

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
YENİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI



HALİT ZİYA UŞAKLIGİL ROMANLARINDA
MATERYALİST ve İDEALİST ARGÜMANLAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Fatih ARSLAN

HAZIRLAYAN
Dilan İNCE

ELAZIĞ-2019

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
YENİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI

HALİT ZİYA UŞAKLIGİL ROMANLARINDA
MATERYALİST VE İDEALİST ARGÜMANLAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Fatih ARSLAN

HAZIRLAYAN
Dilan İNCE

Jürimiz, .../....../2019 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans tezini oy birliği/oy çokluğu ile başarılı bulmuştur.

Jüri Üyeleri:

- 1.
- 2.
- 3.

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ömer Osman UMAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET**Yüksek Lisans Tezi****Halit Ziya Uşaklıgil Romanlarında Materyalist ve İdealist Argümanlar****Dilan İNCE****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı****Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı****Elazığ- 2019, Sayfa: VII+154**

Halit Ziya Uşaklıgil romanları çalışma da felsefe düşünceleriyle yeniden okunur. İdealist ve materyalist argümanlar romanların merkezinde yer alan çatışmaları kurgular. Roman karakterleri, olaylar, durumlar, mekânlar, kullanılan nesneler diyalektik yasalara uygun olarak tez antitez bileşkesiyle alt ve üst yapı merkeziliğinde aktarılır. Materyalist unsurlar Marx ve Engels'in Tarihsel materyalizminin etkisiyle ekonomik özellikler bazında ve yeni materyalizm adıyla ortaya çıkan tüketim, eşyaya bağlılık, fetişizm kavramlarıyla metinlerde bulunur. Özellikle materyalist kavramlar birbiriyle sürekli etkileşim halindedir. Birinin varlığı doğrudan diğer kavramların ortaya çıkmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla karakterlerde görülen emeğin nesneleşmesi kavramı beraberinde yabancılaşma, özel mülkiyet ve özgürlük sorunsalını getirir. İdealizm ise hem idealize karakterler hem de olumsuzlanan ideal algısıyla iki boyutlu olarak ele alınır.

Anahtar Kelimeler: İdealizm, Materyalizm, Meta, Nesne, Eşya, Ruh, Beden, Diyalektik, Tez, Antitez.

ABSTRACT

Master's Thesis

Materialist and Idealist Arguments in Halit Ziya Uşaklıgil Novels

Dilan İNCE

Fırat University

Institute of Social Sciences

Department of Turkish Language and Literature

Discipline of Modern Turkish Literature

Elazığ- 2019, Page: VII + 154

Halit Ziya Uşaklıgil is re-read with his thoughts on philosophy while working on his novels. Idealist and materialist arguments construct conflicts at the center of the novels. Novel characters, events, situations, spaces, objects used, in accordance with the dialectical laws, thesis and antithesis junction is transferred in the center of infrastructure and superstructure. Materialist elements are found in the texts with the concepts of consumption, loyalty to goods, fetishism, which emerged on the basis of economic characteristics and under the name of new materialism under the influence of the historical materialism of Marx and Engels. In particular, materialist concepts are in constant interaction with each other. The existence of one necessitates the emergence of other concepts directly. Therefore, the concept of objectification of labor in characters brings along the problem of alienation, private property and freedom. Idealism, on the other hand, is handled in two dimensions with both idealized characters and negative perception of ideal.

Keywords: Idealism, Materialism, Meta, Object, Goods, Spirit, Body, Dialectic, Thesis, Antithesis.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖN SÖZ	VI
KISALTMALAR	VII

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MATERYALİZM ve İDEALİZM FELSEFELERİ	1
1.1. Materyalizm Felsefesi	1
1.1.1. Batı Medeniyetlerinde Materyalizm	2
1.1.2. Osmanlı Düşünce Hayatında Pozitif Bilimlere Yöneliş	7
1.1.3. Osmanlı Materyalizminin Kaynakları	9
1.1.4. Materyalizmin Türk Sanatçılara Yansımaları	12
1.2. İdealizm Felsefesi ve Temsilcileri	15
1.2.1. Türk Edebiyatında İdealizmin Yansımaları	17

İKİNCİ BÖLÜM

2. HALİT ZİYA UŞAKLIGİL ROMANLARINDA MATERYALİST ve İDEALİST ARGÜMANLAR.....	21
2.1. Karakter Düzleminde İdealist Argümanlar	22
2.1.1. İdealist Çizgide Arzulanan/Yükselen Karakterler	22
2.2. Diyalektiğin Yasaları: “Tez, Antitez ve Sentez” Bileşkesi	34
2.2.1. Tarihsel Materyalizm: “Alt Yapı ve Üst Yapı Çatışması”	37
2.2.2. Nesl-î Ahir: “Devlet”	44
2.2.2.1. Sosyo-Ekonomik Düzen : “Mekân ve Eşya ilişkisi”	48
2.2.2.2. Maddi İmkân ve İmkânsızlık Çelişkisinde “Oda ve Ev Kavramı ”	49
2.2.2.3. Sahip Olunan Bireysel Nesneler: “Kıyafet Olgusu ve Araba”	56
2.3. Emegin Nesneleşmesi ve Yabancılaşma	59
2.3.1. Hegel’ de Yabancılaşma: “Olumsuzlanan İdeal Algısı”	59
2.3.2. Marx’ ta Yabancılaşma ve Roman Karakterlerine Yansımaları.....	62
2.4. Tarihsel Materyalizm Bağlamında Özgürlük Sorunsalı.....	70
2.5. Özel Mülkiyet: “Kendi’lik ve Sahip Olma”	75
2.6. Aile Yaşantıları: “İdeal Evlilik ve Köksüzleşme”	85

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HALİT ZİYA UŞAKLIGİL ROMANLARINDA MATERYALİZM ve İDEALİZM İLE DÖNÜŞEN DEĞER YARGILARI ve KAVRAMLAR	98
3.1. Materyalizmin Temel Kavramları: “Madde ve Meta”	98
3.1.1. Her Şeye Muktedir Olabilme Yetisi: “Para”	99
3.2. Nesne Sembolizmi: Materyalist Argümanlar	100
3.2.1. Bireyleşen Nesneler: “Kasa, Ticarethane Hissesi, Kese, Zümrüt Takım ve Altın Sigara Kutusu”	101
3.3. Sorunlu Nesne İlişkileri.....	105
3.3.1. Maddiliğin Hazzına Uyanış: İş bölümü - Tüketim.....	106
3.3.2. Eşya ve Meta’ya Teslimiyet: “Fetişizm”	109
3.3.3. Tüketim- Moda İlişkisi	115
3.4. Bireysel ve Toplumsal Yaşamda “Kadın”	118
3.4.1. Fetişleşen Dişil Ögeler: “Cinsellik ve Sevgi”	119
3.4.2. Ticari Meta Olarak Kadının Nesnelleşme Olgusu.....	125
3.5. Varoluşun Kozası: Ruh ve Bedenin Bireye Dönüşümü	129
3.5.1. Zihinsel ve Bedensel Süreçlerin Ardışık Etkileri	132
3.5.2. Zihinsel Erozyon ve Bedensel Reaksiyonlar	135
3.5.3. Bireyin Benindeki Anksiyete: “Ömer Behiç”, “Süleyman Nüzhet” “İhsan Bey” ve “Bihter”	136
SONUÇ	144
KAYNAKÇA	146
EKLER	153
Ek-1. Orijinallik Raporu.....	153
ÖZGEÇMİŞ	154

ÖN SÖZ

Osmanlı düşünce hayatı 19. Yüzyıldan sonra İslami ilimlerden Pozitif bilimlere yönelir. Düşünce hayatındaki bu değişimin temeli bireysel ve kolektif bilince dayalıdır. Bireyin beninde ve toplumun hafızasında beliren bu yenilik güzel sanatlara dolayısıyla edebiyata da yansır. Uşaklıgil romanlarında materyalizmin gereklerini üstlenen karakterlerin hemen antitezinde idealist kişilikler belirir. Olaylar, kavramlar ve nesnelerin kuruluşu hep bu formüldedir. Sanatçı eserlerini belli bir kaos ortamında kurgular.

Evrende ortaya çıkan her kavramın, nesnenin, zıddıyla var olduğu ve bugünkü değerinin sabitlendiği görüşü hâkimdir. Nitekim güzellik kavramının doğuşu çirkinlik kavramının varoluşuyla ilgilidir. İnsan kaderinde yaşadığı ve zıtlık taşıyan tüm olaylarda ruhsal bir tutum geliştirerek hep bir tarafa bağlı kalır. Bireyin seçeceği yol karakter oluşumuyla, soya çekim ve çevrenin etkisiyle şekillenir. Bu zıtlık eğilimi en genel ilişkiler ağında Uşaklıgil romanlarında çatışma eksenli olarak görülür. Çalışmada incelenen konular idealist aydınlar Platon ve Hegel, materyalist aydınlar Marx ve Engels'in söylemlerine bağlı kalınarak kimi zaman çatışma halinde kimi zaman ise müstakil düşüncelerine yer verilerek geliştirilir. Ele alınan durumların, olayların, nesnelerin ve kavramların çoğunlukla idealist ve materyalist çeşitleri ortaya çıkar.

Çalışmada genel hatlarıyla edebi kurulumun ötesinde karakter ve olayların kurgulanmasında sosyoloji ile ilgili felsefe bağıntıları aranır ve çoğu yerde malzemeler derlenerek veri bulma işlemi tamamlanır. Metinlerde idealist gençlere, aile yapılarına, evliliklere, kadınlara, annelere, mekânlara, hayallere rastlanıldığı gibi antitezlerinde ve daha çok bozulmuş materyalizmi kapsayan kapitalist unsurlara yer verilir. Ayrıca yaşanan sıkıntı ve kaosların dışında materyalizmin ortaya çıkardığı gelir dağılımındaki sosyal adaletsizlikler, devletin tutumu, yabancılaşma, nesneleşme, özgürlük, özel mülkiyet, sermaye, emek, eşyaya teslimiyet ve fetişizm, metalaşma, kadını değersizleştiren ölçütler ve bireylerin varoluşundaki anksiyeteler de kendi örneklerini romanın vaka birimlerinde bulur. Sonuç bölümünde felsefe ile edebiyatın sosyoloji temelli bağlantılarla romanlarda bütünleştiği kanaatine varılarak gerekli değerlendirmeler yapılır.

Çalışma boyunca desteğini ve hoşgörüsünü bir an olsun esirgemeyen kıymetli hocam Doç. Dr. Fatih Arslan'a teşekkürü borç bilirim.

KISALTMALAR

AŞK.	: Aşk-ı Memnu
BÖD.	: Bir Ölünün Defteri
FŞ.	: Ferdi ve Şürekâsı
KH.	: Kırık Hayatlar
MS.	: Mai ve Siyah
NA.	: Nesl-i Ahir
c.	: Cilt
S.	: Sayı
Ü.	: Üniversite



BİRİNCİ BÖLÜM

1. MATERYALİZM ve İDEALİZM FELSEFELERİ

İnsanoğlu, Tanrı tarafından yeryüzüne mecbur edildiği günden bu yana kendi varlığını ve çevresini algılamaya çalışır. Kişinin tek gayesi içinde yaşadığı dünyayı mantıklı argümanlarla anlamlandırmaktır. Bu çaba kime ve nereye ait olduğunu kavramaya çalışan bireyin sadece bilmekle yetinmeyip bulunduğu çevreyi açıklamak ve yorumlamak isteğiyle sabitlenir. Birey artık neden-sonuç ilişkisi ile sorgulamalar yaparak aklını meşgul eden sorularına cevap arar. Bu aynı zamanda insanoğlunun yaşadığı ilk trajedidir. Kişi kendi iradesi dışında, hükmedemeyeceği külli bir irade tarafından ölümlü kılınarak dünyaya bırakılır ve ahiret gününe kadar bulunduğu çevreyi anlamlandırma mesuliyetiyle yükümlü kılınır. Birey bu yükü azaltmak için akıl ve düşünce gücü ile kendisine ve topluma belli bir fayda sağlamak amacıyla düşünür, üretir ve fikirler ortaya koyar. Bu fikirler çeşitli argümanları ve çatışmaları da beraberinde getirir. Materyalizm ve İdealizm dünya görüşleri de bu sistemde çatışan, argüman üreten taban tabana zıt yaklaşımlardır.

1.1. Materyalizm Felsefesi

Materyalizmin kelime anlamı “maddecilik”tir. Bu görüşü benimseyip, fikir üretenlere ise “maddeci” veya “materyalist” denir (Akgün, 1988: 11). Materyalist aydınlar tarafından varoluşun da ötesine koyulan madde: “*Duygusal evrenin kendisinden meydana geldiği, meydana gelir görüldüğü tinsel, ruhsal olmayan, fiziki doğal, kalıcı, cisimsel, tümüyle ya da görelî olarak belirsiz olan töz.*” (Cevizci, 2003: 253) olarak tanımlanır.

Madde eksenli oluşan materyalist felsefe görüşünü daha iyi kavramak adına felsefe sözlüğünde bu eğilimin nasıl tanımlandığını görmek önem arzeder. Buna göre materyalizm: “*Yalnızca maddenin gerçek olduğunu madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin var olmadığını, varlığın madde cinsinden olduğunu öne süren görüş; yer kaplayan, yaratılmamış ve yok edilemez, kendinden kaim olan, harekete yetili maddenin, evrenin biricik ya da temel bileşeni olduğunu savunan varlık anlayışı.*” (Cevizci, 2003: 260) olarak ifade edilir.

Materyalizm realist bir bakış açısıyla dünyayı algılar. Gerçeklik üzerine kurulu akılcı bir dünya düzeni kurmaya çalışır. Bunun için evrendeki her şeyi maddeye indirger. Yaradılışın özünün maddede olduğunu, dünyada olup biten her şeyin sadece maddi unsurlarla açıklanabileceğini, olağanüstü hiçbir gücün olmadığını, evrende duygudan, fıkirden ve hatta mevcudiyetten önce maddenin varlığını savunurlar. Materyalizm görüneni, fiziksel olanı açıklamaya çalışır. Tabiatüstü ve zihin dışı unsurlara itibar etmez. Gerçeklik deney ve tecrübe yoluyla algılanır. Duyu organlarının tanıklık etmediği hiçbir farazi düşünce kabul edilmez. Şeylerin var olabilmesi için işitilmesi, hissedilmesi, görülmesi ve duyulması gerekir. Bunun yöntemi ise somut verilerin elde edildiği deneydir. Dolayısıyla bedenden ayrı olarak ruhun varlığına da karşı çıkarlar. Materyalistlere göre deney dolaylı veya dolaysız olarak hiçbir şekilde ruhun varlığını onaylamaz. Çünkü ruh daha önce hiç kimse tarafından görülmemiş ve işitilmemiştir. Soyut bir kavramdır. Bu nedenledir ki ruhun varlığını reddedip somut olan bedeni ele alırlar. Materyalist aydınlara göre ruh, maddenin içersinde ortaya çıkan bir olgudur. Dolayısıyla Spiritüalizm, İdealizm ve Düalizm ile karşı karşıya gelir. Pozitivizm, Ateizm ile aynı çizgidedir.

Maddeci görüş ruhun varlığını inkâr ettiği gibi dinin getirdiği ritüelleri mitolojiyi, vahiy inancını, metafiziği, süregelenmiş tüm batıl inançları da reddeder. Manevi yaşamında Tanrının etkinliğine son veren materyalist aydın ortaya çıkan boşluğu madde ile yok etmeye çalışır.

1.1.1. Batı Medeniyetlerinde Materyalizm

Materyalizm 18.yüzyıl itibariyle Avrupa kültür ve sanat hayatında etkinliğini arttırır. 19. yüzyıldan sonra ise bir felsefe düşüncesinden çok siyasi bir ideolojiyi temsil etmeye başlar. Materyalizmin düşünce hayatını 18. ve 21. yüzyıllar olarak sınırlandırmak yanlış olur. Tarihi devirler içerisinde Eski Yunan döneminde hatta Çin ve Hint kaynaklarında materyalist düşüncelere rastlanır.

Antik Çağ'daki düşünürler varlığın özünü, yaratılışı maddeye dayandırır. Nitekim ilk yunan filozoflarından Thales'e göre her şeyin aslı sudur. Yine ilk filozoflardan Anaximenes hava, Heraklit ise ateşi yaratıcı kuvvet olarak görür. Varlığın ve mevcudiyetin özünü maddeye dayandıran bu temsilciler ve görüşleri modern materyalistlere ışık tutar. Onlar varlığın özünü fiziksel değişim gösteren maddelere dayandırır. Ancak bu fikirler tek düzedir ve derin anlamlar içermez.

Her ne kadar evvelki dönemlerde materyalist görüşlere rastlansa da materyalizmin sistemleştirilip ilkelerinin ortaya konulması ilk Çağ'da Klasik Yunan Filozofları tarafından yapılır: “*Maddeyi evrenin asıl ilkesi olarak kabul eden eski Yunan atomcularından Leukippos ve Demokritos’tan beri materyalist düşünce çeşitli şekillerde temsil edilerek 20.yy’a kadar yayılmasını devam ettirmiştir.*” (Akgün, 1988: 36)

Leukippos ve Demokritos atomcu nazariyeyle evreni açıklamaya çalışır. Onların öğretilerine Klasik Materyalizm adı da verilir. Demokritos’a göre madde dışındaki her şey yanılsamadan ibarettir ve “*boş mekân içinde atomların hareketleri ebedidir.*” (Akgün, 1988: 40) Yani sonsuzdur, atomdan kastı maddedir. Bir güç tarafından yok edilemez. Çünkü yaratılmadığına inanılır. Doğadaki her şey bu küçük ve bölünemeyen maddelere indirgenerek açıklanır. Boşluk ve madde kâinatın oluşumunun temel yapı taşıdır. Evren Klasik Materyalizm anlayışına göre duyularla algılanması mümkün olmayan atomların boşlukta birbirlerine çarpmaları sonucundan oluşur.

İlk Çağ'da materyalizmden bahsederken Doğu medeniyetine ait bilgilere rastlanmaz. Ancak Orta Çağ'da küçük çaplı olsa da durum değişir. Dolayısıyla materyalizme Batı ve Doğu medeniyeti eksenli değinmek mümkün olur. Orta Çağ'da döneme dini görüşler yön verir ve yönetimdeki stratejiler buna göre belirlenir. Bu çağın başlamasıyla Batı medeniyetinin ilim ve bilgiye ulaşma stili İlk Çağ'dan çok başka bir profil çizmeye başlar. Teolojiye, kiliseye dini geleneklere ve din adamlarına sıkı sıkıya bağlılık görülür. Skolastik düşüncenin temel alınarak yönetildiği Avrupa'da felsefenin temeli de köksüz dogmalar ve teoloji olur. Felsefe, kilise okullarında din adamlarının ilkeleriyle okutulur. Skolastik “*uysal ol, sabırlı ol ve ilahi kudrete sığın.*” (Boguslavski-Karpuşin-Rakitov, 2006: 213) şeklindeki ilkeleriyle bireyin aklını kullanmasını öteleyerek kabul edilen yaratıcıya sorgusuz tapınmayı amaçlar.

Orta Çağ'da kilisenin bu öğretilerine materyalist çizgi ile karşı çıkan tek bir örnek mevcuttur. 1348 yılında Paris'te Nicolas d'Autrecourt, “*Tabiat hadiselerinde birleşip ayrılan cüz-i ferdlerin hareketlerinden başka bir şey yoktur.*” (Akgün, 1988: 43) diyerek atomcu ve maddeci görüşü benimsediğini dile getirir. Doğa da gelişen hadiseleri cüz-i iradelere bağlayarak külli iradenin varlığını da reddeder. Bu görüşü ileride kilise ve skolastik felsefeye karşı başlayacak olan ayaklanmaların habercisidir. Toplumdaki rahatsızlıkları dile getirir.

Orta Çağ'da materyalizmin diğer bir temsilcisi ise Doğu Medeniyetinden “Dehriyyûn” denilen gruptur. Dehriilere göre bilgiye ulaşmanın yegâne kaynağı

duyulardır ve duyular bireyi gerçek bilgiye götürür. Dolayısıyla madde, somut veriler, algılanabilen ögeler temel gerçeklik olarak kabul edilir. Onlara göre kâinat sayısız maddenin bir araya gelmesiyle oluşur. Nitekim Allah'ın varlığını da reddederek maddeyi yaratıcı kuvvet olarak gören anlayıştır.

Yeni Çağ'da materyalizm, Avrupa'da birçok aydın tarafından temel doktrin olarak kabul edilir. Genel havaya sirayet eden yenileşme ve değişme arzusu felsefe ve bilim alanına da yansır. Bu durumun sonucu olarak geleneksel felsefenin önyargılarını ve kilisenin yaptırımlarını yıkarak ilerlemeler başlar. Batı medeniyetinin skolastiğin bağlarından kurtulması Rönesans, Reform, Coğrafi keşiflerin yapılmasıyla mümkün olur. Bu döneme “*ilk çağın yeniden dirilmesi* ” (Lange, 1982: 131) adı da verilir.

Yeni Çağ'da Antik Yunan Felsefesi, filozofları ve öğretileri tekrar okunur ve yeni aydınlara yol gösterir. Din ve kilise Reform hareketleriyle tekrar sorgulanır. Nitekim yapılan değerlendirmelerin sonunda din adamlarının uygulamalarının keyfi olduğu kanaatine varılır. İncil diğer dillere çevrilip din adamlarının tekelinden çıkarılarak birey tarafından kavranılması sağlanır. İncelemeler neticesinde kiliseye, dine, dinin öğretilerine ve din adamlarına olan güven sarsılır. Hayal kırıklarıyla doğan boşluklarda düşünce gücüne ve dolayısıyla felsefe ve pozitif bilimlere yöneliş başlar. Hümanizma skolastik düşünceye karşı tavidir. İşte böyle bir ortamda materyalizm tekrar gündeme gelmeye başlar.

16.yüzyılda İtalyan filozof Giordano Bruno Klasik Materyalizmi temsil eder. Madde ona göre “*kasılma ve gevşeme hareketleriyle karnındaki çocuğu dışarıya doğru iten doğum yapan kadına benzer.*” (Lange, 1982: 140) Kadın doğurganlık özelliği ile üretken ve kutsaldır. İnsan soyunun devamı da kadınların bu niteliğine bağlıdır. Bruno kadın ve madde arasında kurduğu bu benzerlik ile maddenin materyalistlerce kutsandığını, maddenin diğer şeylerin özü olarak nitelendirildiğini, bütün biçimlerin maddeden türediği anlayışını savunur. Madde kendi benliğinden evrendeki diğer şeyleri meydana getirirken bi-nevi doğum sancısı çekerek kasılma ve gevşeme hareketleriyle temelde kendi özüne bağlı kalarak her defasında objeleri yeniden doğurur.

17. ve 18.yüzyıl materyalizmin geniş yankı uyandırdığı yıllar olur. Bu dönemin materyalistleri Descartes'in ruh ve madde düalizminde ruhu inkâr ederler. Ancak bütün filozofların çizgisi dönem içinde Descartes'in çizgisine bağlı kalmaz. Thomas Hobbes da farklı bir materyalist çizgi çizen sanatçılardan biridir. Hobbes tabiatta olan her türlü doğa olayını mekanik bir işleve bağlar. Bütün şeylerin tek sebebi olarak hareketi görür.

Evrendeki her şey bu mekanik işleyişe tabidir. *“Uzun süren deneyleri ve tefekkürleri sonucu, doğadaki her sürecin mekanik bir tarzda gerçekleştiği fikrine ulaşmıştır.”* (Köse, 2015: 10) Hobbes atomcu değil cisimci madde anlayışa sahiptir. Cisim en kısa tanımıyla maddenin biçim almış şeklidir. Maddelerden cisimler oluşur, evrenin her parçası cisimdir. Bizler maddeyi belli bir formda veya biçimde görürüz. Cisimlerin kendi aralarındaki hareketleri ile olaylar oluşur ve bu sürekli tekrar edilir. Aralarındaki bu hareketlilik ve mekanikleşme durumu temelde maddeye bağlı kalarak Hobbes’un Mekanik Materyalizm anlayışını doğurur. Ona göre *“Ruhsal olayların temelinde maddi hareketler bulunur. Ruhsal olaylar olarak bilinen duyum, düşünce, hatırlama gibi olaylar da cisimlerin birbirleri üzerine etkilerinden meydana gelen maddi olaylardır. Çünkü Hobbes’a göre ruh da maddi niteliklidir ve bütün gerçeklerin temelinde madde vardır.”* (Tunalı, 2009: 105)

Çağdaş materyalizmin atası olarak görülen 17.yüzyıl Fransız filozof Pierre Gassendi farklı bir açı çizerek kilise ile mutabık kalarak eşyanın özünü “Ulûhiyet” olarak kabul eder. Ulûhiyetin kelime anlamı “tanrısallıktır.” Bu açıdan o tanrının varlığını inkâr etmez. Eşyanın belli bir yaratıcı tarafından yaratıldığını dile getirerek Allah’ı maddenin yaratıcısı olarak kabul eder. Ancak maddenin değişimlerini yine maddenin kendisine bağlar.

Fransa’da (18. Yüzyıl) materyalizmin en ateşli savunucusu Baron d’holbach’tır. Ateistik tavır çizerek insanın mutluluğunu bu inançsızlığa bağlar. Maddeyi ezeli ve ebedi görüp her şeyin tekrardan maddeye döneceğini dile getirir. Ona göre *“Tabiatüstü varlıklar, mahiyetler, sadece bizim muhayyilemizin eserleridir.”* (Akgün, 1988: 49) Bu tarz düşünceler ile ruhun, tanrının varlığını yadsır. Fransız düşünür Cabains psikolojik materyalizmin prensiplerini geliştirir. Ruh ve beden ayırımına gitmeyerek fizyoloji ile psikolojiyi aynı kabul eder. Ruhu da madde olarak algılar ona göre *“Mide hazma, karaciğer safra salgısına yaradığı gibi dimağ da düşünceye yarar.”* (Akgün, 1988: 50) Cabains gibi birçok materyalist yazar ruhu bedenden ayrı düşünmeyerek ruhun maddi süreçlerin sonunda ortaya çıkan bir bilinç durumu olarak nitelendirir.

19.yüzyılda materyalizmin temsilcileri ağırlıklı olarak Almanya’dadır. Ernest Haeckel ve Louis Büchner, Bilimsel-Biyolojik Materyalizmin temsilcileridir. Mantıklı argümanlar, deneyle elde edilen bilimsel veriler ile evreni açıklamaya çalışan Haeckel, Charles Darwin’in belirttiği evrim teorisini benimser. Tek bir ataya ve her canlının o

atadan türediğine inanır. Ruh ve maddenin birlikte kullanım değeri olduğunu vurgulayarak ruhu beyin işlevlerinin bir sonucu olarak görür.

Louis Bücher'e göre yeryüzünde var olan tek şey madde ve kuvvettir. Madde ve Kuvvet kitabı Türk edebiyatına Baha Tevfik-Ahmet Nebil tarafından çevrilerek kazandırılır. Osmanlı materyalistlerini de en çok Bücher'in biyolojik-bilimsel materyalizmi etkiler. Bücher'e göre maddesiz kuvvet, kuvvetsiz madde olamaz. Bunları ayrı ayrı düşünmek boşunadır. Çünkü madde ve kuvvet aslında aynı şeydir. Mucize, keramet ve tesadüf olaylarına inanmayarak sebepsiz hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğine kanaat getirir. Evrende gelişen her olayı madde ve kuvvet yasalarıyla açıklamaya çalışır. Tanrı kavramını hata olarak görür. Her bireyin kendi tanrısını kendisinin yarattığını ileri sürer. Bücher tanrının vücuda getirdiği her şeyi, nesneye, maddeye atfederek tanrı kavramını köksüzleştirir. Bücher'e göre insan bedenlen ölünce ruhen de ölür. Çünkü bilimsel olarak ölen bireyin ruhunun farklı evrenlerde yaşamaya devam etme ihtimalinin bulunduğu gösterecek hiçbir veri yoktur. Dolayısıyla ahirete inanmaz, cennet ve cehennem kavramlarını da kabul etmez.

Materyalizmin bir çeşidi de 19.yüzyılda Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından temsil edilen Tarihsel ve Diyalektik materyalizmdir. Bu dönemde materyalizm yalnız bir felsefe görüşü olmaktan çok Karl Marx'ın söylemleriyle siyasi bir ideoloji şeklini alır. Hegel'in diyalektik felsefesinden yola çıkılarak Tarihsel-Diyalektik Materyalizm oluşturulur.

Diyalektik bakış açısı doğayı kendi oluş ve gelişme süreci içinde düşünmemizi ister: *“Diyalektik materyalizm, maddenin tarihsel gelişmenin seyri içinde, parçalarından bazılarının zaman geçtikçe başlangıçta sahip olduğu nitelikler indirgenemez olan yeni bir takım nitelikler tarafından zenginleştirilmesi suretiyle biçim değiştirdiğini düşünür.”*(Adjukiewicz, 1994: 114) Maddenin tarihsel serüveni içerisinde biçimsel özelliklerinde revizyon ve yeni nitelikler kazandırılarak başkalaşım yaşadığı dile getirilir. Ağaç bir madde olarak düşünüldüğünde zaman içerisinde masaya, kağıda, kaleme dönüşür ve bu nesneler bir daha ağaç şeklini alamaz. Maddenin tarihsel gelişimi olarak özetlenebilir.

Tarihsel Materyalizmin tabanını ekonomi oluşturur ve düşüncenin tamamına sirayet eder. Marx'ın materyalizminin temel iki bileşkesi mevcuttur bunlar; birey ve toplumdur. Marx'a göre toplum alt ve üst tabaka olmak üzeri iki unsurdan oluşur. Alt yapı işçi sınıfı, emek, emeğin yabancılaştırılması, emeğin nesneleşmesi gibi kavramları

karşılar. Üst yapı ise dini kendi çıkarları için kullanan, askeri, edebiyat, felsefe gibi sanat zevki taşıyan aktivitelerde bulunan ayrıcalıklı sınıftır.

“Tanrı inancını ve ahlâkı birer kandırmaca ve oyundan ibaret gören Marx’a göre bu kavramlar, toplum da egemen olan sınıfın kendi çıkarlarını korumak ve gizlemek adına kullandıkları maskeden başka bir şey değildir.” (Köse, 2015: 22) Marx’ın bu hükmü oldukça keskindir. Din ve ahlâk kavramlarını alt yapının daha çok sömürülmesinde kullanılan bir silah olarak görür. Oysaki gerçek ilahi hükümler herkes için geçerlidir. Dünyevi bir sınıf ayrımı yapmadan emir ve yasaklar tüm insanlara eşit bir şekilde uygulanması gerekir. Gerek dönemin din adamlarının tavır ve davranışları gerekse üst yapının ahlak ve din kurallarını üretici sınıfı sömürmesi Marx’ta bu düşüncenin ortaya çıkmasına neden olur.

1.1.2. Osmanlı Düşünce Hayatında Pozitif Bilimlere Yöneliş

Felsefe bilimi Doğu medeniyetinin büsbütün yabancı olduğu bir kavram değildir. Nitekim *“Hegel’e göre felsefenin ve bilgeliğin kökenleri Doğu’dadır. Fakat onu geliştiren Batı’ dır.”* (Aydın, 2010: 69) Batı medeniyetinin Orta Çağ’ın kasvetli kısır döngüsünden kurtulmasının belli başlı sebebi pozitif felsefenin değer kazanmasıdır. Yeni Çağ’la birlikte Avrupa’da başlayan değişim ve dönüşüm faaliyetlerinin temel güdüm noktası felsefeyle ilişkilendirilen fikirlerdir çünkü sindirilen insan, aklını yeniden keşfederek düşünmeye başlar. Kilisenin dayattığı dogmatik düşünceler ve salt teolojik yaklaşım değer kaybedip kilisenin mutlak doğruyu zikretmediği anlaşılır. Böylelikle dini değerlere, din adamlarına ve kiliseye olan güven kırılır ve akabinde felsefe, bilim, akıl gibi kavramlara sığınılır. Özellikle Antik Yunan ve Latin eserlerinin tekrar okunması Platon’un, Socrates’in, Aristo’nun görüşlerinin değer kazanıp geliştirilmesi batı medeniyetinin gelişmesinin temel nedenidir.

Batı medeniyeti on beşinci yüzyıllardan başlayarak on yedinci yüzyıla kadar fikir dünyasında gelişen yenilikleri sindirerek yaşar. Rönesans, Reform kısacası Aydınlanma Çağı’na kadar belli bir dönem fikrî süreçlerin sancısını çekerek olgunlaşır. Dolayısıyla sağlıklı bir şekilde erginleşme sürecini tamamladığı için fikir dünyaları derme çatma değil sindirilmiş ve sistemleştirilmiştir. Osmanlı kültür ve sanat hayatında ise böyle bir şey söz konusu değildir. Türk toplumundaki değişim süreci Tanzimat döneminde başlar. Bu Batı medeniyetine oranla geç kalınmış bir tarihtir. Çünkü Osmanlı toplumu Avrupa da fikir savaşlarının yaşandığı dönemlerde kendi içine

yoğunlaşarak dünyaya kayıtsız kalır. Ancak Meşrutiyet dönemiyle pozitif bilimlerin geliştirildiği görülür. Bayram Ali Çetinkaya'ya göre bunlar:

“ 1. Pozitivistler

2. Materyalistler

3. Anti- materyalistler (spiritualistler)” dir. (Çetinkaya, 2002: 70)

Özellikle Pozitivizm ve Materyalizm düşüncelerinin benimsenmesiyle aydınlar da din duygusu çözülmeye başlar. Dini duyarlılıktaki zayıflamalar Osmanlı toplumuna ve yaşayış tarzına yansırarak somutlaşır. Osmanlı kültür ve sanat hayatında pozitif bilimlere yönelim devlet içinde oluşan bir takım faaliyetlerden sonra gelişir. Siyasal ve toplumsal yaşamda ortaya çıkan her olgu sanata ve edebiyata doğrudan tesir ettiği için genel hatlarıyla dönemin siyasal yapısının bilinmesi etkili olur. Çünkü edebi metinler bu siyasal ve sosyal problemlerin ışığında ortaya çıkan sosyolojik değerleri irdeler.

Osmanlı imparatorluğu 1578-1699 yılları arasında duraklama dönemi yaşar. Bu dönemde Osmanlı bir cihan devleti olarak nitelenip Batının üstünlüğü ve Osmanlının her bakımdan geri kaldığı gerçeği kabullenilmez. Osmanlı bu şekilde devletin bekâsı açısından problemlerle uğraşırken batı medeniyetleri pozitif bilimlerin dolayısıyla felsefenin ışığıyla aydınlanmaya başlar. Yapılan yenilik hareketleri küçük çapta kalır. Dolayısıyla kısa veya uzun vadede bir ivme kazanamaz. Ancak 1699 tarihli Karlofça antlaşmasıyla Osmanlı tarihinin ilk büyük toprak kaybı yaşanır ve gerek devlet erkânı gerekse Osmanlı aydını Batının her bakımdan üstünlüğünü kabul edip, köhneleşmiş ve yıpranmış çağın ihtiyaçlarına karşılık vermeyen kurum, kurul, kuruluş, askeri, idari ve ekonomik alanlarda yenileşme/ modernleşme / batılılaşma hareketleri başlar.

Osmanlı devletinde bilinçli, programlı ve köklü olarak yapılan modernleşme girişimleri III. Selim dönemine dayanır. III. Selim ve II. Mahmud saltanatları döneminde yapılan yenilikler Osmanlı modernleşmesinin ilk aşaması olur. Yapılan yenilikler Tanzimat-İslahat fermanları ve I. ve II. Meşrutiyet hareketlerinin alt yapısını oluşturur.

I. Meşrutiyet 1876 yılında Türk tarihinin ilk anayasası olan Kanun-ı Esasi ile birlikte II. Abdülhamit tarafından ilan edilir. II. Meşrutiyetin ilan tarihi olan 1908 yılına kadar II. Abdülhamit yetkilerini ve devlet idaresini meclisle paylaşmayarak baskı ve sansür politikalarıyla devleti tek başına 30 yıl yönetir. Bu kimi kesimlerce baskı dönemi (istibdat) olarak nitelendirilir. Bu dönem Osmanlı aydını için çok sancılı bir süreçtir.

İfade özgürlüğünün kısıtlandığı bu süreçte aydının çıkış yolu arama serüveni hayli etkileyicidir.

Gelişmek, değişmek, modernleşmek isteyen her toplum ilgisini, dönem içerisinde kendisinden daha ileri seviye de gelişmişlik düzeyinde olan toplumlara yönlendirir. Bu toplum Batı medeniyetidir. Kanun-î Esasi, Belçika ve Rusya anayasaları örnek alınarak hazırlanır. Yine batılı devletlerden askeri subaylar getirilip askeri anlamda olumlu gelişmeler sağlanmaya çalışılır. Dolayısıyla sanat, edebiyat ve felsefe dallarında da batı eksenli etkilenmeler söz konusudur. Materyalist dünya görüşü de bu etkilenmeler neticesinde Osmanlı aydınının değişmek ve yenileşmek ihtiyacıyla Türk düşünce hayatında ortaya çıkar.

“Batılılaşmak, medenileşmek, bilimsel olmak ve hatta demokratlaşmak arzusunu gösteren her ülke ister istemez bu düşünceyle karşılaşmak durumunda kalmıştır.” (Akgün, 1999: 490)

Materyalizm Osmanlı düşünce hayatına 1880’li yıllarda I. Meşrutiyetin ilanından sonra baskı ve sansür dönemi içinde girer. Evveliyatında ise bu felsefe temelli düşünce 1826 yılında açılan Tıp okulunun kütüphanesinde tedarik edilen kitapların tıp öğrencileri tarafından okunması, Galatasaray Lisesi ve Robert kolejinden mezun olan genç aydınların materyalist yazarlardan, inançsızlık üzerine yapılan söylemlerden etkilenmeleri bulunur.

1.1.3. Osmanlı Materyalizminin Kaynakları

Her ne kadar Materyalizm Osmanlı kültür ve düşünce hayatına 1880’li yıllarda girmiş olsa da gerçek anlamda bir düşünce ve felsefe yaklaşımı olarak II. Meşrutiyetten sonra belirir.

“Osmanlı Materyalizmi, her türlü dinsel ya da geleneksel düşünce biçiminin klasik kültürümüz içinde temellendirdiklerini skolastik dünya anlayışına karşı, madde ve onun işlevlerini araştırma konusu yapmış bilimsel açığa sahip modern akımların kendi aralarındaki düşünsel örgütlenmeleridir.” (Işın, 1985: 363)

Bu tanımdan yola çıkılarak Osmanlı materyalizmi için yaratılışın teolojik verilerle değil bilimsel değerlerle açıklanabileceği, sezgi yerine deney ve akıl ön plana çıkarılarak yeni bir düşünce açısının belirtilmesiyle maddeselliğe önem verilmesi ve maneviyatın ötelendiğini söylemek doğru olur. Modernite/modernleşme kavramları da

özelikle materyalist unsurların toplumsal yaşamda belirginleşip, nesne ve şeylere aşırı önem verilmesiyle türer.

Ekrem Işın “*Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*”nin ikinci cildinde yayımladığı “*Osmanlı Materyalizmi*” makalesinde Osmanlı materyalizminin alt yapısını oluşturup gelişmesini sağlayan kaynakları dolaylı ve dolaysız olarak ikiye ayırır. “*Dolaylı kaynaklar 18.yüzyıl Aydınlanma Felsefesini kuran Fransız Ansiklopedistleri ve materyalistlerin düşünceleridir.*” (Işın, 1985: 363)

Osmanlı materyalistlerinin geleneksel değerler ve dini öğretiler ile bağlarını koparmaları 18.yüzyıl Fransız materyalistlerin etkisiyle olur. Tabiatta ve toplum yaşamında ortaya çıkan her olayı sezgi merkezli olarak dini öğretiler çerçevesinde alın yazısı, kader inancıyla açıklama geleneği bir kenara bırakılarak bu mistik kavramlar yadsınır. Sezgi, alinyazısı, tevekkül kelimeleri yerine eleştiri, akıl ve deney kavramları ön plâna çıkar.

“*Hareket halindeki maddeden oluşan doğanın*”(Işın, 1985: 363) herhangi bir beşeri güce ihtiyacı olmadan yani külli veya cüzi müdahaleden uzak çalışan bir makine olduğu görüşü de Osmanlı materyalizmini etkileyen diğer dolaylı kaynaklar arasındadır. Tabiatta gerçekleşen her olayı sadece deney ve maddenin hareketleriyle açıklayan 18.yüzyıl Fransız materyalistleri aynı zamanda metafizik, duygu ve ruh kavramını reddederek bunlardan edinilen bilgileri de anlamsız bulurlar. Bu görüşler Osmanlı materyalizminin ana hatlarını oluşturur. Osmanlı aydınları bu fikirlerden hareketle uhrevi ve manevi hazlardan uzaklaşarak fiziksel örüntüleri ve maddeselliği temel malzeme kabul ederek hakikati kavramaya çalışırlar.

Osmanlı materyalizmini besleyen doğrudan/dolaysız kaynaklar ise şöyle sıralanır: “*a)Auguste Comte’un pozitivist teorisi; b)Claude Bernard’ın fizyolojist akımı; c)Charles Darwin’in evrim teorisi; d) Ludwig Bücher’in biyolojik materyalizmi.*” (Işın, 1985: 363)

Osmanlı Materyalizminin yönteminin oluşmasında Auguste Comte’un pozitivist teorisi ve bu teorinin Osmanlı kültür ve düşünce hayatına girmesinde Ahmet Şuayb’ın önemi büyüktür. Bu anlayışa göre insan zihni var olduğu günden bu yana somut kavram ve olayları algılamada farklı üç yöntem kullanır: Teolojik, Metafizik, Pozitivist. Tarihsel süreçte sırasıyla bu yöntemleri kullanan birey en son aşamada fen, akıl somut verilerin ön planda tutulduğu pozitivism de karar kılınması gerektiği dile getirir.

Osmanlı Materyalizminin bir diğer doğrudan kaynağı olan Claude Bernard'ın fizyolojik akımı da bu görüştedir. Bernard'ın düşünceleri bilhassa Mekteb-i Tıbbiye çıkışlı öğrencilerin üzerinde etkili olur. Darwin'in evrim teorisi ise, yaratıcı Tanrı düşüncesine karşı, insan varlığının oluşumunu doğa yasalarıyla açıklayarak, Osmanlı Materyalizmine katkı sağlar.

Fizyoloji ve Darwinci evrim teorisinden yararlanarak biyolojik materyalizmin kurucusu olan Ludwig Bücher'in maddeci düşünceleri merkez alınarak Osmanlı materyalizminin sistemi kurulur. Her türlü dini öğreti, kaygı ve açıklama hükümsüz kabul edilir. Maddeyi evrende kendiliğinden var olan olarak niteleyerek tabiat yasalarıyla belli bir açıklama yapılmaya çalışır. Madde ezeli ve ebedi ise bir yaratıcısının da olmadığı kabul edilir. Bu doğrudan kaynaklar Osmanlı materyalizmin genel perspektifini oluşturur. Peki Osmanlı aydını bu bilgi ve düşüncelerden nasıl haberdar olur?

Batılılaşma ve devletin akıbetini değiştirme kaygısıyla elçi ve öğrencilerin Avrupa ülkelerine gönderilmeleri neticesinde edinilen izlenimler ve ulaştıkları kaynaklar Osmanlı düşünce ve kültür hayatına da yön verir. Ekrem Işın Osmanlı Materyalizminin oluşumunu hazırlayan maddi kaynakların başında Modern eğitim kurumlarını gösterir. 19.yüzyılda sırasıyla öğretim hayatına başlayan bu kurumlar Osmanlı materyalistlerini yetiştirir. *“Osmanlı aydınları ilk kez fizyoloji, zooloji, cerrahi ve anatomi bilgilerini bu okullardan almış(tır).”* (Işın, 1985: 364) Osmanlı aydını, beden işlevlerini aktarırken dinin anlattığı çizgiden uzaklaşarak akıl yürütme ve deney yöntemleriyle, maddeyi esas alarak açıklamalar yapmaya başlar.

Avrupa'ya gönderilen elçiler ve öğrencilerin edindiği bilgiler ve izlenimlerle Osmanlı kültür hayatını modernleştirmeye çalışmaları, pozitif bilim ve felsefe kitaplarının Avrupa'dan sonra Osmanlı yazın hayatına girmesi ve Osmanlıcaya çevrilmesi, batı eksenli eğitim kurumları ve burada yabancı hocaların pozitif bilim içerikli düşüncelerini genç beyinlere aşılama çalışmaları materyalizmin Osmanlı fikir hayatına girmesinde etkili olur.

Osmanlı materyalizmini etkileyen diğer bir kaynak 19.yüzyılda toplumun şehir hayatının değişmesidir. Batıya gönderilen öğrencilerin batı toplumu ve şehirleşmesiyle akıl tutulmalarına uğrayıp küçük çaplı olsa da Osmanlı şehir hayatına uyarılama çalışmalarıyla aydın maddenin kudret ve görkemine kapılmaya başlar. Özellikle İstanbul'un silüetinde başlayan bu fiziksel değişim Osmanlı aydınlarının değer

yargılarını sarsar. Dinsel mimariden ziyade sivil mimariye önem verilmeye başlanır. Bu modernizmle alakalıdır. Osmanlı aydını dinsel mimariden sivil mimariye geçiş sürecinde değer yargılarında değişikliklere giderek değerler sistemini yeniden kurar. Sivil mimarinin gelişme içinde olması ve devasa yapıların ortaya çıkması Osmanlı aydınına mesaj verir. Maddeye olan eğilim toplum içindeki yaşanan değişimler Osmanlı aydınlarının bilincine yansır ve dini öğretilerin yadsınmasıyla sonuçlanır. Osmanlı kültür ve ekonomik hayatında yapılan tüm yenileşme çabalarının sonuçsuz kalmasıyla Osmanlı aydını geleneksel değerler ve dini öğretileri suçlu bulur. Başarılı sonuçlar elde edilmemesinin nedeni ikiyüzlü gelenekler ve riyakâr dincilik olarak gösterir. Sanatçılar bilhassa bunu ifade etmek için edebi metinlere sığınır. Materyalizmin maddeciliği aydın için cansuyudur.

1.1.4. Materyalizmin Türk Sanatçılara Yansımaları

Maddeci felsefenin Türk düşünce ve sanat hayatına girmesinde etkili olan sanatçıları Mehmet Akgün “Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri” eserinde iki ayrı gruba ayırır. Birinci grupta materyalizmin Osmanlı’ya girip yayılmasına zemin hazırlayanlar (makale ve eserleriyle): Hoca Tahsin, Beşir Fuad, Ahmet Mithat Efendi. İkinci grupta ise materyalizmi düşünce olarak benimseyip sistemleştirerek yayılmasında rol oynayan sanatçılar: Baha Tevfik, Suphi Edhem, Memduh Süleyman, Doktor Edhem Necdet, Celal Nuri, Doktor Abdullah Cevdet’tir. (Akgün, 1988: 161-235)

Materyalizmin fikir olarak Türkiye’ye girişine zemin hazırlayanların başında Hoca Tahsin (1811-1881) gelir. Tanzimat döneminde Hoca Tahsin Mustafa Reşit Paşa tarafından öğrenim görmesi için Paris’e gönderilir.

Hoca Tahsin’in fikir hayatı için Niyazi Berkes ve Mehmet Akgün farklı çıkarsamalarda bulunur. Berkes, Hoca Tahsin’in “*Doğmalara karşı ve düşünce özgürlüğüne dönük materyalist felsefeler eğilimli Bektaşiler gibi*” (Berkes, 1973: 210) Ludwig Büchner’in madde ve kuvvet adlı eserinin etkisinde kaldığını dile getirir. Buna bağlı olarak dönemin biyolojik materyalizmin manifestosu eşdeğerinde olan bu kitap Hoca Tahsin’in düşünce özgürlüğü fikrini geliştirerek ve tapılan manevi değerlerin sorgulanmasında etkili olur. Ayrıca Niyazi Berkes Hoca Tahsin’in salt bir materyalist olduğunu ileri sürerek bu felsefeye uygun olarak ahiret inancından da yoksun olduğunu dile getirir. “*Hoca Tahsin varlığına inanmadığı öteki dünyaya ömrünün son yıllarında sefalet içinde geçer.*” (Berkes 1973: 234) “*Tarih-i Tekvin Yahud Hilkat*” Tahsin’in

önemli felsefe eserlerindendir. Evrenin yaratılışıyla alakalı bilgiler verir. Varlık konusu ile ilgili soruları doğa bilimleriyle cevaplar. Matematiğe, jeolojiye astronomiye önem verir.

Türk Edebiyatı'nda modernleşmenin öncüsü olan sanatçılardan biri de pozitivist ve materyalist bir profil çizen Beşir Fuad'dır. Büchner'in "Madde ve Kuvvet" isimli eserlerinden etkilenir. Ekrem Işın "Osmanlı Materyalizmi" makalesinde Beşir Fuad'ı "*tartışmayı başlatan Osmanlı materyalizminin kurucusu*" (Işın, 1985: 365) olarak nitelendirir. Beşir Fuad insan gerçeğinin ancak bilim aracılığıyla kavranabileceğini ve bu bilimin de "*ilim-i veza ifü'l-aza*" diye adlandırdığı "*fizyoloji*" olduğunu dile getirir. Beşir Fuad'ın materyalizminde bilimsel düşünce ve dinsel dogmalardan sıyrılmış zihin önemli kavramlardır. (Işın, 1985: 365-366)

1886'da yayınlanan "Voltaire" yapıtında dinin yüzyıllardır bilimsel düşünce üzerindeki olumsuz etkisi dile getirilip gerçekçi ve maddeci insan tipi yüceltilir. Eleştirdiği din aslında Hristiyanlıktır ancak geniş çerçevede o teolojiye karşıdır. Onu "*Hristiyanlıkla beraber genel olarak dinlerin karşısında görmek daha doğru olur.*" (Akgün, 1988: 197) Voltaire'in düşüncelerinden çok etkilenen Beşir Fuad, düşünürün fikirlerini islam medeniyetine uyarlayarak bilimin önündeki tek engeli yani dini duyarlılıkları kaldırmaya çalışır.

Beşir Fuad'ın düşünce hayatındaki ilk kırılması Suriye'de bulunduğu yıllarda Cizvitler Mektebi'nde öğrenim görmesidir. Fransız misyonerliğine hizmet verilen bu okulda pozitif bilimlerle tanışıp din duygusundan yoksun yetişir. Etkilendiği isimlerden Voltaire'nin dinsizlikle suçlanması, kendi yazılarının eleştiri alıp materyalist tavrının dışlanması, topluma kendisini kabul ettirememesi ve sonuç olarak aile hayatında sorunların olması, benliğini intiharın eşiğine getirir. Beşir Fuat 1887'de intihar eder ve ölüm anını yazar. İntihara sürükleyen nedenlerin başında manevi boşluk gelir. Uhrevi yaşamındaki din eksikliği bunun temel sebebidir.

Osmanlı fikir hayatında materyalizmin sistemleştirilmesin de önemli sanatçılardan biri Baha Tevfik'tir. Sanatçı yazılarıyla az zamanda yeni fikir akımının temellerini atar. "*Tanzimat'tan beri iki âleme aynı derecede bağlı olan Türk düşünürleri arasında ilk defa Baha Tevfik yalnız bir cepheli bilgisi ile bütün dikkatini Batıya çevirmiştir.*" (Ülken, 2005: 233) Rasyonel ve realist bir açıyla sorunlara yaklaşan Baha Tevfik Ernest Haeckel ve Louis Büchner'in eserlerini getirip metafizik ve ilahiyat gibi soyut kavramların felsefede yerlerini olmadığını dile getirir. Baha

Tevfik'in İslam kültürü ve gelenekleriyle sıkı sıkıya bir bağı yoktur. Bunun içindir ki Türlerin oluşumu ve devamı konusunda Lamarck ve Darwin ile evrimci materyalizme yaklaşır. Baha Tevfik materyalizm konusunu cesaretle ele alır ve onun savunuculuğunu yapar. Ona göre “*madde ezeli ve ebedidir. Her şeyin şekli değişir, değişken olan şekildir (...) Madde evrenin bütün kısımlarında aynıdır (...) Ruh ve Beden ayrı ayrı şeyler değil aynı varlığın iki ayrı şeklidir.*” (Yüce, 2012: 2174)

Materyalizm felsefine hizmet veren bir başka sanatçı Abdullah Cevdet'tir. İttihat ve Terakki cemiyetinin kurucularından olan İbrahim Temo'nun tavsiyesiyle Felix Isnard'ın “*Spiritualisme et Materialisme*” adlı kitabından sonra bakış açısı değişir. Maddenin ezeli ve ebebi olduğunu düşünür. Büchner'in Madde ve Kuvvet adlı eserinin bir kısmını “*Fenni-i Ruh*” adıyla çevirir. Dolayısıyla biyolojik- evrimci materyalist fikirleri mevcuttur.

Materyalist fikir ve düşünceyi benimseyenlerden biri de Subhi Edhem'dir. “*Tabiat*” ve “*Beşer ve Tabiat*” isimleriyle dergiler çıkarır. Darwinizm(1911) Lamarckizm(1914) gibi felsefe eserleri bulunur. Subhi Edhem, canlıların ilk hallerinden bu yana evrim geçirdiklerini, bu evrim sırasında çevrenin etkisi bulunduğunu hayatın merkezinde madde ve kuvvet olduğunu dile getirir.

Celal Nuri İleri, “*Tarih-i İstikbâl*” adlı eserinin “*Mesail-i Fikrîye*” kısmında materyalizmi savunur. Bunun dışında Doktor Ethem, Necdet ve Memduh Süleyman'da materyalizmin şuurlu savunucularının arasındadır.

Türk Edebiyatında materyalizmin teori olmaktan çıkıp fikir beyan etmenin ötesine geçerek sanatçılarıyla sanatçıların eserlerindeki kahramanlarla yer alması Tanzimat ve Servet-i Fünûn dönemlerine dayanır. Tevfik Fikret gibi bazı Osmanlı aydınları imparatorluğun kötü gidişatından dini kurumlarını sorumlu tutar. Ona göre Avrupa Orta Çağ'ın getirdiği skolastik düşünce ve kiliseyle olan bağını kopardıktan sonra gelişmeye başlar. O halde bizde islam ile bağlarımızı koparıp yüzümüzü batı ve ilme dönmeliyiz. Allah ve İslam inancına sırtını dönmekten bahseder. Allah'ın yerine maddeyi/ insanı koymaya çalışır. Nitekim “*Haluk'un Defteri kitabının son parçası olan “Gökten yere” başlıklı uzun manzume’ de insanın akıl ve iradesiyle üstün bir varlık olduğunu kanıtlar. Ayrıca Mümkünler âleminin rabbinin insan olduğunu vurgular.*” (Yüce, 2012: 2168)

Nesir alanında maddenin-materyalizm nesneye iştiraki ilk olarak Recaizade Mahmut Ekrem'in “*Araba Sevdası*” romanı ile başlar. Servet-i Fünun döneminde ise

Halit Ziya'nın Ferdi Şürekâsı, Mai ve siyah ve Aşk-ı Memnu romanlarında net bir şekilde görülür. Yine Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Huzur" romanında "Suad" karakteri hayat tarzıyla materyalist boyutlardadır. Bu bozulmuş bir materyalizmdir. Toplum tarafından tamamıyla özümselenmemiştir. Suad hayatında belli bir amaçtan yoksun değer yargıları olmayan maneviyatı çürümüş felsefenin iyi okunmasıyla doğmuş bir karakterdir. Materyalizm dini kabul etmez fakat yerine akıl, deney, gerçeklik gibi bakış açılarını koyar. Karakter dini hayatından çıkarır ancak bilimsel boyut olan akıl yürütme faaliyetlerini gerçekleştiremeyip eğlence ve boş zaman algılarını değerleri arasına taşır ve yaratılan manevi boşluğun tamamlanmaması, neticesinde intihar temi ortaya çıkar.

1.2. İdealizm Felsefesi ve Temsilcileri

İdealist Felsefenin temeli tıpkı materyalizmde olduğu gibi Antik Yunan dönemine dayanır. Bu anlayış İlk Çağ'dan itibaren şekil değiştirerek farklı temsilciler ile yoluna devam eder. İdealizm düşüncesini algılayabilmek için kelimenin anlamını bilmek gerekir.

"İdeal: Arzu ya da istemenin hedefi olan yetkin nesne"

İdealist: En yalın bir biçimde bağlanacak ideal ya da idealleri olan kişi"

İdealizm: En genel ve felsefi olmayan gündelik anlamı içinde yüksek ahlâki amaçlara bağlanma, zihnin tasarım, ide ve ideallerini maddi, kaba gerçekliğin tam karşısına geçirme ve onlara, insanın değerler cetvelinde başat bir rol ve konum yükleme tavrı ideallerin, maddi ve deneysel gerçekliğin sınırlama, eksik ve kusurlarından bağımsız olduktan başka yetkin ve mutlak olanı hedefleyen yönelimler olmalarından dolayı yetkin olmanın önceliği ve üstünlüğü vurgulama yaklaşımı." (Cevizci, 2003: 194-195)

İdealizm ilk olarak Platon'un "idealar dünyası" yaklaşımıyla ortaya çıkar ve yıllar içerisinde güçlendirilir. Platon'un dile getirdiği mağara metaforundan yola çıkılarak iki dünyanın var olduğunu, bunlara görüngüler ve idealar dünyası denildiğini, görüngüler dünyasının gerçeğin (ideaların) yansıması durumunda olduğunu, idealar dünyasının ise asıl yaratıcının bulunduğu, nesnelerin gerçek halinin saklı olduğu yer olarak tanımlanır. Dünya idealar dünyasının yansımasından ibarettir. *"Görüngüler, gerçeklik âleminin birer yansımasıdır."* (Çınar, 2010: 96-97)

"Düşünce yalnızca soyut kavramlar tarafından kavranabilen, algının ve imgelemin kendilerine ulaşamadığı bu varlıklara, Platon tarafından idealar adı verilir."

(Adjukiewicz, 1994: 89) Platon'a göre ideal dünya duyularla değil salt akılla kavranılabilir. Duyular bireyi somut kavramların bilgisine götürür. İdeaların kopyası olan somut varlıklar bir döngü ile değişime maruz kaldığı için bize idealar dünyasını veremez. Dolayısıyla deneyi de reddederek, bu maddi işleyişin bizi yalnızca görüngüler dünyasına götüreceğini dile getirir.

İdealar, zaman ve mekân dışında yaratılmamış ve yok edilemez zihin üstü kavramlardır. Platon'a göre *"Tanrı bu dünyada ki maddi nesneleri, o ideal dünyada ki her zaman aynı kalan ilk örneklerle bakarak meydana getirmiştir."* (İmamoğlu, 2004: 24) Platon'a göre ruh görüngüler dünyasında bedenle birleşmeden önce, idealar âleminde gerçek hayatı yaşar. Bedenle birleşen ruhun alt metninde idealar dünyasına ait bilgiler saklanır.

"İdealizm" sözcüğü ilk kez 17. yüzyılda Leibniz (1646-1716) tarafından kullanılır. Leibniz Platon'u materyalizme karşı çıkan en büyük filozof olarak görür. Platon ruhun maddi olmadığını somut olguların özünün aslında soyutta olduğu dile getirir. İdealizmin Avrupa'da sistemli bir şekilde ortaya çıkmasında yükselen materyalizm ve ateizmin yol açtığı toplumdaki ahlaki ve sosyal çöküntü etkili olur. Realite düşünce ve tinselliğe indirgenerek bir felsefe doktrini olarak tanımlanır.

İdealizm felsefesi, Ateizm, Pozitivizm, Materyalizm, Natüralizm ve Realizm gibi maddeye bağlı görüşlerin tam karşısında yer alır. Tarihsel süreçte idealizm birçok farklı şekillerde ortaya çıkar. *"Mutlak- idealizm(Fichte, Hegel), deneysel idealizm(Berkeley), fenomenolojik idealizm (Husserl), mantıksal idealizm ve (...) Kant'ın transendental ideaizmi"* (Mengüşoğlu, 2000: 50)

18.yüzyıl modern İngiliz felsefesinin idealist temsilcisi Berkeley'dir. Berkeley'in epistemolojik idealizminde maddenin zihinden bağımsızlığı reddedilir ve materyalist, ateist felsefelerle karşı çıkar. Felsefesi bir din savunması niteliğini taşır. Amacı Hristiyan dinin savunulması, korunması ve yüceltilmesidir. İkinci Meşrutiyetle birlikte materyalizm ve pozitivizm kültür ve sanat hayatında yayılmaya başlar. Bu yıkıcı anlayışın yaratacağı çatışmaları önlemek için Ziya Gökalp *"Eflatun felsefesi gibi idealist hamlenin köklerini geçmişin hatırlamasından çıkarmaya çalışır."* (Ülken, 2005: 133)

Mehmet İzzet, Ziya Gökalp'ın bu düşüncelerinden etkilenir. Bütün manevi değerlerimizi köklerimiz de aramamız gerektiğini dile getirir. *"Dine mitolojik ve metafizik cephelerin dışında sırf insani ideal olarak bakar. İdealizme ve yeni edebiyata*

oradan kökler bulmaya çalışır.” (Ülken, 2005: 438) Son olarak materyalist aydınların reddettiği metafizik yani “fizik ötesi” kavramı idealizmin temelini oluşturur. Çünkü idealistler yüce bir arayış içerisinde ve bir aşamadan sonra maddeselliğin, gerçekliğin sınırlarını aşarak zaman ve mekândan tecrit ederek kendi üst âlemlerini kurarlar.

