DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Mark Sedgvick

MODERN DÜNYAYA KARŞI

Gelenekselcilik ve Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi

ÇEVİREN: ŞAMİL ÖÇAL

HECE İnceleme

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Mark Sedgwick: Özellikle Gelenekselcilik, İslam, Sufizm ve terörizm konularındaki çalışmalarıyla bilinen İngiliz araştırmacı akademisyen. Halen Danimarka Aarhus Üniversitesi Arap-İslam tarihi alanında dersler veriyor. Sedgwick aynı zamanda Avrupa Batı Ezoterizmi Topluluğu'nun sekreterliğini yapmaktadır. Sedgwick bazı iddialara göre Müslümanlığı kabul ederek Abdulazim ismini almış ve Gelenekselciler arasında yaşamış ve eserlerinin bir kısmı bu tecrübelerinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Sedgwick Gelenekselcilik ile ancak kısa bir süre ilişkisi olduğunu söylemektedir. Elinizdeki eser dışında Sedgwick'in belli başlı eserleri şunlardır: *Sufism: The Essentials* (American University in Cairo Press, 2000); *Saints and Sons: Making and Remaking the Rashidi Ahmed Sufi Order 1799-2000* (Brill 2005); *Muhammed Abduh* (Oxford Oneworld 2009); *Making European Muslims: Religious Socialization Among Young Muslims in Scandinavian and Western Europe.* Editor (New York Routledge, 2014).

Şamil Öçal: 1965 yılında Yozgat Akdağmadeni'nde doğdu. 1989 Yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1994 yılında Yüksek lisansını, 1999 yılında "Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri" konusundaki doktorasını tamamladı. Kırıkkale Üniversitesinde ve Çankırı Karatekin Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. 2004-2008 yıllarında New York Eğitim Ateşesi olarak çalıştı. 2011 yılında Kentucky Üniversitesi Felsefe Bölümünde Misafir Öğretim Üyesi olarak bulundu. 2015-2016 yılları arasında Yunus Emre Enstitüsü Tahran Türk Kültür Merkezi Müdürü olarak görev yaptı. İslam Felsefesi, Kelam, Türk İslam Düşüncesi Tarihi, Ortaçağ Felsefesi, Osmanlı Düşünce Hayatı konularında kitap ve makaleleri bulunan Şamil Öçal çalışmalarını Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Felsefe Bölümünde sürdürmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

MODERN DÜNYAYA KARŞI

Gelenekselcilik ve Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi

MARK SEDGWICK

Çeviren:
ŞAMİL ÖÇAL

HECE YAYINLARI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hece Yayınları: 381
İnceleme

Birinci Basım: Mart 2016
©Hece Yayınları
Orjinal Adı: Against the Modern World
Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century
Copyright©2004 by Oxford University Press, Inc.

Kapak Tasarımı: SARAKUSTA
www. sarakusta.com.tr

Teknik Hazırlık: Bülent GÜLER

Baskı: Dumat Ofset
T: (0312) 278 82 00

ISBN: 978-605-9279-82-6

HECE Basın Yayın Reklamcılık San. Tic. Ltd. Şti.
Konur Sokak Nu: 39/1-2 Kızılay-Çankaya/Ankara
Yazışma: P. K. 79 Yenişehir/Ankara
T: (0 312) 419 69 13 F: (0 312) 419 69 14
e-posta: hece@hece.com.tr
www.hece.com.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

Belli Başlı Gelenekselcilerin Listesi / 9
Kitap Hakkında Birkaç Not / 13
Önsöz / 17
Giriş / 23

I. BÖLÜM
GELENEKSELCİLİĞİN GELİŞİMİ
1-Gelenekselcilik / 51
2-Perennializm / 83
3-Gnostikler, Taocular ve Sufiler / 111

II. BÖLÜM
UYGULAMADA GELENEKSELCİLİK
4-Kahire, Mostaganem ve Basel / 143
5-Faşizm / 187
6-Bölünme / 231

III. BÖLÜM
GENİŞ ANLAMDA GELENEKSELCİLİK
7-Meryemiyye / 281
8-Amerika / 305
9-İtalya'da Terör / 339
10-Eğitim / 355

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

IV. BÖLÜM
GELENEKSELCİLİK VE GELECEK

11-1968 Sonrası Avrupa / 387
12-Rusya'daki Yeni Avrasyacılık / 411
13-İslam Dünyası / 477
14-Akıntıya Karşı / 527

Kendileriyle Görüşülenler / 543
Bibliyografya / 549
Dizin / 559

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Turning and turning in the widening gyre
The falcon cannot hear the falconer.
Things fall apart, the centre cannot hold,
Mere anarchy is loosed upon the world,
The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere
The ceremony of innocence is drowned.

William Butler Yeats, "The Second Coming."

Döne döne genişleyen bu çemberde
Ne şahin ne de doğan duyar avcıyı
Ayrı düşer eşya kayar durur yeri merkezin
Dünyada kol gezen sadece anarşidir
Kana bulanmış dalga boşanır ve her yerde
Boğulur seremonisi masumiyetin

William Butler Yeats, "The Second Coming."

Bu şiiri Türkçeleştiren İrfan Çevik'e teşekkür ederiz.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

BELLİ BAŞLI GELENEKSELCİLERİN LİSTESİ

Doğum Tarihlerine Göre En Önemli Yedi Gelenekselci

Coomaraswamy, Dr, Ananda Kentish (1877–1947). İngiliz asıllı Amerikan vatandaşı. Sanat tarihçisi.

Guénon, René (1886–1951). Fransız asıllı. Daha sonra Mısır vatandaşı oldu. Gelenekselciliğin kurucusu.

Evola, Baron Julius (1896/8–1974). İtalyan. Politik gelenekselciliğin kurucusudur.

Eliade, Dr. Mircea (1907–1986). Romanya asıllı Amerikan vatandaşı. Dinler konusunda araştırmacı.

Schuon, Frithjof (1907–1998). Alman asıllı. Daha sonra Fransız ve İsviçre vatandaşı oldu. Son olarak Amerika'da ikamet etti. Daha sonra Meryemiyye adını alan "Aleviyye" tarikatinin kurucusudur.

Nasr, Dr. Seyyid Hüseyin (1933–). İran asıllı Amerikan vatandaşı. İslami Gelenekselciliği İran'a ve diğer İslam ülkelerine getirdi.

Dugin, Alexander (1962–). Rus. Yeni Avrasyacılığın kurucusu.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Diğer Önde Gelen Gelenekselciler (Doğum Tarihlerine Göre)

Ficino, Marsilio (1433–99). İtalyan papaz ve Yeni Platoncu.

Burrow, Reuben (fl. 1799). Amatör İngiliz oirmed tarihçisi.

Emerson, Ralph Waldo (1803–1882). Amerikalı. Transendantalist.

Blavatski, Helena (1831–1891). Rus Teozofist.

Wirth, Oswald (1860–1943). Mason reformcu ve Guénon'un dostu.

Pouvourville, Albert de (1861–1940). Taocu emperyalist ve Guénon'un ikinci önemli hocası.

Encausse, Gérard (1865–1916). Martinist tarikatinin kurucusu ve Guénon'un ilk önemli hocası.

Aguéli, Ivan (1869–1917). İsveçli Sufi ve ressam.

Charbonneau-Lassay, Louis (1871–1948). Katolik antikacı, Guénon'un dostu ve patronu. "İlahi Şefaat Şövalyeleri Kardeşliği"nin (Fraternity of the Cavaliers of the Divine Paracletee) ilk üstadı.

Sebottendorf, Rudolf von (1875–1945). Alman gizli bilimci (Okültist) ve mason. Daha sonra Adolf Hitler'in Nazi Partisine dönüştürdüğü Parti'nin kurucusu.

Eberhardt, Isabelle (1877–1904). Fransız-Rus Sufi ve yazar.

Maritain, Jacques (1882–1973). Bir dönem Guénon'un patronu oldu. Katolik felsefeci.

Chacornac, Paul (1884–1964). Guénon'un yayıncısı.

Thomas, Georges-Auguste (1884–1966). "İlahi Şefaat Şövalyeleri Kardeşliği" (Fraternity of the Cavaliers of the Divine Paracletee) ikinci üstadı.

Séligny, Paul de (1903–?). Morityuslu. Fransa'da ikamet etmektedir. Kült lider ve guru.

Reyor, Jean (1905–1988). Guénon'un ilk sadık talebesi. 1961 yılına kadar *"Etudes traditionnelles"*in editörlüğünü yaptı.

Vâlsan, Michel (1907–1974). Romanya asıllı. Fransa'da ikamet etti. Schuon'un ilk Paris Temsilcisi. Daha sonra bağımsız Aleviyye tarikatinin şeyhi oldu. *Etudes traditionnelles*'in 1961'den ölümüne kadar editörlüğünü yaptı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Burckhardt, Titus (1908–1984). İsviçreli. Schuon'un en yakın ve ilk arkadaşlarından ve onun Basel temsilcisi.

Lings, Martin (1909–) İngiliz. Önce Guénon'un Kahire'deki arkadaşı, daha sonra da Schuon'un Londra temsilcisi oldu.

Pauwels, Louis (1920–1997). Okkült ilimler üzerine kitaplar basan Fransız yayıncı ve yazar.

Hartung, Henri (1921–1988). Fransız asıllı. Son zamanlarında İsviçre'de ikamet etti. Schuon'un takipçisi. Daha yenilikçi bir halk entelektüeli olarak anıldı.

Pallavicini, Felice (1926–). İtalyan. Milan'da İdrisi Ahmediye tarikatından doğan Gelenekselci bir İtalyan tarikatinin şeyhi.

Freda, Franco. İtalyalı Politik Gelenekselci.

Jamal, Gaydar (1947–). İslamcı Rus.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KİTAP HAKKINDA BİRKAÇ NOT

Çoğu durumda hızlı modernleşen toplumların gündemini sıkça işgal eden bir kavram olarak "Gelenek" Türk okurunun aşina olduğu kavramlardan biridir. Bugün Gelenekselciliğin daha çok Batı'da ya da Doğu toplumları içinde daha fazla Batı ile entelektüel temas içinde olan toplumlarda rağbet edilen bir şey olması dikkat çekicidir. Bu kitabın yazarının da dikkat çektiği gibi, Fransa'da ortaya çıkan ve Batı ülkelerinde ve Cezayir, Fas, İran ve Türkiye gibi ülkelerde belli bir ilgi uyandıran Geleneksel-ciliğin, Mısır, Suudi Arabistan vs. ülkelerde hemen hiç bilinmemesi bu bakımdan önemlidir. Oysa bu ilgisiz ülkeler "geleneği" en fazla sahiplenen, yaşayan ülkeler olarak bilinmektedir.

"Gelenekselcilik" konusunun Türkiye'de yeteri kadar tartışıldığını dahası yeteri kadar bilindiğini söylemek zordur. Türkiye'de "Gelenekselci"ler tarafından yazılan kitapların çoğunun çevrilmiş olmasına rağmen, dini-mistik bir hareket olarak Gelenekselcilik konusunda bilgimiz oldukça sınırlıdır. René

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Guénon, Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi Gelenekselcilerin ve daha az sayıda da olsa diğer Gelenekselcilerin kitapları Türkçeye çevrilmiş olmasına rağmen Gelenekselciler'in birbirlerine nasıl bir bağ ile bağlı oldukları, bunları besleyen büyük ve küçük damarların nerelere kadar uzandığı ve bunlardan ayrılan damarların uzantı noktaları konusunda yeteri kadar bilgiye sahip değiliz. Bunun en önemli sebeplerinden birisi Gelenekselcilerin üzerinde yürüdükleri yolla ilgili ya da bu yola aykırı gördükleri gerekli bilgiyi verirken bu yolda yürüyenlerin özel hikâyeleri konusunda bilgi vermeyi anlamsız bulmuş olmalarıdır. Bugüne kadar Gelenekselcilerin şahsi hayatları ile ilgili ancak umumi bilgiler ya da onların kendi koymuş oldukları standartlar çerçevesinde bilinmesini uygun gördükleri şeyler geniş kitleler tarafından biliniyordu.

Tek tek Gelenekselciler hakkında kitap yazılmış ve bunların düşünceleri eleştirilmiş olsa da, yakın tarihimize ait bir olgu olmasına rağmen genel anlamda Gelenekselciliğin tarihi konusunda elimizdeki araştırma sayısı maalesef yok denecek kadar azdır. Mark Sedgwick'in doktora tezi olarak hazırlamış olduğu "Modern Dünya'ya Karşı" adını verdiği elinizdeki bu eser bu eksikliği belli bir dereceye kadar giderebilecek niteliktedir.

Kitap yazılışından itibaren bu alanda çalışmalar yapan ya da alanla ilgilenen kimseler arasında önemli tartışmalara sebep olmuş ve Gelenekselciler de artık birer tarihsel şahsiyet olarak daha geniş oranda tartışılmaya başlanmıştır. Gelenekselciliğie karşı olan kimseler ve Gelenekselci çizgiye yakın duranların bu kitapla ilgili tutumları elbette birbirinden farklı olmuştur. Beklenildiği üzere Gelenekselciler genellikle bu kitabı görmezden gelmişler ya da olumsuz ifadelerle kitaba göndermede bulunmuşlardır. Yazarın şahsı ile ilgili de bu bağlamda bazı iddialar dile getirilmiştir. Bunlardan en önemlisi Sedgwick'in bir zamanlar kendini gizleyerek Gelenekselcilerin arasında bir "Gelenekselci" gibi yaşadığı ve bu şekilde onların tüm sırlarına aşina olduğunu ve daha sonra da bu sırları faş ettiği iddiasıdır. Buna karşılık

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Gelenekselci olarak bilinen kimselerin Sedgwick'in bu kitabına yönelik kapsamlı bir eleştiri yazmamaları ilginçtir. Diğer yandan Gelenekselcilik karşıtlarının ise kitabı onların aleyhine kullanma eğilimi içinde olduklarını görüyoruz. Onların da bu konuda objektif bir değerlendirme içinde olduklarını söylemek zordur.

Bizi bu kitabı tercüme etmeye sevk eden şey Gelenekselciliğin hem bir düşünce hem de tarihsel boyutları itibarıyla tartışılmasına katkıda bulunmaktır. Kitap kendi alanında ilktir ve bu bakımdan önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Dolayısıyla Türk okuyucusu Gelenekselciliği daha geniş bir açıdan değerlendirme fırsatı bulmuş olacaktır. Ancak okuyucuya kitabın içeriği ile ilgili bazı hususların hatırlatılmasının yararlı olacağını düşünüyorum.

Birbirinden farklı kaynakları kullanarak kaleme alınan kitap "tarihçi" bir bakış açısıyla yazılmıştır. Dolayısıyla serdedilen düşüncelerin olaylarla ne dereceye kadar irtibatlı olduğu araştırılmıştır. Çok sayıda kaynağın kullanılmasının bir sonucu olarak, bazen verilen hükümlerde bir aceleciliğin ve hatta ilgisizliğin olma ihtimalini akla getirmektedir. Göze çarpan şeylerden birisi de çok silik ve önemsiz kalan 'delil'e dayalı "önemli" iddiaların gündeme getirilmesidir. Yazar zaman zaman da akademinin standart dilinin dışına çıkarak pek alışılmadık hükümler verebilmiştir. Gelenekselcilerle irtibat kurma noktasında bazı sıkıntılar yaşamış olabileceğini düşündüğümüzde yazarın Gelenekselciliğin sınırlarını "malzeme bulabileceği alan"a doğru gereğinden bir miktar fazla uzattığını görmemiz zor olmayacaktır.

Her kitap kendine özgü özgünlükleri yanında zaaflarını da beraberinde taşır. Elinizdeki bu kitabın özgün yanı Gelenekselcilerin insanlara dokunan iz bırakan hayatlarını ele almak suretiyle Gelenekselciliği tarihsel bakımdan tartışmaya açmış olmasıdır. Şimdi yazarın ortaya attığı birçok iddia vardır. Bu iddiaların doğruluğu ya da yanlışlığı daha ileri düzeyde yapılacak araştırmalar tarafından ortaya konulacaktır. Kitabın bu bakımdan Gelenekselcilikle ilgili bilgimizin sınırlarını önemli ölçüde genişleteceğini düşünüyorum.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kitabın yazarı Mark Sedgwick'in kitabın Türkçe'de yayınlanması konusunda önemli yardımları oldu. Ayrıca kendisi kitabın Rusya baskısı için yapmış olduğu ilaveleri de tarafıma göndermek suretiyle güncellenmiş bir hâliyle yayınlanmasını sağlamış oldu. Bu vesileyle kendisine teşekkür ediyorum. Ayrıca yayınlamış olduğu eserlerle Türk insanının entelektüel niteliğinin artmasına katkıda bulunan Hece Yayınlarının yöneticisi Ömer Faruk Ergezen Bey'e ve tüm çalışanlarına teşekkür ederim.

Mütercim

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

Bu eser, René Guénon'un bir biyoğrafisi ve onun tarafından kurulan Gelenekselcilik hareketinin bir tarihidir. Bu iki konu dış dünya tarafından neredeyse hiç bilinmemektedir. Ocak 1996 yılında bu kitaba temel teşkil edecek araştırmalar yapmaya başladığımda, Guénon'un tek bir kitabını okumuştum, ancak onun önemi, ya da Gelenekselcilik adında bir hareketin olduğu konusunda herhangi bir düşünceye sahip değildim. Okuyucunun yönünü bulmasına yardımcı olmak için kitap, az ya da çok izlenimci bir tarzda, kısmen kendi keşif yolculuğumu okuyucularla ve bazı gizli kalmış kimliklerle paylaşan bir giriş ile başlamaktadır. Kitabın geri kalan kısmı ise normal akademik standartlara uygun olup girişte ortaya atılan soruların çoğuna cevap teşkil etmektedir. Gelenekselcilik birinci bölümde tanımlandı.

Bu kitap René Guénon ve Gelenekselciliğin bir tarihi olduğu için olayları onların bakış açısıyla takip etmektedir. Kitapta öncelikle René Guénon'un kendisi, şu ya da bu biçimde onu takip

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

edenler ön plana çıkartılmıştır. Bu merkezi konuma yerleştirme, belki Gelenekselcilerin tarihsel önemini abartma gibi görünebilir, ancak bu kitabın konusu onların yaşamış olduğu dönemler ya da ülkeler olmayıp bizzat Gelenekselcilerin kendileridir. Gelenekselci hareket daha önce sistematik olarak hiçbir araştırmaya konu olmadığı için, benim burada öncelikli amacım hareketin ne olduğunu, kimlerin hangi yollarla harekete mensup olduklarını ve neler yaptıklarını ortaya koymak olmuştur. Bazıları Gelenekselciliğin önemini daha geniş bir bağlam içinde ele alan bir yaklaşım içinde olmuşlarsa da, benim asıl amacım bu değildir.

Gelenekselcilik gibi geniş bir hareketin incelenmesi, özellikle de Gelenekselciliğin alt çeşitli şubelere ve alt şubelere ayrıldığı ve hepsininin de az ya da çok birbirinden bağımsız olarak hareket ettikleri göz önüne alındığında, özellikle tarihçi bir kimse için beraberinde düzenleme ile ilgili belli zorlukları da getirecektir. Bir çok farklı alandaki gelişmeleri takip etme ihtiyacı sıkı bir kronolojik düzen oluşturmayı imkânsız hâle getirmektedir. Bu durumda genellikle benim ilkem, bir anlam ifade etmesi hâlinde hâlihazırda ulaşmış oldukları sonuçlarla ilgili gelişmeleri takip etmek ve tekrar geriye dönerek daha önceki dönemlerdeki farklı gelişmeleri gözden geçirmek suretiyle, kısmen tematik bir yaklaşımı benimsemek oldu. Her ne kadar bu yaklaşım zaman zaman kronolojik bir sarsıntıya yol açtıysa da, okuyucunun buna tahammül göstereceğini umuyorum.

Kitapla ilgili yapılması gereken bazı hatırlatmalar daha var. Tarihin tümü belli bir dereceye kadar yeniden inşa faaliyetidir. Ancak bu konunun yeni ele alınması, Gelenekselci faaaliyetlerin çoğunu ihata etmiş olan sır, Avrupada faşizmin iktidarda olduğu dönemlerde bazı insanların faaliyetleri konusunda ketum davranma ihtiyacı duyması, bu kitabın bazı bölümlerinin alışılmıştan daha fazla varsayıma dayalı olarak kaleme alınmasına yol açtı. Benim bu "yeniden inşa edişim"e zemin teşkil edecek şeyler genellikle son notlarda verilmiştir. Ancak asıl metin, genellikle benim yeniden inşa ediş sürecimi değil bu inşanın sonuçlarını yansıtmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu kitap için yapılan seyahatlardan bir kısmı beni birçok kimsenin "haddi aşmak" olarak kabul ettiği, anti-semitizm, terörizm, faşizm gibi özelliklerle anılan entelektüel bölgelere götürdü. Hatta bu yolculuk esnasında Nazi Almanyasında SS'leri bile ziyaret edeceğiz. Bu bölgelerdeki seyahatimi izleyen okuyucudan, herhangi bir düşünceyi ya da davranışı açıkça mahkûm etmeyişim bunları onayladığım anlamına gelmediğini hatırda tutmasını istirham ediyorum. Hiç kimse Robespierre hakkında yazmanın terörü onaylama anlamına geldiğini düşünmez. Keza OGPU ve NKVD'nin faaliyetlerini her fırsatta mahkûm etmesi beklenmeden bir kimsenin Marksist teori üzerine yazması imkân dahilindedir. Şu hâlde aynı zemine dayalı olarak bir kimsenin diğer teoriler konusunda yazmaması için bir sebep görmüyorum. İşte benim burada yaptığım tam da budur. Bir çok ihtimalleri içinde barındıran bir yapı olan SS ziyaretimize önemli bir Gelenekselci olan İtalyan baron Julius Evola refakat edecek ve böylece bu teşkilâtı onun gözüyle göreceğiz. Ancak bu yaklaşım, benim de SS'i onun gözüyle gördüğüm anlamına gelmez. Ben SS'i onun gibi görmüyorum.

Bu kitapta kullanılan bilgilerin çok önemli kaynaklarından birisi internet olduğu için bu kitaba refakat eden, güncellenmiş bilgiler, fotoğraflar ve bazı orijinal belgelerin nüshalarının, Gelenekselci bibliyoğrafyaların, Gelenekselci web sitelerine linklerin yer aldığı www. traditionalist. org adlı bir sitenin oluşturulması uygun bulunmuştur. Kitabın herhangi bir boyutunu detaylandırma, açıklama ya da düzeltme yapabilecek tüm okurları bu web sitesini ziyaret etmeye ve bana e-mail göndermeye çağırıyorum. Diğer yandan bu sitede öncelikle ilgili araştırmacılara hitabeden bazı ilave malzemeler de bulunmaktadır.

Böylesine hacimli bir eseri yazarken akademik anlamda hakkım olmadan birçok alana girmek zorunda kaldım. Gelenekselcilerin çok çeşitli alanlardaki ve dönemlerdeki faaliyetlerinin dayanmış olduğu temeli anlayabilmek için elimden gelen çabayı sarfettim. Yine de, bu kitapta ele alınan yer ve dönemler

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

konusında uzman olduğum iddiasında değilim. Keza, yorumları, yardımları ve önerileri için birçok meslekdaşa fazlasıyla minnettarım. Boris Falikov, H. T. Hansen, Klaus Kreiser, Jean-Francois Mayer, Shahram Pazuki, Bryan Rennie, Ottavia Schmidt, Stephen Shenfield, ve Pier Luigi Zoccatelli'ye; ve aynı şekilde bana yardımcı olan Fransız araştırmacılara, özellikle de Jean Baptiste Aymard (kendisi birçok konuda yorumlarıma katılmamasına rağmen bana çok yardımcı olmuştur) Jean-Pierre Brach, Stéphane Dudoignon, Antoine Faïvre, Jean-Pierre Laurant, Bernadette Rigal-Cellard, ve Thierry Zarcone'e müteşekkirim. Proje aşamasında, önerileri, teşvikleri ya da her ikisi ile bana yardım eden herkese; Fas ve İran'daki araştırmalarımı mümkün kılan maddi desteklerinden dolayı Kahire'deki Amerikan Üniversitesine Goldman Sender'in avukatı Russell Sender'e, desteklerinden ve zorluklar esnasında yapmış olduğu esprilerinden dolayı Oxford University Press'deki editörüm Cynthia Read'a teşekkür ediyorum. Ayrıca kitabım için görüşme yaptığım kimselere de teşekkür ediyorum. Onların sabrı ve cömertliği olmasaydı bu kitap yazılmamış olacaktı. Son olarak sadece kitabın müsveddesini okuyarak nüfuz edici yorumlar yaptığı için değil daha birçok şey için eşim Lucy'ye de teşekkür ediyorum.

Bu kitabın ilgili olduğu birçok isim bir den fazla adla bilinen isimlerdir. Benim bu konudaki uygulamam, kaynaklarımda en sık kullanılan isimlerine göndermedek bulunma şeklinde oldu. Alternatif isimler ve doğum ve ölüm tarihleri kitabın indexinde mevcuttur.

Mesela başka bir dilde basılmış olan kitabın isminin İngilizcede gerçek bir kitap adı gibi duracak bir tercüme yöntemi denemek suretiyle, genel olarak gevşek ve anlamlı olacak bir çeviriyi tercih ettim. Çoğu yerde İslami terimlerin Arapça orijinalini değil İngilizce benzerini kullandım. Nadiren de olsa orijinalinin korunduğu durumlarda asıl metinde bulunan daha uzun açıklama sözlük kısmında (belli İngilizce teknik terimlerin açık tanımlarıyla birlikte) verildi. Arapça kelimelerin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İngilizce harflerine aktarırken International Journal of Middle East Studies'in standartlarını kullandım. Ancak vurgu imlerini kullanmadım. Arapça bilen okuyucu bunları kolayca yeniden inşa edebilir. Arapça bilmeyen okuyucu ise bunları anlamsız ve kafa karıştırıcı bulacaktır.

Farsça'dan ya da Rusçadan Arapça asıllı kelimeleri İngilizce harflerine aktarırken tutarlı olmak için Arapça asıllarını aktardım: "Dzhemal." Yerine "Jamal" demeyi tercih ettim.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

GİRİŞ

Her taraf karanlıktı. Sadece üst kattaki el fenerlerinden yayılan ışık görülüyordu. Ortalıkta dumanla karışık bir nem vardı ve her taraftan sular damlıyordu. Merdivenlere yukarı tedirgin bir biçimde turmanırken yanımdan bir itfaiyeci geçti. Rusçam zayıf olduğu için onunla hiç konuşmadım. Kaldığım binaya girmemiştim ki, yangının çatıda başladığını farkettim. Yakınlardaki Kurskaya tren istasyonundaki serserilerin yangını çıkardığını söylediler. Böyle olmasını ve daha kötü bir şey olmamasını umdum.

Rusçam kötü idi. Ne var ki Moskova'ya kendileriyle görüşme yapmak üzere geldiğim kişilerin hepsi de birkaç dil konuşan kültürlü kimselerdi. "Dugin inanılmaz derecede bilgili bir kimse, kendi işlerinde bir dahi... Hatırda tutulması gereken şey tüm bu insanların yüzde yüz deli olmuş olmasıdır." Bunlar, Sovyetler Birliği zamanında Sovyetolog olan ve daha sonraları ise Rus politikasının marijinlerindeki monarşistlerin, faşistlerin, vatanseverlerin koleksiyonunu yapan Amerikalı akademisyenin bu lideri bana

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tanıtırken ilave etmiş olduğu sözlerdi. Dugin, Sovyetler Birliğinin son yıllarında sokak süpürgecisi olarak çalışırken kendi kendine mükemmel Fransızca ve makul bir İngilizce ve buna ilaveten iki ya da üç Avrupa dili daha öğrenmişti. Eski meslekdaşı Edvard Limonov, Sovyetler Birliğinden kaçarak ABD, New York'ta muhalif bir romancı olarak yaşadığı yıllardan mükemmel bir İngilizce öğrenmişti. Başka ne yapıyordu? diye sorarsanız, Limonov öz yaşamöyküsünü anlattığı ancak aynı zamanda kurgusal yönü olan meşhur "İt is me Eddie" (Benim ben, Eddie) eserinin yazarıdır. Kitabı, Kahire'ye göçtükten kısa bir süre sonra okumaya başlamama rağmen birkaç sayfa okuduktan sonra öylece bırakmıştım ve kitaplığımın raflarında okunmamış bir şekilde bekliyordu. Daha sonra Limonov'un isminin neden bana çağrışım, kütüphaneden kitabı bulup okudum ve hayran kaldım. Limonov bu kitabında, sistem tarafından dışlansa bile ülkesinde saygın olan, ancak Batıda ihtiyaç duyulmayan ve saygı gösterilmeyen göçmen bir Sovyet şairinin düş kırıklıklarını ve şaşırmışlığını anlatıyordu.

Limonov aynı zamanda, şimdi Mısırlı bazı arkadaşlarımdan bildiğim Batı'daki her bir göçmenin tecrübesini, sadece Sovyet kökenli olanları değil, bütün muhaliflerin tecrübesini anlatıyordu. Daha sonraları Alexander Soljenitsin'in de kitaptan çok hoşlanmadığını gördüm (Limonov'u "Pornoğrafi yazan küçük böcek" olarak tanımlamıştı).

Merdivenlerin sonuna geldiğimde damlayan suyun sesi gittikçe kayboluyordu. Kaldığım daire az ya da çok sağlamdı. Mutfağın tavanındaki alçılar yere düşmüştü ve zemin bir buçuk santime ulaşan suyla kaplıydı ve olumsuzlukların hepsi bu kadardı. Ev sahibimin kız arkadaşının minnacık kedisi, korkmuş ve hâla ayaktaydı. Yaptığım görüşmelerle ilgili notlarımı açık bir plastik dosya içinde koruyordum. Muhafazakâr Komünistlere ve radikal demokratlara ait olan tek bir kâğıt hariç, hepsi de okunabilir durumdaydı. O gece kedi yatağa çıkıp yanıma kıvrıldı ve battaniyenin altında kendisine bir yuva yaptı; karnımın üzerinde tıpkı bir kuş gibi yumuşak ve hafifti.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Korkularıma rağmen, belki de yangının sebebi gerçekten de Kurskaya tren istasyonundaki serserilerdi. Moskova bu bahar çok güzeldi, ancak evimden ve yardım isteyebileceğim kimselerden çok uzaklarda, yabancı insanlarla buluşuyordum. Dugin gerçekten de bilgili ve aynı zaman da büyüleyiciydi. Ne var ki, kısa bir telefon görüşmesi haricinde, Limonov'a ulaşamadım. Bu görüşmeyi ayarlamak bile günlerimi almıştı. Benimle buluşma konusundaki isteksizliği, belki de Batılı gazeteciler ve araştırmacıların sürekli olarak kendisi ve Dugin hakkında, onların dünya barışı için bir tehdit oluşturduklarını, dazlak ve punkçıların bağlı olduğu korkunç liderler olduklarını, nükleer silalara sahip olan III. Reich'in yeniden doğmasına benzeyen bir kâbus yaşatacaklarını yazmış olmalarıydı. Bunların partilerinin-Dugin ve Limonovun kurmuş olduğu Ulusal Bolşevik Partisi-Nazizm ve Stalinizmin en iyi unsurlarını bir araya getirdiğini iddia eden her Rus, Batı kamuoyu iléhalkla ilişkiler' konusunda zorluklar yaşayacaktır.

"Ben böyle insanları seviyorum" dedi, son zamanlarda Moscow Times'ta Dugin ve Limonov hakkındaki yazıların çoğunu kaleme almış olan yazar Natalya. Ve ekledi: "Çok eğlenceliler, farklılar ve diğer politikacılardan çok farklılar." Natalya beni, Moskova'nın öğle yemeği yenilen kulüplerinden birine götürdü. Burası, zarif ancak büyük oranda boş olan eski tarz bir restorandı. Müzik ve dekor Brejnev yıllarından kalmaydı. Restoranta, siyah takım içinde eski KGB ajanı sert bir adam tarafından açılan tabelasız çelik bir kapıdan sadece üyeler girebiliyordu. Natalya, Leningrad'ta Amerikalı gazetecilere yardım eden bir kimse iken California Üniversitesindeki eğitimi ve Los Angeles Times'taki stajı sayesinde, Yeni Rusya'nın en iyi yönlerinin teşahhus ettiği bir kimse hâline gelmişti. Neşe ve ümit doluydu ve kusursuz bir liberaldi. Eşit derecede hem sosyal hayattan hem de yazı hayatından zevk alan birisiydi. Faşizm gibi bir düşünceye sahip değildi. Alternatif şeyleri keşfettiğini söyleyebilir miydik? Evet Kulüpten çıktığımızda renkli bir etiket aldı ve "bugünlerde etrafta girizgâh türünden tuhaf insanlar var... Ve ben onları se-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

viyorum" dedi. Göndermede bulunduğu kimse Dugin değildi. Sayıları gittikçe artan ve Moskova'da oturma iznine sahip olmadan Moskova'da yaşayan insanlardan, Batıdaki göç probleminin Moskova'daki denginden söz ediyordu.

Moskovanın merkezinde, Amerikan elçiliği yakınındaki akıllı bir binada bir başka çelik kapılar ardında Dugin'in eski çalışma arkadaşı Gaydar Cemal yaşıyordu. Cemal'in yaşadığı evin kapıları eski bir KGB ajanı tarafından değil, daha sonra Cemal'e ve bana birbirinden farklı olan tabaklardaki orasında burasında çatlaklar bulunan kupalarda ince kahve ikram eden dazlak kafalı bir Tatar tarafından açıldı. Neredeyse döşemesiz sayılabilecek olan bu evde, ya hiçbir şey yapmayan ya da ben oradayken hiçbir iş yapmayan birkaç genç daha vardı. Cemal ile Dugin'den, İslam'dan, büyük anne ve babalarımızdan, cihaddan, Cemal'in Taliban ile ilişkisinden, modernleşme ve gelenekten söz ettik.

Cemal'in hizmetindeki genç Tatar'ın her şeyi yapabileceğini tahayyül edebiliyorsam da biz ikimiz iyi anlaşıyorduk. Hatta daha Kahire'ye gelip benimle buluşmaya söz verdi. Bu hiç de benim hoşuma giden bir beklenti değildi. Çünkü bir yandan yüksek seviyedeki bir İslamcının ziyareti Mısır gizli servisi nezdindeki dosyam açısından çağrışımı iyi olmayacak, diğer yandan da Cemal ve beraberindekilerin ilan etmeden bana uğramalarına eşimin nasıl bir tepki göstereceğini düşünebiliyordum. Dugin'le de yeteri kadar anlaşabiliyorduk. Bürosunda deri kafalı kimse yoktu. Sadece akşam dönmeyi dört gözle bekleyen bir sekreter ve, ellibeş-altmış yaşlarında kaçınılmaz olarak demir suratlı Rus kapıcı ve ve koltuğunda oturmuş Dugin'in kitaplarının kataloğunu inceleyen ve sanki kitap ticaretiyle uğraşıyormuş görüntüsü veren başka bir adam. Daha sonra Dugin'in Ulusal Bolşevik Partisinden uzun süre önce ayrıldığını ve kendisini Kremlin'in daha da korkutucu bir müttefiki yapacak bir yola girdiğini anladım. Limonov ise, tam tersine sonunda hapsi boylamıştı.

Ödünç aldığım dairemdeki yangına ve suya rağmen tüm notlarım okunaklı bir durumda olmasına rağmen, görüşmeler

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

için beklerken okumak maksadıyla yanıma aldığım Evola'nın "Riding the The Tiger" (Aslana Binmek) adlı kitabının yeni bir nüshasını edinmek zorundaydım. Baron Julius Evola, topçu subayı avangard bir ressam ve bir büyücü olarak bilinmektedir. 1974 yılında Roma'da vefat etti. Kitapları, Küba füze krizinden bir süre sonra Moskova'daki Lenin kütüphanesinde, Gaydar Cemal ve diğer bazı sovyet muhalifleri tarafından bulundu. Kütüphaneciler, Evola'nın eserlerinin içine bakıp ne kadar tehlikeli olduklarını anlamadan kütüphanenin açık raflarında bulunmasına izin vermişlerdi. Söylenildiğine göre 1970'li yıllarda İtalya'da, polisin oturduğunuz dairede yapmış olduğu aramada Evola'nın kitaplarını bulması, sizin için plastik patlayıcılar bulmasından daha tehlikeli kabul ediliyordu.

Evola 1951 yılında, "Faşizmi yeniden kurmak için gizli planlar yapma" suçlamasıyla mahkemeye çıkartıldı. Ancak beraat ettirildi. Bu gülünç bir suçlamaydı: Salt faşizm Evola için her zaman evcilleştirilmiş bir şeydi. İtalyanın ırkla ilgili yasaları üzerinde Mussolini ile çalıştığı doğrudur. Fakat faşistler nihayetinde onu Berlin'den evine çağırdı ve pasaportunu iptal ettiler. Görüşleri onlar için de basbayağı çok aşırıydı. Troçki Stalin, Evola da Mussolini olmalıydı. Fakat onu kim dinlemişti? Başlangıçta İtalyan anti-terör polisi. Şu an itibarıyla google.com adresinden 12.600 defa aranmış. kabul etmek gerekir ki 137.00 aramayla liderliği elinde bulunduran Troçki.

Şahsen kendim, Şeyh Abdulvahid Pallavicini'ye nasıl Müslüman olduğunu soruncaya kadar Evola ismini hiç duymamıştım. Milan'da 1995-96 yılı kış ayında sadece Müslüman olan İtalyanları kapsayan bir kitaba konu olmak üzere İtalyan bir Sufi tarikatın şeyhi ile görüştüğüm esnada, Gelenekselcilik ile ilgili araştırmam da bu şekilde, başlamış oldu. Pallavicini adını ve diğer İtalyan sufilerini Hartum'da bir konferans esnasında İtalyan bir arkadaştan oturumlar arasında sohbet ederken duymuştum. Konferans salonu Sudan'da havalandırmaların çalıştığı nadir yerlerden birisiydi ve konferansı organize edenler havalandırmayı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bütünüyle çalıştırma konusunda kararlıydılar. Sıcak Sudan güneşi ve kumu içerideki soğuk hava ortamında devam eden sıkıcı oturumlar arasında bir rahatlama sağlıyordu. Bizler yarı karanlık ortamda titrerken Sudanlı akademisyenler aslında kendilerinin de pek ilgilenmedikleri ancak yurtdışındaki bir üniversiteden destek bulmak umuduyla yabancıların ilgisini çekebileceğini düşündükleri konularda birbiri ardı sıra bildiriler sunuyorlardı.

"Eğer İdrisiler üzerinde çalışıyorsanız" dedi İtalyan bir meslektaşım, "bizim Milan'da varlar." Bu noktada beni daha çok İdrisi hareketin nasıl yayıldığı ilgilendiriyordu. Bu sebeple birkaç ay sonra, 1996'nın soğuk Ocak ayında Kahire'den Milan'a uçtum. Pallavicini'nin birkaç müridi, benimle havaalanında buluştu. Doğu'dan geldiğim için bana karşı çok saygılıydılar. Evet, şu anda Doğu'dan gelmiştim, ancak, uzak Viking atalarımı hatırlatan bir soyadı ile Londra'da doğdum. Keza ben de Şeyh Pallavicini'ye karşı oldukça saygılı bir şekilde davrandım. Bu Sufi şeyhlere göstermeniz gereken davranış biçimi idi ve bir İslam tarihçisi olarak Sufi şeyhlerle görüşmek benim işimin bir parçası idi. Daha önce hiçbir şekilde bir İtalyan şeyhle buluşmamıştım, fakat ona bir şeyh olarak muamele etmek, İtalyan olarak muamele etmekten daha güvenli bir yolmuş gibi geldi. Pallavicini görüşme esnasında 1952 yılında Evola tarafından orada bulunan bir Şeyh'in yanına gönderilmek suretiyle İsviçre'de Müslüman olduğunu anlattı. İtalyan şeyh Evola'ya, o anda kitaplarını okumakta olduğu Fransız yazar René Guénon'un kitaplarını İtalyancaya çeviren kişi olduğu için müracaat etmişti.

Evola adı o zaman benim için bir anlam ifade etmemesine rağmen René Guénon ismini daha önce duyduğum için, araştırmam belki o kış başlamamıştı. Belki de Gelenekselcilerle alakalı araştırmam on yıl önce 1986 yılında, Kahire'ye ilk ziyaretimin ikinci günü başlamıştı. Kahire'deki Amerikan Üniversitesinde ders vermek üzere işe giren bir arkadaşımı ziyaret ediyordum. Arkadaşım beni öğle yemeği için Üniversitenin kafeteryasına götürmüştü. Paramızı ödeyip tepsilerimizle boş bir masaya oturduk.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Arkadaşım, bana karşı rehber rolü oynamanın tadını çıkarmak için, odanın karşı tarafındaki masayı işaret ederek "orada oturanlar sonradan Müslümanlığa dönenler" dedi. Küçük bir masanın etrafında oturmuş, hepsi de tam sakallı kişiydiler. Elbiseleri siyahtı. Yoksa o an bana mı öyle görünmüştü? Kahire'de, sadece iki gün sonra, İslam'la belki de bir karanlık içinde buluşmuştum. Batılı bir kimse nasıl Müslüman olabilirdi? Dört adam, yemeklerini bitirmiş karşılıklı birbirlerine doğru uzanarak sakince konuşuyorlardı. Acaba konuştukları konu ne olabilirdi?

Bir yıl sonra, Kahire Amerikan Üniversitesinde bizzat kendim ders vermek üzere Kahire'ye taşındım. Daha sonra öğrendiğime göre ilk ziyaretimde gördüğüm ve sonradan Müslümanlığı seçenlerden birisi Danimarka vatandaşı olan, ana dili Almancaydı fakat konuşmuş olduğu mükemmel Amerikan İngilizcesi bir Amerikalıya her zaman hatalı gelirdi. Bir zamanlar Hamburg'ta ambulans şöförlüğü yapmıştı, manevi bir hayat peşinde Sri Lanka'ya gitmişti. Beyrut'taki Amerikan Üniversitesinde İngilizce öğrettiği esnada Türk asıllı bir Sufi şeyhle tanışmış ve o esnda Müslüman olmuştu. Yakından tanıdığınızda o kadar karanlık değildi. Daha çok parlak gözlü ve kolayca arkadaş olabilen ancak arkadaşlığı ancak bir gün süren, kaba espriler yapan bir kimseydi. Seksenli yıllarda bir gün bana, uzun yıllar Kahire'de yaşadığını söylediği Fransız asıllı Müslüman René Guénon'un bir eserini ödünç olarak verdi. Kitap yeteri kadar masum görünüyordu. Penguin yayınevince basılmış, arkasında Kahire Amerikan Üniversitesi Kütüphanesinin raf yeri ve numarasının yer aldığı karton kapak bir kitaptı. İçeride basılı olan tarihin işaret ettiğine bakarak, kitabın teslim edilmesi gereken tarihin üzerinden iki yıl geçtiğini söyledim. Sonradan Müslüman olan şahıs gülümsedi "Kütüphaneye emanet edilmeyecek kadar değerli bir kitap, tekrar bana iade etmeyi unutma" dedi.

Bu bütünüyle İslam hakkında olmayan ilginç ve zor bir kitaptı. Daha çok zamandan, nicelik ve nitelikten, Aristoteles'ten Yecüc ve Mecüç'ten, dünyanın sonundan bahsediyordu. Kaygı uyandıran bir kitaptı ve kendimi onu okumaktan alıkoyamadım.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Geçen Sonbahar, sonradan Müslüman olanların öğle yemeği için oturdukları masayı işaret eden bir okul arkadaşım "Bu tür şeyleri nasıl okuyabiliyorsun?" diye sordu.

Kahire Amerikan Üniversitesinde Profesör olan bir başkası "Guénon'u mu?" diye sordu. "Bunu oku" dedi ve bana Frithjof Schuon'un bir kitabını verdi. Bana onun İsviçreli başka bir şeyh olduğunu söylediler. Guénon'dan farklı bir yazarın kitabı farklı bir kişiliğe sahip olan Alan Gould tarafından ödünç olarak verildi. Bir dönem sosyal düzene aykırı şiirler yazan ve sık sık Suudi Arabistan'a gitmesi ve onyıllarca Orta Doğuda bulunmuş olması sayesinde şimdiye kadar işittiğim en doğru Arapçayı konuşan Gould etrafa espriden ziyade enerji yayıyordu.

Gerçekte bu Kahire Amerikan Üniversitesinde ders veren iki mühtedi Müslüman ve her ikisi de Avrupalı ve Sufi şeyh oldukları söylenen ve paradoksal bir biçimde hiçbirisi de İslam hakkında yazmayan iki yazar ile benim Gelenekselciliği araştırmaya nasıl başladığımı gösterir. Gerçi ben Schuon okuyan mühtedi Müslümanlarla Guénon okuyan mühtedi Müslümanlar arasındaki ilişkinin niçin benim beklediğimden daha soğuk olduğunu anlayamıyordum.

Her halükârda her iki isim Milan'da tekrar ortaya çıkınca-Schuon, Guénon'u okuduktan sonra Pallavicini'nin kendisine gönderildiği İsviçreli şeyhti-şaşırmıştım. Guénon ve Schuon Batı'nın İslamla karşılaşmasının bir yönü açısından önemliydi: Bu medeniyetler çatışmasıyla alakalı bir karşılaşma değildi, tam tersine bir başarısızlıkla alakalıydı. Kendisiyle röportaj yaptığım Milan'ın önde gelen İslam merkezlerinden birinin sahibine göre Guénon'un kitapları İtalya'da'ki ihtidaların temel nedeniydi. Ali Schutz Ortadoğu yemekleri servis eden ve içerisinde aynı zamanda arasıra konferansların düzenlendiği bir sergi salonu bulunan restoran işletiyordu. Hemen bitişiğinde seccade ve kadınlar için başörtüsü, tütsü kapları, Kâbe tabloları, Kur'an-ı Kerim ve içinde Guénon'un kitaplarının Fransızca asıllarıyle birlikte İtalyanca tercümelerinin yer aldığı kitaplarının da yer aldığı diğer kitap-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lar satan oldukça işlek bir dükkân vardı. Ali'nin kendisi aşırı bir Guénon fanatiği değildi. "Ancak" dedi "insanlar okumak istiyor, bu yüzden faydalı, insanları İslama getiriyor."

Şu hâlde bu yeteri kadar anlaşılması kolay olan bir resimdi, belki de sadece bu resimle uyum göstermeyen Evola idi. Kendisi hakkında ziyaretine gittiğim bir İtalyan filozof, onun için "İslamın manevi bir ırk olduğuna inanan faşist bir filozof" demişti. Şiddetli bir gribe yakalanmış olan bu akademisyenden çok fazla bilgi elde edemedim. Hafta sonu evinde buluşma teklifini kabul etme konusunda isteksizdi ve röportajımızın olabildiğince çabuk sonlanmasını istiyordu. Gitmek üzere ayağa kalktığımda masasında açık bulunan kötü bir şekilde basılmış bir belgedeki (pamphlet), SS üniformasıyla gülümseyen belli belirsiz bir insan fotoğrafı gözüme ilişti. Fotoğrafa daha yakından baktım. Beni gönülsüzce ağırlayan bu hoca resmi göstererek"SS içinde Müslüman bir gönüllü bu. Ben bunlar üzerine de bazı çalışmalar yaptım." Daha sonra, Kahire'ye giderken yanımda götürmek maksadıyla satın alacağım hazır yemek için bir dükkân bulmak üzere sokağa çıktım. Tek birinin fiyatına iki italyan noel ekmeği penottoni (Noel geçeli iki hafta olmuştu) ve biraz da porcini mantarı satın aldım. Görev tamamlanmıştı. Yanımda İdrisi Sufi tarikatinin yayılması konusunda yazmakta olduğum esrere ilave edeceğim bir bölüm ve bir de İtalya yolculuğumun hatırası olarak aldığım yenilebilir şeyler vardı.

Guénon ve Schuon'un İslami yazarlar olarak zihnimdeki resimleri bir süre canlılığını korumaya devam etti. Milan'dan Kahire'ye dönerken uçakta Pallavicini'nin müridlerinin bana vermiş oldukları, Guénon'un kısa biyoğrafisi ile ilgili kitabı okudum. Kitap, kısaca Guénon'un aptalca yaşamış olduğu gençlik hayatından ve Paris'teki değişik gizli gruplara üye olmasından ve nihayet 1910 yılında 24 yaşında iken Müslüman olmasından söz ediyordu. O andan itibaren vermiş olduğum bir isim olarak Guénonculuk Batı'daki İslam ile ilgili bir akıma benziyordu. Schuon ise, Guénon'un okuyucusu ve müridi idi. Yazmış olduğu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hazreti Muhammed'in biyoğrafisi ile ilgili bir kitap için Hüsnü Mübarek'ten ödülünü almak üzere Kahire'ye geldiği sırada Martin Lings ile görüştüm. Peygamber Hz. Muhammed'in Arapçaya da çevrilen biyoğrafisini kaleme alması ve hatta kitabın bir ödül kazanması bir İngiliz için büyük bir başarı idi. Lings diğer iki kişi ile birlikte beni Meridien Hotel'deki odasında ağırladı. Kendi kuşağının bir özelliği olarak İngilizceyi kelimeleri yutarak konuşan ve İngiliz asıllı olduğu için, çaydanlığı ve sütle dolu olan sürahiyi kullanmasını iyi bilen Lings, bize geleneksel ve modern mimariden bahsetti. Dışarıda Nil Nehri çağlayıp akıyordu; Lings Cellabiye giymişti ve misafirleri bir otel yatağının üzerinde oturuyorlardı; aksi hâlde biz İngiltere'de, Surrey'de de olmuş olabilirdik.

Lings'den başka öğrendiğime göre, bir başka bilinen bir isim de, kenarlarında çok sayıda açıklamanın yer aldığı ve Kahire Amerikan Üniversitesinin bir başka hocası Rana'nın verdiği *İdealler ve Gerçekler* adlı kitabın yazarı Seyyid Hüseyin Nasr idi. Rana, çeşitli problemler altında ezilen güzel ve trajik bir kimseydi. Öncelikli olarak onu nasıl tanımlamalıyız? Bir feminist miydi? Yoksa, Batının kültür emperyalizmine karşı çıkan bir Arap vatanseveri miydi? Nil'in bir kızı mıydı, yoksa Cambridge Emmanuel College mezunu biri miydi? Bir kadın olarak ezilmiş "Hemen ve Her Zaman Özne Cins" adlı bir gruba üye olmuş birisi miydi, yoksa muazzam villasında birçok hizmetli çalıştıran zengin biri miydi? Müslüman biri mi, yoksa özgür düşünceli bir kimse miydi? Akademisyen miydi yoksa bir yazar mıydı? Evli mi, yoksa bekâr mıydı? Seyyid Hüseyin Nasr'ın kitabının onun mücadelesi üzerinde nasıl bir etki uyandırdığını bilemiyorum. Yıllar sonra kendisiyle sokakta karşılaştım ve zoraki de olsa birlikte kahve içtik ve bir dönemler müştereken sahip olduğumuz samimiyeti yeniden keşfetmek için on yıl boyunca süren sessizliği bozmak için uğraştıysak da başarılı olamadık. Rana, İngilizce değil Arapça yazan ve o yılın prestijli altın madalya ödülünü kazanan dul bir romancı idi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bir defasında Pallavicini bana, Schuon'un bir Sufi tarikatını yönettiğini söylemişti. Benim bu tarikati bulmam çok zor olmadı. Schuon'un tarikatinin yapısının önemli bir kısmı gizli tutulmuştu. Ancak yetmiş yılı aşkın bir süredir yüzlerce insanı ilgilendiren bir şeyi bütünüyle gizlemek zordur. Sır büyük oranda profan olandan, dinsiz modern Batılılardan korundu. Kahire'de yaşayan ve Sufizm ve İslama âşina olan birisi olarak ben ona, arkadan korunmasız olan tarafından yaklaşıyordum. Şurada ya da burada duymuş olduğum parça bölük şeyler bir anlam ifade etmeye başlamıştı. Bilinen şahsiyetleri, sufi gibi görünen ancak bilinen tarikatlerın hiçbirinde kabul edilmiş intisabı bulunmayan kişileri kuşatan dedikodular yerli yerine oturmaya başlamıştı. İskenderiyye'de Mısır'da faaliyet gösteren Sufi bir tarikate katılmış olan Hollandalı parlak bir akademisyenin belirsiz bir yere gitmek için neden yerini yurdunu terkettiğini anlayabiliyordum. Her zaman iyi arkadaştan öte bir ilişki içinde görünen bildiğim tanıdığım şahsiyetleri birbirine bağlayan şeyi şimdi daha iyi anlayabiliyordum. Burada bahsedilen, üç çeyrek asır boyunca ismi bile bilinmeyen gizli Batı Meryemiyye Sufi tarikatiydı.

Yavaş yavaş Schuon ile Guénon ve açık ya da gizli bir biçimde İslama dönmüş olan İslam hakkında yazan ve sayıları gittikçe artan Batılı yazarlar arasındaki alakayı kavramaya başlamıştım. Kütüphane katalogları, bu alanda basılan kitapları ve faaliyet gösteren yayınevlerini ve dergileri açıkça ortaya koyuyordu. Fransa'da yaşayan emekli İngiliz akademisyen Andrew Rawlinson'dan ve onun yayın aşamasında olan eseri "Doğu Geleneğinin Batılı Üstadları" adlı çalışmasından bahsettiğinde ilginç bir akademik makale neredeyse nihai biçimini almış durumdaydı.

Rawlinson müsvedde hâlindeki kitabının ilgili bölümlerini gönderdi. Buradan oldukça farklı bir Schuon resmi ortaya çıkıyordu. Rawlinson Schuon'un dindar bir Sufi olarak değil, daha çok, muhtemelen kendi kendini kandıran ancak kesinlikle başkalarını kandıran bir şarlatan olarak görüyordu. Müslüman olan herhangi bir Batılıyı bir şekilde çılgın olarak kabul ettiği anlaşılıyordu ki

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

o zamana dek ben bunu pek mesele olarak görmemiştim. Nazikçe Rawlinson'un Schuon hakkındaki fikirlerini sorguladım. Bir sabah posta kutumda, Rawlinson'un gönderdiği ve bazı fotoğrafların kopyalarını içeren kalın bir zarf buldum. Masama oturdum, fotoğrafları sırasıyla bakıp diğer evrakların altına yerleştirdim ve bunlara tekrar baktığımda hayretler içinde kaldım ve şoke oldum. Bu resimlerde yerli Amerikan Kızılderili şefi kıyafetleri içinde görünen Schuon'un etrafı Amerikalı bikinili kadınlar tarafından sarılmıştı. Bunlar arasında Schuon tarafından çizilen ve aynı şekilde çıplak olan ve hatta cinsel organı bile açık bir şekilde çizilen Bakire Meryem resmi de vardı. Yazmaya niyetlenmiş olduğum makalenin, burada ulaştığım birçok sonuçla birlikte birlikte esaslı bir revizyona tabi tutulması gerekiyordu.

Bu benim ilk bulmacamdı. İslam üzerine yazılar yazan yazarlardan bazıları, üzerinde tüy bulunan bir şapka ile, giysisiz bir şekilde etrafta dolaşan ve uygun olmayan resimler çizen bir kimsenin müritleriydiler. Hiç değilse Meryemiye Sufi tarikati hakkındaki diğer uygunsuzluklarla, en azından İslamın bakış açısına göre uygunsuz görülen şeylerle ilgili diğer bildirimleri ciddiye almak zorundaydım. Kahire'deki Amerikan Üniversitesinde, Schuon'un okuyucusu olan Gould'un yanına bu konuları konuşmak üzere gittim. Doğru bir şekilde benim onları görmüş olmam gerektiğini düşünmüş olmalı ki, benden önce davranarak fotoğraflar konusuna girdi. Bunlar çalınmıştı ve girmek istemediği iğrenç bir hikâyeydi. Ancak aklı fikri cinsellikte olan bir kimse bunlarla ilgilenebilirdi. Bunlar konu ile alaksız şeylerdi. Şayet yanlış bir şekilde bu fotoğrafları seçmiş ve bunlara takmışsam bu benim problemimdi. Uygunsuzluk iddialarına gelince, bunlar hiç de uygunsuz şeyler olarak görülemezdi: Normal bir şeye bir takım eksiklikler atfetmek benim anlayışımdı. Ben ahlaki bir problemle karşı karşıyaydım ve bunu hiç de iyi bir şey olarak görmüyordum. Bu konuşma hiç anlamamış olsam bile hoşuma giden bir adamla, acayiplikleri kadar nezaketi açık ve sevimli olan bir adamla olan dostluğumuzun sonuna geldiğimizi gösteriyordu.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Amerika'ya bir ziyarete gittiğimde, Rana'nın içini notlarla doldurduğu *İdealler ve Gerçekler* adlı kitapla birlikte diğer birçok kitabın yazarı olan Seyyid Hüseyin Nasr'ı görmek üzere Washington D. C. 'ye gittim. Princeton'dan Washington'a gitmeden önce, Kahire'den tanıdığım bir lisansüstü öğrenci bana Nasr için: "İslami Çalışmalar alanında Üniversite Pofesörüdür. Bunun ne anlama geldiğinden çok emin değilim, ancak normal profesörden daha büyük bir şey olmalı. Her neyse, boşver"demişti. Onu böyle yapan şey her ne olursa olsun, Nasr'ın özel bir sekretere ve normal bir bürodan öte bir suite sahip olmasını sağlamıştı. Ayrıca, bu büyük adamı ziyaret etmeme izin verildiği için şanslı biri olduğum bana söylenmişti (Gerçi bunu söyleyen Nasr'ın bizzat kendisi değildi). Nasr'a fotoğraflardan bahsetmeye cesaret edememiştim. Nasr, Gould'un uygunsuzluklar dediği çizgiyi benimsemişti. Anladığım kadarıyla, bunda herhangi bir uygunsuzluk olmadığını söylemişti. Ben kim oluyordum da İslami çalışmalar alanındaki bir Üniversite profesörüyle tartışmaya girecektim? Buna kalkışmadım. Fakat ikna olmaktan uzaktım.

İki yıl sonra, soğuk bir kış mevsiminde İran'a gittiğimde ve bir zamanlar Nasr'ın yönettiği meşhur Geleneksel Akademi'yi ziyaret ettiğimde büyük bir adamla görüştüğüm için şanslı olduğuma hükmettim. Bir üniversite profesörü olmak ne ifade ederse etsin, Nasr İran'da, daha sonra Amerika'daki öneminden daha fazla bir öneme sahipmiş ve Devrimden sonra bile önemli bir şahsiyet olmaya devam etmektedir. Anladım ki Rana, kendi asrîliklerini içine doğmuş oldukları din ve kültür ile nasıl bağdaştıracaklarından emin olmayan ve buna bir çözüm bulma konusunda Nasr'ın kendilerine yardım edeceğini ümit eden sayısız Müslümandan sadece birisiydi.

İkinci bulmacam Evola'nın ilişkileriydi. Guénon'un geliştirdiği felsefenin, S. Hüseyin Nasr'ın beni Guénonculuk olarak değil "Gelenekselcilik" olarak adlandırılması konusunda beni ikna ettiği felsefenin temellerini anlamaya başlamıştım. Bu felsefeyi Guénon'un kendisinin tek başına geliştirmesi söz konusu değildi;

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Schuon ve Evola da açıkça aynı felsefenin geliştirilmesine katkıda bulunmuşlardı. Fakat Evola, ne Sufi dindarlığının resmettiği anlamda, ne de etkin bir kültün ortaya koyduğu alternatif bir resim anlamında her yönüyle bu felsefeyle uyum içinde olan birisi değildi. Anladığım kadarıyla Evola üzerinde akademik bir literatür mevcuttu fakat hiçbir yerinde Guénon'dan ya da dinden bahsedilmiyordu. Tersine Evola her zaman, İtalya'da, Batılı bir demokraside sağlıklı yıllarda değil, makinalı tüfeklerden boşanan kurşunlar anlamında "kurşun yıllar" olarak anılan 1970'lerde Aşırı Sağ terörizmin entelektüel ilhamcısı olarak bilinir. Açıkça burada ihmal edilen bazı şeyler vardı. Evola dindar bir aileden geliyordu. Dindar bir tarafının olması gerekiyordu.

Evola'nın dindar yanının ne olduğunu keşfetme şansım bir Avrupa Üniversitesinde dini araştırmalar profesörü olan Friedrich Müller tarafından verilmiş olmalıdır. Müller, "Geleneksel Sufizm" üzerine bir bildiri sunduğum bir konferansta yanıma yaklaşarak, Guénon ile dolayısıyla benim onun hakkındaki çalışmamla ilgilendiğini söyledi. Konu hakkında konuştuk ve Müller bana, Evola'nın Müslüman bir takipçisi ile mülakat yapma teklifi getirdi ve ekledi: "Tabi, isminin bir şekilde polis kayıtlarında görünmesine aldırış etmiyorsan." Uzun süre Mısırda ikamet eden ve en azından Mısır Polisinde kabarık bir dosyası bulunan biri olarak, İtalyan Polisinin dosyaları arasında, ince ve muhtemelen şık bir dosyaya sahip olma düşüncesi beni çok fazla endişelendirmiyordu. Müller ile Almanya'da buluştuk, beraberce bir İtalyan şehri olan Parma'ya doğru ilerliyorduk. Polis kayıtları hakkında endişelenmiyorsam da Müller'in böyle bir endişe taşıdığını görüyordum. Her tiren değiştirdiğimizde Müller, beni platformada yalnız bıraktığı için özür diliyor ve umumi bir telefon kulübesine giriyordu. Telefonla birkaç kez konuştuktan sonra, buluşmanın ayarlandığını söyledi.

Claudio Mutti'nin çalışma ofisi, Parma'nın kıyısında bulunan çok ayırdedici özelliği bulunmayan, önündeki ağaçların altında yıpranmış arabaların ve uyuyan köpeklerin bulunduğu gri apartman bloklarındaydı. Mutti annesinin küçük apartman dairesinin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bir odasını ofis olarak kullanıyordu ve iştah açıcı İtalyan yemeklerinin kokusundan tamamen yalıtılmamıştı. Orada bulunan küçük bir masa, üzerinde duran ıstampalarla bir bürokrat masasını andırıyordu. Duvarlarda ucuz malzemelerden üretilmiş İslami sanat ürünleri, -metalik kâğıtlara basılmış, etrafı yaldızlarla süslenmiş Kur'an ayetleri, ucuz plastik çerçeveler içindeki Mekke ve Medine resimleri-asılıydı. Dosyaların bulunduğu dolabın arkasında islami temalı şekillerin biraz uzağında, duvara yaslanmış bir hâlde bulunan direğin üzerinde bir bayrakla, beyaz ve kırmızı alanlarla sınırlanmış olan siyah bir haç, sol üst köşede Demir Haç, ortasında ise bir gamalı haç bulunuyordu. Daha sonra bunun *Reichskriegsflagge*, yani Nazi savaş bayrağı olduğunu anladım.

Mutti, kendi masasına değil, ağaçtan bir mutfak sandalyesine oturdu. Müller ile mükemmel bir Fransızcayla dostane bir sohbet yaptıktan sonra bana döndü ve sorularımı içtenlikle cevapladı. Guénon'un tüm okuyucularının Evola'yı bilmemelerine karşın, ciddi bir Evola okuyucusunun Guénon'u tanıyacağını söyledi. Evola'nın manevi yaşantısı üzerinde konuştuk ve Mutti bana içerisinde "Neden İslamı seçtiğini" açıkladığı bir makale verdi. Sonra Evola'nın diğer ülkelerdeki etkisi konusuna geçtik. Mutti, siyasi görüşlerinden dolayı görevden alınıncaya kadar bir İtalyan üniversitesinde Romence ve Macarca dersler verdiğini, Evola ile ilgilenen Romanyalılarla ve Macarlarla ilişki içinde olduğunu söyledi. Eski Romanya devlet başkanı Çavuşesku'nun yargılandığı sırada televizyonlardaki görüntüsünü, geri planda askeri elbiseler içerisindeki beyaz sakallı yargıcı hatırlayıp hatırlamadığımı sordu. Mutti onun büyük bir Guénon hayranı olduğunu söyledi. Mutti, istersem Evola'nın Doğu Cephesindeki faaliyetleri ile ilgili yazmış olduğu kitaptan bir nüsha verebileceğini söyledi. Teşekkür ederek kabul ettim.

Çok sonradan, Mutti'ye duvarda asılı olan İslami ucuz sanat eserleri ile ilgili değil de, *Reichskriegsflagge* hakkında soru sormam gerektiğini anladım. İtalya'dan ayrılmadan önce büyük bir kitabevine giderek, "siyah" sağcı teröristler hakkında-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ki kitapları sordum. Satış elemanları bu sorum karşısında şaşırmış göründüler. Neredeyse ümitlice, eğer istersem "Kızıl" şiddet hakkında birçok kitap olduğunu söyledi ve ilgilendiğim konunun gerçekten "siyah" şiddet olup olmadığını sordu. Belki bu konuda bazı kitaplar temin edebileceğini söyledi. Franco Ferraresi'nin *Threats to Democracy* (Demokrasi'ye Yönelen Tehditler) adlı kalın kitabını bulup getirdi. İtalyan akademisi çok politize olmuştu ve Ferraresi'nin solcu olduğundan şüphe yoktu. Ancak Sağ terörizmi, rüşvetci ve ahlaken iflas etmiş bir temele dayanmakla suçlayan bir özellik taşıyan Ferraresi'nin eseri 1960'lar ve 1970'lerdeki aşırı Sağ'ın faaliyetlerine geniş bir şekilde yer veriyordu. Nihayet bir yolunu bulup Kahire'de kitabı okuduğumda, Evola'dan ilham almış olan birçok grup arasında, sahip oldukları nihilist fikirler bakımından korkutucu olan bir grubun Frenca Fredo'nun lideri olduğu grup olduğunu gördüm. Beni Parma'da ağırlayan Mutti, Freda'nın bağlılarındandı Profesör Müller'in bana bu buluşmayı ayarlamayı teklif ettiği kişinin kim olduğunu merak etmiştim.

Bu Gelenekselcilerin başka özellikleri neydi? Dindar Sufiler miydi, yoksa bir kült müydüler? Dini bir grup muydu yoksa politik bir grup muydu? Kısa süre sonra insanlar benim Gelenekselciliği, bir başlangıç düşüncesi olarak, İslami ya da Batılı-İslami bir fenomen olarak görmemi eleştirdiler. Sorun, benim de "Gelenekselci Sufizm" adında bir bildiriyle katıldığım Amsterdam'dan yeni dini hareketlerle ilgili bir konferansta başladı. Müller burada yanıma gelerek, Parma'ya birlikte gitmeyi teklif etmişti. İşte burada Moskova'ya gitmem teklif edilmişti. Yine bu konferans esnasında Fransa dikkatimi çekmişti.

Madame Blavatski ve Teozofi topluluğu hakkında bilgi toplamaya çalışırken internet üzernide Amsterdam Konferansını keşfettim. Sufi şeyhler Avusturya büyük düklerinin kendi soy silsileriyle övündükleri gibi, kendi manevi silsileriyle övünüyorlardı. Bir Sufizm araştırıcısı olarak Guénon'un aptal gençliğini nasıl yaşadığını

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

es geçmek istemiyordum. İlk anda anahtar figür, genellikle tırnak içinde "Papus" olarak atıfta bulunulan ve Tarot, astroloji, ruh göçü ile ilgili kitapları hâlâ basılan biriymiş gibi görünüyordu."Papus" ile ilgili okumalarım beni Teozofistlere ve ilk gençlik hatıralarıma götürdü. 15 yaşımda Paul Gallico'nun yıllarca baskısı yapılmayan Snow Goose adlı eseri yoluyla okuyacağım şeyler hakkında bir fikir edinmiştim. Okuluma yakın bir yerde kitaptan çok kırtasiye malzemeleri satan tozlu bir kitapçı dükkânı vardı ve bu kitapçının raflarında Gallico'nun satılmamış romanları mevcuttu. Kitaplar 1970'lerde, 1960'ların fiyatlarıyla satıldığı için çok cazipti. Ben daha çok The *Hand of Mary Constable* adlı romanını sevmiştim: "Alexander Hero.. bir medyum aracılığıyla kendi ölü kızıyla irtibat hâlinde olduğuna ikna edilen bir bilim adamının yaşadığı New York'a gönderilmişti. Bunun kanıtı ise üzerinde ölü kızın ayak izleri bulunan bir el şekli idi. Ektoplazma, kızıl casuslar, her şey.

Gelenekselcilik hakkındaki araştırmamın sonunda, atom konusunda çalışmalar yapan bir bilim adamı, hatta kızıl ajanlarla (emekli olanlarıyla) karşılaşmıştım. Ancak bir ektoplazma ile karşılaşmadım. Diğer yandan Paul Gallico'nun romanı gibi Blavatski ile ilgili de çok sayıda düzenbazlıklar olduğunu, ancak teozofi ile ilgili de derin bir ciddiyetin, o zamanki motivasyonlarında olduğu gibi bugünkü sonuçları itibarıyla bir ciddiyetin olduğunu öğrenmiştim. Amsterdam konferansında sunulan bildirileri büyük bir merak içinde dinledim. Bu bildirilerden dinin çağdaş Orta Doğu için çok önemli olduğunu ve İslama göndermede bulunmadan Orta Doğu'daki politik ve kültürel gelişmelerle ilgili çalışma yapmanın mümkün olmadığını anladım. Ancak ben daima bunun üzerine çalıştığım ve yaşadığım bölgenin özgün karakteristiklerinden biri olduğunu varsaydım. Batı'nın daha farklı olduğunu düşündüm: Amerika Birleşik Devletlerindeki son direniş kırıntıları hariç, Batı din-sonrası, seküler bir toplumdu. Yine de, Amerikalıların üçte birinin ve İsveçlilerin çoğunun dünyanın yabancı varlıklar tarafından ziyaret edildiğine inandıklarını öğrendim. Bir araştırmaya göre Fransızların

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

% 15'inden daha fazlası ruh göçüne inanıyor. Amsterdam Üniversitesi Profesörlerinden Wouter Hanegraaff, Batıdaki ezoterizmin varlığını reddeden araştırmacılar erken dönemlerde yapılan ve modernitenin gerçekte ezoterizmin tarihiyle içiçe geçmiş bir şekilde zuhur etmiş olduğunu ortaya koyan araştırmanın sonuçları mahcubiyet yaşamalarına sebep oldu. Kahire'nin, eşimle birlikte organik sebze satın aldığımız meşhur Zamelek semtindeki sadece belli ürünleri satan dükkânlarının temelinin Teozofik bir temele dayandığını şaşkınlıkla öğrendim.

Amsterdam Batı'daki yeni dini hareketler üzerine çalışan araştırmacılar topluluğu ile buluştuğum ve bunlar arasında alt birimlere mensup olanların beni keşfettikleri yerdi. Konferansın sona ermesiyle birlikte Kahire'de Fransızca yayımlanan bir derginin ismini hiç duymadığım editörü bana e-mail göndererek "Gelenekselci Sufizm" adlı makalemi dergide yayınlamayı teklif etti. Metni teslim ettiğimde, Sorbonne'den bir hakem benim Guénon'un safiyane bir Müslüman olduğuma dair görüşümü sorguladı. Anladım ki Sorbonne'de Guénon, Katolik, yani Fransız ezoterizminin bir parçası ve Mason olarak görülüyordu. Onun Müslümanlığı ise onlara göre neredeyse ikinci dereceden önemli olan bir şeydi.

Böylece Amsterdam Konferansı beni Paris'e Guénon'un kendi şehrine yönlendirdi. Guénon bir dönem Sorbonne'da doktora tezini tamamlayıp teslim etmiş ancak reddedilmişti. Fakat, her ne kadar Guénon Sorbannéu affetmediyse de yirminci yüzyıl sona ererken Sorbonne Guénon'un itibarını iade etmişti. Sorbonne'un Yüksek Çalışmalar Okulu'nun Dini Bilimler Bölümünde Fransız akademyasının önde gelen Guénon uzmanlarından bir olan ve benim "Gelenekselci Sufizm" adlı makaleme sert eleştiriler yönelten hakem Mösyö Jean-Pierre Laurant ile buluşmak için sözleştik. Bir görevli beni minnacık cam tablalardan oluşan bir oda olan kütüphaneye yönlendirdi. Kitaplıklar camdan yapılmıştı ve yerler yürürken gıcırdıyordu. Burada, kabalist çizgiler ve şekillerle dolu olan el yazması eseri inceleyen saçları ağarmış bir beyefendiyi buldum. Elyazması eser rulo hâlinde bir yana

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

konuldu. Beraberce güneşli bir havada yakında bulunan bir Kafe'ye gittik. Daha sonra, akademik konuşmaların çoğunlukla kafelerde yapıldığını anladım. İki arkadaşın karşılaşmalarında birbirlerine sordukları sağlıkla ilgili sorulardan ziyade çalışmamın seyrini soran Mösyö Laurent'ın nezaketi, kütüphanedeki değerli panellerle uyum içindeydi. Nerdeyse bir özür dileyici bir tavır içinde birkaç öneri sundu. Doğal olarak bunlardan her biri önümüze geniş araştırma caddeleri açıyordu.

Guénon'un hayatının geçtiği merkezlerden birisi, bir zamanlar Chacornac Kardeşler olarak anılan ve daha sonra, Chacornac'ın en çok satan yazarının kurmuş olduğu hareketin onuruna adını *editions traditionelles* olarak değiştiren yayıncısı idi. Bu yayınevinin adresini basmış olduğu birçok kitabın arkasında şu şekilde görmüştüm: 11, quai Saint-Michel. Burası Sorbonne'a kısa bir yürüme mesafesindeydi. Ancak *quai Saint-Michel*'e vardığımda *editions traditionelles*'in artık burada olmadığını gördüm. Alanda ezoterik kitap satan tek bir kitapçı vardı. Elimdeki rehbere göre bu Seine nehrinden bir sokak gerideki, *rue de la Huchette*'teki *Table d'Emeraude* kitabevi idi. Alan turistler, postakartı satıcıları ve lokantalarla doluydu. Burada Fransızcadan başka bütün dilleri duyabilirsiniz. *Table d'Emeraude* kitabevi çok bakımsızdı, çalışanları açıkça yazarkasayı açmaya bile üşeniyorlardı.

Üç gün sonra, Burgundy'den Paris'e at satış işi için gelen Gelenekselci bir şeyhe (Şeyh orada bir hara işletiyormuş) randevu vermek için bir yer önermek zorundaydım. Daha önce oradaki tecrübeme rağmen, şeyhin geç kalması durumunda buradaki kitaplardan otlanabileceğimi düşünerek *Table d'Emeraude*'un önündeki kaldırımları buluşma yeri olarak seçtim. Şeyh beni cep telefonundan arayarak trafik sıkışıklığı yüzünden geç kalacağını söyledi. Fakat ben şeyhi beklerken bahsettiğim kitabevindeki kitaplardan otlanamadım. Çünkü benim daha önceki ziyaretimden hemen sonra, *Table d'Emeraude* kapanmış ve, daha sonra buluştuğumuz Mösyö Laurant'ın verdiği bilgiye göre bir Yunan lokantası olarak yeniden açılmıştı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Mösyö Laurant'ın yönlendirmesiyle, elimde kabarık bir liste oluşmuştu. Başlangıçta bu isimleri, kendi metro istasyonuyla ve hem okuyucuları hem de çalışanları mağlup etmiş karmaşık bilgisayar sistemi ve devasa yeni yapısıyla dikkati çeken ultramodern Fransa Ulusal Kütüphanesinde araştırdım. Ulusal kütüphanedeki kafelerde birçok buluşmalarımız oldu. Genç bir katolik araştırmacı "bu kitabı siz sipariş etmiştiniz galiba. Kim olduğunuzu merak ettim" dedi. Kütüphanede kısmi zamanlı çalıştığı anlaşılıyordu. Bu Fransızların ne kadarının Gelenekselci hareketi çalıştıkları, ne kadarının onun bir parçası oldukları ve ne kadarının bana yardım ettikleri ve ne kadarının beni izledikleri çok açık değildir.

Guénon'un ilgilerinin ve etkilerinin ayrıntıları, en çok Masonlardan kalan evraklar arasından özellikle de Fransa Ulusal Büyük Locası'nın arşivcisinde ortaya çıktı. Kendisiyle Kafe'de değil, Büyük Loja'nın kütüphanesinin bitişiğindeki ofiste buluştum. Burada herhangi masonik bir gizem havası yoktu. Daha çok, aktif ancak birazcık dağınık birinin ofisinde birikmiş olan kâğıt ve kitap yığınları mevcuttu. Daha fazla ayrıntılı bilgiyi, üç parçalı takım elbise giyinmiş olan şen şakrak ve pipo içen ve yakınındaki Kuzey Afrika yemekleri yapan bir lokantadan öğle yemeği için kuskus ısmarlayan bir rahipten aldım. Diğer yandan, Arap Dünyası Enstitüsü'nün yakınındaki bir Kafe'de buluşmak için bana randevu veren Fransız Müslüman araştırmacı ile yapmış olduğum görüşmeden de bir hayli önemli bilgiler edindim. Kafe'de alışılagelmiş kahve fincanlarında değil de, gümüş yaldızlı Fas'a özgü çay bardaklarında servis edilen naneli yeşil çay içtik.

Arap Dünyası Enstitüsünden ayrılırken Metroya giden yolumun üzerinde rastladığım Arap-İslam kitapları satan kitapçılara uğradım ve satıştaki Gelenekselci kitapların Gelenekselci olmayan kitaplara oranının kabaca oranını belirlemeye çalıştım. Bu türden üç kitabevine uğradıktan sonra, beklenmedik bir şekilde ve mucizevi bir biçimde, Yunan lokantaları ve turistlerle dolu sokaklardan ziyade, daha misafirperver olan kendi orijinal bölgesine

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yerleşmiş biçimde yeniden açılan *Editions traditionelles*'i kendi kendime buldum. Birkaç kitap aldım ve benim Guénon'un dergisi olan *Etudes traditionnelles*'i takım olarak satın almamı bekleyen (kalan takımları samimi bir şekilde dünyanın çeşitli yerlerinde bulunan araştırma kütüphanelerine tavsiye ettim) dükkân sahibi ile bir görüşme gerçekleştirdim. Tam kitapçı dükkânından çıkarken gözüme eski püskü, sararmış bir yığın broşür çarptı. Sahibi "istersen bir tane alabilirsin" dedi. Bir tane aldım. Bu 6 Mayıs 1891 tarihli *Veil of İsis* idi. Alt başlıkta "Bağımsız Paris Ezoterik Çalışma Grubu'nun haftalık yayın organı, ücreti 10 centime. 'Papus' tarafından yayınlanmaktadır" yazıyordu. Biyoğrafisini yazan meraklı bir yazar tarafından, "okültizmin Balzac"ı olarak betimlenen Papus Guénon'un Okült ortam ile bilinen ilk temas noktası idi. Ayrıca Papus'un ("Çağlar Boyunca Siyah Kitle" adını taşıyan) ileride vereceği bir konferansın ilanı ile birlikte, muhtemelen hareketin oluşumundan yıllar öncesine ait olan makaler bulunuyordu ve güya ben görünüşte Gelenekselcilerle ilgili okumalar yapıyordum. Ya da aslında doğruyu söylemek gerekirse, Gelenekselcilik benzeri bir şey Guénon'dan çok önceleri mevcuttu.

Paris'i terk ettiğimde kabul etmeliyim ki İslam'dan çok Guénon ismi daha yaygındı. Guénon'un görüşleri Kahire'de olduğu kadar Paris'te de cari idi. Ve bu orada sona ermedi. "Gelenekselci Sufizm" ile ilgili makalem yayınlandığında ve "İnternetteki Gelenekselciler" ile ilgili konferansıma ait metinler konferansı organize edenlerin web sitelerinde yayınlandığında insanlar benimle irtibat kurmaya başladılar. Bu vesile ile Brezilya'daki Gelenekselci okültistlerden, İran'daki Gelenekselci filozoflardan ve İngilteredeki Gelenekselci sanat okulundan haberdar oldum. İngilteredeki sanat okulunun Prens Charles'ın himayelerinde faaliyet gösterdiği ve Temenos Akademi olarak bilinen bir okulla aynı alanı paylaştığı ortaya çıktı. Daha sonra Temenos Akademi'nin Kathleen Raine olarak bilinen saygın bir İngiliz şair tarafından kurulduğunu öğrendim. Kathleen Raine, İlk defa Marsilio Ficino adına rastladığım isimle aynı idi. Bu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

isim beni Rönesans İtalyasına ve Gelenekselciliğin ilk kaynakların götürmüştü. Ezoterizm üzerine araştırmalar yapan Profesörr Hanegraaff haklı görünüyordu. Gelenekselcilik kendini modern dünyaya karşı konuşlandırmıştı, ancak Rönesansta modernizmle birlikte doğmuştu.

Notlarım arasında görünmeye başlayan meşhur isimler sadece Kathleen Raine ve Prense Charles'tan ibaret değildi. Zamanla, yirminci yüzyılın gizli entellektüel tarihini ortaya çıkarıyormuş ve hissi bende uyanmaya başladı. Aldoux Huxley, André Gide T. S. Eliot da bunlar arasındaydı. Bir Amerikalı profesöre e-mail göndererek "Gelenekselcilikle nasıl karşılaştığını sordum. "E. F. Schumacher'in eserleri aracılığıyla" dedi. Schumacher'dan başka kim vardır? Mircea Eliade. Neden olmasın? Düşmanları tarafından Faşist, Anti-semitist olarak suçlanarak mahkûm edilen Evola ile ilgili "Doğu Cephesindeki Evola" adlı eserinde Mutti ve Guénon ve Evola ile ilk karşılaşmalarından itibaren Saul Bellow'un onun Gelenekselci olduğunu iddia ettikleri sonucuna varmıştım. Huston Smith, Thomas Merton gibi isimlerle ilgili böyle bir iddia beni hiçbir zaman şaşırtmaz. Jung'a ne dersiniz? Neden Sartre da bir Gelenekselci olmasın? O kadar da değil. Elbette bunun bir sınırı var. Sartre asla Gelenekselci değildi. Yakından incelendiğinde belki Jung için buna benzer bir şey söylenebilir. Ne var ki o oldukça farklı bir ekole mensuptu.

Daha sonraki iki yıl içinde benimle irtibata geçenlerin çoğu, Schuon'un gizli Sufi tarikati olan ve daha sonra adı yasal olmayan işlere karışan ve bu vesile ile ilk kez görünenden daha fazla Gelenekselciliğin olduğunu farkettiğim Meryemiyye tarikatinin eski ya da hâlihazırdaki müritleriydiler. Birisi bana gönderdiği e-mailde "Schuon ile ilgili gerçeği bilmek istiyor musun?" diye soruyordu. Cevaben ona "Evet, lütfen yazar mısınız" dedim. Haftalar boyunca kendimi oldukça zor geçen bir yazışma süreci içinde buldum ve sonunda bana bilgi veren bu çekingen gönüllüyü, gizli bir faşist olmadığım ve objektif bir araştırmacı olduğum konusunda nihayet ikna edebilmiştim. Makalem nazik

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bir şekilde bir aracı marifetiyle açıklanmış bazı noktaların açıklığa kavuşturulmasının gerekli olduğunu ortaya koydu. Bunu, Chicago'dan Cenevre'ye uzanan görüşmeler, çeşitlik onulardaki belgelerin yüzlerce fotokopisi, bunu mektuplar, fakslar takip etti. Bana bilgi verenlerin hepsi de ya yazılanları tashih etmek ve böylece yanlış anlaşılmaların önüne geçmek ya da gerçeğin ortaya çıkmasını istediklerini söylüyorlardı. Ancak ben bunların bir çoğunun bir cevap peşinde olduklarını ve benim sorularına cevap verebileceğimi umduklarını farketmeye başladım. Hepsi de nerede yanlış yapıldığını soruyordu. Kibar bir ihtiyar beni İsviçre dağlarındaki kır evine davet etti ve beni torunlarıyla tanıştırdı. Göründüğü kadarıyla benimle yalnız kalmaktan çekiniyordu. Sonunda bir zamanlar Schuon'un müridi olan damadının yanında kendisine birkaç soru sordum ve savunmacı ve kaçamak cevap aldım. Planlanmış görüşmeler, uygun olmayan sosyal ziyaretlere dönüştüğünde biz de genellemeler yapma yoluna gittik. Görüşmenin sonunda trene yetişmek üzere hazırlanırken bu yaşlı nazik adam yanıma sokularak "Çok üzgünüm.. Lütfen konuşmamızın başındaki tepkilerimden dolayı beni mazur görün. Anlarsınız ya... Geçen bu yıllar... O kadar acıydı ki.." dedi. Notlarıma hiçbir şey eklemeden, ancak bu yaşlı sevecen ve üzntülü adama büyük bir şefkat duygusuyla oradan ayrıldım. Bir yıl sonra öldüğünü duyduğumda çok üzüldüm.

O zaman Gelenekselciliğin temelinde yatan şeyin ne olduğunu anlamaya başlamıştım. Evola'nın faşizmle olan bağları ilginçti, önemli olan bunlar değildi. W. B. Yeats Mussolini'den daha önemliydi: Yeats'in kendisi Gelenekselci değildi, fakat kesinlikle, William Blake ile birlikte müjdecisi idi. Yeats şöyle demişti. "Şeyler dağılır, merkez tutunamaz /Dünyada kol gezen sadece anarşidir." Onun "merkez" dediği şey Kathleen Raine'nin, tanrısal ve manevi bir karakter arzeden ve *temenos*u yani kutsal merkezi idi. Batıda yok olan bu merkez, insan hayatının en önemli boyutunu oluşturuyordu. Onun yokluğunda her şey dağılmakta ve anarşi, sadece politik anarşi değil daha

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

derinlere kök salmış olan daha ciddi bir anarşi dünyayı tehdit etmekteydi. Gelenekselcilik, Dugin'in son dönem SSCB'de olduğu gibi duyarlı ve entelektüel olan kimselerin içinde muhalif olarak yaşadıkları Batıya karşı, yabancılık hissettikleri bir dünyaya karşı, ilahi bir düzen tesis etmek için başlatmış oldukları coşkulu bir teşebbüstü.

Schuon çözülmesi en zor olan bilmecelerdendi. Sorun, kısmen usülsüzlüklerin başlama zamanı ile ilgiliydi. 1990'lı yıllarda bu usülsüzlükler vardı. Peki bu 1980'li yıllarda mı, yoksa 1970'li yıllarda mı başlamıştı? Gelenekselci olmayan ve iyi haber alan kaynaklardan biri dedikoduların daha 1960'lı yılarda başladığından bahseder. Derken, her zaman saygı ve muhabbetle hatırlayacağım başka bir yaşlı beyefendi benimle irtibata geçti. Bir gölün kenarında bana öğle yemeği ısmarladı. Beraber yürüyüşe çıktık. Bu yaşlı beyefendi bana ödünç bir kitap verdi. Düz krem renkli karton kapağının üzerinde sadece "Erinnerungen und Betrachtungen", (Hatıralar ve Düşünceler) yazısı ve yazarının adı vardı: Frithjof Schuon. Sınırlı sayıda abone usülü dağıtım için özel olarak basılmıştı ve Schuon'un kendi otobiyoğrafisiydi. Eser şaşırtıcı bir şekilde samimi bir dille kaleme alınmıştı ve benim cevapsız kalan sorularımın neredeyse hepsini cevaplandırıyordu. Aslında "usülsüzlükler" 1940'lı yıllarda, hatta daha 1930'lu yılların başlarında, belki de Schuon'u çocukluk yıllarında başlamıştı. Ve hiç değilse şimdi bu trajedi açıklanmış durumdaydı.

Schuon'un hatıraları şahsi seviyede bir izahat temin etmişti ve benim, Schuon'un takipçisi olan ya da ondan bağımsız olan diğer birçok Gelenekselci ile yüz yüze görüşmelerim ya da onların yazdıklarından yola çıkarak edinmiş olduğum bilgiler de bana yine bu türden açıklamalar sağlamıştı. Hâlâ Gelenekselciliğin daha genel bir açıklamasına gereksinim duyuyoruz: Neden bu şekilde yaygınlaştığı ve neden bu kadar önemli sayıldığı, neden modern düşünce içerisinde yer alan çok önemli isimlerden bazılarını cezbettiğine dair akla takılan sorulara cevap teşkil edecek bir açıklama. Elbette, bir tarihçi olarak, dik-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

katlice anlatılan bir hikâyenin kendi başına anlamaya giden bir yol olduğu konusunda ikna olmuş durumdayım ve kitabın bu girişi takip eden bölümlerinin temelinde yatan düşünce de bu ikna olmuşluk durumudur. Ayrıca teorik bir temele dayanan bir analiz 14. bölümde yer almaktadır. Burada, Gelenekselcilik ve Oryantalizm ilişkisi, tarihsel akımlar ve karşı akımlar, küreselleşme, kültürel yer değiştirme, kendini olduğundan farklı gösterme taktiği gibi sorular tartışılmaktadır. Bunların tümü, kitabı yazarken cevaplarını daha iyi anladığım sorulardı, fakat asıl mesele bu değildi. Bu kitap soyut sorulara cevap bulmaya değil, ümitleri ve amaçları, enerjileri ve bazen de hataları Gelenekselciliğin tarihini oluşturan insanlara adanmıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

I. BÖLÜM
GELENEKSELCİLİĞİN GELİŞİMİ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1

GELENEKSELCİLİK

"Gelenekselcilerin" birçok çeşidi bulunduğu gibi, çok sayıda "gelenekselci" hareket mevcuttur. Kelimenin en geniş anlamı itibarıyla ele aldığımızda bir "gelenekselci" bir muhafazakârdan, belki de gençlik günlerinin göreneklerine özlem duyan nostaljik bir kimseden başka bir şey değildir. "Gelenekselci" bir kimse aynı zamanda, İkinci Vatikan Konsülünde kabul edilen kararları reddederek eski Teslis ayinlerini yapmaya devam eden ayrılıkçı bir Kilise kuran Başpisikopos Marcel Lefebvre örneğinde olduğu gibi, yerine konulan yeni uygulamalara karşı eskiden beri süregelen uygulamaları tercih eden kimse anlamına da gelebilir. O ve takipçileri genellikle, "Katolik gelenekselciler" olarak nitelendirilirler.

Bu kitap, kesin olarak tanımlanmış anlamı itibarıyla "geleneselci" olarak bilinen bir hareketin tarihidir. "Tradition" (gelenek) kelimesi, Latince, devretmek, miras bırakmak anlamlarına

gelen *tradere* kelimesinden türemiştir. Etimolojik anlamda gelenek (tradition), (özellikle şifahi olarak) nesilden nesile aktarılan bir ifade, inanç ya da uygulama anlamına gelmektedir.[1] Bu kitabın konusu olan Gelenekselci hareket, "geleneği" özellikle bu anlamda, hatırlanılmayan bir zamandan beri devam eden inanç ve uygulama olarak, ya da günümüze kadar aktarılmış olması gereken ancak Batı'da MS ikinci bin yılın son yarısında kaybolan inanç ve uygulamalar olarak almaktadır. Gelenekselcilere göre, 1927 yılında *Modern Dünyanın Bunalımı*'nda açıklandığı gibi geleneğin aktarımının sona ermesinin bir sonucu olarak modern Batı bir krizin içindedir. Peki çözüm? Genellikle *Doğu Metafiziği* (1939), bazen de *Modern Dünyaya Karşı İsyan* (1934). *Modern Dünyanın Bunalımı* ve *Doğu Metafiziği* bu kitabın ilk üç bölümünde ele alınacak olan René Guénon'un eserleridir; *Modern Dünyaya Karşı İsyan* ise, kendisiyle daha sonraki bölümlerde buluşacağımız Julius Evola'nın eseridir.[2]

Bu kitapta tartışılan Gelenekselciler, kelimenin en gevşek anlamıyla bir hareketi meydana getirirler. Gelenekselci hareketin resmi bir yapısı yoktur ve 1940'lı yıllardan bu yana da merkezi bir idareye sahip değildir. René Guénon'un eserlerine ortak bağlılıklarının birleştirdiği birkaç grup ve bireylerden oluşmaktadır. Her ne kadar hareket zaman zaman "Guénon'cu gelenekselcilik" olarak anılsa da, bu hareketle ilgili olanların çoğu bu adlandırmayı reddederler ve daha çok kendileri genellikle küçük 't' ile "traditionalists" (gelenekselciler) adını tercih ederler. Ben, kendi tercih ettikleri ismi kullandım. Ancak anlaşılır kılmak maksadıyla daima büyük 'T' ile yazmayı tercih ettim.

Gelenekselciliğin tarihi, üç safhaya ayrılır ki bu da kitaptaki üç bölüme karşılık gelmektedir. 1930'lu yıllara kadar devm eden

1 Shorter Oxford English Dictionary, third ed.

2 René Guénon, La crise du monde moderne (Paris: Bossard, 1927) ve La métaphysique orientale (Paris: Chacornac, 1939); Julius Evola, Rivolta contro il mondo moderno (Milan: Hoepli, 1934). Bu kitabın adı, Guénon'un Crise du monde moderne adlı eseriyle Evola'nın Rivolta contro il mondo moderno adlı kitabının adından esinlenerek konulmuştur.

birinci safhada Guénon Gelenekselci felsefeyi geliştirerek, değişik makaler ve kitaplar kaleme aldı ve çevresinde küçük bir takipçi grubu topladı. İkinci safhada Gelenekselci felsefeyi, öncelikle birbirinden oldukça farklı olan iki bağlamda uygulamaya koymak için teşebbüse geçildi: Doğu metafiziğinin bir örneği olarak İslami sufizm ve bir devrim biçimi olarak Avrupa faşizmi. Üçüncü aşamada ise, 1960'lardan sonra Gelenekselci fikirler belirsiz bir biçimde Batı'nın genel kültürü içine karışıp kaybolmaya ve Batı'dan İslam dünyasına ve Rusya'ya geçmeye başladı.

Guénon'un Eserleri

Guénon ilk makalesini 1910 yılında, ilk kitabını ise 1921 yılında yayınladı ve 1946 yılına kadar yeni kitaplar ve ölümünden sonra bir külliyat oluşturacak kadar makaleleler yazmaya devam etti. Ne var ki Gelenekselci felsefenin esaslarını, 1921-1924 yılları arasında yayınlanan dört kitapta bulmak mümkündür.[3]

Bu dört kitabın birincisi Guénon'un 1921 yılında basılan *L'introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (Hindu Öğretileri Çalışmalarına Genel Giriş) adlı eseriydi.[4] *L'introduction générale* başından beri tartışmalı bir eserdi. Eserin, basımını o zaman kariyerinin başlangıç noktasında olan ve Gelenekselciliğin erken dönem tarihi konusunda önemli bir isim olan Fransız Katolik Jacques Maritain tavsiye etmişti. Ancak bu eser daha önce, aynı derecede seçkin olan ve o dönemde mesleğinin zirvesinde bulunan Sylvian Lévi tarafından doktora tezi olarak kabul edilmemişti.

[3] Bu bölümde verilen Gelenekselci felsefenin özeti zaruri olanların bir hülasasıdır ve özellikle Gelenekselci hareketin müteakip tarihinde büyük önemi haiz olan unsurları ihtiva etmektedir. "Felsefe" olması bakımından Gelenekselci felsefe ile ilgelenen okuyucular Guénon'un Crise du monde moderne' (Modern Dünyanın Bunalımı) ile başlamalı ya da bizzat Gelenekselciler tarafından yazılan diğer kitapları okumalıdırlar. William W. Quinn tarafından yazılan The Only Tradition (Albany, N. Y.: SUNY Press, 1996) bu konuda yapılan en iyi bir genel değerlendirmeyi içermektedir.

[4] René Guénon, L'introduction générale à l'étude des doctrines hindoues (Paris: M. Rivière, 1921).

Sylvian Lévi *Introduction générale*'i (tez formatında) üç nedenden dolayı reddetmişti. Birincisi o "tarihi ve tarihsel eleştiri ışığını" birçok şekilde doğrulanan Guénon metodolojisinin eleştirisi hâline getiriyor.[5] Guénon Hindolojinin standart metodlarını takip ediyor görünmemektedir. Daha sonra ele alınacak nedenlerden dolayı Guénon'un metodu antropolojik ya da sosyolojik olmaktan ziyade teolojiktir. Guénon'a göre Hinduizm, ondokuzuncu asrın sonuna doğru Batılı araştırmacıların kabul ettikleri üzere zamanla değişen inanç ve paratiklerin bütünü olmaktan ziyade, manevi hakikatin deposu durumundadır. Bu yaklaşım, Lévi'nin amaçları açısından açıkça Guénon'un çalışmasını yetersiz kılarken, aynı durum Katolik filozof Maritain için geçerli değildi.

Lévi'nin Guénon'un tezine olan ikinci itirazı, Guénon'un Hinduizm'in Vedantalara indirgenebileceğine dair teorisine uygun olmayan her şeyi bir kenara bırakmasıdır.[6] Vedanta, Hinduizmin altı *darshana* ya da felsefe okulundan birisidir ve, Bagavad Gita ve Brahma-sutra'yla birlikte özellikle Vedaların bir özeti ya da nihai gayesi olarak Hinduların en önemli Kutsal kitabı olan Upanişadlardan faydalanır. Bunlar, Fransızcaya tercüme edilen erken dönemlere ait Hindu metinleridir ve bunlar arasında Védânta, meşhur Fransız filozofu Victor Cousin'in *Cours de philosophie* (Felsefe Dersleri) adlı eserinin Bhagavad Gita'dan iki bölüm içermesi dolayısıyla, en fazla bilinenidir.[7] Védânta, sadece biricik ve herhangi bir sınırlayıcı özelliğe sahip olmayan bir Evrensel Varlık düşüncesini[8] kabul ettiği için ondokuzuncu asırda Batıda oldukça takdir görmüştür. Vedanta'nın bu özelliği monoteist bir kültür içinde yetişen bir kimseye çekici geleceği açıktır. Ancak Lévi ve daha sonraki Hindoloji araştırmacıla-

5 Lévi'nin Dekan Ferdinand Brunot'ya raporu. Naklen: Marie-France James, Ésotérisme et Christianisme: autour de René Guénon (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), s. 194.

6 Lévi'nin Dekan Ferdinand Brunot'ya raporu.

7 Victor Cousin, Cours de philosophie (Paris: Pichon et Didier, 1828).

8 Jean Filliozat, "Rien sans l'orient?" Planète, April 1970, p. 124.

rına göre Vedanta'ların dışında da birçok Hinduizm türlerine rastlanır. Guénon'un bunu bilmezlikten gelmesinin sebebi, ilk kez Vedantalarda karşılaştığı ve daha sonra tartıştığı bir bağlamın sonucudur. Bir filozof olarak Maritain'ın böyle bir ihmal ilgili herhangi bir fikri olmuş olamazdı: Hindu kültürü içinde Vedanta'nın konumu onun alanının dışında kalıyordu.

Lévi'nin teze yönelttiği üçüncü itirazı, Guénon'un, dünyanın ilk çağlarında insana zahir olan ilk hakikatın (une vérité première) mistik bir biçimde intikal ettiğine iman etmeye oldukça hazır oluşudur.[9] Lévi açısından bu gülünç bir inanç iken, Maritain'ın bunda özellikle itiraza mahal teşkil edecek bir şey görmediği açıktır.[10]

Lévi'nin "ilk hakikat" (primal truth) adını verdiği şey, daha çok "ezeli felsefe" (Perennial Philsophy) olarak bilinmektedir. Benim "perennializm" adını verdiğim "Ezeli felsefe" inancı Guénon'un geliştirdiği Gelenekselci felsefenin üç temel unsurundan birisidir.

Philosophia perennis (ezeli felsefe) terimi 1540 yılında Katolik bir araştırmacı[11] tarafından Gelenekselciliğin menşeindeki en önemli isimlerden biri olan Marsilio Ficino'nun temel iç görülerinden birini anlatmak içinkullanılmıştı. Ficino onbeşinci asırda Floransa Platoncu Akademi'nin başkanı olan bir rahipti ve İtalyan Rönesansının önde gelen isimlerinden birisiydi.[12] Ficino, 15. Yüzyılda Platon'a karşı ilginin yeniden canlanmasını, Hıristiyanlığı desteklemek için felsefi deliller sağlamak üzere Tanrı'nın bir

9 Lévi'nin Dekan Ferdinand Brunot'ya raporu.

10 En azından o, Noële Maurice-Denis's review of the Introduction générale "(in La Revue universelle, July 1921) deki daha sonra tartıştığı iki eleştirisi içinde buna yer vermedi.

11 Söz konusu kişi Vatikanlı kütüphaneci ve Hıristiyan Platoncu, Papa III. Paul'e ithafen yazılmış olan De Perenni philosophia 1540 (Ezeli Felsefe'ye Dair) adlı eserin yazarı Agostino Steuco'dur.

12 Ficino'nun en önemli eseri Theologica Platonica de animarum immortalitate (Platonun Ruhun Ölümsüzlüğü Teolojisi) (1482)dir. Bu eserinde o Platon'un eserleri ve Katolik teolojinin ışığı altında ölümsüzlük sorununu ele almaktadır.

lütfu olarak kabul eder. Platon ve Hıristiyanlık onun gözünde aynı otoriteye sahiptir. Çünkü her ikisi de aynıdır: "Meşru bir din hakiki dinden farksızdır; meşru bir din, hakiki felsefe ile farklılık arzetmez."[13] Modern bir Batılı dine felsefi bir renk vermek suretiyle onu doğrulayabilir, ancak Ficino Platoncu felsefeye dini bir renk vermek suretiyle bunun tam tersini yaptı. Ficino'ya göre Tanrı hem İsa Mesih'in, hem de Platon'un arkasındadır. Ezeli felsefe ise her ikisini de önceler (dolayısıyla) birleştirir. Tüm dinlerin paylaştıkları, tek ezeli bir dinde (perennial, primordial, primeval) ortak bir, kökenleri vardır. Bu ezeli din daha sonra, Zerdüştlük, Firavunculuk, Platonculuk ve Hıristiyanlık da dahil olmak üzere çeşitli biçimler almıştır.[14]

Ficino'dan bir buçuk asır sonra, "Ezeli Felsefe"nin varlığı düşüncesi geniş oranda kabul gördü. Buna karşılık, "perennializm" on yedinci yüzyılın başlarında gözden düştü ve[15] bundan sonra ancak Batı entelektüel hayatının kenarlarında varlığını devam ettirebildi. Ondokuzuncu asırda ise, kendisinin bugüne kadar ulaşan metinsel ifadesi olarak kabul edilen Vedaların keşfedilmesiyle birlikte Perennializm kısmen biçim değiştirerek yeniden canlandı. Guénon, ileride göreceğimiz üzere, Perennializmin bu biçimiyle karşılaştı ve *introduction générale*'de geliştirilen ve Gelenekselci felsefenin özünü teşkil eden Perennializmin bu biçimi Lévi tarafından reddedilmişti.

Guénon'un *Introduction générale*'den sonra yayınlanan iki kitabı Gelenekselci felsefenin üç merkezi unsurunun ikincisini ilave etti (birinci Védânta-Perennializmi olarak adlandırabileceğimiz unsurdur). *İntroduction générale* gibi bu iki kitap da, Maritain'in meslektaşı olan Peder Emile Peillaube tarafından editörlüğünü yaptığı *Revue de Philosphie* (Felsefe Dergisi) için sipariş verdiği makalelerden derlenmiş olup Katolik bir himaye altında ortaya

[13] Paul Oskar Kristeller, Introduction, The Letters of Marsilio Ficino (London: Shepheard-Walwyn, 1975). Ayrıca bkz. Online http://easyweb. easynet. co. uk/orpheus/

[14] Kristeller, Introduction.

[15] Bunun nedenleri 2. Bölümde ele alındı.

çıkmıştır.[16] Bu makalelerden birincisi Teozofi'ye (dini bir hareket olup bu kitapta daha sonra ele alınacaktır) saldırmakta ve Guénon'un ikinci kitabı *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* (1921) için temel temel teşkil etmektedir. Bunu, 1923'te yayınladığı *L'erreur spirite* (Ruhçu Yanılgı) adlı eser takip etti.[17] Her iki eser de, Guénon'un 1906-1912 yılları arasında Okültist çevre ile aşinalık kazanmış olmasından nâşi, Teozofi'nin, ruhçuluğun ve okültizmin sofistike bir biçimde yıkımını hedef alır. Onun bu dönemdeki hayatı kitabın bundan sonraki iki bölümünde tartışma konusu yapılacaktır.

Bu eserlerin Gelenekselci felsefe bakımından önemi, birbiriyle ilişkili olan, "counter-initiation" (karşı-intisap) ve "inversion" (tersine çevirme) kavramlarını kullanmış olmalarıdır. Gelenekselcilerin kullanımına göre "karşı-intisap", intisab olması bakımından intisabın karşıtı olmayıp, Vedantalarca temsil edilen ortodoks gelenekteki geçerli intisap biçiminin karşında yer alan intisap şeklidir. "Karşı-intisap", aslında hakiki geleneğin tersine çevrilmesi anlamına gelen Teozofi gibi sahte geleneklere intisap etmek anlamına gelir. Karşı-intisap Ezeli Felsefeye giden yolda rehberlik etmek yerine, oraya giden yoldan saptırır. Gelenekselci felsefede intisabın (üç temel unsurdan üçüncüsü) yeri daha sonra ele alınacaktır.

Karşı-intisaptan daha önemlisi onunla ilgili olan"tersine çevirme" kavramıdır. Gerçek İsa'nın karşıtı olan Deccal ile ilgili kıyamet anlatılarında mevcut olan kavramı icad eden Guénon değildir, ancak kavram onunla birlikte Gelenekselciliğin temel unsuru hâline gelmiştir. Karşı intisap, intisabın tersine çevrilmesidir. Fakat tersine çevirme sadece intisap ile sınırlı olan bir şey değildir. Guénoncu biçimi içerisinde, ters çevirme modernitenin her şeyi kuşatan bir niteliği durumundadır. Gerçekte önemli olan her şey bir gerileme içindeyken insanlar aptalca gelişmeyi gördüklerini zannediyorlar.

[16] James, Ésotérisme et Christianisme, p. 194.

[17] Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion (Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1921); L'erreur spirite (Paris: M. Rivière, 1923).

Bu iki kitapta ele alınan ikinci kavram olan ters-çevirme, Gelenekselci felsefenin Guénon ve daha sonraki Gelenekselci yazarların okuyucularına, yirminci yüzyıl ile ilgili oldukça şaşırtıcı gelen açıklamalar sunan en güçlü unsurlarından biridir.

Çağımızdan örnekler vermek gerekirse, apaçık çirkinlik olan gençlik modaları, kişinin kendisini sınırlamaktansa kafasına göre takılmasına izin verilmesinin öğütlenmesi, sübyancı rahipler, ve Andres Serrano'nun fotoğrafları ters çevirmeyi açıklayabilecek örneklerdir.[18]

İslam ile ilgili araştırmalar yapan yetenekli, çağdaş bir Gelenekselcinin ifadeleriyle, eğer modern dünyanın, gelişme değil bir gerileme içinde olduğu anlaşılırsa, neredeyse her şey değişir ve şu anda kendisiyle anlamlı konuşmalar yapabileceğimiz pek fazla kimse kalmadı.[19] Elbette Gelenekselci olmayan bir kimse ters çevirmenin mukayeseli örneklerine, yirminci asırda olduğu kadar, onbeşinci asırda da rastlamanın mümkün olduğuna işaret edebilir. Ancak mesele bu değildir.

Guénon'un daha sonra kaleme aldığı kitap Gelenekselci felsefenin esaslarını tamamlamaktadır. *Orient et Occident* (Doğu ve Batı) (1924) adını alan bu eser, Batı'nın Doğu geleneğinin aracılığıyla çöküşten kurtarmaya bir çağrı niteliğindedir. Bu kitabın ortalarında Guénon sistemli bir biçimde materyalizm yanılgısına, ilerleme, akıl, değişim (bizatihi arzulanan bir şey olarak) gibi "hurafelere" ve (özellikle Anglo-Sakson anlamda) duygusal ahlak dersleri verilmesine karşı hücuma geçer:

Modern Batı Medeniyeti, bizim bildiğimiz medeniyetler arasında gerçek bir anomali olarak tezahür eder; sadece bu medeniyet saf maddi yönde gelişmiştir ve başlangıcı Rönesans olarak bilinen bu devasa gelişmeye, bugünün Batılılarını artık saf entelektüelliğin ne olabileceğini bilmediği bir noktaya ulaşan bir en-

[18] Serrano'nun "Sıvı Gizemleri" serisinde yeralan, sıradışı, "insan bedeninden çıkan bir sıvıya daldırılmış bir hâldeki çarmıha gerilmiş bir İsa" fotoğrafı, 1980'li ve 1990'lı yıllarda birçok tartışmaya konu olmuştu.

[19] Anonim bir Gelenekselci ile yapılan konuşma, 1994.

telektüel gerileme eşlik etmiştir. Dolayısıyla bunlar, sadece Doğu medeniyetlerine değil Avrupa Ortaçağlarına tepeden bakarlar.[20]

Saf entelektüellik, Guénon'a göre, metafiziğe "maneviyat" ya da dine yakın bir anlama gelmektedir ki yerini, ters çevirmeye bir örnek olarak gerçekten değerli olmayanı değerli kılan akıl kültü hurafesine bırakmıştır.

Doğunun gelenekle Batının da modernite ile özdeşleştirildiğini göz önünde tuttuğumuzda "Doğu ve Batı" başlığı "Gelenek ve Modernite" ye eşdeğer olacaktır ve Gelenekselci söylemde standart olarak kullanılan birinci terim çiftleri değil ikinci terim çiftleridir. Guénon'un karşı çıktığı şey Batı değil, modern dünyadır. Beklentisi ise, Doğu'nun zafer kazanması değil Batı'nın uygun bir geleneksel medeniyete dönüştürülmesidir.[21] Guénon'un *Doğu ve Batı*'daki iddiasına göre Batı büyük bir tehlike altındadır. Ancak, bunun sebebi, Bolşevizm ya da "Yeşil Tehlike" (Çin ve Japon Militarizmi anlamında tırnak içinde kullanıyor) değil, endüstiyel bir üstünlükten daha esaslı bir temele dayanmamış olmasıdır. Gerçek, yani manevi, temellere dayanmadığı için Batı medeniyeti, yakın gelecekte, yıkılarak barbarlığa dönüşmeye ve sonuçta daha sağlam temellere dayanan medeniyetlerin asimile etmesi sonucu yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır.[22]

1920'lı yıllarda Batı'nın muhtemel çöküşünden bahseden sadece Guénon değildi. Oswald Spengler'in çok okunan eseri *Untergang des Abendlandes* (Batının Çöküşü) 1919-1922 yılları arasında iki cilt hâlinde yayınlanmıştı.[23] Batı'nın henüz çökmemiş olması, Guénon'un uçuk bir marijinal olarak dışlanması için yeter bir sebep değildir: Bugün bile böyle bir çöküş konusunda uyaran ölçülü sesler vardır. Ayrıca, Gelenekselci olmayan biri de pekala bir tür düşüşün ve gelmesi yakın olan bir çöküş korkusu-

[20] René Guénon, Orient et Occident (Paris: Payot, 1924; reprint, Paris: Guy Trédaniel, 1993), s. 19.

[21] Guénon, Orient et Occident, s. 187.

[22] Guénon, Orient et Occident, s. 115.

[23] Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes; Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte (2 vols., Munich: Beck, 1919-22).

nun, tersine dönme gibi, birçok çağda ve mekânda bulunabileceğine ve bunun standart insani bir özellik olduğuna işaret edebilir. Ancak, bir kere daha söylemek gerekirse, mesele bu değildir.

Guénon Batı'nın yok oluşunu tersine çevirmek istiyordu ve kitabının ikinci kısmını bu yıkımdan nasıl kaçınılabileceği sorusunun cevabına ayırdı. Muhtaç olunan şey "entelektüel elit"lerdi. Burada entelektüel, Guénon'un kullandığı özel metafizik ve ruhani anlamı itibarıyla, (Batı'daki biçimleri içinde mevcud değilse ki bu Guénon'a göre ihtimal dışıdır) Doğu öğretilerinin asimile edilmesi yoluyla geleneksel öğretileri alan kimsedir. Bu şekilde Batı geleneksel bir medeniyeti yeniden inşa etmeye zorlanacaktır.[24] Guénon bu planın, ancak denemeye değer bir şey olduğuna inanılırsa bu planın başarılı olma imkânı olduğunu düşünüyordu. Çünkü bu hiç değilse elitler zümresi için faydalıdır ve eğer elitler bütün olarak Batı zihniyetini değiştirmek için yeteri kadar genelleştirilmiş olan faaliyetlere zaman bulamıyorsa, bu elite taşan suların üzerinde yüzen sembolik bir Nuhun gemisi gibidir ve bu şekilde, kendisiyle Batının, özerk yapısını kaybediyor olmasına rağmen, yeni bir gelişmenin, normal ve mazbut bir gelişmenin temellerini kendisinden aldığı bir odak noktası işlevi görür. Fakat burada da hâlâ başa çıkılması zor problemler vardır: Etnik devrimler elbette bunların en ciddileridir. Batı için en tercih edilebilir olanı, onu kendisi için yapılmamış olan az ya da çok istemeden geleneksel biçimlerin asimilasyonuna maruz kalmaktan kurtarmak suretiyle kendi şartlarına uygun olan bir medeniyete sahip olmaktır.[25]

Guénon'un teklif etmiş olduğu elit sınıfın başlangıç olarak büyük ya da örgütlü olmasına ve aynı zamanda gizli olması-

24 Guénon, Orient et Occident, ss. 169–87.

25 René Guénon, Orient et Occident (Paris: Payot, 1924; reprint, Paris: Guy Trédaniel, 1993), s. 19. Ben buradaki alıntıyı şu şekilde kısalttım düzenledim: "Modern Batı medeniyeti tarihte gerçek bir anomali olarak tezahür eder... şimdiye kadar bildiğimiz diğer medeniyetler arasında bu medeniyete entelektüel bir geri kalma refakat etmektedir. ... bu geri kalma öyle bir noktaya ulaşmıştır ki bugünün Batılıları, hor görmeleri sebebiyle saf entelektüelliğin ne olduğunu dahi bilmemektedirler."

na gerek yoktu. Çünkü "elit sınıfın faaliyetleri, doğası gereği avama kapalı olacaktı. Bunun sebebi onlardan gizlenmiş olması değil, onların bunu anlama kapasitesine sahip olmamalarıdır." Gerçekten de vakti gelmeden bir örgütlenme teşebbüsünde bulunmak, özellikle büyük bir örgüt kurmaya kalkışmak, kaçınılmaz olan sapmalar ve "derhal sosyal hatta siyasi faaliyetlere girişme"nin cezbediciliği dolayısıyla bırakın faydasız olmayı aynı zamanda çok tehlikelidir. Ancak küçük çalışma grupları kurulmasında herhangi bir sakınca yoktur. Yine de grup üyelerinin dikkatli olması gerekir. Çünkü bunlar "umulmadık düşük güçler" tarafından tehdit edileceklerdir. Ancak zemin uygun bir biçimde hazırlandığında, "güçlü bir biçimde teşekkül ettirilen örgütler" gerekli ve mümkün olur.[26]

Guénon'un *Doğu ve Batı*'sıyla birlikte Gelenekselci felsefenin temelleri atılmış oldu.

Her ne kadar bu düşünce *Doğu ve Batı*'da çok belirgin değilse de, Batı'nın hayatta kalmak için özümseyeceği Gelenekselci öğreti, Hinduizm'den ziyade Guénoncu bir anlayışla "Doğu Metafiziğine Giriş" özelliği taşıyan *Hind Öğretileri Çalışmaları İçin Genel Bir Giriş*'te açıklandığı üzere, Ebedi Felsefe'nin bazı ifadeleridir. Bu projeye aykırı olan "umulmadık düşük güçler", her ne kadar *Doğu ve Batı*'da *Teozofi* ve *Ruhçu Yanılgı*ya açık bir göndermede bulunulmuyor olsa da, intisap karşıtı organizasyonları içeririr.

Bu kitap, yirminci yüzyılın bakiyesi üzerinde, Guénon'un projesini hayata geçirimek, onun elit sınıfını oluşturmak ve Batı'nın "geleneksel medeniyetini" yeniden inşa etmek için yapılan farklı teşebbüslerin bir tarihidir. "Umulmadık düşük güçler"in Guénon'un korktuğu kadar tehlike teşkil etmediği ortaya çıktı. Kitabın ilerleyen bölümlerinde az da olsa bunlara yer verilecektir. Buna karşılık, geriye baktığımızda prematüre olan Gelenekselci organizasyonlar ortaya çıktı ve bunların bazısı özellikle "sosyal ve siyasi faaliyetler"e yöneldiler ve bu faaliyetler sonucunda gerçekten de bazı "sapmalar" ortaya çıktı.

[26] Guénon, Orient et Occident, pp. 174, 177, 184–85, and 188.

Konumuza devam etmeden önce, onun düşüncelerini doğrudan vermek için yapılan alıntılardan çok Guénon'un üslubunu en iyi örneklerle ortaya koymamız gerekir. Guénon'un her şeyden önce dolaysız bir üslubu vardır. Gerçi bu üslup İngilizce çevirilerinden ziyade Fransızca asıllarında ortaya çıkıyor. Mesela Guénon şöyle bir açıklama yapıyor: "Eğer bazıları, uzlet içinde çalışmak yerine, bir çalışma grubu oluşturmak maksadıyla başka kişilerle buluşmayı tercih ederse bizim bunda bir tehlike ya da bir zorluk görmemiz söz konusu değildir." Guénon sözünü şöyle sürdürüyor: "Buna rağmen biz, şu zeminden ziyade bu zemini daha fazla tercih etmek, değerli sonuçlar üretme ihtimali ne kadar az olursa olsun herhangi bir teşebbüs cesaretini kırmak suretiyle herhangi bir ihtimale karşı kapıyı kapamayı arzu etmeyiz ve boş çabalarla boşuna vakit kaybetmekten kaçınırız. Biz sadece hatalı görüşlere ve düşünmeden çok acele verilen hükümlere karşı uyarımızı yapma arzusundayız."[27]

Guénon'un üslubunun, Gelenekselciler tarafından daima takdir edilmiş olmasına rağmen, Guénon'un elitlerinin karşısında yer alan ve Guénon'un açıkça umursamadığı avamı çok fazla cezbettiği söylenemez. Her ne kadar daha sonraki Gelenekselcilerden bazıları, başarılı bir biçimde genel okuyucuya hitap ettilerse de Guénon eserlerini anlamalarını ve takdir etmelerini beklemediği kimselerle iletişim kurma teşebbüsünde bulunmadı.

Guénon 1920'li yıllarda altı kitap daha yayınladı. Bunlardan en önemlileri *L' homme et son devenir selon le Védânta* (Vedanta'ya göre İnsan ve Geleceği) (1925) ve *La crise du monde moderne* (Modern Dünyanın Bunalımı) (1927) dır.[28] Birincisi, *Hind Öğretileri Çalışmaları İçin Genel Bir Giriş*'in geliştirilmiş hâlidir. Doğa ve elitlerin rolü sorununa kitaba sonradan eklenen kısımda ancak kısaca değinen ikincisi *Doğu ve Batı*'nın birinci bölümünün geliştirilmiş hâlidir.

[27] Guénon, Orient et Occident, S. 177.

[28] L'homme et son devenir selon le Védânta (Paris: Bossard, 1925); La crise du monde moderne (Paris: Bossard, 1927).

Modern Dünyanın Bunalımı Guénon'un başyapıtıdır ve eserleri arasında en fazla tercüme edileni ve ilk baskısından itibaren, Penguen Modern Klasikler'in Fransızca muadili olan Gallimard yayınevinin popüler ve prestijli dizilerinin standart parçalarından biri olarak her zaman kitapçılarda bulunanıdır. Belki de Geleneksel ciliğin orijinal metinleri üzerine araştırma yapmayı düşünen herhangi bir okuyucunun başlangıçta okuyabileceği en iyi eserdir.

Modern Dünyanın Bunalımı üzerinde yapılan düzeltmelerde oldukça makbul olan bir terminoloji kullanılmıştır. Burada "kutsal bilim" Doğu Batı'nın "saf entelektüalizmi"nin, "umumi"nin yerini ise "profan" almıştır. Keza uslübun da bir hayli geliştirildiğini görüyoruz. Enlektüel elit ile ilgili tartışmadan geriye kalan şey ise, mesela, şu şekilde ifade edilmiştir: "Eğer herkes modern dünyanın ne olduğunu gerçekten anlayacak olsa, modern dünyanın varlığı derhal sona erecektir. Çünkü modern dünyanın varlığı, tüm diğer sınırlamalar gibi, sırf negatif bir anlam taşır; sadece ve sadece geleneksel ve insanüstü olanın yokluğu.anında varlık kazanır."[29]

Modern Dünyanın Bunalımı'nın gelişmiş üslubu açıklığı ve gücü, yazılmış olduğu şartların, acele ile yazılmış olmasının, sonucu olabilir. Birçok yazar bir konu üzerinde neredeyse hiç düşünmeden, iyi hazmedilmiş bir biçimde yazmanın, geniş çaplı bir düzeltmenin getirmiş olduğu faydayla birlikte zahmet çekerek yazmadan daha iyi olduğunu ortaya koymuşlardır. Guénon'un durumu bunun bir örneği olarak görülmektedir. Kitap, aslında yayıncı ve Guénon'un arkadaşı olan Gonzague Truc'un, Guénon'a aralarında geçen birçok konuşmayı özetleyen bir kitap yazması önerisi üzerine kaleme alınmıştır. Guénon da bu öneriyi yerine getirmiş ve Truc'un "İlham eseri" dediği kitap ortaya çıkmıştır.[30]

Modern Dünyanın Bunalımı üslup ve düzenleme bakımından önceki kitapların geliştirilmiş hâli olduğu gibi, Gelenekselci bir

29 René Guénon, La crise du monde moderne (Paris: Folio, 1999), s. 187.

30 Naklen: Paul Chacornac, La vie simple de René Guénon (1958; reprint, Paris: Editions traditionnelles, 1986), s. 79.

kavram olan "tersine döndürme"nin anlamları üzerinde bazı düzeltmeler yapar. Kitapta sosyal kaos ile ilgili bir bölümün yanında, hem modern bir hurafe, hem de modern bir yanılgı olarak bireycilik ile ilgili bir tartışma yer almaktadır: Guénon burada modern bireyciliğin (individualism) gerçek "şahsiyeti" nasıl yok ettiğini izah eder. Hem sosyal kaos hem de bireycilik 1927 yılında bir problemdi ve bugün de problem olmaya devam etmektedir. Daha da önemlisi *Modern Dünyanın Bunalımı*'nın bir Hindu kavramı olan "döngüsel zaman" etrafındaki tartışma ile başlamış olmasıdır. Bu "döngüsel zaman" içindeki en son dönem olan *kali yuga* (lafzen dördüncü çağ anlamına gelir, Guénon ise buna "karanlık çağ" anlamını verir) 6000 yıllık bir düşüş evresine tekabül eder. Bizim şu anda kendimizi içinde bulduğumuz çağ (Guénon ve birçok yazara göre) *kali yuga*dır. Döngüsel zaman ve *kali yuga* teorisi, Guénon tarafından başka bir yerde keşfettiği açıklanan Gelenekselci felsefenin bir boyutunu tamamlar niteliktedir: Tersine döndürme *kali yuga*nın bir özelliğidir.

Guénon ve Katolikler

Gelenekselci felsefe Katolik bir felsefe olmamasına rağmen, *Hind Öğretileri Çalışmaları İçin Genel Bir Giriş*'in Maritain'in önerisi ile kaleme alınmış olması ve Guénon'un *Revue de Philosophie* için yazmış olduğu makaleleri Peillaube'nin onaylamış olması, onun aslında Belle Epoque'un okültist ortamından kurtularak kamusal alana çıkmasına yardım etmiş olup, onun Katolik bir desteğe sahip olduğunu göstermektedir.

Guénon'un Katoliklerle irtibatı 1909 yılında, daha sonra tartışılacak ve Özgür Masonlar ve Okültistlere yönelttiği hücumlarla bilinen bir dergi olan *La France chrétienne* (Hıristiyan Fransa) daki yazısıyla başladı. Her ne kadar *La France chrétienne, Revue de Philosophie*'den oldukça farklı bir dergi olsa da Guénon her ikisinde de aynı konuyu işleyen, intisap karşıtı olarak gördüğü ve Katoliklerin Kilisenin düşmanı olarak bildiği şeylerin aleyhinde yazılar yazdı. Guénon 1915 yılında, 1905 yılında Kilise Devlet Ayrı-

mıyla ilgili yasanın yürürlüğe girmesi sonucu, devletin kontrolündeki Sorbonne'da artık Katolik teolojiyi öğretmenin imkânsız hâle gelmesi sonucu kurulmuş özel bir yüksek öğretim kurumu olan *Institut Catholique* (Katolik Enstitüsü)de konferanslara devam etmesiyle[31] birlikte Katoliklerle olan irtibatı daha da derinleşti. Sorbonne'daki teoloji bölümünde görev yapan hocaların çoğu Katolik Enstitü'nün kuruluşuna katıldılar. Peillaube buranın bölüm başkanı, Maritain ise felsefe profesörü olarak görev yapıyordu.

Guénon Katolik Enstitüsüne, sekülarizm ve materyalizm karşıtı düşünceleri dolayısıyla uygun bir üye olarak kabul edildi ve 1916 yılından sonra genellikle Hinduizm üzerine konferanslar vermeye başladı. Genel kanaate göre Guénon bugün karşılaştırmalı dinler dediğimiz bir alanda çalışmalar yürütüyordu ve elbette buradaki konferanslarında Hıristiyanlıkla ilgili olan manevi gerçeklikleri açıklamak için, başkalarının aynı amaçla Hıristiyanlık öncesi Yunan felsefesine ait terminolojiyi ve düşünceleri kullandıkları gibi Hıristiyan olmayan düşünceleri ve terminolojiyi kullanıyordu. Kuşkusuz, Guénon'un bazı görüşleri Kilise'nin öğretileriyle karşılaştırılmalı ve aralarındaki ilişki araştırılmalıdır.[32] Eğer bu görüşler hatalı idiyse, Guénon kesinlikle bunları düzeltmemiştir. Daha daha sonra ihanet olmasa bile, aldatıldıklarını hissetmiş olmaları gerekir. Ancak onların Guénon'u az ya da çok bildiğimiz anlamda Katolik olarak görmelerinden dolayı yanlışlık içinde olduklarını düşündüklerine dair elimizde herhangi bir emare bulunmuyor. 1920'lerde Guénon'un dini yaşantısına dair elimizde çok fazla bilgi yoktur. Yine de dindar bir katolik olan eşini Pazar Ayinlerine götürmüş olabilir.

Guénon'un Katolik arkadaşları sadece eserlerini basma konusunda değil, görüldüğü kadarıyla aynı zamanda mesleki ilerlemesinde de kendisine yardımcı oluyorlardı. Guénon'un resmi eğitimi, daha sonra göreceğimiz üzere 1906 yılında kesintiye uğradı, an-

31 See http://www. d. edu/Departments/Maritain.

32 Noéle Maurice-Denis Boulet, "L'ésotériste René Guénon: Souvenirs et jugements," La pensée catholique: Cahiers de synthèse 77 (1962), 24–25.

cak 1914 yılında yeniden eğitim hayatına döndü ve 1915 yılında, yaklaşık otuz yaşlarında Sorbonne'dan felsefe alanında lisans diploması aldı. Daha sonra Paris yakınlarındaki Saint-Germain-en-Laye'deki bir okulda yedek öğretmen olarak işe başladı. Yerine derslere girdiği öğretmen iznini tamamlayıp okula döndüğünde, Cezayir'de lycée de Sétif'de felsefe öğretmeni olarak ikinci işine başladı. 1917-18 yıllarında burada görev yaptı.[33]

1919 yılında Guénon Sorbonne'da Felsefe alanında *Agrégation* sınavına girdi. *Agrégation* Fransız liselerinde ve üniversitelerinde birçok dersi verebilmek için zorunlu olan oldukça kapsamlı bir sınavdı ve yazılı ve sözlü olmak üzere iki kısımdan oluşuyordu. Guénon yazılı sınavda başarılı olmasına rağmen sözlü sınavı geçemedi. O zaman yeni konulmuş olan kurallar, Guénon'un yaşından dolayı tekrar *Agrégation* sınavına girmesini engelliyordu ve bu yüzden doktora yapma konusu üzerinde düşünmeye başladı. Ne var ki Lévi'nin tezini reddetmesinden sonra Guénon, normal bir akademik kariyer yapma konusundaki tüm ümitlerini kaybetmişti.[34] Kendisine açık olan yegâne ciddi kurum Katolik Enstitüsü idi. 1922 yılında Guénon arkadaşlarının yardımıyla o dönemde *Agrégation*'un gerekli olmadığı Katolik bir okul olan Ecole des Francs-Bourgeois'da felsefe öğretmeni olarak işe başladı.[35]

Buna rağmen, Katolik Enstitüsü ile Guénon arasındaki ittifak çok uzun sürmedi. Dahası *Hint Öğretileri Çalışmaları İçin Genel Bir Giriş*, bir başkasının söz konusu eser için yazmış olduğu değerlendirme yazına şöyle bir uyarıyı ekleyen Maritain'i endişelendirdi: "Guénon metafiziği esasında (Katolik) iman ile uyuşmaz". Maritain hemen arkasından şu sonuç parağrafını ekliyordu: "Guénon tarafından (çağdaş problemler için) önerilen çözümler -içtenlikle söylemek gerekirse bunlar sapıklıkların

[33] Boulet, "L'ésotériste René Guénon," pp. 18 and 26–27; Jean Borella "René Guénon and the Traditionalist School,"Modern Esoteric Spirituality, ed. Antoine Faivre and Jakob Needleman (New York: Crossroads, 1992), s. 373.

[34] Boulet, "L'ésotériste René Guénon," 77, pp. 35–36.

[35] Maritain ve diğerleri ayni zamanda Guénon'u Frères des Ecoles'e öğretmen olarak tavsiye etmişlerdi.

anası olan kadim irfanın, Hinduizme dayalı bir restorasyonudur- her şeyi daha beter hâle getirmekten başka bir işe yaramayan şeylerdir."[36] Aynı Maritain'in açıkça karşı çıktığı bir kitabı yayınlanması için yayınevine önermesi, kısmen Guénon ile olan şahsi dostluğu, kısmen de akademisyen bir filozof olarak ilginç gördüğü bir görüşü, inanmış bir Katolik olması dolayısıyla sadece reddebileceğini anlamasıyla açıklanabilen bir paradoksdur.

Guénon'un daha sonraki kitabı *Doğu ve Batı*'nın basımı onu Katolik destekçilerinden daha fazla uzaklaştırdı. *Revue de philosophie*'de kitapla ilgili yazılan bir değerlendirmede Guénon'un "bu insanların (Doğuluların) Katolik birlik içine girmeyi görme ümidini kaybederek Doğu dünyasıyla felsefi bir uyuşma ile nasıl yetinebilceğini" soruyordu.[37] Başka bir Dominikan daha da ileri giderek, Guénon'u, onun Teozofiyi zekice infaz etmesine..., protestanizmin seküler ve bilimsel ahlak korkusuna ... aldanarak Katolisizmin bir müttefiki olarak kabul etme konusunda uyarıda bulunuyordu." Dominikan şu sonuca ulaşıyordu: "Bizim saflığımızın bir sınırı vardır:" Guénon açık bir biçimde öbür tarafta, Doğu tarafındaydı.[38] *Doğu ve Batı*'ya Maritain'in bizzat kendi tepkisinin ne olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Ancak Guénon ile Katolik Enstitüsü arasındaki ilişki soğudu ve sonunda bitti. Yaygın (ancak teyid edilmemiş) bir hikâyeye gore Maritain daha sonra Guénon'un eserlerini Katolik Kilisesinin Okunması Yasak Kitaplar Listesine koymak için başarısız bir teşebbüste bulundu.[39]

Guénon, ortodoks olmayan görüşleri dolayısıyla 1921 yılında Ecole des Francs-Bourgeois'daki işini kaybetti ve bu durum bir çoğu Ortaçağ ezoterizmi üzerine yoğunlaşmaya meyyali olan felsefe derslerini seven ve ders kitabı olmadan (çünkü Guénon iyi

36 Aktaran James, Ésotérisme et Christianisme, s. 198.

37 Amèlée d'Yvignac, in Revue de philosophie November-December 1924, naklen: James, Ésotérisme et Christianisme, s. 225.

38 Bernard Allo, OP, Revue des sciences philosophiques et théologiques, naklen: James, Ésotérisme et Christianisme, s. 227.

39 Bu olay James'e göre, 1946-47 yılları arasında vuku buldu. Bkz. James, Ésotérisme et Christianisme, p. 389.

bir ders kitabı olmadığını söylüyordu) felsefe öğrenen öğrencileri hayal kırıklığına sevketti.[40] Müteakip birkaç yıl Guénon'un özel felsefe dersleri vermek suretiyle nispeten daha az tatmin edici olan bir gelirle hayatını sürdürdüğü görülmektedir.

Buna rağmen 1925 yılında Guénon, Gelenekselciliğin tarihin önemli bir figürü olan Louis Charbonneau Lassay'da yeni bir Katolik müttefik buldu. Louis Charbonneau Lassay, kendisini Hısritiyan sembolizmi ile ilgili çalışmalara adamış ultra-Katolik bir antikacıydı. *La France chrétienne* ile bağlantısı olan ortak bir dostları Guénon'u onunla tanıştırmıştı.[41] Charbonneau-Lassay, 1922'den beri daha önceki yıllarda, Paris Başpiskoposu Kardinal Louis-Ernest himayesinde Peder Fe'lix Anizan tarafından kurulmuş olan *Regnabit, revue universelle du Sacré-Coeur* (Uluslararası Kutsal Kalp Dergisi)ne katkıda bulunuyordu. Charbonneau-Lassay'in tavsiyesiyle Guénon 1925 yılında *Regnabit*'te, genellikle Kutsal Kâse konusunu ele alan ve farklı geleneksel biçimlerin temelde bir olduklarını ispat etmeye çalışan makaleleriyle katkıda bulunmaya başladı. Bu şekilde Kutsal Kalp ile Shiva'nın dördüncü gözünü karşılaştırdığında, bazı kaşların çatılmasına yol açtı. Anizan başlangıçta, Ragnabit'in dindarlıkla alakalı bir iş yapmadığını ve ciddi bir dergi olduğunu söyleyerek Guénon'u savundu.[42] Guénon Anizan'a katkı sunan yegâne sıradışı bir kimse değildi. O aynı zamanda Hiéron du Val d'Or Araştırma Merkezinin başkanı Georges-Gabriel de Noillat'ı da katkıda bulunmaya çağırdı. Bu merkez, bir İspanyol baron ve Cizvit tarafından, önceden tahayyül edilen iki Gelenekselci düşünce de dahil olmak üzere sıradışı bazı amaçlarla kurulmuştu: Bunlardan birisi, evrensel kutsal geleneği yeniden inşa etmek için Perennialist (Ebedi Felsefeyi savunan) bir teşeb-

[40] James, Esotérisme et Christianisme, ss. 233–34; James, Esotérisme, Occultisme, Franc-Maçonnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliographiques (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), s. 145.

[41] Olivier de Frémond.

[42] James, Ésotérisme et Christianisme, ss. 243–44, 255–56, and 262–63.

büs de bulunmak, diğeri de Hıristiyanlık karşıtı Fransa'nın üç Mason "İtaat" (Cemaat)inden en fazla ateizme bağlı olan Büyük Doğu Masonluğu ile savaşmak için Hıristiyan Büyük Batı Mason teşkilâtını kurmak.[43]

Modern Dünya'nın Bunalımı'nın 1927 yılında basılması, Guénon ve Katolik Kilisesi arasındaki ilişkinin sonu anlamına geliyordu. İşin tuhaf yanı, kitapta aslında Guénon'un açıkça Katolik taraftarı göründüğü kısımlar en fazla sorun teşkil ediyordu. *Doğu ve Batı*'nın ikinci kısmının indirgendiği Kilisenin potansiyel rolüyle ilgili (Guénon için) iyimser bir tartışma ile sona eriyordu. *Doğu ve Batı*'da yer almayan bu tartışmada Guénon'un Hıristiyanlıkla ilgili referansları Prostanlığın mahkûm edilmesi ile sınırlıydı. *Moderrn Dünya'nın Bunalımı*'nda kutsal bilimlerde ihyanın başladığına dair alametlerin ortaya çıktığını belirttikten sonra Guénon Katolik Kiliseyi bu hareketin liderliğine uygun doğal bir yapı olarak kabul eder ve bu harekete mağlub olmak istenmiyorsa Kiliseye bu sorumluluğunu yerine getirmesini öğütler.[44]

Kutsal Kalp ve Shiva'nın üçüncü gözü arasında yapılan mukayeseye gelince, buradaki ifadeler, *Regnabit*'in editör Anizan'a şikayette bulunan birçok Katolik için çok şeyi ispat ediyordu. Editörün kendisi açıkça Guénon'u destekleme eğilimi taşıyordu. Çünkü, herhangi bir "Katoliğin Katolik öğretinin dünyada dini hakikatin en mükemmel ifadesi olduğuna inanmaya ve söylemeye zorlanması" konusundaki düşüncelerini açıkça söyleme konusunda Guénon'a son bir şans verdi. Guénon, yalan söylemeyeceğini ve kamuoyuna karşı münafıklık açıklamasında bulunmayı düşünmediğini söyleyerek bu teklifi reddetti.[45] Böylece *Regnabit*'le ilişkisi bitmiş oldu.

43 Diğer amaçlar için bk. Ek. 2. Zoccatelli, Le lièvre qui rumine: Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclete (Milan: René, 1999), s. 16.

44 Guénon, Crise du monde moderne, ss. 195–201.

45 Charbonneau-Lassay'ın Guénon'a Nisan 1928 tarihli mektubu. Bkz. Zoccatelli, Lièvre qui rumine, ss. 61–62.

Guénon'un canlanma ümidinin işaretleri olarak gördüğü şey muhtemelen kendisi etrafında Gelenekselcilerin toplanmaya başlamış olmasıydı. Bunlardan bazıları bu bölümün sonlarında, diğer bazıları da daha sonraki bölümlerde ele alınacaktır. Bu Gelenekselcilerin çoğunun Guénon'un eserlerini keşfettiği yıl *Modern Dünyanın Bunalımı*'nın basıldığı 1927 yılıdır.

1920'li Yıllarda Gelenekselciler

Gelenekselcilik 1920'li yıllarda, ortak herhangi bir faaliyetleri hatta inançlarının olmayışı anlamında, henüz dini bir hareket değildi ve daha çok felsefi bir hareket, ancak farklı bir felsefe anlayışını savunan felsefi bir hareket niteliği taşıyordu: Buradaki fikir şuydu: "Eğer herkes modern dünyanın ne olduğunu anlayacak olursa, modern dünyanın var olması derhal sona erecektir." Bu dönemde Gelenekselcilerin küçük çevresinin üyelerinden birisi Jean Reyor'dur. Aynı zamanda yaygın bir biçimde Marcel Clavelle olarak da bilinen ve Gelenekselciliğin tarihinde önemli bir figür olan bu şahsın menşei hakkında çok az şey biliyoruz. Reyor, daha sonra hatırladıklarına göre genel düşünceye gore amacı, gerek Veda'lar gibi orijinal metinler ve gerekse Guénon'un eserleri üzerinde çalışarak anlamayı -belki hikmet demek istiyor- başarmak ve kendini modern dünyadan uzaklaştırmaktı. Bu dönemde "belli bir Gelenekselci yekpare katılım zorunlu görülmüyordu."[46] Daha sonra ele ele alacağımız üzere bu görüş 1930'dan sonra değişecektir.

Paristeki Gelenekselciler

1920'li yıllarda Gelenekselcilerin toplandıkları yer Paris'in okültist yayıncısı ve kitapçısı Chacornac Kardeşler tarafından basılan *Le Voile d'Isis* (İsis'in Örtüsü) dergisi idi. Guénon *Ruhçu Yanılgı*'yı tamamladıktan sonra Chacornac Kardeşlerin ortaklarından Paul Chacornac ile buluştu ve kütüphanesindeki okültist

[46] Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel inédit," basılmamış.

eserlerin çoğunu ona sattı.[47] Gelenekselciliğin tarihinde oldukça önemli bir figür olan Chacornac Guénon ile buluşmasını belki gereğinden bir miktar fazla dramatize ederek şöyle anlatır:

10 Ocak 1922 yılında bir sabah Quai Saint-Michel'deki dükkânımıza doğru oldukça uzun, ince ve esmer (saçlı), otuzuna yaklaşmakta, siyah elbise içinde klasik Fransız bilim adamı görünümündeki bir adamın geldiğini gördük. Kısa bıyığı enine kestiği uzun yüzü, zahirde baktığının ötesini gördüğü izlenimini veren tuhaf iki parlak ve çukur gözleri tarafından aydınlatılıyordu.

Mükemmel bir kibarlıkla bizden Yeni-Ruhçuluk ile elden çıkarmak istediği kitap ve broşürleri gelip almamızı rica etti... Dairesinin girişi oldukça sadeydi ve adamın bizzat kendi sadeliğiyle tam bir uyum içindeydi. Bizi kabul ettiği salonda gözümüze bir resim çarptı: Bu, esmer, başı açık, kırmızı kadifeden bir elbise giymiş, kulakları küpeli ve ışıldayan yüzü ön plana çıkartılmış gerçek boyutta bir Hint kadınının resmiydi. Şömine rafında onsekizinci yüzyıldan kalma Masonik bir saat duruyordu. Piyano ve kitaplarla tıka basa dolu bir kütüphane salonun dekorunu tamamlamaktaydı.[48]

Chacornac Guénon ile irtibat hâlinde kaldı ve 1928 yılında Chacornac Kardeşlerin yayınlamakta olduğu okültist bir dergi olan *Le Voile d'Isis*'i, gerçi doğrudan Guénon'un editörlüğünü yapmadığı Gelenekselci bir dergiye dönüştürmeye karar verdiler. Buradaki temel düşünce, Gelenekselci düşünce için gayret gösterme arzusundan ziyade, başarısız olan derginin başlığını değiştirmekti. Gerçi Chacornac Kardeşler daha sonra Guénon ve

[47] Ölümünden sonra özel kütüphanesinde Martinizm vb. konular üzerine birkaç kitap bulundu. Bkz. Igor Volkoff, "Voyage à travers la bibliothèque de René Guénon," Egypte nouvelle, October 9, 1953. Aynı yazı yeniden şurada basıldı: Xavier Accart, ed., L'Ermite de Duqqi: René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens (Milan: Archè, 2001). Bkz. ss. 220–21.

[48] Chacornac, Vie simple, s. 63. Bu Hindistanlı kadının kimliği ile ilgili bazı spekülasyonlar vardır. Bazıları, yanlış bir şekilde onun Guénon'un eşi olduğunu söylemişler, bazıları da Guénon'un meçhul gurusunun eşi olduğunu söylemişlerdir. Kanaatime göre bu tamamen dekoratif amaçla oraya konulmuş bir resimdi.

Gelenekselcilik için samimi bir gayretin içinde olmuşlardır. Bu dönüşüm, 1933 yılında derginin adının *Etudes traditionnelles* (Gelenekselci Çalışmalar) olarak değiştirilmesiyle birlikte tamamlandı.[49] *Le Voile d'Isis/Etudes traditionnelles* uzun yıllar Gelenekselcilerin etrafında toplandığı ve aynı zamanda Guénon ve işbirliği yaptığı kimselerin kitaplarının basıldığı bir merkez işlevi üstlendi. Burası Gelenekselcilik araştırma projesinin merkez üssüydü: Guénon'un kendi çalışmasında gösterdiği ilkeler doğrultusunda Rönesans öncesi dönemde, hem Batı hem de Doğudaki intisap geleneğinin farklı çeşitleri üzerinde araştırmalar yapmak.

Chacornac'ların dergilerini Gelenekselcilere emanet etmeleri tamamıyla ticari nedenlere dayanıyordu ve Katolik Enstitüsünün verdiği destekte görüldüğü gibi onlar da Gelenekselciliğin yayılmasına yardım ettiler. 1920'li yıllarda, Okültist ve alternatif dini kitaplar basan Chacornac Kardeşler, Pariste yayınlanan yıllık toplam 1100 kitabın üç yüzünü yayınlayan yayınevi durumundaydı ve Paris'in önde gelen dört kitapçısından biriydi.[50] Chacornac Kardeşlerin bu nüfuzlu durumu, Guénon'un Paul Chacornac ile olan bağlantısını özellikle faydalı hâle getirdi.

Le Voile d'Isis dışında da Guénon ve takipçilerinin başka ilgi noktaları da vardı. Bunlardan özellikle en dikkat çekici olanı, Katolik Enstitüsünde kendisiyle buluşmasından sonra Guénon'dan derinden etkilenen müzisyen Geneviève Jour d'Heuil'ce işletilen haftalık bir sanat galerisi idi.[51] Belki de bunun sebebi onun 1930'larda Roma'da Guénon'un eserlerinin Yasaklı Kitaplar listesine konulmaması için harcamış olduğu çabaydı. Kendi Katolikliği ile Guénon'a olan hayranlığı arasında, herhangi bir çelişki olmadığı düşüncesine sadık kaldı. Bu birçok kimsenin kabul etmediği bir düşünceydi. Her ne kadar,

[49] Chacornac, Vie simple, p. 84, Söz konusu çalışma arzusunun yokluğu konusunda bkz. Jean Reyor, "De quelques énigmes dans l'oeuvre de René Guénon," René Guénon [Cahiers de l'Herne], ed. Jean-Pierre Laurant and Paul Barbanegra (Paris: Ed. de l'Herne, 1985), ss. 137–38.

[50] André Braire ile görüşme.

[51] James, Esotérisme et Christianisme, s. 298.

Guénon'un eserlerini Kardinal Pacelli (Daha sonra XII. Pius)nin dikkatine sunmak için çalıştıysa da bunda pek başarılı olamadı. Ancak daha sonra Kardinal Rampolla ile birçok kez buluştuklarını İman Propagandası Dairesi Başkanlığına gittiğini ve kendisine orada Gelenekselciliği anlattığını iddia etti.[52]

Reyor da dahil olmak, Guénon'un Okültist döneminden iki arkadaşı (Patrice Thomas ve George-Auguste Genty), Chacornac'ın bazı arkadaşları ve Guénon'u okuduktan sonra onunla temasa geçen bazı kimseler *Le Voile d'Isis*'e düzeni olarak katkıda bulunmuşlardır. Bunların en karakteristik olanı, Cezayir, Konstantin'de öğretmenlik yapan, sık sık Paris'i ziyaret eden hürmason ve aynı zamanda bir Sufi[53] olan Probst-Biraben'dir.[54] Guénon'dan sonra bu dergiye en fazla katkıda bulunan kimse Ananda Coomaraswamy olmuştur.

Coomaraswamy

Guénon'un daha ilk dönemden beri en temel işbirlikçisi, Boston Güzel Sanatlar Müzesi Hindistan sanatları kısmı sorumlusu Ananda Kentish Coomaraswamy olmuştur. 1920'li yılların sonunda Guénon'un eserleri ile karşılaştığında güzide bir sanat tarihçisi idi. Coomaraswamy hemen "modern Avrupa'da, tüm geçmiş kültürün temeli olan evrensel metafizik geleneği açıklama görevini üstlenen Guénon'dan daha önemli yaşayan bir yazar bulunmadığı"[55] düşüncesine ulaştı.

Bir araştırmacı olarak Coomaraswamy'nin hatırı sayılır şöhreti beş ciltlik *Catalogue of the Indian Collections in the Muse-*

[52] James, Ésotérisme et Christianisme, s. 298. Maritain'in, iddiaya göre, Guénon'un kitaplarını Yasaklı Kitaplar Listesine koyma teşebbüsünden on küsür yıl önce Geneviève Jour d'Heuil Roma'da idi. Fakat Vatikan'da Guénon'un daha eski sempatizanlarıyla karşılaşmış olması muhtemeldir. Bir başka neden de Guénon'un yasaklılar listesine konulmaması, Kardinal Daniélou'nun etkisinden dolayı olabilir. (bkz. 6. bölüm).

[53] Chacornac, Vie simple, p. 84.

[54] Jean-Pierre Laurant, e-mail, October 11, 2001.

[55] Bir bölümünü tercüme ettiği ve 1935 yılında basılan Modern Dünya'nın Bunalımı'na yazmış olduğu Giriş Naklen:Roger Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3: His Life and Work (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1977), s. 169.

um of Fine Arts (Güzel Sanatlar Müzesinde Hindistan Koleksiyonları Katoloğu) (1923-30), *History of İndian and İndonesian Art* (Hindistan Endonezya Sanat Tarihi) (1927)[56] gibi çalışmalarına ve Neredeyse ansiklopedik diyebileceğimiz Hindistan sanatı ile ilgili bilgisine ve konuya "sanat eserlerinin ancak kendi bağlamlarına, yani pratik anlamda dini bağlamlarına yerleştirilmek suretiyle doğru anlaşılabileciği" şeklindeki radikal yaklaşımına dayanır.[57] Bu yaklaşım, daha sonra ele alacağımız gibi Gelenekselcilikle olan uyumu zorlanmadan ispat edilebilen bir din anlayışını yansıtmaktadır.

Guénon'u Coomaraswamy'e başlangıçta yönlendiren şeyin ne olduğuna dair elimizde herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Muhtemelen Coomaraswamy Guénon'un kitapları ile New York'un "İlerici" Kitabevi olarak kabul edilen ve Eugene O'Neill, ernest Hemingway ve Havelock Ellis gibi yazarların kitaplarını satan grafoloji'den Gurdjief'e kadar her şeyle ve bu arada olası ki Guénon'la da ilgilenen Sunwise Turn'de karşılaşmıştı. Elli yaşındaki bir müze sorumlusunun New York'ta böyle bir çevrede ne yaptığı merak konusu olabilir. Bu soruya verilebilecek iki cevap vardır: Bir defa Coomaraswamy (daha sonra göreceğimiz gibi) sıradışı bir müze sorumlusu idi ve daha sonra Coomaraswamy ile 1922-1930 arasındaki evliliği süresince bile New York'ta yaşayan genç dansçı Stella Bloch ile ilişkisi vardı.[58]

Guénon ve Coomaraswamy arasındaki tamamıyla mektup yoluyla yürütülen ilişki, gelişerek Gelenekselci felsefeyi olgunlaştırdı. Guénon, büyük düşünceler ortaya koyarken, Coomaraswamy bazen Guénon'un düşüncelerinde değişim olarak yan-

56 Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Arts (Boston: Museum of Fine Arts, 1923–30); History of Indian and Indonesian Art (New York: E Weyhe, 1927).

57 Hindistan sanatıyla ilgili ansiklopedik bilgisi kısmen, on yıl boyunca Boston Müzesinin geniş koleksiyonunun katalogunu yapmasından kaynaklanmaktadır (Lipsey, Coomaraswamy, p. 135).

58 Ayrıntılar, ç. n. bkz. Lipsey, Coomaraswamy, ss. 145–48. Spekülasyonlar tamamen bana ait.

sıyan derin bilgisini ortaya koyuyordu.[59] Coomaraswamy, kendisini katı Gelenekselci olmaya adayan araştırmacıların ilkidir.

Gelenekselcilik Coomaraswamy eserlerinde bir dönüşüm geçirdi. 1928 yılında Veda'lar üzerinde çalışmaya başladı ve 1933 yılında tamamen saf dini özellikteki ilk eseri olan *A New Approach to the Vedas: An Essay in Translation and Exegesis* (Vedalara Yeni bir Yaklaşım: Bir Tercüme ve Yorum Denemesi)ni yayınladı.[60] Burada, Coomaraswamy'nin yazmış olduğu girişte açıkladığı söz konusu edilen yeni yaklaşım perennialist (ebedi hakikatı savunan ç.) bir yaklaşımdı: "içinde evrensel geleneğin diğer biçimlerinin kaynaklarının kabul edildiği bir çeviri ve yorum.."[61] Bundan sonra Coomaraswamy sanatın dayandığı temel olarak din konusunda daha çok, dinin sanatsal temsili konusunda ise daha az yazılar yazmaya başladı. Coomaraswamy'nin yönelimindeki bu değişiklik bazılarında hayal kırıklığı yarattı. Daha sonra, İran sanat tarihi uzmanı olan Eric Schroder, Coomaraswamy'nin bir asistanı olarak o dönemle ilgili şunları hatırlamaktadır:

"Daima tartışırdık; çünkü ben felsefe içinde tükenmiş olan bir sanat tarihçisini yeniden canlandırmaya çalışıyordum. O ise kendisini henüz olgunlaşmamış olan bir sanat tarihçisinin içindeki filozofu uyandırmaya adamıştı... Gerçi o, daha önce tarihsel sorunlar üzerinde konuşma konusunda son derece cömert iken, artık bunlarla değil, mevcut tarihle, sanayileşme ile birlikte Asyanın tecavüze uğraması, Batı aklının fâhişelik yapması gibi konularla ilgileniyordu. Ama asıl *keyfi* metafizikle uğraşmaktan alıyordu. Ta-

59 Guénon'un düşünceler sağlaması ve Coomaraswamy'nin derin bilgiler sağladığı şeklindeki Lipsey'in düşüncesine tamamen katılıyorum.
Bkz. Lipsey, Coomaraswamy, s. 172. En önemlisi de Guénon Budizm'i Hinduzimin çok az önemli olan aykırı (sapık) bir kolu olarak görmekteydi. Coomaraswamy onu bu düşüncesinin doğru olmadığı konusunda ikna etti. Bkz. Marco Pallis, "A Fateful Meeting of Minds: A. K. Coomaraswamy and R. Guénon,"Studies in Comparative Religion 12 (1978), 180–81.

60 A New Approach to the Vedas: An Essay in Translation and Exegesis (London: Luzac, 1933).

61 Aktaran Lipsey, Coomaraswamy, p. 177. Aynı zamanda bkz. ss. 163–64.

rihsel delillerin kendisi için herhangi bir kıymeti harbiyesi yoktu. Israrla tarihin yönünü sadece kendisinin kabul etme konusunda istekli olduğu ezeli kategoriler yönüne çevirmek istiyordu."[62]

Coomaraswamy'nin Gelenekselci iken yazmış olduğu belli başlı eserleri, Doğunun ve Ortaçağlardaki Batı'nın kavramlarını karşılaştırmalı bir şekilde ele aldığı *The Transformation of Nature in Art* (Sanatta Doğa'nın Dönüşümü) (1934), karşılaştırma yaptığı bir diğer eseri olan *Hinduism and Buddhism* (1941)dir. Coomaraswamy'nin temel tezi, elbette Ebedi (Perennial) birlik yani hem Hinduizmin hem de Budizmin özgün Ebedi felsefenin ifadesi olmasıdır.[63] Coomaraswamy *Le Voile d'Isis/Etudes traditionnelles*'de ve kendisi için oldukça önemli *Journal of the American Oriental Society* ve *Harvard Journal of Asiatic Studies* gibi akademik dergilerde Gelenekselcilik üzerine bazı makaleler kaleme aldı.[64] Hayatının sonuna doğru kendisi gibi Gelenekselci olan bir başka arkadaşına şunları yazdı: "Yazılarım, son zamanlarda değer duygularımızı zayıflatan ve yere göğe sığdırılmayan 'akademik çalışmaları' ise gerçekte sığ olan profesörlere ve uzmanlara hitap etmektedir. Düzeltmenin 'uç'ta olduğu farzedilen kimselerden başlaması gerektiğini ve ancak bu yolla okullara ve ders kitaplarına ve ansiklopedilere nüfuz etme imkânı bulacağını hissediyorum."[65]

Gelenekselciliği akademik camia ve daha sonra da Batı'nın daha geniş bir kültürel çevresi ile tanıştırma yolundaki bu ilk teşebbüs başarılı olamadı. Coomaraswamy'nin şöhreti ve itibarı dolayısıyla, onun yeni ilgi alanları kariyerine fazla zarar vermedi. Ancak "genellikle onun söyleyeceği önemli şeyleri olduğu ve

62 Eric Schroeder, "Memories of the Person", Coomaraswamy, ed. Lipsey, c. 3, s. 285.

63 Transformation of Nature in Art (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934); Hinduism and Buddhism (New York: Philosophical Library, 1941). Coomaraswamy'nin Gelenekselciliği ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Giovanni Monastra, "Ananda K. Coomaraswamy: de l'idéalisme à la tradition," Nouvelle Ecole 47 (1995).

64 Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, p. 186.

65 "Coomaraswamy'den Marco Pallis'e", 1944, Lipsey, Coomaraswamy, S. 3, s. 184.

ona kulak vermenin akıllıca bir iş olduğu düşünüldü... Çok az kimse onu ciddiye almanın doğru olduğunu düşündü."[66]

Dolayısıyla *Hinduizm and Buddhism* adlı eseri üzerine *The Harvard Journal of Asiatic Studies*'de değerlendirme yazısı yazılmasına rağmen bu yazının çok da olumlu olduğu söylenemez. Coomaraswamy'nin Hinduizm ve Budizmin birliği düşüncesini temelde, haklı olarak Guénon'a ve Perennializme atfetmesine rağmen değerlendirmenin yazarı "böylesine sabit bir fikrin motive etmesiyle ortaya çıkan her tür yorumun, etimolojileri ve anlamları, onları daha önceden kabul edilen bir düşünceyle uyumlu hâle getirebilmek için kelimelere ve parağraflara dayatacağı" sonucuna ulaşmaktadır. Bulmayı beklediği ve gerçekten de bulduğu bazı müphem örnekler verdikten sonra eleştirmen şu sonuca ulaşıyor: "Coomaraswamy zorlukları en aza indiriyor... Kurumsallaşmış ve tarihsel dinler olarak son dönem Hinduizm'ine dair gerçek anlamda bir betimlemeye rastlamıyoruz... Kitapta bazı iyi şeyler de var ancak... yazar teoriye uygun hâle getirilmesi mümkün olmayan bir sürü kanıtı görmezden geliyor."[67]

Bu eleştiriler çarpıcı bir şekilde Sylvain Lévi'nin yirmi yıl önce Guénon'un *Hint Öğretileri Çalışmaları İçin Genel Bir Giriş* için yazmış olduğu eleştirilere yakındır. Kuşkusuz Coomaraswamy'nin akademik şöhreti onun sanat tarihi hakkındaki çalışmalarına dayanıyordu. Maritain gibi o da filoloji ya da dinler tarihi alanında herhangi bir eğitim almış değildi. 1933 yılında, Güzel Sanatlar Müzesinin yeniden organize olmasıyla birlikte Coomaraswamy burada araştırmacı olarak göreve başlar. Bu kendisini araştırmalarına vermesi için daha fazla zaman kazanmasını sağlayan bir görevdir.[68] Coomaraswamy 1947

66 Eric Schroeder, naklen: Lipsey, Coomaraswamy, S. 3, s. 206.

67 Walter E. Clark, Review of Ananda K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism (New York: Philosophical Library, 1943), Harvard Journal of Asiatic Studies 8, no. 1 (March 1944), 63–70. Klasik gelenekten gelen bir Hindolog olduğu açık olan eleştirmen, şüpheli yorumlar listesine daha çok etimolojik olanlarına tam beş sayfa ayırıyor.

68 Lipsey, Coomaraswamy, S. 3, s. 162.

yılında 70 yaşında emekliye oluncaya kadar bu görevine devam etti. Emeklilik yemeğinde, Hindu geleneğini izlemeye devam edeceğini ve Hindistan'da tefekkür hayatına dalmak için emekli olduğunu duyurduysa da, Amerika'yı terketmeden önce vefat etti. Dördüncü ve en son karısı olan Luisa, söylenildiğine göre Yunanlı bir ortodoks rahibin yönettiği bir cenaze düzenledi ve daha sonra da cenazesi yakılarak külleri Perennializmin bir uygulaması olarak Ganj nehrine atıldı.[69] Coomaraswamy'nin hitabettiği temel çevre, ondan biraz daha geniş olmasına rağmen Guénon'unkiyle aynıydı. Gelenekselci yasanın kalıcı bir parçası hâline geldi. Yıllar boyu gelenekselci yazar olarak önem bakımından Guénon'dan hemen sonra ikinci sırada yer aldı.

Guénon Sempatizanları

Guénon'un sempatizanları için bir merkez olduğu gibi, ona daha az bağlı olan sempatizanlarının ve diğerlerinin gittiği Francois Bonjean'ın yönettiği başka bir merkez daha vardı. Bonjean daha çok Fas'ı konu alan romanlar yazan bir romancıydı. Fakat daha çok, üç ciltlik *Histoire d'un enfant du pays d'Egypte* (Mısır'lı Bir Çocuğun Hikâyesi) (1924) kitabıyla tanınıyordu.[70] Bonjean ve Guénon, 1924 yılında ortak edebiyat haberleri yapan gazeteci arkadaşları tarafından tanıştırıldılar. Bunlar Doğu ile ilgili düşüncelerinin birbirine benzediğini gördüler ve bir süre sık sık bir araya geldiler.[71] Fakat Guénon'un Bonjean'ın eserleri üzerinde ciddi bir tesir bırakmadığı görülmektedir. Bonjean'ın merkezi daha çok Doğu-Batı İlişkisi ile ilgilenenlerin gittiği bir yerdi. Genellikle Cuma akşamları Paris'te yaşayan Fransızları véDoğulu'ları bir araya getiriyordu. Bonjean 1951 yılında şunları hatırlamaktaydı:

"Hâlâ Guénon'u ince, uzun, iyi inançlarla dolu ve muhalifleri ile yüzleşen bir kimse olarak görebiliyorum. Oyunbaz Do-

69 Lipsey, Coomaraswamy, S. 3, s. 254-57.

70 Histoire d'un enfant du pays d'Egypte (reprint, Paris: F. Rieder, 1924).

71 Jean-Pierre Luccioni, "Bonjean, Bosco et la 'doctrine,"in Henri Bosco, mystère et spiritualité: Actes du IIIe colloque international Henri Bosco (Nice, 22–24 mai 1986), editör belli değil, (NP: Librairie Jose Corti, 1987), s. 168.

ğululara karşı Doğunun mirasını coşkulu bir biçimde savunan bu Batılı sima, hem keskin hem de haşmetli olan bir şey taşıyordu. Bitmek tükenmek bilmeyen bir sabırla, muhataplarını Doğunun muhtelif kısımlarında, taliplere zor ve bazen de tehlikeli olan tezkiye yollarında rehberlik edebilecek merkezlerin olduğuna ikna etmeye çalıştı.[72]

Guénon'un Bonjean'ın Doğularını kendi Doğu anlayışını benimsetme hususunda başarılı olması söz konusu değildi. Guénon'un daha çok Fransız sanat çevrelerinde etkili olduğu görülmektedir. 1920'lerde Guénon hayranları olarak bilinen bunlar arasında kübist bir ressam, iki sürrealist ve bir başka romancı vardır. Daha önce Guénon'un eserlerinden haberdar olmayan Kübist sanatçı Albert Gleizes 1927 yılında onunla sadece iki kez buluştu ve her ikisi de anlaşabilecekleri birçok ortak zemin olduğunu anladı.[73] Gleizes'in modernite, gelenek ve sembolizme duyduğu ilgi, doğaya ve resime karşı duyduğu ilgiden sonra geliyordu. Her ikisinin nihai gayesinin birbirlerinden oldukça farklı olmasını göz önünde bulundurduğumuzda her ikisinin de birbiri üzerinde çok az etkili olmaları sürpriz sayılmaz.[74]

Sürrealist André Breton ara sıra Guénon'un eserlerinden, onayladığını belirten ifadelerle alıntı yapıyordu. Fakat Breton asıl ilgisi, Gleizes gibi Guénon'unkinden daha farklıydı.[75] Bir diğer sürrealist René Daumal, Breton'dan daha fazla ruhçu bir arayış içindeydi. Bu arayışı, 1924 yılında karbon tetraklorür ile deney yaparken kimyadan kaynaklanan ilahi bir tecrübe yaşaması ile başladı.[76] Gerçi Daumal'ın nihai anlamdaki ruhçu hede-

72 Bonjean, "Souvenirs et réflexions sur René Guénon," Revue de la Méditerranée, March–April 1951, pp. 214–20, Naklen: Chacornac, Vie simple, p. 83.

73 Pierre Alibert, Gleizes: biographie (Paris: Editions Gallérie Michèle Heyraud, 1970), ss. 207–9.

74 Bkz. Alibert, Gleizes.

75 Bkz. Eddy Batache, Surréalisme et tradition: la pensée d'André Breton jugée selon l'oeuvre de René Guénon (Paris: Editions traditionnelles, 1978).

76 Christian Allègre, Review of Phil Powrie, René Daumal, étude d'une obsession (Geneva: Droz: 1990), Erofile: Electronic reviews of French & Italian Literary Essays18 (December 1991) bkz. online: http://www2. wheatoncollege. edu/Academic... Dept/French/Erofile/archive/ero18. html [May 24, 2000].

fi Gelenekselcilik değil Gurdjieff'di[77] ve 1928 yılında Guénon'un *Vedanta'ya göre İnsan ve Geleceği* adlı eserini okuduktan sonra günlüğüne, onaylayıcı bir üslupla "Guénon'un elleri altını kurşuna döndürmeyen yegâne Batılı yazar" olduğunu yazdı. Daumal, günlükteki yazısının devamında, Guénon'a şu ifadelerle hitap etti: "Ancak, düşünmenin verdiği hazzın senin dikkatini bu-geniş anlamda tarihsel olan ve bizi isyana zorlayan içimizdeki bu yasadan başka yöne çevirmesinden korkuyorum."[78] Daumal haklı idi. Guénon'un isyan düşüncesine karşı herhangi bir ilgisi olmadı. Ancak Daumal'ın bir dönem Dadaist olan ancak 1928 yılında yeni-pagan bir okültist olan ressam arkadaşı Evola'nın isyana karşı ilgisi vardı ki bu konuyu daha sonra ele alacağız. Bu ilgi sapma ile sonuçlandı. Evola daha sonraları, Guénon'dan sonra ikinci derecede önemli olan bir Gelenekselci oldu.

Bu dönemlerde Daumal'ın arkadaşlarından birisi, bir demiryolu şefinin oğlu olan Louis Dumont'tur. Dumont'un isyankâr hayatı -liseyi terketmiş ve ve çeşitli ara işlerinde çalışarak hayatını kazanmış- dul olan annesinin üzülmesine yol açmıştır. Daumal, Dumont'u Guénon'un eserleriyle tanıştırmış ve bu da onun hayatı boyunca Hindistan tarafından büyülenmesine yol açmıştır. Birkaç yıl sonra Paris'in önemli bir müzesi olan Popüler Sanatlar ve Gelenekler müzesinde daktiloğraf olarak iş bulur. Burası eğitimini tamamlamaya karar vermesinde önemli bir rol oynayan bir çevredir.[79] 1960'lı yıllarda Dumont Fransa'nın önde gelen sosyologlarından birisiydi. Onun Daumal ile olan arkadaş-

77 "Michel Camus, Daumal, profil perdu," Poésie d'hier et d'aujourd'hui, bkz. Online: http://www. mygale. org/mirra/metaphys. html [2000].

78 Diary 1928, in Daumal, L'évidence absurde, essais et notes I (1926–1934) (Paris: Gallimard, 1972). Tekrar basımı için bkz. Cybrairie ambulante, October 10, 1997. bkz. Online: http://www. chez. com/freecyb/cybrairie/grandjeu. htm[May 5, 2000].

79 Jean-Paul Enthoven, "Dumont l'intouchable" [Louis Dumont'la röportaj], Le nouvel observateur, January 6, 1984, yeniden basım için bkz. Roland Lardinois, "Louis Dumont et la science indigène," Actes de la recherche en sciences sociales, 106–107 (March 1995), 11 and 18. Dumont'un Guénonla ilişkisinden beni haberdar eden Marc Gaborieau'ya teşekkür ediyorum.

lığı sırasında Guénon'un eserlerini okumasının sonuçları daha sonraki bölümlerde değerlendirme konusu yapılacaktır.

Eserleri İkinci Dünya Savaşından sonra popüler hâle gelen ve bundan sonra yüzyılın sonuna kadar Fransa'da meşhur olan romancı Henri Bosco, daha sonra yaklaşık 1938 yılında Bonjean aracılığıyla Guénon'un eserleriyle tanıştı. Bosco bu sırada, daha sonra anahtar eser olarak tanımlayacağı *Hyacinhe*'yi yazıyordu. Bosco'nun diğer birçok kitabı gibi manevi bir iç yolculuğun özenli bir sorgulamasını içeriyordu.[80] Guénon (Bosco'nun Bonjean'a yazdığına göre), bu kitabın ulaştığı sonucu belirlemişti: Kurtuluş sadece *nefes*ten, yani bize takaddüm eden yüce bir tesirden gelebilir."[81] Bu sonucu "Gelenekselci" olarak betimlemek zordur. Gerçekten de Bosco'nun bir başka arkadaşı bunu "Katolik" olarak görmüştür.[82] Bu, Guénon'un tüm eserlerini içtenlikle tekrar tekrar okuyan[83] bir yazarın görüşü olarak, çok önemli bir etkinin bile nasıl dağılmış ve dolaylı olabileceğini hatırlatmaktadır. Eğer Bosco'nun Bonjean ile olan mektuplaşmaları ve yayınlanmış referanslar bugün elimizde olmamış olsaydı, hiç kimse Gelenekselciliğin Bosco için önemli bir mesele olduğundan şüphe etmemiş olacaktı. Bosco, Gelenekselcilik kendisi için önemli olan ancak üzerinde belirleyici bir şekilde etki etmeyen ve çok az görülebilir sonuçları olan kimseleri tanımlamak için kullanılan "yumuşak Gelenekselci" olarak bilinen ilk kişidir. 1920'li yıllarda kendileri için Guénon'un kitapları bilmediğimiz anlamlarda önemli olan daha birçok kişinin olması gerekir.

Katolik antikaci Charbonneau-Lassay da, Guénon'un yakın arkadaşı idi. Guénon *Regnabit*'ten dışlandıktan sonra bile dost-

80 Henri Bosco, Hyacinthe (Paris: Gallimard, 1940).

81 Naklen: Xavier Accart, "DuJardin enchanté à l'ermitage Saint-Jean: La réception de l'oeuvre de René Guénon par Henri Bosco," Henri Bosco, Actes de colloque international de Narbonne 13–14 juin 1997, editör adı zikredilmemiş. (Narbonne: Les cahiers du CERMEIL, 1997).

82 Accart, "DuJardin enchanté."

83 Henri Bosco, "Trois rencontres," Nouvelle Revue Française, November 1951, s. 276.

lukları devam etti. Reyor gibi gelenekselcilerle de arkadaş olarak kaldı ve Le *voile d'Isis/Etudes traditionnelles*'e katkıda bulunmaya devam etti.[84] Guénon ile dostlukları, bizzat kendi eserinde bile çok az değişiklik meydana getirdi. Bu yüzden, kendisine "yumuşak gelenekselci" adını vermek bile mümkün değildir. Kendisini bir katolik olarak isimlendirmek daha doğru gibi görünmektedir. İki hizmetçinin üstün yetenekli oğulları, yerel bir imkânla Saint Gabriel Kardeşlerce temin edilen bursla eğitimini tamamladı. Kendisi de bizzat Kardeşler'e üye olduysa da daha sonra bu tarikatin dağılmasıyla birlikte 1903 yılında buradan ayrıldı Hayatının geri kalan kısmını, oymacı, yerel arkeolog, tarihçi ve 1913 yılında yerel olarak yayınlanan *Revue du Bas-Poitou* dergisinin sekreteri olarak geçirdi. Regnabit'in patronu Kardinal Dubois tarafından sipariş edilen ve onbeş yılını alan önemli eseri *Bestiaire du Christ* (İsa'nın Hikâyesi) adlı çalışması Hıristiyan sembolizmi konusunda abide bir eserdir.[85] Sembolizme olan ilgisi, Gelenekselcilerle pek çok müşterek yönü bulunduğu anlamına gelmektedir. Ancak sadece bu kadar. Daha sonra göreceğimiz gibi önemli noktalarda onlardan temelde farklılaşmaktadır.

[84] Stefano Salzani and Pier Luigi Zoccatelli, Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'œuvre de Louis Charbonneau-Lassay (1871–1946) (Milan: Archè, 1996), ss. 16–17.

[85] Bestiaire du Christ: la mystérieuse emblématique de Jésus-Christ (Paris: Desclée, De Brouwer, 1940). 100 sayfa ve 1157 gravürden oluşan Bestiaire, yeterli abone sayısına ulaştığı zaman basıma girdi. Ne var ki İkinci Dünya Savaşı sırasındaki Alman akımları sırasında bir depoda bulunan nüshalarının çoğu kullanılamaz hâle geldi. Bkz. Salzani and Zoccatelli, Hermétisme et emblématique, ss. 11–13 ve 55–56, and E. Mila, "Charbonneau-Lassay y el ezoterizmo católico en el siglo XX," online at Disidencias: OnLine Press. Available http://members. es. tripod. de/disidentes/arti44. htm[June 1, 2000].

2

PERENNİALİZM

Gelenekselciliğin tarihinin üç aşamasından ayrı olarak René Guénon'un hayatının da üç safhası vardır. Ele aldığımız "Katolik" safha bunların ikincisidir. Bu bölümde ve gelecek bölümde ele alacağımız birinci safha ise, Guénon'un Gelenekselci felsefeyi kurarken kendilerinden yararlandığı birçok kaynakla karşılaştığı bir safha olan "okültist" safhadır. Bizim bu birinci safhamız, Batı'nın entelektüel ve dini tarihinin az bilinen dar sokaklarından geçerek sayısız tali yolları takip edecek. Guénon'un hayatının (Kahire'de bir Sufi olarak geçirdiği) üçüncü safhası ise 1930'larda başlar. Bu safha, kitabın II. Bölümünde ele alınacaktır. Bu noktadan itibaren daha az sayıda tali yol bulunmaktadır.

Réne Guénon

René Jean-Marie Joseph Guénon, Loire'ın güzel şatosuyla meşhur önemli bir kasabası olan Blois'da müreffeh bir hayat

yaşayan Katolik çiftin tek çocuğu olarak dünyaya geldi. Yerel bir sigorta şirketinde zarar değerlendirme uzmanı olarak çalışan babası, tek çocuğu dünyaya geldiği sırada 56 yaşındaydı. Bu sırada René'nin annesi ise 37 yaşındaydı ve babasının ikinci eşiydi (birincisi çocuğu olmadan ölmüştü). René'nin sıradan bir çocukluğu vardı. Sağlık bakımından hassas olmasına rağmen, okulda başarılı oldu ve matematik alanında ön plana çıktı. 1904 yılında, 18 yaşında iken, matematik alanında daha ileri derecede eğitim alması için oldukça hırslı olan anne ve babası, daha sonra oldukça prestijli bir okul olan Ecole Polytechnique'e girmesini hedefleyerek onu Paris'teki Collège Rollin'e gönderdiler.[1]

1940 yılında, pek başarılı olamadığı Collège Rollin'i bıraktı. Birinci Dünya savaşından kısa bir süre öncesine kadar kendini Paris'teki okültizm akımına kaptırdı. Guénon'un dikkatini okültizme yönelten şeyin ne olduğu bilinmemektedir. Ancak, matematik çalışmalarında başarısızlığa uğramış biri olarak yeni bir şeyle ilgilenmeye ihtiyaç duyduğu açıktır. O sırada Guénon'un yaşlı olan anne ve babasının olup bitenler karşısında nasıl bir tavır takındıkları bilinmemektedir. 1907 yılına geldiğimizde Guénon'un bağımsız bir geliri olmuş olabilir. Çünkü Birinci Dünya savaşının çıkmasından kısa bir sure sonrasına kadar, hayatını kazanma konusunda herhangi bir kaygı içinde görünmemektedir.

Guénon'un 1906 yılında katılmış olduğu ve kendilerinden "Vedanta Perennializmini" aldığı okültist grup, "Martinist Tarikati"ydı. Bu tarikat 1890 yılında, Gelenekselciliğin ilk dönem gelişmesinde merkezi bir şahsiyet olan Gérard Encausse (daha çok "Papus" olarak biliniyordu) tarafından kurulmuştu. Encausse, bir doktordu ve sıcak su aracılığıyla ilacın deriden zerkedilmesini sağlayan patentli makina "Encausse jeneratör"ünü[2]

[1] Paul Chacornac, La vie simple de René Guénon (1958; reprint, Paris: Editions traditionnelles, 1986), ss. 16–27.

[2] Gérard Encausse, "L'anatomie philosophique et ses divisions, augmentée d'une essai de clarification méthodologique des sciences anatomiques." Doktora tezini 1894 yılında savundu. Marie-Sophie André and Christophe Beaufils, Papus, biographie: la Belle Epoque de l'occultisme (Paris: Berg International, 1995), s. 115.

keşfeden, alternatif tıp uygulamaları yapan bir babanın oğluydu. Ancak bu makina kâşifinin umduğu başarıları gösteremedi.[3] Encausse babasının aksine uzman dotor oldu ancak, ancak aileden tavarüs eden homeopati ve hipnotizma gibi alternatif tedavi yöntemlerini devam ettirdi. Encausse 1887 yılında Pariste Tıp Fakültesinde eğitim görürken, Martinist Tarikatı Perennizalizmi dolayısıyla Gelenekselci Perennializmin önemli bir kaynağı olan Paris Teozofi Topluluğunun locası olan Isis'e katıldı.

Perennializm ve Teozofi Topluluğu

Teozofi topluluğu günümüzde genellikle (kamuoyunun "mezhep" adını verdiği) "yeni dini hareketler"den biri olarak bilinmektedir. Ancak söz konusu topluluk 1875 yılında New York'ta, Amerika coğrafya ve İstatistik Topluluğunun tüzüğünü kendisine model alarak ve baştan sona ciddi amaçlarla kuruldu. Saygın bir avukat ve gazeteci olan Albay Henry Olcott tarafından kuruldu.[4] Alcott Teozofi topluluğunun karşılaştırmalı dinler alanında araştırmalar yapmasını ve aynı zamanda, özellikle de tüm dinlerin ilk kaynağı olarak kabul edilen Hermes ve Vedalar gibi kitaplardaki[5] "kadim hikmet"i bir başka deyişle "Ebedi Felsefe"yi bulup ortaya çıkarmasını istiyordu. Guénon gibi Olcott da Perennial felsefenin Veda'larda bulunabileceğini düşünüyordu. Perennial Felsefenin aynı zamanda Hermes'in kitaplarında da bulunabileceğine inanan Alcott, Rönesans dönemi düşünürlerinden Marsilio Ficino'nun orijinal Perennializmini takip ediyordu. Rönesans döneminde Vedalar bilinmiyor-

[3] André and Beaufils, Papus, ss. 8–14.

[4] Olcott New York Üniversitesindeki eğitimini ekonomik nedenlerden dolayı yarıda bırakarak Ohio'ya taşındı ve burada tarımla uğraştı. Süpürge darısı yetiştiriciliği üzerine bir eser kaleme aldı. 1850 yılında kısa bir süre New York Tribune muhabirliği, Sivil Savaş sırasında muhabere dairesi başkanlığı ve Savaş Bakanlığındaki başarılı bir şef olarak görev yapmasının akabinde Olcott 1868 yılında New York Barosundan Avukatlık teklifi alır.

[5] Naklen Bruce F. Campbell, Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement (Berkeley: University of California Press, 1980), s. 29. Aynı zamanda bkz. ss. 2–7 and 21–22.

du; Ficino bu sebeple, muhtemelen mitik Hermes Trismegister'e atfedilen *Corpus Hermeticum*'u Perennial Felsefenin ilk ifadeleri olarak kabul etti. *Corpus Hermeticum* m.s. birinci ve üçüncü asırlar arasında üretilmişti ve bu yüzden de kadim Mısır etkisinden başka dönemin, Hıristiyan, Stoacı ve Yeni Platoncu etkisini de üzerinde taşır. Ancak onbeşinci asırda Hermetik külliyatın hatalı bir şekilde Hz. Musa ve belki de daha öncesine uzanan bir dönemde üretildiği varsayılmıştı.

