

**“ŞİDYAK’TAN FARYAK’A”**  
**AHMED FARİS EL-ŞİDYAK’IN DÜNYA TASARIMI**  
*“FROM SHIDYAK TO FARIYAQ”*  
*THE WORLD CONCEPTION OF AHMED FARIS AL-SHIDYAK*

Arş. Gör. Zeynep Gül EREL ÇALAN\*  
Amasya Üniversitesi  
zeynep.erel@amasya.edu.tr

## Özet

Osmanlı'nın düşünce hayatında Hıristiyan Arap yazarlar önemli bir yere sahiptir. 20. yüzyılın başlarında Arap milliyetçiliğine evrilen Arap aydınlanmasının fikir dünyasının merkezinde Arap dili bulunmaktadır. Ahmed Faris El-Şidyak, Arap modernizminin öncülerinden, Arap edebiyatı ve dilbilim çalışmalarıyla bilinen Lübnanlı, Marunî kökenli bir aydındır. Şidyak, Osmanlı topraklarından Avrupa'ya ve İngiltere'ye uzanan seyahatlerinde farklı kültürler ve toplumlar üzerine gözlemler yaparak kaleme aldığı *“al-Sak ala Sak-Bacak Bacak Üstüne”* adlı otobiyografik çalışmasında yer yer Osmanlı topraklarında yaşayan Müslüman ve Hıristiyanların bir arada barış içinde yaşamasının önemini vurgular. Şidyak'ın, hayatına ve eserlerine bakıldığında; bir “Arap aydını”, dünya görüşü ele alındığında ise daha geniş bir çerçevede modernleşmeci bir Osmanlı aydını olarak değerlendirilebilir. Çalışmada bu çerçevede yazarın otobiyografisine dayanılarak vurgulanmış ve yazarın *“Sak ala Sak”* adlı eserinden örneklerle yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed Faris el-Şidyak, Marunilik, Sak ala Sak, bir arada yaşama, Nahda.

\* ORCID: [orcid.org/0000-0002-4168-1426](https://orcid.org/0000-0002-4168-1426)

### Abstract

Arab-Christian intellectuals have a significant place in the intellectual life of the Ottoman Empire. Arab language has emerged as the center of the Arabic thought, which evolved into Arab nationalism in the early 20th Century. Ahmad Faris al-Shidyaq, being a Lebanese/Moranite intellectual, was one of the pioneers of Arab modernism, and was well-known for his studies on Arabic literature and linguistics. Shidyaq underlined the significance of Muslim/Christian co-existence in the Ottoman lands in his autobiographical travel book "*al-Saq'ala Saq fi ma Huwa'l-Faryaq/Leg over Leg or Turtle in the Tree*". His autobiography was based upon his observations from his travels, from Ottoman lands to Europe and Britain. When his life story and his studies were considered, Shidyaq was an Arab intellectual. On the other hand, he was a modernist Ottoman intellectual when he was considered in a broader context. In our study, this specific framework is emphasized, based on the examples from the author's autobiography *Saq ala Saq*.

**Keywords:** Ahmad Faris al-Shidyaq, Maronites, Saq ala Saq, co-existence, Nahda.

### Giriş

"Ahmed Faris El-Şidyak, 1804 yılı civarında, Marunî bir ailenin çocuğu olarak Lübnan'da dünyaya geldi." Bu cümle Şidyak'ın çalkantılı yaşamının özeti gibidir. Şidyak, "*al-Saq'ala Saq fi ma Huwa'l-Faryaq-Bacak Bacak Üstüne*" adlı eserindeki kafiyeli anlatım biçimine uygun olarak kendini "Faryak" ismiyle tanıtır. Kişiliği, dünyaya bakışı, Osmanlı'nın farklı coğrafyaları ve kültürleri kapsayıcıdır. Hayatı, "imparatorluk" potasının modernizm krizini sembolize eden, eski çağlardan kalma bir dikili taş gibidir. Hayatını acı ve deneyim tanımlar. Macerası, Lübnan'da 1804'te doğumuyla başlar, yolu Mısır, oradan Malta, Tunus, İngiltere ve Fransa'ya, sonra yine Mısır'a ve İstanbul'a düşer. Batı'yı tüm yönleriyle ele alır Şidyak. Tam bir aydınlanmacıdır, Batı'nın gündelik hayatını över, ancak kendi toplumunu, Doğu'nun dünyasını daha çok sever. Batı'yı tüm çıplaklığıyla ve acımasızlığıyla, Doğu'yu ise masumiyetiyle anar.

Michel Foucault, 19. yüzyıl entelektüelini tanımlarken bir "evrensellik" vurgusu yapar. "Evrensel entelektüel", bugünün "spesifik" entelektüelinden farklıdır. Bu evrenselliği, zenginliğin

iktidarına, yıkıcılığına ve despotizmine karşı adaleti savunarak ortaya koyar ve evrenselliğini hukuka dayandırır (Foucault, 2005: 49). Ahmed Faris El-Şıdyak, çok kültürlü bir düzeni hukuki bir zeminde benimseme biçimiyle, Foucault’un söz ettiği evrenselliği tam olarak karşılamaktadır. Şıdyak’ın dünyaya dair yazdıklarının bir ortak noktası vardır: Bir arada yaşama kültürüne övgü. Tevfik Fikret’ten yarım asır önce “toprak vatanı, nev’i beşer milleti”<sup>1</sup> olmuş, belki de Fikret’ten daha fazla “insan olacağına inanmıştır”. Kendi aile hikâyesinin de gerektirdiği üzere farklı kültürlerin insanların bir arada yaşamasının özlemine çeker. Şıdyak, önce mezhep, sonra din değiştiren, tüm Müslümanların tek bayrak altında toplanabileceğine dair inancı destekleyen, Avrupa’da ve Arap coğrafyalarında Müslüman, gayrimüslim, pek çok insan ve farklı entelijensiyalar tarafından kabul görmüş bir düşün aktörüdür. Bu çalışma, “Dünya insanı” olarak Şıdyak’ı ele almayı ve Faryak’ın otobiyografi niteliği taşıyan eseri Sak Ala Sak’ta Doğu’ya dair çıkarsamalarını temel alarak, Şıdyak’ın bu “ortak yaşam” arzusunun izini sürmeyi amaçlamaktadır.

## 1. Ahmed Faris el-Şıdyak’ın Yaşamı

Şıdyak, Ahmed Faris “Faryak”, Marunîlerin sığınağı, memleketi Cebel-i Lübnan’da dünyaya geldi. Kimi kaynaklara göre Aşkut, kimilerine göre Kura köyünde doğdu. Babası ve kardeşleri, otobiyografisinde sesi zaman zaman duyulan annesi ile Marunî adetlerine göre büyütülen *Faryak*<sup>2</sup> in ailesi, Lübnan siyasi hayatında çok önemli bir yere sahipti.<sup>3</sup>

Kardeşi Esad’ın, Protestan misyonerlerin etkisiyle mezhep değiştirip, bu sürecin sonunda Marunî Patrikliğinin işkencesi altında hayatını kaybetmesi Faris’in hayatında bir dönüm

<sup>1</sup> Tevfik Fikret’in *Haluk’un Amentüsü* şiirinden.

<sup>2</sup> *Saq ala Saq*’ta Şıdyak, başından geçenleri 3. tekil şahıstan anlatır, kendine verdiği takma isim “Faryak” tır. Çalışmada, Humphrey Davies tarafından detaylı çevirisi yayınlanan *Saq ala Saq*’ın orijinal Arapça metnin ve İngilizce çevirisinin karşılaştırmalı bir biçimde bulunduğu dört ciltlik baskısı kullanılmıştır.

