

na, her zaman daha iyi şekilde yeniden programlanabilecek zihinsel rutinleri olan bir bilgisayar gibi muamele edilmektedir. İnsanlığın yeni ideali, "finans pazarının küresel bilgisayar *network*'ündeki işleyişini engellemeyerek istikrarlı olan bir toplumdur" (125).

Bilgisayar mantığına göre işleyen bir toplum tasarımı, hızla hareket etmenin zorunlu olduğu, bir anlığına da olsa durup düşünmenin sistemi yavaşlatacak bir yüke dönüştüğü bir süper-yazılıma benzemektedir. Himanen'in kurduğu analogi ise bir araba yarışıdır: "Yüksek hızlarda toplumsal hedef, yarış arabası sürücülerininkiyle aynı olur. Yoldan ayrılmaması için aracı dengede tutmak. Bu aşamadan sonra geriye kalan tek hedef, o andan sağ çıkabilmektir." (127). Himanen, bu noktada etik bir sorunun açığa çıktığını düşünür. Hayatta kalmak için şimdiye odaklananlar başkalarını düşünemez. Oysa etik standart, acele etmeden düşünmeyi, hakim gelişmelerin gelecekte doğuracağı sonuçların sorumluluğunu hesaba katma ve dünyanın şimdi olduğundan farklı olabileceğini hayal edebilme yeteneğini gerektirir (127). *Network toplumu*'nda ortadan kalkan olanak budur. Bilgisayarın "hız" mantığı insanlığı, kapitalist sistemdeki yabancılaşmanın daha ileri bir aşamasına sürüklemektedir.

Himanen'in *hacker etiği*'nden umduğu, *network toplumu*nun hakim yapısına

yönelik eleştirel bir düşünümü yaygınlaştırabilmesidir. Bilgi çağında, bazı *hacker*ların temsil ettiği bu düşüncelerin artmasına ihtiyaç vardır. Ancak bu duyarlılığı şirketlerden ya da hükümetlerden beklemenin bir yararı yoktur. "Tarihte bu tür yapılar hiçbir zaman yeni etik düşüncenin kaynağı olmamıştır" (130). Himanen'in çalışması bize, "teknolojik yeniliğin" tahakkümü altındaki günümüz toplumlarında direnişin, teknolojinin hakim mantığını sorgulamaktan ve dönüştürmenin yollarını aramaktan geçtiğini hatırlatır. İşte, *hacker*lar tam da merkezinde buldukları *network toplumu*nda, çalışma, para, özgürlük etiği gibi kavramların "yeni" söyleminin eşlik ettiği ekonomi ve toplum yapısıyla ilişkisi üzerine düşünüp, farklı bir yaşam için alternatifleri gözden geçirerek bunu yapmaya çalışır. Bu anlamda *hacker etiği*, yeni dünya düzeninde henüz ortaklaşmamış değişim umutlarına düşünsel bir kaynak sunmaktadır.

Notlar

¹ Castells'in yapıtı *The Information Age: Economy, Culture and Society* 3 ciltten oluşur; *The Rise of the Network* (Ağ Toplumunun Yükselişi), *The Power of Identity* (Kimliğin Gücü) ve *End of Millennium* (Binyılın Sonu). Bu eleştiri yazıldığı sırada serinin ilk cildi Türkçe olarak yayımlandı (*Ağ Toplumunun Yükselişi*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları).

² 2001'de yayınlanan *Hacker Etiği*'ni, 2002'de *The Information Society and The Welfare State: The Finnish Model* (New York: Oxford University Press) takip etmiştir. Bu çalışmada yazarlar, ABD tarafından *Silikon Vadisi* merkezli olarak dünyanın geri kalanına yeni bir "modernite standardı" olarak pazarlanan *network toplumu* modelinin alternatifsiz olmadığını göstermeyi amaçlar (Castells ve Himanen, 2002: 3-4).

³ Sözcük, Türkçe'ye de benzer şekilde geçmiştir. *Bilişim Terimleri Sözlüğü*'nde *hacker*, "bilgisayar korsanı" ifadesiyle karşılanmaktadır. Diğer elektronik

sözlüklerde ise, "izni olmadan başkasının bilgisayar ağına giren kişi", "başkasının bilgisayarına giren ve zarar veren kişi" olarak tanımlanır. Yalnızca, *Çağdaş İş Dünyası Sözlüğü*'nde yukarıdakilere ek olarak, "hobisi bilgisayar programları düzenlemek olan kişi" şeklinde bir karşılık vardır.