Tarihlendirmedeki bu hata sonucu *Corpus Hermeticum*, (elbette hem Platon'dan hem de Hıristiyanlıktan sonra yazıldığı hâlde) vahyi gelenekte hem Hıristiyanlığın hem de Platon'un ön habercisi olarak kabul edildi. Dolayısıyla da Perennial Felsefe kavramının ortaya çıkmasına sebep oldu. 1614 yılında Cenevre'li filolog İsaac Casaubon kesin bir şekilde *Corpus Hermeticum*'un Hz. Musa dönemine değil Hıristiyanlık sonrası bir döneme ait olduğunu[6] ispatladığında Perennializm de büyük ölçüde gözden düştü. Ancak, mesela onsekizinci asır Fransa'sında Özgür Masonlar arasında 1161-1781 yılları arasında faaliyet gösteren *Les Elus Coëns* Locası çevresinde yaşamaya ve görünür olmaya devam etti. Bu locanın üyelerinden birisi Lous-Claude de Saint Martin idi. Ondan sonra Encausse kendi tarikatına Martinist Tarikatı adını verdi. De Saint Martin ordudan emekli bir subaydı. Aynı zamanda birçok mistik ve hermetik ilgiye[7] sahip olan ve "yeryüzündeki tüm geleneklerin başlangıçtaki günahkâr insana ve onun evlatlarına

6 Eserinin adı "De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes"dır. Ficino, Hermes ve Casaubon için bkz. Wouter J. Hanegraaff, New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought (Leiden: Brill, 1996), pp. 388–91; Paul Oskar Kristeller, Introduction to The Letters of Marsilio Ficino (London: Shepheard-Walwyn, 1975). Aynı zamanda bkz. David Stevenson, The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590–1710 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), ss. 82–82; Antoine Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (Xve–XXe siècles)," Aries, Symboles et Mythes (c. 2000), ss.. 9–12.

7 Arthur Edward Waite, "The French Mystic and the Story of Modern Martinism," Martinizm konusunda online bilgi almak için bkz. http://www. icbl. hw. ac. uk/bill/TFMSOMM. html [May 8, 1996]. Encausse, çok az delille de Saint-Martin'in tarikatın kurucusu olduğunu ileri sürmektedir.

emanet edilmiş olan temelde tek bir ana gelenekten kaynaklandığına inanan"[8] bir Özgür Masondu. Benzer duygular Jean-Baptiste Willermoz tarafından yönetilen bir zamanlar *Les Elus Coëns* olarak bilinen bir locaya mensup olan Saint Martin'in çağdaşı ve belli bir süre arkadaşı olan Count Joseph de Maistre tarafından da ifade edilmişti:[9] "Hakiki din... tüm günlerin doğduğu zamanda doğdu... Kadim zamanların müphem kavramları, ilkel geleneğin kalıntılarında daha az ya da daha fazla çelimsiz değildir."[10] Perennializm ondokuzuncu asrın başlarında en azından Fransız Mason çevrelerinde gelişmeye devam ediyordu.

Védanta-Perennializmin üretilmesi için Perennializm ile Hindusizmin birleştirilmesinin aynı döneme denk geldiği görülmektedir. Bu olgu ilk defa Gelenekselciliğin temelinde yer alan önemli bir şahsiyet olan Reuben Burrow'un eserlerinde görülmektedir. Burrow, Bengal Assiatick Society'nin dergisi olan *Assiatick Researhes*'e bilinmeyen katkılarda bulunmuştur. Doğu araştırmaları üzerine yoğunlaşmış olan bu ilk Batılı Eğitimli Kişiler Topluluğu 1784 yılında "Oriental Jones" olarak bilinen Yüce Doğu Hindistan Şirketi çalışanlarından ve Calcutta Yüksek Mahkemesi hakimi olan üstün dil yeteneğine sahip Sir William Jones tarafından kurulmuştur.[11] Her ne kadar Oriental Jones'un kendi eserleri hâlâ saygın eserler olarak kabul ediliyorsa da, meslektaşlarından bazılarının eserleri, bugün artık onsekizinci yüzyıllardaki kadar önemsenmemektedir. 1799 yılında *Asiatick Research'te* yayımlanan "Hintlilerde İki Terimli Teorem'in Varlığına Dair Bir Delil" (A Proof that the Hindoos Had the Binomial Theorem) adlı yazısında Reuben Burrow, daha sonraki dönemlerdeki astronomi

8 Saint-Martin, De l'esprit des choses (Paris: 1800); Naklen Umberto Eco, Foucault's Pendulum San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989), s. 173.

9 Emile Dermenghem, Joseph de Maistre mystique 1923); yeniden basım Paris: La Colombe, 1946), ss. 48–51.

10 De Maistre, Mémoire au Duc de Brunswick (1781), aktaran Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition," s. 18.

11 Asiatick Society ile ilgili olarak bkz. J. M. Steadman, "The Asiatick Society of Bengal," Eighteenth Century Studies 10 (1977).

bilgisinin varlığından yola çıkarak Hindistan'ın kadim dönemlerinde gelişmiş tematik bilgisinin var olduğunu ispat etmeye çalıştı. Bu düşünce onu Avrupa Bilimlerinin, temelinde Hindistan'ın olabileceği önerisini getirmeye yöneltti. "Musa'nın Cennetleri"nin bulunduğu mekânlar konusunda bazı spekülasyonlar yaptıktan sonra Burrow şu tespitlerde bulunuyordu:

"Muhtemelen söz konusu olan ülkeden (Musa'nın Cenneti) Hindu dini muhtemelen tüm dünyaya yayılmış olabilir. Bunun işaretlerini her ülkede ve nerdeyse her ibadet sisteminde görmek mümkündür. İngiltere'de bu apaçıktır. *Stonehenge Boodh..* ların mabedlerinden biridir. Katoliklerin dini törenleri birçok bakımdan Goseign ve Fakeer'lerinkinin kötü bir kopyası gibi durmaktadır. Hıristiyan münzeviler, onların pasaklı asılları olan *Braggiler*den ve c...lerden çok az farklıdırlar. İngiltere'nin Rahipleri (Druid of Britain)nin Brahmanlar olduğu hususunda çok az şüphe gölgesi bulunur. Fakat bunların hepsinin de ölmüş olması ve bilimlerinin tümüyle kaybolmuş olması imkân dahilinde görünmemektedir. Büyük bir olasılıkla bunlar, okul hocası özgür mason ve falcılara dönüştüler. Bu şekilde, bizim de bulguladığımız gibi, onların bilimleri kısmen kolaylıkla daha sonraki nesillere geçmiş olabilir."[12]

Burada Burrow, hâla Hinduizmi Musa ile irtibatlandırıyor olsa da, Hermes'e karşı Hinduizmi tercih eden bir Perennializme bağlanmaktadır. Brahmanların ve Druidlerin biliminin Özgür Masonlar arasında yaşadığı varsayımı kendisinin de bir Özgür Mason olabileceği fikrini akla getiriyor. Bunun doğru olmassı durumunda Burrow, Perennializm ile *Les Elus Coëns* gibi loncalara benzeyen mason çevrelerde karşılaşmış olmalıdır. Ne var ki bu tahminden ibarettir. Açık olan Batılıların Hindu metinlerini keşpfetmesinden itibaren, bazılarının Hinduizmi tüm dinlerin kaynağı olarak görmüş olmasıdır.

[12] Reuben Burrow, "A Proof that the Hindoos Had the Binomial Theorem," Asiatick Researches: Transactions of the Society Instituted in Bengal for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature, of Asia 2 (1799), 488–89. Steadman'ın, "Asiatick Society," benim dikkatimi bu önemli makaleye çekti.

Her ne kadar Burrow'un tezi bazı İngiliz araştırmacıların[13] dikkatini çekmişse de, onun eseriyle Olcott'un Veda'ların Perennial Felsefeyi içerdiğine ikna oluşu arasında doğrudan bir bağ olduğu konusunda herhangi bir delil bulunmamaktadır. Olcott'un vedalara duyduğu ilginin kaynağı kuvvetli bir ihtimalle Hindu metinlerinin gittikçe Batılı dillerde daha fazla ulaşılabilir hâle gelmesi ve daha fazla ilgi çekmeye başlamasıdır. Bu metinlerden bazıları Asiatick Society of Bengal'in diğer üyelerine aitti. Bu tercümelerden en erken dönemlerde anlamlı biçimde yararlanan Batılı entelektüellerden birisi de Gelenekselciliğin menşeindeki en önemli şahsiyetlerden biri olan Amerikalı filozof Ralp Waldo Emerson'dur. Bir dönem Unitaryan Kilisesinde papazlık da yapan Emerson Henry D. Thoreau ile birlikte Transandantalizm (Aşkın hareket)in lideri idi. 1881 yılında Emerson, Cousin'in İngilizce çevirisi henüz yayınlanmış olan *Cours de philosophie* (Felsefenin Evreleri) adlı eserini okudu. Kitap Bagavad Gita (Rabbin Şarkısı)dan iki bölüm içeriyordu. Bagavad Gita, 1824-1827 yılları arasında, tercüme edilerek Asiatick Society of Bengal'in kardeş topluluğu durumundaki *Transactions of the Asiatic Society of London*'da yayınlandı. Cousin eserinde bu çeviriden yararlanmıştı.[14]

Şu hâlde Vedalar ve Védânta'nın Emerson, Transandantalizm üzerinde önemli etkisi olmuştur. *TheWestern Messenger* ve *The Dial* gibi Transandental dergiler aracılığıyla Amerikada geniş bir oku-

[13] Özellikle bkz. Thomas Maurice A Dissertation on the Indian Origin of the Druids and on the Striking Affinity which the Religious Rites and Ceremonies, Anciently Practised in the British Islands, Bore to Those of the Brahmins" (Indian Antiquities6, 1812) ve Godfrey Higgins The Celtic Druids (London: Rowland Hunter, 1829). Bkz. Catherine Robinson, "Druids and Brahmins: A Case of Mistaken Identity?" DISKUS6 (2000) [online]. Available http://www.uni-marburg. de/religionswissenschaft/journal/diskus [February 1, 2002].

[14] Emerson'a yapılan atıflar için bkz. Naklen: Russell B. Goodman, "East-West Philosophy in Nineteenth-Century America: Emerson and Hinduism,"Journal of the History of Ideas 51 (1990), 627 ve Stephen E. Whicher, ed., Selections from Ralph Waldo Emerson: An Organic Anthology (Cambridge, Mass.: Riverside Press, 1960), s. 104.

yucu kitlesine ulaştılar.[15] Bu Olcott'un onlarla nasıl karşılaştığını bize açıklayabilir. Emerson aynı zamanda bir tür Perennializme de bağlanmıştı. 1839 yılında günlüğünde yazdığına göre "Kutsal Kitap, kendisi için, değil genel olarak kabul edildiği anlamıyla Veda'ları ve sadece İbranilerinkini değil tüm milletlerin Kutsal Metinlerini de içeren genel anlamı itibarıyle ahlaki bir vahiy anlamı taşımaktadır." Burada ve, 138 yılında Harvard İlahiyat Fakültesindeki meşhur konuşmasında[16] "hikmetin kaynağı olarak Doğu"ya yapmış olduğu vurguda ("Avrupa her zaman kendi ilahi uyarımlarında Doğunun dahilerine borçlu olmuştur") Emerson Olcott'u Encausse'u hatta Guénon'u önceden haber vermektedir. Emerson ve Cousin'in anladığı biçimiyle Perennaializm, yirminci yüzyıl da da, en meşhuru Aldous Huxley'in *Perennial Felsefesi* olmak üzere, bağımsız bir şekilde varlığını sürdürdü.[17]

Yeni arkadaşı, şüpheli bir geçmişe sahip bir Rus maceraperesti ve Gelenekselciliğin doğuşunda önemli bir isim olan (doğuştan baron) Helena Petrovna Blavatski'nin faaliyetleri olmasaydı, Olcott bugün Huxley kadar saygın biri olabilirdi. Bir Rus subayının kızı (Alman soyadı babasının Baltık kökenini yansıtır)[18]

[15] The Dial 'in işleri Emerson tarafından yürütülüyordu. The Western Messenger ise popüler Ten Great Religions: An Essay in Comparative Theology (Boston, 1871) kitabının yazarı James Freeman Clarke tarafından çıkarılıyordu. Sadece Hinduizm değil, tüm büyük tarihsel biçimleri altındaki Roma-perennial düşüncesi olan "dini hassasiyet kimliği" (vurgu benim) ve "Doğu ve Batı arasındaki karşılıklı tecrübe değişimi"ne olan ihtiyaç, Transandantalist olmayan eski Unitaryan Kilisesi papazı ve aynı zamanda Victor Cousin'in okuyucusu olan Samuel Johnson tarafından savunulmuştur. Bkz. Carl T. Jackson, "The Orient in Post-Bellum American Critical Thought: Three Pioneer Popularizers," American Quarterly 1 (1970), ss. 69–75. Tüm bunlar Cousin ve Transandentalizm yoluyla vuku bulan aktarımların çeşitleridir.

[16] Whicher, ed., Selections, ss. 139–40.

[17] Aldous Huxley, The Perennial Philosophy (1944; New York: Harper and Broth-ers, 1945).

[18] Baltık ülkeleri Rus İmparatorluğuna dahil edilmeden once Almanların kontrolü altındaydı. Baron ünvanı ve Alman soyadını taşıyan Baltık toprak sahiplerinin çoğu, bu yüzden uzaktan Alman bir kökene sahipti. Ancak ondokuzuncu asırda Baltık baronları kütürel bakımdan diğer emperyal aristokrasiden farksızdı.

ve feminizmi savunan bir romancı olan Blavatski genç yaşta o zaman Rusyaya bağlı olan Ermenistan'ın Vali yardımcısı olan Rus yönetici Nikifor Blavatski ile evlendi ve daha sonra ondan ayrıldı. Çeşitli (dolandırıcılıkla suçlanma gibi) maceralar yaşadıktan sonra, 1873 yılında New York'a ulaştı. Daha sonra Ruhçu Topluluğun dağılması üzerine Mısır'a kaçtı. Avrupa ve Yakın Doğuya yapmış olduğu bazı seyahatlerden sonra Mısıra yerleşti.[19] Olcott, o zamanlar çok meşhur olan ve birçok olağanüstü olayın vuku bulduğu bildirilen Eddy Kardeşler çiftliğini ziyaret etmek maksadıyla Vermont'a gittiğinde onunla buluştu ve nihayet 1874 yılında onun büyüsüne kapıldı.

Teozofi topluluğu o dönemde, genç bir avukat sekreter olarak Olcott'un başkanlığında Blavatski de dahil onsekiz üyeden müteşekkildi. Kuruluşu üzerinden bir ay geçmeden Blavatski "İletişim sekreteri" olarak seçildi. Bu görevi esnasında topluluğu kendi amaçları doğrultusunda yönlendirdi. Bundan sonra olacak olanları, Olcott'un Blavatski ile buluşmasından sonra başlayan mektuplaşmalardan birine bakarak tahmin etmek mümkündür. Olcott yeşil bir kâğıt üzerine yaldızlı mürekkeple yazılan, hayali Mısır Luksor'lu Tuitit Bey[20] tarafından imzalanmış bir mektup aldı. Tuitit bey kendisini aynı şekilde hayali olan "Luksor Mutasavvıf Kardeşlerin şeyhi" olarak tanıtmakta ve mektubun başlangıcında, "Helena Bacı'nın (Blavatski) cesur ve sadık bir hizmet kadını" olduğu konusunda Olcott'u temin etmektedir. Daha sonraki bir mektubunda ise Olcott'tan ona New York'ta bir apartman dairesi bulmasını ve ona göz kulak olmasını istiyordu.[21] Olcott'un, meslek hayatının ilk dönemlerinde (Savunma Bakanlığında özel komisyon üyesi olarak) yolsuzluk araştırmaları yaptığını göz önünde bulundurduğumuzda, neden Blavatski'nin ki-

[19] Campbell, Ancient Wisdom, ss. 23–24 and 25–26.

[20] "Bey" Osmanlılar gibi ondokuzuncu asırda Mısırlıların da kullandığı ve İngilizce "Sir" in karşılığı olan bir kelimeydi.." "Tuitit" o zaman kullanılan Mısır isimlerine benzemiyor.

[21] Campbell, Ancient Wisdom, ss. 23–24 ve 25–26.

rasını ödeyecek birine ihtiyacı olacağını düşünemediğini anlamak zordur. Ancak onun açıkça bunu düşünemediği anlaşılmaktadır.

Başlangıçta New York'ta on sekiz üyesi bulunan Teozofi Topluluğu, daha sonra 1879 yılında merkezi Hindistan'da (1882 yılından itibaren Adyar, Madras'ta) bulunan dünya çapında bir organizasyona dönüştü. Nihayetinde, Encausse'un 1887 yılında katıldığı Fransa'daki locası dahil olmak üzere Asya ve Batı'da 40'ın üzerindeki ülkede 500 locası bulunmaktaydı.[22] Teozofi Topluluğunun Asyadaki başarısı belki de daha çok o tarihlerde revaçta olan ve Avrupa emperyalizmine karşı tepkinin bir parçası olan ulusal, kültürel ve dini uyanışların Batı tarafından onaylanmasına atfedilen değerle alakalıydı (1967 yılında Sri Lanka Olcott'un 60. Ölüm yıldönümünü çıkardığı özel bir posta pulu ile andı).[23] Diğer yandan Teozofi Topluluğunun Batı'da yayılmasının temelde iki sebebi vardı: O dönemin çevresi ve Blavatski'nin eserlerinin (özellikle son biçimlerinde) yüksek nitelikleri.

Teozofinin yayılması, *Isis Unveiled* (1877) *The Secret Doctrine* (1888) adlı eserlerin olağanüstü başarılar göstermesine çok şey borçludur.[24] Her iki kitabın yazarında "semavi kaynak" olarak bahsediliyor. Ne var ki her ikisi de müsvedde hâlinde Blavatski tarafından kaleme alınmış sonra da takma adla yazan insan bir yazar tarafından basılabilir hâle getirilmiştir. Bu bağlamda *Isis*

22 Tahmini sayılar Paul Pedersen'den alındı: "Tibet, Theosophy, and the Psychologi-zation of Buddhism," 10-12 Mayıs 1996 tarihleri arasında Bonn Üniversitesinde düzenlenen "Mythos Tibet" adlı konferansta sunulan basılmamış bildiri. Teozofi topluluğunun Hindistan'a taşınması onun dünya çapında yayılmaya başlamasıyla aynı zamana denk gelir. Topluluğun şubelerinin çoğu Hindistan'da (ve Burma ve Seylan'da bulunuyordu 1885 yılında, 121 locanın 106'sı bu üç ülkede bulunuyordu. Fakat aynı zamanda Avrupa ve Amerika'da da şubeleri vardı.

23 Peter Washington, Madame Blavatski's Baboon: A History of the Mystics, Mediums and Misfits Who Brought Spiritualism to America (New York: Schocken Books, 1995), ss. 66–67.

24 Isis Unveiled: A Master-key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology (New York: J. W. Bouton, 1877); The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion and Philosophy (London: Theosophical Pub. Co., 1888).

Unveiled Olcott'a, *The Secret Doctrine* ise Blavatski'nin kitap için başlangıçta seçtiği editör kitabın müsveddelerini okuduğunda dehşete düştüğü için bu görevi reddetmesi dolayısıyla İki İngiliz kardeşe nispet edilir.[25] Her iki kitap da bir bakıma Teozofi Topluluğunun asıl amacının "Hermes ve Veda kitapları" üzerine araştırma yapma olduğunu yansıtmaktadır. Ancak bu araştırma herhangi bir şekilde bilimsel ruhun ortaya çıkarılmasını amaçlayan bir araştırma değildi. *Isis Unveiled* önemli ölçüde okültizm ve Hermeşçilik konusunda yazılan standart eserlerden aşırılmıştı (130 sayfası Samuel Dunlap'un *"Sōd, the Son of Man"* adlı eserinden, 107 sayfası da Joseph Emerson'un *History of Magic* adlı eserinden vd). The Secret Doctrine ise önemli oranda John Dawson'un *Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion* adlı eseri ile, *Vishnu Purana*'nın Horace Wilson tarafından yapılan meşruhatlı çevirisine ve benzeri eserlere dayanıyordu.[26] Bu intihal bir yandan Tuitit Bey'in Olcott'a yazdığı mektuba, diğer yandan da Blavatski'nin, hayali "Büyük Beyaz Kardeşlik"in Tibet *mahatmaları* (intisap etmiş gurular) ile birlikteliği iddiasına benziyordu. Blavatski bunu iddia ederken 1858-66 yılları arasında İngiliz Sömürge sekreterliği yapan ve amatör bir okültist olan ve seanslar esnasında Blavatski'nin neredeyse normaldışı durumlarının zorunlu olarak olarak ortaya çıkmasını sağlayan Sir Edward Bulwer Lytton'un ro-

25 Campbell, Ancient Wisdom, ss. 34 ve 40.

26 Samuel Dunlap, Sōd, the Son of Man (London: Williams and Norgate, 1861); Joseph Ennemoser, The History of Magic (London: H. G. Bohn, 1854); John Dowson, A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature (London, Trubner, 1879); Horace Wilson, trans., Vishnu Purana: A System of Hindu Mythology and Tradition (London, J. Murray, 1840). Bu en azından ruhçuluğa ilgi duyan Amerikalı Pali Metinleri uzmanı William Coleman ulaştığı sonuçtur. (Campbell, Ancient Wisdom, ss. 34 and 41). Bkz. Coleman, "The Source of Madame Blavatski's Writings," A Modern Priestess of Isis, ed. Vsevolod Soloviev (London, 1895: 353–66). Bu konuda başka teoriler de bulunmaktadır. Fakat genellikle bu eserlerin intihal olduğu kabul edilmektedir.

manlarından esinlenmişti.[27] Bu tip hileli faaliyetler, ilk defa merkezi Londra'da bulunan Ruhsal Araştırmalar Topluluğu (Eğer Olcott'a bırakılmış olsaydı belki de Teozofi Topluluğunun kendisi gibi olabileceği ciddi bir örgüt tarafından yapılan bir araştırmada su yüzüne çıkarıldı. Ruhsal Araştırmalar Topluluğunun üyeleri arasında filozof Henri Sedgwick, Başbakan William Gladstone ve şair Alfred Lord Tennyson da bulunuyordu. Bu araştırmanın sonucunda hazırlanan tahrip edici raporun etkisi, normal dışı olayların aslında nasıl üretildiğini ayrıntılarıyla açıklayan, hatta sahte bir heyetin Topluluğun Adyar'daki merkezlerinde bulunan bir odada işleri nasıl yürüttüğünü ispat eden muhalif bir teozofist tarafından daha da artırıldı.[28]

Belki de, Blavatski'nin kitaplarının ulaşmış olduğu başarının gerisinde yatan sır, ironik bir biçimde yapmış olduğu intihallerdir. Mektupları bambo kamışları kullanarak yazma hilesi, Teozofi topluluğunun elde etmiş olduğu şöhreti açıklayamaz; bunu daha çok, klasik dini düşüncenin Olcott gibi yetenekli yazarlar tarafından, çağdaş (ve modaya uygun biçimde sözde bilimsel) terimlerle yeniden ifade edilmiş olması açıklar. Blavatski, muhtemelen, Olcott'la buluşmadan önce muhtemelen geçimini temin etmek için yapmış olduğu hilelere devam etme arzusuna karşi direnmiş olsaydı ve aynı şekilde skandallardan kaçınmış olsaydı, onun kitaplarında ifadesini bulan (intihal mahsülü) teozofi, belki

[27] Bkz. Washington, Madame, Blavatski, özellikle ss. 37 ve 81. Bu Vedik Perennializm olarak adlandırılan şeyin Guénon'u etkileme ihtimalini akla getirmektedir. Çünkü Bulwer Lytton, okültizmi Veda'lara olan ilgisiyle ve evrensel tek bir dini geleneğe olan inancıyla birleştiren Papazlıktan çıkmış bir Fransız olan Eliphas Lévi (Alphonse-Louis Constant'ın takma adı) ile irtibat hâlindeydi (Washington, Madame Blavatski, s. 37). Tüm dinlere dayanan "büyük bir Birlik"in varlığına olan benzer bir inanç Antoine Fabre d'Olivet'nin L'Histoire philosophique du genre humaine (1822) (I, 1,) Aktaran: Faivre, "Histoiré de la notion modern de Tradition"). Fabre d'Olivet'nin, Lévi'den yapmış olduğu alıntılar da makul kabul edilebilir. Ancak daha anlaşılır olması için burada üzerinde durulmamıştır.

[28] Campbell, Ancient Wisdom, ss. 87–93, and Washington, Madame Blavatski, ss. 80–81.

de yirminci asırda kaybolup giden bir şey olmayacak ve belli başlı dünya dinlerinden biri olarak müesses hâle gelecekti.[29]

Martinist Tarikatı

Guénon'un ilk üstadı Encausse Paristeki Teozofi locası Isis'e katıldıktan hemen sonra, Fransız Teozofi dergisi *Le Lotus revue des Hautes Etudes Théosophiques*'de kendisinin başka bir ilgi alanı olan Teozofi üzerinde değil, daha çok, Gelenekselci felsefenin üçüncü en önemli unsuru olan intisap konusunda yazılar yazmaya başladı. Encausse'a göre, Teozofi "kadim hakikatın hâla yaşadığı" Hindistan'dan intisap yoluyla aktarılıyorken, çağdaş Özgür Masonluk, her ne kadar ritüellerini kadim intisap biçimlerinden devşirmiş olsa da, siyasi ve maddi çıkarların, manevi olan şeyleri devre dışı bırakmasına müsaade etmiştir.[30] Küçük değişiklikler getirmiş olan bu biçim, Gelenekselci intisap düşüncesi hâline geldi.

Genel anlamda intisabın, batınî ve zahiri olarak tavsif edebileceğimiz iki boyutu bulunmaktadır. Klasik Hıristiyan intisabı vaftizdir. Bu intisabın zahiri anlamı bir kimsenin Hıristiyan cemaatına girişe işaret etmiş olmasıdır. Diğer taraftan (Katolik ilahiyatında)yeni bir Hıristiyanın ilahi lütfa mazhar olması, dolayısıyla başka türlü elde edemeyeceği kurtuluş imkânını elde etmesidir.[31] Encausse'un ve daha sonra Guénon ve Gelenekselcilerin ilgilendikleri Masonluk gibi Hıristiyanlık dışındaki intisap biçimlerinin batınî boyutuydu.

29 Teozofi Topluluğu varlığını devam ettirmektedir. Ayrıca en önemlisi Rudolf Steiner'in Atroposophy'si olmak üzere başka birçok hareketin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Daha sonraki dönemlerde Teozofinin tarihi için bkz. Washington, Madame Blavatski.

30 Lotus, July–August 1887, Aktaran André and Beaufils, Papus, s. 37.

31 Tasavvufi anlamdaki intisap da bu şekilde sınıflandırılabilir: Bir kimsenin bir tarikate girmesinin zahiri anlamı, yeni bir Sufi'nin bir topluluğa katılması ve şeyhin manevi eğitiminden müstefid olması, batınî anlamı ise, yeni Sufi'nin Peygambere kadar ulaşan ve onun aracılığıyla bizzat Allah'a dayanan şeyhlerin silsilesine katılmak suretiyle bereketi elde etmiş olmasıdır.

Encausse aracılığıyla Gelenekselciliğe katkıda bulunmuş bir uygulama olan Masonluğun (ya da Özgür Masonluğun her iki terim de birbirlerinin yerine kullanılabilir) menşei belirsizdir. Onaltıncı ve onyedinci asırda İskoçya'da, daha önce mevcud olan ticaret loncalarına Hermesçilikten bazı unsurların eklenmesiyle ortaya çıktığına dair açıklama en makul açıklama olarak görülmektedir.

Onaltıncı asır İskoçyalı duvar ustaları, ülkenin diğer esnafı gibi loncalar şeklinde örgütlenmişlerdi. Ancak mason loncalarının gelişimi, duvar ustalarının yapmış oldukları işin kendine özgü doğası dolayısıyla, farklı nitelikler gösterdi. Bir çok esnaf ve lonca, belli bir yere yerleşmiş bir hâlde iken ve bu yüzden, herhangi bir şehirde nispeten kolayca örgütlenebiliyorken, belli başlı bina projeleri birçok yerden, projenin gerçekleşmesi sırasında genellikle burada yaşayan birçok duvar ustasının ve loncanın kullanılmasını gerektiriyordu. Bu durum standart lonca sisteminde iki değişimin meydana gelmesine yol açtı. Birincisi, daimi olan loncalar başka inşaat hâlindeki yapılarda geçici loncalar açılması. Bunlardan birincisinin 1483 yılında kurulduğu kaydedilmektedir. İkincisi ise, bir loncaya kabul edilmiş ya da bir loncanın "özgürleştirdiği" nitelikli inşaat ustalarının (mason) -özgür masonların- belirlenebilmesi için gizli tanıma işaretlerinin geliştirilmiş olmasıdır. Bir şehirde bir loncada bulunan kimseler loncaya bağlı olan diğer kişileri de kolaylıkla bilirlerdi; bu aslında masonları uzaktan çeken bina projesiyle alakalı olan bir durum değildi, bu üyelerden bazıları muhtemelen iş için gerekli olan niteliklere sahip değillerdi.[32]

Diğer loncalar gibi masonlar da, ticari sır yanında "kurucu mit" diyebileceğimiz şeye sahiptirler. Bu mitlerden birine göre masonluk Tufandan önce Lameş'in oğlu Cabel tarafından kurulmuştur. Cabel'in sırları daha sonra Hermes Trismegistus tarafından yeniden keşfedilmiş ve bu sırlar Kadim Mısır'dan Tapınağın inşa edildiği dönemde Kudüs'e ulaşmış ve sonra da bu sırlar Avrupa'ya aktarılmıştır. Masonlar arasında Hermes'e yapılan

[32] Stevenson, Origins of Freemasonry, ss. 5–19.

atıflar, Hermes'e Ficino ve hâlefleri tarafından atfedilen role aşina olan kimseler tarafından ilgi ile karşılanmıştır. Belkide bunu ilgiyle karşılayanların ilki, İskoçya Krallığında Büyük İş Ustası olarak atanan ve 1598-99 yılları arasında İskoç masonluğunu tekrar organize eden William Schaw'dı. Schaw hükümdarın maiyetinde bulunan bir aileden geliyordu ve kendisi de hükümdarın maiyetinde bulunuyordu. 1584 yılında Fransa'ya seyahati esnasında simyacılarla ve Hermesçilerle temas kurdu.[33]

Bunda Schaw'ın aracılığı olsun ya da olmasın, onsekizinci asrın sonlarında Rönesansın sembolik ve hermetik niteliği hem İngiliz hem de İskoç masonluğunu dönüştürdü. 1630'lardan itibaren ("işlevsel olmadıkları" bilinen) çok sayıda bey İngiliz ve İskoç localarına katıldı ve 1723 ve 1738 yıllarında, İngiltere'de bugünkü mevcut hâliyle Özgür Masonluğun başlangıcı sayılan James Anderson *Yasaları* ilan edildi. James Anderson güneye taşınan bir İskoçtu.[34] İlk loca 1736 yılında Fransa'da açıldı.[35]

Masonlar Masonluğun belli özellikleri ve amacı olduğunu söyleyebilirler. Ancak pratikte, ondokuzuncu asırda farklı mason gruplarının farklı amaçlarla ortaya çıktıkları görülmektedir. Bir tarihçi haklı olarak masonluğu "çevre ve üyelere göre şekil ve içerik değiştiren, neredeyse her dini ve siyasi inanç için bir kurumsal çerçeve temin edebilen değişken bir kurum" olarak tanımlamaktadır.[36] 1880'lerde bazı Fransız locaları temelde siyasi ve genellikle aşır ateist idiler. Bazıları ise kendilerini hayır ve dostluk işlerine adamışlardı. Diğer bazı localar ise ruhsal gelişime odaklanmış bulunuyordu. Encausse bunların tümüne hitap etmesine rağmen daha çok ruhsal gelişime ilgi duyanları cezbediyordu.

Isis Teozofi locasına katılışını müteakip bir yıl içinde Encausse kıdemli bir Fransız Teozofist ile anlaşmazlıklar yaşadı. Bu

33 Stevenson, Origins of Freemasonry, ss. 20, 26–31, 44–50, ve 87–96.

34 Stevenson, Origins of Freemasonry, ss. 196–99 ve 230–31.

35 Antonio Coen, Michel Dumesnil, de Grammont, La Franc-Maçonnerie Ecossaise (Nice: SNEP, 1946), s. 15.

36 Stevenson, Origins of Freemasonry, ss. 6–7.

durum Olcott'un müdahelesine, Isis'in dağılmasına ve Hermés adında yeni bir Teozofi locasının kurulmasına yol açtı. Encausse bu locanın haberleşme sekreteri olarak atandı (Blavatski de gerçek Teozofi Topluluğunda aynı pozisyonda idi). Bu olaylar devam ederken Encausse aylık, *L'initiation*[37] dergisini çıkarmaya başladı ve daha ilk sayısında, kendi ritüellerinde yer alan sembolizmi dahi bilmediklerinden şikayet etmek suretiyle Masonları hedef alan yazılarına devam etti. Kısa süre sonra, "daha sağlam temellere dayalı" yeni bir Masonluk olması amaçlanan kendi Martinist tarikatını kurdu.[38] Bu yeni tarikat o zaman Fransadaki mevcut rakip Masonik İbadet'lerden hiçbirisiyle bağlantılı değildi.

Encausse aynı zamanda, 1889 yılında yeni Mason Martinist Tarikat'ın tamamlayıcısı olarak Bağımsız Ezoterik Araştırma Grubunu kurdu. "Hakikatın Bir olduğunu, hiçbir okulun ve dinin hakikatı tekelinde bulundurduğunu iddia edemeyeceğini, her dinde bu biricik hakikatın tezahürlerinin bulunabileceğini"[39] açıklayan Grup, insanları Martinist Tarikatı ve Teozofi Topluluğuna girmeye hazır hâle getirmek ve Perennializmi yaymayı kendine hedef olarak belirledi. Guénon daha sonra hem bu çalışma grubuna, hem de Tarikat'a katıldı.

Bağımsız Ezoterik Çalısmalar Grubu'nun amaçları Teozofinin amaçları ile uyumlu olmasına rağmen Martinist Tarikatı için bu geçerli değildi. Blavatski'nin kendisinden otorite devşirmeye çalıştığı Hayali Tibet guruları birer intisap olarak tanımlanmıştır ve Blavatski onların gizemli yollarından bazısına intisap ettiğini ima etmektedir. Ancak, yeni Martinist Tarikatı gibi Neo- Masoncu bir Tarikat aracılığıyla başkalarının intisabını kabul etmek, Blavatski'nin planladığı bir şey değildi.[40] Hem

37 G. Rocca, ed., 'Abdul-Hadi: Ecrits pour La Gnose (Milan: Archè, 1988), ss. 33–48.

38 André and Beaufils, Papus, ss. 54–57.

39 The words are those of Georges Descormiers, a follower of Encausse, quoted in Philippe Encausse, Papus, le "Balzac de l'occultisme": vingt-cinq années d'occultisme occidental (Paris: Pierre Belfond, 1979), p. 31.

40 Blavatski'nin intisap anlayışı ile ilgili yapılan bir tartışma için bkz.. Paul Johnson, Initiates of Theosophical Masters (Albany, N. Y.: SUNY Press, 1995), ss.

Martinist Tarikatı hem de Bağımsız Ezoteri Çalışmalar Grubu, Blavatski'nin otoritesine karşı bir tehdit teşkil ediyordu, ayrılan gruplar o dönemde Teozofinin liderliği için sık sık meydana gelen bir problemdi. Bu sebeple Blavatski *La revue théosophique* adında bir dergi kurdu ve burada Teozofi'yi Masonluğa dönüştürdüğü için Encausse'u eleştirdi. Encausse buna cevap olarak, aslında Blavatski ve Teozoficilere karşı polemik yapmak maksadıyla Blavatski'nin *Isis Unveiled* adlı temel eserine müstehzi bir göndermede bulunan *Le Voile d'Isis* (Isis'in Perdesi) adını verdiği ikinci bir dergi kurdu. Daha önce açıkladığımız üzere *Le Voile d'Isis* Gelenekselcilerin temel dergisi hâline geldi. 1992 yılına kadar, bir asırdan biraz fazla bir süre yayın hayatını sürdürdü. *Le Voile d'Isis*'in yayıncısı aslında Henri Chacornac'tı. Oğlu Paul Chacornac derginin ismini 1993 yılında *Etudes traditionelles* olarak değiştirdi. Henri Chacornac, okült temaları işleyen ve Encausse'un *L'initiation*'una katkıda bulunanların en meşhurlarından biri olan popüler romancı Julias Lermina'nın kızı Marie-Pauline Lermina ile evlendi. Henri Chacornac yayınevini yeni kayınpederi yayıncı-kitapçı olarak kurdu (genellikle faaliyetler de burada yapılıyordu). Kayınpederinin kitaplarından başka meşhur şair Paul Verlaine ve bazı başka yazarların eserlerini bastı ve muhtemelen Lermina aracılığıyla da Chacornac *Le Voile d'Isis*'in yayıncısı olarak seçilmişti. Ölümünden sonra işleri iki oğlu devam ettirdi. Paul editörlük, Louis de yayınevinin yöneticiliğini yapıyordu.[41]

Encausse ve Blavatski arasında düşmanlıklar su yüzüne çıkmaya başlayınca bazı Teozoficiler Hermes Teozofi locasından ayrılarak Martinist Tarikatına katıldılar. Kalanlar da kısa süre sonra Hermes'i feshettiler. Encausse kendi örgütünü Fransa'da, Fransa dışındaki ülkelerde genişletti. 1990 yılına kadar Amerika'dan Rus imparatorluğuna varıncaya kadar yüzlerce Martinist localar ve ona bağlı olan teşkilâtlar bulunuyordu.[42]

41 André ve Beaufils, Papus, s. 11, ve André Braire ile görüşme.

42 André and Beaufils, Papus, s. 84–86.

Tapınak Tarikatı

Guénon 1906 yılında Encausse'un (Bağımsız Ezoterik Araştırmalar grubunun yeni isimle kurulmuş şekli olan) Hür Hermetik Bilimler Okulu'na girdi ve Yeni Masoncu Martinist Tarikatına ve Fransız İtaat'ının değil İspanya'dan temin edilen lisansla çalışan Humanidad (İnsanlık) adı verilen gayri meşru Mason locasına katıldı. O tarihlerde bu türden örgütlerin tümü genel bir isimle okültist teşkilâtlar olarak biliniyordu. Hür Hermetik Bilimler Okulu, (Encausse'a daha yakın olan) İntisap Çalışmaları Bölümü, Normal Dışı Çalışmalar Grubu ve Kadın Entelektüelliği Merkezinde Faaliyet Grubu gibi bazı alt gruplara ve fırkalara bölünmüştü.[43] Normal Dışı Çalışmalar birimi Blavatski gibi daha çok, hurufilik, saç vb. hile ve kandırmaca türü çalışmalar üzerinde yoğunlaşmış durumdaydı.[44] Paris'te Martinist Tarikatının dört locası vardı: Sphinks (genel çalışmalar), Hermanibus (Doğu çalışmaları), Vellé da (Masonluk ve sembolizm çalışmaları) ve Sphynge (sanatsal çalışmalar).[45] Fransa dışındaki localarsa daha çok oralardaki kendi araçlarına bırakmışlardı. Bunlar Encausse'u hiç görmemiş, sadece onunla mektuplaşmış kimseler tarafından kurulmuştu.[46] Martinist Tarikatının daha sonraki dönemlerde büyük hocası olan Constant Chevillion'un yazdıklarına göre "Encausse'un Martinizmi çok geniş bir eklektizmin kurbanı olmuştu... ruhsal dünyada, hayvanlar dünyasında omurgasızlar sınıfının temsil ettiği şeyi temsil ediyordu."[47]

Encausse faaliyetlerin başından beri erken dönem feminizm ile hep irtibatlı olmuştur. Encausse'a yakın olan Teozofistler ile 1889 yılında Paris'te Uluslararası Feminist Çalışmalar ve Kuruluşlar Kongresini organize eden Polonyalı Anna de Wolska'nın takipçileri arasında karşılıklı üye değişimi (birbirlerinin kuru-

43 André and Beaufils, Papus, s. 86.

44 André and Beaufils, Papus, ss. 93–94, ve Chacornac, Vie simple, ss. 31–33.

45 Encausse, Papus, s. 34.

46 Waite, "French Mystic."

47 Naklen: Encausse, Papus, s. 52.

luşlarına üye olma ç.) söz konusu olmuştur. Bağımsız Ezoterik Çalışmalar Grubunun ilk toplantısı Wolska'nın kütüphanesinde yapıldı ve Encausse 1895 yılında saygın bir evlilik yapıncaya kadar Wolska'nın sevgilisi olarak kaldı.[48] Encausse ve Martinizm sadece feminizmle değil, aynı zamanda, homeapathy (eşsağaltım), anarşizm, hayvan hakları ve kuşkusuz Masonluk, hermetik okkültizm, Védânta, Bahaizm, alternatif bilim gibi alternatif ruhçuluk gibi, Roma Katolik Kilisesi dışındaki o dönemin alternatif akımlarıyla da bağlantılıydı.

Sosyolog Bryan Wilson tarafından geliştirilen "kült ortamı" kavramı bu alternatif kümelenmeleri anlamak için oldukça faydalıdır. Wilson'a göre modern Batı toplumlarında, kendisinin "kültsel" dediği ve dominant kültür yığınları tarafından çoğunlukla reddedilen, alternatif tedavi, alternatif inançlar, ve belli ölçüde alternatif hayat tarzlarının yer aldığı bir ortam mevcuttur. Hem fikirler hem de insanlar, bu ortam içindeki özel bir gruptan ziyade bu ortamın kendisine aittir. Bireyler, kolaylıkla bağlılıklarını bir gruptan diğerine ve bir düşünceden diğer düşünceye değiştirebilirler. Gruplar ise birbirlerine ortak neşriyat ve toplantı ağları aracılığıyla bağlanırlar.[49] Wilson, kendi ünlü kavramını geliştirirken aslında yirminci yüzyılın son çeyreğini açıklamaya çalışıyordu. Fakat bu model ondokuzuncu yüzyılın sonu için de uygun görünmektedir.

Bağımsız Ezoterik Çalışmalar Grubunun asli amaçları unutulmamıştı ve, her ne kadar daha sonraki dönemlerde Encausse için aynı şeyi söylemek mümkün olmasa da Guénon bunları ciddiye almaktaydı. Bu amaçlar, Encausse'un "aslî ışık" dediği Ezeli Felsefenin keşfi olarak açıklanmıştır. Encausse ve onu çok ciddiye alan takipçileri Casaubon *Corpus Hermeticus*'un tarihi konusundaki çalışmasını görmezlikten gelerek Ezeli Felsefenin, Hermes tarafından Kadim Mısır kaynaklarından alınarak aktarıldığına inanı-

48 André ve Beaufils, Papus, ss. 65–70 ve 116–17.

49 Bryan R. Wilson, The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society (Oxford: Clarendon Press, 1990).

yorlardı. Onlar bu aktarımı intisabın kaynağı olarak görüyorlardı. Encausse, "Hind geleneği"ni dini hariciliğin sürekliliğin en uzun süre devam eden tarihsel örneği olarak gördüğü Hindulara dönerken aynı zamanda Blavatski ve hatta Burrow'u da takip ediyordu. Bağımsız Ezoterik Çalışmalar Grubunun amacı, Hinduizmin bu harici kalıntılarını kesintisiz aktarılan geleneğin, Hermes intisap geleneğininin, ışığı altında tekrar bir araya getirmektir.[50]

Aynı şekilde bizzat Guénon kesintisiz devam eden intisap geleneğini münferit fakat diğerlerini tamamlayıcı tarzda araştırmak için kendisini Hindu çalışmalarına verdi. Daha sonra aynı yolu izleyecek olan çok sayıdaki Gelenekselcinin ilkiydi.

Guénon'un hayat hikâyesini yazan Gelenekselci kimseleri meşgul eden gizemlerden birisi Guénon'un Hinduizm ile ilgili bilgisinin kaynağıdır. Gelenekselciliğin daha sonraki dönemde şeyhten müride geçen otantik bilgiye vurgu yapmasını göz önünde bulundurduğumuzda, Gelenekselciler Guénon'a Hindu şeyhler aradılar, ancak ciddiye alınabilecek birini bulamadılar. Geriye, genel bir varsayım olarak, Pariste bazı Hindular'dan el almış olma (intisab) ihtimali kalmaktadır. Bu bir ihtimal gibi görünse de, kesin bir şekilde ispat edilmesi mümkün değildir. Çünkü Paris'te böyle Hindu şeyhler yoktu ve Guénon'un Hinduizmle ilgisi bilgisi sadece o dönemde Paris'te mevcut olan kaynak ve çalışmalarla ilgili yapmış olduğu okumalara dayanmaktadır.[51] Guénon hiçbir yerde bunun aksi bir görüş belirtmedi. Kendisi Hindistan'a hiç gitmedi. Her ne kadar daha sonraki dönem Gelenekselcileri bu sonucu kabul etmeseler de, O dönemde yaşayan Guénon'un ilk elden orası ile ilgili bir tecrübe yaşamadan Hindistan hakkında yazmayı hakeden birisi

[50] "Vurgey" (pseud.), "L'Age de Sphinx,"Le Voile d'Isis May 6, 1891, s. 3.

[51] Bunlar, seçkin bir Fransız Hindoloğu olarak bilinen Profesör Jean Filliozat'nın ulaştığı sonuçlardır. Ona göre, "Guénon'un genel anlamda Hinduzimle ilgili ortaya koymuş olduğu görüşler, kendi döneminde yapılan Hindoloji çalışmaları, alanla ilgili Guénon'un takip ettiği anlaşılan basılı eserlerde serdedilen görüşler ile uyum içindedir." Bkz. Filliozat, "Rien sans l'orient?" Planète, April 1970, s. 124.

olmaması gerektiği görüşünü savunmamasının özel bir nedeni bulunmamaktadır. Bu şekilde o, neredeyse sadece metinler üzerinde çalışarak bilgi edinen erken dönemin meşhur oryantalistlerinin yolunu takip etmiş oluyordu. Ne var ki Guénon, zaman zaman, araştırmacılar tarafından genellikle özgün bulunmayan metinlere dayanıyordu.[52]

Kendisini ilk defa Encausse ile çatışma noktasına getiren de Guénon'un intisap hakkındaki araştırmalarıydı. Guénon açıkça Martinit intisaptan umudunu kesmişti ve iki yıl sonra da bağımsız daha iyi bir intisap kurdu. Bunu kurarken başvurduğu kaynak, birçok kimseye göre Kudüs ve çevresinde intisâbî sırra muttali olan ve Haçlı Şövalyeleri tarikati olarak bilinen Tapınak Şövalyelerinin en son Büyük üstadı olan Jacques de Molay (1243-1314)'dan ilham almıştı.

1908 yılındaki bir seans esnasında Guénon'a ulaşan Jacques de Molay'ın talimatları Tapınak Tarikatının yeniden kurulmasını öngörüyordu. Guénon, diğer Martinistlerin yardımıyla Ordre du temple rénovée (Yenilenmiş Tapınak Tarikatı)nı kurmak için harekete geçti. Bu Martinistlerden birisi bir haberleşme listesi oluşturma konusunda Guénon'a yardım edebileceğini söylemişti. Bunlardan başka iki Martinist de, 1920'de ve daha sonra Guénon'un çıkarmış olduğu *Le Voile d'Isis/Etudes traditionnelles* adlı dergisine katkıda bulunmak suretiyle 1920'li yıllar boyunca Guénon'un yakın takipçisi oldular. Bunlardan birisi, erken dönem Gelenekselciliğin erken dönem tarihinde önemli bir figür olan ve Teozofi Topluluğunu erken dönemde nefret içinde

[52] Mesela, Guénon, sadece Léon Wieger'ın Tao Te Ching'den yaptığı zayıf tercüme kullanmakla kalmadı aynı zamanda, bunun bir sonucu olarak, Wieger'in yetersiz bir biçimde allayıp pulladığı tercümelerden orijinal metin gibi alıntılar yapmaktadır. Bkz. Pierre Grison, "L'Extrême-Asie dans l'oeuvre de René Guénon," şurada: "René Guénon" [Cahiers de l'Herne], ed. Jean-Pierre Laurant and Paul Barbanegra (Paris: Ed. de l'Herne, 1985), s. 145. Alain Daniélou aynı şekilde Guénon'un B. G. Tilak'un oldukça şüpheli olan The Arctic Home of the Vedas'ına olan güveninden bahseder. Daniélou, "René Guénon et la tradition hindoue," Şurada: René Guénon [Dossiers H], ed. Pierre-Marie Sigaud (Lausanne: L'Age d'Homme, 1984), s. 137.

terk eden[53] gemi mühendisi Georges Auguste Thomas, diğeri de Encausse'nin meşru olmayan Mason locası Humanidad üyesi Patrice Genty idi. Tuhaf biri olan Genty gaz şirketinde çalışıyordu. Öğleden önce gaz saatlerini, öğleden sonralarını ise Ulusal Kütüphanede kitapları okuyarak geöiriyordu. Misafirlere oda kalmayacak kadar kitaplarla dolu küçük bir evde yaşıyordu.[54] Yenilenmiş Tapınak Tarikatı, Yüksek Dini ve Felsefi Çalışmalar kisvesi altında Hür Hermetik Bilimler Okulunun esaslarında buluştu. Buluşma esnasında ne olup bittiği tam olarak bilinmemektedir. Yenilenmiş Tapınak Tarikat olayı, daha sonraki yıllarda Guénon'un can sıkıcı bulduğu ve hakkında konuşmayı sevmediği bir konuydu.[55]

Beklenildiği gibi Encausse bu tür faaliyetleri ve kendi irtibat adresleri listesinin kaybolduğunu anlayınca onları kendi otoritesine karşı bir tehdit olarak algıladı. Kendi Martinist Tarikatının Fransız Teozofisi üzerindeki etikisini hatırlamış olması gerekir. Guénon ve (Thomas ve Genty'nin de içinde bulunduğu) diğerleri Martinist Tarikatından ve Humanidad'tan ihraç edildiler. Geride Kalan Yeni-Tapınak Şövalyeleri Encausse'nin idaresinde yeniden bir araya geldiler. Guénon'un Yenilenmiş Tapınak Tarikatı her ne kadar 1911 yılına kadar resmen varlığını sürdürmüş olsa da işlevini yitirmiş görünmektedir.[56]

Diğer Perennialistler

Gelenekselciliğin doğrudan dayandığı ilk temel Martinizm ve Teozofi, ancak daha sonra onlardan oldukça farklı bir yönde gelişti. Martinizm ve Teozofi oldukça başarılı kitle örgütleriydi ve popüler oluşlarını kapsayıcılıklarına borçluydular. Buna karşılık Gelenekselcilik asla kapsayıcı olmadı ve kitleleri etkilemeye

[53] Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel inédit," basılmamış yazılar.

[54] Clavelle [Reyor], "Document confidentiel."

[55] André and Beaufils, Papus, ss. 268–70; Clavelle [Reyor], "Document confidentiel."

[56] André and Beaufils, Papus, ss. 270–73, Clavelle [Reyor], "Document confidentiel."

teşebbüs etse de kitlesel bir örgüt olmayı hedeflemedi. Gelenekselcilikle onun ondokuzuncu yüzyıldaki menşei arasındaki bir başka önemli farklılık da, Gelenekselcilerin, onların sahip olduğu evrimci iyimserlikten tamamen yoksun oluşlarıydı. Blavatski ki "Artık iniş yayını tamamladığımızdan, hem küre hem de insanlık olarak Tanrı'ya geri dönüş süreci içinde olduğumuza ve Tanrı'nın sürgünleri ve uzak ülkedeki müsrif çocukları olarak bizler evimize doğru olan yolculuğumuza başladığımıza" inanıyordu.[57] Aynı şekilde Emerson da, Romantik hareketten devşirdiği iki önemli boyuta dikkat çekerken Guénon'dan ayrılıyordu: Guénon'unkinden daha genel bir anlamda anladığı "gelenek" ile karşıtlık içine yerleştirdiği doğanın ruhsallığı ve özgünlüğe duyulan saygı. "Doğanın ruhsallığı"nın yankılarını daha sonraki dönemlerin Gelenekselciliği içinde bulmak mümkündür. Ancak "özgünlüğe duyulan saygı" Gelenekselciliğin tam anlamıyla bir karşı-savıdır. 1836 yılında Emerson şöyle yazıyordu:

"Daha önceki nesiller Tanrı'yı ve doğayı yüzyüze gözlemledi; biz neden onların gözlerinde, aynı şekilde evrenle orijinal bir ilişki içinde olmamalıyız? Neden bizim şiirimizin ve bir içgörü felsefemizin ve geleneğimizin ve bize yapılmış dini bir vahyin ve bunların bir tarihinin olmaması gerekiyor? Ormanlarda gençlik daimidir. Tanrı'nın diktiği bu tarlalarda... ben saydam bir göz yuvarlağı oldum; ben bir hiçim; her şeyi görüyorum; Evrensel Varlığın akıntıları bana doğru deveran ediyor; ben Tanrı'nın bir hissesi ya da parçasıyım."[58]

Guénon ondan daha çok kötümserdi.

Şu hâlde bunlar Guénon Perennializminin dayanmış olduğu temellerdi. Şimdi de Guénon ile işbirliği yapan Ananda Coomaraswamy'nin Perennializminin kökenlerini kısaca ele alacağım. İsmine rağmen Coomaraswamy bir İngiliz idi. Babası Mutu Seylan'daki Tamil Hint topluluğuna mensuptu. Ancak o sık sık İngiltere'ye seyahat eden İngilizleşmiş biriydi. İngiliz ba-

[57] The Secret Doctrine, aktaran: Campbell, Ancient Wisdom, s. 49.

[58] Emerson, "Nature,", Selections, ed. Whicher, ss. 21 ve 24.

rosuna kayıtlı ilk Hintli avukat (1860'larda Lincoln's İngiliz Baro'suna çağrılmıştı) olan Mutu 1874 yılında şövalye ilan edildi ve 1876 yılında Canterbury başpiskoposu tarafından bir İngiliz kadınla evlendirildi. Ananda Coomaraswamy Seylan'da doğdu, ancak iki yaşındayken, Sir Mutu, İngiliz Başbakanı Benjamin Disraeli'nin teşvikleriyle İngiliz Parlemonto seçimlerine katılmak için İngiltere'ye taşınmaya karar verdi. Ancak Sir Mutu İngiltere'ye varmadan öldü ve Ananda Kent'te annesinin akrabaları tarafından yetiştirildi.[59] Coomaraswamy'nin babası ya da Seylan hakkında hiçbir hatırası olamazdı.

Şimdiye kadar elimizdeki bilgilere göre Coomaraswamy'nin yetiştirilmesi ve eğitimi tamamıyla İngilizce oldu. Gerçi devam ettiği İngiliz yatılı okulu olan Wycliffe College'de diğer çocukların soyadına karşı duyduğu tepki ve kompleksin, onda gençlik döneminden daha az İngiliz olarak bakma duygusu oluşturmuş olabileceğini düşünebiliriz. Coomaraswamy üniversitede jeoloji ve botanik okudu ve 1903 yılında Londra'da University College'e asistan pofesör olarak atandı. 1902 yılında Ethel Partridge ile evlendi ve 1905 yılında hatırı sayılır bir servetin mirasçısı oldu.[60]

Zengin İngiliz Jeoloğundan Amerika Sanat Tarihçisine ve Gelenekselciye uzanan, anti kolonyalizmden geçen yolculuk oldukça uzun sürdü. Evliliğinden kısa bir süre sonra Coomaraswamy Seylan Maden Arama Kurumu başkanlığı pozisyonu için başvuruda bulundu ve 1903 yılından itibaren bu görevi üstlendi. Müteakip yıllarda, sürekli olarak bir anısından bahsetti. Buna göre uzak köylerden birinde kahvaltı yapıyorken, yanında çocuğuyla birlikte her ikisi de pejmürde giyimli, Batılı elbiseler içinde sonradan Hıristiyan olduğu intibaını veren Seylanlı bir kadın gördü. "Bunlar hem tabii olmayan bir biçimde hem de yanlış anlamış olarak yabancı bir dine dönmüş olan yerlilerdi"

59 Roger Lipsey, Coomaraswamy, C. 3: His Life and Work (Princeton, N. J. Princeton University Press, 1977), ss. 9–10.

60 Lipsey, Coomaraswamy, C. 3, ss. 10, 14, ve 42. Wycliffe ile ilgili spekülasyon bana aittir. İngiliz yatılı okulunun çevresi zor bir çevredir.

diye düşündü. İki yıl sonra Jaffa'da Seylanlı dinleyicilere hitap ederken aynı şeylere dikkakt çekti: İngiltere'de yetişmeyen herhangi birimiz için bizim taklit teşebbüslerimizin umut kırıcı anlamsızlığını anlamak çok zordur. Bir İngiliz için buradaki saçmalık apaçıktır; ancak bizim değildir."[61] Buradaki saçmalık Coomaraswamy için oldukça belirgindi. Bir İngilizin babasının fakir insanların İngiliz yaşam tarzını taklit etme konusndaki yeteneksizliklerinden utanmasının, Coomaraswamy'nin Seylan milliyetçisi olmasıyla oldukça alakalı olduğu görülmektedir. Muhtemelen diğer bir etken de her ikisi de milliyetçi hareketler içinde faaliyet gösteren kuzenleri Ponnambalam Ramanathan ve Sir Ponnambalam Arunachalan'dı.[62]

1906 yılında Coomaraswamy, kültürel ve milli canlanmayı hedefleyen Seylan Sosyal Reform Topluluğu'nu kurdu. 1904 yılının sabahından kalan bir anısında şunları söylüyordu: "batı kültürünü üstün kılan unsurlar tamamen ihmal edilirken, Batı adetleri ve giysilerinin süslü görünümlerinin taklit edilmesi, Doğunun kültür ve Medeniyeti içinde yer alan üstün unsurların ihmal edilmesine yol açmaktadır." Bu Coomaraswamy'nin "bir çözüm getirmek istediği" bir ihmaldir. Seylan Sosyal Reform Topluluğu'nun özel amaçları arasında, "Seylan'ın Doğu ırkları"nı birleştirmek ve eğitimin İngilizce değil yerel dillerde yapılması, mahalli sanatların ve bilimlerin ihyası ve son olarak "eski binaların ve sanat eserlerinin korunması" da bulunuyordu.[63]

Seylan Sosyal Reform Topluluğu ile ilgili çok fazla bir şey duyulmadı. Coomaraswamy eski binalar, ev, sanat eserleri üzerinde yoğunlaşmaya başladı. Onun bu alana dikkatini çeken muhtemelen, bir fotoğraf sanatçısı olan eşi Ethel'di. Ethel'in kardeşi Fred Partridge, William Morris'in Sanat ve Zanaat hareketiyle ilgileniyordu. 1906 yılında Coomaraswamy Seylan'da bir el sanatları sergisi düzenledi. 1907 yılında İngiltere'ye döndü ve burada 1908

61 Lipsey, Coomaraswamy, C. 3, ss. 17–18.

62 Kuzenler için bkz. Lipsey, Coomaraswamy, vol. 3, s. 41.

63 Lipsey, Coomaraswamy, C. 3, ss. 22–25.

yılında *Medieval Sinhalese Art* (Ortaçağ Seylan Sanatı)[64] adını verdiği eserini yayınladı ve Uluslararası Dinler Tarihi Kongresinde "Hindistan'da Din ve Sanat İlişkisi" adlı bildirisini sundu. 1910 yılında oldukça aleni bir tartışmanın tarafı oldu ve Hint sanatlarının konumu ile ilgili olarak *The Times* ve başka yerlerde okur mektupları köşelerinde göründü. Bu, Sir George Birdwood'un Kraliyet Sanat Topluluğunun yıllık toplantısının Hindistanla ilgili bölümüne başkanlık ederken, Hindistan'da güzel sanat diye bir şey olmadığını ilan etmesiyle birlikte başlayan bir tartışmaydı. Birdwood Buddha heykelinin güzel sanat örneklerinden biri sayılabileceğini söyleyen bir kimseye hiç de akıllıca olmayan bir cevap verdi: "eski zamanlarda sabitleştirilmiş duruşu içindeki bu hissiz benzerlik, hiçbir ilham vermeyen tunç bir imajdan başka bir şey değildir. Kaynatılmış bir içyağı pudingi de aynı şekilde ruhun hissiz bir saflığının ve sakinliğinin sembolü olarak anlaşılabilir." Bu ihtilaf, bu dünyanın Birdwoodları ile mücadele etmek için Hint Topluluğunun daha sonra da Kraliyet Hint Topluluğunun kurulmasıyla birlikte doruğa ulaştı. Coomaraswamy bu çabada önemli bir rol oynadı.[65]

Jeoloji ve Seylan milliyetçiliği konusundaki ilgisi daha değişerek sanata kaymış olsa da, Coomaraswamy her zaman siyasetle ilgili olmaya devam etti. 1914 yılında Birinci dünya savaşı başladığında alenen Hindistan'ın İngiltere'nin yanında savaşa katılmasına karşı çıktı. Kendisinin de tabi olduğu mecburi askerlik çıkarıldığında İngiltere'yi terk edip Amerika'ya yerleşti. 1916 yılında, Coomaraswamy'nin Hint ve Seylan sanatıyla ilgili zengin koleksiyonunu satın alıp müzeye bağışlayan bir mütevellinin talimatıyla Boston Güzel Sanatlar Müzesi'nin Hint Sanatları Bölümünün sorumlusu (curator) olarak atandı. Belki de Coomaraswamy'yi, bu koleksiyonu kurmak istediği Hint sanatları müzesine temel oluşturması projesi için bir sponsor bu-

64 Ortaçağ Seylan sanatı ve zanaatı üzerine bir monoğrafi niteliği taşıyan Medieval Sinhalese Art, toplumun yapısı ve sanatcıların durumunu ele alarak daha çok onsekizinci yüzyıl üzerinde durmaktadır (Broad Campden: Essex House Press, 1908).

65 Lipsey, Coomaraswamy, C. 3, ss. 26, 33, 40, 53, ve 69–72.

lamadığı Hindistan'dan ziyade Amerika'da yaşamaya yönelten şey de bu satınalma idi.[66]

Bu olaylar esnasında Coomaraswamy, kendisini Perennialist yapan enetelektüel bir seyahata çıkmıştı. Erken dönemlerde entelektüel etki William Morris'in Sanat ve Zanaat Hareketi oldu. Coomoraswamy'nin Morris'e karşı tutkusu onu İzlandaca öğrenmeye sevketti (Morris İskandinav edebiyatı meraklısı idi).[67] 1907 yılında İngiltere'ye döndüğünde Coomaraswamy Charles Asbee'nin locası ve El Sanatları Okulu için hatırı sayılır bir meblağ harcadı. Hatta kendi kitabı *Medieval Sinhalese Art* Coomaraswamy'nin Asbee'den satın aldığı[68] Chaucer'in kendi edisyonu olarak yayınlamak için kurduğu Kelmscott yayınevi tarafından basıldı. Morris, Gelenekselcilikteki modernizm karşıtı unsurlar için hazırlamıştı.

Yine de en önemli Gelenekselcilik hazırlığı şüphesiz Coomaraswamy'nin, onsekizinci yüzyılın sonları ile ondokuzuncu yüzyılın başlarında yaşayan ve Ficino'nun ve diğerlerinin orijinal Rönesans Perennializmine, çağdaş bir İngiliz Yeni Platoncu Thomas Taylor[69] aracılığıyla aşina olan büyük İngiliz şairi ve ressamı William Blake okumalarından gelmişti. Amerika'ya hareketinden önce, Coomaraswamy Blake'in öğrencisi olan İrlandalı şair William Yeats ile dost olmuştu.

Coomaraswamy Perennializmi açıkça 1914 yılında keşfetti. Aynı kitabın içinde yayınlamış olduğu "Hayatın ve Sanatın Dini Temelleri" adlı makalede Blake'in eserlerinin "hiyeroğliflerde, Veda'larda yazılı olan Mesih, Orpheus, Krishna, Lao-Tzu, Eckhart ve Mevlana Rûmî tarafından öğretilmiş olan[70] dinin temellerini içerdiğini yazdı. Coomaraswamy 1914 yılında, bir Perennialistti ancak Gelenekselci değildi. Aynı makalede o, emin bir

66 Lipsey, Coomaraswamy, C. 3, ss. 122–26. Söz konusu mütevelli Dr. Deman W. idi.

67 Giovanni Monastra, "Ananda K. Coomaraswamy: de l'idéalisme à la tradition," Nouvelle Ecole 47 (1995).

68 Lipsey, Coomaraswamy, C. 3, ss. 42–45.

69 Bkz. Kathleen Raine, Blake and Tradition (Princeton, N. J.: Princeton UP, 1968).

70 Aktaran: Lipsey, Coomaraswamy, C. 3, s. 108.

şekilde "geleceğin dininin, insanın görevlerini, hayatın anlamını ilahi tahayyül sanatını icra etmek için bedensel ve akli özgürlüğü kendi konusu olarak ilan edeceğini" yazdı.[71] Burada Coomaraswamy o sıralarda okumakta olduğu Emerson'a yakın görünmektedir.[72] Belki de o bu sırada şair Yeats aracılığıyla tanıştığı Aleister Crowley'in okültist grubu olan Golden Dawn (Altın Şafak)a yönelmekteydi. Aleister Crowley'le ilgili bir başka bağlantı daha vardı: Söylenilenlere bakılırsa göre Coomaraswamy'nin eşi Ethel 1916 yılında Crowley'den hamile kalmıştı. Coomaraswamy ve Ethel sonunda boşandılar.[73] Bu olay muhtemelen, Coomaraswamy'nin okültizme karşı duymuş olduğu coşkunun azalmasına sebep oldu ve onu Guénon'un Gelenekselciliğini ve önemli olanın geleceğin dininin ne olduğu değil, geçmişin geleneğinin ne olduğu düşüncesini daha fazla kabullenmeye sevk etti. Bununla birlikte Coomaraswamy, Gelenekselci olduktan sonra bile daha önceki görüşlerinden bir kısmını devam ettirdi. Gelenekselciliğe özgün bir katkıda bulunmuş olması da bu olguyla alakalıdır: Bu da Gelenekselciliğe nihai anlamda Blake ve Morris'ten aldığı, estetiğe yapılan vurgunun getirilmiş olmasıdır.

71 Aktaran: Lipsey, Coomaraswamy, C. 3, s. 109.

72 Monastra, "Ananda K. Coomaraswamy."

73 Bu bilgi için Crowley uzmanı olan Dr. Marco Pasi'ye çok teşekkür ediyorum.

3

GNOSTİKLER, TAOCULAR VE SUFİLER

Tapınak Tarikatı hadisesinden sonra ilk üstadı Encausse'dan ayrılan Guénon, henüz tam olarak kendisine bağımsız bir yön belirlemeye hazır değildi. 1909 yılında Okültist çevre ile yakın ilişkisi bulunan bir organizasyon olan Evrensel Gnostik Kilise'ye katıldı. Guénon burada Gelenekselciliğin erken dönem gelişiminde merkezi önemi haiz bir şahsiyet olan Taocu Count Albert-Eugéne Puyou de Pouvourville ile buluştu. Guénon de Pouvourville'den, Gelenekselci felsefenin ikinci ilkesi olan ve başlangıçta çağdaş Katolisizm anlayışıyla uyuşmadığı söylenilen "tersine döndürme"yi aldı. Guénon'un ilk dergisi olan *La Gnose*'un Evrensel Gnostik Kilise ile bağlantısı vardı. Guénon ve de Pouvourville'nin diğer takipçileri Batı Sufizm tarihinin önemli bir şahsiyeti olan Sufi İvan Aguéli tarafından Gelenekselci nitelikleri belirgin olan ilk yazılar bu dergide yazıldı.

Yeni-Gnostisizm

Evrensel Gnostik Kilisesi New Orléans'ta bir arşivci olan Julies Benoît Doinel tarafından yaklaşık 1888 yılında kuruldu. Doniel'in Kilisesi Gnostisizme kaynak teşkil eden m.s. kinci yüzyıla ait iki metin den (Hippolytus'*un Philosophoumena*'sı ve Psikopos Lyons'lu Irenaeus'un *Adversos Haereses*'i) ve diğer bazı kerametlerden faydalanıyordu ve ikinci asırdaki hakiki Gnostisizmden önemli noktalarda ayrılıyordu. Bu, tanımlanmış grup olmaktan çok erken dönem Hıristiyanlığı içinde daha çok Mısırda oluşan (daha sonra Gnostik sapıklık olarak mahkûm edilen) teolojik bir eğilimdi. İkinci asır Gnostikleri, vahyin sürekliliğine ve gnostik (arif) elitlerin Tanrı'yı şahsi olarak tecrübe edebileceklerine inanıyorlardı. Bunlar Katolik Kilisesinin oluşturduğu temel inançlardan da birçok noktada ayrılıyorlardı. Fakat bu farklılıklar 3. Asırdan kalma Kıptice Nag Hammadi metinleri keşfedilinceye kadar bilinmiyordu.[1] Ondokuzuncu asırda Gnostikler temelde muhalifleri, yani Kilise Babaları tarafından yazılan eserlere dayalı olarak biliniyorlardı. Bu eserlerden ikisi Doinel tarafından da kullanılmıştır. Doinel Gnostik ayinler için hiçbir kaynak göstermeksizin, Cathars'dan ve diğer kaynaklardan almış olduğu ve orijinal Gnostisizmden alındığına inandığı ayinleri uyarlamaktadır.[2] Uç Cathar psikoposu ile Utrecht'teki hakiki bir Katolik psikopostan kutsama ayini usulünü alan Doinel, kendisinin Patrik (II. Valentine adıyla) olarak görev yaptığı Evrensel Gnostik Kilisesini kurdu.[3]

Doinel Teozofist ve Martinist çevrelerle tanıştı ve aralarında bizzat Encausse'un ve o sıralarda Encausse'la birlikte *L'initiation*' üzerinde çalışan ve Fransa Eğitim Bakanlığında çalışan Léonce

1 Lance S. Owens, "An Introduction to Gnosticism," The Gnostic Society Library [online]. http://home. online. no/noetic/nagham/nhlintro. html [July 12, 2001].

2 René Le Forestier, L'Occultisme en France aux XIXe et XXe siècles: L'église gnostique, ed. Antoine Faivre (Milan: Archè, 1990), ss. 9–37.

3 Valentine'in kim olduğu tam olarak belli değildir. Marie-France James, Ésotérisme et Chris-tianisme: autour de René Guénon (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), ss. 81–82.

Fabre des Essarts'ın da bulunduğu erken dönemdeki farklı Martinistler bu Kiliseye katıldılar.[4] 1891 yılında Roma'daki Papalık bürosu resmen Gnostik sapıklığın canlandırılmasını mahkûm etti ve aynı zamanda Encausse *L'initiation*'unu yasaklı kitaplar listesine ekledi.[5] Evrensel Gnostik Kilisesi 1894 yılında bir buhran yaşadı ve Doniel, bir keramet eseri olarak Aziz Stanislas Kostka'yı görmesi üzerine Gnostisimi terkederek Katolik Kilisesine dönüş yaptı. Pişmanlığının bir ispatı olarak, Evrensel Gnostik Kilisesi'ni Martinizmi ve Özgür Masonluğu Şeytanın eseri olarak eleştirdiği *Lucifer démasqué* (Maskesiz Şeytan) adında bir kitap yazdı.[6] Doinel'in kitabı o dönemde, daha sonra Guénon'un *Ruhçu Yanılgı* ile katkıda bulunacağı benzer eser türlerinden birisiydi.[7]

Gelinen bu noktada Evrensel Gnostik Kilisesi, Katolik Gnostik Kiliseden oluşan Martinist grup ve asıl Evrensel Gnostik Kilisesinin yönetimini Patrik Synésius adıyla ele geçiren ve Encausse'dan ayrılan Fabre des Essarts olmak üzere ikiye bölündü.[8] 1909 yılında Réne Guénon'u İskenderiye Piskoposu Palinge-

4 Grupta aynı zamanda Faugeron (Guénon'a daha sonra Tapınak Tarikatını kurma konusunda yardım etti) ve Yvon Le Loup (banka çalışanı ve Encausse'un kütüphanecisi) gibi kimseler de bulunuyordu. Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel inédit," basılmamış metinler; Marie-Sophie André and Christophe Beaufils, Papus, biographie: la Belle Epoque de l'occultisme (Paris: Berg International, 1995), ss. 128–29; Philippe Encausse, Papus, le "Balzac de l'occultisme": vingtinq années d'occultisme occidental (Paris: Pierre Belfond, 1979), s. 37.

5 Le Forestier, Occultisme en France, p. 69, ve Jean-Pierre Laurant, L'Ésotérisme chrétien en France au XIX siècle (Lausanne: L'Age d'Homme, 1992), s. 141.

6 Jean Kostka [takma adı Jules-Benoît Doinel], Lucifer démasqué (Paris: Delhomme et Briguet, 1895). Bkz. Le Forestier, Occultisme en France, ss. 71–74, ve André ve Beaufils, Papus, ss. 127–28.

7 Diğer bir eski okültist Paul Rosen (aslında Pole), Satan et compagnie, association universelle pour la destruction de l'ordre sociale[Şeytan ve Dostları: Sosyal Düzenin Yıkılması için Evrensel İşbirliği] (Paris, 1888), adlı eserini, arkasından da Papa Leoxii'e ithaf edilmiş olan L'ennemie sociale, historie documentée de la Franc-Maconnerie de 1717 à1890 [Toplum Düşmanları: 1717 -1890 Özgür Masonluğun Tarihi] (Paris, 1890), adlı eserini yazdı.

8 Katolik Gnostik Kiliseyi Faugeron idare ediyordu. André ve Beaufils, Papus, ss. 128–29, 275, ve 278.

nius olarak takdis eden de Fabre des Essarts'dır. O aynı zamanda Guénon'un Tapınak Tarikatından sadık dostları Georges-Auguste Thomas ve Patrice Genty'yi de takdis etmiştir.[9] Bu, Martinistlerden ve YeniTapınakçılardan sonra Guénon'un üçüncü intisabıydı.

De Pouvourville

Guénon'un 1909 yılında katıldığı Evrensel Gnostik Kilisenin bir diğer üyesi de, Guénon'un 1918 yılında hâla kendi üstadı olarak kabul ettiği Count Albert de Pouvourville idi.[10] Asker olan Aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Pouvourville Saint Cyr'de elitlerin gittiği askeri bir okula gönderildi ancak önüne konulan köhnemiş kurallara isyan etti ve 1884'te Fransız ordusundaki görevinden istifa etti. Yabancı Lejyonda görev yapmak için kaydoldu ve Fransız Hindiçin'ine gönderildi ve burada Fransa sömürge savaşlarına şahitlik etti. Güney Vietnam'dan bir yerlerde Lejyon'dan firar etti ve belki de orada T'ien-ti hui ve Bac Lieu adı verilen Triad (üçlü) dediğimiz gizli cemiyetlere katıldı. Bu Triadlar genel olarak Fransız işgaline şiddetle karşı çıkıyorlardı ki bu onları birkaçak için çekici hâle getiren bir faktör olabilir.

Diğer tüm Triadlar gibi T'ien-ti hui da Çin kökenliydi. Vietnam'a onsekizinci asırda ulaştı ve 1875'lerden itibaren çok sayıda Vietnamlı örgüte katıldı (Bac Lieu'nün kökenine dair herhangi bir bilgi yoktur).[11] Bu dönemdeki Vietnam Triadlar'ı, dini amaçlar yanında ekonomik ve sosyal amaçları da bulunan ve Masonluğa benzediği için de Batılı araştırmacıları cezbeden Çinli örneklerine nispetle daha az felsefi ve metin temelliydi. Özene

9 James, Ésotérisme et Christianisme, s. 82; André vé Beaufils, Papus, ss. 275-76; Clavelle [Reyor], "Document confidentiel."

10 Nöele Maurice-Denis Boulet, "L'ésotériste René Guénon: Souvenirs et jugements,"La pensée catholique: Cahiers de synthèse[Paris] 77 (1962), 23.

11 Bizatihi Pouvourville'nin kendisine göre bu iki örgütün adı "le Thien dianhien" ve "le Bachlieu." Dur. Bkz. Marie-France James, Esotérisme, Occultisme, Franc-Maçonnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliographiques (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), s. 221. Ben "Thien dianhien"i T'ien-ti hui'nin Vietbanca formu olan Thien dia hoi olarak; "Bachlieu"yü de Bac Lieu olarak yazdım. Bkz. Hue-Tam Ho Tai, Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), ss. 55 and 62.

bezene hazırlanmış intisap ayinleri de dahil olmak üzere bunların ayinleri Taoculardan, Budistlerden ve daha az miktarda olmak üzere Konfüçyistlerden alınmıştı. Ancak hem Vietnamlılar hem de yabancılarca Taoist ayinler olarak tanımlanıyordu.[12] De Pouvourville Triad'lardaki üyeliğini "Taocu intisap" olarak açıklamıştır.

De Pouvourville Yabancı Lejyondan firar etmesinin muhtemel olumsuz sonuçlarından, o dönemde çok önemli bağlantıları olan yüksek rütbeli subay babasının araya girmesiyle kurtuldu. Vietnamca öğrenmiş biri olarak genç De Pouvourville, Dış işleri Bakanlığında ilk önce bir mütercim olarak daha sonra da müfettiş olarak özel görevlere getirildi. Tonkin savaşı (1890-91) sırasında yaralanmasını müteakip Fransa'ya döndü ve ilk kitabı olan *Le Tonkin actuel* (Bugünkü Tonkin), yayınladı.[13] Kitap aslında Fransız sömürge siyasetinin şidedetle mahkûm edilmesi anlamına geliyordu ve içerisinde sömürgecilerin yerel dilleri ve oradaki durumları ihmal ettiğini yazıyordu.[14] 1892 yılında Güzel Sanatlar Bakanlığının himayesi altında üstlenmiş olduğu bir görev dolayısıyla 1892 yılında tekrar Hindiçin'e gittikten sonra Pariste ikinci mesleği olarak gazetecilik ve yazarlığa başladı. *Journal des sciences militaires*, *La dépêche coloniale* ve *Le courrier de Saïgo gibi* gazetelerde sömürgecilik konularında yazılar kaleme aldı. Olağanüstü başarılara imza attı: Gazeteciliğine ilaveten 1894-1911 yılları arasında, daha çok Çin sanatı ve Hind için tarihi üzerine neredeyse her yıl bir kitap yayınladı.[15] Kitapları arasında en başarılı olan *De l'autre*

12 Hue-Tam Ho Tai, Millenarianism, ss. 20 ve 35–37; Julian F. Pas and ManKam Leung, Historical Dictionary of Taoism (Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1998), ss. 1–3, 212–16; ve Barend J. Ter Haar, Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity (Leiden: Brill, 1998), ss. 7 ve 344. Mesleği konusunda bkz. James, Esotérisme, Occultisme, ss. 219–20. Pouvourville'nin yeğeni Guy de Pouvourville ile yapmış olduğu görüşmelerden derlediğim bilgiler için Jean-Pierre Laurant'a teşekkür ediyorum.

13 Le Tonkin actuel (Paris: A. Savine, 1891).

14 Jean-Pierre Laurant, Matgioi, un aventurier taoïste (Paris: Dervy livres, 1982), ss. 30 ve 41–42.

15 L'art indo-chinois (Paris: Librairies-imprimeries réunies, 1894); Les sept éléments de l'homme de la pathogénie chinoise (Paris: Chamuel, 1895) and Le Taoïsme et les sociétés secrètes chinoises (Paris: Chamuel, 1897).

côté du mur: récits chinois des guerres de 1883 (Duvarın Öte Tarafından: Çinlilere Göre 1883 Savaşı) adlı eseri 1887-1935 yılları arasında 45 baskı yaptı.[16] 1898 yılında Fransız Sömürü Enstitüsü üyesi yapıldı ve daha sonra da Yabancı Lejyon Savaşçıları Birliğinin[17]başkanlığına seçildi. Gençken askeri alaydan firar etmiş olması ya unutulmuştu ya da hiç bilinmiyordu.

1890'lardan başlayarak Povourville genellikle ruhçu konularda yazılarak yazdı Lao Tzu'nun *Tao Te Ching* tercümelerini yayınladı.[18] Guénon gibi o da *L'initiation* için yazılar yazmak suretiyle Encausse'un muhitinde bulundu, ancak daha sonra (Guénon gibi) ondan ayrıldı. 1904 yılında Povourville Encausse'un dergisine nispet olarak kendi dergisini çıkardı ve (Martinist olmayan) Evrensel Gnostik Kilisesine katıldı.[19] 1904-1907 yılları arasında yayınlamış olduğu üç kitapta[20] kendisini anti Katolik bir Perennialist olarak takdim etti. Kendisi, "din" ile "dinler" arasında bir ayrım yaptı ('din'i severken 'dinler'e karşı güvensizlik besledi) ve Kilise Babalarının tevarüs ettikleri[21] öğretiyi tahrip ettiklerini ileri sürdü. Bu, Kilise Babalarının yaşadığı dönemden önce oluşan Hıristiyan Geleneğinden faydalanan Evrensel Gnostik Kilisenin dolaylı yoldan onaylanması anlamına geliyordu.

Guénon 1910 yılında kaleme almış olduğu erken dönem makalelerinden biri olan "La religion et les religions"da sadece başlığını Pouvourveille'nin yapmış olduğu ayrımdan almakla

16 Kitap Pouvourville'nin takma adı olan Mat-Gioi adıyla De l'autre côté du mur: récits chinois des guerres de 1883 (Haiphong [Vietnam]: F. -H. Schneider, 1897) ve daha sonra tekrar L'Annam sanglant [Kanayan Annam] adıyla 1911 yılında yayınlandı.

17 James, Esotérisme, Occultisme, s. 221.

18 Bu tercümeler şunlardı: Le Tao de Lao-Tseuand Le Te de Lao-Tseu (Paris: Librairie de l'art indépendant, 1894). Aynı zamanda Traité des influences errantes de Quangdzu (Paris: Bibliothèque de la Haute Science, 1896) tercümesini yayınladı.

19 Bkz. James, Esotérisme, Occultisme, s. 221.

20 De Pouvourville and Louis Champrenaud, Les enseignements secrets de la Gnose[Gizli İrfan Öğretileri] (Paris, 1904). Daha sonra da La voie métaphysique (Paris, 1905) ve La voie rationnelle (Paris: L Bodin, 1907) adlı eserini yayınladı.

21 Jean-Pierre Laurant, Le sens caché selon René Guénon (Lausanne: L'Age d'homme, 1975), s. 53.

kalmıyor aynı zamanda özellikle (üstadımız ve iş ortağımız dediği) Pouvourveille'nin "kadim öğreti" ancak tek bir şey olabilir ve parazit bitkisel hayat, hakiki Gelenek Ağacı ile karıştırılmamalıdır" düşüncesinin mucidi olarak kabul eder. Bu kabule rağmen, (daha önce gördüğümüz gibi) Guuénon Peŕennializminin bir başka kaynağı daha vardır. Guénon Pouvourville'den almış olduğu şey Perennializm değil, "parazit bitkisel hayat"tan yani Katolik Kilisesinden uzak durmanın gerekliliğine yapmış olduğu vurgudur.[22] Bu Gelenekselci felsefede "tersine döndürme" düşüncesinin dolaylı olarak kökeninde bulunan şeydir.

De Pouvourville, Guénon'un, Batı'nın tehdit altında olduğu düşüncesinin de kaynağıdır. De Pouvourville, o zamanlar uykusundan uyanıyor olarak görülen "sarı ırka" karşı "beyaz ırkları" savunma gereği duymuştur. Böyle bir savunma ihtiyacı 1905'teki acıklı Rus Japon savaşında, "sarı ırkın" az bilinen ve olağanüstü felsefi ve sosyolojik başarıları sonucu ortaya çıkmıştır (Ruslar utanılacak kadar çabuk bir süre içinde savaşı kaybettiler).[23] Beyaz ırk müdafaası iki koldan yürütülüyordu. Birincisi, Pouvourville'nin Fransızca ve Almanca olmak üzere iki dilde 1906 yılında Berlinde Pouvourville ve kim olduğunu bilmediğimiz Dr. Hans Richter'in editörlüğünde yayınlanmaya başlayan *Le continent* dergisinde destek verdiği Fransız-Alman mutabakatıdır.[24] İkincisi ise, tıpkı sonraki dönemlerdeki Bazı emperyalist ülkelerin Arap Petrolünü Batılılar tarafından kontrol altına alınmasını istemeleri gibi, Çin'in felsefi sosyoloojik kaynaklarının Batılılar tarafından kontrol altına alınmasının temin edilmesini amaçlıyordu. Bu, muhtemelen Pouvourville'nin

[22] Boulet, "L'ésotériste René Guénon," s. 22. Bu dönemde Guénon hakkında çok önemli bir kaynak durumunda olan Noële Boulet, (Çünkü daha sonra Guénon'un yakın arkadaşı oldu ve kendisi asla bir Gelenekselci olmadı) Guénon'un, Katolisizmi dinin duygulara hitap eden bir biçimi" olarak reddetmesinin kaynağında Pövourville olduğu konusunda ikna olmuştu.

[23] De Pouvourville, editorial, Le Continent 1, no. 1 (1906), 11–16.

[24] Sadece on sayı sonra dergi yayın hayatına 1907 yılında son verdi. Bu Hans Richter'in ressam Hans Richter olduğunu varsaymak için elimizde herhangi bir neden bulunmamaktadır.

Lejyondan kaçıp Triad'lara katıldığı dönemde onu motive eden şey değildi, ancak 1906 yılında onun hedefi hâline geldi.

İlginç ancak daha az önemli olan bir şey de Pouvourville'nin açık bir biçimde afyonu Batılıların faydalanması gereken Çin kaynakları arasında kabul etmiş olmasıdır. Kitaplarından birinin adı *L'opium, sa pratique* (Afyon Uygulamaları) dır.[25] Bu, 1906 yılında kendisinin yönetmiş olduğu Fransız-Alman Dergisi *Le Continent*'da hakkında yazı yazdığı ve 1908 yılında Yüksek Ticaret Çalışmaları Okulu'nda üzerine konuşma yaptığı bir konudur (Bu konuşmanın metni daha sonra Fransız Sömürge Kongresi Komitesi tarafından yayınlanmıştır). Pouvourville'nin yeğenine göre, Koloniler bakanı Albert Sarraut'yu bile kendisiyle birlikte afyon içme konusunda ikna etmişti (Avrupa ülkeleri ancak Birinci dünya savaşından sonra uyuşturucuların kullanımını sınırlamaya ve nihayetinde yasaklamaya başlamışlardır). Guénon'un afyon kullanmayı Pouvourville'den öğrenmiş olması muhtemel görünmektedir.[26]

İvan Aguéli

Pouvourville'nin çevresindeki gruba ve *La Gnose*, Pouvourville'nin savunduğu anlamdaki Perennializmine bağlı bir başka önemli şahsı, İsveçli ressam İvan Aguéli'yi de kendi bünyesinde barındırıyordu.[27] Aguéli, işlerinde yardımcı olduğu Ezoterik

[25] L'opium, sa pratique (Paris: Editions de l'Initiation, 1903).

[26] De Pouvourville, "La question de l'opium," Le Continent 4 (1906–7), 289–310; Laurant, L'Ésotérisme chrétien en France, s. 178. Guénon 1912'den önce tefekküre (meditation) yardım ettiği için afyon kullandığını kabul etmektedir. Bkz. Boulet, "L'ésotériste René Guénon," s. 22); Onun bu alışkanlığı da Pouvourville'den öğrenmiş olduğuna ilişkin yapılan spekülasyonlar makul gibi görünmektedir.

[27] Bkz. "Pages dédiées à Mercure," La Gnose 1911 (tekrar basım için bkz. 'Abdul-Hadi: Ecrits pourLa Gnose, ed. G. Rocca [Milan: Archè, 1988]). Örneğin Aguéli "ezoterik İslamın" (Ibn al-Arabi Sufizminin) Pouvourville tarafından açıklandığı biçimiyle Taoizme yakın olduğunu söylüyordu. Keza o, (Guénon ile aynı anlamda kullandığı) kadim geleneği İslamdaki fıtrat dini (dînü'l-fıtra) kavramıyla aynileştiriyordu. Aynı şekilde, Doğuluların çöküşünü etnik çokkültürelliklerine hamleden teorisini kabul etmemesine ve kasaba ve şehirlerden uzak bölgelerde Avrupa şehirlerindekine benzer toplumsal ahlakın ve bireysel değerlerin bulunabileceğini söylemesine rağmen Pouvourville'nin ırkla ilgili düşünceleriyle de bir dereceye kadar ilgileniyordu. Aguéli, "Pages," s. 24.

bir Kitabevi olan La Libraire Merveilleux'de Georges-August Thomas ile buluşmasını müteakip 1910 yılında Pouvourville ve Guénon'a katıldı. Thomas Guénon'u Temple Tarikatına üye olduğu dönemden Gnostik Kilisesi dönemine kadar takip eden bir Martinist idi. Aguéli Evrensel Gnostik Kilisesine katıldı ve *La Gnose*'da yazmaya başladı.[28]

La Gnose kendisini, Evrensel Gnostik Kilisesinin resmi dergisi olarak tanıtıyordu. Dergi Guénon ve Thomas tarafından kurulmuş ve editörlüğünü ortaklaşa yapıyorlardı. Guénon'un daha önce sözünü ettiğimiz "La religion et les religions" *La Gnose*'de yayınlandı. *La Gnose* aslında Guénon'un kendi dergisiydi ve belli bir süre onu, tıpkı genç Encausse'un, *Le voile d'Isis'i* Blavatski'ye karşı polemikleri için kullandığı gibi, Encausse'a karşı kan davası güderken bir platform olarak kullandı. Daha sonra Gelenekselciliğin temel esaslarını içeren bir dizi makale için zemin teşkil etti. İlk defa La Gnose'da yayımlanan bu bu makaleler daha sonra Guénon'un ilk kitabı olan *Hint Öğretileri Çalışmaları İçin Genel Bir Giriş* hâline geldi. Dergide daha çok Guénon tarafından Hinduizm üzerine yazılar yer alıyordu. Fakat aynı zamanda Aguéli de Sufizm ve İslam üzerine yazılar kaleme alıyordu. Yirmi yıl sonra hem Sufizm hem de İslam Guénon ve diğer birçok Gelenekselci için birinci derecede önemli hâle gelecekti. Bunlar olurken Aguéli'nin Sufizmi 1910'dakinden daha fazla önemli hâle gelecekti.

La Gnose bu dönemde Guénon'un yazılarını yayınladığı yegâne dergi değildi. 1909 yılında Guénon ve bir diğer eski Martinist olan Thomas, *La France chrétienne* (Hıristiyan Fransa) dergisinin editörü Abel Clarin de la Rive'ye Encausse'u suçlayan ortak bir mektup yazdılar. Bu 1894-95 yıllarında, önceki editör Léo Taxil[29] döneminde Encausse ve Martinizim'e karşı bir saldırı başlatmış olan Katolik bir dergi idi. Guénon La Gnose'da, o dönemde Yüksek Derecelerdeki Mason sisteminin mantıksızlığını eleştiren *"Les hauts grades maconniques"* adında bir makale kaleme aldığında Clarin de la Rive bu makaleyi ertesi yıl *La France chrétienne*'de yeniden yayınlamak-

[28] Rocca, ed., 'Abdul-Hadi: Ecrits, s. xv.

[29] André and Beaufils, Papus, ss. 124–25 ve 136; James, Ésotérisme et Christianisme, s. 105; Le Forestier, Occultisme en France, ss. 88–89. Bkz. AN 1.

tan mutluluk duyacaktı. Clarin de la Rive aynı zamanda, kendisini açıkça çok etkilemiş olan Evrensel Gnostik ayinini katılması konusunda Guénon'dan aldığı daveti kabul etti. Guénon'la dost oldular ve *La France chrétienne*, Encausse'un Gnostik Katolik Kilisesine-ancak Guénon'un mensup olduğu Evrensel Gnostik Kilise'ye değil- saldırmaya başladı. Guénon düzenli olarak mektuplarıyla ve daha sonra da makaleleriyle Clarin de la Rive'nin dergisinde katkıda bulundu. Dergi 1913 yılında adını daha doğru bir isim olan *La France antimacconnique* (Anti-Mason Fransa)e çevirdi.[30] Guénon'un *La France chrétienne/La France anti-açonnique*'e katılması kendisinin katolik ya da anti-mason olduğu anlamına gelmez. Daha sonra göreceğimiz üzere o bu dönemde bir Mason locasının faal bir üyesi idi ve Katolik Kilisesini önemsiz gören görüşlerini sürdürüyordu. Ancak onun bu dergilere katılması, Guénon'un Clarin de la Rive'in dergisini Martinist ve ateist Masonlara ve ruhçuluk ve din ile illgili zararlı olduğuna kanaat getirdiği görüşler yayan kimselere karşı faydalı bir platform olarak gördüğü anlamına geliyordu.

1911 yılında muhtemelen grubun diğer üyeleri ile birlikte Guénon'un, de Pouvourville tarafından kendi Triad'ına intisap etmesi sağlandı. Guénon ve diğer Gnostik Leon Champrenaud da aynı şekilde, Abdulvahid ve Abdulhak adlarını alarak Aguéli aracılığıyla Arap Şazeli Sufi tarikatina (daha sonra ele alınacaktır) intisap ettiler. Bu olaylar kelimenin bilinen anlamı itibarıyla (bazen tasvir edildiği gibi) bir ihtida değildir. Mesela Guénon'un 1911 yılında, ya da gerçekte 1930 yılında Mısır'a ulaşıncaya kadar İslami kuralları yaşadığını gösterecek ya da Taoizmin veya Budizmin ilkelerini gözettiğine dair elimizde bir delil yoktur.[31]

30 James, Ésotérisme et Christianisme, ss. 105–14 ve 127, ve André and Beau-fils, Papus, s. 276.

31 Paul Chacornac, La vie simple de René Guénon (1958; Paris: Editions traditionnelles, 1986), s. 47; Laurant, Matgioi, s. 62. Pouvourville'nin gerçekte birilerini Triad'a intisap ettirebilecek bir pozisyonda olup olmadığı konusunda bazı şüpheler mevcuttur. Çünkü Tao Tao-chung' (yardımcı) dan Tao-Shih (Tao'nun efendisi)ne uzanan yol uzun ve karmaşık olup değişik safhalardan geçmeyi gerektirmektedir. De Pouvourville'nin bunları tamamlayacak vakti neredeyse yok gibiydi. Ancak Tao-shih ritüelleri kendi kendine tamamlayabilir. Bkz. Pas and Man Kam Leung, Historical Dictionary of Taoism, ss. 258–60. Bu olaylar için genellikle 1912 tarihi verilir ki bu doğru değildir. Bkz. Rocca, Introduction, s. xix, p. xix.

1930'dan sonra Guénon için Sufizmin ve İslamın ve bir bütün olarak Gelenekselciliğin ne kadar önemli olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, şimdi Aguéli'nin nasıl insanları Sufi bir tarikate kabul etme pozisyonuna geldiğini değerlendireceğim ve sonra da, onun ve diğer iki Batılı Sufi'nin İslam anlayışını tartışacağım.

Aguéli İsveçli olmasına rağmen, 21 yaşında sanatsal nedenlerle kendi anavatanını terkedip Fransa'da ve Mısır'da yaşadı. Ülkesini terketmesinin belki de şahsi nedenleri de vardı: Doğmuş olduğu küçük İsveç kasabası olan Sala'da üç farklı okuldan atılmıştı ve anne babası ressamlık mesleğini seçmesine karşıydılar.[32] "Belle Epoque" döneminde Paris ciddi sanatçıların sanatlarını icra edebilecekleri yegâne şehirdi. Aguéli de bu yüzden 1890 yılında Paris'e gitmişti. Burada, Paul Gauguin ve Paul Cézanne'ın kariyerlerinin oluşmasına yardım eden yetenekli ressam ve heykeltraş Emile Bernard'ın atölyesinde resim yaptı. Aguéli aynı zamanda o dönemde Paris'in alternatif ve artistik çevrelerine girmek suretiyle, özellikle, Bernard'ın 1891 yılında tanıştırdığı ve hiçbir zaman tamamıyla reddetmediği anarşizm, feminizm ve Teozofi gibi diğer şeylerle de ilgilendi.[33]

Teozofi Topluluğuna katıldıktan kısa bir süre sonra Aguéli, kendinden biraz daha yaşlı evli Fransız bir Teozofist hanım, Marie Huot ile yakından ilgilendi. Huot, anarşist, vejeteryan ve hayvan hakları savunucusuydu. Bir defasında Sorbonne'da Louis Pasteur tarafından düzenlenen bir gösteriyi engellemeye çalıştı ve Pasteur destekçilerin gazabından onu Ferdinand de Lesseps kurtarmıştı. Hayvanların deney amacıyla ameliyat edilmesine

[32] Viveca Lindqvist, Ivan Aguéli 1869–1917: centre culturel suédois, Paris 11 mars–24 avril 1983 (Paris: Centre culturel suédois, 1983), s. 6.

[33] Bernard ve Theozofi için bkz., Jean-Pierre Laurant, "La non-conversion' de René Guénon (1886–1951)," De la conversion, ed. Jean-Christophe Attias (Paris:Cerf, 1998), s. 135. 1907'de Aguéli Olcott için içli bir ölüm yazısı kaleme aldı. O keza aynı şekilde Teozofik bir Perennializm anlayışını sürdürdü. 1907 yılında Müslümanlar arasında Teozofinin başarılı olmamasını, hiçbir Teozof'un gerçekte İslamın gizli öğretisini bilmemelerine hamletti ve bu yüzden Teozofinin İslami formüller içinde bulunamadığını yazdı. Aguéli, "obituary of Colonel Olcott, Il"Convito2 (1907), 62–64, yeniden basım için bkz. Rocca, ed., 'Abdul-Hadi: Ecrits, s. xiii.

karşı kurulan Popüler Lig'in sekreterliğini yaptı ve Fransa'nın ilk hayvan sığınma evini kurdu.[34] Ayrıca o aynı zamanda, en çok vasat diyebileceğimiz bir şairdi.[35] Aguéli'nin Huot'la olan yakın ilişkisinin bir gönül ilişkisi olup olmadığı belli değildir, ancak yine de uzun yıllar devam etmiştir.

Huot Aguéli'nin Sufizmle tanışmasından dolaylı olarak sorumludur. Aguéli, onun aracılığıyla, 1894 yılında kısa sureli hapse atılmasına sebep olan anarşizmle tanıştı. Hapishanedeyken Kur'an okumaya başladı. Tahliye edildikten sonra Aguéli'nin Mısır için vapur biletinin ücretini Huot'un eşi ödedi.[36]

Kuzey Afrika, hem coğrafi bakımdan hem de dil avantajları bakımından İslam'a ilgi duyan Parisliler için daha uygun bir yer olmasına rağmen, Aguéli'nin neden Mısır'a gitmek istediği tam olarak belli değildir. Belki de Aguéli Hinduizme olan ilgisi nedeniyle Hindistan'a gitmek istediği için Mısır'a gitmişti. O dönemde Avrupa'dan Hindistana'a giden standart yol Mısır'dan geçiyordu.[37]

1894-95 yıllarında Mısır ziyaretinden sonra Aguéli ressamlığı bırakarak, bu amaçlarla kurulmuş olan önde gelen Ecole des Langues Orientales adlı Fransız kuruluşunda Arapça öğrenmek ve daha sonra Guénon'un tezini reddecek olan Sylvain Lévi'nin yanında Sanskritçe çalışmak maksadıyla Paris'e döndü. Aguéli bu esnada müslüman olup Mısır'a geri döndü.[38] 1900 yılında Fransa'yı ziyareti esnasında, Huot'nun İspanyol tarzı boğa güreşlerinin (boğa güreşinin yapıldığı esnada boğa öldürülmüştü ki Fransa'daki boğa güreşlerinde böyle bir şey olmuyordu) Fransa'ya sokulmasına karşı sergilemiş olduğu direniş vesilesiyle hemen meşhur oldu. Aguéli

34 Marie Huot, Les courses de taureaux à Paris, 1887, 1889, 1890: Conférence faite le mercredi 11 juin 1890, à la salle des Capucines (Paris: Ligue populaire contre la vivisection, 1890); Alphonse Séché, Les muses Françaises: anthologie des femmes poètes (XX esiècle) (Paris: Louis Michaud, 1908), s. 162; Lindqvist, Ivan Aguéli, s. 8.

35 Séché, *Les muses françaises*, s. 162. Huot'nun bir şiiri Bkz AN 2.

36 Hilary Hocking and Ingrid Holmgren, Ivan Aguéli (Sala: Sala Art Society, n. d.), s. 2.

37 Aguéli'nin hocası Bernard 1894–1904 yılları arasında Mısır'da yaşadı. Ancak bunun Aguéli'nin Mısır'a gidişi üzerinde çok etkili olmadığı görülmektedir. Çünkü Aguéli bu yıllarda resimle ilgilenmiyor ya da çok az ilgileniyordu.

38 Rocca, ed., 'Abdul-Hadi: Ecrits, p. xvi; Chacornac, Vie simple, s. 45.

arenaya Huot ile birlikte gitti ve matadoru vurdu. Bu Gelenekselci ya da Proto-Gelenekselci ilk terör eylemi diyebileceğimiz ilk örnektir ve teorik nedenlerden ziyade Aguéli'nin Huot'la olan ilişkisi bu eylemi güdülemiştir. Matador hayatta kaldı ve hâlkın Aguéli'ye karşı göstermiş olduğu sempati dolayısıyla Aguéli ertelenen bir hapis cezasına çarptırıldı. İspanyol tarzı boğa güreşlerine destek verenler, bu hareketlerinden vaz geçtiler.[39]

1902 yılında tekrar Kahire'ye döndüğünde, İtalyalı Enrico İnsabato ile birlikte daha çok sömürge karşıtı siyasetin içinde yer aldı. İnsabato da Aguéli gibi anarşist bir altyapıdan geliyordu. Aynı zamanda bir Mason'du ancak, şimdiye kadar elde ettiğimiz bilgilere göre Teozofist değildi. İnsabato aynı zamanda 1903-1905 yılları arasında İtalyan başbakanı olan Giovanni Giolitti'nin özel ajanıydı. Kendisiyle doğrudan mektuplaşıyordu. Dışişlerinde ya da Kahire'de, nefret edilen biri olarak bilindiği gibi İtalya Sefaretinde herhangi bir destekçisi yoktu. Amacı doğmakta olan İtalyan emperyalizmini İslamla birleştirmekti.[40] Pouvourville'nin Fransız Alman mutabakatı gibi bu hedef de asla gerçekleşmedi ve tüm ümitler 1911-12 Osmanlı-İtalya savaşı ile birlikte kayboldu. Bu felaketten önce İnsabato'nun, Tripolitanyalılar için Kahire'deki El-Ezher Universitesi bünyesinde bir revak (kolej) kurulması ve Kahire'de Kral Umbertı I adına İtalyanın finanse ettiği bir cami kurulmasını içeren projesi 1906 yılında tamamlandı.[41] Gelenekselcilik söz konusu olduğunda çok daha önemlisi İnsabato'nun Arapça ve İtalyanca olmak üzere iki dilde yayınladığı ve Aguéli ve İnsabato'nun başta gelen destekçisi Abdurrahman İlleyş'in yazılarının yer aldığı *el-Nâdî/ Il Convito* dergisinin kuruluşunu gerçekleştirmiş olmasıdır.

Abdurrahman İlleyş seçkin bir alim olarak bilinen, 1854 yılından itibaren Mısır İslami hiyerarşisinde önemli bürolardan

39 Lindqvist, Ivan Aguéli, s. 8. Aguéli'nin mesleği ile ilgili olarak bkz. Chacornac, Vie simple, ss. 42–48.

40 Salvatore Bono, Orientalismo e Colonialismo: La ricerca di consenso in Egitto per l'impresa di Libia (Rome: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1997),. 33–37 ve 58–61.

41 Bono, Orientalismo, ss. 42–44 and 47–50.

birisi olan olan Maliki müftüsü olarak görev yapan Muhammed İlleyş'in oğludur. Abdurahman babasının siyasi nedenlerden konulduğu hapishanede[42] vefatından sonra Şam'a kaçmış ve burada Cezayir direniş hareketinin lideri Emir Abdulkadir ile yakın arkadaş olmuştu. Emir Abdulkadir hayatının son yıllarında devlet adamlığı sebebiyle Fransızlar tarafından ve büyük Sufi teorisyeni Muhyiddin İbn Arabi[43] konusundaki engin bilgisi dolayısıyla Suriyeli Müslümanlar tarafından ödüllendirildi. Abdurrahman'ın İnsabato ile olan arkadaşlığı babasının İngiliz karşıtı faaliyetlerinin bir devamı olarak görülebilir. Keza İnsabato'nun Masonluğunun bunda bir rolü olmuş olabilir, çünkü Abdulkadir de bir Masondu.[44] İnsabato İlleyş'i daha sonra hayal kırıklığına uğrattı. Kendisi, İnsabato'nun randevularını "Etyopya Şeyhulislamı" olarak ayarlaması teklifini reddetti ve 1909 yılında İnsabato'nun planlarını terkederek tüm enerjisini Fransa ile İslam arasındaki uzlaşma teşebbüsü üzerinde yoğunlaştırdı.[45]

İlleyş Al-Nadi / İl Convinto'nun sayfaları arasında, İtalya'da ve Doğu'da[46] İbn Arabi Çalışmaları Topluluğunun kuruluşunu ilan etmek suretiyle İbn Arabi konusunu gündeme getirdi. Mamafih bu proje ile ilgili çok fazla şey bilinmemektedir. Aynı şekil-

42 Müfti genellikle bir araştırmacı (alim)dır. Ancak çoğu kez siyasi bir rol de üstlenmeye zorlanır.. Muhammad İlleyş 1881 yılında Albay Ahmet Urabi'nin liderliğindeki Avrupa karşıtı isyana katıldı. Urabi'nin güçleri 1882 yılında, 1956 yılına kadar Mısırda kalan İngiliz ordusu tarafından yenilmesinden sonra, Muhammed İlleyş de hapse atıldı ve vefatına kadar orada kaldı. Knut S. Vikør, Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Ali al-Sanusi and his Brotherhood (London: Hurst, 1995), ss. 250–51.

43 Abdurrahman'ın Şam'da Abdulkadir ile olan ilişkisi ile konusundaki rapor (Michel Vâlsan, L'islam et la fonction de René Guénon: recueil posthume[Paris: Ed. de l'Oeuvre, 1984], s. 35) şüphe uyandırmaktadır. Çünkü, Vâlsan'ın bu bilgileri nereden aldığı belli değildir. İkinci husus Vâlsan'ın Abdurrahman'ın Kraliçe Elizabeth tarafından affedilmesinden sonra Kahire'ye dönebileceğine dair verdiği bilgi doğru değildir.

44 Bkz. K. Paul Johnson, The Masters Revealed: Madame Blavatski and the Myth of the Great White Lodge (Albany, N. Y.: SUNY Press, 1994), ss. 68–69.

45 Bono, Orientalismo, s. 57, ve Rocca, ed., 'Abdul-Hadi: Ecrits, ss. xiii–xiv. Etyopya'da Müslümanlar azınlık nüfusuna sahiptirler.

46 Vâlsan, L'islam et la fonction de René Guénon, s. 37.

de Aguéli'nin, daha sonra öğretilerinin İslamın temel ya da gizli doktrinini oluşturduğunu anlayacağı İbn Arabi'ye karşı ilgisinin kaynağıydı. İbn Arabi İslam dünyasındaki Sufiler için önemli bir şahsiyettir. Aguéli'yi takip eden birçok Gelenekselci için son derece önemli hâle gelecekti. Sonraki Gelenekselciler İbn Arabi'ye vurgu yapmakta ancak nihai anlamda Abdulkadir es-Sufi'den yararlanmaktadırlar.

Aguéli aynı zamanda İlleyş vasıtasıyla Sufi bir tarikat olan Arap Şazeliyye tarikatina intisap etti. O sırada Mısır'da mevcut olan bu tür tarikatlerden bazısı dindar Müslümamanların dini ibadetlerini yerine getirmeleri için sıcak bir ortam sağlamaktan öte çok fazla bir şey yapmıyorlardı. Ancak az sayıdaki tarikat az sayıdaki mü'mini Allah'ın mistik yolla tecrübe edilmesi için hazırlanan yola kabul ediyordu. Gelenekselcilikte olduğu gibi İslam, zahir ve batın arasında bir ayrım yapıyordu. Sufiler bazen Sufizm ile sufi olmayan hakim olan İslam anlayışı arasındaki farkı bu terimlerle ifade ediyorlar. Hakim İslam anlayışı zâhir olanla ilgilenirken, Sufizm saf maneviyat anlamına gelen ezoterik/batın olana erişim sağlamaktadır. Sufi yolu'nun İslamın içinde bir yol olduğu vurgulanmıştır. Hakim olan İslamın daha titiz bir biçimde yaşanması *batın*a girmenin ön şartı olarak kabul edilmiştir.

İlleyş'in sufi Arap Şazeliyye tarikatinin kökenleri onyedinci yüzyıla dayanır. Ancak onsekizinci yüzyılın sonlarında gelişip büyümüştür. İlleyş'in babası, kendi babasının ölümü üzerine tarikatin liderliğini devralmıştır. Ancak bu dönemde tarikat zayıflamaktaydı. Muhammed İlleyş'in durumunda olduğu gibi bir alimin müftülük sıfatı ile bir tarikatin şeyhi olması sıfatını birleştirmesi yaygın olmayan bir durum değildi. Ancak onun baskın rolü, Sufi olmak değil, alimlik ve siyasi oyuncu olmaktı. Muhammed İlleyş'in oğlu Abdurrahman yaşadığı dönemde Arap Şazeliyye tarikatinin aktif mürid toplama faaliyetine ara verdiği görülmektedir.[47] Sufilerin diliyle ifade edecek olursak Arap Şazeliyye'nin

[47] Fred De Jong, Turuq and Turuq linked Institutions in Nineteenth Century Egypt:A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism (Leiden: Brill, 1978), ss. 27–28, 113, ss. 173–74.

artık kurumsal bir varlığa sahip olmaması önemli değildir: Bir kimseye bu amaçla icaze verildiği sürece, fiilen müridleri olup olmadığına bakılmaksızın, bir kimsenin başkasını, bu amaçla almış olduğu bir izinle, mürid yapması pekala mümkündür. Elbette müridi olmayan bir tarikatin önemli ya da başarılı bir tarikat olarak kabul edilmesi zordur. İlleyş sadece Aguéli'yi Arap Şazeliyye'ye mürid yapmakla kalmadı, aynı zamanda başkasını bu tarikata mürit yapma izni de vermiş oldu.

1909 yılında Aguéli, ifrata kaçan davranışlarıyla dikkat çektiği Paris'e döndü. Hızlıca yola geldi ve "anarşizmin mükemmelliği" gibi artık popüler olmayan konularda uzun konuşmalar yapmayı bıraktı. Sık sık başına sarık sardı ve Arap elbiseleri giydi.[48] Bunlar, kendi düşüncelerini hâlk nezdinde muhafaza edebilmek için sistematik rezalet teknikleri geliştiren Belle Epoque sanatçılarından beklenen davranışlardı. Aguéli'nin çok ünlü çağdaşı olan oyun yazarı ve özgün bir yapıt olan *Kral übü*'nün yazarı Alfred Jarry Paris sokaklarında, belinde tabanca ve bisiklet yarışçısı kıyafetleriyle yürüyordu.[49] Tamda bu sıralarda Aguéli Pouvourville ile buluştu ve İlleyş'ten almış olduğu icazeti, Guénon ve Leon Champrenaud'u Arap Şazeliyye tarikatina mürid yapmak için kullandı.

Her ne kadar, bir sufi tarikatin Avrupadaki küçük de olsa gerçek anlamda bir şubesini kuran ilk Batılı olmasına rağmen, yirminci yüzyılın başlarında yegâne Batılı Sufi Aguéli değildi. Belki de o dönemlerde en çok bilinen Batılı Sufi, Rus bir anne ve babadan Cenevre'de dünyaya gelen Fransız gazeteci ve romancı İsabelle Eberhardt'tı. Alman bir soyada sahip olmasının sebebi anneannesinin Alman olmasıdır. Hem kendisi hem de annesi gayrimeşru olarak dünyaya gelmişlerdi.[50] Eberhardt'ın yazıları, Fransa'da çok popüler olan çölün ve Arap hayatının romantik bir takdimini yapıyordu. Bunlar Pierre Loti'nin Osmanlı Türk

48 Laurant, "Non-conversion," s. 135, ve Rocca, ed., 'Abdul-Hadi: Ecrits, pp. viii ve ix–x.

49 Roger Shattuck, The Banquet Years: The Origins of the Avant Garde in Paris, 1885 to World War I (1958; New York: Vintage Books, 1968), ss. 24, 211, ve 215.

50 Lesley Blanch, The Wilder Shores of Love (London: John Murray, 1955), ss. 275–76.

hayatıyla ilgili romantik romanlarının Cezayir versiyonlarıydı. Ebrhardt'ın kendi hayatı da aynı şekilde romantik olarak yorumlanıyordu. Tehlikelere meydan okuyan ve sömürgeye karşı çıkan erkek Arap kıyafetleri içindeki cesur Fransız kadın resmi kalıcı bir çekiciliğe sahipti. Sonuçta Eberhardt sonuç olarak bir tür feminist (ve daha az oranda sömürge karşıtı) bir ikon hâline geldi.[51]

Eberhardt'ın babası Alexander Trofimovsky bir serf (ortaçağ köylüsü) olarak dünyaya geldi ve daha sonra Ebhardt'ın annesinin ordu subayı olan ilk kocası tarafından özel öğretmen olarak tutuldu. Eberhardt'ın annesi bayan Trofimovsky ve ilk üç çocuğu hep birlikte Rusya'yı terk ederek İsviçre'ye yerleştiler. Eberhardt burada dünyaya geldi. Torfimovsky, Tolstoy ve Bakunin'i izleyen radikal bir sosyalistti. Kızı İsabelle'e vermiş olduğu eğitim de aynı şekilde radikal ve gelenek-dışıydı. Sadece ona Yunanca ve Latince (o dönemde sadece erkek çocuklarına öğretiliyordu)öğretmekle yetinmedi; aynı zamnda onu erkek elbiseleri giymesi için teşvik etti.[52] Eberhardt aynı zamanda Arapça'yı da bu dönemde, muhtemelen sömürge karşıtı bir güç olarak İslam'a karşı sempati besleyen babasından öğrendi. Babasının arkadaşlarından birisi de 1878 yılında Paris'e taşınan İtalya asıllı Mısırlı Yahudi James Sanua'ydı.[53]

Sanua, daha çok 1896 yılında başlayan mektuplaşma yoluyla Eberhardt'la yakın arkadaş oldu ve onu Tunuslu kişilerle tanıştırdı. Bunlardan birisi ile dini konularda mektuplaştı.[54]

Trofimovsky ailesi çökünce yirmi yaşındaki Eberhardt ve annesi 1897 yılında Cezayir'e taşındı. Eberhardt'ın üvey kardeş-

51 Bkz. İsabelle Eberhardt, Departures: Selected Writings Translated from the French (San Francisco: City Lights, 1994).

52 Blanch, Wilder Shores of Love, pp. 275–78.

53 Sanua politik bakımdan radikal olan bir gazeteci ve yabancı dil öğretmeniydi. Gençliğinde İtalyan milliyetçisi Carbonari'yi destekledi. Hayatının son dönemlerinde ise Cemaleddin Afgani'nin sömürge karşıtı İslam milliyetçiliği görüşlerine destek verdi. Kahire'de Afgani ile aynı Mason locasına mensuptu. Afgani Paris'e gittiğinde kendisine Fransızca öğreten kişi Sanua'ydı. Johnson, Masters Revealed, ss. 52–55; K. Paul Johnson, Initiates of Theosophical Masters (Albany, N. Y.: SUNY Press, 1995), s. 77.

54 Johnson, Initiates, ss. 168 ve 171–72.

lerinden biri İsviçre'de kaldı. Diğer ikisi ise Rusya'ya geri döndü ve her ikisi de burada intihar etti. Cezayir'de Ebhardt bir dereceye kadar Pierre Loti'nin yazılarını örnek alan gazeteciliği aracılığıyla kendisini ve annesini geçindirdi. Arap erkekleri gibi giyinişi, eroin kullanması, ulu orta yerlerde sarhoş dolaşması ve çok sayıda Cezayirli erkekle birlikte olması vb. davranışları Sömürge yönetimi üzerinde şok etkisi oluşturdu. Kendisini Müslüman ve Sufi olarak tanıtması da keza Fransızları şaşırttı.[55]

Eberhardt'ın ne zaman ve nasıl Müslüman olduğu bilinmemektedir. Babası, öyle görünüyor ki manevi nedenlerden çok siyasi sempatiden dolayı ölümünden önce Müslüman olmuştu.[56] Eberhardt da Cezayir'e gitmeden önce Avrupa'da Müslüman olmuş olabilir. Müslüman olmak teknik bakımdan oldukça kolay bir süreçtir. Herhangi bir ön eğitime ya da formalitelere gerek yoktur. Gereken şey, rüşdüne ermiş Müslüman İman'ın Arapça kelimelerle iki şahit önünde itiraf edilmesidir: Şehadet ederim ki Allah'tan başka Tanrı yoktur ve yine şehadet ederim ki Muhammed (sav) O'nun elçisidir." Bunları telaffuz eden kişi artık Müslüman olarak kabul edilir ve artık İslam'ın temel yasası olan Şeriatın hükümlerini yerine getirmekle sorumludur. Şeriat yasası, diğer şeyler yanında, karşı cinsin elbiselerinin giyilmesini, afyon kullanmayı ve alkol tüketimini ve evlilik dışı cinsel ilişkiyi yasaklar. Eberhardt'ın o dönemde iyi bir Müslüman gibi yaşamadığı anlaşılmaktadır. Başka bir ifade ile onun Müslüman olmaktan anladığı şey, Şeriatın yasaklarına tamı tamına riayet etmeyi içermiyordu. Eberhardt'ın şeriatın diğer kurallarına da riayet edip etmediği tam olarak belli değildir. Şeriat sadece yasakları değil, İslamın yerine getirilmesini emrettiği ya da tavsiye ettiği-beş vakit namaz, oruç

[55] Eberhardt ile ilgili bu anlatılanlar, değişik kaynaklardaki bilgilerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Dolayısıyla bir tür yeniden yapılandırma niteliği taşır. Özellikle bkz. Blanch, Wilder, Shores of Love; Karim Hamdy, "The Intoxicated Mystic: Eberhardt's Sufi Experience," Departures, ss. 225–42; aynı zamnda Tanya Monier'in, Ortadoğu Çalışmaları Topluluğunun San Franscisco 22-24 Kasım 1997 tarihlerindeki yıllık toplantısında sunmuş oladuğu "Isabelle Eberhardt, Colonial Heretic," başlıklı basılmamış bildirisinden de istifade ettim.

[56] Johnson, Initiates, s. 171.

ve zekât gibi bazı ibadetleri da içermektedir. Zekat belki bu noktada onun için problem olarak görülmeyebilir. Çünkü, Eberhardt'ın sürekli olarak maddi sıkıntılar içinde olduğu bilindiği için o, fakir olduğu için zekât vermekle yükümlü değildir. Ancak namaz ve oruç herkes için farzdır. Doğuştan Müslüman olanlardan bazıları Ramazan ayında oruç tuttuğu hâlde düzenli beş vakit namaz kılmamaktadırlar. Eberhardt'ın namaz ve oruç ibadetlerini yerine getirip getirmediğine dair maalesef, elimizde güvenilir bilgi bulunmamaktadır.

Ancak, Eberhardt Şeriat'ın koyduğu yasaklar konusunda olmasa da, Sufi uygulamaları yerine getirme konusunda oldukça ciddiydi. Kadiriyye ve Rahmaniyye olmak üzere, iki farklı Sufi tarikatla bağlantı hâlindeydi.[57] Eberhardt 1899 ya da 1900 yılında, Cezayir'e varışından iki yıl sonra Kadiriyye tarikatina katıldı ve 1901 yılında, Katolik mezhebindeki benzerinden biraz farklı bir Sufi uygulama olan *hâlvete* girdi. 1902 yılında Cezayir'in güneyinde bulunan Bu Sa'da'ya, Rahmani tarikati şeyhi Zeyneb Binti Muhammed İbn Ebi'l-Kasım ile görüşmek için oldukça sıkıntılı bir seyahat yaptı. Zeyneb, ondokuzuncu yüzyılda Cezayir'in en önemli şeyhlerinden biri olan babası Muhammed İbni'l-Kasım'ın hâlefi olduğu için ve ender görülen bir durum olarak kadın bir şeyh olduğu için dikkatleri üzerine toplayan bir şeyhti.[58] 1903'te Eberhardt tekrar güneye Zeynebi görmeye gitti ve 1904 yılında bu kez Kadiri şeyhi Kenedsa'nın yanında yine

[57] "Sufi tarikati" terimi iki anlamda kullanılabilir: Birincisi aynı şeyhe bağlı farklı sufi grubu ifade etmek için kullanılır. İkincisi de farklı bir manevi tarikat silsilesini ifade etmek için kullanılmaktadır. Sufizm konusunda daha detaylı bilgi almak için benim Sufizmle ilgili özet bilgilerin yer aldığı şu eserime bakılabilir: Sufism: The Essentials (Cairo: American University in Cairo Press, 2000). Aynı zamanda bakz. Ek 3. Rahmaniyye Tarikatı ve Eberhardt'ın bu tarikatla ilişkisi için bkz. Julia A. Clancy-Smith, Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904) (Berkeley: University of California Press, 1994), ss. 217–22 ve 233–48.

[58] Eberhardt, bu Sada'yı ziyaret eden ilk Fransız değildi. Kısa süre içnide ünlü bir oryantalist ressam olarak Etienne Dinet, 1884'te entomolojik keşif amacıyla bu Sada'da bulunmuş ve kısa süre sonra Müslüman olmuştur. Bakınız Denise Brahimi... (aynı şekilde).

güneyde tekrar hâlvete girdi. Bu ziyaretler sıradan bir Cezayir Sufisi için beklenen bir şeydi. Bu iki hâlvet ise bir Cezayirli için Sufi yola gerçekten bağlandığının işareti olarak kabul edilir. 1904 yılının sonlarında, ikinci hâlvetinden kısa bir süre sonra bir sel baskınında (başka kimselerle birlikte)27 yaşındayken vefat etti. Ancak ölmeden önce sıtmaya ve muhtemelen Frengi hastalığına da yakalanmıştı ve tüm dişleri dökülmüştü. Sömürge karşıtı duruşuna rağmen o dönemlerde Cezayir direnişine dair Fransız Komutan General Hubert Lyautey'e önemli bilgiler veriyordu ve kendisiyle muhtemelen gönül ilişkisi de vardı.[59]

Müslüman olmuş, Şeriat'ın birçok hükmünü hiçe saymış ancak şeyhleri ziyaret edip hâlvete girmiş bir kimse olarak Eberhardt nevi şahsına münhasır bir Müslümandı. O, Müslüman olmaktan ziyade bir sufi olarak görülebilir. Yirminci asırda, İslamdan ayrı bir şey olarak Sufizm görüşü Batı'da yaygınlık kazandı. Ancak bu görüşün tümüyle Batılı bir anlayışı yansıttığını kabul etmek önemlidir ve Avrupa'da ve Amerika'da ortaya çıkan İslami olmayan yeni Sufizm hareketi tamamıyla Batı'lı bir olgudur.[60] Cezayir'de ya da herhangi bir İslam ülkesinde İslam ve Sufizmi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bu geçmişte böyle olduğu gibi bugün de böyledir. Sufiler tanım gereği Müslümandırlar. Bir Sufi'nin dini uygulamaları Şeriatın kurallarına uyarken çok daha duyarlı olması esasına dayanır. Eberhardt'ın dine yaklaşımı, her ne kadar aynı şeyi şeyhleri için söyleyemesek de birçok Müslüman için anlaşılamaz bir şeydir. Çünkü büyük şeyhler, insan kalbinin ahvali hususunda uzmandır.

Eberhardt'ın Müslüman oluşunun hakiki doğasının ne olduğu bilinmez olarak kalacaktır. Ancak bunlar dindarane davranış-

59 Blanch, Wilder Shores of Love, ss. 298–99.

60 İdris Şah gibi yazarların ve İnayet Han gibi hocaların takipçilerinden çoğu bu ifadeleri kabul etmeyeceklerdir. Ancak, tarihsel ve olgusal bakış açısıyla değerlendirdiğimizde İslam dışı Sufiliğin İslam dünyasında var olmadığını görürüz. (Gerçi, dünyanın her yerinde, Batıdaki yeni-dini hareketler gibi, zaman zaman İslam-dışı olan mezhepçi bazen de Sufi kökenli hareketler ortaya çıkabilmektedir).

lar olmaktan ziyade, onun açıkça nefret ettiği Fransız dünyasının reddi ve çok sevdiği Cezayir dünyasıyla özdeşleşmesi olarak görülebilir. Keza onun manevi teselliyi Sufi İslam anlayışında bulmuş olması ve Sufi yolla uyuşmayan kendi hayat tarzını oluşturan unsurları terk etmek istememiş olması ya da buna güç yetirememiş olması da mümkündür.

Aynı dönemin üçüncü Batılı Sufisi, (asıl adı Adam Glauer olan) Rudolf Freiherr von Sebottendorf'tur. O da, Eberhardt gibi kısmen Sufi olarak kabul edilebilir. Ancak Aguéli gibi onun Sufi anlayışı da Batılı okültizm anlayışına dayanır. Von Sebottendorf Batı Sufizm tarihinde önemli bir isimdir. Ruhçu ilgileri başlangıçta simya ve Masonluk alanındaydı ve açık bir biçimde bir tür Emersonvari Perennializme bağlanmıştı ve Blavatski ve Emerson gibi maddeci Batı için Doğunun maneviyatının faydalı olduğuna inanmaktaydı.[61]

Von Sebottendorf bir Alman demiryolu mühendisinin oğluydu ve "Sebottendorf" adını şeref ünvanını (Freiherr von) alması tartışmalı bir durumdur.[62] Lise eğitimini yarıda bıraktıktan sonra geçimini sağlamak üzere denizci olmaya karar verdi. Kozmopolit bir Yunan-Mısır liman şehri olan İskenderiye'de bir gemiye bin-

61 Von Sebottendorf 'un yakın arkadaşı Erwin Torre, Mesnevi'yi okuduktan sonra, Hıristiyanlığın temelde İslamla aynı olduğu sonucuna ulaşıyor ve sonuçta "insanın manevi doğasının Tanrı ile birlikteliği" anlayışını benimsiyor. Rudolf von Sebottendorf, Der Talisman des Rosenkreuzers (Pfullinger in Württemberg: Johannes Baum Verlag, 1925), s. 37. O aynı zamanda Türkiyenin Batılaşmasından daha çok Avrupa'nın Doğu Kültürüne ihtiyaç duyduğunu savunuyor (ss. 74–75), ve kitabının başlangıcında, Doğu maneviyatıyla karşıtlık içinde olan Batı materyalizmini mahkûm eden birçok doğal dekora yer vermiştir. Aslında von Sebot tendorf 'un kitabının başlangıcında "Doğu maneviyatı"nı açıklayan birçok Türk ve Mısırlı karakter ona ana genel geçer İslam anlayışını vaaz eden kimseler olarak kabul edilebilir. "Doğu maneviyatı" terimi, Doğulu bir kavram olmaktan ziyade Batılıdır.

62 Von Sebottendorf yetişkinliğinde yaşlı Freiherr von Sebottendorf tarafından evlat edinildiğini iddia etmiştir. Bu hadise mümkün gibi görünmüyor ve bunun için, elimizde başka bir delil yoktur. Nicholas Goodrick-Clarke, The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890–1935 (Wellingborough: Aquarian Press, 1985), ss. 140–41.

di ve burada (zamanın Mısır aristokrasisinin çoğu gibi) Osmanlı Türkü olan arazi sahibi bir ağanın yanında, teknisyen olarak iş buldu. Bu şahıs kendisini Türkiye'ye götürdü. 1911 yılında Osmanlı vatandaşlığına kabul edilen von Sebottendorf hayatının geride kalan kısmının çoğunu Türkiye'de geçirdi.[63]

Türkiye'deki ikameti sırasında öncelikle Bursa'da yaşayan Kabbalacı bir Yahudi ile Kabbala çalıştı. Söz konusu Yahudi kendisini 1890 yılında Bursa'da bir Mason locası ile tanıştırdı.[64] Aynı zamanda Mason olan bazı Bektaşi Sufilerinden sıra dışı Sufizm türlerini öğrendi.[65] Von Sebottendorf bunlardan Sufizmden çok Hurufilik (Bektaşilerin çok iyi bildikleri gizli bir bilim) öğrendi.[66]

Şimdiye kadar bilindiği kadarıyla von Sebottendorf, Müslüman olmuş olma ihtimaline karşı, Eberhardt'ın hiç değilse

[63] Von Sebottendorf'un bu arada anlatılan biyoğrafisi itinalı bir biçimde, von Sebottendorf'un Talisman adını taşıyan otobiyoğrafik romanına dayalı olarak yeniden inşa edilmiştir. Kitabın ilk kısmı daha roman niteliği taşırken, takriben 1908 yılından sonraki kısmı daha çok otobiyoğrafik bir üslupla yazılmıştır. Aynı zamanda bkz. Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, ss. 135–52. 64.

[64] Von Sebottendorf, Talisman, ss. 53–55. Yaklaşık tarih 72–73 arası sayfalardan çıkarılmıştır.

[65] 1826 yılında Tarikat'ın yasaklanmasından sonra Türk Masonları ile Bektaşiler arasında yakın bir ilişki başlamış ve daha çok 1839 yılından başlamak üzere birçok Osmanlı liberali aynı anda hem Bektaşi hem de Mason olmuşlardır. Bkz. Irène Mélikoff, Hadji Bektach: un mythe et ses avatars (Leiden: Brill, 1998), ss. 241–44; Thierry Zarcone, Mystiques, philosophes et francsmacons en Islam: Riza Tevfiq, penseur ottoman (1868–1948), du soufisme a la confrérie (Paris: Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, 1993).

[66] Von Sebottendorf'un verdiği bilgilere göre farklı biçimlerdeki hurufilik Kur'an'daki elif lam mim harflerinin yorumuna dayanır. Söylenildiğine göre buna esas olan şey Peygamber'e verildiğine ve ondan Hz. Ebubekir'e, ondan da Hz. Ali'ye geçtiğine inanılan Hint kökenli kadim bir levhadır. Bu levhanın esrarı belli Sufi tarikatlera geçmiştir. Von Sebottendorf, Talisman, s. 71; von Sebottendorf, Die Praxis der alter türkischen Freimaurerei: Der Schlüssel zum Verständnis der Alchimie (1924; reprint, Freiburg im Breisgau: Hermann Bauer, 1954), ss. 12–13. Bu, Sufiler arasında yaygın olan bir hikâye değildir, o zaman Bektaşiler arasında anlatılmış olma ihtimali olsa da, başka bir yerde zikredildiğine dair herhangi bir bilgim yoktur.

kısmen yaptığı kadarıyla da olsa Sufi bir yol izlemedi.[67] Bunun yerine o öğrendiği her şeyi tek bir sistem içinde harmanlamıştır. Yıllar sonra von Sebottendorf, en azından kendi tahminlerine göre amaçlarına ulaşmayı başardı. "Manevi tahakkukun anahtarı" olarak anladığı şeyi bulduğunda von Sebottendorf kendi keşiflerini ona ihtiyaç duyan kimselere açıklamaya karar verdi. Bu keşiflere ihtiyaç duyanlar, hâlihazırda sufizmin kendileri için ulaşılabilir ve yeterli olduğu Müslümanlar, hatta mü'min Hıristiyanlar değil, daha çok ilke olarak Almanya'da bulunan ve hiçbir şeye inanmayan materyalistlerdi.[68] Bu yüzden von Sebottendorf 1913 yılında anavatanına geri döndü ve burada uzun yıllar sonra ve yaşadığı hayal kırıklıklarını müteakip 1924 yılında keşiflerini, *Die Praxis der alten Türkischen Freimauerei* (Eski Türk Masonlarının Uygulamaları) adıyla yayınlayabildi. Bu kısa kitap, Sufizme ya da Masonluğa pek benzemeyen Hurufilik meditasyon uıygulamalarına ilişkin ayrıntılı açıklamalara yer vermektedir. Ne var ki bunlar kendilerini uygulamaya teşebbüs edenleri de pek etkilemedikleri görülmektedir. Aynı şekilde von Sebottendorf'un son politik teşebbüsleri gibi 1924 yılında yazmış olduğu bu eser de unutuldu.

67 Erwin Torre, kendisiyle sabah namazından sonra Arapça ve Kur'an çalıştığı Bektaşi bir şeyhten "rabıta" (bağlamdan bu kavramın, Sufi tarikate girmesi sonucu olarak vird ve günlük dini ritüeller anlamına geldiği anlaşılmaktadır) aldığını söylemektedir. Allah'a inanıyor musun sorusuna Erwin, Müslümanların Allah anlayışının, aynı şekilde Perennialistlerin anlayışlarının kabulü anlamına gelen "Evet Allah'ın Bir olduğuna inanıyorum" şeklinde cevap vermektedir. Von Sebottendorf, Talisman, pp. 50–51. Buna rağmen Erwin'in aldığını söylediği vird bildiğimiz Sufi virdlerinden hiçbirine benzememektedir. Keza olaya bir bütün olarak baktığımızda da, Mélikoff'un, Hadji Bektach'ında tanımlanan Bektaşi ayinlerinden hiçbirisine benzemediği görülmektedir. Başka bir yerde (Talisman, p. 34) von Sebottendorf Bektaşi olmayan Sufi tarikatlerın adap ve erkânına da aşina olduğunu gösterir ve muhtemelen Bektaşi olmayan Sufi adap ve erkânını kurgusal Bektaşı tarikati bağlamına taşımaktadır. Onun bu aşinalığı içeriden birinin bilgisi değil, dışarıdan birinin bilgisi olma özelliği göstermektedir.

68 Von Sebottendorf, Talisman, ss. 73–78. Paradoks olarak, von Sebottendorf kendi sahte Mason Locasını 1910 yılında muhtemelen İstanbul'da açtı, ancak herhangi bir gelişme gösteremedi.

Von Sebottendorf da, Eberhardt ve Aguéli (resimlerinden çıkarmış olduğumuz sonuçlara göre) gibi, sonradan vatan edindiği ülkeye karşı, farklı bir biçim de olsa romantik duygular besliyordu. Eberhardt'ın hikâyesi bir çöl ve orada yaşayanlara karşı duyulan bir sevgiyi açığa çıkarırken, von Sebottendorf, Osmanlı İslam Medeniyetini Birinci dünya savaşından sonra Almanya'dan daha iyi şeyler yapan bir medeniyet olarak tasvir ediyordu.[69] Her ikisinin de, en azından kendi medeniyet anlayışları çerçevesinde Batı'nın burjuvazi medeniyetini reddetmeleri onun Doğulu bir alternatifini kabullenmeleri için bir neden olmaktadır. Böyle bir romantik güdü Guénon'da bulunmaz. 1917 yılında Cezayir'de Sétif'ten (burada bir lisede felsefe öğretmenliği yapıyordu) evine göndermiş olduğu mektuplarda Guénon Cezayir'in ikliminden, lisede çok çalışmasının gerekliliğinden, yeteneksiz öğrencilerden ve her şeyden önemlisi de "entelektüel bir ortamın olmayışından" şikâyet ediyordu.[70] Bunlar Eberhardt'ın onaylamayacağı şeylerdi. Guénon daha sonra Arap-İslam dünyasıyla bütünleşen bir Sufi idi. Ancak 1917 yılında Cezayir'e karşı tepkileri oldukça soğuktu.

Eberhardt'ın Sufizm hakkındaki dini tecrübesi bir varsayım konusu olarak kalmak durumundadır. Von Sebottendorf'ın Sufi uygulamalara yaklaşımı ise daha açıktır: Onun birçok Sufinin Sufizm olarak kabul ettiği şeyle alakası yoktur ve bununla ilgili yaptığı her şey Masonluk ve Avrupa okültizmiyle ilgilidir. Aguéli'nin yaklaşımının ne olduğunu tam olarak ifade etmek zordur. Müslüman oluşunun onun gündelik hayatında çok az değişiklik yaptığı görülmektedir. (Her ne kadar Eberhardt'ın yaptıklarına kıyasla daha hafif kalsa da) dindar bir Sufinin imtina edeceği ve Şeriat yasalarının ihlali anlamına gelen İnsan resimleri çizmeye ve çıplak kadın tasvirleri yapmaya devam etti. Diğer yandan, yazdıklarından çıkardıklarımıza gçre onun İs-

69 Von Sebottendorf, Praxis der alter türkischen Freimaurerei, ss. 9–10.

70 Boulet, "L'ésotériste René Guénon," ss. 18 ve 26–27.

lam, Sufizm anlayışı ve Arapçası, en azından Sebottendorf'unkiyle kıyasladığımızda mükemmel ve ortodokstu.[71]

Aguéli bu üç Batılı Sufi arasında en ciddi ve en ortodoks olanı olarak belirmektedir. Böyle olmasına rağmen Müslüman olması Eberhardt ve von Sebottendorf 'un durumlarında olduğu gibi, ondokuzuncu asırdan önce rastlanılmayan nevi şahsına mahsus durum arzediyordu. İslamın yükselişinden sonra zaman zaman Müslüman olan başka Batılılar da mevcuttu. Batı Avrupa kökenli olan Osmanlı Paşaları da vardı. Bu mühtediler, bu gün de bazı mühtedilerin yaptığı gibi kendi Avrupa ve Hıristiyan kimliklerini ve isimlerini terkedip İslami bir kimlik alıyorlar ve yaşadıkları bölgenin Müslüman nüfusu ile kaynaşıyorlardı. Yeni vatanlarına (Mısır, Cezayir ve Türkiye)romantik bir duygu ile bağlanmış olsalar da milliyetçi ve sömürge karşıtı bir politik görüşe sahip olsalar da Aguéli ve diğer Batılı Sufiler, eski bağlantılarının ve kimliklerinin çoğunu sürdürmek suretiyle Batılı olarak kaldılar. Aynı şey, her ikisi de, en azından kendi din anlayışları çerçevesinde, orijinal dinlerini değiştiren Blavatski (Hinduizm) ve Olcott (Budizm) için de geçerlidir.

Birinci Dünya Savaşı

1912 yılında Guénon altıncı ve son intisabını standart Mason Locası Thébah'a yaptı. Onu bu loca ile tanıştıran Mason Gelenekselciliği tarihinde merkezi bir şahsiyet olan Oscar Wirth'ti.[72] 20. Yüzyıl yüzyıl Masonluğunda önemli bir sima olan Wirth, Guénon'un Katolik destekle gerçekleştireceği yolculuğu, erken dönemde okültizmden daha saygınlık arzeden bir

[71] İbn Arabi ile ilgili yaptığı çalışmalarla tanıdığımız Çağdaş Fransız araştırmacısı Aguéli'nin Arapça'dan yaptığı bazı tercümeleri eleştirir. Bkz. Chodkiewicz, "L'Offrande au Prophète'de Muhammad al-Burhanpuri," Connaissance des religions, June–Sept. 1988, ss. 30–40, özellikle s. 30. Şüphesiz o bu konuda haklıdır. Ancak ben Aguéli'yi Chodkiewicz gibi birinci sınıf bir araştırmacı olarak değil, amatörden biraz daha ileride olan bir araştırmacı olarak kabul ediyorum.

[72] Laurant, "Non-conversion," s. 136.

alana gerçekleştirdi. Başlangıçta, okültist çevrelerde[73] Encausse ile birlikte hareket etti ve (Guénon gibi) ondan temel hedeflerini devşirdi. 1890'larda ise Wirth, daha önce birlikte olduğu çevrelerden uzaklaşarak dikkatlerini normal Masonluğa yönlendirdi.[74] Wirth ve Gelenekselciliğin Masonluk boyutu daha sonra inceleme konusu yapılacaktır.

Guénon'un normal Masonluğa girişi onun olgunluk, yani okültist olarak yaşadığı dönemin ilk evresinin son önemli olayıdır. Her ne kadar benim ele aldığım, tam olarak Belle Epoque dediğimiz bu faaliyetleri Birinci Dünya savaşı sona erdirdiyse de, 1913 yılında hazırlayıcı bir durgunluk yaşandı. *La Gnose*, muhtemelen para ve okuyucu kıtlığı sebebiyle 1912[75] yılında yayınını durdurdu-okültist süreli yayınların çoğu bu sebepten kısa ömürlü oldular. Buna getirilebilecek olası açıklamalardan biri de Guénon'un aklında başka şeyler olmasıdır. Çünkü 1912 yılında Guénon yardımcı okul öğretmeni olan ve kendisinden üç yaş büyük olan 29 yaşındaki Berthe Loury ile evlendi. Guénon, Loury ile teyzesi vasıtasıyla kendi memleketi Blois'ya önceki yıl yapmış olduğu bir ziyaret sırasında tanışmıştı. Guénon'un afyon ve haşhaş kullanmayı bırakması da bu tarihlere rastlamaktadır.[76] Fransız yasalarının öngördüğü gibi ilk evlilik töreni sivil içerikliydi. Bir hafta sonra da Blois da Katolik geleneklere uygun bir evlilik töreni düzenlendi (daha önce de hatırlatıldığı üzere Guénon'un yeni eşi dindar bir Katolikti).[77]

Birinci Dünya Savaşı, Pouvourville'nin çevresindeki grubun dağılmasının tamamlanmasına neden oldu. Evrensel Gnostik Kilise'nin patriki Febre des Essarts 1917 yılında vefat etti. Genty Guénon'dan Kilisenin başına yeni Patrik olarak geçme-

73 Özellikle 1888 yılında, Rose-Cross adlı Kabalist Tarikatını eleştiren Stanislas de Guait'ın adı zikredilebilir. Bkz. James Webb, The Occult Underground (La Salle, Ill.: Open Court, 1974), s. 174.

74 André ve Beaufils, Papus, ss. 160 and 168.

75 Catalogue of Bibliothèque nationale de France.

76 Boulet, "L'ésotériste René Guénon," s. 22.

77 Chacornac, Vie simple, s. 46.

sini istedi, ancak Guénon'un bu teklifi geri çevirmesinden sonra, kendisi Patriklik görevini üstlendi. Diğer Gnostikler arasında az sayıda kişi kendisini patrik olarak kabul ettiği için, Evrensel Gnostik Kilise bölündü ve zayıfladı.[78]

Aguéli'nin, des Essart gibi 1918 ateşkesini görmeye ömrü yetmedi. 1911 yılında tekrar ressamlığa başladı ve 1914 yılında Kahire'ye döndü. Ancak Osmanlı taraftarı olan Mısırlılarla ilişkisinin bir sonucu olarak 1915 yılında yıkıcılık faaliyetlerinde bulunan bir yabancı olarak sürgün edildi[79] ve tarafsız bir yer olan Barcelona'ya taşındı. Beş parasız olarak yaşadığı 1917 yılında trenin altında kalarak hayatını kaybetti. Olayın bir intihar olduğuna dair bazı şüpheler söz konusudur.[80] Bir ressam olarak Aguéli'nin yeteneği İsveç kralının aynı zamanda ressam olan kardeşi Prens Eugéne tarafından fark edildi, ancak göndermiş olduğu para hediyesi ancak Aguéli'nin vefatından sonra ulaştı. Prens Eugéne, yine de Aguéli'nin tablolarını hacizden kurtardı.[81] İsveç'te Aguéli'nin çalışmaları çok takdir gördü ve nihayet dönemin en önde gelen İsveç ressamlarından biri olarak görülmeye başlandı, onuruna birçok sergi düzenlendi ve hakkında çok sayıda biyoğrafik eser yazıldı, bir müze kuruldu, bir dizi posta pulu çıkarıldı. 1981 yılında yazılan ve en çok satan kitaplar listesine giren bir romanda İsveçlilerin dikkati ilk kez Aguéli'nin Müslüman olması olgusuna çekildi.[82]

De Povourville savaşı sağ salim atlatabildi, ancak savaş onu değiştirmişti. Almanya ile fiili çatışma yerini "sarı ırkla" muh-

78 Clavelle [Reyor], "Document confidentiel"; André and Beaufils, Papus, s. 338.

79 Lindqvist, Ivan Aguéli, ss. 10 ve 30. Aguéli o dönemde merkezi güçlerle ittifak kuran Osmanlılarla savaş hâlinde olan İngilizlerin gözünde yıkıcı idi.

80 Chacornac, Vie simple, ss. 47–48.

81 Lindqvist, Ivan Aguéli, ss. 5, 8, and 10–11.

82 Sala'daki Aguéli Müzesi 1962 yılında kuruldu. (Hocking and Holmgren, Ivan Aguéli, ss. 3–4). Söz konu roman "Torbjörn Säfve's Ivan Aguélïen roman om frihe"t (Stockholm: Prisma, 1981) idi. Laurant'a göre, (Axel Gauffin "Non-conversion,", His Ivan Aguéli: människan, mystikern, malaren (Stockholm: Sveriges allmänna konstförenings publikation, 1940–41), Aguéli Müslümanlıktan çıkarak Bahai oldu. Ben bu bilgiyi doğrulayamadım ve başka herhangi bir kaynakta bu konuda bir bilgiye rastlamadım.

temel çatışmaya bırakmıştı ve bir zamanların Fransız-Alman ittifakının taraftarı, 1916 yılında yayınlamış olduğu ve 1917 yılı itibarıyla altıncı baskıyı yapan[83] *Jusqu'au Rhin les terres meurtries et les terres promises* (Rhin'e: Yaralı Yurtlar ve Vadedilmiş Yurtlar) adlı eserinde kalemini vatansever yazılar için kullandı.

Alert sur Paris, le mur de lumiére (Paris'te Tehlike Sinyalleri: Işık Duvarı) ve 1935 yılında her biri 1 franka satılan[84] *La guerre Prochaine* (Yaklaşan Savaş) başlığında çıkardığı beş broşür ve *L'héröique aventure* (Kahramanca Maceralar) üzerine çıkardığı 25 broşürle zirveye çıkan savaş sonrasını anlatan yazıları o dönemde ön plana çıkan bu tür popüler gazetecilikle alakalıdır. Bu yıllarda kendisiyle Guénon arasında herhangi bir bağlantı olmadığı anlaşılmaktadır. Gelenekselciliğe önemli katkılarından sonra de Pouvourville hikâyeden çıkar.

De Pouvourville'nin daha sonra yapmış olduğu işler ekonomik sıkıntılar içinde yaşadığını göstermektedir. Savaşın yol açmış olduğu aynı sıkıntıları Guénon da yaşamıştı. Sağlık sorunları sebebiyle askerlikten muaf tutulmuş olmasına rağmen Guénon mevcut yatırımlarından elde ettiği gelirle hayatını sürdüremeyeceğini görür. Bunun muhtemel başka bir nedeni de karısının ihtiyaçlarını karşılamak zorunda olmasıdır. 1914 yılında ilk işine girmek için hazırlık niteliğindeki resmi eğitimine geri döndü.

Savaş aynı zamanda Guénon'un ilk faaliyet alanı sayılan Martinizmin de sonuna işaret ediyordu. Encausse 1914 yılında binbaşı rütbesi ile Fransız ordusuna hekim olarak katıldı. 1916 yılında cephede yakalandığı akciğer hastalığından vefat etti.[85]

[83] Katolisizme tekrar döndüğünü ima eden Sainte Thérèse de Lisieux adında başka bir eser daha yazdığı söylenmektedir (Laurant, Matgioi, s. 93). Ancak bu kitap Fransız Milli Kütüphanesinde bulunmuyor ve Pouvourville'nin yeğeni Guy dePouvourville, Jean-Pierre Laurant ile yapmış olduğu bir görüşmede amcasının Kiliseye geri dönüşü konusundaki bu tür iddiaları şiddetle reddetti (bu bilgilerden dolayı Jean Pierre Laurant'a teşekkür ediyorum).

[84] See also L'homme qui a mis les Boches dedans (Paris: Editions Figuière, 1919); La greffe (Paris: Editions Figuière, 1922); ve Chasseur de pirates (Editions du Monde Moderne, 1928).

[85] André ve Beaufils, Papus, ss. 324–34.

Kendinden sonra Martinist Tarikatı'nın başkanlığını, bir süre İngiltere'de yaşayan ve gayri meşru Mason Locası Humanidad'ı yöneten gazeteci Charles Détré üstlendi.[86] Fakat Détré 1918 yılında vefat etti. Tarikat bundan sonra, her birinin farklı iddialarda bulunduğu birkaç parçaya bölündü ve hızla düşüşe geçti. Encausse'un oğlu Philippe'in oğlunun (tıp ve spor gazeteciliği alanında çalıştıktan sonra) Martinizmi tekrar canlandırma teşebbüsü başarısızlıkla sonuçlandı.[87]

Birinci Dünya Savaşı ilk defa Gelenekselci felsefenin, daha sonra da (1930'larda) Gelenekselci hareketin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Savaşın yol açtığı korku aynı zamanda Belle Epoqué'un temelinde yer alan modernizme olan inancı yok etti. Savaş böylece Gelenekselciliğin antimodernizminin elverişli bulunup kabul edilmesine sebep olan bir ortamlar oluşturdu.

86 James, Esotérisme, Occultisme, ss. 96–97.

87 André and Beaufils, Papus, ss. 338 ve 340–42.

II. BÖLÜM
UYGULAMADA GELENEKSELCİLİK

4

KAHİRE, MOSTAGANEM VE BASEL

1920'lerin sonlarına doğru, Gelenekselcilik kurumsal bir felsefe hâline gelirken Guénon'un Paristeki hayatı da yediği bir dizi darbe ile altüst oldu. Bunun sonucu olarak 1930 yılında, olgunluk dönemi hayatının son safhasına başlamak üzere Paris'ten Kahire'ye taşındı. Bu aynı zamanda en uzun safha idi. Bu esnada, ya farklı dini pratikleri bulunan ya da siyasi bir faaliyet içerisinde bulunan gevşek bir biçimde ittifak kurmuş olan gruplardan oluşan Gelenekselcilik bir hareket hâline geldi. Erken dönem Gelenekselciliğin dini boyutu bu bölümde politik boyutu ise 5. bölümde ele alınacaktır.

1927 yılının başlarında Guénon 40 yaşında evli ve makul ölçüler çerçevesinde rahattı. Mesleği olan felsefe öğretmenliğinde ise başarılı sayılamazdı. O dönemde kızların devam ettiği özel

bir okulda felsefe dersleri veriyordu ki bu Fransız Akademi hiyerarşisinde oldukça düşük bir seviye anlamına geliyordu. Buna karşılık kitapları hiç değilse sınırlı bir çevrede takdir görüyor ve hayranlarının sayısı gittikçe artıyordu. Kendisi ve eşi Berthe'nin çocukları yoktu. Fakat 1918 yılından beri, Guénon'un çok beğendiği ve kendisi vasıtasıyla eşi Berthe ile 1911 yılında ilk defa tanıştığı teyzesi Madam Duru'nun[1] yardımıyla (o zaman 6 yaşında olan) Beryhe'in yeğeni Françoise'ı yetiştiriyorlardı.

İki yıl içinde Guénon hayranları hariç her şeyini kaybetti. 1927 yılında Berthe apandist amaliyatı masasında 44 yaşında vefat etti ve Guénon kız okulundaki işini kaybetti. 1928 yılında Madame Duru öldü. Sonraki yıl Guénon ve Francoise'in annesi (Berthe'in kız kardeşi) arasında anlaşmazlıklar dolayısıyla, o dönemde 16 ya da 17 yaşlarında olan Berthe amcasından (Guénon'dan) alındı.[2]

Ardarda gelen bu felaketler Guénon'da hafif paranoya işaretlerinin görülmesiyle sonuçlandı. 1929 yılı Mart ayında, aynı zamanda Regnabit'ten arkadaşı olan ve Berthe'in ailesini tanıyan Charbonneau-Lassay'a Francoise'in, kendisine onunla kalmak istediğini söylerken annesine de onunla kalmak istediğini söylemek suretiyle "ikili oynadığını" yazdı. Guénon diğer yandan kendisi dışarıda iken başkalarının evine girmesine izin vermesinden şüphelendi. Guénon "Gerçekten bir engerek yılanı beslediğimi söyleyebilirim" şeklinde yazıyordu. "Fiili bir casus ve hıyanet ağı tarafından ihata edildiğini" iddia etti. Guénon Charbonneeau-Lassay'a yazmış olduğu bir başka mektupta Guénon "Tüm bunlara yol açan insanların hedefi (işime) devam etmemi imkânsız hâle getirmek..." şeklinde yazdı.[3] "Tüm

1 Nöele Maurice-Denis Boulet, "L'ésotériste René Guénon: Souvenirs et jugements,"La pensée catholique: Cahiers de synthèse, 77 (1962), 41.

2 Boulet, "Ésotériste René Guénon," 78–79 (1962), 140.

3 Guénon'dan Charbonneau-Lassay'a 18 Mart Mart 1929,11 Nisan 1929. Yeniden basım: PierLuigi Zoccatelli,Le lièvre qui rumine: Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclete (Milan: Archè, 1999), ss. 53 ve 58–59.

bunlara yol açan insanlar"ın kimler olduğu tam olarak açık değildi. Ancak yine de Guénon *Doğu ve Batı*'da zikrettiği, "şüphelenilmeyen zayıf güçler"e, Martinistlerden arta kalanlar da dahil karşı-intisap örgütlerine göndermede bulunduğu düşünülebilir. Aslında Françoise'in dul amcasından alınmasına sebep olan şey muhtemelen onun hayat tarzının, kendisi hayranlarıyla gelenek konusunu konuşmak için dışarıda dolaşırken evde tek başına oturmak zorunda kaldığı düşünülen genç hanıma ideal bir çevre oluşturmada yetersiz kalmış olmasıdır.[4] Guénon ve daha sonra Katolik rahibe olan Françoise bir daha hiç görüşmediler.[5]

Guénon'un işi devam etmeliydi ve etti de. *Le voile d'Isis* ile meşgul oldu ve hayranlarıyla olan irtibatını devam ettirdi. Okültizme karşı oldukça meraklı olan Müslümanlığı kabul eden dul ve zengin Amerikalı Dina Shillito (asıl adı Mary Shillito) ile 1929 yılında Paul Chacornac'ın kitapçı dükkânında buluştu. Dina ve Guénon'un hemen samimi bir ilişki kurdukları ve muhtemelen birbirlerine âşık oldukları görülmektedir.[6] Guénon'un editörlüğünde Shillito'nun finanse edeceği bazı Gelenekselci kitaplar yayınlamayı planladılar. Alsace'da bilinmeyen nedenlerle iki ay kaldıktan sonra, yazmayı düşündükleri kitap serisine malzeme toplamak maksadıyla üç aylık bir ziyaret için Gemi ile Mısır'a gittiler. Bu düşüncenin Shillito'ya ait olması gerekir. Çünkü Guénon daha önce Fransa dışına seyahat etme konusuyla ya da hakkında yazılar yazdığı geleneksel Doğu ile irtibat kurma konusuyla çok fazla ilgilenmemişti. Seyahat amacıyla Mısır'ı seçmeleri de yine

4 Guénon'un Charbonneau Lassay'ın kayıp mektubuna cevabı (11 Nisan 1929). Öyle görünüyor ki Charbonneau-Lassay kendisini izole edilmiş hissettiğinden dolayı özür dilenmesi için teşebbüste bulundu.

5 Boulet, "Esotériste René Guénon," 77, 41.

6 Bu Robin Waterfield'in çıkarsamasıdır. Bkz. René Guénon and the Future of the West: The Life and Writings of a 20th-Century Metaphysician([UK]: Crucible Press, 1987). Shillito'nun kocası Guénon'un karısıyla aynı zamanda vefat etti.

Shillito'nun düşüncesi olması gerekir. Zira Shillito'nun eşi Mısırlıydı ve hâla Mısır'da irtibatlı olduğu kimseler mevcuttu.[7]

Guénon'un o zaman Shillito ile buluşması, gittikçe daha fazla İslam tarafından domine edilmeye başlanan Gelenekselciliğin daha sonraki tarihi açısından son derece önemlidir. Shillito'suz olarak Gelenekselciliğin nasıl bir gelişme seyri takip edeceğini tahmin etmek oldukça zordur.

Çiftin Mısır'a gitmek üzere Fransa'dan ayrılmasından üç ay sonra Shillito Fransa'ya yalnız döndü. Guénon ve Shilliton'un ilişkisi şu ya da bu nedenle sona erdi. Geleneselcilikle ilgili kitaplar yayınlama planı da böylece gerçekleşmemiş oldu ve Shillito bir daha Gelenekselcilerle irtibat kurmadı.

Mısırlı Guénon

Guénon'un, Shillito'nun dönüşünden sonra bile niyeti Mısır'da fazladan birkaç ay daha kalıp Fransa'ya dönmekti. Fakat Fransa'ya dönüşü gecikti arkasından da ertelendi ve sonunda hiçbir zaman gerçekleşmedi. Başalngıçta Guénon'un yegâne gelir kaynağı, kitaplarından aldığı ve yetersizliği aşikâr olan telif ücretleriydi. Guénon umutsuz bir şekilde (1932 yılında *Le Voile d'Isis/ Etudes* editörü olan ve dolayısıyla Guénon Fransa'da temel temas noktası olan) Reyor'a bir mektup göndererek Chacornac'ın vadesi geçmiş teliflerinden kalan paraların tutarını çıkarmasını istedi.

7 Paul Chacornac, La vie simple de René Guénon (1958; Paris: Editions traditionnelles, 1986), ss. 91–92. Chacornac Shillito'yu "Madame Dina" ve eşini de "Hassan Farid Dina" adıyla anıyor. Ne var ki Mısır isimlerini karıştırıyor. Mısırlılar "Madame" soyisim olarak değil isimden önce bir ön ek olarak kullanırlar. Dina ise, her halükârda kadınlar için, soy isim olarak değil isim olarak kullanılır. Kadınlar Mısır'da evlendikten sonra da soy isimlerini devam ettirdiler. Bu durumda Shillito'nun kocası olan Hasan Ferid mühendis olarak tanıtılır. Eğer Shillito Mısırlı Müslümanlara mahsus Dina ismini aldıysa, Müslüman olmuş olması gerekir. Aksi hâlde kendi orijinal Meryem adını koruması gerekirdi ki kolayca Arapça "Meryem"e dönüşebilirdi. Hasan Ferid ile evlenmiş olması onun islama dönmesini zorunlu kılmaz. Çünkü Müslüman erkekler, Mısır'da zaman zaman vuku bulduğu üzere Müslüman erkeklerin Hıristiyan ve Yahudi kadınlarla evlenmelerine izin verilmiştir. Kendisinin ikna olması sonucu Müslüman olmuştur.

Guénon'un bu talebine cevap olarak Guénon'un zengin bir hayranı kendisini ziyaret için Paris'ten Kahire'ye geldi ve Guénon'un Kahire'de "tek kişilik bir odada aç sefil biçimde" yaşadığını gördü. Guénon'un bazı hayranları güya telif ücretiymiş gibi (aslında kazanmadığı hâlde)[8] para göndermeye başladılar. Ancak Guénon zengin değildi. 1939 yılında Guénon'un eserlerini okuyarak Yahudilikten İslam'a dönen ve Kahire'yi ziyaret etmekte olan zengin İngiliz Gelenekselci John Levy, Guénon'un kirasını ödeyerek oturduğu evi satın alarak Guénon'a hediye etti[9] ve böylece onun finansal geleceğini garanti altına almış oldu.

Ekonomik durumu Fransa'dan gelen hediyelerle düzelen Guénon 1934 yılında, dindar bir kadın olan ve mazbut bir sosyal çevreden gelen Fatıma Muhammed İbrahim ile evlendi.[10] Ertesi yıl Paris'teki dairesini boşaltmak için hazırlıklara başladı. Daha sonraki yıllarda Guénon ve Mısırlı eşi, Paris'te iken sahip olmadığı bir aileye sahip oldu-iki kız, bir oğlan ve kendi vefat ettikten sonra dünyaya gelecek olan ikinci oğlan çocuk. 1948 yılında Guénon çocuklarını da Mısır vatandaşı yapabilmek için Mısır vatandaşlığını aldı.[11]

Guénon'un dört nedenden dolayı Mısır'da kalma kararı verdiği söylenebilir ve bunlar arasında, kayınpederinin girişimleriyle gerçekleşen dolayısıyla Kahire'de kalmasının bir nedeni değil sonucu olan evlilik olayı yoktur. Birincisi Paris'te oraya dönmesini gerektirecek bir şeye sahip olmaması. İkincisi, Kahire'de Paris'tekinden daha ucuza geçimini sağlaması. Uçüncüsü Paris'te "kuşkulanılmayan düşük kuvvetler"den korkması. Dördüncü

8 Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel inédit," yayınlanmamış metinler.

9 Waterfield, René Guénon, s. 56.

10 Faruk el-Hitami ile görüşme.

11 Chacornac,Vie simple, s. 111. Mısır yasalarına göre vatandaşlık baba yoluyla geçmektedir. Annenin tabiiyeti, ya da doğum bu bakımdan önemli değildir. Guénon, Mısır yurtseverliğinden değil çocuklarına doğumla birlikte Mısır'da oturma izni alması gerektiği için Mısır vatandaşı oldu. Aynı zamanda bkz.ss. 93–94.

ve en önemli neden Guénon'un ilk defa Mısır'da İslam'ı ve yaşayan geleneği bulmuş olmasıdır.[12]

Aslında 1930lu yıllarda Kahire geleneksel, hatta İslami olarak tanımlanabilecek bir şehir değildi, ancak sakinleri arasında hayatlarına hâla modernitenin ve Batılılaşmanın çok az dokunduğu dindar Müslümanlar mevcuttu. Bu Guénon'un evlilik yaptığı ve aralarında yaşadığı bir sınıftı. Başlangıçta, tarihi Hüseyin Camii'nin civarında hayatlarını çalışarak kazanan kimselerin yaşadığı bölgede, daha sonra da orta sınıfa mensup kişilerin yaşadığı Doggi'de ikamet etti. Guénon, Avrupalıların ikamet etmeyi seçtikleri bölgelerden uzak durduğunu göstermek maksadıyla *cellabiye* giyerdi. Mısır şartlarında *cellabiye* giyinmek arkaik bir şey olarak görüldüğü için o kadar da geleneksel bir giysi sayılmazdı. Eğitimli orta ve yüksek sınıf uzun bir süredir artık bunu ve Guénon'un kullandığı diğer şeyleri terk etmişler ve bunun yerine alafranga giysileri tercih etmeye başlamışlardı. Guénon buna rağmen Ramazan'da Mısırlılar gibi normal iftarını yaptıktan sonra, ardından kahve ve sigara içmek gibi bazı Fransız adetlerini devam ettirdi.[13]

Guénon Kahire'de dindar bir Müslüman ve bir sufi olarak yaşadı. Tüm raporlar onun büyük bir ihtimamla sadece şeriatın emrettiği farzları değil, aynı zamanda sünnette tavsiye edilen İslamın gönüllülük esasına dayalı pratiklerini de yerine getirdi-

[12] O, bunu keşfeden ne ilk ne de son Batılıdır. Hatırı sayılır sayıdaki birçok Batılı, Kahire'nin büyüsüne kapılmışlardır ve yaşadıkları birçok soruna rağmen, bazen günlerce süren ziyaretler gerçekleştirmişler onlarca yıl orada kalmışlardır. Bunlardan çok azı Müslüman olmuştur. Bir Gelenekselciyi cezbeden şey, her ne kadar kendileri hayatlarında tam olarak uygulamasa bile "buradaki geleneksel hayat tarzı" dedikleri şeydir.

[13] Jean-LouisMichon, "Dans l'intimité de Cheikh Abdal-Wahid-René Guénon au Caire, 1947–49," Sophia 3, 2 (1997), Yeniden basım: Xavier Accart, ed., L'Ermite de Dunotes ss. 76–77 289. bkz. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens (Milan: Archè, 2001), s. 258.

ğine işaret eder. Mesela Guénon bir kimsenin yolculuğa çıkarken okuması tavsiye edilen duayı ezbere biliyordu.[14] Guénon bu defa, daha önce bahsedilen ve hiçbiri si de Şeriat'ın emirlerini yerine getirme konusunda çok titiz davranmaya belki de zar zor uyan diğer tüm Batılı Sufilerden ayrılır. Ancak o dindar bir sufiden yerine getirmesi beklenen İslamın şartlarından birini yerine getirmemiştir: Guénon Hac ibadetini, Mekke ziyaretini yapmamıştır. Teknik olarak bakarsak Hacca gitmek zorunda değildi. Çünkü hâla genç bir aileyi geçindiriyordu. Ancak hacca gitmek sadece onun farz olup olmamasıyla alakalı bir sorun değildir. Her dindar Müslüman hacca gitmeye can atar. Herhangi bir dindar Müslümanın teklif edildiğinde Hacca gitmeyi reddetmesi çok anlaşılır bir şey değildir. Guénon şu ya da bu biçimde böyle bir teklifi almıştır. Çünkü eşi Fatıma 1946 yılında[15] Hac ibadetini yapmış ancaki Guénon ona refakat etmeyi kabul etmemiştir.[16]

Guénon hem şeri kuralları uyguluyor hem de Sufi bir tarikate intisap etmişti. Aguéli'nin Abdurrahman İlleyş'ten almış olduğu Arab Şazeliye tarikatının son izleri de 1920 yılında İlleyş'in vefa-

14 Özellikle bkz. René Alleau ve Marianne Scriabine, Actes du colloque international René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle (Cérisyla-Salle: 13–20 juillet 1973) (Braine-le-Comte [Belgium]: Editions du Baucens, 1979).

15 Michon, "Dans l'intimité de Cheikh Abd al-Wahid," s. 256.

16 Daha ileri derecedeki bir özel durum belki de gerçek olmaktan ziyade sadece görüntüdedir. Guénon evinin özel köşesindeki bir fotoğrafı ibadet ederken kullanıyordu. Bkz. Accart, Ermite de Duqqi(plate 25). (Mısır'da değil) Kuzey Afrika'da yaygın olduğu veçhile zemin ve duvarlar saman hasırla kaplıydı ve (Mısır camilerinde değil) Türk camilerinde olduğu gibi bir şamdan mevcuttu. İsmi anonim olarak kalan bir muhbirin verdiği bilgiye göre Guénon normal bir Müslüman olarak namazını kılıyordu (Uygun bir yere seccadesini serip namazını kılıyor ve sonra da seccadesini tekrar topluyordu). Her halükârda 1953 yılında (Guénon'un vefatından sonra) çekilmiş olan bu fotoğrafa yansıyan Mısırlı olmayan unsurlar göz önüne alındığında, Guénon'un dindarlığının açıkça ispat ettiği gibi, Guénonun kendisi değil de fotoğrafçının kendisi tarafından oluşturulmuştur.

tıyla birlikte silinmiş görünüyordu ve Guénon Hamdiyye Şazeliyye tarikatına katıldı.[17] Bu tarihi yakın bir geçmişe dayanan ve hâla kurucusu olan o dönemin meşhur şeyhi Selame er-Radi tarafından yönetilen bir tarikattı. Guénon muhtemelen er-Radi'nin tanımışlığından dolayı Hamidiyye Şazeliyye traikatını seçti. Ancak er-Radi bazı bakımlardan Gelenekselci bir kimse tarafından şeyh olarak seçilmesi az da olsa tuhaf karşılanabilecek bir isimdi.

Sufi şeyhleri genel olarak üç kategoride değerlendirmek mümkündür: "Sıradan" kimseler, "karizmatik" olanlar ve "uzman" olanlar. Şeyhlerin çoğu, bir tarikati babalarından tevarüs eden ve dindar Müslüman olarak gündelik dini pratikleri idame ettiren İlleyş benzeri sıradan kimselerdir. Çevresinde kendilerini ermiş olarak kabul eden çok sayıda coşkulu müritleri etrafında toplayan ise Er-Radi gibi az sayıdaki tarikat şeyhi ise karizmatiktir. Bunlar genellikle yeni bir tarikatin da başlangıç noktası olurlar. Karizmatik bir şeyh genellikle geçmişte, sonunda Tanrı ile mistik bir birleşmeyle sonuçlanan sufi bir tarikatte itaatkâr küçük bir topluluğa rehberlik eden uzman bir şeyhin müridi olmuştur. Uzman bir şeyh, normalde tüm hayatını dine adayan bir Müslümanın bağlanmak için tercih ettiği şeyhtir. Bu yüzden aslında Guénon'un uzman bir şeyhe bağlanması beklenirdi. Yine de er-Radi karizmatik bir şeyhti.[18] Belki de Guénon er-Radi'ye manevi bir rehber olarak bağlanmamış sadece belli zamanlarda yapılan *zikir* meclislerine katılmıştır. Genel olarak tarikatlerla ilgili görüşü çok da olumlu sayılmaz. Kahire'ye varmasının ardından iki yıl geçtikten sonra bir takipçisine yazdığı mektupta "İlke olarak aslında hepsi de intisâba dayalıdır; ancak maalesef bir çoğu, ya çok

[17] Muhammad-Guénon, görüşme. Seyyid Hüseyin Nasr göre aynı zamanda Kadiriyye tarikatina da intisap etti. Nasr "Frithjof Schuon et la tradition islamique," Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et témoignages, ed. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), s. 126.

[18] Bu yargı Michael Gilsenan'ın,Saint and Sufi in Modern Egypt adlı eserine dayalı olarak oluşturulmuştur. Bkz. Michael Gilsenan, Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion (Oxford: Oxford University Press, 1973).

fazla yayılmış olmasından dolayı veya hepsinden daha önemlisi siyasi etkilere maruz kalmalarının bir sonucu olarak manevi olarak çok şey kaybetmişlerdir" diyordu.[19] Guénon'un burada göndermede bulunduğu "politik etkiler", muhtemelen, birçok tarikatin sömürge karşıtı milli hareketlere katılmasıyla alakalıdır.[20]

Guénon dini hayatında dindar bir Müslüman olmasına rağmen inançlarında Perennialist olarak kaldı. İslama dönmediğini, ancak "taşındığını" söyledi: "geleneklerin birliğini anlayan kimse... zorunlu olarak herhangi bir şeye dönemez."[21] "İslam'a dönme" konusunda Guénon aynı zamanda şunları yazdı: "Bu terimin içinde geleneksel bir biçimin- bizzat- başka bir biçimden daha üstün olduğunu ima eden bir anlam yoktur. Ancak burada bir kimse manevi olarak daha uygun olduğuna ilişkin nedenlerden söz edebilir."[22]

Guénon sadece inançları itibarıyla bir evrenselci olarak kalmadı aynı zamanda, eserlerinde bir Müslüman olarak görünmekten daha çok bir Gelenekselci olartak göründü. 1930'dan önce yazmış olduğu eserlerde İslam'a çok az sayıda göndermede bulunur; 1930 yılından sonra bu sayı biraz artmakla birlikte İslam Guénon'un nazarında hiçbir zaman önemli bir kaynak hâline gelmez; keza okumalarının da temel bir unsuru olmamıştır: Vefat ettiğinde kütüphanesinde 3000 cilt kitap bulunu-

19 Guénon'dan F. Schuon'a, November 28, 1932. Bu referans için Jean-Baptiste Aymard'a teşekkür ederim.

20 Aslına bakılırsa Sufilerin siyasete müdahil olmaları, Sufizmin kendisi kadar eski bir tarihe dayanmaktadır.

21 Guénon, Etudes traditionnelles, 1948 aktaran: Jean-Pierre Laurant, "La 'non-conversion' de René Guénon (1886–1951)" De la conversion, ed. Jean-Christophe Attias (Paris: Cerf, 1998), s. 139. Guénon, Alain Daniélou'ya yazdığı bir mektupta da yaklaşık olarak aynı şeyleri söyler (August 27, 1947); aktaran: Thierry Zarcone, "Relectures et transformations de Soufisme en Occident," Diogène 187 (January 2000), 145–60. Guénon, "taşınma"yı (s'installer) başka yerlerde de kullanır. Zarcone "Relectures et transformations"da bunun önemine dikkat çeker.

22 Guénon'un Pierre Colard'a yazmış olduğu mektup, 1938. Aktaran Laurant, "Non-conversion," s. 139.

yordu. Ne var ki bu kitaplar arasında Hinduizmle ilgili olanlar İslamla ilgili olanların tam dört katıydı ve bunlar arasında Arapça olanlar ya hiç yoktu ya da çok az bir yekûn tutuyordu.[23] Guénon, büyük Sufi nazariyecisi İbn Arabi'nin eserlerine referans vermek istediğinde Paris'te İbn Arabi'yi iyi bilen bir takipçisine yazıyla müracaat edip referans talebinde bulunuyordu.[24] İşin aslına bakılacak olursa, Guénon muhtemelen Arapça okuyamıyordu. Genellikle akıcı bir Arapça konuştuğu söylenir. Kesinlikle (eşinin bildiği tek dil olan) Mısır diyalektini akıcı bir şekilde konuşabiliyordu. Fakat bir Arapça şiveyi akıcı bir şekilde konuşmak, dilin dini kitapların yazılmış olduğu klasik biçimini okumayı bilmek anlamına gelmez. Bir Batılının klasik Arapça'yı öğrenmesi ve akıcı bir biçimde okuyup anlaması uzun yıllar sürer. Kahire'de ikamet eden Guénon'un Arapça öğrenmeye ne vakti ne de meyli vardı.[25] Bu sırada o ellili yaşlarındaydı ve öğrenim hayatını tamamlamış, şimdi öğretme işiyle meşguldü.

Guénon Kahire'de okumaya ve kitap ve makaleler yazmaya devam etti. Çocuklarıyla oynamak ve koltuğunda rahat bir şekilde oturmak ve köpeklerini okşamak için çalışmalarını bırakıp emekli olduğunda, Paris'te iken yaptığı gibi birçok mektuplar yazdı. Özellikle son yıllarında her gün saatlerce mektup yazardı; tüm mektupları, kaynağı ve konusuna bakmadan istisnasız

23 Igor Volkoff, "Voyage à travers la bibliothèque de René Guénon," Egypte nouvelle October 9, 1953. Yeniden basım: Accart,Ermite de Duqqi. Bkz. Ss. 220–21. Burada hiçbir Arapça kitabın anı anılmıyor ve keza, bilgi kaynaklarına göre 1980'lerde Guénon'un kütüphanesi için de aynı durum geçerlidr. Elbette, Guénon'un kütüphanesinde 1980'lerde satılmış ve dolayısıyla Volkoff'un görmediği bazı Arapça kitaplar bulunmuş olabilir.

24 Müracaat edilen kişi Michel Vâlsan'dı. Onunla ilgili olarak bkz. 5 ve 6. Bölümler. (Michel Chodkiewicz'le görüşme).

25 Bu husus özellikle de onun, (Accart'a göre, Ermite de Duqqi, s. 169) Mısır vatandaşlığına müracaat ederken imza atarken yazdığı kötü ve biçimsiz yegâne Arapça el yazısının akla getirdiği bir şeydir. Ben bu imzayı görmedim. Guénon mektuplaşmalarında bismillah gibi ritüel ifadeleri Arapça yazıyordu. Bu durumda yazması iyi yazısı güzel olmasına rağmen belki akıcı değildi.

dikkatlice okurdu.[26] Hindistan'dan, Brezilya'ya kadar dünyanın birçok ülkesinden gelen bu mektupların odak noktasını kendi Batılı "elit"lerinin organizasyonu oluşturuyordu.[27]

Guénon'un ara sıra paranoyak hâli arttığı için gönülsüzce Avrupadan gelen misafirlerini de kabul ediyordu. 1937 yılının sonlarına doğru yakalandığı bir hastalık onu birkaç ay yatağa mahkûm etti. Guénon bunun, Fransa'daki intisap karşıtı çevreler tarafından gönderilen Avrupalı bir ziyaretçisinin büyüyle yaptığı saldırı sonucu kendisine musallat olduğunu düşünüyordu.[28] Guénon'un ilk eşi olan Berthe'i kendisine yapılan büyü sonucu öldürüldüğüne dair söylentiler çıkartıldı. Bunlar belki de bizzat Guénon'un kendisi tarafından üretilen söylentiler de olabilir.[29] 1937 yılında geçirmiş olduğu hastalıktan sonra Guénon sadece ritüel nitelikli tedbirler almakla yetinmedi, aynı zamanda adresini gizledi ve mektuplaşmalarını posta kutusu aracılığıyla yapmaya başladı. Sadece kimliklerine kesin bir şekilde aşina olduğu Avrupalılarla buluşmayı kabul etti ve son zamanlarda da çok nadir olarak evinden dışarı çıktı.[30]

Guénon'un Kahire'de çok fazla arkadaşı olmadığı görülmektedir-hele Paris'teki gibi kalabalık bir çevreye kesinlikle sahip değildi. Onu en eski arkadaşı, kendisinden daha uzun süre Kahire'de ikamet eden Fransız kadın Countess Valentine de Saint-Point'dır. Paris'in Güzel Dönem'inde bir şair ve romancı olarak başarılı bir kariyerden sonra 1918 yılında Fas'ta Müslüman oldu. Erken dönem feminist olarak Atlantik okyanusunu bir uçak içinde geçen ilk kadındır ve heykeltıraş Rodin'e çıplak modellik yaptı. 1924

26 Alleau ve Scriabine, Actes, ss. 47 ve 91.

27 Hindistan: Alain Daniélou (bkz. bölüm 6). Guénon'un Brezilya'da mektuplaştığı kimselerin başında, *Modern Dünyanın Bunalımının* ilk defa Portekizce çevirisini yayınlayan Fernando Guedes Galvao geliyordu. Brezilya'da Geleneksel cilerin varlığı yüzyılın sonuna kadar, son zamanlarda Luiz Pontual'ın öncülüğünde devam etti. (Luiz Pontual, e-mail, 11 Agustos, 2000).

28 Chacornac, Vie simple, s. 99. Bu saldırı için bkz. Michon, "Dans l'intimidité Cheikh Abd al-Wahid," s. 257.

29 Martin Lings ile görüşme.

30 Michon, "Dans l'intimité de Cheikh Abd al-Wahid," s. 258.

yılında Kahire'ye taşınarak, Aguéli gibi buradaki ulusal harekete destek verdi ve bir taraftan da akupunkturu denemekteydi. Guénon Kahire'ye vardığında kendisini onunla tanıştırdılar.[31]

Guénon'un Kahire'deki diğer arkadaşları daha az parlak olan bir geçmişe sahip olsalar da genelde benzer tipler oldu: Müslüman olmuş Batılılar ve Necmeddin Bammat gibi kozmopolitanlar. Aslen Dağıstanlı olan Bammat Paris'teki Afgan sefirinin oğluydu. İsviçre'de öğrenim gördü. Hayatının son yıllarında bir Fransız üniversitesinde ders verdi.[32] 1970'li ve 1980'li yıllarda Gelenekselci Fransız Müslümanları arasında önemli biri hâline geldi. Dostları arasında Budist olmuş emekli bir diplomat olan ve (Müslüman olmuş) bir İngiliz kadınla evli olan Muin el-Arab gibi Batılılaşmış Mısırlılar da bulunuyordu.[33]

Eserlerinde İslamla doğrudan alakalı çok az şey görülen Guénon'un aynı şekilde Kahire'de de Müslüman alimlerle çok az irtibatı vardı. Bunun tek istisnası 1973'ten 1978 yılına kadar Mısır'ın İslami hiyerarşisi içinde oldukça saygın bir görev kabul edilen Ezher Şeyhi olarak görev yapan Sufi Abdülhalim Mahmud'tu.[34] Mahmud, enerjisinin çoğunu eğitimli Mısırlılar arasında artık modası geçmiş bir şey olarak görülmeye başlandığı bir dönemde Sufizmi savunmaya hasretmişti. Daha sonra sık sık kendisinden Gelenekselci çevrelerde Guénon'un yakın dostu ve yardımcısı hatta Gelenek-

31 Marie-France James, Esotérisme, Occultisme, Franc-Maçonnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliographiques (Paris: Nouvelles éditions lati-nes, 1981), ss. 231–33; Jean-Baptiste Aymard, "Frithjof Schuon (1907–1998). Connaissance et voie d'intériorité. Approche biographique," Frithjof Schuon, ed. Chevilliat, p. 39; Accart, Ermite de Duqqi, ss. 51–52. Aynı zamanda bkz. Valentine de Saint-Point, "René Guénon," L'Egypte nouvelle, January 25, 1952, tekrar basım: Ermite de Duqqi, s. 157, ve Jean Moscatelli, France-Asie'nin editörüne mektup., April 28, 1953; yeniden basım için bkz. Ermite de Duqqi, s. 213.