<sup>3</sup> Usama Makdisi, *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East (The United States in the World)* adlı eserinde Faris’in abisi Esad el-Şıdyak’ı, kişiliği ve “beraber yaşama kültürü” açısından değerlendirmiştir.

noktasıydı. Bu olay sonucu oluşan, Şıdyak'ın din adamlarıyla olan mesafesi hem eserlerinde hem de yaşamında belirleyici oldu. Lübnan'ı terk ettikten sonra misyonerlerin daveti ile Mısır'da kaldı, buradan 1826 yılında Malta'ya, sonrasında 1828'de tekrar Kahire'ye geçerek, bir yandan dil çalışmalarını yürütürken, *Vakayı Mısıriyye*'de çalışmaya başladı (Çetin, 2010: 168). Malta'da Tunus Beyi Ahmed Paşa'yla tanışması, hayatında başka bir dönüm noktası oldu ve kendisinin davetiyle Tunus'a gitti. Çoğu kaynak, Şıdyak'ın Tunus'taki çevresinin etkisiyle Müslüman olduğuna işaret eder. Abdülmecid'ten aldığı davetle tekrar İstanbul'a gelişi, özellikle Müslüman ülkelerde karşılık bulan ve oldukça yaygınlaşan *El-Cevaib* gazetesini çıkarmasına vesile oldu (1861-1884). 1886'da Kahire'yi tekrar ziyaret etti, 20 Eylül 1887'de İstanbul'a döndü ve vefat etti (Çetin, 2010: 169).

Şıdyak, çoğunlukla dilbilim ve Arap dili üzerine eserler verdi. Paris, İstanbul, Malta ve Kahire'de basılmış eserlerinin sayısının otuz beş olduğu tahmin edilmektedir. Osmanlı toprakları ve Avrupa'da neşrettiği eserlerinin arasında sözlükler ve gramer çalışmaları ağırlıktadır. Ayrıca çalışmaları arasında, Malta'da 1836'da basılan *el-Bâkûretü's-sehiye fi nahvi'l-lugati'l-İngiliziyeye* ya da 1854'te Paris'te basılan *es-Senedü'r-râvî fi safi'l-Fransevî* gibi, Batı dilleri üzerine tenkitlerinin yer aldığı eserleri de mevcuttur (Çetin, 2010: 169). İngilizce bildiği, Fransızca'yı da öğrenmek için çabaladığı anlaşılmaktadır. Arapça çıkardığı *El-Cevaib* gazetesi ise, Müslüman coğrafyalara yayılmış bir üne sahiptir. Burada da yine hem güncel hem de edebiyat üzerine yazılara rastlanabilmektedir. Bu çalışmaya kaynaklık eden *Sak ala Sak fi mâ huve'l Faryak* adlı eseri hem diller üzerine tenkitleri hem de Şıdyak'ın hayatına dair ayrıntıları içeren, otobiyografi ve seyahat kitabıdır.

Ahmed Faris el-Şıdyak literatürde genel olarak, dilbilim, Arap dilinde edebi üretimler, estetik üzerine yazdıkları üzerinden kültürel çalışmalar bağlamında ele alınmaktadır. Mohammed Bekir Alwan; "*Ahmad Faris Şıdyak and the West*" (*Ahmed Faris Şıdyak ve Batı*) adlı doktora tezi çalışmasında, Şıdyak'ın hayatıyla ilgili çok yönlü bir araştırma yapmıştır. Bu çalışmasında, Şıdyak'ın eserlerinin ve bakış açısının Rousseau, Daudet, Rabelais ve Dickens gibi Batılı yazarlarla karşılaştırmasını yapar, Şıdyak'ın

Batı'yı anlama biçimlerini ve özellikle Fransız yazarlardan ne ölçüde etkilendiği üzerinde durur. Alwan, genel olarak eserinde, çalışmamızda kullandığımız, Şıdyak'ın "tuhaflar" otobiyografisi "*Sak ala Sak*" ve "*Kash al Mukhabba*" adlı eserleri üzerinden Batı düşüncesinden aldığı ilhamı izler.

Şıdyak üzerine yapılmış en detaylı çalışmalardan biri de, Muhammed Nasser Shoukany'nin "*Orientalism and Arab literary response: Studies in Ahmad Faris al-Şıdyak, Charles M. Doughty, Joseph Conrad, Jabra I. Jabra and Tawfiq Yusuf Awwad*" (*Arap Edebiyatı ve Oryantalizme edebi cevabı*) adlı çalışmasıdır. Shoukany de, Saq Ala Saq'a ve Şıdyak'ın Doughty gibi oryantalistlerle olan karşılaşmasına, kültürlerarası hiyerarşik etkileşime değinir. Shoukany Arap Rönesansı/Nahda içerisindeki yerini de tartışmıştır. Hatta Şıdyak'ı daha sonraları "*Oryantalist saldırgan dilin hedefi*" haline gelen "*Arap söyleminin en önemli kaynağı*" olarak ifade etmiştir (Shoukany, 1990: 92).

## 2. Marunîlik ve Cebel-i Lübnan: Şıdyak'ın Evi

Lübnan, Suriye vilayetinin içinde, çok dinli/mezhepli ve çok etnik bir yapıya sahip bir bölgedir. Bölgede bürokrasi dili Yunanca'dan Arapça'ya geçerken, Marunîler, Suriye'den gelip, Lübnan'daki Hıristiyan cemaatine katıldılar (Hitti, 1965: 90). Marunîler, Antakya'nın kuzeydoğusunda yaşamış, "Maron" adında, Süryani Kilisesi'ne bağlı, Süryanice konuşan ve Yunanca bilmeyen bir Hıristiyan rahibin müritleriydiler (Hitti, 1965: 90-91).

Lübnan, I. Selim döneminde Osmanlı hâkimiyetine girdi. Osmanlı Devleti Lübnan'ı da tıpkı Mısır ve diğer Arap toprakları gibi yerel elitler üzerinden yönetti. Hatta Hitti'nin aktardığı üzere Dürzî lider I. Fahreddin<sup>4</sup> (Al-Mani), Mercidabık Savaşı'nın ardından Yavuz'un iktidarına boyun eğdi ve kendisine övgüler düzdü; Yavuz Sultan Selim'in sempatisini kazandı ve Sultan da ona *Cebel-i Lübnan'ın Sultanı* unvanını verdi. (Hitti, 1965: 143-144) Lübnan'da 18. yüzyılda Marunîlerin güçlenmesiyle, yönetici

<sup>4</sup> Daha sonraları torunu II. Fahreddin Ma'anoğlu ve ailesi, 1600'lerin başlarından itibaren yerel iktidar mücadelesine girmiş, II. Fahreddin 1631'de Osmanlılara isyan ederek, Lübnan'da bağımsız bir idare kurmaya çalışmıştır. (Emecen, 1995: 80-82)