* İtalikler bana ait. (O.T)

Kaynakça

- Castells, Manuel (1996). *The Information Age: Economy, Society and Culture Volume I: The Rise of Network Society*. Massachusetts: Blackwell.
- Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor W. (1996). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar II*. Çev. Oğuz Özgül. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Timisi, Nilüfer (2003). *Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Willis, Susan (1993). *Günlük Hayat Kılavuzu*. Çev. Aksu Bora ve Asuman Emre. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

İran Entelektüelleri ve Batı Mehrads Boroujerdi (2001)

Çeviri: Fethi Gedikli.

İstanbul: Yöneliş Yayınları. 311 sayfa.

Tezcan Durna

Sokrates ve Platon'dan bu yana entelektüelin toplumun eleştirel vicdanı olduğunu söylemek mümkündür. Bir yandan bu yönüyle diğer yandan düşünme ve düşündüğünü topluma aktarma yetisiyle entelektüelin ayrıcalıklı bir yeri vardır. Bu anlamıyla değerlendirdiğimiz zaman yine Said'in tanımına göre entelektüelin, herhangi bir topluluğun, hükümetin, cemaatin, şirketin vs. hedeflerine teslim olmuş bir profesyonel ya da memur olmak yerine, sürekli kendi vicdanına hesap vermek durumunda olan bir amatör olması gerekir (1995: 83). Burada entelektüel tanımlayan en temel ve önemli unsur olarak karşımıza vicdan çıkmaktadır. Entelektüel hiç kimseye değil de sadece vicdanına hesap vermek durumu nedeniyle yine bu tanıma göre, hiçbir dine, etnisiteye ya da dogmatik düşünceye bağlı olamaz. Kendisi belki sırf bir ana-babadan doğmuş olması nedeniyle bir etnik kimliğe ya da dine bağlı olabilir ama, tamamen bu nedenle içinde bulunduğu topluluğa değil de kendi vicdanına hesap vermek durumundadır. Çünkü böyle davranan bir entelektüel, Said'e göre bağlılık duyduğu dinin, etnik topluluğun ya da ulusun yaptığı zulüm, haksızlık vs. konusunda tavır almakta çekince yaşayacak, gerçek entelektüel kimliğin gerekleri-

ni yerine getiremeyecektir. Bu nedenle entelektüel, Said'in kendi özyaşam öyküsüne verdiği isimde de olduğu gibi, "yersiz, yurtsuz" (2004) ve sürgün olmalı, sürekli bir rahatsızlık ve tedirginlik içinde yaşamalıdır. Hiçbir değeri bir dogma haline getirip, ona tümüyle bağlanmamalı; sürekli vicdanının sesinden esinlendiği bir eleştirelilik içinde olmalıdır.

Kuşkusuz, yukarıda, Said'in tanımlarına yaslanarak tarif ettiğimiz entelektüel, içinde kartezyen düşünümelliğin arızalarını taşımaktadır. Zira bir entelektüel her şeyden önce bir insan olması nedeniyle bir toplum içinde yaşar, bir takım değerlere yaslanır ve kendi eleştirel tavrını oluştururken bütün beslendiği değerlerin bir sentezini oluşturmaya çalışır. Said'in tarifinden entelektüeli, değeri tamamen kendinden menkul bir "üstvarlık" olarak anlamamak gerekir. Entelektüel, içinde yaşadığı toplum, kültür ve değerlerden tamamen arınmış bir "kendilik" değildir. Ancak belki entelektüeli diğer insanlardan ayıran şey, varolan bilgi, kültür, değer ve siyasal süreçleri yaşarken, onlara eleştirel yaklaşmasıdır. Bu anlamıyla ele alınınca entelektüel kendi düşüncesini de düşünebilmesi ve bu düşüncelere sık sık mesafe ile bakabilmesi nedeniyle "başkalarından" farklılaşır. Ancak denildiği gibi, entelektüel tamamen çağının olaylarından ve gelişmelerinden uzak, kendi içinde düşünüp eski deyimle "tefekfüre" dalan bir varlık değildir. Üçüncü dünyanın entelektüelleri ise hiçbir

zaman tamamıyla siyasal süreçlerden uzak olmamışlardır. Üçüncü dünya entelektüellerinin tarihini yazacak olsak, karşımıza aynı zamanda o ülkelerin bağımsızlaşma/sömürgeci kurtulma, uluslaşma (modern anlamda), modernleşme/batılılaşma tarihlerini de yazma işi çıkacaktır. Çünkü üçüncü dünyanın entelektüelleri, hiçbir zaman bahsi geçen bu süreçlerin dışında değil, bilakis bu süreçlerle bitişik olarak anılmak zorunda olmuşlardır.