1.2.1. Türk Edebiyatında İdealizmin Yansımaları

İdealizm Türk Kültür ve Sanat hayatında temelli bir felsefe yaklaşımından ziyade genellikle her dönemde belli bir kolektif bilinçle ortaya çıkan bir düşünce sistemidir. Zamanın getirdiği şartlara uygun olarak kendini yeniden kurar. Toplumda ortaya çıkan maddiliğin karşısına geçerek kendi ideal karakterlerini edebî metinler ile okuyucuya yansıtmaya çalışır. Romanlarda idealist karakterlerin çizildiği görülür. Ancak bu karakterlerin yaratımı ve kullanımı sadece roman türüyle sınırlı değildir. Netice de roman Türk Edebiyatına Tanzimat döneminde tür olarak çeşitli çeviri ve adaptasyonlarla girer. Mesnevilerde, destanlarda ve halk hikâyelerinde ideal tiplere rastlamak mümkündür. Toplumda gerçekleştirilmek istenen mefkûreler yaratılan ideal tiplerle yansıtılmaya çalışılır.

“İdeal insan tipi” sosyal koşullara uygun olarak günümüze kadar birçok kez değişkenlik gösterir. Tarihsel süreçte bu düşüncenin sonucunda “alp tipi”, “gazi tipi”, “veli tipi” gibi ideal insan tipleri oluşturulur.

Tanzimat Fermanı ile birlikte Osmanlı toplumu bir kırılma yaşar. Doğu ile Batı medeniyeti arasında sıkışan Osmanlı aydını bir arayış içerisine girer. 1839 larda değişen şartlar ile birlikte kolektif bilincin belirlendiği ideal insan tipi de değişiklik gösterir. Bu yaşanan sosyal, siyasi ve ekonomik değişiklikler de Osmanlı aydınına büyük sorumluluk düşer. Batı medeniyeti karşısında, geri olan toplumu ileri götürmek tasavvur edilen ideal insan tipini oluşturmak ve bu tipin tüm toplum tarafından kabul görmesini sağlamak aydının görevi olarak dile getirilir.

“*İdeal insan*” kavramı, Tanzimat döneminde ortaya çıkan siyasi, sosyal, ekonomi ve kültürel alanlarda yapılan yeniliklere uygun olarak biçim değiştirir. Dolayısıyla yeni bir insan anlayışı doğar. Sanatçılar daha çok kendi ideallerini gerçekleştirecek kahramanlar yaratarak okuyucuya yeni insan düşüncesiyle ilgili bilgi verir. “*Tanzimat birinci döneminden sonra devrin sosyal ve politik şartları sebebiyle değişen dünya karşısında bakışı da değişen Osmanlı aydını, edebi eserlerinde kendi*

doğrularını ve ideallerini yaşatacak bir insan tipi oluşturmaya çalışır.” (Kanter, 2007: 190)

Tanzimat döneminde ideal insan tipinin özelliklerini sıralayan ve alt yapıyı hazırlayıp konuyla alakalı fikir oluşturan iki önemli sanatçı vardır. Bunlardan biri Sadullah Paşa diğeri ise Akif Paşa’dır. Sadullah Paşa’nın “On dokuzuncu Asır manzumesi” bu anlamda çok önemlidir. Değişen dünya karşısında dehşete düşen Osmanlı aydınının tutumu gösterilir. Bu manzumede aklın üstünlüğü, bilimin önemi vurgulanır. Onun tasavvur ettiği ideal insan tipi aklın, ilim ve bilginin ışığında ilerleyen genç ve dinamik bir neslin yetişmesine katkı sağlar.

Akif Paşa’nın özellikle “Adem Kaside” sinde ortaya çıkardığı ideal insan figürü çok önemlidir. Akif Paşa’nın insanı, akli çıkmazlarla dolu bir girdabın içindedir ve bu insan varlık ve yokluk zıtlığında yokluğu istemesiyle dikkat çeker.

İdealist düşünce sistemi ile Tanzimat birinci döneminde sesini duyduğumuz ilk sanatçı İbrahim Şinasi’dir. O *“akılcı bir kavrayışı; dünya ve Tanrı ilişkilerine kadar taşımak isteyen modernist bir öncüdür. Şinasi’nin dünyaya, topluma ve olaylara bakışı geç kalmış Türk rönesansının ilk açılımlarından izler taşır.”* (Korkmaz, 2012: 31)

Şinasi ideal düşüncelerini ve öngörülerini daha çok Tanzimat Fermanı’nın oluşumunda büyük katkı sağlayan Mustafa Reşit Paşa’nın şahsında idealleştirir. Onun fikirlerini yüzünü batıya dönmüş idealist aydınlar tarafından büyük bir ciddiyetle gerçekleştirmeye çalışır. Mustafa Reşit Paşa’nın nezdinde yeni neslin olması gerektiği çizgiyi belirtir.

Şinasi’nin idealizminin olmazsa olmazı akıldır. Akıl, onun kahramanın yol haritası konumundadır. Duygularını ve hislerini bir kenara bırakıp aklın çizdiği yolda ilerlemeyi tercih eder. Sorgusuz kabul edilen Tanrı inancını dahi akli ile analiz etmeye çalışır. Klasik edebiyatımızda üzerinde fazla durulmayan akıl, onun ideal insanının en önemli tarafıdır. Şinasi’nin idealizminde insan kendini aklın ve bilimin emrine verir. Böylece destan döneminden kalma zaferi sadece kılıçla, savaşla kazanacağını düşünen insan modeli kaybolup aklın gücü ve ilim ile de başarılar elde edilebileceğini düşünen toplumun temellerini atmaya çalışır. Batıdan aldığı “hak, adalet, hürriyet, medeniyet, akıl” gibi yeni kavramlarla “yeni ideal insan tipini” ortaya çıkarır. Kavramlarını ve görüşlerini Reşit Paşa’nın şahsında idealize ederek, ülkenin geleceğine etkin rol oynayacak gençlere aşılama çalışır.

Şinasi'nin akli ön plana çıkaran idealizminin tam tersi olarak Ziya Paşa da kaderci insan modeli karşımıza çıkar. Sanatçının ideal insanı, düzenin ona verdiği sınırı aşmayan, insanlığın ona yüklediği vazifeleri yerine getiren kişidir.

“Ona göre ideal insan Avrupa’daki fenni, sanat dili öğrenmeli, onlar kendi vatanın menfaatleri doğrultusunda aktarmalı bunun yanında taklitçilikten uzak durup milli değerlerden uzaklaşmamalıdır.” (Kanter, 2007: 177)

Namık Kemal idealize ettiği insanı daha nitelikli bir şekilde dile getirir. Şinasi idealizmini Mustafa Reşit Paşa şahsında dile getirirken, Namık Kemal isimsiz bir kahraman ortaya çıkarır. “Hürriyet Kasidesi” Namık Kemal’in oluşturduğu ideal kahramanın kürsüsüdür. Kendi yarattığı ideal insanın özelliklerini sıralar. Ona göre insanın en önemli görev ve sorumluluğu halka hizmet etmektir. Namık Kemal’in idealize ettiği kahraman vatanperver, ideallerinde dirayetli dolayısıyla yüce yaradılışlıdır ve uyuyan toplumu uyandırmaya çalışır. Namık Kemal’in idealizminde “ben” değil “biz” görüşü hâkimdir. Ferdi, bireysel olgular ikinci plana atılır, onun ideal insanı, idealleştirdiği kavramlara tutku ile bağlıdır.

Tanzimat II. Dönem sanatçıları da ideal insan tipi ortaya çıkarma arzusu mevcuttur. İlk olarak Recaizade Mahmut Ekrem’in santimantalist tavrı görülür. Santimantalist görüşle eş değer olarak onun idealizmi karamsardır. Bu husus da hayatının belirli dönemlerinde birer birer aile fertlerini kaybetmesinin etkisi büyüktür.

Ekrem, hayalindeki insan tipini oğlu “Nijad ile bütünleştirir. Onun insan tipi Namık Kemal ve Şinasi’nin ideal insanına göre farklıdır. Namık Kemal’deki “biz” duygusu, Ekrem’de “ben” duygusuna dönüşür. *“Ekrem’in şiirlerinde siyasi mücadeleler veren, kahramanlıklar gösteren, toplumu peşinden sürükleyen insan tipi yoktur. Düşünceler içerisinde yüzen efkârlanan hayallerle yaşayan insan vardır.”* (Kanter, 2007: 183-184) Abdülhak Hamit Tarhan’da Ekrem gibi santimantalist yani kederle yoğrulmuş insan tiplerini ortaya çıkarır. Namık Kemal ve Şinasi ile yolları farklıdır.

İdealizm düşüncesi Tanzimat I. ve II. dönemlerinde etkili bir şekilde hissedilirken Servet-i Fünun ve Fecr-i âti dönemlerinde istibdat döneminin etkisiyle bir içe çekiliş yaşar. Fikirler alenen söylenmek yerine gizli gizli nazım ve nesir eserlere serpiştirilir. Halit Ziya’nın romanları ve Ahmet Haşim’in “O belde” şiiri bu özelliğe örnektir.

Milli Edebiyat dönemi sanatçılarının idealizmini anlamak için idealist gençlerle dolu olan genç kalemler dergisi ve yeni lisan makalesini bilmek yeterlidir. Yeni Lisan

makalesi Ömer Seyfettin tarafından yazılır. Amaçları Türkçeyi sadeleştirmektir. Milli edebiyatın ancak milli dil ile olabileceğini savunurlar.

Ömer Seyfettin'in idealizminin amacı ulus bilincinden yoksun olan Türk toplumunu uyandırmaktır. Öykülerinde bu amaca uygun olarak mağrur, eğilmeyen Osmanlı ruhunu yansıtmaya çalışır. Onda bireysel özgürlük değil milletçe özgürlüğün varlığından söz edilebilir.

Milli Edebiyat'ta idealizm denildiğinde ilk akla gelen “Yeni Hayat” düşüncesiyle Ziya Gökalp'tir. Sanatçının idealist anlayışı ise:

“Osmanlı Devleti'nin çeşitli cephelerde üst üste mağlubiyetlerde çöküşe geçtiği bir dönemde Ziya Gökalp Türk Milletine birden bire yeni bir hedef ve ideal gösterir. Küllerinden yeniden doğan kaknüs kuşu gibi ümmetçi Osmanlı'dan yakın bir gelecekte Türkçü bir devlete dönüşmenin programını yapar. Bunun adı “Yeni Hayat” tır. Bu adı taşıyan şiir kitabında şair, bir cemiyeti oluşturan bütün unsurları neredeyse masaya yatırarak gelecekte ki devletin üzerinde oturacağı esasları yeniden yorumlar ve belirler.” (Kolcu, 2012: 90)

Cumhuriyet devri Türk Edebiyatı sancılı bir dönemdir. Toplum bir geçiş sürecini yaşar. Yeni bir devlet kurulmuş yeni inkılaplar ortaya çıkmış, harf sistemi değişmiş, kılık kıyafet konusunda köklü düzenlemeler yapılmıştır. Kısacası toplumun, devletin, siyasetin, askeriye'nin, ekonominin, sosyal hayatın her alanında çığır açan yenilikler yapılır. Sanatçı ve aydınların amacı bu yenilikler doğrultusunda çağdaş idealist tipleri yaşatmaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. HALİT ZİYA UŞAKLIĞIL ROMANLARINDA MATERYALİST ve İDEALİST ARGÜMANLAR

Materyalizm ve idealizm felsefeleri varlık problemine getirdikleri farklı sonuçlar ile karşı karşıya gelir. Zaman içerisinde tarafların hazırladığı doktrinler zıtlık içeren görüş ve düşünceleri perçinler. Materyalizm ruh, beden, ahlak madde, meta, Tanrı, doğa, deney, akıl, tecrübe gibi kavramlar ile varlık meselesinde Karl Marx ve Engels'e kadar fikir beyan eder. Marx'ın Tarihsel ve Diyalektik materyalizm anlayışından sonra bir siyasi ideoloji olarak sosyalizm ile yeni bir kimliğe bürünür. İdealizm ise Platon'dan başlayarak varlığı bir idea olarak görüp somut kavramların soyut verilerle özünün kavranılabileceğini dile getirir. Bunun yanı sıra yüksek ahlaki amaçlar, maddiliğin karşısına geçirilmiş yüce yaratılışlı idealar, kaba gerçeklikten sığınılmış ütopyalar idealizmin omurgasıdır.

Materyalist ve idealist argümanlar yaşamın her diliminde planlı veya plansız olarak ortaya çıkar. Temelde bunlar sistemli bir felsefenin görüşleri olsa da hayatın içinde kendi kurallarını koyarak görünürler. Belli dönemlerin şartları içinde devrin gerektirdiklerine uygun olarak kolektif bilinç tarafından yansıtılırlar.

Siyasi, ekonomik ve toplumsal sorunlar kültüre, dolayısıyla güzel sanatlara doğrudan etki de bulunur. 1839 Tanzimat Fermanı ve sonrasında gelişen siyasal olaylar neticesinde Osmanlı aydını kendi görüş ve düşüncelerini anlatmak maksadıyla birçok atılım içinde bulunup tasavvur ettiklerini ve eleştirilerini kimi zaman edebi kimi zaman bilimsel dil kullanarak ifade eder. Dağılma ve çöküş süreci içinde yıkılmaya yüz tutan devletin *“enkazı üzerinde ancak iki türlü fikir beslenir. Biri maddi imkânsızlıklar önünde, manevi kuvvete ve yarı mistik bir ruh hamlesine dayanmak, ikincisi yenilişin doğurduğu ümitsizliğe karşı idealist harekete tepki halinde maddeye dayanan yeni bir”* (Ülken, 2005: 375) bakış açısıdır. Bunlardan birincisi idealizm diğeri ise materyalizmdir. Zihniyet itibariyle vücuda gelen bu iki yaklaşım kendi felsefelerinin ilkelerinden yararlanarak sanata dolayısıyla edebi metinlere de yansır.

Materyalizm tarihsel serüveninde Antik Yunan döneminden başlayarak çeşitli filozofların güdümüyle klasik materyalizm, mekanik materyalizm, biyolojik ve evrimci materyalizm ve diyalektik-tarihsel materyalizm şeklinde temelde maddeye bağlılık

suretiyle farklı okumalar ile karşımıza çıkar. Uşaklıgil romanlarında materyalist olgular bulunur ancak bunları büsbütün materyalizmin bir dönemine bağlamak mümkün değildir. Karakterlerin yaşadıkları olaylar, kullandıkları materyaller ve değer verdikleri kavramlarla ilintili olarak ortaya çıkar. Evrende her olgu kendi zıddını içinde barındırır. Dolayısıyla romanların sosyal yaşantısında var olan maddeciliğe karşı idealizm zorunlu hale gelir. İdealist argümanlar temelde felsefe doktrinine bağlı olarak ortaya çıksa da iki kullanım şekliyle belirir. Bunlardan birincisi “ülkü” terimine bağlı olarak istenilen davranışlar, ikincisi ise ideallerin insanı gerçek yaşamdan yani realiteden uzaklaştırarak bireyin varlığının devamlılığını olumsuz etkilemesidir. Anlatılan bu hususlar Halit Ziya’nın romanlarında karakter, kavram, nesne, beden, meta, ideal yargılar, ütopya, hayal ve hakikat eksenli olarak aktarılır.

2.1. Karakter Düzleminde İdealist Argümanlar

Edebiyat eleştirmenlerince Halit Ziya Uşaklıgil’in yerildiği temel konu eserlerinde toplumsal hassasiyetlere değinmeyip bireysel haz ve ilişkileri ön plana çıkarmasıdır. Bu oldukça haksız bir eleştiridir. Çünkü Uşaklıgil bireysel temalı romanlarının hemen hepsinde girift ve karmaşık bir düzlemde toplumsal mesajlar verir. Bu hem felsefe hem de sosyoloji temelli olarak belirir. Bireysel olay örgüleri ve vaka kuruluşlarından toplumun genel hayatında var olan olaylara ileti gönderilir. Toplumda ortaya çıkan köksüzleşmiş, maddeci, dini duyarlılıklarını kaybetmiş, tüketim çılgınlığı ile sürüklenen mekânsız kahramanlar materyalist olarak nitelenirken bunların karşı cephesine idealleriyle var olmaya çalışan, çoğu zaman ötelenen ancak yükselen karakterler yaratılarak romanlara belli bir ivme kazandırılmaya çalışılır. Öyle ki söz konusu bu zıt karakterler romanların belkemiğini oluşturan çatışmaların da doğmasını sağlar.

2.1.1. İdealist Çizgide Arzulanan/Yükselen Karakterler

Romanlar felsefe temayülünde okunduğu gibi sosyoloji ile de ilişkilidir. Çünkü romanlarda ele alınan idealist ve materyalist argümanların ortaya çıkardığı çatışmalar toplumun genel perspektifi hakkında bilgi verir. Bu bakımdan romanların sadece bireysel eğilimlerin ve yıkımların metni olmadığı da görülür. Uşaklıgil romanlarında toplumsal hassasiyetler yaratılan karakterlerin sosyal yaşantılarına yansıtılır. Kavramların, olayların, nesne ve materyallerin kendi ilk anlamlarının dışında içinde

gizli manalar barındırarak bir takım mesajlar taşıdığı görülür. Bu mesajlar sosyoloji bilimiyle yakından ilişkilidir. En genel tanımıyla Sosyoloji, “*Bir sosyal eylem bilimidir. İnsanların toplumsal davranışlarının anlamlarını açıklamaya çalışır.*” (Demirel, 2013: 362) Nitekim Uşaklıgil romanları dönemin sosyolojik panoraması görünümündedir. Romanlar dönem içerisinde birey ve toplumun ortak yanılgılarını dile getirir. Bu yanılgılar dolaylı veya dolaysız olarak bireyin yaşamına sirayet eder. Karakterlerin yaşamında ve kolektif yapıda var olan materyalist ve idealist argümanlar taşıdıkları sosyolojik değer ile aktarılır. Roman karakterleri de buna bağlı olarak çizilir.

“Yükselen İdealist Karakterler” gerçek yaşamda ortaya çıkan toplumsal olayların gerekli kıldığı bir olgudur. Yalnızlaşan ve baskı altında tutulan Osmanlı aydını toplum yüzeyindeki aksaklıkları bireye indirgeyerek belli bir felsefeden yararlanarak sözün büyüyle bilinç boşalımı yaşar. Gerek sosyal hayatta gerekse resmi dairelerde ortaya çıkan her eleştirel durum bireyin aklında olan “ideal insan” yaratma olgusunu kamçılar. “*Bütün arayışlarının temelinde insan durduğu için edebiyat, insan kalbinin sırlarını çözme(ye)*” (Esedova, 2008: 96), ona kendince sahip olması gereken değerleri yüklemeye çalışır.

Sosyolojik açıdan “İdeal tip” formunu Max Weber geliştirir. Weber’ in ideal tipleri “*her şeyden önce, akılcı yollardan elde edilen soyut düşünsel(zihinsel) kurgulardır.*” (San, 2010: 36) Buna göre eserlerde veya tahayyülde yaratılan ideal tipler gerçek değildir fakat gerçeklikle ilgilidir. “*O, ortalama bir durum bir varsayım veya gerçeğin bir tasviri değil, deneysel, keyfi ve ütopya niteliğinde bir özellik taşıyan tiptir.*” (Demirel, 2013: 365) Nitekim “*ideal tipler hayali bir rasyonelleştirmenin ürünüdür.*” (Demirel, 2013: 365) İdeal tiplerin yaratımındaki temel amaç gerçekliğin, maddiliğin karşısına kendi değerlerini yansıtan ve toplumda kabul gören tip özelliklerini ortaya çıkarmaktır. Bu eğilim Uşaklıgil’in romanlarında da görülür. İdeal veya idealist tipler kimi zaman maddi, materyalist bir unsur ile çatışma halinde kimi zaman ise müstakil bir şekilde bir değeri temsil eder.

Uşaklıgil’in ilk romanı Sefile’de bütünüyle idealize edilmiş bir karakter yoktur. Buna karşılık roman başkışısı Mazlume’nin kimi olaylar karşısında sergilediği duruş ideal kategoridedir. Ancak idealleştirilen bu tutumlar madde ve maddiliğin değerlerini taşıyan karakterlerce ve toplumun genel insiyatifi içerisinde yok olmaya itilir.

Mazlume’nin yaşamı maddi imkân ve maddi imkânsızlık ekseninde şekillenir. Hayatına yön veren en önemli olgu maddenin varlığı ve yokluğudur. “*Ağlamak için*

yaratılmış” (SEFİLE: 29) Mazlume annesi ve ardından hamili Rahime Hanım’ı kaybettikten sonra sokakta kalır. Mazlume şahsında dönem itibariyle maddenin yokluğuyla sokağa itilmiş, yalnızlaştırılmış ve ötekileştirilmiş kadınların profili çizilir. Mazlume “*vücudunu nim sedr eden(yarı örten)paçavraları, çamurlar içinde*” (SEFİLE: 15) fiziksel yaşamında maddeten düşkün iken içre yaşamında dolayısıyla manevi boyutta tertemizdir. Çünkü o “*paçavralar altında ulvi(yüce) bir kalp taşır.*” (SEFİLE: 22) Burada dikkate değer en önemli olgu yücelik kavramıdır. Yücelik ve idealizm arasında belli bir ilgi mevcuttur. Yücelik kavramı “*sınırsızlıktan, sonsuzluktan*” (Yetkin, 2007: 71) gelir. Yüce ile ulaşılmaz, aşılmaz ve kutsanan olgular öngörülür. Dolayısıyla idealizmi bünyesinde barındırır. Berkeley’ in idealizmi de tam olarak bu özelliğe uygundur. Maddeci görüşlerin hüküm sürdüğü bir ortamda kendi değerlerini korumaya çalışan aydınlar, idealize ettiği yani istediği tavır ve hareketleri yükledikleri karakterler aracılığıyla yansıtırlar. “*İyilik ışığının kuvveti kötülüğün gecelerinin ne kadar karanlık olduğunu göstermeye yetmediğinde, kötülük bütün çekiciliğini yitirir.*” (Bataille, 2004: 116) Bu durum aynı zamanda Karl Marx ve Hegel’in diyalektiğiyle de örtüşür. İdealize edilen bireyler, materyalist bireylerin antitezidir. Bahsi geçen yükselen karakterler sınırları aşarak insanın içinde barındırdığı iyilik ve kötülük itkisinde tamamen iyiliğe yaklaşır. Bir edebiyat terimiyle nitelendirilecek olursa yücelerek tipleşir. Bu yücelme hususu Sefile de bütünüyle görülmez ancak diğer romanlarda kimi karakterler de tam anlamıyla kendisini gösterir.

Romanda idealize edilen tek tavır Mazlumenin, İkbâl’in odasında fuhuş yapıldığını anlamasından sonra bir savunma mekanizması geliştirerek yaşadığı eve, yediği ekmeğe karşı bir tikslenme duymasındır. Sefile romanındaki bu idealist tavır yaşadığı “*zaman dilimindeki ve toplumdaki olaylar gözlenerek*” (San, 2010: 36) oluşturulur. İdealizmin gerektirdiği gibi yüksek ahlâki tavır ile Mazlume yaşadığı sefaleti, açlığı, yoksulluğu ve kimsesizliği iç beninde cehennem olarak telakki ettiği bu eve tercih eder ve kendi kendisine söz verir. “*Bir vasıta-i fuhş-engizin ihzar ettiği (fuhşa sebep olan bir vasıtanın hazırladığı) bu ekmekle tagaddi etmeyecek (gıdalanmayacak)*” (SEFİLE: 40) Mazlume’nin bu tutumu idealizmin en yüksek noktasıdır. Fakat bu düşünceler maddiliğin ön plana çıkması ile çözülüşü yaşar. Bir yandan “*ulüvv-i cenabın derece-i ifratını (yüksek yaratılışının aşırı bir derecesini)*” (SEFİLE: 41) diğer yandan kışın getirdiği ayaz ve soğukluk, açlık duygusu onun cesaretini kırar, korku duyar. Dilencilik sefil hayatına dönmeye cesaret edemez ve

zamanla durumu kabullenerek kanıksamaya başlar. Bu hadise itibariyle Mazlume roman içinde İstenilen/idealize edilen tipten uzaklaşır. Ruhuna, ahlâksal değer ve yargılarına, bilincine yabancılaşma görülür. Bu yok oluşun en başat etkenleri maddi yoksulluk, manevi boşluk, mecbur bırakılış ve materyalist karakterlerin hal ve tutumudur.

Tümüyle ferdi hassasiyetlerin ön plana çıktığı Nemide romanında bahsedildiği gibi bir idealize edilen tavır ve karaktere rastlanılmaz ancak yine bireysel eğilimlerin ön plana çıkarıldığı “Bir Ölünün Defteri” romanında materyalizm ve idealizm çatışmasına uygun olarak kimi karakterlerin kimi olaylar karşısındaki davranış şekilleri arzulanan prototipe uygundur. Osman Vecdi ve Hüsam iki farklı tarafı temsil eder. Hüsam idealist iken Osman Vecdi materyalisttir. Dolayısıyla mesleki seçimleri de sahip oldukları dünya görüşlerine uygundur. Hüsam şair iken, Osman Vecdi doktordur. “*Osman Vecdi ölüm ve kader arasındaki zorunlu ilişki nedeniyle doktorluğu seçerken Hüsam şair tabiatının verdiği rahatlıkla muharirliği seçer.*” (Ağca, 2008: 128) Çalışmanın başından beri zikredilen arzulanan/ yükselen karakterler mizacına Hüsam uygun olduğu kadar materyalist bir karakter özelliği gösteren Osman Vecdi de gayet uygundur. Çünkü Vecdi’nin materyalist görüşü mesleğinden ileri gelir ve herhangi bir fetişistik durumu söz konusu değildir. Dolayısıyla etrafındaki kişileri de zedelemeyiz. Vakaların ilerleyişi ve ortaya çıkan olaylarda Osman Vecdi’nin kimi tavırlarının idealist kanada daha uygun olduğu görülür. Bu iki karakter karşılıklı olarak birbirini tamamlar. Sanatçının vermek istediği idealize edilen karakter bu iki yapının bileşkesidir. İnsan hayatta var olurken hem ideallere hem de maddeye, maddiliğe ihtiyaç duyar. Sadece biriyle yola çıkmak ve diğerini ötelemek olaylar karşısında bireyin alacağı yenilgileri önceden kabullenmesine eşdeğerdir. Öyle ki İnsan “*ne tam olarak maddedir, ne de tam olarak ruhtur.*” (Schiller, 1990: 73)

Bir Ölünün Defteri romanında normal şartlar altında idealizmin temsilcisi olan Hüsamettin romantik tavır içinde yaşamın gerçek ve yaralıyıcı yönlerini görmekten uzaktır. Şiir ve tıp bilimi arasındaki görüşleri kendisinin idealizmin yanıltıcılığı ekseninde var olduğunu gösterir. Onun gerçekliği kavraması arkadaşı Osman Vecdi’nin ölüm anına, tanık olmasından sonra başlar. Hüsam doktorluğu ruhsuz bulur. Tıp bilimini ölmeye bir adım kala çürüyen aciz bedeninin nabzını dinleyen saatçiye benzeterek hiçleştirir. Tam da burada idealizmin en belirgin eleştirel yanlarından biri akıllara gelir. Buna göre idealizm istenilen noktaya ulaşma sürecinde realiteden çok ödün verir. Hüsam ile bu anektod romanda somutlaşır. Hüsam şiiri, kafiyeyi pozitif

bilimlerden daha üstün tutar. Meslek seçiminde materyalist tavrı olan Osman Vecdi ise realite ile karşılık verir.

“ *Bir hayatı, zalim eline alarak kemiren bir marazdan kurtaracak olan; ne bir kelebeğin kanatlarına binerek uçan fikirlerdir, ne de geceleri hülyalarını yıldızlarda takip eden gözler! Bir neşterin ucuna merbut (bağlı) olan deva bilemem ki bir kafiyenin bir hecesine muallak (bağlı) olan ahenk var mıdır?*” (BÖD: 49) İdealizm her ne kadar maddiliği yadsıyarak ruhsal ve yüksek emellere iştirak halinde olsa da pozitif bilimlere, maddiliğe ve somut düşüncelere muhtaçtır. Kelebeğin kanatları, hülyalar, yıldızlar gibi şiirsel sembol ve imgeler acılar içinde kıvranan hasta bedenlere şifa verecek kuvvette değildir. İdealize edilen birey hem pozitif bilimlere hem de ideallere, duyguya ihtiyaç duyan ve bunları içselleştirebilen karakterlerdir. Ayrıca Bir Ölünün Defteri romanında mesleki ve dünya görüşü bazında materyalist tavır içinde olan Osman Vecdi’nin vakalar karşısındaki tavırları çoğu yerde idealize edilerek verilir. Ondaki aşk ve vatan tutkusu yücelik semptomlarıyla sınırsızlaştırılarak “ben” duygularının ön plana çıkarılması eğilimini değersizleştirir. Çünkü Osman Vecdi’nin başkalarının mutluluğu için kendini feda edebilmesi ve vatan toprağı için bir uzvunu kaybetmeyi göze alabilmesi istenilen arzu edilen idealist tavırların ötesine geçerek insani hırslarından izole olunup yaratılanların en üstünü mertebesine intikalinin somutlaştırılmış örneğı gibidir.

“*Hüsam bu boş geçen hayat, faydalı bir ölüme feda olsun. Düşün, vicdanın beni tebcil etmiyor mu?(...) Düşün... Kaba, yumuşak bir yatak içinde öksürerek, balgam tükürerek, göğüs kemiklerini çatırdatan nefes darlıkları arasında kıvranarak ölmek için hayata olanca kuvvetleriyle sarılan birtakım yaşlı adamlar arasında can çekişerek ölmekle; orada, etraftan kalkan bulutların serptiğı ölüm yağmuru içinde ölmek arasında ne büyük fark var!*” (BÖD: 127)

Ferdi ve Şürekâsı romanında ise Saniha idealize edilen karakter çapına uygundur. Çünkü Saniha ferdi eğilimlerini öteleyerek diğer karakterlerin mutluluğu için kendini hiçleştirir. Yani ondaki sevgi kavramı ihtiras ve tutkuya dönüşmeyerek idealist çerçeveye uygun olarak yüce nitelik taşır. Saniha, sahip olduğu ideal sevgi kavramıyla bu kelimenin doğasına uygun olarak yıkıcı değil, derleyici ve toplayıcıdır. Genel insan ilişkilerinde sevgi karşılığında daha güçlü bir sevgi ortaya çıkıyorsa o sevgi güçlüdür, yoksa zorlamadır, cılızdır. Bu bakımdan Saniha’nın sevgisi güçlüyken Hacer’in sevgisi cılızdır. Çünkü “*sahip olma itkisinin*” odağındaki kişi İsmail Tayfur Saniha’nın duygularına karşılık verir. Sokaktan eve giren Saniha romanda “*bu evin bir melekü’l –*

saadesi (mutluluk meleği)” (FŞ: 67) olarak nitelenir. İnsanüstü kavramlar ile ilişki kurularak Saniha yüce kavramıyla sınırsızlaştırılır ve ilerleyen bölümlerde melek kavramının altı işlenir.

“*Madde evreninde vermek, zengin olmak demektir. Çok şeyi olan değil, çok veren zengindir. Bir şeyi yitirmekten korkan istifçi, ruhbilim diliyle söylersek “yoksulstur”, ne çok şeyi olursa olsun yoksul bir kişidir. Kendinden bir şeyler verebilen kişi zengindir. Çünkü başkalarına kendinden bir şeyler bağışlar gibidir.*” (Fromm, 1995: 30) Saniha için İsmail Tayfur ayrı bir kimse değil ruhuna aittir. Kimsesiz ve nesnesiz “*hayat-ı maziye-i sefalet (fakir hayatı)*” nda (FŞ: 133) İsmail Tayfur’ un varlığına tutunur. Maddeci dünya algısında Saniha kendini var etmeye çalışan idealize karakter yazılımıyla roman içinde “*zavallı, küçük, fakir, bikes (kimsesiz)*” (FŞ: 132) olarak nitelenir. Bunlar maddi olarak yoksulluğun göstergesidir. Maddesizliğinin bilincinde olan Saniha, toplumsal yapının baskısıyla kendi duygu ve isteklerini hiçleştirerek İsmail Tayfur’u, Hacer’e verir. O ruhunun yaratılışının yüceliğiyle kendinden vazgeçerek kendi benliğinden, mutluluğundan bir şeyler bağışladıkça manevi olarak yükselir. Hayatın ona getirdiği tüm zorluk ve olumsuzluklara rağmen bencilce isteklerden uzak durur.

Saniha bireysel eğilimlerini bir kenara bırakarak İsmail Tayfur’un annesi Nesime Hanım’ın “*ya seni feda etmek yahut İsmail Tayfur’u feda etmek icap ediyor.*” (FŞ: 148) sözleriyle bireysel uyanışını tamamlar. Materyalleşen dünya devrelerinin ve gerçekliklerin kendisinin değil maddi imkânların etkisiyle Hacer’in yanında olduğunu algılar. O bilinçaltındaki maddeyi ele geçirme, şehvani duygulara boyun eğme, ihtiras, tutku ve intikam gibi ferdi saplantıları bir kenara bırakarak kendini üçlü aşktan izole edip hiçleştirerek yok etmeye başlar. Kendini feda ederek mutsuzluğunu sindirerek İsmail Tayfur’u bu izdivaca hazırlar:

“*İsmail Tayfur’un saadetine kendi çalışacağını, kendi bedbahtisini yine kendi itmam edeceğini (kendi eliyle sürdüreceğini) söyledikten sonra genç kız, kalbinde garip bir teselli hissetti. Bir ümidin inkırazını (yıkılışını) görenler için feragat-ı nefsiyeye (kendini feda etmeye) karar vermek kadar tesliyet- bahş (avundurucu) bir şey olamaz.*” (FŞ: 150- 151)

Saniha’nın kendini gerçekleştirme İsmail Tayfur ile evlenmesine bağlıdır. Bu ihtiyacı elinden alınca yaşayabilmek için bir teselli arayışına girer ve amacı İsmail Tayfur’un ileride sahip olacağı çocuklara yönelir. Kendisinin çocuk doğurma, evlenme,

anne olma ve başka birine eş olma hayalleri yoktur. O bundan sonraki hayatını İsmail Tayfur ve Hacer'e dolayısıyla çocuklarına feda etmeye hazırdır. Bu fikirler Saniha'nın *"kalbini muallayı hissiyat ile (yüce bir duyguyla) dolduru(r)." (FŞ: 162)* ve *"bunda bir ulviyet (büyüklik), bir azamet (yücelik) gör(ür)." (FŞ: 183)*

Hasan Tahsin'in tabiriyle Saniha, *"o kız bilmem ki nasıl bir şey! Beşeriyetin (insanlığın) fevkinde (üzerinde) mi yaratılmış nedir?" (FŞ: 263)* söylemiyle romanın sonunda bütünüyle idealize edilir. Birey nefis ve yaratılışı itibariyle her şeye sahip olmak ister. Maddi ve manevi olarak kişilik önce "ben" der. Saniha'nın idealizmi böyle bir gafletin içine düşmemiş olmasından ileri gelir. İnsanın kendisinden vazgeçerek bir başkasının mutluluğu için çaba sarf etmesi, teselli onların saadeti de araması ardından divane olmuş birine sevgi ile bakma eğilimi nefis ile donatılmış insan yaratılışına uygun düşmez. Dolayısıyla Saniha alışlagelmiş bir tavır çizmeyerek ve "ideal insan" çizgisiyle bütünleşir.

Hegel'in diyalektiğinde, evrendeki her hareket ve devinim, ruhun veya fikrin ürünüdür. Onun diyalektiğinin en önemli kavramı *"dışarlayış"* tır. *"Hegel'e göre dünyanın dönmesi ve değişmesi, bizim ruhumuzun dışavuruşu, eski deyimiyle; fikrin madde dünyasında bir "tecelli: dışarlayış" yapmasından ileri gelir."* (Kıvılcımlı, 2016: 23- 24) Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil bu diyalektik algısıyla ilişkilidir. Hegel madde ve dünyanın öncesinde insan düşüncesinin var olduğunu dile getirir. Dünyanın özünü fikir ve düşünce olarak görür. Ahmet Cemil'in idealleride *"fikrin madde dünyasında bir "tecelli: dışarlayış"* (Kıvılcımlı, 2016: 23- 24) etmesiyle belirir. Romanda edebi görüşleriyle Servet-i Fünun şiir anlayışını yansıtır. Onun idealist argümanı bu özellik etrafında oluşur. Halit Ziya çağdaşlarının edebi eğilimlerini Ahmet Cemil nezdinde dile getirir.

Servet-i Fünun sanatçıları istibdat döneminde ağır baskı ve sansürlere maruz kalınca eserlerini rahat yazabilmek için o dönem yeni keşfedilen ve bir İngiliz kolonisi olan Yeni Zelanda'ya gitmek isterler. Söz konusu girişimleri sonuçsuz kalınca Osmanlı aydını, kendini mekândan tecrid edemeyince yazarak bir bilinç boşalımı sağlayıp mefkûrelerini oluşturdukları kahramanlar üzerinden dile getirir. Nitekim Mai ve Siyah romanının başkahramanı Ahmet Cemil bu yapıda yaratılmış bireylere uygunluk gösterir.

Halit Ziya kendisinin ve arkadaşlarının edebi görüşlerini Ahmet Cemil nezdinde verir. Kendisi imajlarıyla, kelimeleriyle, edebi sanatlarıyla, ölçü ve kafiye sistemiyle hatta okunuş tarzıyla Türk edebiyatında yepyeni bir şiirin peşindedir. Çalıştığı gazetenin

kuruluşunun onuncu yılı münasebetiyle yapılan Tepebaşındaki kutlamada özlemini çektiği “şiiir dilini” tanımlar. Arapça ve farsça etkisinde gelişen Osmanlıca’yı “*lisan-ı camit*” (MS: 22) olarak niteleyerek dilin ruha ihtiyacı olduğunu ifade eder. Öyle bir dil ki “*mütekellim (konuşan) bir ruh kadar beliğ (güzel) olsun.*” (MS: 22) Her veznin belli bir müzikal değeri olduğunu, bir manzumenin içinde birden fazla ölçü kullanılabileceğini, kelimelerin ses değerlerine uygun olarak esere seçilmesi gerektiğini, alışılmamış ve görülmemiş tamlamaların kullanılması esasını belirterek Servet-i Fünun şiiir anlayışını da gözler önüne serer. Algılanır ki Servet-i Funun edebiyat ve şiiir anlayışı soyut verilere dayandırılır. Ahmet Cemil de soyutluktan yanadır. Ancak pozitivist ve materyalist görüşlerin en ünlü savunucusu Beşir Fuad “Beşer” adlı kitabında fizyoloji biliminin temellerini anlatarak, duyularla beden arasındaki sıkı bağları kanıtlayarak, edebiyatçıların duyuları ve bedeni küçümseyip sanki bundan ayrı bir şeymiş gibi duyguları yüceltmek yanılgısından kurtarmayı amaçlar. “*Mesleki Hakikuyyûn*” (Parla, 2009: 123) dediği gerçekçiliğin Osmanlı edebiyat hayatına girebilmesi için Beşir Fuad fikirlerini beyan eder. Ona göre “*Edebiyat alegorik değil gerçekçi, soyut değil somut olmalıydı, hayale değil gözleme dayanmalıydı.*” (Parla, 2009: 127) Bu düşünceleriyle Servet-i Fünun edebi söylemleriyle dolayısıyla Ahmet Cemil ile çatışır.

Ahmet Cemil’in “İdeal insan” düzeyi toplumun tamamının imrendiği bir düzeyde değildir. O daha çok Servet-i Funun sanatçılarının zihninde çizdiği edebi anlamda yenilikçi karakterdir. Yeni edebiyat anlayışının klasik edebiyat karşısında mutlak galibiyet elde edeceğini düşünen Servet-i Funun sanatçılarının yansımasıdır. Kahramanın şiiir alanında yapmaya çalıştığı yenilikler dönemi itibariyle ütöpik olarak nitelendirilen fikirleri Cenap Şahabettin’in, Tevfik Fikret’in şiiirde gerçekleştirmek istediği yenilikleri kapsar. Halit Ziya kendi neslinin görüşlerini kurgu yoluyla bir kahraman üzerinden verir. Nitekim Zeynep Kerman’ın “*Türk Edebiyatında Halit Ziya’dan önce bu tarzda, mensup olduğu edebi neslin görüşlerini konu olarak alan bir başka yazar yoktur.*” (Kerman, 1995: 87) ifadesi önemlidir.

Kırık Hayatlar romanında ise Vedide kadınlığı ve anneliği ile yükselen, idealize edilen karakterlerden biridir. Geleneksel aile yapısında yetişmiş, değerlerine saygılı, hürmetkâr bir kadındır. Saflığı, temizliği ve masumluğuyla “*beyaz bir çiçek*” (KH: 80) ya da “*insanlığın fevkinde (üstünde) bir başka türlü varlık*” (KH: 81) olarak görülür. Vedide “*çocukları için iyi bir anne, evi için tam anlamıyla bir kadın, kocası için biraz da analık eden bir eştir.*” (KH: 83)

Romanda ikiye ayrılan kadın karakterlerden Marx'ın ifade ettiği “*Meryem çiçeği*” vasfını “*Vedide ve Müzzan*” üstlenir. Meryem çiçeği, “*içinde bulunduğu durumu, özgür bir yaratma olarak, kendi kendinin bir dışavurumu olarak değil, ama hak edilmemiş bir yazgı olarak görür.*” (Marx- Engels, 2016: 68) Yaşadıkları kendi benliklerinin dışında diğer bireylerin yanılsamaları ve kötölüğü ile ilgilidir. Her iki karakterde de mutsuzluk temi işlenir. Onların düşüşleri kendi hatalarından dolayı değil münasebette bulundukları karakterlerin kötölüğünden ileri gelir. Bunun içindir ki çıktıkları sıkıntılar hak edilmemiş bir kara yazıdır.

Vedide, Ömer Behiç tarafından aldatılır ancak “*mizacının vakarı (yaratılışının ağırbaşlılığı)*” (KH: 331) ile herhangi bir olumsuz davranışta bulunmaz. Nefsiyle Ömer Behiç'i baş başa bırakarak alın yazısına, kaderine boyun eğerek hasta kızı Leyla' ya sığınarak kuvvet bulur. Vedide Halit Ziya'nın diğer romanlarında geçen Mihriban ve Firdevs Hanımın antitezidir. “*Anne sevgisi çaresiz insana karşı duyulan sevgidir.*” (Fromm, 1995: 55) Vedide koşulsuz sevgi ile bir çıkar gözetmeden kendini yok ederek hasta kızına yönelir. Dolayısıyla ideal anne tipidir. Genel itibar ile “*bencil olmama özelliğinden ötürü anne sevgisi en yüce sevgi türü, duygusal bağlamların en kutsalı sayılır.*” (Fromm, 1995: 53) Bu özellik ideal tip Vedide de görülse de materyalist anne tipleri ve Vedide'nin antitezi konumunda olan Mihriban Hanım ve Firdevs Hanım da görülmez.

Firdevs Hanım kızlarını kıskanır ve onlardan intikam almak ister. Peyker'i altı çocukla otuz yaşında, kocasından ayrılmış, annesinin eteğine sığınarak af dilemesini hayal ederken “*sefil, zelil, tasvir ettikçe garip intikam kevserinin (suyunun) lezzetinden mest ol(ma)*” (AŞK: 399) hareketleri belirir. Dolayısıyla bu bir “*ana değil, kızlarının saadetini düşman bir rakip*” tir. (AŞK: 399) Sefile romanında Mihriban Hanım ise “*kızının vasıta-i fuhşu olan (fuhşuna aracılık eden bir valide!)*” (SEFİLE: 41) olarak kendi annelik vasfını çürütür. Firdevs Hanım ve Mihriban Hanım'ın anneliğinin kavranılması Vedide'nin ne ölçüde idealize edildiğinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Vedide kızını kaybettikten sonra Allah ve namaza sığınır. Seccade, namaz örtüsü, kuran idealist olgular arasındadır. Materyalizm de din olgusu yoktur. Marx'a göre “*dinde insanlar (...) benliklerinin güçsüz yönlerini Tanrı kavramıyla örtmeye*” (Fromm, 2014: 88) çalışır. Doğru olan şudur ki Vedide evlat kaybıyla benliğinde bir güçsüzlük hisseder. Bunu aşabilmek için dine sığınır. Ancak bu durum dinin dolayısıyla

Allah inancının sadece güçsüzlükleri örtmek için ihtiyaç duyulan kavram olarak nitelemek onu itibarsızlaştırma çalışmasından başka bir şey değildir. Kuran'ın sesi ve maneviyatı, Vedide için “*ruhu barınacak bir mülteca (sığınak) matemine merhamet ve tesliyet zülâlini (suyunu) boşaltacak bir*” (KH: 414) kaynak hükmündedir. O kuran okudukça tutunmaya ve sabır göstermeye başlar.

Müzzan, Talat Bey'in annesi Gülizar Hanım tarafından boşatılır. Bekir Servet'in türlü tuzaklarına rağmen “*fazilet âlemlerine sadık kalmayı*” (KH: 261) tercih eder. Müzzan ölmüş babasının memuriyet maaşı ve birkaç hurdaya benzer kırık dökük dükkânın kirasıyla annesiyle geçinmeye çalışır. Bu yaşanan zorluklara rağmen çamura bulaşmayan idealize edilen bir hayatın özelliğidir. Müzzan, “*saf ve masum kalmış bir ev çocuğundan başka bir şey*” (KH: 265) değildir. Nebile ve Neyyir'in tam tersidir, dolayısıyla antitezidir.

Nesli Ahir romanında idealleştirilen üç karakter görülür. Bu karakterler Azra, Nefise Hanım ve İrfandır. Bu roman ikinci meşrutiyet öncesi İstanbul'unu anlatır. Politik ve sosyal olayların panoraması gibidir. İstibdat dönemi ve ona karşı duran Nesl-i Ahirin mücadelesi aktarılır. Romanla ilgili olarak Olcay ÖnerToy “*baskı yönetiminin eleştirildiği, sansür nedeniyle çekilen sıkıntıların ortaya konulduğunu, yönetimin kişilerin özel hayatını da etkilediğini*” (Ağca, 2008: 382) dile getirir.

Romanın başkışisi Süleyman Nüzhet yazarın sözünü emanet ettiği kişidir. İdealize edilen bu üç karakter Süleyman Nüzhet'in bilinçaltıdır. Kendisi teori kısmında aktarılan arayış içerisinde olan Osmanlı aydınıdır. Hariciye Nezaretine bağlı olarak belirli sürelerde Avrupa'da elçilik görevlerinde bulunur. Paris'te iki yıl kaldıktan sonra Marsilya'dan kalkan bir gemiye binerek İstanbul'a döner. Doğu ve batı arasındaki zıtlığı iç beninde yaşayan baskı dönemine mahkûm karamsar bir yapıya sahiptir. Yönetimsel politikaların aleyhinde olup toplumsal sorunlardan, devletin içindeki aksaklıklardan, rüşvet ve elde edilen haksız kazançlardan tiksindir.

Süleyman Nüzhet yönetimin uyguladığı baskı ve sansürlerin ürkütücülüğüyle, üretken gençlerin sindirilmesini, tutuklanmasını veya sürgünlere gönderilmesini kaygı ile seyreder. Baskılara boyun eğmeyen ve gelişme kaydetmeye çalışan gençler onun için Nesli Ahir'dir. Süleyman Nüzhet toplumda kadınların rollerine elestride bulunarak arzuladığı genç kız modelini on altı yaşında olan kızı Azra üzerinden aktarmaya çalışır. Onun en büyük korkusu kızının halası Samiye gibi edilgen yaratılışlı ve evlilikte yaralı olmasıdır. Bunun dışında Kâğıthane masalarında bahsi geçen, Direklerarasında şuh

tavırlar sergileyen, tezkere alınıp verilen genç kız profiline yatkın olmasından korkar. Buna müteakip bu korkulardan sıyrılarak Azra idealleştirilmiş karakter olarak Süleyman Nüzhet'in zihninde sonra yaşamında tekrar yaratılıp yansıtılır. Hayatını eşinin güdümü altında yaşayan, hizmet eden, sömürülen, cahil bırakılan, meta olarak görülen, kendi haklarını savunamayan, namus kavramıyla hiçleştirilen kadın-genç kız kavramı Azra ile değişir:

“Anlıyordu ki Azra ne Bon Marche ‘de tezkere teati eyleyecek (alıp verecek), ne Kâğıthane’de sürmeli gözlerle çam fıstıklarının nikat-ı zarifesini (zarif nüktelerini) dilenecek, ne de direkler arasında işlenmiş mendiliyle saçlarını düzeltirken temenna edecek (selam verecek) hanımlardan olmayacaktı.” (NA: 170) Azra roman içinde diğer kadın karakterlerin antitezidir. Devrin maddeselliği yaşamı algılayan Nevvare, Suzan ve Server gibi aynı zamanda boş ideallerin peşi sıra giden Seniye ve Mücella'nın da antitezidir. Azra *“dalgın gözlerle, kendisini afâk-ı baidede (uzak ufuklarda) şaşırtan bir cevelân-ı hülya (hayali gezinti) arkasında(...) amâl-i gayr-ı mümkün taharrisıyla (gerçekleşmesi imkânsız emeller arayışıyla) ruhunu zehirlemeyeetti.”* (NA: 171)

Süleyman Nüzhet'in kızı Azra 1857'de Etsele Doizy Thompson tarafından kurulan Beyoğlu'daki “High School” –kız ortaokulu- da okur. Azra piyano çalar, resim yapar, Fransızca dergiler okur. Batılı tarzda yetişmesine rağmen yerli yaşam unsurlarını ve geleneksel değerleri ötelemez. Ahlaksal çöküntüye uğramış Batının ilmi ile doğunun değerlerinin birleştirici gücü olan kadın karakterdir. Azra ne Mücella ve Seniye kadar hayalperest ne Samiye Hanım kadar edilgen, ne Suzan ve Server gibi bedeni haz ve isteklerin gölgesinde kalan bir profildir. Süleyman Nüzhet kızını evine bağlı evlatlarını iyi yetiştiren, bilgili bir ev hanımı, eş, anne olarak idealize eder.

Antik Yunan'da Platon kadınlara *“ideal devletinde erkeklerle birlikte ülkelerini koruyabilecekleri (...) eşitlikçi ve özgürlükçü bir tablo çiz(er).”* (Aritürk, 2017: 38) Platon *“onların topluma kazandırılacaklarını ev hayatı dışında bir hayatta da rol alabileceklerini görerek”* (Aritürk, 2017: 37) kadınlarda ideal tiplerin oluşturulmasının öncüsü olur. Bu düşünceye uygun olarak romanda idealize edilen diğer kadın karakter Azra'nın anneanesi Nefise Hanım'dır. İstanbul'un kibar âlemine mensup ancak yozlaşmamış aile yapılarının temsilciliğini üstlenir. Dönem itibarıyla Platon'un bahsettiği gibi üst düzey özgürlük anlayışı ve erkeklerle birlikte toplulukların geleceğinin tayin edilmesi algısı görülme de kadın anlayışının değişerek belli bir ilerlemenin olduğu görülür. Türklük ve doğululuk kavramlarını bilincinde barındıran,

değişim ve gelişimlere açık, kendisinden olmayanı ötelemeyen, kız çocuklarının giyimi konusunda tutucu tavır sergilemeyen ancak hatalı yönlerini eleştirerek çözüm üretmeye çalışan, gelenek ve göreneklere bağlı ancak taassuplara karşı idealize edilen Osmanlı kadını görünümündedir. Bu özellikler toplumda her kadının taşımasını istediği özelliklerdir. Yükselen bu tarz kadınlara duyulan ihtiyaç sanatçı tarafından Süleyman Nüzhet'in ifadesiyle verilir:

“Ne olur, bütün genç Türk kadınlarının yanında vüsat-ı fikriyle terakkiyat-u tahavvülatı takip eden, fakat lede’l- hâce (gerektiğinde parmağını kaldırarak) tevakkûf (dur) emrini veren bir büyükanne olsa!” (NA: 234-235)

Hegel’e göre toplum içindeki kadınların nitelikli fikirleri, görüşleri olabilir ancak idealleri olamaz. Dönemin kadın anlayışı ve sınırları biraz daha esnetilerek Osmanlı toplumuna paralel sayılacak ölçüde bir çıkarsama yapılır. Kadınların belli kalıplardan çıkarılması, eğitim ile daha donanımlı bir hale getirilmesi istenir. Ancak ideal kavramı henüz tam kendini bulamamışken bunu kadın karakterlerin amaçları şeklinde vermek uygun düşmeyeceği için hayal kırıklıklarıyla verilir. Bilinmelidir ki sözü edilen diğer kadın karakterler kolektif bilinçte idealize edilir. Mücella ve Seniye ise kendi ideallerine kavuşmak emelindedirler. Bu husus ise dönemin şartları gereğince kadınlarda aykırı durur. *“Bir meçhul hülya arkasında koşup kanatları kırılanlar vardı: biçare Mücella ile Seniye... Onları, Hilvan da çaresizliklerinin içinde aciz, ya istanbul’a dönmek zilleti ya çamurlara düşmek mecburiyeti arasında ezilmiş görüyordu.”* (NA: 465)

Romanda idealize edilen erkek karakter ise İrfan’dır. Konservatuvar mezunudur. Romanın başında Süleyman Nüzhet ile tanışan dört Türk gencinden biridir. Ülke sorunlarına duyarlı halkın geleceğine dair yüksek umutlar besleyen idealist bir gençtir. Nesl-i Ahir aslında İrfan ve arkadaşlarıdır. Süleyman Nüzhet, İrfan ve Şakir İstanbul manzaraları karşısında hayal kırıklıkları yaşar. Şakir ve Süleyman Nüzhet toplumun yeniden dirilişini olanaksız olarak nitelerken umut kırıntılarını İrfan taşır. Romanda İrfan dışında Şevket, Kâşif, Behiç gibi karakterler vatanının kurtuluşuna dair çözüm arayışları içerisine girerek kendi nesillerini feda edebileceklerini ifade ederler. Onlar:

“Varsın bir nesil feda olsun, istikbalin nesillerine bir hayat, bir mevcudiyet temin edilecek olursa bundan ne çıkar? Koca bir milletin hayatı bir neslin baha-yı vücûduna (feda olmasına) değmez mi? Düşman çizmeleri altında yahut mülevves çirkâbelerde (kirli sularda) ezilmeye, boğulmaya mâhkum bir nesil hiç olmazsa kanıyla

kendisinden sonra gelecek olan insan-ı milletin türab-ı hayatına (yaşam toprağına) feyz versin” (NA: 474) bakış açısıyla idealleştirilmiş, kendi bireysel çıkarlarını düşünmeyen, kişisel ihtiyaçları öteleyen karakterler olarak karşımıza çıkar. İrfan zamanın aydınlarının kaygılarını gidermek için bir teselli bir umut ışığı arar. O toplumun küllerinden doğacağına inanır. Yanlış yönetim şekilleri, toplumun alt tabanının mütemadiyen haksızlıklara uğraması, ekonomik şartların bireysel yaşamları olumsuz etkilemesi, belli kesimlerin haksız kazançlar elde ederek maddi güce sahip olması ona göre toplumun sinesinde olan kini büyütür. Bu kin ile yoğrulan toplumun ezilen birimleri intikam alma günü gelince *“müthiş bir ejder mehabetiyle kalkacak, affetmeyen pençelerle, parçalamaya doyamayan dişlerle”* (NA: 390) hedefini paramparça edeceğinin düşüncesiyle tutunmaya çalışır.

Romanlarda idealize edilen bu karakterler antitezlerinin yani materyalist yaratılışlı bireylerin yıkıcılığını daha iyi kavranılması açısından elzemdir. Maddeci birey ve toplum yapıları bu idealize edilen unsurların karşına geçirilmiş kaba gerçekliği temsil ederler.

2.2. Diyalektiğin Yasaları: “Tez, Antitez ve Sentez” Bileşkesi

Çalışmanın temel konusunu oluşturan Materyalizm ve İdealizm felsefeleri diyalektik yasalardan büyük ölçüde yararlanır. Dolayısıyla felsefelerin diyalektik anlayışlarını irdelemeden önce kavram olarak bilmek gereklidir. Nitekim Diyalektik *“Dünyayı ve olayları tez, antitez, sentez süreci içinde dinamik olarak algılamaya ve yorumlamaya çalışan düşünce yöntemi”* (www.tdk.gov.tr) olarak tanımlanır. Ayrıca diyalektik bir tartışma ve akıl yürütme sürecini de ifade eder. Öte yandan *“Aristoteles diyalektiği, kritik etmek süreci olarak görmüştür.”* (Ural, 1991: 4) Diyalektiğin temel özelliği tez, antitez, sentez kavramlarından oluşmasıdır. Tez ve antitez bir çelişkiyi ifade eder. Akıl yürütme sürecinde ortaya çıkan olayların artı ve eksilerini, nesnelerin karşıtları ve kendileri incelenerek yeni sonuçlara ulaşılır. Bu da diyalektiğin sentez boyutunu oluşturur.

Herakleitos, MÖ 500’lü yıllarda diyalektik süreçlerden bahseden ilk filozoftur. Tabiatla dolayısıyla evrende her şeyin belli bir devinim ve dönüşüm içerisinde olduğunu ifade eder. Ancak diyalektik sürecin çelişme yasasını gözden geçirir. 1770’li yıllara gelindiğinde *“Çağdaş Diyalektiğin”* kurucusu olarak kabul edilen Hegel diyalektiğin yasalarını oluşturur. Çelişme yasasına bağlı olarak eşyanın özünde kendi zıddını

barındırdığını ifade eder. 1850’lerde ise Karl Marx bu yasaları benimser. Ancak aralarında belli başlı farklılıklar mevcuttur.

Materyalist ve İdealist aydınlar evrenin var oluşunu diyalektiğin yasalarından faydalanarak ele alırlar. İdealist pekspektife uygun olan Hegel’in diyalektik yasaları ve materyalist görüşün son temsilcisi olarak nitelenen Karl Marx’ın diyalektik materyalizm temel yasaları aynı olmakla birlikte vardığı sonuçlar, kullandıkları yöntem ve çıkarsamaları farklıdır. Hegel’in diyalektiğine göre evrendeki her hareket ve devinim ruhun veya fikrin ürünüdür. O varoluşun temeline “fikir” veya “ruh” ya da “bilinci” koyar. Hegel’in dile getirdiği bu soyut kavramlar teolojide Tanrı veya yaratıcı anlamına gelir. Dolayısıyla ona göre *“Doğa yalnızca nesnel tinin dünyasının bir fenomeniye, doğayı yöneten yasalar yalnızca, nesnel tinin dünyasını yöneten yasaların bir yansımasıdır.”* (Adjukiewicz, 1994: 105) Hegel’in diyalektik yasaları kendi deyimiyle bir nesnel tinin dünyasının yansımasıdır. Tin en kısa tanımıyla ruh demektir. Öyle ki Hegel gibi kimi idealistler her şeyin özünü bu soyut kavrama yüklerler. Temelde ideale yani soyut verilere dayanarak evrendeki zıtlık eğilimiyle belirli bir hiyerarşi içinde *“mantıksal varlıkların oluşturduğu dünyada”* (Adjukiewicz, 1994: 105) tez ve antitez kavramlarını ortaya çıkarır. Hegel’in diyalektiği “fikir” eksenli olduğu için Marx ve Engels bu düşünce anlayışına *“baş aşağı duran diyalektik”* (Kıvılcımlı, 2016: 26- 27) adını verirler. Onlar idealistlerin diyalektiğini tersten okurlar. Nitekim tabiatın fikirden türediğine değil fikirlerin tabiatıdan dolayısıyla maddeden türediğine inanırlar.

Materyalizme göre *“diyalektiği, terslikte, esrardan, mistiklikten, felsefe kuruntularından kurtarmak onu madde içinde toplum içinde kullanmak olacaktı. Bu ise bütün dünyayı ve toplumu hareket eder görmek ve değiştirmek anlamına geliyordu. O yıllarda böyle bir anlamı yalnız işçi sınıfı benimseyebilirdi.”* (Kıvılcımlı, 2016: 26 -27) Marx ile Hegel’in diyalektiğinin en önemli farkı Hegel’in ruh veya fikrin aldatıcılığına kapılıp bakış açısını darlaştırmasına karşılık Marx’ın bireysel zihinsel ve ruhsal süreçleri öteleyerek adalet ve eşitlik kavramıyla vizyonunu genişletmesidir. Vizyonunun en önemli bileşkesi toplum ve gelir dağılımındaki eşitsizliktir. Marx toplumu ilgilendiren derin sorunları diyalektik ile dile getirirken Hegel fikir ve soyut nesneler girdabında arayış içerisindeydi. Marx sosyal yaşamdaki tüm olumlu ve olumsuzlukları diyalektiğin bütünlük yasasına bağlı olarak kökeniyle, geçmişi ve şimdiki haliyle değerlendirir. Oysaki Hegel dolayısıyla idealizm zaman içinde gelişim/gelişme yasasına karşı çıkar.

Marx'ın Diyalektik Materyalizmi temeldeki nesnel tinin dünyasını soyut ve desteksiz bularak ve “apriori” yani deneyden önceki veriler olarak niteleyip reddeder ancak diyalektiğin yasalarını kabul eder. Tez- antitez ve sentez kavramlarını varlık-yokluk ve oluş olarak niteleyen Hegel'in görüşlerine bağlı kalarak Marx bu yasaların özüne somut nesne olan maddeyi yerleştirir. Tabiatta ortaya çıkan her yapı, obje, nesne, varlık kendi içinde zıddını barındırır. Bu zıt güçler tez ve antitezdır. Bu unsurların çatışması neticesinde sentez doğar. Sentez, tezi ve antitezi aşarak yeni bir bakış açısı meydana getirir.

Kaos, çelişki ve tezatlıklar hayatın her safhasında kendisini gösterir. Yaşanılan her çelişik durum bireylerin kendi içindeki hesaplaşmalarıyla, karakterler arasındaki zıtlıklarla ve nesnelerin elde ediliş ve kullanılış biçimiyle diyalektik merkezde temellenir. Felsefe bir diyalektik süreç ise bu akıl yürütme senkronunda idealizm tez, materyalizm ise antitezdır. Bu durum Schelling'in negatif felsefeden pozitif felsefeye geçiş süreciyle örneklenir. Ona göre felsefe dalında ortaya atılan her görüş bu iki felsefe grubundan birinin çizgisinde ilerler. Negatif felsefe öz, idea kavramlarını irdelerken, pozitif felsefe gerçekliğin arayışındadır. Anlaşıldığı üzere negatif felsefe idealizm pozitif felsefe ise materyalizmi kapsar. Schelling sanatta olgunlaştıkça negatif felsefeden pozitif felsefeye kayar.