düzeyinde Osmanlıların desteklediği Kaysîler-Şihabîler olarak anılan Dürzî yöneticiler ve Marunîler arasında bir mücadele başladı. 1770'lerde pek çok Dürzî ailenin Hıristiyanlığı seçip Marunîlere katılmasıyla, Marunîlerin yönetim alanındaki etkinliği daha da arttı. Kadıköy konsilini kabul eden diyofizit Marunîlerin, monofizit Doğu kiliseleri içinde yalnız kalmalarına rağmen Bizans İmparatoru'yla olan bağları devam etti. (Taşpınar, 2003: 71) Marunîlerin karşısında Ortodoks Dürzî toplumunda ise, Canbolatlar ve Arslanlar gibi büyük, zengin aileler hâkimiyet sürdürdüler; zamanla Dürzî aileleri yönetimde etkili oldular (Hitti, 1965). 1724 yılında Lübnan'da Katolik misyonerlik faaliyetlerinin bir sonucu olarak halen ayinlerinde Bizans etkisini taşıyan Yunan Katolikleri Melkitler Roma'ya bağlandı, I. Dünya Savaşı'ndan sonra ise Protestan faaliyetlerin hızlanması sonucu Lübnan'daki Protestan nüfus 25.000'i buldu (Hitti, 1965: 95). Emeviler devrinde büyük ölçüde devlet işlerinden el çektirilen Hıristiyan topluluklar Cebel-i Lübnan'a çekildiler. Bu göç dalgası içindeki Marunî aileler; Hazinler, Simanîler ve Şıdyaklar'ın kökeni Suriye'ye dayanmaktaydı (Hitti, 1965: 96). 1861'de Cebel-i Lübnan Nizamnamesinin yayınlanmasına kadar, Marunî-Dürzî çatışmasında Marunîler için kimlik meselesi önem kazandı. Özellikle Beşir Ahmed'in yönetici olarak atanmasından itibaren Hazinlerle olan anlaşmazlıklarla başlayan rahatsızlıklar, Ocak 1859'da büyük bir isyanlara dönüştü. Osmanlı her ne kadar müdahale etmeye çalıştıysa da, Fransızların etkinliğine engel olamadı (Traboulsi, 2007: 30).

Şıdyak ailesi ise Cebel-i Lübnan'ın önde gelen ailelerinden biriydi. Kökenleri çok eskiye, 300 yıl öncesine dayanan, Marunîlere liderler yetiştirmiş, memuriyete yatkın bir aileydi (Hourani, 1984: 119). Faris el-Şıdyak'ın kardeşleri Tannus (tarihçi) ve Esad da kendisi gibi araştırmacıydılar. Esad (Asad) el-Şıdyak'ın Amerikalı misyonerlerle olan ilişkileri onu Protestan olmaya yöneltmiş, bu sebeple Marunî piskoposluğunun tepkisini çekmiş, hapsedilmiş, işkence görüp, öldürülmüştü (Hourani, 1984: 98). Esad, sonraları *Lübnan'ın Şehidi* olarak anılacaktı.

Esad, hayatının büyük bir bölümünü Beyrut'a yakın Hadet adlı köyle geçirmişti. Kendisiyle ilgili yazılmış, misyoner eğilimli bir

dile ve akışa sahip eski bir biyografide, Esad'ın köyde geçirdiği hayatıyla ilgili şöyle der: "*Çevresindeki Marunîlerin yanlış ve boş gelenekleriyle büyütüldü.*" (Bird, 1864: 18). Yine aynı eserde "*Şıdyak/Şıdyak*" soyadının, Yunanca *archdeacon/ Αρχιδιάκονος*<sup>5</sup> kelimesinden geldiği iddia ediliyor (Bird, 1864: 18). Elbette bahsedilen kaynakta, dini liderliğinin ve mezhep değiştirmesinin, aile isminden kaynaklanan bir "misyon" olduğuna vurgu yapmak için bu konuya değinildiği anlaşılıyor. Abisinin ölümünden Marunilik kurumunu sorumlu tutan Şıdyak, bu ölümden çok etkilendiğinden Protestan olur ve Protestan misyonerleri için çalışır. "İngiliz Kilise Misyonu Birliği" (CMS) için din ve eğitimle ilgili kitapların Arapça çevirilerini yapmak üzere Malta'ya gider (Roper, 1998: 233). Daha sonra 1828'de Kahire'ye gider ve misyoner okullarında Arapça dersi verirken *Vaka-yı Mısıriyye*'de çalışır (Çetin, 2010: 168).

Şıdyak'ın sadece Protestan misyonerlerinin etkisiyle ya da sadece Arapça tutkusuyla sürekli seyahat ettiğini söylemek, kendisinin özgür ruhuna haksızlık olur. Nitekim otobiyografisinde bu tutkusunun ne kadar eski olduğunu anlatır.

"Her ne kadar Faryak'ın akli ve ayakları evde tutulsa da, akli dağlara, tepelere tırmanıyordu, duvarlara çıkıyor, kaleler fethediyordu, vadilere ve mağaralara iniyor, çamurlara dalıyor, çölleri dolaşiyor, kendini dalgalara atıyordu. En büyük arzusu, başka diyarlar görmek, ailesinden başka insanlar tanımak, elbette bu büyürken herkesin arzusudur (...)" (Davies, 2014: I, 109)

1834 yılında yeniden gittiği Malta'da geçirdiği 14 yıldan sonra Oryantalist Samuel Lee'nin daveti üzerine İngiltere'ye Kitâb-ı Mukaddes çevirileri yapmaya gitti. Bu arada Paris'e ziyaretlerde bulundu, Fransızcasını geliştirdi. Burada bir İngiliz kadınla ikinci evliliğini yaptı (Çetin, 2010: 168). İngiltere'de İncil çevirisiyle tanındı, ikinci evliliği sayesinde 1851 yılında İngiliz vatandaşı oldu (Roper, 1998: 233). İngiltere'nin kütüphanelerinde el yazmaları üzerine çalıştı, onları katalogladı ve buradan Paris'e geçti. *al-Saq'ala Saqfi ma Huwa'l-Faryaq* adlı otobiyografi/kurgu/gezi kitabını 1855 yılında orada yazdı. Daha sonra 1860 yılında

<sup>5</sup> *Archdeacon/ Αρχιδιάκονος*, Türkçe karşılığı "başdiyakoz"dur. Ortodoks Hıristiyanlığın yüksek ruhbanlık derecelerinden biri.

İstanbul'a davet edildi, burada Arapça gazete, *Al-Jawaib/El-Cevaib* çıkarmaya başladı (Hourani, 1984: 99).

### 3. *Sak ala Sak*'ta Şıdyak ve Bir Arada Yaşama Kültürü

#### 3.1. Şıdyak'ın Dünyasında Reform ve Aydınlanmanın Yeri

19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu için modern hukukun yüzyılı oldu. Tanzimat ve Islahat Fermanları, bu yüzyılda yapılan hem yapısal reformların hem de Batı'yla olan siyasi ve ekonomik ilişkilerin hukuksal çerçevesini belirledi. Nitekim Islahat Fermanı'yla yapılan "eşitlik" vurgusu, imparatorluk çatısı altında yaşayan Müslüman ve gayrimüslimler için devletle kurdukları ilişki bağlamında yeni bir kurgu değildi. Yapılan, *Memâlik-i Mahruse*'nin jeo-kültürünü ifade eden ve bu çerçevede yüzyıllardır var olan/olagelen (örfi tasarrufları içeren) "bir arada yaşama" kültürünün ortaya çıkardığı düzeni modern hukukun kavramlarıyla yeniden tanımlanma çabasıydı. Tanzimat Fermanı'yla başlayan girişimlerin ister istemez işaret ettiği bir "ihtiyaç" olan (doğal değil, Batı'yla kurulan ilişkinin mecbur ettiği bir ihtiyaç) cemaat-devlet ilişkilerinin yeniden tanımlanması Islahat Fermanı ile gerçekleşmiş oldu. Tanzimat'la *bilâ istisna* tüm tebaanın can ve mal güvenliğinin, imtiyazlarının koruma altına alınmasından Islahat Fermanı'yla Bâbüalî'nin gözetimi altında meclislerin kurulmasına bu ilişkiler hâlâ hiyerarşik de olsa karşılıklı siyasi iradeleri meydana getirmiş oldu.