32 Sadek Sellam, "Un frère des hommes," L'Islam et l'Occident: Dialogues, ed. Najm-oud-Dine Bammate (Paris: UNESCO, 2000), ss. 13–15.

33 Faruq al-Hitami ile görüşme.

34 Thierry Zarcone, "Le cheikh al-Azhar Abd al-Halim Mahmud et René Guénon: entre soufisme populaire et soufisme d'élite," Ermite de Duqqi, ed. Accart, ss. 274–76.

selci olarak bahsedildi. Ancak Mahmud'un Gelenekselciliğine ilişkin getirilen deliller ikna edici değildi.[35] Bir defasında o Guénon'un eserlerinden hiçbirini okumadığını itiraf etti (Doktorasını Paris'te tamamladığı için istese bunu yapabilirdi).[36] Ortak bir tanıdıklarının Fransa'dan göndermiş olduğu bir kitabı Guénon'a teslim etmesi esnasında onunla tanışan Mahmud, Guénon'u öven uzun bir makale yazdı. Ancak onun övgüleri Guénon'un eserlerinden ziyade onun dindarlığına yönelikti. Burada verilen gizli mesaj ise şuydu: Bu muhteşem Fransız sufiliği benimsediğine göre sufizme nispet edilebilecek çok fazla yanlış yoktur demektir.[37]

Guénon'un Kahirede iken Müslüman alimlerle irtibat kurmadığına dair görüşümüzün ikinci istisnası Kahire'ye vardıktan çok kısa bir müddet sonra Mısır'ın önde gelen Sufi eğilimli İslami dergilerinden biri olan *Al-Ma'rife* (*Aydınlanma*) katılmasıdır. Bilinmeyen nedenlerden ötürü bu katılma kısa ömürlü oldu.[38]

Guénon'un Mısır'daki İslam anlayışı üzerindeki etkisi önemsenecek türden bir etki değildi. Bir kaç makalesi Arapça'ya tercüme edildi, ancak başka bir iz bırakmadı. Bunun sebebi muhtemelen Fransadakilere eşdeğer Guénon okuycusunun tam olarak

35 Bu konu İbrahim Ebu Rebi'nin, "Al-Azhar Sufism in Modern Egypt: The Sufi Thought," adlı çalışmasında (Islamic Quarterly32 (1988), 207–35) ilkesel olarak daha ileri seviyede ele alınmıştır. Mahmud'un Gelenekselcilikle irtibatlandırılan birçok davranışlarının çoğu herhengi bir şeyden kaynaklanmış olabilir. Ebu Rebi, Mahmud'un tam anlamıyla Gelenekselci olduğunu iddia ettiği durumlarda, dipnotta Mahmud'un değil, Guénon'un eserlerine göndermede bulunur. Sadece bunun bir istisnası vardır ki burada da Ebu Rebi'nin bahsettiği eserin olmadığı yani referansın eksik olduğu görülür.

36 Martin Lings ile görüşme.

37 Abd al-Halim Mahmud, "Al-'arif bi'llah shaykh Abd al-Wahid Yahya," Almadrasa al-Shadhiliyya al-haditha wa imamha Abu'l-Hasan al-Shadhili ed. Abd al-Halim Mahmud (Cairo, tarihsiz), ss. 229–54. Benim ulaşmış olduğum sonuçların, 2001 yılında o sırada Kyoto üniversitesinde Mahmud üzerinde çalışan Hatsuki Aishima tarafından da desteklendiğini yaptığım görüşmeler sonucu gördüm. Aishima, Mahmud'un eserlerinde gelenekselcilerin karakteristik görüşlerini yansıtan hiçbir tema bulamadığını söyledi.

38 *Al-Marifa*'nın yayın editörü 1945-47 tarihlerinde Ezher Şeyhi olarak görev yapan Mustafa Abdürrazık idi. Bkz. Accart, Ermite de Duqqi, s. 47. Al-Raziq Ezher'de geleneği sürdürmesiyle değil yapmış olduğu reformlarla anılır.

Mısır'da olmamasıdır. Mısırlılar dini kitaplara karşı büyük bir arzu duyarlar, ancak bu arzuları, Hinduizmle ilgili olanlara değil, modern ya da kadim olsun İslamla ilgili olan kitaplara karşı duyulan arzudur. Neredeyse herhangi dindar bir Mısırlı Müslüman kendi inandığı dinin genel olarak pagancı puta tapmanın bir türü olarak görülen Hinduizmle ilişkili olabileceği önerisi karşısında şaşkına dönecektir. Guénon'un Perennializmi de burada çok az kabul gördü: Standart İslam anlayışına göre(nadiren bunun bazı istisnaları olsa da), tüm diğer dinler İslamın gelişiyle birlikte geçersiz hâle gelmiştir ve şu anda insanlar bu dinlere ya cehaletlerinden ya da sapkınlıklarından uymaktadırlar. Daha önceki vahiyler Tanrı'nın iradesinin ancak kısmen ve hazırlık niteliği taşıyan vahiyleriydi ve Hıristiyanların, Tanrının çocuklarının olduğunu söylemek suretiyle imkânsız bir yalan uydurmalarında görüldüğü gibi bu dinler mensupları tarafından tahrif edildiler. Guénon'un ilgileri ile Mısırlı "geleneksel" Müslümanların arasındaki uçurum herhangi bir gerçek iletişimi imkânsız kılacak kadar açıktı.

Guénon ve Mısır entelektüelleri arasındaki uçurum daha da fazlaydı. Muin el-Arab bir defasında Guénon'u, yirminci yüzyılın önde gelen Mısır entelektüeli olan Taha Hüseyin ile tanıştırmaya götürdü. Seküler bir modernist olan Taha Hüseyin Fransız bir kadınla evliydi. Müştereken karşı-kültüre mensup bir hanımla evlilik yapmış olmaları dışında, Muin el-Arab'ın Guénon'u Taha Hüseyin'le tanıştırma isteğine başka bir neden düşünmek zordur. Tahmin edilebileceği üzere kendine ait bir gündemi bulunan Taha Hüseyin Guénon'un Gelenekselciliğine doğrudan tepki gösterdi açık husumetini belli etti.[39] Taha Hüseyin bir defasında "Batı materyalist değildir. Batı'nın maddi başarıları onun aklının ve ruhunun ürünüdür. Batının ateistleri bile kendi inançları uğrunda ölmeye isteklidirler."[40]

[39] Ahmad Badawi, görüşme.

[40] Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939 (Cambridge: Cambridge UP, 1983), ss. 328–29. Bu alıntı için Mona Abaza'ya teşekkür ediyorum.

Guénon, Kahire'de iken geçmiş ve mevcut durumla ilgili Müslüman alimlerden hiçbir şey ya da çok az şey öğrenmiş olmasına rağmen, Mısır'lı yıllarından bazı şeyler öğrendi. Doğu'daki hayatın gerçeklerine ilişkin edinmiş olduğu tecrübe Doğuya ilişkin görüşlerini daha gerçekçi hâle getirdi ve bu şekilde Eberhardt ve Aguéli'de bulunan Doğu'nun idealizasyonu görüşünden mekândan bağımsız bir tasavvur olarak gelenek görüşünün idealizasyonuna geçiş tamamlanmış oldu. Bu geçiş, Guénon'un, *Doğu ve Batı*'nın 1948 baskısı için yapmış olduğu ve "mistik Doğu" (gelenek) ile "coğrafi Doğu"[41]-bütünüyle Geleneksel olmayan ve herkesin dindar Sufi olmadığı Mısır ve diğer yerler- arasında bir ayrımın yer aldığı ilaveye de yansımıştır. Guénon'un görüşündeki bu değişimlere rağmen, Guénon'un erken dönemdeki idealize edilen ve (gerçekçi olmayan) Doğu resmi -1930'lardan önce Guénon'un kendisi gibi-Doğu hakkında doğrudan tecrübe sahibi olmayan ya da çok az tecrübe sahibi olan daha sonraki birçok Gelenekselci üzerinde etkili olmaya devam etti.

Dindar Müslümanların nasıl yaşadıklarına ve nasıl ibadet ettiklerine dair Guénon'un doğrudan tecrübelerinin doğrudan sonuçlarının en önemlisi dini pratiğin önemi[42] konusunda gittikçe takdirkâr bir tavır takınmış olmasıdır. Bu takdir, İslamın diğer dinlerden daha fazla günlük pratikler üzerinde durması anlamında özelliklle İslami bir takdirdi. Genel olarak, Guénon'un Kahirede iken yazmış olduğu makaleler Gelenekselci felsefenin tashihleridir ve bu dönemde kaleme almış olduğu kitaplar daha önce 1910-1915 yılları arasında yazmış olduğu edisyon edilmiş derlemeleridir. Yazılarındaki yegâne yeni konu, 1932 ile 1939 yılları arasında İkinci Dünya savaşı Mısır ile Avrupa arasındaki iletişimi kesintiye uğrattığında yazmış olduğu makalelerinin tamamını yazdığı intisap meselesidir. Daha sonra

41 Accart, Ermite de Duqqi, s. 45.

42 Bu Guénon'un yazılarında gözlemlenen değişimlere dayalı olarak oluşturulmuş bir varsayımdır.

Aperçus sur l'initiation (İntisap Üzerine Görüşler) adıyla derlenip yayınlanan bu makaleler ortodoks dini bir geleneğe şahsen intisap etmeye duyulan gereksinimi vurguluyordu.[43]

Bu makaleler Kahire'de Guénon'un mektup yağmuruna tutulmasına yol açtı. Daha önceki entelektüel bir arayışa dahil olduklarını düşünen korkuya kapılan Gelenekselciler, daha çok aynı soruyu, hangi intisaba dahil olmaları gerektiği sorusunu sorarak Guénon'un coşkulu yeni okurları arasına katılmdılar. Guénon yazılı olarak herhangi özel bir intisaptan bahsetmedi. Buna rağmen intisap bakımından meşruiyeti olmayan Katolik Kilisesi, Batı'daki çeşitli Hindu grupları ve intisap karşıtı olarak gördüğü her şeyi bunun dışında tuttu. Aynı zamanda Hindu olarak doğmayan bir kimsenin Hindu biçimlerinden birine uyma konusunda çıkabilecek zorluklara işaret etti. İma ile ortada sadece iki seçenek bıraktı: (Daha sonra ele alınacak olan) Özgürmasonluk ve Guénon'un İslam içindeki kendi tercihi olan Sufi yol. Guénon genellikle mektuplaştıkları kimselere her zaman hemen İslamı önermedi. *Doğu ve Batı* adlı kitabında Batı'nın Doğu tarafından "asimile" edilmesi düşüncesinden kaçındı ya da daha ılımlı ifadeler kullandı. Onun amacı Batı'nın Müslümanlaştırılması kadar basit bir şey değildi. Daima Batılı intisap biçimlerinin yaşatılmasının imkânına karşı ilgisini sürdürdü. Keza bir dönem, İlahi Şefaat Şövalyeleri Kardeşliği gibi yaşayan Batılı intisap organizasyonları tarafından temsil edilen imkânlara alaka duydu.

İlahi Şefaatçi Şövalyeler Kardeşliği

The Fraternité des Chevaliers du divin Paraclete (İlahi Şefaatçi Şövalyeler Kardeşliği) ilk defa Guénon'un Mısır'a gidişinden sonra Fransa'da Reyor tarafından keşfedildi. *Etudes traditionnelles*'in editörü ve Guénon'un Paristeki önde gelen hayranlarından biri olan Reyor Müslüman olma konusunda oldukça isteksizdi ve Masonluktan da çok az hazzediyordu. Bu yüzden ara sıra yaptığı göndermelerle Charbonneau-Lassay'ın makalelerinde gördüğü

[43] Aperçus sur l'initiation(Paris: Chacornac, 1946).

belirsiz bir Hıristiyan Tarikatını hatırladı.[44] Reyor'un bu tarikate karşı ilgisi sadece kendi özel merakıyla alakalı değildi: *Etudes traditionnelles*'in editörü olarak okuyucularından hangi intisabı benimsemeleri gerektiği konusunda istekler alıyordu. Bu sebeple Charbaneau-Lassay'la irtibat kurdu ve Lassay kendisine onbeşinci Yüzyılda kurulmuş olan ve Fransız Devriminden sonra varlığını devam ettiren ve bugün bile 12 üyesiyle yaşamaya devam eden L'étoile éternelle (Ebedi Yıldız) tarikatını önerdi. Bir kaç yıl önce bu tarikatin üyelerinden birisi Canon Benjamin-Théophile Barbot, Charbonneau-Lassay'la I Hıristiyan sembolizmi ile ilgili yazmış olduğu kitap dolayısıyla irtibata geçerek arşivlerine girip burada çalışma yapmasını teklif etmişti.

Bu Reyor'un ilgisini çekmiş olmasına rağmen L'étoile éternelle onun sorununa çözüm teşkil etmiyordu. Ancak üyelerden birisi vefat ettiği zaman yeni bir üye alabiliyorlardı. İntisap arayan bir ya da ikiden fazla Gelenekeselci vardı.[45]

Baskı altında kalan Charbonneau-Lassay, Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclete adında başka bir tarikatin daha olduğunu kabul etti. İlahi Şefaatçi (Paraclate, Yunanca *parakletos* (şefaatçi) kelimesinden alınmıştır) genellikle Katolik teolojide Mesih'in yokluğunda Kusal ruhun kalıcı varlığı olarak anlaşılır. Charbonneau-Lassay, Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclete'nin onaltıncı asırda faaliyette bulunduğunu söyledi. 1668 ygılında dağılmasına rağmen, intisap konusundaki ilkeleri Estoile éternelle içinde muhafaza edilerek, Canon Barbot aracılığıyla Charbonneau-Lassay'a ulaştı. Charbonneau-Lassay baş-

44 Clavelle, "Document confidentiel."

45 45. Clavelle, başlıksız belge, yeniden basım: Zoccatelli, Lièvre, ss. 121–22. Barbot'nun adı Stefano Salzani ve Pier Luigi Zoccatelli ile ilgili diğer ayrıntılar için bkz. Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'oeuvre de Louis Charbonneau-Lassay (1871–1946)(Milan: Archè, 1996), ss. 64 ve 66–69. Reyor'un belgeleri ismi Estoile internelle olarak veriyor. Ancak burada bir baskı hatası olması gerekir. E. Mila'nın "éternelle"si var. Bkz. Mila "Charbonneau-Lassay y el ezoterizmo católico en el siglo XX," online. atDisi-dencias: OnLine Press. http://members.es.tripod.de/disidentes/arti44.htm [June 1, 2000].

langıçta Fraternitéyi yeniden canlandırma konusunda isteksizdi. Ne var ki Reyor, bunu yapmadığı takdirde birbirinden farklı Gelenekselcilerin Müslüman olmaya zorlanacaklarına işaret etti ve Charbonneau-Lassay bu şekilde ikna oldu.[46] 1938 yılında Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclete, Charbonneau-Lassay, Reyor ve aynı şekilde Guénon'un Tapınak Tarikatının üyesi eski Martinist Georges-Auguste Thomas tarafından yeniden teşekkül ettirildi. 1939'da birkaç Gelenekselci daha Fraternitéye katıldı.[47] Kısa süre sonra İkinci dünya savaşının başlaması faaliyetlerin kesintiye uğramasına sebep oldu.

Guénon Kahire'den bu konuyla ilgilendi ve Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclete'nin bizatihi ortodoks olarak görünmesine rağmen, ortada onun çok az işe yarar olmasına sebep olan boşluk olduğunu-yani bu tarikatte her türden manevi pratiklerin izlerinin olmadığı sonucuna ulaştı. Reyor, bir pratiğin, belki de Sufilerinkine paralel bir pratiğin yeniden inşa edilebileciğini söyledi. Ancak Guénon'un bu ihtimali kabul etmediği görülmektedir. 1943 Alman işgali altındaki Pariste hâla isteksiz görünen Reyor Fraternité'yi terk ederek Müslüman oldu.[48] Ancak, yaklaşık 1946 yılında Charbonneau-Lassay, (Fraternité'nin üstadı olarak kendisinin selefi olan) Thomas'a Barbot'nun kendisine anlattığı günlük paratiklerin önemli bir kısmını hatırladığını söyledi. Bunun önemi maalesef kendisinin bunu görmesi için aradan neredeyse yirmi yılın geçmiş olmasıdır. Thomas bu pratikleri kendi seleflerine devretti.[49]

46 "Reyor" C. Tacou, ed., Mircea Eliade[Cahier de l'Herne] (Paris: Editions de l'Herne, 1978), ss. 122–23. Charbonneau-Lassay'ın günlüğünden anlaşıldığına göre Fraternité des Chevaliers du divin Paraclete'i yeniden canlandırmanın gerisinde yatan motivasyon insanları Hıristiyanlığı terk etmesini engellemekti. PierLuigi Zoccatelli, e-mails, 2 ve 4 Temmuz, 2001.

47 Zoccatelli, Lièvre, s. 123, ve Mila, "Charbonneau-Lassay."

48 Reyor için bkz. Zoccatelli, Lièvre, ss. 123–24; Reyor's önerileri için bkz., Salzani ve Zoccatelli, Hermétisme et emblématique, s. 79.

49 Thomas to Abbé André Gircourt'a yazmış olduğu 24 Haziran, 1947 tarihli mektup. Yeniden basım için bkz. Zoccatelli,Lièvre, ss. 137–38. Bu pratiklerle ilgili açıklamalar için bkz. Lièvre, ss. 127–33.

Charbonneau-Lassay'ın Fraternité'nin pratiklerini aniden ayrıntılarına varıncaya kadar hatırlaması, güvenilir olmaya gereğinden fazla elverişlidir. Bazıları bunların Thomas tarafından uydurulduğuna inanır.[50] Ancak öyle görünüyor ki bunların Charbonneau-Lassay tarafından uydurulmuş olma ihtimali daha fazladır. Thomas'ın Fraternité konusunda kendi seleflerini kasten aldatması için bir neden yoktur, ancak Charbonneau-Lassay'ın vardır: Ruhları lanetten korumak. *Regnabit*'le ilgili olarak daha önce Guénon ile işbirliği yapmış olmasına rağmen Charbonneau-Lassay serbest bir 'birader' idi ve dindar bir katolik olarak kaldı. O, Guénon'un kitaplarının, ilginç ve bazı durumlarda doğru olduğunu kabul etmesine rağmen, "tehlikeli" olabileceği ve genelde "acıklı sonuçlar"a sahip olduğu sonucuna ulaştı. Bu acıklı sonucu o "kolayca mesken edinebildikleri bölgelere göre bir ibadet biçiminden diğerine hiçbir zorlukla karşılaşmadan geçebilen intisap ehli elitlere mahsus en üstün dine dönme"[51] olarak ifade etti. Bu, Guénon'un "İslama taşınma"sı üzerine yapmış olduğu kendi yorumunun daha korkulu bir ifadesidir. Charbonneau-Lassay, Gelenekselcileri Katolik Kilisesi içinde tutabilecek her türlü icada yeltenebileceğine dair nedenler mevcuttur.

Aslında daha başlangıçta Charbonneau-Lassay Fraternité'yi de pekala kendisi icat etmiş olabilir. 16. Yüzyılda bu tarikatin kurucusu olarak isimlerini verdiği kişiler gerçekten yaşamış olan kişilerdi. Ne var ki elimizde, Charbonneau-Lassay'ın Fraternité ile ilgili belgelendirilmemiş anlatısı hakkında bunları günümüze bağlayabilecek başka bir delile sahip değiliz.[52] Charbonneau-Lassay bir antikacıydı, dolayısıyla dört makul ismi ve diğer makul ayrıntıları icat etmesi çok fazla zor değildir. Aslında, bu dört onaltıncı asır isminin tümüyle yirminci asırda teşhis edilebilen isim-

[50] Bunlara genellikle "la Thomasine." olarak göndermede bulunulurdu. Zoccatelli, e-mailler.

[51] Charbonneau-Lassay, Abbé André Gircourt'a yazdığı 16 Ocak 1946 tarihli mektup. Yeniden basım için bkz. Zoccatelli,Lièvre, ss. 65–66.

[52] Mila, "Charbonneau-Lassay."

ler olması şüpheli görünüyor. En azından bunlardan birinin izine rastlanmayan biri olarak gösterilmesi daha ikna edici olabilirdi.

Eğer Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclete, İslama' olan 'irtidatı' engellemek amacıyla inançlı Katoliklerin uydurduğu bütünüyle sahte bir kuruluş ise –bunun oldukça mümkün görünen bir varsayım olarak kalması gerekir-Guénon'un 1924 yılında sahip olduğu bu ilk örneğin "sapma" olarak ifade edilmesi gerekir. Ancak bu son örnek olmayacaktır.

Özgürmasonluk

Her ne kadar Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclete hayal kırıklığına yol açtıysa da Masonluk, ölümüne kadar Guénon'un ilgisini çeken intisap imkânları sağlamaktaydı.[53] Gerçekten de Reyor-Guénon'un rızasıyla-bir noktada bir intisap yolu arayanlara devamlı olarak Masonluğu tavsiye ediyordu. Sufizmi ise, (Reyor'a göre genellikle) sadece Masonluğu kabul etmeyenlere tavsiye ediyordu.[54]

Daha önce gördüğümüz üzere Guénon'un en başta gelen Mason dostu kendisini Thébah Mason Locası ile tanıştıran Oswald Wirth idi. Wirth ve Guénon çok fazla işbirliği yapmadılar, hatta bunların kavgalı oldukları bile söylendi.[55] 1914 yılından sonra Guénon'un Thébah'ın toplantılarına katılmadığı anlaşılıyor. Buna rağmen görüşleri, önemli ölçüde Wirth'in sahiplendiği Fransız Masonluğunu yeniden şekillendirme ve canlandırma hareketine katılmak için, Gelenekselcilikle yeteri kadar uyum içinde kalmaya devam etti.

[53] Başka türlü işaret edilmediğinde, Fransız Masonları ve bunların Masonluk içinde edinmiş oldukları Gelenekselci rol Claude Gagnes ve Pierre Mollier'le yapılan görüşmelerden ve diğer Fransız ve yabancı Masonlarla yapılan müzakerelerden alınmıştır. Kendim bir Mason değilim, dolayısıyla bana bilgi verenler benimle konuştuklarında her zaman ihtiyatlı olmak zorunda kalmış olmaları gerekir. "Profan" bir görüşmeci ile görüşme nezaketini vazgeçmeden gösterdikleri için Mason muhbirlerime teşekkür ediyorum ve okuyucularımı bu bölümde onaylanmamış delile ve spekülatif yeniden inşaya dayandığımı hatırlatmak isterim.

[54] Clavelle, "Document confidentiel."

[55] Bu bilgilerden dolayı Jean-Pierre Laurent'a teşekkür ediyorum.

Yirminci yüzyılın başlarında Fransız Masonluğu bir bakıma kendi başarısının kurbanı oldu. Fransız Devrimi esnasında Masonluk ölmek üzereyken Napolyon tarafından yeniden canlandırıldı. Büyük Doğu (temel Fransız Tapınması) o kadar çok resmi desteğe[56] mazhar oldu ki daha sonra kolayca, cumhuriyetin monarşik ve liberal olmayan diğer alternatiflerine karşı olan cumhuriyetçi yapının bir parçası hâline geldi. 1900 yılında Milletvekilleri Salonu (Fransız Milli Meclisi 1946 yılına kadar bu isimle anılıyordu) üyelerinin yarısı Masondu ve Masonluk, şaka yollu "Cumhuriyetçilerin Kilisesi" olarak biliniyordu. Sosyal ve politik faaliyetler diğer faaliyetleri gölgede bırakıyorduya da Wirth'in ifadesiyle "kutsal dışı bir düzenin geliştirilmesi uğruna temel şeyler gittikçe daha fazla ihmal edilir hâle geldi" ve birçok locadaki manevi eğitimin seviyesi "ilkokula uygun bir düzeyde kaldı."[57] Cumhuriyet ve Cumhuriyetçiliğin yaşatılması sorun olmaktan çıktığında hem Cumhuriyetçi hareket hem de Cumhuriyet Kilisesi bir tür fazlalık şeyler hâline gelmişlerdi.

Wirth'in gayesi, hem ritüellerini hem de önemini ve amacıyla ilgili anlayışı yeniden biçimlendirmek suretiyle temel ilkeleri itibariyle Masonluğa dönmekti. Wirth'in Masonik ritüellerle ilgili anlayışı dini paratiklerin amacı ile ilgili anlayışlardan çok az farklı idi. Gerçi o amacın uhrevi olmaktan ziyade dünyevi olduğunu vurgulamıştı.[58] Gerçekte o, Masonik ritüelin amacının, iradenin hayvani arzular üzerinde kontrol tesis etmesi yoluyla, bireyin manevi ve ahlaki bakımdan geliştirilmesi olduğunu savunuyordu. Locadaki ritüeller, locanın dışında bu amaca ulaşabilmek için kullanılabilen ve kullanılması gereken aracıların sembolik temsilleri idi. Bunlar ancak bunların sem-

[56] Napolyon'un kardeşi Joseph, çeşitli generaller ve polis şefi Fouché Masondu. Antonio Coën ve Michel Dumesnil de Grammont, La Franc-Maçonnerie Ecossaise (Nice: SNEP, 1946), ss. 23 ve 27–28.

[57] Oswald Wirth, La Franc-Maçonnerie rendue intelligible à ses adeptes, 3 Cilt, s, vol. Cilt 2: Le compagnon(1931?; Paris: Dervy livres, 2000), ss. 22–23.

[58] "Özgürmasonluk, insanlara, gelecekte kendilerinin çok arzuladığı bir hayat olduğuna inanmayı yasaklamadan yeryüzünde müşterek saadeti kurmalarını öğretir." (Wirth, Franc-Maçonnerie rendue intelligible, c. 2, s. 51).

bolizmi doğru olarak anlaşıldığı ölçüde ve ondokuzuncu yüzyılda biriken ilgisiz ve kafa karıştırıcı yığılmalardan temizlendiği ölçüde işleyecekti.[59] Bu amaca ulaşmak için Wirth, *Le Symbolisme* adlı bir dergi kurdu ve Masonlukla ilgili uzun süre popülerliğini koruyan kitaplar kaleme aldı. Eserleri genellikle, Büyük Doğu ile rekabet eden ve Büyük Doğu'dan daha az siyasetle ilgilenen 1880 yılında kurulmuş olan Fransız Büyük Locasındaki kıdemli Masonların takdirini kazandı. Wirth'in eserleri, yirminci asrın ikinci yarısında daha az siyasetle ilgilenen Büyük Doğu içinde yer alan bazı kişiler tarafından da takdir edilmeye başlandı. Wirth, Fransız Masonluğunu yeniden biçimlendirme arzusuna ulaşma konusunda bazı başarılar elde etti.[60]

Genel anlamda çerçeveleri birbirinden çok farklı olmasına rağmen[61] Wirth'in Masonik ritüel anlayışı, Guénon'un ezoterik pratik anlayışını geliştirme konusunda ittifak yapmalarına yetecek kadar yakındı. Wirth'in hayatta olduğu dönemde Guénon zaman zaman Wirth'in dergisi olan *Le Symbolisme*'de yazılar yazıyordu[62] ve Wirth'ten sonra derginin editörlüğünü üstlenen kimse, her ne kadar bunun dışında görüşlerinden dolayı Gelenekselci olarak vasıflandırılamasa da, Guénon'un eserlerinin telif ücretlerinden kalan borçların ödenmesi konusunda cömertti.[63] Sembo-

59 Wirth, Franc-Maçonnerie rendue intelligible, c. 2, passim.

60 Pierre Chevallier, Histoire de la franc-maçonnerie française, c. 3, La Maçonnerie: Eglise de la République (1877–1944)(Paris: Fayard, 1975), Neredeyse Guénon'a da aynı şekilde itibar ettiğini görüyoruz (s. 405).

61 Wirth'in birçok konudaki görüşleri Guénon'unkiyle ya da herhangi bir İnanan Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanınkiyle pek uyumlu olmayan görüşlerdir. Mesela o, insan ruhunun mutlak olmadığını ve "kızgınlık anında, sarhoşken ya da deli iken" değişebileceğini; bireyin, evrensel hayata katılmış olan ve daha geniş (uzun) bir hayatı olan türlerin fani ve tikelleşmiş bir görünümü olduğunu" iddia ediyordu. Ancak bütünsel (tümel, külli anlamda) bir insanlığa katılmak bize ölümsüzlük verebilir. Çünkü bir bütün olarak ölümsüz olan insanlık budur. Bkz. Wirth,Franc-Maçonnerie rendue intelligible, c. 2, ss. 83–84.

62 Jean-Pierre Laurent, "René Guénon (1886–1951) et la Franc-Maçonnerie" Travaux de Villard d'Honnencourt9 (1984, 2): 15–20, s. 17.

63 J. Corneloup, Je ne sais qu'épeler(Paris: Vitiano, 1971), ss. 99–100; Denys Roman, René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie(Paris: Les éditions de l'oeuvre, 1982), s. 159.

lizm hakkında ortaya konulan Gelenekselci çalışmalar, birçok locadaki ritüellere sızarak küçük çapta Masonik rönesansa sebep oldu. Gelenekselci felsefe daha sonra, Fransız Mason çevrelerinde iyi bilinen ve İtalyan ve İspanyol Masonları arasında daha az derecede bilinen bir şey hâline geldi. Masoncu reforma Gelenekselciliğin katkısı, "Réne Guénon" adını alan bir İsviçre locası da dahil olmak üzere yirminci yüzyılın sonunda Gelenekselciliğe vurgu yapan Mason localarının varlığına yansıdı. Gelenekselcilik, az çok kıta Masonluğundan uzaklaşan İngiliz ve Amerikan Masonluğu üzerinde daha az etki bıraktı. Yine de yirminci yüzyılın sonlarına doğru buralarda da bilinir hâle gelmişti. Ancak tüm bu gelişmeler İkinci Dünya savaşından sonra meydana geldi, dolayısıyla sonraki bölümde ele alınmayı beklemek durumundadır.

Schuon ve "Aleviler"

Temel Gelenekselci dini teşekkül Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclete ya da bir Mason locası değil daha sonra Meryemiyye olarak bilinen Sufi tarikati Aleviyye idi. Aleviyye, Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclete gibi, Guénon'un intisap ve dini pratik üzerine yapmış olduğu yeni vurgulara cevap olarak 1930'larda kurulmuştu. Yirmili yaşlarının ortalarında olan iki İsviçreli bu tarikatin kmuruluşundan sorumluydu. Titus Burckhardt ve Frithjof Schuon. İki adam başlangıçta, Almanca konuşan İsviçre'nin Basel kentinde bir okulda tanışıp arkadaş oldular. Temel alanları sanat olmasına rağmen yine de her ikisi farklı geçmişe sahipti. Burckhardt Floransa'da bir heykeltraşın oğlu olarak doğdu, ancak ancak çocukluk evresinin büyük bir kısmını İsviçrede geçirdi.[64] Basel'in en eski ve seçkin ailesinden geliyordu ve Rönesasnı insane ruhunun bir zaferi ve muhteşem modernitenin doğuşu olarak niteleyen-Guénon'un reddettiği-görüşün klasik ifadesi olan *Die Kultur der Renaissance in Italien* (İtalya'da Kültür Rönesansı) (1860) kitabının yazarı

[64] William Stoddart, "Titus Burckhardt: An Outline of his Life and Works," Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art, ed. Titus Burckhardt (Cambridge: Quinta Essentia, 1987), ss. 3 ve 5.

Jakob Burckhardt'ın büyük yeğeni idi. Schuon ise bir göçmen çocuğuydu. Babası bir Alman kemancısı, annesi ise Alsace'li bir Fransız kadınıydı. Dolayısıyla Schuon milliyet olarak doğuştan İsviçreli değil, Almandı.[65]

Burckhardt'ın Gelenekselcilikle karşılaşmadan önceki hayatına dair çok az şey bilinmektedir. Ancak, kendi hayatını yazdığı *Erinnerungen und Betrachtungen* (Hatıralar ve Düşünceler) (1974) adlı eseri dolayısıyla Schuon'un erken dönem hayatı bazı ayrıntılarla bilinmektedir. Bu eser son derece samimi bir dille kaleme alınmış olup tarihçiler için eşsiz bir kaynak niteliği taşır.[66]

Schuon, kendisinin Védânta'ya babasının kütüphanesindeki kitaplardan kaynaklanan ilgisini bilen çocukluk arkadaşı Lucy von Dechend tarafından verilen Guénon'un *Doğu ve Batı*'sını okuduğunda 16 yaşındaydı.[67] Schuon'un tepkisi bu konuda istekli olduğunu gösteriyordu.[68] 1931 yılında askerlik vazifesini yapıyorken Guénon'a mektup yazdı.[69] Guénon'un ona Sufizm'i önermesine karşılık tepkisi Reyor'un gösterdiği cinstendi: Aşırı isteksizlik. Bir arkadaşına yazdığı mektupta bunu şu şekilde dile getirdi: "Tanrı'ya Mekke yoluyla ulaşmayı istediğimi ve böylece Mesih ve Vedanta'ya ihanet edeceğimi nasıl düşünebilirsin?"[70] Belli bir müddet acı çektikten sonra Schuon 1932 yılında Paris'te bu konuda kendisine bir işaret bahşetmesi için Tanrı'ya yalvardı. Kısa bir süre sonra sokağa çıktı ve dörtnala giden Kuzey Afrika

65 Frithjof Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen([Switzerland]: özel baskı, 1974), s. 12.

66 Bundan sonra, başka bir kaynak verilmediği müddetçe bilgiler, Schuon'un, Erinnerungen und Betrachtungen'undan ve Harald von Meyenburg'la yapılan görüşmeden alınmıştır.

67 Aymard, "Frithjof Schuon," s. 7. Bu bilgi Aymard tarafından e-mail ile Şubat 2003 tarihinde sağlanmıştır. Schuon'un babasının ruhçuluk ve Vedalarla ilgilendiğine dair Schuon'un Erinnerungen und Betrachtungen'da değişik açıklamalar mevcuttur.

68 Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen,s.7.

69 Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen,s.7.

70 Schuon, Albert Oesch'e yazdığı mektup, 1932. Aktaran: Aymard, "Frithjof Schuon," s. 12.

Süvari müfrezesini gördü. Dua ettiği Tanrı'nın bunu kendisine göstermesini işaret kabul eden Schuon Müslüman oldu ve kendisine bir şeyh önermesi için Guénon'a yazdı.[71]

Bu ve benzeri periyodik işaretler ve görüler Schuon'un ve takipçilerinin hayatında önemli rol oynayacaktır. Kendisine anlatıldığına göre doğumu esnasında bile bazı işaretler gelmiştir. Doğduğu hasteneye yıldırım düşmüş ve hastanedeki bütün saatler durmuştu. Bazılarına göre, özellikle de adı "barış hırsızı" anlamına gelen (Babasının Norveçli arkadaşları tarafından kendisi için seçilen Frithjof ismi İsveç ya da Alman değil Norveç ismi idi) kimseler için bu iyi bir başlangıç olarak görülmeyebilirdi.[72]

Hayat tarihçesinde Schuon, açıkça hayatının geride kalan kısmı için önemli emareler ihtiva eden çocukluğuna büyük vurgu yapar. Mutluluğu 13 yaşında babasının ani ölümüyle yarıda kalır.[73] O zamana kadar dinlendirici ve sanat havası taşıyan nispeten rahat bir ortamda yaşadı; ressam ya da şair olma konusunda tereddüt yaşadıysa da her ikisinden biri olacağından emindi. Abncak babasının vefatı aileyi ekonomik açıdan zor duruma soktu. 1920 yılında annesi Schuon'u ve ondan bir iki yaş büyük olan kardeşi Eric'i kendi annesi ile birlikte yaşamak için Basel'den, Alsace'daki Fransız sınırının 25 mil uzağında ve karşısında bulunan Mulhouse'a götürdü. Schuon Alsace'da acınacak hâldeydi. Sadece babasını ve eski evlerini özlemekle kalmadı aynı zamanda, bir Alman olarak kendisine düşmanca davrandılar-Birinci Dünya savaşının sonuçlarından biri de, 1920'li yıllarda Alman olmanın, toplumdan dışlanmış olma anlamına gelmiş olmasıydı. Ekonomik kaygılar ne şiirin ne de ressamlığın mümkün olmaması anlamına geliyordu. Schuon 16 yaşında okulu terketmek zorunda kaldı ve ailesine destek olmak için bir fabrikada, tekstil tasarımcısı çırağı olarak işe başladı.[74] Bu arada annesiyle oldukça kötü bir ilişkisi vardı; büyükanne-

71 Aymard, "Frithjof Schuon," s. 12, ve Nasr, "Frithjof Schuon," ss. 124–25.

72 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 13–14. Bkz Ek 1.

73 Aymard, "Frithjof Schuon," s. 6.

74 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss.. 41 ve 57; Aymard, "Frithjof Schuon," s. 7.

siyle ise hiçbir ilişkisi yoktu. Annesi onun iyi bir Fransız burjuvazisi olmasını istiyordu. Bu amaçla, Fransa'ya vardıktan kısa bir süre sonra serbest düşünceli protestan çocuklarını Katolik olarak vaftiz ettirmişti.[75] Schuon ise, tersine, önceki yıllarında sahip olduğu sanat çevreleriyle ilişkisini devam ettirmek istiyordu.[76] 1923 yılında Eric, evden ayrılarak ruhban okuluna yazıldı ve daha sonra da bir ("Trappist") manstırında rahip oldu.[77] Schuon günlüğünde, sevdiği kimseleri kaybetmenin kendisini nasıl üzüntüye gark ettiğini yazmaktadır: Babası, kardeşi, evi, ülkesi ve "manevi ve sosyal sınıfı."[78]

Genç Schuon serbest zamanlarında felsefe ve doğu ile ilgili kitaplar okuyordu. "Süfliliği, küçüklüğü ve çirkinliğinden dolayı" moderniteden nefret ediyor ve "şeref, büyüklük ve güzellik" hayali içinde Mulhouse'un sokaklarında dolaşıyordu.[79]

Bu evrede bile Schuon, kendi büyüklüğünün dini alanda gerçekleşeceğine dair imalara sahipti. 1923 ve 1924 yıllarında Schuon 17 yaşında iken Schuon günlüğüne bir gün kendisini *Parakletos* (şefaatçi) olarak çağırmalarını ümit ettiğini yazmıştı.[80] Bu metin parçasının ne demek istediği çok açık değildir. *Parakletos*, Fraternité des Chevaliers du divin Paraclete'te gördüğümüz üzere, genellikle genellikle Kutsal ruha göndermede bulunmak için kullanılan bir Hıristiyanlık terimidir. Bunun Schuon için başka bir anlamı daha olması gerekir; aksi hâlde 17 yaşındaki Schuon'un kendini Tanrı'nın bir parçası zannettiğine işaret eden eden başka bir delil yoktur.[81]

75 Protestanlıktan Katolikliğe bu dönüş Schuon'un babasının vefatından önce üzerinde anlaşmaya vardıkları bir hususdu. Zira Schuon'un babası, ölmeden önce çocuklarının Katolik olmasını arzuladığını ifade etmişti. Aymard, e-mail.

76 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 6–7, ve 12.

77 Aymard, "Frithjof Schuon," s. 7.

78 Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 48–49.

79 Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, s.7.

80 Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, p. 40.

81 Bu alışılmadık terimin Charbonneau-Lassay'in tarikati olan Fraternité'de ve Schuon'un günlüğünde tekrarlanması çarpıcıdır. Buna rağmen ben ikisi arasında herhangi bir benzerlik bulamadım ve bunun tesadüfi olması gerektiğini düşünüyorum. Özellikle de Katolik bağlamda terim tamamen belirsiz bir anlama sahip değildir. Aziz Yuhanna İncilinde birkaç yerde geçmektedir.

Schuon imkân bulur bulmaz Mulhouse'u terkedebilirdi ve öyle yaptı. 1929 yılında Paris'e gitti ve tekstil tasarımcısı olarak bir işe girdi. Şimdi Paris'te kısmen de olsa Mulhouse günlerinden daha mutluydu. Ancak 1932 yılında Büyük Çöküntü'nün bir sonucu olarak işini kaybetti ve hayal kırıklığı içinde Fransa'yı terkedip Doğuya gitmeye karar verdi.Bundan kısa bir süre sonra dua etti ve bunun sonucu olarak kendisine bir işaret geldi ve Müslüman olup İsviçreye geri döndü. Burada kendisine Fatihayı (Kura'nın açılış suresi ve namaz ibadetinde okunan temel metin) öğreten İranlı genç bir Molla buldu.[82] Aynı şekilde Basel'de, o zaman Guénon'un eserlerini tartışmak üzere bir araya gelen küçük grupları ziyaret etti.[83]

Guénon İsviçrenin Fransızca konuşan kenti Lozan'ta ucuz bir çatı katı oda kiraladı. Kimliği bilinmeyen ve bu okulda yaşayan bir okul arkadaşı ona merhamet etti ve her sabah onun çatı katındaki odasında ziyaretine gelerek kendisine kahvaltı getiriyordu. Bir gün arkadaşı başka işle meşgul olduğu için kendi yerine 17 yaşındaki kız kardeşini gönderdi. Bu kızın adı Madeline'di (soyadı bilinmiyordu). Schuon görür görmez kızın güzelliğine vuruldu.[84]

Schuon Lozan'dan Fransa'nın Akdeniz'deki liman şehri olan Marsilya'ya geçti ve burada arkadaşı von Dechend ile buluştu. Schuon, Guénon'a yazdığı ve kendisine bir şeyh tavsiye etmesini istediği mektubuna henüz cevap alamamıştı. Marsilya'da Schuon von Dechend Cezayirli (ya da belki Yemenli) gemicilerle buluştu ve bunlar Schuon'a Şeyh Alevi'den bahsettiler.

82 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 66.

83 Buluşmalar ve Schuon'un kendilerini ziyareti konusunda Von Meyenburg, Temmuz 2002 tarihli faks., Von Meyenburg gruptakilerin isimlerini vermiyor. Aymard, göndermiş olduğu e-maille bunun, o dönemde Schuon ile mektuplaşan ancak Aleviyye'nin daha sonraki tarihinde pek bir rolü bulunmayan iki kardeş Hans Ernst Küry tarafından kurulmuş olan grup olduğunu sandığını söyledi.

84 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 100. Gönderdiği e-mail'de Aymard bu olayların 1934 yılında gerçekleştiğini söylese de Schuon bu olayı yazmış olduğu "Du bist der Traum" şiiri bağlamında değerlendiriyor. O bu şiirini Basel'den Lozan'a gitmeden önce yazdı. Bkz. Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 97, 99.

Cezayirli Ahmed el-Alevî yirminci yüzyılın en çok tanınan Sufi şeyhlerinden biriydi. Karizmatik bir şeyh olan Alevi Fas'a giderek burada tam onbeş yıl Darkavi Tarikatına bağlı olon uzman şeyh Muhammed Bu Zidi'nin müridi oldu. Doğum yeri olan liman şehri Mostaganem'e döndükten sonra burada, rüyasında kendisine kuracağı yeni tarikate bu ismi veren Hz. Peygamberin damadı Hz. Ali'yi onurlandırmak için kendi Aleviyye (Ali'den türetilmiş sıfat) adlı tarikatını kurdu (Kendisi de aynı zamanda el-Alevi soyadını aldı).[85] Elbette işaretler alan ve rüyalar gören sadece Schuon değildi, bu birçok sufinin manevi hayatlarının normal bir parçası idi. Alevî'nin, Fas'ta geçirdiği zamanlarda görüleceği üzere sufizm içindeki ilerleyişi bu tür şeyhler için tipik bir örnek teşkil eder; Sufizm daha başlangıcından itibaren ulusal sınırları tanımayan bir hareket olmuştur.

El-Alevi'nin denizci müritleri aracılığıyla Aleviyye Tarikatı çok hızlı bir şekilde yayıldı. Mesela 1925 yılında Cardiff'e yerleşmiş olan ve burada Aleviyye Tarikatının İngiliz şubesini kurmuş olan Yemenli bir denizci daha sonra İngiltere'deki Yemenli toplumun dini hayatına hükmetmeye başladı.[86]

Fransız Cezayir'inde yaşayan biri olarak el-Alevî Avrupalılarla iyi ilişkiler kurmanın önemini çok iyi fark etmişti. Bu dönemde Cezayirdeki Fransız yöneticiler Sufizme şüphe ile bakıyorlardı. Çünkü, Kuzey Afrika'daki Fransız işgaline karşı erken dönemdeki direniş hareketlerinin çoğu sufiler tarafından yönetilmişti.[87] Daha

[85] Martin Lings, A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawi, His Spiritual Heritage and Legacy (London: George Allen & Unwin, 1971), özellikle.ss. 63–66.

[86] Bu Yemenli gemici Muhammad Kasımdı. 1999 yılında vefat ettiğinde Yemen Devlet Başkanı kardeşini Muhammed Kasım'ın cenaze törenine katılması için İngiltere'ye gönderdi. Bkz.Muhammad al-Masyabi, Muhammad Qasim al-Alawi'nin ölüm ilanı,The British-Yemeni Society Websitesi http://www.al-bab.com/bys/obits/alawi.htm [4 Temmuz, 2001].

[87] Şüphenin nedeni Sufi tarikatların kendilerini cihada adamış askeri örgütler olarak görülmesi değil, daha çok Fransızlar Kuzey Afrika'daki devlet kuruluşlarını ve yapılarını yok ettikleri ya da kontrol altına aldıkları için, geriye sadece direniş için alt yapı sağlayan Sufi tarikatların kalmış olmasıdır.

önce zikri geçen İlleyş'in dostu olan Emir Abdülkadir, birçok Sufi direniş liderleri arsında en meşhur olanıydı. Fransızlara karşı savaş kaybedilmişti, ancak Alevi uzlaşmacı bir yaklaşım benimsemişti. Her ne kadar konuşma konusunda isteksiz olsa da Fransızcayı çok iyi anlıyordu. Fransızlarla pazarlık ederken Sufizm ve Hıristiyanlığın farklı olmaktan çok birçok ortak noktaları bulunduğunu vurguluyordu. Sonuçta birçok Fransız tarafından iyi karşılandı. 1926 yılında Paris Caminin açılışı için Cuma namazında imamlık yapması istendi. Kendisinin, aralarında erken dönemde Guénon'un Avrupa'daki hayranlarından biri olan Probst Biraben'in de bulunduğu az sayıda da olsa Avrupalı müridi vardı.[88]

Schuon'un Marsilya'da kendileriyle buluştuğu Cezayirliler o zaman belki de ona Cezayir'in Oran kentine ulaşması için[89] bedava bir yolculuk ayarlamış olabilirler. Ancak (belki de Müslüman olmadığı için) von Dechend için böyle bir imkân sağlamadılar. Dechend Basel'e geri döndü.[90] 1932'nin sonunda Schuon, Mostaganem'deki Aleviyye'nin *Zaviyesine*(Cami külliyesine) ulaşıyor.[91]

Schuon buraya vardıktan bir müddet sonra kendisine Guénon'dan gelen bir mektup iletildi. Guénon burada kendisine bir şeyh tavsiye ediyordu: Ahmed el-Alevi.[92] Bu tesadüfü açıklamak kolaydır: Schuon Fransızca Almanca ve belki çok az da olsa Arapça konuşabiliyordu. Alevi ise o zamanda hayatta olan ve en fazla meşhur olan Fransızca konuşan şeyh idi.

1932 yılında Alevi artık yaşlı ve hasta bir adamdı ve Schuon onu oldukça az görüyordu. Gerçi 1933 yılında Alevi'nin kendi-

88 Robert Caspar, "Mystique musulmane. Bilan d'une décennie (1963–1973)," Institut de Belles Lettres Arabes[Tunis] 135 (1975),ssp. 81–82,. Burada bilinmesine rağmen açıklamanın zor olduğunu bildiriyor. Probst Biraben için bkz. Jean-Pierre Laurant, e-mail, 11 Ekim, 2001.

89 Lings, yaptığımız görüşmede bileti denizcilerin satın aldığını söyledi. Buna rağmen von Dechend bileti kendisinin satın aldığını hatırlıyor (Aymard yazmış olduğu e-mail'de von Dechend ile yaptığı görüşmeyi zikrediyor).

90 Aymard, "Frithjof Schuon," s. 14.

91 Zaviye ile ilgili Schuon'un güzel bir tasviri için bkz. Schuon, 1933 Ocak ayında yazdığı mektup. Mektubun yeniden basımı için bkz. Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, s. 73.

92 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 71–72.

sini Aleviyye tarikatina kabul ettiği kısa bir tören için Alevinin huzuruna çıkarılmıştı.[93] Schuon vaktini daha çok diğer Alevilerle özellikle de Alevi'nin yardımcılarından biri olan Adda Bentoune ile sohbet ederek geçiriyordu. (El-Alevi gibi) çok sayıda müridi bulunan bir şeyh merkez zaviyeye ye bağlı uzak yerlerdeki zaviyeleri yönetmeleri ve de merkezi zaviyedeki işlerin görülmesine yardım etmesi için *mukaddem*ler atar. *Mukaddem* normalde başkalarını tarikate kabul etmesi için icazet verilen kimsedir.

*Zaviye*de sadece hasır bir minderi, yatağı ve battaniyesi bulunan bir odada kalan Schuon orada bu şekilde üç ay kaldı. Diğer Alevilerle sohbetin yanında sahilde yürüyen Schuon, akşam namazından sonra Caminin avlusunda durarak etkileyici sahneyi hayranlık içinde seyrediyordu.[94] Bu alışagelmiş yaşam tarzı Sufi bir tarikate yeni girmiş bir kimse için gayet normaldir. O bu şekilde şeyhi merkeze alıp onun etrafında oluşan cemaatin bir parçası hâline geliyor ve örneklerle ve gelişigüzel konuşmalarla bu cematten gerekli şeyleri öğreniyor ve tüm tecrübelerini içselleştirmek ve hazmetmek için zaman kazanıyordu. Üç ayın sonunda Schuon, kısmen Fransız yöneticilerin kendisinin oradaki varlığıyla ilgili mütecessis tavır sergilemelerine istinaden Mostaganem'den ayrılarak Avrupa'ya döndü.[95]

Schuon'un Gelenekselci arakadaşları şaşkındı: "Değişimiş biri" gibi görünüyordu.[96] Burckhardt, o günlerde gençlik yıllarından beri hiç görüşmediği Schuon ile tekrar buluştu ve derhal Mostaganem'e gitmek istedi. Ancak, Alevî'nin gittikçe bozulan sağlığı ve Schuon'un Fransız makamlarıyla olan ilişkilerinde yaşamış olduğu zorluklar onu bu fikrinden vaz geçirdi ve Burckhardt bunun yerine Fas'a gitmeye karar verdi.[97]

93 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 71–74 ve 77.

94 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 8, 71–74.

95 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 8.

96 Von Meyenburg, görüşme.

97 Burckhardt, adsız metin. Naklen: Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 87–88.

Kendisindeki değişime rağmen Schuon Gelenekselci Perennializme bağlı kalmaya devam etti. Hatta Mostaganem'deki *Zaviye*'de bile, *Le voile d'Isis* dergisine "L'aspect ternaire de la tradition monothéiste" (Monoteist geleneğin üçlü görünümü) konusunda, yani Hıristiyanlık ve İslam'ın temeldeki birliğine ilişkin makale yazmak için vakit bile ayırıyordu.[98] Burada aynı şekilde kendisiyle tartışmaya giren bir başka Alevi'nin "Hıristiyanların cennete giremeyeceği" iddiası Schuon'u çok üzmüştü. Söz konusu görüş bizzat Alevi tarafından savunulmuş ya da savunulmamış olabilir[99]. Ancak o, her halükârda alenen kardeşinin Hıristiyan keşişi olduğu bilinen yeni ihtida etmiş birinin yanında bu konudaki görüşünü söylemeyecek kadar ihtiyatlıydı.[100]

Schuon'un aksine Burckhardt, daha fazla İslamî ve nispeten daha az Perennialist olarak görünüyordu. Fez'e gitti ve kışı burada Arapça öğrenerek geçirdi sonra da Müslüman oldu. 1934 yılı baharında Salé'de Darkaviye tarikatına mensup bazı Sufilerle görüştü ve daha sonra da, Salé'deki Darkavi zaviyesinde ilginç bir tecrübe yaşadıktan kısa bir süre sonra Fez'li Ali İbn Tayyib Darkavi'nin vasıtasıyla[101] bu tarikate girdi. Burckhardt burada bir odaya alındı ve burada kendisini bekleyen çok sayıda Darkavi tarikatına mensup insan vardı ve orada kendisini Schuon gibi birkaç kişinin karşılayacağını düşünmüştü.[102]

Tam da bu esnada Paris'e dönen Schuon Bhagava Gita'nın şu pasajını okurken ilk aydınlanmasını yaşadı: "En Yüce İsim (Allah) içimde sesleniyor ve güçlü biçimde içimde titremeye devam ediyor. Bu titremeye teslim olmaktan kendimi alıkoyamıyorum." Schuon kitabı yerine koydu ve evden ayrıldı sahilde

98 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 84; Aymard, "Frithjof Schuon," a. 17.

99 El-Alevi genellikle evrenselci görüşleri savunan biri olarak bilinmiş olmasına rağmen bunun nereye kadar böyle olduğu ve hangi seviyede kaldığı çok açık değildir.

100 Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, s. 84.

101 Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, s. 86, 88

102 Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, s. 89

iken bir tür trans hâlinde uzun bir yürüyüşe çıktı ve sürekli olarak "En Yüce İsim" ifadesini tekrarladı.[103]

Bu tecrübesinin üzerinden birkaç gün geçtikten sonra Schuon bu aydınlanmasının Alevi'nin vefatıyla ilgili olduğunu öğrendi. Yaşamış olduğu bu aydınlanmanın anlamının Alevi'nin kendisine kişisel virdlerinde[104] "En Yüce İsim"i kullanma izni verdiği anlamına geldiğine karar verdi. Normalde böyle bir izin ancak Sufizmde mesafe kat etmiş kimselere veriliyordu. Ancak Schuon'un "En Yüce İsim" konusundaki farkındalığı gelecek birkaç yıl içinde gelip gitti ve bu konuda onda oluşan şuurun kendi manevi terakkisinin bir işareti olduğu görülmektedir.

Bu olaydan kısa bir süre sonra Schuon Mostaganem'e döndü ve burada bir dönem Alevi'nin mukaddemi olan ve şimdi artık şeyh olarak onun hâlefi olan Adda Bentouné tarafından kabul edildi. Yaklaşık bir hafta sonra Bentouné Schuon'u tasavvufun manevi eğitiminde standart bir unsur olan *hâlvet*'e gönderdi. Schuon *hâlvet* esnasında sadece bazı peygamberleri görmekle kalmadı, aynı zamamnda Amida (Buda'nın) altın imgesini de gördü.[105] Muhtemelen bu sonuncusu, Basel Etnoğrafya Müzesinde bulunan ve çocuk yaşlarındayken Schuon'un çok sevdiği Japonlara ait olan Buda heykelinden esinlenerek görülen bir şeydi.[106]

Halvet'ten sonra Schuon'un kendi *Erinnerungen und Betrachtungen* serine göre Bentouné kendisini Alevi *mukaddemi* olarak tayin etti.[107] Bu tayin daha sonra tartışmalara neden oldu. Bir kısım Aleviler böyle bir tayinin vuku bulduğunu kabul etmele-

[103] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 94.

[104] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 95.

[105] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 94.

[106] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 16.

[107] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 122. Metinden anlaşıldığına göre bu tayin aynı zamanda onun peygamberleri ve Buda'yı görmesinin bir parçasıydı. Ancak burada önemli olan bu değildir. Çünkü aynı olayı, Schuon tarafından Hans Kury'e gönderilen 20 Şubat 1935 tarihli mektupta gerçeklere bağlı kalarak açıklanır (İlgili pasajdan e-mail ile alıntı yapmamı sağladığı için M. Aymard'a teşekkür ediyorum).

rine rağmen bazıları reddetti.[108] Schuon mukaddem olarak faaliyetlerde bulunmaya başlayınca, Bentouné tarafından da bir süre böyle kabul edildiği açıktır[109]; ancak bu davranış Bentouné'nin gerçek niyetinin bu olduğu anlamına gelmez. Schuon'un daha sonraki müridlerinden bazısında Bentouné tarafından imzalanmış *icâze*nin ve bununla birlikte "Mukaddem Diploması" başlığını taşıyan bir belgenin fotokopisi mevcuttur. Ancak bu belge sadece belirsizliği artırmaktadır. Belgede "insanların Aleviyye tarikatina kabul edilmesi" gibi bir ibare yer almamaktadır. Metindeki can alıcı cümle şu şekildedir: "(Schuon) İslamın çağrısını yaymaya (ve) kelime-i tevhidi "La ilahe illallah Muhammeden Resulullah'ı kabul etmeye yetkilidir." İngilizcede yaygın bir biçimde "İmanın itirafı" (Tanrı'dan başka ilah yoktur (ve) Muhammed onun elçisidir) olarak bilinen kelime-i tevhid Müslüman olmayanların müslüman olmak için telaffuz etmeleri gereken bir cümledir. Bu yüzden, Schuon'un *icaze*si ona İslamı tebliğ etmek ve ihtidaları kabul etme izni vermektedir. Ne var ki Schuon'un yetkili kılındığı şey için özel bir icazete gerek yoktur: Zaten tebliğ etmek her Müslümanın vazifesidir ve akıllı ve büluğ çağına gelmiş her Müslüman ihtidaya şahit olabilir.

Bu sıradışı metnin en makul açıklaması şu şekilde yapılabilir: Gelenekselci elitin, ortodoks geleneğe girmek için meşru bir intisap sistemine sahip olmasının ne derece önemli olduğunuun farkına varan Schuon, Bentouné'den kendisine Avrupa'da kullanabileceği bir *icaze* vermesini önermiş olabilir. Aksine Reyor, Charbenneau-Lassay'dan Fraternité des Chevaliers du divin Paraclete'i canlandırmasını istediği için Bentauné ima yoluyla dile getirdiği isteğini ne tam kabul etti, ne de tam reddetti. Dolayı-

[108] "Sidi Alawi"den Cyril Glasse'ye mektup (tarihsiz; özel koleksiyon); Aymard, "Frithjof Schuon," s. 16, ve Roland Goffin, Khaled Bentounès ile görüşme "Entrevista con Khaled Bentounes," Symbolos19 [online]. http://wwwgeocoties.com/symbolos/s19rgoff.htm[July **4**, 2001].

[109] Khaled Bentounès, görüşme.

sıyla, Schuon'a fiilen insanları Aleviyye tarikatına kabul etme izni vermeyen ancak bir tür teselli ödülü olan bir *icaze* belgesi verdi.

Schuon'un bu icazesi çeşitli tartışmalara yol açtıysa da, gerisindeki sorun belgenin kendisinden daha önemliydi. Bir *icaze* hem idari bir teknik olabilir hem de şereflendirmek için verilen bir şey olabilir. İdari bir teknik olarak *icaze* belgesi, şeyhin elinde tuttuğu bazı güçleri ve sorumlulukları şeyhin yerine kullanması için birine devretmesi anlamına gelir. Schuon hiçbir zaman el-Alevi'nin adına faaliyette bulunmadı. Şeref belgesi olarak *icaze*-yi başarı sertifikasına benzetmek mümkündür. Genelgeçer sufi terimler çerçevesinde o dönemde Schuon'u başarılı olarak kabul edebilmek için Schuon'un bir Sufi olarak eğitiminin birinci aşamasını tamamlamış olması gerekiyordu. Kendisinin Aleviyye zaviyesinde geçirmiş olduğu birkaç ayla el-Alevi'nin kendi şeyhinin yanında geçirdiği süreyi (onbeş yıl) mukayese ettiğimizde, Schuon'un eğitiminin bu ilk aşamasını başarıyla tamamladığını kabul etmek bir hayli zordur.

Her ne kadar daha sonra Schuon'un icazesi ile ilgili şüpheler vaki olduysa da-1930'larda Basel'de bu tür şüpheler yoktu-Schuon'un kendisi Aleviyye tarikatına insanları kabul etme liyakatına sahip olduğu konusunda herhangi bir şüphe taşımıyordu.[110] Başlangıçta, aralarında Burckhardt ve önce Burckhardt'ın arkadaşı ve daha sonra da kayınbiraderi olan Herald von Myenburg'un da bulunduğu Basel Gelnekselcilerinin intisaplarını kabul etti. Bunların hepside daha önce Müslüman olmuşlardı. Bunlar arada sırada ibadet etmek ve sessiz zikir yapmak

[110] Von Meyenburg Schuon'un kendi görüşüne göre normal durumlarda intisabı kabul etmek için icazet gereklidir. Olağanüstü durumlarda ise, rahibin olmadığı durumlarda vaftiz olmuş birinin başkasını vaftiz edebilmesi gibi intisap etmiş birisi başkasınının intisabını kabul edebilir." (faks, Temmuz 2002). Schuon'un geçmişteki ve şu anki müritleri de, vaftize göndermede bulunmaksızın benzer açıklamalar yaptılar. Şayet bu Schuon'un mantığı ise, büyük oranda Hıristiyanlıktakine paraleline bağlıır. İslam dünyasında, bir sufi tarikatına kabul etmeyi gerektiren "olağanüstü durum" kavramı mevcut değildir.

için bir araya geliyorlardı. Daha sonra Schuon, Burckhardt tarafından idare edilen düzenli haftalık cehrî (sesli) zikir meclisleri başlattı. Burckhardt genellikle Basel'de oluyordu. Basel'in vasat olarak kabul edilebilecek bölgelerinden birinde bu amaç için kiralanan dairenin alt katında komünistler, onların altında ise fahişeler kalıyordu.[111]

Cehrî (sesli) zikirler normalde bir saat kadar sürüyordu. Sufiler (tarikatin kendi ilkelerine bağlı olarak) ya daire ya da sıra biçiminde oturup, genellikle bedenlerinin üst tarafını tekrarladıkları kısa duanın ritmine uygun olarak hareket ettirirler. Ancak Basel *zikir* meclisleri sabah saat sekizde başlayıp öğlen 1 ya da 2'ye kadar sürerdi. Bu ibadetlere eşlik eden hareketler o kadar coşkulu olurdu ki bir defasında diğer daire sakinleri koridora çıkarak ampüllerin yerinden oynadığını ve duvardaki tabloların sallandığından şikayet ettiler. Bir defasında da Gelenekselcilerin oturduğu evin tavanı üzerlerine göçmüş, üç saniyelik bir aradan sonra Burckhardt harabenin ortasında *zikre* devam etmişti.[112]

Bir süre sonra bina istimlak edilerek yıkıldı ve, von Meyenburg yeni bir *zaviye* buluncaya kadar zikir meclislerine ara verildi. Bu Ren nehrinin kenarında iki katlı küçük bir binaydı ve her katında genişçe bir oda vardı. Schuon buradaki nizamı kendi belirliyor ve katılımcıların coşkulu hareketlerini yönetiyordu. Zikir meclisleri normal süresine çekildi, biçimi yeniden düzenlendi ve zikire iştirak edenlere "geleneksel" elbiseler, yani Arap elbisesi ve sarık giymeleri istendi. Daha bu erken dönemde bile Schuon şeylerin nasıl sunulacağı konusuyla en ayrıntısına kadar ilgileniyordu.

[111] Von Meyenburg, görüşme ve faks. Temmuz 2002.

[112] Von Meyenburg, faks, 2002. Aymard, Hans Küry'ın aynı olaydan bahsettiğini söylüyor. Ancak ona göre zikre devam eden Burckhardt değil, başından beri zikr meclisine başkanlık eden Schuondu (e-mail). Küryle şahsen konuşma yapma fırsatım olmadığı için, bu çelişkiyi çözemedim ve sadece von Meyenburg'un söylediklerini takip etmekle yetindim.

Schuon'un Basel'deki Gelenekselci grubu zorlanmadan kontrol edebilmesi, kısmen kişisel özelliğiyle kısmen *icâze*siyle ve kısmen de Burckhardt'ın, *zaviye*de Schuon'un adamlarının kalabalığını hissettiği Salé'deki tecrübesiyle alakalıdır. Burckhardt'ın Arapçası iyiydi-belki de Aguéli'den beri şimdiye kadar adları geçen tüm Batılılardan daha iyiydi- ve bu yüzden İslam ve Fas kültürünü daha iyi anlayabiliyordu. Dahası Schuon, Şeyh olarak kabul ettiği Alevi ile Burckhardt'tan daha az zaman ayırıyordu ve Arapça ve İslam konusunda daha az bilgi sahibiydi. Buna rağmen, grubun kabul gören lideri Burckhardt değil Schuon oldu.

Coşkulu "Basel kardeşleri"ne itidal empoze eden Schuon, onlara sadece zorunluluk arzeden farz olan namazları kılmaları, zorunlu olmayan sünnetleri terk etmelerini tavsiye etti.[113] İslam dünyasında alışkanlık olarak birçok Müslüman sadece farzları kılıp sünnet namazları terk eder ve tanım gereği sünnet zorunlu olmayan namazlar grubuna dahil edilir. Ancak İslam dünyasında birçok Sufi mümkün oldukça sünnetleri eda etmeye dikkat eder ve bir Sufi'nin herhangi bir kimseye sünnetleri terk etmeyi öğütlemesi neredeyse hiç duyulmamış bir şeydir. Schuon'un öğretisi, namazı zikirden daha önemli bulduğuna ilişkin inancını yansıtmaktadır. Zikir "hakiki intisab yolu", "Tanrı ile (mistik) birleşme"nin aracılarıdır. Schuon 1939 yılında, "bu yüce aracıların tatbiki ile, ikinci dereceden önemli olan ibadetlerin belirsiz çokluğu arasında kesin bir uyuşmazlık olduğunu ve bu ikincisinin hedefinin *fena fillah* olmaktan ziyade bireysel kurtuluş olduğunu ve bu yüzden ibadetle ilgili olanın ayrılmaz bir parçası olanla kendimizi sınırlamamızı ve mamafih bunun kati zaruretini tanımamız gerektiğini" yazdı.[114]

İslam dünyasında bu görüşle, ya da Schuon'un birçok müridinin bu görüşü destek için kullandığı Kur'an'ın 24. Suresinin 45. âyetinin alışılmadık yorumu ile aynı çizgide olan Sünni Müslü-

[113] Von Meyenburg, görüşme.

[114] Schuon'un Burckhardt'a göndermiş olduğu, Mayıs 1939 tarihli mektup. Mektubun daha sonra daktilo edilmiş bir nüshasını kullandım.

man neredeyse yok gibidir.[115] İslam Dünyasının standart uygulamalarından bu uzaklaşma gelecek elli yıl boyunca vuku bulacak olan diğerlerinin birincisidir ve öyle görünüyor ki Schuon İslam'ın bizatihi bir amaç olmadığı ve amacın esasında Ezeli Felsefe ya da ezeli din(*religio perennis*) olduğu konusunda ikna olmuştu.

Bu esnada Schuon, Lozan'da yaşadığı teras katındaki evine sabah kahvaltısı getiren Madelerine tekrar görüştü. Madeleine'in kardeşi, yukarısında şehrin uzandığı güzel manzaralı Leman Gölünde onunla Schuon için bir buluşma ayarladı. Bir süre Schuon ile Madeleine buluşmaya devam etti. Bazen Lozan'ın dışındaki ormanlık alanda yürüyüşe çıktılar. Bir defasında Schuon onu ya ormanda ya da odasında dans ederken gördü. Daha sonra da Schuon'un açıklamadığı nedenlerden dolayı Madeleine ilişkiyi sona erdirdi.[116]

Schuon Madeleine'e aşık olmuştu ve onun, *Fereundin* (literal olarak bayan arkadaş anlamına gelir, ancak normal olarak çağdaş kullanımı itibariyle "kız arkadaş" anlamına gelmektedir burada ise "seven biri" olarak tercüme edilebilir) olarak nitelediği kadına karşı mutsuz aşkı anıtsal bir hâl aldı. Schuon kendisini "seven biri"nin hatırasına çok sayıda şiir yazdı (bunlar arasından seçilen

[115] Mesela William Stoddart Şubat 2003 yılında göndermiş olduğu e-mailde Kur'an'ın bu ayetinden(29.45) bahseder. Kur'an'ın bu ayeti "Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı dosdoğru kıl. Çünkü namaz insanı hayasızlıktan ve kötülükten alıkor" cümlesi ile başlıyor ve devamı ve bir kimsenin kendi yorumuna bağlı olarak ya "şüphesiz Allah'ı zikretmek en önemlisidir" şeklinde ya da "Allah'ı zikretmek daha önemlidir" şeklinde çevrilebilir. Buradaki, Arapça'da "daha önemli" ve "en önemli"nin aynı şey olmasından dolayı zorluklar ortaya çıkmaktadır. Schuon taraftarları "daha önemli"yi tercih etmektedirler. Ve "daha önemli" bu arada Arapça zikir kelimesine vurgu yapmaktadır. En azından bazı Schuon taraftarları bu bağlamda zikri sürekli tekrarlanan Sufi uygulamasına göndermede bulunur. Kelimenin bu anlamda kullanılışının Kur'an'ın nüzulundan daha sonraki tarihlere denk geldiği genellikle kabul edilen görüştür. Şu ahlde Allah'ı anma genellikle anlaşılan anlamdır. Schuon taraftarlarının genellikle namaza vurgu yaptığı kabul edilen bir ayete tam tersi bir anlam vermeleri, bir yandan onların İslami ana akımdan uzuklaştıklarının, diğer yandan da onların samimiyetlerinin bir işaretidir.

[116] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 100.

bazı şiirler daha sonra yayınlandı).[117] Ayrıca, sık sık, buluştukları göle yakın bir yerde bulunan küçük kliseye gidiyor ve kızın kendisiyle ilgili düşüncelerini değiştirmesi için dua ediyordu.[118] Hatta, "dünyevi aşk" tarafından ifsad edildiği için kendi günlük virdi olan "En Yüce İsim"i bile terk etti[119]. Schuon Aleviyye tarikatındaki müritlerini kendi "mutsuz aşk"ına katılmaya zorladı ve sık sık "Madeleine'i sevmeyen bu tarikatten olamaz" dedi.[120]

Daha sonra Schuon şunları yazdı: "Güzellik, aslında sevdiğimiz her şey, Cennete taalluk eden bir şeydir. Güzel olan her şey Tanrı'dan geldi ve Tanrı'ya geri dönecektir. Dünyevi aşk eğer bize Tanrı aşkının anahtarını verirse, tefekkür ve ibadetimiz için bir görev teşkil ederse iyidir."[121] Schuon açıkça Madeleine'in kendisine Tanrı aşkının anahtarını verdiğini düşünüyordu ve bunu müritleriyle paylaşmak istiyordu. Bu olay önemlidir; çünkü güzellik ve aşk, ve güzel kadınların aşkı ile ilgili olylar Schuon'un tarikatinin daha sonraki tarihinde de tekrarlanacaktır.

Gelişmeler Kahire'de yaşayan Guénon'a rapor ediliyordu. Gerçi bu raporların, Schuon'un görüşlerinde yer alan İslama ilave edilmiş unsurları içerip içermediğini bilemiyoruz.[122] Guénon, Schuon'un bu faaliyetlerini coşkuyla karşıladı: Elitleri için burada intisaba temel teşkil edecek bir şey vardı.[123] Kısa süre sonra

[117] Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 104–18.

[118] Schuon'un Burckhardt'a yazmış olduğu 5 Mayıs 1944 tarihli mektup,. Ayrıca Schuon'un,Erinnerungen und Betrachtungen, adlı eserinde de bu mektup yeniden yayınlanmıştır. S. 125.

[119] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 122. Aymard benim kronolojime e-mail göndererek itiraz etti; 1944'te yazılan parça Mostaganem'de vuıku bulan olayları, "En Yüce İsmi" kullanma iznini açıklıyor ve daha sonra bu ismi anmayı bırakmasını onun "dünyevi aşkı"na bağlıyor. "Daha sonra" nın ne zaman vuku bulduğu açık olmadığı için benim bu parça ile ilgili yorumlarımın en muhtemeli diye düşünüyorum.

[120] Von Meyenburg, görüşme. Aymard bu ifadeye itiraz ediyor (e-mail), ancak von Meyenberg'in hatıralarında geçen bu ifadelerin doğruluğunu destekleyecek bazı ilave deliller bulunmaktadır.

[121] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 132.

[122] Mesela bkz. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, p. 95.

[123] Clavelle, "Document confidentiel."

hem Paris'te bulunan Reyor (Guénon'un tavsiyesiyle) ve hem de Guénon Schuon'a Gelenekselcilerin Schuon'a gitmesini tavsiye ettiler ve Aleviyye tarikati bu şekilde büyüdü.[124] Aleviyye tarikati aynı zamanda Schuon ve Burckhardt'ın İsviçre'deki sosyal çevrelerinde de üye kazandı. Louis Caudron, Fransa Amiens'te yaşayan ve buradaki sahibi olduğu tekstil fabrikasında Schuon'a iş veren ve aynı zamanda Amiens'te bir zaviye açan bir Gelenekselcidir. İkincisi daha sonra Paris'te açıldı. Burckhardt'ın bir yayıncıda çalışmak için gittiği Basel'de de bir *zaviye* bulunuyordu. Schuon Thann (Alsace)da dolgun ücretli bir iş bulduktan sonra Caudron Schuon'un Amiens'teki zaviyeye görevlendirdiği ilk *mukaddemi* oldu. 1939 yılı itibarıyla, Schuon'un her hafta Alsace'dan geldiği Baseldeki zikir meclisine otuz ya da kırk Gelenekselci iştirak ediyordu.[125] Von Meyenburg daha sonra bu dönemi "harikülade bir maneviyatın eşlik ettiği bir altın çağ" olarak tanımlar.

Başlangıcından itibaren Aleviyyenin yapısı geniş ölçüde gizliydi. Bu, İslam dünyasındaki, bazen özel toplantılar yapmış olmalarına rağmen genellikle kamusal örgütlenmeler olan Sufi tarikatlerin[126] durumu ile tezad teşkil eder. Bu gizliliğin, bazısı Gelenekselcilerle alakalı bazısı da pratik hayatla alakalı olan bazı nedenleri olduğu görülmektedir. Birincisi, şu ana kadar Teozofi topluluğundan itibaren ele almış olduğumuz-Mason Locaları, Tapınak Tarikatı, Fraternité des Chevaliers du Divin Paraclete benzeri tüm diğer dini gruplar şu ya da bu biçimde gizli idiler. Gizlilik okültist ya da Batı intisap kavramının bir parçasıdır. Gerçi bunun Sufi düşünce üzerinde herhangi bir etkisi olmamıştır. İkincisi Guénon, *Doğu ve Batı*'da "umulmadık... güçlerin" düşmanlığından kaçınmak için dikkatli davranma uyarısı yapmıştı. Gerçi bu-

124 Clavelle, "Document confidentiel."

125 Von Meyenburg, görüşme. Clavelle, "Document confidentiel,"de yüz kişiden bahsediyorsa da von Meyenburg'un verdiği bilgiler daha güvenilir görünmektedir.

126 Bir velinin manevi hâlleri kendine özel olabilir. Ancak örgütsel anlamda tarikat olarak tanımlanabilecek herhangi bir yapı nerdeyse kaçınılmaz bir biçimde kamusaldır.

nun Guénon'un gizlilik vurgusu üzerinde ne derece etkili olduğu tam olarak bilinmemektedir. Üçüncüsü İslam kendi içinde biten bir amaç olmaktan ziyade amaca ulaştıran bir araçtır. Schuon'un Aleviyye tarikatına katılan üçüncü şahıs olan Von Meyenburg bir röportaj esnasında kendisine gizlilik ile ilgili yöneltilen bir soruya vermiş olduğu ilk tepki oldukça ilginçtir: Başka türlüsü nasıl olabilirdi ki? İnsanlar bunların Müslüman olduğunu öğrenseydi işlerine ne olacaktı? Meyenberg, kendi patronunun (İsviçredeki belli başlı kimyasal Fabrika idi söz konusu olan)Müslüman oluşundan haberdar olduğunu, ancak sonuçta hiçbir şeyin olmadığını da sözüne ilave ediyor. Von Meyenburg'a göre o zamanlarda en büyük kaygı Müslüman olmakla elde edilecek çok az şeyin olmasıydı. O dönemde İsviçrede başka bir Müslüman cemaat yoktu ve mesela Cuma namazı kılınabilecek bir Cami dahi yoktu.

1937 yılında Schuon ikinci işaretini aldı ve bu işaret esnasında En Yüce İsim (İsm-i Azam) şuuru kendisine tekrar döndü: "Artık kesinlikle şeyh olduğumdan emin bir şekilde uyandım. Sokağa çıktığımda kendimi uçuyormuş gibi hissettim." Kısa bir süre sonra belirsiz bir şekilde "Üç Tefekkür Konusunu" –"Ölüm ve Hayat" "Hareket ve Sükunet", "Bilgi ve Varlık"- "aldı".[127] Bu iki işaret Schuon'un Aleviyye'sinin resmen Cezayir Aleviyyesinden ayrılmasına işaret eder: Eğer Schuon *şeyh* idiyse o zaman artık *mukaddem* değildir demektir ve Allah'tan başka hiç kimseye karşı sorumluluğu yoktur demektir. Ayrılığı formülleştiren Altı Tefekkür konusu Schuon Aleviliğinin uygulamaları arasına (tam olarak adı: tefekkür için konular) dahil edildi: Artık Schuon Aleviliğinin kendine özgü pratikleri vardı.

Bu işaretlerden sonra Schuon hem kendisiyle hem de kendi faaliyetleri için uygun bir çerçeve teşkil eden Batı ile ilgili şüphe içine düştü.[128] Bu şüpheleri Schuon'un müritleri de iyice fark

[127] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 95 ve 138. Aymard bu kronolojiyi sorgular (e-mail). Ancak ilk olarak 1937 tarihlerine dek geri gidiyor. Buna karşılık ikinci olay Alevi'nin vefatından yaklaşık iki yıl sonra vuku bulmuştur.

[128] Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, s. 95.

ettiler[129], ancak daha sonra Schuon bunların üstesinden gelmeyi başardı.

1938 yılında ilk kez, Kahire'ye giderek Guénon ile buluştu. Guénon'u her gün ziyaret ettiğini ve konuşmalarının hayal kırıklığı yarattığını söylemesinin dışında, sadece bir hafta süren bu ziyaret ile ilgili Schuon sessiz kaldı.[130] O sırada Guénon, kendisini Mostaganem'den ayırmasından dolayı Schuon'a hak veriyordu. 1936 yılında Guénon, Schuon'un çok hızlı ilerlediği ve çok erken ayrıldığı[131] konusunda hafiften kaygılarını dşle getiriyordu. Ancak 1938 yılında, Alevi'nin vefatından sonra yaşanan değişimlerin ikna edici olmaktan uzak olduğuna kanaat getirmiş bulunuyordu. Her şey, hiçbir biçimde onaylayamayacağımız propagandacıya ve zahirî eğilimlere kurban ediliyordu."[132]

1939 yılında, Schuon'un faaliyetleri İkinci dünya savaşının başlamasıyla birlikte, tıpkı Reyor'un Fraternité des Chevaliers du divin Paraclete'i gibi kesintiye uğradı. Savaş ilanı yapıldığın Schuon Bombay'a ulaşmıştı. Derhal bir vapurla, yanında Bagavad Gita'nın "bereketinin gücünden dolayı okuyamadığı" Sanskritçe nüshası ile birlikte[133] Avrupa'ya geri döndü. Schuon'un yol arkadaşı, yakın bir zamanda Guénon'a evini satın alarak hediye eden John Levy Hindistan'da kalarak İngiliz ordusuna katıldı ve daha sonra da, Müslüman'lıktan irtidat ettiği bilinen ilk Gelenekselci olmak suretiyle Hinduizme girdi.[134]

Fransız ordusunda silah altına alınan Schuon, 1940 yılında herhangi bir askeri harekatı görmeden Fransa'nın yıkıcı savunmasına iştirak etti. Almanların zaferi Schuon için yeni bir teh-

[129] Von Meyenburg, görüşme.

[130] Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 8, 136, ve Aymard, "Frithjof Schuon," ss. 25–26.

[131] Chodkiewicz, görüşme.

[132] Guénon'un Vasile Lovinescu'ya yazmış olduğu Mart 1938 tarihli mektup. Naklen: Julius Evola,Le chemin du cinabre(Milan: Archè and Arktos, 1983), ss. 199–200.

[133] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 139.

[134] Aymard, "Frithjof Schuon," s. 27.

like getirdi. Almanya, tartışmalı Fransız bölgesi olan Alsace'yı Reich'e ilhak etti ve Alsacelıları Alman ordusunda askere almak için listeler oluşturmaya başladı. Schuon'un annesi Alsace'lı olduğu gibi, babası da Almandı. Alman ordusunda askerlik yapmak istemeyen Schuon, İsviçre sınırından kaçarak ülkeyi terk etti. O dönemdeki mutad bir uygulama olarak İsviçreye vardığında polis tarafından göz altına alındı.

İsviçreli müritleri arasında etkili dostlarının da bulunduğu Schuon (İsviçre doğumlu olmasına binaen) İsviçre vatandaşlığına müracaat etti ve, özellikle de Bern'li bir bankacının oğlu olan ve İsviçreli diplomatlar arasında yükselen yıldız olarak kabul edilen Schuon'un müridi Jacques-Albert Cuttat'nın yardımları sonucunda 1941 yılında kendisine İsviçre vatandaşlığı verildi.[135] Schuon, vatandaşlık müracaatının olumsuz etkilenmemesi için Basel'deki Aleviyye *zaviye*'sinin faaliyetlerini durdurmasını emretti. Her ne kadar daha sonra faaliyetlerine yavaş yavaş yeniden başladıysa da Basel bundan sonra Gelenekselci Sufizmin merkezi konumunu elde edemedi.[136]

Schuon'un İsviçreli müritlerinin kendisini finansal olarak desteklediklerı açıktı.[137] Schuon Burckhardt ve Schuon'un seveni, ancak daha sonra evlendiğini öğrendiği Madeleine'in yaşadığı Lozan'da düşük bir daire kiraladı. 1943 yılında buluştular ve Madeleine ona bebeğini gösterdi. Bu bhuluşmanın sonucu olarak "tüm evren benim sevgilim oldu" diyecekti. Bu sürekli olan bir değişimdi: Bundan sonra, Schuon "sanki sevgilinin kozmik bedenine girdiğini ve tıpkı anne sevgisi gibi onda olduğunu" hissettiğini söyleyecektir.[138]

Bu olaydan kısa bir süre önce Schuon yeni dairesini tefriş etmek üzre alışverişe gitmişti. Bir mağazanın vitrinine bakarken, Bakire Meryem'in antik heykelini gördü ve heykelin güzelliği ve

[135] James, Esotérisme, Occultisme, ss. 84–85, ve von Meyenburg, görüşme.

[136] Von Meyenburg, görüşme.

[137] Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 9 ve 37.

[138] Schuon, 18 Agustos 1943 tarihli mektubu. Tekrar basım için: Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 120.

uygunsuz şeylerin yanına konulması kendisini çok etkilemişti. Fiyatının pahalı olmasına ve maddi durumunun nispeten iyi olmamasına aldırış etmeden heykeli satın aldı ve eve götürerek evde ona onurlandırdığını gösteren uygun bir yere koydu. Genel olarak heykeller şeriat tarafından Müslümanlara yasaklanmıştır. Bakire heykeli Katolik Kiliselerle ilişkilendirilen bir şeydir. Bu tahdidin farkında olan Schuon daha sonra bunu şu şekilde açıkladı: "Daima kutsal kurallara karşı itinalı idim, ancak diğer yandan da hepsinin üzerinde Ebedi Din zemininde duruyordum ve kendimin bana göre meşru olması mümkün olmayan biçimler içine hapsedilmesine izin vermedim. Bana göre dedim, çünkü başka birisinin aynı kuralı ihlal etmesine de izin vermeyecektim."[139]

Bu ifade 1930'lu yılların sonunda açıkça Aleviyye'nin statüsünün açık bir özetidir: Gelenekselci Sufi bir tarikat olan Aleviyye'nin mensupları İslamın ve Şeriatın kurallarına uymakta, ne var ki şeyhleri şahsen evrensel bir zemin üzerinde durmakta ve mülkiyetinde oldukça pahalı olan Bagavad Gita'nın bir nüshası ile Bakire Meryem'in heykelini de bulundurmaktaydı.[140] Fakat Schuon'un bu heykeli satın almasının çağrıştırdığı şey tam olarak açık biçimde daha sonra, Madeleine'in bebeğini gördüğünde tecrübe ettiği anne-sevgisiyle onun heykeli satın almasını birlikte değerlendirdiğimizde ortaya çıkacaktır. Bu mesele daha sonraki bir bölümde tartışılacaktır.

[139] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 262–63.

[140] Aslında Schuon'un Bakire Meryem Heykeline karşı ilgisi daha önce başlamıştı. Yaklaşık olarak 1934 yılında Bakire'ye bir şiir yazmıştı. Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 154.

5

FAŞİZM

İkinci Dünya Savaşı öncesinde, Mısır, İsviçre ve Fransa'da yaşayan Guénon, Schuon, Burckhardt, Reyor ve Thomas'ın hayatları Avrupa'da faşizmin yükselişinden çok az etkilendi. Buna karşılık Gelenekselciliğin İtalya ve Romanyadaki gelişimi oldukça farklı bir politik zemine karşı konumlandı. (Mussoli'nin Roma'ya yürümesiyle) 1922 yılında İtalya'da, 1933 yılında (Hitler'in seçim zaferiyle) Almanya'da, 1940-41 yılında da (Horia Sima'nın kurduğu hükümet ile birlikte) Romanyada faşist rejimler[1] iş başına gelmişti. Her ne kadar merkezi bir rol üstlenmesler de okültist gruplar tüm ülkelerde, Faşist rejimlerle ilgili gelişmelerin ilk safhalarına dahil olmuşlardır. İtalya'da ve

[1] Burada, otoriteryan rejimler ikinci Dünya savaşı sırasında nihai olarak batılı güçlerle belli bir mihver etrafında savaştıkları için, pragmatik açıdan böyle tanımlanmıştır.

Romanyada Gelenekselcilik Fransa'da ve İsviçre'dekinden farklı bir biçimde politikayla ilgilendi.

Nazi Partisinin Kökenleri

Alman Nazi Partisinin kökenleri okültizm ile Faşist rejim arasındaki erken bağlantıları ortaya koymaktadır. 1913 yılında yeni-Sufi okültist Alman asıllı Osmanlı vatandaşı olan von Sebottendorf neredeyse çeyrek asır Türkiye'de kaldıktan sonra, materyalist Almanlar arasında, bulduğuna ve onların muhtaç olduklarına inandığı "manevi gerçekleşim" anahtarlarını yaymak ümidiyle Almanya'ya döndü.

Von çabalarına verilen karşılıktan dolayı hayal kırıklığına uğradı. Değişik okültist ve ruhçu grupları, mesajını yaymak muhtemel aracı olarak kullanmayı denedikten sonra, cesareti kırılmış bir şekilde bir köşeye çekildi. Osmanlı vatandaşı olduğu için ve 1912 yılında Balkan savaşlarında Osmanlı ordusunda savaştığı için Birinci Dünya savaşında askerlikten muaf tutulan von Sebottendorf savaşın ilk yıllarını amaçsızca geçirdi ve kendisine taraftar olarak sadece, bir dağ yürüyüşü esnasında doğum sancısı tutan hamile baldızının imdadına yetiştiği bir işçiyi bulabildi. Fakat 1916 yılında avukatını ziyaret ettiği bir sırada, gazetede o zaman kadar adı sanı pek duyulmamış bir grubun bir Alman tarikatinin reklamını yapan eski germen yazısı ile süslenmiş bir gazete reklamı gördü. Ümidini kaybetmeyen von Sebottendorf grubun liderleri ile irtibata geçti ve sonunda ruhçu planları için uygun olan bir araç bulduğunu düşünerek sevindi. Kendisine, grubun Yahudilere ve onların etkilerine karşı Almanların deruni ruhunun yeniden uyanışını sağlamak için çalıştığı söylendi. von Sebottendorf kendilerine yardımcı olabileceğini söyledi ve "sizler Almanya'da inanç birliğinden uzaksınız. Şu hâlde eğer bir şeyi başarmak istiyorsanız, ırk üzerine kurulu başka bir birlik oluşturmalısınız" dedi.[2]

[2] Bunlar von Sebottendorf 'ın canciğer arkadaşı olan Erwin Torre'nin otobiyografik romanındaki ifadeleri. Bkz. Erwin Torre Der Talisman des Rosenkreuzers (Pfullinger in Württemberg: Jo-hannes Baum Verlag, 1925), ss. 81–97.

Bu Alman tarikatinin von Sebottendorf'un manevi gerçekleşimin anahtarlarıyla ilgili görüşleri konusunda ne düşündüğü bilinmiyor. Alman Tarikatının Masonluk ve Okültizme yakın olan Yüksek Armanen Tarikatıyla gevşek bir irtibatı vardı. Hoher Armanen Tarikatı kendilerinin, bir zamanlar Guénon'un da ilgi konusu olan Tapınak'ın soyundan geldiklerini ileri sürüyorlar ve eski germen yazı bilimini, Wotan ibadetini gevşek biçimde Töton Şövalyeleri Tarikatına dayanan Aryanların hakimiyetinde bir imparatorluğu tekrar tesis etmek istiyorlardı. Ancak Alman Tarikatı daha çok ırksal şeylerle ilgileniyordu ve çok muhtemeldir ki, liderleri de von Sebottendorf'ın teklif ettiği "manevi gerçekleşim"le[3] değil onun ayıracağı zaman ve de kendileri için harcayacağı para ile ilgileniyordu.

Von Sebottendorf, Alman Tarikatının Thulegesellschaft (Thule Topluluğu) adı altında faaliyet gösterdiği Münih, Bayera gibi bölgelerden sorumlu *Ordensmaster* (Tarikatın yerel temsilcisi) olarak atandı. Von Sebottendorf "astroloji, sembolizm ve eski germen yazısı uzmanlığı" hakkında konferanslar verdi ve *Die Runes* (Eski Germen Yazısı) adı altında bir dergi çıkardı. Ancak Alman Tarikatının liderliği onun üzerinde hayal kırıklığı yaratmış ve daha çok politik nitelikli faaliyetler yapmaya çağırıyordu. Bu yüzden von Sebottendorf the *Münchner Beobachter* (Münih Gözlemcisi) adında yerel haftalık bir gazete satın aldı. Gazetenin adını daha tirajını artırmak maksadıyla *"Münchner Beobachter und Sportblatt"* (Münih Gözlemcisi ve Spor Sahifeleri) olarak değiştirdikten sonra, arzuladığı çizgide yayın yapmaya başaldı. Bu noktada politikaya bulaşmak istemeyen ve "herkesin insan hakları"na inanan von Sebottendorf sonunda anti-semitik siyasi bir gazete yayınlamaya başladı.[4] Von Sebottendorf aynı zamanda, sıradan işçileri hedefleyen siyasi bir grup kurmak amacıyla Thulegesellschaft'a mensup bir gazeteci olan Karl

[3] Nicholas Goodrick-Clarke, The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890–1935 (Wellingborough: Aquarian Press, 1985), ss. 41–64 ve 128–29.

[4] Von Sebottendorf,(yakın arkadaşı Erwin) Talisman s. 101.

Harrer'i de eğitti. Başlangıçta Deutsche Arbeiterverein (Alman İşçiler Sendikası) adını alan bu grup daha sonra adını Deutsche Arbeiterpartei (Alman İşçi Partisi) olarak değiştirdi.[5] Von Sebottendorf kısa bir hayatı olan Bavyera Sovyet Cumhuriyetinin yıkılışından sonra Thulegesellschaft'tan ayrıldı. 1919 yılında Bavyera Sovyet rejimi ile muhalifleri arasında meydana gelen kısa bir silahlı çatışma esnasında Thulegesellschaft'tan kopmalar önemli bir rol oynadı. Bu sırada on rehine Bavyera Sovyet Devleti tarafından kurşuna dizildi. Kurşuna dizilenlerin yedisi Thulegesellschaft üyesi idi. Bavyera Sovyet hükümeti bir şekilde Thulegesellschaft üyelerinin listesini ele geçirdi. Bu yüzden ve rehinelerin seçimi ve ölümü yüzünden von Sebottendorf başkaları ve kendisi tarafından kınandı. Bu yüzden Münihi terkederek önce Freiburg'a daha sonra Harz dağlarına daha sonra da 1922 yılında Türkiye'ye gitti.[6]

Bilindiği üzere 1919 yılında Adolf Hitler Deutsche Arbeiterpartei'e (Alman İşçi Partisi) katılmış ve 1920 yılında spor muhabiri Harrer'i kovarak partinin kontrolünü ele geçirmişti. daha sonra da partinin isminin önüne "Nationalsozialistische" (Ulusalcı) sıfatını ekleyerek partinin adını Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (Alman Ulusal İşçi Partisi) Ya da kısaca *Nazi Partei* (Nazi Partisi)olarak değiştirdi. *Münchner Beobachter und Sportblatt* ise *Völkische* adını aldı ve daha sonra da *Pravda*'nın Nazi versiyonu hâline geldi. Ancak Nazi Partisinde von Sebottendorf'un öğretilerinin izine rastlanmıyordu; zaten Hitlerin kendisi okültizmin herhangi bir türüne karşı sempati

[5] Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, ss. 142–46 ve 150, ve von Sebottendorf, Talisman, ss. 99–102.

[6] Albrecht Götz von Olenhusen, "Zeittafel zur Biographie Rudolf von Sebottendorfs (1875–1945)," 1969 yılında adı bilinmeyen bir dergide yayınlandı. ss. 81–86; Götz von Olenhusen, "Bürgerrat, Einwohnerwehr und Gegenrevolution: Freiburg 1918–1920. Zugleich ein Beitrag zur Biographie des Rudolf Freiherr von Sebottendorff," Beiträge zur europäischen Geistesgeschichte der Neuzeit. Festschrift für Ellie Howe zum 20. September 1990, ed. Götz von Olenhusen and others (Freiburg: Hochschule Verlag, 1990), ss. 122–26; and Goodrick-Clarke,Occult Roots of Nazism, ss. 147–49 ss. 151–52.

duymuyordu. Wotan ve Totanik zamanlara karşı daha az olan ilgisi ise tamamen Wagner'den kaynaklanan bir ilgiydi.[7]

Von Sebottendorf'in 1933'teki Nazi zaferine yol açan olaylarda bunun ötesinde başka bir rolü olmadı. 1933 yılında Almanya'ya döndü ve *Bevor Hitler kam: Urkundlichen aus der Frühzeit der nationalsozialistischen Bewegung* (Hitler Gelmeden Önce: Ulusal Sosyalist Hareket'in ilk günlerine Dair Belgeler) adlı eserini yayınlayarak 1918 ve 1919 yılı olaylarında kendi rolünü hatırlattı.[8] Kitabın birinci baskısının satışları iyiydi, ancak kitap Hitler'in dikkatine sunuldu ve alışılageldiği üzere kayıtsız davrandı. Kitabın ikinci baskısı toplatıldı, von Sebottendorf yakalanarak toplama kampına gönderildi.[9]

Von Sebottendorf'un önemli yerlerde Münih günlerinden kalma iyi niyetini koruduğu belliydi. Toplama kampından salıverildi ve Türkiye'ye gitmesine izin verildi. Hatta burada, Alman Askeri İstihbarat Servisinin hizmetleri karşılığında ara sıra ödediği küçük bir emekli maaşı alıyordu. İkinci Dünya savaşı sırasında von Sebottendorf'un amiri konumuna gelen Alman istihbarat teşkilâtı yöneticisi Herbert Rittlinger daha sonra onunla ilgili "ajan olarak tam bir felaketti (eine Hull)" ifadesini kullanmaktadır. Buna rağmen Rittlinger, kısmen sadakatini korumak kısmen de, hikâyesini bilmediği bu beş parasız ve Nazi meselesi karşısında heycanlanmış görünen ve SS'lere karşı hayran olduğu hissini uyandıran ancak her ikisi ile de pek ilgiliymiş gibi görünmeyen ve daha çok Tibetliler hakkında

7 Bu tamamen Goodrick-Clarke'nin ikna edici çıkarsamalarıdır. Bkz., Goodrick –Clarke, Occult Roots of Nazism, ss. 193–98 ve 201–2. Ancak, 1970lerde ve 1980lerde Neo Nazi gruplarının zuhur etmesiyle birlikte mit gerçekliğe dönüştü. Bkz. Nicholas Goodrick-Clarke, Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity(New York: New York University Press, 2002), özellikle ss. 108–9 and 14–17.

8 Bevor Hitler kam: Urkundlichen aus der Frühzeit der nationalsozialistischen Bewe-gung(Munich: Deukula-Grassinger, 1933).

9 Götz von Olenhusen, "Zeittafel zur Biographie," s. 88; Herbert Rittlinger, Geheimdienst mit beschränkter Haftung: Bericht vom Bosporus(Stuttgart: Deutsche Verlags Anstalt, 1973), s. 184.

konuşmayı tercih eden yabancıya karşı acıdığı için ara sıra von Sebottendorf'a para veriyordu.[10]

Almanya'nın 1945 yılında yenilgiye uğramasından sonra von Sebottendorf'ın cesedi, muhtemelen intihar etmesinden dolayı İstanbul Boğaz'ının sularında yüzerken bulundu.[11]

Von Sebottendorf'un Nazi Partisinden dolayı herhangi bir sorumluluğu yoktu. Eğer başlangıçta von Sebottendorf'un kontrol ettiği *Deutsche Arbeiter*partei olmamış olsaydı Hitler başka bir partiye girip yönetimini ele geçirecekti ve keza *Münchner Beobachter und Sportblatt* olmamış olsaydı Hitler başka bir gazete bulacak ya da yeni bir gazete çıkaracaktı. Hatta bir kimse Von Sebottendorf'un zaman zaman muhalif çıkışlarından dolayı onu özellikle siyasi ve anti-semitist biri yapmayacağına bile inanabilir. Çünkü söz konusu muhalif çıkışlar, onun en iyi ilgi alanınının bunlar olduğu dönemden çok önceye rastlar. Alman Tarikatının "manevi gerçekleşim" anahtarının propagandası için kullanılabileceğini varsaymak olağanüstü siyasi bir naiflik olacaktır.

Ancak daha sonra göreceğimiz gibi, ulusal ve sağcı siyasi örgütleri kendi ruhçu hedefleri için kullanmaya çalışan von Sebottendorf olmamıştır.

Evola, Mussolini ve SS

Julius Evola tarafından aynı teşebbüsler önce İtalya'da daha sonra da Almanya'da yapıldı. Evola'nın adı daha sonra birçok kimse tarafından, Gelenekselciliğin ortak kurucusu olarak Guénon'un adıyla ilişkilendirildi. Evola'nın, nihai olarak Coomaraswamy'den daha önemli olmak üzere Guénon'un en önemli ortağı olduğu ileri sürülebilir. Coomaraswamy gibi Evola'nın Gelenekselciliği de, sadece onunkinden biraz daha fazla olmak üzere, onun erken dönem entelektüel etkilenimlerini ortaya koyar. Coomaraswamy

[10] Rittlinger,Geheimdienst, ss. 184–85 ve 326. Rittlinger, önemli bazı arkadaşlarının von Sebottendorf'a yardım ettiğini varsayar. Aksi taktirde toplama kampından Türkiye'ye dönmesini açıklamak mümkün olmayacaktır.

[11] Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, s. 146.

Gelenekselciliği çalışmalarıyla detaylandırırken, Evola onu farklı bir yöne taşıdı.[12]

Evola Gelenekselcilik ile aşağı yukarı 1927 yılında, Guénon ile mektuplaşan İtalyan matematikçi ve mason Arturo Reghini aracılığıyla tanıştı. Evola ve Reghini *Ur* adlı Okültist sayılabilecek bir dergi çıkarıyorlardı. Evola Guénon'un *Introduction générale* (Hind Öğretilerine Genel Giriş) adlı eserinden haberdar olmasına rağmen ondan fazla etkilenmemişti. Ancak, Evola ve Reghini'nin bu konuları konuşmaya başladıkları 1930 yılında, Evola Guénon'un eserinin önemini kavramaya başladı ve Guénon'u daha sonra "çağımızın eşsiz üstadı" olarak nitelendirdi.[13]

Evola'nın Gelenekselcilikle ilgili en önemli eseri, adından esinlenmiş olması bakımından Guénon'un *Crise du monde moderne'* (Modern Dünyanın Bunalımı) ine katılan, *Rivolta contro il mondo modern* (Modern Dünya'ya Karşı Başkaldırı)dır (1934).[14] her iki başlık arasındaki fark her iki yazar arasındaki farklılığı ortaya koyan bir anahtardır: Guénon ilke olarak görmüş olduğu krizi açıklamak ister. Evola ise, Gelenekselciliğin Sürrealist sempatizanı René Daumal'ın çağırdığı şeyin çok iyi farkındadır: "yasa ... zorunlu olarak içimizde bulunan insanı zorunlu olarak isyana zorlar." Felsefeye ilgi duyan iki avangard ressam olarak Daumal ve Evola 'nın ortak olan bazı yönleri vardı. Daumal Spinoza'yla, Evola da Nietzsche ile ilgileniyordu. Daumal karbon tetrakloridi denerken, Evola da eteri denemişti.[15]

Yenilikçi bir ressam olarak Evola mesleğine (menekşe rengine boyanmış parmaklarıyla) topçu subayı olarak fiilen yaşa-

[12] Evola'nın entelektüel gelişiminin farklı bir bakış açısıyla anlatımı için bkz. Goodrick-Clarke, Black Sun, ss. 53–66.

[13] Julius Evola, Le chemin du cinabre (Milan: Archè and Arktos, 1983), s. 69. 85. sayfada Guénon'u da, Saggi sull'idealismo magico(1925) adlı eserinde eleştirdiğini söyler.

[14] Rivolta contro il mondo moderno (Milan: Hoepli, 1934; Başka bir baskısı için bkz Rome: Edizioni Mediterranee, 1993.

[15] H. T. Hansen, "Julius Evola und der Sexus" Julius Evola,Die Grosse Lust–Metaphysik des Sexus(n.p.: Fischer Media Verlag, 1998).

dığı İkinci Dünya Savaşından sonra başladı. Yeteri kadar özel bir gelire sahipti; bu yüzden herhangi bir işte çalışma zorunluluğu duymadığı görülmektedir. Savaştan sonra Dadaist bir bakış açısına sahip olan *Revue Blue* dergisine katkıda bulundu ve birincisi İtalya'da ikincisi de Berlin'de olmak üzre iki serge düzenledi. Dadaist fikirlerin yer aldığı iki kitap yazdı ve bunlar İsviçre'de önde gelen Dadaist Tristan Tzara tarafından 1920 yılında basıldı. Bu eserlerden birisi şiirsel ve teorik (*artes astratta* (soyut sanat)) idi; diğeri ise tamamen şiirsel (*La parole obscure du paysage intérieur* (Deruni Manzaranın Belirsiz Konuşması) bir eserdi.[16] Aguéli gibi Evola da Teozofiyle ilgilenmeye başladı ve yine Aguéli gibi o da sonunda ruhçulukla meşgul olduğu için ressamlığı bıraktı. Gerçi, Aguéli'den farklı olarak Evola, yeniden resim çizmeye başlamadı ve Dadaizmle ilgilenen sanat tarihçileri hariç bir ressam olarak çok az tanındı.

Evola başlangıçta, Reghini ve Decio Calvari'nin kurduğu Bağımsız Teozofi Cemiyetine katıldı. Bu cemiyet vasıtasıyle ve Calvari vasıtasıyla Evola Doğu dinlerini keşfetti.[17] Reghini aracılığıyla neredeyse Batı Ezoterizminin her türüyle aşinalık peyda etti. Reghini, Masonluğun dışında, Pisagorculuk, Kathar'lar, Roman Paganizmi ve büyü de olmak üzere birçok

[16] Arte astratta, posizione teorica(Zurich: Magliano e Strini, 1920);La parole obscure du paysage intérieur (Zurich: Collection Dada, 1920). Evola, Chemin du cinabre, ss. 17–22; Alain de Benoist, "Bibliographie de Julius Evola." Bana bu yayınlanmamış ve son derece ayrıntılı bibliyoğrafyayı kullanmama müsade ettiği için M. de Benoist'e teşekkür ediyorum. Richard Drake, "Julius Evola and the Ideological Origins of the Radical Right in Contemporary Italy", Political Violence and Terror: Motifs and Motivations, ed. Peter H. Merkl (Berkeley: University of California Press, 1986). Revue bleu ve tırnaklar için bkz. Hansen, "Julius Evola und der Sexus."

[17] Onun bu ilgisi erken dönem eserleri arasında yer alan Saggi sull'idealismo magico [Büyücülük İdealizmi üzerine Denemeler] (1925) ve L'uomo come potenza. I Tantra nella loro meta-fisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica[Güç olarak İnsan: Bir metafizik ve büyüsel kendini gerçekleştirme metodu olarak Tantra (1926). Evola,Chemin du cinabre, ss. 30–31.

şeyle ilgileniyordu.[18] Tüm bunları ve daha fazlasını Reghi'ninin yazılarıyla katkıda bulunduğu ve Evola'nın kısa süren yayın hayatında (1927-1929) editörlüğünü yaptığı *Ur* dergisinde bulmak mümkündü. Tantrik, Budist ve Hermetik metinlerin tercümesi yanında *Ur* dergisi Mitra'ya ait ritüelleri yayınlamak suretiyle yeni bir yola, yeni paganizm yoluna girdi.[19] Keza Guénon'un Gelenekselci hayranı ve Evola'nın irtabat içinde olduğu Guide de Giorgi de Roman Paganizmi ile ilgileniyordu.

Evola'nın bu dönemdeki yaşantısı 1925 yılında buluştuğu ve kendisinden 22 yaş daha büyük olmasına rağmen sevgili hayatı yaşayan Sibilia Aleramo'nun 1927 yılında yazdığı *Amo, dunque sono* (Seviyorum O Halde Varım) adlı kurgu romanla ölümsüzleşti. Evola, bu romanda Calabria'da eski bir kalede yaşayan büyücü Bruno Tellegra karakteri için temel teşkil eder.[20] Evola'nın daha sonraki meslek hayatına baktığımızda, çok sayıda sevgilisi olan bir feminist olarak bilinen ve Maxim Gorki, Auguste Rodin ve Guillaume Apollinaire'in arkadaşı olan Aleramo'nun hayat boyu komünist olarak kaldığını görmek ilginçtir.[21] Evola daha sonra açıklayacağı üzere, *Rivolta contro il mondo moderno*'de geliştirmiş olduğu Gelenekselcilik anlayışı için Guénon'un dışında önemli olan iki filozof daha vardır. Bunlar Friedrich Nietzsche ve Johann Jacob Bachofen'dir. Nietzsche'den üst insan *Ubermensch* kavramını, ikincisinden ise, "ur ve tellur medeniyetlerinin az bilinen ikili tipolojisi" terimini aldı.[22]

18 H. T. Hansen, "Diémagische' Gruppe von Ur in ihrem Historischen und esoterischen Umfeld" şurada: Julius Evola,Schritte zur Initiation(Bern: Scherz-Ansata, 1997), Evola,Chemin du cinabre, s. 69. Reghini ile ilgili olarak bkz. Dana Lloyd Thomas, "Arturo Reghini: A Modern Pythagorean," Gnosis Magazine59 (Summer 1997), bkz. online http://www.geocities.com/integral_tradition/reghini.html (26 Aralık, 2002).

19 Evola, Chemin du cinabre, s. 79.

20 Sibilla Aleramo, Amo, dunque sono(1927; başka bir basımı için bkz. Milan: A. Mondadori, 1940).

21 Hansen, "Julius Evola und der Sexus."

22 Evola, Chemin du cinabre, ss. 85–89. Evola Hermann Wirth'in üzerinde etkisi olduğunu kabul etse de bu çok fazla önemli değildir.

Başlangıçta Nietzsche'nin eserlerinde Evola'yı cezbeden şey onun burjuva Hıristiyan değerlerini eleştirmesidir. Bu geleceğin Dadaisti için uygun olan bir eleştiriydi. Çünkü Dada Burjuvaziyi sarsmak için yola çıkmıştı. Evola'nın en çok ilgilendiği şey üst insan "mutlak birey"di. Bu ilgi, onun Dadaistlikten sonra 1922 yılında kaleme aldığı ilk eseri *Teoria dell'individuo assoluto* (Mutlak Birey Teorisi) adlı eserine yansımıştır. Evola bu tarihlerde resmi bıraktı ve açıkça o günün temel felsefi akışı içinde bir felsefeci olmayı düşünüyordu. Çünkü o, "gereken bilgi techizatı ve akademik jargon" ile *Teoria dell'individuo assoluto* adlı eserini yazmıştı. Ancak kitabını basacak bir yayınevi bulamadı[23] ve görüldüğü kadarıyla, Guénon'un doktora tezinin reddedilmesinden sonra yaptığı gibi o da artık akademisyen olma düşüncesini aklından çıkardı. Gerçi kitap daha sonra 1927 yılında[24] Evola'nın düşüncelerini yenilediği bir zamanda basıldı. Akademik dünyaya karşı ilgisini kaybetmesine rağmen, Evola'nın daha sonraki dönemlerde yazdığı eserler, Guénon'unkiyle kıyaslandığında, dipnotları ve kullandığı nitelikli kaynaklarla normal akademik standartlara daha yakındır.

Evola'nın önemsediği diğer filozof Bachofon, Basel Üniversitesinde hukuk profesörü, ilk dönem tarih filozofuydu. Tarihi olduğu kadar hukuk sistemini belirlemede politik ve ekonomik faktörler kadar önemli olduğuna inandığı kültürel faktörlerle ilgileniyordu. Antik mitoloji konusundaki çalışmalarına dayalı olarak "insan tarihinin evrimi" teorisini geliştirdi. Bachofen'e göre insan toplumu erken dönem anaerkil ve "temelden duyarlı" olan medeniyetlerden "ruhsal olarak saf" (kendisininki gibi) babaerkil medeniyetlere doğru gelişme sağladı.[25] Bu tipoloji sadece Evola'nın tellurik/uranik ikilisi için değil, aynı zamanda

[23] Evola,Chemin du cinabre, ss. 8–10 ve 28–29.

[24] Teoria dell'individuo assoluto (Turin: Fratelli Bocca, 1927).

[25] Joseph Campbell, Introduction, Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachoffen, ed. Ralph Manheim (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1967), ss. xxxiv–xliv.

Nietzsche'nin Apollonyan/Dionisyan ikilisi için de bir temel oluşturuyordu. İlginç bir biçimde Nietzsche'nin Bachofen'le olan irtibatı Baselli tarihçi ve Schuon'un işbirlikçisinin soyundan geldiği ve Nietzsche'nin büyük hayranlık duyduğu Jakob Burckhardt aracılığıyla sağlanmıştı. Bachofen aynı zamanda ondokuzuncu asrın sonlarında yaşayan anropologlar ve (ailenin kökenlerini ortaya koyarken kendisinden alıntı yapan) Friedrich Engels tarafından da takdir görmüştü. Ancak 1900 yılında insan toplumunun kökensel biçimi olarak ataerkilliği gösterdiği tezi gözden düştü ve çalışması ondan sonra büyük oranda unutuldu.[26]

Evola, bir Gelenekselci olarak Baschofen'in evrimci tezini tersine çevirdi. Her ne kadar teoride (dişil) tellurik nitelikler ve (eril) uranik nitelikler, Evola'ya göre birbirine zıt olan dinamik bir ikili oluştursa da, pratikte düşüşü uranikten tellurik olana doğru konumlandırır. Bir Nietszche taraftarı olarak içinde uranik nitelik gördüğü ve Hinduizmdeki *kshatriya* ya da savaşçı sınıf ile ilişkilendirilen harekete vurgu yaptı. Guénon 1929 yılında yazdığı *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*'de kadim Geleneksel durumda manevi otoritenin dünyevi otoriteden daha üstün olduğunu ileri sürmekteydi. Başka bir deyişle *brahmin, kshatriya*'ya galebe çalmaktaydı.[27] Ancak Evola, hareketi bu şekilde başka bir şeye tabi kılmayı reddediyordu. Bunun yerine o, *brahmi ve kshatriya*'nın aslında bir olmalarına rağmen, kadim Gelenekten düşmeleriyle birlikte birbirlerinden ayrılan sınıf olduğunu ileri sürdü. Bu düşüş Evola'ya göre "varlığın kutsallıktan arınmasıdır: Birinci olarak bireycilik ve akılcılık, daha sonra da ortaklaşacılık, materyalizm ve mekânizm ve son olarak da insanın üstünde bir şeye değil onun altında olan bir şeye mensup olan güçlere açılma." Eş zamanlı olarak, Evola'nın "kastların gerile-

[26] Jakob Burckhardt sadece Bachofen'in çalışmasına değer atfetmekle kalmadı aynı zamanda, onunla hısım oldu- Bachofen'in eşi Burckhardt ailesine mensuptu. Campbell, Introduction, ss. Xxxiv; Liliv, and George Boas, Preface, Myth, Religion and Mother Right, ed. Manheim, ss. xi–xx. Campbell'e göre Nietzsche 1870'li yıllarda Bachofen'in evini sık sık ziyaret ediyordu (s. xıvi).

[27] Autorité spirituelle et pouvoir temporel(Paris: J. Vrin, 1929).

me yasası", ruhaniler ve askerler sınıfından tüccar sınıfına (burjuva demokrasilerinde olduğu gibi) ve son olarak da işçi sınıfına (Sovyetlerde olduğu gibi) geçen güçle işlemeye başlar. Kadim kutsal sınıf uranik ve Hıristiyanlık öncesine aitti. Geleneksel olmayan şahsi bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğunu iddia eden Katoliklik tellurikti ve modernitenin özelliklerini haizdi.[28]

Evola'nın modernite analizi müesses Gelenekselci felsefenin bir türü olarak kabul edilebilir. Evola'nın Guénon'dan en çok ayrıldığı nokta sunmuş olduğu reçetedir. Guénon'a göre intisap aracılığıyla bireyin dönüşümü, bir bütün olarak Batının elitler aracılığıyla dönüşümünün bir aracıdır. Evola kendi reçetesinin ne olduğu konusunda çok açık değildir. Ancak onun, Mutlak birey olarak yeniden merkezi konuma entegre edilmesiyle insanın kendisini gerçekleştirmeye çağırma niyeti taşımış olması ihtimal dahilindedir. Bu ancak uranik bir hareketle başarılabilecek olan bir şeydir.[29] Bu ilke değişik biçimlerde yorumlanmıştır.

Evola'nın kendi hareket tarzından çıkarılan sonuca göre, bireyin dönüşümü çok fazla toplumun dönüşümün bir sonucuymuş anlamına gememektedir. Hayatının sonunda bile Evola *bireyin* kendisini gerçekleştirmesinin aaraçlarının ne olduğu konusunda tereddüt içinde olsa da, toplumun dönüşümü konusundaki düşüncelerinin başlangıçtan bu yana açık olduğu görülmektedir. Bu görüşler onun 1920'li yıllarda İtalya'da faşist rejimle olan bağlantıları çerçevesinde tezahür etmişti. Bu bağlantıda Evola, yeni siyasi elitin manevi olarak eğitimini ümit eden Reghini örneğini izledi.[30]

Evola 1920'lerin sonlarına doğru Birinci Dünya Savaşı sonrasının demokratik rejimlerine ve Politik Sola karşı çıkan herkese karşı yakınlık duyduğu için Mussolini'ye yakınlık duyduğunu yazdı. Gerçi Evola Siyah Gömlek'in karanlık olan kökenininden ve Faşist ulusalcılıktan hoşlanmıyordu. Buna rağmen, Mussolini

28 Evola,Rivolta contro il mondo moderno, passimand Evola,Chemin du cinabre, ss. 90–92, 106––7, ve 125–26.

29 Evola, Chemin du cinabre, s. 92.

30 Lloyd Thomas, "Arturo Reghini."

"Roma Devleti ve İmparatorluğu" idealinden ve "disiplinli, yiğit ve mücadeleci yeni bir İtalyan tipi oluşturmak"tan bahsedince onun "sosyalist ve proleteryan kökenlerini" görmezlikten geldi.[31] Burada "yeni bir İtalyan tipini" Mutlak Birey"; "yiğit"i de "uranik" olarak anlamak mümkündür. Evola'nın gelenekselcilikle ilgili ilk bilinen faaliyeti Faşist topluluğunu Gelenekselcilere yönlendirme teşebbüsüdür. Bu von Sebottenderdorf'un Alman Tarikatı ile alakalanmasından daha az saçma kabul edilebilecek bir teşebbüstür. Fakat Evola daha sonra yaşlılık dönemlerinde bunun bir taktik anlayışından ve gerçekte sağduyudan yoksun bir teşebbüs olduğunu kabul etmektedir.[32]

1929 yılında *Ur* dergisi Evola ve Reghini arasında vuku gelen bir kavganın neticesinde yayınını durdurdu. Evola Reghini'yi *Ur*'u masonluk çıkarları için kullanmaya çalışmakla suçlarken, Reghini de Evola'yı, 1928 yılında yayınladığı ve daha sonra tartışılacak olan *İmperalismo pagano* adlı eserinde kendisine ait olan düşünceleri çalmakla itham etti.[33] Her iki şikayet de gerekçelendiriliyordu.[34] 1930 yılında Evola, *La Torre* (Kule) adıyla ve Tek bir Geleneğin "Farklı İfadelerinin Dergisi" salt başlığı ile yeni bir dergi çıkarmaya başladı. Bazı bakımlardan bu dergi *Etudes traditionnelles*'e benziyordu. Reghini katılmamış olsa da Evola'nın asıl işbirlikçisi Reghini'den çok Guénon'a yakındı: Bu kişi Tunus'ta Sufilerle vakit geçiren Guido de Giorgioydu.[35] Diğer bakımlardan Evola'nın *La Torre*'si Guénon'un dergisinden esastan farklıydı. *La Torre*'nin ilk sayısında-Evola az ya da çok mistik kaçışın bir sığınağı değil, fakat daha üst bir realizmin ve savaşın bir direniş üssü olduğunu

31 Evola, Chemin du cinabre, ss. 70–71.

32 Evola,Chemin du cinabre, s. 97.

33 Imperialismo pagano. Il fascismo dinnanzi al pericolo euro-cristiano(Rome: Atanor, 1928).

34 Hansen, "Diémagische' Gruppe von Ur." Roman Paganizmininin, sadece (Guénon'u izleyerek) duygusal bakımdan değil fakat aynı zamanda "ruhsal proleterya"nın dini bakımından da bağını koparmış olduğu Hıristiyanlıktan daha üstün olduğunu düşünen Reghini kendisini, Imperialismo pagano içinde ifadesini bulan masonluğa adamıştı. Bkz. Evola, Chemin du cinabre, s. 69.

35 Evola, Chemin du cinabre, ss. 87 ve 93, ve Hansen, "Diémagische' Gruppe von Ur."

söyledi-Evola Geleneğiin hayatın her alanına girmesi için çağrı yapıyordu. Evola "faşizm bu (Gelenekselci) ilkeleri savunduğu ve takip ettiği ölçüde biz kendimizi Faşist sayabiliriz, hepsi bu kadar" diyordu. Derginin daha sonraki sayısında Evola daha da ileri gitti ve "daha radikal ve daha gözüpek ve gerçek anlamda Mutlak bir Faşizm, saf güçten oluşan uzlaşmaya kapalı".[36] – yani daha çok Evola'nın kendi görüşleriyle uyumlu olan- bir Faşizme çağırdı. Bu uzlaşma Evola'nın en çok pişman olduğu ve İtalyan Faşizminin burjuvazi ile yaptığına inandığı bir şeydi.

Bu Evola'nın ilk kez Faşist söylemine katılma teşebbüsünde bulunduğu bir zaman değildi. 1926 ve 1927 yıllarında da, Gelenekselciliğin etkisi altında görüşlerini değiştirmeden önce böyle bir teşebbüste bulunmuştu. Faşist Partinin en entelektüel dergilerinden biri olan *Critica Fascista*'da yazmış olduğu bir dizi makalede Evola, Hıristiyanlıktan çok Roman Paganizminin faşizm için uygun bir zemin teşkil ettiğini ileri sürdü. Vatikan ve diğer birçoklarının şiddetle karşı çıktığı ve yarı resmi sayılabilecek organlarda tezahür eden bu görüş, Evola'nın isminin *Critica Fascista*'nın sayfalarında görülmemesiyle sonuçlandı. Bunun üzerine cesareti kırılmış bir şekilde *Imperialismopagano. Il fascismo dinnanzi al pericolo euro-cristiano* (Pagan Emperyalizmi: Avrupa-Hıristiyanlığı Tehlikesi Karşısında Faşizm) adlı eserini yazdı. 160 sayfalık bu kitapta Evola iddialarını daha da ileri noktalara taşıdı. Evola şimdi Katolik Kilisesinin tüm yetkilerinden mahrum bırakılarak Faşist devlete bağlanması gerektiğini tavsiye ediyordu. *Critica Fascista*'dakilerden farklı olarak ortada Evola'nın *Imperialismo pagano*'su ile ilgili resmi bir onayı ima eden bir şey yoktu ve 1928 yılında basıldığında çok az ilgi uyandırdı.[37] 1929 yılında Mussolini Kilise ile aralarında bir anlaşma imzaladı. Faşist Parti Evola'nın 1928 yılındaki Pagan önerilerinden daha az beğenilen 1930 yılındakli Gelenekselci önerilerini aldı. *La Torre*'nin ilk sayısı, kurulu Faşist basın tarafından

36 Evola, Chemin du cinabre, ss. 87 and 93, and Hansen, "Diémagische' Gruppe von Ur."

37 Evola, Chemin du cinabre, ss. 70–75.

kınandı. Evola ölümle tehdit edildi ve polis derginin yayınını askıya almasının iyi olacağını söyledi. Ancak Evola bu önerilere kulak asmadı. Fakat dergi içinde Evola'nı'n daha radikal ve daha cesur bir Faşizm için çağrı yaptığı beşinci sayısından itibaren Polis Evola'nın *La Torre*'yi basmasına yasak getirdi. Evola İçişleri Bakanlığına müracaat etti ve ancak bakanlık onun yardım isteğini geri çevirdi ve *La Torre*'nin yayını böylece sona ermiş oldu.[38]

Evola kesin bir şekilde siyaseti bıraktı ve Gelenekselcilikle ilgili ilk kitabı olarak tanımladığı *La tradizione ermetica* (Hermetik Gelenek)'i yayınladı (1931).[39] Evola'nın manik-depresif olarak nitelendirdiği De Giorgio daimi olarak emekliye ayrıldı ve Alplerde harabe hâlindeki bir papaz evine çekildi ve hayatının geride kalan kısmının çoğunu burada geçirdi. İkinci Dünya Savaşı devam ederken zamanını burada *Tradizione romana* (Roma Geleneği) adlı eseri üzerinde çalışarak geçirdi. Söz konusu kitapta o Roma dinini Hıristiyanlık, Védânta ve İslam'ın bazı boyutlarıyla uzlaştırmaya çalışmaktadır. 1959 yılınında de Giorgio kendisini asarak intihar ettiğinde henüz bu kitap basılmamıştı. Kitap ancak ölümünden sonra 1973 yılında basılabildi.[40]

1932 yılında Evola başka bir Gelenekselci eseri olan *Maschera e volto dellospiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne versoil "sovrannaturale"* (Çağdaş Ruhçuluğun Yüzleri ve Maskeleri: Modern "Doğaüstücülük" Akımlarının Eleştirel Bir Tahlili)ni yazdı.[41] Bu eser Guénon'un okültist karşıtı kitapları esas alınarak yazılmıştır: *Théosophisme* ve *Erreur spirite*. Ancak kitaptaki eleştiri Guénon'un Teozofi eleştirilerinin de ötesine uzanarak Rudolf Steiner'in Antropozofi'sini ve Guénon'un diğer "intisap-karşı-

38 Evola,Chemin du cinabre, ss. 93–96.

39 La tradizione ermetica. Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua "Arte Regia" (Bari: Laterza, 1931). Evola, Chemin du cinabre, s. 103.

40 La tradizione romana (Milan: Flamen, 1973). Evola,Chemin du cinabre, ss. 87–88; Hansen, "Diémagische' Gruppe von Ur"; Renato del Ponte, "Le correnti della tradizione pagana romana in Italia,"Agiza7 (c. 1996). Bkz. Online: http://utenti.tripod.it/centrostudilaluna/delponte.htm[17Mayıs, 2000].

41 Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il "sovrannaturale" (Turin: Bocca, 1932).

tı" gruplara karşı eleştirisini ve Krishnamurti'yi de içine almaktadır. Evola aynı zamanda kitaba yeni bir bölüm ekleyerek burada, yanlış bir şekilde "insanlığın irrasyonel temeli ve alt-benlik"i ayrıcalıklı bir yere koyduğu için bir sapma olarak gördüğü Freudçu psikanalizmi eleştirdi.[42] Belki Freudçuluğun "doğaüstücülük" olarak nitelendirilmesinin zorluğundan dolayı olsa gerek, bir sonraki baskıda (1949) "sovrannaturale" olan alt başlık "sovrasensible" olarak (duyuüstücülük) olarak değiştirilmiştir. *Maschera e volto dello spiritualismo*, Evola'nın Okültizm dediğimiz-kendisi aslında *okültismo*'yu "kapalı dil için bir merak" olarak tanımlıyor-şeye muamelesi oldukça ilginçtir. Bu Guénon'un tanımından daha dar bir tanımdır. Evola iki farklı büyü biçimi arasında ayrım yapar. Birincisi dejenere olmuş büyü çeşididir ve Evola bunu mahkûm eder. Diğeri ise Evola'nın mahkûm etmediği büyü türüdür. Bu konudaki böyle bir yargı yeteri kadar adildir: Onun bunu mahkûm etmemiş olmasının sebebi kendisininin bizzat uyguladığı bir büyü türü olmasıdır. "Dejenere olma"nın karakteristik özelliği, Evola'ya göre, gereğinden fazla seremonicilik yapmak, ritüelleri ve formülleri güçlerin ve mahiyetlerin realist bir şeyleştirilmesidir.[43]

Evola'nın kendi şahsi manevi uygulamaları Guénonun'unkiler kadar önemli değildir. Çünkü Guénon'unkiler diğer Gelenekselcilere örnek olurken, Evola'nın uygulamaları için bu söz konusu değildir. Buna rağmen bazı açılardan ilginçtir. Muhtemelen Evola'nın "dejenere olmuş" büyünün karşıtı olarak gördüğü Hermetik unsurları içermesi neredeyse kesindir. Evola'nın en fazla ilgilendiği Hermetik uygulama simya idi. Evola'ya göre simya, yanlış bir görüş olarak ileri sürüldüğü gibi, Kimyanın "çocukluk evresi" olmayıp, metalürji ve kimyevi bir görünümle açıklanan intisap bilimidir.[44] Simyanın bu şekilde yorumlanması daha sonra geniş bir okur kitlesine sahip olan Brezilyalı yazar Paulo Coelho tarafından *Alquimista* (Simyacı) adlı eserinde popüler hâle

42 Evola,Chemin du cinabre, s. 107–13.

43 Evola,Chemin du cinabre, ss. 112–13.

44 Evola, Chemin du cinabre, s. 104.

getirildi.[45] Neo-paganizmin bazı yeni türlerini aynı şekilde cinsel büyüyü (farklı enerjileri kontrol etmek için cinsel birleşme anında farklı farklı tekniklerin kullanılması) simyaya dahil etmek mümkündür. Gelenekselci olmadan önce Evola *Ur* dergisi etrafında toplanan ve 12-15 kişiden oluşan gizli bir gruba rehberlik ediyordu. Daha sonra yerleştiği Pariste Okültist bir grubu öncülük eden ve cinsel büyü ile uğraştığı bilinen Polonya-yahudi asıllı Rus romancı Maria de Naglowska da bu grubun içinde yer alımıştı.[46] Muhtemelen (en azından İkinci Dünya Savaşı sona ermeden önce) cinsel büyü Evola'nın uygulamaları arasında yer alıyordu.[47] Her ne kadar daha sonra "hurafelere dayalı pratik ve kült kabuğu altında tamamaen politik ve adli bir realite" olarak Roman Paganizmini kabul etmemişse de, buna ilave olarak *Imperialismo pagano*'nun yazarının pagan pratikleriyle ilgilenmemesi şaşırtıcı olurdu.[48]

1967 yılında Evola'nın hayatının sonlarına doğru Henry Hartung adındaki Fransız Müslüman Gelenekselci (kendisi daha sonraki sayfalarda ele alınacaktır) Evola'nın dini pratiklerini merak ediyordu ve Evola'ya kendini gerçekleştirme işininin nasıl üstesinden gelinebileceğini sordu. Evola, cevap olarak "intisap bir seçenektir, ancak hangi intisap ve hangi şartlar altında gerçekleştirilecek?" dedi.[49] Başka bir yerde Guénon'un şahsi tarzının, Müslüman ve Doğulu olmak istemeyen insanlara "çok az şey" teklif ettiğine işaret eder.[50] Evola'nın yapmak istemediği bazı şeylerin olduğu açıktı. Burada o, kendisini Gelenekselci ruhçu pratiğin

45 Rio de Janeiro: Rocco, 1991. Kitaptaki Gelenekselci etkiyi gösteren sadece bu yorumdur. Bunun dışında kitap kesinlikle moderndir.. Coelho'nun simya ile ilgili yorumu muhtemelen Mircea Eliade aracılığıyla kendisine ulaşmış olmalıdır.

46 Hansen, "Diémagische' Gruppe von Ur."

47 Bu Hansen'in diğer kaynaklara ve kendi yorumlarına dayanarak oluşturduğu kendi görüşüdür.

48 Evola,Chemin du cinabre, s. 69.

49 Hartung aslında "taayyün etmiş birey hakkında"soru sormuştu. ("Rencontres Romaines au milieu des ruines," basılmamış el yazısı March 1984), ancak soru özünde aynıdır.

50 Bu ifade 1974 yılında kullanılmıştır. Bkz. Claudio Mutti, "Evola e l'Islam," Heliodromos: Contributi per il fronte della Tradizione [Siracusa] 6 (Spring 1995), 52–53.

merkezi çizgisinden uzaklaştırıyordu. Hartung ile konuşmasında intisaba alternatif olarak altı pratik sıraladı: Öğrenme, sadakat (münafıklığın karşıtı olarak içsel yansızlık olarak tanımladı), geri çekilme "cesurane enerji", "sembolik görüntüleme", "deruni yoğunlaşma."[51] Emin bir şekilde Evola'nın hayatının bazı safhalarında bunların hepsini de denediğini varsayabiliriz.

Evola'nın önemli olmasının nedeni yazılarında ve siyasi faaliyetlerinde olduğu gibi onun şahsi ruhçu pratiklerine dayanmaz. 1933 yılında, "Faşist Ahlakın Problemleri" konusunda, Evola'nın gözünde Mussolini'ye karşı yalakalık yapma eğilimine karşı direnen biri olarak tebarüz eden, az sayıdaki eski Faşistlerden biri tarafından çıkarılan Faşist Gazete *Regime Fascista*'da yazı yazması için bir sayfa teklif edildiğinde İtalyan Faşizmini Gelenekselci çizgiye getirmek için göstermiş olduğu başarızlığa mahkûm çabalarına yeniden döndü. 1943 yılında Faşist rejimin düşüşüne kadar neredeyse her gün Evola tarafından seçilen bir katılımcı-bazen Guénon-Evola'nın sayfasından İtalyan hâlkına seslendi. Ne var ki bu yazılara gelen tepkiler genellikle olumsuz oluyordu. Evola İtalyan faşizminin imkânları konusunda gittikçe daha fazla hayal kırıklığı yaşamaya başladı.[52] Daha sonra şöyle yazdı: "Bazıları Faşizmin İtalyanları mahvettiğini söylüyor. Bense tersini söylüyorum.... İtalyanlar Faşizmi mahvetti. O kadar ki İtalya'nın Faşizmin muazzam imkânlarının uygun bir şekilde geliştirilebilmesi ve olumsuz olasılıkları etkisiz hâle getirmesi için yeterli ve uygun insan malzemesi temin etme kapasitesine sahip olmadığı görülmektedir."[53]

Her ne kadar Evola İtalya'yı Faşizm marifetiyle Gelenekselci yapma ümidini terketmek zorunda kaldıysa da, bir süre daha Almanya'da daha iyi iş çıkarabileceği ümidini korudu. Hitlerin iktidara geldiği 1933 yılında, onun *İmperialismo Pagano* adlı eserinin Almanca versiyonu olan *Heidnische Imperialismus* Leipzig'de basıldı.[54] *Heidnische Imperialismus*, *İmperialismo Pagano*'nun sadece

[51] Hartung, "Rencontres."

[52] Evola,Chemin du cinabre, ss. 96–99.

[53] Evola,Chemin du cinabre, s. 101.

[54] Heidnische Imperialismus(Leipzig: Armanen, 1933).

bir çevirisi olmayıp yenilenmiş ve genişletilmiş –hatta diyebiliriz ki Gelenekselci bir renge büründürülmüş – ve 1991 yılında İtalyancaya geri çevirilecek kadar farklı bir baskısıdır.[55] *Heidnische Imperialismus*, Almanya'da hüsnü kabul gördü ve *Die Literarische Welt*' (Edebiyat Dünyası)ten *Völkische Kultur* (halk Kültürü)üne varıncaya kadar birçok gazetede tanıtımı yapıldı.[56] Evola daha sonra kitaba duyulan ilginin, kendisininin İtalyan Faşizmi içinde ilginç bir yönelimin temsilcisi olduğu biçiminde Almanya'da oluşan yanlış inançtan kaynaklandığını kabul etti. Kendi ifadeleriyle onlar Evola'nın "ordusu olmayan bir komutan olduğunu" anlayamadılar.[57] Kaynağı ne olursa olsun ilgi gerçek bir ilgi idi ve Evola Almanya'ya davet edildi. Almanya'daki esas ev sahibi, zengin bir sanayici (hala Avrupa'da iyi bilinen kafeinsiz kahve Kaffee-Hag üretmeye devam eeden HAG kahve firmasının kurucusunun oğlu olan) Ludvigg Roselius idi.[58]

Evola 1934 yılında umut dolu olarak Almanya'ya ulaştı. Almanyanın "kastların geriletilmesi yasası"nın daha az gelişmiş olduğu ve (Prusya askeri gelenek, Junker sınıfı ve hayatta kalan siyasi soyluluk gücü tarafından temsil edilen) askeri sınıfın Avrupa'daki başka herhangi bir ülkeden daha fazla korunduğu bir ülke olduğunu düşündü.[59] Kendisini ağırlayan Roselius tarafından organize edilen bir İkinci Kuzeyli Meclisi (Eski Norse dilinde Nordic Thing, Kuzeylilerin Meclisi anlamına geliyordu)[60] katıldı. Daha sonra Berlin'de bulunan Herrenklub'ta (Beyefendiler Klübü) bir konuşma yaptı. Herrenklub, Fritz Thhyssen, Friedrich Flick gibi sanayicilerle Hjalmar Schacht (Hitlerin yetenekli ekonomi bakanı), 1932-1934 yılları arasında Almanya şansölyesi olarak görev yapan ve Hitler'in iktidara gelmesine yardım ve ön-

55 De Benoist, "Bibliographie."

56 H. T. Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution,"Criticon[Munich] 158 (Nisan /Haziran 1998), 16–33.

57 Evola,Chemin du cinabre, s. 75.

58 Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution."

59 Evola,Chemin du cinabre, s. 134.

60 Çağdaş İskandinav parlamentolar isimlerinin modern biçimleri olarak görülmektedir.

cülük eden Franz von Papen gibi politikacıların da üye olduğu aşırı-muhafazakâr eğilimlere sahip önemli bir siyasi grubu temsil ediyordu. Kuzeyli Meclisi, hem onu aşırı politik bulan ve manevi bakımdan yetersiz bulan Evola için, hem de meclisi tekrarlanmaması gereken bir hata olarak gören önde gelen Alman Kuzey Hareketi için hayal kırıklığı ile neticelendi. Fakat Evola, Herrenklub'ı sevdi: "Orada kendi doğal ortamımı bulmuş olmalıyım."[61]

1935 yılında Evola'nın merkezi çalışması olarak addedilebilecek *Rivolta contro il mondo moderno, Erhebung wider der modern Welt* adıyla yayınlandı. Bu eserle ilgili tanıtım yazısı yayıncıya gönderdiği özel bir mektupta eseri "gerçekten tehlikeli" olarak tanımlayan Hermann Hesse tarafından yapıldı. 1936'da Germen Dünyasına, bu kez Viyana'ya, Prens Karl Anton von Rohan Kültürbirliğinde (Kulturband) konuşmak üzere tekrar geldi. Burası, Berlin'deki Herrenklub'ın, Viyana'daki karşılığı idi. Ancak Berlin'dekinden daha fazla Katolik vurguya sahipti ve coşkulu bir şekilde Avrupa ulusalcılığını destekliyorlardı. Üyeleri arasında erken dönem Avusturyalı Gelenekselci Walter Heinrich de vardı.[62] Kulturbund'ın üyelerinin sponsorluğunda Evola daha sonra Macaristan ve Romanya'ya gitti ve burada Melek Mikail Lejyonu'nun lideriyle görüştü. Bu konu daha sonra ele alınacaktır.

Bu ziyaretlere ilaveten Evola ve Alman dostları, Almanya ve Avusturya'da Regime Fascista'da aşırı muhafazakâr okuyuculara arzı endam ederek birbirlerinin çalışmalarını yayınlıyorlardı. Evola ayrıca Prens von Rohan'ın *Europäische Revue* (Avrupa İncelemeleri)nde okuyucu önüne çıktı.[63] Bir çok ayrıntı açık olmasa da Evola, İtalyan Faşist çevrelerden bu bağlantıya karşı çıkan çevrelerinde onayladığı gibi, potansiyel bir önemi haiz olan ve İtalya Faşist Partisinden çok kendi düşüncelerini daha çok kabul eden politik bir hareketle açıkça ittifak kurmuştu. Bu karşı çıkış neredeyse Evola'nın Pasaportundan mahrum kalmasına yol açıyordu.[64]

61 Evola, Chemin du cinabre, ss. 134–35. Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution."

62 Evola, Chemin du cinabre, ss. 136–37; Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution."

63 Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution."

64 Evola, Chemin du cinabre, s. 137.

Evola'nın müttefikleriyle ne yaptığına dair elimizde doğrudan bir delil yoksa da, bunun ne olduğunu 1937 yılında yayınladığı bir kitaptan çıkarabiliriz (Bu, muhtemelen Alman ve Avusturyalılarla irtibatta iken üzerine çalışmakta olduğu ve *Rivolta contra il mondo moderno*'dan sonra yayınladığı kitaptır). Bu eser *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero* (Kutsal Kâse'nin esrarı ve İmparatorluğun Ghibellin Geleneği) adını taşıyordu.[65] 1955 yılına kadar[66] Almanca'ya tercüme edilmemiş olmasına rağmen Evola'nın bu yıllardaki düşüncelerini yansıtmış olmalıdır.

Il mistero del Graal, ilk defa *Rivolta contra il mondo moderno*'da ele ele alınan konunun genişletilmiş hâlidir. Burada kullanılan *Graal* kelimesi Kutsal Kase'dir. Ancak Evola, Kâse mitinde sonradan ilave edilen Hıristiyan unsurları safdışı etmek gayesiyle "Kutsal" kelimesini kullanmadı. O Kase'nin, "kadim bir geçmişle bağlantılı olan aşkın ve ölümsüz güç ilkesini sembolize ettiğini ve o düşüş ya da karmaşa döneminde kadim zamanların bir kalıntısı olarak elimizde mevcut olduğunu (...), Kâse'deki esrarın mücadeleci bir intisabın esrarı olduğunu" iddia etti. Ghibelline'leri, İtalyan bir kimse İngilizce konuşan bir dinleyiciden daha iyi bilir. Bunlar, onüçüncü yüzyılda orta ve kuzey İtalya'nın kontrol altına alınması için yapılan şiddetli mücadelede iki gevşek ittifaktan birisiydi (Diğeri ise Guelf'lerdi). Ghibelline'ler Kutsal Roma İmparatoru'nun savaşçılarıydı ve büyük çoğunluğu feodal lordlardan oluşuyordu. Guelfler ise çoğunlukla tüccarlar ve papalık taraftarlarından oluşuyordu.[67] Evola Guelf ittifakının nihai zaferini, tüccarlar kastının askerler kastı üzerinde kontrol kurması biçiminde gerçekleşen "kastların geriletilmesi" olayı olarak gördü. Katolik Kilisesinin muhalifi olarak Ghibelline'ler, "karşıt geleneğin" temsilcileri-Kâse miti içinded temsil edilen Hıristiyan öncesi Kelt ve İskandinav intisap geleneğininin daha sonraki dönemde yaşayan kalıntıları-olarak kabul edildiler.[68]

65 Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero(Bari: Laterza, 1937).

66 Hansen, "Julius Evola und der Sexus."

67 Bu özet olayları şöyle ya da böyle Evola'nın bakış açısıyla görmektedir.

68 Evola,Chemin du cinabre, ss. 129–30. Bu oldukça karmaşık olayların aşırı basitleştirilmiş bir anlatımıdır.

Evola, bu tarihlerde, İskandinav intisabının kabul edicisi olabilecek bir tarikatte temsil edilen İtalya-Almanya ittifakı ya da daha önce Ghibelline'lerde olduğu gibi (Roma-Tötonik ittifakı) üzerinde düşünüyordu. Bu, Sebottendorf'un Alman tarikatininın doğuşuna kaynaklık eden Hoher-Armanen Tarikatındaki unsdurları andırıyordu. Ancak her ikisi arasında bir bağın bulunduğuna dair herhangi bir bilgimiz yoktur.

Evola hayal kırıklığı yaşamış olmalıdır. Her ne kadar Nazi Partisi, İktidar yolunda yeni dostlarıyla samimi ilişkisini devam ettirdeyse de, iktitara geldikten sonra Naziler-o yıllarda başka bir yere gitmesi gerektiğini düşünmüş olması gereken Evola gibi-müttefiklerine karşı ilgilerini kaybettiler. 1937 yılında Şansölye von Papen Hessen, Marburg'ta bir konuşma yaptı. Bu konuşmanın çoğu Papen'in özel sekreteri ve söz yazarı Herrenklub'tan Evola'nın yakından tanıdığı Edgar Julius Jung tarafından kaleme alınmıştı. Ancak bu konuşma esasında, şansölye'nin burada gittikçe yükselen Nazi totalitaryanizmine karşı çıkmasıyla hatırlanır. Ayrıca bu konuşma, Papen'i şansölyelikten istifaya zorlayan ve Nazilerin iktidara tutunmalarını pekiştirmiş olan Uzun Bıçaklar Gecesi'nin doğrudan nedenidir. Uzun Bıçaklar gecesinden meydana gelen bir başka olay da Papen'in konuşma metinlerini yazan Jung'un öldürülmesidir. Herrenklub bir kurum olarak sadece ismini Alman Kulübü olarak değiştirmek suretiyle varlığını sürdürdü. Ancak eski önemini kaybetti. Evola'nın, aralarında Gelenekselci Heinrich'in de bulunduğu Viyanalı dostları, Avusturya'nın 1938 yılında ilhak edilmesinin (Anschluss) hemen ardından tutuklandılar. 1939 yılında von Papen Almanya'nın Türkiye elçisi olarak sürgün edildi. 1934-1936 yıllarında Evola'nın mesai arkadaşları ile Naziler arasındaki ilişki öyle bir duruma gelmişti ki 1944 yılında Herrenklub'un eski üyelerinden oniki kişi, 20 Temmuz'da Hitler'e karşı girişilen başarısız suikast girişiminin ardından idam edilenler arasında bulunuyordu.[69]

Tüm bu aksiliklere rağmen Evola pes etmedi. Artık bundan sonra dikkatlerini daha çok SS'e çevirdi ve 1938 yılında muhtemelen Westphalia, Wewelsburg'ta, SS Ordensburg'unda

[69] Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution."

(SS kalesi, törenlerini yaptığı merkezleri) yaptığı konuşmada Roman-Tötonik İmparatorluğu kurulması için gizli bir tarikat kurulmasını teklif etti. Gizli tarikat bir gazete çıkarmaya hazırlanırken Evola'nın da daha önceki gibi buna da şiddetle karşı çıkmış olmasına bilgimiz dışında bu önerinin ayrıntılarına dair elimizde doğrudan bir bilgi bulunmamamktadır.[70] SS Führer'i (lider) olan Heinrich Himmler,kendisinin SS Rasse und Siedlungshauptamt (SS ırk ve iskan bölümü)den şahsi gözdesi ve Okültist bir geçmişe sahip az sayıda Nazi'den biri olan SS Oberführeri (Kıdemli lideri) Karl Maria Wiligut'tan Evola'nın düşüncelerine dair bir araştırma yapmasını talep etti. SS'in Çakan Şimşek sembolü-aslında germen alfabesinin bir harfi- ve ölü kafa sembolü Wiligut tarafından tasarlanmıştır.[71]

Wiligut'un raporu olumlu değildi. "Evola'nın çalışmalarının basit Aryan kavramına dayandığı ancak tarih öncesi Alman kurumlarını ve bunların anlamlarını görmezlikten geldiği" sonucuna ulaştı[72] ve Evola'nın "ütopik" önerisinin reddedilme-

[70] Bilinen ayrıntılar bu önerileri reddettiği toplantının tutanaklarından alınmadır. Wewelsburg ziyareti 1939 yılına ait İtalyan Polis raporlarında yer almıştır (gerçi 1930 yılına ait başka bir raporda, Rudolf Steiner'in takipçisi olarak Evola, Alman Prensi ve Bayan Krupp ile yakın ilişki içinde Alman emperyalizminin yayılmasıyla meşgul olan biri olarak tanıtılır. Evola ile ilgili bu tür raporlara ihtiyatla yaklaşmak gerekir). Bkz. Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution." Evola'nın bizzat kendisi Chemin du cinabre adlı eserinde SS ile herhangi bir ilişkisinden bahsetmez ve sadece aşırı muhafazakârlarla olan ilişkisininden söz eder. O zamanlarda Evola'nın SS ile ilşkisinden dolayı pişman olması için nedenleri vardır.

[71] Wiligut'a, Heidnische Imperialismus'tan başka Evola'nın dört konferansını değerlendirmesi söylenmiştir. Bunlardan biri 1937 yılında Berlinde vermiş olduğu konferanstır. Diğer üçü ise 1938 yılında verilmiştir. Bkz. Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, ss. 188–83 ve 189–190. Wiligut'un, 1907 yılında eski bir Cisterian olan Jörg Lanz von Liebenfels tarafından kurulmuş olan Yeni Tapınak Ordo Nevi Templi adlı tarikatle olan okült bağlantısı, 1920'lerin sonunda kurulmuştur. Von Liebenfels muhtemelen Teozofi Topluluğu ile bağlantılıydı. Ancak bazı düşünceleri Teozofistlerinkinden oldukça farklıydı. Kitabı Mukaddesteki Düşüşü, erken dönem tanrısal Aryan ırkı ile Pigmelerin birbirine karışıp melezleşmesi olarak yorumlayan von Liebenfels 1905 Aryanları ilk dönem Tanrısal durumlarına geri döndürmeyi teklif etti. Onun teklifi daha alt seviyedeki ırkların ıslah edilmesini ya da bir seçenek olarak Madagaskar'a geri gönderilmesini veyahut ta onların dini törenle yakılıp kül hâline getirilmesini de içeriyordu. Bkz. Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, ss. 90–97, 100, ve 180.

[72] Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, s. 190.

sini önerdi. Bu reddetme önerisi bizzat Himmler'in katılşdığı bir toplantıda onaylandı. Aynı toplantıda alınan karar gereği, Evola'nın Partiyi ve Devleti yöneten kadrolara (*führenden Dienststellen*) daha fazla nüfuz etmesinin ve Almanya'daki faaliyetlerinin engellenmesini kararlaştırdı. Evola'nın şansından bu kararda herhangi "bir özel önlemden" bahsedilmedi.[73] İronik bir biçimde, 1924-1927 yıllarını Salsburg'ta hezeyan şikayetiyle bir akıl hastanesinde geçirdiği herkes tarafından bilinmeye başlayınca Willigut'un kendisi de ertesi yıl SS'e giriş hakkını kaybetti (o dönemde, Tanrı tarafından görevlendirilen uzun Alman krallar silsilsinin mirasçısı olduğuna inanıyordu).[74]

On yıl içinde Evola Gelenekselciler dışında üç farklı grubu daha etkilemek için girişimlerde bulundu. Bunlardan en önemli ikisi-İtalyan Faşist Parti ve SS- onun düşüncelerini reddetti. Bunlardan sadece birisi, aşırı muhafazakârlar bunları kabul ettiler (gerçi bunu hangi şartlarda kabul ettiği bilinmiyor) ve bunlar da Naziler tarafından safdışı edilmiş kimselerdi.

[73] 11 Ağustos 1938 tarihli toplantının tutanakları için bkz. Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution," Hansen, Evola'nın 1939 yılındaki ziyaretle ilgili hazırlanan raporun güzevenilmezliğini vurgulayarak ve sadece oradaki Evola'nın planlarına yapılan göndermeleri alıntılayarak ve bunların ütopik bulunduğu için kabul edilmediğini söyleyerek, bu tutanakları tamamen farklı bir biçimde yorumlamaktadır. Hansen muhtemelen bu tutanakların aslını gördü. Elimizde benim yeniden yorumumu daha az kesin hâle getiren bir olgu bulunmuyor. Ancak bana öyle geliyor ki toplantıya katılanlar onun daha önce girdiği führenden Dienststellenunless'a girmesinin engellenmesi konusunda bir karar alamadı. Bizatihi Himmler'in katılmasını gerektirecek derecede yüksek seviyeli bu toplantı Evola'nın planlarını, SS'e yönelik olması dışında görüşmekten çekinmemiş olması gerekir. Bu führenden Dienststellen olarak göndermede bulunulan şeyin SS içinde olma ihtimalini akla getiriyor. Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism adlı eserinde (Hansen bu eseri referans olarak zikretmez. Belki de o Willigut raporunu bilmemekteydi) Willigut'un rapor hazırlamasına dair geçen konuşmalar konusunda herhangi bir ayrıntı vermez. Bunlardan Almanya'da (1937 yılında yapılan) sadece tek bir konuşmadan bahsedilir. 1938 yılı Haziran ayında yapılan üç konuşma başka bir yerde, hatta muhtemelen İtalya'da yapılmış ve başka sebeplerden ötürü Himmler'e haber verilmiş olabilir. Fakat, 1938 yılında yapılan bu üç konuşmanın SS tarafından incelenmesi ile bu konuşmayı yapan kimsenin 1938 Agustos ayında yapılan yüksek seviyeli SS toplantısının gündeminde olması arasında ilişkinin olmaması muhtemel değildir. Her şeye rağmen bu konuda daha ileri derecede araştırmaya gereksinim duyulduğunu vurgulamamız gerekir.

[74] Goodrick-Clarke, Occult Roots of Nazism, ss. 179 and 190.

Evola'nın daha sonra yeni bir strateji benimsediği görülmektedir: Bir grup içine değil bir mesele içine sızma. Sızmayı seçtiği mesele güncel bir mesele olan ırk meselesiydi. Evola'nın hâlihazırda bu konuda yayınladığı,(Milan'lı bir yayıncının siparişi üzerine) ondokuzuncu ve yirminci asırda ırk teorisinin gelişimi üzerine tarihsel bir incelemesinden başka makaleleri ve küçük broşürleri vardı. 1941 yılında bu konuda *Sintesi di dottrina della razza*(Irk Öğretisinin Sentezi) adını taşıyan temel eserini yayınladı.[75] *Sintesi di dottrina della razza* her ne kadar görünüşte o dönemde İtalya ve Almanya'da revaçta olan ırk teorisi ile uyumlu idiyse de, ırkın ruhsal bir tanımının yapılması gerektiğini savunarak, aslında bu teoriye karşı radikal bir saldırı genel olarak Evola Yahudilerin bildik kınamalarına maruz kaldı, ancak aynı zamanda problemin temel nedeninin etnik olmaktan çok ruhsal olduğunu ileri sürdü. Evola "Aryan" ya da "Yahudi" kelimesinin biyolojinin terimleri içinde anlaşılmaması gerektiğini "zorunlu olarak tüm Aryanlarda ve Yahudilerde bulunmayan tipik davranışlara işaret ettiğini" söyledi. Ona göre gerçek düşman biyolojik olarak tanımlanan Yahudiler olmayıp "küresel bozulma ve gelenek karşıtlığıdır."[76]

Evola sonunda yürüyeceği yolu buldu. Mussolini kitabını okudu ve beğendi. Öyle ki kendisini görüşmek üzere çağırdı (1942). Mussolini Evola'ya *Sintesi di dottrina della razza*'nın İtalyan ırkçılığı ile Alman ırkçılığını aynı hizaya getiren bir yol önerdiğini ancak ruhsal ırk kavramıyla farklı bir yaklaşım getirdiğini söyledi. Ayrıca Mussolini kitabın başka bir yerinde İskandinav soyundan gelen "Aryo-Roman" ırkının mevcudiyeti ile ilgili önerisini de beğendiğini söyledi. Mussolini'nin talimatıyla, *Sintesi di dottrina della razza*'nın çeşitli editörlere tanıtımın yapılması için önerildi. Evola'nın hatırladığı kadarıyla "Başta "*Corriere della Sera* olmak üzere, daha önce benim kitaplarımın tanıtımını yapmaya tenezzül etmeyen bir yığın gazete kitabımın tanıtımını yaptı." Evola'nın kavramları ile Nazilerin kav-

[75] Sintesi di dottrina della razza(Milan: Hoepli, 1941).

[76] Evola, Chemin du cinabre, ss. 151–52 ve 157.

ramları arasındaki önemli farka rağmen,-gerçi, *Grundrisse der faschistischen Rassenlehre* (Faşist Irkçılığın (Alman Faşizmi Değil İtalyan Faşizmi) Temelleri) gibi biraz ihtiyatlı bir başlıkla da olsa sürpriz bir biçimde kitabın Almanca bir tercümesi bile vardır.[77]

Evola, Almanya'da bağlantı halinde olduğu kimselerle ilgili Mussolini ile konuşmanı ve ona, Kan ve Ruh adı altında Almanaca İtalyanca bir surely yayın çıkarma konusunda öneride bulunmanın avantajlarını kullandı. Evola ve Popüler Kültür Bakanlığında çalışan üst düzey bürokratlar, Mussolini tarafından onaylanan daha ayrıntılı bir öneri üzerinde çalıştılar. Evola daha sonra Berlin'e gitti. Nihayet 1935 yılında Evola sehven İtalyan Faşizminin içinde ilginç bir akımın temsilcisi olarak kabul edilmiştir.[78] Resmen İtalyan himayesi altında seyahat eden Evola, 1938 yılında SS tarafından reddedilmesinin üstesinden gelmiş oldu.

Ancak tam da bu sırada her şey yeniden kötü gitmeye başladı. Bunun sebebi kısmen, kendi görüşleri ile Evola'nın görüşleri arasındaki farklılığın Mussolini'ye açıklanmış olması; kısmen de Evola'nın Berlin'de yapmakta olduğu konuşmaların dikkatleri üzerine çekmiş olmasıydı. Anlatıldığına göre Evola Berlin'de İtalyanların ırksal olarak İskandinav ya da Akdenizli olarak sınıflandırılabileceğini söylüyordu. İtalya Dışişleri Bakanlığı Evola'ya seyahatını yarıda keserek derhal İtalya'ya dönmesini emretti. İtalya'ya döndüğünde pasaportuna el konuldu.[79] Bu noktada artık pes etmiş görünen Evola, Budizm üzerine kitap yazma çalışmalarına başladı.[80]

Bir yıl sonra İtalya'da Faşist rejim yıkılınca Evola önde gelen Faşistlerle birlikte İtalya'ya kaçtı. Almanların şehri işgali esnasında Roma'ya döndü ve Roma tekrar müttefiklerin eline geçmeden kısa bir süre sonra tekrar şehri terketti. 1945 yılında SS'in uluslararası gönüllü kayıtlarına yardım etmek üzere

77 Evola, Chemin du cinabre, ss. 153 and 156, ve de Benoist, "Bibliographie."

78 Evola, Chemin du cinabre,s. 154.

79 Evola, Chemin du cinabre, s. 154; Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution." Şüphesiz Evola'nın kendisi bu olayı farklı bir biçimde açıklamaktadır.

80 De Benoist, "Bibliographie."

Viyana'da bulundu. Rus ordusu şehri ele geçirmeden kısa bir süre önce bir patlamaya yakalandı ve belden aşağısı felç oldu. Hayatının geride kalan kısmını tekerlekli sandalyada geçirdi.[81]

Sonuçta, Evola'nın çabalarına rağmen, Gelenekselcilik hem İtalyan Faşizminde hem de Alman Nazizminde önemli bir rol oynamadı. Bunun sebebi kısmen, Mussolini'nin son dönemlerinde ideloji ile çok az ilgilenmiş olması ve Hitlerin de kendisinin bir idelojist olması ve hem kendilerinin hem de rejimlerinin Evola'ya ihtiyaç duymamalarıdır. Bunun asıl nedeni ise Evola'nın elitist kavramlarının Faşist ve Nazi rejimlerinin, teoride olmasa bile pratikteki baskın nitelikleriyle uyuşmamış olmasıdır.

Ancak, Evola'nın Gelenekselciliğinin İtalyan Faşizmi içinde modası geçmiş azınlık bir çizgi olması, Mussolini ve Hitler'in kurduğu devletlerin çökmesiyle birlikte çoğunluk çizgisi itibarını kaybettiğinde, ileride göreceğimiz üzere Evola'nın görüşlerinin, üstünlük kurmak için kendisine kalan alanda üstünlüğü ele geçirmesi anlamına gelmektedir.

Evola genellikle Faşist olarak nitelendirilir. Ancak bu nitelendirmenin, en azından Faşist kelimesinin doğru anlamı göz önünde bulundurulduğunda doğru olduğunu söylemek pek de mümkün görülmüyor. O asla faşist Partiye mensup olmadı ve kendisini Faşist çizginin takipçisi olarak görmek bir hayli zordur. 1942 yılında pasaportuna el konulmasıyla sonuçlanan muteber sayıldığı kısa bir dönem hariç ne kendisi ne de görüşleri Faşistler ya da Naziler tarafından onaylanmış değildi.

Evola'nın faşizm faaliyetleri iki döneme ayrılır. Birinci dönem onun 1926 yılında paganizm ile ilgili ilk makalesiyle başlar on yıl sonra Rohan'ın Viyana Kültür Kulübünü ziyaretine kadar devam eder. İkinci dönem ise 1938 yılında SS ile kurmuş olduğu varsayılan irtibat ile başlar ve 1942 yılında bir İtalyan ırkçısı olarak Berlin'e yaptığı resmi ziyarete kadar devam eder. Evola'nın 1943-1945 yılları arasındaki faaliyetleri konusunda neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz. Fakat bu kaotik yıllarda o muhtemelen öncelikle kendi canı derdine düşmüştü. Birinci

[81] Evola,Chemin du cinabre. ss. 159–62. Goodrick-Clarke, Black Sun, ss. 66–67.

devresi ikincisiyle kıyaslandığında nispeten daha masum görünmektedir. İkinci devre esnasında Evola gönüllü olarak yirminci asır Avrupa tarihinin en karanlık iki dönemine dahil oldu. 1938 yılında SS henüz saf kötülükten oluşan insani bir yapı olarak hatırlanmasına vesile olacak ölümcül faaliyetlerine başlamamıştı. Evola'nın izlemesi gereken yol konusunda bir tahmininin olduğuna dair elimizde bir delil bulunmamaktadır ve gerçekte onun hiçbir zaman Wewelsburg'u ziyaret etmemiş olması da mümkündür.-Bu ziyaret benim yeniden inşa ettiğim bir şeydir. Ne var ki şüphenin yararı 1942 yılında hızlı bir şekilde kayboluyordu. Bu yıl Berlin'de resmi ırkçılıkla alakalı olan herhangi bir kimsenin, herhangi bir oranda ima edilen şeyin ne olduğu konusunda herhangi bir fikre sahip olmaması mümkün müdür?

Romanya

Gelenekselciliğin Faşizm adı altında son gelişimi için, 1920'li ve 1930'lu yıllardaki olayları daha sonraki yıllardaki işbirliklerinden bağımsız olarak bu on yıllardaki anlayışa uygun olarak anlamak için daha sonra neler olduğunu bir kenara bırakarak Birinci Dünya Savaşı sonrası döneme dönmemiz gerekir.

Romanya Gelenekselciliği Paris ya da Kahire değil Roma kaynaklıdır. Şimdiye kadar bilinen ilk Romanyalı Gelenekselci Mircea Eliade 1927 yılında Evola ve Arturo Reghini'nin *Ur* grubunun uzaktan takipçisi idi. Elieade da Evola gibi, Guénon'un kitaplarıyla Reghini tarafından tanıştırıldı.[82] Eliade Gelenekselciliğin tarihinde merkezi bir şahsiyet hâline geldi. Reghini ve Ur grubuyla nasıl irtibat kurduğu tam olarak bilinmemektedir. Ancak bu irtibatın

[82] Reghini ile ilgili bkz. H. T. Hansen, "Mircea Eliade, Julius Evola und die Integrale Tradition," Julius Evola,Uber das Initiatische(Sinzheim: AAGW, 1998). Ur ile ilgili bkz. Evola,Chemin du cinabre, s. 137. "Uzaktan", ifadesi coğrafi anlamda olmakla birlikte aynı zamanda metaforik anlamdadır. 1930lu yılların sonlarında Evola ön kapaklarına düşmüş olduğu "seni çok iyi hatırlıyorum" notuyla birlikte Eliade'ye bazı kitaplar göndermiştir. Bkz. Claudio Mutti,Julius Evola sul fronte dell'est (Parma: All'insegna del Veltro, 1998), s. 94 Bu Eliade'nin, "belki hatırlarsın Reghini (ya da başka biri) sana benden bahsetmişti.." gibi bir ifadenin yer aldığı bir mektup yazarak bu kitapları istemiş olabileceğini akla getirmektedir. Eliade'nin "Ocultismul in cultura europeana," adlı eserinin Cuvântul'da 1927 Aralık ayında basıldığı hesaba katılırsa, en geç olası tarih 1927 yıl olması gerekir. Bu aynı zamanda muhtemel en erken tarihtir. Çünkü Ur 1927 yılından önce mevcut değildi.

onun gençliğinde okültizme duymuş olduğu irtibattan kaynaklanmış olduğu varsayılabilir: Henüz 16 yaşında iken Eliade Louis-Claude de Saint Martin (onsekizinci yüzyıl Perenniallist Masonudur ve kendisinden sonra bu hareket Encausse Martinizmi adını almıştır)den başka Teozofi ile ilgili eserler okuyordu.[83]

Teozofistleri okuduktan sonra Eliade, 1895 yılında Sanskritçe öğretmeye azmeden Aguéli gibi, günlüğüne bunları Sanskritçe aslından okuma arzusunu kaydetti.[84] Sanskritçe çalışmaları Fransadakinden daha az gelişmiş durumdaydı. Eliade, din de dahil olmak üzere birçok konuyla ilgilenen Nae Ionescu'dan felsefe dersleri almak için 1925 yılında Bükreş Üniversitesine gitti. Daha sonra Eliade 1928 yılında Sanskritçe ve Hinduizm çalışmak için Kalküta'ya gitti. Bu çalaışmalar, Kassimbazar'ın yöneticisi tarafından finansa edildi. 1974 yılında Evola'nın ölümü ile ilgili günlüğüne yazdığı şeylerden çıkan sonuca bakılırsa Elieade bu yıllarda Evola ile yakın bir ilişki içindeydi: "Bugün Julius Evola'nın ölüm haberini aldım... Birden içimde hatıralar uyandı...üniversite yıllarım, birlikte keşfettiğimiz kitaplar, Kalküta'da ondan aldığım mektuplar..."[85]

1931 yılında Eliade Romanya'ya döndü ve doktora tezini başarılı bir şekilde savundu. Bükreş Üniversitesinde[86] ders vermeye başladı ve Romanya gibi küçük bir ülkede, genel bir enetelektüel, bilim adamı, kültür eleştirmeni, gazeteci ve romancı olarak tanınan bir sima hâline geldi.

1933 yılında Romanya Gelenekselcileri gayri resmi bir grup oluşturmuş bulunuyordu. Grubun yöneticisi Eliade değil, Gelenekselciliğe daha fazla kendini adamış olan Vasile Lovinescu idi. Lovinescu'nun Gelenekselcilikle tanışması Eliade aracılığıyla ola-

83 Teozofi ile ilgili olarak bkz. Natale Spineto, "Mircea Eliade and Traditionalism,"Aries NS 1, no. 1 (2001), 68. Saint Martin az kurumsallaşmış bir yapıydı.

84 Spineto, "Mircea Eliade," s. 68.

85 Mircea Eliade, Journal III, 1970–1978 (Chicago: University of Chicago Press, 1989), s. 161.

86 Robert Ellwood,The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell(Albany, N.Y.: SUNY Press, 1999), s. 81.

bileceği gibi, olmayabilir de.[87] Lovinescu Romanya Gelenekselciliği tarihinde merkezi bir şahsiyettir. Bükreş'teki en azından bir düzine Gelenekselci Fransa ve İsviçre dışında en kalabalık Gelenekselci grubu teşkil ediyordu. Bunlardan birisi Eliade'nin Bükreş Üniversitesinden öğrencisi olan ve daha sonra Gelenekselciliğin tarihinde önemli bir kişi hâline gelen Michel Vâlsan'dı.[88]

Bu grubun faaliyetlerine ilham veren Evola ve Guénon'du. Evola'nın ilhamları Eliade'in ve Lovinescu'nun Melek Mikail Lejyonu ile ilişkilerinde açıkça görülebilir. Guénon'un ilhamları ise, Lovinescu ve Vâlsan ve belki de başkaları tarafından (ancak mevcut bilgimiz çerçevesinde kesinlikle Eliade tarafından değilki bu olgu o dönemde onun Guénoncu değil Evolacı olduğunu akla getirmektedir) meşru bir intisap yolu bulmak gayesiyle yapılan araştırmalarda ortaya çıkar. Grubun bazı üyeleri de çalışmalarını *Etudes traditionelles* etrafında oluşan Gelenekselcilik araştırmaları üzerinde yoğunlaştırdılar. 1934 yılından sonra Kutsal Kâse (Eliade'nin 1937 yılında yazmış olduğu kitabın konusu) üzerinde yazılan bir makale den sonra Lovinescu, *Etudes traditionelles*'de 1936 ve 1937 yıllarında "Bereketli Dacia" konusunda bir dizi makale yayınladı.[89] Bu makalelerde, Dacia'nın (Bir Roma yönetim bölgesinin adıdır ve Romanyalılar kendilerini bunların torunları olarak kabul ederler) bir zamanlar yüce ruhsal bir bölgenin merkezi olduğu ve bunun da Romanyayı kadim geleneğin ambarı hâline getirdiği görüşü ileri sürülür. Bu, daha önce yüzyılın başlarında Gelenekselci olmayan Yeni-Pagan Vasile Parvan tarafından popüler hâle getirilen ve Melek Mikail Lejyonu ve diğer bazı hareketler tarafından des-

87 Karşılaşmanın 1933 civarında olduğu görülmektedir. 1934 yılında Lovinescu nEtudes traditionnelles'de Kutsal Kâse ile ilgili bir makale yazdı. Bkz. Claudio Mutti, Introduction,La Dacia iperborea, Vasile Lovinescu (Parma: All'insegna del Veltro, 1984), s. 11. Lovinescu tarafından aynı yıl içinde Vremea[Bucharest] da yayınlanan bir makalede Evola'ya atıfta bulunulur. (Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est, s. 23).

88 Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est, s. 22.

89 Mutti, Giriş, Dacia iperborea, s. 11. Dacia (antik Romanya) üzerine makaleler Dacia iperborea adı altında derlendi ve tercüme edildi.

teklenen düşünceye benziyordu.[90] Bükreş Gelenekselcileri 1934 yılında, Yahudilikten Ortodoks Hıristiyanlığa dönen Marcel Avremescu'nun editörlüğünde kendi dergileri *studi de tradit, ie ezoterica* (Ezoterik Gelenek Üzerine Çalışmalar)yı kurdular.[91] Bu derginin ancak iki yıl ömrü oldu ve Evola'nın *La Torre*'sinden sonra, *Etudes traditionelles*'in ikinci taklitçisi idi.[92]

Eliade *Etude traditionelles*'de yazmadı (gerçi *studi de tradit, ie Ezoterica*'da yazmış olabilir) asncak ülkenin önde gelen dergilerinde ve özellikle de *Vrema* (Zaman) gazetesinde yazdı. Aynı zamanda akademik kitaplar ve çok satan romanlar yayınladı. Genel okuyucuya hitap etmesi, eserleri açısından birkaç önemli sonucu doğurdu. Gelenekselci yazarlardan nadiren alıntı yapılıyordu. Alıntı yapmak zorunda kaldığında bile, en azından çok erken dönem eserleri değil[93] sonra yazılan eserler seçiliyordu. Mesela *Mitul reintegrârii (*Yeniden Birleşme Miti) (1942) adlı eserinin iki bölümünün tamamı neredeyse kelimesi kelimesine, oradan alındığına dair herhangi bir ikrar olmadan, Coomaraswamy 'inin 1935 yılında yazmış olduğu "Angel and Titan" (Melek ve Titan) adlı makalesinden alınmıştır.[94] 1951 yılında Evola,

90 Adriana Berger, "Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States", Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes, ed. Nancy A. Harrowitz (Philadelphia: Temple University Press, 1994), ss. 55–56.

91 Mutti, "La vita e i libri di Vasile Lovinescu", La colonna traiana[sic], Vasile Lovinescu (Parma: All'insegna del Veltro, 1995), s. 20.

92 Mutti, "Vita e libri," s. 20.

93 'Eliade'nin Gelenekselcilikle ilgili ilk yazısı kendisi yirmi yaşlarında lisans öğrencisi iken 1927 yılı Aralık ayında yayınlandı. "Ocultismul în cultura europeana¯" (Avrupa Kültüründe Okültizm) adını taşıyan bu makalesi Cuvântul (Gençlik) adlı dergide (1 Aralık 1927, pp. 1–2) yayınlandı. Evola'nın makalesi "Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea"(Çağdaş Kültürde Okültüzmin Değeri) adlı makalesi bir önceki ay Bilychni dergisinde yayınlandı (11 Kasım 1927, ss. 250–69). 1932 yılında Eliade Guénon'u "Ne dediğini bilen ve katı bir anlayışa sahip olan önemli bir okültist" olarak tanımlıyordu. Bkz. "Spritualitatesi mister feminin" (Ruhçuluk ve Dişil Gizem),Azi (Bugün), Nisan 1932). 1935 Eliade Evola'nın Rivolta contro il mondo moderno(1933) adlı eseri için Vremea(31 Mart 31, 1935, s. 6)da yazmış olduğu yazıda oldukça ihtiyatlı olduğu görülmektedir. Eliade, Evola'nın "Savaş kuşağının en ilginç şahsiyetlerinden biri" olduğunu söylemektedir. Gerçi 1935'ten sonra Gelenekselci yazarlara sadece arasıra göndermede bulunmaktadır. Bkz.m Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est, ss. 22, 97–98; and Hansen, "Mircea Eliade."

94 Spineto, "Mircea Eliade," s. 67.

Eliade'nin *Traité d'histoire des religions* (Dinler Tarihi Üzerine Deneme) (1948) adlı eserini okuduktan sonra Eliade'ye "Eliade'nin kendisini resmi akdemik literatür zeminine oturtması anlaşılır bir şeydir" ancak –Eliade'yi kendi sözleriyle gücendirmememeyi umuyor-"ancak burada düşünceleri ve eserleriyle senin kullanmış olduğun malzemeyle kolayca başa çıkabilmeni mümkün kılan sadece Guénon hakkında değil diğer yazarlar hakkında da tek bir kelime yer almamaktadır."[95]

Eliade'in cevabı elimizde yok, ancak günlüğüne şunları yazdı:

"Bir gün (Evola'dan), ismini kitabımda Guénon'unkinden daha fazla zikretmedim diye beni paylayan oldukça sert bir mektup aldım. Kendisine olabildiğince iyi olmasına gayret ettiğim bir cevap verdim. Bir gün cevapta istediği nedenleri ve açıklamaları kendisine vermem gerekir. Benim delillerim basit olamaz. Yazdığım kitaplar, intisap edenlere (Gelenekselcilere) değil bugünün okuyucusuna hitap etmek niyetiyle yazılmıştır. Guénon ve taklitçilerinden farklı olarak ben, onlar (fiili ve potansiyel intisapçılar) için yazacak bir şeyimin olmadığına inanıyorum."[96]

Görülen o ki Eliade, kendisininin, *Etudes traditionelles*'in sayfaları için değil genel okuyucular için yazdığını, aleni bir Gelenekselcilik yapmasının okuyucusunu kaybetmesine yol açacağını söylemek istiyordu.[97] Evola'dan farklı olarak Guénon

95 Naklen Hansen, "Mircea Eliade."

96 Eliade, Journal III, ss. 162–63.

97 Eliade, Evola'nın alıntıladığı kaynaklardan bahsetmediğine dair suçlamaları reddetmediği için,sadece bunlardan neden bahsetmediğini açıklama (çünkü bunlardan bahsetmesi alenen Gelenekselcilik yapmak anlamına gelecektir)Bu bağlam, yani gelenekselci olmayan okuyucularını zikretmesi, bu okuyucu kaybetmek istemediği anlamına gelir. Elbette mevcut okuyucularının okumadıkları Gelenekselci yazarların adlarından bahsetmenin anlamsız olduğunu da kasdetmiş olabilir. Ancak, Eliade'nin kaynak zikretmenin ikili amacını anlamış olması gerektiğini göz önüne aldığımızda bu yorum çok muhtemel görünmüyor. Başka yerlerde Eliade az ya da çok Gelenekselcilik aidiyetini kabul eder. 1940 yılında bir roman yazarken (Viata Noua (Yeni Hayat), romanda geçen karakterlerden biri olan Tulin ile ilgili günlüğüne şunları yazdı: "Tülin benim alenen söylemeye cesaret edemeyeceğim şeyler söylemeli. Bazen sadece birkaç arkadaşa Gelenekselci görüşlerimi (René Guénon'un terimlerini kullanarak) itiraf ettim. Naklen: Spineto, "Mircea Eliade," s. 68.

da Eliade'nin bağımsız hareket etmesinin motivasyonları konusunda aynı sonuca ulaştı.[98]

Eğer bunlar Eliade'in fikirleri ise haklıdır. Daha sonra ele alacağımız gibi, "yumuşak" Gelenekselcilerin eserleri-Gelenekselciliğin alenen işlenmediği eserlerin genellikle popüler hâle geldiğine ve buna karşılık "sert" Gelnekselciliğin-Guénon, Evola ve "taklitçileri"nin, *Etudes traditionelles* ve başka yerde yazdıkları-oldukça küçük bir dinleyici kitlesi çetesine uzanmadığına dair genel bir kural vardır. Eliade o dönemde, Gelenekselciliğin eserlerinde alenen görünmemesi anlamında Eliade yumuşak bir Gelenekselci idi. O ayna zamanda, Gelenekselciliğe Lovinescu ve Vâlsan tarzı bir bağlanma ile bağlanmaması anlamında da "yumuşak" bir Gelenekselcidir. Bunlara göre Guénon çağın en önemli yazarıydı ve Gelenekselcilik de mesele olarak görülen her şey için en kapsamlı açıklama idi. Evola'dan ziyade Eliade için diğer kaynaklar da önemliydi ve Eliade, Hıristiyanlığı apaçık kabul etmesinde görüldüğü üzere,zaman zaman müesses Gelenekselcilikten uzaklaşmaktan mutluydu.

Eliade'nin eserlerinde Gelenekselcilerin adını zikretmemesinin başka nedenleri de vardı. 1943 yılında hiç değilse akademisyenlerin işaret ettiği problemlerden haberdardı: Gelenekselciler bazen "tarihin tanıklığını hiçe saymışlar ve araştırmacılar tarafından toplanan olgusal verileri görmezlikten gelmişlerdir."[99] Eliade burada Sylvian Lévi'nin Guénon'un teziyle ilgili görüşlerine ve *Harvard Journal of Asiatic Studies*'de yer alan Coomaraswamy'inin *Hinduism and Buddhism* adlı çalışmasının tanıtımına atıfta bulunur. Gerçi Eliade, "çağın en yaratıcı ve bilgili alim-

98 1949 tarihli bir mektubunda Guénın Eliade hakkında şöyle yazdı: "O, az ya da çok Gelenekselci düşünceye özünde muvafakat ediyor, ancak yazılarında bunu çok fazla göstermeye cesaret edemiyor. Çünkü resmi kabul gören kavramlara zıt düşmek istemiyor." Steven M. Wasserstrom, Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), s. 272.

99 Comentarii la legenda Mesterului Manole (Ustad Manola'nın Mirası'nın Yorumu) (Bucharest: 1943), Naklen: Spineto, "Mircea Eliade," s. 73.

lerinden biri"[100] olarak gördüğü Coomaraswamy'i eleştirilerine dahil etmez. Eliade'in, eğer akademik bir kariyer yapacaksa, en azından akademik anlamda, ciddi olmayan yazarlara bir borcu olmaması gerektiğini anlamış görünüyordu. Coomaraswamy Gelenekselciliğini açıkça ilan eden biriydi. Ancak kendisi 1933 yılında(Gelenekselcilikle ilgili ilk kitabı yayınlandığında) 56 yaşındaydı ve artık oluşmuş –gerçekte değişmesi mümkün olmayan-görüşleri vardı. Onun durumundaki bilim adamları bundan daha kötü bir durum içinde olabilirlerdi. Genç bir akademisyen olarak Eliade'nin daha dikkatli olması gerekiyordu. "Yumuşak" bir Gelenekselcilinin eserlerindeki Gelenekselciliği ortaya çıkarmak, Guénon gibi sert bir Gelenekselcinin düşüncelerini araştırmaktan daha zordur. Özellikle de eğer bu, Eliade gibi çok velud ve zeki bir yazarsa bunu ortaya koymak daha da zorlaşmaktadır. Gerçi (her ne kadar Geleneksel etki mevcut ise de)[101] Eliade'in Gelenekselciliğinin detaylı biçimde ancak amaçlarında[102] ve kullanmış olduğu yönteminde olduğu görülmektedir. Eliade'nin projesi, Batı'yı yıkılmaktan kurtarma ya da Doğuya benzetme konusunda bir elit sınıfa yardım yardım ederek hakikati yıkıntılarından yeniden inşa etmekten ziyade insan dindarlığının genel bir modelini inşa etmektir. Bu model "evrensel meşruiyeti olan mit ve sembol" olarak ifade edilmiş ve "kurulu bilinç ve varlığın temeli" olarak tanımlanmıştır. Bu insanın kendi kendisini anlamasını sağlayan ve "kültürel ye-

[100] Mircea Eliade, "Some Notes onTheosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin" (Roger Lipsey,Coomaraswamy, 3 vols., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977), History of Religions 19 (1979), 169–71.

[101] Spineto, "Mircea Eliade,"der şunları zikreder: "antropokozmik uyum, sembol, kutsal merkez, geleneksel zamanın döngüsel niteliği, tekrar eden kozmogoni olarak insanın inşası, yeniden birleşme olarak kurban, arketipler" (s. 68). Bunlardan bir çoğu, hem Eliade'nin eserlerinde hem de Gelenekselcilikte merkezi bir yer işgal etmez. Ya da her ikisinde mevcut olduğu gibi başka yerlerde de vardır. Gerçekten de Eliade geleneksel zamanı döngüsel olarak görüyordu. Ancak bu Guénon'unkinden oldukça farklıydı.