Her ne kadar doğrudan bir sömürgecilik sürecini yaşamamış olsa da, Türkiye gibi yarı sömürge dönemi yaşamış bir ülke olan İran'ın entelektüellerini inceleyen bir çalışma da kuşkusuz, modernleşme ve bağımsızlaşma pratiklerini beraberinde incelemek zorundadır. Yüksek öğrenimini Amerika'da yapmış ve özellikle de Orta-doğu entelektüellerinin, modernliğin çok yönlü meydan okumalarıyla nasıl yüzleştiklerini ele alan ve bu çerçevede sivil toplum, insan hakları, demokrasi, sekülerizm ve modernlik sorunsallarını inceleyen İranlı akademisyen Mehrzad Boroujerdi'nin *İran Entelektüelleri ve Batı* başlıklı kitabı da İran entelektüellerinin bir soykütüğünü yazma kaygısı ve iddiası taşıyor. Yazar, İran entelektüellerinin düşünce serüvenini incelerken, bir yandan düşünsel ikilemleri, diğer yandan İran'ın siyasal tarihinin seyrini anlatıyor. Yazarın İran entelektüellerinin bilinç oluşumunu kavrayarak dikkat çektiği "ötekileştirme" mantığı oldukça özgün bir kurgu olarak karşımıza

çıkıyor. Çünkü yazarın iddiası, en azından 1960'lardan sonra İran entelektüellerinin kimliklerini oluştururken kendilerine iki temel öteki seçtikleri yönünde: Bu iki ötekiden biri Batı/Avrupa, diğeryerse rantçı Şah devletidir. Bu iki öteki, zaman zaman İran entelektüellerinin gözünde birbirinin yerini almaktadır. Çünkü rantçı Şah rejimi sömürü açısından bağımsızlıktan sonra, Batı/Avrupa'yı aratmayacak bir mantığın içine girmiştir. Ancak yazar en azından başlangıç itibarıyla entelektüellerin devlet eliyle yetiştirildiğini de teslim ediyor. Bu bağlamda İran entelektüellerinin gelişim seyrini değerlendirirken temel dört aşama tespit ediyor: 1) Başlangıçta modernleşmenin araçları olarak devlet eliyle yetiştirilen entelektüeller. 2) Kapitalist bir büyük işletme olarak gelişen rantçı devlete ve bunun etrafında öbeklenen devlete bağımlı burjuvaziye yabancılaşan ve devleti bir öteki olarak seçen entelektüeller (49)'. 3) Batının ötekileştirilmesi üzerinden kurulan entelektüel kimliği. 4) Bir sentez kaygısı ile ortaya çıkan çifte duygulu (*ambivalan*) entelektüel kimliği. Aslında kitabın en özgün katkısı, İran entelektüellerinin geleceğini ve İran siyasal hayatının seyrini belirleyen şeyin bu çifte duygulu mantık olduğunun söylenmesidir.

Kitapta, bütün üçüncü dünya entelektüellerinde olduğu gibi, İran entelektüellerinin de, bağımsızlık ve uluslaşma sürecinin esas öncülleri olduklarını görüyo-

ruz. Kuşkusuz aynen Türkiye'de olduğu gibi, İran'da da tam bağımsızlaşmadan önce, çare olarak bağımlı olunana benzerme pratiği denenmiştir. Bağımlı olunan Batı/Avrupa'yı alt edebilmek için, ona rağmen ona benzemek öncelikle seçilen bir deneyim olmuştur. Bu yüzden, İran'da "ilerleme ve modernleşme"nin motoru olmaları için önde gelen insanları Batı'ya eğitim almaları için göndermişler ve bu sayede Batı'ya benzeyerek Batı'dan kurtulma çareleri aranmıştır. Bu deneme, kuşkusuz Batı/Avrupa'nın da işine gelmiştir. Dahası bu uygulamayı özellikle Batı, bilinçli olarak yürütmüştür. Bu uygulamayı yine bir Batılı felsefeci olan Sartre şöyle dile getiriyor:

Avrupalı seçkinler, yerli bir seçkin imal etmeye girişti. Ergenlik çağındaki ümit vaat eden gençleri, Batı kültürünün ilkeleriyle tavında iken devşirip damgaladılar; ağızlarını yüksek sesli ibarelerle, ağız dolusu büyük yapış yapış kelimelerle tıka basa doldurdular. Ana vatanda kısa bir kalıştan sonra, beyinleri yıkanmış olarak yurtlarına gönderdiler. Bu yürüyen yalanların biraderlerine söyleyecek hiçbir şeyleri yoktu; onlar sadece yankı verdiler. Biz Paris'ten, Londra'dan, Amsterdam'dan *Partenon! Kardeşlik!* sözlerini söyleriz; Afrika'da, Asya'da bir yerde dudaklar *...tenon! ...deşlik!* diye açılır" (Sartre'dan aktaran: 154).

Bourajerdi'nin Sartre'dan yaptığı bu uzun alıntı, üçüncü dünya entelektüellerinin belli bir noktadan sonraki, Batı'yla ilişkilerinin izleğine dair ipucu da vermektedir bize. Yazarın İran'da Batı'daki entelektüellere karşılık kullanılan "rövşenfikran" kelimesinin anlamına ve yan anlamlarına ilişkin akıl yürütmeleri dikkat çekicidir. Bu kelime, modernleşmiş ve modern düşüncenin araçlarıyla donanmış insanların tümünü tanımlamaktadır. Böylece olumlu bir anlam içeren "rövşenfikran" kelimesi, olumluluğunu Batı'dan almaktadır. Özellikle 1960'lardan itibaren bu anlamıyla dolaşıma giren bu kelime, Batı/Avrupa'nın düşünce dünyasının üçüncü dünya entelektüelleri tarafından içselleştirildiğini, dahası içselleştirilmesi gereğini işaret etmektedir. Yazar bu içselleştirmenin bir süre sonra entelektüel ile halk arasındaki kopukluğu açığa çıkardığına işaret ederek, esas entelektüel bilincin bu noktadan sonra ortaya çıktığını hatırlatmaktadır. Bu süreç, İran'da ortaya çıkan ve "İslam Devrimi"ne kadar devam eden, rantçı devletin egemenliği ve bu devletin etrafında beliren devlete bağımlı burjuvazinin konformizmi ile de pekişmiştir. Bu süreci ve bu süreçte İran entelektüellerinin geçirdiği düşünsel bunalımı çok iyi inceleyen yazar, bunu takiben Batı/Avrupa'yı inkar stratejisi olarak ortaya çıkan Yerlililik ve Tersine Şarkiyatçılığın, İran entelektüellerini, İran İslam Devrimine götüren zihinsel serüvenine çok iyi dikkat çekmektedir.

Yazar, *Yerlililiğin*, "Güneydoğu Asya'dan Karayipler'e yeni bulunmuş kimliklerini öne sürmeye hevesli birçok üçüncü dünya entelektüeli açısından kültürel bir refleks olarak ortaya çıktığına" dikkat çekiyor. Yazara göre, yerlililiğin bu bağlamda Batı karşısındaki zihni köleliği ve aşağılık kompleksini sona erdirmenin önemli bir yolu olduğunu söylemek mümkün (41). Bu ise, öncelikle hem fiziksel hem de zihinsel olarak uzun yıllar kölesi olduğu Batı'yı topyekün olarak reddetmeyi/ötekileştirmeyi, ardından da Batı dışı kültürel değerlerin arayışını gerektirmiştir. Bu değerlerin oluşumu köklere dönüş ya da otantik kültürel değerleri arayış sürecini getirmiştir. "Biz bize benzeriz ve bizi bizden başka hiçbir şeyle tanımlayamazsınız" cümlesinde kısaca özetlenen otantiklik kaygısı, kendi değerlerinin fetişleştirilmesini beraberinde getirmiştir. Yazar, Batı'nın Avrupamerkezci, tekbenci (solipsist) mantığına yaslanarak tersinden Şarkiyat yapma derdine düşen İran entelektüellerinin, eleştirdikleri ve reddettikleri şeyin aynısını yapar duruma geldiklerinin altını çiziyor. Bu bağlamda üçüncü dünya entelektüellerinin yerlililiğini, onları dar görüşlü, çapraşık, nostaljik, aşırı milliyetçi ve hizipçi zihni duruşun bataklıklarına götürdüğü yönündeki eleştirisi (46), yazarın entelektüel algısı hakkında okuyucuya ipucu veriyor.