Bu "güncellenen" çerçeve "Tanzimat Aydınları" olarak tanımlanan kesimin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Sadece İstanbul'da değil, Kahire'de ve Beyrut'ta da Osmanlı aydınlanması ve Doğu'nun modernleşme modellerinin nasıl geliştirileceği tartışıldı.<sup>6</sup> Özellikle bu büyük merkez şehirlerde bu tartışmanın

<sup>6</sup> Albert Hourani, "Liberal Çağ'da Arap Düşüncesi" adlı çalışmasında, Nahda (Arap Rönesansı) meselesini sistematik biçimde ele alarak, kuşaklara ayırarak değerlendirdi. İlk kuşak düşünürlerden Rıfa'a Râfi el-Tahtavî, Mısır kültürünün kökenlerini Firavunlar dönemine götürüyor, Batılıların arkeolojik kuşatması altındaki Mısır'a Osmanlı'dan ve hatta İslamiyet'ten eski bir öz araştırıyordu. (Hourani, 1984) Osmanlı'dan kopan ve kendini Arap Milliyetçisi olarak tanımlayan kuşak ile bu ilk kuşak arasında "kimlik" üstlenimi açısından farklar bulunmaktadır.



yoğunlaşmasına rağmen konu henüz yaşam alanlarının ve “özerk yönetimlerin” kurgulanması talebinin gerisinde, hukuksal bir ideal olarak görünüyordu. Üstelik Osmanlı bayrağı altında “bir arada yaşam” bu kadim şehirlerde yüzyıllardır süregelen bir “alışkanlıktı”. Bu yeni hukuksal çerçeve, özellikle yüzyılın ikinci yarısında geçmişte siyasi ve yönetsel sebepleri olan “etnik ve dinsel” gerilimleri körükledi.

Toplumsal hayata bakış açısı Şıdyak’ın otobiyografisinde 19. yüzyılda oluşan bu çerçevede değerlendirildiğinde, her ne kadar literatürde Arap milliyetçiliğinin öncülerinden sayılsa da kendisinin tam bir Tanzimat Aydını olduğu, Aydınlanmaya ve ilerlemeye inandığı anlaşılıyor. Bu inancına dair başka bir örnek ise, Mısır’da çoğunluğu ulemâdan kişilerden oluşan dost çevresine verdiği nasihattir. Şıdyak’ın Paris’te tanıştığı Tunus Beyi Ahmed Paşa için yazdığı kasideyi Fransızca’ya çeviren Gustave Dugat, çevirinin 1851 Fransızca baskısında Şıdyak’tan övgüyle bahseder ve Mısır’da uzun süre kaldığını, Ezherli ulemâyyla olan ilişkilerini anlatır “Kendisi Suriyeli bir Hıristiyandır. Mısır’da uzun süreler yaşamıştır. (...) Faris Bey, burada Arap dilinin derinliğine vakıf Ezher Camisi ulemâsıyla karşılaşır. Özellikle Şeyh Muhammed Şehabettin ve Muhammed Ayyad’la ilişkileri iyidir. Skolastik uygulamalardan ve ulemânın ilgi alanlarından pek hoşlanmazdı. (...)” Dugat’ın anlattığına göre, Faris Bey sadece kendi “steril” işleriyle meşgul olan ulemâyaya bir gün şöyle demişti:

“Ey âdemler! Dünya yürüyor, siz ise hareketsizsiniz.”

(Dugat, 1851: 4-6)

Şıdyak, ilerlemeye, aydınlanmaya inandığını bu ifadesinde de ortaya koymuştur. Abbud ve Al-Hazin, Şıdyak’ın *Sak ala Sak’ı* ile Rousseau’nun “İtiraflar”ını karşılaştırarak Şıdyak’ın Rousseau’yu kesinlikle bildiğini tespit ediyor (Alwan, 1967: 172). Ancak doğrudan Fransız Devrimi’nin ilkelerini benimseyip benimsemediğine dair kanıt bulmak oldukça zor olmasına rağmen, Alwan’ın üzerinde durduğu üzere, devrimin ilkelerini ve aydınlanmayı benimsemediğini söylemek doğru olmaz.

*“Fransız Devrimi’nin öncesinin sosyal ve politik düşünürlerini bilmekle kalmaz, ancak (eserlerinden anlaşılacağı üzere) fikirlerine inanır. Montesquieu, Rousseau gibi Devrim’in öncülerinin fikirleri*

*Tahtavi'nin "Tehlis"inde Arapça olarak mevcuttu. Faris aynı zamanda Tahtavi'in çok uğraşarak çevirdiği "La Charte"ı da mutlaka okuması olmalıydı." (Alwan, 1971: 93)*

Şidyak'ın fikirlerinin aydınlanmacı olduğunu hem kendi yazdıklarından hem de kendisi hakkında yazılanlardan ve anılarından kavrayabiliyoruz. Örneğin yine Dugat'a göre, aynı hayal gücü çok kuvvetli bir şairdi, retorikten arınmış gramer tartışmalarından hiç hoşlanmıyordu. Mısır'da yıllar geçirdikten sonra Malta'ya giden Faris, 1847 yılında Tunus Bey'iyle, Fransa seyahati sırasında tanışıp, Tunus'a gitmesinin üzerinde duran Dugat, Tunus Beyi Ahmed Paşa'yla neden böyle yakın muhabbet kurduğu üzerinde duruyor:

"Bu Müslüman prensine olan hayranlığına engel olamadık, çünkü Arap dilinin görkemli döneminde şairlere karşı ünlü halifelerin gösterdiği cömertliği hatırlatır derecede edebiyat adamlarına özen gösteriyordu." (Dugat, 1851: 7)

Tunus Beyi Ahmed Paşa aydınlanma yanlısı modern bir liderdi (Brown, 2015). Mehmed Ali Paşa'nın reformlarının toplum hayatının kalitesini arttırdığını ve etnisiteler arası iktisadi ilişkileri kuvvetlendirdiğini belirtse de, Tunus'taki kadar ideal olamaz. Şidyak, Ahmed Paşa ile özel ilişkilerinin dışında Bey'in Tunus'ta sürdürdüğü, adil olduğuna inandığı düzene hayranlık duyar, nitekim Müslüman ve Hıristiyanlara verilen imtiyazlar konusunda eşit haklar tanındığını ima eden sözleri de bu memnuniyetinin göstergesidir:

"Mısır'ın valisi, hem Müslüman, hem de Hıristiyanlara yüksek makam ve maaşla emperyal imtiyazlar tanıdı, sadece Yahudileri<sup>7</sup> bu ayrıcalıkların dışında tuttu. Bu noktada Mısır, Tunus devletinden ayrılıyordu, Tunus'ta herkese eşit haklar tanınır." (Davies, 2014: II, 120-121)

Arap dili ise Arap kültürünün en nadide parçasıydı. Onu korumak, yaymak, tanıtmak, Şidyak'ın hayat amacıydı. Kütüphaneler ve elyazmalarına dair büyük tutkusunun altında yatan sebep buydu. Etnik kimliğin giderek önemini arttığı 19. yüzyılda mensubu olduğu Marunî toplumunun verdiği mücadeleye paralel olarak, bu kimlikten sıyrılmaya çalışan

Şıdyak’ın “Araplık” ile kurduğu en temel bağ, Arap dilidir. Bu dile olan düşkünlüğünün sebebi, onu ve Arap kültürünü dışlandığı toplumun değer yargılarından öteye taşıması, onu evrensel kılmasıdır.