Schelling, *“Doğada düzen ve kural kadar köken de bir kuralsızlığın ve formsuzluğun da olduğu(nu) varsaymaktadır. Hatta Schelling bu varsayımını sonraki bir çalışmada biraz daha ileriye götürerek doğadaki şeylerin düzenden çok kuralsızlıktan çıktığını öne sürmektedir. Şimdiki haliyle düzen kaostan, ışık karanlıktan, akıl akıl dışı olandan çıkmaktadır.”* (Bektaş, 2013: 87- 88) Bu durum bireylerin oluşturduğu sanat eserlerine de yansır. Nitekim her roman kendi içinde sınırlı dünyasını yaratır. Yaşanmış veya yaşanılması mümkün olan olayların anlatıldığı bu türde gerçek hayatla bağlantılı olarak belli kaos ve çatışmaların eşiğinde kurgulanır. Uşaklıgil romanlarının tümünü bir kaos ve çatışma ortamında oluşturur. Kaosun temelinde karşıtlık ve çelişki bulunur. Dolayısıyla bu durumun diyalektiğin tez ve antitez boyutudur.

Halit Ziya romanlarının vaka kuruluşları da diyalektik materyalizm ve diyalektik idealizm yasalarına uygun olarak belli bir çatışmanın akabinde olayların cereyan etmesiyle akışını yakalar. Bu zıtlıklarda idealizm ve materyalizm bir yaşam felsefesi olarak belirerek yaşamın tez ve antitez boyutunda yer alırken ortaya çıkan oluşumlar

yani olaylar ve eylemler sentez boyutunun somutlaşmış hali gibidir. Çelişme yasasına bağlı olarak Halit Ziya'nın romanlarında sentez, *“yerine göre sezgilerimizle, yerine göre soyutlama veya başka etkenlerle birlikte kullanılan ve bizi yeni bir sınıflandırmaya, yeni bir teoriye, bir varsayıma veya herhangi bir genellemeye götürebilen yöntem durumundadır.”* (Ural, 1991: 16- 17)

Elde edilen sonuç ile Uşaklıgil'in romanlarında ele alınan bireyler, sınıflar, terimler, kavramlar, materyaller, nesneler, eşyalar, mekânlar, evler, odalar hep bir karşıtını yaratarak metnini oluşturur. Bu Marx ve Hegel 'in sıklıkla üzerinde durduğu tez ve antitez durumudur. Buna istinaden çalışmada ele alınan her konu, kavram, materyal diyalektiğin bütünlük ve çelişme yasasına bağlı kalarak anlatılır. Dolayısıyla romanlar Marx'ın “Tarihsel Materyalizm” merkezinde değerlendirildiğinde bütün toplum ve aile yapıları ve yaşantıları kendinden önceki kuşağı temsil eder. Burada belli bir sınıf ayrımı ortaya çıkar. Birey hangi sınıfta doğmuşsa aidiyeti o sınıftadır. Bahsi geçen sınıfsal ayrılığın en önemli nedeni meta-sermaye-paradır. Bununla birlikte geçim kaygısı, yaşanan ekonomik zorluklar, maddi imkân ve imkânsızlık konuları birey, nesne, eşya ve mekân algılarıyla aktarılır.

2.2.1. Tarihsel Materyalizm: “Alt Yapı ve Üst Yapı Çatışması”

Edebiyat, okuyucu veya dinleyici üzerinde heyecan uyandıran, kimi haz ve dürtüleri yazı ile uyaran büyüsel niteliklidir. Her ne kadar kendi içinde bir üst dilin ürünü olsa da edebi metinler ve türler belli bir toplumun omurgasında oluşur. Nitekim *“sosyolojik eleştiri edebiyatın kendi başına var olmadığı, toplum içinde, doğduğu ve toplumun bir ifadesi olduğu ilkesinden hareket eder.”* (Moran, 1991: 74) Berna Moran edebiyatı pozitif bilimlerle aynı ölçüde değerlendirerek bilimsel bir yapı olarak düşünür. Pozitif bilimlerin deney ve neden-sonuç ilişkisinin edebiyatta da olması gerektiğini savunur. Ona göre edebi metinler sorgulanırken/eleştirilirken tıpkı diğer bilimler gibi somut verilerin değerlendirildiği bir eğilim içinde olmalıdır. *“Biyolojide, fizikte, jeolojide olduğu gibi edebiyatta da bir determinizm vardır. Bundan ötürü eleştiri yöntemi diğer bilimlerdeki gibi olmalıdır. Bir şeyi açıklamak demek onun nedenlerini ve etkilerini göstermek”* (Moran, 1991: 75) demektir. Uşaklıgil romanlarında ortaya çıkan vaka kuruluşları neden ve etkileriyle materyalist ve idealist argümanlarla bağlantılı olarak ortaya çıkar.

Sosyal veya toplumsal tabakalaşma temelde sosyoloji biliminin konusudur. Disiplinlerarası ilişki dolayısıyla bu husus önce felsefe bilimine ardından edebiyata ve edebi türlere yansır. Ele alınan konu daha çok materyalist felsefenin çıkarsamalarda bulunduğu, öncülük ettiği temalar arasındadır. Bununla bağlantılı olarak Tarihsel Materyalizmle Karl Marx bu konunun genel geçer bilgilerini ortaya koyar.

Tarihsel Materyalizm: *“Varlığın evrensel yasalarından ayrı olarak, toplumsal gelişmenin özgün yasaları ile ilgilenen felsefi bir bilimdir.”* (Boguslavski-Karpuşin-Rakitov, 2006: 208) Dolayısıyla ele alınan konu somut bir veri olan toplumdur. Marx’a göre *“bugüne kadar var olan tüm toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir.”* (Okutan, 2016: 51) Bu görüşüyle Marx, Tarihsel Materyalizm ile sınıf çatışmalarını birbiriyle ilişkili olduğunu ortaya koyar. Tarihte kurulan tüm medeniyetler sömüren ve sömürülen, egemen ve ezilen şeklinde birbirinden ayrılır. Nitekim Marx insanlık tarihini parça parça değil diyalektik yasaların bütünlük ilkesi uyarınca bütün olarak ele alıp bu özelliğe göre değerlendirir. Evrende ortaya çıkan her olay tarihsel zaman içinde birbirinin devamı niteliğindedir.

Karl Marx tarihsel maddeciliği/materyalizmi alt ve üst yapı unsurlarıyla açıklar. Onun için en önemli olgu somut verilerdir. Nitekim insan, toplum ve ekonomi çalışma sahasının konularını oluşturur. Marx’a göre üst yapı *“Tarihsel materyalizmde bir toplumun ekonomik yapısını yansıtan, hukuki, siyasal, ideolojik ve kültürel sistemler”* (Cevizci, 2003: 406) bütünüdür. Alt yapı üretim, emek ve işçi sınıfından oluşur. Öte yandan alt yapı, üst yapıyı belirler. Ancak belli bir süre sonra üst yapının alt yapıyı olumsuz temelde etkilemesiyle belli bir sınıf ayrılığı ortaya çıkar. Diyalektiğin tez ve antitez durumuna bağlı olarak bu alt ve üst yapı durumu somutlaşır. Nitekim diyalektik *“zıt eğilimlerin çatışması suretiyle meydana çıkan ‘organisation’ temellidir.”* (Ülken, 2005: 360) Konu edinilen bu yapılar içlerinde her zaman çatışmaya meyil gösterir.

Toplumsal hiyerarşide tabanı işgal eden alt yapı yani emekçi çalışan sınıf, hayatının büyük bölümünü çalışarak geçirdiği için sanat, bilim, devlet işleri ve hukuk ile ilgilenecek zamanı bulamaz. Sosyal hayatta yaşamın devamlılığını sağlamak ve hayat kalitesini yükseltmek adına bu boşlukların doldurulması gerekir. İşte bu nokta da özel sınıf olarak tabir edilen, hayatı boyunca çalışmak zorunda kalmamış, ayrıcalıklı üst yapı var olan boşlukları iştahla doldurur. İnsan haklarının, kanunlarının uygulanışı hep egemen sınıftan yanadır. Ezilen, hor görülen ancak emeği sömürülen alt yapının bitkin ve düşkün hali Marx’ı Tarihsel Materyalizme akabinde sosyalizme yönlendirir.

Batı medeniyetinin toplum düzeninde Marx'ın ifade ettiği sosyal sınıflar görülür. Bunlar kimi zaman serf-senyör kimi zaman ise burjuvazi-proleterya şeklinde ifade edilir. Ancak Osmanlı toplumunda 18. ve 19. yüzyıla kadar herhangi bir tabakalaşmanın olmadığı tarihçiler tarafından ifade edilir. Bunun en önemli sebebi ise islam hükümleri ve ortak mülkiyet anlayışıdır. Ancak maddileşen ve kapitalleşen ekonomi ve kültürel yapılar Osmanlı toplumunda 18. yüzyıl itibariyle sınıfsal farklılaşmayı ortaya çıkarır. Söz konusu bu farklılaşma batılı anlamda ortaya çıkan proleterya-burjuvazi şeklinde değildir. Daha esnek yapılı toplum düzeni olsa da belli bir ayrıcalıklı sınıf ve alt sınıf olduğu görülür. Osmanlı toplum yapısında her ne kadar batılı tarzda keskin bir sınıf farklılaşması görülme de romanlarda kahramanların söylemleriyle de böyle bir ayrılığın, gruplaşmanın dolayısıyla tabakalaşmanın varlığından bahsedilebilir. Nitekim örnekleri mevcuttur.

Ferdi ve Şürekâsı romanında toplum hiyerarşisinde alt yapıya mensup olan Saniha'nın, Ferdi Efendi'nin konağından gelen mürebbiye ve Hacer'in nedimesi Melekzat'ı gördüğünde kullanılan *“karşıındakilerin kibar âlemine mensup (zengin sınıftan) olduklarını derhal anladı”* (FŞ: 123) ifadesi ile Kırık Hayatlar romanında dönemin seyir ve eğlence mekânı Kâğıthane bilgileri aktarılırken *“Necip (soylu) ve muhterem mümtaz (seçkin) sınıf, dirsek dirseğe beraber gezilen diğer sınıftan fersahlarca uzakmışçasına asude (rahat) ve sakin geçiyorlardı.”* (KH: 70) ifadeleri toplumun genel yapısındaki bölünmenin varlığını yansıtır. Bir kibar, seçkin sınıfa karşın ötelenen diğer sınıf mevcuttur. Bu sınıflar birbirinin içinde bir o kadar dışındadır. Üst sınıf görmediği ve hiçleştirdiği alt yapının emeğini kullanarak geldiği noktanın büyümesine kapılıp hakirleşir/küçülür.

Nesl-i Ahir romanında, üretici ve yoksul sınıfın gençlerinde zekâları ve azimleriyle ters orantılı olarak bitkinlik ve kaygı hissedilir. *“İstanbul'da bu unsur-ı mihnetzedenin (sıkıntı çeken topluluğu) yanında başka âlemler görünüyordu ki orada şetaret-i hayat bol bol taşıyordu.”* (NA: 264- 265) Ayrıca yine aynı romanda Süleyman Nüzhet için kullanılan *“İstanbul'un en güzide (seçkin) bir sınıfına”* (NA: 25) ait gibi ifadeler toplumun belli çizgiler ile ayrıldığını gösterir.

Görüldüğü üzere toplumda görülen her olay edebi eserlere, edebiyata doğrudan veya dolaylı olarak yansır. Çünkü sanat eserleri kolektif bilincin aynalarında var olur. Halit Ziya şahit olduğu ve içselleştirdiği toplumdaki bu kutuplaşmayı belli bir başlık kisvesiyle değil kurgulayarak aktarır. Öte yandan Tarihsel Materyalizmin kurucusu Karl

Marx “*kendi bilimsel eseri nasıl bütün bir dönemi yansıtıyorsa, edebiyatta da dönemlerini yansıtan eserleri(n)*” (Marx-Engels, 1980: 101-102) daha ön plânda olması gerektiğini savunur.

Uşaklıgil romanlarında karakterlerin hepsinin belli bir yazgısı bulunur. Bu alın yazısı işgal ettikleri sosyal statüleri de içinde barındırır. Sınıf farklılıkları maddi imkân ve imkânsızlıkları diyalektik süreçlerle bağlantılı tez ve antitez çelişkisiyle kurgulanır. Dolayısıyla Materyalist-İdealist unsurlar belli bir çatışmanın neticesinde romanların ana konusunu oluşturur. Bu felsefe temelli bakış açıları incelenen romanlarda karakter yaratımlarına doğrudan yansıtılır ve belli iletiler roman boyunca okuyucuyu yeni oluşumların veya yıkımların sinyallerini verir. Özellikle Ferdi ve Şürekâsı, Mai ve Siyah ve Nesl-i Ahir romanlarında alt ve üst yapı çatışması romanların belkemiğidir.

Uşaklıgil’in Ferdi ve Şürekâsı romanında ele alınan konu Karl Marx’ın Tarihsel Materyalizmine uygun olarak üst ve alt yapı sorunsalını somutlaştırır. Romanın omurgası bu sorunsala uygun olarak alt yapı= tez, üst yapı= antitez kavramları ile oluşturulur. Dolayısıyla yaratılan karakterler bu yapılardan herhangi birine girer. Karakterlerin çatışması neticesinde sentez adı verilen durumlar (oluşumlar) ortaya çıkar. Romanlarda belli bir sınıf mücadelesi dikkat çeker. Ancak bu roman “*köle efendi ilişkisi yerine toplumdaki ekonomik farklılıkları bilinçle ortaya koyan bir yapıttır.*” (Finn, 2003: 114) Marx kapitalizmin etkisiyle sermaye sahibi sınıfların işçi sınıfı yani üretici sınıfların emeğini sömürdüğünü ve hiçleştirdiğini dile getirir. Nitekim Uşaklıgil’in Ferdi ve Şürekâsı romanı bu görüşün önemli örneklerinden biridir.

Romanda materyalizm ve idealizm çatışması alt yapı ve üst yapı eksenli olarak İsmail Tayfur, Hasan Tahsin, Saniha, Melekzât (alt yapı) ve Ferdi Efendi, Hacer (üst yapı) arasında yaşanan olaylar ile aktarılır. Öncelikle İsmail Tayfur ve Ferdi Efendi taban tabana zıt çizgilerdedir. Yaşayış tarzları, yaşları, maddi durumları, gelecekle ilgili planları, kaygıları, statüleri hayata bakış açıları birbirlerinden farklıdır. Metaya bağlılığı simgeleyen Ferdi Efendi’nin maddi gücüne karşılık, idealleri ve hayalleriyle İsmail Tayfur var olmaya çalışır. Aralarındaki ilişki ilk aşamada patron çalışan mesafesindedir. Roman ilerledikçe metin halkalarıyla bu mesafe daralarak kahramanların yıkımlarıyla sonlanır.

İki karakter arasındaki maddi fark baba ve aile yapısıyla başlar. Ferdi Efendi’nin babası aslen Trabzonlu Hüseyin İlhami Efendi’dir. Çalışkanlığıyla bilinen İlhami Efendi kısa zaman da zengin olur. Vefatıyla oğluna servet bırakır. Ferdi Efendi babasından

devraldığı bu serveti iyi işleterek büyütür, maddi varlık onun hayat felsefesidir. O “*liralarının iyi mahsul (ürün) verdiği kanaat-ı kamilesi olan (inanan)*” (FŞ: 39) bir kişiliktir. İsmail Tayfur’un babası ise ticarethanenin emekçilerinden Abdulgafûr Efendi’dir. Ticarethanede muhasebe işleriyle ilgilenir. Orta halli bir ailedir. Ölümünden sonra oğluna yüklü bir servet bırakamaz. Nitekim emekçi sınıfına mensup olmak İsmail Tayfur’a baba mirasıdır. Ferdi Efendi’ye meta-madde miras kalır, İsmail Tayfur ise maddiyata ulaşmak için çalışmak zorundadır. Abdulgafûr Efendi İsmail Tayfur’a, Hüseyin İlhami Efendi ise Ferdi Efendi’ye dönüşür. Bahsi geçen bu unsur Tarihsel Materyalizmi destekler. İnsan vücudu da bir nesne veya madde olarak kabul edilirse tarihsel serüvende biçim değiştirerek sosyal statüler devralınıp yaşamlara devam edilir. Marx’a göre bu özellik kapitalleşmenin ortaya koyduğu sınıfsal ayrılık ve devamlılıktır.

Yaşanılan bu durum Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil ve Hüseyin Nazmi arasında da görülür. Buna istinaden Tarihsel Materyalizmle alakalı olarak Tarih kavramı “*Her biri kendinden önce gelen kuşaklar tarafından kendisine aktarılmış olan malzemeleri, sermayeleri, üretici güçleri kullanan farklı kuşakların ardarda gelişinden başka bir şey değildir.*” (Marx- Engels, 2003: 36) İsmail Tayfur ve Ahmet Cemil’in para kazanma zorunluluğu, geçim derdi ve arayışları onlara babalarından miras kalır. Onlar kendilerinden önceki kuşağın kullandığı materyalleri, sermayeleri devr olarak üretici güç olmaya devam ederler. Ahmet Cemil’in babası geçim endişesiyle işe “*araba ile gitmek arzularına galebe çalıp (üstün gelerek) yokuşları, çamurlu sokakları yaya tırmanarak, geçen senenin esvabını (giysilerini) bu seneye sahih (elverişli) görmeye çalışarak*” (MS: 43) yaşamaya, aile geçimini sağlamaya ve özel bir mülkiyetin sahibi olmaya çalışır. Aynı şekilde kendinden sonra gelen oğlu Ahmet Cemil Süleymaniye’deki ev haricinde bir mülkü ve getirisi olmadığı için babasının varlığını tamamladığı imkânsızlıklarda annesi Sabiha Hanım ve kız kardeşi İkbal’e bakmakla yükümlüdür. Öyle ki veznecilere yürüdüğü vakitlerde yağmur yağarsa “*Ne kadar kıvrırsa bir türlü çamurdan muhafaza edemediği zavallı tek pantolonunu ıslatır... Bu yarına kadar kuruyacak, sabahleyin mangalın kenarında tüterek geceden kalan*” (MS: 101) ıslaklığı gidince tekrar giyerek çalışma zorunluluğu mevcuttur.

Kendisi soyunun verdiği olumsuzluklar içinde kıvranırken üst yapıya mensup olan Hüseyin Nazmi babasının sağladığı imkânlar mukabilinde asude bir hayat sürer. Ki roman içinde Ahmet Cemil bu durumu Hüseyin Nazmi’nin sahip olduğu baba figürüyle açıklar. “*Hüseyin Nazmi ne kadar mesuttu (mutluydu). Servet ve haysiyet (onur) sahibi*

bir babanın oğlu, bugün düşünmeye mecbur olmadığı gibi yarın da maişet (geçim) endişesi henüz saadet revnakıyla (mutluluk ışıyla) parlayan alnını elem (sıkıntı) çizgileriyle bozmayacak.” (MS: 69)

Uşaklıgil romanlarında “*Alt yapı-üst yapı önermesinin birçok kullanımında bir alışkanlık sonucu ‘altyapı’ neredeyse bir nesne olarak görülmüştür.*” (Williams, 2013: 47) Öteki sınıfa mensup olan bireylerin nesne gibi kullanılması söz konusudur. Emekçi sınıfın duygulanmaları, varlığı, hisleri, insani değerleri sermayeye sahip üst sınıf bilincinde yok hükmündedir. Çünkü onlar sadece kendi özleriyle ilgilenirler. Mühim olan varoluşları, istekleri ve paralarıdır. Ferdi ve Şürekâsı romanında asıl nesne olan “Ticarethane” çalışanlarını hiçleştirir. Emekçilerin çaba ve emeği ile bugünkü zenginliğine kavuşmuş olsa da emekçiyi küçülten ve ezen bir görünümüne sahiptir. Ferdi Efendi nezdinde çalışanları bir nesnedir. Tek işleri ve görevleri dimağlarını akıtarak kendisini çok, daha çok sermaye sahibi olmasına katkı sağlamaktır. Bireysel dünyasında ve vicdanında hiçbirine yer yoktur.

“Eee? Biz niçin bekliyorduk? Gördün mü? Şimdi dört kişinin vücuduna (varlığına) bir kişinin ne kadar ehemmiyet verdiğini anlıyor musun? O, gezmeye gitmiş, biz efendi içeriden belki bir emir verecektir korkusuyla bekliyoruz... Şimdi bu adamın indinde sairlerinin (gözünde başkalarının) nasıl adi olduğunu anlıyor musun?” (FŞ: 103)

Özellikle alt yapıya ait bireylerin nesneleşmesi durumu aynı romanda Hacer ile Melekzat arasında da görülür. Ferdi ve Şürekâsı romanında hizmetli küçük Melekzat alt yapıyı temsil eder. Hacer için Melekzat “*hevesat-ı muhtelifasına (çeşitli heveslerine) yarar bir oyuncak*” (FŞ: 64) hükmündedir. Cansız bir nesne hükmünü alarak, istenildiğinde oyunlar oynanır, dövülür ve başı okşanır. Görülür ki üst yapı için alt yapı onların gerekli ihtiyaçlarını karşılaması gereken bir nesne konumundadır.

Romanlarda sosyal çatışmalar genellikle ev içinde bulunan iki aile üzerinde dengeleme kurularak aktarılır. Hanımlar, efendi veya beylerin varlığına karşılık onlara hizmet etmekle yükümlü alt yapı mevcuttur. Aşk-ı Memnu romanında yaşanan yalıtık aşkın ortaya çıkmasında en önemli tanık alt yapıdır. Romanın sonunda üst ve alt yapı düzleminde kazanan alt yapı olur. Evden gönderilen alt tabaka unsurları eve geri döner. Alt yapı kendini hakir gören ötekileştiren, öteleyen ancak ahlak unsurlarını yere çalan maddeci üst yapıdan intikam alır. Nitekim Bihter romanın sonunda odasına ilerlerken Beşir’in ona “*derin ve vahşi bir lezzetle baktığını algılar.*” (AŞK: 507) Dolayısıyla

yaşamdan kopmayı tercih eder. Burada aynı zamanda materyalizme uygun olarak dini inançtaki eksiklikte görülür. Bihter ayağa düşerken alt yapı dimdik ayaktadır. “*Bütün evin halkı, Mille de Courton, Şayeste ile Nesrin, Beşir dudaklarında bir haz tebessümüyle*” (AŞK: 316) Bihter’in düşüşünü izlediği hayal edilir.

Alt ve üst yapı grafiği Uşaklıgil romanlarında sadece soyaçekim ve hizmetli sınıfının durumundan ibaret değildir. Bu konuya daha geniş açılı bakmak gerekir. Bunun içindir ki konunun kaynağı devlete, çalışma koşullarına, yaşam tarzlarına ve hayatlarını idame etme şekillerine kadar uzanır.

Nesl-î Ahir romanında Osmanlı manzaralarında alt yapının sürdüğü hayat varoluş cehenneminde yaşamak gibidir. Çılgınlara kayıtsız kalan bir öteki neslin debdebesinin yanında bir cehennemi yaşamak ve aydınlar tarafından bunun ibraz edilmesi yaşarken ölmektir. Nesl-î Ahir’in anlattığı bir topluluk vardır ki yırtık elbiseleriyle gerekli besin alamamanın verdiği cılız vücutlar ile sokaklarda, virane evlerde, penceresi tavanı deforme olmuş yerlerde yaşayan çocuklar, aileler, dükkânların önünde “*hüsranlarının alâyiş-i müstehziyanesine (alay edici gösterişine) bakarak çamurların içinde çarşafklarını toplamaya çalışarak geçen fakir kadınlar*” (NA: 11) toplumda öteki sınıfın hüznünü ve terk edilmişliğini yansıtır.

Köylüler ve can çekişen askerlerin yanında, öteki neslin yalancı cenneti belirir. Bu matem tablosuna ve çılgınlıklarına kulaklarını tıkayarak yaşamını sürdüren bu topluluk üst yapıdır. Aradaki yaşam kalitesinin uçurumluluğu geri kalmışlıktan ileri gelir. Nitekim alt yapı ne derece iyi durumda ise gelişmişlik düzeyi de doğru orantılı olarak yükselecektir. Osmanlı toplumundaki bu ters orantı yaşamın olumsuzluklarla dolu olacağının kanıtıdır. Alt yapının “*sefil ve nalan*” (NA: 112) görünüşünün karşısında üst yapının kayıtsızlığı maddeye sahip olma imkânıyla alakalıdır.

Ölümün içinde kaynaşan, eriyen ve var olmaya çalışan alt yapının facia görüntüsünün yanında “*ayaklarını ayaklarının üzerine atarak, küçümseyen ve hakir gören gözleriyle (...) onun biçare hûn-ı mazlumiyetinden (mazlumluk kanından) üstüne bir şey sıçramasının endişesiyle tiksinerken duran bir sınıf*” (NA: 113) ki bu sınıf rüşvet ve yağma ile sağladıkları haksız kazançlar neticesinde Hristaz Tepesinde “*Nesl-î Ahiri cerihalarını (yaralarını) sererek sızlanırken*” üst yapıdaki sınıf yalı ve köşklerde “*züyûf (kalp para)*” (NA: 113) olarak nitelendirdikleri alt yapının varlığına ve sorunlarına kulak tıkarlar.

“Züyûf” kelimesi Uşaklıgil romanlarında ilk olarak Vehbi Bey’in söylemiyle duyulur. Ona göre “*evin içinde yalnız o vardı, ötekiler bütün bir alay züyûf (ayarı düşük para)!*” (MS: 284) Züyuf iki anlamlıdır kalp ya da ayarı düşük madeni paralardır. Bireyleri bozuk veya ayarı düşük para olarak nitelenmek öteki kesmin ötekileştirildiğinin önemli verilerindendir. Topluluğu veya bireyleri paraya benzetmek verilen değerin maddi düzeyde olduğunu da gösterir. Aslında bozuk para anlamına gelen bu deyim ‘*bir bölüme ait para*’ niteliğini taşır. “*Marx’ın bu deyimi burada daha çok paranın ayırma aracı niteliğini de belirtmek üzere bu ikinci anlamında kullanıldığı açık*”tır. (Marx-Engels, 2016: 126) Nitelenen “*ayırıcılık*” misyonu “bozuk ve tüm para” zıtlığıyla toplumu ayırıştırır. Kelimenin diğer anlamı ise kalptir. Romanda ve yaşamdaki zıtlık bir kelimeyle belli edilir. Kalbin fizyolojik anlamının üstünde duygusal ve soyut kavramlarının ifade edildiği aşıkârdır.

Alt ve Üst yapı aykırılığı kalıtım ve soya çekimin tesiriyle kolektif yaşamda bireylerin ne olduklarına yön verir. Toplumsal ve bireysel yaşamda görülen bu tezatlıkların çizgilerini “Devlet” belirler. Materyalizmde ele alınan tüm konular birbiriyle bağlantılıdır. Alt yapı ve üst yapı sorunsalı para/meta ve dolayısıyla devlet yapısıyla da yakından ilgidir.

2.2.2. Nesl-i Ahir: “Devlet”

Toplumun ekonomik temelli olarak sınıflara bölünmesiyle devlet anlayışı zorunlu hale gelir. Felsefe nezdinde Devlet “*ebedi doğruluğun ve adaletin gerçekleştiği ya da gerçekleşmesinin gerektiği bir alandır.*” (Marx- Engels, 1977: 71) Tarihsel Materyalizme göre devleti, toplumda oluşan sınıf farklılıkları ve kolektif bilinç ortaya çıkarır. Nitekim devlet alt yapı ve üst yapının karşılıklı çatışma ve çelişmeleri neticesinde zorunlu olarak ortaya çıkmış kaos bitirici düzen sağlayıcı misyonu yüklenir. Ayrıca toplum ve bireyin üstündedir. “*Toplumdan doğan ama toplumun üstünde yer alan ve gitgide topluma yabancılaştıran bu güç devlettir.*” (Marx- Engels, 1977: 73) Bu yabancılaştırma üst yapıya sonsuz imkânlar sunup alt yapıyı baskı altında tutmasıyla ortaya çıkar. Marx ve Engels devletlerin genel yasalarını “*sınıf egemenliğine ve sınıf sömürüsüne dayalı*” (Marx- Engels, 1977: 75) ilişkiler olarak tanımlayarak “*kural olarak en güçlü sınıfın, ekonomik bakımdan egemen sınıf durumuna gelen ve böylece ezilen sınıfı boyunduruk altında tutmak ve sömürmek için yeni yeni araçlar kazanan sınıfın devleti*” (Marx- Engels, 1977: 73-74) olduğunu dile getirir. Temel de adalet ve

eşitliğin sağlayıcısı durumunda olan devlet yanlı bir hale bürünüp egemen sınıfın tekeline girerek toplumun “öteki” sınıfını “ötekileştirir”. Dolayısıyla olması gereken düzeyden uzaklaşarak güvenilirliğini yitirir.

Ötekileşen sınıfın ve devletin üzerinde maddi eğilimleri elinde bulunduran materyalist bir sınıf ortaya çıkar. Onların konumları, imkânları, düşünceleri sosyal ve ekonomik hayata egemendir. Bu durum sadece dönemin Osmanlı toplumu için geçerli değildir. “Egemenlik” kurabilme yetisi toplumda maddi olarak üstün ve yetkin olan bireylere verilince bu kuvvet giderek devleti aşarak kurumlarını da pasifleştirir. Öyle ki Halit Ziya’nın Nesl-i Ahir romanında devlet içinde devlet mevcuttur. Para ve materyallere sahip olan üst/egemen sınıf her şeyi yapmaya muktedirdir. Devletin sosyolojik yapısı onların zihinsel süreçlerine uygun olarak oluşturulur. Söz gelimi Şadi Revnak, Mahut Paşa’nın verilere ulaşma imkânı ve maddiliği devletin dahi üstündedir. Bu durum kendi içinde alt ve üst yapı çizgisiyle devletinde kendi değerlerine yabancılaşmasını göstermesi açısından değerlidir.

Rühle’nin ifadesiyle “*sınıf mücadelesi artık ürün için verilen mücadeleden başka bir şey değildir. Artık ürüne sahip olan durumun hâkimidir; zenginliğe sahiptir, devlete sahiptir, kilisenin, mahkemenin, bilimin ve sanatın anahtarını elinde tutar.*” (Turan, 2017: 148) Materyalizm, batı toplumunun algılarından doğmuştur. Aktarılan bilgileri evrensel düzeyde algılamak daha yararlıdır. Rühle’nin bahsettiği ürün, para/metadır. Para ve maddi değerlerin hâkimi aynı zamanda devletin, dinin, yargının ve sanatın hükümranıdır. Bu şekilde Devlet önemli bileşenlerini belli bir zümrenin eline bırakır. Çözümler ve kırılmalar bu aşamadan sonra başlar. “*Tarihin tanıdığı devletlerin çoğunda yurttaşlara verilen haklar, ayrıca servetlerine göre değişmiş*” tır. (Engels, 1987: 177) Elllerinde bulundurdıkları maddi imkân onların gerekli bilgi ve verilere ulaşmasını sağlar. Nesl-i Ahir’de İrfan babasının yerini Dışişleri bakanlığından değil romanda “mahut paşa” yani “*müteneffiz (sözü geçen)*” (NA: 121) kişi olarak nitelenen karakterden öğrenir. Gerek Mahut Paşa gerekse Şadi Revnak devlet üzerinde maddi güç ve kaynağa sahiptir. Öyle ki imkânları şuurları zorlar.

“*Koca bir heyet-i askeriye karar vermekten beyân-ı acze mecbur eden meseleyi bu evin sahibi, bu beyefendi halledecekti. Sonra istanbul’da bu beyler, bu paşalar, bu konaklar, bu köşkler hayatın öyle teşkilatı esasiyesi (anayasası) hükmünü almış idi ki gelip bunların dest-i huninden bir sadaka-i adalet dilenmemek*” (NA: 92) mümkün değildir. Yine Nesl-i Ahir romanında Şadi Revnak şu şekilde tanımlanır:

“Hayat-ı memlekette en yakından alakadar olan müessesat-ı maliye muntazır kaldıkları işlerde bu bab-ı ümidi dakk ederlerdi (...) Vülat ü nüzzar (valiler ve bakanlar) onun eteklerinden feyz alırlardı.” (NA: 396) gibi vasıflarıyla devlet üstünde devlet anlayışının ortaya çıkmasını sağlar.

Gerek Mahut Paşa gerekse Şadi Revnak roman içinde ellerinde bulunan sonsuz imkânlar ile aktarılsada bunlar kolektif bilinçte olumlanan değerler değildir. Demokrasi’nin gereği olan Anayasanın, üst yapıya veya ekonomik açıdan üstün olan bireylere isnat edilmesi devlet içinde baş gösteren kendi değerlerine yabancılaştırmanın örneklerindendir. Kullanılan anektodlardan hareketle *“bu binaların saye-i zulm ü itisafında bir nefha-yı tesliyet aramamak (bu binaların zulum dolu ve doğru yoldan sapmış gölgelerinde bir teselli esintisi aramamak)”* (NA: 92) sorunlu alt yapı için mümkün değildir. Onların tahkir edici bakışları, zulûm ve doğru yoldan sapmış tavırları sahip oldukları servetten ileri gelir. Valiler ve bakanların önlerinde el pençe durup niyaz etmeleri ne eğitimlerine ne bilgilerine ne de dünya görüş veya başarılarıdır. İlgi ve saygı duyulan obje bireyin vebası paradır. Onlar her ne kadar *“kötü, namussuz, her türlü alçaklığı yapabilecek”* (Marx- Engels, 1980: 32) potansiyele sahip olsalar da bilinir ki *“saygı gösterilir paraya, -dolayısıyla sahibine de.”* (Marx- Engels, 1980: 32)

Devlet’in temel vasfı bireyler arasında sosyal konum ve statülerine bakılmaksızın yasaları işletmektir. Karl Marx ve Engels bu gerekliliğinde icra edilmemesinden yakını. Ki onlara göre *“devletlerden çoğunun ilkeleri, tersine büyükleri ve küçükleri, zenginleri ve yoksulları, yasa karşısında eşitsiz kılmakla başlar.”* (Marx- Engels, 1976: 90) Devletin bu misyonu ile yine Nesl-i Ahir romanında Kâşif’in tutuklanması ters orantılı işleyiş içindedir. Kâşif sadece okuduğu kitaplardan ötürü gözaltına alınır. *“...Ne adam öldürmüş, ne para çalmış”* tır. (NA: 245) Öyle ki yapılan çifte standart ve adam kayırma yine aynı romanda görülür. *“Ne adam öldürenler, ne para çalanlar var ki bilakis mükâfat görmüşler”* dir. (NA: 245) Nitekim *“adalet kendini yoksullar için ne kadar sert gösterirse zenginler için de o kadar bağışlayıcı gösterir.”*(Marx- Engels, 1976: 372) Devlet kendi içinde vasıfları ve kurumları ile yerine getirmesi gereken yükümlülüklerde bir kavram kargaşası yaşar. Taşınması gerektiği kavramlara ötekileşerek toplum nezdinde de güven ve değer kaybına uğrar. Bireysel içe çekiliş ve yıkımların önemli sebepleri arasında biri de devletin toplumsal tabakalaşmada taraf olmasıdır.

“*Belli bir toplumda, toplumun bazı üyelerinin uğraşının, ötekilerin uğraşı ile çatıştığı, toplumsal yaşantının çelişkilerle dolu olduğu*” (Lenin, 2003: 23) durumlarda çatışmalara bağlı olarak sınıf ayrılıkları ortaya çıkar. Bu sınıf ayrılıklarında devletin yabancılaşması taraflı olmasıyla belirir. Asıl problem devletin yerine getirmesi gereken yükümlülükleri örselemesidir. Bilgili ve başarı potansiyelini gösterebilecek öğrenci ve bireylere üst düzey olanak sağlaması gerekirken tam tersini yaparak özgürlüklerini de kısıtlar, pasifleştirir.

Nesl-î Ahir romanında “*Bunlar mesela Amedi-i Divan-ı Hümayun da, Tahrirat-ı hariciyede, Şurâyı Devlette, yalnız falan sefirin damadı falan nazırın mahdumu (oğlu) oldukları için şu kadar bin kuruş maaş alan çocuklardı*” (NA: 152- 153) gibi ibareler sıklıkla tekrar edilir. Burada asıl olan üst düzey yönetici çocuklarının çalışmadan artı değeri sağlayarak haksız kazanç elde etmesi ve bunun devamlılık göstermesidir. Durumun antitezinde Lenin’in bahsettiği aykırılık ortaya çıkar. Nesl-î Ahir romanında Üst yapıya mensup Gıyas Bey “*Amedi –i Divan-ı Hümayundan, mahadim-i kiramdan (ileri gelenlerden birinin oğlu)*” (NA: 102) Şehzadebaşında “*bir mekteb-i hususiyesinden ikmal etmeyerek (öğrenimini tamamlamayarak)*” (NA: 103) ayrılır. Buna rağmen Gıyas Bey “*Amed’i den Şura-yı Devlet’e geç(erek)... Aza-yı mülazımlıkla (stajyer üye)*” (NA: 477) olarak atanır. Bunun karşı kutbunda Şakir yer alır. Şakir ise “*türlü ümitlerle çalışıldıktan sonra istihsal edilen (elde edilen) şahadetnamesinin (diplomasının)*” (NA: 105) dış işlerinde memur olabilmesi için işe yarayıp yaramayacağı kaygısını hisseder. Aynı şekilde bir başka örnekte Daniş, “*Biçare çocuk, altı aydan beri sefaretlerden birine gitmek için uğraşıyor, şimdiye kadar Tahranla, Çetine’yi teklif etmişler*” (NA: 478) ifadeleri bireylerin çabalarının olumlu sonuçlar vermemesine karşılık toplumdaki insiyatif sahibi kişilerin akrabalık ilişkilerini kullanarak pek alâ değerli yerlere getirildikleri de görülür. Bir önceki başlıkta ifade edilen tarihsel materyalizm algısı burada devletin inayetiyle devamlılık gösterir. Görülür ki kendi değerlerine yabancılaşmış devlet algısıyla paralel haşmetli bir babanın soyuna sahip olmak devletin belli kademelerinde yer edinmek için icazete gerek bırakmaz. Devlet, yegâne amacı olan adaletsizlik ve eşitsizliği ortadan kaldırma hususunu unuttur. Gıyas Bey’ in herhangi bir tahsili, diploması yokken “*Şurayı Devlet*” azasından olmasına karşılık tahsilini gerek İstanbul gerekse ülke dışındaki eğitim kurumlarında tamamlamış olan Şakir ve Daniş ya iş bulamaz ya da taşraya gönderilir.

Devletin taraf olmaktan imtina etmediği alt ve üst yapı sorunsalı Halit Ziya Uşaklıgil romanlarında sosyo-ekonomik düzene dolayısıyla kullanılan materyallere, mekânlara, kıyafetlere ve ziynet eşyalarına aynı çelişme unsurları ile yansır.

2.2.2.1. Sosyo-Ekonomik Düzen : “Mekân ve Eşya ilişkisi”

Mekân ve eşya ilişkisi Halit Ziya’nın romanlarında materyalizm ile idealizmi keskin çizgilerle ayıran bir kavram bileşkesi konumundadır. Genel olarak romanlarda rutinleşmiş mekân tasvirlerinden çok insan ile mekân arasındaki duygu alışverişine yoğunlaştırılarak bilgi verilmeye çalışır. Ayrıca mekân içerisinde bulunan eşya-nesne düzleminde bireyin iç dinamiklerini harekete geçirmesi bakımında önemlidir. Halit Ziya Uşaklıgil romanlarında “*İnsanı varoluşunu hissettiği yer olan mekân ile birlikte ele alır ve mekânın insan üzerindeki etkilerini verir.*” (Deveci, 2014: 46)

Halit Ziya’nın romanlarında mekân, karakterinin üzerinde bıraktığı psikolojik ve sosyolojik devinim çerçevesinde, yerleştirdikleri sosyo-ekonomik düzeye bağlı olarak maddenin kuşatıcılığı ve ideallerin gerçekleşme oranlarının azlığı bakımından ters orantı içerisinde. Mekânlar kimi zaman idealist kimi zaman materyalist düzeyde karşımıza çıkar.

“*Halit Ziya Uşaklıgil, romanlarında bireysel ve toplumsal alanda meydana gelen değişim ve dönüşümlerin mekâna başarılı bir şekilde yansıtır. Mekân, yazarın romanlarında adeta bir ayna görevi üstlenerek, bireysel ve toplumsal yaşamda meydana gelen olaylar, mekân-insan bütünlüğü gösterilirken ortaya konur.*” (Korkmaz-Şahin, 2017: 28- 29)

Roman içindeki anlatı karakterlerinin idealist ve materyalist boyutlardaki tezatlıkları bulundukları mekânlara ve sahip oldukları ya da olamadıkları eşyalar ile de kendisini gösterir dolayısıyla bu iki unsur (mekân ve eşya) etkileşim halindedir. “*Etimolojik olarak eşya (objectum) dışımızda var olan şey, önümüze ve/veya karşımıza yerleştirilmiş gözle görünen, duyuları etkileyen şey anlamını taşır.*” (Bilgin, 2011: 24) İşlevsel olarak eşya ise, toplumdaki bireylerin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapılarını gösteren bireyin iç dünyasını yansıtan bir nesne konumundadır. Bireylerin bütünleştiği eşyalar, bu eşyalarla yaşayış tarzları, bireyin yer aldığı toplumsal statüyü göstermesi bakımından önemlidir. “*Eşyalar ve bunların mekândaki konumu bir takım mesajlar taşırlar.*” (Bilgin, 2011: 179) Önemli olan bu mesajların bireyin iç beninde uyandırdığı etkileri, mekândaki eşyaların bireydeki izdüşümlerini ve çağrışımlarını

doğru bir şekilde kavramaktır. Bireyle birlikte varolan her nesne onun aidiyetinin nereye olduğunu gösterir.

2.2.2.2. Maddi İmkân ve İmkânsızlık Çelişkisinde “Oda ve Ev Kavramı ”

Temel anlamıyla fiziksel bir mekân olan odanın işlevsel bir mekân olarak ele alındığında bireyin kendini bulma yolundaki duygusal merhalelerine tanıklık etmesi bakımından önemlidir. Odalar kişiye özel ve mahremdir. Kişinin iç dinamikleriyle yanılısamlarıyla, en önemlisi vicdanıyla baş başa kaldığı içre bir mekândır. Odalarda kullanılan eşyalar, renkler, aksesuarlar bireyin psikolojik, karakteristik ve ekonomik yanlarını gösterir. Çalışmanın konusuna sadık kalmak adına ekonomik yanları ön planda tutulur. Metinlerde karakterlerin oda ve ev dekorları bireyin bulundukları sosyo ekonomik düzeyleri açıkça gösterir. Bu oda dekorları daha çok maddi imkân ve imkânsızlık yönleriyle dekore edilir.

Halit Ziya Uşaklıgil’in “Sefile” romanında ilk oda tasviri Mazlume’nin altı yaşlarında annesiyle beraber yaşadıkları yerdir. Bu oda “*ziyayı ancak bir pencereden almakta olduğu için yağmurlu havalarda hazin bir zulmete (hüzünlü bir karanlığa) müstahak olurdu (dolardı).*” (SEFİLE: 22) Bu ışısız ve karanlık oda maddi imkânsızlık neticesidir. Annesi dikiş dikerek Mazlume’ye bakar. Kapalı havalarda bu bir pencereden giren ışık da sönerse Mazlume’nin annesi çalışamadığı için şikâyetlerde bulunur.

Kadınlık onuruyla bu hastalıklı anne para kazanmak için türlü sapkınlıklara sapmayarak alın teri ile geçimini sağlamaya çalışır. Bu bakımdan Mihriban Hanım’ın tam tersidir. Emek harcayarak kendisini ve kızını var etmeye çalışır. Mazlume’nin annesinin bu tavrı Tarihsel veya Diyalektik materyalizm’de Marx’ın “*kendi kendini gerçekleştirme*” (Fromm, 2014: 67) düşüncesi içinde “*emek*” (Fromm, 2014: 67) kavramını akla getirmektedir. Hem idealizmin temsilcisi Hegel, hem de materyalizmin son neferi Marx için “*Emek insanın kendi kendini yaratma sürecidir.*”(Fromm, 2014: 68)

İdealize edilen bu anne isteri hastalığıyla boğuşmasına rağmen dikiş dikerek alın teri ve emek ile eteğinde çamurlardan azade hem yaşamaya hem de kızını yaşatmaya mecburdur. Metnin geneli itibariyle tasvir edilen diğer odalar Mazlume’nin annesiyle yaşadığı odadan çok farklıdır. Şehzadebaşı’ndaki “viranca ev” (SEFİLE: 17) de en itinalı oda İkbâl’in odasıdır. Mazlume’nin annesiyle kaldığı oda ile İkbâl’in odası yazar

tarafından farklı renklerle çizilir. Bunun temel sebebi alt ve üst yapı sorunundan çok hayatlarını idame ettirebilmek için başvurdukları yöntemlerdir. Diyalektik materyalizmin bir gereği olan tez ve antitez zıtlığı bu romanda odaların kuruluşu ve eşya düzeni ile kendisini gösterir. Mazlume ve annesi iffetini koruyarak maddi imkânsızlıklar eşiğinde yaşamaya çalışırken antitezinde iffetini alaşağı eden İkbâl'in Şehzade başındaki odası maddenin elde ediliş şekline bakıldığında utançla durur. Nitekim İkbâl'in günah odası metin içerisinde:

“Güzel geniş bir yataklık (karyola), köşede beyaz örtüleriyle nazar ediyordu (manzarayı süslüyordu). Yataklığın mukabilindeki köşede bir düzen (makyaj) masası, masanın üzerinde büyük bir ayna muallak idi (asılıydı).” (SEFİLE: 33) Bu odanın karasına karşılık Mazlume'nin aynı evde namusuyla yaşadığı vakitlerde dekoru *“Bu odanın ziyaret-i yegânesi bir koltuk sandalyesi”* dir. (SEFİLE: 59) Kazanılan maddi imkân ruh ve bedenlen bireyin düşmesiyle ters orantılıdır. Bedenini ne kadar sermaye olarak kullanırsan kazandığın maddi imkân o denli artar. Mazlume *“bir koltuk sandalyesinde”* uyurken İkbâl'in yataklığı, makyaj masası ve ayna gibi eşyaları hem maddiliği-maddeyi çağrıştırırken hem de kadını metalaştıran ve bir obje haline gelmesini sağlayan emarelerin bütünüdür. Bu romanda nesne kullanımı ve sahip olma eğilimi alt yapı içinde kendi hiyerarşisiyle alakalıdır.

Nemide romanında mekân ve eşya tasvirleri materyalist ve idealist argümanlarla örülü değildir. Ancak karakterlerin sosyal statüleri ve ekonomik durumları bilhassa mekânlara yansımış durumdadır. Nemide'nin babası Şevket Bey *“zengin bir babanın”* (NEMİDE: 27) oğludur. Aksaray'daki konakta kışları, yazları ise Kanlıca'daki yalıda geçirir. Zeytinlikleri, dükkânları bulunur. Konak on iki odalı bir büyük bahçesi olan muntazam bir binadır. Burası roman içinde uzun uzadıya tasvir edilir. Aynı gösteriş Kanlıca'daki yalıda da görülür. Bahçeye açılan iki kapıdan, misafir odasından, kütüphaneden, altı odadan ve yemek odasındaki objelerden iştahla bahsedilir. Romanın mahiyeti bu odalarda gizlidir. Bu konak ve yalı ne kadar gösterişli ise Nail'in evi de o kadar sadedir.

Nail'in evi *“Beşiktaş civarında iki katlı ahşap bir ev”* dir. (NEMİDE: 65) Tez ve antitez durumu buradada kendisini gösterir, odalar, eşyalar, evler ve kullanılan nesneler sürekli bir zıtlık içerisindedir. Şevket Bey paranın/maddenin verdiği kuvvet ile kızının odasını *“bir mücevher mahfazası (kutusu) kadar tezyin ettirmişti.*

(süslettirmişti).” (NEMİDE: 78) Odanın mücevher kutusu olarak ifadesi imkânın debdesini gösterir. Nemide’nin odası:

“Odanın pencereleri beyaz tül den uzun perdelerle mestur (örtülü) idi. Perdelerin kanatları pembe bağlarla toplanmış olduğu halde pencerelerin iki tarafındaki sarı çakılara tarik edilmiş ki (...) duvarın köşesinde pembe şeritlerle boğulmuş beyaz cibinlik yataklıkla düzen (tuvalet) takımı görülüyordu (...) Diş fırçalarını, seyrek ve sık taraklarını, muhtelif saç ve mendil kokularını; sirkeleri, tozları birer birer muayene etti.” (NEMİDE: 78- 79)

Nemide babasının sağladığı imkânlar ile sosyal statüyü eşya/madde ile elinde tutar. Romanda Nahit annesinin vefatından sonra babasının başka bir kadınla evlenmesiyle Nail’in evine taşınır. Babasıyla annesiz olarak yaşadığı ev ölümcül bir sessizlik olarak tasvir edilmesi mezarlaşan evler metaforu gibidir. Nemide’nin imkânları, yalısı, konağı, odası, babası ve eşyası kısacası sahip olduğu her şeyin karşısında Nahit ezilir, yuvasızlığı ve kimsesizliğini hatırlatır. Aralarında bir statü farkı belirir. *“Eşyalar bir sosyal prestij değeri taşımakta ve bireyler, farklı eşyalar da değişik ölçülerde olmak üzere bir statü işareti algılamaktadırlar.”* (Bilgin, 2011: 312) Bu statü eşya bazında ve genel olarak Nemide’nin elindedir. Bu imkân ve madde Nahit’i hiçleştirir. Nemide ile Nahit Beşiktaş’taki ahşap ev ile Kanlıcadaki bu yalıyı karşılaştırır. Nahit gerçekçi bir yaklaşım ile *“kıyas kabul etmez. Bir kere burası yalı, ondan sonra bizim ev bu kadar büyük değil hiç bahçesi yok.”* (NEMİDE: 84) Nemide ile Nahit arasındaki bu zıtlık Halit Ziya’nın İzmir dönemi son romanı olan Ferdi ve Şurekâsı’nda Saniha ile Hacer arasında da tekrar edecektir.

Bir Ölünün Defteri romanı Halit Ziya’nın yarattığı karakterlerin derinliği bakımından psikolojik çözümlemeye çok müsaittir. Verilmeye çalışılan idealizm-materyalizm anlayışı Hüsameddin ve Osman Vecdi ile verilir. Karakterlere oturtulan bu anlayış mekâna tam olarak sirayet etmez.

Ferdi ve Şurekâsı romanında üç temel odadan hareketle materyalizm yıkıcılığı madde karşısındaki imkân ve imkânsızlık ve gelir dağılımındaki eşitsizlik gözler önüne serilir. Saniha’nın çocukluk yıllarında yaşadığı odada Hacer’in odası ve İsmail Tayfur’un odası birbirlerinden çok farklıdır.

“Odayı yumuşak tüyleri, ayakları bir zemin-i hevai üzerinde tutan, elvan-ı saf derunesi bir memzuze-i garibe-i eşkâl husule getiren uşak halısı

örtüyor. Duvar sertaser ince tüyleri bir levn-i ziya dar-ı tayyar ile parlayan penbe kadife ile kabartılmış, tavanın çevresi beyaz, penbe, mai atlaslarla boğulmuştur. Tavan bir bedia-i sanattır (...) Çin saksısı; odanın her tarafını bir perişan-i zevk-amız ile işgâl eden mütenevvi, muhtelif masalar, çekmeceler, iskembeler, koltuklar üzerine serpilmiş gayr-i kâbil-i tadad, gayr-i mümkün-i tasavvur ufak tefek, o Japon yelpazeleri, sevr saksıları, eski işlemler, fağfur fincanlar, tunç heykeller, çini kâseler; o bin yerden gelen bin türlü hiçler (...) Bu tunçtan bir yataktır. Burada beyazdan başka bir şey görülmez; tüller, ketenler, yünler, canfesler (...)"

(FŞ: 50-51)

Hacer'in odası bir ressamın eseri gibi kusursuzdur. Bu konağın yegâne sahibi olan Hacer tıpkı Nemide gibi babasının imkân ve statüsü ile istenilen bu odaya sahiptir. Hacer yatağıyla yatağın üstündeki örtüleriyle, odanın içindeki saksılarıyla, perde niyetindeki tüllerile, Japon yelpazeleri, fincanları, tunç heykelleri yerdeki halıları gibi sayısız eşyasıyla maddiyatın, paranın verdiği güç ile Saniha ve İsmail Tayfur'un karışımın da durur. Oda materyalist argümanlarla örülüdür. Cıvıl cıvıllığı, süslülüğü, şımarıklığı yalnızlığı bu odanın her köşesine siner. Odası Avrupai tarzda döşenmiştir. Bu oda ile Saniha'nın büyüdüğü ev ve İsmail Tayfur'un odası arasında belli farklar bulunur. Bu farkı diğer karakterlerde hisseder.

İsmail Tayfur'un odasında yerdeki seccade, berideki cüzdan duvardaki tablo gibi eşyalar benliğiyle arkadaş mütevazî nesnelerdir. Yazar maddi imkân ile evini odasını döşeyen Hacer'in odasını anlatırken sayısız sıfat kullanır, İsmail Tayfur'un odasını aktarırken sade yapısıyla dikkat çeken odaya sade betimlemeler yapar. Hacer babasının sağladığı maddi imkânlar sayesinde istediği her şeyi alır, odasını dilediği gibi döşer. Ancak İsmail Tayfur istediği eşyaları alabilmek için uzun süre çalışması gerekir. Onun ideal boyutunda olan arzu nesneleri yazı masası ve kitaplıktır.

"Şu yazıhaneye iki senede malik olabilmiştir. (...) Yalnız dört lirası vardı, dört lira ile pek güzel bir şey alamayacağını bilirdi. (...) Veremeyeceği bir fiyat talep ederler korkusuyla titreyerek dükkân sahibine takarrüb etti (yaklaştı), parmağıyla göstererek o yazıhaneyi sordu, 'Beş lira' dediler. (...) Bir lirayı nasıl olsa tedarik edebileceğini (bulabileceğini) düşündü, dükkândan çıktı, aybaşına on iki gün vardı, on iki gün bekledi." (FŞ: 75-76) Biriktirmek, arttırmak, kanaat etmek, boyun eğmek, çabalamak ve beklemek alt yapı için nesnelere sahip olmanın külfetidir. Maddi yanı bir yana manevi

geçitte ruhu zedeleyen olgulardır. Yine İsmail Tayfur için “*Kitaphâne*”, arzulanan idealize edilmiş bir nesnedir. Ancak karakter “*buna asla muvaffak olamayacağını (sahip olamayacağını) bilirdi.*” (FŞ: 76) Çünkü dönem içinde bir kitaplık sahibi olmanın bedeli sekiz liradır. Sekiz lira ise “*genç adam için bir servet-i azimetti (büyük bir servetti).*” (FŞ: 76)

Bu durum bize materyalist bir olgu olan ve çalışmanın “*Devlet: Nesl-i Ahir*” kısmında dile getirilen uğraşların çatışması ve çelişkisi bilgisinin haklılığın bir kez daha gösterir. Hacer sınıf ayrılıklarında üst yapıyı İsmail Tayfur ise alt yapıyı temsil eder. Emek veren, çaba harcayan, sürekli üreten ve üretmeye mecbur bırakılan İsmail Tayfur hiçbir dilediği eşyaya kavuşamazken kavuştuklarını da müthiş bir çaba ve emek harcayarak sabır göstererek malik olurken, çatışma yaratan diğer unsur Hacer doğuştan her şeye sahiptir. Çelişki ve çatışma bu noktadadır. Bu kapitalleşmenin eleştirisi olarak “*İnsanı en aza mahkûm etmek ve bu halde ilkel bir eşitliği sağlama çabası gayri insani bir tutumdur.*” (Fromm, 2014: 67)

Saniha’nın annesiyle dört yaşına kadar yaşadığı evleri yıkık bir virane görümündedir. “*Mahzen, harabe*” sıfatları kullanılır. “*Burası, ağaçlardan, korulardan meydana gelmiş bir mahzen ya da yeşil bir mağaradır. Burada her zaman hışıltılı, korkusunu sürdürür. Bu işbah-ı vahşiye (bu vahşi hayaller), bir lisan-ı sihr- âmiz ile (sihirle karışık bir dille) bir muhasebe-i mütemadiye-i ifritane (sürekli ifritçesine bir konuşma) içindeymişler gibi (...) Odaları, bu bahçenin bir kenarını teşkil eden (meydana getiren) harabenin alt katındaydı.*” (FŞ: 83-84) Saniha’nın dört yaşına kadar kaldığı bu yerin altındaki oda Hacer’in odasının debdebesinin yanında hiçtir. Sosyal adaletsizlik bu iki genç kızın çocukluklarından itibaren eşya ile başlar, romanın sonunda evrensel ve değerli bir kurum olan evlilik ile sonlanır.

Bu harabe evin “*Fırtınalar, kiremitleri atmış, çatıları yarmış, pencereleri koparmış, kapıları devirmiş, duvarları yıkılmış, merdivenleri sökmüş, taşları düşürmüş (...) bu harabeyi etleri dökülmüş, kemikleri çözülmüş dehhaş (çok korkunç) bir mahlûk-i resimin (büyük bir yaratığın) kadid-i mahufî (korku saçan iskeleti) haline getirmişti.*” (FŞ: 84-85) Bu betimlemeler ile eş değer olarak harabedeki eşya düzeni kâğıtla yapılmış/kapanmış pencereleri, eski minderler, küçük şilte ve eski bir kilim parçasıdır.

Anlatıcı Saniha’nın evini betimlerken ürkütücü, tedirgin edici, yok edici kelimeler kullanır. “*Mahzen, mağara, korku, yabanilik, ifrit, iskelet*” gibi kelimeleri bilinç duymaktan hoşlanmaz. Evin kişileştirerek etlerinin döküldüğü varsayımı

döküntülüğünün tasvirinin zirvesidir. Toplumda kimileri Hacer gibi kuş tüyü yataklar da yatıp, atlas halılara basarken kimileri ise Saniha gibi penceresiz evlerde küçük ve eski bir kilim parçasıyla ışıksız odalarda yaşamlarına devam etmeye çalışırlar. Bunun tek nedeni meta ile başlayan toplumdaki sosyal adaletsizliktir.

Saniha maddenin maddiyatın yıkıcı etkisiyle bir kıyaslama sonucunda karşılaşır. Nesime Hanım ile Hacer'i görmeye gittiklerinde, evin mimarisi ve ev dekoru karşısında büyülenir. Çünkü gerek annesiyle birlikte yaşadığı ev gerekse İsmail Tayfur'un mütevazî evi bu gördüğü devasa yapıdan fersah fersah uzaktır. Saniha evsiz, odasız dolayısıyla mekânızdır. Evim dediği yerde pamuk ipliğine bağlı olarak hayatını sürdürür. Hayatı boyunca sahiplenebileceği bir eşyası dahi olmamıştır. Realite Hacer'in konağını gördüğü yerde Saniha'ya tüm çıplaklığıyla görünür. Kendi imkânsızlığıyla ezildikçe ezilir.

“Karşısındaki binaların fevkine çıkan bu üç katlı kargir cesim, ceviz kafesli, demir cumbalı binayı, azamet ve muhabbetiyle etrafındaki meban-i sefileyi tahkir ediyormuş gibi onların fevk-i serinden bakan bu muazzam konağı bir nazarda, ihata etmiş idi. Oh! Şimdi nazarında biraz evvel terk ettikleri o meva-i fakir (fakir ev) ne kadar küçükleşmiş, ne kadar ezilmişti.” (FŞ: 155)

Nesnenin materyalleştirilip maddi imkân ve imkânsızlık noktasında ele alınmasında özellikle “Ferdî Efendi'nin konağı” ve “İsmail Tayfur'un evi” ibareleri önemlidir. “Konak” ve “ev” kavramları insanın barınma ihtiyacını farklı şekillerde karşılar. Konak ihtişamın maddiyatın göstergesi iken ev gelenekselliği, yaşamlarındaki sıradanlığı ve küçüklüğü gösterir. “Ev” ve “konak” bir zıtlık silsilesini çağırıştır. Evler bireylerin sosyo-ekonomik durumunu gösteren önemli argümanlar arasındadır. Maddi imkân ve imkânsızlık eşiğinde ev ve köşk karşıtlığı Mai ve Siyah romanında da kendisini gösterir. Ahmet Cemil'in Süleymaniye'deki babasının emek harcayarak yaptırdığı geleneksel ev ile Hüseyin Nazmi'nin Erenköy'deki köşkü önemli bir örnektir. Ahmet Cemil'in zihninde/bilincinde *“Süleymaniye'deki şu beş odalı evciği”* (MS: 43) ile Hüseyin Nazmi'nin *“havai (açık mavi) boyalı bahçesi demir parmaklıklı (zarif köşkü)”* (MS: 69) arasında bir savaş hüküm sürer. O evler arasında ve girdabında kendi varoluşu için nesneleri arar.