[102] Bu amaçlar onun hayatının ilk yıllarında Gelenekselcilikle olan birlikteliğinden çıkarılan bir şeydir ve daha sonra göstereceğil delillerle ispat edilebilir olduğu görülmektedir. Elbette Eliade'nin herkes gibi birçok amacı vardı.

nilenmenin araçlarını temin eden" bir modeldir. Bu, girmekte olduğumuz ve içinde yabancılar', Batılı-olmayanlar tarafından sadece kuşatılmakla kalmayıp aynı zamanda tahakküm altına alındığımız tarihsel çağ doalyısıyla zaruret arzeden bir yenilenmedir.[103] Bu, Guénon'un *Doğu ve Batı*'da yazdıklarına gerçekten de çok yakındır. Bizzat Eliade 1937 yılında, belli başlı Gelenekselcilerin eserlerini akademik olarak saygın terimlerle tanımlamak suretiyle sembolizm çalışmaları ve Gelenekselcilik projesi arasında bağ kurdu: "Guénon, Evola ve Coomaraswamy" diyordu Eliade "kadim Doğu'nun, Amarindin ve Batı Medeniyetlerinin ve aynı zamanda etnoğrafik kültürün temeli olan gelenekler ve sembollerin birliğini istikrara kavuşturmak istiyordu.[104]

Eliade'in genel insan dindarlığı modeli aslında seküler elbiselere bürünmüş Perennial felsefe idi. Dini mit ve sembolizmin anlaşılmasıyla kültürel yenilenmenin gerçekleşeceğine dair ümidi 1960'larda tümüyle kabul edilebilir bir şeydi. O bu tür yenilenmeyi ezoterik ruhçuluk anlayışı ile yenilenmeden ve hele hele dini yenilenmeden daha iyi bir şey olarak görüyordu. Parçalar birleştirildiğinde, genel insan dindarlığı anlayışının Perennial felsefeden biraz farklı olduğu görülecektir.

Eliade'in tüm mesleği boyunca yaptığı şey, başka isimler altında ve oldukça bilimsel metodlarla "yıkıntının parçalarını.... yeniden bir araya getirmek"ten ibaret olan standart Gelenekselci araştırma projesini yürütmekten ibarettir. Konuyla ilgili kullandığı malzemeleri *Etudes traditionnelles*inkiyle aynıdır. Ancak o buna, 'gelenek' değil "arkaik din" adını verir (gerçi Eliade bazen

[103] Douglas Allen, "Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal,", Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade, ed. Bryan S. Rennie (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000), ss. 211 ve 214–25. Aynı zamanda Bkz. Bryan S. Rennie, Introduction,Changing Religious Worlds, ed. Rennie, ss. ix–xxiv.

[104] "Folclorul ca instrument de cunostere" (Bir Bilgi Aracı Olarak Folklor, 1937). Yeniden basım Insula lui(Ada), Euthanasius (Bucharest: Fundatia regala pentru literaturasi arte, 1943). Naklen: Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est, s. 22.

de "geleneksel" kelimesini kullanır).[105] sıradan bir Gelenekselci çeşitli gelenekler üzerine çalışırken hepsinin de Perennial felsefenin birer ifadesi olduğuna inanır, ancak Eliade bunun yerine Arkaik dinler üzerine çalışırken sanki "bunların kendilerine özgü bir referans düzlemi" olduğuna inanıyordu. Eliade'in ne ölçüde üzerine çalıştığı "arkaik dinler"in Perennial felsefenin bir boyutunu oluşturduğuna inandığını söylemek mümkün değil. Ancak kendisi buna inandığı ölçüde, şu ya da bu dinin inanı olarak kendisinin bir yere yerleşmesi daha kolay hâle gelecektir.

Eliade zaman hakkındaki görüşlerle ilgili şöyle ya da böyle zayıf olan teoride arkaik dine yapmış olduğu ayrıcalıklı vurgu için bir gerekçe buldu: Çizgisel olan modern zaman anlayışı dairesel olan ve daha genel olan arkaik zaman analayışına kıyasla normal dışıdır; dolayısıyla arkaik olmayan din de normal değildir. Bu ilke onu *kali yuga* (ölümcül düşüşün "dördüncü çağı" dır ve birinci bölümde tartışılmıştır)ya göndermede bulunma ihtiyacından kurtarmış oluyordu. Neyse ki 1957 yılında bulmuş olduğu kavramın aslında Hindu düşüncesine oldukça geç bir dönemde ilave edildiğini öğrendi.[106] Bu onun Guénon gibi katı bir şekilde modernizmi reddetmesini mümün kıldı. Gerçi bu sadece onun da istediği gibi dini bakımdan bir reddediş idi. 1978 yılında kısa bir süre, Eliade önce Guénon'un çalışmalarıyla ilgili olarak "Beni kızdıran şey onun aşırı polemikçi yanı ve sanki Sorbonne da ders vermek herhangi bir şeyi anlama imkânını tamamen kaybetmek için yeter bir sebepmiş gibi bütün Modern Batı kültürünü acımasızca reddetmesidir." dedi.[107]

[105] O bazen "intisabî" yerine "soteriological" (kurtuluş) terimini kullanır. Mesela bkz. Spineto, "Mircea Eliade," s. 69. Eliade'ye göre arkaik din çağdaş Hinduizmi bile kapsar. Rennie, "The Religious Creativity of Modern Humanity: Some Observations on Eliade's Unfinished thought," Religious Studies 31 (Haziran 1995).

[106] Spineto, "Mircea Eliade," s. 75.

[107] L'épreuve du Labyrinthe, entretien avec C H Rocquet (Paris: 1978. Naklen: Enrico Montanari, "Eliade et Guénon," Studi e Materiali di Storia della Religioni 61 (1995), 133.

Gelenekselci Perennializmın Eliade'in ancak geç dönem eserlerinde ortaya çıkması, kendisine bağımsız bir akademik kimlik oluşturmaya çalışan daha önceki öğrencilerinden birinin sonraki tecrübelerinin akla getirdiği bir şeydir. O zaman din çalışmaları alanlarında profesör olan bu öğrencisi onun erken dönem Taooculuğu üzerine yazmış olduğu kitaptaki delilleri okuduğunda dehşete düştü: "Her bir parağrafta kadim (primordial) kelimesi ya da Eliade tarafından kullanılan kelimenin benzer anlamlısı kullanılıyordu. Kendimi bütünüyle kadimliğin (primordality) kirliliğinden arındırmak için delilleri büyük bir coşkuyla inceledim!"[108] Bu anlamda kadimlikten arındırılmış bir kitap 1983 yılında yayınlandı.

Lovinescu ve Eliade'in Melek Mikail Lejyonunun üyesi olup olmadıkları bilinmiyor, ancak her ikisi de buna destek verdi ve lideri Corneliu Zelea Codreanu ile irtibatları vardı.[109] Lejyon (aynı zamanda Demir Bekçi olarak da biliniyordu), 1923 yılında Ulusal Hıristiyan Savunması adıyla bir birlik kuran ve Bükreş Üniversitesinde Politik ekonomici olarak çalışan Alexandra C. Cuza'nın takipçisi Codreanu tarafından 1927 yılında kuruldu. Cuza'nın Birliği, son derece daha sonraki bir tarihçinin deyişiyle "saplantılı" bir şekilde anti semitik düşüncelere sahipti ve anti-semitizm konusunda Codreanu Cuza ile anlaşmazlığa düştü. Bu çatlağın oluşmasının sebebi Codreanu'nun kendisinin anti-semitik olmadığı anlamına gelmez –"ondan daha fazla bir oranda" ya da "Romanya toplumu ile anlaşmazlığı düşecek derecede" anlamındadır. Ancak o her vesileyle Yahudileri suçlamanın gereksiz olduğunu düşündüğü içindi. Onun kurmuş olduğu Lejyonun amacı sadece Romanya toplumunu yahudi etkiden temizlemek değil, aynı zamanda o zaman yaygın olan yolsuzluğu toplum hayatından temizlemek de

[108] N. J. Girardot, "Smiles and Whispers," Changing Religious Worlds, ed. Rennie, s. 157.

[109] Lovinescu'nun bu kuruluşa destek verdiği sonucuna onun 1934 yılında yazmış olduğu "Mistica fascismului" (Faşizm Mistisizmi) Vremea 4 Ocak, 1934 (Mutti,Julius Evola sul fronte dell'est, s. 23) adlı makalesinden ulaşıyoruz. O aynı zamanda şahsen Codrianu'yu da tanıyordu (Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est. s. 21). Eliade'nin desteği konusu daha sonra ele alınacaktır.

dahil olmak üzere Romanya'yı, hem Hıristiyanlık temeline hem de ulusal temele dayalı olarak ahlaken ihya etmekti.[110]

Lejyon'un özellikle dė, Cuza'nın, Romanyalıların Aryan ırkından olduklarını ilan ederek yükselen Nazi Partisiyle ilişkileri başlattığı ve Birliğin sembolü olarak gamalı haçı seçtiği yıl olan 1932 yılından sonra Cuza'nın Birliğinden oldukça farklı bir yönelime sahip olduğunu görüyoruz. Cuza'nın Birliği aynı zamanda, erken dönem Nazi SA ("Kahverengi Gömlekliler)ile mukayese edebileceğimiz yarı askeri bir hareket olan Lancieri (Mızraklı Süvariler) e de sahipti. Yeşil Gömlekliler sınıfı ve Codreanu'nun Lejyonu birçok aşırılıkların sorumlusudur. Ne var ki Cuza'nın Lancieri'siyle karşılaştırıldığında bunlar birer iyi davranış timsali gibi görünürler.[111]

1933 yılında Eliade'in eski hocası ve şimdi üniversitede patron olan Nae Ionescu Lejyona katıldı ve -öyle görünüyor ki Eliade de dahil olmak üzere- birçok öğrencisi de kendisini izleyerek Lejyona katıldı.[112] Eliade'in üyeliğine dair elimizde bir kayıt yoktur. Ancak özellikle çok nitelikli olmayan propaganda metinleri yazmak suretiyle açıkça Lejyona destek verdi. 1937 yılında *Vrema*'da "Comentariu la un juramınt" (Bir Yemin'in Yorumu) adıyla bir makale yazdı. Bu makalesinde o Lejyonun yemini hakkında şu görüşlere yer verdi: "Bu yemin büyük bir önemi haizdir. Yerine getirildiği ve verimli kılındığı ölçüde Romanya'nın kendini yenileme kapasitesi ispat edilmiş olacaktır... Sayın Corneliu Codreanu'nun amaçladığı devrim o kadar mistik bir özelliğe sahiptir ki başarısı, Avrupada bir kez daha Hristiyan ruhunun zaferini göstermiş olacaktır."[113]

[110] Larry L. Watts,Romanian Cassandra: Ion Antonescu and the Struggle for Reform, 1916–1941 (Boulder, Col.: East European Monographs, 1993), ss. 132–33; Berger, "Mircea Eliade," s. 56. Lejyonun anti-semitist olduğuyla ilgili yargı Watt'tan alınmıştı, s. 183.

[111] Radu Ioanid, The Sword of the Archangel: Fascist Ideology in Romania (Boulder, Col.: East European Monographs, 1990), ss. 54–55; Watts, Romanian Cassandra, ss. 158–60.

[112] Z. Ornea, The Romanian Extreme Right: The Nineteen Thirties (Boulder: East European Monographs, 1999), ss. 204 ve 206.

[113] Vremea 10: 476 (1937). Naklen: Berger, "Mircea Eliade," ss. 63–64.

Aynı yıl Eliade başka bir yerde kendisinin "Lejyoner Hareketine inandığını" çünkü bu hareketin Romanya hâlkının ilahi ve tarihsel kaderinin bir parçası olduğunu bu yüzden sadece Romanya'yı kurtarmakla kalmayacağını aynı zamanda "yeni bir insan modeli" ortaya koyacağını yazdı. Eliade'e göre Lejyon hareketi, politik olmaktan ziyade manevi olması bakımından başka hareketlerin hepsinden ayrılır. Komünizmin ekonomi adına, faşizmin devlet adına, Nazizmin ırk adına faaliyet gösterdiği yerde Lejyon hareketi Hıristiyanlık adına faaliyette bulunmaktadır.[114] Eliade ırkı tamamen reddetmiş değildir. Vreme'da iki kez Romanya ırkını Yahudi ve Macar etkisinden temizlemek gerektiğini yazdı. Bir kez de "Bucuresti Centru Viril" (Güçlü Şehir Bükreş) adını taşıyan makalesinde bu konuyu işledi.[115] Eliade'nin Lejyon ile olan bütün ilişkilerinde olduğu gibi Evola'nın "Uranik faaliyet" kavramının etkisini burada da farketmek mümkündür.

Her ne kadar bu bu konuda bir delil mevcut değilse de, Evola'nın İtalya'da ve Almanya'da yaptığı gibi Eliade'nin de aynı zamanda Lejyon'u içerden etkilemeye çalışmış olması ihtimal dahilindedir. 1937 civarında Evola Romanya'yı ziyaret ettiğinde[116], Evola'yı Codreanu ile tanıştıran Eliade ve Lovinescu idi. Evola Codreanu'yu "Zamanımızın milliyetçi akımları içinde kendisiyle buluştuğum ruhsal olarak en iyi yönelime sahip en değerli bir şahsiyet"[117] olarak tanıtmıştı. Evola ve Eliade daha sonra öğle yemeği için Nae İonescu'nun evine gittiler.[118]

Bükreş'te Evola yanlısı faaliyetler olduğu gibi Guénon yanlısı faaliyetler de vardı. 1935 yılında, intisap peşinde olan Lovinescu Athos dağındaki Yunan Ortodoks manastırını ziyaret

[114] "Why I Believe in the Victory of the Legionary Movement,"Buna Vestire (Güzel Müjdeler), 17 Aralık, 1937. Almanca tercümesi için bkz. Deutsche Stimme11 (1998). Ayrıca bkz. online at http://members.tripod.com/centenar/ccd4.html (Mayıs 2000).

[115] "Bucuresti Centru Viril" Vremea 8: 835 (1935);"Pilotii Orbi" (Kör Pilotlar), Vremea 10: 505 (1937). Naklen: Berger,"Mircea Eliade," ss. 56 ve 63.

[116] Bu tarihin 1936 ya da 1938 olması da mümkündür. Bununla ilgili tartışmalar için bkz. Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est,ss. 13–15.

[117] Evola, Chemin du cinabre, s. 137.

[118] Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est, ss. 25–26.

etti. Burada yaşadığı tecrübelerini Guénon'a aktardı. Guénon ya orada hiçbir şey olmadığı ya da eskiden var olduğu hâlde artık mevcut olmadığı sonucuna ulaştı. Guénon daha sonra Lovinescu'yu Schuon ile tanıştırdı. Lovinescu Basel'e gitti ve Burckhardt tarafından bir süre "hazırlandıktan" sonra Amines'e giderek Schuon'un Aleviyye tarikatına girdi.[119]

Eliade'in eski öğrencisi Vâlsan aynı yıl aynı sonucu doğuran benzer bir yolculuk yaptı. 1935 yılında Vâlsan, kerametleri ve mucize diyetlerinin ünü tüm ülkeyi büyük bir coşkuyla saran Patrik Lupe'yi ziyaret etmek maksadıyla Maglavit'e (Tuna nehrinin Romanya kıyısında yer alan küçük bir kasaba) giden binlerce Romanyalıdan biriydi. Patrik Lupe, göz kırpmalarını kontrol edemeyen Cuza taraftarı bir gazeteciyi iyileştirdiği için Cuza'nın Ulusal Hıristiyan Savunma Birliği'ne kabul edilmişti.[120] Lovinescu Athos dağındaki tecrübesini Guénon'a aktardığı gibi, aynı şekilde Vâlsan Lupu'nun durumunu Guénon'a aktardı. Guénon aynı şekilde bunda hayret edilecek bir şey olmadığını söyleyerek Vâlsan'ı da Aleviyye'ye gönderdi. Lupu'nun Vâlsan üzerindeki etkisi, iyileştirdiği Cuza taraftarı gazetecinin üzerindeki etkisinin tam tersi oldu: Vâlsan Lupu'nun kendisine büyü yaptığını düşündü. Schuonh'un yanına giderken Paris'te görüştüğü Reyor onu "açıkça korkular içinde bir adam" olarak tanımladı. Aleviyye ve Lupu'nun takdis ettiği saati Seine nehrine atması Vâlsan'ın kendisine gelmesine sebep oldu. Ancak Lupu'yla ilgili anıları daha sonraki yıllarda da kendisiyle birlikte olmaya devam etti.[121]

Vâlsan'ın yardımıyla Lovinescu Aleviyye tarikatının Bükreş kolunu faaliyete geçirdi. Ancak bu konuda daha ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz. Eliade'in de buraya mensup olduğuna ve

[119] Florin Mihaescu, "René Guénon, Frithjof Schuon, Vasile Lovinescu et l'initiation," Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et temoignages, ed. Bernard Chevil-liat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), ss. 195–97.

[120] Ioanid, Sword of the Archangel, s. 141.

[121] Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel inédit," basılmamış yazılar ve Muhammad Vâlsan ile görüşme.

onun da intisap arayışı içinde olduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Yıllar sonra, "yetenekli" bir okuyucunun "kutsal metni" yeniden keşfetmesinin bir intisap zinciriyle intisabın yerini alabileceğini söyledi.[122] Eliade'in kendisi için seçtiği intisabın bu olduğu anlaşılmaktadır.

1938 yılından sonra, Avrupa üzerinde esen fırtınaların etkisi altında Romanya Gelenekselciliği büyük oranda kayboldu. 1930 yılında yönetime geldiğinde şahsi bir yönetim biçimi kuran Romanya Kralı II. Carol 1938 yılında Lejyonu kontrol altına almaya karar verdi. Codreanu ve aralarında Eliade ve arkadaşı Nae İonescu'nun da bulunduğu birçok Lejyoner tutuklandı. Codreanu ve onun önde gelen destekçilerinden 12 kişi hapiste (kaçmaya teşebbüs ederken ateş açılması sonucu) öldü, ancak diğerleri daha sonra salıverildiler.[123] Daha sonra Lejyon'un yönetimini, Cuza'nın Nazi yönelimini paylaşan ve Lejyonu, İkinci Dünya savaşında müttefiklerin Nazi Parti'nin Romanya'daki karşılığı olarak aşina oldukları Demir Bekçi'ye dönüştüren Horia Sima üstlendi. Bu arada Vâlsan kendisinin Romanya'nın Paris büyükelçisi olarak görevlendirilmesini sağladı (daha önce de Lovinescu bu görevi üstlenmişti). 1939 yılında da Eliade Romanya'nın Londra büyükelçisi ünvanını elde etti.[124]

1940 yılında Almanya, topraklarından önemli bir kısmını, o zaman Almanya'nın müttefiki olan Macaristan'a vermeye zorladı ve Kral Carol, krallıktan geri çekildi. Yeni kral Michael Almanya'nın onaylayacağı yeni bir kabine atadı. Kabine (daha az saygın olan) Demir Bekçi'nin yeni lideri Sima ve Eliade'in arkadaşı Nae İonescu'nun yanında Romanya hâlkının çoğunluğunun saygı duyduğu Mareşal Ion Antonescu da bulunuyordu.

122 Eliade, "Initiation et monde moderne," Travaux de Villard de Honnecourt 1 (1980). Naklen: Wasserstrom, Religion after Religion, ss. 41–42.

123 Watts, Romanian Cassandra, ss. 173–76; Ellwood, Politics of Myth, s. 82; Ornea, Romanian Extreme Right, s. 216.

124 Marie-France James, Esotérisme, Occultisme; Franc-Maçonnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliographiques (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), s. 336; Bryan Rennie, "Mircea Eliade," Routledge Encyclopedia of Philosophy(1998).

Ancak İonescu aynı yıl kendi eceliyle vefat etmişti.[125] 1941 yılında Romanya Mihver Devletlere katıldı. Eliade düşman devlet hâline gelen Londra'dan tarafsız olan Portekize elçi olarak atandı. Eliade ve Vâlsan savaşın sonuna kadar diplomat olarak görev yaptılar. Lovinescu, kendi doğduğu şehir Falticeni'nin belediye başkanı olarak (*sindaco*) görev yaptığı Romanya'da kaldı.[126] Romanya Yalta'da Sovyet ittifakına katıldı. Her ne kadar 1947 yılına kadar resmen Halk Cumhuriyeti olmadıysa da 1945 yılında rüzgârın hangi yöne doğru estiği açıktı. Vâlsan ve Eliade Romanya dışında yaşamaya karar verdiler. Vâlsan 1945 yılında kısa bir süreliğine Romanya'ya döndükten sonra Fransa'da kaldı. Eliade ise Portekiz'den Fransa'ya, daha sonra da Amerika'ya taşındı. Bunların hayatlarının daha sonraki safhaları ileride ele alınacaktır. Ancak burada Eliade'e hayatının sonuna doğru Filozof Kelley Ross tarafından yöneltilen bir suçlamadan bahsedeceğim: Arkaik ve "ahlaki sistem hâline konulmamaış" dinlere ayrıcalık tanıyan ve "Eliade tarafından temsil edilen din teorisi", hem mantıksal olarak hem de dolaysız olarak Nazilerin Neopagan ahlakdışıcılığına (amoralizm) götürür; dahası Eliade, II. Dünya Savaşı sırasında ya da önceesinde Romanya'da böyle bir şeyin propagandasını yapmıştır.[127]

Buna benzer suçlamalar, yirminci yüzyılın sonlarına doğru Eliade'ye yöneltilen sert eleştirilerin temelinde yer almaktadır ve iki açıdan cevap verilebilir: "Normal olmayan ve rasyonel olmayan" üzerinde çalışmak, normal ve rasyonel olmayan faaliyetlerin teşvik edilmesini zorunlu olarak gerektirmez (tersi de doğru olabilir) ve Eliade Ross'un "kötülüğün tanınması" testini geçmiştir:

"Eliade sadece siyasi saflıkla suçlanabilir. Eğer sadece bir saflıksa, o zaman bu bir savunmadır-Heidegger'e ve Werner Heisenberg'e önerilen savunma türünden bir savunma. Burada

[125] Watts, Romanian Cassandra, ss. 228–29; Ornea, Romanian Extreme Right, s. 219.

[126] Mutti, "Vita e libri," s: 22.

[127] Aslında bir suçlama olmayan Kelley Ross'un formülasyonu için bkz. Kelley Ross, "Mircea Eliade (1907–1986)," The Proceedings of the Friesian School, Fourth Series, 1996 (on-line): http://www.friesian.com/eliade.htm.

problem, aptalca ya da cahilce görüşlerin fena ya da iyiniyetli ancak bilgiye dayanmayan görüşler olup olmamasıyla alakalıdır. Kanıt, görüşlerin göze çarpan kötülük ispatı karşısında hayal kırıklığı yaşayıp yaşamadığıyla alakalıdır. Eğer bu tür çevrelerde bir hayal kırıklığı yoksa o zaman bu tür kötülüklerin görüşlerden kaynaklanıp kaynaklanmadığını, dolayısıyla görüşlerin gerçekten saf görüşler mi yoksa, bilgiye dayalı olarak oluşmuş, kasıtlı ve fiilen habis görüşler mi olduğunu sorgularız."[128]

Eliade, Romanya'yı terkederek Londra'ya gittiğinde gerçekte her şeyin farkında olduğunu göstermişti. Bir mukayese yapıldığında, ne von Sebottendorf ne de (özellikle) Evola kötüyü tanımadı ve önerildiği gibi von Sebottenderdof bu konuda Evola'dan daha mazurdur.

Romanya Gelenekselciliği Romanya Halk Cumhuriyeti'nden sonra da varlığını sürdürdü. Ancak Dünya'nın başka yerlerindeki Gelenekselci hareketlerle çok az ilişkisi vardı. Şu hâlde onun daha sonraki dönemlerdeki tarihine burada kısaca gözden geçireceğiz. Lovinescu'nun Aleviyye tarikati 1970'li yıllara kadar, yedi ya da sekiz müritle işlevini devam ettirdi. 1958 yılında Lovinescu, Hiperyon Kardeşliği adı altında ayrı bir Gelenekselci çalışma çevresi oluşturdu. On kişiden oluşan ve her hafta bir araya gelen bu çevreyi Ortodoks intisabıyla ilişkilendirmek mümkündür. Lovinescu 1964 yılında yazmaya başladı ve ilk eseri olan *A patrulea hagialîc* (Dördüncü Hac) adlı eserini 1981 yılında yayınladı.[129]

Gelenekselcilik 1989 yılında Çavuşeskụ'nun devrilmesinden sonra yeniden popüler hâle geldi. Hyperyon daha resmi olan kuruluşlara nüfuz etmek suretiyle genişlemeye başladı ve Lovinescu'nun kitaplarını basmaya başladı. Bu arada, diğer Gelenekselcilerin eserleri de ülkenin önde gelen yayınevlerinden biri tarafından tercüme edilip yayınlanmaya başlandı. Hatta

[128] Ross, "Mircea Eliade."

[129] A patrulea hagialîc: exegeza nocturna a Crailor de Curtea-Veche (Bucharest: Cartea Românească, 1981); Mutti, "Vita e libri," s. 22; Mihail Marinescu'nun, 1 Eylül, 2001 tarihli e-maili.

Gelenekselcilik haftalık bir radyo proğramında ele alındı.[130] Romanya Gelenekselcileri 1930'lu yıllarda Dış İşleri Bakanlığında toplanmışlardı. Aynı olay 1990'lı yıllarda da tekrarlandı. Bazı Gelenekselciler dış işleri bakanı oldu; bazıları da Paris ve Tunus'a elçi olarak tayin edildi. Tunus büyük elçiliği, Çavuşesku'yu ölüme mahkûm eden bir hâkim olarak görev almasını müteakip Bakanlar kurulunda Başkan Yardımcısı olarak görev yapan bir kimseye saygın bir sürgün olarak kabul edildiğini göstermek üzere tevdi edildi.[131] Ancak, Romanya Gelenekselciliği hakkında ayrıntılı bir inceleme tamamen pratik nedenlerden dolayı, bu kitabın hedeflediği kapsam dışında kalmaktadır.

[130] Lovinescu'nun ölümünden sonraki gelişmeler için bkz. AN 1.

[131] Ayrıntılar için bkz. AN 2.

6

BÖLÜNME

İkinci Dünya savaşı Evola'nın faal olduğu bir dönem olsa da Gelenekselcilik için bir durgunluk dönemiydi. Bir çok Gelenekselci Alman ordularının işgali altında bulunan Fransa'da bulunuyordu. Guénon ise, İngiliz ordusu tarafından işgal edilen Mısır'da yaşıyordu. Schuon ise o zaman tarafsız olan İsviçrede yaşıyordu ve Paris'te bulunan Vâlsan'ı *mukaddemi* olarak tayin etmiş bulunuyordu. Her ne kadar tarafsız Brezilya'nın diplomatik kargosu 1942 yılına kadar belli ölçüde iletişimin sürmesine imkân sağlamışsa da, bunları ve dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan diğer Gelenekselcileri birbirine bağlayan mektuplaşma savaşın etkisiyle kesintiye uğramıştı.[1] *Etudes traditionelles* yayını-

[1] Bu durum, o dönemde Brezilya diplomatları arasında kimliği meçhul bir Gelenekselcinin bulunduğunu göstermektedir. Brezilya 1942 yılında Mihver devletlere karşı savaş ilan etti.

na ara verdi ve Guénon'un kitapları Fransa'daki kitapçılarda bulunamıyordu. Masonik faaliyetler tümüyle sona ermiş ve Fransız Masonları baskı altındaydılar.[2]

Buna rağmen savaş yıllarında bile Guénon kendisine yeni müritler buldu. Bunlar arasında en önemlisi, yirminci yüzyılın sonlarında en önemli Sufi Gelenekselcilerden biri hâlinecek olan genç İngiliz Martin Lings'dir. Baltık ükelerinde İngilizce öğretmenliği yaptığı sırada Guénon'un eserlerini okuduktan sonra 1938 Aleviyye tarikatına katılan Lings, savaş başladığında Mısır'da Guénon'u ziyaret ediyordu. Litvanya'ya dönme imkânı bulamayınca Kahire Üniversitesi İngilizce bölümünde çalışmaya başladı. Savaş yıllarında Guénon'un, sırdaşı diyemesek de en yakın ortağı oldu.[3]

Guénon savaş sırasında yeni okurlar da kazanmıştı. Bunlardan biri de sonradan Hinduizme girmiş olan ve Hindistan Beneras'ta yaşayan Fransız Müzisyen Alain Daniélou idi. Daniélou, Guénon'un eserlerinden bazılarını Hintçeye çevirmeye başlamıştı. Katolik bir kardinal olarak vefat eden ve Fransız Akademisi'nin üyesi olan ağabeyi Jean Daniélou da, arasıra hakkında makale yazacak dercede gelenekselcilikle ilgileniyordu.[4] Ancak Guénon'un en tanınmış okuyucusu Fransız romancısı André Gide idi. Savaş yıllarında Fas'ta bulunan Gide'ye 1943 yılında sufi bir Gelenekselci Guénon'un bazı kitaplarını vermişti. Gide günlüğünde merak içinde şunları yazar: "Acaba bunlar gençlik dönemimde elime geçseydi üzerimde nasıl bir etki bırakırdı?" 1943 yılında artık değişmek için çok geçtir. Gide

[2] Fransız Masonluğu resmen 1940 yılında feshedilmiş mallarına ve evraklarına el konulmuştu. Memuriyetten men edilen ve diğer birçok engellemelere maruz kalan eski Fransız Masonların listesi Journal Officel (Resmi Gazete)de yayınlanmıştı. Mason aleyhtarı çok sayıda sergi ve yayın hazırlanmıştı. Antonio Coen and Michel Dumesnil de Grammont,La Franc-Maçonnerie Ecossaise(Nice: SNEP, 1946), ss. 6 ve 57–60.

[3] Martin Lings, görüşme.

[4] Alain Daniélou, "René Guénon et la tradition hindoue," René Guénon (Dossier H), ed. Pierre-Marie Sigaud (Lausanne: L'Age d'Homme, 1984), ss. 138–39; Marie-France James, Esotérisme, Occultisme, Franc-Mac onnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliographiques (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), ss. 88–89.

şunları yazdı: "sertleşmiş ruhum... artık güçlükle bükülüyor." Guénon'un kitabı Gide'e daha çok kendi ifadesiyle "batılılığını" neden Descartes ve Bacon'un yanında olduğunu hatırlatıyordu.[5] Buna rağmen Gide, bu dönemde savaş sırasında Fas'ta bulunan ve yakınlarda Gide'le tanıştırılan Bosco (daha önce ele alınmıştı)nun bir konuşmasında ortaya konulduğu üzere, Gelenekselci meydan okumayı tam olarak başından savamamıştı. Gide, Bosco ve orada bulunanlara Guénon hakkında günlüğüne yazdıklarından bahsettikten sonra şöyle dedi:

"Guénon haklıysa tüm külliyatım anlamsız hâle gelir... "

Başka biri ona şu cevabı verir: "Diğerleri de, daha da kötüsü mesela Montaigne'in külliyatı da anlamsız hâle gelir.."

(gide): "Guénon'un yazdıklarında kesinlikle itiraz edilecek bir şey yok. Bu inkâr edilemez."

(Kısa bir sessizlik, sonra): "Artık kritik bir noktaya geldim, çok yaşlandım." (devamla): Hayata tutkuyla bağlıyım-çoğulcu hayata. Kendimi dünyanın çeşitliliği içinde yaşamış olduğu zevkten mahrum etmeye razı olamam. Bir soyutlamaya-Birlik'e belirsiz bir Birlik'e feda olmak niye?.. Beni Varlık, Ezeli Varlık değil, sadece sınırlı varlıklar, fani yaratıklar ilgilendiriyor ve sevgime mazhar oluyor."[6]

Gide açıkça Guénon'un haklı olmasından ve kendisinin de hatalı olmasından kaygı duyuyor. O, öyle görünüyor ki, kendisine Guénon'un kitabını veren kimseyi örnek alarak, Allah için terk-i dünya eden bir sufi olmak için harekete geçme konusunda başarısızlığına kılıf arıyordu. Kuşkusuz Gide sufi olmadı. Ancak onun bu düşünceleri, Guénon'un kitaplarının ve sufi bir Gelenekselcinin örnek şahsiyetinin diğer kimselere nasıl göründüğü konusunda bize bazı şeyleri ispat etmektedir: Bir meydan okuma olarak, çeşitlilik arz eden dini görevi yerine getirmeye güçlü bir çağrı.

[5] André Gide, Journal 1939–1949: Souvenirs(1954; Paris: Gallimard, 1979), s. 254. Burada sözü edilen Gelenekselci, aynı zamanda Georges ve Guy Delon olarak bilinen ve bunun dışında hakkında bilgi bulunmayan Abdallah Haddo'dur.

[6] Henri Bosco, "Trois rencontres," Nouvelle Revue Française, November 1951, s. 279.

Yenilenme

Savaşın hemen akabinde Fransa'da Gelenekselcilikle ilgili faaliyetler yeniden canlandı. Bunlardan ilki Masonculukla ilişkiliydi. Savaşın bitmesinden kısa bir süre sonra Paris'te yaşayan Rus Gelenekselci Alexandre Mordiof Fransız Büyük Locasına bir mektup gönderdi. Büyük Ustad Michel Dumesnil de Gramont ve bazı diğer üst düzey Masonlar, daha önce Wirth'in eserlerini takdir ettikleri gibi Guénon'un eserlerini de takdir ettiler ve, Guénon'un Mason intisabı ile ilgili yazmış olduğu *La Grande Triade* (1946) adlı eserinin adından mülhem Gelenekselci çizgide *La Grande Triade* (Büyük Üçlü) adıyla yeni bir loca kurulması için ruhsat verdiler.[7] Yeni loca açılması o dönemde yasak olduğu için bu özel izin gerektirmişti. Masonluk işgalden sonra varlığını güçlükle devam ettirebildi. Büyük Fransız Locasına bağlı Mason sayısı 1939 yılında 124000 iken, 1945 yılında 3000'e düştü.[8] Yeni localar açmaktan ziyade, eski locaların acilen canlandırılması gerekiyordu.

Wirth'in savunduğu görüşler doğrultusunda ve Guénon'un kitaplarının yol göstericiliğinde "geleneksel" Mason ritüellerinin, daha sonra ilave edilenleri çıkarmak suretiyle yeniden ihya edilmesi tecrübesi Mason çevrelerinde bir hayli ilgi uyandırdı. (Mordiof da dahil olmak üzere) bazı Gelenekselcilere ilaveten İtaat'in Büyük üstadı (de Gramont) ve daha sonra büyük üstad olarak görev yapacak olan kişi[9] ve ziyaretçilerin sayısı başlangıçta o kadar çoktu ki oturulacak yer bulunmuyordu.[10]

1948 yılında ziyaretçilerden biri hem ritüellerle hem de akabinde yapılan müzakereler (her Mason toplantısı iki kısımdan oluşuyordu)le ilgili olumlu izlenimlerini kaydederek bize aktarmıştır:

7 La Grande Triade(Nancy: Revue de la Table Ronde, 1946). Denys Roman,René Guénon et les destins de la Franc-Maconnerie(Paris: Les éditions de l'oeuvre, 1982), s. 160.

8 Bu sayı Grand Triade'ın saygın bir üyesi olan Fransız Büyük Locasında arşivci olan Claude Gagne'nin tahminidir.

9 Geleceğin Büyük stadı Antonio Coën'di. Bu bilgiler sadece ilk sayfasını görmeme izin verilen Grande Tirade'in loca üyelik kayıtlarından alınmıştır.

10 Roman,René Guénon, s. 166.

"Muhterem İvan Cerf işleri büyük bir ustalıkla yönetti... Masasındaki yerini aldığı andan itibaren davranışları, davranışlarındaki her unsur hiçbir yapmacık şey içermeyen ve tamamen resmi diyebileceğimiz bir görüntüye büründü... Ayindeki unsurlar tam zamanında ve ustaca icra edidi. Tavaf, uygun olan ritimde ve yönde hatasız bir şekilde gerçekleşti... Ritüelle işlerin niteliği birbirine eşitti. Uyelerin ortalama entelektüel seviyesi diğer bir localanın üyelerininkinden kesinlikle daha yüksekti. Biraderlerden çoğu geniş ve hakiki bilgelik sahibi kimselerdi. Burada ele alınan konular neredeyse her zaman ustalıkla müzakere edilen konulardı. Onu takip eden tartışmalarda, burada gözlemlediğimiz disiplinin bir sonucu olarak, konuya uygunluk ve nezaket hakimdi."[11]

Barışın yeniden tesis edilmesiyle bu ve benzeri kurumsal intisaplar mümkün hâle geldiği gibi, bireysel Gelenekselciler de kesintiye uğrayan işlerine yeniden döndüler. Bunlardan birisi de Gelenekselciliğin tarihinde önemli bir isim olan Henri Hartung'du. Küçük fakat her zaman önemli olan bir Protestan azınlığa Ecole militaire'de komutan olan bir babanın oğlu olan Hartung, 1938 yılında arkadaşı Francis de Carfort'un babası Olivier de Carfort aracılığıyla Guénon'un kitaplarıyla tanışmıştı. Guénon'un kendisine verilen *Hind Öğretilerine Genel Giriş* adlı eserini gece boyu uykusuz kalarak bitirinceye kadar okumuş ve sonuç olarak hayatının "dönüştüğünü" hissetmişti. Ancak savaş, dönüşümünün sonuçlarının ortaya çıkmasını geciktirmişti. Hartung,üniversite eğitimini tamamladıktan sonra 1942 yılında Direniş'e katılmış ve 1943'te arkadaşı Francis de Carfort ile birlikte İsviçre'ye kaçmıştı. 1944 yılında tekrar Fransa'ya dönerek Özgür Fransız Ordusuna katıldı. Hartung, Alsace'da yaralanıp kahraman ünvanıyla ödüllendirilmesinin ardından de Gaulle'ün yardımcısı olarak atandı. Ancak bu dönemde, resmi bir görevle 1945 yılında Hindistan'da bulunduğu bir sırada Hartung Gelenekselcilik araştırmalarına geri dönebilmişti.[12]

[11] Roman,René Guénon, ss. 165–66.

[12] Henri Hartung,Spiritualité et autogestion(Lausanne: L'Age d'Homme, 1978), ss. 28–35; Sylvie Hartung, görüşme. Hartung'un raporu, "La Chine communiste et le problème communiste chinois," Eylülde sunuldu. Henri Hartung, "Articles et conférences,"basılmamış yazılar, 1 Temmuz, 1983.

Hartung bu kez de, 1947 yılında Güney Hindistan'da Truvannamalai'de asrın en tanınmış Hindu gurularından ya da bilgelerinden biri olan Ramana Maharşi'nin *ashram (zaviye)*ında on gün geçirdi. Bu ziyaret Hartung'un hayatında kesinlikle bir manevi tecrübe oldu. Ramana Maharşi'yi "her insanda var olan ancak onun yeniden keşfettiği[13] ilahi gerçekliğin canlı bir varlığa bürünmüş hâli- olarak tavsif ettiyse de bu onun intisap arayışını tatmin etmemişti. Hartung, askerlikten ayrıldıktan sonra[14] coğrafya alanında doktorasını tamamladığı Paris'e döndükten sonra Vâlsan ile buluştu ve 1949 yılında Guénon ile mektuplaşmaya başladı. Başlangıçta mektuplaşmaları Ramana Maharşi ve diğer çağdaş Hind guruları, Hartung'un tercüme ederek *Etudes traditionelles*'de yayınlamayı düşündüğü Ramana Maharşi'nin bir eseri ile ilgiliydi. Hartung Mayıs ayında Vâlsan'ın teşvikiyle, onun yaşındaki genç birinin bilge bir kimseye karşı kullanmasının uygun olacağını düşündüğü oldukça aşırı resmi üslupla Guénon'a bir mektup yazdı ve burada Batılı bir kimse için Hinduizmi tatbik etmenin zorluklarından bahsetti: "Benim çok istediğim-her ne kadar İslam hakkında Hindistan hakkında bildiklerimden daha az şey biliyor olsam da-bana bir Batılının ruhsal hayatının gelişimine uygun olan bir çerçeve ve etkilenimler getirecek olan zahirî bir çerçeveye dönmem mümkün değil midir?" İki hafta sonra Guénon verdiği cevapta "niyetini bütünüyle onayladığını "söyledi. 1949 yılının Haziran ayında ya da Temmuz ayının başlarında Hartung ve eşi Müslüman olarak Aleviyye tarikatına girdiler.[15]

Bu arada Aleviyye tarikati da yeni bir yöne doğru ilerliyordu. Zikir meclislerinde kullanılan mumlar ve tütsülerle ayinleri

[13] Henri Hartung, Présence de Ramana Maharshi(1979; Paris: Dervy livres, 1987), s. 36.

[14] 1947 yılında "L'hévéaculture et le problème de caou tchouc en Indochine Française." Adındaki tezinin savunmasını yaptı. Bkz. Hartung, "Articles et conférences."

[15] Hartung'un Guénon'a yazdığı 2 Mayıs ve 13 Haziran 1949 tarihli mektup. Ve Guénon'un Hartung'a yazdığı 19 Mayıs, 1949 tarihli mektup. Sylvia Hartung'un koleksiyonu

gittikçe daha özenli hâle geliyordu ki bunlara kısmen düşmanlığıyla bilinen bir kaynak bunlardan "sahneleme" (*mise en scène*) olarak söz ediyordu.[16] Zikir sonrası şu şekilde betimlenmişti:

"Çavdar ekmeği, peynir ve meyve ve çaydan oluşan ve sessizlik içinde yenilen basit bir akşam yemeğinden sonra Şeyh tarikatin öğretileri hakkında konuşuyor ve kendisine tevcih edilen soruları cevaplandırıyordu. Bu esnada ben daima onun ağzından çıkan kutsal güçlü nefesin varlığını hissediyordum; sanki ondan sadır olan ışık huzmelerini görür gibi oluyordum. Şeyh Divan Fas tarzı giydiği elbiseleri içinde oturuyor, kadınlar arkada olmak üzere müritleri de aynı şekilde yarım daire şeklinde yerde oturuyorlardı. Şeyhin ısrarla giyilmesini istediği geleneksel giysiler her birine asalet vermişti. Duvarları ve tavanları dökme bakırdan güzel bir şekilde yontularak yapılmış lambalar ve zarif işlenmiş dantelalar süslüyordu. Biz zikir yaparken odanın havası tütsü ile doluyordu.Her şey kutsal, güzel ve huzur vericiydi. Burada geçirdiğim akşamlardan sonra evime sanki hakikat şarabıyla mest olmuş gibi dönüyordum."[17]

Schuon'un muhite vermiş olduğu önem bugün bile, her zaman "geleneksel tarzda güzel bir şekilde dekore edilmiş ve daima Kur'an, mum ve genellikle de bir hançerin yer aldığı ibadet odası ile techiz edilmiş takipçilerinin evlerinde görülmektedir. Bunun izlerini kısmen Coomaraswamy'e kadar geri götürmek mümkündür.[18] Schuon ve takipçilerine göre güzellik her zaman Allah'a ulaşmanın en önemli vesilelerinden birisiydi.

Aleviyye'nin benimsediği ikinci yeni yön Schuon'un uzun süredir Yerli Amerikalılara karşı duyduğu ilgiden kaynaklanıyordu. Schuon'un bu yerlilere duymuş olduğu bu ilgi, gençliğinde bir süre Amerika'da yaşayan babaannesinin çocukluğunda kendisine

[16] Vâlsan'ın Schuon'a 1950 Kasım'ında göndermiş olduğu mektup. Özel koleksiyon

[17] Catherine Schuon, "Frithjof Schuon: Memories and Anecdotes," Sacred Web 8 (1992), 37–38.

[18] Çeşitli vesilelerle yapılan kişisel gözlemler.

anlattığı hikâyelere kadar uzanır.[19] Bu ilgi, Schuon 1946 yılında hayranlarına ve takipçilerine bir mektup yazarak kendisini Amerikan Yerlisi olan "yaşlı" birisiyle tanıştırmalarını istediğinde daha da ciddi hâle geldi. Mektubuna cevap olarak İndiana Üniversitesi antropologlarından ve hâlihazırda Alevi taraikatı mensubu Joseph Epos Brown'dan geldi. Brown, Schuon'a John Neihardt'ın *Black Elk Speaks* (1932) adlı eserini gönderdi.[20] Black Elk'in birinci şahıs anlatıcının diliyle yazılmış-şimdi yoğun bir edisyon eser olarak bilinmektedir- ve çok satanlar listesine girmiş bir eseridir. Black Elk, Lakota dili konuşan *Oglala Sioux* lideridir ve *Wichasha wakan* (kutsal adam) olarak bilinir. Küçük Büyük Boynuz ve Yaralı Diz savaşına katılmıştır.[21] *Black Elk Speaks Schuon*'u çok etkilemişti; 1948 yılında Aleviyye'ye yeni katılan ve daha sonra eşi olacak olan Catherine Schuon'a verdiği ilk kitaplardan biri budur.[22] Schuon kitabı okuduktan sonra, Guénon ile mektuplaşmalarında yerli Amerikan ruhsallığını tartışmaya başladı ve aynı zamanda Brown'a Black elk ile irtibata geçmesini önerdi. Brown kendisinden istenileni yaptı ve 1947-48 yılları arasında onunla beraber bir yıl geçirdi.[23] Bu dönemde yapmış olduğu araştırmaların sonucu 1953 yılında eş zamanlı olarak hem İngilizce'de *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux* (Kutsal Kaval: Oglala Sioux'un Yedi Ritüeline dair Siyah Geyik'in Anlattıkları) adıyla ve hem de Fransızcası *Les rites secrets des Indiens sioux* (Yerli Sioux'un Gizli Ritüelleri) adıyla kitap olarak basıldı.[24]

19 Frithjof Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen (İsviçre: özel baskı, 1974), s. 12.

20 Black Elk Speaks (New York, William Morrow, 1932).

21 Michael Fitzgerald, "Le role de Frithjof Schuon dans la préservation de l'esprit de l'indien peau-rouge" Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et témoignages, ed. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), s. 186; Bernadette Rigal-Cellard, "La religion des sioux oglalas" Le facteur religieux an Amérique du Nord: Religion et groupes ethniques au Canada et aux Etats-Unis, ed. J. Beranger and P. Guillaume (Bordeaux: CNRS, 1984), ss. 245–48.

22 Catherine Schuon, "Frithjof Schuon," s. 41.

23 Fitzgerald, "Role de Frithjof Schuon," s. 187; Jean-Baptiste Aymard, "Frithjof Schuon (1907–1998). Connaissance et voie d'intériorité. Approche biogra-phique,", Chevilliat, ed., Frithjof Schuon, 1907–1998, s. 32.

24 The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux (Norman: University of Oklahoma Press, 1953). Aymard, "Frithjof Schuon," s. 32.

Sacred Pipe (Kutsal Kaval), her ne kadar Neihardt'ın kitabı kadar olağanüstü bir popülerlik kazanamadıysa da, uzun yıllar onun *Black Elk Speaks* ile birlikte yerli Amerikan dini ile ilgili yapılan çalışmalar için temel kaynak olarak kullanıldı.[25] *Sacred Pipe*ın büyük kısmı, Schuon'un Brown'un müsveddelerini haftalık olarak değerlendirmesi sonucu Schuon'un Gelenekselci anlayışından faydalanılmak suretiyle altı aylık bir süre içinde Lozan'da yazıldı.[26] *Sacred Pipe* "yumuşak" Gelenekselciliğin akademi dünyasının ana merkezlerine genel anlamda şüphelenilmeyen geçişine aracılık etti.

Anlaşmazlık

Gelenekselci faaliyetlerdeki bu süreklilik, Guénon ve Schuon arasında gittikçe artan aleni bir tartışma ile 1948 yılında kesintiye uğradı. Tartışma Hıristiyan intisabı konusuna odaklanmıştı. Bir süreden beri Schuon özel olarak vaftiz etme ve Kilise üyeliğine kabul etme gibi Hıristiyanların kusallarının, ezoterik intisap olarak meşruiyetini koruduğunu işleri sürüyordu. Bu görüşünü Schuon, *Etudes traditionnelles*'in 1948 yılı Temmuz-Ağustos sayısında yayınladığı "Mystères Christiques" (Mesihi Sırlar) adlı makalesinde savunmuştu. Guénon açıkça Schuon'un "Mystères Christiques"de ifade ettiği görüşlerle çok az ilgiliydi. Bunlar, şiddetle muhalefet etse de kendisinin bir şekilde zaten aşina olduğu görüşlerdi. Onu kızdıran şey daha çok makalenin, hâla kendi dergisi olarak gördüğü bir yerde yayınlanmış olmasıydı.[27] Schuon'un Guénon'un egemenliğine meydan okuduğu düşüncesi, Kahire'ye Reyor tarafından ulaştırılan raporun cesaretlendirdiği bir düşünceydi. Reyor 1948 yılında Guénon'a gelerek Schuon taraftarlarının Grande Triade'in kontrolünü ele

25 Rigal-Cellard, "Religion des sioux oglalas," s. 245.

26 Fitzgerald, "Role de Frithjof Schuon," s. 187.

27 Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel inédit," basılmamış yazılar. O zamana kadar Guénon ile Schuon arasındaki ilişkinin önceki gibi devam ettiği görülmektedir. Çünkü 1947 yılında Schuon oradaki kanıtları teyid etmesi için Guénon'a en önemli kitabı olan Dinlerin Aşkın Birliği'ni göndermiştir. Bu kitap 1948 yılında basılmıştır. (Claude Gagne, görüşme).

geçirme teşebbüsünde bulunduklarından ve bir çoğunun *Etudes traditionnelles*'e olan aboneliklerini iptal ettirdiklerinden ve sadece Schuon'un makalelerinin yer aldığı sayıyı sipariş ettiklerinden şikayet etmişti.[28]

Schuon'un Grande Triade'ı ele geçirme teşebbüsünde bulunduğuna dair herhangi bir kanıt yoktur; ancak Schuon'un Guénon'un otoritesine karşı bir takım meydan okumalarda bulunmuş olması beklenen bir şeydir. Bu tür meydan okumaların elimizde genel bir örneği mevcuttur: Encausse bir zamanlar gençlik yıllarında Blavatsky'nin otoritesini reddettiği gibi Guénon'un kendisi de artık yaşlanmış olan Encausse'un otoritesine karşı gelmişti. Schuon'un, Guénon'un otoritesine karşı çıkması kuvvetli bir ihtimalle, Vâlsan'ın müritlerinin Schuon'dan bağımsız hareket etmelerinde olduğu gibi Schuon'un müritlerinin de Guénon'dan bağımsız hareket etmeye başlamalarıyla sonuçlanan savaş esnasında aralarındaki iletişimin kesintiye uğramasından kaynaklanmıştı.

Guénon ile Schuon arasında 1948 yılında patlak veren anlaşmazlık sadece otorite konusunda olmayıp, aynı zamanda Gelenekselci Sufi Tarikatının en uygun doğasının ne olduğu konusundaydı. Guénon'un bu konudaki tutumu belliydi: Ortodoks zahirî bir çerçevede sadece batını pratiklerin yer alması yeterli değildi, ikisinin birbiriyle uyumlu olması zorunluydu. Avrupadaki Gelenekselci bir Sufi tarikatın, islam dünyasındaki sufi bir tarikatten ve bu tarikatin mensuplarının zahirî İslam anlayışları da, ortodoks İslam anlayışından farklı olmaması gerekir.[29] Bunun dışındaki her şey, "geleneksel biçimlerin bir karışımı" birleştiricilik olacaktır. Schuon'un görüşü daha toleranslıydı: Schuon, önemli olanın batınî pratikler olduğuna ve zahirî çerçevenin daha az önemli olduğuna inanıyordu.

Bu sadece teorik bir mesele değildi. Schuon'un görüşleri, muhtemelen savaş yıllarının sonlarına doğru Lozan'daki bazı müritlerinin Şeriat kurallarını gevşetmelerine izin vermesine yansımıştır.

28 Clavelle, "Document confidentiel."

29 "Ortodoks İslam" burada Guéon'un tanımladığı şekilde tanımlanmıştır: Mısır gibi ülkelerde Sufilerin yaşantılarındaki temel İslami yaşantı.

Savaş'tan önce, sünnet namazların kılınmaması hariç, Şeriat kurallarının gevşetildiğine dair herhangi bir emare yoktur. Bu gevşetmeye ilişkin ilk bildirimi 1948 yılında Reyor yaptı. Reyor'a göre Schuon'un müritleri artık Ramazan ayında oruç tutmuyorlardı.[30] 1950 yılında hem Vâlsan hem de Hartung ayrı ayrı benzeri bir bildirimde bulundular. Onlara göre, Schuon'un Şeriat kurallarını gevşetmesi ancak onun belli müritleri için geçerliydi, yoksa burada sorun olarak görüldüğü üzere[31] herkes için geçerli değildi.[32] Basel'de ise von Meyenburg ve diğerleri her zamanki gibi Ramazan orucunu tutmaya devam ediyorlardı.[33]

Schuon'un müritlerinin bu ve buna benzer şeriattan kopuşları, Vâlsan'a göre Schuon tarafından "Batı hayat şartlarına uyum göstermek için "zahir, formalitelerden" ayrılma olarak görülerek onaylanmıştı. Bu Vâlsan'ın kesinlikle reddettiği bir onaylama idi.[34] Vâlsan'ın anlayışı az ya da çok doğru idi: Schuon, daha sonra yazmış olduğu bir yazıda"sadece genel olarak İslami olmayan devletlerde (*darü'l-harb*) değil aynı zamanda döngüsel olan tüm şartlarda Şeriatın basitleştirilmesinin" meşruluğundan bahsetmektedir.[35]

Çağdaş bir Schuon taraftarının ifadesine göre "Zorunlu olan bazı dini emirlerin, ancak geleneksel medeniyetin tümünün dış desteğiyle yerine getirilmesi söz konusudur... Daha çok zahirî boyutu ön plana çıkan emirler üzerinde ısrar etmek, dinin bu emir-

30 Clavelle, "Document confidentiel."

31 Hartung, Cuttat ile konuşma notları, 23 Temmuz 1950. Ve Vâlsan'ın Schuon'a, gönderdiği Kasım 1950 tarihli mektup. Mektubu kendi başıma okumama müsaade edilmedi, sadece yüksek sesli olarak okundu ve ondan notlar almama izin verildi. Bu yüzden bazı parçaları burada ihmal edilmiş olabilir. Ancak hiçbir şeyin ilave edilmediğinden ve mektubun genel havasının önemli bir değişikliğe uğramadığından eminim.

32 Benzer vurgulama daha sonraki Schuon taraftarları tarafından da yapılmıştı: "Geniş bir kesimin uygulaması için böyle bir talimatın dağıtımı kesinlikle söz konusu olmamıştır." Bkz. Michael Fitzgerald, "Frithjof Schuon: Providence without Paradox," Sacred Web8, 2002.

33 Harald von Meyenburg, görüşme.

34 Vâlsan'ın Schuon'a 1950 yılı Kasım ayında gönderdiği mektup.

35 Schuon, "Taçawwuf," daktilo edilmiş tarihsiz metin.

leri koymakla kasdettiği asıl maksattan taviz verme riskini beraberinde getirir. Çünkü modern dünyanın olağanüstü şartlarında, bu emirler deruni manevi hayatı desteklemekten ziyade gerçekte bir yük hâline gelebilir."[36]

Vâlsan Ramazan orucunu tutmadığı gibi, normal vakit namazları dışında kılmış olduğu nafile namazlardan ve namazdan önce almış olduğu abdestte yapmış olduğu hatalardan dolayı pişmanlık duymuştur.[37] Bunların burada açıklanması ve yorumlanması gerekir. İslamın emir ve yasakları "İslamın beş şartı" olarak tanımlanır. Bunlardan birincisi İmanın İtirafı (şehadet)tir. İkincisi, tan yeri ağarmasıyla güneşin doğuşu arasında, öğle ve öğle ile akşamın arasındaki vakitte, güneşin iyice batışında ve gecenin başlaması gibi belli vakitlerde kılınan beş vakit namazdır. Namaz kılmak için bir Müslümanın temiz olması gerekir ki bu da, bedenin dış kısımlarını, elini, yüzünü, ağzını ve diğer bazı azalarını yıkamasıyla gerçekleşir. Su bulunmaması hâlinde abdeste alternatif olarak konulan teyemmüm-su değil de toprak ya da kum vb. şeylerin sınırlı bir şekilde kullanımıyla gerçekleşen sembolik abdest- vardır. Vâlsan'a göre Schuon'un müritleri su varken bile teyemmüme başvuruyorlardı. İslamın dördüncü esası ise, Hicri takvime göre Ramazan ayı esnasında şafak vaktinden güneş batıncaya kadar yeme, içme, sigara vb şeylerden uzak durma anlamına gelen oruçtur.

Schuon'un bu esasları (daha sonra kullandığı terimle ifade edecek olursak) "basitleştirme" konusunda bir takım gerekçeleri vardı. İslam'ın ikinci ve üçüncü esası, İslam dünyasında bir kimsenin istemesi hâlinde yerine getirmesi oldukça kolay olan emirlerdir. Çünkü İslam dünyasındaki camilerde abdest alma mekânları mevcuttur. Ve Ramazan ayında oruçlu bir kimsenin dikkatinin günün sonuna doğru dağılmaya başlaması beklenen bir durumdur. Buna rağmen Müslümanlar Batıda bugün bile bir takım zorluklarla karşı karşıyadırlar. Bu zorluklar 1940'lı yıllar-

36 Fitzgerald, "Frithjof Schuon."

37 Vâlsan'ın Schuon'a Kasım 1950 tarihinde yazınış olduğu mektup.

da, göç Müslümanları henüz bir şekilde tanınır hâle getirmemişken, daha da büyüktü. Namaz kılabilecekleri camileri yoktu ve abdest almak için kamuya ait olan tuvaletlere gittiklerinde insanların rahatsız edici bakışlarına muhatap oluyorlardı. Raamazan ayında öğleden sonraları çalışma masasında uyuklayan birisi çevresindekiler tarafından anlayışla karşılanmıyordu. Diğer yandan 1940 yılında Ramazan yaz aylarına denk gelmişti. Gerçi Ağustos ayında hava normalde Kahire'den daha serin olmasına rağmen güneş daha erken doğup daha geç batıyordu ve bu da oruç tutulan zamanın daha uzun olmasına sebep oluyordu-gerçi orucu tamamen terk etmeden bununla baş etmenin yolları vardı.[38] Şu hâlde bir kimse, Schuon'un su mevcud olduğu hâlde bile teyemmüm yapılmasına izin vermek istediği tam olarak açık olmasa da, bu bölgelerde neden Şeriatın bazı kurallarının terk edilmesine izin vermiş olabileceğini kolaylıkla anlayabilir.[39]

Her ne kadar Vâlsan açık bir şekilde Schuon'un şeriat kurallarını "kolaylaştırmasından" pek hoşlanmamış olsa da, aynı şekilde Guénon da bundan hoşlanmıyor görünse de, yirminci yüzyılın sonunda İslam Batı'da yaygınlaştıkça, Batılı mühtediler için, tamamen pragmatik bir temele dayalı olarak Şeriat kurallarının gevşetilmesine izin verilmesi yaygınlık kazandı.[40]

38 Bu şartlarda orucun nasıl tutulacağı konusu asırlar boyunca Müslümanları meşgul etmiştir. İslamın ilk yıllarında böyle bir sorun ortaya çıkmadığı için bu konudaki soruya bu dönemlerde kesin bir cevap verilmemiştir. İslamın kuzeye doğru yayılmasıyla birlikte, belli enlemlerde Temmuz ayında gün doğumundan gün batımına kadar oruç tutmanın intihar etmek anlamına geldiği anlaşılmıştır. Bu probleme verilen pragmatik cevaplardan birisi Mekke gibi başka yerlerdeki vakitlere göre oruç tutmayı öngörür.

39 Teyemmümden maksat namaz kılmaktır. Batıda yaşayan bir Müslümanın abdest alacak yer bulmaktan ziyade namaz kılacak yer bulması daha zordur. Bunun en makul sebebi bir her hangi bir yerde çalışan bir kimsenin odasının kapısını kilitleyerek namazını kılabilme imkânına karşılık, lavabonun kapısını kilitleme imkânının olmamasıdır.

40 Bu gevşemenin üzerine bina edilebileceği başka bir zemin bulunmamaktadır. Şeriat namazın ve sefer hâlinde olan ya da savaşa katılan kimsenin oruç tutmasının belli bir sınıra kadar ertelenmesine müsade eder. Keza belli kategori içinde değerlendirebileceğimiz insanların (mesela hamile kadınların) oruçtan tamamen muaf tutulmasına müsaade eder. Ancak hepsi bu kadardır.

Bir kimseyi ayrılma noktasına doğru itmek akıllıca bir davranış değildir. Yine de, işini kaybetmemesi için mühtedi bir Müslümana ibadetini geciktirmesine müsaade edilmesi ile[41], mevcut "döngüsel şartlar" ya da "namazın vaktinin esasa taalluk eden bir şey değil[42], "zahirî" bir formalite olmasından dolayı bu gecikmeye müsaade edilmesi arasında ince fakat önemli farklılık vardır. Batıdaki şartların farkında olan bazı Müslümanlar daha önceki durumlarına karşı bir özlem içinde olabilirler. İkincisi, Guénon ve Vâlsan tarafından reddedilen ve herhangi bir Müslüman için şaşkınlıkla karşılanan sebeptir. Bazı durumlarda bu akla şu bilinen hikâyeyi getirmektedir. Şeyhin birisi Ramazan ayında çölde yorgunluktan bitkin düşmüş müritleriyle yolculuk ediyormuş. Aniden önlerine yok yerden, soğuk ve tertemiz havuzu ve taze hurmalarla dolu hurma ağaçları olan bir havuz çıkmış. Gaipten bir ses onlara, "tadın bunlardan, siz benim yoluma o kadar bağlandınız ki artık formaliteler konusunda endişelenmenize gerek kalmadı." demiş. Şeyh bu sese "Kovulmuş şeytandan Allah'a sığınırım" şeklinde cevap vermiş. Şeytan (gerçekte de sesin sahibi oymuş) "ben olduğumu nasıl anladın?" diye sorunca şeyh de şöyle cevap vermiş: "Kısmen sesleniş biçiminden, kısmen de Allah'ın hiç kimseyi Şeriatın emirlerinden muaf tutmayacağını bildiğimden!"

Vâlsan'ın naklettiği şeriatten bir başka kopuş olayı ise yoruma muhtaçtır. Bu, aile ile birlikte yenilen akşam yemekleri ya da iş yemekleri esnasında, Müslüman olduklarından şüphe edilmemesi için Alevi tarikati mensuplarının bira içmelerine

41 Mesela bir defasında, Sufi bir şeyhin, Lübnan Barış gücünde ülkesi adına görevli olan Norveçli asker için böyle bir izin verdiğini işitmiştim. Norveç ordusunun Müslüman olan ve alenen namaz kılmaya başlanan bu askere karşı nasıl bir tepki göstereceğini sadece hayal edebiliriz.

42 "Özcülük" terimi çok daha sonra Schuon'un "muafiyet" konusundaki düşüncelerini tanımlamak üzere Fitzgerald tarafından "Frithjof Schuon," adlı çalışmasında kullanılmıştır. Ancak muhtemelen bunun temelini oluşturan tasavvur 1940'larda mevcuttu.

müsaade edilmiş olmasıdır.[43] Schuon'un şeriatın kurallarını gevşetmesine ilişkin diğer nakillerin benzerleri varsa da bu naklin bilinen bir benzeri yoktur.[44] Şeriat ölüm tehlikesiyle yüz yüze gelen bir Müslümanın imanını inkar etmesine izin verir (ancak yine de imanda ısrar ettiği için ölen kimse şehit olarak kabul edilir). Son dönemlerde Müslüman olanlara bazen, tepkilere hazır olduklarını hissedene kadar Müslüman olduklarını kimseye söylememeleri gerektiği öğütlenmiştir. Ancak şimdiye kadar, şeriatın yasakladığı şeyleri serbest bırakma yetkisine sahip olan ve bir kurguyu destekleyen başka bir şeyh hikâyesi bilinmemektedir. Ayrıca Aleviyye tarikatına mensup bazı kimselerin daha sonra hem başkalarıyla birlikte iken hem de tek başına iken bira içmeye başladıkları bilinmektedir.[45]

Ancak Schuon, her ne kadar daha sonraki yıllarda bazı ilave ihlaller yaptıysa da, hepten Şeriatın sınırları dışına çıkmış değildi. Schuon, müritlerine evlilik dışında cinsel ilişkinin *kesinlikle yasak* (vurgu kendisine ait)[46] olduğunu hatırlatacak kadar ve Guénon'un eski bir arkadaşı olan Roger Maridot'u Aleviyye tarikatına kabul etmeyi reddedecek kadar Şeriat kurallarına uyulması konusunda ısrarlıydı. Maridort kendi kuşağına mensup diğer gelenekselciler gibi 1927-28 yıllarında Guénon'un eserleriyle tanışmış ve 1930'lu yıllarda Kahire'de Guénon'u birkaç defa ziyaret etmişti-belki de Kahire hayatının ilk yıllarında Guénon'u açlıktan kurtaran zengin müridi idi. İntisap edebileceği bir tarikat arayan Maridort'u Vâlsan'a tavsiye eden Reyor idi. Ancak, kocasından boşanmamış olan bir kadınla yaşadığı için Vâlsan

43 Vâlsan'ın Schuon'a 1950 Kasım'ında yazmış olduğu mektup. Vâlsan, şaraba göndermede bulunsa da Meyenburg'a göre, bira şaraptan daha az alkol ihtiva ettiği için izin verilen şey bira idi. Von Meyenburg, faks, Temmuz, 2002.

44 11 Eylül olaylarındaki uçakları kaçıranlardan bazılarının vodka içerken göründüklerine dair bazı haberler varsa da bunların son derece ihtiyatla karşılanması gerekir.

45 Von Meyenburg, faks, Temmuz 2002.

46 Schuon'un Burckhardt'a Mayıs 1939 tarihinde yazınış olduğu mektup. Kendisi burada sadece Burckhardt'ın şahsından değil "tüm zaviye"den bahseder. Mektubun daha sonraki tarihlerde daktilo edilen nüshasını kullandım.

onu tarikate kabul etmedi. Schuon da aynı sebepten dolayı onu tarikate kabul etmedi. Guénon Maridort'un içinde bulunduğu bu zor duruma karşı anlayışlı bir tavır sergiledi ve Guénon'un onayıyla Maridort Fas'a giderek, Burckhardt'ın mensubu olduğu ancak Muhammed et-Tadili adlı başka bir şeyhin idaresindeki Darkaviyye tarikatina girdi. Et-Tadili daha sonra Maridort'a Darkaviyye tarikatını devam ettirmesi için icâze verdi ve bu şekilde ikinci bir Gelenekselci Sufi tarikati kurulmuş oldu.[47]

Schuon'un Batinî pratiklere vurgu yaparak Şeriatın zahirî unsurlarını göz ardı etmesine benzeyen bir başka tavrı da onun Hıristiyan kutsallarını "intisap" olarak değerlendirmeye ve aynı zamanda Hıristiyanları takipçisi kabul etmeye hazır oluşudur. Schuon gayri-müslimleri Aleviyye tarikatina mürit olarak kesinlikle kabul etmiyordu, ancak Aleviyye *zikir* meclislerine (aktif olarak zikre katılmasalar da) katılmalarına müsaade ediyordu.[48] 1950 yılında Guénon Schuon'un Hıristiyan müritleri olduğuna dair,ciddi bilgiler aldı. Bununla ilgili olarak özellikle İlahi Şefaatçi Şövalyeler Kardeşliği adlı tarikate intisap eden Katolik bir rahibin adı geçiyordu. Charbonneau-Lassay'in vefatından sonra bu tarikatin yönetimi Guénon'un eski bir dostu olan Thomas'a geçmişti.[49] Şövalyeler tarikatinin 1946 yılı ile uykuya çekildiği 1951 yılı arasındaki tarihi çok açık değilse de Guénon'a ulaşan bilgilerin doğru olduğu görülmektedir. Çünkü söz konusu rahip –altı konuda-, 1960'ların ortalarında ilk defa Lozan'ı ziyaret edederek gördüklerinden dolayı Schuon'la ilişkisini kesinceye kadar onun meditasyon temrinlerini kullandı.[50]

47 Clavelle, "Document confidentiel," A1 ile görüşme esnasında sağlandı (bibli-yoğrafyadan önceki listeye bkz.). Bu icazeyi ben görmedim. Bazen bunun varlığı sorgulanmıştır. Ancak, daha çok Schuon'unki değil Maridort'un icazesi tartışılmaktadır.

48 Vâlsan Kasım 1950 tarihinde yazmış olduğu mektup. Günümüzdeki Meryemiye Tarikatı mensupları arasında konuştuğum kimseler bu konuyu konuşmadılar.

49 PierLuigi Zoccatelli'nin gönderdiği, 2 ve 4 Temmuz tarihli e-postalar. Ayrıca bkz. Zoccatelli, Le lièvre qui rumine: Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclete (Milan: Archè, 1999), s. 31.

50 Zoccatelli,Lièvre qui rumine, s. 33. Bkz. AN 1.

Guénon sadece İlahi Şefaatçi Şövalyeler Kardeşliği tarikatiyla değil aynı zamanda Grande Triade Locası ile de ilgileniyordu. Locanın şöhreti aynı zamanda bazı müşkillerin ortaya çıkmasını da beraberinde getirmişti. Hiçbir loca resmi üyeliği belli bir gruba münhasır kılmaz (gerçi belli sınırlar çerçevesinde kendi ayinlerini belirleme hakları vardır). Grande Triade kısa bir süre sonra, Gelenekselcilikle çok fazla ilgilenmeyen ve locanın zahirî pratiklerinin yanında batınî pratiklerinin de bulunmasına gerek duymasını tartışmaya açan Masonlar ve ilave sorunlara yol açtığı gerekçesiyle Masonlukla ilgilenmeyen Gelenekselciler problemi ile yüz yüze geldi. Loca aynı zamanda kendi işinde Büyük Fransız Locası'nın oluşturduğu ve bazılarına göre imkânlarını sınırlayan yapılarla çalışmak zorunda kaldı. Guénon, her ne kadar ölümüne kadar locanın ritüellerinin seyriyle yakından ilgilenmeye devam etmiş olsa da 1949 yılında tereddütlerini izhar etmeye başladı.[51] Guénon'un tavsiyesi üzerine kuruluşundan kısa bir süre sonra Grande Triade'e katılan Reyor, 1950 yılında locadaki bir toplantıda hedeflerini gerçekleştirmede başarısız kaldığı gerekçesiyle locayı suçlayınca büyük bir gürültünün kopmasına yol açtı. Reyor'dan locayı terk etmesi istendi, o da öyle yaptı.[52]

Bu dönemde (ya da belki biraz daha erken bir dönemde) Masonik batınî bir pratik oluşturmak maksadıyla yapılan ikinci teşebbüs Reyor ve Guénon'un bir başka mektuplaştığı Gelenekselci olan Jean Tourniac tarafından yapıldı.[53] Reyor ve Tourniac birlikte Trois Anneaux'yu (Üç Yüzük)ü, (Herhangi bir merkezi İtaata karşı sorumlu olmayan) "vahşi" locayı kurdular. Vahşi bir

[51] Jean-Pierre Laurant,Les sens caché selon René Guénon(Lausanne: L'Age d'homme, 1975), ss. 241–42.

[52] See Clavelle, "Document confidentiel inédit,"; Roman, René Guénon, s. 167. Daha objektif diyebileceğimiz gözlemci Corneloup bu şekilde yorumlar. Bkz. J. Corneloup, Je ne sais qu'épeler (Paris: Vitiano, 1971), ss. 114 ve 117.

[53] Ya da muhtemelen bu üçüncü teşebbüstü. Fransa'da bir başka loca Fransa'daki Romanyalı Gelenekselci göçmenler tarafından 1950 yılında kurulmuştu. Ancak bunlar hakkında elimizde ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.

loca olarak, Büyük Fransız Loca'sına bağlı olarak faaliyetlerini yürüten Grande Triade'a nispetle faaliyetlerinde daha az sınırlanmıştı ve bu dönemde ritüellerini fiilen geçerliliği bulunan Clement Stratton'un ritüellerinden almıştı. Stratton, Masonluğun orijinal ritüellerini (onsekizinci yüzyıl öncesine ait ritüellerini) yeniden keşfettiğini iddia ediyordu. Bu iddia kısmen Guénon tarafından da kabul edilmişti. Diğer yandan Guénon bu iddiaların bir kısmını da modern dönemlerde eklenmiş şeyler olarak görüyordu. Bunun ritüelleri, Sufilerin zikrine benzeyen sürekli yapılan tekrarlardan oluşmuş olabilir.[54]

Her ne kadar Grande Triade'dan daha özgür olsa da Trois Anneaux daha az ilgi uyandırdı. Söylenildiğine göre çok az üyesi oldu ve Hıristiyan ve Müslüman üyeler arasında sürekli bir gerilim mevcuttu. Bu gerilimin dini olmakdan çok şahsi olması daha fazla ihtimal dahilindedir. Çünkü Müslümanlar zorluk yaşamaksızın Grande Triade'a mensup olabiliyorlardı. Diğer yandan Müslümanlar ve Hıristiyanlar Ortadoğuda (Gelenekselci olmayan) localara birlikte üye olabiliyorlardı.

Guénon'un Masonlukla ilgili projesi onun tecrübe ettiği en kötü problem değildi. 1950 yılında Schuon ile olan ilişkileri daha da kötüleşti. Guénon ve (Guénon'un talimatıyla hareket eden) Reyor intisap arayışı içinde olan kimseleri Schuon'a değil doğrudan Paristeki Vâlsan'a ya da Maridort'a yönlendirmeye başladı. Schuon bir hak ihlalini önlemek için harekete geçti ve (meslekten diplomat olan) Jacques- Albert Cuttat'ı Reyor'a göndererek kendisinin şahsen Guénon'u görmek için Kahire'ye gidebileceği mesajını iletti. Ancak Guénon, Schuon'un Kahire'ye gelmesi hâlinde onunla görüşmeyeceğini ilan etti.[55] Guénon o dönemde Schuon'un takipçilerinin onu takip ettiklerine karar verdi- hafif tarzdaki aynı paranoyak tavırları Paris'te yeğeni Françoise'ı kaybettiğinde de göstermişti. Schuon adına onun yazışmalarını okuyan Lings

[54] Bu bilgiler için Pier Luigi Zoccatelli'ye teşekkür ediyorum.

[55] Reyor'un bu iddiasına itiraz edilmiştir. Ancak Guénon'un onun takip edildiğine inanması bunu makul göstermektedir.

bu suçlamayı reddetmiştir.[56] Lings'in görevi Guénon'dan gelen mektupları almak ve yazılan mektupları Guénon'a göndermekti. Mektuplardaki işaretler onların kurcalandığını göstermektedir. Eğer mektuplar gerçekten de açılmışsa bunlar, büyük bir ihtimalle Lings tarafından değil de, Guénon'un mektuplarının çoğunda bulunan Mason sembolü dikkat çektiği için sansürden sorumlu bir Mısırlı tarafından açılmıştır.[57] Schuon ve Guénon bundan sonra bir daha buluşmadılar.

1950'lerin ortasında ilk ihanetle yüzyüze geldi. Kendisine ihanet edenler arasında, erken dönemde Reyor'a gönderdiği temsilcisi Cuttat ve Cuttat'nın arkadaşı ve Aleviyye Tarikatına ondan bir yıl önce katılmış olan Hartung da vardı. 1950 yılı Temmuz ayında her ikisi de Schuon'un tarikati "İslamdan uzaklaştırması"na (Hartung'un notlarına göre) ve onun Şeriatın bir kısmını terk etmesine, herhangi bir Geleneksel değeri olmayan ve "gerçekte (Schuon'un kendi) hayal(lerinin) ürünü olmaktan başka bir şey olmayan bazı pratik unsurları tarikate katmasına" itiraz ettiler.[58] Bu şikayet muhtemelen Dördüncü Bölümde tartışılan Meditasyonun Altı Teması ile ilgiliydi: 1948 yılında Reyor Guénon'a şikayette bulunarak Schuon'un, İslam dışı bir unsur olan meditasyonu kendi konuları arasına dahil ettiğini söylemişti.[59]

Cuttat ve Hartung birlikte Aleviyye'den ayrıldılar, ancak daha sonra farklı bir yol izlediler. Eşi de kendisiyle birlikte Aleviyye'den ayrılan Cuttat, 1951 yılında Hıristiyan bir Ortodoks Papazdan dersler almaya başladı. 1955 yılında (Kolombiya'da İsviçre Büyükelçisi olarak görev yaptığı sırada) eşiyle birlikte Katolik Kilisesine katıldı. Gerçi Gelenekselciliğe ilgisi devam etti ve

56 Clavelle, "Document confidentiel inédit,"; Lings, görüşme.

57 Lings bazen polis tarafından çağrılarak bu garip sembollerle ilgili sorgulanıyordu (Lings, görüşme). Konuyla alakalı olmayan ve Kahire'de öğretmenlik yapan bir Amerikalı, 1940'larda yabancı bir mektubun okunarak sansürlenmesinin normal olduğunu kabul etmektedir.

58 Hartung'un Cuttat'la konuşmasının notları, 27 Ağustos 1950.

59 Clavelle, "Document confidentiel."

1957 yılında Sorbonne'da Guénon üzerine bir konferans verdi.[60] 1960'lı yıllarda İsviçre'nin Hindistan Büyükelçisi olarak Çinden kaçan Tibetli Budist sığınmacıların İsviçre tarafından kabulünü kolaylaştırmak için bir hayli çaba sarf etti.[61] Diğer yandan Hartung eşini Aleviyye tarikatinda bıraktı (gerçi bu daha sonra boşanmalarının tek nedeni değildi), ancak kendisi 1988 yılında vefat edinceye kadar İslami kurallara titizlikle riayet etti. Onun Aleviyye'ye girişi gizliydi ve Müslümanlığı da (çok yakın akrabalarının bilmesi dışında), neredeyse hayatının sonuna kadar gizli olarak kaldı. Hatta vefat ettiğinde bile Müslüman olduğu açıklanmadı. Ancak Schuon'cu olmayan Aleviyye tarikatina mensup olan bazı kimselerin cenaze merasiminde okuduğu dualardan onun Müslüman olduğu sonucuna varılabilir.[62]

1950 yılında Guénon Vâlsan'ı teşvik ederek, 1940 yılından beri Vâlsan'ın yönettiği Paris Aleviyye tarikatinin Schuon'un asıl Aleviyye tarikatindan ayrıldığını ilan eden bir mektup yazmasını sağladı.[63] Guénon bunun nedenini Ekim ayında yazmış olduğu bir mektupta açıklar: "Lozan'da ritüel pratikler asgari dereceye indirgenmiş durumda ve artık bir çoğu Ramazan ayında oruç bile tutmamaktadırlar. Guénon Aleviyye'nin Sufi bir tarikat olmaktan çıkarak "kapalı" "evrenselci" bir organizasyona dönüşmekte olduğuna inanıyordu.[64] Kasım ayında Vâlsan Schuon'a yazmış olduğu 25 sayfalık oldukça eleştirel olan açık mektupta çok sert hatta alaycı bir dil kullandı. Vâlsan Schuon'u İslam'dan uzaklaşarak ve kendisine "İslam'ın dışında evrensel bir rol" biçerek ve "hakiki Muhammedî iman"ın gerektirdik-

60 James, Esotérisme, Occultisme, ss. 85–86.

61 Sylvie Hartung, görüşme.

62 Sylvie Hartung, görüşme. Schuon'cu olmayan Aleviyye'den kasıt Khaled Bentounènin müritleridir.

63 Vâlsan'ın Schuon'a yazmış olduğu, 17 Eylül 1950 tarihli mektup. Guénon'un onayı ile ilgili olarak: Michel Chodkiewicz, görüşme.

64 Guénon, 9 Ekim 1950 tarihli mektup. Yeniden basım için bkz. Dominique Devie, "The File on the Schuon Case: The History of a Pseudo-Guénonian Cult": Online: http:/www.mygale.org/00/cret/ltguenon.htm (13 Aralık 13, 1996).

lerini bir kenara bırakarak ve Aleviyye'nin İslami niteliğini "evrensellik"le değiştirerek "sathi ve basit bir evrenselciliğe" doğru yönelmekle suçladı.[65] Benim bu kitapta doğru olarak kabul edeceğim Perennializm-"Evrenselcilik" ayrımına göre, birincisi birliği kadim Kalıcı Felsefede bulurken ikincisi, dinleri belirsiz biçimde hep bir araya toplar.

Cuttat ve Hartung Temmuz ayında aynı şekilde insanı ve muhtemelen kendisini "Tanrılaştırdığı"[66] için Schuon'u eleştirdiler. Bu suçlama ve Vâlsan tarafından yöneltilen "İslam dışı evrensellik" suçlaması kronolojik bir bilmece görünümü sergiler. Daha sonra göreceğimiz gibi Schuon *Erinnerungen und Betrachtungen* adlı eserine göre, kendisine, suçlanmış olduğu evrensel bir rol biçmeye ancak 1960'ların ortalarında başladı ve 1980'lerde ve 1990'larda kendisinde ilahi bir takım nitelikler görmeye başladı. Cuttat ve Hartung'un suçlamalarının çok erken olduğu görülmektedir. Belki de bunlar daha sonraki gelişmelerin ilk işaretlerini farketmişlerdi. Schuon'un müritlerinden birinin Schuon'a "benim ilahi üstadım" dediğini diğer birinin de "bugün Hıristiyanlığı en iyi anlayan bir kimsenin İsa ismini taşıması son derece önemli değil midir?" (İsa, Schuon'un Müslüman olduktan sonra aldığı isimdir) dediğini Guénon'a 1947 yılında aktaran Reyor[67] bu işaretleri daha 1947 yılında fark etmişti. Elbette Reyor bunları söylerken Schuon'un kendi görüşlerine değil Schuon'un müritlerinin görüşlerine göndermede bulunuyordu. Çok sık olmasa da İslam dünyasında, şeyhlerinin konumuyla ilgili bu tür şeyler söyleyen müritlere rastlanmaktadır. Mürşitlerinin kendileriyle ilgili değerlendirmelerini kabul eden Sufi şeyhlerin örneğine İslam dünyasında bile rastlanmaktadır ve nihayet Schuon için de böyle bir şey vuku bulmuş olabilir. Schuon ile aralarındaki anlaşmazlık ve diğer zorlukların Guénon'un morali üzerinde olumsuz etkileri oldu. Kahire'deki yaşlı arkadaşı Valentine de Saint-Point mektuplardan sonra şöyle yazdı:

[65] Vâlsan'ın Schuon'a mektubu: Kasım 1950.

[66] Hartung, Cuttat, 23 Temmuz 1950 tarihinde yapmış olduğu görüşmenin notları.

[67] Clavelle, "Document confidentiel."

"Bu mektuplar ona eziyet etti, gülünç dedikoduların kendisine aktarılması onda takip ediliyorum inancı oluşmasına (ve) ömrünün kısalmasına yol açtı... Tebessüm eden, mutlu ve sevimli yazar birden sinirli ve gergin biri hâline geldi. Öyle ki yüzündeki gülümsemeye rağmen, mutsuz görünüyordu."[68]

De Saint-Point'ın abartmadığı açık. Guénon'un sağlığı o kadar bozulmuştu ki 1940 yılında kendisini ziyaret eden bir gazetecinin-onunla görüşen ilk gazeteci olarak bilinir-notlarına göre yüzü aşırı derecede zayıflamış ve elleri yarı saydam hâle gelmişti (fakat gazeteci tüm bunları ondaki büyük maneviyatın birer işaretleri olarak kabul etmişti).[69] 1950 yılı sonbaharının sonlarında, yaklaşık olarak Vâlsan'ın Schuon'a 25 sayfalık mektubunu yazdığı dönemde Guénon çocuklarından yılın bu aylarında birçok Kahire sakininin yakalanmış olduğu grip hastalığı kaptı ve yatağında dinlenmeye başladı. Hastalığı bir daha da iyileşemedi ve 7 Ocak 1951 tarihinde 64 yaşında vefat etti. Ertesi gün (Müslüman adetlerine uygun olarak) Kahire'deki eski büyük Güney Mezarlığında toprağa verildi. Cenaze merasimine Lings ve 1946 yılından beri Kahire'de yaşayan Amerikalı Aleviyye tarikati mensubu Whitall Perry katıldı.[70]

Guénon geride bir erkek çocuk iki kız çocuk ve bir de hamile eş bıraktı. Neyse ki Guénon'un vefatıyla Kahire'deki Fransız cemaati daha önce yapmadıkları takdire şayan bir şeyi yapmak için harekete geçtiler ve Kahire'de yaşayan meşhur bir Fran-

68 Valentine de Saint-Point, "René Guénon," L'Egypte nouvelle, 25 Ocak,1952; tekrar basım için bkz. L'Ermite de Duqqi: René Guénon en marge des milieux francophones égyp tiens, ed. Xavier Accart (Milan: Archè, 2001), ss. 158–59.

69 Gabriel Boctor, "Une visite à l'ermite de Dokki," La Bourse égyptienne, January 22, 1951. Yeniden basım için bkz. Accart, ed.,Ermite de Duqqi, s. 103.

70 Paul Chacornac, La vie simple de René Guénon(1958; Paris: Editions traditionnelles, 1986), ss. 112–24; Lings, Schuon'a 11 Ocak 1951 tarihli mektubu (özel koleksiyon; Fransızca tercümesi için bkz. Accart, ed., Ermite de Duqqi, ss. 239–41); S Katz, Swami Siddheswarananda'ya mektup, 6 Şubat 1951. Bkz. Accart, ed.,Ermite de Duqqi, ss. 241–42. Whithall N. Perry, "Apercus," Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et témoignages, ed. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), ss. 90–91. Bkz. AN 2.

sız ile zengin bir bölge olan Helipolis'teki Fransız-Mısır Lisesi Guénon'un çocuklarının bedava eğitim görmesi teklifinde bulundular.[71] Çocukların tümü iki dilli Arapça ve Fransızca bilen kimseler olarak yetiştiler. Büyük oğlu Ahmed, Fransa'ya gitti ve orada doktor oldu. Az ya da çok orta sınıf insanların yaşadığı hayatı yaşayan diğer iki çocuğu ise Kahire'de kaldı.[72]

Ölümünden kısa bir süre önce Guénon eşine, ancak bu şekilde, onlar kendisini görmese de eşini ve çocuklarını görebileceğini söyleyerek çalışmalarına dokunulmadan öylece olduğu gibi kalmasını istedi.[73] Son arzusu yerine getirildi (bunun bir istisnası, 1953 yılında eşi kitaplarını satılığa çıkardıysa da satış gerçekleşmedi). Yirminci yüzyılın sonunda çalışma odası, bir televizyon ilavesi hariç bıraktığı gibi duruyordu.[74]

Guénon'un vefatından sonra Gelenekselcilik Kahire'de çok fazla devam etmedi. 1952 Devrimi'nden sonra İngiliz vatandaşları topluca Kahire Üniversitesinden uzaklaştırılınca Lings de Kahire'yi terk ederek İngiltere'ye yerleşmek zorunda kaldı.[75] Perry ailesi, Mısır'da durumun gittikçe kötüleşmesinden dolayı Guénon olmadan Mısır'da kalmanın bir anlamı kalmadığını düşünerek devrimden kısa süre önce Kahire'yi terk ederek Lozan'a gitti.[76] Guénon'un Mısırlı dostu Muin el-Arab, Hindu gurusu Krishna Menon'un sadık takipçisi olması hasebiyle, hiçbir zaman gerçek bir Gelenekselci olmadı. Onu Menon ile tanıştıran, Guénon'un son hastalığında ziyaretlerde bulunan doktor S. Katz'dır. Krishna Menon ayni zamanda, Guénon'u evinde

71 Accart, ed.,Ermite de Duqqi, ss. 53–54.

72 Çeşitli bilgi kaynakları.

73 Bu inancın kaynağı tespit edilememiştir. Son arzu için bkz. Katz'ın Siddheswarananda'ya mektubu: 6 Şubat 1951.

74 Kütüphane'yi satma teşebbüsü için bkz., Igor Volkoff, "Voyage à travers la bibliot hèque de René Guénon" L'Egypte nouvelle, October 9, 1953. Yeniden basım için bkz. Accart, ed., Ermite de Duqqi, ss. 218–23. Televizyon haberleri için Jean-Pierre Laurant'a teşekkür ediyorum.

75 Lings, görüşme.

76 Perry, "Apercus," ss. 100–101.

ağırlayan ve II. Dünya Savaşı başladığında Schuon ile birlikte yolculuk eden Yahudilikten dönme John Levy'nin gurusu idi. Katz da aynı şekilde Yahudi asıllı idi ve Lings ile tanışıyordu.[77] Her ne kadar Menon'un birkaç Gelenekselci müridi olduysa da kendisinin bir Gelenekselci değil bir modernist olduğu görülmektedir. Guénon'un Kahire'deki, varlığından geç haberdar olan Fransız cemaati ölümünün yıldönümünde Guénon'u evinde yapmış oldukları bir toplantı ile yad ettiler. Fransız Büyük elçiliği bu anma toplantısına Birinci sekreter düzeyinde katıldı. Toplantı'da Kur'andan ayetler okundu ve daha önce Guénon'la görüşen kişiler toplantıda konuşmalar yaptı. Ölümünün ikinci yıldönümünde aynı kişiler René Guénon'un Mısır'daki Dostları Topluluğunu kurdular. Ancak çok az kimse bu topluluğa katıldı. Zira Fransız cemaati o sırada Mısır'da son günlerini yaşıyordu.[78] Bazıları René Guénon'un Mısır'daki Dostları Topluluğu'nu 1952 Devriminden[79] sonra Fransa -Mısır ilişkilerini geliştirmenin bir aracı gibi görmeye başladıkları anlaşılmaktadır. Şayet bu doğruysa bunların devrimin doğasını anlamamış demektir.[80]

Fransızca eğitim görmüş çok az sayıdaki Mısrlılar dışında Guénon kısa sürede Mısır'da unutuldu. Başlangıçta el-Arab tarafından yayılan Krishna Menon'un öğretileri, tersine, etkisini yirbirinci yüz yılıa kadar sürdürdü.

Gelenekselcilik Guénon'un başarısı idi. O ve eserleri olmasaydı böyle bir hareket de var olmayacaktı. Coomaraswamy, Evola, Eliade ve Schuon gibi onun başlangıçtaki arkadaşlarından hiç

77 Martin Lings ve Faruq al-Hitami, görüşmesi. Levy ile ilgili olarak aynı zamanda bkz. Andrew Rawlinson,The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions (Chicago: Open Court Press, 1997) Bu eserin daha hacimli olan basılmamış nüshasını bir şekilde elde ettim. Bunun için Dr. Rawlinson'a teşekkür ediyorum.

78 Accart, ed.,Ermite de Duqqi, ss. 57–60.

79 Accart, ed.,Ermite de Duqqi, s. 61.

80 Cemal Abdünnasır İslamcı değil Arap milliyetçisi idi. Süveyş Krizi –Mısır'da Üçlü Saldırı olarak bilinir- esnasında Fransız Ordusu İngiliz ve İsrail ordusuna katılarak Mısır topraklarını işgal ettikten sonra, Müslüman olmuş Fransızlardan hiçbirinin hafızası herhangi bir şeyi farkedecek durumda değildi.

birisi, insanları cezbedecek şeyler ortaya koymadılar. Başarısısı sadece yazmış olduğu eserlere değil aynı zamanda da kendisini kendi davasına özellikle de mektuplaşmaları yoluyla büyük bir ciddiyetle adamış olmasına dayanmaktadır. Böyle bir ciddiyet ve adama Gelenekselci hareketin en temel özelliği olarak kaldı. Gelenekselcilik aynı zamanda Guénon'dan iki önemli sorunsalı daha tevarüs etti: Mahremiyet ve tecrit. Guénon Hindistan'da yaşandığı ve tatbik edildiği biçimiyle Hinduizmle bugüne kadar bilinen herhangi bir irtibatı olmadan Hinduizm üzerine yazılar yazdı ve aynı şekilde yaşayan İslami öğretisiyle önemli bir irtibatı olmadan İslam üzerinde de yazılar yazdı. Eseri ve bütün olarak Gelenekselcilik sonuçta büyük sıkıntılara maruz kaldı.

Bağımsız Tarikatlar

Guénon vefat ettiğinde üç bağımsız Gelenekselci Sufi tarikati vardı: Schuon'un Aleviyye tarikati, Vâlsan'ın Aleviyey tarikati ve Maridort'un Darkaviyye tarikati. 1970'li yılların sonunda Abdulvahid Pallavicini'nin dördüncü tarikati Milan'da Ahmediyye'nin bir kolu olarak olarak ortaya çıktı. Onun bu bölümde bütünlüğün bozulmaması adına ayrıntılı bir şekilde ele alınması kronolojik düzeni bozacaktır. Her dört tarikat te farklı yönlere yöneldiler. Schuon'un Aleviyye tarikati (bundan sonra gelen iki bölümde tartışılacaktır) bunlar arasında şimdiye kadar en önemli ve gittikçe evrenselci olanıdır. Vâlsan'ın tarikati gittikçe İslami bir tarikat hâline gelirken Maridort'un tarikati Guénoncu çizgiye yöneldi. Pallavicini'nin tarikati ise Batı'da en çok aleniyet kazanan bir tarikat oldu.

Maridort'un Darkaviyye'si

Guénon'un arkadaşı ve Grande Triade üyesi olan Maridort sadık bir Gelenekselciydi. Masonluğunu çok ciddiye alırdı. Bir defasında locada samimi bir dostuna, İslami kuralları tatbik etme konusunda kendisine güç veren şeyin Mason kurallarını tatbik etmesi olduğunu söylemişti. Fransa'da bulunan bazılarına

göre Maridort Guénon'un anlayışını tevarüs etmişti. Bu sebeple 1950'li yıllarda Reyor, intisap arayışı içinde olan büyük bir İtalyan Gelenekselci gruba Maridort'u tavsiye etmişti. Aynı şekilde Chacornac'ın, 1960 yılında Reyor'u *Etudes traditionelles*'in editörlüğü görevinden uzaklaştırdıktan sonra bu görev için düşündüğü isim Maridort olmuştur. Ancak Maridort bu görevi kabul etmedi ve Vâlsan'ı önerdi. Vâlsan 1961 yılından öldüğü tarih olan 1974 yılına kadar *Etudes traditionelles*'in editörlüğünü yaptı.[81]

Chacornac *Etudes traditionelles*'te kendi özel işlerinde kullanmak üzere para kaçırdığını anladığı için Reyor'un görevine son vermişti. Düzenli bir işi olmadığı için ve birkaç karı ve birçok gayri meşru çocuğa bakmak zorunda kaldığı için Reyor'un sürekli olarak para sıkıntısı çektiği söylenir. Gelenekselcilik macerası hüzün vericidir: 1928 yılında Guénon'un ilk hayranlarından biri, daha sonraki dönemlerdeki Gelenekselcilik ve intisaba yapılan aşırı vurgudan ziyade ilk dönem Gelenekselcilik anlayışı kendisini daha çok mutlu etmektedir. Belli başlı Fransız Gelenekselci Projelerin hepsine de gönülsüzce iştirak etmiştir: *Etudes traditionelles*, Şefaat Kardeşliği, Aleviyye, Grande Triade ve Üç Yüzük. Ancak hiçbirine ciddi bir katkısı olmamıştır. Son yirmi yılında Gelenekselciler tarafından hatırlanmayan bir hayat yaşamıştır.[82]

Müritlerinin çoğunun Fransızlardan değil de İtalyanlardan oluştuğunu gören Maridort 1961 yılında İtalya'ya gitti ve Turin'de Darkaviyye tarikatını kurdu. Burada o *Etudes traditionelles*'in İtalyanca benzeri olan *Rivista di Studi tradiziona* (Gelenekselci Çalışmalar İncelemeleri) adlı dergiyi ve yine *Editions traditionnels*'in (Chacornac'ın bilinmeyen yayın evi) İtalyada benzeri olan Edizioni Studi tradizionali yayınevini kurdu. Daha sonraki yıllarda Edizioni Studi tradizionali Guénon'un neredeyse tüm kitaplarının İtalyanca çevirilerini yayınladı. *Rivista di Studi tradiziona* ise kısa klasik Gelenekselci, ve İslami metinlerin-Aguéli, Guénon, al-Ta'dili

81 Clavelle, "Document confidentiel," Gagne, görüşme esnasında bu bilgileri verdi.

82 Gagne, görüşme ve diğer bilgi kaynakları.

(Maridort'un kendi şeyhi) ve İbn Arabi'ye ait metinleri yayınladı. Aynı zamanda, Hinduizme ait çeşitli metinler basmak suretiyle Guénon'un ilgilendiği şeylerlere ilgisini sürdürdü.

Zamanla Turin'in Darkaviyye'si kendisini Guénon'un gerçek Gelenekselciliğinin yegâne savunucusu, bir dereceye kadar bazı Fransız Gelenekcilerin "Guénonculuk" olarak tanımladığı esaslara sadakat duyan bir tarikat olarak gösterdi. Son dönemlerindeki yazıları sadece Guénon'un üslubunu değil aynı zamanda onun paranoyalarını da taklit eder: "Dünyamızdaki en güçlü merkezlerin hedeflerinin Guénon'un eserlerini yıkmayı hedeflediği"nden söz eder. Aynı zamanda Darkavi'nin savunma amacıyla yazdığı yazılarda zaman zaman saldırgan bir üslub görülür. Mesela Darkavi olmayan bir Gelenekselci'nin kendisiyle ilgili "onun bireysiciliğinden çok bahsederdik" sözü onun "intisap teknikleri konusunda kendisini bilgili göstermeye çalışma" ve "hak etmediği hâlde öne çıkmaya çıkma gayreti" ile suçlanması anlamına gelir. Onun gözünde diğer Gelenekselciler genellikle yanlış inanca sahip kimseler olarak görülürdü. O yalnızca "Guénon'dan nefret etme" ithamını Schuon'a yöneltmekle kalmamış aynı zamanda Vâlsan'ı da "alçak ve daha tehlikeli hatalar içinde" olmakla suçlamıştır.[83]

Bu atmosfer belki de kısmen, Maridort ve Vâlsan gibi diğerleri arasında, Guénon'un kitaplarının çocuklarının elinde bulunan te'lif hakları ile ilgili vuku bulan sert tartışmalardan kaynaklanan bir şeydi. Anlaşmazlık kimin telif hakkı alacağı konusunda değil, Guénon'un eserlerinin yayın yönetmeninin kimin elinde olacağı konusundaydı. Bazı hukuk davalarını da içeren anlaşmazlığın kaynağında, Maridort'un bir müridiyle evlenen ve Guénon'un telif haklarındaki kendi hissesini Maridort'a devreden ve daha sonra bir trafik kazasında hayatını kaybeden Guénon'un en büyük oğlu Ahmet Guénon vardı. 1980'li yıllar-

[83] Pietr Nutrizio, ed.,René Guénon e l'Occidente(Milan: Luni Editrice, 1999), farklkı sayfalarda. Alıntılar için bkz. Ugo Darbesio, review of the Etudes traditionnelles review of Jean Reyor,Pour un aboutissement de l'oeuvre de René Guénon(Milan: Archè, 1988); Rivista di Studi Tradizionali 68–69 (1989), 245–48.

da anlaşmazlık konusunda tüm tarafların kabul edebileceği bir çözüme ulaşılamamıştı.[84] Sebep ne olursa olsun, Darkaviyye tarikatinin son dönem tarihi ile ilgili geniş Gelenekselci çevrelerde hakkında çok az şey bilinen Darkaviyye Tarikatı düşmanlığının bir sonucudur.

Darkaviyye ile irtibata geçmek istediğimde nazik ancak kararlı bir şekilde sorunun, kişisel temelli değil metafizik temelli bir sorun olduğunu söylediler. Bu durumda Darkaviyye hakkında söylenecek fazla bir şey kalmıyor.

Vâlsan'ın Aleviyye'si

Vâlsan'ın Paristeki Aleviyye tarikati tam tersine temel Sufi İslam anlayışına daha fazla yaklaştı. Anlatıldığına göre Vâlsan, daha sonraki dönemlerdeki betimlemelere bakılacak olursa Islam dünyasındaki bir Sufi şeyh gibi davranan yegâne Gelenekselci şeyh, bir tür ermişti. Burada olmayan şey, Arap dünyasında şeyhlerin menkabelerinde anlatılan kerametler, olağanüstüstü hâllerdi. Vâlsan aynı zamanda açıkça Müslüman olduğunu söyleyen ve genel İslami çevreyle bütünleşen ilk Gelenekselci şeyhti. Paris'teki hayatının daha ilk dönemlerinden itibaren düzenli olarak Paris Camiine devam etti ve kızıyla evlendiği Tunus'lu Cami imamı ile çok iyi ilişki tesis etmişti. Tunus'taki sufi bir şeyhi düzenli olarak ziyaret ediyordu. Muhtelif Arap Sufileri onun zikir meclislerini ziyaret etti. Gerçi bunlardan hiçbiri onun kurduğu tarikate katılmamıştı.[85]

Vâlsan İslami anlamda hem ortodoks hem de dindardı. Cami'de Cuma namazına iştirak etmesi ve günlük namazları kılması ve Ramazan orucunu tutması yanında, her gün saatlerce nafile namaz kılardı ve iki defa Hac için Mekke'yi ziyaret

[84] Muhammad Guénon ve Al (bibliyografyadan önceki listeye bakınız), görüşmeler.

[85] Muhammad Vâlsan, görüşme. Bu tarikat ile ilgili başka bir kaynak zikredilmedikçe verilen bilgiler Muhammad Vâlsan ya da Michel Chodkiewicz'den alınmıştır.

etti (1965 yılında Hac için 1974 yılında ise umre için). Şeriatın mümkün olan en katı yorumunu benimsedi ve çocuklarının yedi yaşından itibaren namaz kılmalarını temin etti. Oğlu Muhammed ilk defa 5 yaşında iken oruç tuttu. Çocuklarına resim yapma yasağı getirdi-bu oldukça şaşırtıcı bir yasaktır çünkü İslam dünyasında bile Şeriat'ın resim yasağı, hatta birçok dindar kimse tarafından bile daha daha toleranslı bir şekilde yorumlanmıştır.

Vâlsan dindarlığı yanında aynı zamanda kibar ve münzevi idi. (Schuon'un iğneleyici ifadeleriyle) süslü püslü elbiselerden ziyade normal batılı tarzda elbiseler giymek suretiyle şeyh gibi görünmeyi benimsemedi. Davet edilmesine rağmen umuma yönelik konuşmalar yapmaktan uzak durdu ve oldukça basit bir hayat yaşadı. İkinci Dünya Savaşı'nda Romanya'da diplomat olduğu yıllarda konforlu bir hayat yaşamıştı. Diplomatik görevi sona erince, pek itiraz etmemiş gibi göründüğü büyük bir fakirlik hayatı yaşadı. Bu döneminde başlangıçta ucuz otellerde kaldı ve daha sonra da hâlk için yapılan proje evinde ikamet etti. Birinci hanımı bu yeni hayat tarzına alışamadığı için onu terk etti. Vâlsan ilk çocuğu Ahmet'i uzun süre tek başına ve yoksulluk içinde büyüttü. Sonra yeniden evlendi ve bu kez İslam dünyasındaki şeyhler gibi hareket etti: İkinci hanımı, yakın bir arkadaşı olan René Roty'nin genç yaştaki kızı Hatice ile olan evliliğinden oniki çocuğu oldu. Son yıllarda aile nüfusu oranında, Fransız sosyal güvenlik yönetimince yapılan *allocations* familiales (aile tahsisatı) yardımı ile geçindi. Buna *Etudes traditionnelles*'deki küçük bir geliri ve müritlerinin arada bir kendisine verdiği hediyeleri de ilave etmek gerekir.

Vâlsan ayni zamanda, standart İslami usülleri takip ederek başarılı bir ilim adamı olma gayreti içinde oldu. Arapça öğrenmek için sıkı bir gayret gösterdi ve yapılan güvenli bir tanımlamaya göre Arapçası "mükemmel"di.[86] Kendini İbn Arabi metinlerini okumaya verdi. İbn Arabi ile ilgili birçok el yazması metin

[86] Tanımlama bu konuda yargıda bulunabilecek bir konumda bulunan ve abartı yapmadığı görülen Chodkiewicz'e aittir.

topladı ve öğretilerinin çoğunu İbn Arabi'nin eserlerine dayandırdı.[87] Vâlsan aynı zamanda İbn Arabi'nin çeşitli metinlerinin Fransızca çevirilerinin editörlüğünü yaptı ve yayınladı.[88]

Vâlsan'ın tarikati kendi oluşturduğu örneği takip etti: dindar ve ortodoks bu alanalarında yetkin olduklarını düşündüğü ilim adamlarına yapılan vurgu. Şeriatın ilkelerinden ayrılmaya izin verilmiyordu ve haftada bir hatta bazen iki kez müritlerinden çoğunun iştirak ettiği zikir meclisleri tertip ediliyordu.[89] 1951 yılında Schuon'dan ayrıldığında sadece 10-15 arası müridi bulunuyordu. Vefat ettiğinde ise muhtemelen 100 müridi[90] vardı, İslam dünyasında ancak bazı şeyhlerin daha fazlasına sahip olabileceği saygın bir rakamdı.[91]

Vâlsan'ın erken dönem müritlerinden bazıları aslında Aleviyye tarikatına, hem Paris'teki hem de bir zamanlar Schuon'un işvereni olan Louis Caudron (Schuon ve Guénon arasında meydana gelen ayrılığın ardından İslamı terk etti) tarafından masrafları karşılanan Amiens'teki zaviyede Schuon vasıtasıyla girmişlerdi. Roty de aynı şekilde savaş öncesi Gelenekselci kuşaktandandı. 1932 yılında Guénon'un teşvikiyle Müslüman oldu. Diğer birçok Gelenekselci gibi sanata ilgi duyan bir aileden geliyordu. Kendisi, *Semeuse* (Tohum saçan kız) çalışması modern dünyanın en başarılı sembollerinden biri hâline gelen ve Cumhuriyetin dişi figürü olarak 1897 yılından 2002 yılna kadar Fransız metal paralarında görülen ondokuzuncu yüzyılın

87 Muhammad Vâlsan, görüşme.

88 En azından iki kitap ve 1951-1971 yılları arasında Etudes traditionnelles'de yayınlanan 25 kısa tercüme Bibliyoğrafya için bkz. Michel Vâlsan, L'islam et la fonction de René Guénon: recueil posthume (Paris: Editions de l'Oeuvre, 1984).

89 Zikir meclisleri normal bir şekilde Kur'an ve İbn Arabi'nin metinlerine dayalı olarak ahlaki nasihatler biçiminde yapılıyordu. Guénon'a ancak arada bir göndermede bulunuluyordu.

90 Tahminler 65 (Chodkiewicz) ile 200 (Muhammad Vâlsan) arasında değişmektedir.

91 Sadece yeni kurulan tarikatler arasında nadiren bu sayının üstüne çıkanlar vardır. Çok eskiden beri faaliyet gösteren tarikatlerın ise binler ifade edilebilecek ancak içten bağlı olmayan müritleri vardır.

meşhur hakkak sanatçısı bir dedenin torunu olan çömlek sanatçısı biriydi.[92]

Vâlsan'ın erken dönem müritleri arasında, Napolyon öncesi döneme ait meteliksiz bir soylu ile Michel Chodkiewicz adın da genç bir Fransız öğrenci de bulunuyordu.[93] Bu sulh hakiminin oğlu olan Chodkiewicz 18 yaşında Tours hava üssünde askerlik görevini yaparken Guénon'un *Modern Dünyanın Bunalımı* adlı eserini daha sonra da Guénon'un tüm eserlerini okumuş ve meteliksiz soylu tarafından Vâlsan ile tanıştırılmasını müteakip 1950 yılında Müslüman olmuştu. Chodkiewicz, "Gelenekselciliğin Sorbonne'a karşı ilk hesaplaşmasını başlatan başlatan bir Gelenekselci" olarak adlandırabileceğimiz bir kimsedir. İbn Arabi üzerine hazırlamış olduğu ilk projesi olan doktora tezini, 1950'li yıllarda Fransız İslami çalışmalar alanını kendi hegomonyası altına almış bulunan ve İbni Arabi'yi sevmeyen Louis Massignon'un direnişi karşısında ve henüz kurduğu ailesinin geçimini sağlamak zorunda olduğu için yarıda bıraktı. Chodkiewicz birçok hususta şeyhini takip ettti ancak cesurane bir hayat tarzı (Spartan) hariç. Başta gelen Fransız yayımcı Editions du Seuil'de başlamış olduğu iş hayatı yine orada du Seuil'in başkanı olarak emekli olmak suretiyle sonlandırdı. Chodkiewicz mesleğine rağmen, İbn Arabi'nin kendi eserlerinden kaliteli tercümeleri ya da onun üzerine yapılan çalışmaları ve İbn Arabi'nin daha sonraki takipçisi Emir Abdulkadir'in (Agueli'nin şeyhi olan İlleyş bir dönem onun Şam'daki çevresinde bulunmuştu) eserlerini yayınlamak suretiyle

92 Bkz. J. Storch and R. Françon, "La difficile naissance de la semeuse,"Documents Philatéliques110, no. 4 (1986) Online: http://www.chez.com/koechlin/semeuse/semeuse-doc1.htm. Aynı zamanda web sitesi olan Musée Oscar Roty daha vardır: http://www.coeur-de-france.com/roty.html. Semeuse'ün modernize edilmiş biçimi 2002 yılından sonra Fransa'da bazı metal Euro'lar üzerinde görülmektedir.

93 Soyadı elbette Polonya dilinden. Ancak Chodkiewicz ailesi 1832 yılında Fransa'ya yerleşmiş ve buraya 1831 yılında başarısız bir ihtilal griişiminden sonra Rusya'ya kaçan bir sıbay tarafından getirilmiş. Chodkiewicz ile ilgili tüm bilgiler, kendisiyle yapılan görüşmelerden alınmış ve imkân dahilinde diğer kaynaklardan gelen bilgilerle te'yid edilmiştir.

İbn Arabi üzerine çalışmalarını sürdürdü. Chodkiewicz'in eseri akademik çevrelerde hakettiği ilgiliyi gördü ve 1982 yılından itibaren, du Seuil'deki işinin yanısıra Sorbonne'da yardımcı Profesör[94] olarak ders vermeye başladı. Du Seuil'den emekli olduktan sonra tam profesor olarak atandı ve bu görevinden de 1994 yılında emekli oldu ve genel olarak Fransız İslami araştırmalar alanında önde gelen bir şahsiyet olarak kabul edildi.

Vâlsan'ın tarikatından bunun gibi başka şahsiyetler de ortaya çıktı. Bunlardan biri de Belçikalı akademisyen ve Gelenekselci Charles –André Gilis idi. Bir diğeri ise anne ve babasının Vâlsan'ın Aleviyye tarikatına katılması dolayısıyla 6 yaşında Müslüman olan Denis Gril idi. Lisans öğrenimini Mekke'de tamamladı ve daha sonra Fransa'nın İslami bilimler alanında seçkin merkezlerinden biri olan Province Üniversitesinde Arapça ve İslami ilimler profesörü olmak suretiyle Fransa'da İslami çalışmalar alanında iyi bir meslek sahibi oldu. Denis, Vâlsan ve Chodkiewicz'in yolundan giderek, çalışmalarını İbn Arabi üzerinde yoğunlaştırdı.

Yirminci asrın sonlarındaki Batı İslamı, Ortadoğudaki İslam gibi sufizm tarafından değil, ondokuzuncu asırda üstün bir etki ile Sufizmin yerine geçen, sonunda İslamcılığın ortaya çıkışına yol açan modernist-reformcu Selefilik tarafından yönlendirilmekteydi. Buna rağmen Avrupa'da kısmen Vâlsan'ın tarikatinin bir eseri olarak, güçlü karşı- Sufi eğilim mevcuttur. Bir çok klasik Sufi metnin İngilizceden ziyade Fransızcada mevcut bulunması dikkat çekicidir. Bu metinlerden çoğu Vâlsan Chodkiewicz, Gillis ve Gril'in çalışmalarıdır. Fransız akademyasında Chodkiewicz, Gillis ve Gril'in etkisi bu eğilimi daha da ileri götürmüştür.[95] Vâlsan'ın etkisi aka-

94 Gerçekte saygın bir kurum olan Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de bu pozisyonda ders vermeye başladı.

95 1998 yılında Revue de l'histoire des religions—1880 yılında kurulan saygın akademik dergi —Hıristiyan ve Müslüman tarikatlerla ilgili altı makalenin yer aldığı özel bir sayı çıkardı. (sayı. 215, no. 1). Yazarlar Chodkiewicz, Gril ve Eric Geoffroy idi. Geoffroy Gelenekselci değildi ancak Guénon'un okuyucusu bir Müslümandı. Vâlsan'ın yakın arkadaşı René Roty'nin de kayın biraderiydi. Hıristiyan tarikatlerla ilgili olan diğer üç makale ise Vâlsan ile bağlantısı olmayan akademisyenler tarafından yazılmıştı.

demyanın ötesine uzandı ve mesela Roty'nin oğlu Yakup Paris Camisinde dersler verdi ve İslam üzerine çocuklara yönelik başarılı kitaplar yayınladı.[96] Bu oranda Vâlsan'ın tarikatinin, Guénon'un 1924 yılında *Doğu ve Batı*'da sözünü ettiği Fransa'daki elitin ortaya çıkmasında etkili olduğu ortaya çıkmış oldu.

Vâlsan olabildiğince Batıdaki normal bir Sufi Şeyh'e yakın olmasına rağmen bir Gelenekselci olarak kaldı. Kendi yönetiminde çıkan *Etudes traditionnelles* belirgin bir şekilde İslam'a vurgu yapıyordu. Ancak diğer dinlerle ilgili de yayınlar yapmayı sürdürdü. Vâlsan'ın kendisi bir Mason değildi ancak, Masonluğa karşı ilgisini sürdürdü.[97] Oğlu Muhammed'e göre, her zaman için birincil ilgisi 1930'larda Romanya'da başladığı batıni konular olmuştur. Ancak tatbikatta tamamen Hz. Muhammed'e ve, kendi geliştirdiği Guénon'un eserlerinin de İbn Arabi'nin görüşlerine dayandığı teorisi (biz bunun doğru olmadığı görüşündeyiz) çerçevesinde İbn Arabi'nin eserlerine[98] dayanmıştır. Din ve metafizik arasında açık bir ayrım yapar: "Geleneksel biçimlerin batınî birliği sadece evrensel ilkelerle alakalıdır ve sadece metafiziğin çok yüksek boyutları için gerçektir."[99] Bu yaklaşım daha önce ele aldığımız Schuon'unkinden çok farklıdır.

Vâlsan ve dolayısıyla Vâlsan'ın müritlerinin diğer Gelenekselci Sufilerdenm farklı oluşlarının sebebi belki de Vâlsan'ın erken dönemde özellikle de Romanya'da özellikle de Petrache Lupu ile yaşamış olduğu tecrübesine dayanmaktadır. Lupu'nun

96 Mesela bkz. Yacoub Roty,L'attestation de foi: première base de l'Islam (Paris: Maison d'Ennour, 1994). Kitapta tipik Vâlsan'ın tarikatinin yaklaşımını görmek mümkündür. Son bölüme kadar klasik İslami kaynaklar esas alınır. Son bölüm ise Guénon'un "Allah'ın bir lütfu olan" eserinden, çağdaş rasyonalizmin tehlikelerinden bahseder ve Guénon'un en önemli eserlerinin okunmasını önerir.

97 Grand Triad'ın bir üyesi olarak biliniyordu ve arada bir Masonluk üzerine yazılar yazıyordu (mesela üç bölümden oluşan, "Les derniers hauts grades de l'Ecossisme et la réalisation descendante" adlı makalesi 1953 yılında Etudes traditionnelles'te yayınlanmıştı. Ve İlleyş'in Masonluğundan şüpheleniyordu (Va ^lsan,L'islam et la fonction de René Guénon, ss. 30–31), ki bu doğru olabilir. Buna rağmen Chodkiewicz, Vâlsan'ın Mason olmadığından emindi (görüşme).

98 Muhammad Vâlsan, görüşme.

99 Vâlsan, L'islam et la fonction de René Guénon, s. 13.

hareketi Gelenekselci terimlerle ifade edecek olursak "karşı-intisab"ın açık bir örneğidir ve Vâlsan'ın, ortodoks dışı kokusu veren her şeyden nefret etmesine yol açmıştır. Bu Schuon'un yaklaşımından da nefreti etmesine yol açmıştır. Onun Schuon ile olan tecrübesi, yine oğlu Muhamnmed'in ifadeleriyle verecek olursak, en katı Ortodoks anlayışın dışındaki anlayışların iğvasına karşı onu "aşılamıştır."

Ancak Vâlsan'ın takipçilerinin kaderi onun Gelenekselcilikle İslamı mezcetmesinin istikrarı konusunda bazı şüphelerin oluşmasına yol açtı. İslam dünyasında yeni kurulan birçok tarikatte kurucu şeyhin vefatından sonra ortaya çıkan duruma benzer bir biçimde Vâlsan'ın vefatından sonra Vâlsan'ın müritleri de birkaç gruba ayrıldı. Birisi Roty'nin ölümüne kadar yönettiği grup, diğerleri de diğer müritlerince yönetilen gruplardı. Bu gruplardan bir diğerini daha sonra Vâlsan'ın ikinci oğlu Muhammed yönetti. Yirminci yüzyılın sonu itibarıyla bu gruplardan üçü Fransa'nın çeşitli bölgelerinde varlıklarını devam ettiriyorlardı. Bu grupların liderleri hem kendilerini hem de müritlerini Arap dünyasındaki bildiğimiz Sufi tarikatlerla ilişkilendiriyorlardı. Birisi kendisini Şam'daki Aleviyye tarikati şubesiyle, diğeri o dönemde Suriyedeki en yaygın tarikat (Şam Müftüsünün yönettiği Nakşibendiye'nin bir kolu) ile üçüncüsü ise Darkaviyye'nin Kuzey Afrika kolu ile ilişkilendiriyordu.[100] Vâlsan'ın hâleflerinden birinin çalışma odasındaki raflarda Arapça kitaplara ve Batılı araştırmacıların İslam üzerine yazdığı kitapların bulunduğu buna karşılık René Guénon'un kitaplarının sofanın arkasında ulaşılamaz bir yere konulduğu göslemlenmiştir.

Pallavicini'nin Ahmediyye'si

Guénon ve Gelenekselcilik Milan'daki Ahmediyye tarikati için oldukça önemliydi.Gerçi bu önem işi "Guénonperestliğe" vardıracak kadar değildi. Bu, Vâlsan'ın Aleviyyesi gibi tüm Gelenek-

[100] Değişik bilgi kaynakları (muhbirler). Bu selef tarikatlerden hiçbiri daha ayrıntılı bilgilerin aleni kılınmasını istemediler.

selci tarikatlerın en fazla görüneni durumunda olan ve Schuon'un eski müridi İtalyan Abdulvahid Pallavicini tarafından kurulan bir tarikattı.

Marridort gibi Pallavicini de zengin bir aileden geliyordu. İkinci Dünya savaşı esnasında Henüz genç iken Guénon'u İtalyan tercümelerinden okudu ve savaştan sonra Guénon'u İtalyanca'ya tercüme etmiş olan Evola ile irtibata geçti. Evola ona ilgilerinin ruhçulukta değil daha ziyade güçte olduğunu söyleyerek kendisine Burckhardt'ı tavsiye etti. Pallavicini 1951 yılında Lozan'a giderek Schuon'un Aleviyye tarikatina girdi.[101] Pallavicini'nin Schuon'un Aleviyye tarikatinda geçirmiş olduğu yıllarla ilgili çok az şey biliyoruz: Genellikle Doğuya seyahat edişi ve Zen kurallarını tatbik eden bir Japonla evlenmesi. Palavicini daha sonra bu yıllarını "avarelik yılları olarak" olarak niteleyecektir. Ancak 1960'ların ortalarında Pallavicini Schuon'un tarikatindan ayrıldı terk etti. Pallavicini Schuon'un tarikatini gerçek Doğunun çok uzağında ve Schuon'un gösterdiği biçime göndermede bulunarak "İslamın romantikleştrilmesi" olarak görüyordu. Daha sonraki dönemlerde Pallavicini de, Hıristiyan kutsallarının meşruluğu sorunu ile ilgili olarak Schuon'un Guénon'a karşı çıkmasını kendisinin Schuon'dan kopmasının asıl nedeni olduğunu söyledi. Ancak bu ifade Pallavicini'nin daha sonraki dönemlerde Hıristiyanlarla yapmış olduğu işbirliği ve asıl anlaşmazlık zamanı ile Pallavicini'nin tavır aldığı dönem arasında geçen zamanı göz önüne alındığında oldukça ilginçtir. Pallavicini'nin Lozan'dan kopuşuna yol açan ve hiçbir zaman üzerinde kötü bir yansıması görülmeyen şahsi sebeplerin olduğu da söylenenler arasındadır.[102]

Hartung gibi Pallavicini de Aleviyye'den ayrıldıktan sonra Gelenekselci ve Müslüman kaldı. Birkaç yıl herhangi bir Sufi ta-

[101] Pallavicini, görüşme. Başka bir kaynak verilmemesi durumunda Pallavicini ve Ahmediyye ile ilgili bilgiler Pallavicini'den ya da 1996 yılında Milan'daki Ahmediyye tarikati merkezine yapmış olduğumuz ziyaretteki gözlemlerimize ve diğer Ahmedilerle yapmış olduğumuz görüşmelere dayanmaktadı.

[102] Değişik bilgi kaynakları.

rikati olmadan arayış içinde geçti. 1971 yılında Singapur'da piyano sanatçısı olarak çalışırken o dönemde Singapur'da zamanın en seçkin Sufi şeyhi olarak bilinen Abdurreşid ibn Muhammed'e kendisinden söz ettiler. Pallavicini onun zaviyesini ziyaret etti ve onun Ahmediyye tarikatina girdi. Ahmediyye Arap menşeli bir tarikattı. Malay olan Şeyh Abdürreşid tarikatin yayılmasında önemli rolü oldu. İngilizler döneminde Hindistan'da aynı adla ortaya çıkan Ahmediyye tarikati ile herhangi bir alakası yoktur.[103]

Pallavicini Singapur'da Ahmediyye tarikatinin merkezinde bir süre kaldı ve burada sadece Arapça ve Malayca bilen ve başka meşguliyetleri bulunan Şeyhin kendisinden çok akıcı İngilizce bilen onun iki *mukaddemi* ile vakit geçirip sohbet etti. Pallavicini daha önce herhangi bir alakası olmamasına rağmen Sufizmde kendisine iyi bir yer edindi. Bahsi geçen Malay asıllı bir Sinagapurlu olan *mukaddem* (Gelenekselciliğe karşı ilgisiliğine rağmen) hem Sufizme hem de modrnizmin ve çok kültürlülüğün açmazlarına vakıftı. Çok modern bir ülke olan Singapur'da Müslümanlar azınlıkta idi. Ancak kendinden önce Schuon'un yaptığı gibi Pallavicini de Sufi (en azından Ahmedi) eğitimin ancak ilk safhasını tamamlayabildi. Bu dönemin yegâne kusuru, dinlerin aşkın birliği, Schuon'un savunduğu Perennializm ile ilgili tartışmadır. Bu nitelik olarak bizatihi Schuon'un Mostaganam'deki ikameti sırasında problemlere yol açan Gelenekselci öğreti ile aynıdır. Pallavicini, hatta Şeyh, İslam olabildiğince yakın bir kurum olarak Kahiredeki el-Ezher'den fetva (tecrübeli bir alimin görüşleri üzerinde bağlayıcılığı bulunmayan otorite niteliğindeki görüş) aldıktan sonra bile Şeyhinin öğretmiş olduğu standart İslami duruşu kabul etmedi.[104]

Bu tartışmaya rağmen Şeyh Abdurreşid, Pallavicini'ye Singa-pur'dan İtalya'ya gitmeden önce ona Ahmediyye tarikatını kendi başına açmak için icazet verdi. Her ne kadar böyle bir

[103] Bu tarikatla ilgili daha fazla bilgi almak için bkz. Benim şu kibıma bakılabilir: Saints and Sons: The Making and Remaking of the Rashidi Ahmadi Sufi Order, 1799–2000(Leiden: Brill,çıkacak).

[104] Ali Salim, görüşme.

icazenin varlığı sorgulanmışsa da Singapur ve Malezyadaki Ahmediyye tarikati kaynakları bunun varlığını onaylamaktadırlar. Aynı kaynaklar Şeyh Abdurreşid'in daha sonra Pallavicini'ye çok kızdığını söylüyorlar ancak bunun sebebiyle ilgili herhangi bir şey söyleyemiyorlar.[105] Bunun sebebi Pallavicini'nin Perennializm anlayışı olmuş olabilir.

Pallavicini'nin İtalya'ya dönerken kendisine ait bir tarikat kurma amacı yoktu. 1980'li yıllara kadar da böyle bir şey gerçekleşmedi. Bu, onun 1970'li yıllarda İslam-Hıristiyan diyalogu çalışmalarıyla ilgilenmesinin tesadüfi bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu diyalog 1962-65 yıllarındaki İkinci Vatikan Konsülünde alınan kararlara dayalı olarak gerçekleşmiştir. Bu konsül Papa'nın Kilisenin yapısı dışında da faaliyet göstermesi meşru görülmüş ve tüm dinlerin *Semina Verbi* (Kelam'ın tohumunu) içerdiği kabul edilmiştir. Vatikan Hıristiyan olmayanlar için ayrı birim oluşturmuş daha sonra da bu, o tarihlerde Roma'da en önemli İslami teşkilât olan İtalya İslami Kültür Merkezi ile temasa geçen Ekümenik Faaliyetler Sekreterliğine dönüşmüştür. İtalya İslami Kültür Merkezinin güya, çeşitli İslam ülkelerinin büyük elçilerinden oluşan büyük bir danışma meclisi bulunuyordu. Ancak katılım çok düşüktü ve öyle ki Cuma namazlarının bazen 5-6 kişiyle kılındığı oluyordu. Bu katılımcılardan biri de Pallavicini idi. İtalyancayı, Hıristiyanlığı ve Avrupa kültürünü en iyi bilen kimse olması dolayısıyla Vatikan'ın diyaloguna onun katılması istendi.[106]

Pallavicini, daha sonra kendisininin "hayatın kutsaldan arındırılması ve sadece maddi refaha indirgenmesi" olarak ifade ettiği şeye, yani modernizm ve materyalizme karşı ortak bir cephe kurulma imkânını görerek Vatikanın bu teklifini coşkuyla karşıladı.[107] Ekümenizm için dinlerin aşkın birliği temelinden daha iyi ne olabilirdi ki!? Ancak onun bu teklifine Katolik Kili-

[105] Ali Salim ve Muhammad Zabid ile görüşme.

[106] Pallavicini, görüşme.

[107] "Centro Studi Metafisici 'René Guénon,'" tarihsiz broşür.

senin verdiği cevap hayal kırıcı nitelikteydi. Vatikan hiyerarşisi Pallavicini ile metafizik konuları konuşma konusunda isteksizdi ve bir süre sonra da artık onu davet etmeyi durdurdular. Milan psikoposu (Pallavicini'nin hem Roma'da hem de Milan'da rezidansı vardı), Pallavicini'in Milan'daki mülkünün bir kısmının üzerinde "küçük bir kudus" inşa edilmesi teklifiyle hiç ilgilenmedi, cevaplamadı. Bu yapı karanlık bir çağda imanın canlı bir örneği olacaktı. Katolik bir klisenin ve belki de bir sinagogun yanına bir *zaviye* inşa edildi. Sadece bir toplantıya bir haham iştirak etti ancak projeden vaz geçildi ve burası, kendi metafiziksel öğretilerini derinleştirmek üzere, hem Müslümanlara hem de Hıristiyanlara açık olan kardeşlik değişim forumu" olarak tasarlanan "René Guénon Çalışma Merkezi"ne dönüştü.[108]

Her ne kadar Katolik hiyerarşi Pallavicini ile ilgilenmediyse de, farklı katolik organizasyonlar ilgilendiler. Pallavicini sık sık Roma'daki Katolik Üniversite ve İtalyan Katolik İşçiler Birliği gibi gruplar tarafından Roma'da konuşma yapmak için davet ediliyordu. Sicilyada Katolik "kardeşlik birliği"nin yayın organı olan *Sacro e Profano* (Kutsal ve Din Dışı) adlı dergide yazılar yazdı.[109] Aynı şekilde bazı bireysel Katolikler de Pallavicini'nin toplantılarına katılıyorlardı. Bunlara okumaları için Guénon'un kitaplarını verdi ve bunun sonucu olarak bazıları Müslüman oldu ve Ahmediyye tarikatına katıldı. 1980 yılında Pallavicini Milan'da ilk Ahmedi *zikir* meclisini gerçekleştirdi.

1990ların ortasında Milan Ahmediyye tarikatında, hepsi de 20'li yaşlarının sonunda ya da 30'lu yaşlarının başlarında 30 ya da 40 müridi vardı. Bunların çoğu İtalyan, bazıları Fransızdı. Hepsinin de Pallavicini'ye benzeyen-İyi bir eğitim kültürlü olma- alt yapıları vardı. Ahmediler birbirlerine sıkı sıkıya bağlı bir cemaat oluşturdular. Bazıları Pallavicini'nin kurduğu, tasarım stüdyosu

[108] "Centro Studi Metafisici 'René Guénon,'" Pallavicini, görüşme.

[109] Örnekler şuradan alındı: Abd-al-Wahid Pallavicini,Islam interiore: La spiritualità universale nella religione islamica (Milan: Arnoldo Mondadori, 1991). Kitapta Pallavicini'nin konferanslarının yeniden basımı yer almaktadır.

ve küçük basımevi gibi işyerlerinde birlikte çalıştılar. Milan'da yaşayanlar her hafta, Milan dışında yaşayanlar da her ay, Sufi ve Gelenekselci olmak üzere Ahmediyyenin ikili doğasını sembolize etmek üzere bir araya geliyorlardı. Her Cuma öğle vakti birlikte Cuma namazını kılıyorlar ve namazdan sonra da öğle yemeği için yakınlardaki bir Pizzacıya gidiyorlardı. Bu Pizza dükkânının sahibi 2000 yılında bir gazeteciye bunları "çok iyi insanlar (brava gente) ve harika müşteriler" şeklinde tanımladı.[110] Akşamları geleneksel sohbet için yani Gelenekselcilik üzerine sohbet etmek üzere toplanırlardı. Bunu hemen, daha çok Singapur'daki Ahmediyyeninkine benzeyen zikir meclisi takip ederdi.[111]

Gelenekselci olmasına karşılık Ahmediyye Müslüman bir tarikattı. Pallavicini Schuon'un evrenselciliğinden ve senkretizmi çağrıştıran her şeyden uzak durdu. Vâlsan kadar titiz olmasalar da kendisi ve müritleri şeriatın kurallarına dikkatli biçimde uydular. Perennializm anlayışları hariç olmak üzere Ahmediyye islam dünyasında yaşanan islam anlayışından ayrılmadı.[112] Pallavicini de Guénon ve Schuon'dan farklı olarak ve Vâlsan gibi, en az üç kez Hacc'a gitmiştir.[113]

Müslüman olmasına karşı Ahmediyye Gelenekselci olmaya devam etti. Katolisizmle geleneksel batıniliği yeniden can-

110 Davide Gorni, "La moschea divide già via Meda," Corriere della Sera 26 Ekim, 2000.

111 Önce Milan'dakine daha sonra da Singapurdaki zikir meclisine şahit oldum.

112 Senkretizmden uzak durma Pallavicini'nin yazılarında ve konuşmalarında sürekli olarak üzerinde durduğu hususlardan biridir. Benim onların şeriatın kurallarına uyduklarına dair değerlendirmem gözlem ve tartışmalara ve Pallavicini'ye karşıtları tarafından yöneltilen birçok suçlama arasında (bazen müslüman olmayanlara da İslamın alameti olan selamı vermeleri bunlardan biridir) bunun yer almaması gerçekliğine dayanır. Ahmediyye tarikatinin islamdan uzaklaştığına dair bir emare olmamasına karşılık, Pallavicini İslamı takdim ederken küçük diyebileceğimiz (bir sözün kaynağı olarak Kur'an ve hadisi birbirine karıştırması gibi) bazı hatalar yapmıştır. Bunlar tesadüfen olan şeylerden ve İslam'dan sapma olarak görülemez.

113 Pallavicini, görüşme.

landırmayı umuyorlardı. Bazı durumlarda, İslamı hakiki bir din olarak kabul etmelerinden değil de, Gelenekselcilik dolayısıyla Müslüman olarak göründüler. Ahmediyye, İslama değil de Gelenekselciliği tebliği eden Gelenekselci bir tarikattı. Pallavicini'nin konferanslarında nihai otorite olarak müracaat edilen kaynak Kur'an değil Guénon idi.[114]

Ahmediler zamanlarının çoğunu diğer Gelenekselci hareketlerden daha farklı olarak doğrudan tebliğe harcadılar. Pallavicini'nin müritleri Müslümanlıklarını gizlemedi –Pallavicin'inin kendisinin geniş sakalları vardı, cellabiyye içinde heybetli bir görünüme sahipti. Katolik organizasyonlardan tutun da akademik konferanslara, hâlka yönelik konferanslara kadar dinleyici bulmayı umdukları her foruma katıldılar. Öyle ki en azından bir kez-oturdukları yerden soru formatında Geleneksel-ciliği açıklama fırsatı elde ettikleri Milanda o zaman moda olan bir discodaki toplantıya bile katıldılar.[115]

Bu faaliyetlerin sonucu karışık idi. Mesela bazı İtalyan akademisyenler, Gelenekselcilerin sözlerini kesmesinden hoşlanmıyorlardı.[116] Pallavicini'nin İtalyan basınında sık sık görülmesi Gelenekselci mesajın yayılmasında daha etkili idi. Bu 1986 yılında başladı. Pallavicini Assisi'de Papa II. John Paul'un de katıldığı Barış için Dua Günü törenine, birkaç İslami temsilciden biri olarak katıldı. Assisi toplantısı davet edilen oniki dinin bir toplantısı olarak başladı. Ancak eleştirilerin artmaya başlamasıyla birlikte Papa, ekümenizmi vurgulamaktan vaz geçerek daha çok barış vurgusu yaptı.[117] Bu değişime rağmen Pallavicini dinlerin toplantısı konusunda bir basın açıklaması yaptı ve bunun neticesinde çeşitli İtalyan gazeteleri kendisi ile röportjlar yaptılar.

İtalya basını Pallavicini'yi sevmişti. Özellikel Katolisizme karşı uzlaştırıcı bir üslübu vardı. Hitabeti iyi idi ve birçok kimse

[114] Konfereansların analiz sonuçları Pallavicini'nin, Islam interior'sinde yeniden basıldı.

[115] Çeşitli bilgi kaynakları.

[116] Çeşitli bilgi kaynakları.

[117] Çeşitli Reutors raporları.

görüşlerini *II. Giornale*'nin ifadesiyle "ruhen ve entelektüel açıdan çok yüceltici" bularak takdir etti.[118] Her ne kadar ülkenin en önde gelen ciddi gazetelerinden biri *Corriere della Sera* onu "en önemli sufi kardeşlik teşkilâtlarından biri"nin lideri olarak tanımlamakla çok ileri gitmiş olsa da İtalyan birinin yönettiği Sufi bir tarikat haber değeri olan bir şeydi.[119] 1990'larda Körfez Savaşı ile birlikte İslam ülkelerinden önemli sayıda göçmenin ilk defa İtalya'ya gelmesinin bir neticesi olarak İtalyan kamuoyunun İslama ilgisinin artmasıyla birlikte Pallivicini'ye gösterilen ilgi daha da arttı. 1991 ve 1992 yıllarında Pallivicini İtalya'da kendisiyle en çok röportaj yapılan Müslüman idi.[120]

İtalya'ya çok sayıda Müslüman göçmenin gelmesi, İslama karşı kamuoyunda Pallavicini'nin de nasiplendiği bir ilgi uyandırdı. Ancak bu aynı zamanda yaşamış olduğu belli başlı zorlukların da kaynağı oldu. 1970'li yıllarda İslam-Hıristiyan diyaloğunu başlattığında İtalya'daki Müslüman toplumunun sayısı çok büyük değildi. 1990'lı yıllarda artık sayı artmıştı ve bunların liderlerinden çoğu Pallavicini ve Pallavicini'nin söylediklerine karşı şiddetle karşı çıkıyorlardı. Bu liderler İtalyalı olduğu için Pallavicini'ye karşı çıkmıyorlardı-zaten bunlardan bazısı da Müslüman olmuş İtalyanlardı. Pallavicini'nin kusuru onlara göre Sufizmi ve Gelenekselciliği İslam olarak sunmasıydı. O her iki bakımdan da suçluydu. Tarihsel bakış açısından Sufizmi takdim biçiminde haklıydı: Her ne kadar, Selefi ve Vahhabi eğitimin ürünü olan birçok çağdaş Müslüman Sufizmi İslam dışı görerek reddedebiliyorsa da, Sufizmin en azından bir asır boyunca İslamın ayrılmaz bir parçası olduğu tartışılamaz bir gerçektir. Ancak özellikle de Gelenekselci bakış açısından Pallavicini'nin Gelenekselciliği özellikle de Perennialist anlayışa sahip olan gelenekselciliği İslam olarak takdim etmesini doğru bulmak mümkün değildir.

[118] Franco Cardini, "Religioni di guerra e di pace,"Il Giornale (Milan), 29 Ekim, 1985.

[119] Stefania Trabucchi, "Un centro per capire l'Islam: Lo 'shaikh' Pallavicini e l'incontro tra Allah e Roma," Corriere della Sera, 30 Temmuz 1990, s. 18.

[120] Bu Dr. Stefano Allievi'nin görüşüdür (şahsi görüşme).

Daha 1986 yılında Pallavicini basında, İslam hakkındaki bilgilerindeki açıkları, telaffuz edilmesi küfr olan kendi şahsi teorileriyle doldurmakla suçlandı.[121] 1990'lı yıllarda Pallavicini'ye karşı olan düşmanlık o derece artmıştı ki bir defasında Milan'ın en önemli İslam merkezlerinden birinden kovulmuş, başka bir defasında da Roma'da konuşma yaptığı bir kitabevinin önünde bir protesto gösterisi yapılmıştı.[122]

Pallavicini buna nezaketini koruyarak karşılık verdi ve muhalifleri arasında yer alan sonradan Müslüman olmuş kimseleri "isyana ve teröre teşvik etmekle ve Hıristiyan geçmişleriyle, Hıristiyan olduğu için değil geçmiş olduğu için ilişkilerini kesmek istemekle" suçladı.[123] Pallavicini'ye en çok zararı dokunan sonradan Müslüman olan iki kişi vardı ki bunlar, Şeyh Abdurreşit'in Pallavicini'nin kendisinden aldığını iddi ettiği icazetin düzmece olduğunu söylediği bir mektubun yer aldığı bir haber bültenini elden ele dolaştırıyorlardı.[124] Bu mektubun uydurma olduğu neredeyse kesin gibidir.[125] Buna rağmen yine de geniş bir itibar görmüştür.

Bu husumetin doruğa çıktığı 1992 yılında Pallavicini şöyle yazıyordu: "Kiliselerde, neredeyse Tanrı'dan bahsetmeyi bırakıp

121 "Abdu-l-Hadi" (sahte isim), Messaggero dell'Islam'ın editörüne mektup. 15 Aralık, 1986, s. 15.

122 Stefano Allievi (şahsi iletişim).

123 "In memoriam René Guénon," yeniden basım için bkz. Abd-al-Wahid Pallavicini, L'islam intérieur: La spiritualité universelle dans la religion islamique (1991; Paris: Christian de Bartillat, 1995), ss. 103–13.

124 Communita Islamica1992, ss. 11 ve 13–14. Bu Communita İslamica'nın 1992 yılında çıkan ve tamamını Pallavicini'ye saldırmaya hasreden tek sayısıdır.

125 Kendisiyle görüştüğümüz Muhammad Zabid'in babasının bilmediği bir dil olan İtalyanca dilinde böyle bir mektup yazdığına dair herhangi bir bilgisi bulunmamaktadır. Başka biri tarafından italyanca'ya çevrilmiş olma ihtimali olsa da mektubun içeriğinde tutarsızlıklar vardır. Görüşmemiz esnasında Muhammed Zabid ve Ali Salim Pallavicini'nin Ahmediyye'ye girip bir icaze aldığını onayladı. Şeyh Abdurreşid, eğer bir icaze vermişse bunu yalanlamamıştır (eğer isteseydi bu icazeti iptal edebilirdi). Bu konuda önemli olan unsur mektubun Pallavicini'nin faaliyetlerinin hiçbir değerinin olmadığı ve "herhangi bir geleneksel temelden yoksun olduğuna" dair ifadeler içermiş olmasıdır (vurgu bana ait). Gelenekselciliğe aşina olan kimse ancak böyle bir mektubu yazmış olabilir. Bu ifadeler, Gelenekselciliğe dair derin okumalar yapmadan Arapça ya da Malayca konuşan bir kimsenin kullanabileceği ifadeler değildir. Şeyh Abdurreşit'in gelenekselciliğe dair derin okumaları olmadığı bilinmektedir.

barış hakkında konuşmaya başlamışlarsa, camilerde sadece savaştan bahsediyorlar. Bir taraftan müslümanlar kendi amentülerini bile unutmuş görünüyorlardı. Amentüdeki iman itirafında Müslümanlar, kendi dinlerini idolleştirmek için Tanrı'dan başka ilah olmadığını söylerler ve bu şekilde neredeyse İslam'ın Tanrı'sından başka Tanrı olmadığını[126] ve hakikatın sadece İslam'da olduğunu savunurlar. Bir taraftan "neredeyse" Tanrı hakkında hiçbir şey yoktur. Gelenekselci olmayan tüm Müslümanlar tereddütsüz, İslamdan başka Tanrı'ya ulaşabileceğimiz uygun bir vasıtanın ve nihai bir hakikatın olmadığını ileri sürerler. Diğer yandan da, Pallavicini ve karşıtları arasında İslam'da savaşın yeri konusunda fiili bir münakaşa vardır. Pallavicini uzun yıllar İtalyanlara bir din olarak İslamın savaşçı siyasi bir inanç dini olmadığını kabul ettirme yolunda büyük bir çaba sarfetti. Ne var ki onun karşıtlarından bir çoğu, islamın siyaset dışı olduğunu söylemenin yalan söylemekten biraz daha kötü bir şey olduğunu savunan radikal islamcılardı.

Pallavicini ve İtalya'daki daha geniş İslam cemaati arasındaki ilişki çok kötü hâle gelmişti. Ancak daha iyi diplomatik özelliklere sahip olan iki müridi, oğlu Yahya ve Fransız astrofizikçisi ve çok yönlü bilgin Bruno Guiderdoni bu işi daha iyi yapıyordu. Her ikisi de Avrupa'daki geniş Müslüman cemaat ile daha makul ilişkiler kuruyorlardı ve İslamı daha iyi bir biçimde Batı kamuoyuna sunma gibi zor bir sorunun üstesinden gelme konusunda başarılı idiler.[127] Guiderdoni uzun yıllar Fransız televizyonunun İslamla ilgili tek proğramı olan "Connaître l'Islam,"ı sundu ve 1990'lı yıllarda İslam adına yaptığı konuşmalarla ünlendi ve Fransa'da ve Fransa dışında hem Müslümanlardan hem de gayri Müslimlerden takdir gördü.

İtalya'daki diğer Müslüman gruplarla olan ilişkisinde zorluklar yaşamasına rağmen Pallavicini'nin yurtdışındaki resmi Müslüman organizasyonlarla ilişkisi gayet iyiydi ve rutin bir biçimde devletin organize ettiği konferanslara davet ediliyor, bakanlarla vs. tanıştırılıyordu.[128] Kısmen bu çalışmalara ve bağlan-

[126] Pallavicini, L'islam intérieur, ss. 163–64.

[127] Değişik bilgi kaynakları.

[128] Pallavicini, görüşme. Başka delillerle de desteklenmiştir.

tılara bağlı olarak Pallavici'nin itirazlarından bazıları 1990'lı yıllarda değişmeye başladı. İslam Hıristiyan diyaloğunu herhangi bir resmi düzeyde terkeden Pallavicini daha çok İslam üzerinde yoğunlaşmaya başladı. "Küçük Kudüs" projesinin yerine de, Milan'daki arazisi üzerine bir cami inşa etme projesine dönüştürdü. Metafizik Çalışmalar Merkezi İtalya İslami Bilgi Kurumuna ve nihayet 1997 yılında Comunità Religiosa Islamica (İslam Dini Cemaati) ya da kısaca CoRels adını aldı.

CoRels İtalya Cumhuriyeti ile bir intesa (anlaşma) imzalamak için çok fazla katılımın olduğu bir yarışa girdi. İtalya ile Vatikan arasındaki antlaşmayı dengelemek için İtalya cumhuriyeti diğer dini gruplarla, belli konularda devletin maddi desteklerinden yararlanma gibi onlara bir takım ayrıcalıklar tanıyan daha küçük çapta anlaşmalar yapmaya başladı. Yahudilik adına ve Katolik olmayan Kiliseler adına, intesanın tanıdığı fırsatlardan yararlanmak için kimin görüşmelerde bulunup pazarlığa oturacağı belli olmasına rağmen İslam'ı kimin temsil edebileceği çok fazla belli değildi. Her ne kadar Müslümanların farklı şekillerde ve farklı amaçlarla organize olmaları mümkün olsa da bir din olarak İslamın örgütsel bir yapısı yoktu. Bu yüzden neredeyse İtalya'daki bütün İslami teşekküller *intesa* imzalamak istediler ki bu da bazı gözlemcilerin İslam ile *intesa* imzalamanın mümkün olmadığı yorumunu yapmalarına yol açtı. Temsil ettiği şahısların sayısı birkaç düzineyi geçmeyen Pallavicini'nin İtalya Cumhuriyetinde İslamı temsil etmeyi umut etmesi sıradışı bir olay olay olarak birçoklarını şaşkına çevirdi. Pallavicini'nin mantığına göre sadece CoRel, politik bir ideoloji olarak din olarak İslam'ı ve saf İtalyan İslamı'nı temsil edebilirdi.[129]

"Küçük Kudüs" yerine uygulamaya konulan cami projesi 2001 yılında Pallavicini'nin ulusal düzeydeki şöhretini yeniden kazanmasına yol açtı. Pallavicini küçük arsasısını cami olarak kullanmak üzere belediyeye izin için müracaat etti. Bu bir gürültünün kopmasına yol açtı. Her ne kadar o sırada İtalya'nın çeşitli yerlerinde camiler fiilen faaliyet gösteriyor olsalar da bunların biri hariç hepsi de resmen başka bir şey olarak, genellikle de kültür merkezi olarak faaliyette bulunmak üzere izin almış-

[129] Ahmediyye'den çeşitli bilgi kaynakları.

lardı. Bunun tek istisnası, 1963 yılında kurulması planlanan ve nihayet 1995 yılında İbadete açılan yüksek resmi bir statüye sahip olan Roma Camisi idi. Pallavicini'nin Milan camisi'ni inşa edebilmek için izin müracaatında bulunduğu görülmektedir. Müracaatı her tarafta konuşulmaya başlanınca göçmen karşıtı duyguların boşalmasına yol açtı. Yapılan sokak gösterilerinde göstericilerin ellerindeki dövizlerde "din özgürlüğüne evet, "mahallelerin gettolaşmasına hayır!" yazıyordu.[130] Pallavicini ve Ahmediye'nin İtalyan olarak mahallelerini göçmen gettolarına çevirmeleri nerdeyse imkânsız gibiydi. Corriere della Sera böyle bir tehditin "ceketli ve kravatlı ve avukat ya da yönetici görünümündeki bu beyefendiler"tarafından yöneltilmiş olmasını çok fazla inandırıcı bulmuyordu.[131] Ancak savaş hatları çizilmişti. Sağ kanatta yer alan Lega Nord partisi, Pazar günü Kiliselerin dışına koyduğu sandıklarda "cami"ye karşı bir "referandum" organize etti. İslam-Hıristiyan diyalog gününde Pallavicini'nin teklifine cevap vermeyen Milan başpiskoposu Belediye'ye gönderdiği bir yazıda belediyeye hoşgörü çağrısında bulundu. Lega Nord daha önce adı duyulmamaış "Halk Cephesi" adlı örgüte Ahmedi *zaviyesi* dışında nöbet tutturma işini organize ettiğini kabul etmedi. Polis bunlarla, anarşist bir grup tarafından organize edilen karşıt-nöbet tutanların aralarında herhangi bir olay çıkmamaması için olay yerine geldi. Nihayet Pallavicini Şehir Meclisi'nde kazanması için gerekli olan oyu temin etti ve tüm muhalefet ve nöbet tutmalar hiç değilse bir süreliğine ortadan kalktı.[132] Bu kitabın yazıldığı sırada Pallavicini'nin caminin yapımı için gerekli parayı temin edip etmediği belli değildi.

Masoncu Gelenekselcilik

Mükemmellik adına, Guénon'un ölümünden sonra varlıklarını bağımsız olarak devam ettiren Sufi tarikatlarden daha önce

[130] Francesco Battistini, "Moschea: AN diserterà la fiaccolata di protesta," Corriere della Sera, Ekim 31, 2000.

[131] Elisabetta Rosaspina, "Milano: Un quartiere contro la moschea," Corriere della Sera, 30 Ekim, 2000.

[132] Corriere della Sera, Ekim 2000 (muhtelif haberler ve yazılar).

bahsettiğimiz gibi farklı Gelenekselci localardan da burada kısaca bahsetmek istiyorum. Bunlardan zaman bakımdan en önce geleni Grande Triade yirminci yüzyılın başında saygın bir Gelenekselci üstadın (nükleer fizikçi) liderliğinde ve Gelenekselci üyelerle faaliyetlerine devam ediyordu. Ancak uzun bir süredir Batı'da Geleneği yeniden inşa etme çabasının öncüsü konumunda değildi. Guénon'un ölümü istikrarlı etkiyi ortadan kaldırdığında, diğer erken dönem Gelenekselci loca olan Trois Anneaux, Katolik Tourniac ile Müslüman Reyor'un kavgaları sonucu 1953 yılında kapandı. Bu Reyor'un Masonlukla ilişkisinin sona ermesi anlamına gelmektedir. Ancak Tourniac, Fransa Büyük Ulusal Loca'nın temel amaçlarına daha fazla yaklaştırdığı Gelenekselci Masonlukta önemli bir figür olmaya devam etti. Fransa Büyük Ulusal Loca, Fransa Büyük Loca'dan farklı olarak, 1918 yılında Büyük Doğuyu terk eden Masonlar tarafından kurulmuş Üçüncü İbadet idi ve Evrenin Büyük Mimarı'na iman etmeyi gerektiriyordu. Diğer iki loca ile kıyaslandığında daha küçük bir yapıyı temsil ediyordu. Onlardan farklı olarak, İngiliz Büyük Locası tarafından tanınmıştı. Tourniac, 1960 yılından başlayarak Fransa Büyük Ulusal Loca'sında çeşitli pozisyonlarda görev yaptı. 1977 yılında, Grand Master'in hemen altındaki makam olan Grand Prior makamına getirildi.[133] Bu yıllardaki sahip olduğu otoritelerden bir kısmı, 1940'lı yıllarda Guénon ile olan işbirliğinden kaynaklanıyordu. Bundan dolayıdır ki, kitaplarında görüldüğü gibi onun Gelenekselciliği, genel anlamdaki Gelenekselciliğin önem kazanmasına yol açtı.[134] Aynı zamanda 1970'li yıllarda Trois Anneaux'u, bu kez sadece Yahudi ve Hıristiyan üyelerle farklı isimle[135] yeniden canlandırdı. Tourniac Yahudilik ve Hıris-

[133] Jean Tourniac [Jean Granger],Johannes Eques A Rosa Mystica. La Francmaçonnerie chrétienne-templière des Prieures Ecossais Rectifies: Réflexion sur l'organisation prieurale et l'esprit du rite(Paris: SEPP, 1997), ss. 11–13 ve 78.

[134] Tourniac 1965-1993 yılları arasında Masonluk, sembolizm, Doğu Hıristiyanlığı, Yahudilik ve saf Gelenekselcilik üzerine onbeş kitap yayınladı. Yahudilik üzerine yazmış olduğu iki ciltlik eseri ise ölümünden sonra yayınlandı.

[135] Bu kez seçilen isim S. F. idi. Bu harflerin Sainte Fraterniténin mi yoksa Sein de Famille'nin mi kısaltılmış hâli olduğu konusunda farklı görüşler vardır.

tiyanlık arasındaki uyum konusuyla ilgilenmekteydi. Yirminci yüzyılın sonlarında bu "tuhaf" loca Fransanın çeşitli bölgelerinde, Tourniac'a karşı sorumlu olan muhtelif büyük üstadlarla(gerçi kendileri bu terimi kullanmıyorlardı) birlikte birkaç yeni Gelenekselci locanın doğuşuna yol açtı.[136] Ölümünden sonra ismini bilemediğimiz Gelenekselci bir Mason onun hâlefi oldu.

Bu faaliyetlere ilaveten Tourniac Masonluk ile Katolik Kilise arasındaki ilişkileri yeniden iyileştirmeyi hedef alan iddialı Gelenekselci projede de yer aldı. Bu proje aslında bir Cizvit papazı olan Michel Riqet ile Mason ve Parlementer yardımcısı ve Paris polis şefi olarak görev yapan Jean Baylot'a aitti. Tourniac gibi bu ikisi de –kısmen ancak sadece Gelenekselci temele münhasır olmamak kaydıyla-Katolikliğin zahirî uygulamaları ile Masonluğun batını uygulamalarının birbirlerini tamamladığı konusunda ikna olmuşlardı.[137] Bu amaca ulaşmak için göstermiş oldukları çabalar hem yayınlara hem de organizasyonlara yansır. Her üçü de Masonluk ve Katolikliğin birbirini tamamladığını savunan kitaplar ve makaleler kaleme aldılar.[138] 1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında, Katolik-Masonluk işbirliğinin bir örneği Riquet ve Baylot birlikte Mason teşkilâtının himayelerinde ancak loca olarak değil *commanderie* (terim Malta Şövalyeleri gibi Ortaçağ tarikatlerının aralarındaki bölümlenmeye işaret eder) olarak Fraternité d'Abraham (*İbrahim Kardeşliği*)'ni kurdular.[139]

Bu faaliyetlerden hangisinin Katolik Kiliseyi Masonluğa daha fazla yaklaştırdığı henüz bilinmiyor. İnanç Öğretisi Cemaati'nin başkanı olan Cardinal Fanjo, bir Katoliğin, o sırada Tourniac ve Baylot'un mensubu olduğu Büyük Fransa Ulusal locasına bağlı bir locaya mensup olmasının bir sakıncası olma-

136 Bu locanın Ritüeli Guénon tarafından icad edilen Chevalier (ya da belki de Maître) denilen kişi tarafından icra edilmesiyle diğerlerinden ayrılıyordu. Bkz. Doğu Batı.

137 Tourniac, Johannes Eques, passim, and Roman, René Guénon, ss. 153–54.

138 Tourniac'ın 1965'te yayınladığı ilk kitabı symbolisme maconnique et tradition chré tienne idi (Paris: Dervy, 1965). Baylot ve Riquet birlikte Les Francs-Maçons:dialogue entre Michel Riquet et Jean Baylot adlı eseri kaleme aldılar. (Paris: Beauchesne, 1968).

139 Tourniac,Johannes Eques, s. 81.

dığına dair bir açıklama yaptı. Ancak bu hüküm daha sonra 1983 yılında sonra gelen başkan Cardinal Ratzinger tarafından kaleme alınan başka bir hükümle geçersiz kılındı.[140]

Bu Mason Gelenekselçi grubun en kalıcı etkisi belki de Gelenekselci Masonlarla Fransız akademyası arasında barış sağlama konusunda olmuştur. 1964 yılında Baylot, onüçüncü yüzyılın başlarında yaşayan mimar Villard de Honnecourt adını taşıyan bir araştırma locası kurdu. Burası adından da anlaşılacağı üzere ritüellerle değil araştırmayla ilgileniyor, konferanslar düzenliyor ayrıca Masonluk ve Gelenekselcilikle ilgili konuları tartışan bir de dergi çıkarıyordu. Açılış toplantısındaki konuşmacı Mircae Eliade idi. Çıkarmış oldukları dergi ise genel bir saygınlık kazanmış durumdaydı. Dergi,Tourniac'ın çok sayıdaki yazılarından başka, Fransa'da dini araştırmalar alanında çalışan Gelenekselciliğe ilgi duyan, aralarında Masonların da bulunduğu akademisyenlerin makalelerini de yayınladı.[141]

Gelenekselci Masonluk büyümeye devam etti. 1990lı yıllarda Büyük Fransız Locası'na bağlı, Régle d'Abraham (Abraham'ın Yönetimi) adıyla daha ileri derecede Gelenekselci olan başka bir loca daha kuruldu. Bunlar sadece Tourniac'ın, Baylot ve Riquet'inkilere benzer amaçları gerçekleştirmek için çalışmakla kalmıyorlar, aynı zamanda İbn Arabi'nin eserlerine bağlı olarak üç dinin (sadece yahudilik ve Hıristiyanlık değil aynı zamanda İslamın) arasında müşterek anlayışları ortaya koymayı kendilerine gaye edinmişlerdi.[142] Gelenekselciliğin Masoncu ifadesi, ilgili otoritelerin tam desteğiyle faaliyet gösteren bir ifade olmasıyla özellikle diğer tüm ifadelerden ayrılır. Bu belki de, Masonluğun Gelenekselciliğin kökenlerinin yer aldığı ortama diğer ifadelerden daha yakın olduğu doğru olabilir.

[140] Bu ayrıntılar için Peder Jérôme Lacordaire'e teşekkür ediyorum.

[141] Bu yorumlar Travaux de la loge nationale de recherches Villard de Honnecourt ve Cahiers Villard de Honnecourt'un incelenmesi sonucu oluşturulmuştur.

[142] Patrick Géay, Editorial, La Règle d'Abraham 1 (Nisan 1996), 3–6.

III. BÖLÜM
GENİŞ ANLAMDA GELENEKSELCİLİK

7

MERYEMİYYE

Guénon'un 1951 yılında vefatından sonra (daha sonra açıklanacak nedenlerden dolayı ismini 1960'lı yıllarda "Meryemiyye" olarak değiştirecek olan) Schuon'un Aleviyye tarikati diğer Gelenekselci tarikatlerden bağımsız olarak hareket etmeye başladı. Müritleri nezdinde Schuon artık Guénon'un yerine geçerek Gelenekselciliğin babası olmuştu. Bu arada, Lings gibi biraz daha yaşlı olan Meryemiler Guénon'u unutmayacaklardı. Birazdan burada ele alınacağı üzere bunların çoğu için Guénon hâla uzak bir kişilikti. Schuon kısa süre içinde, Guénon'a olan borçluluğunu alt düzeye indirmeye başladı. Guénon onun nezdinde Vedanta ve Metafizik konusunda malumat sahibi birinden bir miktar daha üstün bir kimseydi. "Guénon" diyordu Schuon "bir matematikçi, Özgürmason ve okültist." Ama bunlar yeterli değildi.[1]

[1] Frithjof Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen ([Switzerland]: özel baskı, 1974), ss. 137–38.

1960'lardan 1990'lara iki önemli eğilim ortaya çıktı. Bir taraftan şimdi yapmış olduğumuz isimlendirme ile Meryemiyye ve Schuon'un gayr-i Müslim taraftarları hem nicelik ve hem de önem bakımından arttı ve şimdiye kadar kendilerinden bahsettiğimiz diğer Gelenekselci tarikatların her bakımdan önüne geçti. Diğer yandan, kendi işlevi hakkındaki kendi düşüncesi gibi Schuon'un evrenselci anlayışı da gelişti. Schuon'un düşüncelerindeki bu gelişmeler er ya da geç yönetmiş olduğu grubun değişimine de yansıdı. Ancak her zaman bu konuda gecikmeler olmuştur ve bazı Meryemiler ancak çok sonraları gelişmelerden haberdar olabilmişlerdir.

Schuon'un müritleri kısa süre içinde en önde gelen Gelenekselci grup hâline geldi. Gelenekselciliğe dair yaptıkları okumalardan almış oldukları ilhamla kişisel manevi bir yolculuğa çıkan ve geçerli intisâbî ruhçu bir gelenek içinde ortodoks bir rehber arayışında olan Batılıların çoğunluğu kendilerini irşad etmesi için Schuon'a yöneldiler. Bunun sebebi kısmen, (en azından Paris, Turin ve Milan'ın dışında) başka mümkün alternatiflerinin olmayışı, kısmen de Schuon'un Gelenekselci yazarlar ve dergiler ağının merkezinde yer almasıdır. Belli bir dereceye kadar bu eğilim, ancak elit bir sınıfın üyesi olmaya elverişli kimseleri dikkatli bir şekilde teşhis ederek tarikate kabul etmiş olmasıydı.

Bakire Meryem

Schuon'un Madeleine ile yaşamış olduğu "mutsuz aşk" 1943 yılında Lozan'da sona erdi ya da "sevilene karşı duyulan kozmik aşka" dönüştü. Beş yıl sonra Schuon ilk defa ilerlemiş sayılabilecek bir yaşta, 42 yaşında evlendi. O sırada 25 yaşında olan eşi Catherine Feer 1948 yılında kendisine *Black Elk Speaks* adlı kitabı vermiş olan kimsenin müridi idi. Doğrulanmamış bir anlatıya bakılacak olursa Schuon, Paris'te almış olduğu bir işaretten sonra Müslüman olması gibi, bir işaret aldıktan sonra onunla evlenmeye karar verdi.

Diplomat kız olması dolayısıyla Arjantin ve Cezayir'de bulunan İsviçre elçiliğinde yetişen Catherine Schuon'un kocasından daha geniş düşünceleri vardı. Kendisine sempati besleyen bir

gözlemcinin ifadeleriyle "doğuştan sanatçı" titiz bir organizatördü. Lozan'da en az kuralla bir toplumun gelişmesine yardım etti.[2] Daha sonraki faaliyetlerinden ve etkilerinden rahatsız olduğu anlaşılan başkalarının gözünde ise o, hem kendisi hem de eşi için aşırı derecede hırslı idi. Yapmış olduğu organizasyonlar cemaat tarafından pek iyi karşılanmıyordu. İlk faaliyeti, şeyhlerini daha iyi bir şekilde desteklemeleri için organize etmek oldu. Bu çerçevede önce Schuon ile birlikte daha geniş bir daireye taşındılar sonra da 1953 yılında Schuon'u yanında uygun bir *zaviye* ile birlikte daha mütevazi bir eve yerleştirdiler. Bu binalar, Lozan'ın dışında bulunan Pully'nin güzel bir yerinde bağışlarla inşa edilmişti.[3] Zekât toplama işi yanında daha sonra Schuon'un müritlerinin hayatlarının çeşitli boyutlarıyla da ilgilenmeye başladı ki bir çoğu bu durumu, sanatsal bir mizaca sahip olsa da, onun yetkisinin dışına çıkması olarak algıladı.[4] Whitall Perry (Lings ile birlikte Guénon'un cenazesine katılan zengin Amerikalı ve Perry'nin eşi Lozan'a geldikten sonra Catherine Schuon Peryy'lere, kendi evinin yanındaki bir arsayı alarak oraya bir bina inşa etmelerini önerdi. Catherine, Perry'nin, Schuon'un şöförü gibi davranmasını istedi ki, Perry'nin kendi ifadesiyle bu onun 25 yıl boyunca seve seve yerine getirdiği bir görevdi.[5]

Catherine Schuon'un muhitini bu şekilde düzenlemesinie ilaveten Catherine Schuon gittikçe önemli hâle gelen bir etkinlikte eşine iştirak etti: Bu resim idi. Schuon evliliğini müteakip, birkaç yıl şiiri bırakarak ciddi bir şekilde resimle ilgilenmeye başladı. Resimlerden birisi, biri çıplak olan iki yerli Amerikalıyı tasvir ediyordu. Bunlar zahirî (giyinmiş olan) ve batınî (çıplak olan)ı sembolize ediyordu.[6]

2 Jean-Baptiste Aymard, "Frithjof Schuon (1907–1998). Connaissance et voie d'intériorité. Approche biographique,", Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et témoignages, ed. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), s.43.

3 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 9.

4 A3, görüşme. Bibliyoğrafyadan önceki listeye bakınız.

5 Whithall N. Perry, "Apercus," Frithjof Schuon, ed. Chevilliat, ss. 100–102.

6 Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 152 ve 267.

Schuon'un yerli Amerikalılara karşı olan ilgisi daha sonra da devam etti ve 1959 yılında ilk defa, 1953 yılında Paris'te tanıştığı ve bundan sonra önemli kişilik hâline gelen yerli Thomas Yellowtail'in daveti üzerine Amerika'yı ziyaret etti. İlk önce Kızılderililere tahsis edilmiş olan Siox bölgesine, sonra da Güney Dakota'da bulunan ve bir zamanlar Black Elk'in evinin bulunduğu Pine Ridge'e gittiler. Daha sonra, yanlarına Schuon'un Lakato mitolojisinden esinlenerek çizmiş olduğu Beyaz Buffalo Kadını adlı resmini de alarak Yellowtail'in yaşadığı Montano'daki Sheridan'a gittiler.[7] Schuon'un bu ziyareti gerçekleştirme amaçlarından birisi Yerli Amerika geleneğinin modernitenin etkilerinden korunmasına yardım etmekti.[8] Ancak bu gerçekleşen olaylarda olduğu gibi, Yerli Amerikan Dininin Schuon üzerinde diğerlerinden daha fazla etkisi olmuştur.[9]

Schuon doğanın ilahi özelliklerini evliliklerinden kısa bir süre sonra eşi kendisini İsviçrenin dağlarına götürdüğü zaman on yıl önce keşfetmişti. O burada daha önce sadece Mostaganem'deki Alevi Zaviye'sinde tecrübe ettiği bir "özgürlük" keşfetmişti. Ödünç olarak aldığı ahşap dağ kulübesinde "doğaya bütünüyle yakın olan ve ortaçağ günlerine benzeyen günler"in tadını çıkarmıştı.[10] Tıpkı İsviçre dağları gibi Sheridan ve Wyoming'in çevresinde bulunan dağlar da Schuon'a Mostaganem'i hatırlatmıştı.[11] Mostaganem, İsviçre dağları ve Wyoming ovasının ortak özelliği modern dünyadan uzak yerler olmalarıydı.

Schuon birçok yerli Amerikalı ile buluşmasından başka, önceleri gözlemci olarak daha sonra da bizzat icracı olarak yerli Ameri-

7 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 159, Aymard, "Frithjof Schuon," s. 50. Yellowtail ilk defa sertifikalı hemşire olan Yerli Amerikalı bir kadının eşi ve koruma altına alınan bir bölgenin ilk yerli yöneticisinin kardeşi idi. Michael Fitzgerald, "Le rôle de Frithjof Schuon dans la préservation de l'esprit de l'indien peau-rouge," Frithjof Schuon, ed. Bernard Chevilliat, s. 190. Beyaz Buffalo Kadını Lakoda'nın kuruluş mitolojisinde merkezi bir yer işgal eder ve yerli Amerikalılara ilk defa kutsal flütü getiren kimse olarak bilinir.

8 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 166.

9 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 169

10 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 141–42.

11 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 167 ve 169.

kan dans şölenlerine katıldı. Yolculuğun en dikkat çeken kısmı Idaho, Fort Hall 'da Güneş dansına şahitlik etmiş olmalarıdır. Güneş Dansı, Oglalo Sioux ve Shoshone-Crow adını taşıyan ve bu amaçla dikilmiş "kutsal" bir ağacın etrafında yapılan üç ya da dört gün devam eden törenin içinde zirve olarak kabul edilecek bir etkinliktir. Bu tören esnasında katılımcılar kurbanlarını takdim etmeyi bir bakıma Daha Kutsal olanla (bazen tartışmalı biçimde Tanrı olarak yorumlanır) birleşmeyi amaçlamaktadırlar. Katılımcılar sadece bu günlerde bir ya da daha fazla gün oruç tutmakla kalmıyorlar, aynı zamanda, güneş doğarken belli bir süre güneşe gözünü dikip bakmak, kolun üst kısmından bir dilim et kesmek gibi çeşitli zorlu sınama biçimlerini de takdim ediyorlardı.[12] Schuon'a göre Güneş Dansı'nın açılış merasimi, "Bir'le birleşme" olarak olağanüstü bir hareketti.[13] Schuon ve eşi, başka etkinlikleri sadece seyretmekle yetinseler de ikinci gün katılımcılarla beraber oruç tuttu. Daha sonra Güneş Dansının yapıldığı boş alana yapmış olduğu bir ziyarette Catherine orada tek başına dans etti.[14]

Schuonlar İsviçre'ye dönmeden önce, Vicahpi Wiyakpa (Parlak Yıldız) ve Wowan Winyan (Sanatçı Kadın) adlarıyla Sioux'a kabul edildiler. Schuon için yaşamış olduğu bu tecrübe oldukça etkileyici idi ve daha sonra bununla ilgili bu tecrübesinin "gençliğinin ruhsal yarasını iyileştirmesine izin verdiğini" yazdı. Schuonlar 1963 yılında, üç ay sürecek olan benzer bir ziyaret için Amerika'ya geri döndüler.[15]

Bu tecrübesine rağmen Schuon 1965 yılında depresyon geçirdi ve durumu astım ile daha da kötüleşti.[16] Bu durumday-

12 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 173–83. Ayrıca bkz. Bernadette Rigal-Cellard, "La religion des sioux oglalas" Le facteur religieux en Amérique du Nord: Religion et groupes ethniques au Canada et aux Etats-Unis,ed. J. Beran-ger and P. Guillaume (Bordeaux: CNRS, 1984), ss. 248–51 ve J. Vahid Brown, e-mail, December 2002.

13 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen,s. 180.

14 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen,s. 200.

15 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 9, 190–91, ve 212–59.

16 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen,s. 9.

ken başka, bu kez dramatik olan bir görüsü daha oldu: Bakire Meryem'in kendisini ziyaret ettiğini gördü. Avrupa'dan Fas,Tangier'e giderken kabininde tek başına oturuyordu: "Birden özel bir şekilde İlahi rahmet tarafından kuşatıldım. Bu rahmet bana tanımlayamacağım bir kadın biçiminde geldi ve ben onun Kutsal bakire olduğunu anladım." Sonuçta Schuon "kendini daha iyi hissetti aşktan ve neşeden mestolmuş bir hâlde buldu."[17]

Frithjof Schuon'un başlangıçta bazışüpheleri vardı. Tangier'den Tetuan'a dönerken, daha önceki durumuna yeniden dönmeye başladı. Kendisi ve beraberinde bulunanlar Tetuan'da bir otelde konaklamak için durduklarında, odasından dışarı çıkacak gücü olmadığını hissetti. Odasunda yalnızken daha önceki görüsü yeniden ortaya çıktı. Schuon'un bu durumu beraberindekilerle birlikte Fez'e varıncaya kadar devam etti. Fez'de tekrar kendisini endişe ve şüphe sardı. Ancak "geceleyin bu esas dişilikten (urweibliche) gelen semavi rahatlık yine üzerime boşalıyordu" Bu defa söz konusu durum İsviçre'ye dönünceye kadar devam etti.[18]

Bu deneyimler 1942-43 yıllarının iki temasını bir araya getirmiş oldu: Birincisi Schuon'un Madeleine'nin bebeğini gördüğünde hissetmiş olduğu "anne sevgisi gibi... sevgilinin kozmik aşkı" ikincisi de Lozan'daki bir mağaza vitrininde heykelini gördüğünde Bakire Meryem'in cezbesine kapılmış olması. Schuon aslında 1942-1965 yılları arasında arada bir Bakire Meryemin varlığını hissediyordu. Bu durum ilk önce 1949 yılında Guénon ile araları açıldığında vuku bulmuş ve onun "kutsiyetini hissetmişti". Aynı durum 1953 yılında zikir esnasında vuku bulmuştu. Bu sonuncusunda Schuon derhal Bakire Meryemle özdeşleştirdiği "güçlü birinin varlığını" fark etmişti.[19]

Schuon başlangıçta 1965 yılında yaşamış olduğu tecrübeyi nasıl yorumlayacağından emin olamamıştı. İlk soru bunu hayır olan bir görü mü yoksa şer olan bir görü olarak mı kabul etmek

[17] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen,s. 264.

[18] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 265.

[19] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 263.

gerektiği konusundaydı. Schuon hayır olan bir görünün şer olanından ancak onu alan kimse üzerinde bırakmış olduğu faydalı etki ile ayırt edilebileceğine karar verdi. Onun bu görüsünün kendisini kitap, gazete, tiyatro tutkusundan uzaklaştırma gibi bir faydası olmuştu ve artık bunların içinde kendisini kaybetmediğini görmüştü.[20] Bu görünün, Schuon'un hesaba katmadığı başka bir etkisi daha vardı: "karşı konulmaz bir biçimde onun bebeği gibi çıplak olma isteği." Schuon bazen evde yalnız olduğu zamanlarda üzerindeki tüm elbiseleri çıkararak üryan olurdu."[21]

Schuon yaşamış olduğu bu tecrübeyi hayra yormaya karar verdikten sonra ortaya çıkan ikinci soru bunları nasıl yorumlaması gerektiği konusundaydı.Nihayet, görüsünün "Tanrı ile kuracağı özel bir ilişkinin" gelişine işaret ettiğine karar verdi. Bu özel ilişkinin niteliğinin tam olarak belli olmamasına rağmen bakire Meryem İlahi merhametin ve aynı zamanda Ezeli Din'in bedenlenmiş hâli olduğu için[22], öyle görünüyor ki Schuon'un bunu, Aleviyye şeyhliğinden (bu pozisyon kendisine 1937 yılındaki bir görüsü ile verilmişti) İslam'ın üzerinde ve ötesinde daha evrensel bir role evrilmesi suretiyle kendi rolünde meydana gelen değişimin bir işareti olarak kabul ettiği açıktır.

Bu çıkarsamaların Meryemiler için için ne gibi sonuçlara yol açtığı konusuna geçmeden önce Schuon'un ertesi yıl, yine Fas'ta iken 1966 yılında sahip olduğu Bakire Meryem ile ilgili daha da dramatik olan bir görüsüne burada değinmek istiyorum. Schuon burada Bakire Meryem heykelinin "titremeye ve ağır ağır kımıldamaya başladığını tahayyül etti: "Korku ve sevgi kendisine tasallut ettiğinde artık bunun bir rüya değil gerçek olduğunu anlamıştım." Schuon Bakire Meryem'in kendisine göründüğünü yazdı ve "bundan öte bir söz söylemenin uygun olmayacağına" dikkat çekti.[23] Schuon'un daha fazla bir şey söy-

[20] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 266.

[21] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 295.

[22] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 272 ve 266.

[23] Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 268.

lemesinin uygun düşmeyeceğini düşünmesinin sebebi, çok sayıdaki rapora göre Bakire Meryem'in çıplak olarak kendisine görünmüş olmasıydı.

Schuon'un çıplaklığı ve Bakire Meryem'in ona çıplak olarak görünmüş olma ihtimali Meryemi olmayanların onun bu görüsünün kaynağının Şeytan olduğunu iddia etmelerine yol açtı. Ne var ki Schuon kendisini böyle bir açıklamanın dışında tuttu. Ancak bunu hemen yapmadı, zira 1965'teki görüsünü hayra mı yoksa şerre mi yorması gerektiği sorusunu kendine sormuştu. Genel olarak İslam anlayışı çıplaklığa özellikle olumsuz gözle bakar, ancak Hıristiyanlıkta sık sık Bakire Meryem göğsü açık olarak tahayyül edilir. Perennialistler, çıplaklığın belli dini pratiklerin bir parçası olduğu Hinduizme genellikle aşinadırlar. Mesela Henri Hartung'un Ramana Maharşisi, 17 yaşından itibaren, hep çıplaktı-gerçi o yine de büsbütün çıplak değildi, sadece cinsel organlarını gizleyen *kaupina* giymekteydi.[24]

Bu görülerin Schuon için ortaya çıkardığı temel sonuç kendisinin evrensel bir misyonunun olduğuna inanmaya başlamış olmasıydı. Çünkü Schuon tam da bu sıralarda Schuon'un vurgusu büyük oranda Meryemiyye'den "ezeli din"e kaymış bulunuyordu. Schuon aynı zamanda kendisinin, Tanrı ile olduğu kadar Bakire Meryem'le de özel bir ilişkisinin olduğuna karar vermişti.[25] Yapmış olduğu resimlerde bir değişiklik göze çarpar. O andan itibaren kendisi ve eşinin daha çok Bakire Meryem resimleri üzerinde yoğunlaştılar. Frithjof Schuon'un resimleri bazen Bakire Meryemi çıplak bazen de yarı çıplak, göğüsleri görünür biçimde resmediyordu. Getirilen açıklamaya göre bu irfan anlamlında hakikatın örtüsüzlüğüne ve özgürleştirici merhametin özgürleştiri-

[24] Henri Hartung, Présence de Ramana Maharshi (1979; Paris: Dervy livres, 1987), s. 44.

[25] 1967 yılında Schuon'un arkadaşları Tangiere'e gitmeye niyet etmişler ancak kendilerini oraya götürecek botu kaçırmışlardı. Bu yüzden İspanya'ya gidip oradan bir bota binmeye karar verdiler. Giderken Seville'deki meşhur "Macerana Virgin"i ziyaret ettiler ve Schuon bunu ziyaretin geride kalan kısmının rahat geçeceğine yordu. Erinnerungen und Betrachtungen, s. 274.

ciliğine göndermede bulunuyordu.[26] Schuon kendisinin, Beyaz Buffalo Kadınına dair resimlerini, Bakire Meryem resimlerinin[27] önceden içine doğması olarak görür. Bu önemli bir gelişmedir. Schuon bu şekilde 1959 yılında Amerika'daki tecrübelerini 1965 yılındaki Fas'taki tecrübeleriyle ilişkilendirmektedir. Kendisinin Sioux üyeliğine kabul edilmesi; "hakiki kadim dinin[28] son intisap hâlkasına katılması" olarak görülmüştür. Gerçi Schuon bu olaya hiçbir zaman "intisap" olarak göndermede bulunmamış daha çok "kabul edilme" terimini kullanmıştır.[29] 1960'lı yıllarda Schuon iki Batını intisaba sahip olan bir Gelenekselci idi. Bir yandan kendisi Aleviyyeye mensup Sufi intisabı olan ve belli bir görü içinde Sufi bir tarikatin atanmış şeyhi olan bir Müslümandı. Diğer yandan da Schuon, Sioux'un kadim intisabına sahip ve başka bir görü içinde Bakire Meryem tarafından evrensel bir görev verilmiş bir evrenselci idi. Bu kadim görev, tedricen Schuon'un Sufi şeyh olarak üstlenmiş olduğu rolün yerini alacaktı.

Tüm bunların Schuon'un müritleri üzerindeki etkisi daha sonra ortaya çıkacak olan sonuçlar kadar dramatik olmadı. Uzun yıllar Schuon dünyaya kendisini temelde Müslüman biri olarak göstermeye devam etti. 1960'larda tarikatin adı ve bazı günlük pratikleri değişti ve Bakire Meryem için yapılan kısa bir dua diğer günlük dualara ilave edildi; ve müridlerinin üzerinde tefekkür edecekleri Altı Konuya, Schuon'un çizmiş olduğu resimler de gayr-i resmi olarak odaklanma noktası olarak eklendi.[30] Bu ikinci değişimin tarihi tam olarak belli değilse de bunun 1960'ların sonları olması muhtemel gibi görünmektedir.

Tarikatın ismi "Aleviyye-Meryemiyye" olarak değişti ve genellikle de Meryemiyye olarak kısaltıldı. Meryemiyye, İngilizce

26 Aymard, "Frithjof Schuon," ss. 53–54.

27 Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen, s. 153.