*Sak ala Sak’ın* dilindeki özgünlük, benzer kelimeleri dili eğip bükerek art arda dizmesinde dile olan hassasiyeti hissediliyor, Arap dilinin farklı lehçelerine, Batı dilleriyle olan etkileşimine, biricikliğine fırsat buldukça değiniyordu. Paris’te Arap dilini öğreten ve bu dil üzerine çalışmalar yapan büyük üstatları eleştiren Şıdyak;

“(Kütüphanelerinizde) çok kitap olması, oradan oraya kitapları taşımak sizi akademisyen yapmaz, bilgi akıldadır, satırlarda değil. Söyler misiniz bana, neden bu profesörler doğru dilleri üzerine tek kelime yazmazlar?” (Davies, 2014: II, 435)

Şıdyak hem Arap dili öğreten ve Arap dili üzerine ahkâm kesen Batılı entelektüelleri eleştirir hem de Arap dilinin lehçe çeşitliliğine vurgu yaparken, oryantalist iradelerin faaliyetlerine olan hâkimiyetini ortaya koyar (misyonerlerle uzun süre çalışmış olmasından kaynaklanan metot bilgisi olsa gerek). Entelektüellerin farklı lehçeleri görmezden gelmesi bilinçli bir tavidir:

(...) Değerli profesörlerim (...) sözgelimi Marsilya’da yaşayan bir Arap’a, orada yaşayan insanlar ya da Parisliler gibi konuşmalarını öğütler misiniz? Eğer bu yaptıklarınız konusunda akılcı olsaydınız, bugün Arapça konuşanlar arasındaki tüm farklılıkları ortaya koyardınız. Şam’da yaşayanlarla Kahire’de yaşayanlar aynı sözcükleri kullanmayabilir, bu sonuca diğer İslam ülkelerinde de ulaşabilirsiniz. Aynı bölgede yaşayan insanlar dahi farklı terimler kullanabilirler. Örneğin, Beyrutluların konuşmaları, Cebel-i Lübnanlıların konuşmalarından farklıdır, Cebel-i Lübnanlılarınki ise Şam’da yaşayanların konuşmalarından farklıdır (Davies, 2014: II, 436).

Şıdyak’a göre Batılı araştırmacılar, bu farkların ayırıcına varmamıştır, oysa Arapça, kadim ve soylu bir dildir, onu diğer kadim dillerden ayıran özellikleri vardır. Şıdyak gibi bir araştırmacı için, kültür emperyalizmini tanımak güç değildi. Bu fikrini kendi ifade gücüyle ortaya koymuştur:

“Yoksa bizi kiskaniyorsunuz ve kendi dillerinizde üç yüz yıl önce yazılan metinleri anlayamadığımız için dilimizi değiştirerek bizim dilimizi kendi dilinizle aynı seviyeye mi getirmeye çalışıyorsunuz?” (Davies, 2014: II, 437)

Şidyak'ın dâhil olduğu “ilk nesil Arap düşünürleri” ve Arap Rönesansı-*Nahda* akımına dâhil düşünce sistemleri, genel olarak 19. yüzyılda Batı tarafından sömürgeleştirilen/işgal edilen, Mısır gibi Osmanlı coğrafyasına da dâhil olan Arap topraklarından Batı'ya yönelik saldırgan eleştiriler biçiminde yükseldi (Shoukany, 1990: 28). Bu sürecin sonucu olarak Arap milliyetçiliğine giden süreçte, *Nahda*, Doğu'ya ait, çeşitli ideolojilerden etkilenen bir aydınlanma biçimi olarak doğdu. Elbette bir yönüyle *Nahda*, Batı'nın kültürel ve ekonomik üstünlüğünü veri alan Oryantalizme verilmiş kültürel bir cevaptı. Bu cevabın en önemli unsuru Arap dili ve edebiyatı idi, nitekim dil unsuru farklı coğrafyalara yayılmış Arapça konuşan toplulukları bir araya getiriyor, aynı dili konuşan insanlar arasındaki sınırları görünmez kılıyordu. Bu sebeple Kilitio, Arap modernizmindeki çeviri anlayışına dikkat çekerek, Şidyak'ın Arap dili ve kültürünün izini süren ilk temsilcilerden olduğunu öne sürüyordu. Bu tutkusu, hem Arapça konuşan halkları birleştiriyor, Osmanlı topraklarında yeşeren “Araplık” başlığı altında Arap düşünüyü için oldukça erken bir giriş niteliği taşıyor, öte yandan Arapları kültürel bir çerçeve içinde tanımlıyordu:

“Şidyak, acı bir keşfin yarattığı şokun dönüm noktasını temsil ediyor: Arap edebiyatı hem tam çeviriye müsait değildir, hem de bir bütün olarak sadece Araplar nezdinde bir anlam ifade etmektedir.” (Kilitio, 2008: 18).

Şidyak'ın hem abisinin mezhep değiştirmesinden ötürü Marunî patrikliği tarafından işkence görmesi ve dışlanması, hem de kendisinin dinini iki kez değiştirmesinin, içinde büyüdüğü katı Marunî toplumunda kabul görmeyeceği varsayımı Arap diline daha çok tutunmasına sebep olmuştur. Marunîlerin en büyük çatışması Dürzîlerle olduğu halde, Şidyak'ın bu topluma önyargılı yaklaşıldığına dair fikirlerine yukarıda değinilmişti. Bu sebeple Şidyak, Arapça elyazmalarının izini Avrupa kütüphanelerinde sürmüştür. Mısır, Cambridge, Oxford, Londra, Paris, Tunus'ta, son olarak da İstanbul'daki kütüphanelerde Arap/İslam mirası üzerine

araştırmalar yaptı. O, özellikle Arap yayınının gelişmesi ve Arap kültürünün yaşaması için elyazmalarının korunmasını önemsiyordu, bu yönde de çalışmalar yaptı (Roper, 1998: 234). Kütüphaneler konusundaki hassasiyetini editörlüğünü yaptığı *El-Cevaib*'te de sürdürdü. Özellikle Müslümanların yaşadığı bölgelerde çok okunan gazetesinde de kütüphanelerin önemine değinmiş, Osmanlı'nın yeni okur-yazar sınıfının gündemine getirdi (Roper, 1998: 244).

Şıdyak eserlerinde, fiilen bir ideolojiye yaslanmasa dahi, bir ideali işaret eder. Hourani'ye göre Şıdyak'ın yazdıklarının politik bir içeriği yoktur. Ancak Tunus Beyi ile çalışması, Sultan Abdülmecid tarafından İstanbul'a davet edilip Tercüme Odası'nda ve Matbaa-yı Amire'de çalıştırılması, "tuhaf" sayılabilecek otobiyografisi "Al-Saq", *El-Cevaib* gazetesinde yazdıkları kısacası hayat boyu içinde bulunduğu çevrelerden edindikleri, politik duruşuyla ilgili aşağı yukarı bir fikir vermektedir. (Hourani, 1984: 98) Arap diline yaptığı katkılar hesaba katıldığında Şıdyak, Arap Rönesansı'nın (*Nahda*) öncülerinden sayılmaktadır. Şıdyak, önce mezhep, sonra din değiştirdiği için içinde bulunduğu toplumsal değerlerin de üstünde, eşsiz olduğunu düşündüğü bir değere, Arap diline sarılmıştır. Kendisi, politik çizgisi açısından Tahtavi ile ya da Butrus-ı Bostani'yle yanyana getirilmesine rağmen, doğrudan politik anlamda Arap milliyetçisinden çok, sarayla olan iyi ilişkilerinden ötürü Osmanlıcı bir yönü, hatta İslam coğrafyasındaki önemi açısından Pan-İslamcı bir niteliği olduğu dahi söylenebilir.

### **3.2. Şıdyak'ın şehirlerinde karşılıklı yaşamlar: Lübnan'dan Kahire'ye: Marunî ve Dürzî, Hıristiyan ve Müslüman Halklar**

Şıdyak, bir Hıristiyan yazar olarak, Arap modernizminin en önemli temsilcilerinden sayılmaktadır. Şıdyak'ın eserleri üzerine önemli çalışmaları olan Nadia al Bagdadi'ye göre<sup>8</sup>, Şıdyak, 19.