Ahmet Cemil'in evi uzun uzadıya tasvir edilmez. Babası emek ile bu evi yaptırır. Bu ev ile genel olarak tasvir edilen maddenin kuşatıcılığını gösteren Hüseyin Nazmi'nin Erenköy'de uşakları, büyük bir bahçesi, kütüphanesi, hizmetçileri panjurları

olan köşk arasında uçurum bulunur. Ahmet Cemil yaşadığı mekân ile idealleştirdiği mekân arasında sıkışıp kalır. Zaten onun trajedisi bu noktadadır. Başkahraman idealisttir. Kavuşamadığı ve hayatında çok önemli bir eksiklik olarak gördüğü maddiyat onun bilincinde ideallerin doğmasına sebep olur. “*Burada yaşamaya mecbur olmak, burada bozma perdeli tek pencereci dar odacıkta yazın şu bunaltan sıcaklarıyla çalışmak*” (MS: 79) onu benliğinden ve gerçeklik duygularından ileriki evrelerde uzaklaştıracaktır. “*Nasıl ki aç birinin zihninde, kurulmuş bir sofranın resmi canlanıyorsa belli bir yaşam alanındaki eksiklik de idealin resmini ortaya çıkarır.*” (Meyer, 2009: 65) Bu duruma istinaden onda da nesnelere sahip olmak için para kazanma dürtüsü ortaya çıkar.

Hüseyin Nazmi’nin odası ile Ahmet Cemil’in odası arasında ki uçurum romanın içinde bizzat kahramanın düşünceleriyle verilir. Kahraman ruhsal durumunu mekâna göre ayarlar. Hüseyin Nazmi’nin “*odasının bahçeye nazır yeşil panjurları, pencerelerin uzun koyu perdeleri, yerlere dökülmüş, karanlıkta dalgalanarak duran bir harita. Hüseyin Nazmi’nin bir nev-heves israfiyle doldurduğu kütüphaneler*”i (MS: 71- 72) hatırlayarak kendi nasipsizliğini hissedip bulunduğu evden tiksindir. Yaşadığı evi “İşkence Zindanı” olarak tanımlar. Çılgınca Hüseyin Nazmi’nin kütüphanesini, bahçesini, masasını, köşkünü ister. Bir anlamda bu materyalist mekân Ahmet Cemil’in zengin olma arzusunu arttırır. Hayallerinin ve ideallerinin pençesinde kalır. Ortaya çıkan enerji onun ruhunu ve bilincini büyüler, yanlış bastırmalar ve savunma mekanizmalarıyla realite ve aklını sindirir.

Materyalist idealist yaklaşımları veren mekân unsurlarında bir tanesi de İkbal’in düğün mekânıdır. Vehbi Bey ile İkbal’in düğün töreni Ahmet Cemil için hayal kırıklığıdır. Zihninde İkbal için tasavvur ettiği düğün ile yaşadıkları düğün töreninin hiçbir alakası yoktur. “*İkbal şimdi o sopasıyla kapısının önünde bekçi duran; sokağında alacalı, yaygaralı çocuklar kaynaşan küçücük evde*” (MS: 190) evleniyor olması alt yapının ortak bir yazgısı olarak yeniden tecelli eder.

Mekânların kullanım değerleri ve eşyalar bireylerin sosyal statüleri ve yaşayış ölçüleri hakkında bilgi verir. Ancak bu kodların algılanılması sadece mekânla sınırlı değildir. Bireysel eşyalar ve araçlar da sınıfsal ayrımdan izler taşır.

2.2.2.3. Sahip Olunan Bireysel Nesneler: “Kıyafet Olgusu ve Araba”

Sınıflar arasındaki farklar toplumsal yaşamda bireylerin sahip olduğu şahsi eşyalara materyallere, giyimlerine ve onlar için kullanılan sıfatlara yansır. Bu bakımdan çelişki içeren durumlar Nemide, Mai ve Siyah, Aşk Memnu ve Nesl-i Ahir’ de görülür. Burada amaç satır aralarında örtük toplumsal mesajı algılayabilmektir. Sahip olunan maddi imkân kadın karakterlerin giyim tarzları takıları sahip oldukları eşya eksenli irdelendiğinde diyalektik materyalizme uygun olarak giyim tarzları ve eşyaları belli bir zıtlık ile tez antitez bağlamında ortaya çıkar. *“Materyalist felsefenin diyalektik anlayışı içinde tez ve antitezin diğer bir özelliği somut nesnelere işaret ettiğinin kabul edilmesidir.”* (Ural, 1991: 9) Nitekim burada işaret edilen olgu “kıyafet ve araba” somut nesnelerdir. Karl Marx’a göre kapitalist toplumlarda *“zenginliğin göstergesi muazzam bir meta birikimidir.”* (Marx, 2003: 45) Eşya da bu meta birikimine dahildir.

Nemide romanında iki kadın karakter arasındaki farklılık elbiseleriyle de belirir (Nahit ve Nemide). Nahit’in giyim tarzının sadeliğine karşın Nemide’nin elbise dolapları sıra sıra dizili esvapları mevcuttur. Nahit’teki bu eşya eksikliği ve hiçlik psikolojisi zaten her imkâna sahip olan Nemide nin Nail’i de elinden alacak olma ihtimalidir. O anlarda Nahit Nemide’yi *“elbiselerin en süslüsünü giyinmiş, çok mücevher takılmış, yüzlerce kadınların içinde en yüksek bir köşede tuhafiyeci dükkânlarının camlıklarında görülen bebekler gibi”* (NEMİDE: 108) tasavvur eder.

Mai ve Siyah romanında Lamia ve İkbal’ in giyimleri, kılık kıyafetleri ve romanın sonundaki akıbetleri de farklılık gösterir. Lamia Paris’ten, özel olarak getirilen kumaşlardan dikilmiş “car” lara sahipken, İkbal’in ise giyimi konusunda öyle fazla tasvirlerde bulunulmaz. Ancak İkbal’in düğün töreninin tasviri yapılırken Ahmet Cemil’in hayal kırıklığını belirten cümleler iyi şartlarda giyinmediğini gösterir. Ahmet Cemil kızkardeşi için *“...ne latif tuvaletler, ne müzeyyen cihazlar tasavvur etmiş ne süslü çeyizler düşünmüş (...) Onu beyaz uzun etekli – moda gazetelerinin mülevven ilavelerinde (renkli eklerinde) görerek imrendiği şeylere benzer- bir esvap (elbise) içinde, beyaz ipek duvağı yanlarına dökülmüş, başı mücevherlerin altında biraz eğilmiş olarak gör(me)”* nin (MS: 189) hayallerini belli zamanlarda kurmuştur. Bu nesneler İkbal için tasarlanan, hayal edilen eşyalardır. Ancak roman içinde İkbal’in antitezinde bu eşyalara reelde sahip olan Lamia bulunur. Onun fiziki görüntüsü materyalizmin batının ve maddenin kuşatıcılığını gösteren nesneler konumundadır. İkisinin de yaşları yakın fakat yaşadıkları hayat ekonomik nedenlerden dolayı farklıdır. Lamia’ nın

kıyafetleri detaylarıyla aktarılır. Çünkü madde onun üstündeilmek ilmeektir. “*Siyah carı, peçesi, siyah güderi eldivenleri, zarif şemsiyesi ve püskülü*” (MS: 203), ipek kumaşları ve beyaz tülleri gibi bireyleri cezbeden nesneler ile örülüdür. Lamia’nın kıyafetleri toplumun değişen algısını, yapısını nesneye verilen önemi gösterir.

Ferdi ve Şürekâsı romanında Saniha ve Hacer arasındaki maddi uçurum roman içerisinde Hacer’in kıyafetleriyle de dile getirilir. Öyle ki kıyafet temel anlamını kaybederek mesajlar taşır. Hacer’in kıyafetlerini, odasını uzunca tasvir ederken Saniha’nın kıyafetlerine değinme gereksiniminde dahi bulunmaz. Hacer, kıyafetlerinin ihtişamlılığı ve Avrupai tarzdaki kıyafetiyle görüldüğü vakitler Saniha akıl tutulmaları yaşar. Bu anlar realitenin kendisidir. Hacer’in odası, oturduğu konak giydiği kıyafetler, gelinliğinin modeli hep batılı tarzda olup cazibe imparatorluğudur. Eksenine aldığı herkesi çekim kuvvetiyle sarsar. Hasan Tahsin Efendi, Nesime Hanım ve Saniha’yı etkisi altına alır.

Saniha’nın kıyafetleri dikkat çekici ölçüde değildir. Hacer’in sahip olduğu bireysel nesnelere erişme imkânı yoktur. Yeni bir ihtiyacı ortaya çıktığında İsmail Tayfur’un “*senin için nasıl, arzularım, nasıl emellerim var da hiçbirini husule getiremiyorum. Aldığım para o kadar az ki!*” (FŞ: 97) söylemiyle aralarındaki en büyük sorun dile getirilir. Paranın “*öteki bütün metalar arasındaki değer ilişkilerinin tek bir meta üzerinde toplanmış yansımından başka bir şey olmadığı*” (Marx, 2003: 92) görülür. Maddi varlık para unsuru romanlarda imkânsızlığın, düşkünlüğün en nitelikli sebebidir. Eşyaya sahip olma somut itibarla “para” ya bağlıdır. Metalaşma kavramı da daha çok maddi kavram ile ilgilidir. Hacer’ in gelinliği yine imkân dahilindedir. Beyaz tüllerle ortaya çıkarılmış elbiseler, ipek kumaşlar, Avrupai tarzdaki beyaz sade gelinliği, duvağı, mücevheratı, altın sarısı tacı (FŞ: 208) zenginliğinin ve imkânlarının bileşenidir. Saniha ise “*...fakir; fakat zevk-i latif ve sade (sade ve hoş zevk) sahibi fakir bir kız heyetinde (görünüşünde)*” (FŞ: 153) ifade edilen çelişkinin antitezidir.

Kırık Hayatlar romanında Marx’ın diyalektik materyalizmine bağlantılı olarak alt yapı ve üst yapının arasındaki farklılık ve makasın açıklığını en iyi ifade eden nesnelerden biri “araba”dır. Bir seyir yeri olan Kâğıthane kimi nesneler ile sosyal adaletsizliği çağırıştırır ve her iki zıtlığı zenginlik ve fakirlik sosyal aşamalarını yansıtır. Araba iki şekilde görülür:

“Nadir landolar, daha ziyade küçük, ancak iki kişilik kupalar, faytonlar, şurada burada arabaların arasında yol bulmaya çalışan atlılar, bu güzide halk cümlesinin arasında fakir heyetleriyle kendilerini garip bulan kira arabaları.” (KH: 69)

Bu arabalar sosyal statüleri de gösterir. Kupalar, faytonlar belli bir zümreyi temsil ederken, kira arabaları toplumda sosyal statüsü düşük kısmı temsil eder. Burada eşyalaşan madde/nesne *“sosyo-kültürel gruplara göre değişen bir sembolizm çerçevesinde algılanmaktadır.”* (Bilgin, 2011: 290) Bireyin toplum içinde sahip olduğu nesneler onun yaşam stilini, tarzını ve imkânlarını gösterir. Mülk olan araba egemen yapıya, kira olan arabalar ise alt yapıya aittir. Gezinti ve mesire yerlerinde ulaşım Osmanlının değişen çehresi ve batının etkisiyle *“atlı arabalar”* la yapılır. Lando ve Kupa gibi markalar ilk önce saray arabaları olarak kullanılmış ardından önemli ailelere ya tahsis edilmiş ya da belli bir ücret mukabilinde satılır. Yine Nesli Ahir romanında *“muntantan(tantanalı) arabalar”* (NA: 113) ile bunların antitezini oluşturan alt yapıya mensup unsurlar *“sürüne sürüne yürüyerek”* (NA: 113) gezintilerinde bulundukları tasvir edilir.

Ferdi ve Şürekâsı romanında Hasan Tahsin’in hem kıyafet olgusu hem de araba üzerine dile getirdiği çıkarımları romanların bilinçaltını ve toplumsal üzüntüsünü bilinç düzeyine çıkarması açısından önemlidir. Toplumun eleştiri getirilen kodları metinlere işlenir. Nesneler, ziynetler burada Tanpınar’ın deyişiyle *“mücerretler âleminde gerçek duyumlara geç(erek)”* (Uçar, 2012: 81) sosyolojik önermeler ortaya koyar. *“Kırık bir kira arabasının yanında takımı bin liraya vücuda gelmiş parlak bir araba(...) Hâlbuki ikiside birer âlemin başka başka kutuplarından gelmiş.”* (NA: 116) gibi ifadeler ile sembolizmin gücünden yararlanarak sınıflar arasındaki ayrım nesneler ile verilir. Ayrıca yine Hasan Tahsin kıyafet olgusuyla *“zavallı kız! Biraz sonra öyle carlar, öyle tantanalar görecektir ki kendi carının nazarında ehemmiyeti kalmayacak; bir seneden beri arzu ettiği bu şeyin hiçbir şey olmadığını anlayacak”* (FŞ: 117) ifadeleri belli nesnelere sınıflar arasındaki farklılıkların yüklendikleri görülür. Gerek araba gerekse kıyafet olgusu, sosyal bir ayrım olsa da iki sınıf içinde ihtiyaçtır. Eşya derecelendirmesinde ve ona sahip olmada alt ve üst sınıfta herkes aidiyetinin bilinçliliğinde faydalanır. Yani kira arabaları alt yapıya, ipek carlar üst yapıya aittir.

Toplumun materyalist unsurların etkisiyle yaşadığı zıtlıklar her şeye yansır. Bu aktarılan özellikler yıpratıcılığın sadece sosyal yaşamdaki etkisidir. Materyalizmin ve

yanlış ideal algısının bireyi köksüzleştirmesi nesneleşme, yabancılaşma ve özgürlük sorunsalını doğurur.

2.3. Emeğin Nesneleşmesi ve Yabancılaşma

Yabancılaşma, felsefe ve edebiyatta ele alınan önemli konulardan biridir. Bireyin doğasına aykırı olan oluşumları, yaşamındaki duygulanmaları, geçişleri ve içe çekiliş süreçlerini kapsar. Gerek Hegel gerekse Karl Marx yabancılaşma durumunu kendi felsefe anlayışlarının argümanlarına dayandırarak görüş bildirir. *“Hegel, yabancılaşma sorununu içsel düzeyde ya da bilinç olguları düzeyinde”* (Aydoğan, 2015: 277) ele alırken Marx somut ilişkiler ağıyla ekonomik değerlerin bireylerdeki yıkımlarını ve sonuçlarını irdeler.

2.3.1. Hegel’ de Yabancılaşma: “Olumsuzlanan İdeal Algısı”

Hegel yabancılaşma kavramına iki farklı bakış açısıyla bakar. Bunların ilki İdealizmin önemli temsilcisi Platon’un söylemlerinin sistemleştirilmesidir. Hegel’e göre görüngüler dünyası “Mutlak Ruh” veya “Tin”in yabancılaşması ile oluşur. Ona göre evren, doğa *“Mutlak Ruh’un bir görüntüsüdür ve ‘Mutlak Ruh’un kendine yabancılaşması ya da kendini dışışallaştırması sonucunda ortaya çıkmaktadır.’”* (Büyükyılmaz-Ofluoğlu, 2008: 119-120) Yansıma evren var olurken “Tin” kendinden bir şeyler bağışladığı ölçüde nesnelleşerek görünür hale gelir ancak görüntü taklitten ibarettir ve gerçeğine, özüne yabancılaşır. Kâinatın oluşumu ona göre bu tür bir yabancılaşmanın ürünüdür.

Hegel’in felsefesinin temelinde *“kendi kendini aşan belli bir ereğe yönelen, ilke vardır.”* (Aydoğan, 2015: 275) İkinci tür yabancılaşma olgusu burada kendini hissettirir. Hegel *“ruhun varmak istediği tek hedefin, tasarı ve düşüncelerini gerçekleştirmek olduğunu yazar. Ancak ruh bu yönde faaliyet gösterirken söz konusu hedef, kendi gerçek hedefinin (vizyonunun) önüne geçer. Böylece kendi kendine karşı bir yabancılaşma içine girmiş olur.”* (Fromm, 2014: 77) Birey kendini gerçekleştiremezse söylenildiği gibi kendi özüne, benliğine yabancılaşır. Bireyi engelleyen bu hedefler çoğu zaman varoluşunun dışında kalan nesneler veya kavramlardır.

Uşaklıgil roman karakterlerinin bir bölümünü bu çelişme/çatışma ortamında kurgular. Ferdi ve Şürekâsı romanında İsmail Tayfur’un idealleri gazetelerde başyazar,

bir bakanlıkta mühim bir memur ya da kendi zamanın önemli bir edebiyatçısı olmaktadır. Kendisini ya “âzim bir yazıhanenin önünde evrak içine dalmış, ya parlak bir arabanın köşesinde kürküne sarılmış” (FŞ: 68) bir şekilde görmek ister. Ancak babasının ölümüyle Ticarethanenin kapısından girmekten imtina ettiği vakitler annesinin “içeriye gir! Ekmek lazım!” (FŞ: 36) serzenişi ile kendi gerçekliğine uyanır. İçinde bulunduğu yaşam ona kendi hedefini dayatarak pasifleştirir. “İmkân ve imkânsızlık arasındaki çelişki kişinin kendisini gerçekleştirme eğilimine” (Özcan, 2007: 115) de yansır. Üretilen emek ve dönüştürülen sermaye çevrenin baskısı ile İsmail Tayfur’u edilgenleştirip kendi değerlerine yabancılaştırır.

Romanlarda bireyin ekonomik nedenlerden ötürü bilincindeki istekleri gerçekleştirememesi sonucu yabancılaşma halini en çok yaşayan kahraman Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil’dir. Onun da belli idealleri/hedefleri bulunur. Bu idealler Hegel’in ifade ettiği gibi bireyin zihninde var olan düşünceleri gerçekleştirmek üzerinedir. Söz konusu olan hedef genel toplumsal yapının “aile geçimini” sağlama hedefine takılınca birey kendine yabancılaşmaya başlar. Ahmet Cemil’in söz konusu idealleri “şöhret bulmak, edip olmak, herkesçe tanınmak (...) Bu edebiyat âleminin bir gün yüksek zirvelerine çıkmak”tır. (MS: 39) Ancak bu idealleri babasının ölümüyle “hayat mübarezesi” (MS: 47) içinde kendini bulması ve doğal olarak “maişetin yükü” (MS: 47) ile ertelenir.

Karakter bilincinde ürettiği şeylerin somut birer veri olarak elinde var olmasını ister. Ünlü olmak, edebi eser ve matbaa sahibi olmak onun kendini gerçekleştirme koşullarıdır. Bunlar somutlaştığı ölçüde o bilinç ve maddesel olarak rahatlama yaşar. Ahmet Cemil benliğinde her bakımdan doyuma ulaşmak için emek, özveri ile çabalamaya devam eder. Hayal etmek ve istemek bireyi doyuma ulaştırmaz. Birey reaksiyon göstererek olumlu veya olumsuz etkileri göze alarak amacına ulaşmaya çalışır. Hegel’in ikinci tür yabancılaşma algısı kendi içinde bazı özellikleri barındırır. Ona göre “Yabancılaşma bireyin; kendisine, yaşadığı kültürel, psikolojik ve doğal çevresine uyum kabiliyetinin azalması neticesinde uzaklaşma süreciyle birlikte (...); giderek çaresiz kalarak yalnızlaşması” (Aydoğan-Altuncu, 2016: 9-10) olarak tanımlanır. Bireylerin söz konusu koşullarda yabancılaşması nesneler ile aralarındaki münasebetten ileri gelir. Çünkü değişen dünya algısında karakterler kazandığı ve sahip olduğu ölçüde varlığını kanıtlayabilir. Bu görüş Marx’ın yabancılaşma algısıyla da benzerlik gösterir. Birey istediklerini somutlayamaz, nesne düzeyine getiremezse

yabancılaşmayı içinde yaşar, edilgen bir yapıya bürünür. Aynı şekilde Karl Marx'ın yabancılaşma olgusunun bir çeşidinde:

“Eğer insan bu yönelme ve etkileme aşamasında kendini yaratıcı bir güç olarak göremiyorsa, eğer dünya ona hep yabancı kalıyorsa, bu insan ‘yabancılaşmıştır’(...) Kısacası yabancılaşma, kişinin dünyayı ve kendisini alıcı bir biçimde, yani edilgen olarak kabul etmesi demektir.”
(Fromm, 2014: 73-74)

Görüldüğü gibi yabancılaşmanın kendi içinde farklı tanımları ve açıları mevcuttur. Gerek Hegel gerekse Marx birçok bilgi aktarır. Romanın yazılışı ve idealist-materyalist görüşlerin yayılması farklı dönemlerde olsa da birbirlerine çoğu yerde paraleldir. Ahmet Cemil'in “çöle” sığınması hem Marx hemde Hegel'in yabancılaşmasına uygundur. Romanın başında kahraman üretkendir ve sürekli kendini gerçekleştirebilmenin yollarını arar. O yabancılaşmayı büyük ölçüde yaşamla girdiği münasebetler sonucunda kazanır. Ahmet Cemil çaba ve gayretine rağmen kendisini hayallerinde idealize ettiği gibi yaratıcı bir güç olarak göremez. Ne iştihar arzusuna kavuşur, ne İkbâl'i ne de ipotek edilen evi kurtarabilir. Yanı başında bir takım olaylar yaşanır ancak onları karşısına çevirebilecek ne maddi imkânı ne de pozisyonu bulunur. Ahmet Cemil yaşama, kendisine ideallerine çevresine yabancılaşarak mücadele etmeyi bırakıp kendi edilgenliğini kabul ederek çöle sığınır. *“O sade hayat içinde, ölmüş emellerinin sakit türbesini (sessiz mezarını) orada kuracağım”* (MS: 389) diyerek yabancılaşmasını aktarır.

Nesl-i Ahir romanında İrfan ise babası tarafından *“Samatya meyhanelerinin önünde laternacılık etmeyecek, (...) sanatkâr olacak bir büyük piyanist, belki koca bir musikişinas”* (NA: 31) olması idealiyle yurt dışına gayri resmi yollarla gönderilir. Ancak bu isteklerin hiçbirisi gerçekleşmez. Babasını kaybeder, ardından sorumlu paşaya suikast hazırlığında bulunur, sonuca erdiremez. İsteddiği hiçbir şeyi yapamayan İrfan içe çekilir ve yabancılaşma sürecine girer. En büyük isteği anne ve babasının karşısına çıkıp *“İşte oğlunuz, size fedakârlığınızın mükâfatını getirdi.”* (NA: 615) diyebilmektir. Ancak bu idealinin romanın sonundaki karşılığı *“heyhat!”* (NA: 615) ifadesidir. Bunun ve bundan sonraki isteklerinin mümkünsüzlüğü onu yabancılaşmayla birlikte intihara sürükler. İrfan'ın *“o zaman bütün hülyalarını düşündü ve bunları düşünürken dudaklarına acı bir hande-i tezyîf (küçümseme gülücüğü)”* (NA: 615) belirmesi hayal kırıklıklarının göstergesidir.

İdeal kavramı her zaman olumlu doğru sonuçlar vermez bireyin iç benine yabancılaşmasına neden olur. Öte yandan Marx İdealin “*gerçekleşmesi mümkün olmayan fikir*”lerine (Fromm, 2014: 42) karşıdır. Hermann Meyer, sonucunda yabancılaşma ortaya çıkan “idealleri” kitabında şöyle tanımlar: “*Bir yaşam alanındaki ideal, yeteneği veya enerjiyi uyum sağlamayı ve gerçek büyümeyi engellemeye başlar. Enerji daha sonra sadece efsunlanmış, bozulmuş bir şekilde savunma ve uyum mekanizmaları çerçevesinde*” (Meyer, 2009: 71) tepkiler oluşturmaya çalışır. Bu görüşe uygun olarak yaşamını belli idealler üzerine kuran Ahmet Cemil yaşadığı olayları hayal süzgecinden geçirerek gerçek dışı saptamalarıyla algılar. O “*Kendisine sahte esaslar üzerine kurulmuş bir hayat vücuda getirmiş idi.*” (MS: 38)

Ahmet Cemil edebiyatla ilgilenenlerin kendisini tanımasını “*isminin yavaşça fışıldandığını*” (MS: 40) matbaayla ilgili “*kendisi baş muharirir oluyor, (...) beheri beş liralık hisse senedatı çıkarıyor, bir matbaa açıyor, matbaa Ahmet Cemil’e münhasır kalıyor.*” (MS: 88-89) gibi çıkarsamalarıyla düşlerini idealize ederek içinde bulunduğu yokluğu, eksikliği ve hiçliği bastırmaya, uyutmaya ve unutmaya çalışır. Marx’ın Hegel’e yaptığı eleştiriler Ahmet Cemil’in bu ideal yanılgısında somutlaşır. Hegel’i öğretilerinde bireyi gerçek yaşamdan kopararak gerçeğin hayaline inanmasına yönlendirdiği için eleştirir. Bir hayale sarılmak, onu gerçeklik boyutundan ayırarak sadece kendi hissettği, arzuladığı ve istediği açıdan duyumsamak bireyin çözüm yollarını tıkar.

Hegel’in yabancılaşması bireyin gerçekleştirmek istediği eğilimlerin belli hedeflerce hiçleştirilmesi ile oluşur. Nitekim Uşaklıgil romanlarında Ahmet Cemil, İsmail Tayfur ve İrfan’da geçim sıkıntısı hedefleri erteler. Ayrıca ikinci boyutuyla daha çok Ahmet Cemil’de görüldüğü gibi ortaya koyulan idealler bireyin gerçek yaşamında gerçekleştirilmeyecek düzeyde olması bireyi edilgenleştirir. Marx’ın yabancılaşmasıyla belli bir benzerlik göstersede Marx daha toplumsal ve ağır içeriklerle konuyu zenginleştirerek daha kapsamlı ele alır.

2.3.2. Marx’ ta Yabancılaşma ve Roman Karakterlerine Yansımaları

Tarihsel maddeciliğin öncüsü olarak kabul edilen Marx görüşlerinde her ne kadar somut ve maddi olana yönelim gösterse de onun para ve sermayeyi yücelten, ruhu büsbütün öteleyen ve en yüksek kâr amacı güden düşünce yapısında olduğunu dile getirmek mümkün değildir. Çünkü Marx’ ın asıl hedefi “*insanın bağımsızlığı, ekonomik*

kalıplarından ve belirlenmişliklerinden kurtulması ve bir insan olmanın onuru ile bütünselliğini yeniden kazanması” dır. (Fromm, 2014: 17 -18) Marx’ ın maddeciliğinde bireysel eğilimleri bulmak mümkün değildir. İnsanların “*zorunlu olarak bağlı oldukları ekonomik ve sosyal koşulları öne çıkarmakta insanı ve tarihi böyle bir pekspektiften değerlendirmeyi tercih etmektedir.*” (Fromm, 2014: 29)

Marx’ın alt yapı ve üst yapı diyalektiğinde dolayısıyla tez ve antitezinde “emek, nesneleşmek ve yabancılaşmak” kavramlarının önemi büyüktür. Bu kavram ve çatışmaları kararlı bir biçimde dile getiren Marx temelde kendi yaşadığı yüzyıldaki modern insanın çelişkilerini, yalnızlaşmasını ve fabrikalaşma sanayileşme gibi olguların insan yaşamındaki olumsuzluklarını dile getirmiş olsa da kendinden önceki yüzyıllarda insanın yaşadığı buhranlara da ışık tutar. Nitekim Halit Ziya Uşaklıgil romanlarında kimi kahramanların yaşantıları alt ve üst yapı sorunsalını, emek, nesneleşme ve yabancılaşma kavramlarını somutladığı görülür. Ferdi ve Şürekâsı, Mai ve Siyah ve Nesl-i Ahir romanlarında çalışma hayatına bağlı olarak yönetici ve üretici sınıf arasında bir ayrılık söz konusudur. Romanlarda konu edinilen bireyler sahip olduğu yaşamları bir tercih ile elde etmezler. Toplumsal hayatta karşı karşıya kaldıkları her durum onların seçimleri neticesinde değil, önceden belirlenmiş durumları devamı niteliğindedir.

Marx’a göre “*artı değer*in ortaya çıktığı günden beri insanlar sömürülen ve sömüren olarak iki sınıf temelinde karşılıklı mücadele içerisinde olmuşlardır.” (Fırıncioğlu, 2017: 481) Bu sınıf mücadelesinde “*artı değer*” kavramı ekonomik koşullarla ilgilidir. Şu şekilde tanımlanır: “*İşçinin, iş gücünün karşılığı olarak ödenen değer*in üzerinde ürettiği ve işverenin, karşılığını ödemeksizin sahip olduğu ek değer” dir (www.tdk.gov.tr). İşçi ortaya koyduğu emeğin karşılığını ücret olarak ya alamaz ya da hakkının bir hayli altında bir ücret alır. Bahsi geçen bu artı değer olgusu sermayeye sahip işveren için olumlu, işçi için olumsuz dolayısıyla “eksi” dir. Sözde “artı değer” olgusu işçi sınıfında konu edinilen “emeğin nesneleşmesi ve yabancılaşması” kavramlarını doğurur.

Emek “*bir işin yapılması için harcanan beden ve kafa gücü*”dür (www.tdk.gov.tr). Uzun ve yorucu çalışmalardan sonra elde edilen ürün emektir. Bu kavram önemsenilen, değer verilen ve emeği gösterene karşı sonsuz bir yücelik erkini gerektirirken sermaye sahibi üst sınıf tarafından tam tersi bir muamele ile karşılaşır. Emek tinsel varlığından maddiliğe dönüşerek meta olgusuna indirgenir. Marx emek kavramını dönemin getirdiği şartlar doğrultusunda köksüzleşmiş haliyle tanımlar. Ona

göre emek “herhangi bir başka meta gibi bir metadır ve fiyatı da herhangi bir başka metanın fiyatını belirleyen aynı yasalar tarafından belirlenir.” (Marx-Engels, 2003: 79) Halit Ziya Uşaklıgil romanlarında nesneleşmek ve yabancılaşma kavramları sermaye-emek ve ücret temelinde işlenir. Emek para ile değiş tokuş edilerek metalaşır.

Ferdi ve Şürekâsı romanında yabancılaşma alt yapının ürettiği emeğin nesneleşmesi, sonucudur. Ferdi Efendi üst yapı, İsmail Tayfur ve Hasan Tahsin ise çalışan işçi/emekçi sınıfındandır. Ferdi Efendi’nin, “kendi hesabına tek bir ilişki geçerlidir- sömürü ilişkisi; tüm öteki ilişkiler ancak bu tek ilişki içine sokulabildiğinde onun için geçerlilik taşır.” (Marx- Engels, 2016: 243) Ferdi Efendi sermaye sahibi, ticarethane çalışanları ise işçilerdir. Görüldüğü gibi “mülkiyete sahip olan sermaye sahipleri ile emeğinden başka satacak hiçbir şeyi olmayan işçiler” (Fırıncioğlu, 2017: 479) ekonomik hayatın iki önemli bileşenidir.

Bu üç karakter arasındaki sınıf farklılıkları ve metaya sahip olma çizgisi romanın başında yaşanan hadise ile kendini belli eder. Roman ilk olarak İsmail Tayfur, Hasan Tahsin, Osman Şevki ve Mehmet Rıfki kasadaki 36,5’luk açığı on iki saat boyunca bulmak için uğraştığı metin halkası ile başlar. Burada aynı zamanda ticarethanelerin çalışma şartlarının ağırlığına da değinilir. “36’5” dönemin ekonomik şartlarınca küçük bir miktardır. Ancak gerek Ferdi Efendi gibi sermayeye sahip patron sınıfı gerekse kapitalist sistemin getirdiği ekonomik yapı çalışan sınıfı baskı altında tutarak bu açığın nerede olduğunu bulunmasını ister. Öyle ki “bu özel sınıf, kendi çıkarları için, çalışan yığınlara gittikçe büyüyen yükler yüklemekte(n)” (Marx - Engels, 1980: 54) çekinmez.

“Gizlenen otuz altı kuruşluk bir farkı bulmak için işte iki saatten beri ciğerlerini parçalıyor; sabahın ikisinden beri kafasını ağrıtan, beynini şişiren, gözlerini bulandıran bir iştigâl-i layenkâtiden (aralıksız bir çalışmadan) sonra otuz altı kuruşluk bir fark-ı sefilin (küçük bir farkın) arkasından koşuyordu.” (FŞ: 12)

Bilinmesi gerekir ki “üst yapıda en çok ilgiyi çeken madde olmuştur.” (Williams, 2013: 46) Alt Yapı da ise yaşamak için çalışmak ve emek kavramları ön plana çıkar. Bu dört kişi çok ağır şartlarda çalışmalarına karşın patronluk ahlakının sömürücü ve tüketici gücü ile emeklerinin karşılığını alamazlar ve bu endişeyi sürekli hissederler. “Bu dört fakir, o kadar meza-i takat-ı ber-endaaneden (bitkin düşüren çalışmalarından) sonra ay nihayetinde kendilerine muntazır olan (kendilerini bekleyen) meblağ-ı hakiri (değersiz tutarı)düşündükçe” (FŞ: 18) acı ve üzüntü duyarlar. Onlar

“başkasının zenginliğini ve kendi öz sefaletini yaratarak ” (Marx- Engels, 1976: 62) kendi emeklerine yabancılaşırlar.

“Emeğin üretim maliyeti, tamamen işçinin kendisini çalışabilir bir durumda tutmak ve işçi sınıfının yok almasını önlemek için gereksindiği geçim araçlarından ibarettir. Demek ki işçi, emeği karşılığında, bu amaç için gerekli olandan daha fazlasını almayacaktır; emeğin fiyatı ya da ücret, geçim için gerekli olan en düşük, asgari (miktar) olacaktır.” (Marx- Engels 2003: 79) Ticarethanede çalışan işçiler ürettikleri emeğin ve harcadıkları mesainin altında ücret alırlar. “Demek, on iki saatten beri burada işliyorlardı” (FŞ: 14) ifadesiyle işçinin yabancılaşması makineye dönüşümü kastedilir. İşlemek tabirini kullanması manidardır. Nitekim 12 saatlik mesainin ardından ay sonunda elde edecekleri ücreti hatırlamak ruhlarında acı uyandırır. Amaç işçinin sadece çalışabilme potansiyelini diri tutarak en azami miktarda ödeme yapmaktır. Onun yaşam mücadelesinin, standartlarının yükseltebilme çabasının işveren için bir önemi yoktur. İfade edildiği gibi emeğin sağladığı artı değer sadece işvereni bağlayıp işçiyi öteler ve köleleştirir. Daha çok kapitalizmle alakalı olan artı değer, sermaye sahibinin kâr ve bol kazanç sağlama isteği dolayısıyla metaya düşkünlük ve akabinde oluşan yabancılaşma İslam dini ile çelişki içindedir. Ancak 19.yy itibariyle değişen Osmanlı toplumu ve ekonomik yapısı gereğince bu yalıtık değer algıları görülmeye başlanır. Dolayısıyla bu hususlar edebiyata, metinlere yansır.

Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil, Ferdi ve Şürekâsı romanında İsmail Tayfur, Hasan Tahsin ve ticarethane çalışanları emeğinin karşılıklarını alamazlar. Yeryüzünde yaşayacak kadar ücrete tabî tutulurlar. Bunun içindir ki Ahmet Cemil başka iş arayışlarına girerek “bir yandan bir tabie (yayımciya) tercüme ediverdiği ‘Çocuklara Malumat Silsilesi’, bir taraftan ‘Mir’at-i Şunun’ için ikinci defa olarak başladığı bir hikâye, haftada üç gecesini mahveden Vezneciler seferi” (MS: 93) gibi işlere giderek maddi anlamda varolmaya çalışır. O maddi anlamda varolurken manevi anlamda bölünür. Aynı gün içinde birden fazla işte çalışmak, herkesin uyuduğu vakitler uyuyamamak, yemek yemeğe dahi fırsat bulmamak ölmeyecek kadar çalışma ücretine tabî tutulmasından ileri gelir. Ahmet Cemil nezdinde işçi sınıfı “bütünüyle yok olmamak için, kendinden bir parçayı hep feda etmek zorundadır.” (Marx, 2013: 20)

Hasan Tahsin, Hüseyin İlhami Bey’in yanında İsmail Tayfur’un babası Abdulgafûr Efendi ile birlikte çalışmaya başlar. Çalışma hayatına başlanıldığı ilk aşamada burası sıradan bir kereste deposudur. Otuz beş sene evvel işyerinin serveti

sadece “*üç yüz lira*”dır (FŞ: 20). Zaman içinde Hasan Tahsin ve Abdulgafûr Efendi’nin gayreti ve emeğiyle devasa bir zenginlik yaratılır. Ancak emek karşılıksız kalır. On sekiz sene verilmesine rağmen maddi olarak bu emekçiler bir artı değer sağlayamaz. Artı değer Ferdi Efendi’nin lehine işlerken emekçilerde eksiye dönüşür : “ *Maaşlarımız sekiz liraya, Hüseyin İlhami ve Şürekâsı Ticaretgâhı’nın da serveti altmış bin liraya çıktı! Altmış bin lira bu altmış bin lira içinde geçen günlerimizi düşündükçe ağlarım.*” (FŞ: 20-21) Çalışan işçi sınıfının aldığı bu ücretler “*Smith’e göre ortak insanlığa verilebilecek en aşağı ücrettir (yani sığırlar gibi varoluşu sürdürebilecek kadar).*” (Marx, 2013: 18) Gerek Ahmet Cemil’in birden fazla işte art zamanlı çalışması gerekse Ferdi ve Şürekâsı romanında karakterlerin edindiği ücretler onların hakettikleri düzeyde değildir. Sahip olunan gelir emeğin karşılığı değil emekçiyi diri tutan ve değerini düşüren metadır. Birey çabasının karşılığı olan gerçek ücrete tabi tutulmazsa iş sürecine, doğaya ve kendisine yabancılaşır. Bireylerin bu bahsedilen süreçlerin hepsini tecrübe ettikten sonra pasifleştiği görülür.

Ferdi ve Şürekâsı romanında Hasan Tahsin ve Abdulgafûr Efendi, kereste deposunun tozlu havasında ciğerlerini çürütüp saçlarına aklar düşürerek belli bir ücret karşılığında emeklerini satarken aynı zamanda üretici sınıfa mensup olmanın ağırlığıyla bedensel olarak da yıkılırlar. “*İşçi ne kadar çok servet üretse, üretimin gücü ve kapsamı ne kadar artsa kendisi de o kadar yoksullaşır.*” (Marx, 2013: 75) Üretici sınıfın ortaya çıkardığı nesnelerin değerlerinin artmasıyla ters orantılı olarak bireyin dünyası değersizleşir. Burada emeğin nesneleşmesi kavramı ortaya çıkar. Yabancılaşmış çalışma koşullarında işçiler üretimlerini kendilerinin dışında ve hatta kendilerinin karşısında duran bireyler için yaparlar. Çalışmanın ve üreticinin ürünü olan emek işçiden koparak nesneleşir.

“*Emeğin ürettiği nesne, yani emeğin ürünü yabancı bir varlık gibi adeta onu üretenlerden bağımsız bir güç haline gelmekte ve insanların karşısına dikilmektedir. Emeğin ürünü bir nesne haline gelerek sabitleşmekte, yani emek nesneleşmektedir.*” (Fromm, 2014: 78) Hasan Tahsin ve Abdulgafûr Efendi sağlığını kaybederken emeğin ürettiği nesne büyüdükçe büyür. Servet ve zenginlik büyüdükçe onlar küçülür. “*Seneler geçti; bu servet, bir ejder-i müthiş (korkunç bir ejder) gibi şiştikçe şişti. Biz kurudukça kuruduk.*” (FŞ: 21) Emeğin ürettiği nesne yani ortaya çıkan sermaye, emekçinin karşısına yabancı bir şey gibi kendini ortaya çıkarandan bağımsız bir kuvvet olarak

belirir. Emeğin nesneleşmesi Ferdi ve Şürekâsı romanında hem para, hemde ticarethanedir.

Ferdi Efendi, miras yoluyla otuz bin liralık servetin ve ticarethanenin sahibi olur. Sermayenin gizli sahibi işçileri denetleme görevini devralır. Ticarethane çalışanlarının tek gayesi bilhassa Hasan Tahsin ve Abdulgafûr Efendi'nin bu servetin çoğaltılmasını sağlamaktır. Onlar ürettiği bu nesnenin yok ediciliği ve hükmü altında yabancılaşır. Onlar üretimde bulundukça tüketimleri de ters orantılı olarak azalır. Para ve sermaye arttıkça işçiler *“ahmaklaşır ve doğaya köle olur.”* (Marx, 2013: 77) Marx işçinin kendi emeğinin ürününe hükmedememesini ve bireyin ürettiği nesne karşısında küçülmesini yabancılaşma olarak tanımlar. Nitekim ona göre işçinin gösterdiği çaba, özveri, emek ürettiği nesneyi güçlendirirken kendi öz varlığını zedeler. “El Yazmalarında” bu durumu dindeki durumla eşdeğer görür. Öyle ki birey yaratıcı kuvvete ne kadar iman ederse kendini o kadar yoksullaştırır. İşçi hayatını yarattığı nesneye ne kadar verirse aynı ölçüde bireyselliğini yıpratır. Trajik olan özellik emekçinin ürettiği sermaye kendisinin değildir. Yaratılan nesnenin gücü emekten daha üstündür. Bu sermayenin kudretiyle işçi ötelenir ve düşürülür. Hasan Tahsin Efendi, Ferdi Efendi tarafından sürekli azarlanır, hakarete uğrar.

“O gururuna kibrine bir müttekâ-yı ahenin (çelikten bir dayanan) gibi arkasında duran kasanın içindeki parada benim kanımdan, benim hayatımdan bir parça olduğunu unutuyor (...) Onu zengin etmek için saçlarını ağartmış, onun milyonlarını hesap etmek için gözlerinin ferini kaybetmiş bir zavallıyı tekdir ediyor (azarlıyor)(...) Senin o üzerinde milyonluk bir altın kürsü gibi müteazzımane (büyüklük taslayarak) oturduğun sandalyeye o kuvveti vermek için biz ne olduk bilir misin? Kuruduk!” (FŞ: 17- 18)

Kasanın içindeki para, samur kürk, kudretle oturulan koltuk, devasa ticarethane üreticinin emeği olmaktan çıkarak *“kendilerine yabancı, kendilerinden üstün ve güçlü birer nesne haline”* (Fromm, 2014: 79) gelmektedir. Ferdi Efendi'nin sahip olduğu bu nesneler ve sermaye kapitalist sistemin dışında değerlendirildiğinde kendisinin değil Hasan Tahsin ve İsmail Tayfur'undur. Onlar belli bir mesai harcayarak sermaye canavarını yaratırlar. Ay sonunda aldıkları on beş lira için hizmet etmek zorunda bırakılırlar. Üretilen bu gücün kendilerine bir artı değer sağlamaması ve hatta bir yabancınnın elinde kendilerini yok eden bir güce bürünmesi emeğin nesneleşmesidir. Marx'ın deyimiyle *“çalışan kişi için ürettiği şeyler (yani emeğinin nesneleri) adeta*

birer yabancı yaratık gibidirler. Bunlar zamanla çalışana egemen olurlar ve çalışan kişilerden bağımsız birer güç haline dönüşürler.” (Fromm, 2014: 79)

Sermayenin gücüne sahip Ferdi Efendi kızını İsmail Tayfur’ a verme isteğinin altında kendi menfaatleri yatar. İsmail Tayfur’a servetini taşıyacak bir karakter olarak bakmasından dolayıdır. Ona hisse vermesi, evlilik hazırlıkları için avans vermesi İsmail Tayfur’u kendi gözetimi altında tutma gayretidir. Ferdi Efendi meta ve para yoluyla İsmail Tayfur’u emeğine yabancılaştırır ve üretim süreci dolayısıyla emeğin kendisini sıkı bir şekilde denetlenir. Bu romanda *“anamal emeği denetler”* (Fromm, 1995: 82) Anamal sözlük anlamıyla *“artı değer elde etmek için gerekli olan para, mal ve para ile ölçülebilecek her türlü şey”* dir. (www.tdk.gov.tr) Her imkâna sahip olan birey öteki insanları denetlemek için parasını ve sermayesini kullanır: *“Bugünden itibaren işyerinin muamelatından (işlerinden) yüzde yirmi sahib-i hassasınız (pay sahibisiniz).”* (FŞ: 175)

Alt yapıya biçilen *“fazla çalışma ve zamanından önce ölüm, makinalaşmak(...) tehlikeli bir şekilde yığılan sermayeye kölelik”* (Marx, 2013: 22) bireyin benliğini yabancılaştıran hususların ortaya çıkmasına neden olur. Birey bu şekilde kendi doğasına özüne yabancılaşır. Ticarethanede çalışan İsmail Tayfur’un babası çalışma zorluğunun ağırlığında ezilerek *“ciğerlerinin kanını defterinin üzerine kusarak hayatını sarfettiği rakamların içine ruhunu da boğup”* (FŞ: 21) vefat eder. Romanda ölüm Abdulfür efendiyle sermayeye kölelik dolayısıyla makinalaşmak Hasan Tahsin ile somutlaştırılır. Birey makinalaşmaya başlayınca benliğini, gereklerini, umutlarını kaybeder. Sanki bir yapının gerekli bir parçası gibi hareket eder. İş hayatını muntazam yerine getirir ancak kendi varlığını bulamaz. Akabinde işyerindeki bu tekdüzelik yaşamına, evine, odasına, uykusuna yansır ve yabancılaşır.

“Bana muntazır olan (beni bekleyen) yüzlerce kâğıtlardan rakam toplayıp ait oldukları defterlere tevzi ve taksim etmeli (dağıtmalı ve bölmeli), harf dağıtan bir mürettip (dizgici) gibi her adedi mensup olduğu hücreye (göze) yerleştirmeli (...) acıkabilirsem bir şey yediğim esnada yine onları düşünmeli; akşama kadar, bazen geceye kadar, yine onlarla iştigâl etmeli; nihayet öyle bir hale gelmeli ki beyin uyuşmalı, göz kararmalı.” (FŞ: 25- 26) Hasan Tahsin *“emeğin nesneleşmesi”* nden sonra *“nesneye kölelik”* boyutuna ilerler (Marx, 2013: 75). Dağıtmak, bölmek, dizmek, yerleştirmek çalışma koşullarının angarya işleridir. Bu onun hayatında bir rutin şeklini alır ve bireysel duygulanmalarını kaybeder. O artık ticarethane dolayısıyla rakamlar için

yaşar. Hayatı ona ait olmayıp geçim sıkıntısıyla oluşturulmuş kurulumun bir parçası şeklini alır dolayısıyla otomatikleşir.

Yabancılaşmanın birçok çeşidi bulunur. Bunlardan biri de bireyin potansiyelinin altında iş ve kurumlarda çalışması sonucu ortaya çıkan kabiliyetlerin tükenmeye veya körelmeye başlamasıdır. “*Sonuçta insan, kendi potansiyeli doğrultusunda olabileceğinden daha başka bir biçim alır.*” (Fromm, 2014: 77) Bu durum bireyin benliğinde çıkmazlar oluşturarak “*varlığı(nın) kendi doğasına (özüne) yabancılaş(ması)*” (Fromm, 2014: 77) halini ortaya çıkarır. Uşaklıgil romanlarında bu tür bir yabancılaşmada görülür. Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil’in bir edebi yazar, şair olacak dehası mevcutken “*fikir zarafetine mâlik olamayan*” (MS: 81) tercümeler ile o yönünü yıpratması mevcut potansiyelinin çok altında çalışmalarda bulunmasından ileri gelir. Ahmet Cemil yaratıcılığını, üçüncü sınıf hikâyeleri tercüme ederken yoksullaştırır ve hatta yeteneklerini yalnızlaştırır. “*Damarlarının içinde bir bestekâr (besteci) kanının cvelanını (dolaşımını) duyduğu halde (...) ruhu türlü Bedialar (güzellikler) yaratmaya kabiliyet gösteren bu genç*” (MS: 81-82) potansiyelinin çok altında çalışmalarda bulunduğu için kendi yeteneklerine, doğasına yabancılaşmaya başlar.

Nesl-i Ahir romanında İbrahim Rıfkı mektebi Sultaniye’den sonra Mekteb-i Hukuk’u birincilik ile bitirmiş arapça, farsça İngilizce bilen, tarih sosyoloji ve ekonomi bilgisi mevcut donanımlı biridir. O “*bir darülfünûn (üniversitesinin) en zikemâl (bilgili) hocası bir nezaretin (bakanlığın) en muktedir bir müsteşarı olabilirken*” (NA: 145) ya da “*her şeyi yapmaya kifâyet eden (yeten) bir kabiliyeti varken tahribat-ı hariciye de dört yüz kuruş*” la (NA: 144) memur olarak çalıştırılır. Yaşadığı Ahmet Cemil’in yabancılaşmasına eş değerdir.

Emeğin nesneleşmesi ve yabancılaşması özellikle Ferdi ve Şürekâsı, Mai ve Siyah ve Nesl-i Ahir romanlarında idealist düzlemde varolmaya çalışan erkek kahramanların yazgısıdır. Onların benlerindeki yıkımlar ve varoluşunun sebebi yaşadıkları yabancılaşmadır. Sırasıyla iş hayatlarına ve kendi varlıklarına yabancılaşırlar. Bu kavramlar bireylerin sosyal ve aile hayatındaki olumsuzluklarının temelini oluşturur.

2.4. Tarihsel Materyalizm Bağlamında Özgürlük Sorunsalı

Toplumsal yapıdaki alt ve üst sınıf karşıtlığı akabinde emeğin nesneleşmesi ve yabancılaşma problemini doğurur. Kişinin emek örüntüsü kendisini ezen nesne hüviyetini kazanır. Dolayısıyla emeğin niceliği ve niteliği arttıkça iki sınıf arasındaki eşitsizlik uç noktaya ulaşır. Bu durum bireyde yabancılaşmaya bağlı olarak bir özgürlük sorunsalının ortaya çıkmasında etkili olur. Bu kavramlar birbirleriyle bağlantılıdır ve sebep sonuç ilişkisi taşır. Özgürlük problemi yabancılaşmanın ardından oluşur. Dolayısıyla yabancılaşma yaşayarak sindirilen roman karakterlerinde doğru orantılı olarak özgürleşememe sorunu da ortaya çıkar.

Özgürlük kavramı materyalist ve idealist anlamda değerlendirildiğinde çeşitli saptamalar yapılabilir. İdealizmin ilk temsilcisi olan Platon için Özgürlük sorumluluk ve seçimdir. İnsan yaşamında aldığı tüm kararlardan kendisi sorumludur ve akabinde oluşacak tüm olumsuz koşullarda bunun sorumluluğu tanrı/kader/evren değil kendisidir. Ahlâk felsefesini ideal bir boyutta irdeleyen Immanuel Kant'ın en önemli terimi özgürlüktür. Ona göre “*ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür.*” (Demir, 2017: 90) Dolayısıyla ahlak yasalarına, belli bir kanuna uymanın gerekliliğini dile getirir. Görüldüğü gibi aktarılan filozoflar özgürlük sorunsalını kişiye bağlı olarak ele alır ve topluma indirgemezler. Bireysel özgürlük ön planda tutulur. Ancak Karl Marx özgürlük kavramını “*tarihsel ve toplumsal ilişkiler alanına*” (Adugit, 2013: 79) indirir.

Marx için özgürlüğün tam olarak gerçekleşmesinin en önemli koşulu yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasıdır. Emeğin nesneye dönüşüp üreticiyi aşması ve asıl emek verip alın teri dökeni çaresiz bırakması bireyin zihin kuvvetlerinde sindirilme ve yalnızlaşma ile ruhunda bir gerilim hali ortaya çıkarır. Kant'ın ifadesiyle birey özgürlüğün temeli olan “*durumu kendiliğinden başlatma yetisi*” ni (Demir, 2017: 89) kaybederek zihnen ve bedenen tutsaklaşmaya başlar.

Alt yapının çalışmaya mecbur olması, çalışma koşullarının ağırlığı ve çalışma sürelerinin uzunluğu, üst yapının boyunduruğu ve emirleriyle kendini hiçleştirerek yaşanılması, emeğin karşılığının alınmadan karın tokluğuna çalıştırılması, özel mülkiyete mahkûm olunması, devletin, insan haklarının ve dinin egemen sınıfın elinde olması bireyin özgürleşememesinin önündeki engellerdir. Marx “*Gerçek özgürlük alanının çalışma saatlerinin azaltılıp boş zaman genişletilmesiyle elde edilebileceğini savunur.*” Ayrıca “*işgücünün kısaltılması onun temel ön koşuludur.*” (Marx- Engels,

2016: 168) Uzun çalışma saatleri ve bireye çalışmama hakkının hiç tanınmaması, Ahmet Cemil'in çalışma koşullarının gerçeğidir. *“Bu hayat tarzı daima böyledir. Cuma yok, Pazar yok, her gün çalışacak, her gün matbaaya esir olacak, bazen geceleri nöbet bekleyecek”* (MS: 98), çoğu zaman kendi varlığını unutacaktır.

Toplumsal yaşamda bireyler eğer zorunluluk ve mecburiyet dolayısıyla iş ve çalışma eylemlerinde bulunuyorlarsa orada gerçek bir özgürlük anlayışının oluşturulduğunu söylemek güçtür. *“Gerçekte özgürlük âlemi ancak emeğin zorunluluk ve günlük kaygılar ile belirlendiği alanının bittiği yerde fiilen başlamış olur; demek ki bu âlem, eşyanın doğası gereği, fiili maddi üretim alanının ötesinde bulunur.”* (Marx-Engels, 2016: 168) Dolayısıyla bu husus ancak eşya ve maddi üretime bağlılığın dışında mekânlarda ya da kurulacak toplum ve devlet düzenlerinde mümkün olur. Öte yandan Osmanlı toplum yapısı ve devlet işleyişi konu edinilen özgürlük düzeyini sağlayacak potansiyele ve alt yapıya sahip değildir. Üst sınıf özgürleşirken, emek veren üretici sınıf tutsaklaşır. Özgürlük *“kendi başına bir amaç olarak insanın enerjisinin gelişmesi”* (Marx-Engels, 2016: 168) ile ortaya çıkar. Beklenen enerji için alt yapı sağlanmadığı zaman karakterler yalnızlaşır ve özgürlüğünü kaybeder. Bu durumun sonucu olarak bireyler belirli bir mecburiyet altında, istemedikleri işlerde çalıştığı sürece özgürleşemez. Her birey kişisel gelişmişlik düzeyine uygun olarak hür iradeleriyle girişimde bulunmalıdır. Ancak romanlardaki karakterler özgür iradeleriyle çalışmazlar. Belli bir ücret karşılığında emeklerini metalaştırarak uzun saatleri tüketerek var olmak için çabalarlar. Birey kendini zorunluluklar altında değil özgür iradeye sahip olduğu anlarda bulabilir.

Çalışma bireylerin hayatlarını idame ettirebilmeleri için gereklidir. Eleştirilmesinin temel sebebi ise bağrında toplumsal zıtlığı taşımasıdır. Yaşamak için çalışmak, emek vermek, alın teri akıtmak, toplumsal hiyerarşide üretici yani Marx'ın deyimiyle alt yapıya isnat edilen özelliklerdir. Bireyler çalıştıkları işleri isteyerek yerine getirmez. Bellirli zorluklar ve zorunluluklar neticesinde mecbur olarak çalışırlar. Nitekim belli bir süre sonra çalışan kendi bedenini kurutarak ruhsal çözümlemelerle emeğine yabancılaşarak özgürlüğünü yitirir. Çalışma ve yabancılaşma ile başlayan bu çözümlemeler nesneye kölelik ve bireyin şeyleşmesi unsurlarını da kapsayarak genişler. Nitekim Marx *“çalışan insanların bireyselliklerini yok eden bir çalışma biçiminden başlarını kaldırmalarını istiyor, nesneler haline gelmelerini engellemeyi ve insanları bu nesnelerin kölesi olmaktan kurtarmayı hedefliyordu.”* (Fromm, 2014: 79)

Ferdi ve Şürekâsı romanında ticarethanede çalışan işçiler de “*bu sükûn-ı mahz içinde şu dört kişiden bir eder-i hayat, bir nefha-i vücut (bir canlılık belirtisi)*” (FŞ: 13) görülmez ya da Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil’in “*Kitaplarının üstüne eğilmiş, mütemadiyen (sürekli) işlemekten yorulmaya başlayan zavallı*” (MS: 93- 94) gibi tasvir edilmesi bireysellik adına bir değer taşımadıklarını gösterir. Bireysel olmak bütün bağları söküp atmaktır. Kendine vakit ayırmak, keyif veren işlerle uğraşmak kısacası dilediğini dilediği şekilde ve dilediği yerde yaşamaktır. Oysaki bahsedilen karakterler saatlerce masalara, odalara kapanmak zorunda bırakılır. Onların özgürlüğü maddi imkânsızlıklar ve mecburiyet ile biter.

Bireyselliği ve özgürlüğü ortadan kaldıran çalışma eylemi, karakterleri kendisine mecbur bir nesne olarak görür. En güzel ve değerli vakitleri onların geçim derdini kullanarak sömürür. Çalışma eylemi romanlarda karakterler için zorunluluktur. Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil’in “*evde günlerce kapanıp; havadan, o güzel güneşten, halkı bütün İstanbul’un en güzel yerlerine sevk eden bu latif mevsimden nefisini mahrum ederek husule getirdiği bu çalışma mahsülü (ürünü) satabilmek için kitapçı dükkânına günlerce*” (MS: 82) devam etme zorunluluğu bulunur. Ahmet Cemil emeğini ücret ile değişir. Emeğin ve bireyin meta halini alarak ücret mukabilinde “*daima çalışmak (çalışarak) (...) ayda üç dört yüz kuruş kadar bir para kazanmak*” (MS: 87) zorundadır. Ücret bireyi belli bir kuruma zorunlu ve bağlı kılar. Dolayısıyla bireyin özgürlüğünü de kısıtlanır.

Marx’ a göre birey “*çalışırken kendini olumlamaz, yoksayar (inkâr eder), mutlu değil mutsuzdur, fiziksel ve zihni enerjisini serbestçe geliştirmez, bedenini harcar ve zihnini yok eder. Onun için işçi ancak çalışma dışında kendine gelir ve çalışırken kendisinin dışındadır (...) çalışması gönüllü değil, zorlamadır; zorla çalıştırılır.*” (Marx, 2013: 78) Bu ifadeler Uşaklıgil romanlarında, çalışmak durumunda kalan karakterlerin çizgilerini karşılar. Bireyin kendisini yok sayması, inkâr etmesi, çalışma koşullarıyla beden ve zihin kuvvetlerini tahrip etmesi, karakterin nesnenin boyunduruğu ve büyüğü altına girerek köle olması gibi bir dizi sorunsal romanlarda ortaya çıkar. Ferdi ve Şürekâsı romanında Hasan Tahsin:

“*Ah! Bir muhasibin (muhasibecinin) hayatında rakam ne demek olduğu bilirse! O hayat artık bir hayat, o insan artık bir insan değildir (...) bazı zamanlar oluyor ki, aklıma gelen bir fikri birer rakamla ifade etmek istiyorum (...)rakam, fikrimde lisandan ziyade (düşüncemde dilden çok) yer tutmuş! (...) ‘karnım aç!’ diyecek yerde: ‘dört kere*

dört on altı diyeceğim. Rakam, bütün mevcudatı (varlıkları) bana o kadar unutturmuş, hissiyatımı o kadar kör etmiş ki çiçeklerin, ruhu tehziz eden (titreten) rayihasını (kokusunu), semanın (gökyüzünün) fikre kanat veren rengini duymuyorum; anlamıyorum... Otuz beş sene... Ne demektir bilir misiniz? (...) Şimdi size yağmurlu havalarda pencere camlarının üzerinde suların tersim ettiği (çizdiği) eşkali (şekilleri) rakamlara benzetmeye çalışarak saatlerce eğlendiğimi söylersem taaccüp etmezsiniz (şaşmazsınız) değil mi” (FŞ: 22- 23)

Hasan Tahsin kendi benliğini aşarak bir nevi sembolik anlamda rakam/sayı olmaya başlar. Görüldüğü üzere hayatını hiçleştiren çalışma koşullarıyla kimi insani değerlerinin kısıtlandığını, istemsizce boyunduruk altına alındığını gösterir. Hasan Tahsin, yağmuru, çiçeklerin kokusunu, hislerini, çalışma koşulları ve şartları altında maddileştirir. Zihin ve beden kuvvetlerinde görüldüğü gibi yıpranmalar ortaya çıkar. O artık ürün tarafından denetlenerek bireyselliğini ticartethenin özünde eritir.

Marx’a göre normal çalışma koşullarında işçi emeğini belli bir ücret karşılığında satar. Ancak daha önce belirtildiği gibi işçi hiçbir zaman hak ettiği ücreti alamaz. “Örneğin günde sekiz saat çalışan bir işçi kendi emeğinin karşılığı olarak dört saatlik ücret alır. Çalışma gününden kalan dört saat ise sadece kapitalistin yararına harcanan emektir.” (Fırıncioğlu, 2017: 479) Bu yapılan basit hesap sermaye ücret ikilemini ve akabinde ortaya çıkan sorunları somutlar. İşçi emeğini belirli bir ücret mukabilinde satarken kendini de yaptığı işe ve işverene bağımlı kılar. Burada özgürleşmenin ötelenmesiyle ve bağımlılıkla Marx’ ın ifade ettiği “ücretli işçi” kavramı belirir. Bunun içindir ki çalışan yani işçi “...günlük yaşamının 8, 10 12, 15 saati bunu satın alana aittir.” (Marx- Engels, 2003: 148) Uşaklıgil romanlarında idealize veya idealist çizgide değerlendirilen karakterlerin Marx’ın ısrarla üzerinde durduğu bu çalışma saatleri ile hayatlarının belli bir saatini ipotek altına aldıkları görülür. Emek belli bir ücret karşılığında satılır. Yaşamlarının belki de en önemli saatleri hayatın idamesi için sermaye sahiplerine arz edilir.