28 Bu sözler Schuon'a değil Aymard'a aittir. Aymard, "Frithjof Schuon," s. 50.

29 Jean-Baptiste Aymard, e-mail, Şubat 2003.

30 Aymard bu resimlerin tefekkür için kullanılmadığını söylüyorsa da (e-mail) değişik Meryemi kaynaklar bunların en azından gayrıresmi olarak tefekkür için kullanıldıkları noktasında ısrar ederler.

Mary'inin Arapçadaki karşılığı olan Meryem'den türemiş bir sıfattır. Meryemiyye tarikatına mensup birçok kimsenin bu değişimin arkasında yatan ayrıntılara vakıf olmadıkları anlaşılmaktadır. Meryem'in üzerinde odaklanması temelde onun sembolize ettiği şeyle alakalıdır. Bakire Meryem şahsında üç monoteistik dinin birleştirildiği bir figür olarak görüldü: "Hz. Davud'un hanesinin Yahudi Prensesi", "Hıristiyanlığın kurucu Annesi" ve İslam'da ise "kadınlar hiyerarşisinin zirvesi." Bakire Meryem de, bizim (Meryemiler) gibi her üç dini ve genel olarak dini sever."[31] Bir Gelenekselcinin ifadesine göre Schuon'un Bakire Meryeme bağlanışı bir senkretizm değildi. Çünkü "Hıristiyanlar gibi Müslümanların da gidip dua ettikleri Meryemana Evi[32] olarak bilinen kutsal evin bulunduğu Efes'te şahid olduğumuz gibi Hz. Meryem'e genellikle İslam'da büyük saygı gösterilir. Bu açıklamaların temellendirilip temellendirilmediği (İslami bakış açısından temellendirilmiş değildir)[33] çok açık olmasa da, bu Meryemiyye tarikatına mensup birçok kimsenin, Bakire Meryem'e yapmış oldukları vurgunun kendilerince nasıl temellendirildiğini göstermektedir.

Schuon'un resimlerinin tefekkürün gayrı resmi odak noktası olarak alınması kısmen, kıdemli bir Meryemî'nin 1980'li yıllarda

31 Lings, Schuon'dan naklediyor. Lings, "Frithjof Schuon. Un regard autobiographique", Frithjof Schuon, ed. Chevilliat, s. 85.

32 Aymard, "Frithjof Schuon," ss. 53 ve 58.

33 Gerçekte Hz. İbrahim üç tevhid dinini birleştiren figür olarak kullanılır. Çünkü Hz. Ibrahim her üç dinde de neredeyse eşit diyebileceğimiz bir konuma sahiptir. Her ne kadar Davut Evi'nin belli bir yeri varsa da Bakire Meryem'in Yahudilikte yeri yoktur. İslamda ise kurumsal anlamda Kadınlar hiyerarşisi bulunmaz. Olmuş olsaydı, şüphesiz bu hiyerarşinin zirvesine Hz. Hacer (İslam'a göre Hz. İbrahim'in eşi) aday ya da daha sonraki dönemlerde Hz. Fatıma, veyahut ta Hz. Aişe aday olacaktı. Efes'te bazı Müslüman Türklerin Hz. Meryem'e saygı göstermeleri genel olarak Müslümanların Hz. Meryem'e karşı tutumları hakkında çok fazla bir şey söylemez. Türkiye'deki popüler İslam, Hıristiyan Bakire kültünü kendi bünyesine dahil eden ve birçok bakımdan hem Sünni hem de Şii islam'dan farklı olan Alevilikten çok etkilenmiştir. Öyle ki eğer böyle bir sınıflandırma Türkiye'de büyük bir nüfuza sahip olan azınlık konumundaki Alevi azınlıkla Sünni çoğunluk arasındaki ilişkinin açıklanmasında zorluk yaratmayacak olsaydı, Aleviliği tamamen ayrı bir din olarak görmek gerekecekti.

kaleme aldığı ifadelerinde şu şekilde açıklanmıştır: "Hiç kimse bunlarla ilgilenmeye zorlanmaz, ancak herkes bunlara saygı göstermek zorundadır, zira bunlar şeyhten sudur etmiştir ve onun şahsiyetini ve tecrübelerini yansıtır."[34] Erken dönem müritlerinden birinin ifadesine göre Schuon" yaptığı her şeyin kutsal bir özelliğe sahip olduğundan emindi." Bu ifade zımnen onun *Erinnerungen und Betrachtungen*'de oldukça samimi olduğunu açığa vurmaktadır: Bize özel ve insancıl gibi görünen ayrıntılar ona şahsi önemi haiz olmaktan öte şeyler olarak görülmekteydi.

Yaklaşık olarak bu dönemlerde Schuon'un müritleri kendi kanon niteliğindeki metinlerini formüle etmeye başladılar. Bunlar Schuon tarafından yazılmış bir ya da iki sayfalık kısa metinlerdi ki en eskisi 1930'larda kaleme alınmıştı. Ancak bunların çoğu 1951'den sonra yazılmış ve bazı potansiyel manevi problemlerle ve meselelerle ilgiliydi. Daha sonra bunlar *Livre des Clefs* (Anahtarlar Kitabı) adı altında toplandı.[35] Bu metinler referans vermesi kolay olsun diye numaralandırılmıştır. Öyle ki bazen bir Meryemî, henüz tarikate yeni girmiş bir arkadaşına "258 numaralı metni okumasını" tavsiye etmiş olabilir. Her ne kadar Meryemiler "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla" başlayarak islami kuralları uygulamışlarsa da bu metinler, İslami terimlerden ziyade Gelenekselciliğin mevcut problemleriyle ilgileniyordu ve Kur'an ve Hadis kadar Hindu eserlerini de kaynak olarak kullanıyordu. Şu hâlde Schuon'un müritlerinin temel metinleri İslami olmaktan çok Gelenekselci Metinlerdi.[36]

Şeriat kurallarının uygulanmasında daha ileri seviyedeki gevşemeler de yine bu dönemde yaşandı. 1965 yılında Schuon ikinci evliliği (İsviçre yasaları vermese de Şeriat izin buna izin veriyor-

[34] "Concerning the Paintings," tarihsiz daktilo edilmiş metin. Yazarının Patricia Estelle (takma isim, daha sonra tartışılacaktır) olması mümkündür.

[35] Schuon vefat ettiğinde bu şekilde dolaşımda olan 1200 metin vardı. Tarihler ve derlemeler için Aymard, e-mail yoluyla bilgi verdi. Aymard bu metinleri "kanonik "(ifade bana ait) değil, "metodik" olarak adlandırıyor.

[36] Bunlar söz konusu metinlerden yapmış olduğum seçmeleri incelemem sonucu benim ulaşmış olduğum sonuçlardır.

du) İslami esaslardan ziyade Gelenekselci esaslara göre yapıldı. Schuon'un müridi olan yeni eşi, başka bir müridi ile evliydi. Şeriat kuralları onun ilk eşinden boşanmasını ve yeniden evlenmeden önce bir süre beklemesini gerektirmesine rağmen Schuon, onun ilk eşi evli kalıp birlikte yaşamasına ve daha sonra da kendisiyle "dikey olarak" evlenmesine izin verdi. (Halkı Hakka bağlayan) dikey ile yatay olan (tamam bu dünyaya ait olan) arasındaki fark, Şeriattan değil, Batı metafiziğinden çıkarsanan ve Guénon'un *Symbolisme de la croix*'de kullandığı bir farktı. Schuon'un dikey evliliğine, daha sonraki müritlerinden bazıları "manevi evlilik" olarak göndermede bulunmuştur. Bu evlilik Catherine Schuonun ifadesiyle "Batı yasaları ve toplumsal kuralları bakımından problem teşkil etmeyen ...yanılmaz semavi işaretlerin izin verip kutsadığı bir tanzim" idi. Bu evlilik isteksiz bir şekilde de olsa Burckhardt ve Lings tarafından da onaylanmıştır.[37]

İslamî kurallar çerçevesinde bütünüyle temellendirilmesi imkânsız olan bu evlilik 1980'lerin sonlarına kadar yaygın bir şekilde bilinmiyordu. Söylenildiğine göre Burckhardt bu olaydan ve kadınlarla ilgili yaşanan diğer olaylardan[38] çok rahatsız oldu ancak yaşamış olduğu bazı iç mücadeleden sonra şeyhine sadakatin her şeyden önce geldiği sonucuna ulaştı. Genel olarak Sufizm bir kimsenin Şeyhine mutlak anlamda itaat etmesi ve onu yargılamaktan kaçınması gerektiğine şiddetle vurgu yapar. Kendisini yabancı bir kadını öperken gördükten sonra sadakatsiz müritleri tarafından terkedilen bir şeyhin meşhur hikâyesi buna örnek olarak verilebilir. Müritler daha sonra büyük bir utangaçlık hissi içinde bu kadının o şeyhin kızkardeşi olduğunu anlarlar.

1957 yılında Burckhardt başka bir Meryemi'ye, müritlerin şeyhlerini, kendi şeyhlerinin hareketleri hakkındaki kendi

37 Kanıtlama için bkz. "Points of Reference," c. 1985, Catherine Schuon'un yazdığı imzasız ve tarihsiz belgeler. Olgular farklı bilgi kaynaklarından alınmıştır. Tarih için bkz. A5, görüşme (bibliyoğrafyadan önceki listeye bkz.)

38 İsimler farklı bilgi kaynakları tarafından verilmiştir ve tutarlıdır. Schuon ile alakalandırılan kadınların bir çoğu hâla hayattadır ve hatta bazılarının çocukları vardır. Ancak onlarla ilgili ayrıntıları vermek çok anlamlı değildir.

anlayışlarıyla değil, onun öğreti ve metodlarıyla yargılamaları gerektiğini hatırlatıyordu:

"(Öğretilere ve metodlara) güvenmek suretiyle, Tanrı'yla aramızada zorunluluk arzeden bir bağ kurmuş oluyoruz: Tanrı bizi aldatmaz; O bizi şeyhin şahsi hareketlerini analiz etmek zorunda bırakmaz... Eğer bir şeyh hatalı şeyler söylüyorsa ya da vahye aykırı olan bir metodu uyguluyorsa onu terk et. Ancak o ahlaka mugayir olan hareketler içinde görülüyorsa kendi güvensizliğine güvenme... Manevi bir önder bize kendi olgunluğumuzu gösteren bir ayna gibidir. Niyetteki ya da deruni yönelimdeki hatamız, hatalarımızı oraya yansıtmak için yeterlidir ve şeytan bunları o aynaya atfettirmemiz için acele etmektedir."[39]

İran Kraliyet Felsefe Akademisi

Meryemiyye'nin İslam'dan uzaklaşmaya başladığı bir dönemde ilk ve en önemli müridi doğuştan Müslüman olan ve daha sonraki Gelenekselciliğin tarihinde merkezi bir yer edinecek olan İranlı Seyyid Hüzeyin Nasr'ı kazandı. Nasr'ın milliyeti önemli idi. Çünkü birçok bakımdan İran, Batıya Arap dünyasından daha yakındı. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarıyla yirminci yüzyılın başlarında İran elitlerinin bir bölümü gittikçe Batılılaştı. Nasr işte böyle bir elit ailede dünyaya geldi. Kendisi bir seyyid, peygamberin soyundan gelen kimse idi. Babası (Dr. Veliyyullah Nasr) ulus düzeyinde siyaset yapan entelektüel bir kişilikti. Bir dönem Tahran Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesinde dekanlık yapmıştı. Daha sonra ise İran Eğitim Bakanı olmuştu.[40]

Genç Nasr'ın entelektüel dünyası büyük oranda Batılı bir temele dayanıyordu. Babasının kütüphanesinde farsça klasikler yanında Montesquieu ve Voltaire'in eserleri de mevcuttu. Nasr

[39] Burckhardt'ın "Abd al-Hayy," a gönderdiği 4 Ağustos 1957 tarihli mektup.

[40] Seyyed Hossein Nasr, "Intellectual Autobiography." The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr, ed. Lewis E. Hahn (Chicago: Open Court, 2001), s. 4. Ve iran'daki çeşitli bilgi kaynakları. Başka bir kaynak verilmediği sürece kaynak olarak İran'daki herkes tarafından onaylanan yaygın bilgilere ve birbirlerini onaylayan değişik bilgi kaynaklarına dayanılmıştır.

şimdi tam olarak bilemediğimiz nedenlerden ötürü liseyi okuması için 12 yaşında New Jersey'e gönderildi.[41] Nasr New Jersey'de eğitimini tamamladıktan sonra jeoloji jeofizik alanında eğitim görmek üzere Massachusetts İnstitute Of Technology (MIT)'e gitti. MIT'deki öğrenciliğinin ikinci yılında, doğal bilimlerin gerçekliği açıklama konusundaki sınırlarını algılamaya başladığında, daha sonra "tam anlamıyla manevi ve entelektüel kriz" olarak tanımlayacağı bir durumu tecrübe etti. Hindu metinlerinden alıntı yapan Robert Oppenheimer'in verdiği Manhattan Projesi dersleri ve Bertrand Russel ile tartışması sonucunda fiziğe olan inancı sarsılan Russel, her ne kadar lisans diplomasını Bilim'den aldıysa da, felsefeye yöneldi.O dönemde MIT'de ders veren bilim filozofu Giorgio Saantillana Nasr'a Plotinus'tan Jacques Maritain'a (bir zamanlar Paris'teki Katolik Enstitüsünde Guénon'a sponsorluk yapmıştı) ve Guénon'a varıncaya kadar birçok filozofu tanıttı. Nasr aynı zamanda Coomaraswamy'nin bazı eski öğrencileriyle de görüştü. Bunlar Nasr'ı Coomaraswamy'nin dul kalan eşi ile de tanıştırdılar. Nasr Coomaraswamy'nin kütüphanesinde Schuon'un erken dönem çalışmalarını buldu. Guénon, Schuon ve Burckhardt onu yakalanmış olduğu krizden kurtardılar. Nasr yıllar sonra bu durumu açıklarken şöyle yazdı: "ondan sonra Hakikat diye bir şeyin varlığından ve ona ancak 'kalbin aklı' ve vahiy aracılığıyla ulaşılabileceğinden emin oldum."[42]

Nasr doğuştan Müslüman olmasına rağmen Geleneksel-cilik okumaları, Tıpkı Hıristiyan olarak doğan Schuon ve diğerleri gibi onda da İslamdan ziyade[43] Hinduizme karşı bir ilgi

41 Nasr'ın kendi ifadesine göre babasının bozulan sağlığı sebebiyle hane hâlkının morali bozulmuş ve bu ortamdan olumsuz etkilenmemesi için onu Amerika'ya gönderdiler. Nasr'ın babası bir trafik kazasında ağır yaralanmış ve Nasr Amerika'ya gittikten bir süre sonra da vefat etmişti. (Nasr, "Intellectual Autobiography," ss. 10–11). Bu şartlar Nasr'ın anne ve babasının niçin onun evden ayrılmasının iyi olacağını düşünmüş olabileceklerine cevap teşkil ederken, neden 1945'lerde uzun ve meşakkatli Amarika seyahatine razı oldukları sorusuna cevap vermez.

42 Nasr, "Intellectual Autobiography," ss. 16–19, ve Nasr, görüşme.

43 Adnan Aslan, Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr(Richmond, Surrey (U. K.): Curzon, 1998), s. 15.

uyandırdı. Fakat Burckhardt ve Schuon'un eserleri bu ilgilyi yeniden yönlendirdi:

"Sufi önderlerin ve Müslüman filozofların eserleri bende yeniden muazzam bir anlam kazanmaya başlamıştı... Ancak bu anlam, basit bir taklit ya da tevarüs edilen şeyin tekrarı değildi. Bu uzun süre devam eden, yorucu araştırmaların sonucu olarak ulaşılan şahsi keşiflere dayanmaktadır. İslami hikmet, ben Müslüman olarak doğup eğitilmiş olduğum için değil, Tanrı'nın inayetiyle, İslam hikmetinin evrensel ve hayati bir parçasını teşkil ettiği ezeli bilgiye (yaklaşık olarak Ezeli Felsefe) yönlendirildiğim için benim için canlı bir hakikat hâline gelmişti."[44]

Nasr,her ne kadar kariyerini hasrettiği dine Coomaraswamy'den daha yakın olsa da, o da Coomaraswamy gibi dine Batılı ve Gelenekselci bir bakış açısıyla yaklaşıyordu. Coomaraswamy'den farklı olarak, dini pratik hayatında da uyguluyordu. Muhtemeeln 1957 yılında Fas'a yapmış olduğu bir ziyaret sonucunda Meryemiyye'ye katıldığında bu arayışları sona erdi.[45]

Gelenekselcilik Nasr'ın ilgisinin doğal bilimlerden bilim felsefesine ve bazen de "İslam Felsefesi" denilen alana yönelmesine sebep oldu. Bu, özellikle Nasr'ın memleketi olan İran'da güçlü olan ve meşhur Sadruddin Şirazi (onyedinci asır) ve Şihabüddin Yahya es- Suhreverdi (onikinci asır) tarafından temsil edilen entelektüel Batınilik okulu idi.[46] Nasr Harvard'ta[47] bilim felsefesi üzerine doktorasını tamamladı ve İran'da İslam felsefesinin iki öncü şahsiyeti olan Muhammed Hüseyin Tabatabai ve Ebu'l-Hasan Rafî Kazvini'nin gözetimi altında çalışmalarına devam

[44] "In Quest of the Eternal Sophia," Philosophes critiques d'eux-mêmes / Philosophische Selbstbetrachtungen, ed. André Mercier and Suilar Maja (Bern: Peter Lang, 1980), s. 115. Aktaran: Aslan,Religious Pluralism, s. 16.

[45] Nasr, "Intellectual Autobiography," p. 27.

[46] "İslam Felsefesi" burada temelde, hikmet felsefesini gidimli felsefeden ayıran Suhreverdi'nin kullandığı "el-hikmetü'z-zevkiyye" anlamında kullanılan bir terimdir. Suhreverdi'nin yapmış olduğu ayrımın özü, hikmet felsefesinin ilahi olana yaklaşırken, gidimli felsefenin ya da Aristo felsefesi için böyle bir şeyin söz konusu olmamasıdır. Suhreverdi'ye göre ihtiyaç duyduğumuz kimse her iki çeşit bilgiye de vakıf olan gerçek ariftir. Ayrım için: Aavani ile yapılan görüşme.

[47] Tezin başlığı şöyle idi: "Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina," 1958.

etti.[48] Nasr daha sonra, temelde ancak açık olmayan bir biçimde Gelenekselci bir çerçeve içinde anlaşılan İslam bilimi ve felsefesi üzerinde çalışmayı ve bu alanda kariyer yapmayı kararlaştırdı.

Nasr'ın mesleki hayatını iki kısımda ele almak mümkündür: Birincisi 1979 yılındaki İslam devrimine kadar Tahran Universitesinde çalısmalar yaptığı ve daha sonra ele alacağımız dönem ve devrimden sonra Amerika'daki hayatı. Her ne kadar en önemli kitaplarını İran' da yaşamış olduğu dönemde İngilizce olarak yazmışsa da, iki döneminde de eserleri aracılığıyla etkili olmuştur. Bu eserlerinden bir kısmında Nasr- özellikle *İslam: İdealler ve Gerçekler*, *Modern İnsanın Manevi Bunalımı* ve *Sufizm Üzerine Denemeler*[49] adlı eserlerinde- genel okuyucuya hitap eder ve bunları İslam Gelenekselciliği olarak tanımlamak mümkündür. Daha çok Müslüman filozofların eserleri ve İslam ve bilim arasındaki ilişkiyi ele alan diğer eserleri ise alanın uzmanı olan okuyucuya hitap eder.[50] Bunların neredeyse hepsi de gerek Batı ve gerekse İslam dillerine -özellikle de Farsça, Türkçe ve Malay diline- tercüme edilmiştir.

Nasr meslek hayatının İran'da geçen kısmında bir yandan Tahran Üniversitesinde bilim felsefesi ve İslam felsefesi dersleri verirken diğer yandan da yirminci asrın en önemli Gelenekselci müessesesi olan Encümen-i Şehinşâhi-i Felsefe-i İran' (İran

[48] Nasr'ın hocaları için bkz. AN 1. Ali Tabandeh,Hurshid tabande(Tehran: Haqiqat, 1998), ss. 46, 48, 51–53, 65–75, 80–82, ve 87.

[49] New York: Praeger, 1966; London: Allen & Unwin, 1968; New York: Schroder Books, 1972.

[50] 1964 – 1968 yılları arasında Harvard Universityesi Yayınları Nasr'ın doktora tezini (An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina(1964)) ve diğer iki önemli eserini (Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi (1964); Science and Civilization in Islam(1968)) yayınladı. Her üç eser de bilimsel açıdan oldukça önemli kitaplardır ve daha sonra ingilizce de defalarca yeniden basıldı ve ayrıca Science and Civilization in Islam İtalyanca ve Fransızcaya da tercüme edildi. Bu eserlerinden önce Farsça olarak daha küçük hacimdeki eserleri de yayınlandı: Ahammiyat-I tahqiq dar falsafah-'i Islam dar 'asr-i hazir (Günümüzde islam felsefsi Çalışmanın Önemi, Tehran: S.N., 196–?; Vujud va takassur-i an (Varlık ve Onun Çoklaşması) Tehran: Daniskkadah-i Adabiyat, 196–?.Yukarıda zikri geçen her üç kitabın Farsça tercümeleri de 1964 ve 1967 ve 1972 yıllarında yayınlanmıştır.

Kraliyet Felsefe Akademisi)'ı kurdu. 1974 yılında kurulan bu müessese, Nasr'ın ilişkilerinin çok iyi olduğu Akademinin patronu Şah'ın eşi Farah'ın başkanlık ettiği bir mütevelli heyeti tarafından yönetilen bağımsız bir yapı idi. Akademi saray tarafından cömertçe finanse ediliyordu.[51]

Bu kurum geleneksel bilimleri, özellikle de İslam felsefesini yaymak ve bu görevi gerek İran'da gerekse İran dışındaki diğer müesseselerde ifa etmek üzere küçük bir elit grubun eğitilmesini amaçlıyordu. Her dönemde lisansüstü eğitim görmek üzere yetenekli on öğrenciye burs verilmesi ve bunların en az üç yıl Akademi'de eğitildikten sonra İran'da ya da İran dışındaki diğer üniversitelere giderek ders vermeleri hedefleniyordu. Bunlardan bazılarının doktora dereceleri vardı, diğer bazıları da akademide eğitimlerinin yanı sıra diğer üniversiteler için yazdıkları doktora tezlerini hazırlamakla meşguldüler (çünkü akademinin kendisine ait resmi bir lisansüstü proğramı bulunmuyordu).[52]

Cavidân-ı Hired, *Sophia Perennias* adıyla Farsça ve İngilizce olarak basılan akademinin dergisinin ilk sayısında Nasr amaçlarını şu cümlelerle ifade ediyordu:

"Akademi'nin amacı Müslüman İran'ın geleneksel entelektüel hayatını canlandırmak; İran'ın İslami dönemi ile İslam öncesi dönemlerine ait metinleri ve bu konudaki çalışmaları yayınlamak, felsefe, mistisizm gibi alanlarda İran'ın entelektüel hazinesinin dış dünyada bilinmesini sağlamak karşılaştırmalı felsefede ileri derecede araştırmaların yapılmasını temin etmek; İranlıları Batı ve Doğudaki diğer medeniyetlerin entelektüel geleneklerinden haberdar etmek; modern dünya ile entelektüel bir yüzleşmeye cesaretlendirmek; ve son olarak modern insanın karşılaştığı çeşitli problemleri gelenek açısından tartışmak."[53]

Burada İslam öncesi döneme göndermede bulunulmasının sebebi belki de Nasr'ın saraylı sponsorlarını tatmin etmek için-

[51] Görüştüğümüz bazı kimseler Nasr'ın eşinin Farah'ın yakın arkadaşı olduğunu söylediler.

[52] A2, görüşme (bibliyoğrafyadan önceki listeye bakınız). Başka bir kaynak adı zikredilmediği durumlarda akademi ile ilgili bilgiler bu kaynaktan alınmıştır.

[53] Nasr, Önsöz, Sophia Perennis1, no. 1 (1975), 7.

di: Şah özellikle İslami dönemden ziyade özellikle İran'ın İslam öncesi dönemiyle daha çok ilgileniyordu.[54] Eldeki mevcut bilgiler ışığında akademi İslam öncesi İran ile hiç ilgilenmedi.

Akademi'nin hedefleri, Gelenekselciliğin nasıl neredeyse görünmez kılınabileceğinin iyi bir örneğini teşkil etmektedir. Bunlar Gelenekselciliğie aşina olmayan bir kimse tarafından okunduğunda normal görünebilir, ancak bunlar belli bir birikime sahip olunarak okunduğunda hemen Gelenekselcilikle alakalı olduğu ve aynı zamanda *Etudes traditionelles*'ın yeni bir serisinin reklamı gibi anlaşılacaktır.

Akademi Fransız sefareti ile aynı sokak üzerinde bulunan ve bağış olarak kendilerine verilen sağlam ve hoş bir bina buldu. Özellikle Isfahan'dan sipariş edilen mobilyalarla ve mavi çinilerin serbest kullanımıyla, binayı geleneksel tarzda teftiş ettiler. Mavi sonsuzluğun sembolü olarak seçilmişti. Yeni binada kütüphane, konferans salonu, idareci odaları ve misafir araştırmacı ve hocalar için odalar mevcuttu. Daha sonra bitişik binaların satın alınmasıyla birlikte asıl bina genişletildi. Şah yönetiminin sponsorluğunda faaliyet gösteren akademi buraları öğrenci ve hocalarla doldurabilecek kaynağa sahipti. Nasr haftada bir kez, burada etrafında toplanan akademinin diğer üyelerine Suhreverdi gibi bir yazarın metnini okuyup yorumlamak suretiyle geleneksel tarzda ders veriyordu.

Akademi'nin anahtar şahsiyetleri genellikle Meryemiyye'nin Nasr tarafından kurulan ve yönetilen İran şubesine mensup olan Meryemiler ve bazen de diğer Sufi tarikatlera mensup olan[55] Gelenekselcilerdi. Ancak üyelerinin çoğu, Gelenekselciliğe karşı herhangi bir ilgisi olmayan Klasik İran Mistik okulunun taraftarı olan kimselerdi. Akademinin iki önemli üyesi Ayetullah Celaleddin Aştiyani ile Profesör Henry Corbin idi.

[54] 1975 yılında Şah eskiden beri kullanılan ve Hz. Muhammed'in Medine'de ilk İslami siyasi yapıyı oluşturduğu tarihi başlangıç olarak kabul eden İslami hicri takvimin yerine Kral Sirus'un M. Ö. 559 yılında tahta çıkışını esas alan takvimi kabul etti. Hikmet yerine felsefe kelimesinin kullanılması da aynı sebebe mebnidir.

[55] Mesela Nasrullah Purcevadi, Ni'metullahi tarikatina mensuptu (görüşme).

İran'da İslam felsefesi alanında önde gelen otoritelerden biri olan Aştiyani[56] Arapça ve Farsça'dan başka bir dil bilmiyordu ve kuşkusuz Guénon'un adını işittiğinde ne onu okumuş ne de ona eserlerinde göndermede bulunmuştu.[57]

Çağın en seçkin Fransız Oryantalistlerinden biri olan ve bazı yıllarda her yaz akademinin misafiri olarak İran'da bulunan Corbin[58] muhtemelen Gelenekselci değildi. Nasr'ın akademisini kurduğu yılda Corbin de Paris'te, aynı zamanda Kudüslü Aziz John Üniversitesi olarak da bilinen Karşılaştırmalı Ruhçu Araştırmalar merkezini kurdu. Bu merkezin amacı, (buranın bir üyesi olan Eliade'in ifadesiyle) "Batı'da geleneksel bilimleri ve çalışmaları yeniden inşa etmekti. Corbin'in merkezi, terk edilişi ve unutuluşu Batı medeniyetimizin buhranının sebebi ve göstergesi olan ileri bilimler için bir forum sağlamayı ve ruhçu Şövalyelik mesleğini temin etmeyi hedefliyordu. Eliade'e göre Corbin "ruhçu şövalyelik (*chevalerie spirituelle)* ile, "Batı ortaçağı mitlerini, sembollerini ve intisap tarzları ve gizli teşkilâtları kasdetmekteydi." Eliade bu şekilde geç dönemlerinde Corbin'ı, Coomaraswamy'yi de içlerine dahil ettiği, bir grup Avrupalı araştırmacılar ve düşünürler arasında belli ezoterik geleneğin canlanması olarak görür.[59]

Corbin'in müessesesi ile Gelenekselcilik arasındaki benzerliğe rağmen Corbin ve buradaki dostları farklı yol tuttular. Tutmuş ol-

56 Aştiyani, kendi hocası olan ve Nasr'ın beraber çalıştığı Tabatabai'den sonra bu alanda oteritedir. Ali Tabandeh,Hurshid tabande, s. 97, ve Aavani, görüşme.

57 Yahya Alawi, görüşme.

58 Corbin Sorbonne'a bağlı Ecole Pratique des Hautes Etudes'de Massignon'un hâlefi idi. 1939 yılından beri, önce İstanbul'da ve İkinci Dünya savaşından sonra da Paris'te ve İran'da Sühreverdi üzerinde çalışıyordu. Daha sonra da Molla Sadra üzerinde çalıştı. Steven M Wasserstrom, Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos(Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), ss. 146–47. 1964 yılında Molla Sadra'nın Kitab al-mashazirin'inin Fransızca çevirisini yayınladı.

59 Wasserstrom,Religion after Religion, s. 42. Eliade'nin buraya katılışı ile ilgili olarak bkz. Mircea Eliade, "Some Notes on Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin" (Roger Lipse'nin değerlendirmesi, Coomaraswamy, 3 vols., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977),History of Religions19 (1979), 173–76, özellikle bkz. 173.

dukları yol zaman zaman Gelenekselcilikle paralel olsa da, bunların kendileri Gelenekselci değildi. Bu konuları bizzat Corbin'in kendisiyle tartışan bir Fransız araştırmacıya göre Corbin, batınî boyutlar da dahil olmak üzere, İslamın, Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin ortak yönleriyle ilgileniyordu. Ancak Corbin, kadîm din, aşkın birlik ya da Hinduizmle ya da monoteist olmayan dinlerle ilgilenmiyordu.[60] Nasr'ın ifadesiyle "Corbin, gelenekselci ekolün belli başlı temsilcilerin özellikle Guénon'un öğretilerinden hoşlanmıyordu."[61]

Keza, dikkatlice seçilerek akademide çalışmaya başlayan lisans üstü öğrencilerin hepsi de Gelenekselciliğe maruz bırakılmış olsalar da bunların hepsi de Gelenekselci olmamıştır. Buna rağmen bir çoğu daha sonra önemli görevlere gelmişlerdir. Bunlar arasında, Beyrut'taki Amerikan Üniversitesinden Nasr'ın getirdiği Gulam Rıza A'vânî ile Amerikalı William Chittick de bulunuyordu.[62] Avami, devrimden sonra akademi'nin başkanı oldu. Chittick, İbn Arabi üzerine en önde gelen otorite olarak Amerikan Akademyasında saygın bir yer edindi. Nasr'ın arkadaşı olan ancak Şahlık düzeniyle ilgili bir ada sahip olması dolayı Akademi'ye girmeyen Ayetullah Murtaza Mutahhari yine de Akademiye Haddad Adil'ı gönderdi. Daha sonra Tahran Üniversitesinde felsefe profesörü olan Haddad Adil İslam devriminin en etkili kişilerinden biri idi. Corbin buraya, daha sonra Paristeki Sorbonne'da kendisinin hâlefi olan Pierre Lory'yi buraya getirdi. Lory Gelenekselci yazarların eserlerini okuyup bunların eserleriyle ilgilendiyse de kendi eserlerinde ya da yaşantısında hiçbir şekilde bunlardan etkilenmedi.[63]

Akademi'nin İran dışındaki önemi,Gelenekselciliğe saygın bir temel kazandırmış olmasıdır. Bu temel bazen seçkin kimse-

60 Antoine Faivre,görüşme. Bu görüş diğer bilgi kaynaklarından gelen bilgilerle de desteklenmiştir. Benzerlikler için özellikle bkz. Henry Corbin, "The Force of Traditional Philosophy in Iran Today," Studies in Comparative Religion2 (1968), 12–26.

61 Nasr, "Intellectual Autobiography," s. 50.

62 Aavani, görüşme.

63 Pierre Lory, görüşme.

lerin davet edilmesinde bazen de uluslararası etkinliklere katılımda bir platform olarak kullanılıyordu. Mesela 1975 yılında institut international de philosophie'nin yıllık toplantısı din bilim ve felsefe ilişkisi adı altında Tahran'da gerçekleştirilmişti.[64] Bu Nasr'a ve diğer Gelenekselcilere sevimli gelen bir tema idi. Akademi'nin çıkardığı ve *Etudes traditionnelles*'den daha fazla okuyucu sayısına ulaşan derginin İngilizce bölümünde birçok Gelenekselci makale yayınlandı.

Akademi İranda dışarıdan daha çok etkiliydi. Az sayıda İranlı entelektüelli Gelenekselcilikle tanıştırmasına ilaveten, İslam felsefesine karşı genel bir ilginin uyanmasına önemli katkıda bulundu ki bu aynı zamanda kısmen Nasr'ın başka alanlardaki faaliyetlerinin bir sonucuydu. Gelenekselcilik sınırlı entellektüel çevrelerin ötesine ulaşamadı.[65] ve belki de genişleme niyetleri yoktu. Her ne kadar *Javidan Kherad*'ın Farsça kısmı, arada bir Schuon'dan yapılan tercümeler de dahil olmak üzere Gelenekselci özelliği belli olan bazı makaleler basmış olsa da ve Nasr'ın bizatihi kendisi Guénon'un bir eserininin ilk defa Batı dili haricindeki bir dilde basımını sağlamış olsa da (*Crise du monde modern* Farsça olarak 1970 yılında Tahran Üniversitesi tarafından basıldı) Nasrı'ın İran'daki faaliyetlerindeki temel yönelim Gelenekselcilik değil gelenekti. Onun saf Gelenekselci diyebileceğimiz faaliyetleri ise daha çok İran dışından yönlendiriliyordu.[66]

Nasr İran'da geleneği diriltmek için sadece Akjademi'de çalışmıyordu. Amerika'dan dönüşünde felsefe, bilim tarihi öğretmek üzere Tahran üniversitesine hoca olarak atanmıştı. Felsefe o dönemde genellikle Edebiyat fakültesinde "Batı Felsefe-

64 Şah'ın eşi Farah'ın yapmış olduğu açış konuşması daha sonra Sophia Perennis'te basıldı (yıl 1, s.2 (Güz 1975) Bu tür konferansa katılan kimselerin çoğu belirlenen konudan tamamen habersiz olurlar.

65 Meryemiyye'ye mensup olan İranlıların sayısı tam olarak belli değilse de muhtemelen 12 kişiyi aşmıyordu. Gerçi bazı tahminler üyelerin devrimden sonraki sayılarını 70'e kadar çıkarmaktadır.

66 Daha önce 1960'larda basılan ve benim görüp okuma imkânımın olmadığı Farsça,Ahammiyat-i tahqiq dar falsafah-'i Islami dar 'asr-i hazir (Günümüzde İslam Felsefesi zerinde Çalışmanın Önemi) adlı kitabı muhtemelen bundan istisna tutmak lazım.

si" olarak anlaşılıyordu. Tahran Üniversitesi o dönemde hem yapı olarak hem de müfredat olarak Amerikan çizgisinde bir yol belirlemişti. Nasr, hem Tahran Universitesinin içinde hem de dışarıda İslam filozoflarının anlayışlarının yayılması ve onlara karşı bir ilginin oluşması için bölüme İslam Felsefesi dersleri koydu ve arkadaşı Ayetullah Mutahhari ile işbirliği yaptı (o da aynı dönemde İlahiyat Fakültesine İslam Felsefesi dersleri koymuştu). Hem Nasr hem de Mutahhari o zamanın meşhur kurumu Hüseyniye-yi İrşâd'taki konferanslarında bu konuları genel dinleyicilere de anlattılar.

Akademi Nasr ve Mutahhari'nin faaliyetlerine kendi konferanslarını da ilave etti ve keza birçok klasik İslam felsefesi metinlerinin tahkikli basımını gerçekleştirdi. Kuruluşunun ilk yılında üç bibliyoğrafya ve İslam filozoflarından İngilizceye dokuz çeviri kitabı yayınlandı.[67] Akademi dergisinin Farsça versiyonu olan *Câvidân-ı Hired*'de İslam felsefesi ile ilgili birçok metin ve makale yayınladı.[68]

Bu faaliyetler nihai anlamda beklenmeyen etkilere yol açtı. Bu kitap için kendileriyle görüştüğümüz ve isimlerini vermediğimiz İranlı filozflar ve din adamlarının görüşüne göre Nasr ve onun akademisinin islam devriminin gerçekleşmesine kesin katkısı olmuştur. İslam felseefesine karşı ilginin artması, devrimin başarıya ulaşmasında önemli bir faktör olan İranlı öğrenciler arasında İslama karşı ilginin artmasına sebep olmuştur. Nasr'ın hocası Tabatabai İslam felsefesinin rolü konusunda oldukça açık fikirliydi: Tabatabai İslam felsefesini öğretmesini gerekçelendirirken kendisine gelen öğrencilerin zihinlerinin Batı düşüncesiyle ve Marksizmle dolu olduğunu ve İslam felsefesinin bu düşüncelerin yerini alabileceğini söyler.[69] Dahası Nasr'ın gelenek lehinde modernite karşıtı söylemleri pratikte İslam için duyulan coşkuya ve Batının çökmüşlüğüne ve dolayısıyle zımnen şah rejimine karşı oluşan genel akımın içine katıldı.

67 Liste için bkz. Sophia Perennis1, no. 2 (Güz 1975), 133–38.

68 Bu yorumlar ilk altı sayının incelenmesinin bir sonucu olarak yapılmıştır.

69 Muhammad Legenhausen, görüşme.

Nasr'ın ve Gelenekselciliğin devrime olan katkısı, Ayetullah Humeyni, Ayetullah Mutahhari (İslami egemenliğin en önde gelen ideologu), Ali Şeriati'nin katkıları yanında ikinci dereceden önemli olan katkıdır. Bir sosyolog Ali Şeriati'nin İslam ve sosyalizmi çok orijinal bir biçimde harmanlaması Devrimden önceki yıllarda İranlı öğrencilerin İslama dönmesinde her şeyden daha fazla etkili oldu. Tesadüfen, Şeriati arada bir, Gelenekselci bir tarzda olmasa da Guénon'u okuyor ve görüşlerini takdir ediyordu.[70]

Nasr'ın devrime olan katkısı sadece tesadüfi değil aynı zamanda arzulamadığı bir şeydi. İran'daki meslek hayatı boyunca Şah rejiminin sadık bir destekçisiydi. Konumunu şahsi nedenlerle açıklayabiliriz: Babası gibi Nasr'ın da saray ile yakın ilişkisi vardı ve onun saray ile olan bağlantısı kesinlikle onun seçkin bir akademisyen olmasına engel olmadı. Bu, Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi dekanlık görevi ile Tahran'da teknik bir üniversite olarak faaliyet gösteren Arya Mihr Üniversitesindeki rektör yardımcılığı (Amerika'daki anlamıyla rektör) görevini de içermekteydi. Daha da önemlisi ilkeleri için gösterilen nedenlerdi: Nasr'ın monarşiyi geleneksel yönetim biçimi olarak kabul ettiği, birçok durumlarda başarısız olmasına rağmen, onun yerine geçmesi muhtemel diğer sistemlere tercih edilebilir bulduğu görülmektedir. Özellikle, Geleneğe aykırı bulduğu için Ali Şeriati'nin islam ve sosyalizmi harmanlamasından hazzetmemişti.[71]

Devrim yaklaştığında ve İran'daki hayat gittikçe politize olmaya başladığında Nasr'ın Saray ile olan yakın ilişkisi de kendisi için gittikçe daha fazla yük olmaya başladı. Daha sonra İran'ın seçkin entelektüellerinden biri hâline gelecek olan Abdulkerim Süruş'un durumu bunun için bir örnektir. Süruş, Londra Üniversitesinde Karl Popper'ın öğrencisi olarak bilim felsefesi

[70] Şeriati bazen okuyucularına (Max Planck ile karşılaştırdığı) Guénon'u tavsiye ediyordu. Bkz. "A Glance at Tomorrow's History" (online): Available http://www.shariati.com/tomorrow/tomorrow1.html and http://www.shariati.com/tomorrow/tomorrow2.html (Nisan 2001], ve Ali Rahnema,An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati (London: I. B. Tauris, 1998), s. 161.

[71] Yazılarında Şeriati'yi hedef almadı ancak konuşmalarında onu hep eleştirdi. (Süruş'la röportaj).

alanında çalışmalarını sürdürürken, Guénon'u okumuştu.İran'a döndüğünde ilk defa Nasr'ın dikkatini çekmişti. Ancak daha sonra Süruş Nasr'ın görüşlerinin zamanın problemlerini çözmede yetersiz kaldığı ve bizzat Nasr'ın kendisini hem İslamla hem de Şahlık rejimiyle özdeşleşirken münafıklık yaptığı ve birçok haksızlık karşısında sessiz kaldığı sonucuna vardı. Bir çok kimse gibi Süruş da Şeriati'ye yaklaştı ve daha sonra Şeriati'nin ünlenmesinin Nasr'ın gözden düşmesine yol açtığını söyledi.[72]

Bireyler ve kurumlar Nasr'dan ve Kraliyet Akademisinden uzaklaşırken, bazıları Nasr'a durumu gittikçe kötüleşen Şahtan uzak durmasını hatta Akademinin adını değiştirmesini önerdi. Nasr bunu reddetti ve hatta sarayla olan ilişkileri daha da yakınlaştı. Tabatabai'nin *Şii İslam* adlı eserini İngilizceye tercüme ettiğinde kitabında monarşi rejimini kötülemeyi ihmal etti.[73] 1977 yılında Farah'ın baş sekreteri olma teklifini kabul etti ve yurt dışında özel diplomatik görevler üstlenmeye başladı.[74] Nasr ilkelerine ve ittifaklarına sadık kaldı. 1979 İran devrimi gerçekleştiğinde Nasr Japonya'ya gitmek üzere Londra'da bulunuyordu. Farah'ın kendisine telefonda tavsiyede bulunması üzerine yurtdışında kaldı.[75] Her ne kadar, daha sonra göreceğimiz gibi bazı devrim taraftarları onun dönmesini arzu etseler de Nasr 2003 tarihi itibarıyla henüz İran'a dönmemişti.

Devrimin Gelenekselciliğin hedeflerini ne ölçüde gerçekleştirdiği ya da modernitenin kılık değiştirmiş belli bir formunun zaferini temsil ettiğini belirlemek zordur ve bu kitabın sınırlarının ötesine uzanır.

72 Süruş,görüşme.

73 Julian Baldick, Tabataba'nin, Şii İslamı hakkında değerlendirme (London: Allen & Unwin, 1976), Times Literary Supplement,April 30, 1976, s. 526.

74 Fiilen "Farah'ın Özel bürosunun başı" olarak görev yapan Nasr üst düzey politikayla tesadüfen ilgilenmeye başladı. Bkz. Nasr, "Intellectual Autobiography,"s. 72. Nasr'ın bu diplomatik görevlerinden birisi için bzk. Parviz C. Radji, In the Service of the Peacock Throne: The Diaries of the Shah's Last Ambassador to London(London: Hamish Hamilton, 1983), s. 270.

75 Nasr, "Intellectual Autobiography," s. 72.

8

AMERİKA

Meryemi Gelenekselciliği 1960'larda ve 1979'lu yıllarda, sadece İran'da değil Avrupa ve Amerika'da da büyüdü. 1970 yılında değişik Avrupa ülkesinde (üç tane İsviçre'de en az iki tane Fransa'da ve en az bir tane İngiltere'de) ve en az bir tane Latin Amerika'da (Arjantin) ve Amerika'da Meryemi zaviyeleri bulunuyordu.[1] Keza İslam dünyasının bazı yerlerinde de *zaviyeler* mevcuttu. Buna ilaveten belli sayıda Müslüman olmayan Gelenekselciler de dahil olmak üzere Schuon'un etrafında toplanmış geniş bir topluluk vardı. Bunlardan birisi Fransada Nancy Üniversitesinde Felsefe Profesörü olan Jean Borella belki sayıları elliyi bulan ve Katolik Gelenekselcilerden oluşan alt bir grubun

[1] İsviçre: Lozan, Basel ve Cenova'da. Fransa: Reims ve Nancy'de. İngiltere: Londra'da. Arjantin: Buenos Aires'te. Amerika Birleşik Devletleri: Bloomington, Berkeley, ve Washington D.C.'de.

yöneticisiydi. Ananda Coomaraswamy'nin oğlu Rama Coomaraswamy Amerika'da başka bir Katolik gruba rehberlik ediyordu. Kaynakların verdiği bilgiye göre Rama Coomaraswamy'nin grubu (belki aynı şekilde Borella'nın grubu da) Schuon'cu Gelenekselciliği, Hıristiyan kavramlarını ve kelimelerini kullanarak Sufilerin zikrine benzer zikirleri tekrar etmek suretiyle kendi dini pratikleriyle birleştirmişlerdi.[2] Bu Hıristiyanlardan hiçbiri de gerçekte Meryemiyye mensubu değildi. Fakat bir Meryemi gibi bunlar Schoun'a tabi olmuşlardı. Bu bölümde "Schuon'cular" ifadesi hem Meryemilere hem de bunlar gibi Müslüman olmayanlara işaret etmek için kullanmıştır.

Amerika'da en çok bilinen üç *zaviye*den en önemlisi Bloomington'daki İndiana Üniversitesi civarında bulunuyordu. 1967 yılında Dini Araştırmalar Profesörü Victor Danner tarafından kurulmuştu. Bir dönem insanların Guénon'a mektup yazdıkları gibi Danner de kitaplarını okuduktan sonra Schuon'a mektup yazmıştı. Danner, bir dönem İndiana'da ders veren Sacred Pipe (Kutsal Pipo)nun yazarı Joseph Epes Brown ile irtibata geçti. Danner Meryemiyye tarikatına katıldı ve bu alanda öyle ilerledi ki öğrencilerinin Gelenekselci kitapları ödev olarak hazırlamalarını istiyordu. Derste okutulan metin Nasr'ındı ve Schuon'un eserleri de ek okuma listesinde yer alıyordu. Daha sonra Meryemiyye tarikatına katılan eski bir öğrencisi "tüm bunların çok zekice yapıldığını" söyledi. Şüphesiz Danner o zamanlar gizli bir örgüt olan Meryemiyye'den ve Meryemi adetine uyarak kendisinin Müslüman olduğundan bahsetmiyordu. Buna rağmen Brown'ın ve Danner'in bazı öğrencileri daha ileri adımlar atmak için onların ne okuduklarıyla ilgileniyorlardı.[3] 1979 yılında, çoğu Brown'un, Danner'in ya da İndiana Üniversitesindeki başka bir Meryemi Profesörün eski öğrencisi olan belki elli Meryem bulunuyordu.

[2] Borella hakkında değişik kaynaklardan bilgi alınmıştır. Rama Coomaraswamy ile ilgili bkz. A5, görüşme (bibliyoğrafyadan önceki listeye bkz.); e-mailler.

[3] A5 ve A7, görüşmeler (bibliyoğrafyadan önceki listeye bkz).

Danner'in durumu Meryemiyyenin nasıl yayıldığını gösteren bir örnek teşkil eder. Bu belki de tam anlamıyla tipik bir örnektir. Çünkü aynı durum Avrupa'da ve Amerika'daki üniversitelerde görev yapan Schuoncu Meryemi profesörler için de geçerlidir.[4] Schuon'un bu konumdaki müritleri, mürit bulmada ve "elit" oluşturmada yardımcı oluyorlardı. Ayrıca özellikle Meryemiyye'ye üye yapılması hedeflenen kimseler de vardı. Ancak bunun ne derece Meryemiyye'nin kendi politikası olduğu ve ne dereceye kadar Meryemiyye'ye mensup bireylerin kendi inssyatifiyle belli bir kimseye Schuon'un kitabının verilmesinin ve Schuon hakkında bir iki söz söylemenin uygun olduğunu düşünmeleriyle ilgili olduğu belli değildir.

Böyle bir mürit kaydetme vakası ayrıntılarıyla incelenmiştir: Bu, en azından Amerika'da yirminci yüzyılın en meşhur Katolik Mistiği olan Manastır (Trappist) rahibi Thomas Merton'dur. Merton Meryemî olmadı, ancak Tayland'da 53 yaşında aniden vefat ettiği vakit Schuon'cu olmanın sınırına kadar gelmişti.

Merton, daha sonra Gelenekselci olan birçok kimsenin sahip olduğu geçmişe benzer bir geçmişten Katolikliğe sonradan dönen alışılmadık bir rahipti. Annesi Amerikalıydı. Yeni Zelandalı bir ressam olan babası onu kısmen onu Paris'in sanat ortamında büyütmüştü.[5] Merton daha küçüklüğünden beri yetenekli bir yazardı. 1930'ların sonlarındaki manevi arayışında genç Merton, belki de Fransa'da değil de İngiltere'de yaşaması sebebiyle Gelenekselcilerin eserleriyle tanışma fırsatı bulamadıysa da, bunun yerine William Blake, Aldous Huxley (her ikisi de Perennialistti) ve Jacques Maritain'in eserlerini okudu. Merton'un manevi arayışı onu 1942 yılında Kentucky'deki Our Lady Of Gethsemani manastırına yönlendirdi. Kısa süre içinde manevi otobiyoğrafisi

[4] Bunların bir çoğu hâlâ buralarda ders vermeye devam ettikleri için bunları burada müşahhaslaştırmak doğru olmayacaktır.

[5] James H. Forest, Living with Wisdom: A Life of Thomas Merton (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991), ss. 6–16.

niteliğindeki eseri olan ve bir milyondan fazla satan *Seven Story Mountain* (Yedi Katlı Dağ) (1946) adlı eseriyle meşhur oldu.[6]

Önde gelen Schuonculardan biri olan Marco Pallis'in 1963 yılında Merton ile mektuplaşmaya karar verdiği belli değildir. Belki de Pallis, bu mektubu Merton'un 1961 yılında yayınlanan *Mystics and Zen Masters* adlı eseriyle alakalı yazmıştır.[7] Her halükârda zamanlama çok iyi yapılmıştı. Merton 1960'larda hayatının zor günlerindeydi. Kilise displininden bunalmış ve diğer manastırlara, tarikatlera hatta ülkelere gitmek için talepte bulunmuş, ancak hepsi de başrahip tarafından kesin bir dille reddedilmişti. Merton sonra doğrudan, böyle bir meşhur Katoliğin talebini görmezden gelmesi mümkün olmayan Papa 23. John'a başvurdu. Papa Merton'a özel bir elçiyle birlikte taç giyme töreninde giyinmiş olduğu cübbesini hediye olarak gönderdi ve Merton'un talebini kesin ifadelerle geri çevirdi.[8] Merton Gethsemani'de kalmak suretiyle kendini teselli etti. Ancak, 1961'den itibaren (Vietnam Savaşı Karşıtı) Barış harekatına katılmak ve 1966 yılından itibaren (manastırın bulunduğu yere yakın bir şehir olan) Louisville'de bir kadın hemşire ile romantık ilişki yaşamak gibi bir rahip için alışılmadık olan tavırlar sergiledi. Daha sonra o zamanlar henüz katolikler arasında pek moda olmayan dinler arası diyalog konusuyla da ilgilenmeye başladı. 1957 yılında tuttuğu günlüğünde ilk kez bu konudan bahseder: "Eğer bu düşünceyi kendi içimde ahenkli bir bütünlüğe kavuşturabilirsem vee Doğu ve Batı Hıristiyanlığını birbirine bağlarsam... parçalanmış hâldeki Hıristiyanlığı yeniden birleştirmek için kendimi hazırlayabilirim."[9] Merton'un bu ilgisi daha sonra Hıristiyanlık dışındaki diğer din-

6 Aldous Huxley'in Ends and Means adlı kitabı onun dikkatini mistisizme yöneltti. Jacques Maritain'ın Art and Scholasticism adlı eseri ve Gerard Manley Hopkins örneği Katolisizmi tercih etmesinde etkili oldu. Blake Merton'un doktora tezinde ele aldığı ilk konuydu ki daha sonra Hopkin onun yerine geçti. Bkz. Forest,Living with Wisdom, s. 47–55, 73, 79 ve 90.

7 Böyle bir açıklamayı bana öneren Jean-Baptiste Aymard'a teşekkür ediyorum (e-mail, Şubat 2003).

8 Forest,Living with Wisdom, ss. 125 ve 128.

9 Naklen: Forest, Living with Wisdom, s. 118.

leri özellikle de Taoizm ve Zen Budizmi ve aynı zamanda İslamı ve Sufizmi kapsayacak şekilde genişledi. 1959 yılında İslam hakkında çalışmalar yapan önde gelen Fransız araştırmacı Louis Massignon'la, daha çok onuncu yılda yaşayan büyük Sufi Hallac hakkında mektuplaşamaya başlar.[10]

1963 yılında Pallis, Merton'a, aralarında kendi kitabının, Guénon ve Schuon'un ve Lings'in kitaplarının da bulunduğu Gelenekselcilere ait bazı seçme kitaplar gönderdi. Merton bunlar arasında en çok Lings'in *Yürminci Yüzyılda Müslüman Bir Sufi* (1961) adlı klasikleşen kitabını sevdi.[11] Kitabın adında geçen Müslüman Veli – bu isim daha sonraki baskılarında "Sufi Veli" olarak değiştirilmiş bu değişim satışları bir hayli artırmıştır- Schuon'un kendisinden Aleviyyeyi devraldığı Ahmed el-Alevi'dir. Merton bu konuda şunları yazdı: "Ondan ve onun temsil ettiği Sufi geleneğin safiyetinden derinden etkilendim."[12] Merton'un burada Sufi geleneğin "safiyet"ine hükmederken hangi standartları kullandığı belli değildir. Ancak şayet o, Lings'in düşünceleri ile, mesela Blake'in düşünceleri arasında bir benzerlik gördüyse bu şaşırtıcı olmayacaktır.[13]

Merton ve Pallis yaklaşık iki yıl süren yazışmalarında, gelenek, modernite, Budizm, Hıristiyanlık ve İslam konusunu tartıştılar. Mektuplaşmalarda, Merton'un manastır yaşantısının standart bir kuralı olan sansürden istisna tutulduğu görülmektedir.[14] Daha sonra 1966 yılında Pallis hediye olarak Merton'a kadim Yunan'a ait bir ikon gönderdi (Merton teşekkür mektu-

10 Sidney H. Griffith, "Merton, Massignon, and the Challenge of Islam", Merton & Sufism: The Untold Story, ed. Rob Baker and Gray Henry (Louisville, KY.: Fons Vitae, 1999), ss. 59 ve 68.

11 Rob Baker, "Merton, Marco Pallis, and the Traditionalists", Merton & Sufism, ed. Baker and Henry, ss. 203–5.

12 Aktaran Baker, "Merton, Marco Pallis," s. 204.

13 Merton için oldukça önemli olan Blake (bkz. burada 6. not) aynı zamanda bir Perennialistti.

14 B Merton, 16 Haziran 1966 tarihli günlük. The Journals of Thomas Merton, vol. Baker, "Merton, Marco Pallis," s. 195; Forest,Living with Wisdom, ss. 126 ve 173.

bunda, "hayatımda hiç kimseden bu kadar önemli ve değerli bir hediye almadım" diye yazdı. Daha sonra gönderdiği mektupta, Meryemiyye'nin varlığını açık etti: "Senin bu konuyu iyi bilmen gerektiğini düşündük." Meryemiyye bu mektuplarda "başka geleneklerden de küçük bir sayıda bağlısı bulunan Sufi bir tarikat" olarak tanımlandı.[15] Pallis'in, içinde Schuon'un davetinin yer aldığı mektubu kayıp. Ancak Merton buna 1966 tarihli günlüğünde işaret ediyor:

"Önemli bir mektup daha aldım: İçinde, aslında Avrupalı olan ancak çağın büyük Müslüman velilerinden ve Mistiklerinden biri (Ahmet el-Alevi) tarafından yetiştirilen Müslüman Şeyh (manevi önder)den bir mesajı barındırıyor. Benimle, gerçekte bir şakird olarak değil de doğrudan ve kişisel olarak danışılmaya layık bulunan biri olarak şahsi ve güvenli bir ilişki kurulabileceği söyleniyor. Bu benim için büyük önemi haiz bir konu. Çünkü onların geleneksel düşüncelerinin ışığında bu bana, Ahmet Alevî'nin sadece araştırmacılara ve öğrencilerin ulaşabileceği ruhaniyeti ve öğretileriyle irtibata geçme imkânı verecek. Bu benim canlı ve kutsal gelenek içinde canlı bir yerimin olacağı anlamına geliyor. Bunun muazzam sonuçları olabilir. Bunu şimdiden görebiliyorum."[16]

Merton'un Schuon ve el-Alevi arasındaki ilişkiye ilişkin anlayışının doğru olduğunu söylemek zor. Schuon, El-Alevi'nin değil Guénon'un tevriyesinden geçen bir kimse. Kendisiyle ve kendisiyle Schuon arasındaki ilişkiye ilişkin anlayışı da aynı şekilde bir takım zoruları akla getiriyor. Katoliklik çerçevesinde Merton hâlihazırda Manastır sakini biri olarak "canlı ve kutsal bir yere" sahipti ve yeni bir yere ihtiyacı da yok gibiydi. Şu hâlde nasıl olur da, Merton Müslüman ve Meryemî olmadan-ki bunu "aslında bir şakird olarak değil de" ifadesinde geçtiği gibi

[15] Baker, "Merton, Marco Pallis,"ss. 217–19.

[16] Merton, 16 Haziran 1966 tarihli günlük. The Journals of Thomas Merton, vol. 6: Learning to Love,ed. Christine M. Bochen (San Francisco: Harper San Francisco, 1997). Naklen: "Merton, Marco Pallis," ss. 220–21.

düşünmüyor- Schuon ile "şahsi ve güvenilir bir ilişki" Merton'a el-Alevi'nin"ruhaniyeti ve öğretisiyle özel bir irtibat imkânı ve yeni gelenekte yeni bir yer verebilirdi?

Bu asla cevaplandırılamayacak bir soru olabilir. 1966 yılı Aralık ayında Merton Pallis'e şöyle yazmıştı: "Schuon'a hitaben yazmaya niyetlendiğim mektubu henüz yazmadım." Maalesef, Merton ile Pallis arasındaki mektuplaşmanın geride kalan kısmı yok, kaybolmuş ya da imha edilmiş. Bunun tek istisnası, yazışmaların devam ettiği anlamına gelen Haziran 1968 tarihli posta kartıdır.[17]

1968'in sonlarında Merton Dünya turuna çıkmak üzere Amerika'dan ayrıldı. Bir sonraki hedefi Tahran'da Nasr'ı ziyaret etmekti.[18] Dünya turu ile ilgili söylediklerinden çıkan sonuca göre daha sonra Schuon'a ve Meryemiyye'ye gitmek için harekete geçeceğini tahmin etmek mümkündür. Calcutta'da "Maneviyat Zirvesi Konferansı"na katıldı. Buradaki yapmış olduğu konuşmalarından bazılarının özellikle Gelenekselci olduğu hissi uyandırdığını görüyoruz: İletişimin en derin seviyesi, iletişim (communication) değil, duygu ortaklığı (communion)dır. Eski bir birlik keşfettik. Sevgili kardeşlerim. Şu anda hepimiz biriz. Fakat böyle olmadığımızı zannediyoruz. Ancak bu aslî birliğimizi yeniden sağlamamız gerekir." Merton'un "aslî birlik" dediği şeyin, kadîm (perennial) felsefeden çok az farklı olduğu görülüyor. Merton Caltutta'dan sonra Himalaya'lara gitti. Himalayaların zirvesinden yaşayan bir Budist rahip (lama) kendisine bir dua (mantra) öğretti. Merton burada aynı zamanda Dalai Lama ile de görüştü. Kendisini burada Katolik cübbesi içinde değil de bir lama elbisesi içinde tahayyül etmiş olabilir. Himalaya'dan daha çok bir dönem Guénon'un Paristeki Katoliklere söylediklerini söylemeye Darjeling'e gitti: "Bizim (Batı'da), gayesizce debelendiğimiz (ha-

[17] Baker, "Merton, Marco Pallis," s. 223. William Stoddart'a göre (e-mail, Şubat 2003), Merton-Schuon ile Schuon arasında yazışma olmamıştır.

[18] Seyyed Hossein Nasr, "What Attracted Merton to Sufism," Merton & Sufism, ed. Baker and Henry, s. 9.

yata) yeni bir boyut katmak için Asya'nın ve Asya kültürünün sahip olduğu dini niteliklere ihtiyacımız var."[19]

Ancak Merton Tahran'a ulaşamadı. Hindistan'dan Tayland'a uçtu.Bir süre Sri Lanka'da kaldı ve daha sonra antik Buddha figürlerini görmek üzere Polonnaruwa'ya gitti. Tayland'ta Bangkok yakınlarındaki bir konferans merkezinde Benedict ve Sisteryanlığa mensup olan rahiplere hitaben "Marksizm ve Manastır Yaşantısı" adlı bildirisini sunduktan sonra odasında istirahata çekildi ve burada öldü. Tayvan polisine göre ölüm sebebi odasındaki elektrik fanından çıkan elektrik akımına kapılmış olmasıydı. Merton'un ani ölümü zihinlerde bazı şüphelerin belirmesine yol açtı. Hatta bazı kimseler onun barış harekatındaki faaliyetleri dolayısıyla CIA tarafından infaz edildiğine inandı. Ancak ölümünün sadece bir kaza olduğunu gösteren delil yoktur.[20]

Ancak dini konularda yazılar yazan bir başka Amerikalı Tahran'a ve Meryemiyye'ye mülaki oldu. Bu metodist papaz ve *Religions of Man* (1958) adlı eserin yazarı Huston Smith'ti. *Religions of Man* daha sonra *The World's Religions* adı altında yeniden basıldı ve Merton'un *Seven Story Mountain* adlı eseriyle birlikte yirminci asrın en fazla okunan dini eserleri arasında yerini aldı ve 1.500.000 adet sattı.[21] Smith'in kitabının elde ettiği başarı iletişimci olarak sahip olduğu büyük yeteneğe, fakat aynı zamanda evrenselci bir perspektife sahip oluşuna dayanır. Yedi

19 Aktarımlar ve yolculuk planı Forest'a ait. Bkz. Forest, Living with Wisdom, ss. 201–7. Buradaki yorumlar tamaamen bana it. Forest ne Merton'un Geleneksel-ciliğie karşı duymuş olduğu ilgiden ne de Gelenekselci hareketin varlığından haberdardır.

20 Forest, Living with Wisdom, ss. 208–25. Kuşkusuz, Merton'un ölümüyle ilgili normal olmayan bir şey olduysa, konferanstaki arkadaşlarının çoğu bunu gizleme zorunluğu hissetmiş olabilirler.

21 Harper Collins 1991 yılında karton kapak baskısına dayalı tahmini. Religions of Man aynı adı taşıyan ve 1955 yılında National Educational Television kanalında yayınlanan 17 bölümlük başarılı televizyon proğramından türetilmiştir. Diane Hue Balay, "Can a 76-Year-Old Retired Minister Become a Media Star?" (March 21, 1996), UMR Communications. Bkz. Online http://www.umr.org/HThust.htm. (18 Mayıs 2000).1

dinin müştereken sahip olduğu şeylere yapılan vurgu kitaba bir bütünsellik katar. Bu Smith'in Gelenekselcilikten değil, lisansüstü öğrencisi iken eserlerini okuduğu Aldous Huxley ve Gerald Heard'tan aldığı bir bakış açısıydı.[22] Ancak Smith'in bu okumalarından hareketle anlamayamadığı bir husus vardı ki bu da kendi ifadesiyle "birlik ve çokluk problemiydi." Smith birbirinden farklı dinlerin müştereken sahip oldukları şeylerin ne olduğunu biliyordu ancak "bunların birbilerinden farklı olan yönlerinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda herhangi bir fikre sahip değildim" diyordu. Dolayısıyla "kendisiyle birlikte yaşayacağı" mutlakı araştırıyordu. Smith şöyle yazıyordu: "Biliyordum ki Mutlak şurada ve burada parıldayan parçalardan tamamaen çekilip alınmış olmaz. Bu benim beğendiğim resimlerden bir araya getirip yapıştırarak büyük bir sanat eseri meydana getirmeyi umut etmek kadar anlamlı bir şeydi." Keza Smith tüm dinlerin içine yol bulmuş olan tek bir damar bulma gibi bir alternatifi dışlamıştı. Dünya dinlerinin ortak özünün ne olduğunu kim söyleyecek ve onunla ilgili hanmgi açıklama taraftarının dilindeki ve görüşündekini ihmal edebilir?"[23]

Smith bu problemi çözmek için beklerken birçok dini pratiğin peşine düştü. St. Louis'deki Washington Üniversitesinde ders verirken Metodist Kilisesine devam etti. Aynı zamanda, Heard tarfından önerilen bir Hindu dini hocası (swami)den ders aldı.[24] Smith 1958 yılında MIT'e gittiğinde (Nasr'ın MIT'ten ayrılıp Harvard'a gittiği tarih) Vedanta'yı bırakıp Buddhistlerle ilgilenmeye başladı.[25]

1969 yılında Gelenekselcilik Smith'in problemine çözüm oldu. Aynı yıl, Merton gibi dünya turuna çıktı ve Japonyaya

[22] G. Mc Leod Bryan,Voices in the Wilderness: Twentieth-Century Prophets Speak to the New Millennium (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1999), s. 101.

[23] Huston Smith, "Bubble Blown and Lived In: A Theological Autobiography," Dialog 33, No. 4 (Fall 1994), 276–77.

[24] Bryan, Voices, s. 101.

[25] Smith, "Bubble Blown,"s. 275.

giderken yanına Schuon'un *İn The Tracks of Buddhism* (Budizmin İzinde) (1968) adlı eserini aldı. Daha önce Guénon'u okumuş ancak aşırı kötümser bulmuştu. Aynı şekilde Schuon'un *Dinlerin Aşkın Birliği* adlı kitabına başlamış ancak bitirmeden bırakmıştı. Ancak *İn The Tracks of Buddhism*'ı okuduğunda Smith "tanrıların yollarının önünde açılmaya başladığını" söyledi. Hindistan'da, 1956 yılında *Etudes traditionnelles*'de yayınlanan Vedanta ve gnosis (irfan) üzerine yazmış olduğu bir makalenin Hindistan baskısı olan Schuon'un *Language of the Self* (Benliğin Dili) adlı eserini satın aldı. 1956 yılında "on yıl boyunca bir Hindu din bilgininin onu özel dersleriyle Védânta'nın temel bakışıyla aşina kıldığını anladı. Fakat Schuon oradan, sanki esir kampından ayrılır gibi ayrılmıştı." Tahran'da Nasr kendisine, Schuon'un en önemli ikinci eseri olan *Understanding İslam* (İslam'ı Anlamak)'ı verdi.[26]

Smith Gelenekselciliği ikiye ayırır. Perennializm ve "Gelenekselcilik" dediği şey. Perennializm "dinler arasındaki ilişki" ile "bir ve çokluk" problemini çözüyordu. Çözüm yeteri kadar basitti: Dünya dinlerinin hepsini kapsayan tek bir töz arama. Dinleri, tanımlanamaz olan Mutlak'ın çoklu ifadeleri olarak bil."[27] Smiths'in "Gelenekselcilik" dediği -ve benim Gelenekselci modernite anlayışı dediğim- Smiths'in özellikle de MIT'de geliştirmekte olduğu görüşlerini tamamlamaktaydı. Smith MIT'de iken kendi işinin "Scientism" (bilimcilik) dediği şeye karşı felsefenin ve dinin küçük olsa bile güçlü bir sesi olmaktı."[28] Smith'in yazdıklarına göre "Postmodernistler "scientism"i, sıkı bir incelemeye tabi tutarken bir yandan haklıydılar. Ancak bizim zamanımızın sorusu artık şeyleri nasıl parçalayabiliriz sorusu değil, fakat tekrar bir araya getirirken nası sorumlu hareket ederek çalışabiliriz sorusudur."[29]

[26] Smith, introduction to The Transcendent Unity of Being by Schuon (New York: Harper & Row, 1975), ss. ix–xi; Smith, "Bubble Blown," s. 276, and fax, 29 Temmuz 2001.

[27] Smith, "Bubble Blown," s. 277.

[28] Smith, "Bubble Blown," s. 278.

[29] Smith, "Bubble Blown," s. 279.

Smith'in şahsi dini yolculuğu bir şekilde alenî hâle gelmişti. Her ne kadar kendisi kamuya açık konuşmalarında Meryemiyye adını zikretmemişse de ve Müslüman olduğuna dair fazla bir şey söylememişse de, basına yaptığı açıklamada "birkaç defa" Ramazan'da oruç tuttuğunu ve 26 yıl boyunca günde beş vakit Arapça dualarla namaz kıldığını söylemişti(Her iki açıklamada Smith'li ilgili haber haber yapan farklı gazetelerden alınmıştır).[30] Smith aynı zamanda yoga yapmaya ve her ne kadar Metodistlerin "teolojik açıdan bitkin olduklarını" söylese de yerel Methodist Kiliseye gitmeye devam etti.[31]

Smith açıkça Gelenekselci felsefenin Amerika'da yayılmasına katkıda bulundu. Schuon'un *Dinlerin Aşkın Birliği*'nin 1975 yılındaki yeni baskısı için yazmış olduğu girişle eserin tanıtımında elinden gelenin en iyisini yapmış oldu. Bu giriş yazısında Smith eserin zor olduğuna ve ilk kez okuyuşunda kendisinin bile bitiremeden bıraktığına, ancak eserin bitirmeyi hak edecek derecede değerli olduğuna işaret etti. O dönemde artık bir klasik hâline gelmiş olan onun *Dünya Dinleri*nin yeni baskısında Smith artık, 1958'deki ilk baskısındakinden daha fazla Gelenekselci görünüyordu. Bu yeni baskı, Sufizm ve yerli Amerikan dini hakkında daha fazla şey içeriyordu. Gelenekselcilik–onu tanıyanlar nezdinde- Smith'in 1989 yılında Amerika'nın dini çalaışmalar alanında en kapsamlı topluluğu olan Amerikan Din Akademisinde vermiş olduğu genel konferans ile artık görünür hâle gelmiş bulunuyordu.[32]

Smith Gelenekselci bakış açısıyla iki eser yayınladı: Birincisi gelenek ve modernitenin ele alındığı *Forgetten Truth: The Primordial Tradition* (Unutulan Hakikat: Kadim Gelenek (1976)) diğeri de

30 Mary Rourke, "Our Culture, Our Beliefs, Our Responsibilities: Explorer of the World's Spirituality," Los Angeles Times,July 21, 1999, p. E 1+, and Marilyn Snell,"The World of Religions according to Huston Smith,"Mother Jones22, No. 5 (November–December 1997), 40–43.

31 Bryan, Voices,and Snell, "World of Religions."

32 Bu Gene R. Thursby'inin görüşüdür (e-mail, 19 Mayıs, 2000); kendim bu konferansı dinlemiş değilim.

"bilimcilik" karşıtı *Beyond the Postmodern Mind* (Postmodern Aklın Ötesinde) (1982).[33] Fakat bunlardan hiçbiri, Smith'in oldukça kolay anlaşılabilir üslubuna rağmen, belki de çok fazla açıktan Gelenekselci olmalarından dolayı *The Religions of Man* kadar başarılı olamadı. Bu hâliyle Smith bile, ilgili hâle getirmek ya da ikna etmek bir yanaı, Gelenekselci felsefeyi herkes için anlaşılabilir kılamadı. Her iki eserin satışı büyük miktarlara ulaşmadıysa da yaygın bir şekilde okundu. *Beyond the Postmodern Mind* 1998'de yayınlanan "Thinking Allowed" adlı PBS proğram dizisininin ilk üç kısmı için kaynak kitap olarak kullanıldı. *The Primordial Tradition* ise son kısım için kaynak kitap görevi üstlendi. Bu proğramlar "yumuşak" Geleneksel ciliği verebileceğimiz uygun örneklerdir: Gündeme gelen iddialar basittir. Guénon'dan hiç bahsedilmemiştir. Birinci bölümle son bölüm arasında, Gelenekselciliğin hiç yer almadığı daha da yumuşak olan bir merkez vardır. "Dini Tecrübenin Psikolojisi", Smith'in kendi araştırma konusu olan 1960'lı yıllarda Psikoterapi İlaçları konusunu ele alır.[34] Smith'in yumuşak Gelenekselciliğinin bir kısmı, Gelenekselciliğin hangi noktalarda materyalizme karşı belirsiz bir duruştan öte artık Gelenekselcilik sayılmayacak kadar yumuşadığına dair soruları akla getirmektedir.

Smith'in Gelenekselcilikle ilgili eserleri Schuoncular tarafından yazılanlar arasında az bir yer kaplar. 1950/1999 yılları arasında Schuon ve onun bildiğimiz diğer takipçileri yaklaşık olarak 220 kitap yazdı. Bunlardan 80 tanesi diğer dillere çevrilmeye ya da yeni baskı yapmaya uygun bulundu. Toplam olarak 135 tercüme yapıldı. Bunlardan otuz tanesi Gelenekselciliğin temel eserleri arasında yer alır. Bunlardan hiçbirisinin satışı Merton'un *Seven Story Mountain* ya da Smith'in Religions of Man'in satış başarısını yakalayamadı. Ancak hepsi de farklı yayınevlerinde ve dillerde birkaç baskı yaptı.[35]

[33] Smith, "Bubble Blown," s. 278.

[34] Proğramın metin yazılarına online ulaşmak mümkündür: http://www.intuition.org/fxv/smith.htm,smith2.htm, and smith3.htm (Mayıs 2001).

[35] Benim bu konudaki analizim için bkz. "Decade analysis" at http://www.traditionalists.org/bibliog/anal1.htm#Decade.

Bu kitaplardan bir kısmı, sürekli olarak Glenekselciliği oldukları açıkça bilinen yayınevleri tarafından basılan "sıkı Gelenekselcilik" özelliği taşıyan kitaplardır. Bu kitaplar bazen Paristeki *Editions Traditionelles* ve şimdi Chacornac Brothers olarak bilinen yayınevi tarafından ya da daha önemli olanı Schuon'un Bloomington'daki kendi yayınevi olan World Wisdom tarafından yayınlanıyordu. Bazıları Milan'daki Fransızca dilinde eserler basan Arché gibi özel yayınevleri tarafından basılıyordu. "Sıkı Gelenekselciliğe" ait olan eserler Gelenekselci felsefenin gelişimini devam ettiriyor ve temelde mevcut Gelenekselcilere ve ciddi anlamda manevi bir arayış içinde olanlara hitabediyordu. Bu kitaplar arasında sadece birkaçı satış başarısı elde etti.

Daha önemlisi genel okuyucu kitlesine hitabeden –"yumuşak" Gelenekselcilik –kitaplar genel olarak dinle ya da maneviyat ya İslamın, Hıristiyanlığın, Budizmin ve Amerikan yerli dinlerinin, nadiren de Hinduizmin ve Yahudiliğin çeşitli boyutlarıyla ilgileniyordu.[36] Bu kitaplardan bir çoğu Penguin, Routledge, Harvard, Princeton ve Oxford University Press ya da Fransa'daki Gallimard gibi herkesçe bilinen yayınevleri tarafından basılmıştır.[37] Bazıları da "yumuşak" gelenekselci yayınevleri diyebileceğimiz yayınevleri tarafından yayınlanmıştır; bu yayınevlerinden en önemli üçü aynı kişi tarafından ya da onun ilgisiyle kurulmuştur. Bu Gray Henry'dir.

Kendisi de bir yazar olan ve İslam üzerine radyo yayınları yapan-mesela BBC World Service'te- Henry asıl memleketi olan Amerika'ya dönmeden ve Kentucky'de 1997 yılında Fons Vitae adında başka bir yayınevi kurmadan önce İngiltere'de iki yayınevi kurdu (Quinta Essentia 1979 ve Text Society 1981). Bunlardan her üçü de daha çok aynı çalışma düzenini takip etti. Hem "sert" hem de "yumuşak" Gelenekselciliğe ait önemli metinlerin

[36] Bunun neden bir mesele olması gerektiği belli değildir. Gelenekselci olan Yahudilerin sayısının ilgili ülkenin nüfus yapısının nüfusuna yakın bir oranda olduğu görülmektedir. Bu konuda yine de 10. bölümde Rabbi Léon Askénazi'nin açıklamalarına bakınız.

[37] Bu konuda bkz. benim "Traditionalist Writings" adlı yazım: at http://www.traditionalists.org/bibliog/gwrite.html.

nispeten az sayıdaki metinlerin yanında, hem düşünsel içerik bakımından hem de tasarım ve üretim kalitesi bakımından hepside yüksek kalitede basılan klasik geleneksel metinlere daha çok yer verilmiştir. Mesela onbirinci asrın sonlarında yaşayan Sufi yazar Muhammed el-Gazali'nin eserlerinin, daha önce İngilizcede oldukça düşük kalitedeki baskıları mevcuttu. Bunlar genellikle Pakistan'da ucuz kâğıtlara ve, tercüme yanlışlarının yanında yazım hatalarıyla birlikte basılmıştı. İslamic Text Society Gazali'nin eserlerini cilt cilt yayınlama sürecini başlattı. Bunlar, her zaman Schuon'cu ya da Meryemi olmasa da, genellikle Amerikalı ya da İngiliz asıllı Müslüman bilim adamları tarafından titiz bir şekilde çevrilip güzel bir baskıyla yayınlanıyordu. Henry'nin İngilizce'de yaptığı gibi, Nasr da İran'da klasik mistik metinler rönesansının başlamasına yardım etti. Vâlsan ve takipçileri aynı metinlerin Fransızcasının yayınlanmasını sağladı.[38]

Henry'nin faaliyetlerine ilişkin bu kısa bilgi onun yeteneğine, bağlanmışlığına ve enerjisine işaret etmektedir. Aynı nitelikler, açılışını yapan II. Elizabeth'ten, hiçbir kitabını okumadığı Guénon'un hakkında övgüyle dolu yazı kaleme alan Ezher Şeyhi Abdulhalim Mahmud'u kabul eden Canterbury başpsikoposuna kadar herkesin yer aldığı 1976 yılında Londra'da organize edilen İslam Dünyası Festivalinde de görmek mümkündür.[39] Festival yeni petrol zengini bir ülke olan Birleşik Arap Emirlikleri tarafından finanse edilmiş ve Nasır döneminde iki kez zor bir görev olan Kahire büyükelçiliğini başarıyla yürüten[40]

[38] Marcia Z. Nelson, "Islamic Publishing Is Poised for Growth," Publishers Weekly, November 13, 2000. Bilgiler kataloglardan, görüşmelerden ve diğer çeşitli kaynaklardan devşirilmiştir.

[39] "Moslems: East Comes West,"The Economist, April 3, 1976, s. 30. Mahmut'la ilgili kullanılan ifade: Çağdaş fotoğraflar. Queen Elizabeth Festivalin açılışını yaparken görülüyor. Stoddart, e-mail; Economist'in haberine göre Queen Elizabeth sadece festivaldeki sergilerden birinin açılışını yapmıştır.

[40] Finasal destekle ilgili bkz. Alistair Duncan (bir zamanlar bu vakfın finansal sekreteri idi), fax, 31 Ocak, 2000. Birleşik Arap Emirlikleri devleti 1,250,000 Pound (2000 yılı değerleriyle 15 milyon dolar) verdi. Diğer altı Müslüman ülke devleti de birlikte 600.000 pound katkıda bulundular. Mütevelli heyeti için Duncan,World of Islam Festival Trust 1973–1983(London: özel baskı, tarihsiz, n.d.). Beeley hakkında bkz. Sir Harold Beeley'in ölüm ilanı, Daily Telegraph (London), 31 Temmuz 2001.

İngiliz diplomat ve tarihçi Harold Beeley'in başkanlık yaptığı ve seçkin İngilizlerden oluşan mütevelli heyeti tarafından idare edilen bir vakıf tarafından organize edilmişti. Bu kadar geniş desteğe rağmen İslamın Gelenekselci yorumu ve Meryemiler festivale hakim olmuşlardı.[41] Nasr Bilim Müzesinde İslam Bilimi ve Teknolojisi düzenlerken, Lings British Library'deki İslam El Yazmaları ve Hat Sergisinin yönetimini üstlendi. Keza bazı diğer Meryemilerin diğer sergilerde eserlerinin yer aldığı görülmektedir.[42] Genel anlamda Gelenekselciler özel anlamda meryemilerin yazmış olduğu kitapların tanıtımına İslam Dünyası Festivali Basım Yayın şirketinin yayınladığı ürünlere yer verildiğini ve *Times Literary Supplement*'de bu kitaplarla ilgili tanıtım yazılarının yer aldığını görüyoruz.[43]

Zamanın İngiliz gazetelerinin incelenemesinden çıkan sonuca göre bu festival "geleneksel" İslam anlayışının olumlu anlamda tanıtımına önemli katkıda bulundu. Ancak bu olumlu etki kısa süre içinde İran'daki İslam Devrimine karşı oluşan ve Ayetullah Humeyni'nin mistik eğilimleri ve şiirleri üzerinde odaklanmayan tepki içinde kayboldu.[44] Meryemiyye'nin diğer faaliyetlerinin batı'daki genel kamuoyu üzerindeki etkisiyle ilgili bir değerlendirmede bulunmak zordur. Belki de yirminci asrın sonlarında (akademik bir ihtisastan ziyade manevi ilgi dolayısıyla) İslam hakkında kitaplar okuyan herhangi bir Batılının, genellikle de ne olduğunu anlamadan Meryemiyye ile karşılaştığını söylemek doğru bir tespit olacaktır. Schuoncu yazarların genellikle bazı alanlarda uzman ol-

41 "Festivalin iç anlamını temsil eden ve geniş oranda ona ilham kaynağı olan tek bir kişidin bahsetmek mümkünse bu Frithjof Schuon'dur." Peter Lamborn Wilson, "The World of Islam," Sophia Perennis (Tehran) 2, no. 2 (Autumn 1976), 108. Festival hakkında yapılan yorumlar arasında sadece romancı Dorris Lessing birçok teklifin benzer bir azimden kaynaklandığını fark ediyor görünmektedir. Doris Les-sing, "The Ones Who Know" Times Literary Supplement,April 30, 1976, s. 515.

42 Wilson, "The World of Islam," s. 109. Aynı zamanda bkz. Michael Levey, "The Twin Pillars of Islam," Times Literary Supplement, April 30, 1976, s. 518.

43 Times Literary Supplement,April 30, 1976.

44 Bunun için bkz. Christian Bonaud,L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu de XXe siécle (Beirut: Al-Bouraq, 1997).

dukları kabul edilir. Bunlar kendilerinin de ilgili olduğu din-mesela İslam sanatı ve mimarisi- keza muhtemelen Yunan şiiri ve Rönesans müziği idi.[45] Bunların kitapları iyi yazılmış okuyucuyu uzun nutuklarla yormayan, ancak dinin sunumunu agnostik bir okuyucuyu bile ihmal etmeden yapan kitaplardır. İslami Batı kamuoyuna sunmaya çalışan birçok Müslümanın tersine İslami temsilen konuşan Meryemiler[46] açık karşı delilleri boşa çıkaracak sağlam temellere sahip kimseler olarak içinde kendilerine tam bir güven taşıdıkları tamamen sağlam bir alternatif oluşturma yolunda ilerleyen nitelikli entelektüeller olarak kabul edilirler. Bu alternatif oluşuma karşı bir kimsenin şahsi bir ilgisinin olup olmadığı ayrı bir sorudur.

Schuoncu eserler genellikle, zahirî ve batınî olan arasındaki farkları önemsemeyerek ezoterik (batınî) geleneği, onun en önemli ifadesi olarak gördükleri din ya da dinler içinde takdim ederler[47] Schuon'un *İslam'ı Anlamak* Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İslam İdealler ve Gerçekler* adlı kitabı aslında İslam hakkında olmaktan ziyade Sufizm hakkındadır. Burckhardt'ın *Fez: The City of İslam* (İngilizce Tercümesi 1992) adlı kitabında olduğu gibi dinin sanatsal ifadesine de vurgu yaparlar. Nihayet bunlar herhangi bir dinin batınî geleneğinin, sadece modernite hastalıkları arasında yer alan rasyonalizmi ve bilmciliği kabul etmeyen kimseler açık olan ölümsüz aslın mutlak hakikatının bir ifadesi olarak sunma eğilimindedirler.

Sadece Gelenekselci felsefeyi bilen ve onu arayan kimse bu

45 Bunun için bakınız, Sedgwick "Schuonian Writers: Biographic analysis" at http://www.traditionalists.org/bibliog/bibindx.htm.

46 İslam genellikle Batı kamuoyuna ya ben-bilincine sahip "modern" Müslümanlar tarafından ya da siyasi faaliyetleri olan kimseler tarafından sunulmaktadır. "Modern" Müslümanlar genellikle özür dileyici bir tavırla, sıklıkla İslami uygulamları çağdaş sosyal bilimler bağlamında ya da bazen de doğa bilimleri bağlamında ispat etmeye çalışırlar. Sözcüler genellikle etkili olan kimseler değildirler-özür dilemeci tavır fark edilir, ancak rasyonalizasyon kerameti kendinden menkul bir şey olduğu için kabul edilmez. Buna rağmen bunların hepsi de fiili bir husumete yol açmaz. Husumet herkesle kavgalı olan, tabi bunun sonucu olarak da herkesin kendileriyle kavgalı olduğu Radikal islamcıların alışılagelen etkisiyle oluşmaktadır.

47 Gelenekselcilikte zahir ile batın arasında yapılan ayrım göz önüne alındığında bu yaklaşım biraz ironik gibi görünüyor. Ancak bu, batı'n üzerine yapılan vurgunun bir sonucudur.

kitaplarda onun mevcudiyetini anlayacaktır. Gelenekselci yorumlar bu şekilde sunulmaz, daha çok basit hakikatler olarak sunulurlar. Bu uygulamada dürüst olmamayı gerektirecek bir şey yoktur: Görmek zorunda olduğumuz biçimde açıklama zorunluluğu hissetmeden her şeyi gördüğümüz şekilde sunarız. Ancak yeteri kadar ilgili olan okuyucular, ara sıra bazılarının izlediği"sert" Gelenekselci eserlere göndermelerde bulunulduğunu göreceklerdir.

1980'lerin sonunda Nasr dünya manevîliği üzerine mükemmel Crossroad dizisinden *İslam Maneviyatı* adıyla iki ciltlik kitabın edtörlüğünü yaptı. Bu kitaba katkıda bulunanların neredeyse hepsi de Meryemi idi. Başlığına rağmen kitap münhasıran Sufi maneviyatı üzerine idi. Maneviyatın İslamda Sufilik dışında başka bir yerde bulunup bulunmadığı konusunda kendi kararını verebilecek durumda olan her okuyucu için bu husus oldukça açıktır. Bir çok okuyucu, Sufi maneviyatı ile Meryemi ya da Gelenekselci Maneviyat arasında ayrım yapmakta zorlanacaktır. Gelenekselciliğe aşina olan ve Sufizm üzerine uzmanlaşmış olan bir araştırmacıya göre her deneme Gelenekselci olduğunu gösteren yorumlar ihtiva edebilir, ancak bu onun kesin olarak böyle olduğuna işaret etmez. En azından bu yorumların tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Ancak bu alanda uzmanlaşmamış olan kimselere göre ise, ne yorumların kökeni ne de onların özelliği açık değildir.[48]

Bu kitapların arkasında Gelenekselciliğin bulunduğunu keşfetmekten herkes mutlu değildir. Müslüman olmuş İskandinav bir bilim insanı, kendisinin ve onun tanıdığı kimselerin okumuş oldukları Gelnekselci yazarlardan habersiz olduklarını ortaya koyan makalemi okuduktan sonra ümitsizlikle şunları yazıyordu: "Gelenekselci" kitaplar her yerde... Belki de daha ürkütücü olan şey, "gelenekselci" düşüncenin sinsice referanssız nüfuzudur... İnsanlar bu fikirleri çekici geldiği için devşiriyor sonra da başkalarına aktarıyor... Bu Arapça olmayan (Urduca –olmayan, Türkçe olmayan v.d.) literature bağlı olan herkesi etkiliyor."[49] Bu "sinsice nüfuz

[48] Bu makalelerden bir kısmını lisans öğrencilerine ödev olarak vermiştim. Bu yorumlar buradan elde edilen sonuçlara dayanmaktadır.

[49] Anonim yazışmalar, e-mail, Mayıs 2001.

etme" bir başka gözlemci James M. Morris'in de dikkatini çeker. Morris bunu fena bir şey olmaktan ziyade ironik bir şey olarak görür: "Gerçekte Schuon'un birkaç kitabını okumadan dini çalışmaların maneviyat boyutu konusunda uzmanlaşmış olan kimseyle nadiren karşılaşırız. Ne var ki bu oldukça kapsamlı olan etkilenim, akademik takdis süreci dolayısıyla nadiren alenen zikredilir."[50]

Tüylü Güneş

1970'lerin sonlarından itibaren Schuon ve onun müritlerinden bir kısmı, İslam'dan uzaklaşarak, vurgunun bizatihi Schuon'un kendisine yapıldığı bir tür evrenselciliğe yöneldiler. Schuon'un biyoğrafisi niteliğindeki *Erinnerungen und Betrachtungen* adlı eseri 1973 yılında sona erdiği için bu dönemdeki rolüne dair kendi düşüncelerinin ne olduğu bilinmiyor. *Erinnerungen und Betrachtungen*, buna rağmen, Schuon'un 1973 yılında ileriye dönük görüsünü bize aktarmaktadır. Schuon bu konuda daha önceki görülerine nispetle daha açıktır. O sadece "başakalarında olmayan bir şuur hâlinde olmayla alakalı" bu "gizemin" (muhtemelen Bakire), kendisine yeniden döndüğünü aktarmakla yetiniyor.[51] Muhtemelen yorumlardan birine göre, Schuon bu dönemde kendisinin âhir zamanda zuhur eden peygamber Elijah mı yoksa Hind tanrıçası Kali mi olduğunu merak ediyordu.[52]

[50] James W. Morris, "Ibn Arabî in the 'Far West': Visible and Invisible Influences," Journal of the Muhyiddin IbnArabi Society,29 (2001), 87–122. Aktarımlar bu makalenin basım öncesi konferans metinlerinden alınmıştır.

[51] Frithjof Schuon, Erinnerungen und Betrachtungen(İsviçre:özel baskı, 1974), s. 295.

[52] Aymard (e-mail), bu yorumlara şiddetle karşı çıktı. Ancak bunlar Schuon'un Erinnerungen und Betrachtungen adlı kitabının son parağraflarının akla getirdiği şeyler. Schuon sürekli olarak hayatının değişik evrelerini yazdı ve hatıralarını 1973 yılında (kitabı yazmaya devam ediyorken) yeni bir safhanın başlayabileceğine dair tahminle sona erdirdi. Bununla bağlantılı olarak kendisi iki olaydan bahseder. Bunlardan birisi, Léo Schaya'nın Meryemiyye'nin faaliyetleri ile Elijah'ın eskatalojik işlevi arasındaki ilişki konusunda bildiri sunduğu Texas, Houston'daki konferanstır. Schuon en azından kendisiyle Elijah arasındaki ilişkiye dair imalı mukayeseyi onaylayarak aktarmaktadır. Diğer olay ise Srilanka'dan Germansadhu'nun ziyaretidir. Kendisi bu ziyareti 1940'larda Kali ile birleştiğini gördüğü rüya ile alakalandırdı. O bu rüyaya açıkça büyük bir önem atfediyordu. Schuon,Erinnerungen und Betrachtungen, ss. 302–4.

Muhtemelen bu Shoun'un son görüsü değildi.Görüleri daha sık tekrarlamaya başladı. Ayrıntıları konusunda bilgi sahibi olmadığımız daha sonraki görüsü kendisinin ikna olmasına katkıda bulunmuş olabilir. Bu 1980 tarihli mektupla ima edilen şeydir. Buna göre Schuon "âhîr zamanda *religio perennis*in gerçekleşmesi için kendisi bir insani araçtır."[53] Schuon 1998 yılında vefat ettiğinde Schuon'un tarihçilerinden bir grup İslam'ı terk ederek, Sufi bir tarikatten ziyade dinler konusunda araştırma yapan kimselerin "yeni dini hareket" adını verdiği hareketlere benzeyen grup oluşturdular.

Schuon 1978 yılından itibaren-belki de İran'da gerçekleşen olaylara bir tepki olarak- alenen kendisini İslam'dan uzaklaştırmaya başladı. Bunlar, "Sufizmin Paradoksal Boyutları" konusunda yazılan neredeyse İslam karşıtı bir havaya sahip bir makaledeki bazı yansımalardır.[54] 1981 yılında bir müridine yazdığı bir mektubunda "bizim kalkış noktamız özel bir arayış değil ezoterizm arayışıdır" dedi. 1989 yılında ise başka bir müridine şu açıklamayı yaptı: Bizim kalkış noktamız, bildiğimiz anlamda sufizmin kendisiyle özdeşleştiği ahlakçı, bireyci ve iradeci bir antropoloji değil Advaita Vedanta'dır. Buna rağmen çoklukla bu yapmacıklıktan ve Arap semitik realitesine duyulan sevgiden oluşan bizim ortodoksimizi seven kimselerin hoşuna gitmeyecektir.[55] Bazı çağdaş Schuoncuların iddialarına göre bu ifadeler esasında baştan beri Schuon'un sahip olduğu düşünceleri yansıtır.[56] Bir dereceye

[53] Schuon, Léo Schaya'ya göndermiş olduğu 19 Aralık 1980 tarihli mektup. Schuon burada ahir zamanda Religio Perennis'in zuhuru için aracılık edecek kimsenin Batılı olacağı yorumunda bulunur. Kendisi dışında başka bir Batılıya göndermede bulunmuş olması zordur.

[54] Bu makale şurada basıldı: Studies in Comparative Religion12 (1978), 131–75.

[55] Schuon'un Hans Küry'e göndermiş olduğu 15 May 1981 tarihli mektup ile Schuon to follower adı verilmeyen bir müridine göndermiş olduğu, 29 Nisan 1989 tarihli mektup. Aktaran: Jean-Baptiste Aymard, "Frithjof Schuon (1907–1998). Connaissance et voie d'intériorité. Approche biographique,", Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et témoignages, ed. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions,1999), s. 59.

[56] Üç çağdaş Schuoncu'nun e-posta ile Şubat 2003 tarihinde vermiş oldukları bilgi.

kadar bu doğrudur, ancak burada söz konusu mesleye atfedilen önem, ancak 1970'lerin sonundan itibaren görülmeye başlanır.

Schuon kendini İslam'dan uzaklaştırmasının yanında Guénon'dan daha fazla uzaklaştırmaya başladı. Schuon 1984 yılında Paris'te yayınladığı bir makalede Guénon'u Doğu'nun değerini aşırı abartmakla ve Batı'nın –elbette bu Modern değil geleneksel Batı idi-değerini azaltmakla suçluyordu.[57] Bu özel eleştiri de aynı şekilde yeni bir şey olmadığı için yorumsuz geçilebilir, ancak Schuon'un bu makalede Guénon'a yönelik tutumu için aynı şeyi yapmamız mümkün değildir. Mesela Schuon, "en fazla şaşırtıcı olan şeylerden birisi de, Guénon'un herhangi bir çocuğun anlayabileceği şeye Guénon'un şaşırmış olmasıdır." demektedir.[58] Bu makale Schuoncu olmayan Gelenekselcileri kızdırdı ve Schuoncuların yazılarına *Etudes traditionelles*'de yer verilmemesini talep ettiler. Fransız Schuoncular kendilerine ait *Connaissance des religions* (Dinlerin Bilgisi) adlı bir dergi çıkararak bu isteğe cevap verdiler. Dergi hem içerik hem de baskı bakımından mükemmeldi ve kısa süre içinde artık modası geçmiş olan *Etudes Traditionelles*'den daha geniş bir dağıtım ağına sahip olmayı başardı. 1992 yılında, bir asırdan fazla bir süredir yayınlanmakta olan *Etudes Traditionelles* yayınını durdurdu.[59] Chacornac'ın yayınevi ve kitapçısı (Editions traditioneles) yirmibirinci yüzyılda ezoterik kitaplar özellikle de Gelenekselci kitaplar yayınlamaya devam etti. Telif hakkını elinde bulundurduğu Guénon'un kitaplarını basmayı sürdürdüler.[60]

1981 yılında Schuon İsviçre'den İndiana'ya göç etti. Bloomington'a üç kilometre uzaklıkta ve ormanın hemen kenarında eski

57 Frithjof Schuon, "Quelques critiques," René Guénon (Dossier H), ed. Pierre-Marie Sigaud (Lausanne: L'Age d'Homme, 1984), ss. 57 ve 80.

58 Schuon, "Quelques critiques," s. 57.

59 Derginin son sayısında "93.yıl" yazıyorsa da Philippe Encausse ilk sayısının 1890 yılında çıktığını yazar. Encausse,Papus, le "Balzac de l'occultisme": vingt-cinq années d'occultisme occidental(Paris: Pierre Belfond, 1979), p. 31. Çelişki belki de derginin bir süre yayınına ara vermiş olmasından (mesela İkinci Dünya Savaşı sırasında) kaynaklanmaktadır.

60 André Braire, görüşme.

bir iskan projesi olan Inverness Çiftliğinde Schuoncu bir cemaat kurdu. Inverness Çiftliği cemaati 60 ya da 70 Amerikalı, İsviçreli ve Latin Amerikalı'dan müteşekkildi. Bunlar Inverness Çiftliğinde bulunan Schuon'un evinin çevresinde ya da yakın yerlerde sürekli mukim olan kimselerdi.[61] Schuon'un evi, arsayı Schuon'a veren ve evi aynı zamanda zaviye olan bir Meryemi'nin evine bitişik bir hâlde bulunuyordu. "Bu zaviye bir ucunda üç kemer bulunan ve cilalanmış parkeli zemini ile genişçe bir oda.." idi. Binanın ustasına zeminin dans zemini olacağı söylendi."[62]

73 yaşındaki bir kimse için önemli bir hareket olan Schuon'un Amerika'ya hicreti, göklerden gelen ve ayrıntıları bilinmeyen bir işarete verilen bir cevaptır.[63] Schuon müritlerinden birisine yazmış olduğu mektupta Avrupa'dan Amerika'ya taşınmasının sebebinin kadim bir cemaatın kuruluşunun gerçekleştirilmesi olduğunu ima etmiştir. Gerçi Schuoncular genellikle bu taşınmanın sebebinin, Schuon'un yerli Amerikan dinlerine daha yakın olma arzusu olduğunu söylemişlerdir.[64] Her ikisi de birbiriyle bağlantılıdır: Schuon son dönemlerdeki yazılarında Yerli Amerikan dininin kadim doğasından ve kendi kadim rolünden bahsediyordu. Inverness Çiftliği cemaati, Yerli Ovalar sembolü olan "Tüylü Güneşi" kendi sembolleri olarak benimsediler. Daha sonra bu sembol Schuon'un Bloomington'daki yayınevi olan World Wisdom Books yayınevinin logosu oldu. 1980'li yılların sonlarında Schuon, tüm tekil geleneklerin üzerinde ve merkezinde olduğu için İslam'ın üzerinde bir kimse olarak Inverness çiftliğinde yaşayan birçok kimse tarafından "Ezeli Dininin Üstadı" olarak görülüyordu. Inverness çiftliği cemaati, diğer bütün ezoterik oluşumları

61 Richard B. Forsaith, görüşme ve diğer bilgi kaynakları.

62 Forsaith, görüşme.

63 İşaret ile ilgili olarak bkz. Catherine Schuon, "Frithjof Schuon: Memories and Anecdotes,"Sacred Web 8 (1992), 59.

64 19 Ekim, 1980 tarihli mektubunda Schuon Léo Schaya'ya Amerika'ya göçmesini "formal dinden (muhtemelen İslam'ı kastediyor) uzaklaşarak ezeli Dine doğru hareket sorunu" olarak açıklamaktadır. Alternatif açıklama mesela Nasr tarafından yapılmaktadır (görüşme).

Kadim Geleneğin dolaylı bir tezahürü olarak görürken onun en 'saf' duruşunu Kadim Geleneğin 'doğrudan' bir tezahürü olarak kabul ediyordu.[65]

Inverness Çiftliği cemaati 1976 yılında Profesör Victor Danner tarafından kurulan Bloomington Meryemiyye tarikati ile birleşti. Her ne kadar daha sonra Danner yeni cemaatin yönetiminden dışlanmışsa da, eski Meryemiyye'den bazı şeyler sonuna kadar varlığını devam ettirmiştir. Ancak, genellikle "Müslüman, Müslümanlar" olarak tanımlanan ve Kadim Gelenekçilerin İslamın zahirî formalitelere aşırı önem verdikleri gerekçesiyle aşağıladığı Müslüman Meryemilerin benimsediği "dairenin dışından" ziyade Kadim gelenekçilerin, yeni Schuoncuların benimsediği "dairenin dışı"na vurgu yapılmıştır. Bir çok eski Meryemi tedricen ortadan kayboldu ya da dışlandılar. Bir süredir hasta olan Burckhardt, Schuon'la birlikte Amerika'ya gitmedi ve 1984 yılındavefat etti.[66] 1985 yılından sonra Schuon'la hiç görüşmeyen Danner 1990 yılında vefat etti.[67] Nasr Inverness çiftliğini sadece arada bir (yaklaşık yılda bir kez) ziyaret ediyordu ve bazı kaynakların verdiği bilgiye göre orada olup biten bazı şeyler kendisinden gizleniyordu. Keza Lings de burayı ancak yılda bir kez ziyaret ediyordu. Ancak belki onun da her şeyi görmesine izin verilmiyordu ve bilgiçlik taslayan birçok Kadim gelenekçi tarafından zorluk çıkarılarak tolere ediliyordu.[68]

Schuon seksenine yaklaştığında giderek daha fazla ulaşılamz oldu. Son yıllarında nadiren zikir meclislerine katılır hâle geldi. Kalabalık önüne konuşmak üzere çok ender çıktı. (Dili iyi bilmesine rağmen), İngilizceyi rahat konuşamıyordu. Fransızca konuşuyor ve tercüman kullanıyordu.[69] Inverness Çiftliği Topluluğunun yönetimi mukaddemlerin ve diğer Kadim Gele-

65 Forsaith, görüşme.

66 Harald von Meyenburg, görüşme.

67 A7, görüşme (bibliyoğrafyadan önceki listeye bkz.).

68 Forsaith ve A5 görüşmeleri (bibliyoğrafyadan önceki listeye bkz.).

69 Forsaith, görüşme.

nekselcilerin eline geçti. Bunlar arasında en çok bilineni, eşiyle görüşmeleri organize eden Catherine Schuon'dur. Genç bir Amerikalı olan Patricia Estelle de (takma isim) bu bakımdan önemli bir isimdir. Yaptığı resimlerde Schuon'a eşlik etmiş ve bazılarına göre, onun insan olmaktan daha fazla bir şey olduğu görüşünde kendisini teşvik etmiştir. Kendisi aynı zamanda Schuon'un üçüncü dikey ya damanevi eşi olmuştur. Diğer iki "dikey" eşinden farklı olarak Patricia Schuon'la evlendiği sırada başka bir kocası bulunmuyordu.[70]

Inverness Çiftliği cemaatinin çoğu hiç değilse ismen Müslüman ve Meryemi idi ve, din olarak gereğinden fazla zahirî bulunduğu için İslam'a olan ilgi çok az teşvik edilmesine rağmen İslami ritüeller uygulanmaya devam ediliyordu. Arapça öğrenmek isteyen İngiliz asıllı bir Meryemi'ye, Schuon'un kitaplarını aslından okuyabilmesi için Arapça değil Fransızca öğrenmesi salık verildi. Ramazan orucu isteğe bağlı idi. İş meşguliyeti olan bir Meryemi'nin Ramazan ayında en az üç gün oruç tutması ve mutad zikirleri çoğaltması şartıyla "alternatif ibadetler" yapmasına izin veriliyordu.[71] Daha önce Müslümanlığını gizlemesi maksadıyla bir kimsenin bira içmesine verilen izin geçerliliğini sürdürüyordu.[72]

İslami terminoloji yerine İslami olmayan terminoloji kullanılmaya başlandı. Schuon genellikle *kutb* (Müslüman Sufilerin normalde kendi mahbupları olan şeyhlerine atfettikleri en yüksek makam) olan kutb olarak değil *pneumatikos* olarak vasıflandırılıyordu. Yunanca olan bu terimle ilgili birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı Gelenekselcilere göre bu kelime ma-

70 Forsaith, görüşme; Mark Koslow, "Black Elk, Joseph Epes Brown and the Schuon Cult" (basılmamış daktilo yazısı, özel koleksiyon); A7, görüşme (bibliyoğrafyadan önceki listeye bakınız); Jean-Paul Schneuwly, görüşme. Schuon yaklaşık 1989 yılında Estelle ile evlendi ve bu sırada 1974 yılındaki ikinci eşiyle yaptığı "dikey" evliliği devam ediyordu.

71 Michael Fitzgerald, "Frithjof Schuon: Providence without Paradox,"Sacred Web 8, 2002.

72 Forsaith, A7 (bkz. bibliyoğrafyadan önceki liste) ve Schneuwly, görüşmeler.

nevi mizaca sahip olan Allah'a giden yolun sonuna ulaşmış olan arif kimseye işaret etmektedir. Diğerlerine göre ise kelime kendi içinde sadece insani ruhun değil, ilahi ruhun hakim olduğu kimseye işaret eder. Her iki yorumun da geçerli olması muhtemeldir. Schuoncular Schuon'u bir *avatar* (İlahi enkarnasyon anlamında kullanılan Hindu terimi) olarak görüyorlardı.[73] Schuon'un manevi mertebesinin filler ve arslanlar tarafından tanındığına dair ve Mulhouse'de çocuk iken manevi mertebesinin Strasbourg başbiskoposu tarafından tanındığına ilişkin menkibeler anlatılmaya başlandı. Hatta Schuon'a sokakta saygısız davranan bazı kimselerin buz kesildiğine ilişkin menkibeler bile nakledilyordu.[74]

Schuon kendisine yönelen gittikçe artan ilgiyi dağıtmak istedi. Ancak bunun için neredeyse benzer terimler kullandı. 1981 yılında şöyle yazdı: "şahsımın sembolik ve mistik spekülasyonlara konu yapılmasını istemiyorum. Bunlar problemli olan yapılarından başka ilave meşguliyetler ortaya çıkarıyor ve insan aklını yegâne önemli olması gereken şeyden uzaklaştırıyorlar: Hiç bir şey şey ilave etmeksizin benim öğretilerimin izlenmesi".[75] Bu ifadeler çok fazla etkili olmuş gibi görünmemektedir.

Değişik "kadim" uygulamalar getirildi. Haftalık zikirden sonra sadece kısa bir sohbet (Schuon'un yazdığı bir metnin yüksek sesle okunması) yapılması ve bazen, Sufi çevrelerde normalda yapılageldiği üzere Arapça bir şiirin okunması ile yetinilmiyor, aynı zamanda "tef eşliğinde Mukaddem tarafından bir tür "Kırmızı Kızlderili İlahileri ya da şarkıları söyleniyordu".[76] Yaz

[73] Pneumatikos kelimesinin kullanımı için bkz. Schuon: 1034, 1035, 1082 numaralı tarihsiz kısa metinleri ve "Au sujet d'une personnalité pneumatique." Avatar kelimesinin kullanımı pneumatikos terimiyle ilgili bir yorum için bkz. von Meyenburg ile görüşme ve fax, 2002 Temmuz'da gönderdiği faz. Pneumatikos'un daha az dramatik olan yorumu için Aymard ve Stoddart ile e-mail yoluyla iletişim kuruldu.

[74] Catherine Schuon, "Frithjof Schuon: Memories and Anecdotes,"Sacred Web 8 (1992), 43–46.

[75] Schuon, 1981 tarihli numaralandırılmış yazı. Naklen Fitzgerald, "Frithjof Schuon."

[76] Forsaith, görüşme. Stoddart, "Genelde Arapça kaside söylüyor sonra da buna yerlilerin ilahilerini ilave ediyordu." (e-mail).

mevsiminde ayda bir defa gerçekleştirilen ve bazen Yellowtail'in bizzat idare ettiği çeşitli dansların ve törenlerin yer aldığı ve *mukaddem* idaresinde davulların çalınıp ilahilerin söylendiği "Pow-Wows" olarak da bilinen "Yerliler Günü" de kurumsallaşmıştı.[77] Yerliler Günü için Amerikan yerlilerin giydiği bazı giysilerin giyilmesi benimsenmişti. Kadınlar ise bazen süslü bikiniler giymekteydiler. Schuon bu tür törenlerde bazen tüylü elbiseler içinde tıpkı kızılderili şefi gibi giyiniyordu.[78]

Bu yerliler gününden başka "kadim gelenek toplantıları"nın yapıldığına dair bilgiler vardır. Bu toplantılara sadece Schuon ve kendisine yakın olan müritleri katılıyordu. Bu konudaki bilgi kaynaklarından birine göre beş ya da altı kadın üç de erkek, başka bir kaynağa göre ise kadın ve erkeklerden müteşekkil toplam on-onbeş kişi bu toplantılara iştirak ediyordu. Schuon'a yakın olan bir kaynak bu toplantılarla ilgili şunları söylemektedir:

Benim ve (bir başka kadın) dışındaki tüm kadınlar çıplaktı. Biz yaşlandığımız için bir bakıma giyinmiş olarak bu toplantılara iştirak ediyorduk. Bu sebeple sari benzeri şeffaf elbiseler giymekteydik. Şeyhin dışındaki erkekler ise bel altı elbisler giymişlerdi. Şeyh ise, bir kimsenin genellikle çıplak olarak göreceği altında bir şey olmayan daha serbest bir bel altı elbise giyinmekteydi. Basit ve güzel bir akşam yemeğinin ardından, başındaki başlık ve çiçeklerle (bir kadın) Hindu dansına, ya da Amerika ya da Bali dansına benzer bir biçimde dans etti. Bu kutsal, biçimsel ve çok çok güzeldi... Şeyh kadim geleneksel bir dans icra eder biz de seyrederdik.. ve (bir kadın) bazen onun bel altı elbisesini aşağı idirmeye çalışırdı ! (Bir başka yaşlı kadın) bazen

77 Bize bilgi verenlerden bazıları Kutsal kaval ve Güneş Dansı ritüelinden söz ederken, diğer bazıları da bunların özellikle "Yerliler Günün"de icra edildiğini kabul etmezler. Yellowtail'in özellikle İnverness Çiftliği cemaati ile yakın ilişkisi vardı. O, Schuon'un tüm müritlerini otomatik olarak Crow kabilesinin bir üyesi olarak kabul ediyordu, ancak bazı bilgi kaynaklarına göre kendisi buna rağmen bir yabancı olarak kalmıştı.

78 Forsaith görüşme; Mark Koslow, "Schuon and Thomas Yellowtail" (basılmamış daktilo yazısı, özel koleksiyon); ve özel koleksiyondaki Yerliler Günü fotoğrafları.

flamenko dansı yapardı. Arada bir (başak üç kadın) birlikte cekici danslar icra ederlerdi.[79]

Hatırlanacağı üzere Schuon, tam bu sıralarda kaleme aldığı şu satırlarda görüleceği üzere güzelliği, ilahi olana giriş vesilesi olarak görüyordu:

İnsan manevi dejenerasyonunu göz önünde bulundurduğumuzda güzelliğin mümkün en yüksek derecesi, yani insane bedeninin sıradan dindarlıkta herhangi bir rolü bulunmaz. Ancak bu ilahi tecelli batınî ruhaniliğe destek olabilir... Çıplaklık, derunilik, öz, kadim olma ve evrensel olma anlamına gelir... Çıplaklık, şeref, manevi varlıktan gelen ışık ya da enerji demektir. Beden mahiyetin formudur ve öyle ki formun özüdür. Fakat güzellik sadece göze hitab eden güzellik değildir; şiir, müzik dans da aynı zamanda, kendi başlarına değil ancak Hayr-ı A'lâ'nın zikri ile birleştiğinde içselleştirmenin araçlarıdır.[80]

Çağdaş Schuoncular bir gözlemcinin çıplaklığı görüş biçiminin-manevi ya da cinsel anlamda- bu gözlemcinin manevi statusü ve durumuyla ilgili olduğunu savunurlar. Schuon'un ifadesiyle "Dünya güzellikleri... ruhani bir kimseye Allah'a ulaşmada rehberlik eder. Edepsiz bir kimseyi ise ancak kendi nefsine götürür."[81]

Eğer bu gizli toplantılar gerçekleşmişse ancak "iç çevre"nin de içi sayılan kimseler bundan haberdar olmuşlardır. Ancak birçok "Müslüman ve Müslümanlar" (hatta son dönemde Meryemiyyeye katılan kimselerden bazıları) "Yerliler Günü"nden rahatsız idiler. Schuon için bir takım iddialarda bulunarak bunu "maskeli balo" ya da "özenti" olarak gördüler. Katılımcılardan

79 A8 (bibliyoğrafyadan önceki listeye bakınız), Koslow'a mektup, tarihsiz, (muhtemelen 1995 tarihinde yazılmış). S. E. Lambert'in açıklamaları (başlıksız yeminli deklarasyon, 9 Ekim, 1992) A8 ile mutabık. Mark Koslow'un betimlemesi ("Schuon and Thomas Yellow tail," "Evidence of the Involvement of Children," basılmamış daktilo yazısı,özel koleksiyon) daha geniş ve ibadet kasdıyla yapılan bir toplantıya işaret eder. Diğer Schuoncular ise tüm bu anlatıların grubu eleştirenlerce yapıldığını söylerler.

80 Schuon, "Beauty," metin no: 1018.

81 Schuon, "Beauty's Requirement," metin no: 316.

birinin ifadesine göre, "iç muhitte" sürekli olarak "çekiştirme, entrika, casusluk, küçük iktidar mücadelelerinin yer aldığı bir "insani ortam" mevcuttu. Bu duruma rağmen, "bir kimsenin cemaatten dışlanma ya da "çevrede" bulunan bir mürit sayılma korkusu, herkesi hizaya getirmenin en etkili yoluydu."[82]

Ancak herkesin hizaya getirilmesi mümkün değildi. Catherine Schuon'un oynadığı rol konusu yeterince itiraza konu oluyordu. Öyle ki Frithjof Schuon şunları yazmak zorunda kalmıştı: "Hiç kimse Şeyhin eşinin kendi yetkisi dışındaki işlerle meşgul olduğuna inanma hakkına sahip değildir. Eğer böyle işler varsa o bu işlerle meşgul olmayacaktır."[83] Bu dairesel delil herkesi ikna etmedi. 1980'lerin sonunda, özellikle de Cezayir Aleviyye tarikatından Alevi el-Alevi'nin 1988 yılında New York'u ziyaret ederek Schuon'un bir Alevi tarikati icazetine sahip olduğu idddiasını yalanlamasından sonra Meryemiyye'den ayrılan insanların sayısı arttı.[84] Diğer taraftan Schuon'un dikey karılara sahip olduğu bilgisi tedricen yayıldı.[85]

Nihayet Invernesss Çiftliğini felaket 1991 yılında vurdu. Bir süre iç muhite yakın duran ve Schuon'un "dikey eşler"inden birisi olan Rose Conner (takma ad) ile romantik ilişkisi olan Mark Koslow, kendisi ile Connor arasındaki ilişkiyi sürdürme izni reddedilince Schuon ile ipleri kopardı. Koslow "Kadim Gelenek" toplantıları vakasını ve Inverness çiftliğindeki diğer olayları polise anlattı. Koslow ve diğer bazı kimseler, "Yerliler Haftası" ve "Kadim gelenek toplantıları"nın sonunda Schuon'un orada bulunan ve bazıları 16 yaşın altında bulunan kadınları, cinsel organlarına dokunacak şekilde kucakladığını iddia etti.[86]

82 Forsaith, A7 tarafından onaylanan görüşme. (bibliyoğrafyadan önceki listeye bakınız).

83 Schuon, "Au sujet du Gouvernement de la Tarîqah," tarihsiz el yazısı metin.

84 Forsaith, görüşme. 4. Bölümde söylediğimiz üzere Schuon'un icazesini destekleyen diğer Aleviler bu görüşü kabul etmezler.

85 A7, görüşme (bibliyoğrafyadan önceki listeye bknz.).

86 Connor (diğer mektubu), Lambert (deklarasyon), ve A5 (görüşme, bibliyoğrafyadan önceki listeye bakınız).

Polisin yaptığı gibi Koslow da çıplaklığı maneviyatla değil de cinsellikle alakalandırıyordu.

Polis soruşturma başlattı. Birkaç ay sonra, Büyük Jüri Schuon'un çocuğa cinsel taciz ve sarkıntılık yaptığına ilişkin bir iddianame hazırladı. Birincisinde 16 yaş altındaki bir kadının "toplantı"lara katıldığı ve diğer kadınlarla birlikte Schuon tarafından kucaklandığı iddia edildi. İkincisinde ise, kadınların Schuon'un kendilerini sıkıca kucaklamalarına izin verdikleri ve bunu "yasal olmayan kültün etkisi ve kült baskısıyla" yaptıkları[87] iddia ediliyordu.

Daha sonra bu "iddialarla ilgili kovuşturmanın devam ettirmeyi gerektirecek yeterli delil bulunmadığı"gerekçesiyle dava savcı tarafından düşürüldü. Savcı basın mensuplarına "dava, popüler bir kişinin (Schuon) davası olarak etiketlendiği için düşük meydana geldi" dedi.[88] Inverness Çiftliği cemaatinin çoğu Schuon'u desteklemek için kenetlendiler.[89] Gizli "Kadim Gelenek toplantıları"nın yapıldığı ve Schuon'un hem genel anlamda hem de özel anlamda kadınları kucakladığı reddedildi.[90] Inverness Çiftliği cemaatinin sözcüsüne göre, Schuon tarafından kucaklandığı iddia edilen kızlardan bir kısmı o tarihte başka yerde bulunuyordu.[91] Kucaklamanın vuku bulduğu kabul edilse bile İndiana yasaları gereği Schuon suçlu ya da kabahatlı kabul edilmeyecekti. Çünkü kendisine isnat edilen her suçun gerçekleşmesi için"cinsel arzuları tahrik etme ya da tatmin etme niyeti"nin zorunlu olarak bulunması gerekmektedir.[92] Bunun vuku buldu-

87 State of Indiana v. Frithjof Schuon, Indictment, Monroe Circuit Court, October 11, 1991; Mark Koslow, görüşme. Çavuş (emekli) Jim Richardson,yapılan görüşmede bunu onayladı.

88 Kurt Van der Dussen, "Schuon Indictments Dropped,"The Herald-Times [Bloomington], November 21, 1991, s. 1.

89 Kurt Van der Dussen, "Prosecutor Explains Reasons for Dropping Case," The Herald-Times[Bloomington], November 21, 1991, s. A9.

90 Richardson, görüşme; Koslow, "Schuon and Thomas Yellowtail."

91 "Frithjof Schuon davası hakkında bilgi,", 21 Kasım, 1999.

92 Indiana Eyalet yasası 35–42–4–3 ve 35–42–4–8.

ğu söylenmiyor. Hatta bizzat Koslow şimdi Schuon'un niyetinin "temelde cinsellik olmadığını, ancak (Schuon) saçma bir güç hezeyanı ile ilgili olduğunu"[93] kabul ediyor.

Her ne kadar Schuon kanunlar önünde ve müritlerinin ve İndiana basınının nezdinde aklanmışsa da, davanın yankıları hâla devam ediyordu. Davadaki yardımcı savcının büyük jüriye" bu suçlamları temellendirmek için gerekli olan yasal kriterlerler konusunda gereği gibi yönlendirmediği" ortaya çıktı ve sonuçta istifa etti.[94] Connor, Koslow için satın olmuş olduğu ev dolayısıyla ona karşı sivil bir hareket başlattı. Schuon'a karşı Koslow'un yanında yer alan eski bir Meryemi Aldo Vidali, bir diğer Meryemi tarafından denizcilikle ilgili sözleşmeyi hile ile değiştirdiği iddiasıyla mahkemeye verildi. Keza aynı şahıs, bizzat kendi oğlu tarafından üçte bir hissesi olduğunu iddia ettiği yelkenlisini kendinden izinsiz sattığı gerekçesiyle mahkemeye verildi.[95] İndiana'dan uzaklarda eskiden beri Nasr'ın görüşlerine muhalefet eden Ziyaüddin Serdar *İnsight İnternational* dergisinde Nasr'ın bazı kitapları için eleştiri yazıları yazdı. Başlangıçta Nasr'ın Schuon için kullandığı fazlaca takdirkâr sözlerden alıntı yapan Serdar, mal bulmuş mağribi sevinciyle ve oldukça düşmanca bir üslupla Schuon aleyhindeki suçlamaları açıklamaya devam ediyor.[96] Inverness Çiftliğinde yaşananlar Avrupadaki Gelenekselci topluluk ve onların da ötesinde Batı ve İslami sufi çevreler arasında yayıldı. Inverness Çiftliği cemaati bu yayılmaya engel olmaya çalıştı. Bu çerçevede, mesela (telif haklarını gerekçe göstererek) mahkeme kararı çıkartarak Aldo Vidali'yi

93 Koslow, görüşme.

94 Robert Miller, quoted in Robert Niles, "Charges Dropped against Schuon," Indiana Daily Student, November 21, 1991, p. 1.

95 Şartlı denizcilik sözleşmesi ile güvenliğin bir parçası olarak Vidali'ye 12000 $ verilmiştir. (Judgment,Stanley Jones v. Aldo Vidali,Case B118448, California Municipal Court, County of San Diego, El Cajon Judicial District, October 22, 1993). Vidali'nin oğlu Ari 1982 yılında Arcealdoin'de üçte bir faiz aldı; Vidali yaklaşık 1992 yılında botu sattı (Order,Ari Vidali v. Aldo Vidali, Case 654460, California Superior Court, County of San Diego, San Diego Judicial District, December 1992).

96 Ziauddin Sardar, "A Man for All Seasons,"Impact International,December 1993, pp. 33–36.

Schuon'un gizli fotoğraflarını dağıtmaktan alıkoymaya çalıştılar. Vidali bu fotoğraflar yerine onların çizimlerini dağıtmaya başladığında onlar da daha ileri adımlar atmak için harekete geçtiler.[97] Ancak yine de ortada verilen bir zarar vardı.

Artık yaşlanan ve çeşitli sıkıntılar yaşayan Schuon belli başlı mukaddemlerine yazmış olduğu mektupta artık Meryemiyye şeyhliğini bıraktığını ve yollarına bağımsız olarak devam etmeleri gerektiğini söyledi. Lings, Nasr ve İsviçre'deki Meryemi mukaddem Schuon'a olan bağlılıklarını ilan ettilerse de fiilen ondan bağımsız olarak hareket etmeye başladılar.[98] Bunlar, faaliyetlerin koordine edilmesi maksadıyla Kahire'de her yıl toplanmak suretiyle Schuon'un son dönemdeki kadim gelenekselciliğine (primordializm) atıfta bulunmadan Meryemiyye'yi devam ettirdiler. Meryemiyye'nin bu kolu daima İslama vurgu yaptı ve 1990'lı yılların başlarında daha fazla islami bir hüviyete büründü. Schuon hayatının son yıllarını-kendi anadili Almanca yazdığı 3000 şiir de dahil olmak üzere- yazarak geçirdi ve 1998 yılında vefat etti.[99] Inverness çiftliği cemaati hâla mevcudiyetini sürdürmektedir ve anlatıldığına göre hâla kadim geleneğe yaptıkları vurgu ile işlevini yerine getirmeye devam etmektedir. Son yıllarda, sadece üyelerin reşit olan çocuklarının üyeliğe kabul edilmesi dışında çok az büyümüşlerdir.[100] Schuon'un ölümünden sonra cemaat daha az gizli olan bir konumu benimsedi. Gerçi Inverness çiftliği, casus gözlerden sakınmak için yüksek çitle çevrilmiş bulunuyordu. Meryemiyye şimdi artık açıkça konuşulabilecek bir duruma gelmişti.[101]

97 Kınama Kararı, Michael Pollack and Sharlyn Romaine v. Aldo Vidali, Case 92–1060 S, US District Court for the Southern District of California, October 26, 1992.

98 Von Meyenburg, görüşme.

99 Catherine Schuon, "Frithjof Schuon," s. 60.

100 Schuon'un tavsiyesi üzerine liderlik iki kıdemli Meryemi'ye geçti. Estelle'nin etkileri yeniden evlendikten sonra kalmadı A6 (bibliyoğrafyadan önceki listeye bkz.), e-mailler, 2002.

101 Kendim bu çitleri gözlerimle görmedim. Ancak 2002 yılında arabasıyla oradan geçen bir arkadaş böyle anlattı. Meryemiyye'nin açık bir tartışması için bu kitapta faydalanılan birçok makaleye bakılabilir; ya da www.worldwisdom.com. sitesi ziyaret edilebilir.

Diğer Meryemilerin bu olaylara ve açıklamalara tepkisi farklı oldu. Inverness çiftliğini temsil eden iç çevre, bizzat olayla ilgilendiyseler de, Koslow'un suçlamalarının ayrıntılarıyla pek ilgilenmediler. Suçlamalar temelsiz ise onlar da böyle kabul edeceklerdi. Eğer suçlamalar bir takım olgulara dayandırılıyorsa, onlar da uygulamalara iştirak etmek suretiyle onu onaylıyorlardı ve dolayısıyla ortada yanlış bir şey görmüyorlardı. Her durumda bunların görüşü en iyi bir şekilde, olayı daha genel bir bağlamda ele alan Catherine Schuon tarafından ifade edilmiştir: "Kutsalın mevcudiyeti bir nefret oluşturabilir. Öyle ki Şeyh kendisine karşı gelen ve hakkında bir sürü yalan yanlış suçlamalarda bulunan insanlarla ilgili yaşamış olduğu acı veren tecrübelerden mustaripti."[102]

Inverness Çiftliğinin dışındakiler ise bakışlarını başka yöne çevirdiler: Tuhaf şeyler oluyordu, ancak bunlar bizzat Schuon'un kendisinden kaynaklanmıyor, onun çevresindeki unsurların hatalarıydı. İmkansız olan şeylerin doğalarını araştırmak ne doğru idi ne de bir faydası vardı. Keza Burckhardt da on üç yıl önce, Schuon'a yönelik uygunsuzluk suçlamalarına karşı benzer şeyler söylüyordu: "Kırk yılı aşkın bir süredir istikamet üzere olan, şeyhlerinin şahsiyeti konusunda Allah'a güvenen insanları Allah'ın hayal kırıklığına uğratabileceğine inanıyor musunuz?... Allah'ın onları rezilane bir hayalkırıklığıyla ödüllendireceğine inanıyor musunuz?" Doğası entelektüel dürüstlük olan bir kimsenin böylesine banal iğvalara yenik düşebileceğine inanıyor musunuz?"[103]

Buna rağmen bazı insanlar, Meryemiyye'den ayrılarak, orijinal Cezayir Aleviyye tarikati gibi başka tarikatlera girdiler, bazıları da Müslümanlığı terk ederek başka dinlere girdiler ya da hiçbir dine girmediler. Bunlardan çoğunun şu ya da bu biçimde hayatları sarsıldı ve bazıları da gerçekten mustarip oldu ve şahsi trajedi yaşadı.[104] Diğerleri kendilerini Arab ülkelerinden birinde ikamet eden Amerikalı bir Meryemi'nin ifadesiyle "fenerin al-

[102] Catherine Schuon, "Frithjof Schuon," s. 45.

[103] "Lettre de S. Ibrâhîm à un accusateur marocain," c. 1978.

[104] Burada bu tür insanların hareketlilik hikâyelerinin tekrar anlatılmasıyla elde edilebilecek fazla bir şey yoktur.

tındaki karanlık" tan uzak durdular. Bunlar Danner örneğini izlediler. Danner özel olarak Schuon ile ilişkilerini kesmesine rağmen Schuon'un özgün bir tarikatin özgün şeyhi olduğunu, ancak (Danner'e şüphelerini ileten bir Meryemi'nin ifadesiyle) çevresinin, Schuon'un genellikle hatalarını göremez hâle geldiği vasat, hatta zavallı insanlarla kuşatıldığını" söyledi.[105] Bu Meryemi Danner'e, Aleviyye'ye katılmak üzere Meryemiyye'den ayrıldığını anlattığında Danner nazikçe ona "başka bir şeyhe bağlanmanın (Schuon'a bağlanmakla) ortaya çıkan birçok problem için çözüm olabileceğini" yazdı. Ancak kendisine "Schuon'u ya da onun müritlerinden herhangi birisini itham etmekten kaçınmasını" tavsiye ederek "aksi takdirde onun düşüncesinin zihnini karartacağını" söyledi.[106]

Uzun süredir Meryemi tarikatina bağlı kalan kimseler için Inverness çiftliğinde geliştirilen Meryemiyye hayat tarzı oldukça derinlemesine kafa karışıklığına yol açan bir trajedi idi. Bazıları, Amerikan muhitinin etkisinden Estelle'nin tesirine kadar buna çeşitli açıklamalar getirdiler. Anlayış sahibi eski Meryemi Gelenekselciler arasında en yaygın olan açıklama biçimine göre Schuon, dinlerin aşkın birliğinin Perennialist açıdan doğru bir gözlemi ile, yeryüzünde bir tek birleşik din teşkil etme gibi aptalca ve imkânsız olan bir düşünceyi birbirine karıştırdı. Schuon, *"religio perennis"*in hiçbir şekilde ahir zamanda gelecek olan evrensel dinin önceden vahyedilmiş biçimi, ya da kadim altın çağın yeniden tezahür etmiş hâli olmadığını" göremedi.[107] Kadim olan bir duruma, İslam'dan ve Kuzey Amerika Şamanizminden... ve Hıristiyan Orthodox ikonoğrafyasından mürekkep duyusal olan bir dayanak sağlamak" hakiki ezoterizmin yerine fanteziyi koymak anlamına gelir."[108]

[105] Forsaith, görüşme.

[106] Danner'in Forsaith'a gönderdiği mektup. 20 Ekim, 1988.

[107] Patrick Ringgenberg, "Frithjof Schuon: Paradoxes et Providence,"Sacred Web 7, 2001. Alıntı İngilizce basılmış olan tercümesinden değil, Fransızca el yazması aslından alınmıştır.

[108] Forsaith, görüşme.

Gördüğümüz üzere Huston Smith, retorik olarak bir başka bağlamda şunu soruyor: "Dünya dinlerinin müşterek özünün ne olduğunu kimin söylemesi gerekir ve bunun anlatımı onun destekçisinin dilinden ve bakışının imzasından nasıl kaçabilir?"[109] Bu görüşe göre Schuon soruyu cevaplamaya çalışmış ve onun bu cevabı kendi şahsi imzasının izlerini içermektedir.

[109] Smith, "Bubble Blown," s. 277.

9

İTALYA'DA TERÖR

Julias Evola ve Frithjof Schuon kendi kuşaklarının en uzun Gelenekselcileridir. Gelenekselci olmuş biri olarak ismi kamuoyunda en fazla bilinen ve genellikle hakaretle anılan Evola 1974 yılında ölmeden önce İtalya'nın savaş sonrası tarihinde önemli bir rol oynadı.

İkinci Dünya Savaşı esnasında meydana gelen olaylar İtalya'da faşizmi tamamen gözden düşürdü. Ancak İtalya, zafer kazanmış olan müttefiklerin Almanya'ya dayattığı Nazi karşıtı bir proğrama eşit bir şey tecrübe etmediği için aşırı sağ siyaset Almanya'dan ziyade İtalya'da çok geçmeden tekrar su yüzüne çıktı. Tüm bunlar olup biterken Evola'nın savaş esnasındaki marjinal tutumları (ve Mussolini'nin Faşizminin getirmiş olduğu yıkımda herhangi bir sorumluluğunun olmayışı) kendisini avantajlı bir konuma getirdi.

Savaş sonrası İtalyan aşırı sağ politikayı iki dönem olarak ele almak mümkün. Birincisi, belli açılardan Mussolini Faşiz-

mi ile bağlantılı olduğu dönem, ikincisi ise 1968 sosyal ve siyasi karmaşasından devşirilen yeni radikalizm dönemi. Her iki dönemde de başat sağcı parti olan Movimento Sociale İtaliano (İtalya Sosyal Hareketi) ya da kısaca MSI meclise girme gibi bir amacı olmayan birkaç grup tarafından destekleniyordu. Bu grupların bir çoğu için Evola'nın işi merkezi bir önemi haizdi.

Evola ilk önce savaş sonrasının ilk sağcı grubu olan Fasci di Azione Rivoluzionaria (Devrimci Hareket Güç Birliği) ya da kısaca FAR ile ilişki kurdu. Gerçi bu ilişkinin ne tür bir ilişki olduğu açık değildir. Far 1946'nın sonlarında kuruldu ve kısa süre sonra, birisi devrimci diğeri de "ütopyacı" olmak üzere ikiye bölündü.

1949 yılında Evola, MSI'nin gençlik kollarının yayını olan *İmperium*'da, büyük bir ihtimalle FAR'ın ütopyacı kanadına hitaben ve manevi devrimin önemli olduğunu ileri süren "Due İntransigenze" (İki Anlaşmazlık) adını verdiği bir makale yayınladı. Bu makale 1950 yılındaki *Orientamenti* (yönelimler) adındaki kitapçık için temel teşkil etti.[1] Bu aşamada Evola, her ne kadar İkinci Dünya Savaşı esnasında tabi olduğu bir İtalya Alman tarikati olmasa da hâla beşinci bölümde ele aldığımız intisâbı, uranik bir tarikat çerçevesinde düşünüyordu. Bir kaynağa göre, aristokrat, faşist ve İkinci Dünya Savaşının kahramanlarından Junio Valerio Borghese'nin faaliyetlerini ve amaçlarını destekliyordu.[2]

1951 yılında İtalya polisi FAR'ın yaklaşık otuz üyesini tutukladı ve bunlara yönelik Faşizmi yeniden kurmak gayreti içinde olmakla suçladı. FAR üyesi olmamasına rağmen Evola da tutuklananlar arasındaydı. Yazılarıya FAR'a ilham vermekle suçlanıyordu. Bu mahkeme nezdinde suç teşkil etmediği için Evola sonuçta beraat etti.[3] Ancak mahkemenin kamuoyunda ilgi uyandırması Evola'nın savaş sonrası kariyerini başlatmasına yardımcı oldu. *Orientamenti*'yi genişleterek bir kitap hâline getirerek 1961 yılında,

1 Gianfranco De Turris, Elogio e difesa di Julius Evola: Il Barone e i teröristi (Rome: Edizioni Méditerranée, 1997), ss. 50, 52, 59, 61.

2 EM (sahte), "Sobre los 'años de plomo': las estrategias políticas en Italia," address to "Las Jornadas sobre el MSI," bkz. online Disidenci as OnLine/Press. Available http://members.es.tripod.de/disidentes/arti33.htm(October 23, 2001).

3 De Turris, Elogio e difesa, ss. 51–52.

Cavalcare la Tigre: Orientamenti existenziali per un'epoca della dissoluziane (Aslan'a Binmek: Bozulma Dönemi için Varoluşsal Yönelim) adıyla yayınladı. *Cavalcare la Tigre* daha sonra İtalya aşırı sağının merkezi metni hâline geldi. Bu kitap aynı zamanda Evola'nın intisabi ve uranik tarikatlera olan ilgisinin sona erdiğine işaret eder.[4]

Savaş sonrası İtalya'da birinci dönemin en önemli aşırı sağ organizasyonu, MSI'den ayrılmış olan ve 1956 yılında Pino Rauti tarafından kurulan Ordine Nuovo (Yeni Düzen) idi.[5] Rauti genellikle Evola'nın ya da en azından Evola'nın basılmış eserlerinin sadık bir takipçisiydi. Ordine Nuovo alenen kendisini "mahfuz olan ve bir 'kutup' teşkil eden her tür gelenekselin savunmasına adamıştı. *Ordine Nuovo* adıyla bir dergi çıkarmaya başladılar ve Evola'nın, *Orientamenti*'si de dahil olmak üzere (bazen de Guénon'un) eserleri üzerine kurslar düzenliyorlardı.[6] Hatta Ordine Nuovo'nun içinde küçük bir grup, Roma'da 1960'larda I Dioscuri'yi (Yunanca *Dioskouroi*'den "Zeus'un çocukları") kurarak Evola'nın daha önceki dönemlerde, törensel büyü ve Roma-Neopaganizmi ile ilgilendiği konuları takip ediyordu. Sadece üyelerinin çoğunu intihara sürükleyen zorluklarla karşılaşmış olmaları dışında, bu grubun faaliyetleri hakkında çok az şey bilinmektedir. Muhtemelen hayvan kurban ettiklerine dair dedikodular da mevcuttur.[7] 1975 yılında I Dioscuri, Roma'daki faaliyetlerini sona erdirdi. Gerçi Messina'daki şubesi bu tarihte faaliyetine devam ediyordu.[8]

4 EM, "Años de plomo."

5 Franco Ferraresi, Minacce alla democrazia: La Destra radicale e la strategia della tensione in Italia nel dopoguerra(Milan: Feltrinelli, 1995), s. 109.Bilgi için büyük oranda bu çalışmaya dayandım. Ancak benim yorumlarım genellikle Dr. Ferraresi'ninkilerden farklıdır.

6 Ferraresi, Minacce alla democrazia, ss. 112–13.

7 Araştırmacılara göre insan kurban etme Romalıların değil Etruskan'ların uygulamasıdır.

8 H. T. Hansen, "Die 'magische' Gruppe von Ur in ihrem Historischen und esoterischen Umfeld,", Julius Evola,Schritte zur Initiation(Bern: cherz-Ansata, 1997); Renato Del Ponte, "Le correnti della tradizione pagana romana in Italia,"Agiza 320, 7 [c. 1996], online: http://utenti.tripod.it/centrostudilaluna/delponte.htm (17 Mayıs 2000); ve Claudio Mutti, görüşme.

Ancak Ordine Nuovo'nun faaliyetlerinin çoğu entelektüel ve siyasi nitelikteydi. İtalyan sosyolog Franco Ferraresi'ye göre hem bu örgüt hem de dergisi küçük ve gevşek biçimde birbirlerine bağlı olan ve içlerinden bazılarının, entelektüel faaliyetlerden ziyade, adının askeri eylemlere- bombalama ve askeri darbe girişimi vs.- karıştığı grupların referans noktasıydı.

Ordine Nuovo'nun başvurduğu şiddeti güdüleyen şey, erken dönem soğuk savaş yıllarında ya da nihayetinde Fransızları Cezayirden çıkarmaya muvaffak olan silahlı bir grup olan Cezayir Kurtuluş Cephesinin faaliyetlerinde olduğu gibi Evola'nın olduğu söylenemez. İtalya Komünist Partisi (PCI) Avrupa'nın en güçlü Komünist partisi idi. İtalya hükümetinde, askerinde ve güvenlik teşkilâtının yanında Washington'da da İtalya'nın Sovyetler Birliği'nin eline geçeceği endişesi oldukça yaygındı. Bu gibi çevreler Cezayir Kurtuluş Cephesinin (FLN) faaliyetlerini "sömürgeden kurtuluş" olarak değil, soğuk savaş bağlamında değerlendiriyorlardı. Bu çerçevede "devrimci savaş" kavramı geliştirildi. Bu anlayışa göre Sovyetler Birliği Batıya karşı, FLN ve PCI aracılığıyla şimdiye kadar alışık olmadığımız "devrimci" bir savaş başlatmıştı. Dolayısıyla geleneksel savaştaki gibi devrimci savaşa karşı uygun silahlarla cevap vermek Batı'nın hakkı ve sorumluluğu idi: FLN gibi grupların açık başarılar elde ederek kullandıkları isyan ve terörist taktikler.[9]

Ordine Nuovo ile işbirliği içinde olan bazı Evolacılar devrimci savaş[10] fikrini yayanlar arasındaydı, ancak bunlar, Gelenekselcilikle hiçbir bağlantısı bulunmayan bu gelişmenin ön cephesinde yer almıyorlardı. Ordine Nuovo'dan türeyen Stefano Delle Chiaie'nin liderliğindeki Romalı bir grup olan Avanguardia Nazionale Giovanile (Ulusal Öncü Gençlik) bu teorinin uygulanmasında ön cephede yer alıyordu. Beş yüz üyeye sahip olan Avanguardia Nazionale 1962-1967 yılları arasında gerçek-

9 Ferraresi, Minacce alla democrazia, ss. 137, 140–41.

10 Özellikle Clemente Graziani, "La Guerra rivoluzionaria," Ordine Nuovo2 (April 1963); 11–27. Bkz. Ferraresi, Minacce alla democrazia, s. 136.

leştirilen en az 15 terörist saldırının sorumlusuydu ve zaman zaman İtalya güvenlik aygıtının içinde yer alan unsurlardan sevecenlik (hatta belki de yardım) gördü.[11] Bazen doğrudan bazen de dolaylı bir strateji uyguluyordu. Mesela Avanguardia Nazionale içinde faaaliyet gösteren bazı kimseler açıkça solculuğa döndüler sonra, 1968 yılında muhtemelen karşı taraftakilerin gözden düşmesini sağlamak için yapılan eylemler esnasında solcu öğrenciler arasından petrol bombası atarak yeniden ortaya çıkmışlardı.[12]

Avanguarde Nazionale ile Gelenekselcilik arasında nasıl bir bağın olduğu açık değildir. Avanguarde Nazionale'nin komünizm karşıtı kaba bir propagandadan başka herhangi bir entelektüel üretimi olmamıştır.[13] Dolayısıyla Della Chiaie'nin kendisiyle birlikte Ordine Nuovo'dan ne kadar geleneksel düşünceyi beraberinde taşıdığını söylemek mümkün değildir. Ordine Nuovo'nun, ikiz kardeşler Gaetano ve Vincenzo Vincenguerra tarafından yönetilen Udine grubu söz konusu olduğunda bunlar arasındaki bağın daha açık bir şekilde görüldüğünü söyleyebiliriz. 1971-72 yıllarında gerçekleştirilen suikast ve bombalama gibi eylemler için mahkemeye çıkarılan Vinceguerra kardeşlerin bu haklılıklarını ortaya koymak için sadece Evola'dan değil Guénon'dan da alıntı yapıyorlardı.[14] Bir diğer bağlantı da, daha sonra Evola'nın en entelektüel öğrencisi olan Franco Freda aracılığıyla sağlanmıştır. Entelektüel bir bağlantının olduğu kesin olmasına rağmen şahsi bir bağlantının olduğuna dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. İtalya siyasi Gelenekselcilik tarihinde Freda merkezi bir şahsiyettir.

1966 yılından itibaren Ordine Nuovo'nun üyesi olan Freda 1969 yılında Padova'da bombalama eylemlerine başlayan bir grubun liderliğini yapıyordu. Seçilen strateji, Avanguardia Na-

11 Ferraresi, Minacce alla democrazia, ss. 129–31.

12 Ferraresi, Minacce alla democrazia, ss. 133-34.

13 Ferraresi,Minacce alla democrazia, ss. 127–29.

14 Ferraresi,Minacce alla democrazia, ss. 232–34.

zionale ve Vinceguerra kardeşlerde olduğu gibi yine dolaylı bir strateji idi. Freda'nın takipçileri Roma'da bir bankaya beş bomba yerleştirmişler ve ardından polise "22 Marzo" (22 Mart) adındaki anarşist grubu suçlayan bilgi vermişlerdir. Planlandığı gibi 22 Mart örgütü üyeleri tutuklandı. Bunlar diğer anarşistlerle birlikte, polisin baskıcı tutumuna maruz kaldılar. Bu kamuoyunda yol açmış olduğu öfkeden de açıkça anlaşılmaktadır. Bu operasyon, arzulanan başarıya ulaşmamış olması hariç, devrimci savaşın standart bir örneği olarak görülebilir. Daha sonra, Freda'nın grubundan sızan bilgilerle birlikte tedricen 22 Mart örgütünün bu bombaları yerleştirmediği ve bu saldırıların gerçek faillerinin kim olduğu ortaya çıktı.[15]

Uzun vadede Freda'nın bu eylemlerle amaçladığı tesirlerin tam tersi gerçekleşti. Bombalamaların hemen ardından 22 Mart örgütünün bir üyesi olan Giuseppe Pinelli Milan Polis merkezinde sorgulandığı sırada üçüncü kattan aşağı düşerek hayatını kaybetti.[16] Bu olay daha sonra "Morte accidentale di un anarchico" (Bir Anarşistin Kaza İle Ölümü" (1974) adlı çalışmasıyla Nobel edebiyat ödülüne aday gösterilen solcu Dario Fo tarafından ölümsüzleştirildi.[17] Polisin acımasızlığı ve aptallığına karşı (elbette ima ile genel anlamda otoriteye karşı) susturucu bir saldırı niteliği taşıyan bu oyun daha sonraki dönemlerde, özellikle de öğrenci kampüslerinde büyük bir başarı elde etti ve tüm Avrupadaki öğrenciler arasında otorite karşıtı tutumu besleyici bir işlev üstlendi. Gelenekselciliği uygulamaya koymak yapılan bu teşebbüsün en önemli neticelerinden biri, kesinlikle gelenek-karşıtlığıdır. Herhangi bir çağdaki akıntıya karşı koymak için yapılan

15 Ferraresi, Minacce alla democrazia, ss. 175–87. Freda'nın 12 Kasım 1969 saldırılarından sorumlu olması ispatlanmış bir şey olmaktan ziyade bir ihtimaldir. Ancak onun grubunun aynı amçlarla gerçekleştirilen diğer saldırılardan sorumlu olması az ya da çok açıktır.

16 Ferraresi,Minacce alla democrazia, ss. 175–81. Düşmenin nedeni kesin olarak ortaya konulamamıştır. Ancak muhtemelen kendisi atlamış ya da birileri tarafından itilmiştir.

17 Dario Fo, "Morte accidentale di un anarchico" (Turin: Einaudi, 1974).

teşebbüs, akım tarafından geri püskürtülme ve genel akıntıyla birlikte sürüklenme riskiyle yüz yüze gelmiştir. İran'da, aynı zamanda kendisinin engellemeye çalıştığı devrimin oluşumuna katkıda bulunan Nasr'ın Gelenekselci faaliyetlerinin başına gelen de aynı şeydir.

Daha sonra da birçok bombalama olayı gerçekleşti. Dolaylı eylem stratejileri sebebiyle ve birçok olayla ilgili polis soruşturmalarının sonuçsuz kalması dolayısıyla yaklaşık olarak aynmı dönemde İtalyada dramatik olarak yükselen siyasi şiddetin-sadece 1969 yılında 145 farklı terör eylemi gerçekleşmiştir- gerçek sorumluları belirlenememiştir.[18] Ancak, ister Evolacı Gelenekselci olsun ya da olmasın, Ordine Nuovo'yla bağlantılı olarak faaliyette bulunanların farklı hedeflere karşı gerçekleştirilen önemli saldırılardan sorumlu olup olmadıkları açık değildir.

Bu ilk dönemin en dramatik olayı 1970 yılında, Komünizmin İtalya'yı ele geçirme riskinin gittikçe arttığı algısının oluşması sonucu yapılan darbe teşebbüsüdür. Borghesenin-Evola onu hâla desteklemeye devam etmiş ya da etmemiş olabilir- yönetimindeki darbe girişimi, Orman Muhafızlarının eğittiği bir grup amatör paraşütçü ve Ordine Nuovo ile bağlantılı bazı şahıslarca desteklendi. Roma'daki belli kritik hedefleri ele geçirme teşebbüsünden başlamadan vaz geçildi. O kadar çok saçmalıklar vardı ki (mesela Roma'da polis şefini tutuklamak üzere yola çıkan bu komplocuların hepsi de bir asansöre doluşmuşlar ve aşırı yük sebebiyle gece boyunca asansörde mahsur kalmışlar) mahkeme bunların Cumhuriyete karşı tehdit oluşturma konusunda ciddiye alınamyacağına hükmederek olayın planlayıcılarını suçlu bulmayı reddetti.[19]

İtalya'da meydana gelen sağcı şiddetin bu ilk dönemi, 1974 yılında mahkeme emriyle Ordine Nuovo ve Avanguardia Nazionale'nin feshedilmesiyle son buldu.[20] Ne Evola ne de

[18] Ferraresi, Minacce alla democrazia, s. 173.

[19] Ferraresi,Minacce alla democrazia, ss. 220–24, 229.

[20] Ferraresi, Minacce alla democrazia, s. 242.

Gelenekselcilik bu şiddetin doğrudan hedeflediği şeyin (Komünizme karşı mücadele), ya da bu eylemlere arcılık eden şeyin sorumlusu değildi. Devrimci savaş kavramının kökeni başka bir yere uzanır. Bu döneme Gelenekselciliğin yapmış olduğu katkı bireysel düzeyde birçok sağcıyı harekete geçirmiş olan daha iyi bir gelecek vizyonu sağlamış olmasıdır. Diğer bir katkı ise Evola'nın, manevi savaşçısının –mutlak birey- birçok katılımcıya ilham veren bir model olmasıdır.

Evola'nın kendisi, 1968 yılında başlayan ikinci evredeki sağcı terörizm esnasında, başka alanlarda olduğu gibi çok önemlidir. Daha önceleri satışı ancak yüzlü rakamlarla ifade edilen Evola'nın *Cavalcare la Tigre* adlı eserinin bu yıldaki satışı binli rakamlara[21] tırmandı. *Cavalcare la Tigre*'da Evola 20.yüzyılın sonunun çözülme dönemi olacağını iddia eder. "Devredilemez egemenlik" idiasında bulunabilecek hiçbir devlet yoktur. Bu devletlerin hepsi de, temsili ya da idari sistemlerin toplamından başka bir şey değildir. Başarılı "tashih edici" bir hareketin oluşması yani meşru devlet otoritesinin kurulması için gereken ön şartların yokluğu göz önüne alındığında bir kimsenin tabi olabileceği, devlet karşıtı partizan hareketler de mevcut değildir.[22] Bu analiz Evola'nın savaş öncesi konumundan kopuşu temsil eder. Onun 1920'den 1940'lı yıllara kadar devam eden faaliyetleri onun meşru olarak kabul edeceği bir sistemin kuruluşuna inandığını göstermektedir.

Evola'nın gözlemine göre "tashih edici" başarılı bir hareketin imkânsızlığına rağmen, bazı bireyler hâla "boş yere savaşma eğilimindedirler." Evola bunlara, "toplumdan ve toplumun değerlerinden geri dönülemez içsel bir uzaklaşma" olarak tanımladığı *apoliteia* (politikadan tecrid olmayı)yı ve onunla ne türden olursa olsun herhangi bir ahlaki ve manevi bir bağı reddetmeyi

[21] H. T. Hansen, "Der Ritt auf dem Tiger: Anmerkungen zum Buch," Julius Evola,Cavalcare la Tigre / Den Tiger reiten (Engerda: Arun, 1997).

[22] Julius Evola, Cavalcare la Tigre: Orientamenti esistenziali per un'epoca della dis-soluzione(1961; Rome: Edizioni Méditerranée, 1995), ss. 149, 151.

önerir. Evola, aksiyon alanında herhangi bir sonucun olmasını gerektirmiyen deruni bir durumdan bahsettiğini vurgular. Ancak aynı zamanda o, bunun "vicdanlı bir gözlemci" olarak çekimser kalmayı gerektirmediğini de vurgular.[23]

Evola'nın *apoliteia* ile pratik anlamda tam olarak ne demek istediği o zamandan beri çok tartışılmıştır.[24] Evola'nın ne kasdettiğinden daha önemlisi *ondan çıkarılan* anlamdır. Evola'nın *apoliteia*sına Freda tarafından sonucuna bakılmaksızın "burjuva devletine karşı harekete geçme çağrısı" bir tür Gelenekselci "varoluşçuluk" anlamı verilmiştir. Varoluşçuluk *Cavalcare la Tigre*'ın alt başlığı olarak kullanılmıştır. Freda'nın Evolacı Gelenekselciliği bu şekilde evirmesi tamamen nihilist bir anlama gelmez. O aynı zamanda, daha ileri gelişmeler için burjuva devletinin yıkılmasını zorunlu bir şart olarak ileri sürer. Bu "tashih edici hareket"in mümkün olduğuna inandığını ima eder. Ancak onun çağrısı aslında Gianfranco de Turris'in ifadesiyle "sağcı anarşizm" anlamına gelir.[25]

Nasıl ki Evola, "hareketin objektifliği"ne yaptığı vurguyu terkederek, "harekete yol açan iç durum"a vurguya dönüş yaptıysa (ya da dönüş yaptığı düşünülüyorsa) aynı şekilde Freda da objektif olana (merkezi planlama ve örgütlenme kastedilmektedir) yapmış olduğu vurgu yerine, bireye yapmış olduğu vurguyu koydu.

Freda, 1970'lerde ortaya çıkan yeni İtalya aşırı sağ terörizm örgüt biçimi olan "archipelago çözümü" (burada ima edilen Ordine Nuovo'nun kapanmasıyla birlikte ortaya çıkan sorunlara bulunacak çözüm kastediliyor) en erken dönem ve önemli taraftarlarından biriydi. Bununla kastedilen şey daha önceki dönemlerdeki nispeten geniş, hiyerarşik yapıların yerine, belli

[23] Evola,Cavalcare la Tigre, ss. 151–52.

[24] Mesela Hansen, "Ritt auf dem Tiger." Evola farketmiş ya da fark etmemiş olabilir bu İslamdaki, yirminci yüzyıldaki siyasal İslamın birçok aşırı biçimleri için temel teşkil eden hicret kavramıyla paralellik arz eder.

[25] Ferraresi, Minacce alla democrazia, ss. 101, 296, ve De Turris, Elogio e difesa, s. 99.

bir operasyon için kurulup sonra dağılan ve birbirlerinden ve merkezi idareden bağımsız hareket eden daha küçük ve akıcı gruplardı.[26]

Archipelago çözümü eylemlerde belli avantajlar getiriyordu. Leninist hücre sisteminin genişletimi biçimi olarak polisin sızmasına karşı üstün bir koruma sağlıyordu: ancak tek bir eylem üzerinde uzlaşma sağlanabiliyordu. Ne var ki bu savunmadan daha fazla bir şeydi. Çünkü eylem grupların üzerinde kontrolün kaybolması, bütün stratejinin terkedilmesi anlamına gelir. Archipelago çözümü, şu hâlde, en azından Freda'nın anladığı anlamda *apoliteia*'ya eşlik eder. Her ikisi birlikte, Freda'nın daha sonra kendi dergisi olan Quex'te[27] alenileştirdiği en yıkıcı keşfi olan *spaontaneismo armato* (askeri kendiliğindenlik)yu oluşturur. Pratikte *spaontaneismo armato* gelişigüzel kargaşadan çok az farklıdır.

Tüm bu gelişmelere rağmen, hâla bazıları daimi gizli birimler olarak varlıklarını sürdüren istikrarlı sağcı gruplar vardı. Daha da dikkat çekici olanı, İtalya'nın birçok yerinde teşkil olunan ve görünüşe bakılırsa Evola ve diğer sağcı yazarların eserleri üzerinde çalışmalar yapan bazı "kültür çevreleri" ya da "çalışma grupları"nın mevcudiyeti idi. Operasyon için elemanlar bu gruplardan bulunmuş ve bu elemanlar entelektüel olarak bu gruplar tarafından şekillendirilmiş olabilirler. Ancak bu gruplardan hiçbirisi kendi başlarına operasyonlar yapmamıştır.[28]

Freda'nın, Evola'nın vefat yılı olan 1974 yılında, sağcıların hedefi olarak Komunistler yerine "burjuvazi devletini" koyması solcu şiddetin hedefindeki değişikliğe yansıdı. Solcular da aynı şekilde (burjuva değil kapitalist olarak nitelendirdikleri) devlette, daha önce özellikle işçi sınıfının çıkarlarına aykırı davrandıkları gerekçesiyle sanayicilerin infaz edilmesi gibi propaganda yöntemi olarak şiddet kullanmak yerine sorumluluk almaya

[26] Ferraresi, Minacce alla democrazia, s. 302.

[27] Amerika'ya karşı 11 Eylül 2001 saldırılarını gerçekleştiren teröristlerin hem görünürdeki amaçlarında hem de örgütlenme metotlarında Freda'nın yankısı mevcuttur.

[28] Ferraresi, Minacce alla democrazia, ss. 243, 277.

başlamışlardı. Sağcıların archipelago çözümünü benimsemelerinde olduğu gibi solcular da kendilerini, İtalyadaki diğer politik güçlerle uzlaşaşan PCI gibi siyasi örgütlerden soyutladılar. Bir çok solcu için artık sağ ve sol arasındaki eski bölünmenin bir önemi kalmamıştı ve bu yerini Asor Rosa tarafından "in" ve "out" olarak nitelendirilen yeni bir ayrılmaya bırakmıştı. Buna göre burjuva sanayicileri, sendikalı işçiler ve PCI "in", işsizler, öğrenciler, kadınlar ve diğer marijinal gruplar "out" idi.[29]

Bu ikinci dönemde sağcılar ve solcular arasında birçok benzerlikler mevcuttu. Bu dönemde tek kanlı terörist saldırı 2 Ağustos 1980 yılında 85 kişinin ölümüyle sonuçlanan Bologna tren istasyonuna yapılan bombalı saldırıdır. Bombayı sağcıların mı yoksa solcuların mı yerleştirdiği bugüne kadar açıklığa kavuşmamıştır.[30] Şimdi sadece her iki grubun düşmanı aynı olmakla kalmıyor, aynı zamanda her ikisi için de beklenilen siyasi kazanımlar elde etmek için şiddete gerekçe bulmak büyük bir önem kazanıyordu. Freda bile bu temele dayalı olarak sağdan ve soldan kendisine, Sovyet-Rusyanın dağılması sonucu ortaya çıkan ve Gelenekselcilerin Gelenekselcilik ve diğer kaynaklardan aldıkları malzemelerle de pekiştirilen bir müttefik bulma gayreti içinde oldu.[31]

Polis terörist grupların içine sızma konusunda daha başarılı olup liderlerini yakaladıkça İtalya'da hem sağcı hem de solcu eylemcilerin profili değişmeye başladı. 1980'li yıllarda her iki tarafın daha genç (genellikle yaşları 15-16 olan) bir terörist profiline sahip olduklarını, organizasyon ve stratejinin giderek kaybolarak yerini gelişigüzel planlanan eylemlere bıraktığını görüyoruz. Solcular özel güvenlik görevlilerini, Çalışma Bakanlığı çalışanlarını, hatta doktorları hedef almaya başlamışlardı. Sağcılar ise daha çok, polisler, ve nihayetinde de hapisten çıkan

[29] Ferraresi, Minacce alla democrazia, ss. 287–88, 317–19.

[30] Ferraresi, Minacce alla democrazia, s. 300. Şu an hakim oluşan görüşe göre, her ne kadar hangi grubun gerçekleştirdiği bilinmese de eylemi sağcılar gerçekleştirmiştir.

[31] Ferraresi, Minacce alla democrazia, ss. 103, 303–4.

kendi liderlerini vuruyorlardı. Sonunda polis operasyonları başarılı oldu ve 1983 yılına geldiğimizde artık ne sağcı ne de solcu gruplar kalmıştı.[32]

Evola'nın bu dönemde yazdıklarının sonuçlarını önceden tahmin edip etmediğini bilmiyoruz. Buna rağmen, özellikle de onun SS ve 1942 Nazi ırkçı polkitikası ile ilişkisi çerçevesinde düşündüğümüzde onun bunu öngörmüş olma ihtimalinin bulunduğu görülmektedir. Evola'nın kendi adına yapılan şeylerden habersiz olması mümkün değildir. Cavalcare ile ilgili açık ve seçik bir şekilde bildiğimiz bir şey varsa oda bu derginin çıktığı tarihten itibaren "geleneksel insan"a hitap etmiş olmasıdır. Aynı şekilde o, "sisteme" karşı şiddet kullanılmasını mahkûm eden bazı makaleler yazmıştır. Ancak bu, bizzat şiddeti mahkûm etmekten ziyade, gençlik enerjisinin aşırı bir şekilde kullanılmasını mahkûm ediyordu.[33] 1971 yılında Evola, Cenova, Polermo'da Calabria'daki Evola çalışma gruplarınca savunulan siyasi sağa karşı hiçbir sempati duymayan, oldukça farklı türden bir Gelenekselci olan Henri Hartung ile konuştu. Hartung'a göre Evola, profan dejenerasyonu reddeden ve geleneksel ruhani bir devleti yeniden kurmaya çalışan bu genç adamın kendisini şaşırtan oldukça nazik bir dille konuştuğunu" söyler. Hiç fark gözetmeden tüm anakronik teşebbüsleri, ciddi ve öğretiye dayalı bir hazırlık olmadan gerçekleşen bir faaliyet olarak gördüğü için reddediyordu".[34]

Şu hâlde Evola kendi adına yapılan şeyleri o dönemde, manevi bir hazırlıkla yapılmış olması şartıyla onaylıyor görünmektedir. Ancak bu, İtalya'daki aşırı sağ terörden tek başına Evola'nın sorumlu tutulabileceği anlamına gelmez. Teröristlerin okuyup etkilediği yazar sadece o değildi: Franco Freda'nın kurmuş olduğu Ar yayınevi, sadece Evola'nın kitaplarını değil,

[32] Ferraresi, Minacce alla democrazia, ss. 277–79, 316–17, 320–24, 338–40.

[33] Hansen, "Ritt auf dem Tiger." Hansen burada benimkinin zıddı olan sonuçlar çıkarıyor.

[34] Henri Hartung, "Rencontres Romaines au milieu des ruines," yayınlanmamış, Mart. 1984. 25 Haziran 1971 tarihli yazı. Belki de Hartung bu grupların terörle olan ilişkilerinden habersizdi.

Oswald Spengler, Friedrich Nietzsche, Cornelius ve Muammet Kaddafi'nin de kitaplarını basıyordu.[35] Buna ilaveten, sosyal, ekonomik, siyasi çeşitli faktörler de mevcuttur. 1960'larda ve 1980'lerdeki terör sadece sağcı ya da solcu olmayıp İtayandır. Roger Griffin'e göre "1968 öyle bir iklim oluşturdu ki, Evola olmasaydı bile, onu icad etmek zaruri olacaktı."[36]

1983 yılı Batı Avrupa'da, sağın ya da Evolacı geleneksel-ciliğin değil, önemli sayılabilecek sağcı politik şiddetin sonunu gördü. Evola ve daha az miktarda da olsa Guénon, Yeni Sağın okuma listesinde kalmaya devam etti. Her ikisi de faşizmin teorisyeniymiş gibi yanlış bir intiba uyandırdılar.

20. Yüzyılın sonunda Evolacı Gelenekselciliğin en önemli örneği Batı Avrupa'da değil Rusya'da bulunuyordu. Bu konu bir sonraki bölümde ele alınacaktır. İtalya'dan başka Macaristan, Almanya, Avusturya, Fransa, Arjantin ve muhtemel başka ülkelerde de Evolacı gruplar mevcuttu.[37] Bunlar arasında en önemlisi Macar ve İtalya grubuydu.

Her ne kadar Gelenekselci terör İtalya'da 1983 yılında sona erdiyse de buna karışan Gelenekselciler sona ermedi. Freda'nın eski takipçisi Claudio Mutti[38] (daha sonra ele alındı) şiddete başvurmadan bağımsız olarak faaliyetlerini devam ettirdi. Diğerleri özellikle de 1974 yılında kurulan ve 20. Yüzyılın sonunda, kitaplar ve dergiler yayınlayan ve belli aralıklarla konferanslar düzenleyen ve çok mükemmel bir web sitesi bulunan Fondazione Julius Evola (Julius Evola Vakfı) çevresinde toplananlar Evola'nın eylemlerinden çok eserlerine ve düşüncelerien vurgu

35 Ferraresi, Minacce alla democrazia, s. 103. Kaddafi'nin önemi konusunda bkz., see Nicholas Goodrick-Clarke,Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity(New York: New York University Press, 2002), s. 69.

36 Roger Griffin, "Revolts Against the Modern World: The Blend of Literary and Historical Fantasy in the Italian New Right,"Literature and History11 (Bahar 1985), 111.

37 Bkz. benim sitem: http://www.traditionalists.org/web/political01.html# Evolians.

38 Freda ile bağlantısı için bkz. Ferraresi, Minacce alla democrazia, s. 195.

yaptı.[39] Bazı Evolacı çalışma grupları varlıklarını devam ettirdiler. En azından bunlardan ikisi, 2001 seçimlerinde Silvio Berlusconi'nin seçim kampanyasına destek veren ve bunun karşılığında beş bakanlık ve bir liderleri Gianfranco Fini[40] için başbakan yardımcılığı koltuğu ile ödüllendirilen sağ kanatta yer alan Alleanza Naziaonale (Ulusal İttifak)ın gençlik kanadının bir parçası idi.

Bir çok Evolacı Gelenekselci tarafından reddedilen ve 1972 yılında 16 yıl hapse mahkûm edilen Freda, 1980'li yıllarda tekrar ortaya çıktı ve 1991 yılında Fronte Nazionali'yi (Ulusal Cephe) kurdu. Destekçileri büyük oranda dazlaklardı ve daha çok, kaba bir ırkçılık olarak değil de, farklı kültürlerin saflığını koruma adına çok kültürlülüğü eleştirmek suretiyle göç meselesiyle ilgileniyorlardı. 1999 yılında Freda ve elli yandaşı "ırk ayrımcılığı"nı teşvik etmekten mahkûk oldu. 2000 yılında ise Fronte Nazionali İçişleri Bakanlığının emriyle lağvedilerek mal varlığına el konuldu.[41] Ancak, Fronte Nazionali eylemcilerinin Allenza Nazionale'nin üyeleriyle işbirliği yaparak, 2001 yılında Cenova'daki G8 zirvesi esnasındaki küreselleşme karşıtı eylemleriyle İtalya'yı şoke eden şiddetin mayalanmasına yardım ettiklerine dair dedikodular vardır.[42]

Romanya Gelenekselciliği gibi Macar Gelenekselciliği de İkinci Dünya Savaşından önce kuruldu ve Komunist yönetimler altında varlığını sürdürerek 1990'larda tekrar su yüzüne çıktı. Evola'nın Macaristan'daki ilk takipçisi, 1935 -1943 yılları arasında Gelenekselcilikle ilgili kitaplar yayınlayan bir gazeteci ve

39 Bkz. http://www.fondazione-evola.it (24 Haziran 24, 2001).

40 Alleanza Nazionale grupları, Verona'da "Circolo Azione Giovani" olarak, Roma 'da ise "Circolo Azione Giovani "René Guénon" Talenti" olarak örgütlenmişti.

41 Ruotolo Guido, "Il PM di Verona Papalia: 'C'e' un vero pericolo" (Procurator Guido Papalia ile görüşme,La Stampa, 30 Aralık, 2000, s. 7; Margret Chatwin, "Fronte Nazionale," 29 Temmuz 2001, Informationsdienst gegen Rechtsextremis-mus (online: http://www.idgr.de/lexikon/stich/f/fronte-nazionale/fronte-n.html (23 Kasım, 2001).

42 Chatwin, "Fronte," de Il Secolo XIX'daki (25 Temmuz, 2001), raporlara dayanarak İtalya istihbarat servisindeki kaynaklara atıfta bulunur.

kütüphaneci olan Béla Hamvas idi. 1945 yılından sonra Hamvas gece bekçisi olarak çalışmak zorunda kaldı ancak genç muhalif filozof olan Andra Laszlo'ya Gelenekselciliğe olan ilgisinden bahsetti. Laszlo 1975 yılında, yirmi-otuz kişiden oluşan muhalif bir çevreye felsefe ve Gelenekselcilik üzerine özel dersler vermeye başladı. Bu çevre 1990'lı yıllarda açık Gelenekselci çevreye dönüştüler.[43] Bir Hamvas Béla Kör (Be'la Hamvas Çevresi) ve Evola yayınevi ve Evola grubu oluştu.[44]

Yirminci yüzyılın sonunda en önemli Macar Gelenekselci grup, Tibor İmre Baranyi'nin, Romanya sınırına yakın Debrecan'da bulunan Kard-Kerezst-Korona Szövetség (Kılıç-Haç-Taç İttifakı) dır. Kard-Kerezst-Korona Szövetség'in taraftarlarının sayısı bilinemiyor ancak bu önemli bir miktar oluşturmuş olabilir. Grubun bir yayınevi, bir dergisi ve bir de Metafizik Gelenek adlı Kilisesi bulunuyordu. Kilise, "kadim ve evrensel ruhani-dini gelenek temeline dayalı olarak, mutlak evrensel bir dinin" pratiklerini tatbik ediyordu. Ne var ki buna dair daha fazla ayrıntılı bilgimiz bulunmamaktadır.[45]

Komünizm sonrası macar Gelenekselciliği, Evola, Hamvas ve Laszlo'yu temel almakla birlikte, Kard-Kerezst-Korona Szövetség'ın açık siyasi bir gündemi olmasına rağmen, savaş sonrası İtalyan Gelenekselciliğinde olduğundan daha fazla Guénon, Schuon ve genel anlamda dine karşı bir ilgi duydu. Gelenekselciliğin dini kökenlerine benzer bir dönüşü İtalya'da da görmek mümkündür.1960'lı yıllarda Ordine Nuovo'dan doğan Dioscuri grubun Messina şubesi olan Arx, 1980'li yıllarda tekrar canlan-

[43] Claudio Mutti, Julius Evola sul fronte dell'est(Parma: All'insegna del Veltro, 1998), ss. 43–55.

[44] Bu üç grup şunlardı: Kard-Kerezst-Korona Szövetség, Gelenekselci ve Aşkın Arpád Szigeti okulu, Apokalipszis Iskola ´ja (Kıyamet Okulu). Bkz. Mutti,Julius Evola sul fronte dell'est, ss. 48, 53–55. Bkz. http://www.euroasta.com/apoka (21Haziran 2001]. Mutti Kıyamet Okulundan bahsetmez.

[45] Mutti,Julius Evola sul fronte dell'est, ss. 57–59; bkz. http://www.extra.hu/ tradicio (24 Haziran, 2001]. Macar Gelenekselciliği açıkçası daha ileri derecede bir çalışmayı hak etmektedir ki ben şahsen dil bakımından böyle bir çalışmayı yapabilecek donanıma sahip değilim.

dı ve Roma Yeni Paganizminin farklı çizgilerini yeniden birleştirmek amacıyla çeşitli toplantılar düzenledi. Bu çabaların meyvesi olarak 1988 yılında Roma Gelenekselcilik Hareketi ve 1992 yılında da, Yeni-Pagan ritüellerini standartlaştıran ve daha önce kullanılan farklı takvimleri birleştiren Roma Mahkemesi kuruldu. Roma Mahkemesini, İtalya'nın çeşitli yerlerinde kurulan en az beş Yeni-Pagan grubun kurulması takip etti; ancak bunların politik vurgularının en alt düzeyde kaldığı görülmektedir.[46]

Her ne kadar Evola yirminci yüzyılın sonunda Avrupa aşırı sağı hatta kısmen Amerika aşırı sağı için önemini korumasına rağmen eserleri artık başat konumda değildir. Avrupa Yeni Sağının önde gelen yazar ve yayıncılarından biri olan Alain de Benoist için Evola ve Guénon özellikle tarihsel bir alaka konusu olmasına rağmen büyük önemi haiz olan kimseler değillerdi. De Benoist bunların kitaplarının çoğunu okumuştu, hatta bunlar hakkında yazılar bile kaleme almıştı. Ancak kendi düşünceleri ve kendi kontrolünde olan dergilerde, diğer yayın organlarında serdedilen düşünceler Gelenekselciliğin herhangi bir biçimiyle uyum içinde değildi.[47]

[46] Del Ponte, "Correnti della tradizione pagana romana."

[47] De Benoist, görüşme, ve Yeni Sağ'a ait bazı eserlerin okunması. Evola'nın İngiltere'deki etkileri için bkz. Goodrick-Clarke,Black Sun, ss. 49–50, 52 ve 68–71.

10

EĞİTİM

1950'li ve 1960'lı yıllarda Mircae Eliade'in yumuşak Gelenekselciliği Amerika'da din hakkında yapılan akademik çalışmaların dönüşümüne yardım etti. Fransa'da ise Louis Dumont'un, yumuşak Gelenekselcilik'ten beslenen Hindolojisi gittikçe etkili olmaya başladı. Henri Hartung ve kurmuş olduğu İnsan Bilimleri ve Teknikleri Enstitüsü, yetişkinlerin özelliklşe de yöneticilerin sürekli eğitiminde bir dönüşüm başlatmış bulunuyordu. Hartung genel kültürün incelikle yapılan bir dönüşümünü hedeflemişti. Ancak yıllar sonra 1968 yılında çabalarının boş olduğu sonucuna vardı ve, en yumuşak olarak kabul edilebilecek Gelenekselciliği terk ederek daha sert olan bir Gelenekselcilik için mücadele vermeye başladı ki bu da gerçekten boşunaydı. Aynı şekilde Fransa'da önde gelen Yahudi eğitimci Haham Léon Askénazi, Yahudiler arasında Gelenekselciliğin sınırlı olmasının

sebeplerini ortaya koymak üzere ancak belli sınırlar içinde Gelenekselciliğe ilgi duydu.

Eş zamanlı olarak, Paul Séligny'nin Hartung'un girişimen benzer bir girişim olan Bilimsel Eğitim Öğretim Enstitüsü, Gelenekselciliğin Guénon'un kendi hedeflerinden ne kadar uzaklara yönlendirilebileceğini ortaya koyar.

Amerika'da Dini Çalışmalar

İkinci Dünya savaşının sona ermesinden sonra Mircae Eliade Romanya'nın Portekiz büyükelçiliği görevinden ayrılarak Fransa'ya gitti ve burada 1945 yılında Sorbonne'da dini bilimler alanında ders vermeye başladı. Fransızca eserleri ile Batı'da ünlenmişti. Daha önce yazmış olduğu Romence eserler ise büyük oranda erişilemez olarak kalmıştı. Her ne kadar, Melek Mikail Lejyonu'nun eski bir üyesinin finansal desteğiyle *Lucea Farul* (Sabah Yıldızı) gazetesinin kuruluşuna yardım ederek kısa bir dönem Romanyanın göçmen siyaseti ile ilgilenmiş olsa da, öyle görünüyor ki kısa bir süre içinde kendisini savaş öncesinin birçok kuruluşundan uzaklaştırmış ve Michael Vâlsan ile 1984 yılında sadece bir kez görüşmüştür.[1] Aynı şekilde bir kez de muhtemelen 1949 yılında Roma'da buluşmuş ve kendisiyle yazışmıştır. Ancak bu yazışmalar 1952 ya da 1953 yılında kesilmiş gibi görülmektedir.[2] Onun daha önce Bükreş'teki faaliyetleri genellikle Fransa'da bilinmiyordu.

Bu dönemde Eliade'in çalışmaları maddi olarak Bollingen Vakfı tarafından destekleniyordu. Paul Mellon (Gulf Oil'den) tarafından kurulan bu zengin vakıf, 1933 yılından beri İsviçre Ascona'da her yıl yapılan Eranos toplantılarını desteklediği gibi,

1 Adriana Berger, "Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States" Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes, ed. Nancy A. Harrowitz (Philadelphia: Temple University Press, 1994), ss. 64–65; H. T. Hansen, "Mircea Eliade, Julius Evola und die Integrale Tradition," Julius Evola, Über das Initiatische(Sinzheim: AAGW, 1998).

2 Evola, kitaplarının Fransa'da basılması için Eliade'den yardım istedi. Ancak Eliade ya yardım etmedi ya da edemedi. Buna rağmen Evola Eliade'in Şamanizm ve Arkaik Mest Olma Teknikleri adlı kitaplarını "Carlo d'Altavilla" takma isimle İtalyanca'ya çevirdi (Hansen, "Mircea Eliade, Julius Evola").

Princeton Üniversitesi Yayınevi tarafından basılan oldukça etkili olan bir kitap dizisine (Bollingen serisi) de sponsorluk yapıyordu. Eliade Eranos toplantılarına düzenli olarak katıldığı gibi, Coomaraswamy gibi onun da eserleri Bollingen dizisi içinde yayınlanmıştı.[3] Bollingen Vakfı, bu bölümde ele alındığı üzere Eliade örneğinde dini çalışmalar alanında yeni bir biçimin yayılmasına katkıda bulunmuş olsa da, sonuçta Gelenekselci bir teşkilâtlanma değildi ve daha çok, Eranos'taki atmosfere hakim olan ve Mellon eşinin hayranı olduğu C. G. Jung'ın eserleri ve daha sonra da hatırası üzerine yoğunlaşmış durumdaydı.[4] Jung ve Eliade'in eserleri ve ilgi alanları arasında kimi müşterek noktalar olmasına rağmen genelde farklıydı. Şu hâlde Jung,Bollingen ve Eranos, Eliade'dan farklı entelektüel tarih akımının mensubu idiler.

Eliade gittikçe ünlendi ve 1958 yılında, Chicago Üniversitesi Dinler Tarihi kürsüsü başkanlığına atandı ve bu görevini vefat tarihi olan 1986 yılına kadar sürdürdü. Bu yıllarda bir akademisyen olmanın dışında, düşük bir profil sergiledi. Öğrencilerinden birisi kendisini kesin bir Gelenekselci olarak hatırlasa da, Eliade genellikle politik konuları ve kendi şahsi dini yönelimlerini tartışma konusu yapmaktan uzak durdu.[5] Geçmişini perdeleme kararı akıllıca verilmiş bir karardı. Ölümünden

3 Steven M. Wasserstrom, Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos(Princeton, N.J.: Princeton University Press,1999),ss. 3, 24, ve 317–18; Edmund Leach,"Sermons by a Man on a Ladder," New York Review of Books7 (October 20, 1966), 28.

4 Wasserstrom, Religion after Religion, s. 153.

5 Eliade'ı bir "Gelenekselci" olarak anan öğrenci, Eliade'in doktora tezine güçlü bir şekilde destek verdiği Wiliam Quinn'dir. Bkz. Natale Spineto, "Mircea Eliade and Traditionalism,"AriesNS 1, no.1 (2001). This dissertation was later published as William W. Quinn, The Only Tradition(Albany, N.Y.: SUNY Press, 1996). The low profile is reported by another research student, N. J. Girardot, "Smiles and Whispers," in Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade, ed. Bryan S. Rennie (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000), ss. 152–53. Diğer raporlarda içerilen bilgilerle uyum içinde olduğu görülüyor. Eliade Chicago'da iken, her ne kadar eşi ve yakın arkadaşları dışında okuyucusu olmasa da, Romence roman yazmaya devam etti. (Rachela Permenter, "Romantic Postmodernism and the Literary Eliade," Changing Religious Worlds, ed. Rennie, ss. 95–116).

hemen önce eserlerine karşı bir tepki oluştu; hem Gelenekselcilik hem de Lejyon bağlantısı yeniden keşfedilmişti ve "yüzündeki muzip gülümsemesi hakkında dolaşıma sunulan ahlaken ve siyaseten iki yüzlülük yaptığı yolundaki fısıltılarla kararmıştı."[6]

Amerika Din Akademisinin (AAR, din çalışmaları alanında Amerikalı uzmanlar topluluğunun oluşturduğu en büyük teşkilât) vefatından sadece iki yıl önce 75.nci yıl toplantılarına kendisi adına düzenlemiş olmalarından da anlaşılacağı üzere, 1960'lı ve 1970'li yıllarda Eliade'in Amerika'daki din çalışmaları üzerinde muazzam bir etkisi olmuştur.[7] Eliade'in dini çalışmalar alanındaki eserleri ayrıntılara girmiş olmasından değil (gerçi bu alanda şaşılacak derecede çok ürün vardır) genel yaklaşımı yani "yumuşak gelenekselciliği" dolayısıyladır.Eliade'in Amerika'da ve bir dereceye kadar da Batı Avrupa'da yaptığı şey, dini çalışmaları teoloji ya da sosyolojinin güdümünden kurtarıp bağımsız bir alan hâline getirmiş olmasıdır.