Yazarın İran entelektüellerinin ve tabii ki üçüncü dünya entelektüellerinin ter-

sine Şarkiyatçılığının, Batı'nın Şarkiyatçılığı ile aynı şey olamayacağına yaptığı vurgu da çok önemlidir. Çünkü Batı'nın Şarkiyatçılık için elinde bulunan araçların üçüncü dünya entelektüellerinin elinde bulunmadığı ortadadır. Dahası üçüncü dünya entelektüelinin yaptığı şey her ne kadar Batı'yı reddetme pratiği olsa da, Batı'nın düşünsel araçlarıyla hem tersine Şarkiyatçılık yapmak hem de kendi düşünsel hazinelerine ulaşmak kaygısıdır. Yazarın da dikkat çektiği gibi, "Ortadoğu'daki entelektüeller, tam yetkili elçiler gibi değilse de, kendi kültürleri ile Batı kültürü arasında canalcı arabulucular ve yorumcular olarak hizmet görmüşlerdir" (49).

Bu anlamıyla düşünüldüğü zaman, İran entelektüellerinin ve kısmen Türkiye entelektüellerinin yaptığı şey, Batı felsefi ve düşünsel literatürünü kendi özgün/otantik dinsel öğretilerine uydurabilme, ya da Batı düşünsel literatürünün kendi otantik öğretilerinde izlerini bulma kaygısı olarak karşımıza çıkıyor. Aslında denilmek istenen şu: "Batı'da üretilen pek çok kavram aslında bizde de vardı; ancak yıllar içinde biz bunları unutmuşuz, dahası Batı bunları alıp daha da mükemmelleştirmiş, biz bu kavram ve pratikleri uygulamadığımız için üzerleri toz tutmuş; yapılması gereken sadece otantik kökenin üzerindeki tozları silmek olacaktır."² Örneğin Ali Şeriatî'nin, Hegel'in görüngübilimi ile Şii inancındaki görünenle görünenin ötesindeki gerçeklik (zahiri ile batini) arasın-

daki farka atıfta bulunarak, Hegel'in düşüncesini Şii inanışının kökeninde arama kaygısı manidardır. Ali Şeriatî'nin bu çabasına ilişkin olarak Boroujerdi'nin yaptığı yorum önemlidir:

Şeriatî'nin Hegel ve Marx'ın anlayışlarını geniş Şii dünya görüşü içine dahil etme teşebbüsü, onu bir seçenek diye görüngübilime götürdü. O kendini görüngübilimcilerin keşfe yarayan iddialarıyla mutabık buldu ki insanın somut nesnel ve öznel olarak bütün algıladığı, sadece esas gerçekliğin gizli, meçhul ve insanın kavrayışının ötesinde olduğunu iddia eden Şii inançlarına göre yorumladı (148).

Oysa Hegel'in görüngübilimi, hiçbir zaman Şii inancında olduğu gibi insanı bilinemezciğe (*agnostizm*) teslim etmez. Yine İranlı bir entelektüel olan Daryush Shayan'ın "epistemolojik şizofreni" (82-3) olarak değerlendirdiği bu durumu, aslında yazarın tespitinden de anladığımız gibi, kültürel benlik oluşumu üzerinden düşünenecek olursak, çifte duygulu bir bilinç olarak görmek gerekir. Bir yandan kendi kökenini araştırarak "öteki"ne "biz de sizin gibiyiz" deme gayretkeşliği, diğer yandan kendi otantik öğretilerine erişerek onlarla övünüp, şişirme ve bu vesileyle "öteki"ni ret düşüncesi. Bu kısaca, inkar ettiğine benzemeye çalışma diye tarif edilebilir. Aslında bu çifte duygulu entelektüel kim-

lik, Boroujerdi'nin tanımıyla "laik dini" İran entelektüellerini halk karşısında iki yüzlü ve tutarsız bir konuma da yerleştirmiştir. Çünkü onlar, bir yandan otantiklik ararken, diğer yandan bu otantik kaynaklarla Batı kültürü arasında bir analogi kurmaya çalışarak ciddi bir bunalım içine düşmüşlerdir. Yazar, İran İslam Devrimine gidiş sürecinde bu bunalımın çok önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü bu bunalım sonucunda tümüyle otantiklik kaygısı ağır basmıştır. Bu otantikliğe yapılan aşırı vurgu ve kendi kendisiyle şişirme duygusu, fundamentalist din adamları çevresinin savlarını güçlendirmelerine ve onların halk karşısındaki meşruiyetlerini daha da sağlamlaştırılmalarına yaramıştır. Bunu, rantçı devlet yönetimi ile bunun çevresinde yuvalanmış olan bağımlı burjuvazinin vurduymazlığı daha da körüklemiştir.