Nesl-i Ahir romanında İbrahim Rıfkı’nın matbaada işyeri sahibinin vereceği “on iki lira mukabilinde (karşılığında) burada hiç olmazsa sekiz saat şu masa başında kapanmaya mecburdur” (NA: 144) ifadesi belli bir ücret karşılığında bireyin hayatından saatlerinin alındığını gösterir. Üretici güçler emeklerini “para ile değişirler ve bu değişim, belirli bir oranda olur.Şu kadar paraya iş gücünün şu kadar süreyle kullanılması gibi.” (Marx- Engels, 2003: 146) Aynı romanda “İrfan bugün validesinin

hayat-ı fakiranesini kazanabilmek için Ortaköy'den Haydarpaşa'ya, Cağaloğlu'dan Nişantaşı'na saatlerini satmak mecburiyetinde bulunan bir muallimden başka nedir?" (NA: 557) söylemi hem mecburiyetin hem de insan ihtiyaçları için gerekli olan paranın belli bir mesai ve özveriden sonra kazanıldığı gerçeğini gösterir. Değişen dünya ve artı değer olgusunun ortaya çıkardığı işçiyi olumsuzlayan bu tutumlar Mai ve Siyah romanında da görülür. Emekçi yani Ahmet Cemil emeğini metaların bütünleyicisi konumunda olan para ile belli bir saat diliminde çalışmayla değişir. Bunları yaparken yaptığı işe karşı sevgi beslediği söylenemez. *"On altı saatlik bir sa'yin (çalışmanın) ıstırabı"* (MS: 100) ile yalnızlaşarak sessizleşir yabancılaşır ve zaman geçtikçe *"eski şen halini"* (MS: 98) kaybeder. Örneklerden anlaşılacağı ölçüde Emekçi emeğini çalışma sömürsünün altında *"proleter yapıya uygun olarak günbegün, saat be saat satmak zorunda"* (Marx- Engels, 2003: 79) bırakılır.

Son olarak Marx isteksiz çalışma eylemi ile emeğine yabancılaşan bireyin *"işine istekle değil nefretle gitmekte, kendini kötü hissetmekte, öte yandan özgür fiziksel veya zihinsel enerjiler üretmemekte"* (Fromm, 2014: 78) olduğunu ifade eder. Ahmet Cemil'in yaşayabilmek için aldığı üçüncü sınıf hikâyeleri *"nefret ede ede tercüme"* (MS: 81) etmesi, haftada sadece iki meci diye kazanabilmek için *"şu mülevves (pis) müsveddelerin arkasından"* (MS: 82) koşması ve *"ekmek yemek için gecesinin sekiz saatini murdar (pis) çalgılı kahvehanelerde (...) batakhanelerde bitmez tükenmez hırsız muhaverelerini (konuşmalarını) tercüme ettikçe kalbi(nin) nefretinden şiş(mesi)"* (MS: 81-82) belli bir zorunluluğun ifadesidir. Ferdi ve Şürekâsı romanında Ticarethane kapısının kendisine *"iras-ı haşyet etmiş (ürküntü vermiş)"* (FŞ: 35) olması işçilerin işlerini severek yapmadığını gösterir.

Roman karakterleri içinde yabancılaşma ve özgürlük sorununu kendi içinde en çok yaşayan karakter Hasan Tahsin'dir. Muhasebecilik mesleğinin insanın duygularını yoksunlaştırdığını ifade eder. Zihninde mütemediyen anlamsız, ruhsuz, şekillerin deveranını seyrettiren bu mesleği *"Rakam işi! Murdar (pis) iş!"* (FŞ: 22) diye niteler.

Çalışma hayatında sürekli emekçinin payına düşen bu olumsuzluklar alt sınıfın gerçeğidir. Onlar geçim derdi ve para bulma zorunluluğuna bağlı olarak hem yabancılaşmaya hemde kısıtlanmaya rıza gösterir. Bireylerin sürekli olmak istediği yerden başka bir yerde olması, yaptıkları işlerle barışık olmamaları zaman içinde onları başkalaştırır.

Yabancılaşma ve nesneleşme kavramlarından azade olarak değişen sosyoloji ve ekonomik arayışlar içinde makine kullanımıyla işçilerin de özgürlüğü kısıtlanır. Mai ve Siyah romanında matbaada çalışan işçiler Ahmet Cemil’ in gözü ile aktarılır. Dizgiciler toplumsal hiyerarşide alt ya da üretici sınıfa mensup emekçi profiline en uygun çalışanlardır. Taş makineler ile birlikte onlara refaket ederek emeklerini ortaya koyarlar. Bu anlamda onun çalışma koşulları makinelere bağlıdır. Ahmet Cemil sayfa düzenleri, satırlar arasındaki mesafe, kelimelerin yanlış yazımlarının düzeltilmesi, motor ve yağ kokusu, cımbız ile harfleri düzenlemek, harfleri ayıklamak *“bütün bu şeylerin nasıl kan kurutucu bir renk olduğunu düşündükçe hayatlarını hayatları bahasıyla kazanan bu adamlara acır, onları pek ziyade merhamete şayan bulduğu için severdi.”* (MS: 317) Ağır çalışma koşullarında çalışmalarına rağmen hak ettikleri övgüye çoğu zaman makineler mazhar olur. *“Makine, insanın sömürülmesinden devşirilen malzemesiyle, sermayenin, özbeöz sömürü alanıyla”* (Marx-Engels, 1977: 119) ilgilidir.

Özgürlüğün kısıtlanmasının veya bireyin elinden alınmasının bir başka durumu ise sansürdür. Sansür bireyin düşünceleri ve eylemlerinin denetim altına alınmasıdır. Marx’a göre *“kolların ve bacakların çalışması özgür, ama beyin çalışması vasılık altında(dır). Daha zeki beyinlerinki kuşkusuz.”* (Marx- Engels, 2016: 135) Kısıtlanma ölçüsü bedensel değil fikirseldir. Bireyi yalnızlaştırmayı ve yabancılaştırmayı hedefler. Nesli Ahir romanında fikirlerin denetim altına alındığı, zorlama hapis ve sürgün cezalarına çarptırıldığı bir dizi trajik olaylarla kurgulanır. İstibdat dolayısıyla *“Hiçbir zemin-i bahs (sohbet konusu) tasavvur edemezsin ki kalem orada serbestane cevelan edebilsin (dolaşabilsin)”* (NA: 141) ifadesiyle bireyler özgürce fikirlerini ifade edemediklerini beyan ederler. Yaptırım ile karşılaşmak endişesini taşıyarak kalemleri, kalpleri ve düşünceleri kilit altındadır.

Özgürlük, ücret, çalışma zorunluluğu, yabancılaşma, nesneleşme, sansür gibi yaşantılar ile yitikleşir. Ancak bunların dışında bireysel özgürlüğü kısıtlayan temel unsurlardan biri de Marx’ın üzerinde önemle durduğu Özel Mülkiyet arayışıdır. Onun yabancılaşmaya bağlı olarak oluşturduğu kavram haritasının devamlılığı bir sonraki konu başlığında da devam eder.

2.5. Özel Mülkiyet: “Kendi’lik ve Sahip Olma”

Tanım olarak özel mülkiyet *“kişinin sahip olduğu taşınır veya taşınmaz”* (www.tdk.gov.tr) eşyaların bütünüdür. Marx’ ın özel mülkiyeti sadece cansız varlıkları

değil, insanları da kapsar. Çünkü toplumda eşyalaşan insanların varlığı bu durumu zorunlu kılar. Dolayısıyla özel mülkiyet, nesne, eşya, taşınır ve taşınılmaz mülk/malların bütünü, kimi zaman insan bedeni üzerinde fuhuş, cinsellik, evlilik daha çok para, sermaye, emek ekseninde ortaya çıkar. Halit Ziya Uşaklıgil romanlarında arayış içerisinde olan mutsuz birey özel mülkiyete sahip olunca kendi kaba ihtiyaçlarını karşılamaya çalışır. Ancak bu mülklenme durumu bireyin bütünüyle ihtiyaçlarını teskin edemez. Kahramanların hayal kırıklığı ve yanılsamaları bu hususta gizlidir.

Özel mülkiyet, materyalist birey nezdinde “*Doğrudan fiziksel sahiplenme, onun için yaşamın ve varolmanın tek ereğidir.*” (Marx – Engels, 2016: 159) Var olmanın sadece bir nesneye sahip olunca ortaya çıktığını savunmak bireyin baskı altında tutulmasına işaret eder. Bununla bağlantılı olarak “*Özel mülkiyet ilişkisi, topluluğun nesneler dünyası ile ilişkisi olarak kalır.*” (Marx- Engels, 2016: 159) Sahip olmak eğilimiyle yaşayan birey özgür hareket alanını kısıtlar. Özgürleşme, yabancılaşma, özel mülkiyet dolayısıyla eşyalaşma ve sahip olmak ya da olabilme eğilimleri sürekli bir döngü içindedir. Sebep sonuç etkileşimleri birbirlerini işaret eder. Bu sorunsal kendi içinde özgürlüğü hiçleştiren bireyi ezen kısır bir döngüdür.

Birey bir nesneye sahip olmak isterken belli bir haz duygusunun peşindedir. “*Özel mülkiyet duygusu, gerek tad alınacak nesne, gerekse etkinliğin nesnesi olarak, insan için özsel nesnelerin varoluşudur.*” (Marx, 2013: 148) Bilgiler ile paralel düzeyde çalışmada ele alınan romanlarda özel mülkiyet ve nesne ilişkileri bağlantılıdır. Ayrıca kimi yerlerde etkisi artarak karakterlerin benliklerinde fetişizm olgusunu doğurur.

Kırık Hayatlar romanında Ömer Behiç tıp öğrenimini aldığı sıralarda “*fakir talebe odasında*” (KH: 29) mütemadiyen/sürekli “Kendi evi”nin hayalini kurar. Mülkiyete sahip olma fikrini yansıtan “kendi” kelimesi aidiyetlik arayan kahramanın idealidir. Ev dolayısıyla mülkiyet, sahip olma ihtiyacı Ömer Behiç’in ruhunda söz konusu nesneden hem haz duyma hem de varlığını ispat edebilme noktasında değerlidir. Bu durumla birlikte sahip olunan “ev” “*insan haline gelmiş yapı*” (Bilgin, 2011: 226) şekliyle Ömer Behiç ve Vedide için “*üçüncü çocukları*” dır. (KH: 31) Sekiz sene her vakit bu evin hayaliyle yaşarlar.

Marx’a göre “*insan hayatı kendini gerçekleştirmek için özel mülkiyete gerekseme duymuştur.*” (Marx, 2013: 144) Öyle ki kimsesiz olan Ömer Behiç’in ideallerinden en önemlisi bir mülk sahibi olabilmektir. Mülk/ev onun için “*hayat denilen şeyi bir müsarferet mahiyetinden (misafirlikten) çıkararak*” (KH: 31) kendi varlığını ortaya

koymanın yegâne yoludur. Nesneye duyulan ihtiyaç kendini gerçekleştirmek isteyen bireyin var olma mücadelesinden doğar.

“*Bu benimdir, benim, yalnız benim! Diyecek bir avuç toprağa malik olmak onun nazarında öyle bir haz, öyle zevkine payan (son) olmayan bir saadetti ki bu tahakkuk etmeyecek (gerçekleşmeyecek) olsa hayatını nakıs (eksik) kalmış bir rüya, mevcudiyetini sakat doğmuş bir cenin (çocuk) zavallılığına indirecekti*” (KH: 31) Birey mülkiyete ve nesneye o kadar çok bağlanır ki ruhunun özgürlüğünü kısıtlayarak “*haya(tı), emeğin, kapitalleşmesi haline dönüşmektedir.*” (Fromm, 2014: 62) Ayrıca söz konusu bu kapitalleşme mülkiyete ve sahip olma isteğine aşırı düşkünlük ile bireyin benliğinde bir takım eksiklikleri doğurur. Karl Marx’ın görüşünden hareketle “*Benim gerçekten de sevdiğim bir şeyin varlığına ihtiyacım vardır ve bunun var olması benim için vazgeçilmez bir zorunluluktur. Onsuz olmak benim varlığımı doyumsuz, eksik ve boş bırakacaktır.*” (Fromm, 2014: 61) Bu maddileşen insan tasvirleridir ve insan yaşamını bir yerden sonra olumsuz etkileyerek özgürlüğünü kısıtlar ve daha büyük facialara neden olur. Bireyin hayatını pamuk ipliğine bağlayarak canlı veya cansız mülkiyetlerde haz duygusunu araması yaşanan olumsuz olaylarda yaşayacağı yıkımların sarsıcı olacağını gösterir. Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil de bu şekildedir. Romanda sahip olmak itkisi nesne boyutundan çıkarak birey seviyesine yükselir.

Ahmet Cemil Lamia için Hüseyin Nazmi’ye “*ben ona malik olamazsam benim için hayat bitmiştir. Ölmekten başka bir şey kalmamıştır*” (MS: 361) ya da “*onu bana ver, o benim olmayacak olursa hayat artık taşınamayacak bir yük hükmünde kalacak*” (MS: 363) serzenişleri sevgiden ziyade kendini gerçekleştirme serüveninde bireyin bağlılığını göstermesi açısından önemlidir.

Ömer Behiç ve Ahmet Cemil kadar olmasa da Ferdi ve Şürekâsı romanında İsmail Tayfurda da toprak parçası üzerinde ait olabilme hissini tadabilmesi açısından “kendilik” ihtiyacının belirdiği görülür. “*Kendi odası (...) küme-i cismiye-i arzın (yeryüzünün) küçük bir parçasıdır ki İsmail Tayfur’un hissesine isabet etmiştir. Bu oda tamamen, kemalen(tümüyle) muhtassan (yalnızca) kendisinin, yalnız kendisininindir.*” (FŞ: 74) Her ne kadar karakter kanaatkâr olsa da bireylerin tümünde mülke, nesneye veya bireylere sahip olma eğilimi görülür. İsmail Tayfur için kendi odası küçük bir hücre olsada varlığını kulağına fısıldadığı için önemlidir. Yeryüzünde bir şeyin ona ait olduğunu bilmek benliğindeki gerilimi azaltır.

Birey insan olmanın ve ihtiraslarının gereği olarak özel mülkiyeti ve sahip olmayı sürekli ister. Hele ki bireyler sosyal yaşantılarında bir takım eksiklikler ve tutukluklar ile mücadele içindeyse “kendi”lik fikrine daha çok kapılırlar. Bu kimi zaman bir nesne kimi zaman da birey veya mesken olarak sahip olma odaklı yaklaşımları sürekli görülür.

Doktorluk Tabelası: “Sarı Levha”

Ömer Behiç’in doktorluk tabelası ev ilişkisi mesleki yaşam ve gerçek hayatta ben de varım olgusunun su yüzüne çıkartılması ve o şekilde algılanması açısından önemli bir argümandır. Evini tamamlayan nesne doktorluk tabelasıdır. Bu eşya statü sağlama ve çalışmanın misyonunu yüklenir. Ömer Behiç’in, sarı levhası özel mülkiyete dönüşen nesnelerin en önemli argümanıdır.

“Ömer Behiç/Dahili Hatalıklar Mütahassısı (iç Hastalıkları uzmanı) (...) Evet ev bununla itmam etmiş (tamamlanmış) olacaktı.” (KH: 47)

Başkahraman yıpratıcı çalışma koşullarına rağmen bu tabelaya sahip olmak ümidiyle *“tekrar uğraşmak, çalışmak, bu boş hayatı bir şey olmakla doldurmak için”* (KH: 47) yıldırıcı çalışma koşullarının üstesinden gelir. Bu sarı levha Ömer Behiç’e yaşadığı zorlu geçmişi, ne olmak istediğini, amaçlarını ve başarısını hatırlatır. Aslında o Marx’ın materyalizmine göre özgürlüğü alınmış, çalışmaya mecbur edilmiş emekçi sınıfına da mensuptur. Kendini var etmek adına özünü, ruhunu, gerçek isteklerini ve duygularını yadsır. Bu levha Ömer Behiç için *“hayatının zübdesi (özü), mevcudiyetinin hücceti (varlığının kanıtı)”* (KH: 47) hükmündedir. Özel Mülkiyet burada eşya olarak karşımıza çıkar. Birey ona ulaşmak için benliğini kısıtlar. Ruhsal değerlerini öteler.

Marx’ın dile getirdiği emeğin nesneleşmesi yabancılaşması, özgürlük sorunu ve son olarak özel mülkiyet kavramları birbirleriyle çok ilgilidir. Bahsedilen roman karakterlerinde bu kavramların belli zamanlarda kurgulanması tesadüf değildir. Marx’ın ifadeleri sadece kendi dönemlerini kapsamaz. Evrensel nitelik taşıdığı görülür. Söz konusu kavramlardan birini yaşayan karakterlerin istemsizce diğer kavramları da karşıladığı aşikârdır.

Özgürlük ve Özel Mülkiyet İlişkisi: “Ahmet Cemil”

Marx için özgürlük *“var olmanın olanaklarının önünü”* (Adugit, 2013: 80) açmaktır. Özgür olmak, özgürleşmek, başkaldırı isyan, tarihsel dönemler içinde sürekli

toplumun sömürülen, ezilen, alt yapıya mensup insanlarca önceleri bir ideal sonra ise fiilen uyguladığı devrimleri getirir. Bireylerin “*özgürlük isteği ve toplumsal adaletsizliğe karşı öfkesi uzun zaman önce köleyi kendini ezene karşı başkaldırmaya*” iter. (Boguslavski- Karpuşin- Rakitov, 2006: 14) Vazgeçmemek, çalışmak, hayatta ona kalan hisseye ulaşmak için çabalamak romanlarda idealize edilen karakterlerin dönemin işleyiş tarzına bir başkaldırı veya yılmama pozisyonu olarak nitelenebilir. Metinlerde bu durum Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil’in, kendini kısıtlayan maddi koşullar altında tekrar var olabilme mücadelesiyle belirir. “*Ben hayatımı kendim kazandım?* (MS: 75) diyebilmek için yaşadığı geçim sıkıntısında kapitalist düzenden “*yumruğunu sıkarak hissesisini almaya çalışmak icap ediyor*”sa (MS: 69) tereddüte düşmeden gereğini yerine getireceğini ifade eder.

Özel mülkiyet, çalışmada hür olmak isteyen bireyin hem sığındığı nesne hem de kendisini kısıtlayan ikircikli yapısıyla belirir. Sartre, “*hayalkuran kendi geleceğinde proje halini alan, insanın mutlak hürlüğünü kabul*” (Ülken, 1968: 441) eder. Ona göre birey dünyanın yıkıcılığından nesneler dünyasının yardımıyla sıyrılarak kendi ideallerine tutunarak gerçekleri reddeder. “*İnsan geleceğe açık olan, geleceği için proje kuran kendi imkânlarını gerçekleştiren varlıktır.*” (Ülken, 1968: 441) Ancak birey bunu yaparken “*Şuurun boşluğunu hayalle dolduru(r).*” (Ülken, 1968: 441) Uşaklıgil romanlarından Mai ve Siyah’ ta başkahraman Ahmet Cemil belirtilen yanılgılar içinde özgürleşmeye çalışır. Bu yanlış özgürlük anlayışı ile objektiflikten uzaklaşarak desteksiz ideallerle benliğini doldurur.

Toplum belli kabullerle var olur. Uymak zorunda olduğu bir dizi yasaklar bulunur. “*Normal insan toplum baskısı içinde emirler sistemine bağlı bulundukça*” (Ülken, 1968: 229) kendine özgürleşeceği daha çok hayali anlar yaratır. “*İnsan tasavvur ile fiil arasındaki bu yarığı, hayaller ve kelimelerle doldurur. Yasak önünde işleyemez olan varlık hayal kurar ve konuşur.*” (Ülken, 1968: 230) Nitekim Ahmet Cemil’in ideal dünyası bu ölçülere uygundur. Yasaklar, bireyi kısıtlar ve belli bir baskı altında tutar. Mai ve Siyah romanında baskı aracı para, dolayısıyla maddi imkânsızlıktır. Bu kisveninin altında yıpratılan birey eksik yanını tamamlayıcı öğeler bularak doldurmak ister. Söylenilen özellikleri sağlayabilmek için matbaa ve bir eser sahibi olmaya ya da ona statü sağlayacak olan Lamia ile evlenme ideallerine sığınır.

İdealler eksiklikleri dengeleme sembolüdür. Zihni olan bu idealler yeryüzünde var olabilmek için nesnelere, eşyaya, maddeye ihtiyaç duyar. Ancak bu her zaman için

istenilen olumlu sonuçları vermez. İdeal kavramı insanı gerçek dünyadan/şimdiki zamandan uzaklaştırarak gelecekte yaşamasına sebep olur. Hayatında oluşan eksiklikleri Ahmet Cemil bu ideallerle doyuma ulaştırmaya ve dengeleyeme çalışır.

Özgür olamayan birey dengeleme ihtiyacıyla yarım ruhunu nesneye tutunarak tamamlamaya eğilimlidir. Bu bağlamda Ahmet Cemil Lamia ile aşk kavramına, mahut eser ile başarı ve itibar sağlamaya, maddi güç elde etmek amacıyla ise “ matbaa” sahibi olmak ister. Onun bu çabası özgürleşme isteği ve arayışından ileri gelir. Öyle ki Ahmet Cemil *“eylemleri, arzuları, istekleri/istemese ve hakları kendi insansal yapısına uygun kullanabilme imkânını elde ettiğinde özgürleşmiş olur ya da insan eylemlerini, arzuların, istemesini ve haklarını kendi yapısına uygun kullanmak için özgürleşmek ister.”* (Adugit, 2013: 80) O ideallerine tutku derecesinde bağlıdır. Tutku doğrudan nesnelerle ilişkilidir. Nesneler bireyler için olumlu veya olumsuz uyarıcılardır.

“İnsan, emeğini nesnelleştiren araçlara bizzat kendi varoluşunun anlamı olarak sahip olmak ister.” (Fromm, 2014: 55) Bu anlayış hem Mai ve Siyah romanında hemde Ferdi ve Şürekâsı romanında görülür. Ahmet Cemil’in kendi emeğinin ürünü olan matbaaya ortak olması ya da Hasan Tahsin’in emek ile kurduğu ticarethanenin ona emek verenlerden birinin olması için İsmail Tayfur’a Hacerle evlenmesi konusunda baskı yapması yine aynı özelliğin örneğidir. Hasan Tahsin: *“Bütün hayatımla husulüne (meydana gelmesine) çalıştığım bu servetin hiç olmazsa bizden birine geçmesine çalışmışım.”* (FŞ: 262)

Ahmet Cemil’in amaç ve tutkularında bir dünyevilik söz konusudur. Karakter yaratımında hem idealist hem de maddelere tutkunluğuyla materyalist bakış açısının özelliklerini de taşır. Materyalist bireyler sahip oldukları nesneleri, arzuları veya sahip olamadıkları nesneleri yaşamlarının merkezine koyarlar. Onlar *“yaşamlarındaki tatmin ya da tatminsizliğin en büyük nedeni olarak söz konusu bu maddi varlıkları göstermektedirler.”* (Aslay-Ünal-Akbulut, 2013: 46- 47) Bu özellikler *“Son derece amprik olan zincirlerin kısıtlamaların imgesidir.”* (Marx- Engels, 1980: 26) Ahmet Cemil’de zihnindeki özgürlük nesnelere kavuşmayı en büyük mutluluk olarak görür. Romanın başından itibaren hep boyunduruk altındadır. Kendi varlığını ispat edebilmek için özel mülkiyeti ve buna bağlı olarak idealize ettiği materyalleri kurtuluşu veya özgürlüğüne açılan kapının emaresi olarak niteler.

Sermaye ve Emek: “Matbaa”

Çalışma hayatının zorluğu ve mecburiyeti Ahmet Cemil’in zihinsel olarak özgürleşmeye çalışma çabalarını ortaya çıkarır. Roman boyunca zihinsel yapıda hayali bir özgürlük sağlamaya çalışan Ahmet Cemil’i ayakta tutan nesnelerden biri “matbaa”dır ve ona birçok misyon yükler. İdealleri hep birbiriyle bağlantılıdır. Ahmet Cemil’in arzu nesneleri bir anlamda özel mülkiyettir. Bireyi bağlı ve bağımlı kılan bu yapı Vehbi Bey ile Ahmet Cemil arasında hem sahip olmak itkisinin hem de sermaye- emek gibi Marx’ın üzerinde önemle durduğu konularının işlenmesi açısından değerlidir.

Vehbi Bey paranın esiri, kendinden başka hiç kimseye faydası olmayan, pragmatik düzenin bir sembolüdür. Onun “*iki üç yüz lira olsa*” (MS: 238) sözü Ahmet Cemil’in para kazanma ve mevki atlama heveslerini kamçılar. İdealine kavuşmada en önemli engeli materyalizm yani madde, paradır. “*Ahmet Cemil’in hülya hayatında başlıca ümitlerinden biri bir matbaa sahibi olmak(tır).*” (MS: 216) Bu arzu nesnesiyle elde edeceği statü ve imkânları duyumsar. Hayallerine ulaşmak için yeterli olan tek şey zikredilen tutardır. Ahmet Cemil’ in “*matbaa da maddeten (maddi olarak), fiilen bir hak sahibi olmak ümidine karşı içi tit(rer).*” (MS: 242) Titreyen kalbi kendini gerçekleştirmek için sahip olmaya ihtiyaç duyar. Tıpkı Ömer Behiç gibi köksüz ömrünü bir nesneye bağlayarak kendi iklimini arar. O ruhun isyankârı olarak emellerine ulaşmaya çalışır. Dönemin şartları altında bulunduğu konumu benimseyemeyen ve yadırgayan birey maddeye sığınır. Matbaa paranın bağlayıcı misyonunu taşır.

Romanın kurgusu Ahmet Cemil’in idealleri ile örülürken aynı şekilde onun yıkımları ile sonlanır. Özgürlüğünü nesneye sahip olabilme idealiyle arayan Ahmet Cemil habersizce ve yanlış atılımlarla hayatı çıkmaza sürüklenerek, kısıtlanır. Özel mülkiyet ve dolayısıyla matbaaya sahip olmak arzusuyla Vehbi Bey tarafından kullanılır. Söz konusu aldanmışlık özel mülkiyetin gereklerinden biridir. Bu yapı kendi içinde bireysel menfaatleri ve bencilliği kapsar. “*Herkes bir başkasında yeni bir gerekseme yaratıp onu yeni bir bağımlılığa sokmayı, yani fedakârlıklara sürüklemeyi ve yeni bir doyum yoluna alıştırıp iktisadi yok olmaya itmeyi kurar. Herkes başkasının üzerinde dışsal bir egemenlik kurup kendi bencil gereksemelerini doyurmaya bakar.*” (Marx, 2013: 125) Vehbi Bey’in Ahmet Cemil’e ortaklık teklif etmesindeki amacı kendi çıkarını sağlamaktır. Onun egemenlik kurma ve kişiyi sömürme, mecbur etme girişimi taş makinelerle karşılık Ahmet Cemil’in babasının bin bir emekle yaptırdığı Süleymaniye’deki evi “*İstiğlalden (ipotekten), bey’i-i bi’l-vefadan (geri almak üzere*

satıştan), rehinden” (MS: 241) bahsetmesiyle başlar. Burada bahsedilen kapitalizmin çalışan sınıfı aldatarak baskı seviyesini arttırmasıdır. Bireyin zaaflarından yararlanarak bağımlı kılmaya çalışır. Mai ve Siyah romanında ipotek edilmesi planlanan Süleymaniye’deki ev Marx ve Engels’in ifadesiyle Billurlaşmış emek kavramına karşılıktır. Görülür ki romanda *“geçmişte sermayeye dönüştürülmüş olan ölü yabancı emek, şimdi canlı emeğin yeniden sahiplenilmesinin tek koşulu olarak ortaya çıkmaktadır.”* (Marx- Engels, 1977: 117) Öyle ki Ahmet Cemil’in babası bu mülkiyeti, toprağı, evi, *“bütün hayatının mesai (çalışma) pahası olarak edinmişti?”* (MS: 244) Ölü emek ile aktif emek değiş tokuş edilerek meta konumuna indirilir. Buna karşılık Ahmet Cemil bunu sadece özgürleşebilmek adına yapar. Oysaki özel mülkiyet bağımlılığın en üst noktasıdır. Birey daha çok köleleşir ve özgürlüğünü kaybeder. O mülkiyetin varlığına ruhunu teslim ederek aklın yollarını tıkar.

Bireyin sahip olma ihtiyacının güçlülüğü Ahmet Cemil’de görülür. Bu dürtü ve *“özel mülkiyet bizi öylesine sersemleştirmiş ve tek yanlı kılmıştır ki, ancak malik olduğumuz bir nesne bizimdir- bizim için sermaye olarak var olduğunda ya da doğrudan doğruya sahip olunduğunda, yendiğinde içildiğinde, giyildiğinde, içinde oturulduğunda vb. sözün kısası, tarafımızdan kullanıldığında bizimdir.”* (Marx, 2013: 115) Bu şekilde özel mülkiyet hayatı emek ve sermayeye dönüştürür. Ahmet Cemil’in ötelenmişliği ve istekleri o kadar büyüktür ki mülklenme onun için hayati bir ihtiyaç halini alır. Artık sadece ücretli işçi olarak çalışmak ya da orada başmuharrir olmak onun nesneye sahip olma ihtiyacını teskin etmez. Doğrudan ulaşması ve onun olması gerekir.

“Matbaaya kısmen mutassarrıf (sahip)” (MS: 242) olmak ümidiyle Marx’ın ifade ettiği gibi sersemleşir ve kendi zihin kuvvetlerini kaybederek para problemini aşabilmek için babasının bıraktığı evi ipoteye çıkarır. Böylece Ahmet Cemil’de bütün zihni duygulanmalar ötelenerek yerine hâkim ve sahip olmak dolayısıyla para kazanma eğilimleri gelir. *“Neye mal olursa olsun tarzında gerçekleşen eylem her şekilde maddenin yörüngesine kapılmış, öznenin döndükçe çekildiği küçük kıyametleri andırır.”* (Arslan, 2011: 64)

Bütün riskleri alarak evini tehlikeye atan Ahmet Cemil özel mülkiyete sahip olmanın mutluluğuyla bu unsurun ikircikli yapısını görmezden gelir. Onu yaşamının gereği kendini geliştirme olgusunun bir bileşkesi olarak görse de *“aşlında özel mülkiyet bizim kulumuz değil tam tersine biz onun bir kulu ve kölesi haline gelmekteyiz.”* (Fromm, 2014: 62) Onun bağlayıcılığı Sermaye ve emek ortaklığı ekseninde

kurulmasından dolayıdır. Roman içinde Hüseyin Nazmi'nin söylemiyle duyulur. “*Demek eniştenle beyninizde bir şirket-i müdarebe teessüs ediyor (aranızda sermaye emek ortaklığı kuruluyor)*” (MS: 222) Sermaye ve Emek birbirine bağlı ve bir o kadar ayrı iki terimdir. Sermaye, işgücünün, emeğin biriktirilmesiyle oluşur. Yani emekten türer. Emek ise çalışma ve iş hayatını kapsar. Arada iş sözleşmeleri, senetler olsada bu işten çıkar sağlayan sadece sermaye olur. Çünkü sermaye sahibi sınıflar belli bir ivme kazanana kadar emeği sömürür, iş ilişkisini bitirir ve emeğine el koyar. Akabinde emekçinin yaşayacağı yıkımlarla ilgilenmez. Bu ise kapitalizmin sonucudur. Bu anlatılanların benzeri Mai ve Siyah romanında görülür. Matbaaya alınan Ahmet Cemil'in “*dünyada yegâne servetim!*” (MS: 315) diyerek nitelediği litoğrafyaya (taş baskıya) Vehbi bey el koyar. Dolayısıyla mülkiyet burada Ahmet Cemil açısından “*öz emeğinin ürününe sahip çıkma olanaksızlığı olarak*” (Marx- Engels, 1977: 117) belirir.

Matbaaya alınan iki adet taş makinesi Ahmet Cemil'in Süleymaniye'deki evinin ipotek edilmesinden sonra mülk edinilir. Ayrıca Ahmet Cemil o matbaaya yazı yazan alın teri döken maaşlı bir işçidir. Maddi ve manevi birikimi Vehbi Bey tarafından elinden alınır. Nitekim kendi mülkü ve emeğinin ürünü “*başkasının mülkiyeti olarak*” (Marx, 2013: 20-21) karşısına çıkar. Vehbi Bey hem borçları ödemeyi hemde makineleri geri vermeyi reddeder. Aksine borcu sadece Ahmet Cemil'e yükleyerek bu borcu ödenmesinin tek koşulunun matbaaya dönerek çalışması mukabilinde olacağını da dile getirir. “*Ahmet Cemil'in binaenaleyh matbaada o çalışıp verilecek taksitleri kazanmalı. Matbaadan çekilmek isterse taksitleri vermek için kendisi düşünsün. Yapılamayacak bir şey varsa o da makinelerin matbaadan alınması.*” (MS: 325) Vehbi Bey Kapitalizmin gölgesinde bozulmuş materyalist ve faydacı anlayışını, tutumlarıyla tam olarak yansıtır. Ahmet Cemil'in emeğine, mülküne, evine, geleceğine ve ailesine el koyar. Mülkiyet ve iş sözleşmeleri gereğince her ikisininde aynı taleplerde bulunması gerekir. Ancak Ahmet Cemil mahkemelerin çok uzun sürdüğünden yakınarak vazgeçer. Toplumsal yapı ve özellikle işçi kendi hakkını dahi aramayı bilmezken adaletin sermaye sahibini kayırması doğaldır. Karl Marx'ın ifadesiyle mülkiyet hakkı işçi için “*emeğin ürününe ve emeğin kendisine, bunlar sanki başkalarının malıymış gibi bir tavır alma yükümüne yol açmaktadır.*” (Marx- Engels, 1977: 118) Böylece Ahmet Cemil'in mülkiyeti, emeği Vehbi Beyin sermayesi haline gelir. Vehbi Bey üzerinde hiç hak sahibi değilken taş makinelere dolayısıyla işçinin emeğine el koyar. Ahmet Cemil'in

hakkı ve emeği materyalist ve kapitalist bireyin mülkiyetine dönüşür. Sömürülen ise boyun eğerek durumu kabul etmek zorunda kalır.

“Mahut Eser” ve “Lamia”

Ahmet Cemil zihninde tasarladığı statüye erişmek için öznellediği nesnelerden biride “mahut eseri”dir. Burada amaç maddi eğilimden ziyade başarı sağlamadır. Roman boyunca arzu ettiği iştihar yani ünlü olma eğilimine kavuşabilmek için bu nesneyi ister. Diğer nesne ilişkilerinde görüldüğü gibi bağlantılar kurularak kendini var etme, kendini gerçekleştirme eğilimleri görülür. *“İnsan ilişkilerine yüklenemeyen her türlü niteliğin nesnelere yüklenebilmesi, bizi tamamlayan, yaşadığımızı fısıldayan, nerde ve nasıl olduğumuzdan sosyal statümüze kadar”* (www.fatiharslan.web.tr/?p=2994) çok yönlü bilgiler verir. Bireyler belirledikleri hedeflere ulaşmak amacıyla nesnelere kendilerinden bir şeyler yükleyerek bireyselleştirir. Bunu Ahmet Cemil diğer materyalist karakterlerden ayrılarak özgürleşmek için yapar. Kendisini bağlayan sosyal sınıfın duvarını aşabilmek amacıyla bu eğilime ihtiyaç duyar. Nesnenin sesine kulak vererek yaşadığı zorluklara karşı onun sesini duyar ve o eser artık kendisi olur.

O *“bütün hayatını meşakkatlerini (sıkıntılarını) bu eserin tevlit (yazımı) lezzetine karşı unutturdu.”* (MS: 199) Kendini gerçekleştirmek için matbaadan ayrı olarak yeniliklerle dolu bir eser vücuda getirmeyi çok ister. Onu kendi hayatının diğer bir kurtarıcısı olarak görür. Bir gece boyunca sadece bir sayfa tercüme etmesi, tercümelerden sonra hak ettiği parayı zorla alması, günde 14 saat çalışması, kışın sırf iki lira için veznecilerde bir çocuğa ders vermek zorunda kalması gibi sıkıntılara eserini düşünerek dayanır. *“Nesne, bazen körelip, bazen parlayıp, bazen de fetişleşerek insanın trajik yalnızlığına temiz pansumalar uygular.”* (Arslan, 2011: 61)

“Ah! O eser yazılıp da intişar ettiği zaman ben büsbütün başka bir adam olacağım (...) kendimi birden yükselmiş göreceğim, o zaman ‘ben bugün şu toprak parçasının üzerinde birisiyim!’ diyebileceğim.” (MS: 134-135) Onun Arzu nesneleri, nesnelere yükledikleri anlamları onları kendi vücudunun bir parçası olarak görme eğilimi ilerideki olacağı Ahmet Cemil’e kilitlenmesinden ileri gelir.

“Mahut eser, matbaa ve Lamia” roman boyunca Ahmet Cemil’in hayal dünyasının ve eylemlerini kanaliz eden olgulardır. Dolayısıyla tasavvur edilen bu üç nesne birbiriyle mütemadiyen bağlantılıdır. Özellikle Lamia ve eseri bir kâğıdın iki

yüzü gibidir. Hayatın zorluklarına onların kendisinin olabileceği ihtimaline sarılarak tutunur. Lakin birinin kaybolmasıyla diğeri de yıkılır. Lamia'nın maddi imkân ile başkasıyla evlenmesi sendeleyeni eserini öldürür. "Mahut eseri" amaç olmaktan çok ideallerine kavuşabilmesi için bir araç konumundadır. Ahmet Cemil yayımlayacağı bu eser sayesinde geleceği statüye, elde edeceği maddi imkânlara tutku derecesinde bağlıdır. Matbaayı kaybettikten sonra Ahmet Cemil "*Lamia! Şimdi onun hatırasıyla bütün fitratım metaneti (yaradılışının bütün dayanıklılığı) bütün mesai azmi (çalışma kararı) canlandı (...) Lamia'ya malik (sahip) olmak için kendi kendisine yemin etti*" (MS: 295) Ahmet Cemil' de gerek nesne gerekse bireye sürekli bir sahip olma eğilimi vardır. Bunun sebebi yaşadığı hayatta nesnesiz olmasından ileri gelir.

Kırık hayatlar romanında Ömer Behiç'in ev ve doktorluk tabelası ile Ahmet Cemil'in eser ve matbaa nesneleri hem sahip olabilme ihtiyacıyla özel mülkiyet hem de özörlüklerinin pekiştirilmesi için gerekliliktir. Her ne kadar bu nesneler hayal edilen özgürlüğü verememiş olsalarda kendilerini gerçekleştirme arayışları içinde değerlidir. Onlar kendi benliklerini nesneye, nesnenin misyonlarını özlere aktarırlar. "*bireyselliğini pekiştiren ve gerçekleştiren nesneler*" (Marx, 2013: 117) dünyasında kendi seslerini ararlar.

2.6. Aile Yaşantıları: "İdeal Evlilik ve Köksüzleşme"

19. yüzyılda Osmanlı siyasi ve ekonomik alanlardaki çözülüş kültüre, sanata dolayısıyla topluma da sirayet eder. Medenileşmek/yenileşmek/batılılaşmak kisvesi altında islam inancının gerekli kıldığı ahlâk anlayışında sarsıcı kırılmalar yaşanır. Nesneye, metaya, nefse, lüks yaşama, lüks giyinme, zengin olma, yalıda ikamet etme, paranın gücüne sahip olmak gibi bir dizi nedenden dolayı yozlaşan sosyal kurumlardan biri de "aile yaşantısı" ve "evlilik" kurumudur. 19.yüzyıldan sonra Osmanlı Devleti'nin çöküş ve dağılma döneminin hayli hızlanmasının temel sebebi aile ve evlilik kurumunun yozlaşmasıyla kurulan aile birliklerinin sağlam temelli olmayışdır. "*Toplum aşağı bir dereceden daha yüksek bir dereceye geliştiği ölçüde, aile de aşağı bir biçimden daha yukarı bir biçime geçer.*" (Engels, 1987: 36) Bu özelliğin tersi Halit Ziya'nın romanlarında görülür. Devlet ve toplum yukarı bir dereceden aşağı bir dereceye geriler ve dolayısıyla aile de yukarı bir biçimden aşağı bir biçime geçer.

Aile yaşantısının yozlaşması Kırık Hayatlar romanında Vedide ile Ömer Behiç'in gözünden aktarılır. Kâğıthane manzaralarında aile yaşantılarının girift ve

köksüzlüğü belirir. Şekûre Hanım ve onu Refetle aldatan Ferruh, eşini aldatan Kamer, Talat ve Nebile arasındaki evlilik, Tayyar Efendi'nin on beş yaşındaki odalığı gibi bir dizi kırık hayatlar ekseninde toplumun ahlâksal çöküntüyle vermeye çalıştığı sınavlar belirir.

Kırık Hayatlar romanında bahsi geçen Kâğıthane temasından sonra aile kurumu ev ile bağdaştırılarak aktarılır. Burada sembolizmden faydalanarak korunan ve idealize edilen evlerin yanında toplumun karakter yapılarının tahribe uğraması neticesinde materyalizmin etkisiyle yıkılan evler tasvir edilir. Sembolik anlamda yıkılan toplumdur. Toplum ağır dinamiklerinden din ve ahlâk ağır yara alır. Bu değerlerin yozlaştırılması beraberinde evlilik ve aile kurumlarının sıkıntı yaşamasını getirir. Aile bozulunca cemiyet topyekûn bozulur. “*Üftade (harap) evler*”, “*Can çekişen evler*”, “*hasta evler*” (KH: 76) tabiri kullanılır. “*Görülüyor ki kendisi olma ve ötekileşme arasında niteliğin belirleyicisi durumunda olan ev/yuva/aile imgesi insanın varlığının tarihsel boyutunu silecek onu metalaştırmak isteyen sistemin ilk planda yok etmeyi hedeflediği bir kurumdur.*” (Korkmaz, 2015: 323)

Nesl-i Ahir romanında aile yapılarının bozuluşu Cenap molla ailesi ve Suad'ın nezdinde sembolize edilerek verilir. Bebek'teki yalı Cenap Molla ailesine mensup Suad ve Şakir'e aittir. Bir zamanlar tantanalı ve gösterişli haliyle arzı endam eden bu yalı şimdiki görünümüyle “*çoktan tamir görmemiş, pencereleri eğrilerek döşemeleri kamburlaşmış bir köhne yalı*” (NA: 328) şeklini alır. Bu yalı “*Baskı, kirlilik ve para üzerine kurulmuş olay zamanıyla*” (Ağca, 2008: 431) ötekileştirilip Suad ile birlikte düşmüştür. Yalının bozulmuşluğu Suad'ın yaşadığı çöküntüyle eş değerdir. Cenap Molla ailesinin maddi ve manevi düşüşünün temel sebebi para ile belirli bir kesimin maddi büyülenme ve baskı gücünün yanında “*diğer tarafta erbab-ı namusu haysiyet için muhafaza-i mevki ü hayat imkânı sarsan müşkülât- ü mevâni (namus ve haysiyet sahibi olanlar için mevki ve hayat imkânını sarsan güçlükler ve engeller) vardı; ve bu şerait-i gayr-ı mütesaviye-i cidâlde ahlâk-ı memleket zararına inkırazât-ı fecia (eşit olmayan şartlar altındaki çekişmede memleket ahlâkı zararına feci çöküşleri)*” (NA: 323) beraberinde getirir. Karl Marx ve Engels'in kaleme aldığı “Sanat ve Edebiyat Üzerine” eserinde Balzac'ın görüşlerine yer vererek kendi görüş açılarını bildirirler. “*Kendisince örnek bir toplum olan bu düzenin son kalıntılarının, paralı, bayağı sonradan görmelerin ilerlemesi karşısında nasıl yavaş yavaş yıkıldığını ya da o*

sonradan görmelerce nasıl yozlaştırıldığını gösterir.” (Marxs- Engels, 1980: 39) Cenap Molla ailesinin yıkılışı bu düşüncelere örnek niteliğindedir.

Osmanlı toplumunda maddesel güdümlü aileler, geleneksel aile yapılarını olumsuz düzeyde etkiler. Eşit olmayan şartlar altında toplumun materyalist kesimi bu tip aileleri hiçleştirir. Osmanlı toplum hayatında bu gibi yozlaşmalar belirir. Devletin kurumlarını zapteden belli bir egemen sınıfın türediğini, bu sınıfın belirli yolsuzluklar ile para kazanıp dengeleri değiştirdiği ifade edilir. Nesl-i Ahir romanında Apollo’nun nasıl para kazandığından yakılarak *“ayda kırk elli liradan az para”* (NA: 123) harcamamasına kuşku ile yaklaşılır. Devletin gelirleri doğru kullanılmaz ve bir sınıfın elinde sömürüldükçe sömürülür. *“Bütün İstanbul böyle nasıl para kazandıklarına isâl-i muhâkeme (anlamak) kâbil olmayan adamlarla dolu idi.”* (NA: 123) Toplum her bakımdan iki kısma ayrılınca devletin imkânlarından aynı ölçüde yararlanılmamaya başlanır. Özellikle Nesl-i Ahir romanında Apollo, Şeyda Bey, Şadi Revnak gibi kişiler kendi haksız zenginliklerini yaratırken toplumun sefaletini doğururlar. Sefalet, yoksulluk zikredilen şahsiyetlerin devletin her türlü imkânını sömürerek ortaya çıkardığı bir olgudur. Tarihsel Materyalizm ve Marx *“birilerinin, karşılık olarak öbürlerinin sefaletine yol açan utanç verici zenginleşmesine son verme zorunluluğundan bahseder.”* (Marx- Engels, 1976: 323)

Sefalet, yoksulluk, açlık, toplum içinde her zaman işçinin, alt yapının yazgısıdır. *“Şu kulübelerde şu mezbelenin (çöplüğün) içinde dökülmüş enkaz-ı beşeriyet (insanlık posası) şeklinde son nefeslerini ikmâl ediyor zannedilen harabelere Servet’in yanında inleyen bu sefalet”* (NA: 76) Nesl-i Ahir romanında en çok dile gelen kahramanların muzdarip olduğu konuların biridir. Devletin gerek kendi içinde yağmacılardan ve gerek emparyalist güçler ile mücadelesinde en çok ezilen yine toplum olur. Devletler gelişirken aslan payını alt sınıf almaz ancak gerilediğinde sefalet sadece nesnesiz, mülksüz insanların payına düşer. Halkın fakirliğinin yanında türeyen servetler bozulmuş materyalistlerce kullanılır, tüketilir. Bu şekilde gelenekle gelen temiz aileler bozulmuş yapılarca yıkılır.

Romanlarda evlilik ve aile yapıları iki gruba ayrılır. Birincisi maddi çıkarlar üzerine kurulu olanlar ikincisi ise idealize edilenlerdir. Aile yaşantılarındaki olumsuzluklar evlilik/evlenme gibi bazı manevi kavramların bozulduğunu gösterir. *“Evlenmenin, aile kurmanın bireysel faydaları yanında toplumsal yönden de birçok faydası vardır. Aile cemiyetin en küçük yapı taşıdır. En kuvvetli milletler, ailenin*

sağlam manevi temeller üzerine kurulmuş olduğu toplumlardır.” (Kula, 2013: 296) Ele alınan bu evlilikler “maneviyattan” uzak maddi ve cinsel istek eksenli olduğu için aile kurumu sağlıklı bir biçimde kurulmaz ve çözülme yaşar. Ailenin ve toplumun çözülmesinin temel kaynağı evlilik aktinin temel gerekleri dışında maddi gerekçeler yüklenerek oluşturulmasıdır. Nitekim Nesl-i Ahir romanında Süleyman Nüzhet’in söylemi yapılan çıkarıma eşdeğerdir. *“Bizde bu izdivaç mesaili(meseleleri) kadar hayatı içtimaiye (toplum hayatı) için büyük bir yara tasavvur olunamaz. Yazık! Cemiyetin esası ne çürük zeminlere kuruluyor.”* (NA: 403)

Evlilik kurumu, aile yaşantısı, kadın erkek ilişkileri nitelikli saf duygular ile değil bedenselleşen meta kavramının gölgesinde veya para/metanın güdümünde oluşur. *“Burjuvazi, aile ilişkisindeki duygusal peçeyi yırtıp attı ve bunu salt bir para ilişkisine indirgedi.”* (Marx-Engels, 2003: 105) Evlilik öncelikle toplumda materyalist aydınların ifade ettiği üzere *“evlenenlerin sınıfsal durumlarına göre koşullanır ve bu bakımdan her zaman bir iş evliliği olur.”* (Marx-Engels, 1980: 59) Halit Ziya Uşaklıgil’in eserlerinde yapılan evliliklerin materyalizmin bir gereği olarak sermaye ve kazanç eksenli olarak oluşturulur. Bu nedenledir ki ekonomik kaygılar ile yapılan bir dizi evlilik romanlarda belirir.

Sınıfsal ayrımlar aile birliklerinin kurulmasında ön koşuldur. Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil emekçi, çalışan, üretici dolayısıyla alt yapıya mensuptur. Hüseyin Nazmi’nin kız kardeşi Lamia ise üst yapıdandır. Romanda konu edinilen Lamia’ya duyulan aşk aslında Ahmet Cemil’in istediği statüye varmasındaki “arzu nesnesidir.” Her şeyden önce Lamia ile Ahmet Cemil’in arasında aşılması gereken sınıf farkı mevcuttur. Bunu aşabilmesi için belli bir parasal kuvvete ulaşmak durumundadır. Kendi aidiyetini yaratabilme kuvvetiyle ideallerindeki eser ve matbaaya sahip olmalıdır. Dönemin şartları altında bulunduğu konumu benimseyemeyen ve yadırgayan birey maddeye sığır. Lamia’yı istediği vakit günde on dört saat çalışarak geçimini sağlamaya çalışan bir işçi olarak değil bir mülk sahibi olarak, *“kendisinin onu dest-i izdivacına vasıl olabilecek bir dereceye yükseltmiş olmak isterdi.”* (MS: 222)

Kabaca bahsedildiği gibi Osmanlı toplumunda kurallara bağlı ve kesin hüküm koyucular tarafından belirlenmiş bir sınıfsal ayrım bulunmamakla birlikte romanda görüldüğü gibi meta/para nesnesinin sağladığı kuvvet ve statüyle toplum ve devlet tarafından kabul görmüş sınıfsal farklılıktan bahsedilebilir. Bu özellik evlilik aktini de

dizayn eder. Nitekim Ahmet Cemil'in Lamia ile düşlediği evlilik ideali sınıfsal ayrımın çizgilerine takılır.

Roman da mütemadiyen devam eden “mai” nin “siyah”a dönüşmesi evlilik kavramında da görülür. Maddeye muktedir olamamanın verdiği acizlik hissi beraberinde ortaya çıkan sınıfsal farklılıklar Ahmet Cemil'i hiçleştirir. Meteleksizliği, mesleksizliği, arzu ettiği kişiyle evlenmesine engeldir. “*Bütün zavallığı, fakirliği, mesleksizliği aklına gelir. Lamia'yı ne sıfatla talep edecek? Lamia kendisinden ne kadar uzak, ne kadar uzaktı!*” (MS: 363- 364) gibi düşünceler ile benliğini yıpratarak uyanışını sağlar.

Dönemin şartları gereğince evlilikte ve sosyal konum ve olgularda “*tabaka ve sınıf zıddiyetleri meydana çıkarmak zaruridir.*” (NA: 372) Diyalektiğin yasalarına uygun olarak alt ve üst yapı çıkmazındaki evlilik hadisesi Nesl-î Ahir romanında da görülür. Azra ve İrfan aile yapıları ve yaşama tarzlarıyla uyumsuzdur. İrfan özgürlüğü kısıtlı alt yapıya mensup Azra ise üst yapıdandır. Onların evlilik düşüncesi hayali bir durum olması bakımından idealize, reel boyutuyla değerlendirildiğinde ise sınıfsal ayrıma takılır. “*Nasıl! Yarab! Nasıl farz edilebilir ki irfan, azra hanım'ın bir mualliminden başka bir sıfatla arz-ı vücud edebilsin?*” (NA: 556)

Maddi eğilimlerin ve kimi zaman bir iş olarak tanımlanan evlilik anlayışının antitezinde idealize edilen evlilikler bulunur. Bir sevgi temeline ya da karşılıklı saygının şart koşulduğu evlilikler ile diğer ilişkilerin köksüzlüğü belli edilir. Gothe'ye göre “*aşk evliliği aramaktı ve evlilik bulunmuş yetkin aşktı.*” (Marx- Engels- Lenin, 1979: 176) Evlilik ve aşkın mahiyeti aynıdır. Yani az önce bahsedildiği gibi iş evliliği değildir ve duygu gerektirir. Evliliğin yetkinliği sadakat olgusunda sınırlıdır. Kırık Hayatlar romanında her ne kadar aldatma eğilimiyle kirletilmiş evlilik olgusu kurgulansa da temelde bu evliliğin oluşturulma güdümü idealisttir. Kırık Hayatlar romanında Ömer Behiç evlilik kavramını idealize, özel ve kutsal kılarak aşk ve arzularını evliliğe bırakır. Eşine “*bıkr ve Pakize*” (*dokunulmamış ve temiz*) ruh ihda (*hediye*)” (KH: 30) etmeyi amaçlar.

Nesl-î Ahir romanında Azra ile İrfan'ın evlilik kavramında, ne bir şehvani hazza uygun olarak bedensel ihtiyaçların emaresi, ne de maddi çıkar sağlamanın güdümü bulunmaz. İstenilen evlilik çeşidi de böylece gösterilir. İdealize aşkın “*salim hatalardan uzak, sahihül- bünye bir aşk (kusursuz bir aşk), yekdiğerinin saadetiyle mesut olmak esasına dayanan(...)* yakıcı değil, ısıtıcı bir sıcaklığın” (NA: 464) temeliyle

oluşturulabileceği dile getirilir. Diğer evlilikler kanatıcı, yok edici ve ezicidir. İdealize edilen bu evlilik ise birleştirici ve bütünleştiricidir. Evlilik, ahlâk ve aşk bu üçgende yaşanıldığında ideal yapısıyla belirir. Marx ve Engels materyalizmin içinde kendi ideallerini yaratır. Varoluş anlamında dile getirilen idealizmin karşında dururken “ideal” yaratımı konusunda başarılıdır. Ahlâkın üst sınıf tarafından alt sınıfı sömürmek için yanlış algılar ile kullanılmasına karşıdır. Ancak bireyin kendisine saygı duymasını ve doğru davranışlar sergilemesini ister. Bu yüzdendir ki “*yalnız aşka dayalı evlilik ahlaki ise yalnız aşkın varola gittiği evlilik ahlâkidir.*” (Marx-Engels-Lenin, 1979: 198) söylemiyle ideal evlilik kavramının duyguya, sadakate ve aşka dayandırılması gerektiğini de savunur.

Nesl-i Ahir’de Calip Bey ile Selime, Clara ile Muzaffer, Behiç ve Ayşe idealize evlilikleri maddi eğilim ve şehvet eksenli kurulan evliliklerin antitezidir. Romanda idealize edilen Behiç ve Ayşe “*bahtiyar çift*” (NA: 461), Calip Bey ile Selime Hanım, “*izdivacın en bahtiyar numuneleri*” (NA: 403), Muzaffer ile Clara ise “*saadetle bahtiyar olmak kanaatini göstererek*” (NA: 365) yaşayan ailelerdir.

İdealize edilen evlilikler bütün romanlara bakıldığında azınlık durumundadır. Diğer türlü oluşumlar her şekilde kendisini gösterir. Romanlar toplumsal yaşamın panoromasıdır. Toplumun aile yaşamındaki eksikleri bu şekilde ortaya çıkarılır.

Maddi olanak: “Meta ile Dönüşüm”

Alt yapı da bulunan toplumsal birimler kendi sınıfları içinde evliliklerini özgür bir şekilde yerine getirebilir. Nitekim “*ezilen sınıf içinde böylesine evlilikler ana kuralı oluştur(ur).*” (Marx- Engels, 1977: 56) Ancak Ferdi ve Şürekâsı romanında aykırı bir durum yaşanır. Kişilerin özgür bir biçimde evlilik yapabilmesi bu romanda toplumsal kabul ve baskılarla bir duruş kaybı yaşar. Bunun temel sebebi hem bağlayıcı hem de ayırıcı bir birim olan para/metanın bireyi edilgenleştirmesidir.

Materyalist aydınlardan Marx’a göre “*burjuvazi üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, bütün feodal, ataerkil, romantik ilişkilere son verdi. İnsanı “doğal efendiler” ine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı ve insan ile insan arasında, çıplak öz çıkardan, katı, “nakit ödeme”den başka hiçbir bağ bırakmadı.*” (Marx-Engels, 2003: 105) Mevcut nakit ödeme ve bireyler arasındaki maddi çıkar sağlama güdüsü Ferdi ve Şürekâsı romanında da görülür. Egemen yapının kabulleri, metanın cazibesi neyi uygun görüyorsa romanda o yerine getirilir. Madde karşısında idealler,

toplum karşısında hayaller yıpratılır. Öyle ki evlilik gibi yücelik erkini taşıyan bir kurum paranın gücü ve güdümüyle yapılır. Dolayısıyla bireye nesne hüviyetini kazandırarak metaya dönüştürür. Nitekim Ferdi ve Şürekâsı romanında “*İsmail Tayfur, kendisini Ferdi Efendiye satıyor, insaniyetten çıkıyor, onu bugün bir meta gibi satın alıyorlar*” (FŞ: 179) ibareleri önemlidir.

Romanın başkahramanı İsmail Tayfur tıpkı Ahmet Cemil gibi maddi idealleri yıkılınca kadına ve evlilik arzusuna tutunur. Tek emeli Saniha ile evlenebilmektir. Her ne kadar alt sınıfın kendi içinde evliliklerinin özgür bir biçimde yapılabileceği dile getirilse de bireylerin üst sınıfın elinde bulunan metanın cazibesiyle mecbur edildiği de görülür.

Hasan Tahsin, paranın her şeye kadirliğini kişisel değerler bazında ortaya koyar. Hacer onun nezdinde ete kemiğe bürünmüş maddi imkân yani “para” demektir. Yozlaşan toplumun kabulleri de maddeye aşırı bağlılığın tesiriyle İsmail Tayfur’un Hacer ile evlenmesinden yanadır. Öte yandan İsmail Tayfur geçimini sağlamak için on iki liraya mecburdur. Ancak Hacer ile evlenmesiyle birlikte maddi sıkıntıların son bulacağı hükmü belirir. Hasan Tahsin de bu hususu görerek toplumu temsil kimliğiyle İsmail Tayfur’ a baskı yapar. “*Hacer ne demektir bilir misin? Mavi gözlü, sarı saçlı, bir bahar bulutu gibi beyaz, bir suçlu gibi narin, on dört yaşında bir kız şeklinde yüz bin lira!*” (FŞ: 47) Evlilik kavramı böylece yüce ve kutsal bir değer olmaktan çıkarak maddi çıkar sağlama düşüncesi ile şekil değiştirir.

Yozlaşan bireyler evlilik gibi temelinde karşılıklı sevgi ve aşk duygularının arandığı bu kutsal kurumu manevi tarafı izole ederek sadece maddi olarak sağlayacağı çıkarlar eksenli olarak düşünür. Zamanın oluşturduğu materyalist bireyler mutluluk kavramını da maddileştirerek sağlayacağı sosyal statü ve maddeye sahip olabilmek güdüsüyle algılar. Dolayısıyla Hasan Tahsin İsmail Tayfur’u ikna etmeye çalışırken gelecekteki ailenin paranın yokluğu karşısında alacağı tutumu tasvir ederek aşkın büyüğü ortadan kalkınca gerçek yaşamın ortaya çıkacağını dile getirir.

“*O aşk, o hayal-i lâtif (güzel hayal), hazin bir nigâh ile (hüzünlü bir bakışla) çekilip dağılmış, küçük bir sefaletanede (barakada) fakir bir zevce ü zevce (karı koca) ile iki çocuk bırakmış! Ümit yok, para yok, hiçbir şey yok.*” (FŞ: 113)

Para bu romanda evlilik ve sevgi durumunda iki şekilde ortaya çıkar. Birincisi Hasan Tahsin ve annesi Nesime Hanım’ın dile getirdiği gibi bağlayıcılık fonksiyonu ikincisi ise ayırmalıdır. Şu bir gerçektir ki bireyi “*insan hayatına bağlayan, beni*

topluma, doğaya, insana bağlayan şey para olduğuna göre, bütün bağların bağı”dır. (Marx- Engels, 1980: 33) Nesnenin bu fonksiyonu Nesime Hanım’ın tasarlanan evlilik ile oğlunun “*Ferdi ve Şürekâsı Ticaretgâhının aciz, sefil, bir memuru iken reisi, ruhu olacağı*” (FŞ: 131) gerçeği ile belirir.

Paranın insan yaşamında birçok özelliği vardır. Bir bağlayıcılık unsuru olan para “*aynı zamanda ayrılmanın da evrensel aracı değil mi? Bir araya getirmenin gerçek aracı olduğu kadar asıl ayrılma aracı da odur, toplumun galvano- kimyasal gücüdür.*” (Marx- Engels, 1980: 33) İsmail Tayfur ve Hacer arasında para, bağlayıcı iken, Saniha ile arasındaki bağları ayırıcıdır. Toplumun temel yapısının bileşenlerini kanallı eder. Zenginlik ve fakirlik iki kadın arasındaki arzu nesnesi olan İsmail Tayfur’a sahip olmak olanaklarını ayırıştırır.

“*Hayır! Hayır! Onu almayınız! Bakınız benim neyim var? Dünya da neye malikim(sahibim)? Hayattan benim hisseme ne isabet etmiş(düşmüş)? Yalnız onunla müteselleyim (avunuyorum) (...) Hacer Hanım! Oh! O, kim bilir ne kadar zengindir! Kim bilir neleri vardır? Ben yalnız ona malikim!*” (FŞ: 137) Toplumdaki olayları ve bireyleri birleştiren ya da ayıran en önemli olgu paradır. Mümkünler âleminin yegâne tanrısı olarak yeryüzündeki dervişlerine sözünün büyüsunü bırakır. Toplum değışen maddi yanılgılar ile hayatın manevi ve duygu boyutunu görmezden gelir. Bireyin çıgıllıkları karşılıksızdır. Maddi imkân kimin elindeyse İsmail Tayfur’un bedenini ele geçiren de odur.