Eliade'den önce Hristiyanlık harici dinler, ya tamamen ortaçağdaki heresioğrafinin daha liberal torunları olarak salt Hıristiyanlık bakış açısından, ya da Max Weber ve Chicago Üniversitesinde Eliade'in selefi olarak görev yapan Joachim Wach tarafından Materyalist bir bakış açısıyla çalışma konusu yapılıyordu. Eliade'in "arkaik dinler" dediği ve Guénon'un "gelenek" adını verdiği şey genellikle "ilkel" dinler terimiyle ifade ediliyordu. Bu terim daha çok, daha sonraki daha mükemmel dinlerin bir şekilde eksik olan ön habercisi anlamında evrimci imalar içeriyordu. Bu Evola'nın, ondokuzuncu yüzyılın standart görüşü olduğu kadar Johann Jakob Bachofen'in de görüşüydü ve, bugün kamuoyunda olduğu gibi, 1950'li yıllarda da araştırmacılar arasında oldukça yaygındı.[8]

6 Karlfried Graf Dürckheim, Alphonse Göttmann, Dialogue sur le chemin initiatique (Paris: Cerf, 1979), s. 149. Berger'in, "Mircea Eliade," adlı yazısında, Eliade "İtalyan Julias Evola, ve Fransız René Guénon gibi anti- semitist kimselerin ruhçu teorilerine alaka duyan biri" olarak nitelendirilmiştir ki zorlama ile yapılan bir aşırı basitleştirmedir.

7 Aynı zamanda 1985 yılında Chicago Üniversitesinde kendisi adına bir kürsü kuruldu. Bkz. Berger, "Mircea Eliade," s. 66.

8 Bkz. Carl Olson, "Eliade, the Comparative Method, Historical Context, and Difference,", Changing Religious Worlds, ed. Rennie, özellikle bkz. ss. 60–93 ve 70–71.

Eliade'in yaklaşımı tamamen farklıydı ve dinle ilgili özerk çalışma adı verilen şeyin tipik bir örneğiydi. Bu yaklaşım bugün genel kabul görmüş durumdadır.[9] Beşinci bölümde gördüğümüz gibi Eliade, Eşyaya modern bakışın, arkaik bakıştan temelde farklı olduğu ve dolayısıyla normal olmadığı için önemsenmemesi gerektiği görüşüne dayalı olarak evrimci yaklaşımı nazar-ı itibara almadı. Böyle yapmak suretiyle o, arkaik dini (ya da geleneği) moderniteden daha üstün bir konuma yerleştirdi ve hem Hıristiyan hem de Materyalist yaklaşımın yerini "din çalışması" aldı. Hıristiyan yaklaşımın terk edilmesinin sebebi açıktı: Arkaik din, çağdaş Hristiyanlıktan daha önemliydi. Materyalist yaklaşımdan sarf-ı nazar edilmesinin bir sebebi evrimci eğilimler taşıması, bir başka sebebi de Eliade'in yaklaşımının gerekleriyle alakalıydı. Eliade'in projesi, dinlerin ancak ona inananlar için bir anlam taşıması anlamında -elbette materyalist bir çerçevede değil- dinlerin "kendi referans zemininde" çalışılmasını gerekli kılıyordu.

Eliade örneğinde kurulan dinin özerk çalışılması hem metodolojide bir devrimi hem de üniversite yapısındaki bir devrimi ima ediyordu. Amerika Din Akademisinin toplantısına katılan binlerce Amerikalı araştırmacı bu devrimin ürünüdür.Bunların bölümleri, varlıklarını önemli ölçüde Eliade'e borçludurlar. Bunlardan hiçbiri araştırmalarını Hıristiyan bakış açısıyla ya da salt materyalist bir bakış açısıyla yapmamaktadırlar (buna rağmen bunlar, elbette din fenomeni üzerinde potansiyel materyal faktörlerin etkisine karşı duyarlıdırlar).[10]

Eliade'in destek verdiği "özerk" yaklaşım, en azından kısmen 1930'larda Romanya'da cari olan Gelenekselcilikten devşirilmiş-

9 Otonom- heteronom yaklaşım arasındaki ayrım Eliade'in öğrencisi Petru Culianu'ya aittir. Roger Corless'a göre Eliade, özerk yaklaşımın lideri ve temel taşıydı" Bkz. Corless, "Building on Eliade's Magnificent Failure,", Changing Religious Worlds, ed. Rennie, ss. 3–9.

10 Bu genişlikte bir yargı, tartışmaya açık olmasına rağmen, başkaları tarafından da paylaşılmaktadır: "Eliade, Amerika Birleşik Devletlerinde dini çalışmalar alanını, sadece kıskanç İbrahimi Tanrı'dan ve dar bölge teolojisinden değil, aynı zamanda seküler akademinin indirgemeci bilimsel akılcılığından da kurtarmış oldu" (Girardot, "Smiles and Whispers," s. 149).

tir. Elbette başka etmenler de vardır: Bunlar arasında Hıristiyan ve Materyalist yaklaşımların çağın özelliklerini yansıtmaya başlamış olması azımsanmayacak derecede önemlidir. Bu yüzden kolayca onların yerini almışlardır. Diğerleri de benzer şekilde birbirlerinin yerine geçmiştir: Dini çalışmaların özerkliği yaklaşımı için teorik açıdan doğrulanması kolaylıkla başka bir yerde bulunabilir. Eliade'in kendisi de, Das Heilige (Kutsal (1917)) adlı eserinde, nihai anlamda Kant'tan devşirmiş olduğu numunosity (huşu, kutsallık ç.n) kavramını geliştiren Rudolf Otto'nun eserlerine göndermede bulunmuştur.[11] Otto, Eliade ile Guénon arasında ortak noktalar olduğu iddiasına destek veriyor görünmektedir. Böylece Eliade doğrudan Guénon'a başvurma zahmetinden kurtulmuş olmaktadır.

Eliade'in dini çalışmalara yaklaşımı elbette eleştirilemez değildir. Mesela dinleri "kendi referans düzleminde çalışmanın", dini çalışmaları izole etme eğilimi taşıyacağı gerekçesiyle bu yaklaşımı reddedenler olmuştur.[12] Şüphesiz bu doğrudur, ancak bir disiplinin diğerinden ayrılması, çağdaş akademyanın büyük oranda bildiği genel bir problemdir ve disiplinlerarası çalışma ile belli ölçüye kadar üstesinden gelinmeye çalışılmaktadır. Daha da ciddi olanı Eliade "eleştirel olmayan evrensel genellemeler"[13] yapmakla suçlanmıştır. İnsan dindarlığının genel bir modeli olarak yumuşak Gelenekselcilik tezi, hiçbir genel modelin olmadığını tüm arkaik insanları ve bunların sistemlerini bir araya yığmanın agresif bir asimilasyon olduğunu ve dolayısıyla anlamsız olduğunu ve mitin evrensel olmadığını ispat etmeye ça-

[11] Rudolf Otto,Das Heilige(1917; eşbaskı Munich: Biederstein, 1947). Ayrıca bkz. See Kelley Ross, "Mircea Eliade (1907–1986)," *The Proceedings of the Friesian School, Fourth Series*, 1996– (bkz. online http://www.friesian.com/eliade.htm); Ross, "Rudolf Otto (1869–1937)" (bkz. http://www.friesian.com/otto.htm); and Ross, "Jakob Friedrich Fries (1773–1843)" bkz. online: http://www.friesian.com/fries.htm).

[12] See Bryan S. Rennie, *Introduction to Changing Religious Worlds*, ed. Rennie, ss. ix–xxiv.

[13] Douglas Allen, "Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal," *Changing Religious Worlds*, ed. Rennie, s. 208.

lışan kimseler tarafından yoğun bir şekilde eleştirildi.[14] Eliade'in yatay ve dikey zaman konusundaki düşünceleri, bunların sırf tarihsel açıdan bakıldığında bile yanlış olduğu temeline dayalı olarak en erken dönemde eleştiri alan düşünceler arasında yer alır.[15] Her iki eleştiri de Sylvain Levi'nin 1921 yılında Guénon'un teziyle ilgili yapmış olduğu yorumların yankısını işitebiliriz.

Eliade'e savunulmasını zaruri kılan başka bir eleştiri de onun projesinin sahte renkler altında yürütülen standart bir Gelenekselci projenin versiyonlarından biri olduğu için bilimsel olmadığı iddiasıdır. Hatta Eliade son zamanlarda "kaynaklarını kamufle etmek"le suçlanmıştır.[16] Beşinci bölümde ele alınan "yeniden yapılanma" kısmen bu yargı ile uyuşuyorsa da bu iki yüzlülükle alakalı olan bir şey değildir. Daha sonraki dönemlerdeki Eliade kesinlikle kendisini sahte renkler altında faaliyet gösteren bir Gelenekselci olarak görmemiştir.[17] Eliade'in yaklaşımlarının gelenekselci kökene sahip olması onun eserlerinin görmezlikten gelinmesini gerektirmez.Onun araştırmacılığı daha çok kendi başına değerlendirilmelidir.

Daha sonra daha katı bir Gelenekselciliği kendi öz renkleriyle hakim olan akademik söyleme dahil etmek için önemli çabalar sarfedilmiştir. Bu 1980'li yıllarda AAR'ın (Amerika Din Akademisi) yıllık toplantılarında bazı oturumlarda biçimlenmiştir. O dönemde AAR, "kısımlara","gruplara" ve "seminerlere" ayrılacak kadar büyüyüp genişlemişti.[18] 1986 yılında Gelenekselcilik konusunda "Ezoterizm ve Perennializm" adlı bir

14 Bkz. Rennie, *Introduction*.

15 Leach,."Sermons," s. 28.

16 Wasserstrom, *Religion after Religion*, s. 45. Ancak Wasserstrom bazen popüler yazar Louis Pauwell'in Eliade üzerinde etkili olan bir başka yazar (s.77) olduğunu söyleyecek kadar ileri gidiyor. Eğer bir etkilenme söz konusuysa, Eliade Pauwels'i etkilemiştir.

17 En azından Mircae Eliade'in genel yaklaşımı hakkında bir hüküm vermek için bkz. Eliade, "Some Notes on Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin," *History of Religions* 19 (1979), 167–76.

18 Bugün AAR'ın İslam, Ahlak gibi kısımları, Lezbiyan Feminist sorunlar grubu, Ritüel çalışmalar grubu Budist Emanetlere Saygı Semineri ve Swedenborg sorunları ve etkileri Semineri mevcuttur.

grup kuruldu. Ne var ki kuruluşunu müteakip iki yıl sonra, arkasındaki iki farklı grubun birbirleriyle çatışan görüşlerinin gündemi işgal etmesiyle birlikte başarısızlıkla sonuçlandı. Bunlar arasında çoğunlukla Fransız araştırmacılardan oluşan gruplardan birisi Gelenekselciliği (bu kitaptan ele alındığı biçimden ziyade) dini bir fenomen olarak ele almak istiyordu. Daha çok, Meryemilerin hakim olduğu Amerikalı araştırmacılardan oluşan diğer grup ise dini Gelenekselci bakış açısından ele alınmasını istiyordu. Birbiriyle telif edilmesi kabil olmayan bu iki hedef arasında vuku bulan çatışmalar ya da "yoğun tartışmalar" grubun feshedilmesi ya da daha çok Teozofi ve Teozofik düşünce gibi çok farklı bir seminere dönüşmesiyle sonuçlandı.[19]

Bununla birlikte kısa süre varlığını koruyan bu AAR grubunun arkasında bulunan yaklaşım ulaşılan ilginç bir sonuçtu: Bu, Florida Üniversitesinde Hindolog olan Gelenekselci Gene Thursby tarafından yazılan iki makalede dile getirilir. Thursby'inin ilk kez Gelenekselciliğe yönelmesi Schumacher'ın Şaşkınlar için Rehber adlı eserini okuması ve Berkeley'de Huston Smith'in verdiği Fakülte Yaz Seminerine katılmasıyla başlar. Thursby, birçok Gelenekselci öncülü kabul etmesi anlamında bir Gelenekselcidir. Ancak bir Gelenekselci gruba mensup olduğuna dair bilgimiz yoktur.[20]

Thursby'ın iki makalesi Gelenekselciliği yirminci yüzyılın standart araştırma ilkeleri çerçevesinde yeniden ortaya koymaktadır. Mesela Gelenekselciliğin "aşkın olana giden yolların ve dönüşümün geleneksel bağlama yerleştirilmesinde ısrar ettiğini, çünkü ancak bu tür topluluklar içinde sosyalleşen yapıların vahyedilen dinler tarafından belirlendiğini savunduğunu"[21] açıklar. Gelenekselciliği, Nasr ve diğer Gelnekselcilerde olduğu gibi

[19] Antoine Faivre, "Presentation du Dossier ('Pérennialisme')," *Aries 11* (1990), 5–6; Leonard J. Bowman, "Unity that Honors Diversity: Perennialism and Metaphor," *Aries 12–13* (1990–91), 45; ve grupla bağlantıları bulunan diğer araştırmacılarla görüşmeler yapılmış ya da e-posta yoluyla haberleşme sağlanmıştır.

[20] Thursby, e-mails, Mayıs 2000.

[21] Sheldon R. Isenberg ve Gene R. Thursby, "Esoteric Anthropology: 'Devolutionary' and 'Evolutionary' Orientations in Perennial Philosophy," *Religious Traditions 7–9* (1984–86), ss. 177–226.

mutlak hakikat olarak görmediği gibi, AAR'daki Fransız araştırmacılar (ve bu kitap gibi) bir fenomen olarak da görmez. Ona göre Gelenekselcilik bir sistemdir, eşyaya bakış açısı ve (mesela Marksizm ve yapısalcılık gibi) fenomenolojidir.

Thursby'nin "perennial antropoloji" (kadim antropoloji) adını verdiği fenomenolojisi, Eliade'nin düşünceleri gibi, kendine özgü renkleri olmakla birlikte Batı'daki ana söyleme dahil olma potansiyeli taşımaktadır. Thursby makalelerini akademik dergilerde yayınladıysa da[22] çok fazla ilgi uyandırdıkları söylenemez. Bu ilgisizlikten dolayı ve AAR grubunun çöküşü sebebiyle Thursby eserlerinde daha çok başka alanlar üzerinde yoğunlaştı.

Gelenekselci olmayan akademisyenlerin dinin gelenekselci bir bakış açısıyla ele alınmasına hasmane bir tavır sergiledikleri aşikardı. Amsterdam Üniversitesinde Ezoterizm kürsüsünün ilk başkanı olan Wouter Hanegraaf Ezoterizmle ilgili çalışmaların karşı karşıya kaldığı temel problemlerden birinin "Batı ezoterik akımları hakkında çalışan araştırmacıların kendilerini perennialistlerle birlikte düzenlenen seminer proğramlarında ya da yayınevlerinin bastığı kitap serilerinde bulmalarıdır." Aynı şekilde İslami konularda yaptığı çalışmalarla bilinen Alman Bernd Radtke de, sufizm çalışmalarında karşılaşılan en önemli problemin "mistifikasyon" ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi Gelenekselcilerin oynamış olduğu negatif rol olduğunu belirtir (diğer problem de İngilizce konuşan araştırmacılardan çok azının Almanca eser okuma imkânına sahip olmasıdır).[23]

[22] "Esoteric Anthropology: 'Devolutionary' and 'Evolutionary' Orientations in Perennial Philosophy" *Religious Traditions* 7–9 (1984–86), 177–226, "A Perennial Philosophy Perspective on Richard Rorty's Neo-Pragmatism" *the International Journal for Philosophy of Religion* 17 (1985), 41–65. Her iki makale için de bkz. http://web.clas.ufl.edu/users/gthursby/pub/.

[23] Wouter J. Hanegraaff, "Some Remarks on the Study of Western Esotericism," Esoterica1 (c. 1998), 6; Bernd Radtke, "Between Projection and Suppression: Some Considerations Concerning the Study of Sufism," *Shi'a Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions, Religious Practice and Methodological Considerations*, ed. Fred De Jong (Utrecht: M.TH. Houtsma Stichting, 1992), s. 71. Radtke araştırmacıları tavsif ediyor ancak onların mensubu olduğu hareketten bahsetmiyor.

Avrupa'da Sosyoloji ve Yahudilik

Louis Dumont'un Fransa'daki meslek hayatı bazı bakımlardan Eliade'in Amerika'daki meslek hayatına benzer. Okulu terk etmiş olan Dumont, 1930'lu yılların başlarında Paris'te sanat çevrelerinde isyankâr bir şekilde dolaşırken Guénon'u keşfeder. O daha sonra eğitimini tamamlar ve hatta 1939-1945 yılları arasında Almanya'da savaş tutuklusu olduğu sırada Sanskritçe öğrenir. Savaştan sonra doktorasını tamamlar ve uzun yıllar Oxford'ta sosyal antropoloji dersleri verir, 1955'ten 1970'li yılların sonuna kadar Sorbonne'da Hindistan sosyolojisi kürsüsü başkanı olarak görev yapar.[24] Sahip olduğu bu donanımla, Fransanın gelecekteki sosyolog ve kuramcılarından bir çoğunu yetiştirdi.1966 yılında kaleme almış olduğu *Homo hierarchicus*'un[25] onun en önemli eseri olduğu konusunda herkes müttefiktir. Bu eserinde Dumont, dinsel olarak temellendirilmiş bir hiyerarşinin geleneksel normunu temsil eden Hint toplumu ile ilgili Gelenekselci bir kavram geliştirdi. Bu kavram daha sonra uygun olmayan bir biçimde *Essais sur l'individualisme* (Bireyselcilik Uzerine Denemeler) adlı eserinde modern bireyselcilik ile mukayese edildi.[26] Bu mukayese daha sonra Dumont ve Fransa'nın "Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezinde" küçük bir araştırma takımı kurmuş olan takipçileri tarafından daha da ileriye götürüldü. Bu takım bir "Fransız Sosyoloji Okulu" kurmaya teşebbüs ettiyse de ancak sınırlı bir tanınırlık derecesine ulaşabildi.[27] Bu akademi dünyasında resmen tanınan yumuşak gelenekselci grubun nadir örneklerinden biri olarak nitelendirilebilir.

[24] Başlangıçta 1975 yılında "Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales" olarak adını değiştiren" Ecole Pratique des Hautes Etudes"ün altıncı kısmında bu dersleri verdi. Bkz. Gaborieau, "Louis Dumont (1911–1998)," *Journal Asiatique 287* (1999), 1–2.

[25] Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le systéme des castes* (Paris: Gallimard, 1966).

[26] Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Du Seuil, 1983). Bkz. Roland Lardinois, "Louis Dumont et la science indigéne,"Actes de la recherche en sciences sociales106–7 (March 1995).

[27] Gaborieau, "Louis Dumont," s. 3.

Eliade gibi Dumont da Guénon'dan hiç alıntı yapmadı. Gerçi o yazılarından birinde Alexis de Tocqueville[28] dışında kimselerin de artık modası geçmiş bazı etkilerinin olduğunu kabul eder. Buna rağmen Guénon Dumont için önemi meslektaşlarının[29] malumu olan bir şeydi ve 1995 yılında, Roland Lardinois, makalesini hazırlarken Dumont'un "çok fazla (Guénon'un) etkisinden bahsetmeyelim" diye rica etmesine rağmen söz konusu makalede bunu ikna edici bir biçimde ispat etti.[30] Lardinois aynı zamanda bu makalesinde, Dumont'un sözde Gelenekselci sonuçlara ulaşmasını sağlayan belli teknik hatalarını da ortaya koydu.

Dumont ve onun modern bireyselciliğe yöneltmiş olduğu eleştiri, 1968'den itibaren zuhur ettiğini gördükleri sosyolojide müşahede ettikleri özellikle sözde Marksist akımlar ve yapısalcılık gibi akımlara karşı çıkan Fransız yazar ve entelektüeller arasında 1970 ve 1980'li yıllarda popüler hâle geldi.Fransa'da "geleneksel değerlere" dönüş çağrısı yapan ve "modern bireyselciliğe" saldıranlar sık sık, bir yorumcuya göre onu gerçek anlamda okumadan, Dumont'tan yararlandılar.[31] Bunlardan çok az sayıda kimse kendilerinin bu şekilde Guénon'dan da yararlanmış olduklarının farkındaydı.

Guénon'un cezbettiği oldukça değişik bir kişiliğe sahip olan bir diğer Fransız eğitimci de Orsay'da (Paris'in hemen dışında) bulunan Gilbert Bloch okulunun müdürü ve Yahudi mistik geleneği olan Kabbala üstadı Rabbi Léon Askénazi idi.[32] Askénazi'nin Guénon'un eserleriyle nasıl tanıştığı bilinmiyor. Ancak muhtemelen bu tanışma, 1944 yılında Özgür Fransız

28 Lardinois, "Louis Dumont," ss. 23–34.

29 Marc Gaborieau, şahsi iletişim Nisan 2003.

30 Lardinois, "Louis Dumont," s. 12, n. 5.

31 Lardinois, "Louis Dumont," ss. 25–26. Yorumcuların yazdıklarıyla ilgili bkz. *Libération*, November 17, 1983 (Naklen: Lardinois).

32 Paul Fenton, "Qabbalah and Academia: The Critical Study of Jewish Mysticism in France," *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies18*, no. 2 (Winter 2000). Fenton, Guénon'un Ashkénazi üzerindei etkisini Gordin'in etkisiyle özdeşleştirir, ancak derinlemesine bir analiz yapmaz. Fenton'un makalesinden beni haberdar ettiği için Vahid Brown'a teşekkür ediyorum.

Ordusunda din görevlisi olarak Fransa'ya geldikten sonra gerçekleşti. Askénazi, babasının hem geleneksel hem de modern çevrelerde başhaham olarak görev yaptığı Cezayir'de doğdu ve büyüdü. Anne ve babası eski bilgin ailelere mensuptu.Gayri resmi olarak İbranice-Arapça karışımı bir dil, resmi olarak da klasik İbranice, kamusal alanda da Fransızca konuşuyorlardı. Askénazi Oran Fransız Lisesinde eğitim görmüş ve Sorbonne'da askeri eğitim aldıktan sonra Musée de l'homme'da Claude Lévy Strausse'dan etnoloji ve antropoloji dersleri almıştır.[33]

Askénazi 1945 yılında, Hitler'in yapmış olduğu Katliamda öldürülenlerin yerine geçmek üzere yeni nesil Yahudi toplum liderlerini yetiştirmek üzere kurulmuş olan Gilbert Bloch Okulunda[34] ders vermek üzere öğretmenliğe başladı. Okulun ilk müdürü Jacob Gordin (Rus asıllı haham. 1933'den beri Fransa'da yaşıyordu ve muhtemelen o da Guénon'un okuyucusu idi) 1947 yılında vefat etti ve 1951 yılından itibaren okulu Askénazi idare etmeye başladı. Aynı zamanda Fransa'da Yahudi İzci hareketi olan *L'Éclaireurs Israélites de France*'ı ve Yahudi Öğrenci Birliğinin başkanlığını yapıyordu.

Gilbert Bloch Okulunda özellikle de kısmen sekülerleşmiş öğrencilerle ilgileniyordu. Okulun merkezi misyonunun "yahudi geleneğinin Batı'nın terim ve sözcükleri, ya da "genel felsefesi" içinde ifade etmek" olduğunu[35] düşünüyordu. Bu zorunluluk, her hâlükârda onu Guénon'la sınırlanan çağdaş ve klasik Fransız düşüncesi üzerine oldukça geniş bir çalışma yapmaya yöneltti. Askénazi'nin Guénon'dan almış olduğu şey, onun gelenek ve modernizm analizi, kullanmış olduğu sözcükler ve geleneği ezoterik olanla yakın bir ilişki içinde görmesidir.

[33] Léon Askénazi, "L'histoire de ma vie," available online at http://www.manitou.org.il/la_vie.html (26 Haziran 2003). Başka kaynak zikredilmedikçe bilgiler onun kendi otobiyoğrafisinden alınmıştır: "Portrait: Rav Léon Ye-houda Askénazi," bkz. online: http://www.col.fr/fsju/education/manitou.htm (18 Şaubat, 1999), ve "Biographie," bkz. online at http://www.manitou.org.il/biographie.htm (26 Haziran, 2003).

[34] Başlangıçta buraya öğrenci olarak kaydolmuş, ancak kısa sürede hocalık mertebesine yükselmişti.

[35] Askénazi, "L'histoire de ma vie."

Aslında Askénazi'nin Yahudi geleneğinin batını boyutu olarak Kabbala'ya duymuş olduğu ilginin kaynağı Guénon değil tanınmış bir Kabbala üstadı olan anne tarafından büyük babasıdır.[36] Kabbala, Avrupalı Yahudilerce gerici bir uygulama olarak reddedilirken Askénazi bir kökenden gelen Kuzey Afrika Yahudi çevrelerinde saygınlığını ve yaygınlığını sürdürdü.

Geleneği "modern zihniyetin" karşısına yerleştirmenin, bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere birçok İranlı öğrenciyi ve Fransızca konuşan Faslıları dini "kökenlerine" döndürmenin en etkin yolu olduğu ortaya çıktığı gibi, birçok Asknazi öğrencisini kendi geleneklerine geri döndürmenin de en etkin yolu olduğu ortaya çıkmış oldu. Askénazi Fransızca konuşan Yahudi neslinin tümünü biçimlendirdi ve Guénon'a ve Gelenekselciliğin bir kısmına karşı onlarda bir ilgi uyandırdı.[37] Öylesine saygın ve yetenekli bir kimseydi ki Charles Mopsik Askénazi'nin neden kendisine ait bağımsız büyük bir dini- mezhebi bir grup kurmamasının nedenlerinin açıklama gereği duymuştur (Mopsik'e göre bunun nedenini kısmen onun mizacına kısmen de Askénazi'nin Kabalistik bilgilerin nesilden nesile aktarılması için öngörülen sınırlayıcı kurallara sıkı bir şekilde saygı göstermesine bağlamaktadır).[38] Askénazi'nin 1958 yılında[39] İsrail'e göç etmesinden sonra Gilbert Bloch Okulu'nun müdürlüğüne atanan André Frankel de Askénazi'nin izinden giden bir Gelenekselciydi.[40] Askénazi, Yahu-

[36] Elyakim Simsovic, e-posta yoluyla yazışma, Haziran 2003. Simsovic, Askénazi'nin yakın takipçisi idi ve hayatının sonlarına doğru hasta olduğu zamanlarda onun adına dersleri o vermişti. Askénazi onunla çeşitli vesilelerle Guénon üzerine konuşmuşlardı.

[37] Paul Fenton, e-mail, Haziran 2003.

[38] Charles Mopsik, "Quelques échos de la cabale dans la pensée française du vingtiéme siécle" *Journal des Études de la Cabale1* (1997), online at http://www.chez.com/jec2/artmop.htm (26 Haziran, 2003).

[39] Askénazi İsrail'e göç ettikten sonra Fransa ile yakın bir irtibat içinde oldu. Ve Kudüs'te Gilbert Bloch Okuluna benzeyen Mayanot Enstitüsünü kurdu. Bu okul 1983 yılında, Modern Batı kültürü ile yetişmiş Yahudilere ordodoks yahudi kültürünü öğretmeyi amaçlayan Yahudi Çalışmalar Merkezi'ne dönüştü.

[40] Fenton, e-mail, Haziran 2003.

di geleneğinin saygın ve uygun unsuru olarak Kabala düşüncesinin ve Batı modernizminin tabiatı gereği kusurlu olduğu görüşünün yayılmasında etkin bir şahsiyet olmasına rağmen bizzat Gelenekselciliğin kendisini yayma gayreti içinde olmamıştır. 1996 yılında vefat etti. Askénazi'nin daha sonraki takipçileri, Guénon'u Askénazi'nin ilgisini çeken yazarlardan biri olarak görmüşler ve kendisine özel bir önem atfetmemişlerdir.[41] Bir sonraki kuşak daha çok, Guénon'la çok alakalı olmayan ortodoks Yeshivot'ta eğitim gördü.[42]

Bu Yahudi Gelenekselciliğinin neredeyse bilinen tek örneğidir. Bunun sebebi, Askénazi Gelenekselciliğinin bazı bakımlardan normal olan Gelenekselcilikten farklı olmasıyla açıklanır. Her ne kadar Askénazi'nin, Kabbala'nın Yahudiliği ve Hıristiyanlığı birleştirecek[43] kadim dinin biçimi olduğunu söyleyen ondokuzuncu yüzyıl hahamlarından Elie Benamozegh'ı takdir ettiği söyleniyorsa da kendisi dinlerin birliğine emin bir şekilde inanan bir kimse değildir. Askénazi'ye göre insanlığın kadim geleneği Yahudi geleneğidir. Tapınak şövalyelerinin ortadan kalkmasıyla (bu birçok Gelenekselcinin vurguladığı bir hadise idi) birlikte Batının kaybettiği şey, mezhep bağı olmayan ezeli felsefe değil, bazı Batılıların Yahudilikten aldığı hakikat unsurlarıdır. Askénazi, Gelenekselcileri izleyerek, moderniteyi kaçınılmaz bir biçimde kıyamete götüren bir döngünün son evresi olarak kabul etmiştir. Ancak bunun önüne geçecek çareler konusunda onlardan farklı düşünür.[44] Gerçi o, Hıristiyanlıktan (kendisi çok tanrılı hatta pagan olarak görüyordu)[45] ziyade İslama kolayca kendini daha yakın hissedebilirdi. Ancak yakın

41 Bu yorumlar Simsovic'in e-postalarına ve Askénazi ile alakalı çeşitli sitelerdeki değerlendirmelere dayalı olarak yapılmıştır.

42 Fenton, e-mail.

43 Mopsik, "Quelques échos de la cabale." *Benamozegh, Israël et l'humanité* (Paris, 1885). Simsovic, Mopsik'in Benamozegh ile ilgili yorumlarına katılmaz (e-mail).

44 Simsovic, e-mail.

45 Askénazi, "L'histoire de ma vie."

bir arkadaşına göre onu asıl şaşırtan şey, Gelenekselcilerin çok yakınlarında olan şeyi görememiş olmalarıdır: Kadim geleneği yeniden keşfetmeye gerek yoktu, çünkü zaten Yahudilik içinde bakir ve kolayca ulaşılabilir bir hâlde mevcuttu. Ona göre Gelenekselcilerin Yahudiliğe karşı ilgisiz davranmaları bazı anti-semitizm biçimlerinden kaynaklanıyordu. Hatta o, "Guénon" soy isminin Sefarad tarafından kullanılan yaygın soy isimlerinden biri olduğu için Guénon'un kendisinin de Yahudi olup olmadığını merak ediyordu.[46] Yahudiliğin diğer dini gelenekleri kesin bir şekilde reddetmesi tam teşekküllü bir Yahudi Gelenekselciliğinin gelişimini engellemiş gibi görünmektedir.

Hartung'un İnsani Bilim ve Teknoloji Enstitüsü

Henri Hartung Schuon'u terk edip (Schuon'la berber hareket eden) ilk eşinden ayrıldıktan sonra Paris'te üst sınıf müşterilere hizmet veren bir gece okulu olan Ecole supérieure d'orientation (Eğitim Enstitüsü, okulun Fransızca adını tam olarak tercüme etmek mümkün değil)ı kurarak eğitim işiyle uğraşmaya başladı. Başlangıçta öğrencileri prestijli yüksek okullara girmesine yönelik hazırlamayı amaçlamıştı. Bu 1904 yılında Guénon'un girmiş olduğu Collége Rollin'e benzer bir okul projesiydi. Ecole superior d'orientation'un felsefesi Hartung'un yapmış olduğu şu gözlemi esas almıştı: Bir çok öğrenci, lisede çok şey öğreniyor ancak bu bunların ne işine yarayacağını bilmeden mezun oluyor. Hartung bu sebeple okulda sadece çeşitli sınavlarda başarılı olmak için gerekli olan konuları öğretmekle kalmıyor, aynı zamanda insani bilimlerdeki-mantık, kendini ifade edebilme vs- genel eğitim de veriyordu.[47] Günümüzde eğitimde artık böyle bir anlayış yaygın olsa da 1950'lerin Fransa'sı için yenilikçi sayılırdı.

1956 yılında Ecole supérieure d'orientation yöneticilerin (cadre) sürekli eğitimi için ayrı bir birim açtı. Bu da Fransa da

[46] Simsovic, e-mail.

[47] Sylvie Hartung, görüşme; G. Engelhard, "Sciences humaines, une formule nouvelle de l'enseignement supérieure," *Réforme*, September 1953, s. 3.

yeni bir düşünce idi ve Hartung bunun yaygınlaştırılması için önemli sorumluluklar üstlendi. 1957 yılında Fransa'daki IBM şirketleri müşterisi oldu. Yöneticilerle ilgili birim o kadar çok başarılı oldu ki önce ayrı bir okula sonra temel bir iş alanına (Institut des sciences et techniques humaines (ISTH) İnsani Bilimler ve Teknikler Enstitüsü dönüştü.[48] 1962 yılına geldiğimizde, Air France, belli başlı kredi bankalarından biri olan Crédit Lyonnais ve çok uluslu petrol şirketi olan Shell, Hartung'un belli başlı müşterileri arasında yer alıyordu. 1963'te ISTH bünyesinde 66 hocaya bir dergiye ve Fayard yayınevi tarafından basılan kendi kitap dizisine sahipti. 1964 yılında Hartung üst düzey Fransız Kültür görevlilerinden biri olarak Japonya'da konferanslar verdi. 1966 yılında yeniden onarılan bir Şato'da, ISTH'ın uluslararası şubesinin açılış töreninde Simca Aviation gibi sanayi devleri sponsorluk yapmış ve bu tören sadece Fransız basını tarafından değil, *Time*, London *Times* ve *New York Times* gibi gazeteler tarafından da haber konusu yapılmıştır.[49] Kısa sürede elde edilen bu başarı kısmen Hartung'un o dönemdeki ürettiği ürüne olan taleple, (farklı bir yönetici eğitimi) kısmen de Hartung'un iyi bir hatip olarak üstün konuşma yeteneğiyle ilgiliydi.[50] Hartung aynı zamanda sürekli eğitimle alakalı yazmış olduğu kitaplarla ve 1971 yılında sadece tek bir karşı oyla Fransa Ulusal Parlamentosundan geçen sürekli eğitimi her Fransız vatandaşın hakkı olarak kabul eden yasanın çıkması için başlatılan kampanyada oynadığı önemli rolle bilinir.[51]

[48] 1957 tarihindeki IBM Fransa haber bülteni: "Préparer les jeunes cadres à accéder à de plus hauts emplois," *Figaro*, 17 Ocak 1956, ve "L'institut des sciences humaines ouvre une nouvelle section," Le Monde, 24 Ocak, 1956, s. 7.

[49] Jean Sénard, "Pour se cultiver: d'abord savoir couper le téléphone," *Figaro Littéraire*, 24 Şubat, 1962; Jean Papillon, "1953–1963: L'Institut des sciences et techniques humaines à dix ans" (tarih ve yer belirtilmemiş.), ve o dönemdeki diğer basın haberleri.

[50] Buradaki yargıya onun videoya alınmış bir konuşmasına dayanılarak ulaşılmıştır (Sylvie Hartung koleksiyonu).

[51] La Loi sur la formation professionnelle continue. Henri Hartung, *Le temps de la rupture: éducation permanente et autogestion* (Neuchatel (İsviçre): A la Braconniére, 1975), s. 23.

Hartung'un *Pour une éducation permanente* (Sürekli Eğitim İçin) (1966) adlı çalışması için Fransa'nın önde gelen gazetelerinde olumlu değerlendirme yazıları yazılmıştır.[52] Hartung o gün değişik konuşmalarda ve makalelerde standart bir iddia olarak dile getirilen şeyleri hâlihazırda gerçekleştirmiş bulunuyordu. Sadece sürekli eğitim alanında Fransa'daki ekonomik rekabet tehlikeli bir biçimde ilerlemekle kalmamış, aynı zamanda modern iş dünyası o kadar hızlı değişmekteydi ki ekonomik bir başarıya ulaşmak için yöneticilerin buna uyum göstermeleri hayati bir önem taşıyordu. Buna rağmen Hartung sadece ekonomik delillere dayanmıyordu. 1966 yılında yazdıklarına göre "sürekli eğitim, mümkün olan daha büyük bir profesyonel verim sağladığı için; ve aynı zamanda tek bir bireyin kendini gerçekleştirmesini kolaylaştırma ile ilgilenmediği için faydacıdır. Sürekli eğitim amacı olabildiğince çok sayıda insana kendilerini daha iyi organize etmelerini ve birlikte çalışmalarını öğretmeyi amaç edindiği için kolektiftir; ancak aynı zamanda şahsidir; çünkü herkes kendilerine ait olan bilgilerinde ve dünyayı anlamalarında yalnızdır."[53]

Hartung'un *Pour une éducation permanente* adlı eserinde sürekli eğitime olan ihtiyaç tartışılırken, genel kültürün ve özellikle de genel eğitimin önemi vurgulanırken, sürekli eğitimin nasıl organize edileceği, unsurları da ele alınır.Yöneticilerin eğitilmesi gerekir, Mantık ve kendini ifade etme konusunda eğitim almış olan kültürlü insanlar çağdaş düşünceyi ve ekonomiyi daha iyi anlayabileceklerdir. Sürekli eğitimin bu boyutu Hartung'un kurduğu ISTH'da çok fazla üzerinde durulmuş bir konudur ve onun başarılı olmasının sebeplerinden birisidir. 1962 yılında Le Figaro *Littéraire*'deki röportajında Hartung Sartre ve Montaigne okuyan başkanları bir araya getirmekle övünüyordu.[54]

Hartung'un genel kültür dediği şey gerçekte Sartre ya da ekonomi ile ilgili değildi. Sürekli Eğitim adlı eserinin 6. Bölü-

[52] Bunlar Le Monde, Le Figaro, France-Soir, ve L'Express gibi gazetelerdir.

[53] Hartung, *Pour une éducation permanente* (Paris: Fayard, 1966), s. 12.

[54] Sénard, "Pour se cultiver."

münde Hartung "kendini geliştirme"ye, gerçekte manevi gerçekleştirmeye duyulan ihtiyaçtan söz açar. İşte, onun kolayca benzetilebilir düşüncelerle üzeri örtülmüş Gelenekselciliği buradadır. Hartung, çok az bilinmesine rağmen bir Gelenekselci ve Müslüman olarak kaldı. Gizlice Ramazanda oruç tuttu. Hatta yaşayan tek birinci nesil Gelenekselci olan Julius Evola ile irtibat hâlindeydi. 1964 yılında onu ilk kez Roma'da ziyaret ettikten sonra, Evola'nın on yıl sonra vefat etmesine[55] kadar düzenli olarak onu ziyaret etmeye devam etti. Ölünceye kadar, cebinde taşıdığı manevi hocalarının fotoğraflarından birisi de Evola'nınki idi. Genellikle solcu olarak bilinen Hartung ile sağcı Evola arasındaki bu ilişki, bizzat Hartung'un da farkettiği gibi alışılmışın dışında bir ilişkiydi: "Almanlar tarafından mahkûm edilmiş dirençli eski bir asker ve Evola'nınkinden çok az farklı olan şeyler söyleyecek kadar sosyal duyarlık sahibi... biri olarak kendimi Evola ile, kendini Sağcı olarak nitelendiren ve o kelimeyi büyük R harfi (Right) ile yazan, Mussolini'ye aşina olan bu adamla diyaloğa girdim."[56] Hartung'un ilgisine mazhar olan şey Evola'nın siyaseti değil onun Gelenekselciliği idi.

1924 yılında Guénon *Doğu ve Batı* adlı eserinde, Batı medeniyetinin düçar olacağı felaketten kurtulabilmesi için Batı maneviyatının bu amaçla oluşturulmuş olan elit bir zümre tarafından yeniden canlandırılması gerektiğini ileri sürdü. Hartung 1966 yılında kültürel büyümenin bir bileşeni olarak manevi canlanmanın ve şirket yöneticilerinin devamlı eğitilmesinin bir unsure olarak kültürel büyümenin, Fransa'nın ekonomik rekabete katılması ve insani temelde sürekli eğitimin gerekli olduğunu savunuyordu. Bununla karşılaşan biri olarak Hartung'un stratejisi anlamlıydı: 1966 yılında Ekonomik rekabetin olmayışından kaynaklanan tehlike insanları Batı medeniyetinin çöküşüyle birlikte gelecek felaketten daha fazla endişelendiriyordu.

[55] Henri Hartung, "Rencontres Romaines au milieu des ruines," basılmamış el yazısı, Mart 1984.

[56] Hartung, "Rencontres Romaines," 14 Mayıs, 1965.

Guénon'un merkezi iddialarından birisini "yumuşak" ifadelerle yeniden ortaya atmasına ilaveten, kendi manevi canlanma konusundaki fikirlerini de ISTH'deki kursların müfredatında harmanladı. Bu kurslara 1968 yılında 12000 Fransız yönetici katıldı ve bunun dışında 6000 öğrencisi vardı (kıdemli kamu yöneticileri vb).[57]

Bu 18000 ISTH mezununun ne dereceye kadar, manevi temeli bir yana bırakalım, "mahrum kalmış göründükleri kültürel temel"e kavuşturulduklarını söylemek imkânsızdır.[58] Hartung'un bizzat kendisi başarısız oldukları sonucunu çıkarmaktadır. Bu çıkarsama, 1968 Mayıs ayında patlak veren ve popüler devrimlerden birinin belli bir noktada Fransa Cumhuriyetini yıkmaya yakınmış gibi göründüğü olayların sonucuna dayanır. 24 Mayıs 1968 akşamı Henri Hartung Paris sokaklarında yürümek maksadıyla evinden dışarı çıkar. Pont Neuf'de Devrimci öğrencilerle CRS isyan polisleri arasındaki çatışmaları seyrettikten sonra evine döner ve gecenin kalan kısmını evin içinde olta atarak geçirir. Guénon'un *Hint Öğretilerine Genel Giriş* kitabını okuyan ya da daha önce 1947 yılında Ramana Maharshi ile görüşen biri olarak bu gece onun hayatında önemli bir dönüm noktası olacaktır.[59] Barikatın yanlış tarafında olduğunu ve "bir kimsenin ancak kendi şerefinden ferağat etmek suretiyle yalanı kabul edebileceğini" anlamıştı.[60]

Hartung ilk başlarda 1968 Mayıs ayındaki çatışmaları "iç egemenliğin onayı" olarak gördü. Çünkü "şiddet zorunlu olarak geleceğe ve mümkün olana beklenmedik ve acımasız bir açılışı

57 Rakamlar Jean Papillon'dan alındı. Bkz. Jean Papillon, "Rencontre université-entreprises pour l'anniversaire de l'Association des sciences et techniques humaines," *Le Figaro*, 13–14 Ocak 1968.

58 Henri Hartung, *Ces princes du management: le patronat français face a ses responsabilités* (Paris: Fayard, 1970), s. 11.

59 Sylvie Hartung, görüşme. Başka bir kaynak zikredilmediği durumlarda Henri Hartung ya da Sylvie Hartung ile ilgili bilgilerin kaynağı Sylvie Hartung'tur.

60 Hartung, Princes du management, s. 12.

özgür kılar."[61] Hartung daha sonra bu görüşünü düzeltti[62], ancak yine de kendisinin "yumuşak" yaklaşımının hiçbir yere götürmeyeceği ve kendisinin sistem tarafından seçildiği sonucuna ulaşmaktaydı.

1966 yılında Evola, Hartung'un sürekli eğitimle ilgili eserine tepki olarak ona şunu sordu: "Buna rağmen, senin okuyucularının kutsal dışı kalan bir sistemi kabul ettiklerinde bundan nasıl bir fayda beklenir?"[63] 1968 yılı Mayıs ayında Hartung, Evola'nın sistemle ilgili kötümser görüşünü büyük oranda kabul etti ve bunu Evola'nın kendisine şahsen söylemek için Roma'ya gitti."[64] Gayretlerinin sonuç verdiğini düşünüyordu: Ancak değişime, paylaşıma ya da iki temel suistimali bastırmaya zorlanmaması şartıyla. Bu iki suistimal, içsel özgürlük ile gündelik hayat arasındaki uçurum ve aksiyonun yerine geçen yerine getirilemeyen kesintisiz hoş taahütlerden oluşan büyülü sözcükler.."[65] 1971 yılında, Hartung'un üzerinde çok çaluştığı her vatandaşa verilen bir hak olan sürekli eğitim bile "içsel ve "manevi" diyebileceğimiz türden bir eğitim değildi. Bu daha çok "(okullar tarafından) onların hiyerarşik yapısıyla, diplomalarla, ders planlarıyla ve pedagoji ile gerçekleştirilmiş bir istila hareketiydi."[66] Bu biçimsel eğitime değil, teknik eğitimin tüm varlığın eğitimi karşısındaki daimi zaferine yönelik bir itirazdı.[67]

61 Hartung, *Princes du management*, s. 116.

62 1968 Mayıs ayı olaylarının, modern dünya güçleri tarafından üretilen bireyin yabancılaşmasına, tek bir seferlik bireysel değil kolektif ve yerinde bir tepki olduğuna inanmaya devam etti. Ancak bunun hızlı bir şekilde, politikacılar, işveren sendikaları, siyasete bulaşmış öğrenciler vb. müesses yapılar tarafından ele geçirilerek kendi çıkarları için kullanmalarından üzüntü duyuyordu. (Sylvie Hartung, görüşme).

63 Hartung, "Rencontres Romaines."

64 Hartung, "Rencontres Romaines."

65 Hartung, *Princes du management*, s. 12.

66 Henri Hartung, *Spiritualité et autogestion* (Lausanne: L'Age d'Homme, 1978), s. 144.

67 Ayrım daha sonraki bir dönemde Henri Hartung, *Ici et maintenant* (Laval: Siloe, 1989, s. 30) adlı eserinde yapılmıştır.

1968 Mayıs ayından sonra Hartung eski görüşlerinden uzaklaştı ve, kısmen Gelenekselciliğe kısmen de solculuğa dayanarak sistemi daha açıksözlü bir eleştiriye tabi tuttu. Mesela 1968 yılında Kanada Tremblant Dağında düzenlenen Bilderberg Toplantısında konuşma yapmak üzere davet edildi. Toplantının konusu, "Komünizm Batı İlişkisi ve Ticaretin Uluslararasılaşması (bu daha sonra küreselleşme adını alacaktır). Bu onun için hatırı sayılır derecede bir iltifattı. Sadece 100 kişinin çağrıldığı yıllık Bilderberg toplantısı, İsviçre'nin Davos şehrinde yapılan ve binlerce kişinin katıldığı ve daha meşhur olan Dünya Ekonomik Formu toplantılarından daha seçkin bir toplantıydı. 1968 yılında Hartung'u dinleyenler arasında çeşitli aydınlar da vardı. Toplantılar ve toplantıya iştirak edenlerin kimliği gizli tutuluyordu ve hâla da öyledir. Ancak Kanada Basını Kanada Başbakanı Pierre Trudeau'yu ve Amerikanın Birleşmiş Milletler temsilcisini Chase Manhattan'ın başkanı David Rockefeller'in, o dönemde İngiltere'de birçok sağcının başbakan adayı bazılarının da anti-sosyalist diktatör olarak destek verdiği İngiltereli parlamenter Enoch Powell'ın katılımcılar arasında yer aldığını yazmıştı.[68] Hartung burada "Ekonominin Uluslararasılaşması: Sosyal Boyut" adlı bir konuşma yaptı. Hartung "sosyal" ile gerçekte "manevi" olanı kastediyordu:

"Çağdaş ekonomik ve sosyal sistem, yalanlanan ya da bilimsel olarak ispat edilemez bulunduğu için reddedilen dikey süreci hesaba katmadan açıkça yatay bir düzlemde gelişiyor... İnsanın deruni hakikatının ne olduğuna dair araştırmalar yapılmadan ticaretin bölgesel ve ulusal düzlemden dünya-düzlemine intikali olsa olsa daha da dar bir pozitivizme geri götürecektir. Manevi hayatı bütünüyle yok saymak suretiyle modern hayatın öncüleri, sefaletin etkilerini ortadan kaldırma gayretiyle, niyetiyle daha fazla sefaletten oluşan bir dünya organize edebilirler."[69]

Oradaki dinleyicilerin Hartung'un bu mesajlarını nasıl karşıladıklarını bilemiyoruz. Ancak Hartung daha sonraki Bilderberg toplantılarına davet edilmedi.

68 Dönemin basınında yer alan haberler.

69 Hartung'un konuşmasının resmi tercümesi. Daktilo yazısı.

Hartung'un yaşamış olduğu bu düş kırıklığı 1969 yılında yayınlanan kitabın ortaya çıkmasının sebebidir: *Ces princes du management le patronat franc devant ses responsabilités* (Yönetici Prensler: Fransız Patronlar ve Sorumlulukları). Hartung kitabı çok hızlı bir şekilde yazdı. Kitapta o, yirmi yılı aşkın bir süredir söylenmesi gereken her şeyi tutkuyla söyledi: Bütünüyle başkalaşım geçirmiş olan araçlarla maddi ilerlemenin zaferi, "köle bir toplum" yaratarak niceliğin niteliğe karşı zaferi idi (kitabın 5. bölümünün başlığı). Bu gerçekten de, kendine özgü sol kıvrımları olan sert bir gelenekselcilikti. Hartung ticari hayatın özelliklerini sosyal hayatın tümünü boyamakta olduğunu ve çalışma şartlarının bireyin özel hayatının en önemli belirleyicisi olduğunu görmüştü.

Hartung'un sert Gelenekselciliği daha öncekinden çok farklı oldukça yumuşak Gelenekselcilikle, kitaplarla, teşebbüslerle buluştu. Daha önceki dostları kendisine yazdıkları mektuplarda üzüntülerini ve hatta husûmetlerini ortaya koydular. Kitabıyla basında yapılan değerlendirme yazıları heyecansızdı, yeni bir şey olmadığı gerekçesiyle kitapta ortaya konulan iddialara yer verilmiyordu. Bir çok eleştirmene ilginç gelen şey, Hartung gibi bir insanın ilkelerine aykırı olarak kendi konumunu terk etmiş olmasıydı. Hatta bazıları onun bu açık cesareti üzerine yorumlar yaptılar.[70] Bu tepki belki de Hartung'un yazılarını yazmış olduğu hâletiruhiye ile ilgiliydi. Kitabı, radikal eleştirmenler arasında örneğine pek rastlanmayan biçimde ticari hayatın ve "sistemin" gerçekte nasıl işlediğine dair bir anlayışı ortaya koymaktaydı. Böyle bir bakış, oldukça uç noktalara saplanmış olan okuyucuların kolayca kaçırabileceği bir şeydir. Hatta bir noktada Hartung otomobili bile, altüst olmanın, ancak kendi içinde tükenen bir amaca sahip olan bir aracın bir örneği olarak gösterdi.[71] Bu görüşte haklılık payı olabilir, ancak bazı okuyucular bunu biraz gülünç bulmuş olabilir.

[70] Yorumlar Hartung'un kendisine ait değerlendirmeler dosyasına bağlı olarak yapılmıştır.

[71] Hartung, *Princes du management*, s. 92.

Husumet içeren genel tepkinin istisnaları bizim için yol gösterici niteliktedir. Sadece üç değerlendirme yazısı kitaba övgü içeriyor. Hala güçlü olan Fransa Komunist Partisinin yayın organı durumunda olan *L'Humanité*'de çıkan yazı bunlardan birisidir. Yazıda Hartung'a yönelik eleştiriler onaylanıyor, ancak -tahmin edileceği üzere- ne yazık ki onun sosyalist sınıf irdelemesini kullanma konusundaki başarızlığının eserlerini "akamete... ve kötümser kalmaya" mahkûm ettiğini dile getirir.[72] Bir diğeri de İsviçre de yayınlanan muhafazakâr Tribune de Genéve gazetesinde çıkan yazıdır. Bu yazı Hartung'un görüşlerinin dini inanca dayandığını kabul eder ve yanlış bir biçimde onu bir Katolik refik olarak kabul eder.[73] Bir diğeri de Fransa'nın önde gelen aylık ekonomi dergisi *Entreprise* (Girişim) adlı dergi Hartung'un *Ces Princes du management*'ini haftanın kitabı[74] olarak seçti. Gerçi bu seçimin gerçek bir ilgiyi mi yoksa bir eğlenmeyi mi yansıttığını söylemek zordur.

Hartung'a gönderilen iki destek mektubu dikkat çekmektedir: Birisi Katolik Enstitüsünde bir zaman Guénon'a destek veren Jacques Maritain, diğeri de Hartung'un Ecole supérieure d'orientation günlerinde oğluna ders verdiği zamanlardan beri iyi ilişkilerinin olduğu comte de Paris (Fransa tahtının meşru Mirasçısı) Henri d'Orléans'tan geldi: "Göstermiş olduğunuz çaba, benim otuz yıl boyunca aynı ruhla izlemiş olduğum yolla birleşiyor."[75]

Kuşkusuz bu tür destekler kendisini cesaretlendirmiş olmasına rağmen genel olarak Hartung kitabına karşı oluşan tepkiden dolayı hayal kırıklığı yaşadı. Aynı şekilde ISTH'den ani ayrılığı sebebiyle ekonomik zorluklar yaşadı. Paris'teki apartmanını elden çıkarmak zorunda kaldığı için İsviçre Fleurier'de anne tarafından büyük babasından kendisine miras kalan eve taşındı. Gelecek bölümde ele alınacak olan onun projeleri artık genel kamuoyunu ilgilendiren şeyler olmaktan çıktı.

72 L'Humanité 22 Haziran, 1970.

73 Jean Vuilleumier, *Tribune de Genéve*, 22 Nisan, 1970.

74 *Entreprise*, 11 Nisan, 1970.

75 Comte de Paris'in Hartung'a, 25 Mart 1970. Tarihli mektubu.

De Séligny'nin Bilimsel Eğitim ve Öğretim Enstitüsü

Eğer Bloomington'daki Meryemiyye'nin sonunu getiren "sapma" ise, bu sapma başlangıçtan beri Fransız asıllı bir Moritanyalı olan ve 1960'larda yardımcı guru olarak görev yapan ve bazılarına göre adı kötüye çıkmış Paul de Séligny'nin bağımsız ve ilginç Gelenekselcilik uygulamalarında mevcuttu. De Séligny Fransa'da 1920'lerin sonunda ya da 1930'ların başında, muhtemelen diğer bazıları gibi 1927 ve 1928'li yıllarda Gelenekselci olmuştu. Kahire'de Guénon'u ziyaret etmiş olabilir. 1930 ya da 1940 yılında Fas'ta Aleviyye tarikatina intisap etti. Ancak bu intisabın nasıl gerçekleştiği tam olarak bilinmemektedir.[76] O sırada Fas'ta, aralarında Séligny'nin kendisiyle irtibatlı olduğu Jean Victor Hocquard'ında bulunduğu Schuoncu küçük bir grup mevcuttu. 1938 ya da 1939 yılında Schuon'un Aleviyye'sine katılan Hocquard 1945 yılında Aleviyye ve İslam'dan ayrılarak tekrar kendi eski dinine Katolikliğe avdet etti ve Séligny ile olan tüm bağları koptu. Hem Hocquard hem de Séligny Fas'ta kaldılar. Hocquard Tangier'de bir Lise'de ders verirken, Séligny de yine bu şehirde tohum ticareti ile uğraşıyordu.[77]

Hocquard her ne kadar Schuon'u ve İslamı terk ettiyse de Gelenekselciliğe ilgisi devam etti. Bu ilgi oğlu Manuel'e de geçmişti. 1960 yılında, oğlu Manuel ve o zaman 18 yaşında olan kızı

[76] Hakkında başka bir bilgimizin bulunmadığı "Sidi Abdallah al-Alawi,"den tarikat yolunu aldı. Yves Camicas ve Claude Camicas, *Les gens du blâme: une secte au quotidien* (Milan: Arche `, 1995), s. 37.

[77] Camicas and Camicas,Gens du blâme, p. 11 ve muhtelif yerlerde. Başka bir kaynak verilmedikçe bu konudaki bilgiler *Gens du blâme*'dan alınmıştır. Bu sorunlu bir kaynaktır. Çünkü aslında roman olarak yazılmış bir anlatının yeniden düzenlenmiş biçimidir ve iki eski takipçisinin Séligny'e yöneltmiş oldukları eleştileri içerir. Belli bir edebi özelliğe sahip olan bir kitap ve popüler kültürde "kült zihniyeti" dediğimiz şeye karşı bir iç bakışı yansıtır. Kendisine düşman olan bu eski takipçilerinin anlatmış olduğu kültler delil olarak güvenilmezdirler. Buna rağmen ve tamamlayıcı delillerin azlığı sebebiyle bu anlatı muvakkat delil olarak değerlendirilebilir. Özellikle muvakkatlık *Gens du blâme*'daki kahraman Joseph ile Hocqard arasında kurmuş olduğum özdeşlik için geçerli olan bir şeydir. Çünkü ayrıntılara girdiğimizde uyuşmayan unsurlar vardır. Buna rağmen başka açılardan, sahip olduğum bu türden dış delil, içsel bakımdan tutarlı olan *Gens du blâme*'ı onaylar niteliktedir.

Ayn Şems'in ısrarıyla Séligny ile yeniden irtiabata geçti. Hocquards Séligny'den onları Sufi usülüne uygun eğitmesini istedi.

Séligny tarafından yönetilen ve Hocquard, çocukları ve öteki aile üyeleri ve diğer bazı kişlerin mürit olarak bulunduğu, Aleviyyenin yeni bir Gelenekselci şubesi ortaya çıktı. Ancak bu alışılmışın dışında olan bir şubeydi. De Sélingy, müritlerini Şeriatın herhangi bir hükmünü yerine getirmekten azade kılmak suretiyle ve İslami Perennializmden ziyade Hindu bir Perennializm öğreterek Schuon'un son dönemlerinde yaptıklarından daha da ileriye gitti. Kendi açıklamalarına göre onun yolu, "mistik bir yol değil, entelektüel bir yol"du. Merkeze yerleştirdiği pratik, İmanın temel ilkelerinin tekrarı anlamına gelen zikrin basitleştirilmiş biçimi olan "İş" idi.[78]

Yaklaşık bir yıl sonra de Séligny ve müritleri Tangier'den ayrılıp (Séligny'nin şüpheci eşini burada bırakarak) Avrupaya göçtüler ve Akdeniz kıyısında bulunan Monako Prensliğine yerleştiler.[79] Burada grubun özelliği değişti: Kısa süre sonra gelenek karşıtı oldular. 1962 yılı Mayıs ayında Séligny Centre d'études culturelles (Kültürel Çalışmalar Merkezi)ı kurdu ve *Je suis* (Ben Varım) adında on beş günlük bir gazete çıkarmaya başladı. *Je suis*'nin ilk sayıları sınırlı ölçüde Monako'daki sanat ve edebiyat hayatı, balıkçılık ve yatçılık ile alakalıydı. Kısa süre sonra "gençlerin sayfası" adı altında bir blüm eklendi. Başka bölümlerin içine doğru genişleyen bu sayfa balıkçılık ve yatçılık bölümünü yerinden etti. 1962 yılının sonlarında derginin tümü gençlerin meselelerine ayrıldı. 1963 yılı Şubat ayında *Je suis*, o sırada 59 yaşında olan Séligny derginin kontrolünü elinde tutmaya devam etmiş olsa da, "gençlerin yazdığı ve yayınladığı" bir dergi olduğunu ilan etti: "Biz gençler" sıkılmaktan ve yabancılaşmaktan çok muzdarip olmuştuk. Sonunda gençler de Séligny ile buluştular. O ve *Je suis* her şeyi değiştirdi.[80]

78 Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, ss. 17–39.

79 Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, s. 77.

80 Bu yorumlar Je suis'nin tüm sayılarının gözden geçirilmesiyle oluşan kanaate dayanmaktadır.

Séligny'nin gençlik meselelerini seçmesinin nedeni bilinmese de bu, o sıralarda 19-20 yaşlarında olan Hocquard'ın kızı Ayn Şems ile başlayan ilişkileriyle alakalı olabilir. Onun bu ilişkileri ve Séligny'nin müritlerinden talep ettiği maddi yardım-bu müritlerden çoğu onun şampanya zevki ve pahalı otomobillere binme tutkusu yüzünden açlıkla burun buruna gelmişti- bazı müritleri arasında ona karşı bir soğumanın oluşmasına ve daha sonra da Monako yönetimi ile aralarında bazı sıkıntıların oluşmasına yol açmıştı. 1963 yılında Séligny ve müritleri Monako'dan kovuldular ve *Je suis*, abone yokluğundan kapandı.[81]

De Séligny'nin grubu Akdeniz sahilleri boyunca ilerlemeye devam etti. Nice'in dışında Villerfranche-sur-Mer'e yerleştiler. Burada, de Séligny'nin sahibi olduğu *Storm Bird* adlı yatta Institut scientifique d'instruction et d'éducation (Bilimsel Eğitim ve Öğretim Enstitüsü) adı altında bir enstitü kurdular. Hartung'dan daha az hırslı olan De Séligny Lise ve üniversite arasında bulunan boşluk ve Fransız elit sınıfının çocukları üzerinde yoğunlaştı. Sadece standart olan müfredat yapmakla kalmadı daha başka şeyler de yaptı: Meditasyon Uygulamaları ve çok özel eğitim ortamı. İmanın şartının tekrarından ziyade kendi "aforizmalar"ının tekrarlanmasıyla icra edilen meditasyon uygulamaları de Séligny'nin sufi iken yapmış olduğu zikrin dönüşüme uğramış biçimi olarak görülmektedir.[82] Bu ortam tipik olarak, Séligny'nin kendisine karşı gösterilen aşırı itaat ile, 1960'ların otorite karşıtlığını kendi bünyesinde birleştirmişti.

Séligny'nin en muti müritlerinden biri Fransız diplomatın isyankâr kızı Béatrice Le Mire idi. Le Mire, Séligny liseden kovulan ağabeyini akademik bir felaketten kurtararak vasat bir tıp öğrencisi hâline getirme başarısını gösterdikten sonra babası tarafından onun okuluna gönderilmişti.[83] Daha sonra Séligny ile olan ilk özel görüşmesini şu cümlelerle hatırlayacaktır: "Ha-

81 Camicas and Camicas,Gens du blâme, ss. 260–73.

82 Henri Le Mire, *Le voleur d'âme: réponse a Beatrice Le Mire* (Paris: Société de production littéraire, 1978),ss. 69–71.

83 Le Mire, *Voleur d'âme*, s. 58.

yatım ilk kez önümde, güzel sözlerle beni belli bir şekilde düşünmeye yöneltmek suretiyle beni aldatmaya çalışmayan bir kimse vardı... Sadece bana düşünceleri sonuna kadar götürme konusunda bana yardım etmekten başka bir şey yapmadı. Öyle ki bu şekilde ben sorunları görebiliyor, çelişkileri ortaya çıkarabiliyordum."[84] De Séligny şunları yazdı: "Her şey şu temel hata üzerine kurulmuştu: Kendimizi olduğumuz hâlden başka bir şekilde kabul etmek."[85] De Séligny daha sonra öğrencilerin ve müritlerinin kendi kendilerini keşfetmeleri sürecinde, ya da Le Mire'in durumunda olduğu üzere, 1960'larda "her şey burjuva babasının hatası" ve "kurtuluş ümidi de Séligny'de" fikirlerini keşfetme sürecinde onlara yardımcı oldu.[86]

Le Mire Séligny'e sadece bir guru olarak değil aynı zamanda bir sevgili olarak da bağlandı. Bu onun Ayn Şems ile paylaştığı bir konumdu. Diğerlerinin ona olan bağlılığını açıklamak daha zordur. Ayn Şems'in babası Hocquard Mozart'ın biyoğrafisini başarılı bir şekilde kaleme almış olan yazardı. 1970 baskısını de Séligny'e ithaf etmiş ve şunları yazmıştı: "Eserleri tüm dünyaya, bilimsel özelliğe sahip temelden bir bilgelik getirecek olan, ışığı getirmiş olan bilgeye.." (bu Séligny'nin asla yerine getiremediği bir umut olarak kaldı. Çünkü eserlerinden hiçbiri basılmadı). O sırada 60 yaşında olan ve Bilimsel Eğitim ve Öğretim Enstitüsü'nün resmen yöneticisi olarak görev yapan De Séligny, Hocquard'ın kendisini, "kendisini hapseden felsefi, metafizik hatta teolojik zindandan özgürleştirmek suretiyle "yanlış" düşünceleri tanımasına yardım ettiğini" yazmaktadır. Bu yanlış düşünceleri ortadan kaldırmak maksadıyla Mozart'la alakalı yazmış olduğu eserin 1964 başkısını yeniden düzenledi. Kitabın 1970 baskısında ise "yazmış olduğum şeyler aracılığıyla sadece zarar verebilecek düşüncelerin yayılmasına katkım olduğunu anladığımdan dolayı.." diyerek daha büyük değişiklikler yaptı.[87]

84 Béatrice Le Mire, *Sauvez-moi, sauvez-moi!* (Paris: Albin Michel, 1977), s. 62.

85 Je Suis'de yazan yazarlar, 15 Mayıs, 1962.

86 Le Mire, *Sauvez-moi*, muhtelif yerlerde.

87 Hocquard, *Mozart* (Paris: Du Seuil, 1970), s. 2.

Hocquard'ı Mozart'ın müziği ile yazmış olduğu popüler fikirler konsunda söylediği sözleri şaşırtıcı bir biçimde geri almaya sevkeden de Séligny, müritlerine öyle bir bağlılık duygusu aşılamış ki kendisine destek olmak maksadıyla sadece makarna ile idare etmekten mutluydular. Ne var ki bunların açlık seviyeleri öylesine ilerlemişti ki, müritlerinden birisi mağaza hırsızlığına başvurmuştu.[88] Sufilik döneminde bazı müritler mobilyalarını satmışlar[89], Bilimsel Eğitim Öğretim Enstitüsü döneminde ise Le Mire anne ve babasını kendisine bir araba almaları için ikna etmiş, ancak çok geçmeden de Séligny'nin işlerine yardımcı olmak için arabayı satmıştır.[90]

Séligny'nin müritlerinin ona olan bağlılıkları, boşanmalar ve terk edilen çocuklar gibi trajik sonuçlara yol açmıştır. Bunlar belki de de Séligny'nin herhangi bir kasıt olmadan uyguladığı standart ruhi tekniklerinin bir sonucuydu. Kendisi bir Sufi şeyh olarak yola çıkmıştı. Her hangi bir Sufi şeyhin müritlerinden beklenen şey önderlerine en üst düzeyden güven duymalarıdır. Şeyhin etrafındaki cemaat Sufi'yi dış dünyanın saptırmalarından soyutlar. Oruç da dahil olmak üzere yaşamış olduğu mahrumiyetler iğvalara karşı onun iradesini güçlendirir. De Séligny örneğinde, müritler "patron" (kendisi patron gibi davranıyordu) tarafından terk edilme korkusu yaşıyorlardı. Her şeyden önemlisi de, en küçük bir sadakatsizlik ya da tereddüt işareti, De Séligny'nin hoşnutsuzluğuna ya da diğer müritlerce dışlanma tehditlerine yol açabilme ihtimaliydi. De Séligny'nin çevresindeki cemaat o kadar sıkıydı ki, bireylerin normal hayatla ilişkilerini kesebiliyor ve ve bu davranışlarının giderek tuhaflaştığını anlamalarını engelleyebiliyordu. Cemaat aynı zamanda herhangi bir bireyde belirecek zayıflık durumunda hemen yardımına koşuyordu. Sürekli açlıkla yüzleşme ihtiyacı görüşü darlaştırıyor ve, müridin dikkatini Séligny'den uzaklaştırıp başka şeye çekebilecek her şeyi dışlıyordu. Séligny'nin değiştirilmiş zikir biçiminin, şahsen kendisine gü-

88 Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, s. 144.

89 Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, ss. 133–34.

90 Le Mire, *Voleur d'âme*, ss. 71, 89.

venmeyen kimseler için bile işe yaradığı görülmektedir.[91] Benzer şeylerin, çok fazla aşırıya kaçmayan bir biçimde Inverness Çiftliğinde Schuon'un müritleri arasında da câri olduğu görülmektedir.

Sélingy'nin durumu da, onun adının da nihayet bir skandala karışması ve cinsel davranışı ile ilgili yargılanması bakımından Schuon'unkine benzer. Le Mire'in anne babası kızlarının Nice Üniversitesini terk ettiğini ve Séligny ile ilişki yaşadığını fark ederler. Annesi onu eve getirmek için Fransa'ya uçar. Le Mire ise kendini öldürme tehdidinde bulunur. Ve annesi onu bir psikiyatri kliniğine götürür. O sırada Fransa'da reşitlik yaşı 21 idi ve dolayısıyla Le Mire hâla reşit sayılmıyordu. Le Mire'in babası eş zamanlı olarak, doğum yerinden dolayı Fransız değil hâla İngiliz vatandaşı olarak kabul edilen de Séligny'nin Fransa'dan sürülmesi için tanıdığı kimselerle irtibata geçti.[92]

1950'lerde bu hikâyenin sonu olabilirdi, ancak aynı şeyi 1970 için söyleyemeyiz. De Séligny Nice mahkemesine başvurarak Le Mire'in serbest bırakılmasını istedi. Daha da önemlisi haftalık yayın yapan komünist *La patriote* (Vatansever) dergisi, Le Mire'in yatmış olduğu klinikten dışarıya gizlice gönderdiği ve daha sonra meşhur olan bir notu yayınladı: "İmdat, imdat ! Bana sürekli iğne yapıyorlar. Beni delirten bir tedavi uyguluyorlar. Ben istemiyorum bunu. Yardım edin lütfen." Nice Üniversitesinden öğrenciler, Béatrice Le mire'e destek için bir komite kurdular ve dilekçe kampanyası başlattılar. Beşeri bilimler Fakültesinin dekanı dilekçeyi imzalamayı kabul etmediği için odası öğrenciler tarafından işgal edildi. Spartacus-Nice Komünist-Liberal Grup" Le Mire'in yattığı klinikte nöbet tutmaya başladılar. Fransız Parlamentosunda içişleri Bakanı hakkında, de Séligny'nin sınırdışı edilme kararı ile ilgili soru önergesi verildi. Soru önergesini veren Sosyalist parlamenter (ve daha sonra Fransa Cumhurbaşkanı olan) François Mitterrand idi.[93]

[91] Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, s. 400.

[92] Le Mire, *Voleur d'âme*, ss. 123–29.

[93] Le Mire, *Voleur d'âme*, ss. 131–40; De Rebervilliers, *afterward*; Camicas and Camicas, Gens du blâme, ss. 299–302.

Son olarak Nice mahkemesi de Séligny'nin metodunun en azından şüpheli olduğunu söylemek mümkün olsa da bunun önemli olmadığı ve Le Mire'in intihar etmesine engel olmak için hapsedildiği için ve artık intihar etme tehlikesi kalmadığı niçin serbest bırakılması gerektiği karrına vardı. Le Mire, bu karar gereğince serbet bırakıldı ve annesi ile birlikte baabasının elçi olarak görev yaptığı Dominik Cumhuriyetine uçtu. Birkaç ay sonra le Mire Séligny ile birlikte Fransa'ya uçarak kendi reşit olma yaşını kutladı. Fransa basını bunu, reaksiyona karşı özgürlüğün zaferi olarak selamladı. Le Mire'in ailesi bu reaksiyonun temsilcileri durumundaydılar. Çünkü hem Le Mire'in babası bir elçi, hem de amcası paraşütçü birliğinde albay idi.[94]

Bu olayların Gelenekselcilikle çok az ilgisi vardır. Ancak Gelenekselciliğin dışındaki etkilerin aslında bir Gelenekselci girişim olarak ortaya çıkan diğer menzilleri nasıl saptırdığının dramatik bir örneğini teşkil eder.

[94] De Rebervilliers, *afterward*, ss. 299–302.

IV. BÖLÜM
GELENEKSELCİLİK VE GELECEK

11

1968 SONRASI AVRUPA

Schuon ve Evola'nın ölümünden sonra Avrupa'da Gelenekselciliğin merkezi bir odak noktası kalmamış oldu. Yirminci yüzyılın son kısmı birbiriyle bağlantısı olmayan Gelenekselci grupların ve onların etkilerinin büyümesine tanıklık etti. Gelenekselcilik bireylerin malı olmaktan çıktı ve özellikle de 1960'lardan sonra tedricen Batı ruhçuluğunun ana akımına karıştı.

1960'lı yıllar açık bir şekilde, belki 1914-18'den daha fazla olmak üzere Batı Yirminci Yüzyılının kültürel ve entelektüel dönüm noktası idi. 1960 sonrası Batı gibi 1960 sonrasının Gelenekselciliği de, daha öncesinin Gelenekselciliğinden farklıdır. Gelenekselcilerin Batı ezoterik geleneğinin ölümü, nefret ettikleri Rönesansın, Gelenekselciliğin kalbini teşkil eden Perennializmin doğumuna şahitlik etmesi gibi, 1914-18 tarihleri arasında eski Avrupa'nın ortadan kalkmasıyla aynı döneme denk ge-

len Gelenekselciliğin ortaya çıkmasında olduğu gibi 1960'ların kültürel devrimi de Gelenekselciliğe yeni bir enerji verdi yeni bir Gelenekselci hareketin başlangıcı oldu.

Yirminci yüzyılın sonları insanların dinlere ve ruhçu alternatif akımlara karşı duydukları arzularda fenomenel bir artışa tanıklık etti. Bu arzu başlangıçta 1960'larda, Amerikada Alan Watts ve en önemlisi de Avrupanın geniş bir kesiminde Louis Pauwel gibi simalar tarafından beslenmişti. Daha az önemli olmakla birlikte Fransa'da etkisini devam ettiren ve 1970'lerde önce radyoda daha sonra da televizyonda popüler bir yayıncı hâline gelen bir başka isim de Raymond Abellio idi.[1]

Pauwel'in yıldızı, ezoterizm, popüler bilim ve bilim kurgunun başarılı bir karışımından oluşan *Le matin des magicien* (Büyücülerin Sabahı)[2] adlı eserin basılmasıyla 1961 yılında parlamaya başladı. Bu kitabın başarısı 1961 yılında, üç ay içinde tirajı yüzbinlere ulaşan aylık *Planète* (Gezegen) dergisinin kurulmasına yol açtı.[3] 1970 yılında *Planète*, makalelerinin ağırlığı, resimlerinin sayısı, tirajı ve başka dillerdeki basımı-o dönemde İtalyanca, İspanyolca(İspanya ve Arjantin'de ve Portekizce (Brezilya'da) basılıyordu-hesaba katıldığında Avrupanın en önemli dergisi olduğunu iddi etti.[4] 1970 yılında orijinal Fransız *Planète* o kadar büyük bir ağırlık kazandı ki üç farklı alanda yayınlanmaya

1 Pauwels'in aksine Abellio, romancı, filozof ve hâlk entelektüeli olarak Fransız elit tarafından ciddiye alınmıştır. Abellio'nun yararlanmış olduğu birçok kaynak arasında Foucault, Jung, Steiner'in yanısıra Guénon ve Evola'da vardı. Dolayısıyla Abellio Gelenekselciliğin genel Fransa kültürüne nüfuz etmesinin hem aracı hem de ölçütüdür. Antoine Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XVe–XXe siècles)," Ariesvol. hors série, "Symboles et Mythes" (c. 2000), ss. 43–44. Jean-Pierre Lombard, Avant propos, bkz. Raymond Abellio [Ca-hier de l'Herne], ed. Jean-Pierre Lombard (Paris: Ed. de l'Herne, 1979), ss. 9–10.

2 Louis Pauwels ve Jacques Bergier, *Le Matin des magiciens, introduction au réalisme fantastique* (Paris: Gallimard, 1960).

3 Dominique Dhombres, "Louis Pauwels, alchimiste d'une étrange mixture idéologique," *Le Monde*, 30 Ocak, 1997.

4 Editörün yazısı. *Planète*, Ocak-Şubat 1970, s. 4.

başladı: Kültür ve Ruhçuluk alanında *Planète-Plus*, siyaset alanında *Planètaction,* ve bunun dışındaki şeyler için de *Le nouveau Planète. Planètaction*' Vietnamlı Komunist lider Ho Chi Minh'i özel sayı konusu yaparak yayın hayatına başladı. Daha sonra da Fidel Castro üzerine özel bir sayı hazırladı. *Planète-Plus*, ilk özel sayısını Hindu gurusu Ramakrishana'ya hasretti. Daha sonra da René Guénon özel sayısı çıkardı.[5]

Pauwell'in kendisi bir gelenekselci değildi –ille de bir sıfat yakıştırmak zorundaysak, Gurdjieff'in takipçisi idi-ancak onun Gelenekselciliğe karşı ilgisi *Le matin des magiciens*'de ve *Planète-Plus*'ın ikinci sayısını Guénon'a tahsis etmesinde açıkça görülür. Hartung ve Abellio gibi Pauwels Direnişçi bir eski muharip ve yetenekli bir iletişimci idi: *Planète*'i çıkarmadan önce Direniş'in gazetesi olan Combat'nın ve önde gelen prestijli kadın dergisi *Marie-France*'ın editörlüğünü yaptı. 1970'lerin başında *Planète* imparatorluğu çöktüğünde (moda ile ilgili kısmı yoluna devam etti) günlük ulusal *Le Figaro*'da çalışmaya başladı ve *Figaro Magazine* çıkarmaya başladı.[6] Pauwels'in kendisi aslında bir Gelenekselci olmamasına rağmen, basitleştirlmiş Gelenekselciliği Latin Amerika'ya yayma sorumluluğunu üstlenen kimsedir. Planète'in başarısı ile Guénon'un eserlerinin satışının artışı aynı döneme denk gelir.[7]

Eski bir İngiliz rahibi olan ve daha sonra Amerikan Zen gurusu olan Alan Watts Gelenekselciliği iyi biliyordu ancak, gelenekselcilik onun için özellikle önem arz eden bir şey değildi. Genç Eugene Rose'yi (daha sonra adı Seraphim Rose olarak değişti) Gelenekselcilikle tanıştırması tamamen tesadüfidir. Rose kendisiyle, 1953 yılında Watts'ın ders verdiği Güney Kaliforniya'da Pomona College'da lisans öğrencisi iken karşılaşmışlardı. Watts'ı Amerika Asya Çalışmaları Akademisinde de takip etti ve buradaki kütüphanede Guénon'un bazı kitaplarını buldu. Bir süre San Francisco "karşı kültürü" üzerine yoğunlaştıktan sonra Rose

5 Planète'in 1970 yılındaki sayıları.

6 Dhombres, "Louis Pauwels."

7 Bu artışa dair elimizdeki delil anekdot niteliğinde ancak ikna edicidir.

Guénon'u Watts'a tercih ettiğini gördü. Rose'un biyoğrafisinin yazarının ifadesiyle" Guénon Doğu dinlerini kendi dini bağlamları içinde çalışıyorken,Watts (Rose'a göre) Batılıların hazmedebileceği bir hâle getirme gayreti içindeydi. Batının yaşamış olduğu manevi buhrana çare olarak düşünülen Budizmin otantik olmadığını bu geleneğin sentezlenmiş hâli olduğunu, kendi kendine ibadet etmeyi tercih eden Batı zihniyetini beslemek için yapılan bir düzenleme olduğunu" söyledi.[8] Başka bir deyişle Guénon Rose'u, mensubu bulunduğu Watts'ın gayrı resmi grubunun "intisap karşıtı" olduğuna ikna etmişti.

Rose başlangıçta alışılmış yolu takip etti. Schuon'un Dinlerin Aşkın Birliği (Unité transcendante)ni okudu ve burada savunulan görüşleri benimsedi. Daha sonra ezoterik gelenekten gelen Ortodoks bir hoca arayışına girdi. Ancak Meryemiyye ile karşılaşmadı ve Watts'ın akademisinde ders veren Taocu bir hoca buldu ve "(Guénon'un) Hinduizm için yaptıklarının aynısını o da Çin ruhçu gelenek için yapmaya karar verdi". Ancak daha sonra bu niyetini uygulamaya koymadı. Schuon Rose'un dikkatini Ortodoks Hıristiyanlığa çekmişti. Bir akşam vakti, bir arkadaşı ile birlikte Rus Ortodoks klisesi ayinine katılmasının ardından, San Francisco sokaklarında yürürken Hırsitiyanlıktaki tanrısallığın üstün gücünü tecrübe etti. 1962 yılında Rus Ortodoks Kilisesine kabul edildi.[9]

Ortodoks bir Hıristiyan olarak ve 1965'ten sonra Kutsanmış bir okuyucu olarak Rose "hakikat kuşkusuz, değişik miktarlarda da olsa, her gelenekte mevcuttur; dinlerin "eşitliği" ve "aşkın birliği" basit,modernist zihniyetin üretmiş olduğu bir düşüncedir. Gelenekselcilik tam bir cevap değildir: "Çünkü Coomaraswamy'inin,Guénon'un ve günümüzün daha az olan insanlarının tüm vizyonları, bizim daha büyük bir yıkıma yak-

[8] Damascene Christensen, *Not of This World: The Life and Teachings of Fr. Seraphim Rose, Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity* (Forestville, Cal.: Fr. Seraphim Rose Foundation, 1993), ss. 21, 35–36, 52, 54, and 68.

[9] Christensen, *Not of This World*, ss. 70, 79, 81, 98, ss. 190.

laşmış göründüğümüz yönündedir... İsa Mesih'e bağlanmanın bize gerekli kıldığı şey 'anlama' değil, acı çekme, ölme ve Onda dirilmedir."[10] Ancak Rose tümüyle Gelenekselciliğe karşı değildi. 1970'lerde kendisine bir mektup ile soru soran bir kimseye vermiş oladuğu cevapta ortaya çıktığı üzere Gelenekselcilik onun şahsi felsefesinin bir parçası olmaya devam etti: "Senin ondan (Guénon'dan) iyi olan şeyleri alman için ve onun kısıtlamalarının seni esir etmesine izin vermemesi için sadece dua edeceğim."[11]

Rose'un Gelenekselcilikten kendine sakladığı şey, onun iki eserinden *Orthodoxy and the Religion of the Future* (1976) konusu olan sıkı bir modern dünya karşıtlığı ve "intisap-karşıtlığı" na karşı tavrı ile birlikte Geleneksel ezoterik uygulamaya bağlılıktır. Yeni Dini hareketleri eleştiri konusu yapan bu eser bazı bakımlardan Guénon'un *Ruhçu Yanılgı* adlı eserinin yeniden düzenlenmiş hâli gibi görünmektedir: Bunlar, Swami Vivekananda, Transcendental Meditation, Hare Krishna, Tantric Yoga ve hatta bazı UFO'cu hareketlerdir.[12] Rose'un diğer eseri *The Soul After Death* (Ölümden Sonra Ruh) (1980)daha az Gelenekselci özellik sergiler.[13]

Rose'un geleneksel ezoterik uygulamaya bağlılığı bir manastırda, 1967 yılında Platina/ California'nın ıssız dağlarında kurulan St. Herman Hermitage manastırında meyvelerini verdi. Aziz Herman manastırındaki rahipler Rose'un bulabileceği en eski geleneksel bir kurala, göre yaşıyorlardı. Bu, onsekizinci yüzyıl azizi Kutsal Paisius Velichovsky'nin ilkelerine dayalı olarak kendisinin yazmış olduğu bir kuraldı. Aziz Herman

[10] Rose, basılmamış müsvedde. Muhtemelen bu, onun Christensen' in *Not of This World'unda* (ss.125-126) atıfta bulunulan tamamlanmamış kitabı *The Kingdom of Man and the Kingdom of God*'dır.

[11] Christensen, *Not of This World*, s. 651.

[12] Christensen, *Not of This World*, ss. 637–44.

[13] *Orthodoxy and the Religion of the Future: Can the Orthodox Church Enter a "Dialogue" with Non-Christian Religions?* (Platina, Cal.: Saint Herman of Alaska Brotherhood, 1976); *The Soul after Death: Contemporary After-death Experiences in the Light of the Orthodox Teaching on the Afterlife* (Platina, Cal.: Saint Herman of Alaska Brother-hood, 1980).

1970'lerin sonları ile 1980'lerde, California, Oragon Washington ve İdaho'da "misyoner klisesleri" kurması ve bastırmış olduğu ortodoksluğa ait klasik metinleri o zaman hâla Sovyetler Birliği olarak bilinen Rusya'da dağıttırmasıyla ünlendi. Bunlar ve daha sonra Rose'un kendi kitaplarının tercümeleri Rusyadaki "muhafazakâr" Ortodoks çevrelerde çok popüler hâle geldi.[14]

1982 yılındaki vefatından sonra birçok kimse tarafından aziz olarak kabul dilen (Ortodokslukta resmi bir aziz ilan etme prosedürü bulunmuyor) Rose, birçok kimse için gelenekselciliğin, daha önceki Gelenekselcilerin yaptığı gibi kendi başına bir maksat olmayıp menevi arayış esnasında sonunda başka hedeflere götüren sonuca götüren nasıl bir karşılaşma ve "atlama taşı" olarak görüldüğünün klasik bir örneğidir. Rose Gelenekselciliğe maruz kaldıktan sonra Rusya Ortodoksluğuna yönünü çeviren yegâne kimse değildi. 1976 yılında genç İsviçreli Jean Francois Mayer, kendisini Opus Dei tarikatına oradan da Quakers'lara taşıyan manevi arayışının ardından yeniden vaftiz olarak Rus Ortodoks Kilisesine girmiştir. Planète'de daha sonra da Guénon'un *Crise du monde moderne*'inde (Modern Dünyanın Bunalımı) karşılaşılan Gelenekselcilik bir atlama taşıydı.[15]

Bir çok durumda, daha sonra bilinen anlamda Gelenekselci bir gruba katılmamış olan kimseler üzerindeki Gelenekselciliğin etkisi görülmemektedir. Mayer bunun bir istisnasıdır. Çünkü daha sonra Yeni Dini Hareketler ("karşı intisap"la ilgilenen bir Gelenekselciyi fark edebileceğimiz bir alan) üzerine araştırmalar yapan bir araştırmacı olmuş ve oldukça eğlenceli bir otobiyoğrafi olan *Confession d'un chasseur de sects*'i (Mezhep Avcısının İtirafları) kaleme almıştır. Her ne kadar doğuştan Hıristiyan olup da daha sonra Müslümanlığı seçen kadın ve erkek Fransızlar üzerine araştırma yapan bir gazeteci görüştüğü kişiler ara-

[14] Christensen, *Not of This World*, muhtelif sayfalar. Rose'un kitaplarının Rusyadaki basımı ve okunması konusunda verdiği bilgiler için Boris Falikov'a teşekkürler.

[15] Jean-François Mayer, *Confessions d'un chasseur de sectes* (Paris: Cerf, 1990), ss. 27–46.

sında Guénon ismine çok rastladığını söylese de[16], bireyler üzerinde Gelenekselciliğin ne oranda etkili olduğunu belirlemek imkânsızdır. İtalya'da önde gelen islami teşkilâtlardan birinin başkanlığını yapan (kendisi bir Gelenekselci değil), bu ülkedeki Müslümanlığı kabul eden kimselerle ilgili aynı sonuca ulaşmaktadır: Guénon ismi, evlenmelerde Müslüman olmayı tetikleyen isimler arasında ikinci sırada yer almaktadır.[17]

Fakat bazıları, Gelenekselci bir geçmişe sahip kimselerin Müslümanlığı din olarak seçmelerine şüphe ile bakar. Müslüman iken Rus Ortodoksu olan ve daha sonra da Budist olan bir İtalyan ile ilgili yaşanan zorluklardan sonra, Tuscany'deki küçük Rus -Ortodoks Serov'lu Aziz Serafin manastırının rahibi "René Guénon ve takipçilerinin, "Hıristiyanlık kurtuluşa götüren yollardan sadece birisidir" şeklindeki küfür içeren öğretilerini tel'in eden" bir beyanat verecek kadar ileri gitti.[18] Gelenekselcilik hâliyle diğerlerine dokunmadı. Mesela *Foucoult Sarkacı* adlı eserinde açıkça görüldüğü üzere Umberto Eco Gelenekselciliğe oldukça aşina olan birisidir. Buna rağmen, Gelenekselciliğin onun eserleri ve hayatı üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı görülmektedir.[19]

Daha Sonraki Gelenekselci Gruplar

Yirminci yüzyılın sonlarında, Gelenekselciliği kendi bünyelerine dahil eden grupların listesini uzatmak mümkün. Bunların

16 Pierre Assouline, *Les nouveaux convertis: enquête sur des chrétiens, des juifs et des musulmans pas comme les autres* (Paris: Gallimard, 1992), s. 250.

17 Ali Schutz, görüşme.

18 Abbot Silvano, e-mails, November 1998.

19 Foucault Sarkacı'nda (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989), muhtelif Gelenekselci yazarlardan alıntılar bölüm başlarına epigraf olarak konulmuş ve Gelenekselciliğe birçok göndermede bulunulmuştur. Hatta burada "kayıp Geleneğin parçalarına katılmayı düşünen" (s.433)Aglié adında –bu kolaylıkla Ague'li adının ilham verdiği bir isim olabilir- bir karakter bile vardır. Tüm bu referanslara rağmen kitapta, gerek kitabın konusu olarak gerekse kahramanlar olarak gelenekselci diyebileceğimiz bir unsur bulunmaz. Eco kendi mozayiğini oluşturmak için Batı ezoterizmini yağmalamıştır.

bir çoğu Gelenekselciliğin beşiği sayılan iki ülke olan İtalya ve Fransa'da, ayrıca 1975 yılında General Fransisco Franco'nun ölümünden sonra coşkulu bir şekilde diğer Batı ülkelerinin hızını yakaladıkça Gelenekselciliğin popüler hâle geldiği İspanya'da bulunuyordu. Tüm bu bölgelerde ve Latin Amerika'nın bir kısmında çalışma merkezleri, dergiler ve Masonik tarikatler tesis etti. Amatör filozoflar Guénon'un memleketi olan Blois'da Gelenekselciliği tartışmak üzere toplanmaya başladılar. Barcelona'da bir Arjantinli "mektupla üniversite eğitimi" başlattı ve başarılı oldu. Ders içeriklerinde Gelenekselcilik oldukça önemli bir yer işgal ediyordu. Fransızlardan oluşan küçük ve tuhaf gruplar Gelenekselciliği Kralcılığa hatta homoseksüellik anlayışına uyguladılar.[20]

Tipik bir grup Gelenekselciliğin son zamanlardaki daha ilginç ifadelendirilişini izleyerek gelecek bir sonraki alt grubun üyesi olarak addedildi.

Hartung'un Ruhçu Buluşma ve Meditasyon Merkezi

Geç dönem Gelenekselciliğin özelliklerine yansıtan bir örnek Henri Hartung'un 1968 sonrasının bir projesi olarak İsviçre Fleurier'de kurduğu Centre de rencontres spirituelles et de meditation (Ruhçu Buluşma ve Meditasyon Merkezi)dir. Hartung'un daha önceki projeleriyle kıyaslandığında oldukça mütevazi kalmasına rağmen merkezin kendine ait binaları vardı ve 1980 yılı itibarıyla hepsi de yönetim kademesinde görevi olan 60 resmi üyesi vardı (Hartung solcu olarak kalmıştı). Rehabilitasyon merkezleri işletiyor ve konferanslar düzenliyordu ve bu konferanslara üye olmayan yüzlerce İsviçreli ve Fransız kimse katılıyordu-Fleurier Fransız sınırına yakın bir yerdedir ve Paris'ten trenle buraya kolayca gelinebilir. Merkeze ait haber bülteninin Diagonale 500 adet dağıtıldığı zamanlar olmuştu.[21]

ISTH (önceki bölümde ele alınmıştı) gibi bu merkez de özellikle Gelenekselci değildi. Ezoterik bir yolda zahirî pratiklere de ih-

20 Bkz. http://www.traditionalists.org/web/guenonian.html.

21 Sylvie Hartung, görüşme

tiyaç duyulduğunun bir çoğu tarafından kabul edilmesi özellikle Gelenekselci bir duruşu temsil ediyor olmasına rağmen, üyelerinin çoğu belki de Guénon'u hiç okumamışlardı.[22] Hartung bazen bunu, sorun teşkil eden şeyden başlanmak suretiyle nasıl gerekiyorsa öyle yapılmış bir sürekli eğitim olarak tanımlamıştı.[23] Temelde uyguladıkları şey Zen Manastırında uygulananlardı. Bu uygulamalar Henri Hartung tarafından değil onun ikinci eşi Za- Zen uygulayıcısı Sylvie ile bir süre Japonya'da Zen manastırlarında kalmış bir Tai Chi hocası tarafından organize ediliyordu. Sylvie Hartung da Fransa'nın önde gelen bir başka Protestan ailesinden gelmişti. Babası Fransız Bankası Başkanı (Fransa merkez bankası başkanı) ve de Gaulle'ün Cumhurbaşkanı olduğu dönemde Ekonomi bakanı olarak görev yapmıştı. İslam hatta Gelenekselcilik onu hiçbir zaman cezbetmemişti. Ancak Henri Hartung ile evlendikten sonra Protestanlık yerine bir tür Glenekselci dini uygulamaları tatbik etmeye razı olmuştu. Katolikliği seçmiş olmasına rağmen daha sonra bir Katolik olarak boşanamayacağını anlamış bu yüzden de 1966 yılında, 1937 yılında Japonya'daki Alman sefaretinde çalışıyorken Zen'i ve Master Eckhart'ı keşfeden ve C. G. Jung'un bir takipçisi olan Karlfried Graf Dürckheim tarafından kendisine öğretilen meditasyon tekniklerine yönelmiştir.[24] Sylvie Hartung Dürckheim'den sonra da Za-Zen bir hayat görüşünü benimsedi.

Gelenekselcilik Henri Hartung'un kendisine ve eşine ait merkezde vermiş olduğu derslerde açık olan bir şeydi. Keza Hartung'un Perennializme olan ilgisi seçmiş olduğu misafir konuşmacılardan açıkça belli oluyordu. Bunlar arasında Cezayir Aleviyye tarikati şeyhi ve o sırada İsviçre'de müritleri bulunan Adda Bentoune, Katolik bir rahip ve en önemlisi bir Zen *roshi* (rahip) de vardı. Burada düzenli olarak ders verenlerden birisi de Dürckheim idi. Hartung ile Dürckheim arasında sami-

22 Sylvie Hartung, görüşme.

23 Martha Biberstein, Bruno Biberstein, "Henri Hartung: pour deux fois formateur d'adultes," yayınlanmamış, daktilo yazısı, 21 Mayıs, 1982.

24 Karlfried Graf Dürckheim Alphonse Göttmann, *Dialogue sur le chemin initiatique* (Paris: Cerf, 1979), ss. 19–27.

mi bir dostluk oluşmuştu. Dürckheim yaşının ilerlemiş olması dolayısıyla nadiren Fleurier'ye gidebiliyordu. Ancak Hartung merkezin üyelerini de yanına alıp düzenli olarak Dürckheim'in Almanya'da bulunan kendisine ait merkezi ziyaret ediyordu.

Henri Hartung 1988 yılında aniden vefat etti. İki yıl sonra Sylvie Hartung kişisel nedenlerden dolayı merkezden ayrıldı ve bunun sonucu olarak merkezin faaliyetleri 1992 yılında sona erdi ve Gelenekselcilik tarihinin bu kısmı da böylece kapanmış oldu. Rose gibi Hartung da, Schuon ve Vâlsan türü bir Gelenekselci olarak nitelendirilemez. Gelenekselcilik, onun hâlka yönelik derslerinde sadece tek bir unsur iken, takipçileri içinse kendilerinin de farkına varmadıkları atlama taşı özelliği taşıyordu.

Küçük Güzeldir

Gelenekselciliğin genel Batı kültürüne kısmen girşinin bir başka örneği 1970'lerin en çok satan kitaplarından birisi E. F. Schumacher'in yazdığı *Küçük Güzeldir: İnsanlar Söz Konusu Olduğunda Ekonomi* (1973) adlı kitabıdır. *Küçük Güzeldir,* milyonlarca adet sattı. Bunun sebebi kitabın ilham veren başlığı idi (Bu başlık yayıncının önerisi idi, Schumacher'in kendisi kitaba *Eve Dönenler* (Homecomers) adını vermek istiyordu).[25] Mevcut bilgilerimize göre Schumacher, Hartung'un yaptığı konuşmada sefaletin ortaya çıkarılması tehlikesinden bahsettiği Bilderberg toplantısına katılmamıştı; ancak Hartung'un görüşlerini yansıtıyordu. Alman asıllı İngiliz bir ekonomist olan Schumacher, ölçü saplantısı ve maddi olmayan şeyleri hedeflememesi dolayısıyla çağdaş ekonomiyi eleştirir. Çağdaş ekonominin eleştiriye mahal olan bu yönleri Schumacher'e göre "... birçok niteliksel farklılığın bastırılması... ve niceliğin egemenliğinin zaferinin en büyük zaferini kutlaması" anlamına geliyordu.[26] Guénon *Niceliğin Egemenliği* (*Règne de la quantité* 1945) adlı eserinde *Kali Yuga*'nın en önemli özelliklerinden birisinin de niteliğin yerini niceliğin alması olduğunu iddia ediyordu.

[25] Barbara Wood,E. F. Schumacher: *His Life and Thought* (New York: Harper & Row, 1984), ss. 348 ve 352. Bu Schumacher'in kızı tarafından yazılan yarı otobiyoğrafik bir eserdir.

[26] E. Schumacher, *Small Is Beautiful*, p. 37.

Schumacher de Hartung gibi sapma dolayısıyla üretilen sefaletin ne olduğunu ortaya koydu: "Eğer aç gözlülük ve kıskançlık gibi insani kusurlar besleniyorsa ... eğer bu kusurlar toplumun tümüne sirayet etmişse,... fiilen var olan gerçek insanlar gittikçe artan hayalkırıklıkları, yabancılaşma, emniyetsizlik v.b. gibi şeyler altında ezilmiş olarak görüyorlarsa..."[27] Diğer büyük Doğu gelenekleri gibi Hristiyanlık, İslam ya da Yahudiliğin öğretilerinin de bunu gerçekleştirmek için kullanılabileceğini ileri süren Schumacher ekonomi için en uygun temelin "Budist Ekonomi" olduğunu söylüyordu. Ona göre "Budist ekonomi, modern materyalizmin ekonomisinden çok farklı olmalıdır. Çünkü Budistler medeniyetin özünün taleplerin çoğaltılması değil insan karakterinin saflaştırılması olarak görürler".[28]

Schumacher Gelenekselci eserleri takdir ederek okumasına rağmen kendisi bir Gelenekselci değildi; Budizmin içinde ruhçu bir yolu takip eden ve sonunda Katolik olan Schumacher Guénon'dan daha çok (Pauwels) gibi Gurdjieff'in tilmizi sayılırdı.[29] Rose'ın durumunda olduğu gibi Schumacher'in kişisel felsefesinde Gelenekselcilik nihai bir cevap teşkil etmekten ziyade unsurlardan biri-ancak önemli olan bir unsur-idi. *Küçük Güzeldir*'de bazen müşahede ettiğimiz üzere Gelenekselcilik Schumacher'in modernizm karşıtlığının temel kaynaklarından biriydi. Modernizm karşıtlığı *Küçük Güzeldir*'de gizli bir şekilde mevcut iken, Birleşmiş Milletlerin mali desteğiyle 1955 yılında Burma ekonomisi ile ilgili hazırlamış olduğu sıradışı raporda daha açık bir şekilde görülmektedir. Schumacher bu raporunda, Burma hükümetinin ekonomik gelişme için tüm planlarından vaz geçerek

27 Schumacher, *Small Is Beautiful*, s. 37.

28 Schumacher, *Small Is Beautiful*, ss. 55, 59, ve 64.

29 Wood, E. F. Schumacher adlı eserinde Gurdjieff, Buddhism, Catholicism konusunda oldukça açık konuşurken Gelenekselcilik konusunda genelde sessizdir. Schumacher'in Gelenekselciliğe olan borcu oldukça belirgindir. Ancak bu daha çok onun daha az bilinen "Şaşkınlar için Kılavuz "(1977; London: Vintage, 1995) adlı eserinde ortaya çıkar. Bu eserinde Schumacher Guénon'u "zamanımızın az sayıdaki önemli metafizikçilerinden biri" (s. 135) olarak nitelendirir. Kütüphanesi Gelenekselci eserlerle doludur. Online catalog için bkz. http://www.schumachersociety.org/fritzlib.html (24 Mayıs 2000).

Budizme odaklanmasını tavsiye etmektedir.[30] Başka bir yerde "Modern materyalist bilimselciliğin... en azından Batı dünyasında eski hikmetin en küçük kalıntısını bile yok ettiğini" yazdı.[31]

Ancak *Küçük Güzeldir*'i başarılı kılan şey, ne Gelenekselci anti modernizm ne de Gurdjiefçi ruhçuluktur. Kitapta en çok takdir toplayan doğal kaynakların korunması için ileri sürmüş olduğu delillerdir. Bu deliller, Batıda yirminci yüzyılın sonlarına damgasını vuran Yeşil hareketin başlamasına yardım etti. Schumacher şöyle diyordu: "Halihazırda,kendi kendini dengeleyen büyük doğa sisteminin dengesinin giderek bozulduğuna dair güçlü delil vardır, sınırlı doğada sınırsız büyüme açık bir imkânsızlıktır. Yenilenemez şeyler ancak zaruri durumlarda korunması için büyük bir dikkat gösterilerek kulanılmalıdır."[32] Bu görüşler Gelenekselcilikten değil, Rudolf Steiner tarzı bir teozofi olan antropozofiden devşrilmiştir. Bu, Schumacher'in 1949 yılında katıldığı ve daha sonra tarıma ekolojik yaklaşım adıyla anılacak olan oluşumun ilk nüvesi olan "Toprak Birliği"ne ilham verdi.[33] Schumacher'in görüşleri aynı zamanda İngiliz sanayi politikalarından alınmıştı: Hayatının son döneminde, İngiliz Kömür Sanayinde faaliyet gösteren bir devlet şirketi olan ve 1960'larda İngiliz hükümetinin zarar eden kömür madenlerini kapatma teklifine karşı deliller üretmekle görevlendirilen İngiliz Ulusal Kömür Heyeti'nde ekonomik danışman olarak çalıştı. Onun temel iddiasına göre 1980'lerde petrol rezervleri tükenmeye başlayacak ve kömür madeni daha önce sahip olduğu önemi yeniden kazanacak.[34]

Schumacher'in kitabının daha çok ekolojiye ve modernizm karşıtlığı lehinde getirmiş olduğu deliller dolayısıyla ve ekonomiye manevi bir temel bulunması ve ihmal edilen genel hayat çağrısı için okunduğunun farkında olup olmadığını bilmiyoruz. Kitabın popülerliğinin kendisine getirmiş olduğu şöhret Schumacher'i bunu fark etmekten alıkoymuş olabilir. 1973'ün

30 Wood, E. F. *Schumacher*, s. 249.

31 Schumacher, *Guide for the Perplexed*, s. 14.

32 Schumacher, *Small Is Beautiful*, ss. 31 ve 51.

33 Wood, E. F. Schumacher, ss. 221–22.

34 Wood, *E. F. Schumacher*, ss. 300–303.

sonlarında dünya çapında konferanslar verme görevini kabul etti ve 1977 yılında konuşma taahhütlerini yerine getirmek için bir ülkeden başka bir ülkeye yolculuk yaptığı esnada bunun getirdiği strese dayanamayarak beklenmedik bir şekilde vefat etti.[35]

Şair ve Prens

Genel kamuoyunu Gelenekselciliğe aşina kılma yolundaki en başarılı Avrupa merkezli teşebbüslerden birisi İngiliz şair ve edebiyat eleştirmeni Kathleen Raine tarafından desteklenmiş olanıdır. Raine, 1920'lerin sonunda Cambridge'de lisans öğrencisi iken Wiiliam Blake'e karşı duymuş olduğu merak onu Blake'in kaynaklarına götürdü. O aralarında Marcilio Ficino'nun da yer aldığı Rönesansın orijinal Perennialistlerini de bu kaynaklar arasında buldu.[36] Aynı şekilde o Coomaraswamy'nin arkadaşı William Butler'ın da benzer kaynaklardan yararlandığını görmüştü. Ona göre Yeats, ezoterik alanlardaki çalışmalarından dolayı büyük bir şair değildi. Ancak Yeats, şimdiye kadar hep ihmal edilmiş olan alanlarla ilgili bilgisinden dolayı büyük şairdir.[37] Bu sonuçlar İngiliz akademisyenler tarafından çok iyi karşılanmadı. Raine, şiirleri dolayısıyla kazandığı bir şahsiyet olmasaydı birkaçık olarak dışlanabilirdi. Şiirlerinden oluşan, Barbara Hepworth'un resimlerini çizdiği ilk kitabı *Stone and Flower*'ı 1943 yılında yayınlandı. Yüzyılın geri kalan zamanlarında 18 kitap daha yayınladı ve 1993 yılında şiir alanında oldukça prestijli bir ödül olan Kraliçe Altın Madalya ödülüne layık görüldü.[38]

Raine'nin akademik araştırmaları, onu "ritüel büyü" (Yeats'in mensubu bulunduğu (Crowley'in Altın Şafağı'ından gelen bir grup

35 Wood, *E. F. Schumacher*, ss. 352–67.

36 *Blake and Tradition*, Princeton, N.J.: Princeton University Press (Bollingen Series), 1968.

37 Kapila Vatsyayan, "Kathleen Raine Speaks" (Kathleen Raine ile röportaj), IGNCA (Indira Gandhi National Center for the Arts) Newsletter3, no. 3 (October–December 1995), Bkz. IGNCA website, http://ignca.nic.in/nl_00902.htm (14 Haziran, 2001). Bkz. Kapila Vatsyayan *Raine's Yeats, the Tarot, and the Golden Dawn* (Dublin: Dolmen Press, 1972), Ve yine bkz. Kapila Vatsyayan *Yeeats the Initiate: Essays on Certain Themes in the Work of W. B. Yeats* (Savage, Md.: Barnes & Noble Books, 1990).

38 Bu madalya 1935 yılından beri, şiir alanındaki adayın önerileri ile verilmektedir. ("Gilt-edged poets," *Sunday Telegraph*, January 3, 1993,sp. 20).

olarak nitelendirir) ve nihai olarak Hinduizme götüren ruhçu araştırmalarıyla beraber yürüyordu[39]. Gelenekselcilik'in araştırmalarında büyük bir rolünün olmadığı görülmektedir: Raine original olduğunu düşündüğü Ficino'yu son dönem Guénon'a tercih etti. Özellikle de Coomaraswamy'i ve *Le régne de la quantité* (Niceliğin Egemenliği) olmak üzere Guénon ve diğer Gelenekselcilerin eserlerini de büyük bir ilgi ile okudu.[40] Ficino, Hinduizm ve intisaptan oluşan terkip daha çok Guénon gibi onun da aynı sonuca ulaşmasını sağladı: Buna göre yaşadığı çağ son çağ olan *kali yuga* idi.[41] Doğu ve Batı konusunda da Guénon ile aynı sonuca ulaştı. "Hindistanlı bir okuyucuya "Maddeten fakir olan Doğu bizim Batı'da sağlayabileceğimiz şeylere sahip değildir, ancak bizim manen mahrum olan maddeci medeniyetimiz Doğuya bakmaktadır. Müreffeh Londra- ya da New York, Dallas- caddelerinde, parlak güzellik ve hayat neşesi ile karşılaşmak mümkün değildir. Zengin....çaresizliğini, psikiyatristin önüne götürür." dedi. Raine "Hindistan"dan bahsederken "politik, ekonomik ya da endüstriyel bakımdan değil "bir zihin durumu Hindistan"dan söz ettiğine vurgu yapar. Olmayan talepleri yaratarak, makinaların ürettiği şeyleri satmak için olmayan talepleri meydana getirip yaratan kar etme güdüsünün hizmetindeki teknolojiyi mahkûm etmek suretiyle Ekonomide Schumacher'in görüşlerini yansıtır. Oysa ki manevi esasa dayanan her medeniyet en yüksek değeri talebin çokluğuna değil, maddi şeylere sahip olmaya duyulan arzunun azlığına verir."[42]

1980 yılında Raine ve Schuoncu olduğu belli olan diğer üç Gelenekselci (Keith Critchlow, Phillip Sherrard ve Brian Keeble)

39 Vatsyayan, "Kathleen Raine Speaks."

40 Kathleen Raine, Stephen Overy'e mektup yazardan e-maile gelen cevap. 15 Haziran 2001.

41 Raine 'nin kendisi yazılarında bu terimi kullanmaz (ya da çok rastlamamamış olmam benim için yeterli değildi), Ancak bu 1980'lerin ortalarında Raine'yi ziyaret eden Amerikalı yüksek lisans öğrencisi Margaret Williams'ın, "Kali Yuga: Haziran 1995) adlı güzel şiirinde dile getirdiği görüşüdür. Bkz. online: William Butler Yeats Seminar Homepage(California State University, Northbridge). Available http://www.csun.edu/hceng029/yeats/rainepoem.html (Haziran 2001).

42 Kathleen Raine, "India and the Modern World," Lapis'te yeniden basılan konuşma (tarih ve yer yok). Daha önce online olarak şu adreste vardı: http://www.opencenter.org/lapis/raine.html (Google.com.dan alındı).

ile birlikte *Temenos*'u kurdular: Temenos: Tahayyül Sanatı Hakkında Bir Değerlendirme. Raine daha sonra şöyle diyecekti: "Biz 'kutsal'kelimesini kullanmadık, çünkü böyle yapınış olsaydık kimse bizi ciddiye almayacaktı."[43] Ancak *temenos* adında gerekli ipuçları mevcuttu: Temenos klasik Yunancada kutsal merkez, özellikle de ibadet merkezine işaret etmektedir. Temenos, şöyle ya da böyle Gelenekselci dergilerin ilkidir, ancak münhasıran böyle değildi.

Temenos, Jung'un Güney Afrikalı bir arkadaşı ve takipçisi ve aynı zamanda ilk çevreci olan Sir Laurens van der Post'un dikkatini çekti. Van der Post uzun süre, İngiliz tahtının varisi Prens Charles'in yakın arkadaşı idi ve Prens Charles'in manevi hocası olarak görüldü. 1992 yılında van der Post Temenos'u, Raine ile görüşmek istediğini söyleyecek kadar dergiyi seven Prens Charles'a gösterdi. Prens Charles onu, kültür projeleri için bir şemsiye görevi gören Prens Vakfı'nın himayesi altına alacağı Temenos Akademi'sini kurması için teşvik etti.[44]

Prens Charles, Burckhardt'ı beğenerek okumasına[45] ve Gelenekselci etkiyi birçok konuşmasında açıkça görmek mümkün

[43] Vatsyayan, "Kathleen Raine Speaks."

[44] Vatsyayan, "Kathleen Raine Speaks"; Maggie Parham, "She Will Not Cease from Mental Fight," The Times (London),18 Nisan, 1992.

[45] 1996 yılındaki konuşmalarında iki kez ondan alıntı yapmıştır. Bkz. http://www.princeofwales.gov.uk/speeches (Haziran 2001). Prens Charles'in konumunu anti modernist Jungcu-Emerson'cu universalizm olarak betimlemek mümkün. Mimari Enstitüsünün açılışında yaptığı konuşmada doğal dünyada ve bunun da ötesinde Tanrı adını verdiğimiz ve her şeyin merkezi noktasında bulunan yaratıcı güç ile "ruh"u birlik bilincinin muazzam bir tecrübesi olarak tanımlıyor ve "ruh aynı zamanda hem pagan hem de Hıristiyandır ve bu anlamda kesinlikle din dediğimiz şeyin temel ifadesidir" diyordu. Aynı konuşmada Prens Charles "bilimsel rasyonalizm" aleyhinde de konuşarak onun "binlerce yıl insani değerlerimizden çoğunun kendisine dayandığı geleneksel temelleri yok ettiğini" söylüyordu. "The Inauguration of the Prince of Wales's Institute of Architecture," Ocak 1992, bkz. online: http://www.princeofwales.gov.uk/speeches/architecture _30011992.html (24 Haziran, 2001). Jungçuluk başka kaynaklarca da mesela Prens Charles'in özel sekreteri Commander Richard Aylford tarafından da doğrulanmıştır. Bkz: Kate Muir, "The Selling of the Prince of Wales," *The Times* (London) 30 Mart 1992. Gelenekselcilik ile böyle bir konum arasındaki fark intisabın olmayışıdır. Prens Charles'in Mason olup olmadığı bilinmiyor. Aile geleneği bunu muhtemel kılmasına rağmen, Masonluğu ne kadar ciddiye aldığı ve eğer Mason ise hangi locaya mensup olduğuna dair elimizde kanıt yoktur.

olmasına rağmen Gelenekselci olmaktan ziyade bir karşı-modernist idi. Mesela İskoçya Kilisesi yüksek komitesi başkanı olarak 2000 yılında genel kurula yaptığı konuşma şu şekilde idi:

"Kutsal olan, ruhani olan her tür bilgiyi evrenin kalbinde yer alan düzen ve ahenk ilkelerini unutma ya da hiçe sayma tehlikesi ile yüz yüze olan seküler bir çağda yaşıyoruz. Rasyonel aklın işlerine büyük saygı duyuyorum. Fakat onun içerdiği risk, hayatlarımızın dengesizlik tehlikesi içinde bulunmasıdır. Görünen ya da görünmeyen dünyalarla ilgili derin anlayışımızın temelinde yer alan Gelenek ve kadim hikmet bu şekilde değersizleştirildi ya da ihmal edildi."[46]

Gelenekselcilik, İngiliz hâlkının hayatında olağanüstü bir sempatiye sahip olan İslam'a yaklaşımın gerisinde yer alan yaklaşım olabilir. 1993 yılında, Prens Charles patron olduğu Oxford İslam Merkezinin açılışında yapmış olduğu konuşmada Batı'nın yanlış İslam algısına ve İslam korkusuna karşı güçlü bir vurgu yaptı ve İslam ile Hıristiyanlık arasındaki "ortak tevhidi görüş"ün üzerinde durdu; hayatımızın maddi boyutu yanında metafizik boyutuna" da ihtiyaç duyduğumuzdan söz etti.[47] Bu konuşmaya gelen tepki, yumuşak Gelenekselciliğin başka yerde karşılaştığı zorlukları anımsatmaktadır: Çok satan gazetelerden *Evening Standard* konuşmayı, sadece tesadüfen rast gelinen tartışmalı bir konuyu öne çıkartıp konuşmanın asıl konusundan hiç bahsetmeyerek "Charles Saddam Hüseyin'in yalanlarını söndürdü"[48] başlığı ile haber yaptı. Elbette tüm İngiliz gazeteleri bu yolu tutmadı. Ancak sonuçta Prens Charles'in konuşması, İslam'ın İngiltere'deki imajından daha fazla İslam dünyasındaki kendi imajına katkıda bulunmuş oldu.

46 Charles, Prince of Wales, Address to the General Assembly of the Church of Scotland, Edinburgh, May 20, 2000. Available http://193.36.68.132/speeches/scotland_20052000.html [June 24, 2001].

47 "Islam and the West," Sheldonian Tiyatro salonunda yapılan konuşma, Oxford, 27 Ekim, 1993. Bk.z online: http://www.princeofwales.gov.uk/speeches/religion_27101993.html (30 Ekim, 2001).

48 Gervase Webb, "Charles Blasts Lies of Saddam Hussein," *Evening Standard* [London], 27 Ekim, 1993, s. 2.

Temenos Akademi'yi himaye eden Prens Vakfı'nın içinde yer alan en önemli organizasyon, prensin kendisi gibi Gelenekselci olmaktan ziyade karşı-modernist olan Wales Prensi Mimarlık Enstitüsü (kuruluşu 1992) idi. Ancak diğer eğitim organizasyonu bütünüyle gelenekselci idi. Bu, 1984 yılında Keith Critchlow tarafından kurulan ve 1993 yılında Prens Vakfına katılan Görsel İslami ve Geleneksel Sanatlar Proğramı (VITA) idi.[49] VİTA, master ve doktora kursları düzenliyordu ve her yıl yirmi öğrenci kayıt yaptırıyordu. Bu kurslar daha çok uygulamaya yönelikti ve öğrencilere etkileyici eserler-Moğol tarzı minyatürler, Osmanlı tarzı çiniler ve İslam'dan ilham alınarak icra edilen hat sanatı ve geometrik mozaikler öğretiliyordu. Teorik bir unsur bulunduğu ölçüde bu eserler-Guénon'un, Schuon'un, Coomaraswamy'nin ve diğer yazarların eserleri- bütünüyle gelenekselci idi. Aralarında Lings ve Nasr'ın da bulunduğu misafir hocalar da geliyordu. VİTA öğrencilerinin Gelenekselci unsurlar da içeren bu kurslara verdiği tepki birbirinden farklı idi: Bazı öğrenciler aldatıldıklarını düşündüler (çünkü onlara taahhüt edilen şey bu değildi). Bazıları az ya da çok sanata Gelenekselci bir yaklaşımı kabul ederken, bazıları daha da ileri gittiler ve hatta aralarında, ve VİTA öğretim kadrosu içinde temsil edilen Meryemiyye'ye katılanlar bile oldu.[50]

Gerçi oynamış olduğu rol bakımından Temenos Akademisi, VİTA'dan çok daha önemliydi. Gelenekselciler Temenos Akademi'de en sıklıkla konferans verirlerdi; ancak yine de burada en fazla konferans verenler Gelenekselciler değildi. Konferansçılar konuşmalarında sanat (genellikle şiir), eşit oranlarda İslam, (çoğunlukla Sufizm) ve Batı ezoterizmi (genelliklle Pe-

[49] VITA aslında 1984 yılında, Londra'nın meşhur Sanat okulu olan Kraliyet Sanat Koleji içinde bir proğram olarak kuruldu. Buradaki "Kraliyet" kelimesi, Wales Prensi ile bir bağlantısının olduğuna değil, kuruluş esnasında görmüş olduğu himayeye işaret eder. Critchlow da çalışma başkanı olarak Sanat Enstitüsü ile iliişkisi olan bir kimseydi ve aynı zamanda Temenos Akademy'nin bir üyesi idi. Prensin vakfında en önemli Gelenekselci idi.

[50] VITA website (http://www.princes-foundation.org/foundation/edu-vita.html). Prince of Wales, "Inauguration,"and Eric Broug (VITA MA student), e-mails, September 2001.

rennializm) ve diğer dinler gibi konulara değiniyorlardı.[51] Seyyid Hüseyin Nasr 1992-2000 yılları arasında üyesi olduğu Temenos Akademi'de üç kez konferans verdi.[52] Nasr ve kraliyetin himayesi Temenos Akademi ile İran Kraliyet Felsefe Akademisi arasındaki tek bağlantı değildi. İranlı selefleri gibi Temenos da, Gelenekselciliği belli başlı entelektüel ortamlarla tanıştırmak Raine'in ifadesiyle "dışlanmış bilgi"yi bünyesine katmak için yapılan bir girişim idi. Bu iş için Prens Charles'den daha iyi lobici bulmak kolay değildi. Tanınmış İngiliz iş adamı ve Prens Charles'in arkadaşı olan Lord Young, North Carolina'da önde gelen yüz iş adamının katıldığı daha moda bir konu -çevre-ile ilgili kendi işi hakkında konuşurken şöyle diyordu: Belki de onlar sadece onunla aynı resimde görünmek istemişlerdi. Fakat sonuç güzeldi. İnsanlar onun Londra'daki evine ya da köydeki rezidansı olan Highgrov'a özel akşam yemeklerine gidiyorlar, ancak akşam vakti hiç niyet etmedikleri şeyleri yapmaya gönüllü oluyorlardı. Bu kesinlikle bedava öğle yemeğinin olmadığının bir delili idi."[53]

Ancak Prens Charles'in bile çağdaş Batı'da Gelenekselcilik için yapabileceği şeyler sınırlı idi. İngiliz basınının çoğu onun görüşlerini husumet ve alay ile karışık olarak sayfalarına yansıtıyordu. Hatta onunla ilgili oldukça sempatik denebilecek bir yazı bile bazen şu sözlerle bitebiliyordu: "Şüphesiz Prens Charles'in tebalarından bazıları, onun teorileri şayet onları çılgına döndürmemişse de tuhaf olduğundan emindiler. Charles'in (materyalizme karşı yürütmüş olduğu) haçlı seferinin felsefi ve manevi boyutu ya huzursuz edici ya da ülkenin bazı bölgelerinde yarı pişmiş bir vaziyetteydi."[54]

Aristasia

Aristasia, daha önce Romantikler ve Olimpliler olarak bilinen bir grubun biraz farklılaşmış hâliyle 1980 sonrası aldı-

51 Buradaki yorumlar eski sayılar üzerine yapılan değerlendirmelere, satış için kaydedilen konferansların kataloglarına dayanmaktadır.

52 Satış için kaydedilen konferansların katalogları.

53 Aktaran: Muir, "Selling."

54 Muir, selling.

ğı addır. 1960'ların sonlarında İngilizlerin üniversite şehri olan Oxford'ta "Hester StClare" adını kullanan kadın bir akademisyen tarafından başlatıldı. StClare 1920'lerde doğdu; mesleğiyle ilgili diğer ayrıntılar bilinmiyor. 1960'lı yıllarda genç bir akademisyen olarak çevresinde, çoğu Oxford öğrencisi olan ve yaşamış oldukları on yıllık kültürel çöküntünün umutsuzluğunu yaşayan bir grup genç kadını bir araya getirdi.[55] Bunlar Guénon'un bir adım ilerisine geçtiler: Moderniteden bile tehlikeli olan şey "tersyüz edilmiş bir toplum, 1960'ların kültürel çöküntüsü tarafından üretilmiş olan postmodern, çağdaş dönemdi. Bu Aristasia'cıların sürekli olarak "Tutulma" olarak işaret ettikleri şeydi. StClare'nin en önemli takipçilerinden biri olan Alice Trent'in iddiasına göre genellikle "Çukur" olarak göndermede bulundukları ters yüz edilmiş toplum çoğunlukla modernite ile modernitenin Gelenekselcilikle olan ilişkisiyle aynı olan bir ilişkiye sahiptir. Tutulmadan önce üretilen her şey değersiz değildi- mesela Beethoven ve Wordswordth "kötü huylu sapmalar" değildi. Düşüş döngüsündeki her bir evre öyle gelişmeler üretebilir ki daha önceki evrelerden daha aşağıda olan bir bir düzen ... yine de kendi içinde değerlendirildiğinde iyi ve güzel olabilir." Gerçi Tutulmadan sonra herhangi değerli bir şey üretilemedi (gerçi teorik olarak bu mümkündü). Pratikte çukurda olan her şey altüst olmuş olan şeylerdi. Hedeflenen şey her şeyin tersyüz edilmiş parodisi olmuş olmalıydı." Yüksek sınıflar en alt sınıfı taklit ediyor, "aile hayatı ve kişisel sadakat" yerini 'bireysel bağımsızlık' kültüne bırakmıştı. Suç ve cehalet arttıkça modernitenin erken dönemdeki başarıları kaybolmaya yüz tutmuştu. Giyimde ve sanatta kaos ahenge tercih ediliyor dişiliğin yerini erkeklik alıyordu."[56]

Evola gibi StClare de, ona herhangi bir atıfta bulunmadan Gelenekselciliğe cinsiyet unsurunu ilave etti. Evola özellikle "er-

[55] "Alice Trent," e-postalar, 27-30 Haziran 2001. Başka bir kaynak verilmedikçe bilgiler bu kaynaktan alınmıştır.

[56] Alice Lucy Trent, *The Feminine Universe: A Complete Outline of the Primordial Feminine Essentialist Philosophy* (London: Golden Order Press, n.d.), ss. 8, 30–32, 34–35, 38, 40, 44.

kekçi" (masculinist) idi. Savunduğu "mutlak birey" modernitenin bir sonucu olarak kadınlaşma tehdidi altındaydı. Aristasia ise tam tersi bir tutumu benimsedi ve kadınların erkekleşme tehditi altında olduklarını savundu. Aristasia kozmolojisinde ilk çağ (Guénon'un ileri sürdüğü gibi) barahminler çağı değil tanrıçalar çağı idi. Erkek tanrıların ve erkek hakimiyetindeki toplumların zuhuru ilk düşüş dönemlerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir durumdur. Modernite kamusal alanda, temelde ahengin ve bir arada tutmanın ilkesi olan "manevi ve niteliksel" dişil karakterlere karşı "maddi ve niceliksel" erkek özelliklerinin (saldırganlık, savaş ve teknik bilimler) zaferini getirdi. Bu tersine dönmenin erken dönem örneklerinden biriydi. Çünkü kadın özellikler doğal olarak erkek özelliklerden daha üstün olup kadın birincil ya da asli insan türüdür." Düşüşün nihai aşaması (Çukur) "pederşahiliğin nihai zaferini getirdi". Bu Çukur dedikleri dönemde feminist görüşlerin genel bir kabulü olarak nitelendirilebilir. Tutulma ile birlikte Erkeksi ilkeler tüm kültürü bütünüyle hegemonyası altına almaya başladı ve dişiliği hatta bizzat kadınların kalbinden bile söküp attı."[57]

Aristasia elitleri şu hâlde bütünüyle kadındı; sadece kadın değil aynı zamanda "dişil" idi. Kadim dönemelerin bir özelliği olmaktan ziyade düşüş dönemlerinin bir tezahürü olarak ortaya çıkan "kadınların erkeklerin egemenliği altına girme" riskini bertaraf etmek için erkekleri dışlıyordu. Ayrıca Evola'nın *apoliteia*'sının(politika dışılık) bir çeşidini onaylıyordu (gerçi terimin kendisini kullanmıyordu).[58] Çukur'daki her şey, tersine dönüş sonucu kirlendiği için "kültürün her boyutundaki yönelim de çürütücü idi, ve bu çürüme, ruhu fesada veren ritüel bir fiil idi... Öyle ki bu, psişik ayrılma sürecini hızlandırıyordu.

"Şu hâlde, nasıl ki sokakta bulduğumuz ve bize cazip gelen ye-

[57] Trent, *Feminine Universe*, ss. 9, 11–14, 27, 44, ve 49–50. Kadim gelenekler için, Trent James Mellaart'ın eserlerine göndermede bulunuyor. "Geleneksel dişiliğin" sosyolojik değil de biyolojik kökenleri için Anne Moir'in adını zikretmektedir.

[58] Trent, Evola'yı hiç okumadı (e-mail), ve Guénon'un düşüncelerine dayandı; ancak bağımsız olarak bazı noktalarda Evola ile benzer sonuçlara ulaştı.

nilecek bir şeyi ağzımıza alıp çiğnemiyorsak, bilincimize giren şeyleri de aynı şekilde kontrol etmek zorunludur."

Aristasiacılar "Çukur" olan şeyi kendi hayatlarından uzak tutmalarının yanında kendileri için Tutulma öncesi dönemle uyumlu olan bir çevreyi yeniden oluşturma gayreti içinde idiler. "Tümüyle geleneksel olan görünümler mevcut bilincimizin gündelik işleyişine çok uzak" oldukları için yeniden oluşum için seçilen dönem mevcut dönemin hemen öncesidir (1920'lerden1950'lere kadar olan dönem). Aristasia, Gelenekselci bir grubun adı olmasına ilaveten aynı zamanda sanal gerçekliğin bir biçimi idi (gerçi Aristasia'cıların, Çukur olanın özelliği olarak her şeyi dışladıkları gibi yenilikçiliğin her türünü de dışladıkları için onu böyle adlandırmıyorlardı). Tutulma öncesinin çeşitli boyutları Aristasia'cıların evlerinde binbir zahmetle yeniden üretiliyor-1950'lerin restoranları, 1940'ların kulüpleri, 1930'ların evleri. Aristasia'cılar seçmiş oldukları bu an yıllasrın elbiselerini giyiyorlar ve bu dönemlerin alet ve edevatını kullanıyorlar, hatta mümkünse bu dönemlerin otomobillerine biniyorlar, dahası bu dönemlerin filimlerini seyrediyorlardı. Bu davranış, sadece çok az kimsenin kendine meslek edindiği standart ruhçu "azizlik" yoluna ya da "ruhçu aşkınlık"a bir alternatif olarak gelişti.[59]

Aristasia'cı Gelenekselcilik gelişigüzel dergi reklamlarıyla ve Aristasia'cı kurgu kitaplarını da kapsayan özenle hazırlanmış web siteleri aracılığıyla yayılmaya çalışıldı. Trent'in "Cennetteki Yabancı"da Aristasia'cı olmayan bir kimse iki Aristasia'cı ile konuşmasında "adamlar" kelimesini kullanarak bir karışıklığa neden olmuştur:

"Onun ne hakkında konuştuğuna dair bir düşünceniz var mı?" diye sordu elinde defter olan kadın?

"Klasik referans" dedi meslekdaşı Elieen "Adamlar-mitsel yaratıklar: İnsanlar gibiler, ancak gaddar ve zalimler. Kadim zamanlarda Kuzeyin döküntüleri arasında yaşayana dedi. Genç Sabrina onları andı. Ulalua da."[60]

[59] Trent, *Feminine Universe*, ss. 103–11 and 115–25.

[60] Trent, "Strangers in Paradise," *Femmeworld Modular Femmefiction*. Bkz. online: http://www.aristasia.org/femmeworld/Modula.html [26 Haziran, 2001).

Aristasia'cı Gelenekselcilik Trent'in *The Feminine Universe* adlı eserinde daha ciddi olarak ele alınmıştır. Bu kitap genel okuyucuya hitap etmeyi amaçlamaktadır. Mesela Guénon'dan önce Nietzsche'yi ele alır ve ve ustalıklı denebilecek bir şekilde bazı tarihsel delilleri kullanır. Aristasianizm, İngiliz basınında ve televizyonunda zaman zaman haber yapıldı.[61]

Yirminci asrın sonlarında Aristasia, birçok kısmi zamanlı çalışan takipçilerden başka tam zamanlı çalışan 40 sadık Aristasia'cıdan oluşmaktaydı. Aristasia'cıların çoğu 20'li ve 30'lu yaşlarındaydı. Sayıları az olsa da bundan daha yaşlı ya dad aha genç olanları da vardı. En fazla meşgul oldukları şey "akademik çevre ile ilişki"lerdi.[62] Aristasia'cıların neredeyse hepsi İngiltere'de idi. Aristasia'cılar belki de kültürel farklılıktan dolayı, Amerika'da kayda değer bir takipçi kitlesi bulmakta zorlandılar. Aristasia, derin inançların bile ancak nadiren espriden uzak bir ifadeyle dile geldiği ve ciddi bir noktayı gizlemekten uzak olmayan hiçbir şakanın yapılmadığı doğum yeri Oxonia'nın özelliklerine ilişkin alışılmadık alaylara konu oldu.

İngiliz basını, Aristasia'nın Gelenekselciliğinden çok, Trent'e göre merkezde olmaktan ziyade çevrede yer alan onun iki pratik yönünü gündeme getirdi. Birisi Aristasia'cıların, yaklaşık olarak dışarıda erkek ve dişi ayrımına denk gelen "sarışın" ve "esmer" olmak üzere ikiye ayrılmalarıdır. Bu Aristasia'nın Büyük Britanya'nın önde gelen gay ve lezbiyen gazetelerinden biri olan *The Pink Paper* tarafından "Lezbiyen kuşatması" olarak tanımlandı.[63] Diğeri ise Aristasia'cıların disiplini –dövmeyi– "temizlenme arayışı, ruhani teslimiyetin bir aracı olarak"[64] görmeleri, başkalarının ise sado-mazoşistik bir fetişizm olarak görmeleridir.

61 1996, 4. Kanal Aristasia ile ilgili bir belgesel yayınladı.

62 Trent, e-mail.

63 Bkz. Francis Wheen, "A Firm Hand behind Sweethearts," *The Guardian* [London], March 18, 1998, s. 10.

64 Trent, *Feminine Universe*, s. 126.

Lezbiyenizmin Aristasia içinde nasıl bir rol oynadığı pek bilinmiyor.. Sadece, Tutulmadan önceki dönemde böyle şeyler hakkında pek konuşulmadığı için, Aristasiacıların da böyle şeyleri konuşmaya pek arzulu olmadıklarını söyleyebiliriz. Ancak "erkekler arasında aşırı senli-benli ilişkiler" tavsiye edilmiyordu.[65] Ancak teslimiyet uygulaması daha çok temel Geleneksel cilik çizgisine uygun bir şey olarak görülebilir. Sufi kendi şeyhine teslim olur. Her ne kadar farklı teslimiyet biçimleri arasında bir ayrım yapmak mümkün olsa da Trent, "Daha yüce bir güce teslimiyet, ruhaniyetin özünde var olan bir şeydir" derken haklıdır.[66] Benzer şekilde Aristasiacı toplulukta yaşanan ayrımcılık Sufi tarikattaki ayrımcılığı yansıtır.

1995 yılında Aristasia, Gelenekselciliğin her zaman var olan potansiyel siyasi çağrışımlarını hatırlatmak suretiyle, adı kötüye çıkmış aşırı bir sağ grup olan İngiliz Ulusal Partisiyle (BNP) bağları olduğu gerekçesiyle The Guardian'ın (liberal İngiliz gazetesi) saldırılarına maruz kaldı. Bu bağlamda BNP lideri John Tyndall'ın meşhur bir Aristasia'cı olan Marianne Martindale'ye şöyle bir mektup yazdığı ortaya çıkmıştı: "Yaptıklarınıza hayranlık derecesinde saygı duyuyorum." Martindalde The Guardian'a "şahsen faşizme karşı bir ilgim yok" demiş sonra da kışkırtıcı bir bir üslupla "aynı şekilde demokrasi ya da herhangi bir eril harekete ilgim olmadığı gibi.." demişti.[67]

65 Trent, e-mail.

66 Trent, *Feminine Universe*, s. 122. "Yüce güç" Trent tarafından ihtiyatlı bir biçimde "yaşayan dişil bir geleneğin yokluğunda, birini yaratmak ya da yeniden canlandırmaya çalışmanın yol açtığı tehlikenin farkına varmak" biçiminde tanımlamıştır (e-mail).

67 Francis wheen, "The Fortured Past of Miss Martindale, *The Gurdian*, 1 Mart 1995, s. T5.

12

RUSYA'DAKİ YENİ AVRASYACILIK

1991 yılında Sovyetler Birliğinin yıkılması Rusya'da merkezinde Rus Gelenekselci Alexander Dugin'in bulunduğu Gelenekselciliğin alışılmadık bir çeşidinin ortaya çıkmasına yol açtı. Dugin'in Gelenekselciliği başlangıçta temelde, Rus toplumunun Rusya Cumhurbaşkanı Boris Yeltsin'in politikalarını ve Batı ile makul ilişkiler çerçevesinde Rusya'nın bir tür liberal ve demokratik bir devlete dönüştürülmesine karşı çıkan bir kesimine çekici geliyordu. Putin'in idaresinde Rus siyaset çevresi değiştiğinde, Dugin'in değişiminden ziyade Rusya'nın geçirmiş olduğu değişime bağlı olarak Dugin'in Yeni Avrasyacılığı da uçlardan merkezi siyasi akımlara doğru değişim geçirdi.

Sovyet Birliğinde ve Rusya'da Erken Gelenekselcilik

Yeraltı Gelenekselciliği

Perestroika dönemine kadar Gelenekselcilik muhalif çevrelerde sınırlı ölçülerde taraftar buluyor olsa da 1960'larda Sov-

yetler Birliğinde Gelenekselciliğin mevcut olduğunu görüyoruz. Gelenekselcilik Sovyetler Birliğine başlangıçta, Yabancı Diller Kütüphanesi ve bilinmeyen sebeplerden dolayı Gelenekselci yazarların kitaplarıyla dolu olan Lenin Kütüphanesi olmak üzere Moskova'daki iki kütüphane aracılığıyla girdi.[1] 1962 ya da 1963 yılında bu Gelenekselci yazarlar, Louis Pauwels'in *Le matin des magiciens* adlı eserinde göndermede bulunmasının bir sonucu olarak – bir önceki bölümde tartışıldığı üzere bu Pauwels'ın Gelenekselciliği Batı Avrupa'da popüler hâle getirmesinin uzak bir yankısıdır- o dönemde sadece muhalif çevrelerde ya da kendisinin önderlik ettiği "bağımsız" çevrelerde tanınan bir şair olan Evgeni Golovin'in dikkatini çekti.[2] Yaklaşık aynı zamanda benzer bir keşif de Yabancı Diller Kütüphanesinde yapıldı. Söz konusu olan bu kütüphanede şiirleri basılmamış şair Juri Stefanov Guénon'u okumaya başladı. O dönemde Stefanov Fransız edebiyatına ait eserleri çeviren saygın bir mütercim olarak biliniyordu.[3] Golovin ve Stefanov birbirlerini tanıyorlardı; ancak Guénon'u hangisinin daha önce keşfettiği bilinmiyor.

Bu bölümün bir parçası olan Rusya'da Yeni Avrasyacılık, daha önce CESNUR'un, 29-31 Ağustos 2000 tarihleri arasında Latvia, Riga'da düzenlenen 14. Uluslararası konferansında "Rusya Gelenekselciliği" başlığı altında bildiri olarak sunulmuştur.

1 1978 yılı itibariyle Lenin Kütüphanesinde Guénon'a ait 17, Evola'ya ait 6, Burckhardt'a ait 14, Schuon'a ait 12, Coomaraswamy'e ait ise 38 kitap bulunuyordu. Bazı Gelenekselcilerin kitapları 1930 ve 1940'larda kütüphaneye kazandırılmış olsa da, bu kitapların çoğu 1968 ve 1976 yıllarında Kütüphaneye kazandırılmıştı. Mesela Guénon'un Doğu ve Batı adlı eserinin 1930 baskısı 1968 yılında edinilmişti (ya da en azından kataloglanmıştı). İlginçtir ki Evola'nın 1920'li yıllarda sınırlı şekilde 99 adet numaralandırılarak basılan La parole obscure du paysage intérieur adlı Dadaist şiiri de 1942 yılında kütüphaneye kazandırılmıştı. Veriler 1999 yılında Lenin Kütüphanesinin (Bu tarihten sonra adı Rusya devlet Kütüphanesi olarak değiştirildi) kataloglarının incelenmesi neticesinde elde edilmiştir. Bu tarihlerde Lenin Kütüphanesinin, Coomaraswamy dışında birçok Batı Kütüphanesinin raflarında bulundurmayı reddettiği yazarların kitaplarını ne amaçla temin ettiği açık değildir. Bir ihtimal, bu sırada kütüphanede çalışan ve şahsi ilgilerini öne çıkarabilecek bir konumda olan ve Golovin'in çevresiyle bağlantısı olmayan bağımsız bir entelektüel bu işi gerçekleştirmiş olabilir.

2 Alexander Dugin, görüşme. Başka bir kaynak adı zikredilmedikçe bilgiler Dugin'den alındı ve imkân dahilinde başka kaynaklarca doğrulandı.

3 Artur Medvedev, görüşme.

Golovin ve Stefanov'un Gelenekselciliğe karşı duymuş oldukları ilgi, o sırada Sovyetler Birliğinde var olan bağımsız entelektüel gruplardan biri olan kendi çevrelerine de sirayet etti. Son dönemlerdeki gittikçe artan bir oranda bayatlamış Sovyet Marksizmi ve Leninizminin ortodoksileri ile büyülenmiş olan bu muhalif ya da "bağımsız" entelektüeller, Komunist Parti ve Komsomol gibi kurumları boykot etmek suretiyle Sovyet hayatının uç noktalarını kendilerine mesken edinmişlerdi. Oysa, normalde entelektüellerin çalıştığı akademi ve gazetecilik gibi alanlarda başarılı olmak bu kurumlara üye olmak gerekliydi. Bunun yerine onlar istatistik, kütüphanecilik gibi, hatta çöpçülük gibi alanlarda çalışmayı tercih ediyorlardı. Geleneksel Rus adetine uyarak, konuşmak ve içmek fakat aynı zamanda, bazen *samizdat* (yasadışı) olarak dağıtılan bazen de kendi yazdıkları felsefi edebi ve şiirsel eserleri okuyup tartışmak için evlerde ya da mutfaklarda toplanıyorlardı. Bu çevrelerde alternatif müzik de bir hayli ilerlemişti. Sovyetlerdeki mevcut yapı tarafından pek kabul görmeyen Rock ve Punk gibi Batılı tarzlar, daha sonraki dönemlerde asıl ülkelerinde aşina olunmayan bir saygınlık elde etti. Bu entelektüellerden bir çoğu kendi kendilerine (genellikle benzer metinlerden) yabancı dil öğrendiler. Bunların özellikle beşeri bilimler alanında kendi kendilerine aldıkları eğitim Batı'daki benzerlerinin çok ilerisindeydi. Ancak bazı gözlemciler nezdinde resmi entelektüel bir denetimden yoksun oluşu, dikkat ve disiplinin yokluğuna ve bu da sonuçta şaşırtıcı bir boşluğa yol açıyordu.

Golovin'in Sovyetler dönemindeki çevresi Stefanov, Haydar Cemal ve (nispeten daha sonraki bir dönemde) Alexander Dugin'den oluşuyordu. 1967 yılında bu çevreye katılan ve aslen Azarbeycan'dan gelme bir Moskovalı olan Haydar Cemal İslami bir ortamda değil Sovyetler Birliği döneminde seküler bir ortamda büyümüş ve eğitim almıştı. Gençliğinde, bir Osmanlı Türkü olan ve Rusya'ya göç ederek Ekim Devriminde Bolşeviklerin safına katılan ve daha sonra oldukça prestijli bir Devlet Tiyatro Sanatları Enstitüsünde dersler veren anne tarafından büyük baba-

sından kalan ve genelde felsefi eserlerden oluşan kütüphanesine gömülerek çalışmaya başladı.[4] Bu çevreye 1980 yılında katılan Dugin Sovyet ordusunda çalışan bir albayın oğluydu.

Golovin Stefanov, Cemal ve daha sonra onlara katılan Dugin, Lenin Kütüphanesinde ve Yabancı Diller Kütüphanesinde ve bazen de sadece ismini bildikleri kitaplardan içeriği ile ilgili tahminlerde bulunmak suretiyle Gelenekselciliği yeniden inşa etme konusu üzerinde çalışmaya başladılar. Gerçi Guénon'un *Symbolisme de la Croix* (Haçtaki Sembolizm) adlı eseri okuyucuların erişimine açık olmasa da (Lenin Kütüphanesi'nin okuyucuya kapalı olan kısmında tutuluyordu), Evola'nın *Pagan İmperialism* adlı kitabı (gözden geçirilmiş ve daha Gelenekselci bir hâle getirilmiş olan 1933 Leipzig baskısı) 1957 yılında satın alınarak Lenin Kütüphanesinin okuyucuya açık olan koleksiyonları arasına yerleştirilmişti. Kitabın edinilmesine her kim karar verdiyse, başlığın ötesinde içeriğiyle ilgili bir düşünceye sahip olmadığı görülmektedir. Her ne kadar Rus Gelenekselcilerin çoğu Guénon'un modernizm ile ilgili açıklamalarından esinlenmiş olsalar da (en azından 1991 yılından sonra) daha çok Evola modeline dayalı olarak ona karşı tepki gösterdiler. Stefanov tek başına Evolacılıktan çok Guénoncu olan bir akımı temsil etti.[5]

Gelenekselcilik, muhaliflerin içinde yaşadığı ve karşı çıktıkları Sovyet gerçekliği için entelektüel bakımdan tatmin edici bir açıklama getiriyordu, ancak bu onları daha ileri bir hareket alanına taşımıyordu. Dugin 1981 yılında Evola'nın *Pagan İmperialism* adlı eserini Rusçaya çevirmişti. Ne var ki onun bu kitabı *samizdat* (yasaklı yayınların dolaşım sistemi) olarak dağıtıma sokma teşebbüsü pek başarılı olmamıştı. 1960'ların ve 1970'lerin Moskova'sında ne Batı'da Guénon'un düşüncelerinin yönlendirdiği maneviyatçı faaliyetler ne de Evola ile ilişkilendirilebilecek politik

[4] Haydar Jamal, görüşme. Diğer kaynaklara göre Moskova'daki Doğu Enstitüsüne devam etmiş ve 1969 yılında buradan çıkarılmış olabilir.

[5] Stefanov'un oldukça geniş olan ilgi alanlarını (okültizm vs) göz önünde bulundurduğumuzda "Guénon'cu" olarak tanımlanması oldukça zor görünmektedir.

faaliyetler yapmak mümkündü. Politik faaliyetler açık nedenlerden dolayı imkânsızdı. Maneviyatçı faaliyetler ise gerekli alt yapı yetersizliğinden dolayı sınırlı kalıyordu. Mevcvut gelenekselci dini gruplarla Sovyetler Birliği'nden bağlantı kurmak mümkün değildi. Gerçi, Moskova Felsefe Enstitüsü mezunu ve Golovin'in çevresine mensup olan Vladimir Stefanov (Juri Stefanov ile karıştırılmaması gerekir), (Gelenekselci olmayan) İngiliz Yeni-Sufi hareketine mensup olan romancı ve şair Robert Graves[6] ile irtibat kurmayı başarmıştı. Cemal Tajikistan'da 6 Mayıs 1980 tarihinde Nakşibendiyye tarikatına katılmış olabilir. Buna rağmen, Sufizm onun için çok önemli bir şey olarak görünmemektedir. 1980 ya da 1982 yılında Dugin'i Kuzey Doğu Pamirlerdeki Zerevaşan dağlarını ziyarete götürdüğünde, diğer Sufi Şeyhlerin türbelerini ziyaret ettikleri hâlde Cemal'in şeyhini ziyaret etmedilir.[7]

Faal olan Golovin'e en yakın çevre "Bateau ivre" (sarhoş tekne) idi. Zaman zaman Golovin şiir, simya ve batını metinler okumaları için "mürettebat" tayin ediyordu. Bunlar günlerce, hatta arada bir haftalarca sarhoş olarak kalırlardı.[8] Daha sonra Dugin'in "her bakımdan aşırı" olarak nitelediği şey bir isyan biçimi olarak görülüyordu. Bu aşırılık, Golovin'in çevresine mensup bir başka üyenin, romancı Yuri Mamleyev'in romanlarında görülmektedir. Bir eleştirmen bu romancıyı "cinsel ve nekrofilik tuhaflıkların ustası" olarak nitelendirdi.[9] Aynı şeyi bazı katılım-

6 Haljand Udam (e-mails, 2000 Mart - Haziran 2000). Stepanov hem, Gurdjieff'in eserleri ile hem de Batı'da İnayet Han (1882-1927) tarafından kurulmuş olan ve İdris Şah (1924-1996) tarafından popüler hâle getirilen İslami olmayan Sufizm ile ilgileniyordu. Stepanov kendisi ile onun Moskova'yı ziyareti esnasında tanıştığı Graves ile sürekli mektuplaştı. Daha sonra İnayet Han'ın oğlu Hidayet İnayet Han (1917-)ın kurduğu Uluslararası Sufi Hareketine katıldı ve kendisi de daha sonra, Gurdjieff geleneği içinde yer aldığı açıkça belli bir organizasyon olan "Uluslarası Dengeli İnsani Gelişim Enstitüsü"nü kurdu. (e-mails, 2000 Mart - Hazira 2000).

7 Cemal'e göre kendisi Eshun-i Halifat rehberliğindeki Nakşibendiyye tarikatinin bir koluna intisab etti (görüşme) Dugin'e göre ise Cemal hiçbir zaman Nakşibendiyye tarikatina katılmadı. 3 Şubat 2006 tarihli e-mail).

8 Dugin, e-mail.

9 Caryl Emerson, "The Russians Reclaim Bakhtin," Comparative Literature 44 (1992), 415–24.

cıların aşk hayatlarında da görmek mümkündür: Bu çevrede yer alan ve birbiriyle düşüp kalkan iki kadın üye daha sonra lezbiyenci faaliyetlere katılmışlardır.

Grave'in mektuplaştığı Stepanov, Gelenekselciliğin Estonya'ya girmesi için görevlendirdiği bir ajan olsa da Gelenekselcilik saadece Moskova'da teşekkül etti. 1967-1971 yılları arasında Moskova Doğu Çalışmaları Enstitüsünde doktora tezini hazırlayan Estonya'lı Haljand Udam'ın Gelenekselcilik anlayışına karşı insanları teşvik etti.[10] Udam aslında Hindolooji'ye karşı ilgili duyuyordu. Bir kütüphanenin kataloglarında Hind felsefesi ile ilgili kitap araştırırken Guénon'un *Hind Öğretileri Çalışmalarına Genel Giriş* adlı eseri ile karşılaştı. Udam etkilenmişti. Doğu Çalışmaları Enstitüsündeki danışmanının kendisiyle tanıştırdığı Stepanov'un yardımıyla Gelenekselci eserleri de okudu. Daha sonra Estonya'ya dönerek Estonya'nın ilk Gelenekselcisi oldu. Udam ile Moskova'daki Golovin'in çevresi arasında herhangi önemli bir bağlantı bulunmuyordu. Buna rağmen, Udam daha sonra Rus Gelenekselcilerine eleştiriler yöneltti.[11]

Golovin'in çevresinin resmi çevrelerin çok az dikkatini çektiği görülmektedir. Gerçi Cemal anlatılanlara göre birkaç kez akıl hastanesine kaldırılmıştı (bu o dönemde muhalifleri kontrol etmenin standart bir biçimiydi). KGB belli sınırlar dahilindeki bunlar Dugin'in ihlal ettiği sınırlardı-bu türden gayrı resmi çevrelerin varlığını hoşgörü ile karşılıyordu. 1983 yılında, yöneticiler Dugin'in gitar çalıp "anti-komünist mistik şarkılar" olarak nitelendirdiği şarkıları söylediği bir ressam stüdyosunda bir parti yapıldığından haberdar oldular ve sonuçta Dugin göz altına alındı. KGB Dugin'in odasında yasaklanmış yayın buldu. Bunlar genelde Alexander Soljenitsin ve Mamleyev'in (Golovin'in çevresinde bulunmuş ancak, Dugin bu çevreye katılmadan önce

[10] Söz konusu tez, Nasr'ın "İslam filozofları"ndan biri olan Sühreverdi ile ilgiliydi.

[11] Udam, e-mails. Stepanov Golovin'in adını zikretti, fakat Udam'ı onunla tanıştırmadı. Udam Cemal'e daha sonra Estonya'da 1980 yılında tanıştı. Bu buluşma, 1940-46 yıllarında Batı Avrupa'da bulunan ve ezoterizme ilgi duymasıyla bilinen Estonya'lı Michael Tamm (1911-)'ın kurduğu bir çevrede gerçekleşti.

Amerika'ya göçmüş olan daha önce adı geçen romancı)[12] kitaplarıydı. Dugin o sırada öğrenim gördüğü Havacılık Kurumundan kovuldu. Sokak temizlikçisi olarak iş buldu ve sahte bir üyelik kartı ile Lenin Kütüphanesinde kitap okumaya devam etti.[13]

Perestroika Döneminde Gelenekselcilik

Perestroika dönemi (1986-91) birçok bakımdan bağımsız "enetelektüeller" için altın bir devirdi. Beklenmedik bir biçimde daha önce hiç düşünülemeyen şeyler mümkün hatta popüler hâle geldi. Sınırlamalar kalktı; Komunist parti üyeliği olmayanlara yeni alanlar açıldı; yeni fikirler dile getirilebilir hâle geldi. 1988 yılında *Bullutin of the Oriental So*ciety Guénon'un "Kozmik Döngüler" adlı eserinin (Udam tarafından yapılan) bir tercümesini bile basmıştı.[14]

Perestroika döneminde Rus Gelenekselcileri ilk defa harekete geçtiler. 1987 yılında Dugin ve Cemal beraberce Pamiat (hafıza)a katıldılar. Dugin daha sonra Pamiat'ı "zamanın mevcut en reaksiyoner örgütü idi" biçiminde tanımlayacaktı. Romanya'da Melek Mikail Lejyonunu kullanmak isteyen Eliade ve Faşistleri, Herrenclubn'u ve SS'I kullanmak isteyen Evola gibi bunlar da onu Gelenekselcilik doğrultusunda etkilemeyi umdular.

Pamiat perestroikaya karşı oluşan popüler muhalefetin odak noktası idi. Yaklaşık olarak 1974 yılında sanat eserleri restorasyoncuları ve tarihçiler tarafından kurulan ve Rusya'nın kültürel mirasını korumayı hedefleyen Pamiat, "muhtemelen muhaliflerin oluşturduğu buhar akımını güvenli bir şekilde boşaltmak

[12] Mamleyev 1986 yılında Paris ve New York'ta Zhivaia smert' (Yaşayan Ölü) adlı eserini ve iki yıl sonra da, gömenlerin kitaplarını basan aynı yayınevinden Shatuny adlı eserini yayınladı. Bu ikinci romanı 1996 yılında Rusya'da basıldı (Moscow, Terra). Mamleyev 1991 yılından sonra da Rusyada kitap basıp yayınlamayı sürdürdü. Kısa hikâyelerinden bir seçkisi İngilizce'ye çevirilerek yayınlandı: Yuriy Mamleyev, The Sky Above Hell and Other Stories, New York: Taplinger, 1980).

[13] Dugin sokakta bulduğu bir kütüphane kartındaki fotoğrafı çıkarıp yerine kendisininkini yapıştırmıştı.

[14] Udem, e-mail.

maksadıyla KGB'nin kontrolünde[15] 1987 yılında kitlesel bir siyasi organizasyona dönüştü.[16] Pamiat Michael Gorbachev'in reformlarına eleştiriler yöneltti ve ve gerçek Rusya'nın kendileri tarafından savunulduğunu iddia etti. "Rusyafobi", siyonizm ve uluslararası mason komplo teorilerine karşı hücuma geçti.[17]

15 1987'de, yüzlerce kişi Pamiat'ın lideri Dmitri Vasilev'in (c.1946-) destekçileri kendi derneklerinin resmen tanınması talebiyle Moskova sokaklarında yürüyüş yaptılar. Liderleri hemen sonra Sovyet haber ajansı Tass'a açıklama yaparak "gerçek vatanseverliğin yerini gürültülü fanatisizm, histeri insanı huzursuz eden şüpheciliğin aldığını" söyledi. ("Izvestia Pamyat örgütü üzerine Pamyat," Tass raporu, 2 Haziran, 1987).

16 "Yakovlev Faşist Grupların güçlenmesinden KGB'yı sorumlu tutuyor." (Alexander Yakovlev ile söyleşi) Izvestia, 17 Haziran, 1998, s. 5. Current Digest of the Post-Soviet Press'ten tercüme. Rus basınına yapılan göndermede zikredilen bazı kaynaklar buradan (Current Digest) alınmıştır. Yakovlev'ın görüşleri makuldür ve belli başlı mimarlarından biri olduğu için perestroika esnasında Mikhail Gorbachev'in yakın mesai arkadaşları arasında yer aldığı için güvenilir bir kaynak olarak kabul edilebilir (Politbüro'ya 1987 yılında katıldı). Buna rağmen Pamiat'ın belli başlı karşıtlarından ve hedeflerinden biri olarak ve 1972 yılından bu yana Rusya faşizmini mahkûm eden biri olarak kendisini objektif bir gözlemci olarak kabul etmek mümkün değildir. Yakovlev, 1972 yılında "ulusalcılık, büyük güç, şovenizm ve anti-semitizm tehlikesi"ne dikkat makalesini kaleme aldığı sırada CPSU'nun merkezi komitesinin Propaganda Bölümünde çalışıyordu. Bu makale pek kabul görmedi ve sonuçta Yakovlev şerefli bir sürgün olarak Kanada'ya Sovyetler Birliği Büyükelçisi olarak görevlendirildi. (Editör'ün yazısı, Current Digest of the Post-Soviet Press, 22 Temmuz, 1998).

17 Genellikle Pamiat'ın siyonizm karşıtlığının, ustaca gizlenmiş anti-semitisizm içerdiği kabul edilmiştir. Sovyetler Birliğinde siyasi anlamda siyonizm karşıtlığının Brejnev döneminden beri saygın bir yeri vardı. Anti-semitisizm ise daha az saygı duyulan (ve gerçekte teknik anlamda illegal sayılan) bir anlayış idi. Buna rağmen Sovyet Yahudileri anti-semitisizmi her zaman tecrübe etmişlerdi. 1990 yılında Pamiat'ın bir üyesi (Konstantin Smirnov-Ostashvili) Moskova mahkemesi tarafından ırkçı nefreti tahrik ettiği gerekçesiyle iki yıl ağır işçilik yapmaya mahkûm edilmişti. Bundan sonra Vasilev'in siyonizm karşıtlığı söylemi inişe geçti. Oleg Kulish mahkûmiyet kararını müteakiben yayınlamış olduğu haberde ("Pamiat Yahudileri unuttu"," Kommersant 23, 1991: 13) 1 Haziran 1991 tarihinde 1500 taraftarına yapmış olduğu üç saatlik konuşma boyunca Vasil'ev'in 'Yahudi' ve "Siyonist" kelimesini birer defa kullandığını aktarıyordu. Mahkeme ile ilgili olarak bkz. "Landmark anti-Semitism Conviction," UPI Moskova'dan yapılan dağıtımı 12 Ekim, 1990. Vasilev İsrailli bir Gazeteci'ye kendisinin siyonizm karşıtlığının, Theodore Herzl'in savunduğu siyonizme değil "dünyanın hakimiyetini ele geçirmek isteyen" siyonizme, Troçki, Sverdlow, Kamenev ve Zinoview gibi erken Yahudi Bolşeviklerin takipçilerinin gizli ve saldırgan siyonizmine yönelik bir karşıtlık olduğunu iddia etti. Özellikle de Vasilev'in alenen kendisini uzaklaştırdığı Pamiat'ın Leningrad şubesinde antisemitizm kesinlikle mevcuttu (Walter Ruby, "Of Russia, 'Memory,' and the Jews" (Vasilev ile röportaj) (Jerusalem Post, 7 Mart, 1989).

"Rusyafobi", bir tehdit olarak ve Sovyet devletinin fiilen uyanması ve Sovyet standartlarının ve değerlerinin[18] liberal ya da Batı standartları ve değerleriyle yer değiştirmesi olarak anlaşıldı. Dugin ve Cemal'in Pamiat'a sızma girişimleri, daha önce gerçekleşen Eliade'in ve Evola'nın benzeri girişimlerinden daha başarılı değildi. Vermiş oldukları seminerler hatırı sayılır sayıda dinleyiciyi (yüz kişi kadar) cezbediyordu. Dugin 1988 yılının sonlarında Pamiat'ın Merkezi yönetim heyetine atandı.[19] Ancak 1989 yılında Pamiat'tan ayrıldılar. Dugin daha sonra Pamiat'ın üyelerinden 'histerikler', 'KGB işbirlikçileri' ve 'şizofrenler' olarak bahsetti. Başka birçok kişi de aynı sonuca ulaşmıştı ve Pamiat kısa süre içinde önemini kaybetti. Onun Rus siyasi muhalefeti için önemi, Teozofi'nin Batı ezoterizmi için taşıdığı önem ile aynıydı: Burası daha sonra başka yerlerde önemli hâle gelecek olan kimselerin ortaya çıkışlarını kolaylaştıran bir forum niteliği taşıyordu.

1989 yılından sonra Cemal ve Dugin'in faaliyetleri farklı fakat birbirine paralel olan kulvarlarda ilerlemeye başladı. 1990 yılında Sovyetler Birliğinde İslamcılık hareketi ortaya çıktığında, Cemal, İslami Rönesans Partisinin kurucuları arasında yer

18 Burada "Sovyet" ve Rusya arasında ortaya çıkan karışıklık (SSCB kimin devleti idi ?) problemin düğüm noktasını oluşturuyordu: Gorbachev'in siyasi danışmanı olan Aleksandr Tsipko'ya göre "Perestroika başladığında eski Rusya zaten ölmüş durumdaydı. Bu dönemde Rusların özel bir milli kimlikleri, kültürleri ya da dünya görüşleri yoktu." Bu ifadenin bir abartı olduğu açıktır, ancak yine de önemli bir hususa dikkat çekmektedir. Her ne kadar Bolşevizmin ilk dönemlerinde gördüğümüz ulusalcılık karşıtı olan enternasyonalizm Sovyet tarihi boyunca sulandırılmış olsa da (özellikle de Rusya'nın ulusal sembollerini Rus Ortodoks Kilisesinden ve Çarlık modelindeki askeri üniformalardan faydalanarak yeniden düzenleyen Stalin döneminde) Rus olmak birçok bakımdan Sovyet olmanın içine dahil edilmişti. Sovyet ideolojisi çözülüp dağıldığında, Ruslar hem kendi siyasi gelecekleri konusunda hem de ulusal kimlikleri konusunda belirsizlik yaşadılar. Daha sonra Tsipko "Perestroika'nın liderlerinden hiçbirinin Perestroika'yı Rus ulusal tarihi ile nasıl ilişkilendireceklerini bilmedikleri"nden dert yandı(Tsipko, "Russia's Difficult Path").

19 Stephen D. Shenfield, Russian Fascism: Traditions, Tendencies, and Movements (New York: ME Sharpe, 2000). Kitabın müsvedde hâlinde olan bir bölümünü kullanmama müsade ettiği için yazara teşekkür ediyorum.

aldı. Bu konu daha sonraki bölümlerin birinde ele alındı. Sovyetler Birliğinin yıkılışından sonra, Dugin, özellikle de o dönemde Rus siyasi hayatının önde gelen iki şahsiyetiyle işbirliği içinde politikayla ilgilenmeye başladı. Bunlardan birisi Rusya Federasyonu Komünist Parti (CPRF) lideri Gennadi Zyuganov idi. Diğeri ise yakın müttefiği kendine özgü "yurtseverler"in lideri konumundaki Aleksandr Andreyevich Prokhanov idi. Prokhanov çok üretken (ancak bazılarının söylediklerine göre çok da iyi olmayan) bir romancı idi. Özellikle dikkat çeken eserlerinden birisi 1982 yılında kaleme almış olduğu *Derevo v tsentre kabula (Kabil'de Bir Ağaç)* idi.[20] Afgan savaşı ile ilgili olan bu romanı ve aynı konu ile alakalı olan diğer eserleri onun "General tayfasının bülbülü" lakabının takılmasına yol açtı.[21]

Yeltsin Döneminde Dugin'in Siyasi Faaliyetleri

Bir zamanlar KGB tarafından tutuklanmış bir muhalif olan Dugin'in CPRF'in lideri Zyuganov'un müttefiği olması sürpriz bir dönüşüm idi. Daha sonra göreceğimiz üzere, Dugin CPRF çevresinden ayrılıp Putin önderliğindeki genel siyasi harekata katıldığında benzer büyüklükte ikinci bir dönüşümle daha karşılaşacağız. Bu dönüşümler Dugin için bir tutarsızlığa işaret etmemektedir. Evola gibi Dugin diğer insanların siyasi hareketlerine değil kendi ideolojisine sadık idi.

Dugin ilk dönüşümünü-Sovyet karşıtı muhalif biri iken komünist partinin müttefiği hâline gelmesini-iki şekilde açıklar.

[20] Aleksandr Prokhanov, Derevo v tsentre kabula (Moscow: Sovetskii pisatel', 1982).

[21] 1980'lerde, Prokhanov kendisini "köy nesri "(derevenskoi prozy) hareketinin lideri olarak ilan etti. Köy Nesri 1950'lerde Stalin sonrası Rus ulusalcılığının ifadesi olarak ortaya çıkan edebiyat hareketi idi ve 1960'larda daha radikal bir harekete dönüştü. Bunlar, nükleer denizaltılarda çalışan ya da gündelik trafik içinde oturup kalan insanlarla ilgili hâle getirmek için Rusyanın ulusal ideolojisinin modernize edilmesi gerektiğini savunuyorlardı (Yitzhak M. Brudny,Reinventing Russia: Russian Nationalism and the Soviet State, 1953-91 (Cambridge: Harvard UP, 1998), ss. 17-19, 155-56. Prokhanov Molodaia Gvardia adlı yayınevi ve Nash sovromennik (çağımız) adlı edebiyat dergisi etrafında toplanmış olan yazarların öncüsü konumundaydı. Bu perestroikaya karşı entelektüel muhalefetin en fazla odağı konumundaydı.

Birincisi kendisi 1989 yılında Batı'ya birçok ziyaretler gerçekleştirdi ve Fransa, İspanya, Belçika gibi ülkelerde Yeni Sağ'ın mensuplarına hitap etti. Bu ziyaretler Dugin'in yöneliminde önemli dönüşümler meydana getirdi. Yaşamının büyük bir kısmında "Sovyet gerçekliğinin" akla gelebilecek en kötü gerçeklik olduğuna inanan biri olarak, aşşkınlık içinde Batı gerçekliğinin bundan daha kötü olduğunu gördü. Bu, Batı gerçekliği ile karşılaşan sovyet muhalifleri arasında yaygın olan bir tepki biçimi idi. İkincisi kendisinin yeni politik konumu 1991 Agustos olayları esnasında, (SSCB'de) Devlet Olağanüstü Komitesi GKChP, çok iyi planlanamayan bir darbe girişimi esnasında devlet kontrolünü iyi sağlayamadığından neticede Sovyetler Birliğinin dağılma süreci başlamasıyla birlikte biçimlenmişti. Genellikle GKChP'nin manifestosu olarak kabul edilen belge "Slovo k narodu" (Halka bir Söz)dür. Dugin'in son dönemdeki mütteffikleri arasında yer alan Gennadi Zyuganov ve Aleksandr Prokhanov tarafından yazılan bu manifesto 23 Temmuz 1991 tarihinde *Sovietskaya Rossiya*'da basılmıştır.[22] Kendi ifadeleriyle Dugin, demokrasi, özgürlük Pazar ekonomisi çağrısı yapan Moskova'daki kalabalıklardan öylesine iğrenmiştir ki, Sovyetler Birliğinin ortadan kalktığı bir dönemde kendisini Sovyet-taraftarı olarak bulmuştur.

Bu açıklamanın ötesinde, Dugin'in Gelenekselci felsefede yapmış olduğu değişikliklere ve ve aynı zamanda Sovyetler Birliğinin dağılmasının hemmen akabindeki Rus siyasi hayatının kendine mahsus özelliklerine bakmamız gerekir. Dugin'in yapmış olduğu ilk değişiklik, Coomaraswamy'nin Guénon'un Budizm anlayışını tashih etmesine benzer bir şekilde, Guénon'un Ortodoks Hıristiyanlık anlayışını tashihi idi. Bu tashih açık bir

[22] Bu belgenin yazarının kim olduğuna dair anlaşmazlıklar vardır. Michael Specter ("Muse of Anti-Yeltsin Forces: He is Feared, Never Ignored,"New York Times May 2, 1996: A1) Prokhanov tarafından kaleme alınan metnin Zyuganov'ca imzalandığını bildirmektedir. Tsipko ise bunu başlatanın ve imzalayanın olduğunu söyler ("Russia's Difficult Path"). Ancak her iki yazar da bu belgenin basımında Prokhanov ve Zyuganov'un işbirliği yaptıklarını kabul ederler.

biçimde onun "İncil'in Metafiziği: Ortodoks Ezoterizmi (1996) adlı çalışmasında dile getirilmiştir. Dugin burada, Schuon'cu bir Fransız Ortodoksu olan Jean Biés'i izleyerek Guénon'un reddettiği Hıristiyanlığın batı Katolisizmi olduğunu ileri sürdü. Guénon Katolisizmi reddetmekle haklı idi, ancak onun hakkında çok az şey bildiği Doğu Ortodoksluğunu reddetmesi yanlıştı. Dugin'e (ve Biés'e) göre, Katoliklikten farklı olarak Ortodoksluk, intisaba dayanan meşruiyetini kaybetmedi ve bu yüzden de Gelenekselciliğin kendine ricat edebileceği meşru bir kaynak olarak varlığını devam ettirdi. Dugin daha sonra Gelenekselci felseefyi Ortodoks terimlerle tercüme etmeye başladı.[23] Yeniden biçimlenmiş hâliyle Dugin'in Gelenekselciliği İslam'ın ezoterik uygulaması olarak sufizme değil hem batını hem de zahirî uygulama olarak Rus Ortodoksluğuna yöneldi. Dugin'in bizatihi uyarlamış olduğu Ortodoksluk çeşitleri eski bir İnanç özellikle de Edinoverie inancı idi.[24] Önemlisi Dugin'in gelecekteki yaygın akımla ilişkisi için Edinoverie (Eski İnanç biçimlerinden farklı olarak) Patrik'in otoritesini kabul ediyor ve bunun karşılığı olarak da hakim Rus Ortodoks Kilisesi tarafından tanınıyor.

Dugin'in ikinci ve kısa süre Gelenekselcilikte meydana getirdiği değişim Onu Avrasyacılık olarak bilinen ideoloji ile birleştirmesidir. Ortaya Samuel Huntington'un *Medeniyetler Ça-*

[23] Bkz. Dugin'in kendi kitabının özeti "La Métaphysique de la bonne nouvelle" http://web.redline.ru/~arctogai/bies.htm (31 Mayıs, 1997) http://my.arcto.ru/public/bies.htm. Mesela, bu Guénon'un metafizik vahdet vurgusunun yerine, Hindu ve Kutsal Kitaptaki kozmoloji ile uzlaşı içinde "metafizik teslis" vurgusunu koyar ve insanı kâmilin Ortodoks gelenekte İsa değil Meryem olduğunu söyler. Milyi Angel'in ilk iki sayısında makale yazan ve Dugin'in Finis Mundi adlı radyo proğramlarından birinin konusu olan Biés'in 1996 yılında Dugin özerinde büyük etkisi olduğu görülmektedir. Cezayir'de Fransız anen ve babadan dünyaya gelen Biés Guénon'u okulda keşfetmiştir. 1953-55 arasında Mostaghanem Aleviyye'sini takip eder. Fakat 1956 yılında anne babasıyla birlikte (Cezayir savaşının patlak vermesinden sonra) Cezayir'den Fransa'ya döndüğünde "Ortodoksluğu" keşfeder. 1967 yılında Schuon ile buluşur ve bundan sonra onunla yakın işbirliği içinde olur. "Etapes biographiques (de JB)" October 2, 2001, bkz. online: http://site.voila.fr/jean_bies/page2.html ; http://site.voila.fr/jean_bies/page3.html (11 Ekim Ekim, 2004)

[24] Karpiets, görüşme.

tışmast[25] adlı eserinde ifade ettiği görüşlerle benzerlik arzeden ve neredeyse onun kadar etkili olan görüşler çıktı. 1990'ların sonunda Dugin Rusya'da Avrasyacılık taraftarlığıyla bilinen bir kimse hâline geldi. 2000'den sonra ise hâlk onu Avrasyacı olarak değil yeni-Avrasyacı olarak tanıdı.

Avrasyacılık aslında, 1920'li yılların başlarında Prag, Berlin ve Paris'te, Rus göçmen entelektüeller tarafından özellikle de coğrafyacı P. N. Savitskii, dilci Prens N. S. Trubetskoi ve hukuk felsefecisi N. N. Alekseev tarafından kuruldu.[26] Bu Avrasyacılar ondokuzuncu yüzyıl pan-slavistleri özellikle de Konstantin Leontev ve Nikolas Danilevskii'nin düşüncelerine yaslanıyorlar ve kendi öğretilerinin Sovyetler Birliği içindeki Sovyet elitler arasında yayılarak bir "dahili muhalefet" oluşturacağını umut ediyorlardı.[27] Ancak 1980'li yılların sonlarında, Lev Gumilev'in *Science of Ethnos* adlı kitabının Sovyetler Birliğinde değil de Macaristan'da basılmasıyla[28] birlikte Avrasyacılık dikkat çekmeye başladı. Ancak 1990'lı yılların sonlarında Avrasyacılık Dugin'in gayretleriyle değişik bir biçimiyle Rusya'da önemli olmaya başladı. Dugin'in Avrasyacılık anlayışı genellikle Yeni Avrasyacılık olarak bilinir. Bu aynı zamanda Gumilev'in ve özellikle de Panarin gibi daha sonraki şahsiyetlerin teorileri için de geçerli olan bir terimdir. Bunların hepsi de 1920'lerdeki Avrasyacılığın farklı yönlerdeki gelişimleridir. Burada bizi işgilendiren Dugin'in anlayışıdır.

Slavcılar ve Pan-Slavistler ve 1920'lerdeki Avrasyacıların ve nihayet Dugin'in müştereken savundukları şey, ruhaniyet ve toplumun organik yapısı bakımından Rusya'nın temelde Batı'dan farklı olmuş olmasıdır. Buna rağmen önemli sayılabilecek bazı ayrıntılarda farklılaşırlar.

Tıpkı aynı dönemde Avrupanın deniz aşırı sömürgeleri karşısında Avrupa kimliğini tanımlamaları gibi Slavcılar da, Avrupa

[25] Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York: Simon & Schuster, 1996).

[26] Marlène Laruelle, L'ideologie eurasiste russe, ou comment penser l'empire (Paris: L'Harmattan, 1999), s. 62.

[27] Laruelle, L'ideologie eurasiste russe, s. 79.

[28] James H. Billington, Russia in Search of Itself (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), s. 74.

kimliği karşısında ilk kez Rus kimliğini tanımlama gayreti içinde olan ilk entelektüellerdir. "Öteki" ile yaşanan bu karşıtlık ondokuzuncu asır ulusalcılığının merkezinde yer alıyordu. Bu, gayr-i medeni, irrasyonel olduğu varsayılan Avrupa sömürgeleerinde yaşayan insanlara karşılık, medeni, rasyonel bir Batı kimliğinin oluşumuna yardım etti. Bu kimlik aynı zamanda, daha önceki dönemde Batı'nın "Hıristiyan" kimliğinin yerine geçti. Fakat Slavcılar, dinin yerine uygarlık ve akıl vurgusunu koymak yerine, kuru rasyonalizm ve Avrupanın ahlaki yıkımı olarak görülen şeye karşılık din ve sosyal dayanışma üzerinde durdular. Bunu yaparken, Avrupalı ortaklarının yapmadığı bir biçimde erken dönem modernizmin romantik eleştirilerinden faydalandılar.[29]

"Mekanizmi" içermesi için Batı modernizmine yönelik eleştirilerini güncelleyen ve Batı'nın maddi zaferini "mekânik" olarak gören ve buna karşılık Rus ve Avrasya "organikliği" üzerinde duran ve Batıyı bireycilik adına toplumu dünyevileştirdiği ve atomlaştırdığı için eleştiren 1920'lerin Avrasyacıları, büyük oranda Slav-dostları ve Pan-slavcılar ile aynı plana sahiptiler.[30] Görüldüğü gibi bunların Batı analizleri Guénon'unkinden farklı değildir. Bu dönemdeki Avrasyacıların Guénon'u (eserleri henüz bilinmeye başlamıştı) okuduklarına dair elimizde bir bilgi mevcut değildir. Ancak hem Guéon hem de Avrasyacılar düşüncelerini aynı dönemde formülleştiriyorlar, dolayısıyla bir şekilde aynı sayılabilecek şeylerin etkisine maruz kalıyorlardı. Dugin'in Batı'nın Avrasyacı düşünceleriyle Batı'daki Gelenekselci düşünceyi hizalaması zor olmadı.

Ondokuzuncu asırdan 1990'lara gelinceye kadar değişen şey "biz" ve "öteki"nin tanımı oldu. Slav-dostları ve pan-slavcılara göre "biz" Slavlardı ve "öteki" ise "Avrupalı"lar-ya da Pan-Slavcılar için özellikle "Roman-Germen" medeniyeti idi. 1920'lerin Avrasyacıları "diğeri"ni aynı şekilde tanımlamaya devam ederken, "biz" tanımını değiştirerek buna sadece Slavları değil, Rusları ve Avrasya steplerinde yaşayan hâlkları da dahil ettiler.[31] Dugin genellikle 1920'lerin Avrasyacılarını takip ettiyse de, iki savaş arası jeopo-

[29] Slav-dostları ve Pan- Slavcılar ile ilgili bkz., Laruelle, L'ideologie eurasiste russe, ss. 34-39.

[30] Laruelle, L'ideologie eurasiste russe; s. 92.

[31] Laruelle, L'ideologie eurasiste russe, 39.

litik coğrafyacıların özellikle de öncü İngiliz coğrafyacı Sir Halford Mackinder[32] ve etkin Alman jeopolitikçisi Karl Haushofer'in eserlerinin ışığında onların tanımlarını değiştirdi.

Mackinder Haushofer'in, Almanya, Rusya'dan oluşan "Avrasya anakarası" ve deniz ülkelerinden oluşan ve serbest ticaret ve demokratik liberalizme eğilimli olan Atlantik ülkeleri arasındaki temel ayrım tezi ilk defa Mackinder'in, 1919 Paris Barış Konferansı sırasında basılmış olan *Democratic İdeals and Reality* (Demokratik İdealler ve Gerçekler)[33] adlı kitabında savunulmuş daha sonra da Haushofer tarafından benimsenmiştir. Birlikten yana bir milletvekili ve sadık bir emperyalist olan Mackinder'in niyeti Atlantik güçlerini (İngiltere ve Amerika'yı) iki Avrasya gücü olan Rusya ve Almanya arasında bir denge sağlamanın gerekli olduğuna ikna etmekti. Ancak ne gariptir ki teşebbüsü, Atlantik dünyasında, Almanya'dan daha az yankı buldu. Her ne kadar onun yaşayan bir organizma olarak devlet düşüncesi Haushofer Atlantik dünyasına karşı, Sovyet Alman ittifakının güçlü bir savunucusu idi. Gerçi onun savunduğu yaşam alanı hakkı (*Lebensraum)* ile birlikte yaşayan bir canlı olarak devlet kavramının, Alman-Rus ittifakıyla sonuçlanan Rusya'nın Almanya'yı işgalinden kısmen sorumlu tutulması gerekir.

Gelenekselcilik Hinduizm'den ve Sufi İslam'dan uzaklaşarak Ortodoksluğa yöneldiğinde, neredeyse Avrasyacılığın mükemmel bir tamamlayıcısı olarak belirdi. Atlantik dünyası kolayca *kali yuga,* modernite, gerçek maneviyattan yoksunluk ve Evola'nın nefret ettiği demokrasi ile özdeşleştirilebilirdi. Öbür taraftan Rusya ise, geniş ve güçlü bir intisabi gelenek deposu durumundaydı ve Atlantik ittifakında vücut bulmuş olan karanlık güçlere karşı vermiş olduğu kaçınılmaz mücadele için en mümkün olan en iyi manevi ve metafizik ispat yoluna sahipti. Sov-

[32] Mackinder, coğrafyanın İngiltere'de saygın akademik bir disiplin olarak kurulmasında anahtar rolü oynayan ve Oxford Üniversitesinde ilk coğrafya okutmanı (1887) ve daha sonra 'da London School of Economics and Political Science'ın ilk başkanı olan (in 1904) bir araştırmacıdır.

[33] Democratic İdeals and Reality: A study in the politics of Reconstruction (London: Constable, 1919) kitabının temel tezi,1904 yılında Royal Geographical Society'da sunulan bildiride ifade edilmiştir.

yetler Birliğinin tarihi misyonu dünyaya komunismi getirmek iken, şimdi Rusya'nın gizli misyonu dünyaya Ortodoks gelenekselciliği getirmek olmuştur. Dugin'in kendi ifadesiyle "Doğu Kilisesi, gezegen düzeyindeki misyonunu tamamlamalıdır."[34]

Dugin ve "Kırmızı'dan Kahverengi"ye

Gelenekselciliğin Marksizmle nasıl aynı çizgiye geldiğinine dair açıklamayı tamamlamak için Sovyetleri Birliğinin yıkılışının hemen sonrasındaki[35], gerçekte Batı'daki sağ, sol, merkez gibi ayrımların tatbik edilemeyeceği Rus politik hayatının kendine özgü özelliklerine kısaca göz atmamız lazım. Perestroika'nın ilk günlerinden itibaren liberalizm radikal olurken komunizm muhafazakâr oldu. Perestroika'ya karşı organize olmuş muhalefet 1990 yılında, Gennadi Zyuganov'un idaresi altındaki CPRF'de belirginlik kazanıp Komunist partisinin içinde tezahür ettiğinde ideolojik olarak Prokhanov'un "yurtseverler"iyle aynı hizaya gelmişti. Bu ittifak ortak bir cephe teşekkül ettirmeye başladı. Bu cephe genellikle "Kırmızı'dan Kahverengi'ye" adıyla anılmaya başlandı. Burada CPRF kırmızı, "yurtseverler" (faşistler) ise Kahverengi idi. Dugin ise kendisine "Kırmızı'dan Beyaza" lakabını vermeyi tercih ediyordu.[36]

34 Dugin, "Métaphysique de la bonne nouvelle."

35 Aynı zamanda bu konuda Mikhail Epstein'in 10-15 Ağustos 1998 tarihinde Boston'da yapılan Onikinci Dünya Felsefe Kongresi'nde sunmuş olduğu "Main Trends of Contemporary Russian Thought," adlı mükemmel bildirisi için bkz. http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContEpst.htm.