<sup>8</sup>Ahmed Faris El-Şıdyak üzerine Berlin'deki *Wissenschaftskolleg*'te 6-8 Mart 2008 tarihinde "Ahmed Faris El-Şıdyak'ın Hayatı ve Eserleri" üzerine bir çalıştay yapıldı. Çalıştayın yürütücüleri Radwa Ashor, Nadia al-Bagdadi, Geoffrey Roper, Barbara Winckler, Sharif Hassan, Kamran Rastegar, Samah Selim, Simon Mercieca, Malek Sharif, Angelika Neuwirth, Christian Junge, Eman

yüzyılın yeni gayrimüslim siyasi söyleminin bir parçasıydı (Baghdadi, 1999: 376). Gayrimüslimlerin politik ve dinsel perspektifleri, Ortadoğu'da modernizmin sınırlarını çizen ideolojik bir çerçeve oluşturmuştur. Bağdadi'nin ele aldığı dönemde Şidyak, bulduğu Arapça elyazmaları üzerinden yaptığı dilbilim çalışmaları ile bu çerçeveye eleştirel yaklaşmış, "Hıristiyan iddialarını sorgulamış", "İncil'deki çelişkileri" ortaya koymuş, otobiyografisi "*Sak ala Sak*" ile Batı kültürünün de sosyal ve politik sınırlarını ortaya koymuştur. "*Her bir detay, antropolojik bir yaklaşımla açıklanmış ve tarihsel ve kültürel çevresiyle ilişkilendirmiştir.*" (Baghdadi, 1999: 392) Onun çalışmaları Batı kültürü üzerine değerlendirmelerden ibaret değildi, aynı zamanda Doğu ve Batı'nın değer sistemleri arasında yapılan bir karşılaştırma idi. Şidyak'ın çalışmalarını inceleyen Bağdadi, onun görüşlerinde "Hıristiyan eğitime karşı çıkan", aynı zamanda Protestan reformculara karşı sempati besleyen bir "özgürlükçü" görüyor (Baghdadi, 1999: 395). Bu politik olgunluğun kişisel özgürlükler üzerinden ifade edildiği anlaşılıyor. Dolayısıyla Şidyak'taki "Kurgunun politik fonksiyonu vardır." (Baghdadi,

Morsi Şidyak'ın çalışmalarının seyahatnameler ve modern edebiyat gibi pek çok farklı bağlamda değerlendirilebileceğini öne sürdüler. Şidyak'ın Arap edebiyatı üzerinde yaptığı çalışmalar ve modernizm anlayışı tartışıldı. Çalıştaydan üretilen kısa rapora göre, Radwa Ashor Şidyak'ın bir aydın olarak koloni karşıtı tavrını ortaya koymuş; Angelika Newirth ve Christian Junge tarafından yazdıklarının "Meta-kurgusal Modernlik" çerçevesinde ele almış; Şerif Hasan, "Al-Saq" ve Lawrence Stern'in "Tristram Shandy"sini karşılaştırarak, ikisinin de "romanın burjuva modellerini" yansıttığını ortaya koymuş, Samah Selim ve Simor Mercieca, Şidyak'ın Malta yıllarını ele almış, Mazzini devrimcileriyle olan ilişkilerini tartışmış, Rastegar "Al Saq"ı "bireysellik" çerçevesinde ele almış, Geoffrey Roper, Shidyak'ın yayın kültürüne olan katkılarını, Georges Khalil and Nadia Al-Baghdadi ise Şidyak'ın son elyazması olan "*Mumahakat al-Ta'wil fi Mutanaqidat al-Injil*"ini, Malek Sherif Şidyak'ın Batı ve Doğu şehirlerine dair fikirlerini ortaya koymuş, Eman Morsi biyografisinin bir parçası olarak Mısır'ı ele almıştır. Çalıştayın kısa bir raporu için bk. [https://www.eume-berlin.de/veranstaltungen/workshops/workshops-seit-2006/index.php?eID=tx\\_securedownloads&u=0&g=0&t=1573255845&hash=108836a6f016dd563608c97d6cc9f6da28427d5e&file=/fileadmin/eume/pdf/arbeitsgespraeche/workshop\\_shidyaq\\_march\\_08\\_1.pdf](https://www.eume-berlin.de/veranstaltungen/workshops/workshops-seit-2006/index.php?eID=tx_securedownloads&u=0&g=0&t=1573255845&hash=108836a6f016dd563608c97d6cc9f6da28427d5e&file=/fileadmin/eume/pdf/arbeitsgespraeche/workshop_shidyaq_march_08_1.pdf)

1999: 399) Bu kurgunun zemini, bir arada yaşamaya dair duyduğu özlemdir.

Şıdyak'ın babası, aktif politika yapan bir isimdi. Şıdyak, babasını anlatırken, Cebel-i Lübnan'ın politik ilişkilerinde önemli bir yeri olduğuna dikkat çekiyor. Şıdyak, içinde yaşadığı toplumdaki farklı bir çocukluk geçirmişti. *Sak Ala Sak*'ta, babasının, Emir'e karşı akrabalarına destek vermesinin sonucunda evlerini yağmacıların basmasıyla ilgili bir hikâye anlatılır. Faryak zaman zaman çaldığı tamburunu dahi yağmacılara kaptırmış, birkaç gün sonra, tamburu kimseye satamayınca, yağmacı tamburu papaza geri getirmiş, papaz ise tamburu Faryak'a vermişti. "*Peki, bu sıradan hikâyenin anlamı nedir, diye sorulursa,*" diyor Faryak,

"Cebel-i Lübnan'da, bir tambur bulmak oldukça zordu, şarkı bestelemek ve müzik aleti çalmak utanç verici bir eylemdi, çünkü insanlara estetik tutkular aşıyor, duygularını kışkırtıyordu. Yerliler dinle ilgili oldukça fanatikler, hislere ve arzulara hitap edecek her şeye karşı tepkiliydiler. Dolayısıyla, şarkı söylemek ya da müzik aleti çalmak istemiyorlar, hatta ayinlerinde bile kullanmak istemiyorlar, Frenk şeyhleri gibi, bunu onları inançsızlığa sevk edeceğini düşünüyorlar. Şiir ve harmoni, zarif sanatlarla ilgilenen herkes onlar için nefret kaynağı idi (...)" (Davies, 2014: I, 89)

19. yüzyılda büyük bir isyana dönüşecek olan Dürzîler ve Marunîler arasındaki gerginliğe rağmen, Şıdyak'ın kendi anlatımına göre babası Dürzî şeyhlerin bir mezhebine oldukça yakındı.

"Faryak'ın babası, yiğitlikleri, kahramanlıkları ve cömertlikleriyle bilinen, fakat elleri, para keseleri, sandıkları, bardakları, cepleri ve evleri bomboş olan Dürzî şeyhlerine yakındı. Yuvarlak olduğuna şüphe olmayan bu dünya, kendisi gibi yuvarlak olan, adına altın dinar denilen bir şeye tapar, onsuz hiçbir şey gerçekleşemez. (...)" (Davies, 2014: I, 85)

Dürzîler ve Marunîler arasında, 19.yüzyılda çatışmaya dönüşecek ve Lübnan'ın yönetimini değiştirecek olan çekişme henüz mevcut iken, Şıdyak, Dürzî toplumuna dair önyargılara ve tek tipleştirmeyle ilgili sorunlara dikkat çeker:

“Dürzîlerin tembelliği, yavaşlığı, kendileriyle ne anlaşılacağı, ne de sözleşileceği hakkında konuşulduğunda, gerçek aslında bambaşkadır. Tembellik gibi görünen özellikleri iltifata açık olmaları, bu onların ılımlı olmalarından, onursuz davranışlardan çekinmelerinden, dünyalıktan feragat etmiş olmalarından kaynaklanır.” (Davies, 2014: I, 86).