Nesl-i Ahir romanında Evlilik ve ev kavramları romanda maddi bir imge taşır. Evlilik sağlayacağı maddi imkânlar dolayısıyla gerçekleştirilir. Şefik ve Samime’nin evliliği bu şekildedir. Şefik yirmi beş yaşında yalı yalı gezerek ud çalmaktan başka bir meziyeti yoktur. Samiye ile evliliği idealize edilmiş bir aşk kavramıyla değil sağlayacağı menfaatler doğrultusunda babası Affan Bey’in telkiniyle oluşturulur. Samiye’nin babasının nüfusu, konumu ve getirileri bu evliliğin yegâne sebebidir. “*Kızın babası için çok ziniufuz (sözü geçer) deniyordu. Beyoğlu’nda hanlarından, mısır Çarşısında mağazalarından bahsediliyordu. Şefik damat olacak olursa meclislerden birine, hatta kim bilir.*” (NA: 210 -209)

Çıkar üzerine yapılan evliliklerin bir diğeri yine Nesl-i Ahir romanının da Şakir ile Refia arasındadır. Şakir romanın başında İstanbul’a “*sahâ-ı muvaffakiyatı açacak bir izdivaç aramaya gittiğinden*” (NA: 357) bahseder. Nitekim Memur olabilmek için Gıyas’ın kız kardeşi Refia ile evlenmesi eleştiriye açıktır. İlerleme ve üne kavuşma

arzusu ile yapılan bu evlilik diğer roman karakterlerinde olduğu gibi bireyin kendi benliğini parayla değiştirerek metalaştığı görülür.

Marx ve Engels'in evliliğe bakışı oldukça çarpıcıdır. Materyalist aydınlar evlilik hadisesinin kadın üzerindeki hükmünü sindiremez. Kadının özel mülkiyete evlilik ile dönüştürülmesinden yakını. *“Evlenen kadın bedenini sokak (kadını) gibi bir ücretli işçi olarak parça parça satmaz, bütünüyle ve bir kerede satarak köle olur.”* (Marx- Engels, 1980: 59) Kadının bedenini nesne ile değiştirirerek hiçleştirilmesi Aşk-ı Memnu romanında Bihter ile Adnan Bey arasında görülür. Para, kadının değerini, bireyi ve toplumsal bağları zedeler. Evlilik ile kadınlar özel mülkiyete evrilir. Birey farkında olmadan nesne ile özgürleşeceğini düşünerek buna boyun eğer. Aşk-ı Memnu romanında Bihter'deki özgürlük sorunu çalışma koşullarına değil kendi içindeki zincirlerine bağlıdır. Evlilik hususunda da görüldüğü gibi *“görünüşte keyfince seçimde bulunan bilgisiz ve kararsız kişi, aslında salt özgürlüğünün yokluğunu ve sözde egemenliği altına alacağı nesnenin egemenliği altında bulunduğunu”* (Marx-Engels, 1977: 104) göremez. Bihter maddi olanaklar ile aradığı yalancı özgürlüğü nesne ile bulacağını zanneder. Nesnenin hükmüne girerek varlığını tusaklaştırır. Özgürlüğünü kendi elleriyle bilerek ve isteyerek nesnenin egemenliğine verir.

Bihter yirmi iki yaşında olmasına rağmen kırk beş yaşlarında olan Adnan Bey ile evlenmeyi kabul eder. Sahip olunacak maddi imkânlar, sağlanacak olan statü, kazanılacak olan eşyalar ile onların varlığı evliliğin oluşmasını sağlar. Nitekim *“Eğer Adnan Bey herkese benzer bir adam olsaydı, eğer çocuklar her vakit babalarının yanında görülen güzel giyinmiş o güzel bebekler olmasaydı (...) eniştesinin yüzüne bir kahkaha savurarak kaçacaktı.”* (AŞK: 44)

Bozulmuş materyalist karakterler *“paranın tanrısal gücü”* (Marx- Engels, 1980: 33) ile bir takım olaylara yön verirler. *“Bütün insani ve doğal nitelikleri dönüştürmek ve değiştirmek, imkânsızlıkları birleştirmek”* (Marx-Engels, 1980: 33) metanın yeryüzündeki gücüdür. Aslında tanrıya ait olan bu vasıfların nesneye aktarılması dini duyarlılığının ne derece azaltıldığını da gösterir. Bihter ile Adnan Bey arasındaki alın yazısı paranın dönüştürücü, değiştirici ve imkânsızlıkları birleştirici gücüyle sil baştan yazılır. Aradaki mesafe nesne cazibesiyle eritilir. *“O yaş ile iki çocuğun mevcudiyeti bu isimle şu yirmi iki yaşında kızın tantana ve servet emelleri arasında bir fazla açıklık teşkil edecek (ortaya çıkaracak) derecede mesafe bırakmıyordu.”* (AŞK: 43-44)

Adnan Bey’le evliliği Bihter’e “*kıymettar (pahalı) bir mücevheri ağır bir kumaşı kalabalıkla itham ederek ellerinin sert bir hareketi ile*” (AŞK: 48) itmemeyi vaat eder. O kadar kötü koşullarda yaşamasa da istediği her şeye kavuşamaz ve vitrinden bakmakla yetinir. Bu nesneye ulaşamama sıkıntısı onun bedenini nesnelleştirir ve yüreğine nüfuz etmeyerek gerçekleştirilecek olan evliliğe bir adım daha yaklaştırır. Melih Bey’in yalısı için “*şu fakir evceğiz*”- “*fakir hayat*” (AŞK: 46- 48) sıfatlarını kullanır. Oysaki Bihter’de yalıda oturur. Mübtezel bir şahsiyet olduğu için hep daha iyisini ister ve doyumсуuzdur. Adnan’la yapacağı evliliğin ona lüksün kapılarını açacağını bilen Bihter bundan önceki yaşamını, odasını, eşyasını, kıyafetlerini “*adi ve hakim (zavallı) hiçbir derecesine indirir.*” (AŞK: 46)

“*Egemen sınıf, bilinen ekonomik etkilerin egemenliği altında kaldığından bu sınıf içinde, pek ender durumlarda gerçekten özgürce kurulmuş evliliklere rastlanır.*” (Marxs-Engels, 1977: 56) Bihter’in evliliği her ne kadar özgürce yapılmış gibi dursa da belli bir mecburiyeti içinde barındırır. Metaya sahip olma arzusu Bihter’i Adnan Bey’e yönlendirir. Mutluluğa erişmekten çok ekonomik getiriler düşünülerek evlilik hadisesi gerçekleşir. Bihter, Adnan Bey’e “*hülyalarının kâffesini (cephesini) birden ihyâ edecek olan*” (AŞK: 43) şahsiyet gözüyle bakar. Adnan Bey onun zihninde maddiliği ile belirir. Adnan Bey’in eldivenleri, altın telli gözlüğü Bihter’e sağlayacağı imkânların habercisidir.

Bihter’deki evlilik düşüncesinin ortaya çıkması sevgi ve aşk gibi duygular taşımaz Bihter’in aklına ilk gelen “*muntantan yalıya*” hâkim/sahip olmak dürtüsüdür. Adnan Bey’i kendisine eş olarak tayin etmeye başlaması “yalının” hayali ile meydana gelir. Çünkü Adnan Bey ile izdivaç demek “*Boğaz içinin en büyük yalılarında biri*” ne (AŞK: 44) sahip olmak demektir.

Bihter’in Adnan Bey’le değil de “*onun serveti ve bu servetin somut hali olan yalı ile evlenmektedir.*” (Elçi, 2003: 109) Birey kendisi ve dünya ile yeni bir iletişim yolu geliştirir. İletişim mekanizması ise nesnedir. Duygusal bağ gerektiren durumlar dahi nesnenin iletişimiyle sağlanmaya çalışılır.

Kırık Hayatlar romanında Neyyir’in mısırlı tüccar ile evlenmesi Bihter’in Adnan Bey ile evlenmesi gibidir. Neyyir maddiyata kavuşmak ümidiyle “*dişlerine kemirilecek serveti*” (KH: 234) Kâğıthane seyranlarında, Göksu da ve israf hayatı içinde mutlak bir arayış içerisinde. Neyyir bu beyefendiyle değil para, maddi imkân ve statü ile evlenir. Onun için evlendiği eşi “*istikbale (geleceğe) bir tasarruf hakkı temin eden (sahiplik*

hakki sağlayan) bir ihtiyat hücceti (yedek belge)” (KH: 276-277) konumundadır. Neyyir’in sahip olacağı bebek yalısı, parmağında fark olunan zümrüt yüzük, evin perdelerinin görkemi evliliğinin temel bileşenleridir.

Bihter ile Adnan Bey arasında ya da Neyyir ile mısırlı tüccar arasında yaş farkının önemi bulunmaz. Bu şekilde oluşturulmuş köksüz evlilikler sadece onlarla sınırlı değildir. Diğer romanlarda görülen Tayyar Efendi, Tefvik Efendi ve aynı yapıdaki bireyler “*gücüm paranın gücü kadar büyük*” (Marx- Engels, 1980: 32) düşüncesiyle yaşlarının getirdiği olumsuzluklara, hastalıklara, pörsümüş ve takatsiz olmalarına aldırış etmezler. Bütün fiziksel olumsuzluklarına rağmen “*en güzel kadını satın alabilirim... Demek ki çirkin değilim; çünkü çirkinliğin etkisi, iticiliği, para karşısında yok oluyor*” (Marx- Engels, 1980: 32) ifadesiyle bilinçaltındaki dejenereliklerini yansıtır.

Kırık Hayatlar romanında Tayyar Efendi “*altmış beş yaşında bir ihtiyarla on beş yaşında bir çerkez kızı*” (KH: 242) , Mai ve Siyah romanında Vehbi Bey’in babası Tefvik Efendi kendinden yaşça küçük on altı yaşında bir genç kızla maddi imkânla evlenir. Bu toplumun temel sorunlarından biridir. Bu şekilde sosyal eleştiri de bulunulur. “*Evet, o öksürüklü herif on altı yaşında senin hemşire hanımdan daha küçük bir kızcağızla dün akşam güvey girmiş*” (MS: 195) gibi örnekler bir hayli fazladır. Toplumsal yaşamda paranın üstün özellikleri ona sahip olana aktarılır. Yalıtık bu karakter nefis ve şehvet hareketleriyle bu kızları satın alırlar. Bu onların şahsi gücü değil paranın tanrısal gücüdür.

Özel mülkiyetin temelinde sahip olma dürtüsü vardır. Bu dürtü ile birey sadece nesnelere ve şeylere hükmedebilme duygusunu taşımaz. Özellikle insanlara ve daha çok kadınlara kimi zaman evlilik kılıfıyla kimi zaman maddi güç ile mülkleştirilir. “*Koruyucu sınıfa mülkiyet edinmeyi yasaklayan Platon bunu salt koruyucu sınıfın mal, mülk edinmesini önlemek için değil aynı zamanda kadının bir mülkiyete dönüşmesini önlemek için de yasaklamıştır denilebilir. Düşünüre göre kadın ev hayatının içinde veya daha genel bir tabirle aile hayatının içinde ilkin kendiside bir mülke dönüşmekte ardından ise evin mülkiyetinin bekçisi haline gelmektedir.*” (Arıtürk, 2017: 35)

Hegel’in söylemi haklıdır. Evlilik, ebeveynlerden kadını nesneleştirir. Aile içinde “*erkek burjuva, kadınsa proleter rolündedir.*” (Marx- Engels, 1977: 54) Toplum ve aile içindeki iş bölümlenmeleri nitelik ve nicelik bakımından eşitsizliği içerir. Bu eşitsizliğin ilk biçimi aile içinde ortaya çıkar. “*Aile içindeki, elbet henüz çok ilkel ve*

gizil olan kölelik ilk mülkiyettir ki (...) bu tanımlamaya göre mülkiyet başkasının işgücünden serbestçe yararlanma yetkisidir.” (Marxs- Engels, 2003: 32) Evin içindeki ağır işler, temizlik vs. hep kadına yüklenir. Aile kurumu birden fazla kişiyle kurulur. Ancak kadına, anneye biçilen rol en haksız olanıdır. Kadının duyguları, hisleri, düşünceleri ötekileştirilir. O erkek nezdinde bir oyuncak, işlerini yaptıracak hizmetçi, obje düşkünlüğüne indirilir. Mai ve Siyah romanında Vehbi Bey’in ikbal ile evlenmesinin temel sebebi *“yatacak bir yatak, oturacak bir sofra, elbisesini süpürecek bir mahlûk bulmak, bunları mümkün mertebe (elden geldiğince) ucuz satın almış olmak”* tır. (MS: 283) Kırık Hayatlar romanında Suzidil’ in kocası Ali’nin evlenme sebebi *“bir sevgi ihtiyacının inkişafından (belirmesinden) ziyade bütün tahakkün emellerine daha ziyade münkad (baş egecek) bir mahlûka temellük ihtiyacıydı (sahip olmak gereksinimiydi).”* (KH: 90)

Sevgi ve saygı eksenli değil de maddi menfaat sağlamak amacıyla yapılan evliliklerde bilhassa kadınların edilgen bir yapıya büründürülerek ötelendiği bunun akabinde erkeğin güdümünde özel mülkiyete dönüştürüldüğü görülür. Evlilikten sonra kadınlar her bakımdan edilgenleştirilir. Ardından duygularını kaybederek nesneleşir. Nesli Ahir romanında Şefik’ in evlilik meselesinde anne olan Samiye hanım’ın görüş bildirememesi belli bir boyunduruk altında olduğunun en önemli kanıtıdır. *“enişten öyle istiyor, bende itiraz etmiyorum.”* (NA: 191) ya da *“ o bu meseleye karışmıyordu, şimdiye kadar hangi meseleye karışmış idi.”* (NA: 210) Samiye Hanım’ın edilgenliği toplumun evlilik ile ötekileşen, ezilen ve kullanılan tüm kadınlarını karşılar. Bir toplumun ne derece geliştiği ve hangi düzeyde olduğu sosyal, siyasi ve aile hayatında kadınların yeri ve verilen değerlerle ölçülebilir. Osmanlı toplumunun geri kalmışlığı dolayısıyla kadınların yerine ve kullanım değerlerine yansır. Kimi zaman çocuk doğuran, çoğu zaman evin ağır işlerini yapan, eşi tarafından sömürülen bir yapıdadır. Nesli Ahir Romanında Affan Bey *“zevcesine ait emlâk û akârın (para getiren mülk)”* (NA: 181) ifadesiyle bakar. Toplumda o ve onun gibiler vardır ki *“zevcelerini yavaş yavaş kuvayı mukavemetten tecrübe ede ede (dayanma güçlerini sınaya sınaya) bir hayat-ı nebatiyeye (bitki gibi yaşama seviyesine) indirirdi.”* (NA: 465) Yine Mai ve Siyah romanında Raci’nin eşinin *“on liralık küpesi, bir yüzüğü, iki altın bileziği”*ni (MS: 113) alması erkek egemen sistemin kadını maddi açıdan sömürmesinde örnektir.

Edebi eserler toplumun izdüşümü gibidir. Bu olumsuzlanan ancak materyalist olarak ifade edilen gayri ahlâki tutumlar Marx'ın öncellediğı Tarihsel Materyalizm düşüncesiyle alakasızdır. Toplumu yozlaştıran bireyleri özel mülkiyete dönüştüren aile yapılarını en çok kendisi eleştirir ve ideal düzeyi çoğu kez kendi içinde tekrar eder. Aile, evlilik ve kadının bu kurumlarda gördüğü muamele gerek idealizm gerekse materyalizmin bir gereğı değildir. Kapitalistlerce bozulan materyalist anlayışın bir gereğı olarak yerine getirilir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HALİT ZİYA UŞAKLIĞIL ROMANLARINDA MATERYALİZM ve İDEALİZM İLE DÖNÜŞEN DEĞER YARGILARI ve KAVRAMLAR

3.1. Materyalizmin Temel Kavramları: “Madde ve Meta”

Değişen küresel dünyada toplum kabulleri ve değerlerin değişmesiyle belirli kavramlar ortaya çıkar. Bu kavramlar devlet yapısına, ekonomiye, kültürel ve sosyal hayata, eğitime ve güzel sanatlara dolayısıyla edebi metinlere yansır. Nitekim Uşaklıgil romanlarında materyalist argümanlar, felsefenin ana bileşeni olan maddenin varlığı ve yokluğuyla bağlantılı olarak aktarılır. Ele alınan “madde, meta, fetişizm ve metalaşma” kavramları birbiriyle bağlantılıdır. Öncelikle maddeye “şey, nesne, entiti” (Açıkgöz, 2003: 91) , “para,mal vb. ilgili her şey” (www.tdk.gov.tr) ya da “bir cismi oluşturan, öge, öz” (www.tdk.gov.tr) tanımlamaları yapılır. Madde şimdiki zamanda duyularla algılanabilen, somut olarak görülen, hissedilen cisimlerin özünü oluşturan en değerli bileşkedir. Maddeler metaların, metalaşmanın ve fetişizmin özünü oluşturur. .

Karl Marx’a göre “meta, her şeyden önce bizim dışımızda bir nesnedir ve taşıdığı özellikleriyle, şu ya da bu türden insan gereksinmelerini gideren bir şeydir. Bu gereksinimlerin niteliği ister mideden, ister hayalden çıkmış olsun bir şey değiştirmez.” (Marx, 2003: 45) anlayışına bağlı olarak nesnelerin ilk anlamıyla bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere donatıldığı ancak daha sonraları nesnelere/eşyalara yüklenen anlamlar neticesinde temel anlamdan uzaklaşıp ruhi doyum sağlama mekanizması haline dönüştüğü saptanabilir. Dolayısıyla romanlarda eşya/nesne/maddeye aşırı bağlılığın fetişistik boyuta taşınmasıyla metalaşma kavramı ortaya çıkar. Öte yandan Karl Marx’ın Kapital’de dile getirdiği ve onun metayı aktarırken sıklıkla üzerinde durduğu diğer bir kavram “eşyanın fetiş (tapınılacak şey) karakteri”dir. (Fromm, 2014: 82) Toplum ve birey nesneler ve eşyalar üzerine, ona sahip olabilmek imkânlarını ve yollarını düşünüyorsa söz konusu durum nesnenin fetişizmi ve metaalaşma boyutuna gelmiş olur. Çünkü birey kendi varlığını sonlandırarak nesneleşir, dolayısıyla meta olur.

Metalar en sade ve anlaşılır biçimleriyle “dünyaya kullanım değerleriyle” birlikte gelir. (Marx, 2003: 55) Ancak bu anlama bağlı kalınmayarak bireyler tarafından yüklendiği artı değer anlamlarıyla var olurlar. Öte yandan metalar kullanım değeri ve

değişim değeri biçiminde iki boyutludur. İlk anlamıyla her meta kolay anlaşılırdır. Önemli olan metanın altında saklı tutulan anlama vakıf olabilmektir. Halit Ziya Uşaklıgil romanlarında kullanılan nesnelerde ilk anlamının dışında yüklendikleri anlamsal fonksiyonlar ile belirirler. Kimi zaman bu nesneler maddeye aşırı bağlılık noktasında kimi zaman ise idealize edilen kavramlar boyutuyla aktarılır.

3.1.1. Her Şeye Muktedir Olabilme Yetisi: “Para”

Fetişistik boyutta metalaşma kavramı Uşaklıgil romanlarının bütününde etkili olan “para” kavramıyla belirir. Romanlarda görülen metaların önemli bir kısmı para ile ilişkilendirilerek aktarılır. Karl Marx’ın tarihsel maddeciliğinde önemli bir sorunsal olarak görülen para, *“bir değer ölçüsüdür.”* (Marx, 2003: 97) Para, madde ve metaların başkalaşmış halidir. Nesneler maddi gücün simgesi ve bileşkesi haline gelince kullanılan metalarda parayı çağrıştırır hale gelir. Romanlarda kimi zaman kavram olarak kimi zaman ise belli nesnelere gizlenerek verilmeye çalışılır. En genel itibarla Marx ve Engels’e göre para, *“her şeyi satın alabilme ve bütün nesneleri kendine mal edinme niteliğine sahip olduğu için, en yüksek tasarruf nesnesidir.”* (Marx- Engels, 1980: 31)

Gelişen ve değişen Osmanlı toplumunda dini değerlerin sekteye uğramasıyla maddilik, para, tüketim, haksız kazanç elde etme gibi kavramlar ortaya çıkar. İslam inancında bu gibi değerlerin yeri olmayıp uhrevi inanç, ilahi bakış ve iç huzurun sağlanması maneviyata yönelimler ile gerçekleşir. Bu değerlerin romanlarda metaalaşma kavramıyla paraya aşırı değer verilmesi neticesinde alaşağı edildiği dikkate değer bir durumdur. Karakterler kendilerini paranın cezbisine kaptırarak insani ve manevi değerlerini öteleyerek hiçleştirdiği, kendine ve topluma yabancılaştığı görülür. Para metinlerde birey ile birey, birey ile toplum arasındaki ilişkileri düzenleyen temel olgulardan birisidir. Evrensel bir değer taşır. Çünkü para her türlü zorlu durumun üstesinden gelebilecek kuşatıcı ve yok edici bir güce sahiptir.

Uşaklıgil romanlarında para kavramı *“bütün güçleri kendinde toplamış bir varlık olarak kullanılır.”* (Marx- Engels, 1980: 31) Kimi zaman ilişkiler ağının temel bileşeni, kimi zaman kavuşulamayan arzu nesnesi, kimi zaman bir güce dönüşerek kişilerin yıkımlarını hazırlayacak olan olayların başkahramanı olarak belirir. *“Bütün metalar, yalnızca paranın özel eşdeğerleridir.”* (Marx, 2003: 92) Romanlarda ele alınan metalar dolaylı veya doğrudan olarak parayı işaret eder. Metinlerdeki genel kurguların ortak bileşeni maddiyat ve sahip olunan metalardır.

Meta ya da para kavramları ekonomik hayatı kanaliz eden en önemli argümanlardır. İlkel topluluklardan bu yana ürünler takas yoluyla bireyler veya topluluklar tarafından birbiriyle değişilir. Ekonomik değerlerin oluşumu bu şekilde başlar. “*Değişime giren ürün, meta olur. Ama ancak, o şeye, ürüne iki şahıs ya da iki topluluk arasındaki bir ilişki, burada artık tek bir şahısta birleşmeyen üretici ile tüketici arasındaki ilişki eklendiği içindir ki o şey, bir metadır.*” (Marx- Engels, 2003: 434)

Kısacası bir ürünün meta olarak algılanması için değerli veya değersiz bir nesne ile değişime girmesi şarttır. Bu yönüyle iki ayrı kullanımı ortaya çıkar. Birincisi değişime giren nesneler, ikincisi ise değişime giren bireylerdir. Bireyin değer yargıları ve bedeni kimi yerlerde bu denli bir değişim ve dönüşüme tabii tutulduğu için meta olarak algılanır. Kavramların iyi özümsemişi için ilk olarak nesne boyutunu açıklamak doğru bir yaklaşım olur. Kırık Hayatlar romanında değiş tokuş/ takas hususu Ömer Behiç’in eşi Vedide’nin iki salkım küpe ile parayı değiş tokuş yaparak evlerinin yapımının tamamlanması için elde ettiği gelir örnektir. “*Vedide fedakârlık etti, nihayet para yetiştirmezse onun öteden beri hiç hoşuna gitmeyen üzüm salkımı biçiminde battal (büyük), berbat küpesini satacaktı.*” (KH: 35)

Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil’in kız kardeşi İkbâl’in hastalığından dolayı annesinin ziynet eşyalarını paraya dönüştürmesi örnektir. “*Bunlar annemin küpeleriyle yüzüğü! (...) Bugün şunları Emniyet Sandığı’na götürmek için*” (MS: 333-334) kendisi yola koyulur. Bunlar teorik bilgilerdir. Romanlarda bu gibi değişime giren nesneler mevcuttur. Ancak asıl üzerinde önemle durulan bir başka konu bu değişimin birey ile nesne arasında yapıyor olmasıdır. İleride bahsedilecek olan konuların ana bileşeni de bu özelliktir.

3.2. Nesne Sembolizmi: Materyalist Argümanlar

Bu olgu kimi zaman sembollerle dolaylı olarak kimi zaman ise direkt bir arzu nesnesi kişiliği ile belirir. Kavramlar bir nesne olarak dile getirilse de içre anlamında belli bir değeri taşıyan ve çağrışımda bulunan sembollerdir. “*Sembol en genel tanımıyla bir timsal veya bir şeyin başka bir şeyle temsil edilmesi olarak tanımlanmaktadır.*” (Hazer, 2013: 1701) Bu tanımlamaya uygun olarak en belirgin kavramlar olan kasa, kese, altın sigara kutusu, Ticarethane hissesi ve zümrüt takım gibi kavramlar parayı, metayı; bu olgulara aşırı bağlılık ise fetişizmi çağrıştırır. Metalaştırılan bu kavramlar temelde parayı işaret etmekle birlikte sembol yerindedir. “*Sembol bir şeyi anlatmak onu*

göstermek için başka bir şeyi aracı kılar.” (Alver, 2010: 206) İç- dış ve bütünlük ilişkisi ile bu sembolistik nesneler ‘para’ yerine geçer. “Para” genel itibarla Uşaklıgil eserlerinde “*üstün eldecilik(posesion, tasarruf)*” (Marx- Engels, 2016: 124) yani tüm eşyayı kendisine bağlama, insan ve nesneler üzerinde hâkimiyet kurabilme niteliğiyle belirir.

Ferdi ve Şürekâsı romanında Ferdi Efendi’nin kasasına olan aşırı bağlılığı ve Aşk-ı Memnu romanında Firdevs Hanım’ın “kese” arayışı metalaşma durumudur. Bu iki karakterde hayatlarının merkezine sevgi, iyilik, aşk gibi uhrevi ve manevi değerleri öteleyerek maddeyi koyarlar. Karakterlerdeki maddilik ele alınan bu nesneler ile aktarılır. Bireylerdeki nesne ilişkilerinde kendi özlerini ve insani değerlerini sembolize edilen bir kavrama aktardıkları görülür. Bilinir ki “*Nesnelerde onlara kattıklarımızdan başka bir şey bulamayız.*” (Jung, 1997: 55) Birey nesneye öyle anlamlar yükler ki nesne bireyleşmeye başlar. Dolayısıyla bireyleşen/kişiselleşen nesne kişiyi yönlendirir ve etkisi altına alır dolayısıyla akabinde nesneye kölelik ve iman başlar. Karl Marx’a göre metaalaşma belli bir tarihsel serüven sonucunda ortaya çıkar.

“İnsanların başka bir şeyle mübadele edilebileceğine ihtimal vermedikleri her şey mübadeleye konu olmakta ve her şey para ile değiştirilebilir hale gelmektedir. ‘İletilip aktarılan ama asla değişilemeyen, verilen ama asla satılamayan; edinilen ama asla satın alınmayan’ erdem, aşk, bilim, vicdan, kültür, argo, kimlik, gelenek, gen cinsellik, imge, boş zaman ve hatta metalaşmasına ihtimal verilmeyen ne varsa eş değer olan paranın karşısına çıkartılarak alınana bir etiket vurulmak suretiyle metalaştırılmaktadır.” (Evrensel, 2017: 66)

Normal şartlar altında sınırlı dünyamızda, metanın/ paranın sınırsız erkliğiyle sahip olamayacağı, değiştirip, dönüştüremeyeceği olgular bütünü soyut nesnelerdir. Ancak bireyin kendisi ve yaşadığı toplum öylesine yozlaştırılmıştır ki değişime bu duygularda dahil edilir.

3.2.1. Bireyleşen Nesneler: “Kasa, Ticarethane Hissesi, Kese, Zümrüt Takım ve Altın Sigara Kutusu”

Uşaklıgil’in Ferdi ve Şürekâsı romanında, Ferdi Efendi para ve kasası için yaşayan içi boşaltılmış ve yalıtık karakterdir. Onun değer yargılarını para ve kasası yönetir. Hacer’e duyduğu sevgi kan bağından dolayı değil kendi servetinin varisi olmasından ileri gelir. Marx’ın da bahsettiği gibi kimi karakterler satılamayan, edinilen

duyguları yani manevi kavramları içrelerinden silerek paranın güdümüyle oluşturulan, metalaştırılan ve sembolize edilen bu nesnelere/şeylere/maddelere taparlar.

Ferdi Efendi, yaşamı para üzerinden ve maddesel anlamıyla algılar. İnsanların değerlerini sahip oldukları maddi imkânlarla ölçer. Onun nezdinde “*para, gerçek yaratıcı güçtür.*” (Marx- Engels, 1980: 33) “*İnsanın para yaptığına değil, paranın insan yaptığına kanaat-i kâmile kani olmuş (yürekten inanmış)*” tur. (FŞ: 27) Ferdi Efendi Tanzimat’tan sonra yeni görülmeye başlayan para ve madde dışında hiçbir şeye değer vermeyen, maddeyi insani değerlerden üstün tutan tipin başarılı bir temsilcisidir. O dünyaya “*kazanmak, kazanmak, daima kazanmak için geldiğine karar vermiş, paradan başka dünya da hiçbir şeyin kıymeti olabileceğine*” de (FŞ: 27) inanmamıştır. Özel mülkiyete sahip olmaya çalışan bireyin -Ferdi Efendinin - en önemli özelliği “*fantezi ve kapristir; birkaç metelik daha kazanmak*” (Marx, 2013: 126) en büyük arzusudur.

Ferdi Efendi, yüz bin liralık bir servetin varisi olan Kızı Hacer’in tek taraflı isteği ve sevgisiyle İsmail Tayfur üzerinde bilinçli bir baskı kurar. “*Bana damat olacak, emredeceğim*” diyerek metanın verdiği kudret ile hareket eder. Ferdi Efendi’nin üstünlük belirten bu tutumu “*para aracılığıyla bir insan yüreğinin özlediği her şeyi yapabilen ben, tüm insanal güçlere sahip değil miyim?*” (Marx- Engels, 2016: 126) sorunsalı paralellik gösterir. Paranın kadirliğiyle bireyin sadece ruhunda hissedebileceği sevgiyi maddileştirir. Önceden ifade edildiği gibi soyut ve yüce kavramlar onun nezdinde para ile değiş tokuş edilerek metalaştırılır. Sermaye ve Paraya sahip olan Ferdi Efendi metaların gücüyle kendi kuvvetini birleştirir. “*Paranın nitelikleri benim niteliklerim ve özsel güçlerimdir.*” (Marx- Engels, 2016: 125) söyleminin karşılığıdır. Nesne olan para burada özelliklerini Ferdi Efendi’ye devreder ya da Ferdi Efendi’nin kişiliğini alarak bireyselleşir. Süreç insanının varlığını yok eder. O her ne kadar parasal anlamda kuvveti elinde bulundursa da maddiliğin tıkandığı yerlerde mevcuttur. Nitekim “*Dünya da parayla satın alınamayacak bir şey varsa o da kalptir!*” (FŞ: 61)

Marx’ın Tarihsel materyalizminde “*onların para hırsı ve paralarını artırma çabaları, insan olarak fakirleşmesine yol açacaktır.*” (Fromm, 2014: 87) ifadesinin somutlanması Ferdi Efendi’dir. Kendisi ruhunu vicdanını en önemlisi babalık duygusunu bir kenara bırakarak yangın sonrasında sadece kasasını sorar. Ferdi Efendi’nin tavır ve hareketleriyle maddeci dünyanın acımasızlığı gözler önüne serilir. Romanın sonunda yangın olduğu sıralarda o ilk kasasını kurtarmak için evin yazıhane kısmına geçer. Sorduğu ilk şey kızı değil kasası olur. Babalık vicdanını kasa ile

hiçleştirir. “*Kızınızla damadınız bulunamadı!*” (FŞ: 254) söylemine “*Kasa yandı, öyle mi?*” (FŞ: 254) sözleriyle karşılık verir. Karl Marx’ın yabancılaşma sorunsalı sadece emekçi, üretici güçlerin çalışma koşullarını ve köleleşmesini kaplamaz. Aynı zamanda nesne, meta veya parayla varlığını tüketen üst sınıfında insani değerlere yabancılaşmasını da aktarır.

Ticarethane Hisse

Para ve meta bireyi bağımlı kılan yabancılaştıran ve akabinde özgürlüğünü kısıtlayan en önemli ölçüttür. Özel mülkiyetin temelinde sahip olma dürtüsü vardır. Sahip olunan büyük ölçüde nesne olsa da bireyin de mülklenildiği ve bunun maddi imkân ile yapıldığı görülür. “*Ferdi Efendi, o, yüz bin liralık adam! Ben, İsmail Tayfur, ayda on iki liraya hayatını satmış, ekmeğe muhtaç bir sefil!*” (FŞ: 44) denilerek hem romanlara sindirilen toplumsal yapıdaki çatışma hem de olayın kurgulanış biçimiyle bireylerin metalaşmasını göstermesi açısından önemlidir.

Metalaşma belli nesnelerin karşılıklı değiş tokuşlarıyla var olur. Ancak bunun bireylere indirgenmesi de görülür. Kişilikler ve benlik belli bir para veya nesne karşılığında satın alınır. “*Yüz bin lira*” dönemin şartları gereğince çok önemli bir miktardır. Bu İsmail Tayfur için arzulananan nesne konumundadır. Ancak o “*yüz bin lirayla satın almak isterdi, satılmak değil!*” (FŞ: 69) Satılmak, satın almak, sahip olmak materyalist bireyin yani roman içinde Ferdi Efendi’nin var olma gereğidir. Ticarethane’den hisse vermek onu kendisine bağlı ve bağımlı kılmak adına ya da onu evliliğe mecbur etmek için yapmış olduğu bir girişimdir.

Burada bir alışveriş söz konusudur. Net gelire karşılık İsmail Tayfur’un kendisi istenir. Maaşı on iki liradır. Ancak evliliği daha doğrusu kendi isteğini paranın gücüyle yaptırabilmek için tüm imkânlarını kullanır. “*Size Ticaretgâhın hasılat-ı safiyesinden (net gelirinden) yüzde yarım hisse tefrik ediyorum(ayırıyorum)*” (FŞ: 40) ifadesi durumu somutlar. Para ile birey değiş tokuş yani ticaret malzemesi yapılarak metalaştırılır. Yine ticarethaneden pay sahibi edilmesi materyalist argümanlar arasındadır. “*İsmail Tayfur Bey muamelat-ı ticariyemize (işlerimize) teşrik (ortak) edilmiş olduğu için ticaretgâhımıza müteallik (ilgili) her türlü umur (iş) ve hususta (konuda) vaz-ı imzaya (imza yetkisine)*” (FŞ: 176) sahip olduğu bildirilir. Para satın alma özelliği ile “*en yüksek mülklenme nesnesidir.*” (Marx, 2013: 148)

Paranın veya maddi eğilimin inayeti ve yardımı ile bu kâğıt parçası nesne ikincil anlamıyla derin mesajlar verir. Toplumun büyük çoğunluğunun yaşadığı gibi İsmail Tayfur ve ailesi ayda on iki liraya dar boğazla geçinen öteki sınıftır. İçinde bulundukları sınıf için en önemli arzu nesnesi oparadır. Çünkü onların hayatı iblis olarak tabir edilen paranın güdümü altında zorlaşır. Bu nesne ile birey nesne ile değişerek meta derecesine düşürülür.

Firdevs Hanım: “Kese”

Firdevs Hanım da yücelik taşıyan soyut kavramlar yoktur. O değerleri değersizleştirir. “*Aşk izdivacına affolunamaz bir kabahat nazarıyla bak(ar).*” (AŞK: 29) Somut değerlere, haz uyandıracak maddesel eğilimlere meyillidir. Onun hayat gayesi pahalı kıyafetlere malik olmak, lüks eğlence mekânlarını dolaşmak, dilediğini dilediği yerde satın almaktır. Dolayısıyla Firdevs Hanım’ın dönemin getirdiği materyalist karakterdir. Onun için sevgi, aşk evlilik, Bihter’in fikirlerine eş değer olarak “*elbiseleriyle arabalarının masarifini temin edecek bir ‘KESE’*” den (AŞK: 24) ibarettir. Mutlululuk, aşk, sevgi, yuva kavramları Firdevs Hanım için hükümsüzdür. Çocuklarına ömrünü vermekten nefret eder. Materyalist düzlemde Vedide’ nin tam tersi bir profil çizerek kendi arzu ve isteklerini çocuklarından daha üstün tutar. Ele alınan “kese” kavramı onun nezdinde maddi imkânlarla sahip “eş” anlamındadır. “*Bir kese bulmak, fakat öyle bir kese ki içinden avuç avuç, saymaksızın, alabilmek mümkün olsun*” (AŞK: 28) Ferdi Efendi gibi yücelik taşıyan kimi insani değerler ile parayı değiş tokuş yaparak hem nesneyi hem de kendini metalaştırır. Aşk gibi yücelik taşıyan kavramları, para ile dönüştürür ve karşıtlarını yaratır.

Zümrüt Takım

Aşk-ı Memnu romanında Bihter’in evlilik sebebiyle sahip olduğu “zümrüt takım” (AŞK: 281) materyalist bir nesnedir. “*Metaların değeri, onların özlerinin, kaba maddiliğinin tam karşıtıdır.*” (Marx, 2003: 56) Öyle ki bu romanda “*hizmetçilerin ağzında ifraat (aşırılık) kesp eden bir fiyat mukabilinde alınmış idi.*” (AŞK: 281) alındığı ifade edilir. Kaldı ki çalışmanın evlilik kısmında belirtildiği gibi Bihter’in evlenme isteğinin satır arasında bu nesnelere/ metalara olan bağlılık vardır. Bu zümrüt takım ile de somutlanmış olur.

Altın Sigara Tabakası

“Elmaslı bir altın kutu” (NA: 131) , “küçük kırmızı kese” (NA: 129) Nesl-i Ahir romanında materyalist nesnelerdir. Verilme sebebi baskı dönemi İstanbul’u için olağan sayılan casusluk isteğidir. Bu nesneler birey için çeldiricidir. Ancak İrfan bunu ideal düzeyde karşılayarak reddeder. Nesnenin, bireyselleşmesi ile Ferdi Efendi kasa ve ticarethane hissesine, Firdevs Hanım keseye, Bihter zümrüt takıma, Mahut Paşa ise altın sigara kutusuna dönüşür.

3.3. Sorunlu Nesne İlişkileri

Halit Ziya Uşaklıgil romanlarında “bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi, onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır.” (Marx- Engels, 2003: 19) Yaşayış şekilleri, bireyler arası etkileşimleri ve nesneye olan bağlılıkları karakter özellikleri açısından ipucudur. Romanlar materyalist ve İdealist argüman merkezli incelenirken nesne-eşya düzlemi karakteri ve gelişen vaka birimlerini daha iyi tahlil etmemize yardımcı olur. Şu bir gerçektir ki “*esasen içine doğduğumuz dünya, bize ilk önce bir “eşya mahşeri” gibi gözükmektedir. Yani bizim için dünyanın ilk görünüşü parçalanmış ve üç boyutlu bir madde kaosudur.*” (Arvası, 1991: 15) Bu madde ve eşya kaosunun içinde birey aidiyetlik duygusunu tatmak için arayışlardadır. İnsan ilişkileri bireylerin tutunma ihtiyaçlarını bir nebze dindirir. Ama tam olarak karşılamaz. Romanlar materyalist ve idealist argüman merkezli incelenirken nesne-eşya düzlemi karakteri ve gelişen vaka birimlerini daha iyi tahlil etmemize yardımcı olur. Nitekim “*Marx’a göre insanın bireyselliğini hem gerçekleştiren hem de bunu doğrulayan şeyler nesnelerdir.*” (Fromm, 2014: 57) Bireylerin nesnelere nasıl malik oldukları, eşyaların kendi özelliklerini ne kadar yansıttığı önemlidir. Gerek toplumsal hayatta gerekse kurmaca olan romanlarda İnsanlar ve sınıflar arasındaki ilişkiler nesneye bağlıdır. (Marx-Engels, 2003: 434)

Nesne sözcüğü çalışmada ilk anlamıyla “*belli bir ağırlığı ve hacmi, rengi olan her türlü cansız varlık, şey, obje anlamındadır.*” (www.tdk.gov.tr.) Ancak ikincil ve derin anlamıyla algılandığında “*arzu nesnesi*” kavramına dönüşür. Bunların dışında ayrıca nesne, özel mülkiyet görünümünü kazanarak bireyi sınırlandıran görünümüyle de belirir. Nesne/eşya insanoğlunun tutunma ihtiyacını gideren ufkunu diri tutan panzehiridir.

Osmanlı toplumunda akıl, ilim, bilim gibi kavramlar irdelendikçe bir metafizik yaklaşım olan tanrı inancı sarsılır. Tanzimat döneminde sendeleyeni bu manevi haz, Servet-i Fünun döneminde siyasal ve politik sebeplerden ötürü yıkılır ve aydın bir boşluğa saplanır. Divan edebiyatından bu yana gelen gelenek dönemin sanatçıları tarafından yıkılır. Yeni edebiyatın başlangıç serüveninde bu inanç yoksunluğu derin bir yaradır. Bu husus verilen eserlerde de görünür. İslam inancı bizim aydınımızı besleyen en büyük kaynak ve motive aracıdır. Allah inancının kalplerinden silinmeye yüz tutmasından sonra iç dünyalarında tasavvur edemedikleri bir boşluk oluşur ve korku, ürperti uyanır. Bu özellikler sanatlarına, şiirlerine, romanlarına da yansır. Romanlarda sanatçıların oluşturdukları karakterlerde boşluktan kurtulmak adına tutunma ihtiyaçlarını giderebilmek için nesne/madde/eşyaya sığınıldığı görülür. *“Dönemin kültür dinamikleri içerisinde dikkat çeken özelliklerden birisi olarak zayıflayan dini duyarlıklarda dünya zamanının değerini daha çok maddeye yönlendirmiştir.”* (Arslan, 2011: 62) Tutunulmaya çalışılan bu nesneler ruhun içinde bulunduğu hiçliği dindirmeye çalışır. Bireyin evrende var olmaya çabalaması nesneye/maddeye/eşyaya aşırı duyarlılık kazanmasına ve iradesini kaybederek putlaştırdığı nesne için yaşamıyla trajik bir boyuta ulaşır. Dolayısıyla moda, tüketim, fetişizm gibi kavramlar ortaya çıkar.

3.3.1. Maddiliğin Hazzına Uyanış: İş bölümü - Tüketim

Toplumda bireyin nesneyle ilgilenme serüveni “Tüketim” algısı ile başlar. Tüketme ihtiyacıyla nesneye olan bağlılık artarak devam eder. Ardından bireyin üzerine düşündüğü ve sahip olmak için çırpındığı metalar konumuna gelir. Toplum da üretim ve tüketim birbirini gerekli kılar. Çalışmanın başından beri ifade edilen alt ve üst sınıf hiyerarşisinde üretici güçler alt yapı tüketici güçler ise üst yapıdır. Tüketim, İş bölümünün gereği olarak üst sınıfın içinde ortaya çıkar ve kapitalleşmenin sonucudur. *“İşbölümü, zihni ve maddi etkinliğin – eğlence ve çalışma, üretim ve tüketim- değişik bireylerin payına düşmesi imkânını ya da daha doğrusu gerçeğini gösterir.”* (Marx-Engels, 1980: 26)

Halit Ziya Uşaklıgil romanlarında karakterlerin yazgıları gibi yaşam stilleri de farklıdır. Üretim ve tüketimin çelişkisiyle karakterler ya üretir ya da tüketir. Tarihsel materyalizmin etkisiyle birey hangi sınıfta ise onun gereklerini yerine getirerek sosyal işbölümünde yerini alır. Soylu ya da egemen güç için eğlence yerlerinin tadını çıkarmak, nesnelerden haz duymak, marka düşkünlüğü, giyinmek esastır. Her şeyden

haz alınarak lüks yaşamın kodları oluşturulurken onlar sadece tüketir. “*Soyluluk pratikte hazdan hiç vazgeçmediyse de, burjuvazi arasında haz resmi, ekonomik bir biçim aldı: lüks yaşam.*” (Marxs-Engels, 2016: 140) Soylu veya lüks yaşam, materyalist bireyler için amaçtır. Tüketirken tükenmek onlar için bir yaşam tarzıdır.

Nesl-i Ahir romanında, Gıyas Bey “*Direklerarası kiraathanelerinde de tesadüf olunur, tepebaşı tiyatrolarında da... Çırçır’a gider, Summer Palace’a da (...)*” (NA: 102 -103) Şadi Revnak “*Beyoğlu’nun en ileri gelen kokotlarını bir hafta, on beş gün tutmak başlıca meraklarından biridir; (...) Beyoğlu’nun kış müsameratından (eğlencelerinin) hepsinde görülür, yazın Summer Palace, Moda, Büyükdada başlıca amacı gâhıdır (yöneldiği yerlerdir); Şişli’de at, Moda’da sandal merakı vardır; Büyükdere’de courslara, çevganlara iştirak eder.*” (NA: 412) Onlar üst sınıfın materyalist kanadını oluşturur. Dönemin egemen sınıfının tüketim merkezleri İstanbul’un çehresinde Taksim, Büyükdada, Moda, Şişli’dir. Lüks yaşamın ve tüketimin utancıyla üreticinin nefretini büyütürler. Eğlence yerlerinin müdavimi olmak, sandal eğlenceleri, Büyükdere yürüyüşleri, topluluk halinde yapılan oyunlarda bulunmak, tiyatrolara gitmek bulundukları sınıflara özeldir. Hayatları boyunca yönlendirilip etkilenebilir ve salt tüketme ve israf etme kodlarıyla yaşayan bireyler “*örgütlenmiş (organize edilmiş) insanlardır. Bu insanların kendilerine özgü bir idealleri yoktur.*” (Fromm, 2014: 90) Dolayısıyla Gıyas, Şefik, Şadi Revnak, Apollo gibi karakterlerin hayata dair herhangi bir amaçları yoktur. Onların tüketiminin antitezinde “*Behiç, Daniş, Kâşif, Sahir ve hepsinin fevkinde (üstünde) irfanla şakir! Lakin bunlarda hep bedbaht, mecruh (yaralı) kanatlarla ruhları sürüklenen*” (NA: 184) gençlerin varlığı mevcuttur.

Tüketim ve İşbölümünde Aşk-ı Memnu romanında Behlül, soylu hayatın soysuz davranışlarını gösterir. O hayatı “*bütünüyle maddiyat ve hassetiyle (sezgisiyle)*” (AŞK: 111) algılar. “*Bir pazar günü Konkordiya muganniyelerinden (kadın şarkıcılarından) birini araba ile Maslak’a götürür bir cuma günü çır çır suyunda saz dinler.*” (AŞK: 112) Hayat onun için eğlenceden ibarettir. Erenköy bağlarında bir kadının peşinden koşmak, kadın şarkıcılar ile münasebetlerde bulunmak yaşamının idealini oluşturur. Kendisi dışında kimsenin varlığını önemsemez, benmerkezcidir.

Lüks yaşam bireyler arasında işbölümü ile başlar ardından kimi kavramları benliğine oturtarak nesneleri dönüştürmeye, onlara mahiyetlerinin dışında kendi öz değerlerinin ve isteklerinin genini yükleyerek tekrardan oluşturur.

Eşyaların Materyalizmle Evrilmesi, Dönüşümü

Tüketim ile birlikte kullanılan ve temel ihtiyaçları karşılayan nesnelerde zaman içinde bir evrilme görülür. “İlk önce nesne, genel olarak bir nesne değildir, üretimin kendisinin ona aracılık edeceği belirli bir biçimde tüketilecek olan belirli bir nesnedir. Açlık, açlıktır, ama çatal bıçakla yenen pişmiş ette giderilen açlık, ellerden, tırnak ve dişlerden yararlanarak parçalanarak ve yutulan çiğ etle giderilen açlıktan farklıdır.” (Marxs-Engels, 2016: 118) Bireylerin belirli yaşamsal fonksiyonlarını devam ettirebilmeleri için besin alabilmeleri, giyinmeleri ve barınmaları şarttır. Söz konusu bu nitelikler ilk amaçlarını kaybederek kapitalizm ve tüketim ihtiyacıyla başkalaşır. Tabak ve çanaklarda, giyim kuşamda, kullanılan materyallerde bir markalaşma hususu belirir. Böylelikle nesneler kullanımdaki amaçlarından öte bireylerin sosyal durum ve statülerini göstermesi açısından önemlidir.

Nesl-i Ahir romanında Azra'nın “*De'Gugis'ten alınan tabak takımlarını, Christofle'den getirilen gümüşleri, Baker'den intihab edilen ketenleri*” (NA: 448) gibi marka ve nesne kullanımını önceleyen kavramlar dile getirilir. 19. yüzyılın sonlarında bu mağazalar sırasıyla *Decugis*, antika ve porselen *Christofle*, kristal, yemek takımı, çatal bıçak, sofras aksesuarları, *Baker* ise dönemin en ünlü döşeme mağazasıdır. (NA: 448) Aşk-ı Memnu romanında *Bon Marche* ve *Löbon* mağazaları aynı ölçüdedir. Kullanılan eşyalar dönemin en ünlü mağazalarında belirli bir külfet karşılığında temin edilir. Markalaşma modernleşme algısıyla tüketmeye ve tükenmeye yönelik girişimlerde bulunulur.

Yine Aşk-ı Memnu romanında, nesne-eşya- tüketim yalının mutfağında “*Bazar Allemand'dan alınmış tencereler, sahanlar, bütün o bir salon eşyası zannolucak kadar zarif ve narin şeyler*” (AŞK: 102- 103) tasvir edilir. Tüketim, gösteriş islam inancına ait unsurlar değildir. Bu denli ihtişamlı nesneler Osmanlı toplumunda değiştiğini, başkalaştığını gösterir. Öyle ki tahta kaşıktan markalı tencerelere geçmek tüketimle alakalıdır. Nesneler sadece bireylerin ihtiyaçlarını karşılayan obje tanımından çıkarak ifade ediliş tarzı değişir. Sadece tabak, kilim, perde, gibi terimler kullanılmaz. Onlara markalarının ön adı verilir. Toplum bunu kabul ederek markalaşma eğilimini diline ve kültürüne de yansıtır.

Nesneler üretici güçler tarafından tüketilmesi ve talep olması için tekrar tekrar üretilirler. “*Üretimin ürettiği şey, yalnızca tüketim nesnesi değildir, aynı zamanda, tüketim tarzıdır da, ve bu da yalnızca nesnel değil aynı zamanda öznel tarzda*

yapılmaktadır. Demek ki üretim tüketicuyu yaratır.” (Marxs-Engels, 2016: 118) Tükenme ve tüketme arzusu nesne düzeyinde roman karakterlerinde marka değerleriyle birlikte düşünülür. Kırık Hayatlar romanında Ömer Behiç yemek odası için “*Christofle ve Baker*” markalarından bahsederek “*Beyoğlunda görülmüş mutfak takımlarından, bir yerde keşfedilmiş sofraya envaniden, Baker’in kilim döşemeleri*”ni (KH: 37) “...pek nefis mefruşata (eşyalara), eski ve yeni nadir eserlere emellerini” (KH: 36) yönlendirmeden kendini alamaz. Firdevs Hanım’ın “*Crema Simon*” (AŞK: 400) Fransız kremi aynı şekilde marka değeriyle ifade edilir.

Nesl-i Ahir romanında Toplumdaki tüketim çılgınlıkları Süleyman Nüzhet’in saptamalarıyla verilir. Para-maddi kavram olarak alt yapı için zor kazanılan, üst yapı için ise kolay harcanılabilen bir nesnedir. Eşya nesneye aşırı bağımlılık Marx’ın yabancılaşmasını akla getirir. “*Kullanılan araç haline dönüşen insan sermayeye bağımlı olmakta ve artık bir insan olmaktan çıkıp bir nesne (cisim) haline dönüşmektir.*” (Fromm, 2014: 81)

Tüketim Osmanlı toplumunda dejenere olmuş tiplerle romanlarda aktarılır. Bu bireyler yapılarındaki tuhaflıklarla, sahip olma itkileriyle yabancılaşırlar ve eşya-nesneye yüzlerini dönerler. Bunlar sonunu düşünmeden nesneyi kıskırtması ile alım gücünü sarsarak tüketirler. Asla yarınlarını düşünmezler. Onlar için önemli olan tüketmektir. “*Süleyman Nüzhet bunlardan kaç tanesini bilirdi ki bir tanesini kazanmaya muktedir değilken binlerce liralara bir tuhaflık yapıyormuşçasına avuç avuç atmışlar, sonra birkaç yüz kuruş maaşa müfteki (muhtaç) kalmışlardı.(...) Hala mesela terzisine ale’l-hesap (borçları için) iki lira vereceklerine Kâğıthane’ye gitmek için Tüyastan araba çıkartırlardı.*” (NA: 379- 380)

Tüketim bir nevi beyin izolasyonudur. Bireylerin tüketmek için borçlanmaları bireyin benindeki yozlaşmanın, nesneye mâhkum olmanın bir örneğidir. Hayattaki belirsizlikleri, yıpranmaları onları tüketime ve tükenmeye iter. Ev ekonomilerini doğru ayarlayamamaları, savurganlıkları onları muhtaç ve sefil durumuna getirir. Tüketimin ve israfın sabun köpüğü mutluluğunda yaşamlarını da tüketirler.

3.3.2. Eşya ve Meta’ya Teslimiyet: “Fetişizm”

Tüketim, “*Bazılarına göre 18.yy’da İngiltere’de bazılarına göre ise 19.yy’da Fransa’da ortaya çıktığı iddia edilen modern nesne tutsaklığının yeni adıdır.*” (Arslan, 2011: 34) Değişen toplum yapısına bağlı olarak batının ilmi yerine kültür ve eğlenceye

dayalı yaşam tarzının kopya edilmesi toplumda bozulmuş bireyleri ortaya çıkarır. Bireylerin kendi değerlerine yabancılaşmasıyla birlikte başkalaşma ve değer/ahlâk çöküntüleri akabinde yalnızlık kavramını doğurur. Birey bu yalnızlıktan sadece nesne ile kurtulur. Tam bu noktada tüketim reçete gibi gelir. İnsanlarda sürekli bir tutunma ihtiyacı ve kalabalıklar içinde var olma çabası akabinde nesne ve eşyaya bağlılık sorunsalını beraberinde getirir. Dolayısıyla “*Şeyler dünyasının artan değerleriyle doğrudan doğruya orantılı olarak insanlar dünyası da değersizleşir.*” (Marx, 2013: 75)

Özel mülkiyet ve fetişizm ile birlikte Marx’ın yabancılaşma olgusu tekrar nükseder. Bu boyuttaki yabancılaşma da nesnenin bireyler arasındaki ilişki ve iletişim de başat bir rol üstlendiği bu durumun karakterlerin varlığını pasifleştirdiği dile getirilir. Birey kendi varlığını silerek nesneyi ön plana çıkarır. Bu tür yabancılaşmaya Marx “meta fetişizmi” adını verir. Aşk-ı Memnu hem kişiler arası ilişkilerin eşya boyutunda anlatılması hem de bu eşyaların taşıdığı anlamlar tarafından toplumsallaşmasını göstermesi açısından meta fetişizmini kurgulaştırır. Bihter eşya ve yalıtı denotatif anlamıyla algılamaz. Yani ne için yapıldığıyla ilgilenmez. Onun için önemli olan konatif anlamıdır. Yani sağlayacağı üst düzey imkânlardır.

Bihter’in içbenindeki en büyük sorunsalı eşya/nesne/ maddeye hâkim ve sahip olma ihtiyacıdır. Bihter yarım, tamamlanmamış, eksik yanlarını madde/eşya üzerinde üstünlük kurarak aşmak ister. “*Metalar şeylerdir (...) Bunun için de insana karşı direnme güçleri yoktur.*” (Marx, 2003: 87) Bihter’in evlendikten sonra eşya-oda düzenini değiştirme sebebi kendisine aidiyetlik kurma isteğidir. Giyim tarzı, eşyaları, hayallerindeki eşyaların imajı karakterini analiz etmek için ipucudur. Meta sahiplerini sağlıklı sonuçlar elde etmek için doğru analiz etmek gerekir. Amaç gerçekte metaların ardında gizlenmiş değerlere ulaşmaktır. “*Bir adanmışlık nesnesine duyulan gereksinmenin yanıtı, kendini tanrıya, sevgiye ve hakikate adama- ya da yıkıcı- putlara tapma olabilir.*” (Fromm, 1993: 319) Bihter’in nesneleri hayatına yön verdiği için putlara tapınma olarak da tanımlanır.

Materyalizme bağlı olarak nesne fetişizmi Aşk-ı Memnu romanında en üst noktaya çıkar. Gerek ruhsal gerekse maddesel olarak Bihter her bakımdan ihtiraslı, eşyaya tutkulu elinde var olmayan imkânlarla meftun en başta kendisini ezen, ezici bir karakterdir. Burada mekân Bihter’in Melih Bey’in yalısındaki odası, Adnan Bey’in yalısı, Bihter’in Adnan Bey’in yalısındaki yatak odası ve nesneler materyalist argümanları algısal olarak dile getirir. “*Bireysel var oluşlar ve bu varoluşların mekâna*

yansıması mekân-insan diyalektiğinin örneklerini teşkil eden Aşk-ı Memnu bireyin iç dünyasına yönelerek onun ruhsal trajedisini, mekânda konumlanan insan ve nesneler üzerinden ortaya koyar.” (Korkmaz-Şahin, 2017: 29)

Bihter’in nesneyi istemesi aynı zamanda parayı/zenginliği/maddiyatı arzulamasına eş değerdir. Onun nesneye sahip olma arzusunun altında paraya duyulan ihtiyaç vardır. Spinoza, *“benim arzularım, var olma gücüm bir nesneye yönelir.”* (Aktay, 2018: 456) ifadesi Bihter’in nesne ilişkileri için biçilmiş kaftandır.

“Bilinçaltının yücelmiş ve bütünleyici” (Jung, 1997: 175) nesnesi olarak *“muntantan yalı”* ve içindeki nesneler bilinçaltına göndermelerde bulunur. Yalı, bir yaşam alanı ve konut olmaktan çok maddi imkâna sahip aile ve bireylerin sosyal statü derecelerini gösterme zemini olarak belirir. *“Avizeler, ağır perdeler, oyma kavis, ceviz sandalyeler, iri kalpaklı lambalar, yaldızlı iskembeler, beyaz kik, maun sandal”* (AŞK: 44) bu nesnelerin her biri materyalist eşya düzeninde Bihter’in bilinçaltının bilinç düzeyine baskı uygulamasıyla belirir. Hayal edilen bu eşyalar karakterin sürekli arzuladığı, hayal etmekten çekindiği yok edici nesnelerdir.

Bihter yalının üzerinde sertaser dökülen kumaşlar, dantelalar, renkler, mücevherler, inciler görür. *“Sevilip de alınamayacak mütehassir kalınmış (özlem çekilmiş)”* (AŞK: 45) nesnelerden oluşan dalgaları hayal eder. Bahçe onun nazarında başkalaşır yüzünü değiştirir. Küme küme kumaşları, mücevherleri, zümrütleri, yakutları, elmasları, hayal eder. Bunlara ulaşmak için bir adımının kaldığının farkındadır. O andan itibaren nesnenin sesini duyan Bihter kendini eşyanın girdabına kaptırır.

“İşte bütün o çılgıncasına sevilip de alınamamış şeyler, işte onlar ihtiyatının (istediğinin) kabzası önünde en küçük bir emeline münkad (boyun eğme) ve amade bekliyor, mülevven (renkli) gözleriyle onu çağırıyordu.” (AŞK: 48) Görülür ki *“Göstergeler birliğin yeni üyeleri artık materyalist yer aynalarına bakarak egosantrik dünyalarını kurmaya başlamışlardır.”* (Arslan, 2011: 63) Bihter egosantrik yani benmerkezci dünyasında sadece kendini ve hazlarını düşünerek belli doyumlara ulaşmaya çalışır. O nesnenin sesine iştirak ederek manevi hiçbir boyutta yer bulmayan ve idealizmden uzak bir çerçevede maddeyi/eşyayı/nesneyi isteyerek bir doyum sağlamaya çalışır ancak onun istekleri bununla sınırlı değildir. O aynı zamanda eşyaya hükmetmek, hâkim olmak ve eşyanın ruhunu ele geçirmek ister. Marx’ın meta fetişizmi maddeye varlığından başka anlamlar yüklemeye imgelemi burada ortaya çıkar. Nesnelere sahip olarak statü atlama ve kendini gerçekleştirme isteği bu özellikle

ilgilidir. Ancak bunlar yıkıcı bir yanılsamadan ibarettir. Dönem zihniyetinde “*Demek oluyor ki bütün istek ve faaliyetler, sahip olma hırsı içinde eriyip yok olacaklardır.*” (Fromm, 2014: 63)

Bihter’in bilinçaltı hayalini kurduğu nesneler ile örülüdür. Kollarında pırlantaları hayal ederken gümüş halkaların sesi onun hikâyesinin çelişkisidir. Ruhundaki kaosu ve gerilimi dindirmek için çok istenipte alınamamış şeyleri fetişizm ile tüketmek, ele geçirmek ister. “*Tahattur ettiği heykellerden, küplerden, resimlerden, saksılardan, o bin türlü şeylerden yağıcak, duvarları hücreleri, doymak bilmeyen bir heves bolluğuyla örtecekti.*” (AŞK: 50) Karakterin benlik duvarları bu gibi geçici hevesler ile doludur. Hücrelerindeki boşluğu geçici nesne hevesiyle doldurması ve bunun doyumsuzca hastalık gibi nüksetmesi sadece Bihter’in değil onun nezdinde toplumsal eleştirinin kodunu taşır. Marx’a göre “*bu insanların hepsi tek bir arzuyla yanıp tutuşmaktadır. O da, daha yeni eşyalara ya da piyasaya çıkan en son şeylere sahip olmak ve bunların kullanıp tüketme arzusudur.*” (Fromm, 2014: 90) Bihter birçok nesneyi dile getirir. Ancak dilediklerinin hiçbirisi gerçek ihtiyaç kabilinde değildir. Bir noktadan sonra tüketmeden istemeye başlar, kullanım değeriyle ilgilenmez. Çünkü karakter idealsizdir, nesneden başka tutunacak hiçbir şeyi yoktur. Çok sığ bir düşünceyle sözde kendini gerçekleştirir. Eşya, karakterin içinde kişileştirilir. “*Buraya geliniz*” (FŞ: 60) diyerek yalı, beyaz kik, maun sandal, arabalar, kumaşlar, mücevherleri yanına çağırır. Onları ruhuna dost tayin eder.