36 Alexander Tsipko, "Russia's Difficult Path Toward Democracy: Moral and Ideological Preconditions for Overcoming the Legacies of the Communist System in Russia," International Review of Sociology 7 (1997), 267–318; Dugin, "Landmarks of Eurasianism." Prokhanov'un perestroikaya karşı yürütmüş olduğu açık muhalefetin başlangıcı, Gorbaçev reformlarının liberal ve Batılı bir eğilim taşımasına yönelik eleştirilerinin Literaturnaia Gazeta'da basıldığı tarih olan 1987 Mayıs ayına kadar geri götürülebilir. Onun "yurtseverler"i Pamiat'ınkine benzeyen düşünce ifadeleri sağlıyorlardı. Buna rağmen her ikisinin de kardeş organizasyon olarak görüldüğünü söylemek zordur: Mesela Pamiat, 1990 yılında bazı "yurtseverler"ce "orantısız bir şekilde patlamış bir kışkırtma", birkaç maskaradan oluşan önemsiz bir yığın olarak betimlenmişti. "Yurtseverler" için bkz. "Letter from the Writers of Russia to the USSR Supreme Soviet, the Russian Republic Supreme Soviet and the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union" (Literaturnaya Rossiya, March 2, 1990: 2-4). Pamiat için bkz. Ruby, "Of Russia."

Sağ-sol bölünmesinden daha da önemlisi, Batı terimleriyle ifade edebileceğimiz liberal demokratik Rusya görüşünü kısmen kabul eden ve kendilerine "liberaller" dediğimiz Yeltsin gibi kişilerle bu görüşleri reddeden "muhalif" dediğimiz kişiler arasındaki bölünmedir. Muhalefetin farklı kısımları, farklı dönemlerde farklı adla anıldı (Komunist, "yurtsever", hatta "monarşist"). Ancak bir kimsenin muhalif olması o şahsın belli bir fraksiyona tabi olmasından daha önemliydi.[37] Benzer bir örüntüye, savaşı takip eden yıllarda Komunistler arasında ulusalcı-komünist bir eğilimin, 1929 yılında ise bazı Naziler de dahil olmak üzere Sağcılar arasında ise Ulusalcı-Bolşevik eğilimin ortaya çıktığı Weimar Cumhuriyeti esnasında rastlıyoruz.[38]

1991 yılında Dugin günlük 150.000 tirajı olan Prokhanov'un gazetesi *Den'* (Gün)de yazmaya başladı.[39] Prokhanov'u "devletçi bir yurtsever", ancak yeni düşüncelere açık biri olarak gördü. Prokhanov'un, Dugin'in *Den'*de tanıtımını yapmasını izin verdiği düşünceler Guénon ve Evola'nın ve Batı Avrupa'nın yeni Sağı'nın düşünceleri idi: "Evola'cı İtalyan Müslüman olan Claudo Mutti, Fransız Yeni Sağı'nın ünlü entelektüel lideri Alain de Benoist gibi "Anti kapitalistler" (Dugin'in ifadesi).

Bu dönemde Dugin, Zyuganov'un komünistleri gibi kararlı bir muhalif idi. Dugin'e göre Zyuganov'un muhalefeti, onun marksizminden daha önemliydi. Çünkü, bu Marksizm aslında "Marksist" bir marksizm değildi. Bir dönem Gorbaçev'in siyasi danışmanlığını yapan Aleksandr Tsipko'nun ifadesiyle, 'ulus' ve 'devlet' düşüncesini işçi sınıfını özgürleştirme düşüncesinin üze-

37 Politicheskii extremizm v Rossii (Rusya'da Siyasi Aşırılık, Moscow: Panorama, 1996) adlı çalışmalarında, Aleksandr Verkhovskii, Anatolii Papp, and Vladimir Pribylovskii, "yıllar geçtikçe muhalif grupların, "ideolojik farklılıklarına rağmen şahsi ve örgütsel karışım esnasındaki paylaşımlarıyla, "nispeten tek biçimli görünen bir öz oluşması için" nasıl birbirlerine nüfuz ettiklerini dikkatli biçimde gösteriyorlar. Bkz. Andreas Umland, "The Post-Soviet Extreme Right," Problems of Post-Communism 44, no. 4 (July–August 1997), 53–61).

38 James J. Ward, "Pipe Dreams or Revolutionary Politics? The Group of Social Revolutionary Nationalists in the Weimar Republic," Journal of Contemporary History 15 (1980), ss. 515-19.

39 Shmakov, interview.

rine koymak (CPRF açıkça bunu yapıyordu), doğrudan Marksizmin ruhuyla ve teorik öğretisiyle çelişir."[40]

Dugin gibi bir Gelenekselcinin kendisini CPRF ile nasıl müttefik yapabildiği hususu anlaşılabilir olsa da, CPRF'nin neden Dugin'in Yeni Avrasyacılığı ile ilgilendiği sorusu hâla cevaplanmayı beklemektedir. Bunun cevabı, muhalefeti teşkil eden değişik grupların ortak çıkarlara ve düşmanlara sahip olması ancak birleştirici bir ideolojilerinin olmamasıdır. İlk bakışta ulusalcılık muhalefetin amaçlarına uygun olan bir ideoloji gibi görünse de, Fransız Devriminden bu yana Batı Avrupanın aşina olduuğu etnik temele dayalı ulusalcılık Rusya şartlarını göz önüne aldığımızda uygun değidi. Çünkü Rusya Federasyonu birçok etnik-devletten oluşmuştu. Etnik temele dayalı milliyetçilik Çar ya da Sovyet rejimlerini meşrulaştırmada herhangi bir rol oynayamazdı.[41] Hatta Pamiat'ın lideri Dimitry Vasilev "amacımız Rus hâlkının ulusal bilincinin uyanışını sağlamaktı" şeklindeki açıklamasına "ve anavatanımızda yaşayan diğer hâlkların"[42] ibaresini eklemek zorunda kalmıştı. Etnik temele dayalı ulusalcılık, yirminci yüzyılın sonundaki mantıksal aşırılığı içinde ele aldığımızda Rusya'nın hakimiyet alanını 1991 yılından daha az bir alana, sadece Ruslardan oluşan küçük bir alan indirgiyordu. Gerçi böyle bir sonuç, Moskova'daki az sayıdaki liberal entelektüeller[43] tarafından düşünüldüyse de bu birçok sıradan Rus için lanetli bir şeydi ve çok sayıdaki etnik olarak tamamen Rus olan kimseleri dışarıda bırakmış olması fiilen vahim bir zorluk oluşturuyordu.

Şu hâlde Dugin'in Yeni Avrasyacılığı, Ulusalcılığın Rusya şartları ile uyumlu daha kapsayıcı bir biçimini oluşturuyordu.

40 Tsipko, "Russia's Difficult Path."

41 David G. Rowley, "'Redeemer Empire': Russian Millenarianism," American Historical Review 104 (1999), 1582–1602, özellikle bkz. 1597–99.

42 Walter Ruby, "Of Russia, 'Memory,' and the Jews" (Vasilev ile görüşme), Jerusalem Post, March 7, 1989.

43 Bu, tamamen Ruslardan oluşan küçük temel bir bölge bulunması ve en azından Ukrayna ve Belarus'u kapsaması şartıyla bazı ulusalcılar tarafındandan da benimsendi.

Rusya öncülüğündeki Avrasyacı blok sadece Rusya federasyonunun tümünü kapsamakla kalmıyor, aynı zamanda, özellikle birçok yorumda dikkat çekildiği üzere Ukrayna ve Belarus gibi bölgeleri de kapsıyordu. Hatta bazıları Avrasyacılığın, sadece eski Sovyetler Birliği bölgelerini değil aynı zamanda İslam dünyasının çoğunu da kapsadığını ileri sürüyordu.

Rusya ve İslam Dünyası arasındaki ilişki Muhalefet ve Yeni-Avrasyacı düşünce içinde merkezi bir paradoks oluşturuyordu. Bir tarafta 1980'lerde Afganistan'daki olaylar ve 1990'lı yıllarda Moskova'da ve Çeçenistandaki olaylar Rusya ordusunda ve genel kamuoyunda İslama ve İslamcılığa karşı hatırı sayılır bir düşmanlık oluşturması bekleniyordu ve Başkan Yeltsin İslam karşıtı duyguları teşvik ediyordu. Kafkaslar arasından "kara aptallar" a karşı belli miktardaki ırkçı hissiyat genel bir şey olup bazen ırkçı saldırılara yol açabiliyordu. Batıda benzer ırkçı duygular aşırı sağın önemli fraksiyonları tarafından sömürülmekteydi. Diğer yandan Ortadoğu Devletlerini Amerika'ya karşı kendisini fiili ya da potansiyel müttefikleri olarak görme eğiliminde olan Sovyetler Birliği uzun süreden beri Arap dünyası ile iyi ilişkiler kurmaya çalışıyordu.[44] Popüler amaçlarla da olsa Rus muhalefeti İslam hakkında nazik konuşuyordu. 1989 yılında Pamiat'tan Dimitry Vasiliev "İslama ve diğer dinlere saygılı" olduğunu açıklıyordu. Aynı şekilde o "Humeyni İslam için ve İslamın safiyeti için savaşan büyükı bir şahsiyettir. Biz Tanrı'ya inananlarla beraberiz" diyordu. Benzer bir çizgi[45] Muhalefet içinde yer alan birçok şahsiyet tarafından da takip edilmişti.. Dugin, Prokhanov, ve Zyuganov kendilerini İslam'ın müttefiki olarak açıklamışlardı. Dugin'e göre "Canavarlaşan dünyanın stratejisinin yeni safhası bir yandan Rusya hâlkının küresel güçlere boyun eğdirmeyi, diğer yandan da şimdi İslamın tem-

[44] Buna karşılık daha çok eğitimli Arap kamuoyu Sovyetler Birliğini Amerika'ya karşı temel bir karşı denge unsuru olarak görüyor ve Sovyetler Birliğinin İsrail karşısındaki duruşu takdirle karşılanıyordu. Sovyetlerin yıkılışı Dünyanın başka yerlerinden daha çok Ortadoğuda esefle karşılandı.

[45] Ruby, "Of Russia."

sil ettiği Geleneğin en sağlam kalesine saldırıyı içeriyordu."[46] Ziuganov'a göre "yirminci yüzyılın sonunda Batı Medeniyetinin hegemonyasına göre İslami yolun gerçek alternatif olduğu gittikçe daha açıklık kazanıyordu. İslami köktencilik kökü asırlar öncesine dayanan ulusal manevi geleneğe, ahlaki normlara ve insanlara arasındaki ilişkilere dönüştür."[47]

Zyuganov Rus siyaset hayatında önemli bir şahsiyetti ve Prokhanov ise Ziuganov için çok önemliydi. Bir çok yorumcu, Zyuganov'un diğer Muhalefet gruplarıyla uzlaşmasında dolayısıyla partisi CPRF'nin galibiyetle çıktığı 1995 Duma seçimlerindeki başarısında[48] (bu başarısını 1995 seçimlerine kadar devam ettirdi, ancak ondan sonra önemini kaybetmeye başladı) Prokhanov'un olduıkça işlevsel olduğunu kabul ederler. Keza Prokhanov'un gazetesi *Den*'in Yeni-Avrasyacılığın popülerleşmesinde ve onun Rusyanın "Kızıl-Kahverengi" koalisyonuna odaklanmasını sağlamada önemli bir rol oynadığını kabul ederler.[49] Hatta" bir yorumcu, (biraz da abartarak)" temel Komunist ideolojiyi partinin yayın organı olan Pravda değil Prokhanov'un gazetesinin temsil ettiğini"[50] iddia edecek kadar ileri gitmişti. Başka bir yorumcuya göre ise Zyuganov Avrasyacılığı Komu-

[46] Claudio Mutti ile röportaj, Alternative terceriste 27 (tercüme) (December 1990), 5. Naklen: Deborah Cook, "Origins and Metamorphoses of the New Right: An Interview with Pierre-Andre Taguieff," Telos 98–99 (Winter 1993 / Spring 1994), 159–72.

[47] Gennadi Zyuganov, The Geography of Victory, naklen: Charles Clover, "Dreams of the Eurasian Heartland," Foreign Affairs 78, no.2 (March–April 1999).

[48] Oyların yüzde 21.7'sini almış ve özerk bölgelere ait 58 sandalyeye sahip olmuştur. (Tsipko, "Russia's Difficult Path"). Specter bu konuda daha açıktır: "belki Rusyada herkesten daha fazla Komunist ve ulusalcı ittifakın şekillenmesine katkıda bulunan o (Prokhanov) idi ve bu Gennady 1996 yılında A. Zyuganov'u başkanlık için en iddialı aday hâline getirmişti. Michael Specter, "Muse of Anti-Yeltsin Forces: He Is Feared, Never Ignored," New York Times, May 2, 1996, s. A1. Bu ittifakın 1995 seçim sonuçları üzerindeki etkisi ile ilgili olarak bkz. Tsipko, "Russia's Difficult Path."

[49] Andrei P. Tsygankov, "Hard-Line Eurasianism and Russia's Contending Geopolitical Perspectives," East European Quarterly 32 (1998), 315–34.

[50] Dmitry Shlapentokh, "'Red-to-Brown' Jews and Russian Liberal Reform," Washington Quarterly 21, no. 4 (Autumn 1998), 107–26.

nist partiyi yeniden biçimlendirmek için kullandı ve bunda fevkalade başarılı oldu."[51]

Yeni Avrasyacılığın Muhalefet içindeki rolü ve dolayısıyla bizatihi Dugin'in rolü önemli idi. Bu birçok Batılı gözlemcinin özellikle de Dugin'in çok satanlar listesine giren *Osnovi geopolitiki: geopoliticheskoe buduschee Rossii* (Jeopolitik Temeller: Rusyanın Jeopolitik Geleceği (1997))[52] adlı eseri yayınlandıktan sonra, görüşü idi. *Osnovi geopolitiki* Dugin'in çok önemli ve başarılı bir eseri idi. 1997 yılında "bu birçok kurumda askeri ve sivil analizciler arasında tartışılan sıcak konulardan biriydi.... Gerçi (gözlemcilerden biri)nin izlenimine göre, fiilen okunmaktan ziyade tartışılan bir konuydu."[53] Dugin'in kitabında Rus askerine karşı ilgi, onun dışarıdaki özel çevresine daha fazla dikkat çekmiş olması anlamına geliyordu. Dugin aynı zamanda 25 Nisan 1997 yılında Ordu'nun gazetesi konumundaki *Krasnaya Zvezda'* (Kızıl Yıldız)da "Kader olarak Jeopolitik" yazısını yayınladı ve *Osnovi geopolitiki* de ordunun en azından Dugin'in, Yeltsin'in kabinesinde daha sonra savunma bakanı olarak görev yapan General Nikoalevich Rodinov'un[54] daveti üzerine daha önce konuşmalar yaptığı Askeri Akademisinde ders veren Korgeneral Nikolai Pavlovich Klokotov'un onayını almıştı.

Osnovi geopolitiki İslam'la ittifak etmenin gerekli olduğunu ileri sürüyordu. Kitap aynı zamanda Amerika Atlantik tehdidiyle mücadele etmek için Berlin –Moskova-Tokyo mihverinin oluşturulması; Almanya'ya Rusya'nın Kalingrad'ını (eski, Königsberg'ı) Japonya'ya da Kuril adalarının iade edilmesini

51 Clover, "Dreams," ss. 91–93.

52 Bu kitabın kısaltılmış hâli karton kapak olarak 1999 yılında Nash put ' (Yolumuz) adıyla yayınlandı.

53 Jakob Kipp, Naklen: Shenfield, Russian Fascism.

54 "Ostritt," Antifaschistische Nachrichten, April 1998. Bkz. Online: http://www.infolinks.de/an/1998/04/012.htm (28 Temmuz, 1999); Jacob W. Kipp, "Forecasting Future War: Andrei Kokoshin and the Military-Political Debate in Contemporary Russia" (January 1999). US Army, Foreign Military Studies Office. Bkz. Online: http://call.army.mil/call/fmso/issues/kokoshin.htm (14 Haziran, 2000).

(her ikisi de daha önce İkinci Dünya Savaşı sırasın Sovyetler Birliği tarafından alınmıştı) savunuyordu. Etkili Amerikan dergisi Foreign Affairs de Charles Clover'in yazdıklarına göre Dugin'in düşünceleri ile Rus egemen çevreleri arasındaki karşılıklı ilişki "inkâr edilemeyecekm kadar sağlamdır." Clover buna delil olarak 1998 yılında Rusyanın Kuril adalarını Japonya'ya iade etmeyi ve İran ve İrak'la uzlaşmayı önermesini gösterir.[55] Her ikisini de Dugin ya da Gelenekselciliğe göndermede bulunmadan tatmin edici bir biçimde açıklamak mümkündür.[56] Ancak Dugin'in düşüncelerinin Rus okuyucuları için Batılı okuyucalarından daha az ayrıksı olduğu açıktır.

Belki de bu konuda en iyi analizi yapan *Kontinent* dergisinin editörü liberal entelektüel İgor Vinogradov'dur. Avrasyacılığın kökenlerini 1920'lere kadar götüren Vinogradov "daha o zamanda kendi kangrenli ütopyacılığını yeteri kadar açık etttiğini" açıkladı. Ütopyacılığa olan itirazı totalitarizme yol açmış olması sebebiyledir. 1990'ların Avrasyacılığı konusunda ise Vinogradov şunları söylüyordu: Uzun süre önce başarısızlığa uğrayan tepkisel bir ütopyayı gürültülü bir şekilde galvanizleme girişiminden başka bir şey değil. Yeni bir aşıyla-İslam ve ortodoksluğun bileşiminden oluşan bir aşıyla, sinsi siyonizmle, kokuşmuş Batı "katolisizm"iyle ve her türden yahudilik ve masonlukla mücade adına onu yeniden canlandırma teşebbüsüdür. Entelektüel açıdan yetersiz oldukları için hepsi de oldukça tehlikelidir. Neticede dini köktenciliğin inançsızlığın hakim olduğu ve manevi açıdan çü-

[55] Clover, "Dreams."

[56] Japonya uzun süreden beri Sovyetler Birliği, sonra da Rusya ile ilişkilerinin normalleşmesininin karşılığı olarak Kuril adlarının iadesini talep etmektedir. 1977 yılından 1985 yılına kadar Moskova'daki Doğu Çalışmaları Enstitüsü'nün başkanlığını yapan ve yetikinlik döneminin çoğunu Arap Ülkeleriyle Sovyetler Birliğinin İlişkilerinin gelişmesi için gayret eden Arapbilimci Dışişleri Bakanı Evgenii Primakov'un Sovyetler Birliğinin Ortodoğudaki geleneksel müttefiklerini kazanma eğiliminde olması beklenebilir. Bizatihi Clover'in ifade ettiği gibi Primakov, henüz Avrasyacılık, Gelenekselcilik yokken ve hatta perestroika'nın adı bile duyulmamışken "Doğunun hamisi" olarak Sovyetler Birliğinin rolünden bahsediyordu. The East after the Collapse of the Colonial System (Moscow, 1983).

rüme yaşayan çağımızda, dini köktencilik kaos ortasında yolunu kaybetmiş olan kimselere cazip geliyordu.[57]

Başarısız bir ideolojinin yeniden canlandırılmasının şerefi, açıkça yeni aşının kaynağı olarak atıfta bulunulan Dugin ve Gelenekselciliğe ait olmalıdır.

Dugin'in Yeni Avrasyacılığı özellikle ya da zahiren Gelenekselci değildi. Her ne kadar işi bilen bir okuyucu[58] Gelenekselci etkileri kolayca farkedebilirse de; ve *Osnovi geopolitiki* de modern jeopolitik ile kutsal coğrafya arasındaki ilişki konusunda bağımsız bir bölüm mevcut olmuş olsa da "gelenek" bu kitaba özgün sözcük listesinde yer almaz. Ayrıca kitapta alıntı yapılan klasik metinler arasında Halford Mackinder'ı[59] harekete geçiren felsefi ve Gelenekselci metinler yoktu. Şu hâlde başarılı *Osnovi geopolitiki* Yumuşak Gelenekselciliğin başka bir örneğidir.

Ulusal Bolşevik Partisi

Yeltsin'in cumhurbaşkanlığı döneminde Dugin'in en önemli ortakları Prokhanov ve CPRF idi. *Osnovi geopolitiki*'nin 1999'ların başlarında CPRF ile doğrudan bağlantılı olarak başarı göstermesinden sonra Dugin, CPRF'in Duma'daki sözcüsü olan Gennadi Nikolaevich Seleznev'in danışmanı olarak atandı.[60] Batı Avrupa-

57 Vinogradov, Naklen: Elena Iakovich, "Kontinent in Moscow: Voice of Russian Culture" (Igor Vinogradov ile röportaj), Literaturnaya Gazeta, 22 Temmuz, 1992, s. 5)

58 Shenfield, Russian Fascism adlı eserinde bir kimsenin Avrasyacı teoriden, coğrafi ve denizcilik tarihini göz önünde bulundurduğumuzda Japonya'yı Atlantik Blokuna yerleştirmesini bekleyebileceğine işaret eder. Dugin'in Japonyay karşı takınmış olduğu takdir edici tavrı onun Japonya'yı "hala geleneğin ve kutsal değerlerin yaşamaya devam ettiği bir ülke" olarak görmesine bağlar ve netice itibarıyla Avrasyacı mantık ile Gelenekselci mantık arasında meydana gelen çatışmada Gelenekselci mantığın kazandığını söyler.

59 Onun dışında Petr Savitskii, Carl Schmitt, Karl Haushofer, and Jean Parvulesko gibi danışmanları da vardı.

60 Seleznev Rusya Radyosunda 1999 Şubat ayında kendisiyle yapılan bir röportaj esnasında bu atamayı ilan etti. (Ivan Kurilla, "Geopolitika i kommunizm" (Jeopolitik ve Komünizm), Russkii zhurnal 23, February 1999). Seleznev Komunist Partisi merkez komitesi üyesi ve 1991 yılından beri Pravda'nın genel yayın yönetmeni idi. Bkz. Online Russian National News Service, http://www.nns.ru/persons/selez.htm.

daki sağcılarla da bağlantısını devam ettirddi. Ilk dostane ilişkiler 1989 yılında Dugin'in Batı'yı ziyareti ile başladı ve Benoist ve onun Belçikalı müttefiki Robert Steucker'in Rusyayı ziyaretleri (bu ziyaretlerden ilki 1992 yılı Mart ayında gerçekleşti)[61] ve Dugin'in külliyatı arasında yer alan iki eserinin Mutti tarafından 1991 ve 1992 yıllarında İtalyanca yayınlanmasıyla devam etti.[62] Dugin'in Rusya kamuoyunda tanınırlığını sağlayan ilk siyasi bağlantısı Dugin'in eserlerinin çoğunun ilgili olduğu ve Prokhanov'dan çok farklı bir yazar olan Eduard Limonov'la olandır.

Limonov Golovin gibi muhalif bir şairdi ve Mameleev gibi 1974 yılında Amerika'ya göç etmişti.[63] Dugin gibi onun da Batı gerçekliğine tepkisi hayal kırıklığı hatta nefretti ve kendi yazdığı *Eto ya Edichka* (Beni Eddie, New York 1976)[64] adlı eserinde bunu

61 Cook, "Origins."

62 1991 yılında Claudio Mutti'nin yayınevi tarafından Continente Rusia adıyla İtalyanca, ve Rusia: misterio del Eurasia adıyla (Madrid: Grup Libro, 1992) İspanyolca yayınlandı.

63 Burada biyoğrafik veriler Rusya Ulusal Servisi'nden alınmıştır. Bkz. Online: http://www.nns.ru/persons/limonov.html (1 Ağustos 1999). Shenfield'e göre, (Russian Fascism), Limonov, 1970'li yıllarda Golovin ve Mamleyev'i tanıyordu ancak onlara yakın değildi.

64 Roman ilk defa 1976 yılında Rusça olarak (daha sonra başka dillere tercüme edildi) otobiyoğrafi biçiminde New York'ta yayınlandı., kendi ülkelerinde bağımsız düşünür olarak şerefeli konumlarını yabancısı oldukları batıdaki konumlarıyla değiştiren Rus göçmenlerin tepkilerini tasvir ediyordu. Amerika tarafından ihmal edilen ve ilgi gösterilmeyen kurgusallaşmış Limonov bir, aynı şekilde eski Sovyet ordusundaki bir kaptanın güvenlik görevlisi olarak çalıştığı bir otelde garson olarak çalışıyordu. Limonov'un tepkisi bir isyandı: Evolacı terimlerle modern dünyaya karşı olmasa da Amerika burjuvazisine karşı bir isyan. Bağımsız aydının birçok isyankâr niteliğini devam ettiren kurgulanmış Limonov (eşi Amerika'nın maddi hayatına kapılarak kendisinden uzaklaşmıştı) homoseksüelliği tecrübe etmeye karar verdi (It's me, Eddie: A Fictional Memoir. London: Pan, 1983), değişik sayfalarda. Etoya, Edichka'da cinselliğin miktarı, kısmen daha önce Rusça baskısında görülmeyen çok sayıda kelimeyi kullanmak istemesiyle açıklanabilir. Bu bakımdan Mamleyev ile karşılaştırmak mümkündür. Limonov'un Batı'yı görmüş olmaktan duyduğu pişmanlık onun tekrar Sovyetler Birliğine dönemk için teşebbüste bulunmasına yol açtı.Her ne kadar Sovyet Basını belli çevrelerde iyi bilinen ve itibar gören bir muhalife karşı söylediklerinden feragat ettiyse de (Sovyetler Birliğini terkettiğinde Sovyet vatandaşlığını kaybeden Limonov) yurtdışında kaldı.

belgelendirmişti. Limonov daha sonra Fransa'ya taşındı 1987 yılında Fransız vatandaşı oldu. Yarı otobiyoğrafi niteliğinde eserler yazmaya devam etti. Bunlar gerek yurtdışında gerekse Sovyetler Birliğine kaçak yolla sokulan nüshalarından kitabı okuyabilen Ruslar arasında gerekse Batılılar arasında takdir topladı (bir çoğu Fransızcaya ve diğer Batılı dillere tercüme edilmişti).

1991 yılında Sovyetler Birliğinin çöküşü Limonov (Mameleyev ve Soljenitsin) gibi muhaliflerin Rusya'ya dönebilcekleri anlamına geliyordu.[65] Genç entelektüeller için Limonov'un dönüşü Soljenitsin'in dönüşünden bile daha önemliydi. Her gün basın kendisiyle röportajlar yapıyordu hatta hayal kırıklığı yarattığını söylediği birçok liberal aydının bulunduğu televizyonlara bile çıkıyordu. Kuşkusuz iyi bir şair ve romancı olan Limonov kameralar önünde daha az konuşan bir tür köylü imajı çiziyordu. Rahatsız edici bir biçimde "ilginç şeyler" söylemeye başladı. Liberaller sonunda Limonov'un siyasi görüşlerinin Muhalefet'in görüşleriyle aynı olduğunu kabul etmek zorunda kaldılar. 1992 yılında aşırı milliyetçi Jirinovski ironik bir biçimde Liberal Demokrat Parti'sini Rusyanın gelecekteki iktidar partisi olarak ilan ettiğinde Limonov onun gölge bakanlarından biri idi.[66]

Dugin Limonov ile, Prokhanov ve Zyuganov'un etrafındaki muhalif çevre içinde buluştu. Bu sırada Limonov ilkesiz bir

[65] Bazılarının söylediğine göre, Mamleyev 1991'den sonra yılın belli dönemlerinde Paris'te, belli dönemlerinde de Moskova'da yaşamaya başladı. Bu bilgi ve Limonov'un dönüşüne karşı oluşan liberal tepki (daha sonra ele alınacaktır) ile ilgili bilgiler Boris Falikov'dan alındı(görüşme).

[66] Geleceğin "Rusya Araştırma bürosu olarak diğer kolluk kuvvetlerinin üzerinde denetleme yetkisine sahip rekabeti teşvik etmek yolsuzluk ve iktidarın suistimal edilmesinin önüne geçmek için kurulan bir teşkilât tasarlanmıştı". Limonov bir basın toplantısında soruları cevaplandırırken kendi teşkilâtının, Feliks Dzerzhiskii'nin Cheka'sından ziyade FBI gibi olacağı konusunda ikna etmişti. Muhtemelen Zhirinovski'nin destekçilerinin etnik kimliklerini karıştırıp kendisini, biraz Tatar biraz da Habeşli kanına sahip yarı Rus yarı Ukraynalı biri olarak tanıtmıştı. Rusya gibi bir ülkede etnik temele dayalı bir milliyetçiliğin çok uygun olmadığını açıkladı. Federal Bilgi Sistemi Kurumu Vladimir Zhirinovskii'nin ve diğerlerinin yaptığı basın toplantısı 22 Haziran 1992.

çıkarcı olarak bilinen Zhirinovski ile köprüleri atmaya hazır bir durumdaydı. O ve Dugin mevcut muhalefetin arkaizminden dolayı hayal kırıklığı yaşıyorlardı. Bu sebeple ortak bir siyasi teşebbüs üzerinde yoğunlaştılar. Dugin bir tür hareket peşindeydi. Ancak Limonov resmi bir siyasal partinin kurulmasından yanaydı ve dolayısıyla 1993 yılında Ulusal Bolşevik Partisini (NBP)[67] kurdular. Alman tecrübesinden değil de 1920'lerdeki güç kaynaklarından alınan bu çarpıcı isim Dugin tarafından önerilmişti.[68] Bu partinin üçüncü kurucu üyesi müzisyen Egor Letov idi. Grazhdanskai Oborona (Sivil Savunma) adını taşıyan ve 12-20 yaş grubu arası gençler arasında çok sayıda hayranı olan bir grubun şarkıcısı olan Egor Letov uyuşturucu kullanan ve anarşist punk müzik yapan bir şarkıcı idi.[69]

Limonov NBP'nin lideri idi ve faaliyetlerinin gerisindeki "hareket adamı" idi. Ancak onu güdüleyen şey, Gelenekselcilik ya da başka bir ideoloji olmaktan ziyade onun Batı'ya karşı duymuş olduğu tepki ile heyecanlı yapısı idi. NBP'nin ilk adımı, ithal mallarını boykot etmek için"Yankee Rusya'dan defol !" sloganıyla tüm Moskova'yı posterlerle donatmak oldu. Bu önemli ölçüde partiyi ilgi odağı hâline getirdi.[70] Bir başka slogan ise dugin'in icat ettiği "Coca cola içme Kvass iç" sloganı idi. Diğer faaliyetler çok başarılı olamadı. Tüm Rusya'da 2000'lere ulaşmış olma ihtimaline karşılık, Moskova'daki parti üyelerinin sayısı hiçbir zaman 500'ü aşmadı. Bu sayı 150 milyon nüfusa sahip

67 Dugin,görüşme. Başka bir kaynak zikredilmediği durumlarda verilen bilgiler Dugin'den alınmıştır.

68 Dugin bunu Nikolai Vasilievich Ustrialov'un 1926 yılında Harbin (Çin) de basılan Rossia u okna vagona (Tren Penceresinden Rusya) adlı çalışmasından almıştı. Bkz. Ustryalov'un, "Pust' pravit imya ego" (Onun Adı Hükmetsin), adlı çalışmasının özetinin baskısına (Evraziiskoe Vtorzhenie –Agustos –Eylül 1999) önsöz.

69 Dugin, görüşme.

70 Sander Thoens, "Neo-Fascists Launch Boycott," Moscow Times July 23, 1994.

olan Rusya'da pek önemsenecek bir rakam değildi.[71] Limonov'un diğer muhalefet partileriyle olan ittifakı uzun ömürlü olmadı.[72]

Adalet Partisi tarafından kayıt yaptırma çağrılarını sürekli olarak reddeden Ulusal Bolşevik Partisi 1995 yılındaki Duma seçimlerine parti olarak değil bağımsız aday olarak katıldılar.[73] Dugin St. Petersburg'tan Limonov da Moskova'dan bağımsız aday oldu. Dugin'in kampanyası, senfoniler de kaleme almış olan ve grubu Pop Mechanicsen azından belli çevrelerde çok tanınan saygın caz ve rock müzisyen Sergey Kuryokhin'in destek vermesinden dolayı oldukça popüler idi. Kuryokhin'in popülerliği kısmen yapmış olduğu mistifikasyonlara dayanıyordu. Mesela çok izlenen bir televizyon kanalında Lenin'in aslında "mantar" olduğunu söylemişti. "Dugin için Kurekhin" adı altında bedava pop konseri düzenledi.[74] St. Petersburglu gençlerin çıkardığı *Smena* (Değişim) ile 1995 yılında yaptığı röportajda olduğu gibi kendisiyle yapılan röportajlarda NBP çizgisinde olduğunu açıklıyordu. Bu desteğe rağmen Dugin ancak % 0.85'e

71 500 sayısı için bkz. Shenfield, Russian Fascism. NBP'ye 2000 yılında NBP'ye katılan eski bir üyenin kart numarası 2000'lerde idi (bireysel görüşme) ki bu 2000'den daha az sayıda üyenin olduğunu ima eder. Çünkü NBP'den ayrılanların üyelik numaraları muhtemelen yeniden kullanılmadı. Bu benim değerlendirmem. Shenfield "Rusya'da daha fazla büyüme potansiyeline sahip orta genişlikte faşist bir organizasyon olan NBP'yi önemli bir parti olarak görür."

72 Bu kısa süreli ittifaklar "radikal komünist" Viktor Anpilov'ın Rus İşçi Partisi, Alekasandr Barkashov'un (1953-) Rus Ulusal Birliği (RNE)'ni kapsamaktadır. Bkz. Sergey Chernov, "Rock star turns his talents to helping extremists," St Petersburg Times September 26, 1995. Barkashov bazı mistik-politik konularda Dugin ile aynı düşünüyordu.. Zavtra ile 1998 Kasım ayında yapmış olduğu bir röportajda Partisini "kapalı dini bir tarikat" a benzetmiş ve Rus ortodoksluğunu "Avrasya Nordik gizemlerinin toplamı" olarak betimlemişti (Sergei Borisov, "Fascists exploit Orthodox Language," Nezavisimaia gazeta, February 3, 1999, Sovyet Yahudileri Konsüller Birliği tarafından tercüme edilmiştir. Bkz. www.ucsj.com/~ucsj/stories/020999/news/rne.shtml. Barkashov disiplinlinli ve büyük yarı askeri bir bağlı kitlesi oluşturma konusunda başarılı oldu; ancak önemli bir yapı olan CPRF'den dışlanmıştır. Bkz. William D Jackson, "Fascism, Vigilantism and the State." Problems of Post-Communism 46,1, January-February 1999: 34-42).

73 Shenfield, Russian Fascism.

74 Bu taktiği kullanan sadece o değildi. Chernomyrdin de aynı şekilde Batı'lı pop yıldızlarını getirerek bedava pop konserleri düzenlemişti.

denk gelen 2493 oy alabildi. Limonov ise Moskova'da %1.84 (5555 oy) sonuçla nispeten ondan daha iyi bir sonuç aldı.[75]

Yenilgiden yılmayan Limonov 1997 Mayıs'ında Nizhni Novgorod Bölgesi valiliği için aday olduysa da seçilemedi.[76] Diğer yandan Dugin ise Limonov'un NBP'nin Rusya seçmeni üzerindeki etkisi konusundaki görüşlerini (Rus entelektüellerinin aksine) gerçekçi bulmuyordu. Keza Limonov'un sürekli olarak ideolojik sorulara karşı ilgisizliği karşısında şaşkınlık yaşıyordu.[77] 1998 yılınmın Nisan ya da Mayıs ayında partiden ayrıldı. Partinin kurucuları arasında yer alan punk müziskçisi Egor Letov bir süre bu konuyla çok az ilgilendi (Gerçi çok daha sonraki dönemde 1996 yılında *Elementy* dergisinde yazmaya devam etti).

NBP hakkında alay konusu edilen ve Limonov'un kurgularını hatırlatan unsurlar vardır. Mesela NBP'nin politik proğramı, Limonov'un sevgilisi kendisiyle konuşurken parti üyelerinin onu dinlememe hakkını, sinemada en uygun davranış biçiminin ne olduğuna dair talimatları (on beş kişilik gruplar hâlinde Batılı filimlerin oynadığı sinama salonlarını ziyaret etmek ve salondaki eşyalara zarar vermek) gibi şeyleri de kapsaması türünden söylentiler, (her ne kadar bazı sinemalar gerçekten de zarar görmüşse de) ciddi ye alınacak şeyler değildir.

Bir insanın "Suçlu dünyayı ezeceğiz!" biçiminde vermis olduğu söz ne anlama gelir? Bunun en iyi temsilcileri ulusun ve devletin hizmetine girmişlerdi (Geride kalanları da askeri anlamda yok mu edilecekti ?) Partinin selamı-Faşizm için yukarı kalkan ve Bolşevizm için yumruk yapılmış sağ ele eşlik eden "Da, smert

[75] St. Petersburg Times'ta Sergei Chernov ile (September 26, 1995, March 19, 1996, July 14, 1996) ve Sarah Hurst ile (December 12, 1995) yapılan röportaj. Ayrıca yine Alexander Kan Moscow Times (September 28, 1995) ta yapılan röportaj. Kureokhin Boris Falikov tarafından da takdir ediliyordu (görüşme). Kureokhin'in Evola'ya ilgisi bağlamında özellikle Death in June ve Sol Invictus gibi Batılı gruplarla da bağlantısı vardı. Aynı şekilde Dugin gibi o da Crowley'e karşı ilgi duyuyordu (Shmakov, görüşme).

[76] Christian Lowe, "Campaign Heats Up in Nizhni Novgorod," Moscow Times May 20, 1997.

[77] Dugin, görüşme, 2006.

"(Ölüm, evet !) şeklinde bağırmak- bununla ilgili tam bir komediyi çağrıştırıyordu. Bu türden absürd unsurlar NBP'nin karşı kültürel cazibesine ilave edilmişti. Her ne kadar kendisi bunu kabul etmese de NBP politik bir organizasyondan çok bir davranış şekli biçiminde görünüyordu. Eleştiricilerden biri İlia Panomarev buna "entelektüel provakatörlerin postmodernist estetik projelerinden birisi"[78] diyecek kadar ileri gidiyordu. Böyle bir tanımlama NBP'nin daha ilkel olan bölgesel gruplarına tam olarak uymasa da merkez için yanlış sayılmazdı. Partinin mutlak iktidarı hedeflediği iddiasını ihtiyatla karşılamak gerekir. NBP'nin Dugin için asıl önemi, birkaç yıl kamuoyu önünde görünmesine ve yazılarına ve yayınlarına zemin teşkil etmiş olmasıdır.

İletişimci Olarak Dugin

Dugin NBP'yi terk ettikten sonra, kendi yayınevi olan Arktogeya (Atlantis'in Nordik yazılışından türetilen bir isim) faaliyetlerinin merkezi hâline geldi. Arktogeya Batılı Gelenekselcilerden[79] bazı tercüme eserleri ve Dugin'in kitaplarından çoğunu (genellikle 1993 ile 1997 yılları arasında yılda iki kitap yazıyordu) ve yirminci yüzyılın başlarında yaşayan "büyü" ve okült konularla ilgilenen Prag'lı fantastik Alman yazar Gustav Meyrink'in bazı romanlarını basıyordu.[80]

Dugin aynı zamanda kendi Gelenekselcilik anlayışını, dergiler, radio ve internet aracılığıyla yaymak için çaba sarfetti ve bunda da kısmen başarılı oldu. Tekrar etmek gerekirse en yumuşak Gelenekselcilik en fazla başarılı olanı olmuştur. Oldukça ciddi "teorik" bir dergi olan ve 1991-1997 yılları arasında yayımlanan

78 Victor Yasmann, "National Bolsheviks: The Party of 'Direct Action'," RFE/RL RussianPolitical Weekly 5, no 17 (2 May 2005).

79 1993 yılında Guénon'un Crise du monde moderne (Modern Dünyanın Bunalımı) ve 1994 yılında da Evola'nın Heidnischer Imperialismus adlı eserinin Dugin tarafından yapılan Rusça tercümesi yayınlandı.

80 Çevrilen kitapları Golem. Val'purgieva noch', Walpurgisnacht ve Belyi Dominikanets adlı kitapları idi. Meyrink'in ilgilendiği mesleler ile ilgili olarak bkz. ntoine Faivre, The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus (Grand Rapids, Mich.: Phares, 1995).

Milyi Angel (Mest eden Melek) adlı dergi oldukça küçük bir çevrede dağıtılıyordu. Daha genel bir dergi olan *Elementy* (Unsurlar) dergisi ise 1993 yılında 50 bin gibi iddialı bir tirajla yayın hayatına başlamış ancak, 1996 yılı itibarıyla bu 2000'lere inmişti. Her ne kadar dramatik bir düşüş yaşamış olsa da hâla bu saygın kabul edilebilecek bir baskı idi. 1998 yılında yayınını durdurdu.[81]

Daha geniş boyutta Rus kamuoyuna ulaşılması bakımından bundan daha önemli olan, Duma'da ortaya çıkan kalkışmayı bastırmak için Yeltsin'in askeri güç kullanmasına müteakip yasaklanan, *Den* (Bugün) gaztesinin hâlefi Prokhanov'a ait Zavtra (Yarın) gazetesindeki bir sayfa idi. Zavtra'nın 70 bin ile100 bin arasında değişen bir tirajı vardı.[82] Evraziiskoe Vtorzhenie (Avrasyanın İşgali) adını taşıyan ve ek olarak verilen Dugin'in sayfasının *Zavtra*'nın okuyucularına pek çekici geldiği söylenemez. *Zavtra* belirgin olarak popülistti ve "hırsız Yeltsin, hırsız Diachenko" (Yeltsin'in kızı) gibi başlıklar atıyor ve askeri hava kuvvetleri konusunu işliyor ve politik şahsiyetleri Amerikan ya da Yahudi ajanı olarak takdim ediyordu. Dugin'in "Evraziiskoe Vtorzhenie'si ise aksine daha entelektüel konulardan bahsediyordu. Farklı bir postmodern planın *Zavtra*'nın geri kalan kısmından farklı olması, o gün Emerson'un düşüncelerinden (Mesela "kahraman hareketsiz bir merkeze sahip olan kimsedir" cümlesi gibi) alınarak tamamlanmış olabilir. Ve *Zavtra*'nın kendi haber türünün ("Hırsız Yeltsin, Hırsız Diachenko !") tamamlayıcısı ise "Ulusal varoluşçuluk: Performans olarak beden" idi.[83]

81 Batı Avrupa sağı ve çeşitli alternatif mistik sorunlar ve Gelenekselcilik üzerine Elementy'de çıkan yazılar. Derginin başlığı kasıtlı olarak, Benoist'nın editörlüğünde çıkan başarılı Fransız dergisi Elements'i çağrıştırıyor. De Benoist, Mutti ve Steuckess'in editöryal komiteye dahil olmasıyla Prokhanov da bu komitenin içindeydi, Elementy'nin Batı Avrupa Yeni Sağı arasındaki ilişkinin altını bir kez daha çizmiş oldu. De Benoist, daha sonrasında Dugin'i kişisel olarak sevdiğini ve fikirlerini beğendiğini söylese de Dugin ile farklı şartlar altında çok farklı entelektüel çizgilerde olduğunu hissetti ve okuyamadığı bir dilde yayıncılık yapma sorumluluğu altına girmek istemedi. (de Benoist röportaj.)1996'da, Prokhanov da editöryal komiteden ayrıldı.

82 Shmakov, görüşme. Resmi olarak açıklanan tiraj 100 bin idi. Ancak muhtemelen gerçek tirajı 70 bin civarındaydı.

83 Zavtra, August–September 1999.

En başarılı olanı 1997 yılında popüler müzik kanalı FM 1001'de haftada bir, bir saatlik yapılan ve Dugin'in ev sahipliği yaptığı ve Perşembe geceleri yayınlanan radio proğramı, "Finis Mundi"[84] idi. Bu (Moskova'da yayınlanan bir gazeteye göre) üniversite öğrencileri arasında bir takipçi kitlesi oluşturdu.[85] Proğramda, Dugin'in Gelenekselci mesajlarıyla birlikte yayınlanan (Wagner'den Edith Piaf'a varıncaya kadar) eklektik bir müzik seçkisi de yer alıyordu. Ayrıca her proğramda bir filozofun tanıtımı yapılıyordu. İlk tanıtılan filozof Guénon, sekizinci proğramda tanıtılan filozof ise Nietzsche idi. 16 hafta yayınlanmasının ardından, meeslekle alakalı sebeplere bağlı olarak değilde siyasi nedenlerden dolayı program yayından kaldırıldı.

Aynı şekilde Dugin'in başarılı olduğu başka bir alan da kendi kurmuş olduğu site olan Arctogaia.com (şu anda: arcto.ru). Bu, 1998 yılında yani internet Rusyada kullanılmaya başlamadan bir yıl önce ilk kurulan Rusça internet sitelerinden biridir. Başlangıçta sınırlı bir çevreye hitap etti (RUNET, ilk defa 1995-96 yıllarında görülmeye başlandı, ancak bu dönemlerde çok fazla kullanılmadı).[86] Rus internet o dönemlerde o kadar yeni idi iki önde gelen siyasi blok Edinstvo (Birlik) sitesi bile 1999 seçimlerin-

84 Finis Mundi: Dünyanın sonu. Bin yılcılık, "seküler bin yılcılık" ve Rusya Emperyalizmi arasındaki ilişki için bkz. Rowley, "Redeemer Empire."

85 Alexander Bratersky, "Radio from the End of the World," Moscow Times, February 13, 1997. Proğramın ayrıntıları ile ilgili bkz. http://www.arctogaia.com (şu anda my.arcto.ru olarak değişmiş) /public/fm.htm. Burada proğramın kayıtları da mevcut olmuş olabilir.

86 RUNET ile ilgili olarak bkz. Anna Bowles, "The Teapots are Coming: the Changing Face of RuNet," Russian Cyberspace Project (2004), http://www.ruhr-uni-bochum.de/russ-cyb/library/texts/en/bowles_2.htm (March 5, 2006). İlk ortaya çıkış tarihi ile ilgili olarak bkz. Wayback Machine, www.archive.org. Arctogaia.com ilk defa 1999 yılında görülmeye başlandı. Ancak daha önce 1998 yılında www.redline.ru/~arctogai adresinde vardı. Rusçada ilk sağcı site 1997 yılında Dugin'in bir takipçisi olan Mikhail Verbitsky tarafından kuruldu. Verbitksy daha sonra bu konuyu ""End of the World News" adıyla Harvard'ta doktora tezi olarak çalıştı (imperium.lenin.ru/~verbit/EOWN). Bkz. Jewgeni Gorny, "Chronik des russischen Internet: 1990-1999," Russian Cyberspace Project (2002), http://www.ruhr-uni-bochum.de/russ-cyb/library/texts/de/gorny_chronos_1997.htm (5 Mart 2006).

de oy verme gününden sadece 12 gün önce kurulmuştu.[87] 1999 yılı sonu itibarıyla Arctogaia, metafizik, politika edebiyat ve erotik bölümleri[88]; Gelenekselcilik, Hermetisizm, edebiyat ve eski İnançlar konusundaki tartışma forumlarıyla büyük bir site hâline gelmiş bulunuyordu.[89] Rusyadaki internetin erken dönem kullanıcılarından biri "Rusça internet sitelerinin o dönemde azlığı göz önüne alındığında www kullanmaya başlayanların çoğunun eninde sonunda Dugin'in sitesine yönlendirildiğini"hatırlamaktadır.[90]

Elbette 1999 yılından itibaren Rusça internet alanı arttıkça Dugin'in işgal ettiği alan azalmaya başladı. Buna rağmen Dugin hâla siber alanda belli bir üstünlüğe sahipti. 2003 yılında siyasi sitelerle ilgili yapılan bir araştırma, tasarım ve içerik açısından ("yenilik") ve site içinde doğru yönlendirme bakımından ilk on siteyi belirlmekteydi. Belli başlı Amerikan ve İngiliz parti sitelerinin 5.6, belli başlı Rus parti sitelerinin 5.5, küçük rus parti sitelerinin ise 1.6 puan almasına karşı Dugin'in sitesi içerik ve tasarım açısından, 5 puan almıştı. Dugin'in sitesi site için doğru yçnlendirme bakımından iise, Batı'daki ve Rusyadaki tüm parti sitelerini geride bırakarak 9 puan almıştı.[91]

Yeni Avrasyacılık

Rus Gelenekselciliği Sovyetler Birliği döneminde görülmemesine rağmen, yer altında gelişmesini, sürdürüyordu. İlk defa

87 Luke March, "Virtual Parties in a Virtual World": Russian Parties and the Political Internet" (basılmamış konferans metni).

88 Bunlardan en hacimlisi, Guénon'un Modern Dünyanın Bunalımı ve Evola'nın Heidnischer Imperialismus adlı eserleriyle, Guénon ve Evola'dan Evgenii Golovin, Aleister Crowley ve Gustev Meyrink'e varıncaya kadar birçok yazarın makalesini barındıran metafizikle ilgili bölümdü. Politika bölümü Dugin'in çeşitli dergilerdeki yazılarını içeriyordu. En küçük bölüm olan Erotik bölümü ise temelde Evola'nın Metaphysics of Sex çalışmasını temel almaktaydı.

89 Bu bölüm www.arctogaia.com (şimdi my.arcto.ru oldu) dan Temmuz 1999 tarihinde alınmıştır.

90 Mischa Gabowitsch, yazara 13 Aralık 2004 tarihinde gönderilen e-mail.

91 Bu istatistikler daha sonra tartışılacak olan Avrasyadaki partilerle ilgilidir. Bkz. March, "Virtual Parties," p. 11. Küçük partilerle ilgili ortalamalar, March'ın verdiği bilgilere dayalı olarak benim yaptığım hesaplamalardır.

Sovyetler Birliğinin yıkılışından sonra Başkan Yeltsin döneminde görünür hâle geldi. Yirmibirinci Yüzyılın başlarında Bşkan Vladimir Putin'in değişen dünyasında Gelenekselcilik saadece görünür olmakla kalmadı aynı zamanda önemli hâle geldi. Dugin en azından Rusya'nın daha entelektüel olan sınıfları arasında ulusal boyutta tanınır hâle geldi. 2006 yılı itibariyle, en önde gelen bir üniversitenin insani bilimler alanlarında okuyan öğrencilerinin çoğu onun ismini biliyordu ve birçok kimse onun kamuoyu nezdindeki konumu ile ilgili açıklama yapabilecek durumdaydı. Sokakta gelişigüzel seçilen Rustan çok azı onun ismini bilebilecek durumdaydı.[92] Böyle olsa da Dugin en çok tanınan Gelenekselci hâline geldi. Bu şöhret Gelenekselcilikle alakalı olmayıp daha önceki sayfalarda açıklandığı üzere onun Yeni-Avrasyacılığıyla bağlantılıdır. Ancak Dugin'in Gelenekselciliği hem görünür olmaya hem de önemli olmaya devam etmiştir.

Dugin'in öneminin bir başka ölçütü de Post-Avrasyacılık diyebileceğimiz – hareketin yükselmesidir. Post-Avrasyacılar, Dugin'den etkilenen ancak çok farklı bir ideolojik konum benimseyen ikinci kuşak Rus Gelenekselcilerdir. Dugin'in şöhretinin artışı sorgulama konusu yapılınca böylesi iki figür göz önünde tutulacaktır.

Dugin'in öneminin bir diğer ölçütü de uluslararası Avrasya hareketidir. Bu kitabın yazılışı sırasında bu hareketin Rus olmayan şubeleri herhangi bir öneme sahip olmasalar da hâla önemli bir hareketti ve birileri onu pekala harekete geçirebilirdi.

Avrasya Hareketi

2000 yılından sonra Rus siyaset çevresi değişti. Dugin'in bir zamanlar, Batı ile iyi ilişkiler geliştirilerek liberal demokratik Rusya kurma düşüncesine muhalif görüşü, Rusya içinde ve dışında meydana gelen olayların kurbanı olup kayboldu. Başkan Vladimir Putin'in daha sağlamlaştırıcı eli Rus politik hayatına bir kesinlik kazandırdı ki bu olumlu anlamda Yeltsin'in son yıllarındaki kargaşa ve açık yolsuzluklarla tezat teşkil ediyordu.

92 Bu tahmin Aleksandr Pikayev'indir. Ancak başkalarınca da onaylanmıştır.

Gerçi birçok gözlemciye göre onun dikey bir iktidar anlayışı yeni problemleri de beraberinde getirdi. Bu yeni çevrede, daha sonra Muhalefetin gittikçe marijinalleştiği ortaya çıktı.Kötü bir akıbete düçar olduğu görülen CPRF, yaşlı oylara ve Sovyet geçmişlerinden bir türlü kurtulamayanlara dayanıyordu. Neo Avrasyacılık ile flört etmesine rağmen milliyetçiliği her zaman Rus etnisitesine bağlı kaldı.[93]

Bu şartlar altında Dugin, her ne kadar Prokhanov'un Zavtra adlı gazetesiyle birlikte ek olarak verilen "Evraziiskoe Vtorozhnie"yı yayınlamaya devam etti ise de gittikçe kendini muhalefetten uzaklaştırdı.. Dugin "radikal orta yolculuk" dediği yönde değişim yaşadı. Bu yeni konumunu, Avrasya hareketinin kurulmasıyla birlikte 2001 yılında benimsedi. Kendisini Rusya'nın gücünü yeniden getirmeye adamış görünen ve aynı zamanda Rusya'yı bir Avrasya gücü olarak kabul ediyor görünen Başkan Putin'i onaylarken "orta yolcu" idiler. Dugin'in Yeni-Avrasyacılığının Avrasya Hareketinde merkezi bir konum teşkil etmesi ve Putin'in politik proğramındaki liberal unsurların, onaylanmasından ziyade hoş görülmesi anlamında radikal idi.[94] Yeni Avrasyacılık kendisini Dugin'in erken dönemdeki başarısı ile onun *Osnovi geopolitiki*'ne ve Kremlindeki Rusya ve Amerika arasındaki düşmanlığın devam etmesini isteyen çevrelere dayandırarak inşa etti.

Her ne kadar Dugin Rusya'nın en önemli Yeni-Avrasyacılarından biri ise de, bu konulardan bahseden yegâne kişi değild. Dugin'in Avrasya Harketi'nin kuruluşunu ilan etmesinden birkaç ay önce Duma milletvekillerinden Abdulvahid Niyazov (asıl adı Vadim Medvedev) tarafından Rus Avrasya Partisi kuruldu. Sonradan Müslümanlığı benimsemiş bir Rus olmasına rağmen ve

93 Dmitry Shlapentokh, "Russian Nationalism Today: The Views of Alexander Dugin, "Contemporary Review, July 2001, s. 32.

94 Dugin, "The Eurasia Movement at a Difficult Stage," (Zor bir Safhasında Avrasya Hareketi) adlı yazısında Avrasya Hareketinin siyasi heyetine hitap eder. Moscow, October 11, 2001. Bkz. Online: Eurasia/dugin_ps011011.html (June 17, 2002); Grigory Nekhoroshev, "Eurasians Decide to Rely on Vladimir Putin," Nezavisimaia gaezeta, April 24, 2001, p. 2; Yelena Dorofeyeva, "Eurasia Movement Created in Russia," ITAR-TASS News Agency haberi, 21 Nisan,2001.

Dugin'in Yeni-Avrasyacılığını önemli ölçüde onaylamış olmasına rağmen Cemal'e bağlı olan Niyazov bir Gelenekselci değildi.[95] Türkiye'deki meşhur ve başarılı İslam Partisi olan ve şimdilerde ismi Ak Parti olarak bilinen Refah Partisini örnek alarak "Refah" adı altındaİslami bir politik parti kurdu. 1999 Duma seçimlerinde bu parti 5 sandalye kazandı. Tamamen dine dayalı olarak siyaset yapan partiler yasaklandığı için Niyazov da Partisine birkaç Budist alarak Partinin ismini Avrasya Partisi olarak değiştirdi.[96] Duma'daki konumuna rağmen Niyazov, Rusya'nın önde gelen Yeni-Avrasyacı olan Dugin ile rekabet etmedi.

Dugin Avrasya hareketini üç farklı desteğe dayalı olarak kurdu. Bunlardan ikisi onu Ulusal Bolşevik Partisinden (NBP) bile daha ciddi kuruluş hâline getiriyordu. Birincisi, Sovyetler döneminde Golovin'in etrafındaki, muhalif çevre (Golovin ve Mamleyev) de dahil olmak üzere kendisine yakın olan bazı Gelenekselci dostları. Mamleyev bir romance idi ve kitapları, Dugin Havacılık okulunda öğrenci iken KGB ile başının derde girmesini sağlamıştı.[97] İkinci destek ise Alexandr Panarin gibi saygın bireylerden geldi. Panarin, Moskova Devlet Üniversitesinde siyaset bilim alanında çalışan tanınmış bir siyaset bilimciydi ve Dugin'den bağımsız olarak Avrasyacılık alaninda bir otorite olarak kendini kabul ettirmişti.[98] Bu tür bireylerin desteği Dugin'in Osnovy geopolitiki'sinin başarısının ölçütü ve aynı zamanda temel politik anlayışın Dugin'e ne derece yöneleceğinin bir göstergesiydi. Üçüncü destek çeşidi ise Kremlin'e yakın şahıslardan gelen destektir. Avrasya Ha-

95 Dmitri Glinski-Vassiliev, "Islam in Russian Society and Politics: Survival and Expansion," Program on New Approaches to Russian Security, Harvard University, policy memo no. 198, May 2001, s. 5. Niyazov, Sibirya'dan gelerek yaklaşık 1990 yılında Moskova'ya ulaşmasından kısa bir süre sonra Müslüman oldu. (Glinski-Vassiliev, e-mail, Haziran 2002). Bu sebeple onun Müslüman olmadan önce Gelenekselcilikle karşılaşmış olması ihtimal dahilinde değildir.

96 Marlène Laruelle, "L'appartenance à l'Islam comme critère politique? La politisation des directions spirituelles et la constitution de partis musulmans en Russie.", Islam et politique en ex-URSS (Russie d'Europe et Asie centrale) ed. Laruelle and S Peyrouse (Paris: L'Harmattan, 2005).

97 Nekhoroshev, "Eurasians Decide to Rely on Vladimir Putin."

98 Umland, "Towards an Uncivil Society?"

reketinin resmi üyeleri arasında, "başkanın gözde gazetecisi" denilen tanınmış televizyoncu Mikhail Leontiev de vardı.[99] Putin'in yakın yardımcısı Gleb Pavlovskii'nin de, her ne kadar resmen bu hareketin üyesi olmasa da, şu ya da bu biçimde Avrasya hareketini desteklediği yönünde söylentiler vardı.[100] Bu tür destekler ihtimal dışı şeyler değildir. Kendisini "politik teknolog" olarak tanımlayan Pavlovskii o zamanlar da Kremlin için kullanışlı olacağı tahmin edilen bazı siyasi hareketlere yardım ediyordu.

Keza Avrasya hareketinin, 1991 yılında KGB'nin bölünmesi sonucu ortaya çıkan güvenlik ve istihbarat örgütleri SVR ve FSB'den emekli olan subayların kurduğu derneğin şubelerinden maddi destek gördüğüne dair birçok haber çıktı.[101] Dugin'in başlangıçta Avrasya Hareket'indeki yardımcısı Peter Evgenevich daha önce bir istihbarat görevlisi idi. KGB'de Birinci Derecede Önemli İşler Genel Müdürlüğü'nde çalıştıktıktan sonra, SVR'den albay rütbesiyle emekli oldu.[102] Karşıt ve doğrulanmayan bir rapora göre Evgenevich, suikastlar üzerine uzmanlaşmıştı ve daha önce KGB ve FSB ajanı olan ve adı 1994 yılında uydurma "Çeçen terörist"lerin bombalamasına adı karışan Maksim Lazovskii ile ilişkilendirilmekteydi.[103] Emekli FSB ve SVR görevlilerinden gelen destek FSB'de hâlihazırda çalışan görevlilerin de destek verdi-

99 Hareketin üyeleri ile ilgili olarak bkz. "communiqué" April 21, 2001. Online bkz. http://www.arctogaia.com (my.arcto.ru) /public/eng/congress.html June 17, 2002).

100 Bu söylentiler geniş biçimde rapor ediliyordu.

101 Mesela Marina Latysheva, "The Eurasian Movement: Mystics, Priests and Secret Service Agents," Versiya 19, May 29, Online tercüme için bk. Johnson's Russia List 5275 (30 Mayıs, 2001). http://www.cdi.org/russia/johnson/5275.html (17Haziran, 2002).

102 "An SVR Veteran and a Chechen Separatist Urge that Russia and Chechnya Join Forces Against the Wahhabis—and the United States," Chechnya Weekly, July 10, 2001. Bkz. online http://chechnya.jamestown.org/pubs/view/che_oo2_007_001.htm (17 Haziran, 2002).

103 Kaynak "FSB Blows UP Russia," Aleksandr Litvinenko and Iurii Fel'shtinskii kitaplarından özetlenmiş ve 27 Agustos 2001 tarihinde Novaia gazeta'da yayınlanmıştır. Söz konusu olan özet 1999 yılının sonlarında Ryazan'da uyduruk bir terörist eylem girişiminde FSB'nin sorumluluğu üzerinde durmaktadır. Bakz. The NIS Observed: An Analytical Review,12 Eylül 2001 Bkz. Online: http://www.bu.edu/iscip/digest/vol16/ed0614.html (17 Haziran 2002).

ğine zorunlu olarak işaret etmez. Fakat en azından FSB ve Kremlin arasında işbirliğine dayanan bir ilişki olduğunu ima eder.

Bu tür destekler sayesinde Avrasya hareketi hem nicelik hem de görünürlük bakımından büyüdü. Hareketin, iyimser olabileceğini düşündüğümüz kendi rakamlarına göre, çok hızlı bir şekilde 50 bölgede teşkilâtlanarak 2.000 üyeye ulaştı. Bu NBP'nin ileri sürdüğü üye sayısından daha azdı. Ne var ki NBP politik bir parti olma niyetiyle yola çıkmıştı ve Avrasya Hareketi böyle değildi.

Buna rağmen 2003'teki Duma seçimleri öncesinde, 2002 yılında, kendisini siyasi bir partiye Avrasya Partisine (Niyazov'un partisinden isim olarak birazcık farklı) dönüştürerek İkinci Avrasya Hareketi kongresini toplamaya karar vermek suretiyle yeniden geleneksel politikaya yöneldi.[104] 2003 yılında Dugin'in Avrasya Partisi Sergei Glazev liderliğindeki Rodina ile ittifak içinde olacaklarını açıkladı. Ancak Rodina listesindeki ilk üç sırayı kimin alacağı konusunda ve (ve elbette kimin daha fazla meşhur olacağı konusunda), bu ve Dugin ve Suslov arasının açık olması da dahil olmak üzere buna benzer konulardaki anlaşmazlıklar yüzünden Dugin'in Partisi ittifaktan ayrıldı ve 2003 seçimlerine girmeme kararı aldı. Sonuçta Avrasya Partisi dağıldı.[105] 2003 seçimleri sonucunda liberal partiler Duma dışı kaldı ve Kremlin'in adayları büyük bir çoğunlukla kazandı ve sonuçta Duma'nın önemi ve bununla birlikte siyasi partilerin önemi kaybolmaya başladı.

Belki de Avrasya Hareketinin büyüklüğü ya da siyasi seçimlere girmesinden daha önemli olan Kremlin ile işbirliği içinde olmasının onun dış politika ile ilgili, (ideolojik yönelim konusunda olmasa da) işlev bakımından Amerika'nın RAND ve Dış İlişkiler Kurulu gibi saygın düşünce kuruluşlarının bazı niteliklerine sahip olması anlamına gelmiş olmasıdır. Bir çok kimse Kremlin'in zaman zaman Avrasya Hareketiyle istişare ettiğine ve bazen de kendi politik önerilerini gündeme getirmek

[104] Anastasia Matveeva, "This Kind of Eurasian Putin Will Be Supported by Us," Gazeta March 4, 2002, s. 2.

[105] Marlène Laruelle, The Quest for an Imperial Ideology. Eurasianism in Contemporary Russia. Suslov ile aralarındaki anlaşmazlık için bkz. Dugin, görüşme 2006.

için Avrasya hareketini kullandığına inanır.[106] Dugin gittikçe gazetelerde (*Komsomolsakaia pravda* ve *Rossiiskaia gazeta* da dahil) ve televizyonlarda (Kultura'dan Birinci Kanal'a varıncaya kadar) daha çok görünmeye başladı.[107] Bu şöhret sadece Dugin'in Kremlin ile olan yakın ilişkisinden kaynaklanmıyordu. Dugin ile röportaj yapılmasının salt gazetecilikle ilgili nedenleri vardı: hatırda tutulabilecek kısa konuşmalar konusunda güvenilir biri olmasının yanında original ve bilgili bir düşünürdü. Ancak gözlemciler, Kremlin'in tamamıyla Dugin'e karşı hasmane bir tavır alması durumunda onun böyle bir şöhreti yakalayamayacağı konusunda hemfikirdirler. Dugin'in uluslararası ünü de gittikçe artmaya başlamıştı. Avrasya hareketinin şubeleri Türkiye, İsrail, Batı Avrupa ve eski Sovyetler Birliği ülkelerinde kurulmuş durumdaydı. Rusya dışındaki ülkeleri için bunun önemi, bu bölümün sonunda İsrail'de ve İngiltere'de Avrasyacılık bağlamında ele alınmıştır. Bunun Dugin için önemi şöhretini daha da artırmış olmasıdır. 2005 yılında Dugin'in şöhreti o kadar artmıştı ki, John Hopkins'teki Nitze İleri Düzey Uluslararası Çalışmalar okulunda konuşma yapmak üzere Amerika'yı ziyaret ettiğinde Amerika Dış işleri Bakanlığı bile onunla temasa geçmenin akıllıca bir şey olacağını düşünmüştü.[108] Dugin'in Amerika'daki bazı çevrelerde bile ünlenmesi hayret uyandırdı. Amerikanın Dış Politika konusunda etkili kuruluşu Amerika Dış Politika Heyeti'nin başkan yardımcısı İlan Berman onu "muhtemeldir ki Rusyanın en önde gelen stratejisti" olarak betimledi.[109]

[106] Mavra Kosichkina, "Putin's New Style: Moderation and Precision, against the Backdrop of a 'Soviet Mentality' Renaissance," Politruk 56 (June 6, 2001). http://www.wps.ru:8101/chitalka/politruk/en/20010606.shtml (17 Haziran, 2002).

[107] Gabowitsch, görüşme. Diğer gözlemciler tarafından onaylanmıştır.

[108] Amerika Dış İşleri Bakanlığı ile temas konusunda bkz. Dugin görüşme, 2006. Dugin'in John Hopkins'i ziyareti ile ilgili olarak bkz. Laurence Jarvik. "Eurasianism Explained," Laurence Jarvik Online, October 8, 2005, http://laurencejarvikonline.blogspot.com/2005/10/eurasianism-explained.html (9 Mart, 2006).

[109] Ilan Berman, "Increasingly, Russia seeks to regain ground in Eurasia," Orlando Sentinel June 15, 2001, bkz. Online: http://www.afpc.org/pubs/eurasianism.shtml (9 Mart 2006).

Dugin'in hareketi çok dinli olma bakımından Yeni Avrasyacı ve Gelenekselci teoriyi takip etti. Avrupa Rusları ve Sibirya Şeyhülislamı Müftü Talgat Tacüddin kurucu üye idi. Söz konusu şeyhulislamlık makamı ilk defa 1789 yılında Büyük Katerina tarafından kurulmuş ve 1942 yılında yeniden kurulmuştu. Tacüddin bu makama 1980 yılında atanmış ve Sovyetler Birliğinin çizgisini izlemişti. Mesela 1985 yılında diğer üç Sovyet Müftüsü ile birlikte "Amerikan emperyalistler ve onların yandaşları (mücahidiin)[110] tarafından Afgan hâlkına karşı ilan edilmemiş savaşı" kınamışlardı. Ancak bu Sovyetler dışındaki Müslümanlar tarafından benimsenmeyen bir çizgi idi. Bazı zorluklara rağmen, Perestroika döneminde olduğu gibi Yeltsin ve Putin döneminde de görevini ve kısmi etkisini devam ettirdi.[111] 2000 yılında, bir zamanlar kendisinin yardımcılığını yapan ancak 1994 yılından itibaren Moskova'daki Orta Avrupa Bölgesi Diyanet İşleri Başkanlığı görevini yürüten Ravil Gainuddin kendisinin ciddi rakibi oldu. Tacuddin Ufa'da kaldı. Gainuddin'in Niyazov'un Avrasya Partisi ile ittifak yapmış olması, Tacüddin'in Dugin'in Avrasya Hareketi'nin kurucu üyeliğine alternatif oluşturmak istediği mesajını vermişti.[112] Ancak, Tacüddin'in, Dugin'in dinlerin birliği hakkındaki Gelenekselci görüşüne karşı sempati beslediğine dair bazı işaretler vardır. Tacüddin'in bazı görüşleri, yaygın İslami anlayıştan ziyade Gelenekselciliğe daha yakın görünmektedir. 1992 yılında yaptığı bir açıklamada Tatarlar'ın İslam'dan önce inandıkları Tengri'nin[113] tevhidi inancın ilk biçimi olarak değerlendirilmesi gerektiğini

[110] O dönemde Mücahidin "yabancı uzmanlar tarafından yetiştirilen ve Amerikan dolarlarıyla teşvik edilen ve kendilerini Müslüman olarak adlandırmalarına karşılık Müslüman kardeşlerinin kanını döken sabotaj çeteleri" olarak tanımlanmıştır." Sovyetler Birliği Telgraf Ajansı yoluyla 24 Ekim 1985 tarihinde geçilen haber.

[111] Galina M. Yemelianova, "New Muftis, New Russians?" Russia Intercessory Prayer Network (August 1999). Bkz. Online http://www.ripnet.org/strategies/religions/newmuftis.htm (21 Haziran, 2002).

[112] Laruelle, "L'appartenance à l'Islam."

[113] Laruelle, "L'appartenance à l'Islam."

savundu. Bu görüş (her ne kadar akademik bir disiplin olan karşılaştırmalı dinler açısından bu konuda bazı şeyler söylemek mümkün olsa da) İslam dünyasındaki başka herhangi bir yerde alay konusu hâline gelirdi. Diğer dinlerle ilgili kucaklayıcı görüşü, 1998 yılında inşa ettirmiş olduğu ve Rusya dışında herhangi bir yerde öfkeye sebep olacak haç ve Davut yıldızı imajlarının[114] yer aldığı vitray pencereli camide görülebilir. Muhtemelen bu görüş, Tacüddin'in Gelenekselci Eski Mü'min (Dugin) ile ve Rusya'nın diğer üç müesses dini Ortodoks'luk, Yahudilik ve Budizm ile ortak bir platformda buluşmasını kolaylaştıracaktı. Bu görüşler Rusya'da bile öfke uyandırmış olmalı ki Tacüddin'in yaptırdığı Cami'nin çok dinli vitray pencereleri kimliği bilinmeyen kimseler tarafından kırılmıştı.[115]

Hareketin Yahudi kanadını temsil eden Haham Avraam Shumulevich'in görüşlerinde merkezcilikten ziyade radikalizm ön planda idi. Ancak burada gereçekten mesele teşkil eden din Ortodoksluk ve İslam idi. Ortodoks Hiyerarşi ile Kremlin arasındaki yakın ilişkiyi göz önüne aldığımızda Ortodoks katılım Dugin'in yaklaşımında, radikal unsurdan çok merkezi unsuru yansıtmaktaydı. Tacüddin'în katılımı da aynı şekilde merekezi temsil ediyordu. Tacüddin gibi Dugin de Vahhabilik (Rus olmayanların "Vahhabi" terimi ile kasdettikleri ile alakası olup olmadığına bakmaksızın, Rusya da İslamcılık genellikle Vahhabilik olarak biliniyordu) ile Geleneksel islam arasındaki farkı iyi biliyor birincisini mahkûm ederken ikincisini takdir ediyordu. Tacüddin "Şeytani Vahhabi hareketinin destekçilerine karşı bizm cevabımız" dediği Avrasya Hareketini memnuniyetle karşıladı.[116]

Dugin'in "radikal merkezciliği" ve onun Kremlin bağlantıları, muhalifleri tarafından kendisine yöneltilen aksi suçlamalara rağmen onu ve hareketini Kremlin kuklası yapmadı. Onun devam eden bağımsızlığını 11 Eylül 2001'deki Amerika'ya karşı

[114] Laruelle, "L'appartenance à l'Islam."

[115] Laruelle, "L'appartenance à l'Islam."

[116] Dorofeyeva, "Eurasia Movement Created in Russia."

yönlendirilen terör saldırılarının hemen arefesinde de görmek mümkündür. Dugin vakit geçirmeden taziyelerini bildirdi.[117] Ancak aynı zamanda ikiz kuleleri tahrip eden uçakların, tıpkı 1914 yılında Saraybosna'da Gavrilo Princip silahından çıkan ve Birinci dünya savaşını başlatan kurşunlar gibi "yutması zor kıyamet lokması" olduğunu yazdı. Dugin 12 Eylül'de "yutması zor 11 Eylül lokması"nın "Amerika'yı, tek kutuplu globalizm ile dünyanın geride kalanı arasında bir savaş başlatabilecek bir tarzda cevap vermeye zorlayacağını" söyledi.[118] Abartılı,ancak tamamen de yanlış olmayan bir tahmindir. Rusya'nın bu savaşta Avrasya blokuyla[119] ilişkilerini geliştirmeye devam ederken tarafsız kalması gerektiğine inanıyordu ve dolayısıyla, "başkan tarafından yapılan ilk jeopolitik büyük yanlış" olarak gördüğü Putin'in 11 Eylül'den hemen sonra benimsediği "Atlantik taraftarı" bir duruşa karşı çıktı. Dugin "Amerikan'ın Afganistan'daki faaliyetlerini Orta Asya'daki Avrasyacı stratejiye karşı ezici br darbe" olarak kabul edip buna çok üzülür. Buna rağmen, alternatifleri daha kötü olduğu için Putin'in desteklenmesi gerektiğini ileri sürer.[120] Dugin bu şekilde "uzun erimli bir perspektifte sadece Rusya'nın çıkarları bize yol gösterir. Eğer uzun erimli çıkarları savunmak siyasi olarak uygun olmasa bile, yine bu çıkarları olduğu gibi savunuruz "[121] sözüne sadık kaldı. Tacüddin daha sonra Dugin'den daha radikal sayılabilecek bir pozisyon benimseyerek 2003 yılında Amerika'nın Irak'ı işgalinin ardından Amerika'ya karşı direnmenin cihad ve dini bir görev olduğunu ilan etti. Bu Kremlinde biraz şşakınlık yarattı ve bir süre Tacüddin'e boykot uygulandı.[122]

[117] Dugin, "The Swallows of Apocalypse," communique of the Eurasia Movement, September 12, 2002, bkz. http://www.eurasia.com.ru/swallows.html (17 Haziran, 2002).

[118] Dugin, "Swallows."

[119] Çin, Hindistan, İran ve belli Arap ülkeleri.

[120] Dugin, "The Eurasia Movement at a Difficult Stage."

[121] Dugin, "The Eurasia Movement at a Difficult Stage."

[122] Laruelle, "L'appartenance à l'Islam."

Ne var ki Dugin'in Atlantikçilik-karşıtı konumu zamanla doğrulanmış gibi görünüyor. Kremlin'in aleyhteki arzusuna rağmen ve Geleb Pavolvski'nin elinde geleni yapmasına rağmen 2004 -2005 yılındaUkrayna'da Turuncu Devrim meydana geldiğinde Putin'in açık Amerikancılığı uzun bir süredir unutulmuştu. Turuncu Devrim küçük bir Rus liberaller grubunca Batı'dakiler gibi (liberal demokrasinin yozlaşmış otokrasiye karşı zaferi olarak) değerlendirilirken, Kremlin'deki birçok kimse tarafından Rusya'ya karşı Amerikan komplosunun bir safhası, Amerika'nın soluğunun Federasyonun ensesine daha fazla yaklaşması şeklinde yorumlandı. Dugin'in 2005 yılında, kendisinin son zamanlarda kurdurduğu Avrasya Gençlik Birliğine dayalı olarak oluşan Turuncu-Karşıtı Gençlik Cephesi'nin kuruluşunu ilan etmesi ve bizzat Rusya'da[123] benzeri bir komplonun meydana gelmesine karşı çalışacağına söz vermesi zamanında verilmiş bir cevaptı ve muhtemelen Kremlin'de memnuniyetle karşılandı.

Rusya'da kendilerini Amerika'nın kışkırtmasıyla patlak verecek bir Turuncu isyanla yüzleşmeye hazırlayanlar için, Turuncu gösterileri önlemek için polis ya da askerden başkalarına da büyük ihtiyaç vardı. Etik soruları bir kenara bırakacak olursak, silahsız kalabalığın üzerine ateş açan bir ordu oldukça kötü bir reklam oluşturacaktı ve 1905 yılındaki benzeri bir sahne Çar rejiminin tabutu üzerinde çivi olmuştu. Bu bakımdan Kremlinden bağımsız savaşçılar birimi daha iyi bir seçenekti. Dugin'in Turuncu karşıtı Gençlik cephesinden önce, böylesi yapılara müsait iki teşkilât vardı. Nashi (Bizim) ve hâla Limonov'un liderliğini yaptığı NBP. Bunlardan hiçbirisi böyle bir yapı oluşturmamıştı. Nashi Kremlinle çok yakın bir bağlılığı vardır ve çok az üyesi somut bir amacı gerçekleştirmek için gereken azme sahipti. NBP ise artık işlevsel olmaktan çıkmış durumdaydı ve 2004 yılında olduğu gibi, kendini şaşırtıcı biçimde dönüştürdü ve li-

[123] "Window on Eurasia: Eurasians Organize 'Anti-Orange' Front in Russia, CIS." September 13, 2005. http://www.mari.ee/eng/articles/polit/2005/09/01.htm_(Ocak 2006). Turuncu-karşıtı Gençlik Cephesi Avrasya Gençlik Hareketi'ne dayanıyordu, ancak onun dışındaki bazı küçük grupları da kapsıyordu.

beral demokrasiye adamış bir Turuncu olarak ilan etti.[124] Bu şartlar altında Dugin'in Avrasyacı Gençliği, Turuncu gösterilerin önlenmesi için yegâne mümkün kaynak olarak görülüyordu.

NBP'nin resmi idelojisinin, Dugin ve Limonov'un 1994 yılında partiyi kurduklarında sahip olduğu idelojinin tam zıddı olan bir yönde değişmesi üç şekilde açıklanabilir. Birincisi 2001-2003 yıllarını hapiste geçirdi ve FSB'nin bir operasyonunda yakalandı ve yasadışı silahlara sahip olmakla suçlandı. Bu tecrübe onu daha önceki NBP'nin konumunu sorgulamaya itti; "Stalin, Beria, Gulag!" gibi eski sloganlar hayatını hücre hapsinde oturarak geçiren bir kimse için cazibesini kaybetmişti. Dugin'in uzun süredir dert yandığı üzere Limonov ideoloji ile ilk planda ciddi anlamda ilgili olan biri değildi: Daha çok kışkırtmalarla ilgileniyordu. 2004 yılında benimsediği en fazla kışkırtıcı konum Turuncu idi. Belki de bu daha önce gördüğümüz gibi Kahverengi'nin Dugin'in en çok faydalandığı kışkırtıcı bir değişim olduğunda, Yeltsin'li yıllardan itibaren Rusya'nın temel politik anlayışının nasıl değiştiğinin grafikle en iyi gösterilebilecek anına işaret eder. Limonov'un, liberalizme dönüş yapmasına rağmen kışkırtıcı olarak kalması, daha önce Kahverengi'yi desteklemek için kullandıkları gibi NBP'nin şimdi de Turuncu'yu desteklemek için kullandığı "kadife terör"ün sürekli kullandığı bir taktiğin kendilerine ilham ettiği bir şeydi. "Kadife terör", eski Genel sekreter Gorbachev ve Prens Charles gibi hedeflere çiçek demetleriyle saldırmak ya da Başkan Putin'in resepsiyon salonunda oturma eylemi yapmak tamamıyla bir NBP taktiğidir.[125]

Turuncu-Karşıtı Gençlik Cephesini, o dönemde Rusya'da Turuncu bir isyanı defetmek isteyen kimseler memnuniyetle karşılamış olabilirler. Büyüklüğü ve kendisini oluşturan Avrasya Gençlik'in büyüklüğünü kesin bir şekilde bilemiyoruz. Kitabın yazılışı sırasında sürekli değişiyordu.

[124] Victor Yasmann, "National Bolsheviks: The Party of 'Direct Action,'" RFE/RL RussianPolitical Weekly 5, no 17 (2 Mayıs, 2005).

[125] Yasmann, "National Bolsheviks."

Daha önceki NBP üyelerinin, Limonov'un yeni idelojik konumundan rahatsızlık duydukları için Avrasya Gençliğine girmiş olabileceğine dair bazı işaretler vardır. Bunun St. Petersburg'ta ve Ukrayna'da gerçekleştiğine[126] dair haberler vardır. Avrasya Gençliği'nin Kiyev şubesi, hükümet binalarına bozulmuş portakal[127] atmak suretiyle 2005'i Bolşevik Devrimin yıldönümü olarak benimsedi. Seçilen meyve NBP ile alay etmek için seçilmiş olmalıdır. Turuncu Karşıtı Gençlik Cephesinin bir başka şubesi de, 2005 yılı Nisanında, yerel muhalif bir grubun Ufa'da yapmış olduğu bir yürüyüşü şiddet kullanarak dağıtmasıyla birlikte gazetelere haber olan Başkir Gençlik Birliği idi.[128]

Ne olursa olsun, Turuncu Karşıtı Gençlik Cephesi ile Avrasya Gençliğinin Rusya politikasında önemli bir rol oynaması muhtemel görünmüyor. Bazılarına göre Ukrayna Turuncu Devriminde görüldüğü biçimiyle Turuncu gösterileri engellemek için iyi organize olmuş düzensiz grupların ideal sayısı 10.000 kişi idi ki Avrasya gençlik hareketinin bu hedefe ulaşması mümkün değildi. Aynı zamanda Turuncu gösterilerin olma ihtimali bir soru olarak zihinlerde mevcuttu. Belki de Rusya federasyonu için gerçek tehlike Amerika destekli Turuncu devrim olmayıp, merkez-kaç güçlerin ateşlediği Beyaz dcevrimdi ki bu konu aşağıda ele alınacaktır.

Turuncu karşıtı Gençlik Cephesinin nihai anlamda çok önemli olmayışının bir başka nedeni de Dugin'in aktif politika ile ilgili diğer girişimlerinin (ilk dönemlerinde NBP ve Avrasya Partisi) çok fazla önemli olmayışı ve kendi entelektüel tavassutlarından (Kırmızı-Kahverengi ve Avrasya Hareketi için ideolojik çimento oluşu) daha az önemli olmasıdır. Dugin'in kendisi de bunu kabul ediyor görünmektedir. Bu durumda neden bu

126 Karpiets, görüşme.

127 Jan Maksymiuk, "Leftists Commemorate Bolshevik Revolution with Antigovernment Rallies," RFE/RL Reports 7, no. 39 (November 21, 2005). http://www.rferl.org/reports/pbureport/2005/11/39-211105.asp (Ocak 2006)..

128 Aidar Buribayev and Rustem Falyakhov, "Brown Versus Orange," Gazeta, September 8, 2005, ss. 1-2.

tür girişimlerde bulunduğu kendisine sorulduğunda "hiçbir zaman aktif politikanın dışında kalmadığını ve bir azimlilik gösterisi olarak "uygalamaya konulması imkânsız olan şeyleri uygulamaya koymayı denemenin" gerekli olduğunu çünkü entelektüel faaliyetin varlıkla ilişkili bir şey olduğunu söyledi.[129] Daha sonra Evola'nın içtenlikle onaylayacağı şeydi.

Buna rağmen Avrasya Gençliğinin içindeki bazı gruplar farklı bir rol oynayabilirdi. Avrasya Gençliği ve Avrasya Hareketine mensup sayılarını tam olarak bilemediğimiz bazı kimselerin, yerel istihbarat görevlilerinin gözetiminde eğitim kampı olarak faaliyet gösteren sözde Transdinistrian Cumhuriyetindeki Che Guevera Liderlik Okulunda eğitim gördüklerine dair haberler çıktı.[130] Eğitim kampının askeri eğitimi de kapsadığı haberde yer alıyordu. Söz konusu edilen bu askeri eğitim, terörizmin NBP'nin uyguladığından daha az kadife karakterlisi olabilirdi.

Burada genellikle ihmal edilen en önemli nokta ciddi terörizm için gerekli olan teknik bilgilerdir. Bazı Avrasyacılar, görünüşe bakılırsa böyle bir bilgiyi elde edebiliyorlardı. Gerçi Dugin'in kendisi için terörizm akademik bir ilginin konusu olmaktan öte başka bir şey değildi. Ancak Evola'nın diğer okuyucuları terörist olmuşlardı ve terörist gruplar terörist olmayan siyasi hareketlerden daha radikal alt gruplar üretiyordu.

Bazı yorumcuların dikkatleri Avrasya Gençliğine çekme gayretlerine rağmen, şüphesiz Dugin'in Yeni Avrasyacılığı daha önemlidir. Yeni Avrasyacılığı açık bir şekilde daha fazla bilinmekte Kremlin'deki bazı politikacılar nezdinde ve askerin ve istihbarat servislerinin bazı birimlerinde giderek daha popüler hâle gelmektedir. Bunlardan çoğu, onun Yeni-Avrasyacılığını oldukça yüzeysel bir biçimde anlasalar da, Dugin hayranıdırlar. Öyle anlaşılıyor ki çok azı onun kitaplarını okumuştur ve Dugin'i yanlış

[129] Dugin, görüşme, 2006.

[130] "Security officer sets up political school in Moldova's rebel region." Infotag news agency, Chisinau, in Russian, 15:00 GMT, August 8, 2005. BBC Monitoring, Kiev Unit.

bir şekilde kendileri gibi büyük bir Rus şovenisti ile özdeşleştiriyorlardı. Üyeler Putin'in Kremlin'inde en yüksek düzeyde görev yapan insanlar arasında oldukça ilkel düzeyde uluslararası politika anlayışının olduğundan ve bunun da Dugin'in oldukça kompleks olan tezlerini anlamalarını zorlaştırdığından yakınıyorlardı. Bir yorumcu ödünç menünün kantinde belirlendiği ve İslami köktenciliğin ana tehdit olarak görüldüğü ve İslami bir ittifakın çok ciddiye alındığı Putin'in Kremlinini tasavvur etmenin çok zor olduğunu söylüyordu. Söylenildiğine göre, Rus askerinindeki üst rütbeli askerler içgüdüsel olarak Amerika karşıtı olmuş olabilirler; ancak bunlar yine aynı şekilde doğal olarak İslam karşıtıydılar. Jeopolitik konusunda profesyonel bir ilgiye sahip olmuş olabilirler, aynı zamanda bunlar profesyonel olarak her şeyi basitleştirme eğilimindeydiler. Her ne kadar bunlardaki basitleştirme eğilimi karmaşıklık eğilimi kadar fazla olmasa da aynı şeyler SVR için de söylenebilir. FSB diğerlerinden bir şekilde daha farklı bir sorundur. İç güvenlik, hem prestij hem de ekonomik bakımdan bir meslek olarak gözden düştüğü içine FSB çalışanları da gözden düşmüştü. Şu anda entelektüel olan çok az FSB görevlisi mevcuttur. Fakat bunların çoğu Rusyanın dünyadaki yeri ve elbetteki kendi konumları konusunda bir tür mistik bir görüşe sahip olma eğilimindedirler. Bir yorumcu bunu hoş olmayan bir biçimde, "düşük maaşlarının telafisi"[131] olarak yorumlamaktadır.

Yeni Üniversite

Bu yeni merkezciliği ve devam eden siyasi radikalizmi yanında Dugin bir Gelenekselci olarak kaldı. Bir gözlemcinin tespitleriyle Dugin çok katmanlı bir fenomendir. Şüphesiz birçok insan için aynı şey söylenebilir, ancak Dugin tüm katmanlarının aynı zamanda alenen görülebilir olması ve ulaşılabilir olması bakımından diğerlerinden farklıdır.[132] Bir çok tv seyircisi

[131] Bu kısım Moskova'da 2006 yılında iki kıdemli siyasi analizci ile yapılan tartışmalara dayalı olarak yazılmıştır.

[132] Gabowitsch, görüşme

onu diğerlerinden çok farklı olmayan basit bir siyasi yorumcu olarak gördü. Biraz daha derinden bakabilen kimse onda Avrasyacılığının ayrıntılarını hemen bulabilecektir. Golovin'in *Bateau ivre*'inden bu yana özünde çok az değişen Gelenekselciliği de aynı zaman da alenen ulaşılabilir bir şeydi.

Gelenekselcilik Dugin'in internet sitelerinde ve yazılarında[133] ve aynı zamanda 1998 yılında herhangi bir gayri menkulu olmadan küçük bir teşkilât olarak kurulan Yeni Üniversite'de görülebilir. Avrasya Hareketi çevresindeki faaliyetler daha çok siyasetle ilgili iken, Yeni Üniversite Dugin'in Gelenekselci metafiziğe yönelik temel mihveri durumundaydı. Yeni Üniversite aslında belki de yüz kişinin dinlediği ve "Gelenekselcilik ve Guénon'dan sonra Guénonculuk", "Şeytan ve Önceden Yaratma Meselesi" "Dil olarak Ölüm" gibi konular üzerine verilen haftalık konferans serisiydi.[134] Konferanslar bazen bizzat Dugin tarafından bazen de, 1990 yılında Elementy'de Guénon Ve Evola'yı keşfettiğinden bu yana Gelenekselci olan ve 2004'ten bu yana da Dugin'le beraber çalışan Vladimir Karpiets gibi arkadaşları tarafından veriliyordu. Dugin gibi Karpiets de bir Eski Mü'mindi ve Dugin, Mikhailovska Slobada ve Avrasya Gençliği'nin lideri Pavel Zarifulin gibi kişiler gibi o da aynı Kilisenin müdavimi idi.[135] Karpiets aynı zamanda Avrasya Gençliği ile de ilgileniyordu ve Avrasya Gençliği üyelerinin çoğunun Yeni Üniversite'ye devam ettiğini haber veriyordu. Bu Avrasya Gençliği Moskova şubesinin hâla küçük olduğunu ima eder. "İntisap: Guénon'a Karşı Evola" konferansına devam edenlerin, Turuncu gösteriyi dağıtabilecek 10.000 sayısına ulaştığını tahayyül etmek çok zordur.

Dugin sadece Yeni Üniversite'de değil aynı zamanda Moskova Üniversitesinde de "postmodern Felsefe" gibi konularda

[133] Özellikle de onun Filosofia Traditsionalizma (Moscow: Arktogaya, 2002) adlı eserinde.

[134] Bu konferanslar daha sonra Filosofia Traditsionalizma adıyla kitap olarak basıldı.

[135] Karpiets, görüşme.

dersler veriyordu. Gerçi Dugin'in lisans seviyesinde herhangi bir akademik eğitimi yoktu. 2000 yılında Bilim tarihi alanında (şimdi ders verdiği üniversiteden daha az prestijli olan Don Rostov Üniversitesinde)[136] doktora derfecesini aldı. 2005 yılından bu yana "Batı Bencilliği" gibi konularda, Spas adındaki Ortodoks Kilisesinin uydu kanalında haftalık televizyon proğramları yapmaktadır. Spa ile elimizde istatistikler yok. Ancak Rusların %98'inin izlediği bir kanal olan Kanal Bir'den daha az sayıda bir izleyici kitlesine sahip olduğu açıktır. Ancak liberal bir Rus Berlindeki Rus Elçiliğinin bekleme salonundaki kişileri Spas kanalında Dugin'i seyederken gördüğünde çok şaşırdığını söyledi.

Avrasya Hareketinin proğramında da Gelenekselciliğe ait bazı unsurları görmek mümkündür. Ondan önce NBP'nin proğramında olduğu gibi bu proğramı da, mevcut hâliyle uygulamak neredeyse imkânsız olduğu için dış görüşüne göre değerlendirmemek gerekir. "Büyük alanlar" ile başlayan, saf, çok katmanlı, küresel bir politik yapı teklif ediyor. Bu büyük alanlar: Atlantik Dünyası, Avrasya (Türkiye, İran, Afganistan ve Pakistanı kapsayan "kıta İslamı"nı içeriyor), Avrupa-Afrika bloku, Arap bloku ve belki Hindu bloku. Dugin bu "büyük alanlar"dan başlayarak daha küçük siyasi birimler olan ulus devletler ya da devletler birliği üzerinde sonra da, milyonlarca insandan oluşabileceği gibi birkaç işçiden oluşan birimleri içine alan yerel topluklar üzerinde çalışarak analizler yapıyor. "Bu yerel topluluklardan her biri kendi yerel mübadele aracını çıkarıyor. Bu, sermayenin spekülatif amaçlarla kullanılmasını engellediği gibi onun dolaşımı için de bir dürtü sağlayan bir sistemdir. Paralar her şeyden önce üretici bir şekilde, kullanılacağı yere harcanacak."[137] Bu görüşlerin kaynağı Guénon değildir. Bunlar temelde, özellikle ekonomik görüşlerinde açıkça görüle-

[136] Dugin'in yazara gönderdiği 15 Nisan 2006 tarihli e-mail. Dugin 1999 yılında lisans derecesini Novocherkassk Devlet Akademisinden, Bilim Felsefesi alanındaki doktora derecesini ise Don Rostov Üniversitesinden aldı. 2005 yılında ise yine bu Üniversiteden siyaset felsefesi alanında başka bir doktora derecesi daha aldı.

[137] Alexander Dugin, Eurasian Mission (Moscow: Evraziya, 2005), ss. 30-31, 42-44.

ceği gibi Marksizm-sonrası döneminden alınan bazı unsurlarla birlikte Yeni-Avrasyacı görüşlerdir. Dugin'in kendi yerel cemaatinin manevi ilgilerini göz önünde bulundurma zorunluluğu, bazı hususlarda Gelenekselciliğe müracaat etmeye yöneltmiştir. O üzüntü ile "şehir sakinlerinin, modernizm ve küreselleşme sürecinde en çok tüketilen kendi ulusal ve dini gelenekleriyle çok az ilişkisi olan insanlar olduğunu" gözlemlemiştir. Önerilen çare ise tamamen radikaldir. Rusyanın genelde düşük olan nüfus yoğunluğu, şehirleri Japonyada olduğu gibi nüfus yoğunluğu daha fazla olan yerlerden daha az gerekli mekânlar hâline getirdiği için Dugin Rusya'nın "büyük şehirlerinin tedricen nüfuslarının azaltılmasını" teklif etmiştir.[138] Şüphesiz bu en son Kamboçya'da Pol Pot tarafından denenmiştir.

Avrasyacılık-Sonrası Dönem

Dugin hem Rusya'nın önde gelen yeni Avrasyacılarından, hem de Rusya'nın önde gelen siyasi Gelenekselcilerindendi. Ancak ondan başka Yeni-Avrasyacılar (Niyazov gibi) ve siyasi Gelenekselciler de vardı. Diğer Yeni Avrasyacıların Gelenekselcilik'ten faydalandıklarına dair elimizde bilgi bulunmadığından onlar bu kitabın kapsamı dışında tutulmuşlardır.

Kitap yazılırken, Haydar Cemal, Hoca Ahmed Nukhaev ve Vadim Shtepa,Dugin'den bağımsız olarak faaliyet gösteren üç kişiydi. Bunlardan ilk ikisi Müslümandı ve dolayısıyla bir sonraki bölümde ele alınacaktı. Birisi ise (Nukhaev) "yumuşak" Gelenekselci idi. Diğeri (Cemal) ise daha çok post-Gelenekselci diyebiliceğimiz bir konumu benimsemişti. Shtepa ise, aksine sert Gelenekselci olup burada ele alınacaktır.

Shtepa Dugin'den daha farklı bir kuşağa mensuptu. Sovyetler Birliği dağıldığında ve Dugin 29 yaşındayken Shtepa 21 yaşlarındaydı. 1980 ile 2000 yılları arasında Rusya'da yaşanan hızlı değişimi göz önüne aldığımızda yaş farkının oldukça önemli olduğunu görürüz. Shtepa Gelenekselcilikle ilk defa, Moskova dev-

[138] Dugin, Eurasian Mission, s. 60.

let üniversitesinde Gazetecilik okurken 1991 yılında Stefanov'un "Felsefenin Soruları" makalesini okuyarak ilgilenmeye başladı ve kendisinin ilk Gelenekselci bağlantısı Stefanov ile gerçekleşti. *Magic Mountain*'da yazılar yazdı. Dolayısıyla kendisi daha küçük ve daha ruhçu Rus Gelenekselciliği ile özdeşleştirilebilir. Guénon'u kendi original dilinde okumak için Fransızca öğrenecek kadar ileri gitti.[139] Ancak 1992 -1994 yılları arasında Shtepa (Dugin NBP'de iken) Dugin yakın iş arkadaşı idi ve Elementy'de onun için çalışıyordu. 1994 yılında Dugin ile aralarında yaşanan ve kısmen şahsi kısmen de siyasi sayılabilecek bir çatışma sonucunda NBP'den uzaklaştırıldı. Shtepa'nın itirazı NBP'nin sağcı duruşuna değil Emperyalizm[140] olarak gördüğü tutumuna idi. Bu bakımdan Shtepa Post-Avrasyacı olarak nitelendirilebilir.

Shtepa bugün birçok Rusun zihnini meşgul eden bir meseleyle ilgiliniyordu: Merkez-çevre ilişkisi, başka bir deyişle Moskova'nın eyaletlerle ilişkisi. Sıklıkla Rusya'nın finansal kaynaklarının %85'inin Moskova'daki Bahçe Tröstü'nde yoğunlaştığı görülür. Bir dereceye kadar bu özel özel sektördeki iş adamlarının karşılaşmış oldukları yasal ve cezalandırıcı engellerin Moskova'dan daha ziyade Moskova dışından kaynaklandığını ortaya koymuş olabilir. Bunlar Moskava'da yeteri kadar ciddi idiler. Ancak bu aynı zamanda, dünyanın en geniş bölgelerinin tek bir şehir üzerinde yoğunlaştığı ve bu ölçekteki bir yoğunluğa benzer bir yoğunluğun görülmediği olağanüstü bir büyüklüğü yansıtmaktadır. Bu problem Sovyetler Birliği zamanında da mevcuttu. Yeltsin'in başkanlığı zamanında daha kötüleşti; Putin'in başkanlığı döneminde ise kısmen onun iktidarı dikey hâle getirmesinin doğrudan bir sonucu olarak çok daha vahim bir hâl aldı. Rusya Federasyonu nüfusunun çoklu etnik yapısı sorunu daha da karmaşık hâle getirdi. Bu hâli hazırda etnik Rusların bakış açısıyla yapılan bir değerlendirmedir. Diğer et-

[139] Shtepa, görüşme. Başka bir kaynak zikrtedilmedikçe Shtepa ile ilgili bilgiler bu röportajdan alınmıştır.

[140] Shtepa, görüşme.

nik gruplar açısından, Moskova'nın egemenliği en hafif tabirle kendiliğinden iyi olan bir şey değildir.

Bir çok ince düşünceli Rus merkez-çevre ilişkisini Rusyanın en önemli problemi olarak görmekten öte gitmezken, diğer bazıları mevcut durumun sürdürülemez olduğunu ve değişime karşı direnilecek olursa, daha önceki Sovyetler Birliğinin şöküp parçalandığı gibi Rusya federasyonun da çöküp parçalanacağını söyleyecek kadar ileri gidiyorlardı. Dugin ve Shtepa bu görüşü savunuyordu. Dugin "devlet milliyetçiliğinden" bu sapmayı, son zamanlarda düşüncesindeki en önemli değişimlerinden biri olarak görüyordu.[141] Moskova'nın belli meselelerdeki yetkiyi (ilke olarak savunma, güvenlik petrol ve maden kaynakları) elinde tutmakla birlikte diğer konulardaki yetkiyi devretmek anlamında teklif etmiş olduğu çok katmanlı siyasi yapı kısmen bu sorunun çözümüne yöneliktir.[142] Shtepa böyle bir yapı konusunda istekli değildi. Dugin'den farklı olarak Moskova'nın egemenliğini sürdürmesini istemiyordu. Daha çok bunun aksini savunuyordu. Diğer Gelenekselcilerden farklı olarak o ne doğuştan ne de sonradan yerleşmiş bir Moskovalı değildi. Kuzey'de (Petrozavodsk, Karelia) doğmuştu ve ilk gençlik yıllarını Sibirya'da geçirmişti. 1997 yılında Moskova'dan ayrılarak doğduğu yer olan Karelia'ya gittti ve 2004 yılına kadar orada kaldı. Kuzeyin doğal güzellikleri artık ona sıkıcı gelmeye başladığında Metropolitan hayatına, bu kez Moskova'da değil St. Petersburg'ta geri döndü.

Shtepa da Dugin gibi "geleneksel" bir siyasi model için Rusya'nın geçmişini inceliyordu. Dugin'den farklı olarak Çar imparatorluğunun Sovyetler Birliğinde uygun bir model olarak devam ettiğini kabul etmiyordu. O bunun yerine Novgorod Cumhuriyetine dikkat çekti ve son Cumhuriyetin bir sapma olduğunu söyledi. Böylece fiilen Rusya Federasyonuının dağılması için

141 Dugin, görüşme, 2006.

142 James H. Billington, Russia in Search of Itself (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), s. 43.

çağrıda bulunuyordu ki bu diğerlerinin özellikle de Kremlin'de bulunanların engellemek için ellerinden gelen her şeyi yapacakları bir şeydi. Tıpkı Batı Avrupa'nın kurulmasına yol açan Roma İmparatorluğu gibi Rusya'nın da başka bir varlığın kurulmasına fırsat vermesi gerektiğini iddia etti.

Shtepa Rusya'nın Güneyindeki çatışmayı (özellikle Çeçenya) daha geniş bir problemin bir belirtisi olarak görüyordu. Ancak o bunun kendisini ilgilendirmediğini düşünüyordu. Kişisel olarak, tüm diğer Güneyde bağımsızlık isteyen gruplar gibi Çeçenlere de bağımsızlık verilmesinden mutluluk duyacaktı. Bu bölgelerde oturan ve yeni düzenlemelerden hoşlanmayan Ruslar her zaman ayrılabilirdi. Shtepa'nın kendisinin asıl ilgilendiği şey Güney değil Kuzeydi. Emperyalizm karşıtı idi ve Kuzey'in bağımsızlığını, kendi memleketi olan Karelia ve buna benzer bölgelerin, hatta St. Petesburg çevresinde kendisinin, 1478 yılın da Moskova Büyük Dük'ü tarafından alınıncaya kadar kullanılan "İngermenland" ismiyle andığı bölgelerin bağımsız devletler olmasını savunan bir kimseydi. Hatta Rusya'nın gaz ve petrol rezervlerinin çoğunun Kuzey'de olduğunu ve mevcut sistemde bundan Kuzeyin değil Moskova'nın faydalandığına dikkat çekti.

Emperyalizm karşıtlığının bir sonucu olarak Shtepa, Rus Emperyalizmi ile çok yakın ilişki içinde gördüğü Rus Ortodoks Kilisesini (Eski Mü'minleri değil) reddediyordu. Kendisinin ve yoldaşlarının manevi ilgileri daha çok, Sibirya "yerel dinleri" bölgesel gelenekler üzerine odaklanmıştı. Böylece 30-40 kişilik bir grup Kış Gündönümünü kutlamak için bir araya geliyordu. Bu Gelenekselcilikte yeni bir olgu değildi; İki savaş arasında yaşayan Romanya Gelenekselcileri Romanya ruhçu hâlk gelenekleriyle ilgilenmişlerdir. Buna rağmen farklı bağlamda farklı çağrışımlara sahip olabilir. Ondokuzuncu asırdan bu yana yerel hâlk geleneklerinin yeniden keşfi her zaman yeni ulusal kimliklerin keşfinde önemli olmuştur.

Shtepa şimdilerde herhangi bir Kuzeyli harekete liderlik etmiyor. Keza şimdilerde hazırlanan herhangi bir "Beyaz Devrim"

de mevcut değildir. Olaya vakıf olan bir kaynak Kuzeyli küçük Ulusalcı hareketin 1990'ların başındakinden bile daha küçük olduğunu düşünür.[143]

Böyle olsa bile arasıra Kuzey milliyetçiliğinin farkedildiği etkinlikler yapılıyordu. Mesela bunlardan biri olan Kuzey Araştırma Forumu "araştırmanın rolü üzerine politika ile ilgili tartışmaların yapılması maksadıyla 1998 yılında İzlanda hükümetinin (oldukça farklı amaçlarla) başlattığı bir forum." Shtepa bu forumun 2002'deki toplantısına katılarak, "Küresel Kuzeye Yönelik bir Adım olarak Yerleşimcilere Ortak Media Kaynakları Üretmek"[144] konusunda bir konuşma yaptı. Shtepa'ya göre özellikle daha ulusalcı diyebileceğimiz Aralık 2004'te St. Petersburg'ta gerçekleşti. Bu yüzden bir "Beyaz Devrim" akıl almaz bir şeydi ve Kremlin için korkulan Turuncu Devrimden daha ciddi bir tehlike teşkil etmiş olabilir.

Başkalarının, Kuzey'in fakirliği Moskova'nın Kuzey'in maden kaynaklarını sömürmesini birleştirme gibi pratik amaçlarla sağlamış olduğu desteği ideolojik açıdan bu hareketi temellendirmek için sağlayan Shtepa henüz doğmuş olan Kuzey ulusalcı hareketin en faal olan şahıslarından biri idi. Aslında o oldukça marijinal olan bir grubun ilginç bir şahsiyeti olmaktan öte bir şey değildir. Aynı şey 1992 yılındaki Dugin için de söylenebilir. Shtepa sürükleyicilik, enerji ve karizma bakımından Dugin'in gerisinde görünmektedir. Böyle olsa da izlemesi ilginç olan bir kişilik.

Her halükârda Shtepa, yeni Post-Avrasyacı Rus Gelenekselcileri kuşağının Dugin modelinden ne kadar farklı olabileceğine örnek teşkil eder. Bunun daha ileri derecedeki bir örneği St. Petersburg'lu bir başka Gelenekselci Aleksei İvanenko'dur. İvanenko, Shtepa gibi

[143] Valery Tishkov, "An anthropology of NGOs," Eurozine June 1, 2005, s. 6. Bkz. Online http://eurozine.com/pdf/2005-06-01-tishkov-en.pdf (1 Haziran, 2006). Beni bu makaleden haberdar eden Mischa Gabowitsch'e teşekkür ediyorum.

[144] "Northern Research Forum: About Us." http://www.nrf.is/AboutUs/about_us.html (9 Mart 2006) NRF' NRF'nin ikinci açık toplantısının proğramı. http://www.nrf.is/Open%20Meetings/Novgorod_2002/ProgramNovgorod.htm (9 Mart, 2006).

internette çok görülen ve aynı şekilde post-Avrasyacı olarak nitelendirebileceğimiz bir kimsedir. Shtepa'dan farklı olarak Guénon ya da Evola'yı okumadı ve hiçbir zaman da onları okuma gibi bir niyeti olmadı. Gelenekselci olduğunu iddia etmesine rağmen Guénon ve Evola'yı önemsemedi. Gelenekselcilikle ilgili başvuru kaynaklarının hepsi de Rus idi ve Dugin'i de içeriyordu.[145]

İvanenko'nun ilgi alanları çok genişti. Ancak merkezde, "postmodern" bir türün siyasi ve ruhi bakımdan kendini gelişitirmesi (çok beğendiği bir ifade) vardı. Siyasi-ruhi sebepler onu 11 Eylül olayından sonra 2001 yılında Müslüman olmasına yol açtı. Müslüman olmasına rağmen herhangi bir Müslümanla düzenli bir irtibat içinde olmadı. Moskova'da bazı Müslümanlarla buluştu. Ancak bunlarla pek anlaşamadı. Moskova'daki Müslümanlar (tahminen) İslami uygulamalara önem veriyorlardı, ancak Ivanenko "ritüelciliğe" karşı olduğu için böylesi dini uygulamaları reddediyordu. Ne kendisi ne de eşinin Protestanlık denilen şeyle hiçbir irtibatı olmamasına rağmen, Dinlerin Birliği anlayışının mantıksal bir sonucu gibi gördüğü şey gereği bir Protestan Kilisede evlendi. Ivenenko'nun İslamla olan bağlantısı temelde internet üzerinden gerçekleşiyordu. Hizbtahrir gibi İslamcılar ve Çeçen ayrılıkçıların websitelerinde yazılar yazdı.[146]

Ivanenko Rusya'da çok önemli sayılabilecek bir kimse olamadı. Ancak Dugin tarafından başlatılan bir trendin örneği idi. Bunun Post-Avrasyacılık mı yoksa yumuşak yeni Avrasyacılık mı olduğu tartışılabilir.

Rusya Dışındaki Avrasyacı Hareket

2006 yılında Avrasya Hareketi eskiden Sovyetlerin bir parçası olan yerlerde (özellikle de Ukrayna ve Kazakistan'da), Ortadoğu'da (özellikle de Türkiye ve İsrail'de) ve Batı avrupa'da (Fransa, İngiltere, İtalya ve İskandinav ülkelerinde) şubeler aç-

[145] Ivanenko, görüşme.

[146] Ivanenko, görüşme.

mak istedi.[147] Bunlardan bazıları diğerlerinden daha önemliydi. Pratik nedenlerden dolayı bunların hepsini de burada ele almamız mümkün değil. Burada sadece İsrail ve İngiltere bağlantılarını detaylı bir biçimde ele alacağız.

İsrail'deki Yeni Avrasyacılık

İsrail'deki Yeni Avrasyacılık, başlarında Rabbi Avraam Shmulevich'in ve Avigdor Eskin'in bulunduğu Be'ad Artzeinu (Anayurdumuza) tarafından temsil ediliyordu. Her ikisi de Rus asıllı İsrail vatandaşı idi ve her ikisi de Avrasya hareketi kuruluş kongresi için Moskova'da bulunuyordu.[148]

2002 yılında Be'ad Artzeinu çoğunluğu Rus asıllı olan yüzlerce üyesinin bulunduğunu iddia etti. Lideri Shmulevich,İsrail Devletinin modası geçmiş bir şey olarak kurulumasına yol açan erken dönem Siyonizminin "köhne bir bir görüş" oluşunu kastederek (ki bu birçok İsrailli'nin savunduğu görüştür) kendisini "Hipersiyonist" olarak tanımladı. İsrail her şeye rağmen şu anda varlık kazandı ve dolayısıyla Siyonizm amacına ulaştı. Buna rağmen çok az İsrailli Shmulevich'in Devletin kurucularının original siyonizminin yerine geçmesi için önerdiği ideolojiyi kabul eder. Shmulevich'e göre İsrail'in küresel misyonu şudur: Marx, Einstein ve Freud'un yirminci yüzyılı şekillendirdiği gibi yirmibirinci yüzyılı şekillendirmek ve öncülük etmek. İlk adım olarak, İsrail sadece Filistin devleti taleplerini ve İslamcılık tehditlerini akamete uğratmakla kalmamalı, aynı zamandan, Nil'den Fırat'a kadar tüm Ortadoğu üzerinde kontrolünü genişletmek için gayret göstermelidir. Bu kontrolün askeri kontrol olmasına gereek yoktur; Akil Siyon Bilgeleri Protokol'ünde önerilen sosyal, ekonomik kontrol teknikleri de aynı işlevi yerine getirecektir. İkinci adım olarak Geleneğin ilk katmanını (Hipersiyonist olarak Hz Adem)

147 Kendi internet sayfaları: http://www.evrazia.org (22 Aralık, 2005).

148 Lev Gorodetsky, "Risky Ruskies: Russian Fascists's Troubling Cry: 'Euroasia [sic] Above All' Is His Platform," bkz. online Jewsweek (17 Haziran, 2002). http://www.jesweek.com/politics/009.htm.

tekrar inşa etmelidir. Ancak böyle bir yeniden inşa, sanayi sonrasının toplumunda mevcut olan modern eğilimlerle birleşecek bir temele oturmalıdır.[149]

Her ne kadar Be'ad Artzeinu "işgal" altındaki topraklarda Araplara karşı şiddet kullanmakla itham edilmişse de, sadece şiddet içermeyen protestoları (tek bir istisna ile) kabul etmiştir. Gerçi yine kendisinin nihai hedefinin mevcut yönetici sınıfın yerlerini Hipersiyonistlere bırakması amacıyla İsrail içinde bir devrim gerçekleştirmek olduğunu kabul etmiştir. Çok renkli protesto biçimleri vardı: Hipersiyonistler kırmızı gömlek giyerek, bir defasında Yaser Arafat'ın kafası olarak boyanarak salamla şekil verilmiş lahanayı yiyen Fritz adındaki çoban köpeğinin peşisıra sıra hâlinde yürürlerdi.[150]

İsrailli gazeteciler Shumulevich'e böylesi bir askeri kıyafetin Hitler'in SA'sı gibi grupları hatırlattığını sorduğunda o bu soruya, tam olarak şu cevabı vermiştir: Bu tekniği kullanan sadece SA değildir, Revizyonist Siyonizmin gençlik hareketi olan ve şimdiki Likud partisinin orijinal kökeni sayılan Betar da aynı tekniği kullanmıştır. O aynı zamanda "devrim ilham verir sıkmaz. Bir düşünceyi nasıl yayacağınızı bilmeniz gerekir. Üniforma ve kışkırtma pazarlamanın bir parçasıdır; şeylerin paketlenmesi dikkatleri üzerine çekecektir."[151] NBP ve Dugin'in faaliyetleri için de aynı şeyleri söylemek mümkündür.

Ba'd Artzeinu sadece tek bir tartışmalı şiddet eylemini üstlenir: Bu da 2004 yılının sonlarında o zamanın Hamas lideri Hasan Nasrallah'a küfredilmesi.[152] Bu Dugin'in bir başka İsrailli dostu Eskin'in Başbakan İshak Rabin'e 1995 yılında (Oslo anlaşmasına cevap olarak) küfretmesinin vermiş olduğu bir esin olabilir. Bazıları Eskin'in okumuş olduğu lanetin *pulsa d'mura*(Aramice'de

[149] Alexandr Rybalka, yazara gönderilen e-posta, October 15, 2004. Aynı zamanda bkz. Natasha Mozgovaya, "The Red Army of the Hebron Rabbi," Ediot Ahronot, July 18 2003, e'ad Artzeinu, "Hyperzionism," ND.

[150] Mozgovaya, "Red Army."

[151] Mozgovaya, "Red Army."

[152] Alexandr Rybalka, yazara gönderdiği 31 Aralık 2004 tarihli e-posta.

cehennem kırbacı) genel olarak otuz gün içinde etkisini göstereceğine inanıyordu. Eskin'in lanetinden 32 gün sonra Rabin Yigal Amir (bir yerleşimci ya da Gelnekselci değil Herzliya'da öğrenci idi) tarafından vurularak öldürüldü. Sonuçta 1997 yılında cinayete teşvik etmekten dört ay hapse mahkûm edildi.[153] Kitabın yazıldığı tarihte Nasrallah hâla hayattaydı.

Hem Gelenekselciliğin hem de Yeni Avrasyacılığın İslamla ilgili vurgularına ve Dugin'in daha önce genellikle faşist ve antisemitik olarak görülen kişilerle olan irtibatına binaen Gelenekselciliğin şaşırtıcı bir gelişme ile yüz yüze kalması bağlamında bir İsrail'inin nasıl yeni-Gelenekselci olabileceğini ortaya koyar. Shmulevich seküler Sovyet anne baba tarafından Murmansk'ta büyütüldü. Belli belirsiz "Yahudi" olduğundan haberdardı, ancak kesinlikle dindar değildi. Büyükannesinin dinini fark ettikten sonra İsrail'e göçtü ve burada Hasidik (dindar) bir haham oldu (bu iki olayın nasıl bir düzen içinde meydana geldiği tam olarak belli değildir).[154] Bazı bakımlardan Sufilerin Yahudilikteki muadilleri olan Hasidim aşırı Ortodoks idi. Aşırı Ortodokslar genellikle İsrail Devleti ile ilgili iki aşırı tutumdan birini benimserler. Bu iki aşırı tutumdan birisi, nihai kurtuluşu hızlandırmak için günahkar bir teşebbüs süreci olduğuna inandıklarından ve dolayısıyla dindışı gördüklerinden devleti reddetme biçiminde ortaya çıkar. Diğer aşırı tutum ise İsrail'i kurtuluş sürecinin bir unsuru olarak görmüş olma ihtimalidir. Bu durumda İsrail'in 1967 yılında Judea ve Samaria tarafından fethedilmesi ilahi bir atiyye olarak görülür ve bu "işgal topraklarını" kurtarmaya çalışmak için gerçekleştirilen her türlü teşebbüs günah olarak addedilir.[155] Shmulevich'in benimsediği konum bu idi. Shmulevich, sembolik anlam taşıyan ve ağır savunma araçlarıyla donatılmış diğer 250 yerleşimci ile birlikte Arapların

[153] "Eskin Gets Four Months for Curse on Rabin," Jerusalem Post, July 21, 1997.

[154] Arseni Volkov, "They Called Him Nikita..." Abraham Shmulevich ile röportaj. http://www.jewish.ru/4025.asp (17 Haziran, 2002).

[155] Bkz. Aviezer Ravitzky, Messianism, Zionism, and Jewish religious Radicalism (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

el-Halil[156] olarak bildikleri 40.000 Arap nüfusun yaşadığı tartışmalı Hebron merkezine yerleşti. İsrail'de bilinen anlamıyla Shmulevich ve yoldaşları, tartışmasız bir biçimde, basında genellikle "aşırı sağcılar" için kullanılan anlamda radikal idiler (İsrail'de "sağ" ve "sol" kelimesi Avrupa ve Amerika'dakinden farklı anlamlarda kulalnılır ve esasta Filistin sorununa yaklaşım biçimine işaret eder: Sol daha çok ülkede barışı desteklerken, sağ için bu söylenemez). Filistin sorununa yeni Avrasyacı yaklaşım, Dugin'in Avrasya Harketinin diğer bir diğer israilli üyesi olan Eskin'in faaliyetlerinde çok iyi betimlenir.

Cinayete teşvik ettiği gerekçesiyle girdiği hapishaneden çıktığında, İsrail'i 1967'de işgal ettiği bölgelerden bazılarının elden çıkma tehdidi ile karşı karşıya bırakan Oslo anlaşmasını baltalayacak Filistinlilerin tepkilerini ateşleyecek iki proje hazırlamakla meşgul oldu. Birincisi Ramazan ayında Kutsal mekândaki Kubbetüssahra'ya domuz başı atmak, ikincisi de bir başka domuz kafasını İzzeddin Kassam'ın mezarına (1935 yılında İngiliz manda yönetimi tarafından öldürülen Filistinli kahraman) atmak. İsrail istihbaratı bu planları ve aynı zamanda İsrailli solcu bir grup olan Dor Shalom'a ait olan binayı ateşe verme planını deşifre etti. Eskin bir suç ortağı ile birlikte tekrar yakalandı. Eskin 1999 yılında iki buçuk yıl hapse mahkûm oldu.[157] İşe bak ki bir yıl sonra Ariel Sharon'un Mescid-i Aksa'ya

[156] Buradaki sayılar elbette tartışmalıdır. Burada verilen rakamlar (235 ve 40,000) şu haberden alınmıştır: "Not Intifada, This Time It's War," The Economist, November 16, 2000. Eğer hemen komşu olan Kiryat Arba da dahil olduğunda yerleşimcilerin sayısı daha da yükselecektir. Burada amacım, merkezi Hebron bölgesindeki yerleşimcilerin maruz kaldıkları tehlikeye dikkat çekmektir.

[157] Bir mezarı kundaklamaya teşvik ve tahrip etmek üzere komplo hazırlama suçundan mahkûm olurken Mescid-i Aksa ile ilgili suçlamadan beraat etti. Suç ortağı olan Peckovich ise hepsinden suçlu bulundu. Mescid-i Aksa ile ilgili plandan ise kışkırtmayla suçlandı. Bkz. Elli Wohlgelernter, "Eskin Held in Foiled Temple Mount Pig Plot," Jerusalem Post, December 28, 1997, s. 1; Sari Bashi, "Israeli Convicted of Defacing Muslim Grave with Pig's Head," AP'nin Kudüs'ten geçtiği haber. 5 Ekim 1999; Moshe Reinfeld, "Court Acquits Man in Pig's Head Plot on Temple Mount," Ha'aretz, 6 Ekim 1999; Reinfeld, "Pig's Head Plotter Gets 30 Months Jail," Ha'aretz, November 12, 1999.

yaptığı ziyaret, ikinci *intifada*yı ateşlemek suretiyle Eskin'in projesinin hedeflediği şeylerin çoğunun ortaya çıkmasını sağladı.

Eskin ve Shmulevich'in İslam dünyasının çoğunu kapsamayı amaçlayan Avrasya hareketine katılmış olması paradoksaldır. İslamla ittifak içinde olmak yeni Avrasyacılığın onlara çekici gelen unsuru değildi. Onları cezbeden Yeni-Avrasyacılıktaki Amerikan-karşıtı unsurlardı ki bu, kendi hükümetlerinin Amerikanın baskısıyla kendilerine, Yahudi milletine ve siyonizme ihanet ettiğini düşünen birçok yerleşimcinin görüşüyle uyum içindeydi. Shmulevich'in bu ihanet ile ilgili açıklaması "politik elitin Batı etkisine açık hâle getirilmesi"dir ki[158] yeni Avrasyacılık buna karşı mücadele vermektedir.

Shmulevich ve Eskin Gelenekselci olmaktan ziyade yeni-avrasyacılar idi. Eskin'in Guénon'u okuduğuna dair elimizde hiçbir delil yoktur. Bunların yerni-Avrasyacılığı bile diğer faaliyetlerinin bir nedeni olmaktan ziyade sonucudur. Eskin'in duruşu yeni-Avrasyacılığın kuruluşundan öncesine uzanır ve bilinen ilk siyasi eylemi 1979 yılında 19 yaşındayken gerçekleştirmiş ve kendisi diğer üç genç yerleşimci ile birlikte Hebron'da "Filistinlilerin evine zorla girip "eşyaların altını üstüne getirmek ve ev sakinlerine saldırmakla suçlanıp tutuklanmışlardır."[159] Üç yıl sonra 1978 yılında, bu kez New York'ta Sovyet havayolları bürosunun önünde bir protesto esnasında Eskin tekrar tutuklandı ve "arbede, yasadışı toplantı, düzene aykırı davranış ve suça teşebbüs" ile suçlandı.[160] İsrailli yeni Avrasyacılar "yumuşak" Gelenekselcilik olarak bile tanımlanmayacak olan Dugin'in eylemlerinin daha gelişmiş bir safhasını temsil ederler. Kısmen Gelenekselcilikten devşirilmiş olan bir ideolojiyi kullandıkları için, dolaylı da olsa Guénon'un eserlerinin etkisiyle ortaya çıkmışlardır.

[158] Alexander Sherman, "Here Everything Is as Usual: They're Shooting" (Avraam Shmulevich ile röportaj 5 Nisan, 2001). Bkz. http://www. jewish. ru/edit/obzorp/view. htm?id=106 (17 Haziran, 2002).

[159] AP'nin Telaviv'den geçtiği haber: 16 Temmuz, 1979.

[160] Larry McShane, "Allen: Administration Will 'Redefine' Actions to Help Soviet Jews," AP'nin New York'tan geçtiği 31 Mayıs, 1981 tarihli haber.

İngiliz Yeni Avrasyacılığı

İngiltere'deki Yeni Avrasyacılık, Troy Southgate'in yönettiği küçük ve gayri nizami bir grup olan Ulusal Anarşistler tarafından temsil edilir. Southgate, daha marijinal bir ideolojiye saahip olması bakımından Shmulevic'ten ve Eskin'den ayrılır. Rus asıllı İsrailliler olarak Shmulevich ve Eskin'in faaliyetleri İsrailli göçmen hareketinin radikal kesimlerine ve "dindar sağ"a cazip geliyordu. Ancak İngiltere'de buna karşılık gelecek bir durum yoktu. İkinci Dünya Savaşının başlamasıyla birlikte Sir Oswald Mosley'in İngiliz Faşistler Birliği'nin dağılmasının ardından radikal sağ sadece bir kez İngiliz siyasetinde anlamlı oldu. 1973-1979 yılları arasında Ulusal Cephe gittikçe büyüyen rahatsızlıktan ve Batı Hint Adaları ve Pakistan gibi yerlerden İngiltere'ye göçmenlerin gelmeye devam etmesinin yol açtığı sorunlardan faydalandı. 1973 yılında Ulusal Cephe 17500 üyesi 1979 yılı itibarıyla da toplam üye sayısı 60.000'e ulaşmıştı. Bu durum onları 1979 yılında yanlış bir hesapla galibiyet beklentisiyle seçime girmelerine yol açtı. Söz konusu seçimde yirminci yüzyılda diğer İngiliz başbakanlarının hepsinden daha fazla İngiliz siyasetinin doğasını değiştiren Margaret Thatcher iktidara gelmişti.Seçimlerde sadece 192.000 (% 0.6 gibi mahcub edici bir oran) oy alan Ulusal Cephe dağılarak çöktü.[161] 1985 yılında sadece 10.000 üyesi vardı. 1989 yılında ise daha küçük gruplara bölündü.[162]

Southgate, kendi original görüşlerinden bir çoğundan vazgeçerek 1985 yılında Ulusal Cephe'ye katıldı ve daha önce savunduğu beyaz olmayan göçmenlerin sınırdışı edilmesi görüşünün yerine, Evola'nın bakış açılarından bazılarını benimseterek "ırksal ayrımcılık" talep etti. Tüm bunlar özellikle, Ulusal Cephe'nin 1979 sonrası liderlerinden biri olan ve İngiltere'ye

[161] İngiliz seçim sistemine göe bir aday belli bir oy oranına ulaşamazsa depozit olarak yatırması gereken parayı geri alamadığı için Ulusal Cephe'nin bu çıkışı partinin iflasına sebep oldu çünkü parti adaylar için yatırmış olduğu tüm depozitolarını kaybetti.

[162] Graham D. Macklin, "Coopting the Counter Culture: Troy Southgate and the National Revolutionary Faction," Patterns of Prejudice 39 (2005), ss. 302-04.

kaçmış olan İtalyan Sağcı Roberto Fiero tarafından Evola'nın eserleriyle tanıştırılan Derek Holland tarafından yazılan *Siyasi Asker* adlı küçük kitapçıkta açıkça görülür. 1989 yılında Ulusal Cephe'nin bölünmesinden sonra Southgate Uluslararası Üçüncü Konumun oluşturulmasında Holland ve Fieoro'yu takip etti.[163]

1992 yılı itibarıyla Southgate Uluslararası Üçüncü Konum'un eski tarz İtalyan Faşizmine gittikçe daha çok yaklaştığını gördüğünde arkadaşlarıyla birlikte İngiliz Ulusalcı Hareketini kurmak üzere ayrıldı. 1998 yılında bu, Ulusal Devrimci Parti'ye dönüştü.[164] Ulusal Devrimci Parti İngiliz bir araştırmacı tarafından "politik güç olarak tamamen önemsiz" olarak tanımlanmıştı.[165]

Kendisine yeni bir ideolojik yön arayışı içinde olan Southgate Bakunin'ı okumaya başladı. Daha sonra 1998 ya da 199 yılında Dugin'in Arktogaya sitesinin İngilizce bölümüne rastladı. Bu ilk kez onu Evola'yı okumaya sevketti (gerçi birkaç yılır Evola'nın varlığından haberdardır). 2000 yılında Ulusal Devrimci Hareket Ulusal Anarşist'lere[166] dönüştü. Bu Ulusal Bolşeviklerin isimleri şaşırtıcı biçimde yan yana getirmesinin İngiltere'deki yansımasıydı. 2006 yılında Southgate bir röportajda kendi pozisyonunun Gelenekselcilik, anarşizm ve ırksal ayrımn bir karışımı olarak açıkladı.[167] Kendine ait *Synthesis* adlı internet sitesinde kendisini "Anarşi Okültür (hayatın ve kültürün ezoterik ve Metapolitiğe sadık" olarak tanımladı. Ernst Jünger, Bakunin ve Evola ile başlayan ve Nietzsche, Crowley Sergei Nechayev'in yanında Dugin ve Guénon'u da içeren bir "önemli kişiler" listesi hazırladı.[168] Bakunin'i referans göstermesine rağmen Southgate'in anarşizmi kendine özgü bir nitelik taşır ve her türlü otoriteyi red-

163 Southgate, görüşme

164 İngiliz Ukusalcı Hareketi başlangıçta ITP içinde bir grup olarak ortaya çıktı. Southgate, görüşme.

165 Macklin, "Co-opting," s. 325.

166 Southgate, görüşme.

167 Southgate, görüşme.

168 Synthesis, ana sayfa www.rosenoire.org (18 Mart, 2006).

deden Jünger'in "anarch" kavramına daha çok şey borçludur.[169] Jünger'in "anarch"ının Evola'nın "mutlak birey"i ile birçok ortaqk yönü vardır. Southgate de devleti reddeden ve bunun yerine "insanların kendi yerlerini ve kendi değer ve ilkelerine göre yaşadıkları otonom ve terk ırklı toplumları koyan bir anarşisttir.[170] Bu başka hiçbir İngiliz anarşistin benimsemeyeceği görüştür.

Gelenekselciliğin Southgate'in ideolojik sentezinde görünür bir rolü vardır. Ancak bu dominant bir etki değildir. Evola Dugin'den daha çok görülür bir hâldedir. Southgate'in Synthesis adlı sitesinde Dugin'in Arctogaia'ya vermiş olduğu link vermiş olduğu başka birçok linkten sadece biridir. 2006 yılında Dugin'den sadece bir makale tam metin olarak tercüme edilerek siteye konulmuştur. Dugin'e verilen referansların çoğu onun hâla NBP ile birlikte olduğu yıllara ait eski metinlerdir.[171]

İsrail'de olduğu gibi Dugin'in yeni-Avrasyacılığının en çekici yanı, Atlantik karşıtı değil, Amerikan karşıtı blok düşüncesi idi. Çünkü Southgate (Dugin'in Atlantik dünyasının bir sakini olarak) Dugin'in jeopolitik analizlerini reddetme dışında çok az seçeneği vardı. Aşırı bir basitleştirme ile dünyayı bölümlere ayırarak deniz bölgelerini modernizmle, kıta bölgelerini de Gelenek ile ilişkilendirerek açıklayan Southgate Rusya'nın (hiçbir zaman ziyaret etmedi) Dugin'in izin verdiğinden daha fazla Avrupalı olduğunu savundu.[172]

Ancak Southgate, her ne kadar "gelenek" anlayışı, ırk konusuna duyduğu bir ilginin sonucu olarak ruhi olmaktan ziyade kültürel bir şey olsa da Amerika'nın gelenek düşmanı oluşu konusunda tamamen Dugin ile hemfikirdi. Avrupalıların (buna Ruslar da dahil) ayrı bir gelenekleri, Avrupalı olmayanların da başka başka gelenekleri vardı. Bu gelenekler saf hâliyle korunmalı idi. Londra gibi şehirlerde bunlar, Amerika'nın dejenere

[169] Macklin, "Co-opting," s. 309.

[170] Tord Morsund, Troy Southgate,ile röportaj New Imperium 1 (ND), s. 17.

[171] Yorumlar Synthesis sitesinin 2006 tarihindeki incelemesine dayanmaktadır.

[172] Southgate, görüşme

olmuş "popüler kültürü"nde ortak bir zemin bularak[173] birbirlerine karışmış hâlde bulunuyordu. Rusya Amerika'nın küresel hegemonyasına[174], ve aynı şekilde Amerikan popüler kültürüne, gelenek, ırk ve kültürden oluşan karışıma bir alternatif oluşmasına yardım edebilirdi. Aynı şekilde İslam'da böyle bir alternatifin oluşmasına katkıda bulunabilirdi. Çünkü Müslümanlar "bu tehdite şiddetle karşı çıktılar." Buna rağmen Southgate Müslümanların Avrupadaki varlıklarına destek vermedi.[175]

Southgate'in Ulusal Anarşizm'i ancak sürekli olarak kendisiyle birlikte bulunan on kişiyi cezbetti[176] ve en fazla internet ortamında kendisini gösterdi. Internet ortamı, Shtepa'nın Kuzey ulusalcılarının olduğu gibi diğer marijinal gruplarla aynı tarzda Avrupa radikal sağının ortaya çıktığı bir ortamdı. Dağınık hâlde bulunan bireylerin internet ortamında bir araya gelmeleri, fiziksel mekânda bir araya gelmelerinden daha kolaydı. Buna rağmen, Southgate fiizksel etkinlikler düzenlemeye devam etti. Londra'daki bir barın arka odasını kiralayarak burada, 20-30 kişilik bir grupla aylık toplantıları düzenliyor ve "Odin'in Yeni Pagan İbadet Biçimi", Oswald Mosley'in Avrupa'nın Entegrasyonu Konusundaki Görüşleri" gibi konuları ele alıyorlardı.[177] 2005 yılı Baharında o sırada Londra'yı ziyaret etmekte olan Dugin de burada bir konuşma yaptı.

Her ne kadar Dugin'in düşüncelerinin İngilizce konuşulan dünyada daha çok tanınmasına internetteki faaliyetleriyle yardım etmeyi ümit etmiş olsa da Southgate'in kendisi ya da takipçilerinin yeni-Avrasyacılığa yardım etme konusunda büyük bir rol oynamadıkları görülmektedir.[178] Tam tersine Dugin'in yeni Avrasyacılığı bazı bakımlardan Southgate'i etkilemişti. Birincisi

[173] Southgate, görüşme

[174] Southgate, görüşme

[175] Morsund, röportaj, s. 16.

[176] Southgate, görüşme.

[177] Bunlar 14 ocak 2006'da tartışılması planlanan konular arasındaydı. Southgate, görüşme.

[178] Southgate, görüşme.

marijinalliği, daha az marijinal olan ve genellikle Rusya dışında iken Rusyada, gerçekte olduklarından daha fazla önemsendiği kişilerle yaptığı işbirliğince azaltılmıştı. İkincisi yeni -Avrasyacılık ve Gelenekselcilik Southgate'in kendi idelojik duruşuna belli bir parlaklık vermesine yardımcı oldu. Gelenek kavramı, Ulusal Cephenin kaba yabancı düşmanlığını, belki daha geniş kitleleri cezbedeceği şekilde daha sofistike biçimde ifade etmesini sağladı. Farklı geleneklerin korunmasına yaptığı vurgu, daha popüler ideolojik duruşlar olan çok-kültürlülük ve hatta küreselleşme karşıtlığı biçiminde sunulmuş olabilir.

Yeni Avrasyacılığın Küresel Önemi

Rusya, İsrâil ve ingiltere'nin siyasetleri arasında çok az benzerlikler vardır. Doğal olarak Dugin'in İsrailli ve İngiliz ortaklarının, Dugin'in ya da Rusyanın değil kendi ülklerini ilgilendiren bir gündemleri vardı. Shmulevich ve Eskin İsrail'in 1967'de başlattığı işgali sürdürmesi konusuyla, Southgate ise daha çok göç sorunu ya da en azından bunun sonuçları ya da beraberinde getirdiği sorunlarla ilgiliniyordu. Dugin bu türden sorunlarla ilgili değildi. Fakat Rus olmayan sağcıların Dugin'le olan işbirlikleri bir şekilde onları daha az marjinal yapıyordu ve yeni Avrasyacılıktan gelen unsurlar onların kendi düşüncelerine ideolojik bir parlaklık vermesini sağlıyordu.

Shmulevich ve Southgate'in hareketlerine benzer hareketlerin ulusal siyasette neredeyse hiçbir önemi olmadı. Ancak daha az radikal olan partilerin daha radikal olan üyelerinden bazıları Shmulevich ve Southgate gibi kimselerin internet ortamında yazdıkları şeyleri okuyorlardı ve daha az radikal olan partiler, merkez partiler tarafından tüm rakiplerini izledikleri için izleniyorlardı. Merkez partiler bazen de onların popüler olan görüşlerinden istifade ediyorlardı. Mesela radikal göç karşıtı partilerin arasıra göstermiş oldukları seçim başarıları, merkez partilerin daha sert göçmen politikası benimsemelerine yol açıyordu.

Bu alandaki araştırmaların yokluğundan dolayı Rusya Federasyonu dışındaki diğer eski Sovyet devletlerinde Yeni Av-

rasyacılığın geleceği bilinmemektedir. Yeni Avrasyacılık özellikle Kazakistan'da önemli olabilir. Aynı şekilde yeni-Gelenekselciliğin Türkiye'deki durumu çok belirgin değildir. Dugin Türkiye'yi ziyaret etmiş ve ziyareti esnasındaki konuşmaları, ılımlı islamcı *Zaman* gazetesi de dahil olmak üzere belli başlı gazetelere haber oldu. Eğer Türkiye uzun süredir hayalledığı Avrupa Birliğine katılma isteğini terkederse (böyle bir ihtimal vardır) bir tür Avrasya alternatifi çekici hâle gelebilir.

Şu hâlde Yeni Avrasyacılığın uluslararası yayılımı kesinlikle önemli bir eğilimdir ve hızlanma ihtimali vardır.

13

İSLAM DÜNYASI

İslam Dünyasında Gelenekselcilikle ilk karşılaşan ülke İran olmuştur her ne kadar İslam Devrimi Nasr'ın faaliyetlerini sona erdirdiyse de Gelenekselcilik Devrimden sonra da yaşamaya devam etti ve yirminci yüzyılın sonu itibarıyla, İslam Cumhuriyetinin geleceği konusunda kamuoyunda yapılan tartışmalarda rol oynadı. Bu dönemde Gelenekselcilik özellikle Türkiye ve Malezya ve önemli sayıda ve tarihi oldukça gerilere uzanan bir Müslüman nüfusa sahip olan Rusya Federasyonunda genel söylem içinde görünür olmaya başladı. Ne var ki Arap dünyasında Gelenekselciliğin genel kamuoyu söyleminde yer almadığı görülür. Cezayir'de ise alakasız görüldüğü için dışlanmıştır. Fas'ta Batı'dakine benzer bir rol oynamış, Batılılaşmış bazı Faslıların bireysel manevi sorularına cevap teşkil etmiş ancak toplumun daha geniş kesimleri üzerinde dikkat çekici bir etkisi olmamıştır.

Guénon'un Kuzey Afrika'daki Etkisi

Gelenekselci eserlerin 1960'tan sonraki yenilenmiş popülaritesi, aynı dönemlerde Moskova'dakinden daha fazla olmka üzere Fransa'nın etkisi altında bulunan Kuzey Afrika'da özellikle de Cezayir ve Fas'ta tesirini gösterdi. Cezayir'de küçük bir muhalif entelektüel grup 1967 yılı civarında Guénon'u okumaya başladı. Bunlar Cezayir rejiminin, Fransa ile girdiği kanlı savaşta Cezayir'in bağımsızlığını sağlayan İtalya'da devrimci savaş[1] kavramının ortaya çıkmasına ve tek partili sosyalist devleti kuran ve Cezayir Kurtuluş Cephesi'nin sosyalist ve materyalist değerler sistemine karşı idiler.

Bu muhalif entelektüellerden birisi olan Raşid b. İsa, genç Cezayirlileri sosyalist materyalizmden uzaklaştırarak Cezayir içinde İslami bir Rönesans başlatmayı amaçlayan üniversite öğrencileri için bir sohbet proğramı başlattı.[2] Bu toplantıların ana konuşmacısı İslamcı entelektüel Malik b. Binnebi, misafir konuşmacı ise, o dönemde Fransız Komunist Partisinin Merkez Komitesi üyesi ve daha sonra Müslüman olan en meşhur Fransız ve bu arada Guénon hayranı[3] Roger Garaudy idi. Gelenekselci analizler B. İsa'nın modernizme yönelttiği eleştirilerin merke-

Bu bölümün bazı parçaları Middle Association'un St. Francisco California'da 17-20 Kasım 2001 tarihindeki yıllık toplantısında "sunmuş olduğum "The Imperial Iranian Academy of Philosophy and Religious Pluralism in the Islamic Republic of Iran," başlıklı bildirimden alındı. Bu bildirinin bir başka biçimi, şu kitapta basıldı: Historian in Cairo: Essays in Honor of George Scanlon, ed. Jill Edwards (Cairo: AUC Press, 2002).

Rusya'nın 150 milyonluk nüfusunun 11-12 milyonu Müslümandır. Pratik nedenlerden dolayı Malezya'daki Gelenekselcilik bu bölümde ele alınmadı. Ancak kesinlikle daha ileri düzey çalışmayı hak eder. Burada önde gelen Gelenekselci Osman Bakar muhtemeeln bir Meryemidir. Malaya Üniversitesi Medeniyet Çalışmaları bölümündeki master proğramında yer alan okuma listesinde yer alan eserlerin hepsinin de Gelenekselci kitaplar olduğu görülür. Bkz. Bölümün anasayfası:at http://www.cc.um-edu.my/fcivil.htm (22 Eylül 1999).

1 Dokuzuncu bölümde tartışıldı.

2 Rachid ben Eissa, görüşme. Bin İsa, Cezayirdeki Gelenekselcilikle ilgili tüm bilgilerin kaynağı durumundadır.

3 Garaudy Guénon hayranlığını Alain de Benoist ile yapmış olduğu bir konuşmada açıklamış (de Benoist, görüşme).

zinde yer alıyordu. FLN'nin Cezayir'in kültürel ve entelektüel hayatı üzerindeki etkisi göz önüne alındığında, böyle bir eğitim proğramını bağımsız olarak sürdürmek imkânsız olmasa da oldukça zordu. Bu sebeple Bin İsa Eğitim Bakanlığı bünyesinde İslami Sosyolojik Çalışmalar Merkezi oluşturdu. Burada bakanlık adına eğitim proğramları düzenleyebiliyordu (bunlar genellikle tatil dönemlerinde devlet okullarında düzenleniyordu). Bu eğitim proğramları 1969 yılından itibaren her yaz tatili düzenlenmekte üç ya da dört gün sürmekteydi. Her bir programa 120-140 arasında öğrenci katılıyordu. Katılımcılar teknik ya da fen bilimleri alanında eğitim gören öğrenciler arasından seçiliyordu ve beşeri bilim alanında öğrenim görenler ise boşuna uğraş olarak görüldüğü için tercih edilmiyordu.

Ne var ki Guénon'un henüz Arapça'ya tercüme edilen bir eseri yoktu. Gerçi Raşid b. İsa bunu değerlendiriyordu. B. İsa neticede şu sonuca ulaştı: Fransızcada bu tür düşünceler Fransız sistemi üzerine eğitim görmüş olan Cezayirlilerin İslama yönelmelerine katkı sağlayabilirse de Arapça'da bu tür eserler daha az eğitim görmüş olan ve muhtemelen onu "yanlış anlayacak" olan ve bunları İslam dışı hatta İslam karşıtı olarak görecek olan okuyucuyu yanlış yola sevk edebilir.

Gelenekselcilik Cezayir'de pek tutunamadı. İlk başta Gelenekselcilikle ilgilenen Malik b. Nebi Guénon ve diğer Gelenekselcilerin, Cezayir'in değil Batı'nın problemlerine hitap ettiklerini, Cezayir'in probleminin ruhâni değil ekonomik ve siyasi bir nitelik taşıdığı sonucuna ulaştı. Bu problemlere islami bir çözüm konusuyla ilgilenmek, yani İslamcılık ya da radikal siyasi islam, gittikçe gerileyen Gelenekselcilik içinde ilgi alanı hâline geldi. B. İsa'nın eğitim proğramı akamete uğradı ve b. İsa yurt dışında mesleğini ilerletmek üzere Cezayirden ayrıldı ve sonunda Paris'te UNESCO'nun merkezinde çalışmaya başladı. Bin İsa'nın kuzeni Hamza b. İsa, modernizm üzerine her bakımdan Gelenekselci olan iki eser kaleme aldı. Hatta Hamza b. İsa Guénon'un üslübunu taklit etmeye çalıştı ve bunda kısmen de

başarılı oldu. Bu kitaplar yayıncı bulamadılar. Cezayir'in önde gelen İslamcı grubu (İslami Kurtuluş Cephesi, FIS)'na verilen destek 1991 yılındaki bağımsız Cezayir'in ilk özgür seçiminde FIS'ın zaferini ve ertesi yıl da iç savaşı beraberinde getirdi.

Cezayir'e nispetle siyasi durumun daha huzurlu olduğu ve ekonomik şartların daha az kötü olduğu Fas'ta Gelenekselcilik daha başarılı idi. Elitler arasında 1970'lerde başlayan ve Sufi Tarikatı Budşişiyye'nin öncülük ettiği Sufi Rönesansında önemli bir rol oynadı. Buna rağmen,Guénon, B. İsa'nın Cezayir'de tercümeden vazgeçmesine yol açan aynı nedenlerden dolayı burada da Arapça'ya çevrilmedi.

Budşişiyye Gelenekselci bir tarikat değildi şeyhi olan Hamza b. Ebi'l-Abbas Guénon'un adını duyduğu kesin olsa bile onun eserlerini hiç okumamıştı.[4] Ancak, bir dönem Budşişiyye'nin Fez gibi önemli bir bölgesinin mukaddemi olan Ahmet Kustas'a göre "Fransız çevresine mensup" yani eğitimlerini Fransız diliyle yapmış Faslılar, evlerinde Arapça'nın Fas şivesini konuşan ancak Fransızca okumayı Arapça okumaktan daha kolay bulan elitlerin tarikate gelmesinde Guénon'un da rolü oldu.

Budşişiyye bu çevreden ve bu çevrenin hemen altında yer alan sosyal çevreden mürit bulma konusunda çok başarılı oldu. Bu çevrede yaygın olan Sufizm düşmanlığı ve sufizm konusundaki cehalet ve elitlerin hayat tarzı ile islam arasındaki uzaklık göz önünde bulundurulduğunda bu önemli bir başarı sayılmalıdır.[5] Diğer yaklaşımlardan ziyade bu ortama Gelenekselcilik ulaşabilirdi. Fransız kültür çevresi bir Budşişi ve Gelenekselci olan Zekiya Zouanat geniş bir okuyucu kitlesine ulaşan Fransızca *Demain* dergisine konuşurken, sadece kendi şeyhi hakkında

4 Fawzi Sqali, görüşme.

5 Fransız kültür çevresi elitlerinin benimsediği Fransız kültürünün birçok boyutu onları İslamdan ve sufizmden uzaklaştırdı: Batı tarzı giyinme (özellikle kadınlar için),cinsler arasında Şeriatın izin verdiğinden daha fazla sosyal ilişki, ve hatta bazen şarap içmek. Alkol tüketimi özellikle Kuzey Afrika'da yaygın hâle gelmişti.

konuşmamış aynı zamanda, "Sufizm için büyük bir şeref" olarak kabul ettiği "Guénon'un eşsiz" eserlerinden de övgüyle söz etmişti.[6] Bu vurgu gerçekten de onun Guénon için beslediği samimi coşkudan kaynaklanmış olabileceği gibi, hesaplı kitaplı bir şey de olmuş olabilir. Kendi makalesinde Fransız kültür çevresine mensup olan okuyucularının Sufizm hakkındaki yanlış düşüncelerini ele alırken büyük bir acı yaşar. Mesela bunlardan birisi Sufizmi "onu insanın mutlak olanı arayışında ona özgürlüğün ilham edilmesinde oldukça etkili olan şeyle irtibatlı kılan evrensel boyutun" bir havuzu olarak görmeleridir. Zouanat okuyucularını Sufizmin İslam dışı ya da fanatik olmadığı konusunda okuyucularını temin etme konusunda oldukça acelecidir.[7] Sadece açık fikirli olmakla kalmayan aynı zamanda cazip olan Zouanat okuyucularını da temin etmiş olması gerekir. Muhtemeldir ki Zouanat, okuyucuları için eserlerini Sufizme giriş yapılabilecek en iyi kitaplar olarak gördüğü için Guénon'a vurgu yapıyordu. Hem ona göre hem de Mısır'daki Abdulhalim Mahmud'a göre "medeni" Fransızların Sufizmi kabul etmesi faydalı ve memnun olunması gereken bir şeydi.

Guénon, Cezayir'de olduğu gibi 1960'larda Fas Fransız Kültürü çevresinde tanınır hâle geldi. Sartre ve Camus'yle birlikte okunan yazarlar arasında yer aldı.[8] Guénon'un Faslı okuyucuları (batılı okuyucularından farklı olarak) Guénonun kendi başına Müslüman ve Sufi olduğunu ve eserleri Fasta popüler olan Abdulhalim Mahmud ile işbirliği içinde olduğunu (her ne kadar bu tamamıyla doğru olmasa da bkz. 4. bölüm) düşünüyorlardı. Guénon'un Gelenekselciliği; Faslı okuyucularına Avrupalı ve Amerikalı okuyucularından daha fazla olmak üzere doğrudan Sufizmi işaret etti. Guénon'dan İslam dışı bir yöne giden Faslı

6 Thami Afailal, "René Guénon: un modè le soufi du XX éme siécle (Zakia Zouanat ile röportaj),"Demain, 1 Temmuz, 2000, s. 17.

7 Afailal, "René Guénon," ve Zakia Zouanat, "Sidi Hamza, le saint vivant,"Le Journal(Casablanca), May 27, 2000, s. 55.

8 Ahmad Qustas,görüşme.

Gelenekselcinin varlığı bilinmemektedir. Bunun sebebi kısmen, tutulma içinde olmasına rağmen, birçok modern Faslı için bile yüzeyin altında varlığını sürdürmüş olması, kısmen de Fasta Yeni Çağ Ruhçu gruplarının bulunmamasıdır. Kazablanka'nın önde gelen kitapçı dükkânlarından birinin Fransızca bölümündeki kitaplar raflara yerleştirilirken standart Batılı "ruhçuluk" sıralaması takip edilmiş olmasına rağmen, bu bölümde indirimde bulunan tüm kitaplar İslam'la alakalıdır (Hıristiyanlıkla ilgili olan bir ya da iki kitap bunun istisnasıdır).[9] Bu tür kitapçı dükkânlarında yer alan Arapça bölümünden farklı olarak İslamla ilgili olan bu kitaplardan çoğu Sufizm üzerineydi ve Fransızca okuyan okuyucunun zevklerini yansıtıyordu.

Guénon'un kitapları ise, yirminci yüzyılın sonlarında genellikle indirime girmezdi. Bunun kısmen sebebi Guénon'un Fransızca'daki yayıncısının (Gallimard) kitaplarının Fas kitap piyasası için çok pahalıya gelmiş olmasıdır. Ancak bu kitaplar istenildiği takdirde kolayca sipariş verilebiliyordu. Fakat ilgi duyan okuyucuyu Guénon'a yönlendiren diğer Gelenekselcilerin kitaplarını buralarda bulmak mümkündü.[10] Bunlar, Kustas gibi Budşişi *mukaddem*'i olan Fransız kültür çevresine mensup Fevzi Skali'nin kitaplarını da içeriyordu.

Fevzi Skali

Skali Fas Gelenekselcilerinin en önemlisi olmasından başka, Gelenekselciliğin Modern Faslıları kendi asıllarına nasıl yeniden döndürebileceğinin en iyi örneğidir ki bu Kustas'a göre Budşişiyye'nin en önemli konularından biridir. Skali'nin her iki büyükbabası da, Fez'de Batı'nın önde gelen İslami eğitim merkezlerinden biri olan Karaviyyin'de ulemadandı ve aynı zaman-

9 Casablanca'daki kitapçılara yapılan ziyaret. "Livre Service" adlı kitapçı buna rağmen İdris Şah'ın bir kitabına raflarında yer vermektedir.

10 Bu yorumlar 2001 yılı Ocak ayında Casablanka'daki kitapçıları ziyaretime dayanmaktadır. Bu kitapçılarda çokça Schuon'un (Comprendre l'Islam), duPasquier'in (Découverte de l'Islam), ve Sqali'nin eserleri (üç kitap) vardı fakat Guénon'un eserleri yoktu.

da Halvetiyye tarikatinin Fas şubesine mensup sufilerdendi. Diğer yandan Skali'nin babası Arapça ve Farsça bilen kıdemli bir hastane yöneticisi idi. Günde beş vakit namaz kılmasına rağmen Sufizme karşı bir ilgisi yoktu. Skali, Fez'de bulunan Fransız Kültür Misyonunda tamamıyla Fransızca eğitim gördü. 1973 yılında başlayan Üniversite eğitimini sosyoloji alanında Paris Üniversitesinde tamamladı. Yine aynı üniversitesinde antropğoloji alanında doktora yaptı.[11]

Şu hâlde Skali tamamen modern bir Faslı idi. Paristeki ilk dört yılındaki faaliyetleri daha çok 1970'li yılların öğrencilerinden herhangi birinin faaliyetlerine benziyordu. Gerçi siyasi faaliyetlerden uzak kaldı ve hiçbir siyasi gruba ya da harekete katılmadı. Fakat böyle bir hayat tarzından hoşlanmayışı onu "öz" ile ilgili arayışa yöneltti. İlk başlarda, 1970'li yıllarda saf Fransız olan herhangi bir Parisli öğrenci gibi Taoizme karşı ilgi duydu. Bu, Nasr'ın da ilk ilgisinin Hinduizme olmasına benziyordu. Taoizm güzelce yalınlaştırılmış bir "öz" sunmasına rağmen Skali Taoizmin herhangi bir hareket hattına işaret etmediğini düşündü. Yaşamış olduğu hayal kırıklığı dördüncü bölümde dikkat çekildiği üzere İslamın pratik hayata yaptığı vurguyu göz önüne getirdi.

Skali şimdi, Kur'an okumak ve beş vakit namaza tekrar başlamak suretiyle Fas'ta geçen çocukluğunun Müslümanlığına dönüyordu. Daha sonra bu dönemini hatırlayarak "Hepsine tek başıma Paris yıllarımın ortalarında karar verdim!" diyecekti. Fas Fransız Kültür çevresi için Paris ve namaz birbirine zıt iki ucu temsil ediyordu. Diğer yandan Skali İslam ve Sufizm üzerine kitaplar satın almaya başladı. Bunlar arasında Mevlana'nın Mesnevi'sinin Fransızca tercümesi, Nasr'ın arkadaşı Corbin'in İbn Arabi üzerine bir kitabı ve Gelenekselcilerin kitapları vardı: Guénon'un *Apercus sur l'ésotérisme islamique et le taoı¨sme*(vefatından sonra toplanan yazılarından oluşur) ve aynı zamanda Skali'nin birinci ve ikinci ilgi alanlarını birleştirir.

[11] Başka bir kaynak zikredilmedikçe Fevzi Skali ile bilgiler kendisi ile yapılan röportajdan alınmıştır.

Meryemi Jean-Louis-Michon'un bir kitabı; Martin Lings'in iki kitabının, *What İs Sufizm ve Sufi Saint'in* Fransızca tercümeleri.[12]

Bu tür kitaplar Fransızları Schuon'a ve Meryemiyye'ye yönlendirirken hatta iranlı Nasr'ı bile kendi hedefine götürürken Skali için bunlar daha çok atlama taşıydı. Bunlar ona bildiklerinin "şifresini çözme"de (kendi ifadesi) ve Fas'a dönerek kendisine manevi bir önder aramada yardımcı oluyordu. Skali aslında Güney'e, uzaklara, Modernitenin en az dokunduğu Fas çöllerine gitmeyi planlıyordu. Bu maceralı yolculukta amcalarından birisi kendisine refakat etmeyi teklif etti. Henüz yola çıkmadan Skali eşinin Tahir Reis adında akrabalarından birinin acıklı akıbetinden haberdar edildi. Aile o zamana kadar Reis'in kaybolduğuna inanıyor ve bununla ilgili çeşitli menkıbeler konuşuluyordu. Reis aslında yirminci yüzyılın sonlarında Fas'ın en önemli şeyhlerinden biri olan Hamza Budşişi'nin müridi olmuştu.

Gerçi Budşişiyye her bakımdan normal bir İslami-Sufi tarikati idi. Tahir Reis'in tarikate girişi ailesini şaşırttı ve endişelendirdi. Sufiler konusunda doğru olmayan bilgilere sahip oldukları için Şeyh Hamza onlara, sahtekar, şarlatan ya da en hafifinden aldatılmış biri gibi geldi. Tarikatının daha önce dindışı bir hayat yaşayan –mesela açıktan alkol alan-gençlere cazip gelmesi herşeyi daha da tuhaf hâle getirdi. Bunun tek istisnası yaşlı bir adamın Casablanka'da bir tartışmayı dinledikten sonra söze karışarak "topluluğun, Hamza Budşişi hakkında söyledilerine dikkat etmeleri, çünkü onun yaşayan veli olabileceğini" söylemesidir. Skali de benzeri bir görüşe sahipti: Duydukları Lings'in, Gelenekselcilikle ilgili okuduğu eserlerde tanımlanan manevi rehber Ahmed Alevi ile ilgili söylediklerini hatırlatıyordu. Budşişi zikir meclisine katılması için bir davetiye aldı, sonuçta tarikate girdi.

[12] Mevlana'nın Fihi Mafih'i. Henry Corbin'in L'imagination créatrice d'Ibn Arabi adlı eseri. Gean-Louis Michon'un Ibn Ajiba et son mirage. adlı eseri. Sqali, görüşme. Bkz. Favuzi Skali "Eva de Vitray, ou la rencontre des deux rives,"Soufisme4(2000), 11–14, özellikle s. 14.

Cezayir-Fas sınırındaki Ucda'ya yakın Madaga'daki Zaviye'ye gitti ve burada bir hafta kaldı.

Skali için Gelenekselciliğin önemli ancak yardımcı bir işlevi vardı. Gelenekselciliğin değil, Sufizmin ve Faslı şeyleri aramada kendisini yönlendiren bir dinin içine doğmuştu. Ancak, Gelenekselcilikle ilgili okumaları kendisine tam referanslar vermiş ve aradığı rehberin Şeyh Hamza olduğunu kolayca teşhis etmesini sağlamıştı. Diğer yandan bu okumalar Reis'in bu okumalardan bağımsız olarak kendi başına yaptığı tercihin geçerli olduğunu anlamasına yardım etti: Skali katılmış olduğu ilk Budşişi zikrinde Reis ile buluşmasından sonra onunla bir hafta beraber olmuştur. Reisin eşi, Paris'teki okumalarına bağlı olarak ona bilgi veren Skali'den Sufizmin bu saygın çeşidini ondan dinledikten sonra adeta büyülenir ve rahatlar.

Başka meşrulaştırma biçimleri de gündemdeydi. Skali Şeyh Hamza ile buluşması esnasında, Paris'ten ayrıldığı sırada rüyalarına giren şeyhin o olduğunu hemen anladı. Şeyh Hamza'nın ona sormuş olduğu "şu hâlde ruhunu aslına (*asliha*) irca ettirmek istiyorsun öyle mi?" sorusu ikili bir anlama sahip gibi görünmektedir. Çünkü *asl* kelimesi, (Sufilerin dilinde Allah'a işaret eder), "menşe" anlamına geldiği gibi "gelenek" anlamına da gelmektedir. Diğer bir meşrulaştırma ise, Skali'nin Fez'e dönmesiyle birlikte ortaya çıktı. Ailesi onun Budşişiyye tarikatına katılması üzerine paniğe kapıldı ve dehşete kapılan annesi, onu Karaviyyin'den emekli öğretmen olan babası İdris ile birlikte öğle yemeğine götürdü. Böylece Skali'ye yaptığı şeyin Müslümanlıkla alakalı olmadığını ve İslamın böyle bir şeyi zorunlu kılmadığını anlatmak istiyorlardı. Yemekte konuşma alışık olmadık bir minvalde yürümeye başladı. Herkesi din ve maneviyat üzerine konuşuyordu. Bizzat İdris bile, Fez'li Sufilerin oradakilerden hiç kimsenin daha önce duymadığı hikâyelerinden anlatıyordu. Skali'nin annesi şaşkındı.Buraya bu gibi mevzuları konuşmak için gelmediklerini söyledi. İdris daha sonra asıl konuya geleceğini söyledi. Ancak İdris torununu bir kenara çekti ve tuttuğu yolun "çok katı" olup olmadığını sordu. Skali Budşişiyye'de herhan-

gi bir katılık görmediğini söyledi. Dedesi söze karışarak "Öyleyse ona sıkı sıkıya sarıl!" Skali eve birden fazla yolu kullanarak döndüğünü hissetmişti. O günden itibaren Skali Budşişiyye tarikatinin bir müridi oldu ve sonunda bu tarikatin bir *mukaddemi* oldu.

Fas Gelenekselciliği

Artık hem Kustas hem de Skali Gelenekselciliğe aşina olan Budşişi m*ukaddemi* idiler. Gerçi Kustas'ın Gelenekselci olduğu söylenemez. Ancak Budşişiyye tarikatina girdikten sonra Guénon adını Müslüman olan bazı İngilizlerden 1975 yılında duydu.[13] Kendisi Fransız kültür çevresine mensup biri değildi, Darkaviyye'ye mensup olan bir İmamın oğluydu ve şimdi Üniversite'ye dönüşen Karaviyyin'de zaman zaman İslami ilimler alanında dersler verdi. Guénon'un eserlerini takdirle karşılıyordu ve Kuzey Amerika'da *mukaddem* olarak (onun işlevi bakımından yoksa böyle bir ünvanı yoktu) onlardan istifade ediyordu. Ancak bu eserlerin onun manevi ya da entelektüel hayatı üzerinde herhangi bir etkisi yoktu. Aksine, "prennializme" sarılan Gelenekselcileri şiddetle eleştiriyor, ve birçok Gelenekselcinin "Şeriatın hakikatı (Tanrı) taşıyan bir kap olduğunu vurgulamak suretiyle Şeriata karşı olan faydacı yaklaşımlarını kabul etmiyordu. Daha önce Meryemi tarikatina mensup olan Amerikalı birçok kişi daha sonra ona ve Budşişhiyye tarikatina katıldı şu hâlde Kustas, Meryemiyye'nin son yıllardaki rezaletleri hakkında başkalarından farklı olarak önemli bilgilere sahipti. Bir noktadan sonra, diğer Meryemileri Schuon'dan uzak durmaları noktasında uyarmaları için ikna etmeye çalıştı. Bir anlamda bir uygulama biçimi olarak Gelenekselciliğe Kustas'tan daha çok eleştiri yönelten başka bir kimse yoktur.

Skali'de ise tersine Gelenekselcilik ile ilgili birçok unsur vardı. Skali Gelenekselciliğin manevi *hakikat*ın bir ifadesi olduğunu ancak kesinlikle manevi bir *yol* olmadığını söylüyordu. Onun görüşüne göre, manevi yol ile karşılaşmamış olan ve ye-

[13] Kustas 1971 yılında Budşişiyye'ye katıldı.

terli menevi tecrübeye sahip olmayan kimseler ancak Gelenekselciliği manevi yol ile karıştırır. Skali,sadece Guénon'un eserleri değil İbn Arabi'nin eserlerinin bile nihai, kesin manevi öğretilermiş gibi kabul edilme tehlikesi mevcuttur. İbn Arabi bile böyle kabul edilebilir (ancak bu şekilde kabul edilmemesi gerekir). Ona göre herhangi bir kimsenin külliyatını nihai, kesin öğreti olarak kabul etmek Sünni İslam anlayışıyla bağdaşmaz. Bu durumda onun için nihai şeyh Hamza olmuş oluyor.

Diğer yandan Gelenekselcilik Skali için atlama taşından öte bir anlam taşıyordu. Guénon'u okumaya devam etti ve Budşişiyye'de ilerlemesini sürdürdükçe ve manevi anlayışı derinleştikçe Guénon onun için her okuyuşunda daha fazla anlamlı gelmeye başladı. Fransa'daki Budşişiyye tarikatindaki faaliyetleri onun Fransız Gelenekselci çevreyle irtibata geçmesini sağlıyordu. Toplumun yeniden Gelenekselcileştirilmesi diyebileceğimiz özel bir projesi de vardı. Gerçi kendisi bu projesine "Gelenekselcilik bakış açısından Sufizmin topluma olan katkısı" adını veriyordu. Bu projesi yarı-Gelenekselci diyebileceğimiz amaçlarla yapmış olduğu işbirlikleri onun bu projelerinin birer ifadesi olarak gerçekleşmiştir.[14] Skali aynı zamanda her yıl Fez'de düzenlenen Dünya Kutsal Müzik Festivali'nin de kurucusu ve yöneticisidir. Bu festival 1994 yılından beri hem önem bakımından hem de nicelik olarak büyüdü. 2000 yılında sadece Nasr'ın değil aynı zamanda, İslam'a ilgi duyan Fransız hâlkının yakından tanıdığı meşhur Jacques Attali'nin de dikkatini çekti.[15] 2001 yılında bu etkinlik, ilk teması "Küreselleşme için bir ruh" olan ve çok sayıda uluslararası düzeyde tanınmış kişilerin davet edildiği bir konferansı da içerecek şekilde genişletildi.

[14] Fondation Internationale de Synthèse Architecturale'in bölge başkanı ve "Habitat Culture Développement"in kurucusu ve başkanı idi.

[15] Soufisme 4 (2000). Attali'nin bu ilgisi onun Chemins de sagesse adlı eserine yansır ve kısmen onun Cezayir'de doğmasından kaynaklanır. Üstün bir yöneticilik ve akademik kariyerden sonra Attali 1981 yılında Fransız Cumhurbaşkanının özel danışmanı olur. 1991 yılında Avrupa Yeniden Yapılanma ve Gelişme Bankasının ilk ve (tartışmalı) başkanı olur.

Skali Festivalin hedefleri ile Fez'in geçmişi arasındaki bağlantıya vurgu yapıyordu. Fez, buna göre, sadece Batı İslam dünyasının manevi ve ilmi anlamda merkezi değil, aynı zamanda üç; İbrahimî dinin yan yana yaşadığı bir şehirdir. Bu görüş bazı perennialist anlamlar içermektedir.

Ancak Budşişiyye ile karşılaşan kimselere göre Skali ile Kustas'ın görüşleri arasında çok az fark vardır. Her ikisi de aslında, Gelenekselciliği, Budşişiyye'nin mevcutlar arasında en iyi intisap geleneği olduğunu söyleyecek kadar iyi biliyordu. Skali'nin en önemli kitabı *La voie soufie* (1985)[16] de aslında amaca hizmet etmesi için yazılmıştı. Skali'ye göre bu kısmen, Gelenekselciliği, öğretisel bir tutarlılık oluşturmak maksadıyla okumakta olduğu klasik Sufi metinelere ve Budşişiyye tecrübesine bağlamak maksadıyla Gelenekselcilik ve Sufizm arasında bir sentez yapma teşebbüsünün sonucuydu. Fakat *La voie soufie* açıktan Gelenekselcilik yapan bir eser değildir. Kaynakçasında Guénon, Schuon ve diğer birkaç Gelenekselcinin eserine yer verir ve "dikey ve yatay olan arasındaki bölünme"[17] gibi birkaç Gelenekselci kavramı kullanır. Ancak, yazarın hem bir Müslüman hem de Sufizmin gereklerini yerine getiren bir kimse olduğunu açıkça belirtmesine rağmen kitap görünüşte ve yapı olarak daha çok akademik bir çalışmadır. Kitabın ilk kısmı, Emir Abdulkadir gibi modern kaynaklar yanında İbn Arabi gibi klasik kaynaklardan istifade ederek İslam kozmolojisi ve metafiziğini ele alır. Bu kısım, bu sorunlar ile ilgili Gelenekselci anlayışı İslamlaştırmaya hizmet etmek, ya da Gelenekselci olmayan birisini İslam düşüncesinin

[16] Buradaki referanslar kitabın 1995 baskısına yapılmıştır (Paris: Albin Michel). Skali Fransızca'da ismini Faouzi Skali ieklinde yazdı. La voie soufie Skali'nin kendi ülkesinde bir süre birçok yerde satışa sunulmuştu. 2001 yılında Skali,Casablanka'nın belli başlı kitapçılarının "Ruhçuluk" bölümünde en iyi temsil edilen çağdaş yazarlardan biriydi Üç kitabı da Livre Service bölümünde satıştaydı.

[17] Sqali,Voie, s. 56. Mesela Titus Burckhardt'ın İbn Arabi'nin kullandığı kâbil (kabul edici) kelimesinin metafiziksel ve kozmolojik anlamı arasında yapmış olduğu ayrımda burada kullanılmaktadır (s. 25).

genişliği ve inceliği ile etkilemek maksadıyla kaleme alınmış olabilir. Buna rağmen Skali "Sufi öğretinin esasında yaşanmış bir tecrübenin ifadesi olduğu"na[18] vurgu yapar. Bu kitabın ilk cümlesinde geçtiği gibi birçok yerde de vurgu yapılan bir konudur. Kitabın ikinci kısmı ise canlı tecrübeye bir giriş niteliğindedir. Bir bölüm şeyhe ve tarikate hasredilmiş, bir başka kısmı da, Budşişiyye gibi bir tarikate giren bir kimsenin tecrübe ettiği tarikat adabı ile ilgilidir.

Yazarına göre *La voie soufie* birçok Fransız gelenekselciyi kendisine ve Budşişiyye'ye yönlendirdi. Bu etkiyi kitabın niteliği ile açıklamak mümkündür. Her ne kadar birçok okuyucu için birinci kısmını akıcı bulmama ihtimali olsa da, gerek Sufi bakış açısından gerekse bilimsel bakış açısıyla incelediğimizde kitabın ikinci kısmı mükemmeldir.Kitap aynı zamanda bir Fransız Gelenekselcisinin ya da entelektüelinin İslam Dünyasındaki Sufizmin gerçekliği ile karşılaştığında yaşayacağı hayal kırıklığına karşı koruma sağlama gayreti içindedir. Mesela, her Sufi tarikatinin temelinde bulunan maneviyatı sürdüremediğini söyler.[19] Teorik açıklama isteyenler için Sufilerin yazdığı kaliteli entelektüel eserlerin göreceli eksikliğini perspektif değişimiyle, manevi bilginin yazı ile ifade edilişinden onun deruni tahakkuku yönündeki değişimle açıklıyor ve Müslümanların gerilemesine bağlayan herhangi muhtemel bir suçlamayı reddediyor.[20] Bu gençlik döneminde Guénon'da görebildiğimiz[21] ve hâla birçok Batılı Gelenekselcide rastladığımız Doğunun idealize edilmesine bir cevap teşkil eder.

Skali henüz bir öğrenci iken Fransa'da Budşişi *mukaddemi* oldu. Budşişiyye'ye katıldıktan sonra ve yeni Şeyhinin iznini aldık-

18 Sqali,Voie, s. 13.

19 Sqali,Voie, ss. 149–53.

20 Sqali,Voie, ss. 67–69. Pekâla bu fikir de savunulabilir ancak daha önceki fikirler ile karşılaştırıldığında onlar kadar doğru olmadığı kanaatindeyim.

21 Bkz. 3. Bölüm.

tan sonra, eğitimini devam ettirmek için Fransa'ya döndü.[22] Neredeyse bundan çok kısa bir süre sonra Şeyh Hamza'dan icazet aldı ve 2000 yılı itibarıyla Budşişiyye'nin, Paris, Strasbourg, Nantes, Montpelier, Aix en Provence, Nice ve Marsilya gibi yerlerde irili ufaklı zaviyeleri vardı.[23] Marsilya zaviyesi'nin Le Derviche adıyla hâlka açık bir şark kafesi, kitabevi, kütüphane ve doğu el sanatı ürünlerinin satıldığı[24] bir bölümü de vardı. Budşişiyye Fransa'nın çok önemli Sufi tarikatlerından birisidir ve İspanya, İngiltere ve Amerika'da da teşkilâtlanmaya başlamış durumdadır.[25]

Budşişiyye'nin, Fas'ta olduğu gibi Fransa'da müritlerin cazibe merkezi olması konusundaki başarısı, etkili yayınları ve geniş bir kesime ulaşan etkinlikleridir. Müridleri tarikatte tutma konusundaki başarısı ise, belki de Şeriatın uygulanması konusundaki rahat davranışlarıydı. Keza bunun sebebi geniş bir ağa sahip olmaları da olmuş olabilir. Herhangi bir sosyal grubun üyelerinden biri ya da ikisi tarikate katıldıklarında, diğerlerinin onların peşi sıra gelmesi ve oraya katıldıklarında kendilerini evlerinde hissetmiş olmaları muhtemeldir.

Budşişiyye'nin yayınları ve geniş kesimlere ulaşan etkinlikleri alternatif ruhçuluklara merak salan Fransa kamuoyunun bir kesiminin ilgisini çekmekti, tabi Gelenekselciler de bu arada unutulmuyordu. 1998 yılında Skali'nin çıkarmış olduğu 6 aylık dergi *Soufisme, d'orient et d'occident*(Doğu ve Batı'da Sufizm) dergisi, seçkin sufi şahsiyetleri, sufizmle ilgili meselleri ve kitapları konu ediniyordu. Mevlana, Abdulkadir Geylani gibi klasik sufi

22 Skali Fransa'da alan değiştirerek sosyolojiden antropolojiye geçti ve yaklaşık olarak yüksek lisans tezi diyebileceğimiz tezini Gelenekselci Müslüman Necmüddin Bammat'ın damışmanlığında yapabilmek için Lisieux Üniversitesi'nden (Paris VII) ayrıldı. Tezinde faydalanmak için Guénon ile ilgili okumalarını genişletti ve aynı zamanda Paris'te daha fazla Gelenekselci ile irtibat kurmaya başladı.

23 Skali, görüşme.

24 Soufisme4 (2000) dergisindeki reklam.

25 Skalşi Barcelona'da çeşitli vesilelerle (gerçi tercüman aracılığıyla) konuşmalar yaptı. 2000 yılı Buluşmalarındaki etkinliklerden bazıları bu şehirde meydana geldi. İngiltere Birmingham'daki Budşişiyye zaviyesi İngiliz Budşişi Hamid Lee tarafından yönetilirken Amerika'daki zaviye ile Kustas ilgileniyordu.

metinlerin tercümelerine, zikir, Karaviyyin camisi gibi konularda yazılmış makalelere yer veriyordu. Zeki Zouanat'ın Sufizmi Fransız Kültür çevresine mensup Faslılara "insana özgürlüğün ilham edilmesi" şeklinde takdim etmesinde olduğu gibi Soufisme'deki yer alan editörün yazılarından birinde Sufizmin gayesinden söz ederken, Tanrı'dan ya da İslamdan bahsetmeden, bnunu "varlığın dönüşümü" olarak açıklar.[26] Soufisme'in 2001 yılındaki ilk sayısı özellikle Gelenekselcileri ele almayı planlıyordu ve önceden kapağından "René Guénon'un basılmamış mektupları" ile ilgili bir duyuru yayınlamıştı.

Fransız Budşişiyye'si, Marsilya'da ve diğer şehirlerde "Akdeniz Sufizm Buluşmaları" türünden film, toplantı, sergi ve konserlerin yer aldığı geniş kesimlere hitap eden etkinlikler organize ediyordu. 2000 yılındaki yaklaşık otuz etkinliğin yer aldığı bu buluşmaya yaklaşık 1000 kişi katılmıştı.[27] Skali, Sorbonne'da Espaces kuruluşunun ve 1990'ların sonlarından itibaren de Budşişi l'isthme'nin sponsorluğunda düzenli olarak herkese açık konuşmalar yapıyordu. 2000 yılı Buluşmalarında sadece Skali değil birçok Gelenekselcinin tanıdığı Alevi Şeyhi Bentouné, Fransisken tarikatına bağlı bir rahip olan Fildişi Sahillerinde 20 yılını geçiren ve bu süreçte bir çeşit evrenselci olan ve orada kendi şeyhi olarak kabul ettiği Assisi'li Francis hakkında konuştuğu kadar Ticani bir şeyhten de bahseden Guéndé Jeusset'de burada konuşma yapmıştı.[28]

Skali,Şeyh Hamza'dan kendisini "Avrupa'lı yapılara dayandırma"[29] izni almış bulunuyordu o derece ki (bir kaynağa göre) Sufi olmak için, Müslüman olmak zorunlu mudur sorusuna dolambaçlı cevap vermişti.[30] Giyimle ilgili Şeriatın uygulanması konusunda rahattılar: Skali "Fransız erkeklerin sarık sarmaları-

26 Altında ismi yer almayan editöryal yazı,Soufisme5 (2000), 2.

27 Jean-Louis Girotto, "Sacrées émotions: Retour sur les èmes Rencontres Méditerranéennes sur le soufisme," Soufisme5 (2000), 4–5, özellikle bkz.s. 4.

28 Girotto, "Sacrées émotions."

29 Skali, görüşme.

30 Denis Gril, görüşme.

nı arzu etmediğini vurguluyordu. Fransız Budşişi'lerle Fas asıllı Budşişiler arasında bir kültür çatışması meydana geldiğinde, Fransız erkeklerin Kuzey Afrikalı göçmenlerin kültür çevresine girmelerini bir gereklilik olarak görmediğini, daha ziyade göçmenlerin Fransa'daki genel kültür ortamına entegre olmalarının gerekli olduğunu düşünüyordu. "Sufizm" diyordu "su gibidir, içine konulduğu kabın biçimini alır."

Budşişiyye, Meryemiyye ya da Ahmediyye hatta Vâlsan'ın Aleviyey'si tarzında bir Gelenekselci tarikat değildi. Vurgu, Guénon ya da Gelenekselcilik üzerinde değil, Şeyh Hamza ve Sufizm üzerineydi. Budşişiyye, Gelenekselcilikten çok kendi şeyhinin karizmasına ve örgütlenme yeteneğine bağlı olarak Arap Dünyasında modernizmin üstesinden gelebilen az sayıdaki tarikatten biridir. Ancak sürekli genişlemesinde, Gelenekselciliğin oynamış olduğu rol modernizmin üstesinden gelme konusundaki başarısının ölçütlerinden birisidir. Başka tarikatler Gelenekselci entelektüelleri o kadar kolaylıkla kabul edebilmiş değildir. Şeyh Hamza hem Guénon ve Sarter'dan beslenerek entelektüel dünyalarını oluşturanları, hem de kendilerine saf İslami bir dünya kuranları tarikate kabul edip onlara rehberlik etmekten hoşlanıyordu.

İran İslam Cumhuriyeti

İrak'la yaşanılan savaş kargaşası devrimin önceliğinin entelektüel meselelerden daha çok pratik meselelere kayması sonucunda Gelenekselciliiğin İslam Cumhuriyetinin ilk yıllarında belirgin bir rolü olmadı. Nasr'ın kurmuş olduğu akademi varlığını sürdürdü[31] ancak isminde Şahlık rejimine ait ibare kaldırıldı. Akademi'nin Kütüphanesine giren öğrenciler, şah rejimi dönemine ait ismin yer aldığı lastik mühürle mühürlenen kitaplardan bu yazıyı daksille siliyorlardı. Hatta Akademi'nin çıkar-

[31] Akademi başlangıçta Başbakanlığın yönetimine verildi ve bir süre Cihil Tani tarafından yönetildi. Kendisi devrimin hedeflerine samimane bağlanmış bir devrimci idi. Ner var ki bir filozof değildi. Yine de kudreti ölçüsünde faaliyetlerine devam etti.

dığı derginin kapağındaki künye ile ilgili de aynı işlemi yapıyorlardı.[32] O zamandan beri bu kuruluşun felsefe ile ilgili akademik çalışmalar dışında fazla bir önemi kalmadığı gibi, başlangıçtaki parlak günlerine nispetle bugün finansal açıdan oldukça zayıf bir durumdadır. Artık ne bir dergisi ne de herhangi bir yayını mevcuttur ve mavi çinileri ufalanıp yerlere dökülmüş vaziyettedir.