Dürzîlerin davranışları ve yaşayışları hakkında bilinenlerin çoğunun yanlış olduğunu savunan Şidyak, onların hükmünde pek çok Hıristiyanın yaşadığı ve hepsinin koruma altında olduğu, kendilerine efendilerini terk etmeleri teklif edilse bile bunu kabul etmeyeceklerini belirtir:

“Bana göre komşusunun kutsalını korumak isteyip, onu koruması altına alan kişiler her şeyin güzelini hak eder ve ihanet içinde olmazlar.” (Davies, 2014: I, 87).

Şidyak’ın komşu metaforu ve Dürzîliği ele alış biçiminde de farklı hayatlara saygı ve “koruma” duygusu görülüyor.

“Dürzî ve diğer toplumlar arasındaki hizipçilik ve komplolara gelince, bunlar bütünüyle politik meselelerdir, bazıları bu emir tarafından yönetilmek isterler, bazılarının ise bu dinle alakaları dahi yoktur.” (Davies, 2014: I, 87).

Şidyak, Avrupa’daki seyahatlerini anlatmadan önce, büyük Osmanlı şehirlerinde Müslüman ve Hıristiyan toplumları arasındaki iş bölümüne dayanan kültürel farkları vurgulamıştır. Her şeyden önce Kahire’deki tüccar Hıristiyanları Kıptilerle bir tutmaz. Kıptiler, Şidyak’ın çizdiği resimde Müslüman toplum yaşamına ahlaki olarak ayak uydurmuş, ticaret ehli olmayan mütevazı bir toplumdur. “*Yabancı Hıristiyanlar*” dediği insanlar, halkı kandırarak ticaret yapan, lüks tüketime düşkün ve ümmidirler. Sahip oldukları imtiyazlarına dayalı “emperyalist” amaçlar güderler, bu insanlar cahildirler, dünyanın inceliklerinden anlamazlar. Kendilerinin olmayan topraklarda, zarafetten uzak, gösterişli bir hayat yaşarlar;

“(…) Müslümanların gelenek ve ahlaki değerlerini izleyen, Hıristiyanlar dillerinin saflığında, edebiyatta, estetikte, düşüncede, sofistike zevklerde ve temizliklerinde her zaman İslam topraklarının yerlisidirler. Yine de Hıristiyanlar Müslümanlara göre seyahat, ticaret, manifaktür alanlarında daha aktif, zorlu görevlerde cesaretlidirler. Çünkü Müslüman milleti fedakârlık ve



özverisiyle bilinir, Hıristiyanlar ise toprağa dayalı yayılma konusunda dengesiz hevesleri vardır, elbette safkan at, değerli mücevher ve lüks tüketim mallarını satın alma konusunu da atlamamak gerekir. Zengin bir Hıristiyan'ın evine girdiğinizde hem kadınların ve erkeklerin hizmet ettiğini, pahalı puroları, (yarısı değerli nargilelerdir), pahalı şeylerle döşenmiş üç odayı, gümüş kaplarda yenip içildiğini, yumuşacık yatakları, lüks elbiseleri ve bunca şeyin yanında bir tane bile kitap olmadığını göreceksiniz. Ayrıca eğer birisi Müslüman tüccardan bir şeyler almak istiyorsa Müslümanın mallarının Hıristiyan'inkine kıyasla yirmi beş sent daha ucuz olduğunu görecektir. Para hırsı, çoğunlukla yabancı Hıristiyanlarda görülür. Kıptiler çoğunlukla Müslümanlar gibidir çok azı ticaret yapar." (Davies, 2014: I, 119)

Şıdyak, *Sak Ala Sak*'ta "Faryak" ismini verdiği bir "benlik" yaratır. Onu dünyanın merkezi yapar ve ona tüm dünyayı dolaştırır. Hatta dünyayı onu etrafında döndürür. Onun ağzından konuşur, gördüklerini 3. tekil şahıs üzerinden anlatır.

"Halep ve Şam'ın Hıristiyan toplumlarını karşılaştırır, Şamlılar Haleplilerden daha rafine doğası olan insanlardır, ona göre, daha saf bir ahlakları, daha serbest bir dilleri vardır, çok daha eli açık ve cömerttirler. Halepli Hıristiyanların şehirde yaşamalarına izin verilmez, şehre sadece ticaret yapmak için girebilirler, der. Ayrıca Tanrı, Şam'ı depremlerden korumuştur, Halep'te ise son derece sık gerçekleşir. Acaba metropoliten, Halep Hıristiyanlarının daha rafine olduğunu mu kastediyordu? Dil meselesine gelince, (yemin ederim) Şamlıların yalın dili ile Haleplilerin kötü dilleri karşılaştırılmaz, Halep için Türklerin topraklarına sınırı olduğu için onların dilleri fazlasıyla bulaşmıştır kendi dillerine." (Davies, 2014: III, 287)

Medeniyet, Avrupa'da geçirdiği vakitlere, gördüklerine rağmen, Şıdyak için Kahire merkezli bir dünyadır. Doğu şehirlerinin de modern ve kucaklayıcı yanlarını sever Şıdyak ve bu sebeple tıpkı Kahire gibi, kimliklerin üzerinde bir yaşamın sürdüğü, bir arada yaşamın sorunsuz devam ettiği bir sığınak arar:

"Kahire, metropoller içinde tek metropol kentler içinde tek bir kent, meskenler içinde tek bir mesken, eyaletler içinde bir eyalet, yuvalar içinde tek bir yuva, şehirler içinde tek bir şehir, kaleler içinde tek bir kale, köyler içinde tek bir köy, şehirleşmiş merkezler içinde tek, başkentler içinde bir başkent, mahalleler içinde bir mahalle, topraklar içinde bir toprak, ülkeler içinde bir ülke, beldeler içinde bir belde, bölgeler içinde bir bölge (...), pek çok

şeyin yanında bir tanecik şeydir." (...)“Bir yabancı da mutluluğu ve yerini bulur, orada ailesini ve milliyetini unuttur.” (Davies, 2014: 105)

Şıdyak'ın Kahire'de övdüğü barışçıl yaşam ve modernizmin politik sebepleri vardır. Şıdyak'ın genel olarak iktidarla-Mısır idaresi ve İstanbul'la (En azından gazetesi *El Cevaib* kapatılana kadar) ilişkileri iyi oldu. 1886'da Kahire ziyaretinde ise Hidiv Tevfik'in özel ilgisiyle karşılandı; 20 Eylül 1887'te Faryak'ın Lübnan'da başlayan çalkantılı hayatı İstanbul'da sona erdi (Çetin, 2010: 169).