Bireyin nesneleri tüketmesiyle eş değer olarak ‘eşyalaşmış insan’ modeli karşımıza çıkar. Bihter bu profile uygundur. Marx, eşyaya hastalıkla bağlı karakterlerin belli bir yabancılaşmanın pençesinde kaldıklarını dile getirir. Nesnelere sahip olma ve tüketmek onları çağırarak ve beklenti içinde olmak bireysel bir yabancılaşmanın doğmasına sebep olur. Dolayısıyla “*İnsanlar yabancılaştıkça sahip olma ve tüketme (kullanma davranışları) dış dünya ile olan iletişimlerinin tek yolu haline dönüşmektedir.*” (Fromm, 2014: 89)

Eşya tasvirleri Bihter’in odasında yükselerek devam eder. “*Tuvalet takımı, aynalı dolap, uzun bir sedir, yer lambası, geridion, beyaz tüller, mini mini şamdanlar*” (AŞK: 132) odadaki nesnelerdedir. Bunlar bihter için istenilen ancak kullanılamayan, alınamayan nesnelerdir. Yeni materyalizmin birçok çeşidi bulunur. Bunlardan biri de Bihter’ e uygun olarak “*Mutluluğa erişmek odaklı materyalizm*” dir. Bihter’in kendini iyi hissetmesinin ve mutlu olmasının tek yolu “*mal, mülk ve paraya sahip olmaktan*

geçer(...) Onlara göre herkesin yaşam(in)dan tatmin olması sahip oldukları varlıklarla yakından ilişkilidir.” (Aslay-Ünal-Akbulut, 2013: 47) Tüketim ihtiyacı içinde olan bireyler ürünlerin veya nesnelerin sağlayacağı faydalar doğrultusunda gerçeği yansıtmayan beklentiler içinde olurlar. Onlar sahip olma odaklı materyalizm ile mutluluğu nesneler ile ilişkilendirirler. Materyalist eğilimi yüksek olan Bihter elde ettiği ürünlerden sosyal ve psikolojik faydalarla ilgili gerçekçi olmayanlar beklentiler içine girer. (Aslay-Ünal- Akbulut, 2013: 47)Nesneye bağlılığı, tüketme eğilimi ve evliliğinin temel argümanları Bihter’i kısır döngüye saplanmış dönemin materyalist anlayışına bağlı kalmaya zorlar. Mutluluğu ‘sahip olabilme itkisinde’ arayan karakter evlilik ve nesne de psikolojik faydaları bulamaz. Hayalini kurduğu odaya, eve, imkânlara sahip olur ancak mutluluğa erişemez. İsteddiği nesneler ile örülü olan odayı “*karanlık muaşaka hücresi*” (AŞK: 205) olarak nitelendirir. Eşyaya, mekâna yüklenen bu misyon ve yaşanan değişim aslında Bihter’in dönüşüm sürecidir. Onun muntantan yalısındaki yatak odası zenginlik ve sahip olmayı temsil eden eşyalardan oluşur. Buna karşılık ruhuyla mutlu olmayı hayal eder ve “*Küçük sefil üryan bir oda, demir bir yatak beyaz perdeler, iki hazır iskembe işte yalnız bu kadarcıkla fakir bir muaşaka hücresi*” (AŞK: 212) ile sahip olduğu tüm imkânları değiştirmeye hazırdır.

Bihter’in yatak odası beni ile öteki beni arasında gerçekleşen iç hesaplaşmanın mekânıdır. Bihter bu odada iç dünyasına inerek hayal kırıklıklarını ve elde ettiği imkânlarla rağmen hala neden mutlu olamadığı sorunsalı üzerine düşünür. İzdivacından umduğu para ve nesneye hâkim olma düşünceleri, mücevherleri, kumaşlar, ziynetler “*hep bir avuç hülya külleri*” (AŞK: 206) şeklinde karanlık olarak nitelendiği odaya dökülür. Bihter’in hayatı bütünüyle boşluklardan ibarettir. Bu boşlukları doldurmak için öncelikle nesne eşya düzeniyle ilgilenir ancak amacına ulaşamayınca kendi bedenini haz ve isteklerini dindirmeye çalışır.

Kırık Hayatlar romanında özel mülkiyete karşılık gelen ev, içindeki nesneler ile birlikte tüketme ve fetişizm olgusunu da gösterir. Ömer Behiç o bir avuç toprağa malik olmak için 8 sene kazançlarından bir bölümünü ayırır. Hayallerinde bu evin sofası, bahçesi, şehnişi, merdivenleri, saksıları çiçekleri, çalışma odası, kitaplarını, yemek odasını ve evin genel yapısını hayal eder. Vitrin ve camekânların önünde durur. Heykel eşya beğenir, kimi zamanda alır. Buradaki eşya sempaticizminin sebebi bireyler arasındaki sosyal mesafenin büyüüp duvarların ardına çekilip, sosyal çevre ile temasın azaltılıp ortaya çıkarılan insanlar arasındaki boşluk, tüketimle ve dolayısıyla eşyayla

doldurulur. (Bilgin, 2011: 26) Nitekim Ömer Behiç bu evi her şeyiyle bütün kötülüklerden arındırılmış mabed, arınma ve avunma mekânı olarak tanımlar.

“Eşyanın geleneksel anlamda salt yaşam idamesi ve takas boyutundan çıkıp bizzat kendisinin düşünüldüğü, kendi üzerine düşünüldüğü, konuşulan ve tartışılan bir malzemeye dönüştüğü an, fetişizmin asli zaferidir.” (Arslan, 2011: 67) Kırık Hayatlar romanında bu denli fetişistik bir yapı kurulur. Sahip oldukları ev *“onların ruhunda yavaş yavaş (...) teferruatına (en ince ayrıntısına) kadar”* (KH: 31) hayal edilir. Böylece nesne bireyselleşerek yükselir. Kullanım değeri olduğu sürece bir üründe anlaşılabilir bir şey yoktur ancak o ürün meta olarak üretildiği ana, ona yapışan şeye Marx “fetişizm” adını verir. Nitekim Ömer Behiç “ev” ve evde kullanılacak eşyalara başka bir değer yükler. Bu *“meşrutiyetinin varlığının kanıtı resmederek etrafa haber verecek”* (KH: 37) bir ileti konumundadır.

Ev Ömer Behiç’in bilincinde *“daha o vücut bulmadan onun hayalinde bir vücuda, bir şekil ve heyete (görünüşe) malikti. Gözlerini kapayınca zarif, hoş, kâğıttan oyulmuş gibi ince şehnişi ile (balkonuyla), beyaz taştan cephesiyle”* (KH: 32) Şişli’deki evlerini hayal eder. Vedide ile hayallerinde *“kanepeler, koltuklar, tabureler, markizler, höcreler, geridonlar yığıyorlar, duvarları bin türlü hurda şeylerle, levhalarla, sallarla, mini mini sanat eserleriyle, ipek ve nadir seccadelerle, gözleri şaşırtan, fikri bunaltan garip ufak tefeklerle örtüyorlardı.”* (KH: 33)

Aynı şekilde Mai ve Siyah romanında Ahmet Cemil’in Beyoğlu vitrinlerinde *“ötede kravatlardan, yakalıklardan, mendillerden teşkil edilmiş (oluşturulmuş) zarif numunegâhları (örnekleri); bir moda mağazasının kumaşlarını, bütün o gönülleri taltif eden (gönle hoş gelen) hiçleri seyretmek”* (MS: 200) istemesi nesneye duyulan ihtiyacın ifadesidir.

Aşk-ı Memnu, Kırık Hayatlar ve Mai ve Siyah romanlarında nesne ilk anlamından çok başka anlamlar taşımaya başlar. Kahramanların nesneleri hayal etmesi, üzerine düşünmesi fetişizmdir. Bireylerin yalnızlığında ve hiçliğinde iletişim görevini üstlenirler. Onlar dünya ile bağlantılarını bu materyalist nesneler ile bulmaya çalışırlar. Nesnelere “zarif, hoş, mini mini, ipek, nadir, gözleri büyüleyen, efsane” gibi sıfatların kullanılması verilen değer yansımasıdır. Romanlarda bunlar karakterin ruh halinde olumlanır ancak yazar söze başladığında “hiçler” (MS: 200) ifadesini kullanır. Bu nitelik ile nesneler gerçek yaşamda ve kurguda değersizleşir.

3.3.3. Tüketim- Moda İlişkisi

Felsedefe sosyalizm ile sonuçlanan materyalizm dönemin zihniyeti itibariyle yeniden biçimlendirilerek moda ve tüketim çılgınlığının baş mimarı olarak görülür. Öncelikle moda “*sosyal uyum dalgasının kolektif davranış kalıbı olarak tanımlanabilir.*” (Çabuk- Araç, 2016: 111) Batı’da moda kavramı Fransız ihtilali ile başlar. Osmanlı toplumunda ise “moda” yenileşme/ modernleşme hareketiyle 18.yüzyıl sonlarına doğru ortaya çıkar. Ondan önceki tarihlerde geleneksel Osmanlı yaşam ve kültüründe böyle bir kavrama rastlanmaz. İstanbul moda kavramının oluştuğu ve görücüye çıktığı ilk yerleşim birimidir. Halit Ziya Uşaklıgil’in kaleme aldığı sekiz romanı da İstanbul’da geçmektedir. Bu kavramın tesirleri metinlerde görülür.

Moda tüketim eşya ve nesneye bağlılık, metaalaşma ve fetişizm gibi kavramlar silüeti değişen Osmanlı toplumunda üst sınıf için bir kaygı oluşturur. Üst sınıf maddenin varlığından dolayı bu kaygıyı yaşarken alt sınıf ise “para” ya sahip olamamanın verdiği kaygıyı hissederek antitezlerinde oluşan imkânı görerek yıkılırlar. Her ne kadar Uşaklıgil İstanbul’u konak ve yalı yaşantısını konu edinsede bu unsurların antitezinde maddi imkâna sahip olamayan karakterlerde yer vererek temanın kuvvetlendirilmesini sağlar.

Aşk-ı Memnu romanında “*giyinmek*” eylemi sadece Bihter nezdinde değil Melih Bey takımının bütün kadınlarına sirayet edecek şekilde kurgulanır. *Bu kadınlar “giyinmek sanatının ruhundaki sırlarını keşfetmişlerdir.”* (AŞK: 31) Yüzlerindeki peçe, eldivenleri, mendillerinin işleme, ziynet eşyalarına ek olarak “*Pygmalyon’ dan alınmış siyah işlemelerle açık kül rengi eldivenler, işte Au Lion D’or’ dan çıkma keçi derisinden potinler, işte siyah saten de Lion’dan herkesininkine benzeyen çarşaflar*” (AŞK: 32) dönemin orta halli ailelerine mensup insanlar bu eşyalara sahiptir ancak bu kullanılan nesneler büsbütün zenginliğin bir timsali de değildir. Öyle ki Melih Bey takımının kadınlarında eşyaya nüfus etme, nesne ile bir olmak -birleşme- işinde ustadırlar. Dolayısıyla sahip oldukları eşyayı/ maddeyi büyük bir ustalık ile kullanırlar. O herkes tarafından sahip olunan nesneleri “*adilikten çıkarır ve başka bir dünyanın müstesna metai (nesnesi) hükmüne*” (AŞK: 32) getirirler Marx’ın “*kendi kendine işleyen bilinçli bir eşya*” olarak nitelediği “*eşya- insan*” profiline yaklaşır. (Fromm, 2014: 90) “*Çarşaflarının kıvrımları, omuzları, kalçalarını sıkarak dökülüştü onları görenlere, tanıyanlara hemen kim olduklarını ifşa ederlerdi.*” (AŞK: 32)

Melih Bey takımının kadınları tüketim çılgınlığının portresi gibidir. Dükkân sahipleri için bir reklam emaresidir. Çünkü bu kadınlar giyim konusunda toplumda önemli bir statü teşkil ederler. Dükkân sahipleri satmak için değil fikir almak için kumaşlarını açarlar. Diğer müşterilerine karşı “– *Bunu beğenmediniz mi? geçen gün Melih Bey’inkiler bunu pek beğenmişlerdi!*” demek kumaşın kıymetini derhal tezyit edecek (arttıracak) kavi (güçlü) bir tavsiye idi.” (AŞK: 33-34) diyerek hem kumaşlarının değerlerini arttırırlar hemde “*kışkırtıcı dil*” (Arslan, 2011: 80) reklam olgusunu kullanırlar. Bu durum tüketimi attırmak için yapılır. Ücretler “*rekabet ile belirlenir ya da arz- talep ilişkisiyle*” (Marx- Engels, 2003: 148) mağaza sahipleri bu arz-talep ilişkisini reklam yoluyla arttırmaya çalışır. Onların giyinişleri ve materyalleri reklam aracı olarak görülür.

Melih Bey Takımı “*Beyoğlu’na inerek yeni gelmiş kumaşları, tünel’den Taksim’e kadar giyilen yeni elbiseleri görmeye çıkarlardı.*” (AŞK: 33) Onlar mesire ve gezinti yerlerinde de gösterişli bu elbiseleri “*Tül ve kurdelelerden oluşturulan harmaniler, japon ipeğinden yapılmış örtüler, eflatun canfesten eteklikler*”i (AŞK: 34) giyinerek yürüyen bir meta zilletiyle hareket ederler. Firdevs Hanım’ın yeldirmesi, püskülle sallanan başlığı vs. giyimlerinde ön plana çıkan nesnelerdir. Görülür ki “*kıyafet örtünmenin ve korunmanın ötesinde simgesel toplum kodları taşımaktadır.*” (Arslan, 2011: 71) Sosyal yaşamda modaya uygun bu nesneleri kullanmak sağlanacak statü açısından önemlidir. Bihter’in giyiminin tasvir edildiği sayfalar bir tablo gibidir. Yapılan tasvirlerden yola çıkılarak ince vücudu iki taraflı eteği, omuzlarından dökülen titrek harmanisi, eldiveni ve şemsiyesiyle, hafif topuklu sarı potinleri hem nesnenin hem bireylerde uyandırdığı hazzın çerçevesinin çizilmesinde önemli bir rol oynar. (AŞK: 37)

Aşk-ı Memnu romanında Behlül belli bir genç sınıf tarafından “*giyiniş ibresi*” (AŞK: 113) hükmündedir. “*Kokular, kravatlar, bastonlar, eldivenler, bütün o lüzumsuz fakat o nispetle mühim şeyler.*” (AŞK: 113) Özellikle mesire alanlarını ve eğlence yerlerini meşgul eden gençler tarafında referans kabul edilen nesneler arasındadır. Nesl-î Ahir romanında da Gıyas Bey tıpkı Behlül gibi diğer genç bireyler tarafından “*bütün hayatı günü gününe takip olunur, elbisesine, boyun bağlarına, gömleklerine, yeleklerine dikkat edilir.*” (NA: 353) “*Boter’ den giyinir, pgymalion’dan çorap alır.*” (NA: 103) gibi nerede ne giydikleri ne yaptıkları mercek altına alınır. Moda ve marka merakıyla alınan bir yığın nesneyi Veblen, gösterişçi tüketimin üst sosyal sınıf ve bunlara

benzemeye çalışan diğer sınıflar tarafından, gösteriş amaçlı yapılan alışverişler olduğunu belirtmiştir. (Aslay- Ünal-Akbulut, 2013: 44)

Verilen örneklerde onların giyiniş ibresi, ya da dükkânlar için bir reklam malzemesi olarak görülmeleri belli bir kesimde moda kavramının doğduğunu gösterir. Bunu Veblen gösterişçi tüketim toplumunun bir gereği olarak ifade eder. “*En ziyade tekellüfe (gösterişe) lüzum gördükleri, mesirelere mahsus kıyafetleriydi.*” (AŞK: 34) Mesire yerleri İstanbul’da tüketim, israf ve gösterişin vitrinidir. Markalaşma durumu bireylerin giyimlerinde görülerek moda kavramına dönüşür. Bu karakterler eşyaya sahip olmak, tüketmek onu kendi denetimlerine almak isterler. Bu insanlar “*edilgen, kabul edici ve tüketicidir. Onlar, yapay olarak yaratılan ihtiyaçlarını tatmin eden eşyaların boyundurukları altına girmiş olan güçsüz insanlardır.*” (Fromm, 2014: 90) Onlar bulundukları dünyanın mahiyetini kavramaktan aciz, sadece eğlenmek ve giyinmek eksenli yaşayarak yalancı ve geçici hazlar peşindedirler.

Kadın bedeni ayrıca bir tüketim nesnesi, meta fetişzmini çağrıştıran en önemli argümandır. Öncelikle beden “*canlı varlıkların maddi bölümü, vücut*” ve “*giysilerde ölçü*” (www.tdk.gov.tr.) anlamına gelir. Bedenin maddiliği metalaşmanın ön koşuludur. Çünkü kıyafetleri taşıyan onu ve kendisini pazarlayan kadının bedenidir. Tüketim dünyasında “*Kadın aynı zamanda hem alıcı hem tüketicidir. Hem metadır. Hemde metanın simgesi olarak kullanılmaktadır.*” (Bilgin, 2015: 319) Kırık Hayatlar romanında Nebile ve Neyyir teşhir edici kıyafetleriyle hem onları kullanıp gösterdikleri için tüketici hem de nesnelerin bireyler tarafından arzulanmasını sağladıkları için meta konumuna indirgenirler. “*Göğüsleri açık, yakaları geniş boncuklu harçlarla müzeyyen (süslü) yavruağzı ikisi bir örnek çift ferace*” (KH: 67) Aşk-ı Memnu romanında Nihal’in ilk kullanacağı çarşafı birlikte kadının kullandıkları dişil kıyafetler ile metalaştırılma çabasında görülür. Kadınlığa geçiş maddi dış görünüş ve giyim tarzının değiştirilmesiyle ilişkilendirilir. Behlül’ün deyimiyle bu çarşaf göze çarpmalıdır. “*Göze çarpar bir şey bulmalı bir renk ki geçenlerin zorla nazarını celp etsin. Mesela sarı, ama sapsarı çiğ, haniya gözleri ısıran sarı, İstanbul’a şık bir kanarya hediye edelim.*” (AŞK: 149)

Tüketim ve moda romanlarda hem erkek hem de kadın karakterlerin giyinişlerinde görülür. Ancak kadın karakterlerde moda kavramı evrilerek bedensel metaya dönüşür. Kıyafatleri onları nesneleştirir ve farklı algıların doğmasına neden olur.

3.4. Bireysel ve Toplumsal Yaşamda “Kadın”

Türk edebiyatında “kadın” edebi türlerde kullanılan en önemli malzeme kaynağıdır. Edebiyatımızın tarihsel serüveninde başka değerlerle de var olur. İlk olarak divan edebiyatında kadın imgesi ideal, kusursuz ve soyuttur. Hayali âleme mensup gerçeklikten uzaktır. Tanzimat döneminde şiirden ziyade roman türünün gelişmesiyle “kadın” imgesi somut değerlere ulaşır. Servet-i Fünun döneminde ise irade ortaya koyan, arzulayan kimi zaman başkaldıran kimi zaman boyun eğen, bazen vakarlı bir anne bazen ise ekonomik değerlere, nesneye önem veren ve kendi döneminin kadın imajını aşan aktif, olaylara yön veren, cinsel kimliği ve fiziki yapısı, özellikleri ile maddileşen kadın anlayışı ortaya çıkar. Olayların kurgulanmasında aktif rol oynarlar. Ancak çalışmanın konusuna uygun olarak felsefe değeriyle irdelendiğinde materyalist bir kavram olan “meta” kavramının kadın bedeniyle örtüştürüldüğü ve akabinde bedenleşme ve fetişizm kavramlarının doğduğu söylenebilir.

Toplum içerisinde kadının değeri, konumu ilk çağlardan bu yana tartışılan herhangi bir görüş birliğine ulaşılammış girift konulardan biridir. Buna istinaden aydınlar belli fikirler sunarlar. Ahlakçı idealistlerden Immanuel Kant kadın ve erkeğin erdemini şöyle açıklar: kadının erdeminin “güzel”, erkek erdeminin ise “soyluluk” olarak dile getirir.

Firdevs Demir “*Kant’ın kadınlarla ilgili görüşlerinin Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi*” makalesinde bu görüşü eleştirerek “*kadındaki erdemin güzellik olduğunu belirten bu ifadeler kadının üstün bir özelliğiymiş gibi gösterilmesine karşın aslında kadını metalaştıran ifadeler olarak algılanmaktadır.*” (Demir, 2017: 93) görüşünü belirtir. Kant’ın “*erkek kendi beğenisine sahip iken, kadın kendini herkesin beğenisi için bir nesne yapar*” (Demir, 2017: 93- 94) söylemiyle kadının erdemini ortaya koymayı yeğleyen görüşünü çürütür. Kadının nesne olarak algılanmasında güzellik semptomu, haz uyandıran bedeni ve kıvrımları etkilidir. Buna istinaden kadının giyimi ve kumaş arzusu da kadını nesneleştiren diğer önemli özelliklerdir. Bu sayılan unsurlar kaba veya bozulmuş materyalizmin unsurları/argümanları arasındadır. Karl Marx ve Engels’in zihninde oluşturduğu kadın imajı Kant’ın anlayışıyla bağdaşmaz. Tanrı ve din inancını cehalet ve hurafelerden ibaret sayan materyalist aydınlar, bireyin tutunma ihtiyacını kadınla dindirir. Bu cinsel haz ve dürtüler ile alakasız kadın kimliğini yücelten değerlerdir. “*İnsanoğlu ile erkek arasındaki ayrım da gerçekten tanrısal olan, doğa ve kadındır. İnsanın doğaya erkeğin kadına tapınması tek gerçek alçak gönüllülük*

ve feragattir; en yüce evet, var olan tek erdem ve dindarlık budur.” (Marx-Engels, 1980: 82)

Kant ideal ahlâk felsefesinde “*insan onuruna saygı*” duymayı şart kabul eder. Ancak kadını insan mertebesinde cansız bir varlık olan nesne olarak kabul ederek kadının bireyselliğine saygı duymaz. “*Kant bireyler ya da insanlar kategorisinden kadınları dışlamaktadır. Kadınlar yalnızca eşya olabilirler.*” (Demir, 2017: 94) Toplumun büyük bir kesimi kadını Kant’ın nitelediği gibi algılar. Onu erdemden ve saygı gösterilen bir birey olma hizasından çıkararak hakirleştirilmeye çalışır. Uşaklıgil romanlarında kadının vasıfları sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde. Genel anlamda kadınlar ruhlarından ziyade bedenleriyle sevilen, sevgi ve ihtiras duyulan, arzulanan, bedenleştirilen ve fetişleşen madde konumuna indirilir. Romanlarda erkek karakterlerin kadınları bedensel kıvrımlarıyla hatırlamaları bunun yegâne kanıtıdır.

3.4.1. Fetişleşen Dış Ögeler: “Cinsellik ve Sevgi”

Kadının toplumda algılanış biçimi her zaman cinsellik üzerinden olur. “*Günümüzde bedenin yeniden keşfini ve tüketimini güzellikle birlikte yöneten cinselliktir.*” (Bilgin, 2015: 321) Kadınların uzuvları, ince yapıları, kullandıkları materyaller eril bakış açılarıyla algılanır. Bu unsurlar ya saf sevgi haline ya da cinsel yakınlaşmayı çağrıştıracak hazlar uyandırır. Spinoza’ya göre “*duyguların, tutkuların kuvveti, gelişimi varolma azmi bizim zihni ve beden gücümüzü aşar, çünkü onlar dış bir nedenin gücüyle belirlenir.*” (Aktay, 2018: 458) Bahsedilen bu dış güç nesnelerdir. Bireyin alt şuurunda ortaya çıkan isteklerin sebebi karşı cinsin üzerindeki nesneler ve fiziksel görüntüsüdür. Bedenleşmenin ve bireyin aynileşmesinin temeli nesnelere ve uzuvlara bağlıdır. Bireyler iletişim halinde olduğu kişileri belli değer yargıları ile algılar. Bu kimi zaman fiziksel kimi zaman sahip oldukları karakter yapılarıyla ortaya çıkar. Bireyler münasebette bulunduğu kişileri ve nesneleri kendi ruhsal eğilimine bağlı olarak algılar. “*Uzamsal ve us almaz nesneler dünyasını bana aktaran duygularımın bütün algıları ruhsal imgelerdir.*” (Jung, 1997: 33) Yani muhatap aldığım nesneler aslında zihnimin ona yüklediği anlamlardan başka bir şey değildir.

Kırık Hayatlar romanında Ömer Behiç’in zihin dünyasında Nebile’nin çıplak kolları, ince burnu, pembe dudakları, donuk beyaz cildi (KH: 118), “*perdenin arasından gülümseyen şeytan gözleri*” (KH: 145), katıldığı davetlerde “*Çıplak omuzlar(ın) dudaklarının önünde mermerden heykel soğukluğuyla geç(mesi)*”, “*o ipek*

elbisesinin feşateşi (hıştırtısı)” (KH: 105), Neyyir’in “*üryan vücudu*” (KH: 400), bilekleri bedenini teşhir eden kıyafetleri kendi ruhunda uyandırdığı hisler ile algılar. Ömer Behiç’ in benliği tenlere, seslere ve vücutlara yabancısıdır. Neyyir’den ayrı maddiliği olan her kadın bedeni kendisinin koşulsuz uyarıcısıdır.

Ömer Behiç’in Neyyir’le ilgili hisleri Nesl-i Ahir romanında Süleyman Nüzhet’in Servere’e olan hisleriyle eşdeğerdir. Server’in vücudundan yayılan “*har ü sevdai (sıcak ve sevda dolu)*” havası, göğüs ve kollarının çıplaklığı “*sine ile kollarının cazibe-i üryanisi (...) buhar-ı tenini*”, ipek gibi yumuşak kestane rengi saçlarının dalgaları, açık duran bilekleri, gerdanı, endamıyla duran “*çılginca ihtiyaçlarını ifşa eden bu kadını*” (NA: 305) bütünüyle fetişleştirir.

Aşk-ı Memnu romanında Peyker’in “*yarı açık ensesi, beyaz cildi, tel saçları, omuzları*”, (AŞK: 174) “*gayet ince, göğsünün yarısına kadar teninin pembeliklerini ifşa edecek (açığa çıkaracak) derecede şeffaf muslin gömleği*” (AŞK: 168) onun için bir uyarıcı hükmündedir. Maddesel unsurlar tıpkı Ömer Behiç gibi Behlül’ü de cezbeder ve günaha sürükler. Dile getirilen bu karakterler nesneleri ve uzuvları kendi zihinsel istekleriyle algılarlar. Yaşadıkları bu hisler “*en aldatıcı olanıdır.*” (Fromm, 1995: 184)

Kadınların sadece cinselliğini hatırlatan belirtiler ile anılması, çoğu zaman fetişleştirilmesi bozulmuş materyalizmin daha doğrusu Karl Marx ve Engels’ in ısrarla üzerinde durduğu anlayışla ilgili olmamakla birlikte tam karşısında yer alır. Zamanın ve yabancılaşmış kolektif bilincin bireylere yansıyan maddecilik şekliyle söz konusu bu yaklaşım belirir. Marx ve Engels’in karşı çıktığı ahlâk kuralları bu özelliklerle ilgili değildir. Onun toplumsal ahlâk kurallarına karşı olmasının sebebi sadece üretici sınıfa ağır şartlarda uygulanması ve onların daha çok sömürülmesine zemin hazırlamasıdır. Materyalist aydınlar kendi içlerinde idealist argümanlarını yaratırlar. Nitekim “*cinsel ilişkinin değerlendirilmesinde yeni bir ahlak kuralı uygulanır; (...) bu ilişki aşka, karşılıklı aşka dayanıyor mu?*” (Marx- Engels, 2016: 196) sorusu haklı bir yerde durur. “*Marx’a göre sevgi, iki insan arasındaki ilişkinin en temel ve doğrudan olanıdır.*” (Fromm, 2014: 55) Ancak romanlarda Ahlâk kuralının gereği olan karşılıklı sevgi kavramına rastlanmaz. Sadece bedenin bayağılaşan istekleri kontrol altına alınmaya çalışılır. Nitekim Kırık Hayatlar romanında Ömer Behiç “*Neyyir ile münasebetini yüksek bir aşk tarzında değil, cismaniyetinin (bedeninin) bir hırs ihtiyacı hükmünde*” (KH: 285) bakması ona sadece “*cildinin cinnetiyle*” (KH: 231) sahip olmak istemesi, Aşk-ı Memnu romanında Bihter’in Behlül’e karşı “*aşka benzer hiçbir şey duymamış*”

(AŞK: 255) olması, Nesl-i Ahir romanında Süleyman Nüzhet'in Server'i "*bugün Suat'ın o amâl-i şairanesiyle (şairce emelleriyle) değil, bütün maddiyatıyla (bedeniyle), bütün hevesat ve ihtirasatın mecnunane hamelatıyla (istek ve ihtiraslarının delice atılımlarıyla)*" (NA:466) alması yaşanan ilişkilerin sevgiden ayrı oluşturulduğunun göstergesidir. Aralarında ruha huzur veren, manevi yönü destekleyen, yücelten hiçbir belirti yoktur. Amaçları sadece ciltlerindeki acıları dindirmektir. İlişkileri ve şehvetleri karşılıklı aşka, güvene ve yücelik gerektiren duygulara dayanmaz. Yaşanır ve aynı derecede tükenir, manevi anlamda ömre kalırlığı yoktur.

Cinsel hazların yoğun bir şekilde kullanıldığı Uşaklıgil romanlarında sevgi, maddesel argüman ile soysuzlaşır. Yaşanılan cinsel ilişkilerde duygudan çok bağımlılık, tutku, arzu kavramlarının güdümüyle bireyler karşı cins ile çekime girerler. Tutku, bireyin iradesini elinden alan "*güçlü istek ve eğilimin yöneldiği amaç*" (www.tdk.gov.tr) anlamındadır. Tarihsel Materyalizmin kurucusu olan Karl Marx cinsellikle kurulan dejenere sevgileri tutku olarak görür. Ona göre bu unsurlarla oluşturulan sevgi "*bütün tanrılar gibi, insana tümüyle sahip olmak isteyen ve insan ona sadece ruhunu değil, ona fizik beninide kurban etmedikçe dur durak bilmeyen kıyıcı bir tanrıdır. Sevgi dini, acı: ve bu dinin en yüksek noktası da kendi kendini kurban etme, kendi kendini öldürmedir.*" (Marx- Engels, 1976: 38) Belirtildiği gibi sevgi kılıfıyla bireyin benliğini hiç eden tutku Uşaklıgil romanlarında görülür. Birine tutku beslemek zorunlu bir bağlanmayı getirir. Birey bağımlı olduğu kişiye köle olarak önce özgürlüğünü yitirir. Ardından fiziki olarak silinir. Tutku ile birleşim halinde olan sevgi sadece sahip ya da ait olmak ister. Uşaklıgil romanlarında materyalist eğilimler ile oluşturulan her birliktelik sonunda bir kayıp yaşanır. Bu kimi zaman bireyin kendisi kimi zaman ise aile bireylerinden birine yaşatılır.

Sefile romanında İkbâl'in "*kolları arasında hayattan mütelevviz olduğu (zevk aldığı) adamın ayakları altına düş(mesi)*" (SEFİLE: 110), Mazlume'nin İhsan'ın Şahdamarını parçalayıp "*hayatını zehirleyen bu vücudu bir cellat, vahşi bir müntâkim (insanlık dışı bir öç alıcı)*" (SEFİLE: 184) hükmüyle seyretmesi ardından intihar etmesi bu özelliğe örnektir.

Kırık Hayatlar romanında Leyla'nın ölümü yaşanan gayri ahlaki ilişkinin sonucudur. Romanda bağlayıcı olay mistisizm ile birlikte verir. Leyla'nın hastalığı ve Ömer Behiç'in günahının doğru orantılı olarak gerçekleştiği öngörülür. Bu hayat bir karmadan ibarettir. "*Herkes karmanın ona dayattığı disipline boyun eğmek zorundadır.*

Demek ki özellikle başımıza gelen acı ve ıstırap karmanın işidir.” (Brunton, 2013: 28) Bu ifade edilen etkileşimin mantık fen ve pozitif bilimlerle herhangi bir ilgisi yoktur. Onlar çözümleri evrende, maddede ve bilimlerde ararlar. *“Materyalistler insanın yazgısının, düşüncelerinin, eylemlerinin tümüyle fiziki çevre tarafından belirlendiğine inanır.”* (Brunton, 2013: 29) Tinsel olarak algılanabilen maneviyatı yüksek külli bir irade tarafından bedel ödetilir. Leyla ölürken Ömer Behiç kulaklarında *“ben senin için ölüyorum, senin günahının bahası için gidiyorum”* (KH: 393) sözlerini duyumsar. Kendi günahı ile leylanın hastalığının arasındaki bağdan korkar İster ruhsal denilsin ister semavi ömer behiçin ruhsal ve bedensel tutkusu, sınırsız varoluşta intikamını leyla ile alır.

Aşk-ı Memnu romanında Behlül’ün yasak aşk ortaya çıktıktan sonra Nihal için *“öldürdük biz öldürdük (...) Anlıyor musunuz? Biz ikimiz”* (AŞK: 500) sözleri ile Bihter’ in kendine *“evet, güzel, genç, nefis kadın, senin için yapılacak yalnız bu var.”* (AŞK: 510) sözleri ile yaşamına son vermesi yine yıkıcı din olarak gösterilen tutkulu sevginin sonucudur. Bihter maddesel sevgi hali ile alternatiflerini tüketir. Karakterlerdeki cinsellik üzerine kurulmuş sevgi halinin Marx’ın tanımlamalarına uygun olarak yıkıcılığının gösterilmesi açısından değerlidir. *“Sevgili duyulur bir nesnedir; (...) bu nesnenin cinsel olmamasını ister. Ama sevgi eleştirel olmayan bir materyalisttir.”* (Marx- Engels, 1976: 39) Sevgi kavramı materyalist felsefenin içerisinde değil, bireylerin elinde maddileşir, bedenleşir ve yıkılır.

Sevgiyi materyalist olarak nitelemek bu duygunun maddesel değerlere indirildiğini göstermesi açısından önemlidir. Marx bu eylemi olumsuzlar, bilakis eleştirerek sevgi halinin cinsellik duygularından ayrıştırılması gerektiğini savunur. Dönemi içinde sevgiyi materyalist, sevgiliyi nesne haline indirgemesi romanlarla benzerlik gösterir. Bir önceki başlıkta ifade edildiği gibi kadınların erkek karakterlerce sadece sahip oldukları fiziksel özellikler ve kullandıkları nesneler ile algılamaları onların sevgilerinin materyalist olduğunu gösterir.

“Sevgi insanal bir varlığı, bir başka insanal varlığın (...) doyumunu ötekinin bencil sevgisinde bularak nesne yapmaya kadar gider- bencil, çünkü herkesin ötekinde ardından gittiği şey kendi öz özüdür.” (Marx- Engels, 1976: 39) Tutku ve cinsellik ile bağdaştırılarak aktarılan sevginin amacı partnerinden çıkar sağlamak, sadece kendini düşünerek dışsal nesne olarak tabir ettiği bedenle doyuma ulaşmaya çalışır. Bu vücudun içinde doğan gerilim halidir. Hem biyolojik hem psikolojik etkilere sahiptir.

Giderilmediği takdirde birey yaşamında mutlu olamaz ve bu acıyı dindirmekten vazgeçmez. Aşk-ı Memnu romanında Bihter Behlül'ü nesne olarak görür. Çünkü Behlül Bihter için “*her arzu olundukça alınıp tasarruf edilen (sahip olunan)*” (AŞK: 344) bir nesne konumundadır. Behlül ile Bihter'in varoluşları birbirlerine çok benzer. İkisi de kendi özlerini birbirlerinin benliğinde bulur. Behlül ihtiras Bihter ise hayatındaki boşlukları doldurmak için Behlül'ün peşinden sürüklenir. “*Ona izdivacının boşluklarını unutturacak bir rüya lazımdı, işte o kadar! Gözlerini kapayıp artık izdivaç hayatını görmemek istedikçe bu rüyaya avdet ediyordu.*” (AŞK: 480)

Halit Ziya'nın ilk romanı Sefile de İkbal, “*Bu delikanlının kendisi için halk olunmuş (yaratılmış), aşkına hizmet etmek üzere âlem-i vücuda (varlık âlemine) gelmiş olduğuna hükmetti.*” (SEFİLE: 84) bu gibi ifadeler Marx' ın bahsettiği karşı partner de bencil duyguların tatmini ile benzerlik gösterir. İkbal gerek evliliğinde gerekse evlendikten sonraki fuhuş hayatında bedenini sadece avutur ancak tam olarak cinsel bir duyguya ulaşamaz. O kendi arayışlarının, duygulanmalarının hepsini İhsan da bulur. Kendi aşkının hizmetkârı olarak nitelemek nesne halinde görülmesine eş değerdir.

Çoğunlukla yasak ve gayri ahlaki olan sevgisiz birleşmelerde bireylerin tek amaçları sahip olabilmektir. Onlar yaşayacakları yıkım ve yenilgileri göze alarak koşullara direnirler. Bireyler birlikte olurken “*her şeyi yapar, hatta ölüme kadar giderler.*” (Marx- Engels, 2016: 196) Aşk-ı Memnu romanında Behlül ve Bihter'in yasak ilişkisi bu değerdedir. Edilgen olan Behlül'dür. Öyle ki Bihter yaşadığı ilişkinin geleceğini yerle bir etmesini göze alarak “*böyle her şeyi kaybetmekten, hatta ölmekten bahtiyar yine aşkına koşacak.*” (AŞK: 275) olmanın hissiyle yaşama tutunur.

Nesl-i Ahir romanında Süleyman Nüzhet'i “*hodgamane (bencilce) bir hisle onu asıl bahtiyar eden, Server'e kendisince daima mevcut bir imkân-ı tasarruftu (istediği zaman Server'e sahip olma imkânıydı).*” (NA: 455) Kırık Hayatlar romanında Ömer Behiç'in Neyyir'e “*malikiyetten (sahip olmaktan) yalnız bir saadet değil aynı zamanda bir iftihar (övünç) hissi duyuyor*” (KH: 232) olması özel mülkiyet kavramını yeniden doğurur. Beden nesne gibi kullanılarak bireyin zihninde sahip olmak eğilimini açığa çıkarır.

Materyalist aydınlardan Engels'in “Ailenin ve Özel Mülkiyetin Kökeni” kitabında üzerinde durduğu “*hetairisme*” kavramı önemlidir. Aile kurumunun gevşeyen yapılarını, eşler arasındaki sadakatsizliği karşılar. Bu kelime en genel tabirle “*erkeklerin, karı koca evliliği dışında evli olmayan kadınlarla evlilik dışı ilişkilerini*

kapsar; bu ilişkiler, bilindiği gibi bütün uygarlık dönemi süresince çok değişik biçimler altında varlıklarını sürdürerek gitgide açık fuhuş biçimine dönerler." (Engels, 1987: 71) şeklinde tanımlanır.

Bir önceki evlilik ve aile yaşantısı başlığında konu incelenirken evlilik aktinin saf ve biricik duygular ile yapılmadığı bir iş evliliği eksenli olarak çoğu zaman paranın gücü ve menfaat sağlamak amacıyla yapıldığı dile getirilir. Yine eş aldatmalarına eş değer olarak bu hukuki olgunun sarsıldığı ve yalıtıldığı görülür. Bireyler birbirine dokunabilmek için nikâh şartını aramamaya başlar. Karakterlerin evlilik aktleri başkalarıyla devam etse bile bedenın temel ilkesi olan cinselliğin dürtüsüyle gayri ahlaki ilişkilerin arttığı görülür.

"Cinsellik (...) toplumsal değerler düzeyinden, mutlaka aile içinde kanalize edilmesi ve kurumsallaştırması gerekmeyen bir ihtiyaç haline gelmiştir." (Bilgin, 2015: 323 -324) Nitekim Halit Ziya Uşaklıgil romanlarında yaşanan evlilik dışı ilişkilerin cinsellik ile bağdaştırılarak verildiği görülür. Bu aynı zamanda bedenleşmenin bireyin vücudundaki maddesel imgeler ile karanlıkta kalan ruhunun aynileşmesidir.

Eş aldatma olgusunun temelinde de bedenleşme algısı bulunur. *"Bireysel cinsel aşk nöbetinin süresi bireylerde özellikle erkeklerde çok farklıdır ve sevginin tümüyle sona ermesi ya da yeni bir tutkulu aşkla yitirilmesi"* (Marx- Engel-Lenin, 1979: 198) halinde kadın veya erkekte bir arayış ortaya çıkar. Bireyler sevgi kırıntılarının ortadan kalkması halinde kendilerine yeni meşguliyetler arar ve dolayısıyla bulurlar. *"Eş aldatma, kaçınılmaz bir toplumsal kurum haline gelir."* (Engels, 1987: 72) Uşaklıgil romanlarında karkterlerin eş aldatma durumunun çok sık yaşandığı görülür. Gerek kadın karakterlerin gerekse erkek karaterlerin cinsel tutkularının doğrudan bedensel ilişkiye dayandırıldığı, arada başkalarıyla olan nikâhın önemsenmediği sadece günlük bedensel gerilimi en aza indirmek amacıyla yapılır. Aşk-ı Memnu romanın da Bihter, *"...onun odasına girmemek o kadar mümkün iken ne için, evet ne için gidip adi bir sefile(fahişe) zaafıyla bu adamın kollarına atılmış idi?"* (AŞK: 255- 256) Sefile romanında İkbâl *"Zevcimi ne kadar merhametsizcesine iğfal ettiğimizi (altdattığımızı) düşünüyorumda vicdanım müteezzi oluyor."* (SEFİLE: 54)

Evlilik ile Marx'ın ifade ettiği olgular romanlarda birebir örtüşmez ancak büsbütün aykırı da değildir. Özgürce, bireyin duygu ve istekleriyle yapılamamış evlilikler sonunda ruhsal veya bedensel olarak bir yıkımı da beraberinde getirir. Nitekim *"anne- baba, eskiden olduğu gibi, oğullarına elverişli bir eş bulurlar; sonuç, elbette,*

tek eşliliğin içinde yatan çelişkinin sonuna kadar gelişmesidir: koca metreslerine, kadın da zinaya sarılır.” (Marxs- Engels, 1980: 58) Halit Ziya’nın romanlarında bu husus görülür. Sefile romanında İkbâl annesi Mihriban Hanım’ın telkiniyle yaşlı fakat zengin bir tüccar ile evlenir. Ali efendi kırk beş yaşlarında, şişmanca, güzellik belirtisi olmayan ancak ticaretle uğraşan biridir. Evliliği ruhuna ve bedenine yakıştıramayan İkbâl eşini aldatır. Nitekim İkbâl” *ebedi bir rabıta-ı hayatı (sonsuz bir hayat bağı) mukavvat bir zevk-i şehvaniye (geçici bir cinsel zevke) feda*” (SEFİLE: 53) eder. Kırık Hayatlar romanında Ferruh ve Şekûre, Ferruh’un anne ve babasının Refet’ten kurtamak amacıyla çareler aramasıyla evlendirilir “Onların indinde (onlara göre) Şekure bir alet, alıcak bir ilaç, müracaat olunacak bir çare idi ki kendisinden beklenen fayda hâsıl olmayınca atılabilirdi.” (KH: 140) Nitekim Ferruh Refetle olan ilişkisine devam eder. Evlilik kurumu sağlam temelli değildir. Özünde kişisel menfaat ya da bireylerden fayda sağlamak amacıyla yapıldığı için sonuçları bu şekilde olur.

Toplumsal yapıda belli bir eşitsizlik bulunur. Bu öncelikle aile yaşantılarının içinde kadın- erkek arasındaki eşitsizlikte görülür. “Kadın açısından bir cürüm sayılan en ağır yasal ve toplumsal sonuçlara yol açan bir eylem, erkek açısından yüz ağartıcı ya da olsa olsa zevkle taşınan bir ahlaki leke sayılır.” (Marx-Engels, 1977: 54) toplumun ikiyüzlülüğü ve kadını ötekileştirmesi bu şekilde de belirir. Yaşamın her anına sinen kadın- erkek eşitsizliği eş aldatma durumudur. Kırık Hayatlar romanında Vedide’nin babası Mansur Bey bu açıdan damadı Ömer Behiç’e telkinlerde bulunur. “Dünyada her yoldan geçmeli, sade izini belli etmemeli, derim. (...) varsın damadım da biraz gönül eğlendirsın. Hep erkek değil miyiz? Ne demek olduğuna vakıfız(biliriz).” (KH: 306) Bu durumu mazur göstermek olağan bir durum haline getirmek, işin ciddiyetinden sıyrılarak erkeklik halinin bir uzantısı olarak değerlendirmek ya da Nesli Ahir romanında Affan Bey gibi Şefik için “o da elbette gençtir, biraz eğlenecek” (NA: 525) söylemleri Marx’ın bahsettiği toplumun ikircikli tutumuna örnek niteliğindedir.

3.4.2. Ticari Meta Olarak Kadının Nesnelleşme Olgusu

Kadının bir ticari nesne gibi alınıp satılması tarihi çağlar boyunca süregelen utanç kaynağıdır. “Topluluk şehvetinin ganimeti ve hizmetçisi olarak kadına yaklaşımda, insanın kendi için varoluşundaki sonsuz alçalma dile gelir.” (Marx, 2013: 109)

Engels “Kadın ve Aile” kitabında kadınlarla ilgili idealini şöyle açıklar: “Bu yeni kuşak yaşamlarında bir kadını parayla ya da başka bir toplumsal güç aracılığıyla satın

almak durumunda asla kalmamış erkeklerden ve gerçek aşktan başka hiçbir güdüyle kendini bir erkeğe vermek” (Marx-Engels-Lenin, 1979: 199) durumunda kalmamış kadın ve erkek silüetlerini hayal eder. Engels toplumda bayağılaşan ahlâk kurallarına dem vurarak hem kadın hem erkek karakterlerin olması gerektiği düzeyi açıklamaya çalışır. Bu ilişkilerde yaşayan kadınlar ki fuhuş girdabıyla ekonomik kaygılar ile bedenlerini sermaye yapmamış olması onun en büyük idealidir. Sefile romanında bu durumun aksi görülür. Gerek İkbâl gerekse Mazlume duygularında düşüşler yaşayarak kendi varlıklarını, bedenlerini alınıp satılan meta konumuna indirler. İfade edelim ki *“kadının ortaklaşılığı”* (Marx- Engels, 2003: 89) o dönemde öncesinde ve sonrasında hep fuhuş şeklini alır.

“Şimdi nazarımda bu muaşakalar bir ahz ü ita (alışveriş) şeklini aldı. Bana verdikleri para kadar muhabbet satıyorum.” (SEFİLE: 54) ifadeleri ile İhsan Bey’in *“birkaç kuruş mukabilinde satın almış olduğu bu aşk”* (SEFİLE:77) söylemi kadının para ile alınıp satıldığı nesne düzeyine indirgendliğini kanıtlar.

Sadece sevgi ile ve özel olarak yaşanılması uygun olan cinsellik kavramı kadın bedeni üzerinden toplum hizmetine verilir. Genelde zorlama ve geçim kaygısı ile yapılan fuhuş eylemi Sefile romanında İkbâl’in amacı haz duymak, Mazlumenin ise İhsan Bey den intikam almaktır. Ancak sonrasında geçim derdi ve mecburiyete dönüşür. Sebebi her ne olursa olsun kadını bunu yapmaya mecbur etmek bireyden çok toplumun kabahatidir. Onlar düşmüş değil düşürülmüş karakterlerdir. Öyle ki annesi vasıtasıyla bu karanlığa itilmiş İkbâl, Mazlume’nin gözünde *“adi bir fahişe değil, feci bir kurban hükmünde”*(SEFİLE: 47) dir. Aynı roman içinde iki önemli kadın karakter de bir devamlılık görülür. Mazlume İkbâl’in yazgısının devamı gibidir. *“Erotizm, ölüme dek yaşamın onaylanmasıdır. Cinsellik ölümü kapsar; yeni gelenler yok olanların devamı oldukları için”* (Bataille, 2004: 15) süreklilik ve devingenlik görülür. Mekânlar değişir ancak hem fuhuş hem de yıkımları artarak etkisini daha çok hissettirir. İkbâl’in maddi ve manevi yıkımları Mazlume’nin üzerinde tekrar işlenir. Satın almak, sahip olmak, nesneyi veya bireyi köle olarak görmek özel mülkiyet ile alakalıdır. *“Fuhşun kökleri özel mülkiyettir.”* (Marx- Engels, 2003: 89) Nitekim İhsan Bey’in Mazlumeyi *“hissiyatına tabi olmak (boyun eğmek) üzere yaratılmış bir vücut”* (SEFİLE: 135) olarak nitendirmesi onu bir nesne olarak gördüğünü ifade eder.

Mazlume romanın başında yüce kalp taşıyan, fuhşun illetinden iğrenen idealize edilen bir karakter yapısıyla aktarılırken romanın sonunda fuhuş evlerini kendine

mesken tutmuş hali ile belirir. O İhsan Bey tarafından sürekli dışlanmış ve itilmiş olarak tahkir edilir. En sonunda Mazlume “*mademki kendisine fahişe deniliyordu, o da fahişe olacaktı*” (SEFİLE: 154) yanılışıyla ruhundaki bütün yücelik erkinden düşerek varlığını, amacını, benliğini unuttur ve bir ticari sermaye gibi kullanılmaya başlanır. Tanımadığı yabancı bireylerin, ruhuna yabancı nefislerinin nesnesi hükmüne gelir. Onun ruhundaki bu bölünmüşlük ve düşüşü Jung’un ifadeleriyle tam karşılığını bulur. Mazlume “*şöyle ya da böyle, sonunda kökenini, törelerini, hatta anılarını bile unutacaktır ve kendini şununla ya da bununla özdeşleşmiş görececek bu da onu*” (Jung, 1997: 45) karamsarlığı, çatışmaya ve düşmeye itecektir. Mazlume artık yüce kalp taşıyan yüce yaratılışlı bir karakter değil “*menatib-i insaniyyenin (insanlık derecelerinin) en sefiline en zeliline*” (SEFİLE: 175) düşmüş veya düşürülmüş facia tablosudur.

Gerek toplum tarafından gerekse bireyin kendisiyle alakalı olarak metaalaşan/metalaştırılan kadınların ortak mekânı fuhuş evleridir. Mazlume “*oraya girmemek, kendisini bir meta(mal) gibi birinci defa gördüğü bu adama arz etmemek isterdi.*” (SEFİLE: 157) O bu bataklığa düşmüş her kadın gibi yanında uyandığı adamların hepsine yabancısıdır. Onlara sinesini, bedenini para karşılığı vererek alçaldıkça alçalır. Mazlume’nin bu odası yaşadığı diğer odaların tersidir. Çünkü “*bu oda kendisinin olmaktan ziyade herkesindir.*” (SEFİLE: 156)

İnsanlık manzarası toplumsal bir eleştiri boyutundadır. Tıpkı Mazlume gibi buraya düşen herkes belli bir maddi güç tarafından itilir. Toplum bu itiliş ve yok oluş karşısında sağır ve dilsizdir. Mazlume aynı sefalet içinde doğar ve ölür. Bu istenilen fakat temiz bir ölüm değildir. Bedensel zaaflara uğrayarak namusunu, benliğini bedenini ruhunu kaybederek trajik bir şekilde yok olur. Mazlume artık herkese servis edilen bir sermaye, bir mal hükmündedir. Genç kız “*mezbele-i beşer (insan çöplüğü)*” de (SEFİLE: 180) “*onu, elde edilmesini ve salt mülkiyetini pazarlık etmek isteyen kişiye sergilenmiş bir meta*” dır. (Marx- Engels, 1976: 292)

Romanda Mihriban ve bir kadın karakter “*zavallı kızı bir meta-ı ticaret (ticaret malı) gibi istihdam*” (SEFİLE: 165) ederek kullanır. Her şeyini kaybederek kendinden başka herkese ait olur. Gittiği yerlerde günlerce kullanılır, alıkoyulur, ev ev dolaştırılır. “*En hayvancasına arzulara tebaiyyetle (boyun eğmekle)*” (SEFİLE: 164) ömrünü tüketir.

Para karşılığı sağlanan cinsel ilişkiler Kırık Hayatlar romanında daha örtük bir şekilde verilir. Herhangi bir duygusal bağ kurmadan maddi çıkar sağlama eğilimleri

mevcuttur. Nebile ve Neyyir'in aşk ve karşı cinse olan tutumları maddiyat eksenlidir. Onlar için erkekler kendilerini maddi açıdan ihya edecek pahalı yüzükler ve elbiseler alacak yaratıklardır. Neyyir ile Bekir Servet'in gayri ahlaki ilişkisi cüzdan-beden ilişkisine dayanır. Bekir Servet'in Ömer Behiç ile konuşurken “ *terzinin hesap pusulası burada duruyor, şimdi oradan geçeceğim*” (KH: 125) söylemi aralarındaki münasebetin aşk veya sevgi olmadığına kanıtıdır. Aynı köksüz ve yavan ilişki Ömer Behiç ve Neyyir arasında da kuruludur. Terzi de Neyyir'in borç hesabını kapattıktan sonra onu “*kendisini para mukabilinde (karşılığında) veren bir meta zilleti*”yle (KH: 286) algılayarak zihinsel yıpranmalar yaşar. Odada bulunan “divan” Ömer Behiç'in gerçek fakat ötelenmiş düşüncelerinin açığa çıkarılması açısından önemli bir nesnedir. Neyyir “*alet*” (KH: 235) olarak nitelenerek cansızlığı, hissizliği ve nesne oluşu tekrar dile getirilir.

Mai ve Siyah romanında Beyoğlu kiraathaneleri dönemin en ünlü eğlence yerleridir. “Luxenborg”, “Couronne”, “Gambrinus”, “Central”, “Palais de Cristal”, “Concordia” (MS: 158) Bu mekânlar ile “*eğlence sektöründe kadın başrolü oynamakta kadın bedeni başköşeye yerleştirilmektedir.*” (Bilgin, 2015: 321) Bu kadınlar para ve geçim sıkıntısı ile bu gibi yerlere düşerler. Kendi değerlerine yabancılaşan “*toplumunun belirtisi olan toplumsal eşitsizlik, kendini özellikle kadınlara, her şeyden önce de bu toplumdaki yoksul kadınlara yazılmış yazgı aracılığıyla gösterir.*” (Marx- Engels, 1976: 372) Toplulukların yaşadığı her sıkıntı kadınların alın yazılarının karalığını artırır. Onların çoğu geçim kaygısıyla ecnebi memleketlerinden gelmiş loş ve içki kokan sarhoşların arasında “*maişet külfetinin iptida saatine intizar ederek (geçim zorluğunun başlama saatini bekleyerek)*” (MS: 162) varolmaya çalışırlar.

Marx bu kadınları bir kurban hükmünde sayarak onları bu duruma düşüren topluluğun kabahatli olduğunu dile getirir. Kadının toplumsal şehvetin bir kurbanı olarak sayılması romanlarda geçen eğlence ve fuhuş mekânlarıyla ilgilidir. Söz konusu günahın yükü sömürülen, kullanılan kadınları değil “*erkek dünyasının niteliğini değerden düşürmekte, alçatmaktadır.*” (Engels, 1987: 80) Dolayısıyla fuhuş “*kadınlardan daha çok, asıl erkekler için ahlak bozucudur.*” (Engels, 1987: 79) Öyle ki Mai ve Siyah romanında bu kadınların “*fuhşun, çirkefi (iğrençliği) içinde yüzdükleri halde*” kendi istekleri ve arzularıyla bulunmadıkları için “*hemen hepsi namusludur.*” (MS: 165) Kadın o mekânlarda çoğu zaman zorla veya belirli koşullar altında çalıştırılır ve sabırla kurtulacağı günü bekler. Erkekler için durum böyle değildir. Onlar bilerek ve

isteyerek, ücret karşılığında o mekânlarda bulunurlar. Nesl-i Ahir romanında Bunun dışında “*işte bize yüz binlerce liraya mal olan bir kadın!*” (NA: 161) veya “*arabalarda gezdirilmekten, lokantalarda, seyranlarda halka gösterilmekten zevk alınan bir şeydir.*” (NA: 281) ifadeleri başından beri anlatılan kadının meta olarak kullanılmasını ifade eden bilgilerdir.

Kadının ticari bir meta olarak kullanılması Uşaklıgil’in evrensel nitelikli mesajlarından biridir. Bu durum yalnız doğu veya yalnız batı medeniyetine ait bir sorun değildir. Birey materyalleşen dünya düzeninin piyonu olarak bu hiçlere tutunmaya çalışır. Ahlâksal çöküntüler batılılaşmanın yanlış kavranılmasından sonra Osmanlı toplumunda artmaya başlar. Bu gibi köksüz mekânlarda zamanın harcanmasını batılılaşma, medenileşme olarak kabul ederler. “*Zira bu tipler Avrupalılığı modern hayatı sadece dejenere olmuş eğlence muhitlerinde arayan basit ve sathi insanlardır.*” (Kerman, 1995: 233) Dini duyarlılığın kaybedilmesi bunun en önemli etkenidir. Karakterler acılarının tesellisini de meyhane ve fuhuş evlerinde ararlar. Sefile romanında İhsan Bey “*validesini yatağında İkbâl’i mezarında*” (SEFİLE: 117) unutmak için meyhaneye sığınır. “*Burası adı bir meyhane idi. İhsan Bey içeriye girdiği zaman göz gezdirir. Nim bir zulmete müstahak(yarı yarıya karanlığa batmış), havası kibrit ile memlû (kükürtle dolu) bu mahallede birtakım biçareler ciğerlerini zehirliyordu.*” (SEFİLE: 119) Vicdanından kaçmak isteyen birey teselliyi dinde değil meyhanede, içki de arar. Burası her bakımdan materyalist bir topluluktur. Çünkü manevi açıdan bir gerekliliği yerine getirmez.

3.5. Varoluşun Kozası: Ruh ve Bedenin Bireye Dönüşümü

İnsanoğlu evrende yaşamını ararken öncelikle kendi varlığının bileşenlerini bilmek ister. Bu aşamada kimi zaman bilimsel veriler kimi zaman ise uhrevi ve manevi inançlara yönelerek belli bir doyuma ulaşmayı hedefler. Felsefe ve düşünce hayatında beden veya vücut, madde anlamını karşılarken bilinç, ruhsal süreçleri karşılar. Düşünme, hissetme, acı çekme, hayal kurma, arzu duyma, neşelenmek gibi kavramlar bilinçlilik haline işaret ederken bireyin fiziksel özellikleri, kolları, ayakları, organları, damarları, beyni, sinirleri maddeselliği karşılar. Asıl ruh ve beden sorunsalı burada başlar. İnsanın ne kadarı ruh ne kadarı bedendir? Öte yandan bu ikilem materyalist ve idealist argümanların önemli verilerinden biridir.

Bireyin maddiliği ve tinselliği, hangi yapıdan oluştuğu tarih boyunca süregelen tartışmalar arasındadır. Buna rağmen bilim insanlarının hem fikir olduğu sabit bir görüş bulunmaz. Materyalist aydınlara göre ruh, maddenin işlevleri sonucunda ortaya çıkar. evrende asıl olan maddedir. Ruh, bilinç ve zihin gibi kavramların bedenden ayrı sayılan gücü reddedilir. İdealist aydınlar ise yarattıkları “idealar” âlemine bağlı kalarak maddeden önce ruhun var olduğunu ifade ederler. Dolayısıyla karşılıklı olarak antitezlerini yaratırlar. Materyalistler, insanın evrende var olurken zihninin boş olduğunu deney, tecrübe ve maddesel hareketler ile belli bir doluma ulaşarak öğrendiğini dile getirir. Onların bu öğrenme tanımı platonda şekil ve içerik değiştirir. Nitekim idealizm de materyalistlerin savunduğu “*tabula rasa*” yani boş levha anlayışı hükümsüzdür. Platon’a göre idealar âlemin de insan, beden maddiliğine bulanmadan önce tek başına ruhtur. Tin üstün âlemde yansımadan ibaret olan görüngüler dünyasının bilgisine vakıftır. Beden ile yeryüzünde birleşince ezelde vakıf olduğu bilgileri hatırlar, dolayısıyla öğrenme gerçekleşir. Platon’a göre ruh ezeli ve ebedidir. Beden denilen maddesel olgu ruhtan sonra oluşur.

18. ve 19.yüzyıllarda pozitif bilimlerin etkisinin artmasıyla birlikte varlığın özü madde yani bedene isnat edilmeye çalışılır. Bilim, deney, tecrübe ve somut olgulara riayetle artmasıyla birlikte metafizik, tinselcilik/spiritüalizm gibi soyut verilere dayanan bilgiler ötelenmeye başlanır. Bunun etkisiyle dönemin materyalist aydınları, “*bilimsel*” verileri dikkate alarak “*kabul edilebilir tek şey(in), belirgin madde ya da duyularca algılanabilir nitelik taşıyan*” (Jung, 1997: 19) kavramların olduğunu dile getirir. 19.yüzyıl maddecileri varlığın asıl elementinin madde olduğunu dile getirerek bedenden ayrı bir ruhun varlığını inkâr ederler. Oysaki Madde de insana “*en az tin kadar yabancıdır.*” (Jung, 1997: 23) Çünkü madde insan iradesinin dışında bir oluşumdur. Bu özelliğe istinaden idealistlerden Berkeley “*maddenin herhangi bir “ruh” üzerinde etkisi söz konusu olmadığı gibi, içerisinde herhangi bir “idea”yı da üretmeyeceğini söyler. Çünkü ona göre “madde” edilgen ve pasif olup varlık sahasına veya fenomenler sahasına taşınması için bir algılayan’a, ruh’a, zihin’e kısacası bir “özneye” ihtiyacı vardır.*” (Açıkgöz, 2003: 105) Berkeley bedeni veya maddeyi pasivize ederek hiçleştirir. Ona göre beden, ruhun yeryüzünde görünür olmasını sağlayan somut silüettir. Edilgen ve pasif olarak nitelenen “madde” bir yönüyle vücut/bedendir. Kaba et ve kemikten ibaret olan bedeninin etkileyen konumuna gelebilmesi için ruhun varlığı

şarttır. Ruh bedeni etkileyerek kimi duyguları ortaya çıkarır. Bu kimi zaman yıkıcı kimi zaman toparlayıcı şekliyle belirir.