Devrime Karşı Tepki

Felsefe Akademisi'nin bazı eski üyeleri Tahran'dan ve siyasetten uzaklaştılar. Mesela Ayetullah Aştiyani kutsal Meşhed şehrine yerleşti ve burada Molla Sadra üzerine dersler vermeye devam etti. Bir filozof olarak, "zamanımızın filozoflarının ve ariflerinin mührü (sonuncusu)" olarak tanımladığı Humeyni'nin hayranı idi. Ancak devrime karşı herhangi bir ilgi duymadı.[33] Şehinşahlık Felsefe Akademisi'nin önceki başkan yardımcısı Hadi Şerifi Londra'ya taşındı. Londra'da Furkan Vakfını kurdu ve uzun süre bu vakfın başkanlığını yaptı. Bu müessese, Akademi'nin asli ilgi alanı olarak İslam Dünyasında İslami ilimler alanındaki el yazmalarının yerinin belirlenmesi, kataloglarının yapılması ve korunması ilgili abidevi çalışmalara burada devam etti.[34]

Her şeye rağmen Gelenekselcilik İran'da mevcudiyetini sürdürdü. Nasr, Corbin ve Chittick'in yerini, akademinin diğer eski üyeleri, özellikle 1984 yılında Nasr yerine Akademi'nin başkanlığına geçen Gulam Rıza A'vânî ve diğer geleneğe bağlı (ama Gelenekselci olmayan) diğer üyeler aldı.[35] Tahran dışın-

[32] 2001 yılı Ocak ayında Akademi'nin kütüphanesinde yapmış olduğum gözlem.

[33] Yahya Alawi, görüşme, ve Aştiyânî, Şerh-i Mukaddeme-i Kayserî, naklen: Christian Bonaud, L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu de XXe siècle(Beirut: Al-Bouraq, 1997), s. 16.

[34] Hadi Şerifi, görüşme. Bu vakıf temelde Suudi Arabistan Petrol Bakanı Şeyh Yamani tarafından finansal olarak destekleniyordu. Kitaplarla ilgili gerekli olan giriş yazıları Vakfın çalışmaları Batılı ilim adamları tarafından iyi biliniyordu ve saygın bulunuyordu. Ancak burada çalışanların çoğunun Gelenekselci olduğu pek bilinmiyordu.

[35] A'vânî ve A2'deki (bibliyoğrafyadan önceki listeye bakınız), diğer görüşmelciler.

daki bir şehirde bulunan bir Üniversite Hocası Meryemiyye *mukaddem*'i olarak Nasr'ın yerini aldı, ancak eskiden olduğu gibi nispeten küçük bir tarikat olarak varlığını devam ettirdi.[36]

Bazı Gelenekselciler devrim sonrası siyaseti üzerinde önemli rol oynadılar. Daha önce Akademinin önemli olan hiçbir değişiklik yapamamasından dolayı hayal kırıklığı yaşayan Nasrullah Purcevadi, Şurây-ı âlî-yi İnkılâb-ı Ferhengi (Kültürel Devrim Yüksek Kurulu)[37] üyeliğine atandı. Bu Kurulun amacı İran üniversitelerinin tasfiyesi idi. Tahran Üniversitesinde öğrenci olduğu sırada Gelenekselcilikle karşılaşan Rıza Daveri Ardekânî ve devrimden önce Nasr'ı bırakarak Ali Şeriati'ye yönelen genç entelektüel Abdulkerim Süruş da bu kurula üye olarak atanmışlardı. Diğer kurul üyelerinin de (toplam yedi kişi idiler) Guénon'u okuyup okumadıkları bilinmiyorsa da tüm bu atamalar Gelenekselciliğin İran'ın önemli yaşam alanlarına nasıl nüfuz ettiğine işaret etmektedir. Bunlar aynı zamanda İran'da bulunan üç farklı Gelenekselcilik çeşidini yansıtır. Bir uçta Purcevadi gibi Meryemi ya da diğer Sufi tarikatlera mürit olan (Purcevadi'nin kendisi bir Nimetullahi idi) katı Gelenekselciler vardı. Diğer uçta ise Süruş gibi, Gelenekselciliğe aşina olan ancak çok fazla onunla ilgilenmeyen ya da ilgilenmeyi bırakan kimseler vardı. Her ikisinin arasında ise Davari gibi kimseler bulunuyordu. Gelenekselcilik bunların görüşlerine katkıda bulunmuştu, ancak hayatlarını etkilememişti ve bunlar Gelenekselci teşkilâtların üyesi değildiler. Böylesi insanlar Schumacher gibi yumuşak Gelenekselcilerin İran'daki muadilleri idiler.

Gelenekselciler, daha sonraki yıllarda İslam Cumhuriyeti olgunlaştıkça farklı duruşlar sergilediler. 2001 yılında birçok üniversite profesörü özellikle de felsefe alanında çalışanlar ya Gelenekselci idi ya da Gelenekselciliğe aşina olan kimselerdi. Bunların çoğu kendi konumlarını alenen açıklamamışlardı. Bazıları devrim

36 Farklı kaynaklardan aldığımız bilgiye göre tarikatin elli kadar müridi bulunuyordu.

37 Shahram Pazuki, görüşme.

sonrası rejimine destek vermeye devam ettiler. Daha önce Nasr'ın çok yakın iş ortağı olan ve devrimden hemen sonra Kültür Bakanı olması yönündeki teklif,Nasr'a ve dolayısıyla Şah'a olan yakınlığı[38] sebebiyle reddedilen Haddad Adil, Meclis'te muhafazakâr milletvekili oldu. Adil'in, kızı dini lider Hamaney'in oğlu ile evli olduğu için ona çok yakın olduğu söylenir.[39] Davari de aynı şekilde rejime yakın bir duruş sergiledi ve İran Bilim Akademisinin başkanı oldu ve önde gelen muhafazakâr entelektüellerden biri oldu. Diğerleri ise muhalif bir pozisyon sergilediler. Yarı-Amerikalı bir Gelenekselci olan ve ilk dönemlerde devrimci bir kadın dergisi olan Mahcube'nin editörlüğünü yapan ve aynı zamanda Ali Şeriati'nin kitaplarını İngilizceye çevirmek maksadıyla[40] bir yayınevi kuran Lale Bahtiyar Amerika'da Psikoloji alanında bir meslek edinmek için İran'dan ayrıldı. Amerika'da, İslami alanlarda yayınlar yapan önde gelen bir yayınevi olan Kazi Publications'da[41] çalışmaya başladı. Purcevadi İran'da kaldı ve (Tahran Üniversitesi Yayınevi'nin müdürü oldu) ancak nihayetinde kendisini liberallerle aynı safta buldu. "Gelenek" ve "İslam"ın gerisinde, bunları kadınların örtünmesi, alkol karşıtı kampanyalara indirgeyen ve yabancı düşmanlığını körükleyen belli insanların kendi çıkarları için çalıştığı bir maske olduğunu söyleyerek pişmanlığını dile getirdi. Kendisi bir Gelenekselci olarak kalmaya devam etmesine rağmen (1999 yılında Martin Lings'in Yirminci Yüzyıl'da Bir Veli' adlı eserini yayınladı) İslam'ın hayatta kalmak için değişmesi gerektiğini savundu. Schuon ve Nasr'ın, bir ideolojiye dahil edildiğinde, hatta İslam'ın geleceği için tehlikeli ve yıkıcı olabilecek düşüncelerin propagandasını yaptıklarına inanıyordu.[42]

Nasr'ın Felsefe Akademisi'nin bir başka eski üyesi olan Daryüs Şayegan Devrimden hemen sonra Fransa'ya gitti ve İran'a

38 Pazuki, görüşme.

39 Pazuki, görüşme.

40 Muhammad Legenhausen, görüşme.

41 Marcia Z. Nelson, "Islamic Publishing Is Poised for Growth,"Publishers Weekly, November 13, 2000.

42 Nasrullah Purjavadi, görüşme.

döndüğünde kendisini liberallerle aynı safta buldu. 1977 yılında modernizmin beşiği olarak Batı'yı eleştirdiği *Asya der beraber-i garb* (Batı Karşısında Asya) adlı kitabını yayınladı.[43] 1960'ların sonlarında Sanskritçe öğrendi ve Hindistan'a gitti. Şayegân, "geleneksel toplumların" var olmaya devam mı ettiklerini yoksa sadece "modernizme geçiş hâlinde olan" toplumların mı mevcud olduğunu merak ediyordu. 1990'ların sonunda "geleneksel toplum" diye bir şeyin olmadığına ve bunun pek böyle bir toplumun artık neredeyse mesele olmaktan çıktığı sonucuna ulaştı: Modernite kaçınılmazdı ve salgındı, fakat aynı zamanda çok kültürlü idi. Amerika başta olmak üzere kültürler bir mozaik oluşturuyorlar ve artık bunları doğrusal bir biçim içinde bir araya getirmek mümkün değildir. Şayegan'a göre din modernite içinde onunla birlikte var olabilir. Çünkü insanın manevi ihtiyaçları, bağlamdan bağımsız olarak vardır. Bunu, Yoga'dan Tibet Budizmine kadar Doğu ruhçu öğretilerinin Batı'da popüler oluşundan anlamak mümkündür. Burada zımnen söylenmek istenen şey, Batı modernizmiyle savaşmanın sadece anlamsız olmadığı aynı zamanda gereksiz olduğudur.[44]

1990'lı yıllarda Gelenekselciliğe olan ilginin yeniden canlanmaya başlamasıyla birlikte İran'da –politik bölünmenin her iki tarafında da- buna tepki verecek yeteri sayıda Gelenekselci kalmıştı. Bu canlanma öncelikle Mimari bölümlerindeki hocalar ve öğrenciler arasında görülüyordu. Nasr'ın üslubu, mimari açıdan Batı'da bulunmayan bir üslup olarak ele alınıp tartışılıyordu. Lale Bahtiyar ve Nadir Ardalan tarafından yazılan, Nasr'ın önsözüyle 1973 yılında Chicago Üniversitesi yayınevi tarafından basılan "The Sense of Unity: The Sufi Tradation in Persian Architecture" adlı kitap en çok okunanlar arasındaydı.[45]

[43] Daryüs Şayegân, Asya der berâber-i garb(Tehran, 1977).

[44] Hamshahri Maah, "One Foot on Water, One Foot on Earth: Interview with Dariush Shaygan," online atTehranAvenue.com(2001 Ağustos). Available http://www.tehranavenue.com/ec_interview.htm (4 Kasım, 2001).

[45] Laleh Bakhtiar and Nader Ardalan,The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture(Chicago: Chicago University Press, 1973); Pazuki, görüşme.

1990'ların ortalarından sonra Gelenekselci bazı kitapların tercümeleri- Guénon'un,Schuon'un ve Nasr'la birlikte diğer iki Meryemi olan Burckhardt ve Lings'in eserleri- yayımlandı.[46]Lings'in Shakespeare üzerine yazdığı kitap geniş bir kesim tarafından tartışıldı ve Hüseyin İlahi Kumşei gibi vaizlerin hayranlığına mazhar oldu.[47] Aynı şekilde 1990'ların sonunda hem Kum'da hem de tüm İran'daki belli başlı üniversitelerde öğrenciler arasında Gelenekselciliğe karşı ilginin arttığı bildirilmektedir.[48]

Dini Çoğulculuk Tartışması

1998 yılında dini çoğulculuk hakkındaki tartışmaların yan etkisi olarak Gelenekselcilik daha fazla yaygınlaştı. Bu tartışma esasında İslam Cumhuriyetinde dini azınlıkların hakları ile ilgili olarak değil, bu tartışmayı başlatan kimsenin Süruş'un statüsü ve bunu, İran'ın genellikle Müslüman olmayan Amerikalılarla ilişkilendirilen reformist düşünceleri kabul etmesi ile ilgili çağrışımları sebebiyle ortaya çıkan bir tartışmaydı. Dini çoğulculuk tartışması, dini lider Hameney'in temsil ettiği muhafazakârlar ile Cumhurbaşkanı Hatemi'nin temsil ettiği reformcular arasında devam eden mücadelenin entelektüel bir yansıması olması bakımından oldukça önemlidir.[49]

Dini çoğulculuk tartışması 1998 yılında Süruş'un yazmış olduğu ve daha sonra kitap olarak yayınladığı makalesiyle başladı. Makale Fatiha Suresi'ne göndermede bulunan kışkırtıcı "Sırathâyı müstakîm" (Doğru Yollar (çoğul) başlığına sahipti. Fatiha Suresinde inananlar Allah'tan kendilerini doğru yola (sırât-ı müstakîm

46 Bkz. AN 1.

47 Ashk Dahlén, e-mail, 9 Kasım, 2001.

48 Legenhausen ve Pazuki,ile görüşmeler.

49 Bu mücadelenin hayran bırakan veciz bir anlatısı için Bkz. Wilfried Buchta,Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic(Washington, D.C.: Washington Institute for Near East, 2000) Ancak Buchta burada daha çok reformist kaynaklara dayalı olarak anlattığı için kitabı bir bakıma yanlı (ve bazen de şaşırtıcı) bir resim sunmaktadır.

(tekil)) iletmesini istemektedirler. Makalesinde ve kitabında Süruş hakikatın bir olduğunu ileri sürer. Bir röportajında açıkladığı üzere "Hakikatler her yerde bir biriyle uyumludur, bir hakikat diğerleriyle çatışmaz... Dünyanın bir köşesindeki bir hakikat başka yerlerdeki tüm hakikatlerle uyum içinde olmak zorundadır, aksi hâlde hakikat değildir."[50]Bu görüş rahatlatıcı bir basitlikte görünmesine rağmen Süruş'un makalesinde başlığında açık edilen çağrışımlara sahipti: Birden fazla Müstakîm (doğru) yol olabilir, İslam'ın hakikat üzerinde herhangi bir tekeli yoktur.

Süruş'un makalesi ve kitabı bir hareketlilik meydana getirdi. Bunlar aynı zamanda, Gelenekselci Aşkın Birlik Teorisi'ne karşı bir ilginin ortaya çıkmasına yol açtı ve, 1998 yılında İmam Humeyni Araştırma Kurumu'nun çıkardığı Ma'rife dergisinde yayınlanan bir makale ile başlamak suretiyle 1998-99 yıllarında Kumda çıkan birkaç dergide konu ele alındı. Keza 1998 yılında Kum Havzası İslami Propaganda Bürosunun çıkardığı Nakd u Nazar dergisi Aşkın Birlik ve Gelenekselciler konusunu ele alan özel bir sayı çıkardı.[51] Kum Dini Araştırmalar Merkezi yeni çıkarmaya başladığı Heft Âsmân (Yedi Sema) adlı derginin ilk sayısında Aşkın Birlik Konusundaki Gelenekselcileri ele aldı.[52] Tüm bu makaleler Süruş'un dini çoğulculuk konusundaki görüşlerini, farklı temellere dayalı olarak da olsa, genel olarak destekler niteliktedir.

Başka bir Gelenekselci olan Davari erken dönemde Süruş'un başlattığı ve büyük yankı uyandıran başka bir tartışmada diğer tarafta yer aldı. Bu modernizm ile ilgili bir tartışmaydı ve yine Süruş'un daha sonra kitap hâline getirdiği bir makalesi ile başlamıştı: Kabz-u bast-u teorik-i şeriat" (Şeriatin Teorik olarak Daralıp Genişlemesi). Süruş Şeriat'ın aşkın ve ebedi olduğunu, ancak Şeriatla ilgili yorumların, doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin

50 Mahmoud Sadri, "Intellectual Autobiography [of Soroush]," May 3, 1999. Bkz. Online: http://www.seraj.org/interviewI.htm (17 Mayıs, 2000).

51 C. 4, no. 3–4, yaz ve güz 1998.

52 Bu meseleler muhtemelen daha sonraki yayınlarda da ele alındı. Tartışma günümüzde de devam etmektedir.

keşiflerinden yararlanan kutsal olmayan yorumlar olduğunu ileri sürdü. Bu iddia önemli bir tartışamaya yol açtı ve müesses dine bir saldırı ve Şeriatın genel bir revizyona tabi tutulmasına, Şeriatın modernizasyonu için yapılan bir çağrı olarak görüldü.[53]

Batılıların tamamıyla kaybettikleri için dinlerini sanıldığı kadar modernize etmediklerini iddia eden Davari, Süruş'un temel iddialarından ziyade ima ettiği sonuçlarına cevap verdi. Bu Süruş ve Davari'nin ilk çatışması değildi. 1980'li yılarda Süruş, Batı'nın, geleneğin yerini tamamen modernitenin aldığı bir "bütünlük" içinde değerlendirilebilecek siyasi bir organizma olmadığını şu hâlde bir kimsenin güvenlik içinde Batı'dan uyarlamalar yapmayı düşünemeyeceğini, 1982 yılında yazmış olduğu bir kitabında ilerisi süren Davari'ye cevap vermişti. Davari'nin görüşleri genellikle Heidegger'e kadar geri götürülür.[54] Ancak onun, modernizmin geleneğin yerini alması sürecinde Batı'nın dinini kaybettiği görüşü Gelenekselci bir görüştür.[55]

İran'da Gelenekselciliğin Geleceği

Davari Gelenekselci düşüncelere sahip olan yegâne muhafazakâr değildi. Örneğin politik açıdan oldukça önemli bir konumda bulunan Besic askerleri arasında entelektüel bir çevrenin Nasr'ın İran'a dönüşünün aciliyet arzettiği görüşünü desteklediklerini bildirilmektedir. Nasr'ın başkalarının diyalog kuramadığı, Freud okuyan ve devrime çok az bağlı oldukları görülen yeni kuşakla diyalog kurabileceğine dair bir düşünce vardı.[56]

İşin tuhaf yanı, Akademi'nin devrim esnasında yapmaktan çekindiği için lağvolmasına sebep olan işi devrim sonrasında

[53] Her iki konudaki tartışma için bkz. Mehrzad Boroujerdi, "The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper,"Cultural Transitions in the Middle East,ed. Serif Mardin (Leiden: Brill, 1994), ss. 236–59.

[54] Mesela bkz. Boroujerdi, "Encounter," s. 239.

[55] Davari'nin Geleneksilikle olan irtibatına dair kati delillere sahip değilim. Ancak ikinci dereceden dolaylı deliller (biyoğrafisi de dahil) göz önüne alındığında bunun açık olduğu görülür.

[56] Alevi, görüşme.

Gelenekselcilik sürdürmeye başlamıştı.[57] Resmi olarak lağvedilmesine rağmen, Akademi İran'ın entelektüel manzarasının belirlenmesinde rol oynamaya devam etti. Yasal olarak var olmasa bile insanlar oraya "akademi" olarak göndermede bulunmaya devam ettiler. A'vânî ve diğerleri Batı felsefesini öğretmek için ellerinden gelen gayreti gösterdiler.[58] Gerçi A'vânî Batı felsefesi üzerinde çalışmayı, bir doktorun bir hastalık üzerine çalışmasındaki durumuna benzetiyordu.[59]

A'vânî sonunda yeni bir Akademi taslağı hazırlayarak onaylanması için (Akademi II) Kültür Bakanlığı'na sundu. Yeni Akademi eski Akademi'nin faaliyet gösterdiği aynı binada faaliyet gösterecekti. Bu şekilde bütçesi olmasa da Akademi yeniden hayata dönmüş oldu.

İlginçtir ki Gelenekselcilik Batılı ve islami olmayan menşei ve içeriği dolayısıyla önemli bir eleştiri ile karşı karşıya kalmadı. Bu konuda, daha önce kendisinden bahsettiğimiz *Nakd u Nazar* Dergisinin özel sayısında olduğu gibi bu konuda çağdaş Gelenekselciler oldukça samimidirler. Bu dergide dile getirilen görüşler Guénon'un sonradan yerleştiği Kahire'de ya da hem Cezayirli hem de Faslı Gelenekselcilerin tanındığı Sünni Arap dünyanın başka bir yerinde Arapça olarak yayınlanmış olsaydı genel bir öfkeye sebep olurdu. İran'da böyle bir öfkeye sebep olmaması kısmen Gelenekselcilerin Farsçaya çevrilecek kitaplar konusunda dikkatli olmaları kısmen de İran entelektüel hayatının açıklığı dolayısıyladır. Kum'daki Veli-i Asr Medresesinde ders veren Hüccetül-İslam Sadık Laricani Guénon'a karşı tek eleştirisinin eserlerinin yeteri kadar analitik olmayışıdır. İçeriği ile ilgili olarak ise, Süruş'un daha şok edici düşünceler dile getirdiğine dikkat çeker.[60]

[57] Bkz. AN2.

[58] Yurtdışından gelerek birkaç defa akademiyi ziyarte eden Batılı bir filozof burada yapılan işin niteliğinin oldukça yüksek olduğundan söz etmektedir. Ernest Wolf-Gazo, görüşme.

[59] Başka bir vesileyle de aşkın unsurları içermeyen her felsefenin faydasız olduğunu söyler. Görüşme.

[60] Sadiq Larijani, görüşme.

İslam Cumhuriyetinde Gelenekselciliğe karşı gösterilen genel hoşgörünün sadece iki istisnası olmuştur. Bunlardan birisi Tahran Üniversitesi felsefe profesörü Hüseyin Gaffari'dir. Gaffari Gelenekselcilerin dinlerin aşkın birliği düşüncesine karşı bir kitap yazma niyeti olduğunu açıklamıştı, ancak bu konuda bir şey yazıp yazmadığını bilmiyoruz.[61] Diğeri ise, *Al-Marifa* dergisinde, daha önce Dinlerin Aşkın Birliği konusunda yazılan bir makaleye cevap olarak kaleme alınan bir makaledir. Makalede, iki temele dayalı olarak Gelenekselcilik eleştirilir: Gelenekselciliğin (Ficino'ya kadar olmasa da Encausse ve ondokuzuncu yüzyıl Fransız okültizmine kadar geri götürülen) düşüncelerin dayandığı temeller ve sıkı bir şekilde ve klasik yorumu itibarıyla Kur'an ve hadisle mukayese ederek Aşkın Birlik teorisinin içerdiği çelişkiler.[62] Burada belki önemli olan şey, makalenin yazarının Kum sisteminin ürettiği bir kimse değil de Amerika'lı bir filozof olan Muhammed Legenhausen olmasıdır. Legenhausen Rice Üniversitesinde ders vermesini müteakip İmam Humeyni Araştırma Merkezi'nde çalışmaya başladı.[63]

Türkiye

Türkiye'de Gelenekselcilik başka yerlerde gördüğümüz karakteristikler üretememiştir. Budşişiyye ya da İran Felsefe Akademisine benzer bir şey Türkiye'de yoktur. Ancak, entelektüeller arasında (her ne kadar Türkiye'de bu entelektüel elit herhangi bir yabancı dile yeterli derecede hakim olmasa da bu kesim için Fas Fransız Kültür çevresinin Türkiye'deki muadili diyebiliriz) çok sayıda tercümeyle beslenen Gelenekselci eserlere karşı gittikçe artan belirgin bir ilgi vardır. Türkiye'deki bu entelektüel elitin temel göstergesi Fransızca'da *laicisme* dedikleri şeydir. Fransa'da ortaya çıkan birçok sekülarizm çeşidinden hiçbirisi devletin dine karşısı tarafsızlığına işaret etmez, daha çok dinin kamusal alandan uzaklaştırılması anlamına gelir.

61 Pazuki ve Legenhausen, görüşme.

62 Bu deliller daha olgun bir biçimde Muhammad Legenhausen'in, Islam and Religious Pluralism (London: Al-Hoda, 1999) adlı eserinde ortaya konulmuştu.

63 Legenhausen, görüşme.

Laikliğin bir parçası olduğu felsefe Türklerin Gelenekselcilğe karşı olan ilgisini zikre değer kılmaktadır. 1920'lerden bu yana, Kemal Atatürk'ün Türklerin babası olarak saygı görmesini müteakip Türkiye Cumhuriyeti Kemalizm denilen bir felsefeye bağlandı. Kemalizm sadece laik bir felsefe değil aynı zamanda ödünsüz bir Batılılaşmayı ve gelenekle doğrudan tezad içinde olan ve dolayısıyla Gelenekselciliğin de muhalefet ettiği modernleşmeyi de içerir. Bir Türk Gelenekselcisine göre Guénon'un eserleri Türkiye bağlamında değerlendirildiğinde Humeyni'ninkilerden daha yıkıcıdır.

Gerçi nadiren yapılan göndermeler, 1940'lı yıllarda Türk entelektüelleri ve yazarları arsında az da olsa Guénon'un eserlerini Fransızcasından okuyan kimse olduğunu ve 1970'lerde arasıra (genellikle de modernizm yorumcusu olarak) Guénon'a göndermede bulunulduğunu[64] gösterse de 1979 yılına kadar tek bir Gelenekselci eser bile ortaya çıkmadı. Söz konusu yazı genelde akademisyenler ve entelektüeller tarafından okunan ve tirajı mütevazi olan ve edebiyat ve tarih konularını ele alan *Kubbealtı Akademi Mecmuası*'nda[65] çıkan Guénon'un "Le tawhid" adlı yazısının tercümesi idi. Yazının mütercimi Skali gibi, Guénon'un eserleri ile Paris'te öğrenim görürürken karşılaşan (gerçi daha erken dönemlerdede, 1960'larda) ve buradaki Gelenekselcilerle özellikle de, Michel Vâlsan'ın en yaşlı oğlu Ahmet Vâlsan'la irtibatlı olan Mustafa Tahralı idi. 1973 yılında Sorbonne'de Rifaiyye tarikati ile ilgili yapmış olduğu doktora tezini tamamlayıp Türkiye'ye dönmesini müteakip Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ders vermeye başladı ve sonuçta profesör olup burada Tasavvuf Bölümü başkanı oldu.[66]

64 Mesela Hilmi Ziya Ülken, ilk baskısı 1946 yılında yapılan İslam Düşüncesi adlı eserinde Guénon'dan bahseder. Hilmi Ziya Ülken son dönemlerinde Ankara Üniversitesinde felsefe Profesörü idi. Osmanlıların son dönemi ve Cumhuriyetin ilk dönemlerinde yaşayan diğer entelektüeller gibi Fransızca eserler okudu (1950'li yıllarda eğitim görmüş Türkler arasında Fransızcanın yerini İngilizce almaya başladı). Samiha Ayverdi'nin 1970'li yıllarda basılan Türk Tarihinde Osmanlı Asırları (1954–75) adlı ansiklopedik eserin bir cildinde Guénon'dan bahsedilir. Keza bu yıllarda gazete makalelerinde de Guénon'un Modern Dünyanın Bunalımı adlı eserinden söz edilmektedir.

65 "Tevhid," Kubbealti Akademi Mecmuası (1979).

66 Başka bir kaynak verilmedikçe, Türkiye'deki Gelenekselcilikle ilgili bilgilerin kaynağı Mustafa Tahralı ve Mahmut Kılıç'la yapılan görüşmedir.

Tahralı'nın 1979 yılında yapmış olduğu bu çeviri daha sonra gelecek birçok çevirinin ilki idi. 19. asrın sonu itibarıyla Türkler, Guénon'un kitaplarının çoğunu keza Evola'nın ve Eliade'in birçok kitabını okuyabiliyorlardı. Şaşırtıcı bir biçimde Evola genellikle, siyasi meselelerden çok ruhçu meselelerle ilgili yazı yazan biri olarak tanındı ve onun siyasi sağ ile olan irtbatı çok az biliniyordu.[67] Gelenekselciliğin Türkiye'de herhangi bir siyasi etkisi olmadı.[68]

Aynı şekilde, Schuon, Lings ve en önemlisi de Nasr gibi birçok Meryemi'nin kitapları Türkçe'ye çevrildi.[69] Nasr Türkiye'nin en popüler Gelenekselci yazarı oldu. 2000 yılı itibarıyla neredeyse Nasr'ın tüm eserleri Türkçe'ye çevrilmiş durumdaydı ve makalelerinden oluşan (bazıları orijinalinde Farsça olarak yazılan ve hiçbir batı diline çevrilmeyen) iki ciltlik eseri Türkçe olarak basıldı. Bunun sebebi (Nasr'ı çevirenlere göre) başka Gelenekselcilerden farklı olarak onun doğrudan Türklerin İslamla olan ilişkilerine hitap etmesiydi. Guénon kendisiyle bu bağlamda zoraki bağlantılar kurulabilen kimseydi; Nasr bu bağlantıyı bizatihi kendisi kurdu.

Bu tercümelerden hiçbiri büyük satış rakamlarına ulaşmadı ve her birisi yılda 1000 adet basılıyordu. Fakat her biri az ya da çok bilinen yayınevleri tarafından basılıyor ve daha çok İslam üzerine kitaplar satan tanınmış kitapçılarda satışa sunuluyordu.[70] Dolayısıyla, 1980'li yıllarda Seraphim Rose'nin ilk hocası Alan Watts'ın

67 Bu izlenim onun şimdiye kadar tercüme edilen iki kitabına (bkz. AN3) bağlı olarak edinilmiştir Onun Métaphysique de la guerre adlı eserinin tercümesi 1999 yılında basıldı. Şu anda durum dğişmiş olabilir.

68 Bunun istisnası, Nuevoa Acropolis'in Türkçe şubesi aracılığıyla gerçekleşen dolaylı bir etkidir. Bir şekilde Gelenekselci düşünce kabul edebileceğimiz Kutsal Roma İmparatorluğu ile ilgili Nuevo Acropolis Kutsal Osmanlı İmparatorluğu biçiminde yerlileştirildi. Ancak bu hiçbir zaman önemli bir hareket olmadı.

69 Bkz. AN 4.

70 Bunun tek istisnası Gelenekselci bir gazeteci olan Ahmet Kot'un sahibi olduğu Yeryüzü Yayınlarıdır. Bir başka yayınevi olan İz Yayıncılık da Geleneksel eserleri basmaktadır. Başlangıçta bu kitaplar 2000-3000 civarında basılıyorken 1990'ların sonlarına doğru bu rakam 1000-1500'lere kadar düştü. Yeni baskı bazen bir ya da iki yıl sonra yapılırken bazen de dört yıl sonra yapılıyordu. (A4, görüşmeler. Bibliyoğrafyadan önceki listeye bkz.) Türkiyedeki kitapçıların çoğu seküler düşünceye sahip oldukları için İslami alanda kitaplar satmamaktadırlar.

eserlerine, Fritjof Capra'nın *Fiziğin Tao*'su ve Paul C. W. Davies'in *Tanrı ve Yeni Fizik* gibi din ve bilim üzerine yazılan kitaplara ve Mevlana'dan ve İbn Arabi'den yapılan yeni tercüme kitaplara duyulan ilgiye paralel olarak Gelenekselciliğe karşı ancak sınırlı bir ilgi olmuştur.[71] Fas'ta Guénon, Camus ile birlikte okunurken Türkiye'de Watts ile okundu. Benim, Gelenekselciliğin tarihi ile ilgili kısa bir makalem, edebiyat ve tarih dergisi *Hece*'de, şiir, değerlendirmeler ve kısa hikâyelerle birlikte yayınlandı.

Nasr'ın Türkiye'de popülaritesi Türk Gelenekselciliğinin, vurgunun daha çok felsefi olduğu İran Gelenekselciliğinden daha İslami olduğunun bir göstergesidir. Başka bir gösterge de bazı Gelenekselci eserlerin özellikle Türkiye piyasaları için farklı bir biçimde yayınlanmış olmasıdır. Mesela Guénon'un *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (Hind Öğretisi Çalışmalarına Genel Giriş) adlı eserinin sadece birinci bölümü tercüme edildi (bu bölüm genel olarak Doğu öğretilerine giriş niteliğindedir). Çünkü Türk okuyucunun Hinduizme fazla ilgi duymadığı düşünülüyordu. Bunlardan başka Türkçe'ye tercüme edilirken terimler İslamlaştırılmıştır. Mesela "gelenek" (tradition) kelimesi (İslam ima edilerek) genellikle "din" olarak tercüme edilmiştir.[72]

Diğer yandan, İslam-dışı olduğu gerekçesiyle Gelenekselciliğe Türkiye'de, Kuzey Afrika'da ya da İran'dan daha fazla muhalefet oluşmuştu. İslamcı hareketle ilişkisi bulunan Zübeyir Yetik isimli gazeteci 1992 yılında *İnsanın Yüceliği ve Guénoniyen Batınilik* adlı eserini yayınladı.[73] Keza *Haksöz* adlı dergide yayın-

[71] Fritjof Capra,The Tao of Physics (Berkeley, Cal.: Shambhala, 1975); Paul C. W.Davies, God and the New Physics(New York: Simon and Schuster, 1983); Kilic¸ görüşme.

[72] Bazı mütercimler lafzi bir tercümeyle "gelenek" kelimesini kullansa da bunlar da daha çok bu kelimeyi uygun olmayan bir biçimde geçmişte moda olan şeyler anlamını çağrıştıracak biçimde kullanıyorlar. Arapça'da da benzeri bir problemle karşılaşılmaktadır. Gelenek kelimesinin birebir lafzi tercümesi olan "taklid" artık modası geçmiş sosyal adetleri ima etmektedir. Bazı Türk mütercimler gibi Bin İsa da kelimenin "din" olarak tercüme edilmesine karar verdi. Kelimenin standart Farsça çevirisi "sünnet"in daha uygun olduğu söylenebilir. Sünnet kelimesi, geçmişteki örnek uygulama anlamına işaret ettiği İslam hukukundan ödünç olarak alınmıştır.

[73] Zübeyir Yetik, İnsanın Yüceliği ve Guenoniyan Batınilik, (İstanbul Fikir Yayınları, 1992).

lanan makalelerde, bir Gelenekselciye göre, Bronz çağına dönüşe karşı-ki Guénon'un önerdiği şey bu değildi- deliller geliştiriliyordu. Gelenekselcilik Türkiye'deki dini yapıyı çok az cezbetti.[74] Göreceli olarak daha büyük bir muhalefetin oluşmasının sebebi Türkiye'de herkesin Gelenekselcileri kolayca okuyabilmesine karşı Fas'ta ve Cezayir'de ancak Fransız eğitim sistemiyle eğitilebilenlerin bu eserleri okuyabilmesidir. İran'ın Müslüman entelektüelleri İslamla ilgili alışık olmadık görüşlere karşı Müslüman Arap ya da Türk entelektüellerden daha toleranslıdırlar.

Bu kadar yayın yapılmasına rağmen Türkiyede Gelenekselci bir teşkilât yoktur. Türkiye'de, İran ve Fas'takilere benzeyen önemli sayılabilecek Gelenekselci bir Sufi tarikat da yoktur (sadece hepsi de Konya'da bulunan 5-6 kişilik Meryemi Tarikatına mensup kimseler vardır). Bir çok yerli tarikatin bulunduğu yerde Gelenekselci bir tarikate ihtiyaç duyulmuyordu. Budşişiyye'nin bir benzerinin olmayışının sebebi belki de "Budşişiyye'nin "modern" Faslılar üzerine yoğunlaştığı gibi "modern" Türkler üzerinde yoğunlaşan bir tarikatin Türkiye'de bulunmayışıdır. Gerçi Nakşibendiyye tarafından yayınlanan bir dergi olan *İlim ve Sanat* dergisi Guénon hakkında bir makale yayınladı[75] ve 1990'ların sonunda adını bilmediğimiz aynı zamanda Fizik profesörü olan Halveti şeyhi Guénon'un kitaplarını ilgiyle okudu.

Benzer şekilde Türk Gelenekselciler bireysel olarak faaliyette bulunuyorlardı. Türkiye'nin ilk dönem Gelenekselcilerinden olan Tahralı'nın iş ortağı, genç Gelenekselcilerin en ünlüsü Mahmut Kılıçtır. Kılıç Nasr'ın kitaplarını çoğunu bazen de (takma adlarla) baskıya hazırladı. Kılıç sufi bir aileden gelmektedir. Büyük babası Kosova'da Sufi Şeyhi idi. Eserlerin izleyicisi olma bakımından Türk Rifai şeyhi Kenan Rifai'nin[76] takipçisi olan Tahralı'dan daha aktif bir Sufi olarak belirir. Rifaiyye

74 Kılıç, görüşme.

75 Mahmut Erol Kılıç "Ölümünün 37. Yıldönümünde Rene Guénon'u Anmak" İlim ve Sanat 18 (1987),40–42. Bu referans için Thierry Zarcone'a teşekkür ediyorum.

76 Ken'an Rifai Galatasaray Lisesine devam etti ve Mekkede bulunan Hamza er-Rifai'den Rifaiyye Tarikatını temsil etme yetkisini aldı.

1920'li yıllarda, erken dönem Kemalist hukukun bir gereği olarak yasaklandı. Kenan Rifai 1950 yılında vefat etti. Kılıç ve Tahralı genellikle özel bir alana tahsis edilmiş olan Kubbealtı Mecmuası (1979 yılında Guénon'un ilk yazısının yayınlandığı dergi) gibi dergilerde Gelenekselci yazılar kaleme aldılar. Ayrıca diğer iki akademisyen daha vardır ki bunlardan biri popüler İslam filozofu diğeri de Sufi psikolojisi üzerine yazılar yazan Psikiyatrist Kemal Sayar'dır.[77]

Teşhis edilebilir bir organizasyonun yokluğu göz önünde tutulduğunda, Türkiye'de Gelenekselci hareketin boyutları ile ilgili bir tahmin yürütmek bir hayli zordur. Kılıç ve Tahralı okuyuculardan birçok mektup almakta[78] ve değişik tarikatlarla tanışmış az sayıda Türk'ün olduğunu bilmektedirler. Bunlara meşhur bir Türk olan hanım film yapımcısı Halveti Ayşe Şasa da dahildir. Kılıç muhtemelen, Cezayirli Aleviyye tarikati şeyhi Banda b. Murad'a ait *Lozan Zaviyesi*'ne göndermede bulunuyordu.[79] Kılıç Cezayirli sufilerle Türk Sufileri arasındaki kültürel farklılıkların bazı zorluklara yol açacağını hissetmiş olmalı ki bir şekilde Türk Şeyhlerinin yanına gidenlere *zaviye*de Guénon'dan bahsetmemelerini tavsiye ediyordu. Diğer yandan Tahralı ya da Kılıç'a sormadan kendi başlarına şeyhlerini bulan kimselerin olduğu da düşünülebilir. Gerçi 1999'larda İstanbul'da oturan bir kimsenin kendi başına şeyh bulması, Kahire ya da Fez'de oturan kimselere kıyasla daha zor olsa da, Los Angeles ya da Roma'da oturan bir kimseye nispetle biraz daha kolaydı.

Şu hâlde Gelenekselciliğin Türkiye'de ikili bir etkisi olmuştur; tam olarak sayısını bilemediğimiz kadar insanı Sufizme yönlendirmek ve Batılı entelektüellerden etkilenerek inancını kaybetmiş

77 Diğer akademisyenler İstanbul Bilgi Üniversitesinde radyo ve televizyon bölümünde dersler veren ve Gelenekselcilik ile ilgili dört kitap kaleme almış olan ve Guénon'dan çeviriler yapan Nabi Avcı ve Ekonomist olan ve İz yayıncılıktan yedi kitabı basılan Ersin Gürdoğan'dır. İslam filozofu ise İlhan Kutluer'dir.

78 Bunlara Türkiye'de doğmuş olan ve Atina'dan yazan Yunanlılar da dahildir.

79 Ahmad al-Alawi'nin Cezayir ve İsviçre'deki halefi. Bin Murad Meryemiyye'yi tanımadı.

olan-Gelenekselciliğin cezbettiği Batıdaki insanlarla aynı kimseler- yeni kuşağın söylemlerine Gelenekselci düşünceleri de dahil etmek. Bu Türkiye'de gittikçe önemi artan bir sınıftır. Rusya'da olduğu gibi Türkiye'de de gelenekselciliğin nihai olarak nasıl bir önemi haiz olacağı görmeğe değer bir şey olarak kalacaktır.

Rusya

Rusya Federasyonu'nda İslami Gelenekselcilik konusunda iki temel akım vardı, birisi Haydar Cemal tarafından yönetilen akım, diğeri de Çeçenya'da Koz Ahmed Nukhayev'in yönettiği akım.[80] 12. Bölümde gördüğümüz üzere Cemal, Golovin'in 1960'lardaki muhalif çevresinde bulunuyordu. 1989'den sonra onun Gelenekselciliği esasında siyasi bir çehreye büründü ve İslami olmaktan ziyade[81] İslamcı hâline geldi ve zaman geçtikçe Gelenekselci değil daha fazla İslamcı oldu. Aksine Nukhayev (birçok Rus'un Gelenekselci olarak değil Çeçen mafyası eşkıya ve terörist olarak biliniyordu) aynı zamanda siyasi olan İslami ancak İslamcı olmayan bir Gelenekselcilik geliştirdi ve Gelenekselci olarak kaldı.

Haydar Cemal

Son bölümde de gördüğümüz gibi Haydar Cemal, Dugin ile birlikte Pamiat'a katıldı ve sonra da terk etti. Daha sonra da, 1990 yılında Astrakan'da Ahmet Kadı Aktayev tarafından kurulan İslami Rönesans Partisinin (PIR) kurucu üyelerinden birisi oldu. Eski Sovyetler Birliğinde Müslümanların en önemli ve büyük kuruluşlarından biri olmaktan uzak olsa da PIR tüm Rusya Federasyonunu kapsayan tek önemli bir parti durumundaydı. Tüm diğer gruplar bölgesel ya da etnik temele dayalı olarak teşkilâtlanmıştı. Bu yüzden PIR, İslam cumhuriyetleri

[80] Nukhaev'e (Khoj –Ahmed Noukhaev olarak da yazılıyor) dikkatimi çeken Eduard ten Houten'e teşekkür ediyorum.

[81] Akademik kullanımı göz önüne alınarak Rusyadaki genel kullanımında aynı anlama gelen "vahhabi" terimi yerine "İslamcı" terimi kullanıldı. Aslında "Vahhabi" terimi Suudi Arabistandaki püritenci ve lafızcı İslam anlayışına işaret eder. Bu İslamcılık içinde sadece bir unsurdur.

haricinde yani sadece Rusya ölçeğinde düşündüğümüzde gerçek bir öneme sahipti.[82]

Cemal başlangıçta partinin ideoloğu ve yayın organı olan *Vahdet*'in editörü ve Moskova'daki araştırma merkezinin müdürü idi. *Tevhid*'in ilk sayılarının tirajı küçüktü ve o dönemde Cemal'in kendi bastığı farklı bir Gelenekselci sese sahip olan bir dergiydi. İlk sayısında Cemal, başka yerlerde pek rastlanılmayan tarihsel bir bakış açısıyla ve İslamcı eserlerden alıntılar yaparak İslam devletini Gelenekselci terimlerle analiz ediyordu. Ona göre İslam zamanda var olmuştur ve başka her şey gibi zevale tabidir. Dahası Peygamberin vefatından sonra gerçek anlamda, Moğollar'dan sonra da hiçbir şekilde bir İslam devleti olmamıştır. O zamandan beri meseleler daha da kötüleşmiştir. Çünkü İslam dünyasındaki sömürge sonrasının elitleri ya ulusalcı idiler (dolayısıyla evrensel İslamın düşmanı idiler) ya da aynı şekilde gerçek İslamın düşmanı olan "kozmopolitan ateist" idiler.[83]

1991 yılında Dugin'in *Hyperborea* adlı dergisinde basılan bir makale Cemal'in Evola'ya olan sürekli borcunu açığa çıkardı. Evolacı Gelenekselcilikte ölümün varoluşsal anlamını, ölümün İslamdaki metafizik anlamı (Nihai anlamda Allah'a dönüş) ile mukayese ederek, hem otantik İslamın hem de otantik sağın aslında yenilikçi olduğunu ve her ikisinin temel niteliğinin muhalefet çatışma ve tanımlanamazlık olduğunu" ileri sürdü. Dördüncü Bölümde ele alınan sürrealist ressam René Daumal bunu onaylayacaktır: "Bir Hıristiyan için Tanrı neredeyse aşırı bir uyumluluk ile aynı anlama gelir. Oysa İslam Tanrı'nın bir uylaşıma indirgenmesine karşı bir protestodur." Politik sağ ve İslam, kendi kendine tapınma ve profan elitçilik de dahil olmak üzere dünyanın tuzaklarına karşı mücadele etmektedir."[84]

82 Yaacov Ro'i, Muslim Eurasia: Conflicting Legacies (London: Frank Cass, 1995), ss. 43-44. İtalyanca'ya çeviri için bkz. Jamal, Tawhid, 16–17 ve 18–19.

83 Ro'i, Muslim Eurasia, p. 44.

84 Leonid Berres, "The Wahhabis are Ready to Make an Alliance with Makashov and Ilyukhin," Kommersant, July 24, 1999, ss. 1ff..

Gelenekselci İslamcılık birçok kimseye göre çok aşırı geliyordu. 1992 yılında Yeltsin'le ilişkiler ve onun demokrasi projesi konusunda PIR içinde bölünmeler yaşandı: PIR üyelerinin çoğu bu projeye destek verdi. Cemal ise radikal bir azınlığın partiden uzaklaşmasına önderlik etti ve Ortadoğudaki radikal İslamcılar ile, Gennadi Ziuıganov'un liderlik ettiği Rusya Federasyonu Komunist Partisi (CPRF) ve Aleksandr Prokhanov'un sağcı "vatanseverleri" vb. Yeltsin muhalifleri ile ittifak kurdu.[85] Her iki lider de Pamiat döneminde Cemal'in mesai arkadaşıydı. Her ikisi de Rusya'daki diğer önde gelen Gelenekselci Dugin'in ortakları arasındaydı. Bu "kızıl- kahverengi-yeşil ittifakı" ileride daha geniş bir biçimde ele alınacaktır.

Cemal Ortadoğu'da Sudan İslam Cephesi Lideri ve uzun yıllar Sudan'daki İslamcı askeri rejimin meşhur destekçisi olan Hasan Turabi gibi kimselerle ilişki içindeydi. Cemal'in kurumsal çerçevesi olarak PIR'in yerini Rusya İslam Komitesi almıştı. Bu gibi İslami komiteler ağı, Turabi'nin Ulusal İslam Cephesi, Filistindeki Hamas, ve Lübnandaki Hizbullah gibi çeşitli İslami hareketlerin liderlerini bir araya getirmek amacıyla 1993 yılında Hartum'da Turabi'nin önderliğinde düzenlenen bir konferansta kurulmuştu. Cemal bu islami komitenin Moskova şubesi başkanlığına getirilmişti. 1999 yılında kendisiyle yapılan görüşmede[86]Hizbullah, Hamas, İslam'ın Kurtları (Çeçenya'da bir grup) ve Afgan Taliban'ı ile irtibat hâlinde olduğundan söz ediyordu.[87] Bu sırada Cemal, Rusya Federasyonu'ndaki belli başlı bir ya da iki radikal İslamcılığın temsilcilerinden biri durumundaydı. Genelikle, Rusya'da terimin akademi dışı piyasadaki standart

85 Berres, "The Wahhabis." Bu makalenin başlığı Cemal ve o sırada Rusya ile Dağıstan'da çatışma içinde olan Vahhabileri İslamcılar ile özdeşleştirmektedir. Bu,makalenin metninin gerçekten desteklemediği özdeşleştirmedir.

86 "Krasnoe i zelenoe: vozmozhen li edinyi front kommunistov i musul'man?" (Kızıl ve Yeşil: Komunistler ve Müslümanların Kuracağı Ortak bir Cephe Mümkün müdür?) Zavtra, August–September 1999, s. 6. Bkz. AN 5.

87 İttifak yapıldığı ilan edildiğinde Dağıstan'da düşmanlıklar başladı ve daha sonra tüm Çeçenya'ya yayıldı.

kullanımına bağlı olarak Cemal "Vehhabi" olarak tanınmaya başladı. Suudi Vahhabiliğinin Şiiliğe karşı olan antipatisi dolayısıyla bazıları şii bir Müslüman olan Cemal'in Vahhabi olup olmayacağını merak etmelerine sebep oldu. Aslında tezad sadece görünüşteydi: Cemal, kelimenin dar anlamı itibarıyla asla bir Vahhabi değildi.

Yeltsinli yıllarda Cemal Rusya'da muhalefet ile siyasi ortaklık kurdu ve Dugin'inkiler ile bu noktada örtüştü. 1999 yılı ortalarında Prokhanov'un *Zavtra*'sı Cemal ile bir röportaj gerçekleştirdi. Cemal burada, kendisinin Rusya İslam Komitesi ile CPRF ile aynı safta yer alan ve Kazak kökenli emekli general Albert Makaşov'un yardımıyla Duma Devlet Güvenlik Komitesi başkanının idare ettiği bağımsız bir muhalefet grubu olan "Askere, Savunma Sanayi'ne ve Askeri Bilimlere Destek Hareketi" arasında "kızıl ve yeşil" adıyla bir birleşik cephenin kurulduğunu ilan etti.[88]

Rusya ordusu Kafkaslarda Müslümanlarla bazen de İslamcılarla[89] çatışmasının ikinci raunduna girerken, çeşitli Yeni Avrasyacılar tarafından radikal bir İslamcı ile Rus Ordusuna Destek Hareketi arasında ihtimal dışı bir ittifak mümkün kılınıyordu. Emekli bir subay olan ve Orduya Destek hareketinin yerel bir görevlisi o dönemde şöyle diyordu: "Etnik kökenine, dinine bakmadan hepimiz aynı annenin çocuklarıyız. Annemizin adı Rusyadır."[90] Orduya Destek Hareketine göre Kafkaslarda Rusları öldürenler, Müslüman ya da Çeçen değil isyancı idi. Çeçen, Rus, Kazak, Müslüman ya da Ortodoks olup olmadığına bakılmadan İsyancılara karşı uygun önlemlerin her zaman alınması gerekirdi. 1999 yılında ordunun içinde bulunduğu savaş kesinlikle Müslümanlara karşı yapılan bir savaş değildi.

88 Kabardin-Balkaryadaki (Batı Kafkaslarda küçük bir cumhuriyet) Orduya Destek hareketinin başkanı olan Albay Bondarenko, Ilyukhin Makashov'un basın toplantısında sormuş olduğu soru.

89 Federal Information Systems Corporation, Viktor Ilyukhin ve General Makashov'un basın toplantısı, 2 Eylül, 1999.

90 Zavtra röportajı.

Cemal'e göre ve Ordu Destekleme Hareket'ine göre gerçek düşman Yeltsin'di. Makaşov Yeltsin yönetimini ilk Çeçen savaşından sonra oradaki durumu hâlletmek için gerekli olan önlemleri almamakla suçluyordu. Keza Makaşov İsrail'de "Ortodoksluk ve İslam arasında çatışma oluşturmak için oynanan bir kart olmakla suçluyordu. Makaşov düzenlediği basın toplantısında "Arap komşuları olmasından mutlu olmayanları" kınamaya devam etti.[91] Aynı şekilde Cemal'e göre de Kafkaslardaki çatışmalar ancak İsrail'in ve Yeltsin'in çıkarına hizmet etmektedir. Dışarıdaki çatışmalar, dikkatleri Yeltsin'in içerideki çatışmalarından başka bir yöne çekmekte ve Rusya ile İsrail'in işbirliğinin artmasına dolayısıyla İsrail'in Rusyada yaşayan bazı Arap İslamcıların sınırdışı edilmesi için teşebbüste bulunmasına sebep olmaktadır. Tüm bunlar "Atlantikçi lobi"nin çıkarlarına hizmet etmektedir.[92] Bu tür açıklamalar Muhalefetin çoğunun görüşlerini yansıttığı gibi aynı zamanda sıradan Rusların da görüşlerini yansıtır. Ruslar genellikle komplo teorilerinin müptelasıdırlar.[93]

Radikal İslamcılık ve Gelenekselcilik genel olarak birbiriyle uyuşmaz. Gelenek, insanlığın geleceği ve İslamın dışındaki dinler konusunda temelden farklı görüşlere sahiptirler.[94] Muhtemelen bu sebepten dolayı Cemal kendi konumunu değiştirerek artık kendisini saf Gelenekselci olarak tanımlamanın oldukça zor olduğu bir duruma geldi. Dugin aslında onu özel olarak "post-Gelenekselci" olarak tanımlamıştı.[95] Cemal, Guénon'un gündelik hayatta İslami kuralları uygulaması ile yazılarında Hinduizm üzerinde yoğunlaşması[96] arasındaki çelişkiye dönük eleştiriler getirdi. Aynı şekilde, siyasi olanı manevi olanla karıştırdığı için Evola'yı da en azından

91 Bu tür teoriler özellikle de Rusya gibi ülkede her zaman yanlış değildir.

92 Burada sözü geçen İslamcılık ilerici İslamcılıktır ve Perennilaizme karşı ilgisi yoktur ve genel olarak Sufizmi reddeder.

93 Dugin, görüşme.

94 Haydar Cemal, görüşme.

95 "Sağın gerçek temsilcisi ne bir çilecidir ne de bir mistiktir (Evola'nın kendisini gördüğü üzere) Sağ dini bir hareket değildir." Jamal, Tawhid, s. 33).

96 Haydar Jamal, International Socialist League (Moscow: n.p., 2006), ss. 210, ve 14.

ima ile eleştirdi.[97] Şu hâlde Cemal için Gelenekselcilik bir nihai hedef olmaktan ziyade atlama taşıdır. Buna rağmen 12. Bölümde de zikredildiği üzere Rus Gelenekselcileri için İslama ilgi duyan bir kimse olarak referans noktası olmaya devam etti.

Putin'in başkanlığı döneminde, Yeltsin dönemi muhalefetinin artık bir önemi kalmadığı için Dugin'in yeni müttefiklere ihtiyacı vardı. İslamcılık ile Çeçen terörizm popüler akılda ve aynı şekilde Kremlinde bir arada değerlendirildiği için radikal İslamcılarla kurulan yakın ittifakın çok fazla avantajı olmadı. 2001 yılından kısa bir süre sonra Cemal parlak bir isimle Uluslararası Sosyalist Derneği adı altında yeni bir teşkilât kurdu. Bu dernek aslında sosyalistlerden daha fazla anarşistti. Bu dernek "Sistemin" ihtiyaç duymadığı "gezegenin evsizleri" (sadece Rusyadaki Müslümanları değil diasporadaki herkesi ve dışlanmış herkesi kapsıyordu) adına "Sistem"e saldırıyordu. Dernek aynı zamanda Rusyanın mevcut lümpen-bürokratik rejiminin tasfiye edilmesi için çağrıda bulunuyor ve yerine geniş bir katılımla yerli grupların kuracağı otonom bir devlet için çağrıda bulunuyordu.[98] Dugin'in yerel siyasi yapı önerisinin yankısı genel olarak bilinen benzer bir probleme benzer bir cevap verilmesiyle sonuçlanmıştı. Putinli yıllarda Cemal ve Dugin bir daha aynı çevrede olmadılar.

Uluslararası Sosyalist Derneği'nin çok fazla önemsiz sayılmayacağı görülmektedir. Çok fazla dikkat çekmesinin nedeni onun Cemalle olan irtibatlarıdır. Her şeye rağmen Cemal Rus basınında popüler olarak kalmaya devam etti (gerçi Dugin kadar popüler değildi). Sonuçta, Cemal'in gerçekten bir şeyi temsil etmesinden dolayı değil de görüşme için kolayca ulaşılabilir olmasından ve Radikal İslamcılık ile ilgili herkesi beklentisine uyan şeyler söyleme konusunda herkesin güvendiği bir kimse olmasından dolayı bu şöhret daha az önemi haiz olabilir.

97 Haydar Cemal, görüşme.

98 Diğerleri ise M. Atlangeriev ("Ruslan"), L. Altemirov ("Lecho-Lysy"), and N. Suleimanov ("Hoza") idi.

Nukhaev

Kozh Ahmed Nukhaev'in Gelenekselciliği oldukça farklı bir Gelenekselcilik ve ancak kendisi 44 yaşında iken 1998 yılında zuhur edebildi. Nukhaev, "Hanif Geleenekselcilik" dediği bir Gelenekselciliğin savunucusu idi. "Hanif" terimi burada kadim dönemlerde sahih anlamda tek bir Allah'a inananlara (özellikle Hz. İbrahim'e)[99] verilen bir isimdi. Hanefilik zımnen, İslamcıların (Hanefliği pek zikretmeden) güçlü bir şekilde vurguladığı Peygamber dönemi ve hemen sonrasının gerçek Müslümanı gibi yaşamak anlamına gelen Selefiliğin bir alternatifi olarak görülüyordu. Şu hâlde Nukhaev, hem Selefiliği hem de Vahhabiliği reddeden biri olarak İslamcı değildi.

Nukhaev'in geçmişi diğer Gelenekselcilere pek benzemez. Kamuoyunda ismi ilk kez Glasnost döneminde Moskova Üniversitesinden mezun olduktan sonraki faaliyetleri ile birlikte, Çeçen olmayan kuruluşları ortadan kaldırmaya yönelik eylemler yapan ve Moskova'daki örgütlü suçlar üzerinde bir tekel oluşturan etnik temelli[100] ve suç şebekesi olarak kurulan Çeçen Mafyasının dört liderinden biri duyulmaya başlandı. Nukhaev bu dönemde[101] her zaman şık İtalyan takım elbisesi giyinen ve elinde gümüş kaplamalı bastonu bulunan ve Moskova'da her zaman zırhlı Mersedesle dolaşan biri olarak hatırlanır.[102]

Sovyetler Birliğinin yıkılışından sonra Nukhaev'in kaynakları Çeçen bağımsızlık hareketinin emrine verildi. Nukhaev 1995 yılında ilk Grozni kuşatması sırasında Ruslarla savaştı ve Çeçen

99 "Hanif" kelimesi ile Hanefi kelimesini birbirine karıştırma riski vardır. İkincisi bir mezhebe ya da İmam Ebu Hanifeden sonra bu adla anılan Hukuki yorum okuluna işaret eder. Daha sonra göreceğimiz gibi Nukhayev mezhepleri reddeder.

100 Aleksandr Zhilin "The Shadow of Chechen Crime over Moscow," Prism 2, no. 6 (March 22, 1996). Bkz. online Jamestown.org/publications_details.php?volume_id=3&issue_id=128&article_id=1527.

101 Jachimczyk, görüşme.

102 Jos de Putter, "The Making of a New Empire," September 1999, Bkz. online www.jurafilm.nl/makingof.html. De Putter bu adla bir filim yaptı ve 1999 yılında vizyona girdi.

hükümetinde Başbakan yardımcısı olarak görev aldı. 1997 yılında, ilk Çeçen savaşını yöneten kimseler arasında anlaşmazlıklar meydana geldiği için Nukhaev daha az önemli olan Kafkas Uluslararası Ticaret Odası başkanlığı görevini üstlendi. Pek de umut verici olmayan bu temelden hareketle Nukhaev Avrupa Ortak Pazarını model alarak Kafkas Ortak Pazarını kurma teşebbüsünde bulundu. Bu projeye, Gürcistan Cumhurbaşkanı Başkan Shevardnadze'nin yeğeninden Azarbaycan Cumhurbaşkanı Haydar Aliyev'in oğlu ve güçlü siyasi bağlantılarıyla bilinen İngiliz iş adamları Alistair ve Lord Mc Alpine'e kadar birçok kimsenin dikkati çekti. Eğer Çeçenya bağımsızlığını devam ettirmiş olsaydı proje gerçekten önemli hâle gelecekti. Nihayet 1998 yılında proje tamamıyla çöktü. Devamlı olan tek etkisi Rusya ve Gürcistan arasındaki ilişkiler üzerindeki zararı oldu. Söylenildiğine göre Putin Shevardnadze'nin, terörizmin suçlu finansörü olarak gördüğü Nukhaev ile olan bağlantısını asla affetmedi.[103]

Bu projede Nukhaev'in yakın ortağı, Polonya asıllı Müslümanlığı benimseyen bir bankacı olan ve Çeçen direniş hareketine katılan ve Guénon okuyan Majiej (Mansur) Jachimczyk idi. Jachimczyk'in almış olduğu eğitim bir bankacı olarak alışılmışın dışında idi. Yahudi bir geçmişten geliyordu ve Katolikliği kabul etmişti. Memleketi olan Krakow'da Papa Teoloji Akademisinde eğitim gördü. Daha sonra teoloji alanındaki lisans üstü eğitimini, Oxford üniversitesinde sürdürdü. Eğitimini tamamladıktan sonra 1989 yılında (Dayanışma Hareketinin zaferini müteakip), küçük bir İngiliz yatırım bankasında, işe başlamak üzere Polonya'ya döndü. Burada temelde Ukrayna ve Polonya'dan sorumlu olmasına rağmen, arada sırada görevinin bir gereği olarak Moskova'ya da gidiyordu. Moskova'da, Oxford'ta iken Benningsen ve Vimbush'un *Mistikler ve Komiserler* adlı eserini okuduktan sonra ilgisini çeken bazı Çeçenlerle buluştu.[104] Bu bağlantılar onun 1994

[103] Roman Bessonov "Georgia: Soros, Stalin, and a Barrel of Wine," Executive Intelligence Review, December 5, 2003. Bkz. Online: www.larouchepub.com/other/2003/3047georgia_soros.html (December 13, 2005).

[104] Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union (London: Hurst, 1985).

yılında, Moskova'ya karşı isyan eden eden herkese karşı sempati besleyen eski Dayanışma üyesi ve Krakow Belediye başkanının inayetiyle Krakow'da Çeçen Enfermasyon Bürosu açmasını sağladı. 1996 yılında Jachimczyk, Nukhaev ile İstanbul'da buluştu. Bu yılın sonlarında, Çeçenya'ya gitmek üzere geldiği Abu Dabi'de Müslümanlığı kabul etti ve Nukhaev'e katıldı.[105]

1997 yılında Jachimczyk, Nukhaev ile Kafkas ortak Pazarı Projesi üzerinde çalıştı. Bu şekilde kendisinin daha çok ortodoks diyebileceğimiz finansal uzmanlığını Nukhaev'inkiyle birleştirdi ve Nukhaev'in Batı'da ve İsrail'de bu alanda etkili olan kimselerle bağlantı kurmasını sağladı. Ancak yolculuk esnasında sadece para konusunda sohbet etmiyorlardı. Din ve toplum konularında da konuşuyorlardı. Jachimczyk, Nukhaev'in dikkatini Grozni'den daha iyi Oxford'ta bilinen İslam tarihine özellikle de Şeriat ve âdetler (*âdât*) (göreneğe bağlı kabile yasası) arasındaki ilginç ilişkiye ve Hz Muhammed'in liderliği altında hem Müslümanları hem de Yahudileri içeren birçok dini görüşün temsil edildiği kabilevi bir konfedarasyon kurmaya yönelik ilk vesika niteliği taşıyan "Medine Anayasası"na[106] çekiyordu. Medine Anayasası yirminci yüzyılın sonlarında Avrupa'da İslam hakkında çalışmalar yapan kimseler tarafından büyük bir ilgiyle okunurken İslam dünyasında neredeyse hiç bilinmiyordu.

Jachimczyk'e göre Nukhaev'in Hanif Gelenekselciliğe dönüşü, iş görüşmelerinin yanında üç dinin kutsal kabul ettiği mekânları ziyaret ettikleri İsrail ziyaretinden sonra 1998 yılında vuku buldu. Nukhaev İsrail'deki dinler arasındaki silahlı çatışmayla sonuçlanan düşmanlıkları görünce çarpıldı ve

[105] Timur Aliev, e-mail, Ocak 2006. Adının gizli kalmasını isteyen bir kimse de aracılar konusunda bilgi verdi.

[106] Nukhaev'in "Açık ve Kapalı Toplumlar: Çatışma ve Diyalog" adlı konferans serisindeki "Kafkaslardaki Etnik Kültürlerin Gelişiminde, Rekabet hâlinde bulunan Küreselleşme ve Gelenekselcilik" adlı konuşması (Le Meridien Moscow Country Club, Moscow, 24-28 Kasım 2003. İngilizce çevirisi için bkz. www.noukhaev.com/books/eng/third_conference.htm (13 Aralık, 2005). Başka kaynak zikredilmedikçe Hanif Gelenekselcilikle ilgili bilgiler bu kaynaktan alınmıştır.

önlemek için bir şeyler yapılmadığı takdirde en iyimser tahminle Çeçenya'yı da benzer kaderin beklediği sonucuna ulaştı. Jachimczyk'in vurgulamadığı bir başka faktör de şüphesiz özerk Çeçenistan'ın 1999 yılında başlayan ikinci çeçen savaşının içine sürüklenerek yıkılması idi. Nukhaev'in Gelenekselciliği kabul etmesine rağmen bu savaş esnasında daha önceki faaliyetlerini sürdürdü ve muhtemelen gayri meşru yollarla elde ettiği paraları Aslan Maşedov'a aktardı.[107]

Modernite ile gelenek arasındaki Guénon'un savunduğu orijinal ikilemin yerine geçmek üzere Nukhaev'in Jachimczyk'in yardımıyla formüle ettiği Gelenekselcilik üç bölümden oluşan yapısıyla benzersizdi. Nukhaev geleneği, "Kabileci Barbarlık"ın "İlkel dünyası" (ona göre bu olumlu bir terimdi) ve "Medeni Devletçiliğin" "Eski Dünyası"[108] olarak ayırıyordu. Bunlardan Kabileci Barbarlık normatif Gelenekselcilikle eş anlamlı iken "Medeni Devletçilik" en azından tarihin dönüm noktasında bulunmakla hâlâ gelenekle alakalı bazı şeyleri mündemiçti. Modernite, yeni dünyada Dugin'in Atlantik dünyasında bulunan "Tüketim Vahşiliği" olarak yeniden ifade edildi. Tüketim vahşiliği, Tarihin kırılma noktasından uzaklaşan ve onun sınırlarının ötesine uzanan ve bırakın İlkel Dünyayı, eski Dünya ile de hiçbir müştereği bulunmayan Sanal Gerçeklik noktasında ortaya çıkan "teknokratik Vahşilik"tir. Yeni Dünya elbette İlkel Dünyanın düşmanıdır: Nukhaev Birleşik Devletlerin menşeinde "yerli kabile ve Amerika hâlklarının soykırımı" olduğuna dikkat çeker. Birleşik Devletler Tüketim Vahşiliğinin önde gelen temsilcisidir. Medeni Devletin en önemli temsilcisi ise, Dugin'in dikkat çektiği manevi mirasa sahip olan mukaddes Rusyadır. Kabile Barbarlığının, en önde geleni olmasa da akla gelen ilk temsilcisi Nukhaev'in Çeçenya'sıdır.

Nukhaev'in Barbarlık, Medeniyet ve Vahşilik adlı üçlü sınıflandırmasının kaynağı açık değildir. Bazıları bunun kayna-

107 Arutiunov, görüşme.

108 Dugin, görüşme, 2006.

ğının Engels olduğunu söylese de[109] Nukhaev'in Engels'i okumasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Sovyetler Birliği döneminde Moskova Üniversitesi öğrencisi olarak Engels onun mutlaka okuması gereken düşünürlerden birisi idi. Ne var ki o muhtemelen bu ödevini yapmaktan uzak durdu.[110] Buna alternatif olabilecek bir başka muhtemel kaynak ise Engels, Evola ve Dugin'in müracaat ettikleri ortak bir kaynak olan Bachofen'dir. Nukhaev ve Jachimczyk'in Dugin'i okudukları açıktı.

Nukhaev değişik ahlaki ve manevi özellikleri bu üç dünya ile bağlantılandırdı. Vahiyden gelen mutlak ahlaki emirlere dayanan "İlkel dünyanın bir Barbarının sahip olduğu şeyi ve hayatını doğal ve manevi değerler için feda etmeye hazırdı." Kültürden "devşirilen göreceli ahlaki buyruklara dayanan Eski Dünyanın Vatandaşı genellikle sahip olduğu şeyleri doğal ruhani değerler için riske atmaya hazırdı". Aksine, "ahlak dışı doğası ekonomiye dayanan Yeni Dünyanın tüketicisi, her türden ruhsal değerler için kendi hayatını ya da sahip olduğu şeyleri feda etmeye asla hazır değildi". Buna rağmen, tüketim vahşiliğinin hakim olduğu Yeni Dünyada bile "muhalifler" mevcuttur.

Nukhaev bu üçlü sınıflamayı çatışmayı açıklamak için kullanmaktadır. Çeçenistan'dan olan şey, Kabileci Barbarlıkla Devletçi Medeniyet arasında meydana gelen çatışmadır. İlkel Dünya ile Eski Dünya arasında bir çatışmanın meydana gelmesi de pek tabii olarak mümkündür ancak bu kaçınılmaz olmadığı gibi arzu edilen bir şey de değildir. "Küreselleşme kılığındaki batı tipi Modernizm ile İslami Fundamentalizm kılığına girmiş olan

[109] Burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz sebeplerden dolayı buna mevcut yazarı da dahil edebiliriz. Bakınız benim şu makalem "Al-Qaeda and the Nature of Religious Terrorism," Terrorism and Political Violence 16 (2004), ss. 795-814.

[110] Nukhaev'in İslami dünya görüşünü, Barbarlığın mı yoksa Medeniyetin mi bir parçası olarak gördüğü tam olarak belli değildir. Vahiy medeniyetten çok Barbarlığı akla getiriyor. Ancak birçok İslam toplumunda kabileciliğin olmayışı Medeniyeti akla getirmektedir.. Filistin-İsrail çatışması ile ilgili yorumlarına baktığımızda Nukhaev'in Filistin İslamının kabilevi olmayan yapısını görmezden geldiği görülmektedir. Belki de o, tüm Müslüman toplumları Çeçenistan gibi görme eğilimindeydi.

Doğu tipi Modernizm"in sürece dahil olması Çeçen çatışmasını daha da karmaşık hâle getirmiştir. İslami Fundamentalizm (ya da benim deyişimle İslamcılık) genellikle, modernist bir akım olarak değil ortaçağa ait bir akım olarak görülür. Ancak bazı Batılı araştırmacılar ve yorumcular İslamcıların "Hz. Muhammed Ümmetini bir tür devletin ilkel biçimi olarak siyasi açıdan yorumlamalarına, "Dünya Ölçeğindeki bir islam Devleti" zirvesine ulaşıncaya dek imparatorluklar ve ulus devletler safhalarını geçerek Devletçiliğin tarihsel rotasında ilerlemesine yönelik terakki yasaları tarafından önceden takdir edilen bir şey olarak görmelerine yönelik müstehzi saldırılarında Nukhaev'e hak vereceklerdir[111] (gerçi onlar bunu farklı bir şekilde ifadelendiriyorlar). Elbette tüm İslamcılar böyle bir yorumu reddedeceklerdir.

Şüphesiz İslamcılık aynı zamanda daha büyük bir çatışmada, yani Batı ile İslam arasındaki ya da daha çok Vahşilik ile İlkel Barbarlık arasındaki çatışmada taraftır.[112] Nukhaev Amerika'nın "Eski Dünyayı ve İlkel Dünyayı kendisine ham madde temin eden uzantılarına dönüştürme arzusu ve İslamcıların Amerikanın bildiğimiz "İslami tehdit"in mevcudiyeti algısını besleyen davranışlarına bağlı olarak ortaya çıkan bu çatışmayı aynı şekilde kınar ve dolayısıyla "para bilgi ve iktidar elitleri tarafından yönetilen saldırıları bu şekilde ispat eder. Eğer İslamcılar Gelenekselci olmuş olsaydı bu tehditler ortadan kalkacak ve Amarikanın da Avrasya'ya müdahelesi onunla birlikte ortadan kalkmış olacaktı.

Nukhaev çatışmayı açıklamak için sadece üçlü sınıflamayı kullanmakla kalmıyor aynı zamanda İdeal İslam toplumunun yeni bir biçimini teklif ediyor. O, her türlü devlet biçimini reddeder ki bu her türlü İslamcılık anlayışından onu uzaklaştırır. Bunun yerine o Medine Anayasasına dayalı olarak oluşan ve Şeriat yasası ile Çeçen adetleri ya da kabile adetleriyle, (ki o her ne kadar hem şeriata hem de adetlere bazı ayarlamalar yapılması gerektiğini kabul etse de bunları birbiriyle bütünüyle uyumlu sayar) idare edilen kabileler konfedarasyonuna dayalı bir toplum

111 Arutiunov, görüşme.

112 Arutiunov, görüşme.

biçimi teklif eder. Mesela Çeçen adetlerine göre birinci dereceden kuzenlerle evlenmek yasaktır. Şeriat böyle bir evliliğe izin verdiği için bütün ulema buna izin verme konusunda Nukhaev ile hemfikirdir. Ancak neredeyse hiçbir alim, hem Şeriatin hem de Çeçen adetlerinin (en azından teoride) bir gereği zina edenin taşlanmasına yönelik Nukhaev'in eleştirisini kabul etmez.[113]

Kendisinin de şikayet ettiği veçhile Nukhaev'in analizleri Gelenekselci çevre dışında pek muhatap bulamaz.[114] Nukhaev'in kendi kabilesi olan Yalhoy'un yaşlılarının 2002 yılında Bakü'de yapmış oldukları toplantıda onun bu modelini kabul ettikleri söylenir. Ancak Yalhoy önemli bir klan olarak kabul edilmez.[115] Eğer Nukhaev Çeçenistan'da askeri bir komutan olarak tanınmış olsaydı görüşlerine daha fazla itibar edilmiş olacaktı. Daha çok finansal açıdan bir rol oynadığı için fazla tanınmadı.[116] Yirminci Yüzyılın başlarında Çeçenistan entelektüel tartışmaların ortaya çıktığı bir yer değildi. Çeçenler ancak genelde askeri olarak tabir edebileceğimiz gayr-i resmi eğitim alıyorlardı.

Bununla birlikte Nukhaev Rusya'da, Çeçenistana ilişkin yapmış olduğu barış anlaşması teklifiyle daha fazla dikkat çekti. Bu teklif ilk defa 2001 yılında, haftalık *Argumenty i fakty* dergisinde yapıldı. Nukhaev'in barış teklifi ustaca hazırlanmış

[113] Şeriatın iki temel kaynağı vardır. Bunlardan biri Kur'an diğeri de,Peygamber Hz. Muhammed'in fiilleri ve sözlerinin naklinden ibaret olan hadis. Yedinci asırda vuku bulan bazı tartışmalardan sonra her iki kaynağın da eşit derecede otorite niteliği taşıdığı kabul edildi. Zina eden kimsenin recmedilmesi (taşlanması), Kur'an'ın değil hadisin öngördüğü bir uygulamadır. Bu cezanın Şeriatte yer alması, ulemanın hadisi Kur'an ile eşit derecede bir otoriteye sahip olmasını kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Nukhaev'in bu cezayı reddetmesi ise hadisn Kur'an'a eşdeğer oluşunu kabul etmeyişinden dolayıdır. Nukhaev'e göre İslam Barbarlık safhasından Medeniyet safhasına geçtikten sonra hadisler toplanmış ve İslam Şeriatı kanun hâline gelmiştir. Bu sebeple her ikisi de son derece ihtiyatla kullanılmalıdır. Jachimczyk, görüşme. Bu Nukhaev'in mezhepleri reddetmesi temeline dayanır.

[114] Konuşmasında bundan yakınır.

[115] Bu, Chechenskoe Obshchestvo'nun baş yazarı Timur Aliyev'in görüşüdür. (e-mail, Ocak 2006).

[116] Bkz. www.noukhaev.com/books/eng/appeal.htm.

uzlaşmaya dayanıyordu. Onun barış teklifi Çeçnistan'ın Güney ve Kuzey Çeçenistan olarak ikiye bölünmesine ve Kuzey Çeçenistan'ın Rusyanın kontrolünü kabul etmesine ve Rusyanın Güney Çeçenistan'a *de facto* bağımsızlık vermesine dayanıyordu. Ancak Güney Çeçenistan'ın bağımsız olması egemen olması anlamına gelmiyordu. Bu Rusyanın neredeyse herhangi bir bedel ödemekten kaçınmasının bir sonucuydu. Bu, tip (Çeçen kabile sistemi) sosyal kabile sistemi ile idare edilen "devletsiz bir yönetim" biçimiydi.[117] Bu bölünme, Pakistan'ın Kuzey-Batı sınır eyaletini idare eden uzun süredir yapılan ve ikna edici düzenlemelerle mukayese edilmedi, ancak bu mukayese yapılabilirdi.

Nukhaev'in önerisi sadece pragmatik değildi. Aynı zamanda Hanif bir Gelenekselciliğe dayanıyordu. Nukhaev'in Güney Çeçenistan için önerdiği düzen, fiilen kendisinin Kuzey Çeçenistan için kabul etmeye hazır olduğu Medeni Devletçiliğe tercih edilebilir olan dolayısıyla ona göre Çeçenistan için yenilgiden çok zaferi temsil eden Kabilevi Barbarizm idi. Bu aynı zamanda Medeni -Devletçi Rusya ile Kabilevi Barbar Çeçenya arasında genellikle Dugin tarafından savunulan Rus-İslam ittifakının bir nüvesi olarak kabul edilebilen potansiyel bir ittifakı temsil ediyordu.

Nukhaev'in önerileri Moskova'da Dugin ve Rus Bilimler Akademisi Sosyal Antropoloji ve Etnoğrafya Enstitüsü Kafkaslar Bölümü Başkanı Profesör Sergei Arutinov tarafından desteklendi. Nukhaev'i Dugin'le tanıştıran eski SVR görevlisi olan ve o dönemde Dugin'in yardımcısı olan ve bir süredir Nukhaev'i tanıyan Peter Suslow idi. Nukhaev'in Neo-Avrasyacılık anlayışı, temelde Nukhaev'in Çeçen toplumunun ilkel geleneği temsil ettiği iddiasını kabul eden Dugin üzerinde etkili oldu. Dugin, Nukhaev'i 2002 yılında (Nukhaev'in güvenliği için gerekli tedbirlerin alınmasını sağlayarak) Moskova'da düzenlediği "İslami Tehdit mi, Yoksa İslama Yönelen Tehdit mi?" adlı konferansta konuşma yapması için davet etti. Arctogaya daha sonra bu konferansta Nukhaev'in yapmış olduğu konuşmayı *Vedeno or Washington?* adıyla yayınladı.[118]

117 Dugin, görüşme, 2006.

118 Arutiunov, görüşme.

Aritunov'un desteğinin sebebi, Nukhaev'in barış planı ile kendi başına hazırladığı ve hatta 2000 yılında Putin'e sunduğu planı arasındaki benzerlikti. Gerçi Aritunov bu planında herhangi bir şekilde Gelenekselcilikten bahsetmemiş ancak Amerika'daki Yerliler için Doğal Koruma alanını model olarak almıştı. Arutinov'un desteği George Soros'un meşhur Açık Toplum Vakfı'na Gelenekselci bir alternatif olarak Amsterdam'da kurulan ve Jachimczyk tarafından kontrol edilen Kapalı Toplum Vakfı'nın cömertçe para bağışlarıyla daha ileri derecede teşvik edildi. Closed Society Foundation aynı zamanda Gürcistan'da bulunan ve çalışmalarını destekleyecek başka kaynak bulamayan akademisyenler tarafından yönetilen Kafkas Çalışmaları Enstitüsü'ne de finansal destek sağlıyordu.[119]

Kapalı Toplum Vakfı'nın parasal destek sağladığı büyük faaliyet 2003 Kasım ayında Moskova'daki Le Meridien Country Club'da düzenlenen büyük konferanstı. Bu Arutinov'un düzenlediği ve bazıları Rusya'dan bazıları Kafkaslardan ve 30 kadarı da Batı ülkelerinden olmak üzere toplam 250 araştırmacının katıldığı bir konferanstı. Dugin katılımcılara hitaben bir konuşma yaptı ve Nukhaev'in konuşması ise orada okundu. Akademik olduğu iddia edilen bir konferansta Gelenekselcilik ve Yeni Avrasyacılığın sansasyonel bir şekilde gündeme gelmesi dolayısıyla Konferansa katılan Batılı birçok araştırmacının kendilerinin onaylayamayacakları oldukça şüpheli olan politik girişimleri destekliyormuş gibi gösterilerek aldatıldıklarını düşündüler.[120]

Nukhaev'in barış planı aynı şekilde 2003 yılında Washington D.C.'de American Enterprise Institution tarafından düzenlenen ve oldukça ses getiren bir konferansta ele alındı. Ancak görünüşe bakılırsa çok fazla ilgi uyandırmadı.[121] Buna rağmen Amerika'nın etkili şahinlerinden bir olarak kabul edilen Daniel

[119] Arutiunov, görüşme.

[120] Florian Muehlfried, "Konferenzbericht: 'Closed Society and Open Society: Conflict and Dialogue' (Moskau, 24.-28.11.2003), "Ethnoscripts 6 (2004), ss. 253-57.

[121] Bkz. www.aei.org/events/filter.,eventID.675/transcript.asp.

Pipe[122] Nukhaev'in lehine sayılacak yorumlar yaptı. Buna rağmen Pipes'in Hanif Gelenekselciliği bir bütün olarak anlamaktan uzak olduğu görülmektedir.

Ancak Nukhav'in barış planı Kremlinin pek ilgisini çekmedi. Bu dönemde her türden ademi merkeziyetçilik Kremlindeki yaklaşımla taban tabana zıttı. 2005 yılı Haziran ayında Moskova Savcılığınca gıyaben, geçen yaz vurularak öldürülen Amerikalı gazeteci Paul Klebnikov'u öldürmekle suçlandı.[123] Klebnikov 2003 yılında Nukhaev hakkında Rusça *Bir Barbarla Konuşma* adıyla bir kitap yayınladı. Söylenildiğine göre Nukhaev Klebnikov'un kitabından pek hoşlanmadı. Diğer bazılarına göre ise Nukhaev sadece uygun bir günah keçisi idi ve Klebnikov aslında, öldürüldüğü esnada üzerinde çalıştığı başka projeler yüzünden başkaları tarafından öldürülmüştü. Bu konudaki hakikat her ne olursa olsun Nukhaev gizlenmek zorunda kaldı (kitabın yazıldığı sırada onun yaşayıp yaşamadığına dair hâla şüpheler vardı). Kapalı Toplum Vakfı faaliyetlerini sonlandırdı. Jachimczyk Kazakistan'a göç etti ve burada yeniden iş hayatına atıldı.

Nukhaev'in Hanif Gelenekselciliği, Gelenekselciliğin Rusyadaki etkisinin ne boyutlarda olduğunu ve Guénon'un kendi Gelenekselciliğinin hâlâ daha fazla gelişme potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir. Şüphesiz daha da önemlisi Guénon'un ikileminin Nukhaev tarafından üç kısımdan oluşan bir bölümleme ile yer değiştirmesidir. Bu nerdeyse Aristasia'nın Gelenek-

[122] Pipe'a çarpıcı gelen şey, Nukhaev'in İsrail'in var olma hakkını kabul etmesiydi. Nukhaev aslında kendisinin Çeçen barış planının, Filistin toplumunun "geleneksel kesimin kendilerini gönüllü olarak Ürdün Nehrinin Batı Kısmı (Batı Şeria) üzerinde oluşturdukları kabilevi ittifak çervesinde tanımlamalarını ve modernist kesimin ise Gaza bölgesindeki medeni Polis çerçevesinde tanımlamayı seçmelerini temel almak suretiyle İsrail-Filistin çatışmasının sonlandırılmasında da bir model olarak kullanılmasını önerdi. (Nukhaev, Konuşma.) Burada Nukhaev'e yöneltilen bir itiraz onun konuşmasında Çeçenlerden farklı olarak Filistinlilerin kabile yapısına sahip olmadığı meselesine değinmemeiş olmasıdır. İsrail'deki kabilevi Arap Bedevileri aslında küçük bir azınlıktır ve genellikle IDF (İsrail Ordusu) için gönüllü olarak hizmet ederler.

[123] Prosecutors Accuse Chechens of Killing Klebnikov" St Petersburg Times, June 21, 2005.

selciliği maderşahiliğe uygalaması kadar radikal sayılabilecek bir dönüşümdür. Ancak yine de burada da süreklilikler vardır: Nukhaev'in kabilevi olanı ilkel olanla özdeşleştirmesi Schuon'un (gerçi Nukhaev Schuon'u okumamıştı) Amerika'nın yerliler arasında ilkel olanı keşfetttiği düşüncesini çağrıştırıyor.

Mutti

Cemal Radikal İslamcı olan yegâne Gelenekselci değildi. Onun bir benzeri İtalyan asıllı Claudio Mutti idi. Mutti bir defasında Evola'nın müritlerinden ve silahlı kendiliğindenlik taraftarı Franco Freda'nın müridi olmuştu. Bologna Üniversitesindeki işini kaybeden ve terörist faaliyetlerde bulunduğu suçlamasıyla hapis cezası alan Mutti 1980'lerin başında kendisini daha çok ruhçu çalışmalara verdi ve Müslüman oldu. Onun Müslüman olmasında etkili olan iki faktör vardı: Evola'nın eserlerinin yönlendirdiği Guénon'un eserleri ve Albay Kaddafi. Guénon onu, Evola'nın başaramadığı gerçekleştirme yolunun bulunduğuna ikna etmişti. Kaddafi ise alışılmadık bir kaynaktı. Freda İslam ve Kaddafi'ye karşı ilgi duyuyordu. Evola'nın "küçük cihad (silahlı mücadele) ile büyük cihad (nefsi dizginlemek) arasındaki ilişki bağlamındaki faaliyetler konusunda Evola'nın gereksinim duyduğu şeylerle ilgili olarak *Quex*'i yazdı ve Kaddafi'nin bazı konuşmalarının tercümesini yayınladı.[124] Mutti bunu muhtemelen Fransızcadan tercüme etmişti. Görevine son verilmeden önce Bologna Üniversitesinde Macarca ve Romanca öğreten Mutti Arapça bilmiyordu. Mutti aslında Kaddafi'yi Batıya karşı cihada dayalı ruhçuluğun lideri olarak kabul ediyordu ve İslamı da modern dünyaya karşı bir isyanı başlatabilecek ve yönetebilecek manevi bir güç olarak" görüyordu. Kaddafi hakkındaki düşünceleri daha sonra değişmesine rağmen İslam hakkındaki düşünceleri değişmedi.[125]

[124] Franco Ferraresi, Minacce alla democrazia: La Destra radicale e la strategia della tensione in Italia nel dopoguerra (Milan: Feltrinelli, 1995), ss. 103 ve 344.

[125] Claudio Mutti, "Pourquoi j'ai choisi l'Islam," Eléments: Revue de la Nouvelle Droite 53 (Spring 1985), 37–39, ve Mutti, görüşme.

Mutti'nin İslam anlayışı militan ve siyasi bir İslam anlayışı idi. Cemâl'in kitaplarının ve Ayetullah Humeyni'nin kitaplarının İtalyanca tercümelerini yayınladı. Evolacı olduğu ilk günlerde gündeminin ilk sıralarında yer alan İslam, büyük oranda İslami fügürlerden oluşan ancak dosya dolabının gerisine dayanan bir SS resminin de bulunduğu Ofisindeki dekora da yansıdı. Mutti aynı zamanda İslam tarihini Avrupalılaştırmak için olağanüstü çaba sarfetti. Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa kökenli birçok başvezir ve komutanıyla Arap ve Asyalı olduğu kadar Avrupalı idi. Büyük İskender Avrupalı olduğu gibi aynı zamanda (Zü'lkarneyn) olarak aynı zamanda İslami bir kimliğe sahipti. Hatta Mutti Peygamberimizin arkadaşlarından biri olan Suheyb er-Rumiyi de Avrupalı olarak tanıtır.[126]

1990'lı yıllarda, Mutti, Romanya, İtalya, Macaristan, Fransa ve Rusyada yirminci yüzyılın sonlarında küçük Gelenekselci gruplar arasındaki irtibatı sağlamak üzere oluşturdukları ağ içinde önemli bir odak noktası durumundaydı. Yirmibirinci asrın ilk yıllarında daha çok Dugin'in yeni Avrasyacılığının yayılmasıyla ilgilenmek suretiyle bu işlevini yerine getirdi. 2004 yılından itibaren *Eurasia: Rivista di studi geopolitici* (Jeopolitik Çalışmaların Değerlendirilmesi) adlı dergiyi çıkarmaya başladı. Kendisinin de bu dergide birçok makalesi yayınlandı.

Değerlendirme

İslam Dünyasında ve Rusyada Gelenekselciliğin oynadığı rol ile Batıda oynadığı rol temelde birbirinden farklıdır. Batıda birçok Gelenekselci grup küçük ve soyutlanmış bir durumdadır. Her ne kadar bireysel olarak bir çok Gelenekselci Batılı muhataplarına etkili bir biçimde hitap etmişlerse de Gelenekselcilik yine de marjinal olarak kalmıştır. İstisnalar olmakla birlikte Batı Gelenekselciliğinde yazılan birçok kitap "yumuşak" olup bizatihi Gelenekselcilikle ilgili değildir. Saf Gelenekselcilik Batıdaki kamuoyunun çok az bir kısmının dikkatini çekmiştir. Batılı Gelenekselcilerin ilgilendikleri şeyler Batının genel söylemine kıyasla marjinaldir. Buna rağmen

[126] Mutti, "Pourquoi j'ai choisi l'Islam," s. 38.

İran'da, Türkiye'de ve Rusya'da Gelenekselciler kendi toplumlarına daha fazla entegre olmuşlar ve hakim politik söylem içinde yer almışlardır. Bu, Batılı bir örgünün hakim olduğu Fas için daha az geçerli bir tespittir. Çünkü Fas toplumunda Gelenekselciliğe ilgi duyan unsurlar bizatihi Batıya daha yakındır.

İtalyan Rönesansından devşirilen ve yirminci yüzyılın başlarında Fransa ve İsviçre'de gelişen bir felsefenin Batı'dan ziyade Türkiye İran ve Rusya'da daha fazla kabul görmesi çelişkili bir durum arz eder. Bir Gelenekselci bu açık paradoksun Batı modernitesi ile İslami gelenek arasındaki farklılığı yansıttığını iddia edebilir. Ne var ki bu açıklama pek ikna edici değildir. İran'ın çoğu devrim esnasında çok modern idi ve keza Türkiye İslam dünyasında en fazla kendinin farkında olan modern bir ülkedir. Bir çok bakımdan Batıdan farklı olmasına rağmen Rusya da "geleneksel" olmaktan ziyade modern bir ülkedir. İslam dünyasının daha fazla geleneksel olan ülkeleri Gelenekselciliğe daha az ilgi göstermişlerdir. Guénon bugün Mısır'da bilinmez ve neredeyse hiçbir Gelenekselci eserin basılmadığı ülkelerde Arapça çok az sayıdaki temel dillerden biridir. Ne Cezayir Gelenekselcileri ne de Fas Gelenekselcileri bu dilde eserlerini basabilecek kimseler olarak kabul edilir.

Guénon'un, Mısır ve Fransız Kültürünün etkisinde olmayan Fas'ın aksine, İran'da ve Türkiye'de Batı'daki okuyucusuna yakın- küçük fakat önemli olan- bir okuyucu kitlesi vardır. Rusya'da bu daha fazladır. İran'da ve Türkiye'de Gelenekselciliğin hakim entelektüel söyleme dahil olmasına izin veren şey bu ülkelerde geleneğin değil, modernitenin mevcudiyetidir. Aynı şekilde Gelenekselciliği temel Batılı söylemden hariç tutan şey modernizmin mevcudiyeti olmayıp, bilakis Batı'da Guénon'u ilgilendiren bazı merkezi sorulara ilginin olmayışıdır. Türkiye'de ondokuzuncu asırdan beri ilk defa sorulmaya başlayan ve aynı şekilde Rusya'da ilgi uyandıran böyle sorulardan biri Batı mı yoksa Doğu mu sorusudur. Bugün İran için merkezi bir önemi haiz olan soru ise modernleşmek mi yoksa geleneksel dinin hatırına soyutlanmak mı sorusudur. Bunlar Guénon'un orijinal eserlerinin cevap aradığı sorulardır.

14

AKINTIYA KARŞI

1927 yılında *Modern Dünyanın Bunalımı*'nın yayınlanmasından önce René Guénon modernizm karşıtı bir felsefeyi, Gelenekselciliği inşa etti. Bu felsefe temelde 1960'lardan sonra boy saldı. İkinci Dünya savaşından önce Gelenekselcilik küçük entelektüel bir hareket (Kahire'de Guénon ve onun mektuplaştığı kimseler) ve Frithjof Schuon'un Basel'de idare ettiği tek bir aktif teşkilât olan Sufi tarikatten ibaretti. 1960'ların başlarında ise entelektüel hareket merkezini kaybetti ve gittikçe farklılaşmaya başladı. Kısa zaman içinde çoğunluğu Sufi tarikat olan ve bazıları da mason olan aktif birçok teşkilât ortaya çıktı. Daha sonraki kırk yılda, kısmen başarızlığa uğradığı döneme kadar Schuon'un tarikati öne çıktı. Eliade akademik dini çalışmalarda bir dönüşüm meydana getirdi. Baron Julius Evola'dan ilham alan teröristler İtalya'da yıkıma yol açtı ve böylece Geleneksel-

cilik Batı'nın genel kültürüne girmiş oldu. Nihayet, İran, Türkiye ve Rusya'da görülmeye başladı. Yirminci asrın sonlarında sayılamayacak kadar çok Gelenekselci ya da yarı Gelenekselci organizasyon mevcuttu.

Gelenekselciliğin 1960'larda, modernite'nin açıkça ilerleme kaydettiği bir ortamdan istifade etmek zorunda kalması tuhaf görünebilir. Aslında bu çok olağanüstü bir durum sayılmaz. Bir taraftan modernite gelişirken, moderniteye yabancılaşma da artmaktadır. Diğer yandan ise modernitenin ilerlemesinin, statükonun reddini gerektirdiği görülmektedir. Şimdiyi kabul etmeyenler gelecek kadar geçmişe de başvuruyorlardı. Rönesans geri dönüp klasik çağa bakmak suretiyle bazı yeni şeyler üretmişti. Aynı şekilde Reform da ilk dönem Hıristiyanlığına müracaat etmek suretiyle yeni olan bazı düşünceler ortaya koymuştu. Belki de modernite anti-modernite tarafından, anti-modernite de modernite tarafından üretiliyor. Douglas Allen'in de gösterdiği üzere Eliade'in eserlerinin post-modernizm ile ilişkilendirilebilecek birçok ortak yönü bulunmaktadır. Allen'in Eliade için söylediği şey onun mensubu bulunduğu hareket için de geçerlidir. Hem Gelenekselcilik hem de postmodernizm tiranlığı ve bilim, rasyonalizm ve 'yansızlık'gibi modernist idollerin hâkimiyetini reddeder. Her ikisi de Aydınlanmayı dar, baskıcı, hiyerarşik ve indirgemeci olarak görür. Her ikisi için de rasyonel bilimsel söylem, gerçeklik hakkında inşa ettikleri 'anlatı' yollarından sadece biridir.[1]

1960'lı yıllarda, Moskova ile birlikte hareket eden komünist partiler gibi daha önce oluşturulmuş olan alternatif hareketlerin cazibesi ortadan kalktıkça Batı modernitesini reddedenlerin ve çağdaş topluma yabancılaşanların sayısı da artıyordu. Gelenekselcilerin her zaman kendi yanlarına çektikleri kimseler bu gibi muhalifler arasından çıkıyordu. Batı modernitesine muhalif olan

[1] Douglas Allen, "Mircea Eliade's view of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal," in Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade, ed. Bryan S. Rennie (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000), s. 223.

kimselerin sayısı şüphesiz Batı dışındaki yerlerde daha fazlaydı ve yirminci yüzyılın son çeyreğinde bunlardan bazıları Gelenekselci düşünceleri coşkuyla kabul etmeye başladılar. Gelenekselciliğin tarihinde gelecekteki çok ilginç gelişmeler belki de bu bölgelerde ortaya çıkacaktır. Bunu söylemek için henüz çok erken olsa da, Belki de Gelenekselcilik, kendisine kaynaklık eden genel Batı düşünce yığını tarafından yeniden emilme süreci içine girecektir.

Fransa'nın önde gelen din araştırmacılarından ve Sorbonne'da Guénon'un doktora tezini reddeden Antoine Faivre son zamanlarda "çağın en ilginç kültür fenomenlerinden biri"[2] adını verdiği hareketin başarısını" açıklayamadığını itiraf etmişti. Ben, Gelenekselciliğin başarısını sadece modernite ile anti-modernite arasındaki ortakyaşam ilişkisinden değil aynı zamanda Guénon tarafından yapılan kısmi sentezden de kaynaklandığını düşünüyorum.

Guénon'un felsefesi özellikle orijinal olan bir şey değildir. Bir çoğu uzun yıllar Batı felsefesinin parçası olarak kalmış bir takım unsurların terkibinden ibarettir. Onun başarısı bu düşüncelerden yeni bir sentez yapmış olması ve bu sentezin başkaları tarafından alınarak çeşitli biçimlerde kullanabilecekleri bir noktaya taşımış olmasıdır. Neticede Schuon bunu alıp dini organizasyonlarda, Evola politik faaliyetlerde, Eliade akademik çalışmalarda ve son olarak da Nasr ve Dugin Batılı olmayan dünyada kullanmıştır.

Guénon'un sentezi, Batılılara çok aşina bir kaynak olan Vahiy Kitabından daha da eski olan bir düşünce olan ters dönme ile daha önceki asırda sentezlenmiş hâlde olan diğer bazı düşünceleri bir araya getiriyordu. Bunlardan en eskisi, Hikmet'in Doğuda bulunmuş olabileceği düşüncesidir ki bunu onüçüncü asırda Sicilyalı II. Frederick'te açıkça görmek mümkündür (o zaman bu düşünce tartışmasız olarak ve objektif bir düşünce

[2] Antoine Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XVe–XXe siècles),"Aries,vol. hors série, "Symboles et Mythes" (c 2000), s. 39.

sayılarak kabul edilirdi).[3] İkinci en eski düşünce benim izlerini onbeşinci yüzyılda yaşayan Marsilio Ficino'ya kadar geri götürdüğüm Perennializm idi. Bu düşüncelerden hiçbiri yirminci yüzyılın başlarında nadir görülen bir şey değildi ve yüzyılın sonunda her ikisi de yaygın düşünceler arasındaydı. Nasıl ki bir dönem Avrupa aristokratları arasında "Büyük Tur" eğitimin bir parçası, Yoga ve Zen Amerikan hayatının genel özelliklerinden biri hâline geldiyse, aynı şekilde Hindistan'a seyahat da Avrupadaki Üniversite öğrencilerinin eğitimlerinin bir parçası hâline gelmişti. Perennial felsefe bu adla çok az biliniyordu. Ancak bir tür evrenselcilik Batı'da norm hâline gelmişti. Artık Katolik Kilisesi bile dini hakikat üzerinde mutlak tekel iddiasında bulunmaya cesaret edemez hâle gelmiş, birçok Batılı her tür dinin şu ya da bu şekilde özünde bir birinden çok az farklı olduğu düşüncesini kendiliğinden doğru bir düşünce olarak kabul etmeye meyyal bir hâle gelmişti.

Hikmetin doğuda meskun olduğu düşüncesi asıl Perennializmin bir parçası olarak mevcuttu. Buna göre belli bir tarihte Klasik Yunan ve Kutsal Kitap'ta bahsi geçen İsrail ve Mısır'dan oluşan Doğu'yu Hermes temsil ediyordu. Hermes'in yerini alan

[3] Onikinci asırda Sicilyanın Norman kralları son zamanlarda Araplardan aldıkları adadaki Arap Müslümanlara başlangıçta hoşgörülü davranmışlar, ancak daha sonra zulmetmişlerdi. Fakat her zaman Müslümanların kültürlerinin kendilerininkinden daha üstün olduğunu kabul etmişlerdir. Kadınları Arap kadınları gibi giyinmiş, harem ağası istihdam etmişler ve resmi işlerde Arapçayı kullanmışlardır. Normanlar, Germenler tarafından Sicilyadan çıkarıldığında onüçüncü asır imparatoru II. Frederick Hohenstaufen saraydaki kadınları korumak için harem ağası istihdamına ve sarayında Arap alimlerini himaye etmeye devam etmiştir. İbn Sina ve İbn Rüşd'ün eserlerinin tercüme edilmesine destek vermiş ve A'lamüddin el-Hanefiyye gibi ilim adamlarına kozmoloji, optik ve tıp alanında sorular sormuş ve tanınmış Mürci-Sufi Filozof İbn Seb'in'in siparişle "el-es'ile ve'l-ecvibetü's-sakaliyye (Sicilya Soru ve Cevapları) adlı kitabı yazmasını sağlamıştır. II. Frederick'in İbn Seb'in'e sorduğu sorulardan birisi de ruhun ölümsüzlüğü ve alemin ezeliliği ile ilgilidir. Her ne kadar aynı zamanda Sicilya'da İslamın kökünü kazmakla meşgul olsa da II. Frederick bizim bugün din olarak sınıfladığımız şeyleri Doğu'dan öğrenme konusunda istekli idi Aziz Ahmad, AHistory of Islamic Sicily(Edinburgh: Edinburgh UniversityPress, 1975), özellikle bkz. Ss. 63–66 ve 85–91.

Hinduizm ilk defa Reuben Burrow ile birlikte ve son olarak ve daha etkili bir biçimde Teozofi Cemiyeti aracılığıyla onsekizinci yüzyılın sonlarında görülmeye başlandı. Gelenekselcilikte görünür bir gelişmenin yaşanmasının başlangıcında yer alan da, başka hareketlerin yanında bu Teozofi Cemiyetidir. Ancak Guénon'a başlangıç noktası için başka şeylerin temin edilmesi gerekiyordu. Bu, onyedinci yüzyılda modern Masonluğun zuhuru ile birlikte temel özellikleri ile birlikte görünür hâle gelen kadim intisap kavramıdır. Perennializm, Hind hikmeti ve intisap, Guénon'un ilk hocası, daha sonra Gelenekselciliğin merkezi bir boyutu hâline gelecek olan zahir-batın din ayrımını getiren Dr. Gerard Encausse'un Martinist Tarikatının birer parçası idiler. Guénon'un ikinci hocası Count Albert de Pouvourville, Hinduizm yerine Taoizmi koymak suretiyle benzer bir sentez gerçekleştirdi. Benzer bir sentezi ressam İvan Aguéli'de de görmek mümkündür. Yalnız onun yaptığı sentezde, Hermetizm, Hinduizm ve Taoizmin yerini İslam ve Sufizm aldı. Gelenekselcilikten bağımsız olarak varlığını devam ettiren bu sentez yirminci asrın sonlarında Hinduizme merak salan Ficino'nun müntesibi ve hayranı şair Kathleen Raine tarafından gerçekleştirildi.

Guénon'un son sentezi Encausse ve Pouvourville'den aldığı açıktır. Tersine dönmeye yapmış olduğu vurgunun menşei çok fazla bilinmemektedir. De Pourvourville'nin Batı'ya Doğunun manevi üstünlüğü eline geçirmesi tehlikesini hatırlatması bunun kaynaklarından biridir. Çünkü bu görüşün zımnen içerdiği şey Batı'nın en az bir hususta ilerlemekten ziyade geriliyor oluşudur. Gerileme düşüncesi Perennializmde de vardır. Her ne kadar Pourvourville'den önce bu imayı yapan hiçbir Perennialistin olmadığı görülmesine rağmen bunun gelecekten ziyade geçmiş için söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Masonlara ve Şeytana tapanlara karşı Katoliklerin yürütmüş olduğu polemikler ise bir başka kaynağı teşkil eder. Çünkü Guénon karşı-intisap ile ilgili ilk yazılarını Katoliklerin himayesinde kaleme almıştır. Belki de Guénon'un en önemli kaynakları, gençlik döneminde Marti-

nist ve yeni-Gnostikler arasında geçirmiş olduğu tecrübeler ve elbette kendi Tapınak Tarikatı kurma teşebbüsüdür. Şüphesiz bu teşebbüsler elinizdeki kitabın okuyucularından çoğuna gülünç gelebilir ve daha olgun bir Guénon'a bunların iddia edildiklerinin zıddı, hakikate değil yanlışa giden bir şey olarak gelmesi anlaşılabilir bir şeydir. Guénon'un arasıra ortaya çıkan paranoyası da intisap karşıtı güçleri teşhis etmesine katkı yapmış olabilir.

Tersine dönüş gerileme ve karşı intisabı da içerir. Modern Batı'da intisabın imkânlarına bakış orada batıni bakışın ölümünü açık hâle getirdiğinde, tersine dönüş, Doğudaki hikmet arayışıyla kolaylıkla sentezlenebilir. Perennializm otomatik olarak Gelenekselciliği takip etmez, ancak diğer iki unsurla birleşip Gelenekselciliği üretir.

"Tersine dönüş" ve "Hikmetin Doğuda aranması"nın Edward Said tarafından incelendiği biçimiyle Oryantalizm ile müşterekleri vardır.[4] Said, Ortadoğu ile ilgili, Batılılar'ın anlayışının, Ortadoğunun fiili durumundan ziyade Batı'nın kendi algısına dayandığını ortaya koydu. Rasyonel olmak Batının kendisiyle ilgili ortaya koymuş olduğu tahayyülün bir parçasıdır: Ortadoğu Batı'dan farklı dolayısıyla irrasyoneldir. 19. Asırda Batı kadını temelde ahlaklı ve erdemli olarak görülürken Batılılar Müslüman kadınla ilgili "haremin şehvet düşkünü sakinleri" oldukları şeklinde bir algıya sahiptiler. Batı kadın imajı değişerek kurtuluşu vurgulamaya başladığında Müslüman kadın, itaat ve örtünme açısından değerlendirildi. Bu model bugün de verimli bir şekilde uygulanabilir: Batı medyası, (karanlık korkunç ve irrasyonel) "Arap sokağı" dışında Ortadoğuda kamuoyunun bulunma imkânını kabul etmez. Çünkü kamuoyu dediğimiz ancak Batı için söz konusudur ve sadece Batı'da mevcuttur.

Doğu ile ilgili genel Gelenekselci görüş birçok bakımdan Oryantalizmin ters dönmüş biçimidir. Hem Oryantalizm hem de Gelenekselcilik, ondokuzuncu yüzyıldan devşirdikleri ikili sistemlere sahiptirler. Ayrıca her ikisi de aşırı bir şekilde metne

4 Edward Said, Orientalism (New York: Pantheon, 1978).

dayanarak ve gözleme gereken değeri vermeyerek metodolojik bir yanılgının ortakları olmuşlardır. Oryantalizm gibi Gelenekselcilik de Batının dışındaki dünyayı Batı'nın aynası olarak tasvir etmişti. Fark sadece mukayesenin Batılı olmayana karşı hayranlık beslenerek yapılmış olmasındadır. Gelenekselcilik, çocuk gibi örgütlenemeyen ve ve kendi kendini disiplin altına alamayan insanlardan oluşan Ortadoğuyu, olgun, disipline olmuş, bilimsel ve rasyonel Batı'nın karşısına koymak yerine, modernite, materyalizm ve salt teknik hasletlere sahip olan Batı'yı geleneğin, ruhçuluğun ve hikmetin hakim olduğu Ortadoğunun karşısına koymaktadır. Böyle bir Orta Doğu anlayışı klasik oryantalistin yaklaşımından muhtemelen daha doğru olmayacaktır.

Gelenekselci felsefenin nihai biçimine ulaşması için hâlâ başka bir unsura gereksinim duyulmaktadır. Bu Guénon'un intisap kavramının uygulamayı da kapsaması için kaydetmiş olduğu ilerlemedir. Bu ilerleme, Guénon Mısır'da iken İslamın uygulama kısmıyla yüz yüze geldiğinde ancak 1930'larda gerçekleşti. Bu tarihe kadar Gelenekselcilik daha çok metinler ve düşünceler üzerinde yoğunlaşmaktaydı. Gerçi hem Aguéli hem de de Pourvourveille Avrupa dışındaki ülkelere seyahat etmişlerse de hiçbiri de uygulama konusuna fazla vurgu yapmış görünmüyor. 1920'lerin Fransa'sında temelde Pazarlar'a münhasır olan Dini uygulama 1930'ların Mısır'ında her yerdeydi: Dükkân sahipleri beş vakit namazlarını dükkânlarında kılıyor, minarede her gün beş vakit ezan duyuluyordu. Ramazan aylarında tutulan oruçla birlikte hayatın birçok boyutunun kesintiye uğraması kaçınılmazdı. Elimizde bunların, Guénon'u intisabın fiili uygulamaya işaret etmesi gerektiği sonucunu çıkarmasına sebep olan tecrübeler olduğunu gösteren dolaysız deliller mevcut değildir. Ancak bunun çok muhtemel olduğu görülmektedir.

1930'larda uygulamayı da kapsayacak şekilde Gelenekselciliği değiştiren sadece Guénon değildi. Diğer birçok Gelenekselci de kendilerine özgü değişiklikleri ilave ettiler. Seçkin sanat tarihçisi olan Ananda Coomaraswamy daha çok, Gelenekselci hare-

ketin birçok parçasında özellikle de Schuon'cu Gelenekselcilikte bulunabilen estetiğe kalıcı vurgular yapmıştı. Coomaraswamy Gelenekselciliği biçimsel araştırma biçimine entegre etmek için ilk defa büyük oranda başarısız teşebbüste bulunmuştu. Guénon, tezi Sorbonne'da reddedildikten sonra akademyadan uzaklaşmıştı. Gelenekselciliği başarılı biçimde akademik dünyayla bütünleyen "geleneği" "arkaik din" olarak, Hikmeti de "evrensel ölçüde meşru olan mit ve sembol" olarak tercüme eden ve eserlerine önemli ölçüde akademik bir ciddiyet veren Mircae Eliade oldu.

Evola Guénon Gelenekselciliğinde en dramatik değişimi yaptı. Bu değişiklik o dereceye vardı ki, kısmen Evola'nın izlemiş olduğu politikanın vermiş olduğu rahatsızlığın verdiği motivasyonla bazı çağdaş Gelenekselciler Gelenekselciliği bütünüyle terk etmeyi tercih ettiler. Evola'nın ilk başlarda Nietzsche'yi ve Bachofen'i okumuş olması dini pratik yoluyla değil de ressam René Daumal'ın Guénon'un eserlerinde olmadığını gördüğü isyan aracılığıyla tahakkuka vurgu yaptı. Guénon'a göre dini sınıf savaşçı sınıftan daha üstündür. Ancak Evola buna katılmaz. 1920, 1930 ve 1940'ların ortamında Evola'cı Gelenekselcilik, özünde apolitik olan Guénon'cu Gelenekselcilikten kesin bir şekilde koparak siyasi sağa işaret etmekteydi. Ancak Gelenekselciliğin bu iki kolu da, Henri Hartung'un 1960'lı yıllarda sürekli olarak ziyaretinde de görüleceği gibi birbiriyle bağlantılarını sürdürdü. Evolacı Gelenekselcilik ikinci Dünya savaşından sonra daha, Fredo ve Franco'nun yardımlarıyla kanlı bir kargaşa ortamını getiren *apolitia* anlayışına yol açan Varoluşçuluğun işin içine dahil edilmesiyle birlikte daha ileri derecede değişime maruz kaldı.

Hem Coomaraswamy hem Eliade ve hem de Evola Gelenekselciliğin uygulamaya yer vermeyen erken dönemdeki biçiminden ayrılmışlardır. Frithjof Schuon Gelenekselciliğin nihai biçiminden ayrılarak, ona Sufi tarikatlerının teşkilât biçimini vererek onu oldukça farklı bir yöne götürmüştür. Ancak bu noktadan sonradır ki biz Gelenekselciliğe sadece bir felsefe olarak değil bir hareket olarak bakmaya başlıyoruz. Schuon aynı zamanda Perennializmi

nihayetinde felakete yol açan kendisine ait evrensel bir misyon ile birleştirdi. Buna tepki olarak Michel Vâlsan Schuoncu Gelenekselciliği, sonunda müridlerinin Dr. Fevzi Skali ile müşterek paylaştıkları bir hedef olan Gelenekselci olmayan bir İslam anlayışına geri götüren aşırı Ortodoks anlayış yönünde değiştirdi. Daha sonra D. Nasr Schuon'un Gelenekselciliğine, İslam dünyasının daha modern kısımlarında tüketilmesi için "İslam felsefesi"ne yapılan vurguyu ekleyerek ve ilk kez Gelenekselcilikle doğrudan Batılı olmayan bir entelektüel çalışma alanı arasında bağlantı kurarak değişiklikler yaptı. Nasr önde gelen Gelenekselci düşünür olma ayrıcalığını Eliade ile paylaşmaktadır. Gelenekselcilikle ilgili yapılan son değişiklikler Aristasiacıların marifetiyle rahip ve savaşçı kadınla yer değiştirmesinin Gelenekselcileri yeni bir grupla (kadınlar) donatma noktasında ciddiye alınması mı ya da Gelenekselciliğin Batı'nın genel kültürü içine geçerek erimesinin eğlenceli bir delili olarak kabul edilmesi mi gerektiği belirgin değildir. Derin ciddiyet diğer tüm Gelenekselcilerin temel özelliğidir. Belki de Aristasiacıların ancak sınırlı bir çevrenin dışına yayılmalarını engelleyen şey onların hepsinde var olan bu mizah anlayışıydı.

Yirminci yüzyılın son büyük değişikliklerinden sorumlu olan kimse, Ortodoks Hıristiyanlığı ve Sir Halford Mackinder'in Avrasya jeopolitik teorilerini Gelenekselciliğe ilave etmek suretiyle Gelenekselciliği Avrupa'nın doğusu için mücehhez kılan Alexander Dugin'dir. Guénon'dan çok Evola'dan faydalanan Dugin'in Yeni-Avrasyacılığı bazıları için Evola'nınki kadar acıklı olan korkutucu sonuçlara yol açmış görünmektedir.

Dugin ve Evola'nın siyaseti ve Bloomington'ta Schuon'un Meryemiyye tarikatinin daha sonra maruz kaldığı felaket bazılarının Gelenekselciliğin çaresi olmayan bir şer odağı olduğunu ileri sürmelerine yol açtı. Buna rağmen birçok Gelenekselci neyin şer olduğunu farketti ve bir yandan Gelnekselci olmaya devam ederken diğer yandan da başarılı bir şekilde ondan uzak durdu. Eliade, gittikçe Nazilerin bir kopyasına dönüşen Melek Mikail Lejyonundan uzaklaştı. Vâlsan ise sadece Romanya'daki

hadiselerden değil, aynı zamanda Meryemiyye'nin üzerine doğru yaklaşan felaketten de uzak durdu. Nasr kazara İran Devriminin gerçekleşmesine katkıda bulunmuş olabilir. Ancak onu önlemek için elinden geleni yaptı. Daha az önemli sayılabilecek iki İranlı Gelenekselci (Daryüs Şayegan ve Nasrullah Purcevadi) devrimin işaret ettiği kötülükleri mahkûm eden en önemli İranlılar arasında yer aldı.[5] Schuon ve Paul de Séligny anlaşılması en zor iki olaydır. Ancak öyle görünüyor ki iyilik ya da kötülük Gelenekselciliğin bizzat kendisiyle ilgili olmayıp Gelenekselci olan şahıslarla alakalıdır.

Gelenekselci hareketin belli alanlarda başarısız olduğu inkâr edilemez bir gerçek olsa da, diğer bazı alanlarda başarılı olmuştur. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde Gelenekselcilik Guénon'un 1924 yılında *Doğu ve Batı'da* açıklamış olduğu asıl amaca ulaşmada başarısız olmuştur. Batı Medeniyeti Yirmibirinci yüzyıla girerken 1920'lerde olduğundan daha fazla ruhçu temellere dayanıyor değildir. Şayet bugün Batı'da 1920'lerdekinden daha fazla ruhçu varsa bunların varlığı ancak Gelenekselci bir elit sınıfın çabalarına dayanır. Ancak belki daha küçük ölçekte de olsa Gelenekselciler, hem akademide hem de akademi dışında Batılı muhataplarını oldukça sempatik bir yaklaşımla İslam ve Sufizmle ve genel olarak Batılı olmayan dinlerle tanıştıran en etkili yazarlar, hocalar ve eğiticilerdir. Gelenekselciler aynı zamanda Masonları ruhçuluk olarak tanımlanabilecek bir yola yönlendirme konusunda da önemli bir rol oynadılar ve başlangıçtaki "kadim geleneğin arta kalan parçalarını tekrar bir araya getirme" hedeflerine ulaşmada başarılı olmanın mutluluğunu yaşadılar. Gelenekselcilik bir bütündür ve içsel olarak tutarlılık arz eder.

Gelenekselcilerin başarılı olduğu açık olan daha az iddialı projelerinden biri de "yumuşak Gelenekselcilik"tir. Gelenekselciliğe çok fazla vurgu yapmayan Gelenekselci analizlerin etkisiyle

[5] Onu destekleyen kimselerin de itiraf ettiği gibi devrim bazı kötü işlere bulaştı. Gerçi onlar bunun az ve zorunlu olduğunu iddia ediyorlardı. Ben burada bizatihi devrimin kötü olduğunu iddia etmiyorum.

yazılan kitaplar sert Gelenekselcilikten daha fazla muhataba ulaşıyordu. Gelenekselciliği bilmeyen birçok kimsenin hayatına dokunan da işte bu yumuşak Gelenekselcilik olmuştur. Bu kitapların okuyucularından ancak çok azı haddi zatında gelenekselcilikle ilgili bilgi sahibi olmuş olmasına rağmen bir çoğu yumuşak Gelenekselci yazarlar ve yorumcularla karşılaşmıştı. Elbette bu ilişki sadece Gelenekselciliğe mahsus değildir. George Orwell'in kitabı Batı'da Karl Marx'ınkinden daha çok okunur.

Modernite'ye karşı cephe taarruzu, tersine, onların hedefledikleri şeyin tam zıddıyla sonuçlandı. E. F. Schumacher'in modernizm karşıtlığı, burjuva devletini yıkmaktan çok daha ileri derecede bir modernizmi besledi. 1970'li yıllarda İtalyan teröristlerin eylemleri aşırılığa karşı statükoyu güçlendiren bir tiksinti oluşturdu. Vâlsan'ın çok iddialı olmayan ve sadece Sufizmin bilinen yoluyla kendisine gelenleri irşad etmeyi hedefleyen Sufi tarikati amaçlarını gerçekleştirdi. Schuon'un evrensel misyonu tarikatını (rüşeym hâlinde yeni bir din olarak) kendine mahsus bir biçimde modern olan ve kuşkusuz Guénon'un intisap karşıtlığı olarak değerlendireceği dini bir harekete dönüştürdü.

Ancak İran ve Rusya gibi Batı dışı ülkelerde Batı modernitesine yöneltilen cephe taarruzu başarılı oldu. Bu ülkelerde Gelenekselcilerin kabul görmesi bunların müesses Batı karşıtlığı ile aynı safta olmalarından kaynaklanır. İran'da ve Rusya'daki Gelenekselciler akıntıyla birlikte giderken, Batı'daki sert Gelenekselcilik akıntıya karşı yürüyordu. Yumuşak Gelenekselcilik umumiyetle ana akımdan uzak duruyordu. Genel olarak tarihsel akımla birlikte giden teşebbüsler, bu akıntıların yönünü değiştirebilirlerdi. Ancak akıntıya karşı olanlar ya boğuldular ya da (Schumacher, Freda ve Schuon'da olduğu gibi) akıntıyla birlikte gitmek üzere geri dönüp tam ters yönde ilerlediler. Bu minvalde Vâlsan bağlılarını bir akıntıdan diğerine sürükledi; şimdi onlar Batılı olan şeyden çok ana İslam akımına daha yakın durmaktadırlar.

Sonradan Gelenekselciliğe katılan bireyler nerdeyse istisnasız bir biçimde akıntının dışında kalmışlardır. Kendilerinden

önce gelen Aguéli ve Eberhardt gibi Schuon ve Burckhardt da Gelenekselcilik sempatizanı Thomas Merton gibi sanatçı ve gelenek-dışı bir hayat yaşayan bir geçmişten geliyorlardı. Von Meyenburg ve Pallavicini'nin Count de Pouvourville ve Baron Evola[6] ve elbette Fransa tahtının gerçek sahibi olduğunu iddia eden ve Birleşik Krallık tahtının varisi olan iki Gelenekselcilik sempatizanı gibi, zamana uymak diye bir derdi olmayan Aristokratik bir geçmişleri vardı. Coomaraswamy ve Nasr kültürel karışımın ürünüdür ve ilk planda kendilerine ait bir akıma sahip değillerdi. Aslında zamana uymayan bir toplumdan ya da geçmişten gelmeyen yegâne Gelenekselci sigorta zarar değerlendirme uzmanı sağlam bir burjuvanın tek çocuğu Guénon'du.

Yirminci asırdaki ana akım, Birinci Dünya savaşı öncesinin "ilerlemenin kaçınılmazlığına inanma" anlamında olmasa da ilerlemeyi ummak anlamında ilerlemecilikti. Batılı olmayan ilerlemeciler de dahil olmak üzere hiçbir ilerlemeci Gelenekselci olmamıştır. Aşırı bir ilerleme taraftarı olan Mısırlı entelektüel Taha Hüseyin Gelenekselciliği ve Guénon'u alaya alarak reddetti. Keza ilerlemeci bir düşünceye sahip olan Cezayirli İslamcı Malik bin Nebi de Gelenekselciliği anlamsız bularak reddetti. İran'lı ilerlemeci İslamcı Ali Şeriati de eserlerinde hiçbir şekilde Gelenekselcilikten faydalanmadı.

Bir akımı takip etmenin önemini fark etme, bir örgüte girerek onu içeriden etkilemek anlamında siyasi bir içerikle kullanılan Fransızca *entrisme* olarak bilinen stratejide zımnen mevcuttur. Entrisme, birçok Gelenekselci tarafından kullanıldı ve ilk başlardaki girişimlerden ziyade daha sonrakiler başarılı oldu. Bazen de Gelenekselciler sadece kendi gayretlerini ortaya koymak maksadıyla entrism yapmak için yavaştan alan *entrisme* girişiminde bulundular. Eliade, Evola, Dugin, Cemal ve Pallavicini, Romanya'daki Melek Mikail Lejyonu, İtalyan Faşist Partisi, SS, Pamyat ve Rusya'daki İslam Rönesansı Partisi ve İslam-Hıristiyan diyalog çalışmaları üzerinde hegomanya kuran

6 Evola sürekli olarak Baron olarak vasıflandırılmıştır. Ancak onun bu ünvanı hak edip etmediği bazıları tarafından sorgulanmıştır.

ve Pallavicini'nin Gelenekselci yapmaya çalıştığı ve başarısız olduğu İtalyan Kilisesinde bu anlamda kendi amaçlarına ulaşma konusunda başarı elde edemediler. Her halükârda bunların hepsi de merkezi kontrole sahip olan ve sıkı bir şekilde yapılanmış teşkilâtlardı ve bunlara sızmak çok zordu.

Tersine Gelenekselciler genellikle daha gevşek bağlarla birbirine bağlanmış olan topluluklarla ve siyasi ittifaklarla ilişkilerinde genellikle ikinci ya da üçüncü entrisme girişiminde başarılı olmanın zevkini tadıyorlardı. Nasr'ın Amerikan akademi çevresiyle Dugin'in Kırmızı-Kahverengi İttifakı, Cemal'in "İslami Komite" ile, Evola'nın Berlin Herrenclub'daki ultra-Konservatif çevreler (bu çevreler daha sonra başarısız olmuş ya da Naziler tarafından dağıtılmıştır. Ancak bu başka bir konudur) ile olan ilişkisi buna örnektir. Bizzat Evola ırkçılık meselesine sızmış ve buna rağmen bu teşebbüsleri Faşist rejimin dışarıdan müdahalesiyle sona erdirilmiştir. Pallavicini ise, Katolik Kilise ile olan ilişkilerinden daha ziyade gevşek bir yapıya sahip olan resmi ya da yarı resmi Uluslararası İslami teşkilatlarla olan ilişkilerinde daha başarılı olmuştur. Bunun üç istisnasından biri hiçbir zaman gerçek anlamda Gelenekselci olmayan, Alman Tarikatı'na girme teşebbüsünde komik bir biçimde başarısız olan ancak ismini ayırması konusunda yapmış olduğu yardım da başarılı olan von Sebottendorf 'tu. Sebottendorf'un başarılı olan başka bir teşebbüsü olmadı. Birleşik Krallıkta Critchlow Temenos Academy'nin çoğunu ve Princess Foundation'ın erken dönemde hiçbir başarısızlığını göstermeden Gelenekselci yaptı. Fransa'da ise Hartung yönetici eğitimine sızma konusunda başarılı olduysa da daha sonra yapılan değerlendirmede bu sızmanın akıntının geri çevirmesiyle sonuçlandığı söylenmiştir.

Sert Gelenekselcilik sadece ilerlemeciler ve yirminci yüzyıl Batı tarihinin ana akımı tarafından değil diğer iki grup tarafından da reddedildi: Bütünüyle geleneksel hayat yaşayan insanlarla, araştırmacıların çoğu da Gelenekselçiliğe karşı çıktılar. Arap ülkesi vatandaşlarının neredeyse tümü, onu kabul edecek kadar modern olmadıkları için Gelenekselciliğe karşı ilgisiz davrandı-

lar. Kendi geleneklerine sıkıca bağlı olan olan dini şahsiyetler de-mesela Katolik Kilisesi'nde Jacques Maritain, Ortodoks Kilisesinden Seraphim Rose ve Müslüman Ahmet Kustas- Gelenekselciliği genellikle ya bütünüyle ya da kısmen reddettiler.

Sadece Dugin'inki hariç olmak üzere Gelenekselcilik genellikle Hristiyanlıkla uyum içinde olduğu iddiasında bulunmadı (gerçi Schuon'un evrenselciliği tüm dinler gibi Hristiyanlığı da kapsadığını ileri sürdü). Ancak birçok Gelenekselci kendilerini Müslüman addetti. Evrenselciliğin bir şekline bağlanan herhangi bir Müslüman İslamın genellikle üzerinde icma edilen temel ilkelerinden ayrılmış olmasına rağmen birçok Gelenekselcinin dini yaşantılarından dolayı Müslümanlarca Müslüman olduklarına hükmedildiklerini görüyoruz. Bunlar Nasr, Vâlsan, Pallavicini ve bizzat Guénon'dur. Diğerleri özellikle de Schuon'un kabul edilmemiş olması gerekir ve böyle de olmuştur. Gelenekselcilik ve bilimsel araştırmalar arasındaki ilişki de ilginçtir. Bir taraftan çağdaş dini araştırmalar alanına bütünüyle damgasını vuran Eliade'in yumuşak Gelenekselciliğidir ve birçok önde gelen Gelenekselci araştırmacıdır. Diğer yandan, 1921 yılında Guénon'un doktora tezini reddeden Sylvian Lévi'den bu yana Gelenekselciliği inceleyen her Gelenekselci olmayan bilim adamı Gelenekselcilik konusunda çoğunlukla onların ciddi olmadıkları, tarihi görmezden geldikleri ve kendi teorileriyle uyuşmayan her şeyi göz ardı ettikleri sonucuna ulaşmışlardır. Antoine Faivre'nin ifadesiyle Gelenekselcilik "ontolojik yüklemleri tarihsizleştiriyor ve mekânsızlaştırıyor. Nihayetinde hipotetik bir Birlik bulmak ümidiyle her yerde benzerlik arayışı eğilimi taşıması açıkça, eleştirel tarih anlayışı araştırmasında yani, daha çok üzerinde çalıştığı olgunun oluşumu, yönü, geçirdiği değişim ve başka yere göçü ile ilgilenen deneysel araştırmalarda bir önyargı olarak kabul edilecektir. Faivre'nin kabul ettiği gibi "hakikatı" öğrenmek üzere yola çıkan kimse yol üzerinde beklenmedik bir şekilde önlerine çıkan şeyi tanımalari imkânsızdır.[7]

Bu kitabın amacı Gelenekselciliği savunmak değildir, ancak Gelenekselciliği ciddi olmadığı gerekçesiyle mahkûm eden

[7] Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition," ss. 38–39.

kimselerin açıkça asıl önemli noktayı kaçırdıkları görülmektedir. Din ya da bazı felsefe biçimleri gibi Gelenekselcilik de nihai hakikatı temsil eddiği iddiasındadır. Douglas Allen'ın dediği gibi "rasyonel bilimsel söylem, insanların gerçeklikle kendi hikâyelerini kurgulama yollarından sadece birisidir". Bir üniversite tezinde Gelenekselciliğin yargılanması, İsa Mesih'in tanrısallığı konusunda yeterli delil olmadığı için Hristiyanlığı reddetmekten, ya da Teslisin hayati önemi haiz unsurlarını içermediği için İslam'ı reddetmekten daha fazla bir anlama sahip olmayacaktır. Diğer yandan Guénon çalışmalarını Lévi'ye tez olarak teslim etti. Lévi ise tezi reddetmekte haklı idi.

KENDİLERİYLE GÖRÜŞÜLENLER

A1. Gelenekselciliği 1945 yılından öncesine dayanır. Belli başlı Gelenekselcileri çok iyi biliyor..

A2. İsmini açıklamayan bilgi kaynağı. Bir zamanlar İrandaki Kraliyet Felsefe akademisinin eski üyesi idi.

A3. İsmini açıklamayan bilgi kaynağı İsviçrede Meryemiyye'nin ilk müritlerinden.

A4. İsmini açıklamayan bilgi kaynağı Türk yayıncılık sektöründe Gelenekselci kitaplar basan yayınevinin mensubu.

A5. İsmini açıklamayan bilgi kaynağı. Amerika'da eski bir Meryemiyye müridi.

A6. İsmini açıklamayan bilgi kaynağı. 2002 yılına kadar Amerika'da Meryemiyye müridi.

A7. İsmini açıklamayan bir bilgi kaynağı. Amerika'da eski bir Meryemiyye müridi.

A8. İsmini açıklamayan bilgi kaynağı. Amerika'da eski bir Meryemiyye müridi..

A'vânî Gholam Reza. İran Felsefe Kurumu Başkanı 2001 yılında Tahran'da görüşüldü.

Alawi, Yahya. Celaleddin Aştiyani'nin eski öğrencisi 2001 Ocak ayında Meşhed'te görüşüldü.

Arutionov, Sergei Arutiunov. Rusya Kafkas Uzmanı ve Jachimczyk'in eski ortağı 2006 yılı Ocak ayında telefonla görüşüldü.

Badawi, Ahmad. Muin el-Arab'ın yeğeni Kahire'de Ekim 1998 yılında görüşüldü.

Ben Eissa. Bknz. Eissa, Rachid ben.

Benoist, Alain de. "Yeni Sağ"ın teorisyeni ve yayıncı Paris'te 2000 yılı Ocak ayında görüşüldü.

Bentounè, Khaled. Aleviyye Şeyhi ve Adda Bentounè'nin torunu. 2003 yılında İskenderiye'de görüşüldü.

Braire, André. 1985'ten itibaren Editions traditionnelles'in sahibi. Paris'te Ocak 1985'te görüşüldü.

Chodkiewicz, Michel. Michel Vâlsan'ın müridi. Ocak 2000 'de Fransa Loire Volley'de görüşüldü.

De Benoist. Bkz. Benoist, Alain de.

Dugin, Alexander. Rus Gelenekselci 1999 yılı Ağustos ayında ve 2006 yılı Ocak ayında Moskova'da görüşüldü.

Eissa, Rachid ben. Cezayirli Gelenekselci. 2001 yılı Mart ayında Paris'te görüşüldü.

Fadae, Mary-Anne. Meryemiyye'nin eski müritlerinden Victor Danner'in dul eşi. 1999 yılı Kasım ayında Washington D.C.'de görüşüldü.

Faivre, Antoine. Sorbonne'da kıdemli hoca. 2001 yılı Mart ayında Paris'te görüşüldü.

Falikov, Boris. Sovyetler döneminin bağımsız aydınlarından. 1999 yılı Ağustos ayında Moskova'da görüşüldü.

Forsaith, Richard B. Eski Meryemi. 2000 yılı Nisan-Mayıs aylarında e-posta ve fax aracılığıyla görüşüldü.

Gabowitsch, Misha. Liberal Rus politika yorumcusu. 2006 yılı Ocak ayında Moskova'da görüşüldü.

Gagne, Claude. Grand Triad'ın saygın üstadı. 2000 Ocak ayında Paris'te görüşüldü.,

Gril, Denis. Michel Vâlsan'ın bir müridinin oğlu. Fransız İslambilimci. 2000 yılı Aralık ayında Kahire'de görüşüldü.

Guénon, Muhammad. René Guénon'un oğlu. 1997 yılı Temmuz ayında Kahire'de görüşüldü.

Hartung, Sylvie. Henri Hartung'un dul eşi. 2001 yılı Ağustos ayında İsviçre Fleurier'de görüşüldü.

al-Hitami, Faruq. Muin al-Arab'ın hâlefi. 2001 Nisan ayında Kahire'de görüşüldü.

Ivanenko, Alexei. Postmodern post-Avrasyacı. 2006 yılı Ocak ayında St. Petersburg'ta görüşüldü.

Jachimczyk, Maciej. Hoca Ahmed Nukhaev'in Polonyalı müridi. 2006 yılı Ocak ayında telefonla görüşüldü.

Jamal, Gaydar. Rus İslamcı ve Gelenekselci. 1999 yılı Ağustos Ayında ve 2006 yılı Ocak ayında Moskova'da görüşüldü.

Karpiets. Vladimir. Yeni Avrasya'cı. Dugin'in takipçisi. 2006 yılı Ocak ayında Moskova'da görüşüldü.

Kılıç, Mahmud Erol. Türk akademisyen ve Gelenekselci. 1999 yılı Nisan ayında İstanbul'da görüşüldü.

Koslow, Mark. Indiana Inverness'teki Meryemi tarikatinin "iç çevresi"ne mensup eski bir mürit. 1999 Kasım ayında telefonla görüşüldü.

Larijani, Sadiq. Hujjat al-Islam, Kum'daki Veli Asr Medresesinde hoca. 2001 yılı Ocak ayında İran Kum'da görüşüldü.

Legenhausen, Muhammad. Kum İmam Humeyni Araştırma Merkezinde hoca. 2001 Ocak ayında İran, Kum'da görüşüldü.

Lings, Martin. Meryemiyye'ye mensup İngiliz Müslüman. Bir zamanlar Kahire'de Guénon'un katipliğini yaptı. 1996 yılı Eylül ayında Londra'da görüşüldü.

Lory, Pierre. Eski Iran Şahlık Felsefe Akademisi öğrencisi. 2000 yılı Ocak ayında Paris'te görüşüldü.

Medvedev, Artur. *Volshebnaya Gora* (Büyülü Dağ)'ın editörü. 2006 yılı Ocak ayında Moskova'da görüşüldü.

Meyenburg, Harald von (de). Schuon'un ilk müridi ve Burckhardt'ın kayınbiraderi. 1998 yılı Eylül ayında Lozanda görüşüldü.

Mollier, Pierre. Fransa Büyük Doğu Arşivi Kurumunda arşivci. 2000 yılı Ocak ayında Paris'te görüşüldü.

Mutti, Claudio. Evolacı Müslüman ve Franco Freda'nın eski takipçisi. 1998 yılı Eylül ayında İtalya Parma'da görüşüldü.

Nasr, Hossein. Meryemi lider. 1996 yılı Mayıs ayında Washington, D.C.'de görüşüldü.

Pallavicini, Abd al-Wahid. Ahmediyye Tarikatı'nın Geleneksel-çi şeyhi 1996 yılı Ocak ayında Milan'da görüşüldü.

Pazuki, Shahram. Tahran Üniversitesinde profesör. İran Felsefe Kurumu üyesi. Tahran'da 2001 yılı Ocak ayında kendisiyle görüşüldü.

Purjavadi, Nasrullah. İran Şahlık Felsefe Akademisi'nin eski üyesi. 2001 yılı Ocak ayında Tahran'da görüşüldü.

Qustas, Ahmad. Budşişiyye Tarikatı mukaddemi ve Gelenekselci. Fas Fez'de 2001 yılı Ocak ayında görüşüldü.

Richardson, Jim. 1991 yılında Schuon'u soruşturmakla görevlendirilen eski polis şefi. 2001 yılı Kasım ayında telefonla görüşüldü.

Salim, Ali. Şeyh Abdurraşid ibn Muhammad Said'in eski bir Mukaddemi. 1996 yılı Mart ayında Singapur'da görüşüldü.

Schneuwly, Jean-Paul. Eski Meryemi. 1998 yılı Eylül ayında Cenevre'de görüşüldü.

Schutz, Ali. Il Fondaco'nun başkanı ve Milan'daki Müslüman cemaatin liderlerinden biri. 1996 Ocak ayında Milan'da görüşüldü.

Shmakov, Anton. Rus Gelenekselci. 2006 yılı Mart ayında Kahire'de görüşüldü.

Shtepa, Vadim. Post-avrasyacı, Kuzey milliyetçisi. 2006 Ocak ayında St. Petersburg'ta görüşüldü.

Southgate, Troy. Ulusal Anarşistlerin Lideri. 2006 yılı Ocak ayında Londra'da görüşüldü.

Şerifi, Hadi. Şahlık Felsefe Akademisinin eski başkan yardımcısı. 2001 yılında Tahran'da görüşüldü.

Sqali, Fawzy. Budşişiyye mukaddemi, Gelenekselci. 2001 yılında Fas Fez'de görüşüldü.

Süruş, Abdulkerim. İranlı entelektüel. 2000 yılı Kasım ayında Harvard'ta görüşüldü.

Tahralı, Mustafa. Türk akademisyen ve Gelenekselci. 1999 yılı Nisan ayında İstanbul'da görüşüldü.

Trefan, Maxim. Rus Gelenekselci. Haydar Cemal'in takipçisi. 2006 yılı Ocak ayında Moskova'da görüşüldü.

Turgiev, Ali. *Volshebnaya Gora* (Büyülü Dağ)nın yayın kurulu üyesi. 2006 yılında Moskova'da görüşüldü.

Vâlsan, Muhammad. Michel Vâlsan'ın oğlu. 2000 yılı Ocak ayında Paris'te görüşüldü.

Wolf-Gazo, Ernst. Kahire Amerikan Üniversitesinde Profesör. 2000 yılında Ekim ayında Kahire'de görüşüldü.

Zabid, Muhammad. Ahmadi şeyh ve Şeyh Abdürraşid'in oğlu. 1996 Nisan ayında Kuala Lumpur'da görüşüldü.

BİBLİYOGRAFYA

Accart, Xavier. "Du *Jardin enchante* à l'ermitage Saint-Jean: La réception de l'oeuvre de René Guénon par Henri Bosco." In *Henri Bosco, Actes de colloque international de Narbonne, 13–14 juin 1997,* no editor. Narbonne: Les cahiers du CERMEIL, 1997.

———, ed. *L'Ermite de Duqqi: René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens.* Milan: Archè, 2001.

Afailal, Thami. "René Guénon: un modè le soufi du XXème siè cle" [interview with Zakia Zouanat]. *Demain,* July 1, 2000, p. 17.

Alibert, Pierre. *Gleizes: biographie.* Paris: Editions Gallérie Michè le Heyraud, 1970.

Alleau, René, and Marianne Scriabine. *Actes du colloque international René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle (Cérisyla-Salle, 13–20 juillet 1973).* Brainele-Comte, Belgium: Editions du Baucens, 1979.

André, Marie-Sophie, and Christophe Beaufils. *Papus, biographie: la Belle Epoque de l'occultisme.* Paris: Berg International, 1995.

Aslan, Adnan. *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr.* Richmond, U.K.: Curzon, 1998.

Aymard, Jean-Baptiste. "Frithjof Schuon (1907–1998). Connaissance et voie d'intériorité. Approche biographique." In *Frithjof Schuon,* ed. Chevilliat, pp. 1–79.

Baker, Rob. "Merton, Marco Pallis, and the Traditionalists." In *Merton & Sufism,* ed. Rob Baker and Gray Henry, 193–265.

Baker, Rob, and Gray Henry, eds. *Merton & Sufism: The Untold Story.* Louisville, Ky.: Fons Vitae, 1999.

Benoist, Alain de. "Bibliographie de Julius Evola." Unpublished typescript, property of M. de Benoist. 352 *bibliography*

Berger, Adriana. "Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States." In *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes,* ed. Nancy A. Harrowitz, pp. 51–74. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

Berres, Leonid. "The Wahhabis Are Ready to Make an Alliance with Makashov and Ilyukhin." *Kommersant,* July 24, 1999, pp. 1ff.

Blanch, Lesley. *The Wilder Shores of Love.* London: John Murray, 1955.

Bonaud, Christian. *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu de XXe siècle.* Beirut: Al-Bouraq, 1997.

Bono, Salvatore. *Orientalismo e Colonialismo: La ricerca di consenso in Egitto per l'impresa di Libia.* Rome: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1997.

Boroujerdi, Mehrzad. "The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper." In *Cultural Transitions in the Middle East,* ed. Serif Mardin, pp. 236–59. Leiden: Brill, 1994.

Boulet, Nöele Maurice-Denis. "L'ésotériste René Guénon: Souvenirs et jugements." *La pensée catholique: Cahiers de synthèse* 77 (1962), 17–42; 78–79 (1962), 139–62; and 80 (1962).

Brown, Joseph Epes. *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux.* Norman: University of Oklahoma Press, 1953.

Brudny, Yitzhak M. *Reinventing Russia: Russian Nationalism and the Soviet State, 1953–91.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

Bryan, G. McLeod. *Voices in the Wilderness: Twentieth-Century Prophets Speak to the New Millennium.* Macon, Ga.: Mercer University Press, 1999.

Buchta, Wilfried. *Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic.* Washington, D.C.: Washington Institute for Near East, 2000.

Burckhardt, Titus. *Fes, Stadt des Islam.* Olten: Urs Graf-Verlag, 1960. Translation, *Fez: City of Islam.* Cambridge: Islamic Texts Society, 1992.

Camicas, Yves, and Claude Camicas. *Les gens du bla^me: une secte au quotidien.* Milan: Archè, 1995.

Campbell, Bruce F. *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement.* Berkeley: University of California Press, 1980.

Chacornac, Paul. *La vie simple de René Guénon.* 1958. Reprint, Paris: Editions traditionnelles, 1986.

Chatwin, Margret. "Fronte Nazionale," July 29, 2001. *Informationsdienst gegen Rechtsextremismus* [online]. Available http://www.idgr.de/lexikon/stich/f/fronte-nazionale/fronte-n.html [October 23, 2001].

Chevilliat, Bernard, ed. *Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et témoignages.* Avon: Connaissance des Religions, 1999.

Christensen, Damascene. *Not of This World: The Life and Teachings of Fr. Seraphim Rose, Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity.* Forestville, Cal.: Fr. Seraphim Rose Foundation, 1993.

Clavelle, Maurice [Jean Reyor]. "Document confidentiel inédit," unpublished typescript. Private collection.

Clover, Charles. "Dreams of the Eurasian Heartland." *Foreign Affairs* 78, no. 2 (March–April 1999), 9–13.

Coen, Antonio, and Michel Dumesnil de Grammont. *La Franc-Mac¸onnerie Ecossaise.* Nice: SNEP, 1946. *bibliography* 353

Cook, Deborah. "Origins and Metamorphoses of the New Right: An Interview with Pierre-Andre Taguieff." *Telos* 98–99 (Winter 1993 / Spring 1994), 159–72.

Coomaraswamy, Ananda Kentish. *A New Approach to the Vedas: An Essay in Translation and Exegesis.* London: Luzac, 1933.

———, *The Transformation of Nature in Art.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.

———, *Hinduism and Buddhism.* New York: Philosophical Library, 1941.

De Benoist. See Benoist, Alain de.

De Pouvourville. See Pouvourville, Albert de.

De Rebervilliers. See Rebervilliers, Jean de.

De Turris, Gianfranco. *Elogio e difesa di Julius Evola: Il Barone e i teröristi.* Rome: Edizioni Méditerranée, 1997.

Del Ponte, Renato. "Le correnti della tradizione pagana romana in Italia." *Agiza* 7 [c. 1996]. Online at http://utenti.tripod.it/centrostudilaluna/delponte.htm[May 17 2000].

Dhombres, Dominique. "Louis Pauwels, alchimiste d'une étrange mixture idéologique." *Le Monde,* January 30, 1997.

Dugin, Alexander. *Metafisiki blagoivesti: pravoslavnyi ezoterizm.* Moscow, 1996.

———, *Osnovi geopolitiki: geopoliticheskoye budushchee Rossii.* Moscow, 1997.

———, "La Métaphysique de la Bonne Nouvelle" [online]. Available http://web.redline.ru/_arctogai/bies.htm [May 31, 1997].

Dürckheim, Karlfried Graf, and Alphonse Göttmann, *Dialogue sur le chemin initiatique.* Paris: Cerf, 1979.

Eberhardt, Isabelle. *Departures: Selected Writings Translated from the French.* San Francisco: City Lights, 1994.

Eliade, Mircea. *Traité d'histoire des religions.* Paris: Payot, 1948.

Ellwood, Robert. *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell.* Albany, N.Y.: SUNY Press, 1999.

EM [pseud.]. "Sobre los 'an¯os de plomo': las estrategias poli´ticas en Italia," address to "Las Jornadas sobre el MSI." Online at *Disidencias OnLine/ Press.* Available http://members.es.tripod.de/disidentes/arti33.htm [October 23, 2001].

Encausse, Philippe. *Papus, le "Balzac de l'occultisme": vingt-cinq années d'occultisme occidental.* Paris: Pierre Belfond, 1979.

Evola, Julius. *Arte astratta, posizione teorica.* Zurich: Magliano e Strini, 1920.

———, *La parole obscure du paysage intérieur.* Zurich: Collection Dada, 1920.

———, *Saggi sull'idealismo magico.* Rome: Atanor, 1925.

———, *L'uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica.* Rome: Atanor, 1926.

———, *Teoria dell'individuo assoluto.* Turin: Fratelli Bocca, 1927.

———, *Imperialismo pagano. Il fascismo dinnanzi al pericolo euro-cristiano.* Rome: Atanor, 1928.

———, *La tradizione ermetica. Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua "Arte Regia."* Bari: Laterza, 1931.

———, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il "sovrannaturale."* Turin: Bocca, 1932.

———, *Heidnische Imperialismus.* Leipzig: Armanen, 1933. 354 *bibliography*

———, *Rivolta contro il mondo moderno.* Milan: Hoepli, 1934. Reprint, Rome: Edizioni Mediterranee, 1993.

———, *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero.* Bari: Laterza, 1937.

———, *Sintesi di dottrina della razza.* Milan: Hoelpi, 1941.

———, *Orientamenti. Undici punti.* Rome: Imperium, 1950.

———, *Cavalcare la Tigre: Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione.* Milan: Vanni Scheiwiller, 1961. Reprint, Rome: Edizioni Méditerranée, 1995.

———, *Le chemin du cinabre.* Milan and Carmagnola: Archè and Arktos, 1983. Translation of *Il cammino del Cinabro.* Milan: Vanni Scheiwiller, 1972.

Faivre, Antoine. "Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XVe–XXe siè cles)." *Aries,* unnumbered volume, *Symboles et Mythes* (c. 2000).

Ferraresi, Franco. *Minacce alla democrazia: La Destra radicale e la strategia della tensione in Italia nel dopoguerra.* Milan: Feltrinelli, 1995.

Fitzgerald, Michael. "Le rôle de Frithjof Schuon dans la préservation de l'esprit de l'indien peau-rouge." In *Frithjof Schuon, ed. Chevilliat, pp. 186–94.*

———, "Frithjof Schuon: Providence without Paradox." *Sacred Web* 8 (2002), 19–34.

Forest, James H. *Living with Wisdom: A Life of Thomas Merton.* Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991.

Girotto, Jean-Louis. "Sacrées émotions: Retour sur les 5èmes Rencontres Méditerrané ennes sur le soufisme." *Soufisme* 5 (2000), 4–5.

Glinski-Vassiliev, Dmitri. "Islam in Russian Society and Politics: Survival and Expansion."

Program on New Approaches to Russian Security, Harvard University, policy memo no. 198, May 2001.

Goodrick-Clarke, Nicholas. *The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890–1935.* Wellingborough, U.K.: Aquarian Press, 1985.

———, *Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity.* New York: New York University Press, 2002.

Götz von Olenhusen, Albrecht. "Zeittafel zur Biographie Rudolf von Sebottendorfs (1875–1945)." Printed after 1969 in an unidentified journal.

Guénon, René. *L'introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.* Paris: M. Riviè re, 1921.

———, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion.* Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1921.

———, *L'erreur spirite.* Paris: M. Riviè re, 1923.

———, *Orient et Occident.* Paris: Payot, 1924. Reprint, Paris: Guy Trédaniel, 1993.

———, *L'ésotérisme de Dante.* Paris: Charles Bosse, 1924.

———, *L'homme et son devenir selon le Véda^nta.* Paris: Bossard, 1925.

———, *La crise du monde moderne.* Paris: Bossard, 1927. Reprint, Paris: Folio, 1999.

———, *Le Rôi du Monde.* Paris: Charles Bosse, 1927.

———, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel.* Paris: J. Vrin, 1929.

———, *Saint Bernard.* Marseilles: Publiroc, 1929.

———, *Le symbolisme de la croix.* Paris: Vega, 1931.

———, *La métaphysique orientale.* Paris: Chacornac, 1939.

———, *Règne de la quantité.* Paris: Gallimard, 1945.

———, *La grande Triade.* Nancy: Revue de la Table Ronde, 1946.

Hansen, H. T. "Die 'magische' Gruppe von Ur in ihrem Historischen und esoter*bibliography* 355 ischen Umfeld." In Julius Evola, *Schritte zur Initiation,* pp. 7–27. Bern: Scherz-Ansata, 1997.

———, "Der Ritt auf dem Tiger: Anmerkungen zum Buch." In Julius Evola, *Cavalcare la Tigre / Den Tiger reiten.* Engerda: Arun, 1997.

———, "Julius Evola und der Sexus." In Julius Evola, *Die Grosse Lust—Metaphysik des Sexus.* n.p.: Fischer Media Verlag, 1998.

———, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution." *Criticon* [Munich] 158 (April/June 1998), 16–33.

———, "Mircea Eliade, Julius Evola und die Integrale Tradition." In Julius Evola, *Über das Initiatische.* Sinzheim: AAGW, 1998.

Hartung, Henri. *Pour une éducation permanente.* Paris: Fayard, 1966.
———, *Ces princes du management: le patronat franc¸ais face a ses responsabilités.* Paris: Fayard, 1970.
———, "Articles et conférences." Unpublished manuscript, July 1, 1983. Private collection.
———, "Rencontres Romaines au milieu des ruines." Unpublished manuscript, March 1984. Private collection.
Hocking, Hilary, and Ingrid Holmgren. *Ivan Aguéli.* Sala, Sweden: Sala Art Society, n.d.
Hue-Tam Ho Tai. *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
Ioanid, Radu. *The Sword of the Archangel: Fascist Ideology in Romania.* Boulder, Col.: East European Monographs, 1990.
Jamal, Gejdar. *Tawhid: Prospettive dell'Islam nell'ex URSS.* Trans. & ed. Danilo Valdorio. Parma: Insegna del Veltro, 1993.
James, Marie-France.*É sotérisme et Christianisme: autour de René Guénon.* Paris: Nouvelles éditions latines, 1981.
———, *Esotérisme, Occultisme, Franc-Mac¸onnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliographiques.* Paris: Nouvelles éditions latines, 1981.
Johnson, K. Paul. *The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of the Great*
White Lodge. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1994.
———, *Initiates of Theosophical Masters.* Albany, N.Y.: SUNY Press, 1995.
Koslow, Mark. "Schuon and Thomas Yellowtail." Unpublished typescript.
Kristeller, Paul Oskar. Introduction. In *The Letters of Marsilio Ficino.* London: Shepheard-Walwyn, 1975.
Lardinois, Roland. "Louis Dumont et la science indigène," *Actes de la recherche en sciences sociales* 106–107 (March 1995), pp. 11–26.
Laurant, Jean-Pierre. *Le sens caché selon René Guénon.* Lausanne: L'Age d'homme, 1975.
———, *Matgioi, un aventurier taoi¨ste.* Paris: Dervy livres, 1982.
———, *L'ésotérisme chrétien en France au XIX siècle.* Lausanne: L'Age d'Homme, 1992.
———, "La 'non-conversion' de René Guénon (1886–1951)." In *De la conversion,* ed. Jean-Christophe Attias, pp. 133–39. Paris: Cerf, 1998.
Laurant, Jean-Pierre, and Paul Barbanegra, eds. *René Guénon* [Cahiers de l'Herne]. Paris: Editions de l'Herne, 1985.
Le Forestier, René. *L'Occultisme en France aux XIXe et XXe siècles: L'église gnostique,* ed. Antoine Faivre. Milan: Archè, 1990. 356 *bibliography*

Le Mire, Béatrice. *Sauvez-moi, sauvez-moi!* Paris: Albin Michel, 1977.

Le Mire, Henri. *Le voleur d'a^me: réponse a Beatrice Le Mire.* Paris: Société de production littéraire, 1978.

Lindqvist, Viveca. *Ivan Aguéli 1869–1917: centre culturel suédois, Paris 11 mars–24 avril, 1983.* Paris: Centre culturel suédois, 1983.

Lings, Martin. *A Moslem Saint of the Twentieth Century.* London: Allen & Unwin, 1961.

Lipsey, Roger. *Coomaraswamy,* 3 vol.s. Vol. 3: *His Life and Work.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977.

Mayer, Jean-Franc¸ois. *Confessions d'un chasseur de sectes.* Paris: Cerf, 1990.

Mélikoff, Irène. *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars.* Leiden: Brill, 1998.

Merton, Thomas. *The Seven Storey Mountain.* New York: Harcourt, Brace, 1946.

Michon, Jean-Louis. "Dans l'intimité de Cheikh Abd al-Wahid—René Guénon—au Caire, 1947–49." *Sophia* 3, no. 2 (1997). Reprint, *L'Ermite de Duqqi,* ed. Accart, pp. 252–59.

Mila, E. "Charbonneau-Lassay y el ezoterizmo cato´lico en el siglo XX." Online at *Disidencias:*

OnLine Press. Available http://members.es.tripod.de/disidentes/arti44.htm [June 1, 2000].

Monastra, Giovanni. "Ananda K. Coomaraswamy: de l'idéalisme à la tradition." *Nouvelle Ecole* 47 (1995), 25–42.

Muir, Kate. "The Selling of the Prince of Wales." *The Times* [London], March 30, 1992.

Mutti, Claudio. Introduction. In Vasile Lovinescu, *La Dacia iperborea,* pp. 5–13. Parma: All'insegna del Veltro, 1984.

———, "Pourquoi j'ai choisi l'Islam." *Eléments: Revue de la Nouvelle Droite* 53 (Spring 1985), 37–39.

———, "Evola e l'Islam." *Heliodromos: Contributi per il fronte della Tradizione* [Siracusa] 6 (Spring 1995), 41–55.

———, "La vita e i libri di Vasile Lovinescu." In Vasile Lovinescu, *La colonna traiana* [sic.], pp. 19–24. Parma: All'insegna del Veltro, 1995.

———, *Julius Evola sul fronte dell'est.* Parma: All'insegna del Veltro, 1998.

Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam.* New York: Praeger, 1966.

———, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man.* London: Allen & Unwin, 1968.

———, *Sufi Essays.* New York: Schroder Books, 1972.

———, "Frithjof Schuon et la tradition islamique." In *Frithjof Schuon,* ed. Chevilliat, pp. 123–39.

———, "Intellectual Autobiography." In *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr,* ed. Lewis E Hahn, pp. 3–85. Chicago: Open Court, 2001.

———, ed. *Islamic Spirituality.* 2 vols. New York: Crossroad, 1987–91.
Neihardt, John. *Black Elk Speaks.* New York: William Morrow, 1932.
Ornea, Z. *The Romanian Extreme Right: The Nineteen Thirties.* Boulder, Col.: East European Monographs, 1999.
Pallavicini, Abd-al-Wahid. *Islam interiore: La spiritualità universale nella religione islamica.* Milan: Arnoldo Mondadori, 1991.
———, *L'islam intérieur: La spiritualité universelle dans la religion islamique.* Paris: Christian de Bartillat, 1995.
Pas, Julian F., and Man Kam Leung. *Historical Dictionary of Taoism.* Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1998. *bibliography* 357
Quinn, William W. *The Only Tradition.* Albany, N.Y.: SUNY Press, 1996.
Raine, Kathleen. *Stone and Flower.* London: Nicholson and Watson, 1943.
Rawlinson, Andrew. *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions.* Chicago: Open Court Press, 1997.
Rebervilliers, Jean de. Afterward. In Camicas and Camicas, *Gens du bla^me,* pp. 279–311.
Rennie, Bryan S. Introduction. In *Changing Religious Worlds,* ed. Rennie, pp. ix–xxiv.
———, ed. *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade.* Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000.
Rigal-Cellard, Bernadette. "La religion des sioux oglalas." In *Le facteur religieux an Amérique du Nord: Religion et groupes ethniques au Canada et aux Etats-Unis,* ed J. Beranger and P. Guillaume, pp. 245–67. Bordeaux: CNRS, 1984.
Rittlinger, Herbert. *Geheimdienst mit beschra¨nkter Haftung: Bericht vom Bosporus.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1973.
Rocca, G., ed. *_Abdul-Hadi: Ecrits pour* La Gnose. Milan: Archè, 1988.
Ro'i, Yaacov. *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies.* London: Frank Cass, 1995.
Roman, Denys. *René Guénon et les destins de la Franc-Mac¸onnerie.* Paris: Les éditions de l'oeuvre, 1982.
Ross, Kelley. "Mircea Eliade (1907–1986)." *The Proceedings of the Friesian School,* Fourth Series, 1996– [online]. Available http://www.friesian.com/eliade.htm.
Ruby, Walter. "Of Russia, 'Memory,' and the Jews" [interview with Dmitry Vasilyev]. *Jerusalem Post,* March 7, 1989.
Salzani, Stefano, and PierLuigi Zoccatelli. *Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'oeuvre de Louis Charbonneau-Lassay (1871–1946).* Milan: Archè, 1996.
Schumacher, E. F. *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered.* 1973. Reprint, New York: Harper & Row, 1989.
———, *A Guide for the Perplexed.* 1977. Reprint, London: Vintage, 1995.
Schuon, Catherine. "Frithjof Schuon: Memories and Anecdotes." *Sacred Web* 8 (1992), 35–60.

Schuon, Frithjof. *De l'unité transcendante des religions.* Paris: Gallimard, 1948.
———, *Understanding Islam.* 1961. Translated, London: Allen & Unwin, 1963.
———, *In the Tracks of Buddhism.* London: Allen & Unwin, 1968.
———, *Erinnerungen und Betrachtungen.* [Switzerland]: privately printed, 1974.
———, "Paradoxical Aspects of Sufism." *Studies in Comparative Religion* 12 (1978), 131–75.
———, "Quelques critiques." In *René Guénon* [Dossier H], ed. Pierre-Marie Sigaud, pp. 56–80. Lausanne: L'Age d'Homme, 1984.
Sebottendorf, Rudolf von. *Die Praxis der alter türkischen Freimaurerei: Der Schlüssel zum Verstä¨ndnis der Alchimie.* 1924. Reprint, Freiburg im Breisgau: Hermann Bauer, 1954.
———, *Der Talisman des Rosenkreuzers.* Pfullinger in Württemberg: Johannes Baum Verlag, 1925.
———, *Bevor Hitler kam: Urkundlichen aus der Frühzeit der nationalsozialistischen Bewegung.* Munich: Deukula-Verlag Grassinger, 1933.
Sénard, Jean. "Pour se cultiver: d'abord savoir couper le téléphone." *Figaro Littéraire,* February 24, 1962. 358 *bibliography*
Shenfield, Stephen D. *Russian Fascism: Traditions, Tendencies, and Movements.* New York: M. E. Sharpe, 2000.
Sherrard, Philip. *Constantinople: Iconography of a Sacred City.* London: Oxford University Press, 1965.
Skali, Faouzi. *La voie soufie.* Paris: Albin Michel, 1995.
Smith, Huston. *The Religions of Man.* New York: Harper, 1958. Reprint, New York: Harper Collins, 1991.
———, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition.* New York: Harper & Row, 1976.
———, *Beyond the Post-Modern Mind.* New York: Crossroad, 1982.
———, "Bubble Blown and Lived in: A Theological Autobiography." *Dialog* 33, no. 4 (Fall 1994), 274–79.
Snell, Marilyn. "The World of Religions according to Huston Smith." *Mother Jones* 22, no.5 (November–December 1997), 40–43.
Spineto, Natale. "Mircea Eliade and Traditionalism." *Aries* NS 1, no. 1 (2001), 62–87. Sqali. See Skali.
Steadman, J. M. "The Asiatick Society of Bengal." *Eighteenth Century Studies* 10 (1977), 464–83.
Stevenson, David. *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590–1710.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Tabandeh, Ali. *Hurshid tabande.* Tehran: Haqiqat, 1998.
Tourniac, Jean [pseud.]. *Johannes Eques A Rosa Mystica. La Franc-mac¸onnerie chrétiennetempliè re des Prieures Ecossais Rectifies: Réflexion sur l'organisation prieurale et l'esprit du rite.* Paris: SEPP, 1997.

Trent, Alice Lucy [pseud.]. *The Feminine Universe: A Complete Outline of the Primordial Feminine Essentialist Philosophy.* London: Golden Order Press, n.d.

Tsipko, Alexander. "Russia's Difficult Path Toward Democracy: Moral and Ideological Preconditions for Overcoming the Legacies of the Communist System in Russia." *International Review of Sociology* 7 (1997), 267–318.

Vaˆlsan, Michel. *L'islam et la fonction de René Guénon: recueil posthume.* Paris: Editions de l'Oeuvre, 1984.

Vatsyayan, Kapila. "Kathleen Raine Speaks" [interview with Kathleen Raine]. *IGNCA {Indira Gandhi National Center for the Arts} Newsletter* 3, no. 3 (October–December 1995). Available online at IGNCA website, http://ignca.nic.in/nl_00902.htm [June 14, 2001].

Von Sebottendorf. See Sebottendorf, Rudolf von.

Waite, Arthur Edward. "The French Mystic and the Story of Modern Martinism." Online at *Martinist Information Page.* Available http://www.icbl.hw.ac.uk/_bill/TFMSOMM.html.

Washington, Peter. *Madame Blavatsky's Baboon: A History of the Mystics, Mediums and Misfits Who Brought Spiritualism to America.* New York: Schocken Books, 1995.

Wasserstrom, Steven M. *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.

Waterfield, Robin. *René Guénon and the Future of the West: The Life and Writings of a 20th-century Metaphysician.* [UK]: Crucible Press, 1987.

Watts, Larry L. *Romanian Cassandra: Ion Antonescu and the Struggle for Reform, 1916–1941.* Boulder, Col.: East European Monographs, 1993. *bibliography* 359.

DİZİN

A

A'vânî Gulam Rıza (1943-) 493, 500, 543
Adil Haddad 300, 495
Ahmed el-Alevi 170, 171 309
Ahmediyye (Sufi Tarikatı) 255, 256, 264, 266, 268, 269, 270, 492, 546
Akıl 59, 210, 416, 424, 463
Al-Marife 501
Albellio Raymond 388
Aleviyye 9, 10, 165, 170, 171, 172, 175, 176, 180, 181, 182, 184, 185, 226, 229, 232, 236, 237, 238, 245, 246, 249, 250, 251, 252, 255, 256, 258, 260, 262, 264, 265, 289, 309, 331, 335, 336, 378, 379, 395, 506, 544
Almanya 110
Altın Şafak 9, 10, 20, 23, 25, 26, 29, 30, 32, 34, 39, 44
Aquéli, İvan 531, 533, 538
Arap Dünyası 42, 258, 264, 293, 429, 477, 492
Ardalan Nadır 496
Ardekânî, Rıza 494
Aristasia 404, 405, 406, 407, 408, 409, 535
Arjantin 282, 305, 351, 388, 394
Aşkenazi, Rabbi Léon 355, 365
Aşkın Birlik 300, 498, 501
Aşkın Hereket 89
Aştiyani, Âyetullah Celaleddin 298, 299, 493, 544
Avrasya Hareketi 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 454, 455, 457, 458, 464, 465, 469
Avrasyacılık 469, 470, 474, 475, 411, 422, 423
Avusturya 38, 206, 207, 208, 351

B

Bachofon, Johann Jakob 196, 195, 358, 557
Bahaizm 101

Bahtiyar, Lale 495, 496
Bakar, Osman 478
Bammate Necmeddin 154
Baranyi Tibor Emre 353
Bektâşîlik 132, 133
Bélâ Hamvas 353
Ben İsa Raşid 478, 479
Benoist, Âlain de 354, 427, 434, 544
Bilderberg 375, 396
Binnebi, Malik 478
Black Elk 238, 239, 282, 284, 550, 556
Blake William 45, 109, 110, 307, 309, 399
Blavatksy, Helena Petrovna 90, 91
Bloomington 306, 317, 324, 325, 326, 378, 535
Brezilya 43, 153, 202, 231, 388
Budizm 390, 397, 398, 421, 450
Burckhardt, Titus 11, 165, 166, 172, 173, 176, 177, 178, 181, 184, 187, 197, 226, 292, 294, 295, 320, 326, 335, 401, 497, 538, 545, 550
Büyük Doğu 69, 163, 164, 276, 397, 545
Büyük Fransız Locası 234, 247, 248, 278

C-Ç
Cavidân-ı Hıred 297, 302
Cezayir 13, 169, 170, 171, 182, 73, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 282, 331, 335, 342, 366, 395, 477, 478, 479, 480, 481, 484, 500, 505, 506, 538, 544
Chacornac Kardeşler 41, 70, 71, 72, 73, 99, 256, 317, 324, 550, 553
Charbonneau-Lassay Louis 10, 144, 158, 159, 160, 161, 68, 81, 246, 555, 556
Chittick William 300, 493
Chodkiemicz, Michel 261, 262, 544
Çoğulculuk 497, 498

D
Dadaizm 194
Darkaviyye 246, 255, 256, 257, 258, 264, 486
Dâver 494
Daniélou, Alain 232
Dinler Arası Diyalog 308
Dugin, Alexander 9, 23, 24, 25, 26, 411, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 473

E
Eco, Umberto 393
Eğitim 25, 148, 154, 163, 174, 176, 65, 66, 77, 80, 82, 84, 85, 87, 106, 107, 112, 127, 128, 131, 138, 198, 235, 253, 254, 266, 268, 271, 293, 294, 297, 355, 356, 365, 366, 368, 369, 370-378, 380, 381, 395, 455, 458, 479, 482, 505, 514, 519, 530
Ekoloji 398
Ekonomi 147, 167, 114, 138, 196, 205, 223, 225, 351, 371, 372, 375, 377
El-Turabi Hasan 509
Eliade Mircea 9, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 220
Emerson, Ralp Waldo 10, 89
Emir Abdulkadir 124, 261, 488
Emperyalizm 32, 92, 123, 200, 460, 462
Encausse Gerard 10, 84, 85, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 112, 113, 116, 119, 120, 138, 139, 215, 240, 501, 531
Evola, Julius 9, 19, 27, 52, 192, 215, 192, 351, 372, 527, 553, 555
Evrenselcilik 251
Ezeli Felsefe 179, 56, 101, 295, 279
Ezoterik 43, 98, 100, 102, 118, 217, 394

Ezoterizm 40, 67, 323, 336, 388, 403, 419, 551, 555

F

Faşist Parti 200, 206, 210, 538
Faşizm 25, 27, 200, 201, 204, 205, 212, 213, 214, 339, 340, 438, 471
Ficino, Marsilio 10, 55, 56, 85, 86, 97, 109, 399, 400, 501, 530, 531, 554
Fons Vitae 317, 550
Fransa 10, 13, 33, 38, 42, 145, 146, 147, 153, 155, 158, 168, 189, 181, 183
Fundementalizm 517, 518

G

Gelenekselcilik 13, 17, 27, 35, 43, 143, 162, 123, 125, 216, 218, 221, 230, 231, 253, 256, 264, 278, 294, 299, 300, 313, 315, 346, 352, 358, 378, 389, 392, 395, 397, 402, 444, 232
Gide, André 44, 232
Gnostik Kilise 111, 112, 113, 114, 116, 119, 120, 136, 137
Gaydar, Cemal 26, 27, 11, 545
Grostisizm 112
Guénon, René 9, 13 ,17, 28, 29, 52, 83, 84, 254, 264, 268, 389, 393, 491, 527, 545, 549, 550, 553, 551, 555-558

H

Halvetiyye 482
Hartung, Henri 11, 203, 204, 235, 236, 241, 249, 250, 251, 265, 288, 350, 355, 356, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 394, 395, 396, 538, 539, 545
Hermes 85, 86, 88, 93, 96, 97, 99, 101, 102, 530
Hermesçilik 93, 96
Hesse, Hermann 206
Hıristiyanlık 168, 56, 65, 69, 86, 198, 200, 201, 224, 225, 276, 278, 288, 308, 309, 358, 368, 393, 421, 482
Hikmet 529, 530, 532, 534
Hindistan 153, 183, 73, 74, 80, 78, 80, 81, 87, 88, 92, 95, 102, 108, 109, 232, 235, 236, 250, 255, 266, 312, 314, 364, 400, 496, 530
Hinduizm 151, 156, 183, 54, 55, 61, 65, 67, 76, 77, 88, 102, 119, 122, 135, 197, 215, 232, 236, 255, 257, 288, 294, 300, 317, 390, 400, 425, 483, 504, 511, 531
Hitler, Adolf 10, 187, 190, 191, 192, 204, 205, 208, 213, 466
Huxley, Aldous 90, 307, 313
Hüseyin İlâhî 497
Hüseyniye-i İrşad 302

I-İ

İbn Ebi'l-Abbas 480
İbn Ebil-Kasım 129
İbni Arabi 261
İbrahim Kardeşliği 277
İcaze 175, 176, 126, 172, 175, 266, 267, 272, 331, 490
İlleyş, Abdurrahman 149, 150, 171, 123, 124, 125, 126, 261
İngiltere 32, 43, 170, 88, 97, 105, 106, 107, 109, 139, 253, 305, 307, 317, 375, 402, 408, 425, 448, 464, 470, 471, 490
İngiliz Büyük Mason Locası 276
İntisap 158, 100, 245, 457
Inverness Çiftliği 325, 326, 327, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 383, 545
İran 9, 13, 20, 35, 43, 169, 75, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 318, 319, 323, 345, 367, 404, 432, 458, 177, 492, 493,

494, 495, 457, 499, 500,3 501, 504, 505, 525, 528, 536, 537, 538, 543, 545, 546
İran Felsefe Akademisi 501
İran Şahlık Felsefe Akademisi 546
İslam Felsefesi 295, 302
İslamcılık 419, 450, 465, 479, 509, 511, 512, 518, 519
İspanya 100, 388, 394, 421, 490
İsrail 367, 448, 464, 465-469, 474, 511, 515, 530
İsviçre 9, 11, 28, 30, 45, 154, 165, 166, 169, 181, 182, 184
İtalya 123, 127, 187, 192-194, 198-200, 204-208, 210-213, 225

J
Jacques Maritain 294, 307, 377, 540
Jung, Carl Gustav 357, 395, 551

K
Kabbala132, 365, 367, 368
Kaddafi 351, 523
Kadiriyye 129
Kahire 11, 20, 24, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 40, 43, 143, 147, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 160, 180, 1823, 83, 123, 137, 214, 232, 239, 243, 245, 248, 255, 266
Kali Yuga 322, 396
Kant, Immanuel 360
Kasım Muhammed 120
Katolik Gelenekselcilik 306
Katolik Kilisesi 158, 161, 67, 69, 101, 112, 113, 117, 120, 200, 207, 249, 530-540
KGB 25, 26, 416, 418, 419, 420, 445, 446
Kılıç, Mahmut Erol 505, 545
Komünist Parti 24, 342, 383, 420
Kumşei 497
Kustas, Ahmet 480, 482, 486, 488, 540
Küreselleşme 487, 517

L
Lao-Tzu 109, 114
Laricâni, Sâdık 500
Lings, Martin 32, 232, 483, 495
Lozan 169, 179, 184, 239, 240, 246, 250, 253, 265, 282, 283, 286, 506, 545

M
Macaristan 206, 227, 351, 352, 423, 524
Madeleine 179, 180, 184, 286
Maharşi, Romana 236, 288
Mahmud, Abdulhalim 318, 481
Malezya 267, 477
Martinizm 100, 101, 104, 113, 138, 139, 215
Masonluk 158, 162, 163, 95, 100, 101, 131, 134, 136, 185, 247, 248, 276, 277, 278, 234
Massignon, Louis 261, 309
Melek Mikail Lejyonu 206, 216, 223, 356, 417, 535, 538
Meron, Krişna 253, 254
Meryem (Bakire) 34, 282, 287, 288, 289, 290, 306
Meryemiyye 9, 33, 44, 165, 281, 288, 289, 290, 293, 295, 298, 306, 307, 312, 319, 326, 330, 331, 334, 335, 336, 378, 390, 403, 484, 486, 492, 494, 484, 486, 535, 536, 543, 544, 545
Merton, Thomas 44, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 316
Meyerburg, Herald von 176
Modernizm 397, 517, 578
Muîn el-Arab 154, 156, 253, 544, 545
Mussolini, Berito 27, 45, 182, 198, 200, 204, 211, 212, 213, 339, 372
Mutahhari 300, 302, 303

N
Nakşibendilik 264, 415, 505
Nasr Seyyid Hüseyin 9, 14, 37, 35, 293, 320, 363, 404
Nazi Partisi 10, 188, 190, 192, 208, 224
Nietzsche, Friedrich 183, 195-197, 351, 408, 441, 471, 534
Niyazov, Abdulvahid 444, 445, 447, 449, 459

O-Ö
Okultizm 43, 145, 64, 72, 73, 111, 189, 193, 202, 203, 2098, 471
Ortodoks Hıristiyanlık 421, 535
Oryantalizm47, 532, 533
Otto, Rudolf 360

P
Pallavicini, Abdulvahid 11, 27, 28, 30, 31, 33, 255, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 272-275, 538, 539, 540, 546, 556
Pallis, Marco 308, 309, 310, 311, 550
Papus 39, 43, 84, 549
Paris 10, 31, 40, 41, 43, 143, 147, 152, 153, 155, 158, 160, 166, 169, 171, 173, 181, 66, 68, 70, 72, 73, 78, 80, 84, 85, 95, 100, 102, 115, 121, 122, 126, 127, 138, 203
Plato 10, 55, 56, 86, 129
Postmodernizm 314, 316, 545
Prens Charles 43, 44, 109, 139, 262, 367, 401, 402, 404, 432, 453
Purcevaidi, Nasrullah 494, 536, 546

R
Rahmaniyye 129
Raine, Kathleen 43, 44, 45, 399, 400, 401, 404, 531, 556, 558
Romana Meaharşi 236, 288, 373, 107
Rifai, Kenan 505, 506
Roma Katololik Kilisesi 101
Romanya 9, 10, 37, 187, 188, 214, 215, 216, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 417, 462, 524, 535, 538
Rose, Eugene 74
Roselius, Ludvig 205
Rönesans 44, 165, 55, 58, 72, 85, 97, 109, 320, 387, 399, 419, 478, 480, 507, 526, 528, 538
Rus Ortodoksluğu 390, 393, 422, 462
Rusya 16, 25, 53, 91, 127, 128, 349, 351, 392, 411, 413, 417, 428, 423, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 434-438, 441-445, 448, 450, 451-456, 507-510

S-Ş
Said, Edward 525, 532
Saint Martin, Couis-Claude de
Sayar, Kemal 506
Schoun, Fritjof 306
Selefilik 262
Serdar Ziyaüiddin 333
Seylan 105, 106, 107, 108
Sima, Horia 187, 227
Smith, Huston 44, 312, 337, 362, 557
Simya 202
Singapur 266, 267, 269, 546
Siyonizm 465, 466
Skali, Fevzi 482, 535
Schoun Catherine 238, 282, 283, 227, 331, 335, 556
Sophia, Perennis 297
Sorbonne 40, 41, 65, 66, 121, 256, 261, 300, 356, 364, 366, 491, 502, 534, 544
Spengler, Oswald 59, 351
Spinoza, Benedict de 193
Sri Lanka 92
Sudan 27, 28, 509
Sufizm 33, 36, 38, 40, 43, 154, 162,

166, 171, 184, 262, 271, 292, 296, 309, 315, 320, 321, 323, 403, 415, 480, 4181, 482, 484, 487, 489, 490, 491, 536, 537
Suruş, Abdulkerim 303, 494, 546
Şayegan, Daryüs 495, 536
Şazeliyye 125, 126, 150
Şeriat 149, 185, 128, 129, 130, 134, 240, 241, 243, 244, 245, 249, 260, 292, 300, 304, 486, 494, 498, 499, 519, 538
Şeriati, Ali 303, 304, 494, 495, 498, 538
Şerifi, Hadi 493, 546
Şeyhler 150, 415, 506
Şirazi, Sadruddin Muhammed 295

T
Tabatabai, Muhammed Hüseyin 295, 302, 304
Taciddin Müftü Talgat 449
Taha Hüseyin 156, 538
Taoizm 120, 309, 483, 531
Tapınak Şövalyesi 103, 104
Tarikat 159, 160, 170, 181, 84, 85, 86, 95, 98, 104, 189, 505, 546, 208
Teozofi 10, 38, 39, 40, 181, 57, 61, 85, 91, 92, 97, 98, 104, 121, 194, 215, 362, 531
Teslis 51, 541
Thourou, Henry 89
Tourniac, Jean 247, 276, 277, 278
Türkiye 13, 132, 190, 191, 208, 445, 448, 458, 464, 475, 477, 501, 502, 504, 505, 507, 525

U
Ulusal Bolşevik Partisi 25, 26, 433, 436, 437, 445, 471

V
Vâlsan 10, 216, 226, 228, 236, 240, 241, 242, 244, 248, 250, 252, 256, 257, 258, 263, 264, 492, 535, 537, 544, 547
Vatikan 51, 200, 267, 268
Vedalar 56, 75, 85, 89
Vidali, Aldo 333, 334

Y
Yahudilik 147, 217, 254, 274, 276, 364, 369, 450, 367
Yeats, William Butler 45, 7, 109, 110, 399
Yellowtail Thomas 284, 329, 554
Yeni Dini Hareketler 392
Yeni Paganizm 354
Yeni-Avrasyacılık 423, 444, 465, 470, 475, 423, 442

Z
Zeyneb Binti Muhammed 129
Zyuganov, Gennady 420, 421, 426, 427, 429, 430

MODERN DÜNYAYA KARŞI

Mark Sedgvick

"Gelenekselcilik" konusunun Türkiye'de yeteri kadar tartışıldığını dahası yeteri kadar bilindiğini söylemek zordur. Türkiye'de "Gelenekselci"ler tarafından yazılan kitapların çoğunun çevrilmiş olmasına rağmen, dinimistik bir hareket olarak Gelenekselcilik konusunda bilgimiz oldukça sınırlıdır. René Guénon, Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi Gelenekselcilerin ve daha az sayıda da olsa diğer Gelenekselcilerin kitapları Türkçeye çevrilmiş olmasına rağmen Gelenekselciler'in birbirlerine nasıl bir bağ ile bağlı oldukları, bunları besleyen büyük ve küçük damarların nerelere kadar uzandığı ve bunlardan ayrılan damarların uzantı noktaları konusunda yeteri kadar bilgiye sahip değiliz.

Tek tek Gelenekselciler hakkında kitap yazılmış ve bunların düşünceleri eleştirilmiş olsa da, yakın tarihimize ait bir olgu olmasına rağmen genel anlamda Gelenekselciliğin tarihi konusunda elimizdeki araştırma sayısı maalesef yok denecek kadar azdır. Mark Sedgvick'in doktora tezi olarak hazırlamış olduğu "Modern Dünya'ya Karşı" adını verdiği elinizdeki bu eser bu eksikliği önemli ölçüde giderebilecek niteliktedir.

THG 052
2016
ESH
THG
052183

ISBN 978-605-9279-82-6

HECE YAYINLARI | İNCELEME

9 786059 279826