Boroujerdi'nin İran İslam Devrimi öncesinde hem rejim muhalifi hem de seküler düşünceye sahip olan bazı dini entelektüellerin devrim sonrasında nasıl yeni rejimle eklemelenebildiklerini göstermesi, entelektüelin sınıfsal eklemleme sürecine bazı durumlarda ne kadar kolay katılabildiğini çok iyi göstermektedir. Bunda söz konusu entelektüellerin seküler olmakla birlikte otantik köken arayışına düşmeleri de etkili olmuştur. Aslında burada seküler entelektüellerin, sınıfsal olmaktan ziyade, ötekileştirdikleri özne yani Batı'nın uzantısı olan Şah rejimi nedeniyle, fundamenta-

list din adamları ile biraz da zorunluluktan kaynaklı bir eklemleme içerisine girdiklerini söylemek gerek. Bu da yukarıda bahsi geçen çifte duygulu bir kültürel bilinçten kaynaklanmıştır. Çünkü Şah rejimi, hem bu entelektüellerin hem de din adamlarının gözünde yerel sömürgeciler olarak algılanıyordu. Bu, büyük ölçüde gerçeklik payı taşımaktadır. Çünkü Fanon'un da altını ısrarla çizdiği gibi, şiddetli bir direnişin ardından gelmediği sürece, üçüncü dünyanın bağımsızlığı bir anlaşmayla gerçekleşebilir. Bu ise bir anlamda ulusal burjuvazinin sömürgecinin yerine geçme arzusunun gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Zaten böyle durumlarda, ulusal burjuvazi yerel sömürgeci olarak işlev görür. Bunun için yapması gereken devletin kolayca denetlenmesi için, tek parti rejimine yaslanmaktır (63) ki İran'da İslam Devriminden önce yürürlükte olan böylesi bir rejimdir. İslam Devrimiyle yapılan bir nevi, "yerel" sömürgecileri şiddet yoluyla yurttan kovmak olmuştur. Ancak sömürgeciye gösterilen bu "şiddetli" tepki, sınıfsal olmaktan ziyade fundamentalist bir boyut almıştır. Kuşkusuz bundan Marksist ve devrimci entelektüeller de acımasız bir şekilde nasibini almışlardır. Burada devrimci entelektüellerin, din adamları ile hem söylemsel, hem de ötekileştirdikleri özne (yani Şah rejimi) konusunda eklemleme içerisine girmeleri hatasını geç anladıklarını ve bunun bedelini ağır bir şekilde ödediklerini, yine bir devrimci entelektüel

olan ve Şah rejimi devrilmeden önce "Ulusal Demokratik Cephe"nin kurulmasında aktif görev alan Bahman Nirumand *İran'da Soluyor Çiçekler* adını taşıyan kitabında çarpıcı anekdotlarla anlatmaktadır.

Boroujerdi, kitabın "Devrim Sonrası Dönemden Münazaralar" başlığını taşıyan son bölümündeki amacını, "çağdaş İran siyasi kültürüyle ilgili birtakım yaygın mitleri ve safsataları düzeltmek" olarak tarif ediyor (207). Yazar devrim sonrası İran'da siyasi yaşamın baskıcı, ama entelektüel tartışma ve üretimin canlı olduğunu iddia ediyor. Bu iddiasını da temellendirmek için, özellikle 1980'li yılların ortalarından itibaren Batı düşün dünyasından yapılan çevirileri ve bunlar üzerinden giden akademik tartışmaları ayrıntılı olarak inceliyor. Özellikle 1985 yılında Karl Raimund Popper'in *The Open Society and Its Enemies* başlıklı eserinin Farsça'ya çevrilmesi ile İran bilimsel hayatında pozitivistten tarihselciliğe doğru bir geçiş olduğunu iddia ediyor. Kuşkusuz yapılan tüm tartışmalarda, ulemanın eleştirilerinin izlerini görmek mümkün. Ulemaya göre bu eserler çevrilip bunlar üzerinden tartışma yapılsa bile, bu ancak modernliğin çöktüğünün, Batı uygarlığının tamamen ortadan kalkmaya doğru gittiğinin ispatı için yapılmıştır. Bu süreç içerisinde ulema içerisinde çıkan ve İran ulema camiasının düşünsel dünyasını önemli ölçüde etkileyen Abdülkerim Suruş ve Daveri, Hegel, Nietzsche ve Husserl'in düşüncelerine yaslanarak