“Alan Turing, beyni, bir çanak soğuk yulaf lapasına” (Taslaman, 2007: 44) benzetir. Bu “soğuk yulaf lapası” mükemmel bir yazılım ve işlemci olarak kan ve damarlarıyla belli bir sinir sistemi kurarak bedeni yönetir. Asıl sorunsal bir et parçasının depolama, bellek, hafıza ve diğer terimsel kavramları barındırdığı odacıkların maddi olarak bakılmasının imkânsızlığıdır. Bu anlamda idealizm, ruhun, bedenin içinde ancak işleyişi maddilikten bağımsız ve kendi içinde tutarlı bir cevher olduğunu dile getirir. Dolayısıyla bahsi geçen odacıkların ruhun içinde bir olduğunu aktarır.

Materyalist ve idealist felsefenin dışında ruh ve beden ile ilgili görüş ortaya koyan yaklaşımlardan biri olan düalizm, “hem ruhların ve hem de bedenlerin var olduğunu savlayan felsefi eğilimdir.” (Adjukiewicz, 1994: 110) “Bu eğilime göre, cisimler fiziksel fenomenlerin temelidirler.” (Adjukiewicz, 1994: 111) Burada bahsedilen cisim bireyin bedeni/vücududur. Cisim/ beden doğada fiziksel değişimleri ile algılanan, biçim değiştirebilen varlıktır. Ancak onlar “düşünmezler, hissetmezler, acı çekmezler neşelenmezler (...) düşünen, hisseden, sevinen, acı çeken ruhtur.” (Adjukiewicz, 1994: 111) Bedenin, fiziksel varlığının dışında gerçekten var olabilmesi için kendisinden ayrı ancak bireyin içinde bir güce ihtiyaç duyar. Bu güç hisseder ve hissettirir, sever ve sevilir. Özne burada ruhtur.

Felsefe nezdinde düşünürlerin ruh ve beden üzerindeki çıkarsamalarının birebir Uşaklıgil romanlarında yaratılan karakterlerle bu sorunsal dahilinde kıvranıp çözüm aradığı söylenemez. Ancak bu kavramların karakterler üzerindeki ardışık ve etkili yıkımları, bireylerin iç benlerinde maddiliğe duyulan ihtiyaç ve ruhsal bunalımları net çizgiler ile görülür. Ruh ve beden ikilemi karakterlerin aynı zamanda temel çatışma noktasıdır. Ancak bu çatışma felsefenin gerektirdiği gibi ruh ve bedenin oluşumları ve öncelikleriyle ilgili değildir. Romanlarda daha çok insanın varlığında maddenin çekimine kapılma dolayısıyla bedensel hazlarla kendi varlığını meşgul etme, metafiziğe dolayısıyla ruha yönelme ve arınma gibi temel yapı taşları bulunur. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi “bedenleşme” sorunsalı doğrudan ortaya çıkar.

Ruh ne materyalistlerin belirttiği gibi maddenin bir biçimi, beden ne idealistlerin ifade ettiği gibi edilgen, ne de düalistlerin söylediği gibi birbiri üzerinde etkisi olmayan tamamen ayrı oluşumlardır. Ruh ve beden “zıt ve tamamlayıcıdır.” (Ülken, 1968: 232) Uşaklıgil romanlarında karakterlerin bu farkındalığı yakalayamaması sonucu bir dizi

olumsuz vaka kuruluşları ard arda sıralanır. Onların varoluşları ne büsbütün maddiyattan ne de büsbütün ruhtan oluşur. İnsan hem ruh hem de bedendir. Bireyin sinesinde taşıdığı bu iki değer birbirinden üstün değildir. İkisini dengede tutmak ve bir diğerini ötekileştirmemek esastır. Ruhsal dünyalarında yaşadıkları açlık maddiyatlarına, bedenlerine, istek ve hazlarına yansır.

3.5.1. Zihinsel ve Bedensel Süreçlerin Ardışık Etkileri

Ruhsal ve bedensel duyumlar bireyi meydana getirdiğine göre aynı ölçüde değerli ve önemlidir. Bireyin fiziksel hastalık ve buhranları ruhunu, ruhsal çaresizlikleri ise bedensel hareketlerini etkiler. Görünen ve elde edilen her sonuç çoğu zaman bireye eksiksiz bilgi vermez. Değerlendirmelerde bulunmak, eleştirel yöntem ile sorgulamak önemlidir. Uşaklıgil karakterlerinde görüldüğü gibi bedensel hastalıkların metafiziğinde ruhsal bunalımlar belirir. *“Bu çıғırda olanlar şimdiye kadar sebepleri yalnız bedenle araştırılan birçok hastalıkların ruhla ilgili olduğunu ve ikinci manzara göz önüne alınmadıkça tedavi edilemeyeceklerini”* (Ülken, 1968: 235) ifade eder. Sinir hastalığı, menenjit, isteri ruhtaki yaraların dışavurumu gibidir.

Nemide romanında karakterde bir çeşit sinir hastalığı mevcuttur. Onun bu hastalığı bilhassa Nail'i gördüğünde nükseder. Ruhunda ve zihninde yaşadığı heyecanlar doğru orantılı olarak bedenini de kaplar. *“Mahiyetini anlayamadığı bu aşk, genç kızı hasta ediyor, kalbini kemiriyor, öldürecek kadar hırpalıyordu.”* (NEMİDE: 119- 120) Ruhun doyumu ve doyumsuzluğunu karşılayan bu duygu Nemide'nin fiziksel hareketlerini baskı altına alır. Aşk ruhsal bir ihtiyaçtır ve karşılanmadığında romanda da görüldüğü gibi olumsuz sonuçlar doğurur. Yaşamdaki olaylar ruhun kaldıramayacağı bir hal almasıyla zihin bir bütün olarak bedensel süreçleri yıkar. *“Nemide o geceden beri beş on defa şiddetli nöbetler geçirmişti.(...)artık beyni kalbinin ızdırabını dinlemekten usanmıştı”* (NEMİDE: 186) Ruhsal bunalım ve boşluklar önce bedeni sonra zihinsel süreçleri yıpratır. Bedensel hastalıklarının gerçek sebebi ise hayal kırıklıklarıdır.

Uşaklıgil'in Sefile romanında ikbal'in hastalığı ruhsal ve bedensel olarak doğru orantılıdır. Dolayısıyla onun zihin ve beden kuvvetleri etkileşim halindedir. İkbal'in yoksullaşan ruhsal kuvvetleri bedeninde bireyi bitirici hazlar doğurur, zihin ve beden paralel olarak çöküntüye uğrar. Nitekim *“şehvet dehşetin boyunduruğundadır.”*

(Batoille, 2004: 113) Şuursuzca yaşadığı dehşet dakikaları her defasında beden ve ruhunu parçalara ayırır.

İkbal nefsinin getirdiği galeyan ile bedensel veya cinsel bir arayış içerisine girer. Manevi olarak mahrum olduğu hislere maddi olarak erişmeye çalışınca ardışık olarak hem bedenini hem de ruhunu kaybeder. Bedeni maddileşmeye, ruhsuzlaşmaya ve hiçleşmeye yüz tutar. Aslı ruhta olan bu eksiklik İkbal'in bilincini yitikleştirir.

İkbal'in hastalığı yaşanan ihtiraslı aşkın vahim sonucu olarak tıp dilinde “iltihab-ı sehaya” olarak da bilinen menenjittir. Bu hastalık beyin zarı iltihabıdır. Beyin kuvvetlerinin işlevini yerine getirememesiyle ölümcül bir hastalığa dönüşür. Bunun ön koşulunda ruhunun gerek fuhuş öncesi gerekse fuhuş sonrası yıkımları etkilidir. Bedensel hareketleri ve yaşamı İkbal'in hastalıklı olan ruhunu da zedeler. O her münasebet saatlerinden sonra ölü gibi uzanır. Organları taşlaşır, çarpıntıları artar. “Büzülmüş vücudu bir cesed-i biruh (cansız bir ceset) gibi” (SEFİLE: 70) hareketsizce serilir ve “kuvayı zihniye ve bedeniyesinde (zihin ve beden kuvvetlerinde) husule gelen tebeddülâtı (değişmeleri)” (SEFİLE: 92) fark edilecek düzeye ulaşır.

“Bilinç, zihnin, düşünmenin, duygunun, duyumun, algının, iradenin, arzulamanın, anıların farkında olunmasını sağlayan yetidir.” (Büyük, 2013: 136) İkbal de hastalığının neticesiyle bir bilinç kaybı yaşanır ve vücudu maddi ve manevi olarak yıkılır. Düşünememeye, hissizleşmeye, zihin kuvvetlerini kullanmamaya ve müthiş bir takatsizlik ile savaşılmaya başlar. Bireyin bilincini ve zihnini yitirmesi manevi değerlerden de sıyrıldığının göstergesidir. Mazlume “iskat-ı cenin(in) (çocuk düşürmenin)” sebep olduğu “seihtinak-ı rahm (isteri), seyelan-ı dem (hemoraji, kan akması) gibi” (SEFİLE: 177) ölümcül hastalıklar beyin kuvvetleriyle aynı ölçüde zihin kuvvetlerini de tahrip eder. Hastalığının etkisiyle “muhâkemedan (akıl yürütmekten), tefekkürden (düşünmekten) tamamen aciz olan bu zavallı kız” (SEFİLE: 177) günden güne erir. Mazlume de “arzu, ümit, keder, ıstırap gibi hissiyat-ı maneviye (manevi duygular)” (SEFİLE: 177) değerlerini yitirir.

İkbal ve Mazlume'nin ruhsal bunalımları bedenlerini, bedensel yıkımları ise bilinçlerini olumsuz düzeyde etkiler. Akıl yürütmek, konuşmak, düşünmek doğrudan zihinle alakalıdır. Bu süreçlerin ciddi ölçüde sinir ve beyin sistemine bağlı olduğu, yakalanılan hastalıkların doğurduğu yıkıcı sonuçlar ile romanlarda tecrübe edilir. Öyle ki Materyalizm de “Özdeşlik teorisini savunanlar, şu ana kadar zihinsel olaylar hakkında ifade edilen şeylerin beyin süreçleri veya merkezi sinir sistemine bağlı olarak

geliştiğini ortaya koymaya çalışmaktadır” (Büyük, 2013: 140) g r   yle verilen örnekler paralellik gösterir. Ancak aynı ölçüde zihinsel kuvvetlerin bedensel etkileri yadsınmamalıdır. G r ld   gibi birey, *“hem ruh, hem de beden olarak i ler.”* (Ülken, 1968: 227)  zerinde durulan zihin ve bedensel süreçlerin birbiriyle bağlantılı olduğu bilgisi belirir.

Materyalist aydınlar beyni etkileyen geçici uyarıcıların doğrudan zihni de tahrip ettiğini dile getirirler. Alkol, kafein gibi unsurlar ile salgı bezlerinin aşırı yoğun çalışması ve hormonal dürtülerin kontrol dışına çıkması ile de zihinsel ve bedensel süreçler zarar görür. Bu unsurlar her ne kadar geçici etki sa lasa da aşırı kullanımları kalıcı sonuçlar ortaya çıkarır. Ya ayı  tarzları ve kullanılan bu geçici maddeler roman karakterlerinin zihin ve bedenlerinde belli ba lı deformeler oluşturur. Buna istinaden materyalizm: *“uyuşturucu gibi bir aracı ile beyin etkilenirse akıl yürütme, ahlâk, estetik ve dini yargıların bile de i ebilece ini, bunun ise materyalist yani tek cevherci yaklaşımla uyumlu olduğunu”* (Taslaman, 2007: 45) dile getirirler. Alkol ve çeşitli cinsel uyarıcılar doğrudan beyni etkiler. Bu tahrib zihinsel süreçlere de yansır. Karakterler beyinsel, zihinsel ve bedensel hareketlerinde bunu hisseder. Fuhuş ve alkol zihni ve bedeni uyu turur, yaşam olaylarını olumsuz boyutta etkiler. Karakterlerin ahlaksal çöküntüler yaşamasını ve zihnini kullanabilme, akıl yürütme yetilerini büsbütün bertaraf eder. Fuhuş ve içki gibi olumsuz alışkanlıklar ve salgı bezlerinin normal i leyi inin/düzeyinin sınırlarından çıkmasıyla birlikte insan vücudunda bir takım bozulmalar meydana getirir. Bireyin bedeninde yıpranmalar ve olumsuz dönüşümlere de neden olur. Dolayısıyla bedenle zihin doğru orantılı olarak birlikte tükenir.

Alkol bedensel ve zihinsel hareketleri uyu turun geçici maddelerden biridir. *“konyak ya da dirim suyu, ateş suyudur (...) Ateş evrenin var olmasında etkili olan maddesel imgelerdendir.”* (Bachelard, 2007: 97- 98) Uşaklıgil romanlarında alkol alan bireylerin gerek bedensel gerekse ruhsal olarak belirli bir   z l   yaşadığı görülür. Alkol önce beyne zarar verir. Ardından akıl yürütme, hissetme, ne elenme gibi zihinsel süreçleri olumsuz etkiler. İhsan Bey için Alkol yaşadığı acıların dindirilmesini sağlayan uyutucu maddedir. Geçici baygınlık ve unutkanlık veren bu madde zaman ilerledikçe önce bedeni sonrasında ise zihin kuvvetlerini ve dolayısıyla sağlıklı d  enebilme yetilerini zedeler. Alkol ci erlerine yayıldıkça *“i retin icr at-ı muhribanesi (yıkıcı  alışmaları)”* (SEF LE: 146) *“manen ve maddeten tedenni eden(geriye giden) bu vücudun”* (SEF LE: 147) hareketleriyle korkunç yüzünü göstermeye ba lar. İhsan Bey

ruhundaki yokluk acı ve vicdan azabının bedelini bedenine ödetir. Kullandığı uyarıcıların etkisiyle yaşadığı olumsuzluklar bedensel olarak midesinde dayanılmaz sızılara, göğsünü saran sancılara ve giderek zayıflayıp iskelet halini almaya başlamasıyla benliğini ve bedenini tüketir. Bu hususa paralel olarak “İhsan Bey’in kuvâ-yı maneviyesinde (manevi güçlerinde) de külli tahribat (bütünüyle bir yıkım) nazar-ı dikkate çarp(ması)” (SEFİLE: 147) bedensel ve zihinsel hareketlerin bağılılıklarının ifade edilmesi açısından önemlidir. Geçici uyarıcıların etkisiyle karakter “gayr-ı müteharrik (hareketsiz), fikirsiz”ce (SEFİLE: 119) yaşamaya başlar.

Yabancılaşma sadece “mutlak ruh” a ya da ekonomik kıvranmalarla ortaya çıkan bir olgu değildir. Hegel’e göre yabancılaşmanın bir başka versiyonu da bireylerin fiziksel ve ruhsal olarak belirli bir aidiyet sorunu yaşamaları ve çıkmazlarda kalan bireylerin önce kendi özlerine daha sonra sosyal yaşamına yabancılaşarak kendisini düşünen, yaşayan bir birey nezdinden indirmesiyle olur. (Aydoğan-Altuncu, 2016: 9-10) Özellikle bedensel ve zihinsel hastalıklarla uğraşan Mazlume ve İkbâl ile geçici uyarıcıların tesiriyle yıkılan İhsan Bey sözü edinilen yabancılaşmayı yaşayarak kaybolurlar. Ruhsal ve bedensel süreçlerindeki hazımsızlık ardışık olarak birbirini etkiler ve yabancılaşmayı doğurur. Onlar hastalıklarının son döneminde bilinç kaybına uğrayarak ruha ait olan neşelenmeleri, duygulanmaları yaşayamazlar.

3.5.2. Zihinsel Erozyon ve Bedensel Reaksiyonlar

Bireyin sinirleri, damarları, kasları yaşanan olaylar ile belli reaksiyonlar gösterir. Yani bilincin uğradığı erozyonlar bedensel olarak somutlaşır. Bu kimi zaman titreme, kimi zaman hastalık şeklinde de görülür. Hilmi Ziya Ülken’in “Varlık ve Oluş” eserinde bu konuyla alakalı olarak Freudisme : “*vakıa telkin olaylarıyla sinir sistemi, irade olaylarıyla kasal sistem arasında bir bağlantı vardır. Hatta heyecan olaylarının iç faaliyeti, solunum ve kan dolaşımı üzerinde veya bu organik sistemlerin heyecan olayları üzerinde tesirleri görülmektedir.*” (Ülken, 1968: 235) Birey ister materyalist olsun ister idealist şu yadsınamaz bir gerçekliktir ki irade, arzu, üzüntü, sevinç gibi zihne/ruha ait olan duygulanmalar doğrudan bedende olumlu veya olumsuz bir dizi etki bırakır. Söz konusu etkiler terleme, titreme, asabiyet ve sinir buhranı olarak temelde kasal sistemin hareketleriyle bedensel olarak belirir. Descartes’in ifadesiyle “*Fiziksel olmayan bu zihin bedenimle sistematik bir nedensel etkileşim içindedir.*” (Churchlund, 2016: 26-27)

Ferdi ve Şürekâsı romanında Saniha ve Hacer yaşadıkları heyecan ve öfke patlamalarını bedenlerinde, sinirlerinde ve kaslarında hissederler. Saniha İsmail Tayfur'un başka birisiyle evlenecek olmasının yıkımını bilincinden bedenine indirger. *"Vücudu sertaser (baştanbaşa) sarsıldı; (...) yüksek bir yerden uçuruma düşmeye başlamış gibi kanı dondu, gözleri bulandı, kulakları tıkandı."* (FŞ: 134-135) Yine Ferdi ve Şürekâsı romanında İsmail Tayfur'un Saniha ile duygusal bağını öğrendikten sonra Hacer'in bilincindeki ve dolayısıyla duygularındaki yıkım bedensel hareketlerine yansır. *"O zavallı kız da titriyordu."* (FŞ: 242) Nemide romanında başkahraman Nemide terzisinin hatasına karşılık *"dudakları titriyor, gözleri kanlanmış, benzi sapsarı kesilmiş, vücudu şedit raşelerle (şiddetli titremelerle) kemikleri çözülecekmiş gibi sarsılıyor, deli gibi bir hareketle bütün azası (organları) kıvranıyor"* (NEMİDE: 57) söylemleri zihin beden hareketlerinin sistemli bir şekilde etkileşim yaşadığını gösterir. *"Bir yandan duyumlar, hareketler, reflekslerle başlayan ruh öte yandan kaslar ve sindirim işlemlerinde beden fiillerini alarak görünür."* (Ülken, 1968: 227)

İnsan zihni belirli kodlarla oluşturulur. İletişime geçtiği veya münasebette bulunduğu nesneler, olaylar ve kişilerle ilgili bilgileri zihnine aktararak belli davranışları ortaya çıkarır. Bu davranışlar beden eylemlerinde kendisini gösterir. Beden ve zihin birbirinden ayrı ancak tamamlayıcı oluşumlardır. Her ikisinin müstakil hali yarım ve eksik olarak tanımlanmalarına yol açar. Bu bakımdan materyalistlerin öncelikli kıldığı beden ile ruh/zihin birbirinden ayrı düşünülemez. Uşaklıgil roman karakterlerinde zihinsel çöküşlerin bedene, bedensel çöküşlerin ise zihne her bakımdan etki ettiği söylenilebilir ve örnekleri sabittir.

3.5.3. Bireyin Benindeki Anksiyete: "Ömer Behiç", "Süleyman Nüzhet" "İhsan Bey" ve "Bihter"

Bir gerilim hali anlamına gelen anksiyete, araştırmacılar için çatışma hallerine, çelişkilere işaret eder. Söz konusu bu anksiyete roman karakterlerinin maddesellikleri ve ruhsallıkları arasında kalmasıyla belirir. Romanlardan konu alınan bu bireyler ait olmak ister ancak mekânsızdır, sahip olmak ister ancak eşyasızdır. İrade, bireyin ruh ve bedenini dizginleyen en önemli tutumdur. Birey isteklerinin bir bölümünü gerçekleştirebileceği ölçüde serbest bırakırken bir kısmını ise bastırır. İster istemez birey ruhunda ve bedeninde gerilimi hisseder. Cinsel dürtüler ve tutku bastırılan/sindirilen hisler arasındadır. Hilmi Ziya Ülken bu bastırılan hislere alt şuur

adını verir. Alt şuur *“farklı bir kuvvet doğurur, bu artık zekânın ve iradenin frenliyiçi kuvvetinden ayrı; frenlenmiş ve gizli bir halde olmasa da, birinci kuvvet gevşediği zaman birden patlak verebilen ikinci bir kuvvettir.”* (Ülken, 1968: 238) Bireyin beninde oluşan bu kuvvetler bedene aittir.

“İkincisi birincisi tarafından durdurulmuş ve bu yüzden şuur yüzünden görülmeyen gizli bir patlama gücü taşımaktadır.” (Ülken, 1968: 238) Roman karakterlerinin bir kısmı içinde bu patlama gücünü taşımaktadır. İlk olarak Aşk-ı Memnu romanında Bihter’in alt şuru bilinç düzeyine ayna metaforuyla gelir. Bir türlü aidiyetlik duygusunu kazanamayan Bihter eşikte sallanırken aynada bedensel eğilimlerini fark eder. Zihni para, nesne ve kuvvet ihtirasıyla bedenini ve benliğini erteler. Ötelenen hislerin kendisini ele geçirme korkusuyla hazlarından kaçmaya çalışır. *“Bihter’le karşı karşıya gelirse bir tehlike vücuda gelecek, birbirlerine söylenmemek icap eden şeyleri söyleyecek”* (AŞK: 198) olmanın endişesini taşıyarak teslim olmaktan korkar.

“Kalplerimizde bazı illetler vardır ki (...) deruni (içten) bir yangın dumansızlığıyla yanar, yanar. (...) Nihayet bir gün birdenbire, bir hiç bir dakikalık bir vukûf (anlama) bize gösterir.” (AŞK: 199) Bu içten içe yanan duygulanmalar bireyin tüm benliğine dolayısıyla Bihter’in eşya ile zihnini meşguliyetiyle bastırılır. Aşkın sürekli bedeninden zorla alınması ruhuna dokunmayan ihtiyarlık nefesi onu üşütür. Onun kalbindeki illet kadınlığıdır. Bu arayış kendini hissettirmeden gerek aynada kendisini gördüğü her vakit gerekse Behlül’ün Firdevs Hanım ve Peyker’e karşı gayri ahlâki tutumlarını gördükçe içinde herkesi ve en başta kendini yakmaya müsait bir alev topuna/ateşe dönüşür. Bastırmaya, tutmaya unutmaya çalışır.

Onun benindeki gerilim kocasının odasıyla dünyevi haz ve isteklerin doyurulduğu Behlül’ün odası arasındadır. İhtirasla nefessiz kalmak için can atar. Behlül’ün odasına gittiği her vakit içinden yükselen boğuk bir ses duyar. *“Nereye gidiyorsun?”* sorusuna *“ötekinin odasına”* diyerek içindeki gerilimi ortaya çıkarır. (AŞK: 275)

Kırık Hayatlar romanında Ömer Behiç’in bedenleşme hali ile hayatın ritminde hep gerilim halinde olmasının temel sebebi cinsel erkliğidir. Evlilik onun *“ihtiras ve garam emellerini”* (KH: 100) sadece uyutur, karşılamaz. Hislerini, isteklerini görmezden gelir. Bu durumla ilgili olarak Materyalist aydınlardan Karl Marx ve Engels’in ifadeleri önemlidir. *“Cinsellik erkliği, der bilgince kutsal adam gerçi biz onu*

kendi kendimize itirafı yadsıyoruz, ama biz onu kendimizden kovduğumuz ve kendi öz doğamız bakımından tanımayı kabul etmediğimiz içindir ki, cinsellik bizim üzerimizde öylesine olağanüstü bir egemenlik kurar” (Marx-Engels, 1976: 103) ki bir kere ortaya çıkarsa bireyin kendisini durdurması olanaksızlaşır. Ömer Behiç ideal ev anlayışıyla sığınağı olarak gördüğü “*mukaddes mabedin*”de (KH: 186) her ne kadar toplumun çirkefe bulanmış aile yapılarından kendisini ve ailesini korumaya çalışsada kendi düşmanını kalbinde taşır. Çünkü istekleri ve arzuları kendi bilinçaltındadır. O güne kadar ötelediği tüm cinsel hevesleri düşeceği günü iştahla bekler. İnsanların etinde başlayan, basit ve bayağı arzulara dönüşen duygular devingen ve etkindir. (Bachelard, 2006: 15) Bedenleşme bu şekilde başlamış olur.

Ömer Behiç “*Gömleğine el uzatılsa da biraz açılma o iğrenç yara şifa kabul etmez haliyle görülecekti. İçin için sızlayarak göğsünü kemiren bu malûl noktayı örtmek, uyuşturmak, onu tutmak*” (KH: 100) isteyerek yoğun çaba sarf eder. Öyleki zaman zaman Ömer Behiç, “*Nefsinde o diğer ömer behiç’in bütün garam ve şegafiyle (aşk ve sevdasıyla) hüviyetinin her mesamında (durağında) ateşten bir kadın ihtiyacı yanan mahlukûn inkişafını (belirşini) hisseder.*” (KH: 104) Birey bu şekilde düşlerini, ötelediği ancak hep yaşamak istediği hazlarını duyumsar. O her ne kadar idealizm ile ayakta durmaya çalışsa da ruhunun istediği maddeye sahip olabilmektir. Ne beden ne de ruhen belli bir doyum erginliğine ulaşamadığı için arayış içine girer. İrade ve arzu kavramları Ömer Behiç’in içinde sürekli bir mücadele içindedir. Ortaya bir irade koymanın en kolay yolu arzuları uyutmadır. Bu konu da Ömer Behiç başarısızdır. O yaşına kadar gizlediği her şey bir anda ortaya çıkar ve onu durdurmaya, o günahlara karşı koymaya acizdir. Medusası Neyyir’in “*kollarından silkinip sıyrıl(ma)*” (KH: 255) kuvvetini kendisinde bulamaz. Buna karşılık idealistlerden “*Max Schiller insanın en mühim vasfını kendini durdurmasında*” (Ülken, 1968: 238) görür.

Arzu, istek, tutku gibi kavramlar iradenin karşısında zorlayıcı baskıları ile bireyi egemenlik altına almaya çalışır. Birey baskı altına alındığı her an kaçmaya, unutmaya veya başka işlerle meşgul olmaya çalışır. Nitekim Ömer Behiç meslek ve aile sahibi olma, Bihter evlilik ile nesne sahibi olmak gibi yanılsamalarla beden ihtiyaçlarını öterler. Ancak unutulmaya çalışılan bu arzular, istekler belirli objeler ile uyanmaya başlayınca onları kayıpsız durdurmak mümkün olmaz. Arzu o an itibarıyla bireyin içinde kendiliğinden ortaya çıkar. Bu duygu öylesine güçlüdür ki irade konulamaz. (Bertrand, 2001: 60)

Bahsedilen arzu ve iradenin bireyin içinde oluşturduğu anksiyete/gerilim ayrıca Sefile ve Nesl-i Ahir romanlarında da görülür. Sefile Romanında İhsan Bey İkbal'den kaçıp gitmek istediği her vakit “*Harikûlade (olağanüstü) bir kuvvet, efkârını (düşüncelerini) ikbale tercih ediyordu*” (SEFİLE: 82) ya da Süleyman Nüzhet'in Server için alt şuurundan gelen bilinç altından okunan “*bu insanı mecnunane hücumlara, cinayetkârane, teşebbüslere sevk edecek, ve bir kere teşhir edildikten (büyüledikten) sonra artık zaptı mümkün olmayan galeyanlar içinde çırpınılacak bir kadın*” (NA: 189) imajı arzuyu, kadını, ve bireylerin içindeki çatışmaları, gerilimi belirtir.

Ele alınan bu karakterlerin hepsi bedensel tutkuların mürididir. Bu tarzdaki tutkular bireylerin akıl yürütme melekelerini bertaraf ederek doğru seçebilme ve davranış geliştirme tutumlarını zedeler. “*Özellikle beden kaynaklı tutkuların sınırı yoktur ve tutkularla elde edilen haz insanı gerçek mutluluğa ulaştırmaz. Çünkü hiçbir maddi zevk manevi zevkten üstün olamaz.*” (Gökalp, 2017: 61) Söz konusu kahramanların aşamadığı sorun burada gizlidir. Onlar manevi değerlerden arınarak maddi eğilimler ile günlük hazlar peşindedir. Ancak bu ilişkiler onlarda bedensel bir rahatlama yaratmaz. Aksine daha çok düşkünleşmeyi, kayıp vermeyi ya da kaybolmayı gerektiren sonlar hazırlar.

Materyalist aydınlar evrendeki her olayı fiziki fenomenlere bağlarken, özellikle bireye ait olan soyut olayların açıklanmasını mütemadiyen ihmal ederler. Bu durum tutarlı bir felsefe anlayışının ortaya çıkmasını zedeler. Materyalist felsefede bireyin neşe, sevinç, düşünme, acı gibi ruhsal niteliklerinin sadece maddi cevher ile açıklanılması hep çok kritik (Büyük, 2013: 144) olmuş ve aşılamamış bir sorun görünümü kazanmıştır. İçsel duygulanmalar, arzular, istekler, eğilimler sadece beynin bir işlevi olarak düşünülebilir mi? Sadece bedensel süreçlere isnat edilebilir mi? Şu bir gerçektir ki “*eğilimler, hareketler ve iştihalar aynı zamanda bedenimize aittir.*” (Ülken, 1968: 231) Ancak ruhun doyum veya doyumsuzluğundan ileri gelir.

“*Fiziksel olmayan zihninin arzuları ve kararları bedenimin amaçlı davranmasına neden olur. Onun zihnimle olan nedensel bağlantıları, bedenimi bir başkasının değil, benim kılan şeydir.*” (Churchland, 2016: 27) Öyle ki bedenin amaçlı davranışları zihnin eğilim ve iştihalarından ileri gelir. Bölümün başından itibaren dile getirilen tamamlayıcılık özelliği burada da belirir. Bihter, Ömer Behiç, İhsan Bey, Süleyman Nüzhet'in bedensel hareketleri maddi olmayan zihninin dayatmasıyla oluşur. Kırık Hayatlar romanında Ömer Behiç'in Neyyir ile olan gayri ahlâki ilişkisi zihin

kuvvetlerinin zorlaması sonucuyla bedenselleşerek bireyin benliğinde gerilim halini ortaya çıkarır. Gerek Neyyir gerekse Ömer Behiç zihninin amaçlarına uyarak irade mekanizmalarını devre dışı bırakırlar. Onların davranışları bilinçlerinin amacıdır. *“Bizi birbirimize sevk eden (yönlendiren) bir kuvvet var ki ikimiz de onun elinde bir oyuncağa benziyoruz”* (KH: 360)

Birey varlığını devam ettirebilmesi için *“bedensel gereksinimlerini gidermek zorundadır.”* (Fromm, 1993: 333) Bireyin yaşamı sürekli bir ritim dahilindedir. Gerilme ve genişleme belirli periyotlarla yaşanmalıdır. Gerilme anından sonra genişleme yaşanmıyorsa *“Bu marazi yükseliş olan taşma ve onun ardından gelen çökme şekli”* ne (Ülken, 1968: 253) yol açarak bireysel çözümler ortaya çıkar. Karakterler bedenlerinin geriliminden sonra ruhlaşma yani genişleme haline giremedikleri için yitikleşirler. “Nefs” bireyin bedenleşme olgusuna girerek ruhsal kısmının karanlıkta bırakılmasının temel nedenidir. Peki, nefis ne ile ilgilidir? Gazali’ye göre *“Nefsin ilk anlamı insandaki saldırganlık (gazap) ve şehvet kuvvetleri; ikinci anlamı; insanın kendisidir.”* (Düzgüner, 2013: 260) Saldırganlık, şehvet ve bireyin kendisi hükümleri doğrudan beden ile ilgilidir. *“Bu daha başka bir şeydi ki bir marazi halete (hastalıklı durumlara, bir gün kendiliğinden humma-nöbetleri duruven cismani bir afete daha müşabihiti (beden yıkımına benzetirdi).”* (KH: 255) İslam filozoflarından İbni Rüşd nefis kavramını fizyoloji ile bağdaştırarak aktarır. Ona göre insan bedeni, işlevleri ve yapısı birbirinden farklı organların kendi içinde bütünlük göstererek çalışmasıyla oluşur. Bedenin uzuvlarının belli bir düzen içinde hareket etmesini sağlayan bir güç olduğunu ifade eder. Bedenin eğilimlerinin doğmasında ve hareketlerinin yönlendirilmesinde önemli bir paya sahiptir.

Bedenleşme: “Bihter ve ikbal”

Romanlarda kadınların ticari bir malzeme haline getirilerek meta zilletiyle bayağılaştırıldığı, sadece zevk alınacak, gençlik hevesiyle yakılacak ya da evlilik ile mülkiyete dönüşerek toplumun en aciz ve düşkün sınıfına itilmesi kendi kurgusunda intikam arzusunu oluşturur. Aşk-ı Memnu romanın da Bihter doğru veya yanlış üstün bir irade koyarak hem nesneler hem de bireyler karşısında edilgen/pasif değildir. Sonunda yıkımların en acısını yaşasada hayatını ve arzularını kimsenin tekeline bırakmaz. Bihter, Mazlume ve İkbal’in çılgınlıklarının isyanıyla doğar. Bilhassa İkbal, yaratıcının zihninde büyüyerek ve daha iyi işlenerek “Bihter’e dönüşür. Günahları ve

çıkamazları sadece kadına ve kadınsal özelliklere yüklemek onların gerçek benliğine kulak tıkamak demektir. Kadın önlem alıcı, yara bandı veya nesne değildir. Eril ögeler gibi hisleri ve bağımlılıkları vardır ve belli bir dayanma feragatinden sonra arayış içine girmesi doğaldır.

Aşk-ı Memnu romanında Bihter'in bedenleşmesi çok katmanlıdır. Önce kendi bedenine tutkunluğuyla başlar. Sonra ise Behlül'ün bedeniyle son bulur. “*Duyum, irade ve anlama*” (Açıkgöz, 2003:139) ile Bihter duyumsal algılarıyla bedensel uzuvlarını keşfeder ve bir irade ortaya koyar. O kendi bedenini izlerken vücuduna hayıflanırken eşini aldatacağını kendi benliğine fısıldar. Bihter'in amacı sevgi değildir. Onun tek ereği teşhir ettiği vücuduna hakettiği mükâfatı vermektir. Onun arayışının temelinde kendine tutkunluğu ve mahcubiyeti vardır. “*Evet! Bu vücudu seviyordun. Şimdi kalbinde bu vücut için bir muhabbet, bir meftuniyet vardı.*” (AŞK: 213) Bihter'in tutkusu kendi bedeninedir. “*Calvin kendini sevmeye 'veba' der (...) Freud'a göre kendini sevmeye narsisizmdem, libidonun insanın kendisine yönelmesinden başka bir şey değildir.*” (Fromm, 1995: 59) Bihter “*kendisine, kendi güzelliğine gülüyor ve böyle istifade olunmamaya mahkûm bu güzelliğe gülerken ağlamak*” (AŞK: 217) haykırmak ister. “*Güzel, fakat güzelliği beyhude (boş yere) çürümeye mahkûm hayali*” ni (AŞK: 217) görmek Bihter'in bedenleşme serüvenine girerek cinsel haz ve doyumunu sağlayabilmek için arayışlarda bulunmasına neden olur. Aynanın etkisiyle beden ve ruhunun sırlarını, aslında nesneye mahkûmiyet ile oyalandığını onların kendisini tatmin etmemesini, asıl ihtiyacının cinsel haz olduğunu bedeninin kokusu ve büyüyle algılar. Ondaki “*gizem burada kışkırtan, çoşturan, şaşırtan öğedir, cinsellik erkliğidir.*” (Marx-Engels, 1976: 103)

Bilinir ki “*özgürlük daima isyana açılan kapıdır.*” (Bataille, 2004: 163) Bihter'in isyanı bedeninedir ve dolayısıyla bedenine sahip olan eşinedir. Adnan'ın ona her dokunuşunda Bihter'in “*vücunda bir şey isyan*” (AŞK: 201) eder. O her istemeyerek eşinin olduğu vakitlerde kıvrılır ve bu duruma tahammül göstermekte zorlanır. “*Vücudundan, kalbinden bir şey gasp edilmiş zanneder, ağlamak, feryat etmek, ıstırabından kıvrılmak ister.*” (AŞK: 205) Görülür ki Bihter sadece bir isyankârdır. İstemediği, tahammül gösteremediği dakikalardan öcünü almak için Behlül'le olur. Maddiliğinden, bedeninden ve ruhundan belirli ve kuvvetli bir istek duyar. Behlül onun için “*kalbinin taze emellerine bir tesliyet (avutma) katresi (damlası)*” (AŞK: 275) dır. Bihter'de bir sapma hali görülür. Bu normal koşullarda olağan onun koşullarında

ölümcüldür. Gayri ahlâki ilişkisinde kendi benliğini Behlül'ün benliğine gereğinden fazla karıştırır ve onun dengesiz ve yıpratıcı istekleri dizginlenemez hale gelir. (Bachelard, 2007: 71)

İkbal'in bedenleşmesi ve ardından gelen ardışık yıkımları yalnızlığı boşluk duygusu ve tıpkı Bihter de olduğu gibi intikam duygusundan kaynaklanır. Kadın idealindeki erkeği gerçek hayatta bulamazsa *“zaruri bir sonuç olarak hayal kırıklığı ve yalnızlık duyguları baş gösterir.”* (Meyer, 2009: 67) Ruhi doyuma ulaşamayacağını anlayan birey saldırganlaşarak beden inhtiras ve eğilimlerine boyun eğmeyi seçer. Sefile romanında İkbal'in yalnızlığı ve boşluk duygusu burada başlar. İkbal evlilik ile *“taze(yeni) hayata reşide-i hazan olmuş (hayatının son baharına gelmiş) bir zeycin refakatiyle giriyor”* (SEFİLE: 50) olmaya tepki geliştirerek kocasını aldatır. İkbal, Bihter gibi güçle örülmüş değildir. Annesinin ve İhsan Bey'in yönlendirmeleriyle hayatını yaşar ve sonlandırır. İkbal de hayal kırıklığı ve boşluğun tesiriyle yıkıcı hisler doğar. Söz konusu bu hisler *“yoğun ve vahşidir, insanı hem beden hem kafa olarak baştan aşağı sararlar. Geçicidirler ve belli bir sürede yinelenirler.”* (Fromm, 1995: 20) Bunun içindir ki İkbal *“nefsimde şedit (şiddetli) bir ihtiyaç hissediyordum”* (SEFİLE: 52) söylemiyle beraber tensel arzuların iştahıyla bir sevgi beslemeden bedenini verir. Fuhuş o zamanlarda ikbal için *“medar-i teselli (avunma sebebi)”* (SEFİLE: 54) dir.

Uşaklıgil romanlarında bir kavram kargaşası yaşanır. Bireylerin duyduğu ihtiras sevgi olamaz. Çünkü gerçek sevgi bedenleştirici değildir ve ruha sirayet etmek ister. Bütünleştirici hisleri İkbal hiç yaşamaz. Çünkü cinsel doygunluk sağlamayı sevgi halinin gerçekleşmesi olarak algılar. Oysa *“sevgi yeterli cinsel doygunluğun sonucunda doğan bir şey değildir.”* (From, 1995: 85) Bu yanılgıya düşen birey ruh ve bedeninin iradesini kaybeder ve sevgi arayışında bedeniyle sınırlı kalarak hep mağluptur. Öyle ki *“muhabbet-i ciddiye (gerçek sevgi) bu kalbe tamamen yabancıdır.”* (SEFİLE: 53) Girdiği gayri ahlâki ilişkiler gerçek mutluluk vermez *“fakat velev muvakkat (geçici olsun bir sürur-ı bahtiyarane (mutluluk neşesi) verirdi.”* (SEFİLE: 53)

İkbal de *“hissiyatı şehvaniyeye (cinsel duygulara), lezaiz-i hayata (hayatın tadlarına) şiddetli bir arzu, meftunane bir inhimak (aşırı bir düşkünlük) vardı.”* (SEFİLE: 51) *“Karakter kökenli tutkular, insanın var oluşunun ta başından beri vardır ve zaman zaman, insanın organik dürtülerinden bile daha güçlüdür.”* (Fromm, 1993: 333)

Bakıldığında romanların tümünde karakterlerdeki bu düşkünlük her koşulda sezilir. Salt bedenleşme ihtiyacıyla girilen ilişkiler çabuk tükenir ancak sürekli bir devinim ile yenilenir. İkbâl nezdinde Ömer Behiç, İhsan Bey, Bihter bedenlerinin geçici ve kısıyıcı ihtiraslarına esir olurlar. Onlar cinsel haz peşinde koştukça daha çok bedenleşirler ve içinde bulundukları yalnızlık duygusu daha da artar. Bu duygunun geçmemesinin en temel sebebi ise sevgisiz birleşmedir. “Çünkü sevgisiz cinsel birleşme, iki insan arasındaki uçurumu ancak geçici bir süre için kapatabilir.” (Fromm, 1995: 20)

Bireydeki yalnızlık, ait olamama, hayal kırıklıkları, eşik etkisi gibi bir dizi sebep bedenın ihtiraslarına daha çok kulak verilmesine ve yıpranmalara yol açar. Onların çevresel koşulları ve soya çekimleri bu yanılgaların hazırlanmasını ve gerçekleştirilmesini destekler.

SONUÇ

İdealizm ve materyalizm, kökleri ilk Çağ filozoflarına dayanan özellikle varoluşla ilgili nitelikli değerlendirmelerde bulunan, tarihsel süreçte çeşitlerini ortaya koyan felsefi doktrinlerdir. Ayrıca evren ideal ve metanın, hayal ve hakikatin, imkân ve imkânsızlığın çelişkisinde kuruludur. Değişen toplum düzenlerinde onlar çağın kendilerine yükledikleri misyonlara bürünerek felsefelerini devam ettirirler. Halit Ziya Uşaklıgil gerek zamanın getirdiği ideal-meta algısını gerekse doğrudan felsefe temsilcilerinin ifadelerini eserlerinde kurgular.

Karl Marx'ın Kapital de anlattığı meta algısı ve sınıf farklılıkları bilhassa sanatçının romanlarının çatısıdır. Kapital, Osmanlı yazın hayatına ikinci Meşrutiyet ile birlikte girer. Halit Ziya eserlerini 1886-1908 tarihleri arasında kaleme alır. Sanatçının Marx'ın görüşlerini bildiği ya da etkilendiğine dair herhangi bir veri bulunmamakla birlikte, romanlarının satır aralarında Tarihsel Materyalizm ile ilgili argümanlara yadsınamaz ölçüde rastlanır. Meta- ideal çelişkisine maddi imkân- imkânsızlık, para, tüketim, haz, moda, fetişizm ve bireyleşen nesnelere yer vermesi bozulmuş materyalizmin açısını oluşturur. Maddeciliğe yüklenen bu olumsuzluklar Marx veya Engels'e değil bireylere aittir. Materyalizmin gerekleri doğru kavranılmadığı için yanlış yansıtılır. Topluluklar ve bireyler bu kavramı paraya düşkünlük, nesneye önem verilmesi olarak algılar. Oysaki Marx bu düşünceye karşı olarak, üst sınıfa, emekçinin sömürülmesine, emeğinin nesneleştirerek yabancılaştırılmasına, alt sınıfın geçim mücadelesine karşıdır. Marx kendi Materyalist dünyasının ideal kısmında sevgi, evlilik, aile, çalışma koşulları hakkında bütünleştirici, ahlâki bilgiler verir. Uşaklıgil romanlarında hem Marx'ın ideal materyalizmine hem de bozulmuş materyalizmine aynı ölçüde örnekler bulunur. Kahramanların yaşadığı ilişkiler her iki durumdan izler taşır.

Artı değer, kapitalizm, sömürü, alt yapı, emekçi, sermaye gibi kavramlar 19. yüzyıl itibarıyla Osmanlı çalışma ve sosyal hayatında yeni yeni görülmeye başlanır. Halit Ziya yaşamın bilinçaltı olarak romanın dünyasına sığınır ve bir bilinç boşalımı yaşar. Toplumun değişen değer yargılarına, devletin bozulmuş kurumlarına, kendi değerlerine yabancılaşmasına, egemen güç konumundaki sınıfı korumasına, bireylerin tüketim çılgınlığı ile evrilmesine, kadınların gerek bedenleri gerekse kıyafetleriyle metalaşmasına, fuhuş evlerinde ticari meta gibi satılmasına, sevgi, aile, evlilik gibi üstün değerlerin alışıya edilmesine, bireylerin benlerindeki ruh ve madde çıkmazına,

anksiyetelerine bir karşı tavır geliştirerek heybesinde biriktirdiği bu konuları romanın büyüüne aktarır.

Romanlarda ve idealizmin temelinde iki farklı yapı mevcuttur. İdeal olma durumu ve olumsuzlanan ideal algısı ile nesneler ve kişiler arasında bağlantı kurularak örneklenir. İdealizm ile toplumda istenilen karakter profilleri aktarılır. Kadın, anne, toplumun genç bireyleri, sanatçılar, yeni genç kız modeli gibi ideal tipler yaratılarak toplumun belli dogmalara, taassuplara sahip birey anlayışını kırmaya çalışır. Kendi romanlarında yeni ideal insanlarını oluşturur. Bunun dışında olumsuzlanan ideal algısıyla hayatın ideallerden ibaret olmadığı bu durumu bireyi gerçeklikten uzaklaştırarak oyaladığı ve karakter gelişimini olumsuz düzeyde etkilediği ifade edilir. İdealistlerin materyalistlerce en çok eleştirildiği konu budur. Uşaklıgil bilinçli veya bilinçsizce bu konuları işleyerek felsefenin sınırlarına dahil olur.

Ele alınan çalışma konularıyla birlikte Halit Ziya'nın roman geleneğinin sadece bireysel yıkılmaların ve eğilimlerin romanı olmadığı görülür. Toplumun çıkmazlarını bireylere indirerek sosyoloji ve felsefe argümanlarla romanlarının ağlarını örür.

KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Hacı Mustafa (2003), **Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği**, Elis Yayınları, Ankara
- Adjukiewicz, K. (1994), **Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar**, (Çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara
- Adugit, Yavuz (2013), “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 16, Kocaeli, s. 63-93
- Ağca, İmran (2008), **Halit Ziya Uşaklıgil’in Romanlarında Yapı ve Tema**, Gazi Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
- Akgün, Mehmet (1988), **Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara
- Akgün, Mehmet (1999), “1839-1920 Yılları Arasında Türkiye’de Aydınlanmanın Uzantısı olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara
- Aktay, Muammer (2018), “Spinoza’nın Conatus, Arzu, Sevinç, Keder ve Özgür İrade kavramları ile İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme”, **Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi**, c. 11, S. 24, s. 448-466
- Alver, Köksal (2010), “Emile Durkheim ve Kültür Sosyolojisi”, **Sosyoloji Dergisi**, c.3, S. 21, Konya, s.199- 210
- Arıtürk, Metehan (2017),“Platon’un Toplum İdeali İçerisinde Kadının Yeri”, **Düşünme Dergisi**, S.10, İzmir, s. 28-38
- Arslan, Fatih (2011), **Boş Zaman Figürleri**, Sinemis Yayınları, İstanbul
- Arslanoğlu, Ayşen (2002), **Halit Ziya Uşaklıgil’in Romanlarında Aşk ve Nesne İlişkileri**, Bilkent Üniversitesi-Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara
- Arvasi, Ahmet (1991), **Diylektiğimiz ve Estetiğimiz**, Burak Yayınevi, İstanbul
- Aslay, Funda- Ünal, Sevtap- Akbulut, Özlem (2013), “Materyalizmin Statü Tüketimi Üzerindeki Etkisini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma”, **Ankara Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, c. 27 S. 2, Ankara, s.43-62
- Aydın, Mehmet (2010), **Kayıp Zaman İzinde – Ahmet Hamdi Tanpınar**, Doğu ve Batı Yayınları, İstanbul

- Aydoğan, Emine (2015), “Marx ve Öncüllerinde Yabancılaşma Kavramı”, **Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 54, s. 273- 282
- Aydoğan, Enver- Altuncu, Zeynep (2016), “Son Dönem Osmanlı İşgücünde Farklılık Yönetimden Kopuş: Yabancılaşma Sorunu” , **Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi**, S.51, (2), Ankara, s. 1- 23
- Bachelard, Gaston (1996), **Mekânın Poetikası** (Çev. Aykut Derman), Kesit Yayınları, İstanbul
- Bachelard, Gaston (2006), **Su ve Düşler- Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme** (Çev. Olcay Kunal), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,
- Bachelard, Gaston(2007), **Ateşin Tin Çözümlemesi** (Çev. Nail Bezel), Öteki Yayınevi, İstanbul
- Bataille, Georges (2004), **Edebiyat ve Kötülük** (Çev. Ayşegül Sönmezay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Bektaş, Oya Esra (2013), “İdealizmin Ötesinde Yeni Bir Schelling İmgesi”, **Uludağ Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, s. 79-92.
- Berkes, Niyazi (1973), **Türkiye’ de Çağdaşlaşma**, Bilgi Basımevi, Ankara,
- Bertrand, Alexis (2001), **Ahlâk Felsefesi** (Çev. Salih Zeki -Sad. Hayrani Altıntaş), Akçağ Yayınları, Ankara
- Bilgin, Nuri (2011), **Eşya ve İnsan**, Gündoğan Yayınları, İstanbul
- Bilgin, Rıfat (2015), “Tüketim Kültüründe Kadın Bedeninin Cinsel Kurgu olarak Konumlandırılması ve Sunumu” **Fırat Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal Hizmet (ABD) S. 36, s.309- 329**
- Brunton, Paul (2013), “İstirap ve Karma ilişkisi”, **Ruh ve Madde Dergisi**, c. 54, S. 643, İstanbul, s.26-32
- Büyük, Celal (2013), “Düalizm, Bilinç ve Tanrı”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 39, Erzurum, s.133- 158
- Büyükyılmaz, Ozan- Ofluoğlu, Gökhan(2008), “Yabancılaşmanın Teorik Gelişimi ve Tarihsel Süreç İçinde Farklı Alanlarda Görünümleri” , **Kamu-İş Dergisi**, c.10, S.1, s.113-144
- Cevizci, Ahmet (2003), **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul
- Churchland, Paul M.(2016), **Madde ve Bilinç** (Çev. Berkay Ersöz) Alfa basım Yayım, İstanbul

- Çabuk, Serap- Köksal Araç, Selin (2016), “Materyalizmin Moda Giyim İlgilenimine Etkisi Üzerine Bir Araştırma”, **Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt/Vol. 16, S. 3, s. 109-128
- Çetinkaya, Bayram Ali (2002), “Modern Türkiye’nin Felsefi Kökenleri”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 6, S.2, s. 65-92
- Çınar, Aliye (2010), **Felsefe’ye Giriş- Mitolojiden Kuramlara**, Emin Yayınları, Bursa
- Demir, Firdevs (2017), “Kant’ın Kadınlarla İlgili Görüşlerinin Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, **Mizanü’ l –Hak İslami İlimler Dergisi**, S. 5, s. 87-99
- Demirel, Demokaan (2013), “**Max Weber’in Sosyoloji Kuramı**”, Turkish Studies – international Periodical For the Languages, Liteature and History of Turkish or Turkic, Volume 8/ 12, Ankara, s. 361- 369
- Deveci, Mutlu (2012), **Varoluş ve Bireyselleşme Açısından Ferit Edgü Anlatılarında Yapı ve İzlek**, Akçağ Yayınları, Ankara
- Deveci, Mutlu (2014), **Halit Ziya Uşaklıgil Öykülerinde Yapı ve İzlek**, Akçağ Yayınları, Ankara
- Düzgüner, Sevede (2013), “Ruh ve Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni”, **Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt- Sayı. 45, İstanbul, s.253-284
- Elçi, Handan İnci (2003), **Roman ve Mekân**, Türk Romanında Ev Arma Yayınları, İstanbul
- Engels, Friedrich (1987), **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni** (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara
- Esedova, Afaq (2008), **19. Yüzyıl Batı Avrupa Edebiyatı**, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul
- Evrensel, Özcan (2017), “Metaalaşma: Meta Biçiminin Gelişimi”, **Eğitim Bilim ve Toplum Dergisi**, c. 15, S. 58, s. 60- 115
- Finn, Robert (2003), **Türk Romanı** (İlk Dönem 1872- 1900) (Çev. Tomris Uyar), Agora Kitaplığı, İstanbul
- Fırıncioğulları, Sevrâ (2017), “Marx’ın Sınıf Kuramındaki Eksikliklere Erich Fromm’un Eleştirisi”, **Akademik Bakış Dergisi**, (Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E- Dergisi), S.60, Kırgızistan, s.477-493

- Fromm, Erich (1993), **İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri** (Çev. Şükrü Alpagut), Payel Yayıncılık
- Fromm, Erich (1995), **Sevme Sanatı** (Çev. Yurdanur Salman), Payel Yayınları, İstanbul
- Fromm, Erich (2014), **Marx'ın İnsan Anlayışı** (Çev. Kaan H. Ökten), Say Yayınları, İstanbul
- Gökalp, Nurten (2017), “Bağımlılığa Felsefi Bir Bakış”, **Bağımlılık Dergisi**, S.18(2) Ankara, s. 59-64
- Hazer, Gülsemin (2013), “**Munis Faik Ozansoy’un Şiirinde Sembol ve İmge**”, Volume 8/ 9, Ankara, s. 1699- 1714
- Işın, Ekrem (1985), “Osmanlı Materyalizmi”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türk Ansiklopedisi**, İletişim yayınları, c. 2, İstanbul, s. 363-370
- İmamoğlu, Tuncay (2004), **Bir Tanrı Kanıtlaması Olarak Berkeley İdealizmi**, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul
- Jung C. G (1997), **Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi**, Say Yayınları, İstanbul
- Kanter, Fatih (2007), “Tanzimat Şiirinde İdeal İnsan Tipi”, **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, Kocav Yayınları, S. 16, İstanbul, s. 171- 189
- Kerman, Zeynep (1995), **Halit Ziya Uşaklıgil’in Romanlarında Batılı Yaşayış Tarzı İle İlgili Unsurlar**, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara
- Kıvılcımlı, Hikmet (2016), **Materyalizm Nedir Ne Değildir?** Köxüz Yayınları, İstanbul
- Koç, Fatma- Koca, Emine (2012), “Geleneksel Giysi Tarzlarının Değişimi ve Türk Modasının Oluşumunda İstanbul”, **7.Uluslararası Türk Kültürü Kongresi**, Ankara, s.2167- 2204
- Kolcu, Ali İhsan (2012), **Milli Edebiyat Şiir I**, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum
- Korkmaz, Ramazan (2012), **Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı**, Grafiker Yayınları, Ankara
- Korkmaz, Ramazan (2015), **Yazınsal Okumalar**, Kesit Yayınları, İstanbul
- Korkmaz, Ramazan– Şahin, Veysel (2017), **Romanda Mekân**, Akçağ Yayınları, Ankara
- Köse, Halil İbrahim (2015), **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Materyalizmin Tartışmaları Bağlamında Din Bilim İlişkisi**, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum

- Lange, Friedrich Albert (1982), **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi** (Çev. Ahmet Arslan), Ege üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir
- Lenin V.İ (2003), **Karl Marx (Marksizmin Bir Açıklaması ve Kısa Bir Biyografik Özeti)** (Çev. Vahap Erdoğan), Eriş Yayınları
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1976), **Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi** (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1977), **Devlet ve Hukuk Üzerine** (Çev. Rona Serozan), May Yayınları, İstanbul
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1980), **Sanat ve Edebiyat Üzerine** (Çev. Murat Belge) Birikim Yayınları, İstanbul
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (2003), **Seçme Yapıtlar 1**, Eriş Yayınları
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (2016), **Yazın ve Sanat Üzerine** (Çev. Muzaffer İlhan Erdost) , Eriş Yayınları, Ankara
- Marx, Karl – Engels, Friedrich- Lenin (1979), **Kadın ve Aile**, Sol Yayınları (Çev. Öner Ünalın), Ankara
- Marx, Karl (2003), **Kapital I**, Eriş Yayınları
- Marx, Karl (2013), **1844 El Yazmaları** (Çev. Murat Belge), Birikim Yayınları, İstanbul
- Mengüşoğlu, Takiyettin (2000) , **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Meyer, Hermann (2009), **Kaderin Yasaları**, Sistem Yayıncılık, İstanbul
- Moran, Berna (1991), **Edebiyat Kuramları ve Eleştirileri**, Cem Yayınevi, İstanbul
- Okutan, Birsan Banu (2016), “Felsefi Meseleler Çerçevesinde Marx’ı Yeniden Okuma Girişimi” , **Marmara Üniv. Siyasal Bilimler Dergisi**, c. 4, S. 2, İstanbul, s.47-64
- Özcan, Tarık (2007), **Tevfik Fikret’in Şiirlerinde Trajik Durum**, Manas Yayınları, Elazığ
- Parla, Jale (2009), **Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri (Babalar ve Oğullar)**, İletişim Yayınları, İstanbul
- Rakitov- Boguslavski-Karpuşin (2006), **Diyalektik ve Tarihsel Materyalizmin Abecesi** (Çev. Vahap Erdoğan) Sol yayınları, Ankara
- San, Çoşkun (2010), “Toplumbilimsel Yöntem Açısından Durkheim ve Weber” **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi, S.2, s. 17- 39

- Schiller (1990), **İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup** (Çev. Melahat Özgü), M.E.B Yayınevi, İstanbul
- Taslaman, Caner (2007), “Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavır”, **Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.33(2), s. 41- 68,
- Topakkaya, Arslan (2008), “Tarihsel Materyalizm Bağlamında Marx’ı Yeniden Okumak”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Volume 1/3 Spring, s.378-395
- Tunalı, İsmail (2009), **Felsefeye Giriş**, Altın Kitaplar, İstanbul
- Turan, Volkan (2017), “Karl Marx’ ta Bölüşüm”, **Politik Ekonomik Kuram**, c. 1, S. 2, Uşak, s.143- 167
- Uçar, Aslı (2012), **Teselliyi Eşyada Aramak: Türkçe Romanda Nesneler**, Bilkent Üniversitesi-Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
- Ural, Şafak (1991), “Diyalektik Düşünce ve Mantık”, **Felsefe Arşivi-Edebiyat Fakültesi Basımevi**, S.28, İstanbul, s.1- 26
- Ülken, Hilmi Ziya (1968), **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara,
- Ülken, Hilmi Ziya (2005), **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, İstanbul
- Williams, Raymond (2013), **Kültür ve Materyalizm** (Çev. Ferit Burak Aydar), Sel Yayınları, İstanbul
- Yener, Cemil (1959), **Bir Romancının Dünyası ve Romanlarındaki Dünya**, M. Sıralar Matbaası, İstanbul
- Yetkin, Suut Kemal (2007), **Estetik Doktrinler**, Palme Yayıncılık, Ankara
- Yüce, Sefa (2012), “Felsefi Düşüncenin Edebiyata Yansıması; Türk Edebiyatında pozitivist ve Materyalist Anlayış” , Volume 7/1, Ankara, s. 2155- 2183
- www.fatiharslan.web.tr
- www.tdk.gov.tr

Araştırmada Yararlanılan Halit Ziya Uşaklıgil Eserleri:

Uşaklıgil, Halit Ziya (2016), Sefile, Özgür Yayınları, İstanbul

Uşaklıgil, Halit Ziya (2016), Nemide, Özgür Yayınları, İstanbul

Uşaklıgil, Halit Ziya (2016), Bir Ölüñün Defteri, Özgür Yayınları, İstanbul

Uşaklıgil, Halit Ziya (2011), Ferdi ve Şürekâsı, Özgür Yayınları, İstanbul

Uşaklıgil, Halit Ziya (2007), Mai ve Siyah, Özgür Yayınları, İstanbul

Uşaklıgil, Halit Ziya (2017), Aşk-ı Memnu, Özgür Yayınları, İstanbul

Uşaklıgil, Halit Ziya (2014), Kırık Hayatlar, Özgür Yayınları, İstanbul

Uşaklıgil, Halit Ziya (2009), Nesl-i Ahir, Özgür Yayınları, İstanbul



EKLER

Ek-1. Orijinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Dilan İNCE
Öğrenci Numarası	151213109
Enstitü Anabilim Dalı	Türk Dili ve Edebiyatı
Programı	Yeni Türk Edebiyatı
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Fatih ARSLAN
Tez Başlığı (Türkçe)	"Halit Ziya Uşaklıgil Romanlarında Materyalist ve İdealist Argümanlar"

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 167 sayfalık kısmına ilişkin, 09 / 07 /2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programında aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %13 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin doktora tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durum doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.

Doç. Dr. Fatih ARSLAN
Danışmanın Adı-Soyadı
(İmzası)

Prof. Dr. Ahmet BURAN
Anabilim Dalı Başkanı
(İmzası)

F.Ü.LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

Madde 41- Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

- a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde **intihal program raporu** ve ilgili makale şartını¹ sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
- b) İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

¹ Makale şartı doktora öğrencilerini kapsamaktadır.

ÖZGEÇMİŞ

1993 yılında Adana'nın Çukurova İlçesi'nde doğdum. İlk ve Orta öğrenimimi Adana'da tamamladım. 2011 yılında Hacı Ahmet Atıl Lisesinden mezun oldum. Aynı yıl Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne yerleştim. 2015 yılında Lisans eğitimimi tamamladım ve yine aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalında Yüksek Lisans programına kabul edildim.