hem Batı modernitesini, hem de bu düşüncülerin siyasi yan etkilerini eleştirmişlerdir. Bu sayede, Devrim sonrası İslam kimliğinin oluşumu için, modernlik mutlak bir öteki olarak ilan edilmiştir (212). Ne var ki, bu ötekileştirmenin yine "öteki"nin araçlarıyla yapıldığı bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Devrim sonrasında, seküler ve okumuş entelektüellerin "taklitçi, Batı'da ve gayesiz bir grup" olarak görülerek sürgün ve tasfiyelerle ortadan kaldırıldığına dikkat çeken yazar, ulemanın üstünlüğünü kabule hevesli laik dini entelektüellerin ise kalmasına izin verildiğinin altını çiziyor. Yukarıda adı geçen Abdülkerim Suruş ve Daveri de söz konusu bu laik dini entelektüellerdendir (208-209). Yazarın, her ne kadar tamamen İslami kimliğin oluşumunu sağlamak adına modernliğin tamamen ötekileştirilmesine yarasa da, Devrim sonrası entelektüel tartışmaların canlılığına dikkat çekmesi önemlidir. Yazar, İran'da zannedilenin aksine tümüyle kısırlanmış, dar bir düşüncenin gelişmediğine, bunun yerine canlı entelektüel tartışmaların yapıldığına işaret etmektedir. Kuşkusuz bu, ayetullah/ulemanın çizdiği çerçevede gelişmek zorunda olan entelektüel tartışmalar olarak kalmıştır.

Yazarın yirminci yüzyıl İran entelektüelleri üzerine sonuç bölümünde yaptığı şu değerlendirmeler, kitabın bir özeti mahiyetini taşımaktadır; ki bana göre de ki-

tap bu uzun alıntıda yer verilen tespitleri çok iyi açıklamıştır:

İdeolojik yelpazedeki konumlarına bakmaksızın yirminci asrın İran entelektüelleri, genel olarak, kimlik oluşumu sürecinde referans kültürleri olarak Batı medeniyetini kabul ettiler. Kendi kendini değerlendirme, dil, düşünme biçimleri, değer hükümleri ve siyasi seçenekler ilkelerinin tümü, Batı ile karşılaşmalarından etkilendi. Başka bir deyişle bu entelektüeller felsefi savaşlarını, düşmandan aldıkları silahlarla aynı düşmana, Batı'ya açtılar. Avrupamerkezciliğinden yakayı sıyırma teşebbüslerinde, ne yazık ki yerlilğe mağlup oldular. "... için eylem"den ziyade "-e karşı tepki" entelijansiyasının kimlik söylemlerinin sabit alameti farikası oldu. Teslimiyet ve taklitçilik, sıklıkla sahilik ve özgürlükten ziyade demagoji ve obskürantizme götürdü. Buradan varılan sonuç portresi çarpık bir tasvir, özcü ve ikiye bölünmüş bir dünya görüşü ve kültürel bir şizofreni portresi idi (232).

Tüm bu tespitlerden Türk okurunun ve entelektüellerinin kendilerine çıkarması gereken çok fazla pay olduğunu düşünmekteyim. Çok da uzak olmayan tarihlerde Türk laik/Kemalist seçkinlerinin İran'dan rejim ithal edilecek korkuları yaşaması ve buna ek olarak "Türkiye İran

ya da Cezayir olur mu?" sorularının akılları karıştırdığı dönemlerin analiz edilmesinde, İran entelektüellerine ilişkin yapılmış olan bu çalışmadan yararlanmak gerekir. Türkiye, halen günümüzde her ne kadar dinsel jargonlara eskisi kadar yaslanmasa da, geçmişinde "Siyasal İslam" yaklaşımının içinde yer almış olan bir hükümet tarafından yönetilmektedir. Kitap, okura söylemsel eklemlemelerdeki kırılmaların çok çabuk ortaya çıktığı ve farklı ideolojik söylemlerle eklemlemenin her zaman konjonktürel olarak oluştuğu Türk siyasal hayatında laiklik, kamusal alan, başörtüsü ve din ile geleneğe ilişkin yapılan yorumların daha dikkatli yapılması gereğini göstermektedir. Tepki ve ötekileştirme üzerinden yapılan siyasetin ve kurulmaya çalışılan kimliğin sakıncalarının çok iyi analiz edildiği kitap, Türkiye'de günümüzdeki konjonktürel ötekileştirmelerin ne kadar tehlikeli olduğunu da göstermektedir bize. Kuşkusuz Kemalist aydınlarla Marksist aydınların eklemleme mantıklarının birbiriyle aynı olmadığı ortadadır. Son zamanlarda Kemalist aydınların ulusalcı politika üzerinde milliyetçilerle girdiği eklemleme stratejisi, aklımıza İran'da laik dini entelektüellerin fundamentalist din adamlarının söylemleriyle eklemleme mantığını getirmektedir. Aynı şekilde Avrupa Birliği'ne yaslanan demokratikleşme ve özgürleşme söylemleri aracılığıyla bazı Marksist Türk entelektüellerinin, İslamcı

çevrelerle girdiği "demokratikleşme" üst söylemi etrafında oluşan eklemlemelere de daha dikkatli yaklaşmak gereğini fazlasıyla hissettiriyor kitap.

Türkiye üzerine olan öğretici yönlerinin dışında kitabın bir değerine daha dikkat çekmeyi, çalışmanın hakkını teslim etmek adına gerekli görüyorum. İran entelektüellerinden düşünceleri söylemsel alanı etkileyip şekillendirenler, ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiş; bunun dışında düşünce dünyası ayrıntılı bir şekilde incelenemeyen entelektüel simalar üzerine çok geniş bir dizin kitabın sonuna ek olarak konulmuştur. Bu dizin bile, yazarın kitapta yaptığı özgün tespitlerin yanında, kitap için çok ciddi bir emek harcadığını somut bir şekilde göstermektedir.

Notlar

- ¹ Bu noktada yazar, entelektüellerin iki grup oluşturduğunu belirtiyor; bunlardan biri toplumsal bakımdan güdümlü ileri görüşlüler ve etkili bürokratik görevliler, diğeri ise tamamen devletin meşruiyetini sağlamak kaygısı ile hareket eden bir nevi ideologlardır. ² Burada tırnak içindeki cümle, kitabın yazarına ait değil, bilakis üçüncü dünya entelektüelleri üzerine yazılmış metinlerden anlaşılacak sonucun bir özeti olarak bana ait bir cümledir. Cümle vurgulanmak için tırnak içine alınmıştır.

Kaynakça

- Fanon, Frantz (2001). *Yeryüzünün Lanetlileri*. Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Nirumand, Bahman (1988). *İran'da Soluyor Çiçekler*. Çev. Kemal Kurt. İstanbul: Belge Yayınları.
- Said, Edward (1995). *Entelektüel Sürgün, Marjinal, Yabancı*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Said, Edward (2004). *Yersiz Yurtsuz*. Çev. Aylin Üçler. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Shayegan, Daryush (2002). *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. Çev. Haldun Bayrı. 4. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.

Bir Gazetenin Tarihi, Cumhuriyet
Aysun Köktener (2004)
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 391 sayfa.

Bülent Tellan

Genel olarak medyanın, özelde de gazetenin, toplumsal olayların incelenmesinde, yararlanılan en önemli kaynaklardan biri olduğu, bir çok araştırmacı tarafından tartışmasız kabul edilmektedir. Gazete, tarihinin olayları kronolojik bir sıralama ile takip etmesine, sosyologun toplumsal olayların niceliklerini belirleyebilmesine, siyaset bilimcinin egemen ve muhalif düşünce biçimlerini araştırmasına olanak sağlamaktadır. Ancak sosyal bilimlerin hangi alanından olursanız olun, araştırmacının toplumu çözümlemekte faydalandığı gazetenin güvenilirliğinden emin olması gerekiyor. Gazete gerçekten toplumun nabzını tutabilmiş mi; yoksa okurlarına ve araştırmacıya, gazeteyi hazırlayanların, yayınlayanların, yayınlananların, siyasi ve ekonomik güç odaklarının çıkarlarını mı aktarmaktadır? Bu sorunun yanıtını verebilmenin tek bir yolu var: Basını iyi tanımak.

Basını iyi tanımak, sadece kimin kim olduğunu ya da kimin hangi yayın organına sahip olduğunu, kimin hangi yayın organında çalıştığını, kimin ne zaman hangi görüşleri savunduğunu bilmek ile başarılabilecek bir şey değil. Araştırmacının çalışmasını en ayrıntılı şekilde yapması gerekiyor. Gazetenin içeriği, yöneticileri, yazı işleri kadrosu, haber kaynakları, baskı sa-