Faryak, gazetesi dâhil her eseri ile kişiliği arasındaki mesafeyi kaldırır. Kendi hayat hikâyesi edebi, siyasi ve insani bünyesinde pek çok kültürü barındırır. Arap edebiyatına gönül vermesinden ötürü 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'nın ve Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük şehirleri arasındaki iktisadi mesafenin azalmaya başlamasıyla, imparatorluk dâhilindeki kültürel sistemleri birbirine yaklaştırmayı seçer, Batı ve Doğu'yu birbirine tanıtmak ister, Osmanlı'nın kendi içinde çelişkileri olduğuna inanmaz:

“Şimdi kalemim ve mürekkeğim olduğuna göre anlatabilirim bu mutlu şehri.(...) İnsanları rafine, kültürlü ve yabancıya karşı kibardır, konuşmalarında öyle bir sevecenlik var ki, mutsuzlukları asla tehlikeli değildir. Size selam verdiklerinde sizi ağırlarlar. Sizi selamladıklarında sizi korurlar. Sizi ziyaret ettiklerinde onları tekrar görmek için sabırsızlanırsınız, siz onları ziyaret ettiğinizde, size kalplerini açarlar, (...) Hıristiyanlar ve diğerleri, hepsi saygıyla size selam verir.” (Davies, 2014: II, 117)

Kahire'deki hayat oldukça müreffektir, rahattır. Şıdyak, buradaki hayatı över. Cebeli Lübnan'daki patrikliğin dışarıya kapalı dünyasının belirleyici olduğu hayattan geldiği için, Kahire'yi anlatırken eserin diğer bölümlerinde anlattığı Lübnan'daki hayata zıt bir resim çizer.

“Bunca tüccarın ve zanaatkârın, ayrıca cömert kişilerin çok kazanmasına rağmen Kahire'de fiyatlar epeyce ucuzdu, bunun sonucu olarak, (...) elit ve halktan kişilerin iş ya da eğlence için bir araya geldiği bir yerdir. Bahçeler zevk ve eğlence düşkünlüleriyle dolar, taşar. Kafelerde arkadaşlar buluşurlar. Düğünlerde şarkı söylenir ve her tür müzik aleti duyulur. Erkekler ipekler ve sırmalar içinde pırıldar, kadınlar mücevherlerinin ağırlığı altında

ezilir. Atlar, katırlar ve eşekler ipek dantelli eyerler takarlar. Elbette dostumuz Faryak'ın giriş yaptığı tüm kutsanmış topraklar, o çıkmadan mutlaka berbat olur." (Davies, 2014: II, 120-121)

Şıdyak, Fransa ve İngiltere'de yaşanan Hıristiyan hayatlarla Levant'takini karşılaştırır. Dinin kültürel bir çerçeve içerisinde yaşandığına, bir jeo-kültürün içinde farklı doktrinlerin uygulamalarında benzeşen yanlar olmasının doğallığına ve kendiliğindenliğine işaret eder. Bu benzeşme/ortak yönler bir arada yaşama kültürünün bir parçasıdır. Anlattığı bir anısında, bu benzeşmeyle ilgili bir örneğe yer veriyor. Levant'ta Hıristiyanların ve Müslümanların yaşayışının çok benzeştiğini, Müslümanların uyduğu bazı yasaklara Hıristiyanlar tarafından da riayet edildiğine dikkat çekiyor. Öte yandan burada misyoner faaliyetleri bir dış etki, çeldiricidir ve bu kültürel bütünlüğü bozan bir etkiye sahip olduğunu da vurguluyor:

"Biliyorsunuz, Levant'ın Hıristiyanları, din konuları dışında Müslümanları taklit<sup>9</sup> ederler, nitekim onlar için de domuz eti nefret edilecek bir şeydir." (...) Bir gün aşçının biri domuz etini pişirip, önüne koydu, sandı ki misyoner onu bilmediği bir şeyi yedirterek kandıracak, Faryak, bir ısırık almaktan kaçındı, ona yemesi için başka bir şey verecekler diye umdu. Ancak misyoner devam etti, yemeğini bitirdi, hemen duaya başladı, Tanrı'ya verdiği nimetler için teşekkür etti. Faryak kendine dedi ki, "Yemin ederim arkadaşımız bir yanlış yapıyor. Şükürleri yanlış şeyler için, büyük yaratıcıya şükran duyarken, ahlaksız olan, yenilmesi yasak olan bir şeyi yiyebildiği için mi şükrediyor? "Ertesi gün aşçı bir domuz budu daha getiriyor ve ona bir kez daha teşekkür ediyor. Faryak aşçıya soruyor, neden domuz yediği için Tanrı'ya şükrediyor, aşçı cevaplıyor: Neden olmasın, tıpkı kutsal kitapta yazdığı gibi ona her durumda ve koşulda şükretmek onun görevidir." (Davies, 2014: II, 75)

Kahire'deki bilim hayatı ise Şıdyak'a göre aynı şekilde rahattır, insanlar birbirine saygılıdır. Oxford'daki akademisyenlerden bahsederken de yine Kahire'deki âlimleri övmekten geri durmaz.

<sup>9</sup> Bu benzeştirici yakınlıklara sebep olan komşulukları Foucault, "karanlık akrabalıklar" olarak adlandırılır. "Komşuluk, şeyler arasındaki bir dış ilişki değil de, en azından karanlık bir akrabalığın işaretidir. Ve sonra bu temastan, alışveriş yoluyla yeni benzerlikler doğmaktadır; ortak bir rejim kendini dayatmaktadır (...)" (Foucault, 2005: 46)

İngilizler, Kahire'dekiler gibi sıcak ve zarif değillerdi, tam tersi sıradan insanlardan çok daha kabaydılar, kimse onların ülkesine sırtında yüksüz gelmezdi. Bir akşam Faryak, bir davete katıldı, kapıda birisi onun karşılardı "Kime bakmıştın?" diye sordu, "Şuna şuna" diye cevapladı. Nerede yaşıyorsun, diye sordu, "Şöyle şöyle bir yerde" dedi. "Kirayı ödemeye yetecek kadar paran var mı? Diye sordu adam. "Ne metropolitim, ne de keşişim, herhalde sen beni dilenci sandın." diye cevap verdi. Şıdyak, sivri dilinin cezasını bu olaydan sonra çektiğini, saygıdeğer ve güçlü din adamlarına ulaşmakta zorlandığını belirtir (Davies, 2014: IV, 231).

Dugat, Şıdyak'ın Ezher şeyhleriyle arasının çok iyi olduğunu vurguluyor. Şıdyak, özellikle Şeyh Muhammed Şehabettin ve Muhammed Ayyad'la oldukça yakındı. Özellikle Muhammed Ayyad el-Tantavi (öl. 1861), Arap dili konusunda büyük bir otoriteydi. Arap dili ve grameri üzerine derinlikli çalışmaları vardı ve pek çok Batılı isme<sup>10</sup> Arapça öğretmiş Mısırlı bir âlimdi (Durmuş ve Sadgrove, 2000: 578). Bu yakınlıklarına rağmen, Dugat'a göre Şıdyak'ın dini etütlere ilgisi oldukça zayıftı. Ancak otobiyografisi incelendiğinde, daha önce gayrimüslim ve Müslümanların bir arada yaşama kültürünü olumlamasından anlaşıldığı üzere, Şıdyak'ın dil kadar dini de korunması gereken kültürel bir değer olarak ele aldığı anlaşılıyor. Nitekim Şıdyak, Ezher şeyhleriyle yakın ilişkilerinden ve onların derinlikli bilgisine vakıf olmasından ötürü, "Şeyh" gibi lakapların herkese yakışmadığı, bilgili olmayan kişiler tarafından suiistimal edildiğinden şikâyet ederek, bu bakışını yansıtır:

"Hoca, Muallim ve Şeyh (...) (gibi lakaplar) ikinci deri değildirlere. Onlar, asıl adın (özel ismin) verdiği utancı örtmek için alınmış lakaplardır. Aslında daha çok, sahibinin değerini gösteren etiketler gibidirler. Çoğunlukla hiç alakası olmayan kişilere verilerek yanlış yapılmaktadır. Bu yüzden, örneğin Mısır'da, Kıpti Hıristiyanlara "muallim" lakabını takarlar, bu insanlar ne "muallim/öğretmen" dirler, ne de "muallam/bilgili"dirler. Tabi

<sup>10</sup>1840 yılında St. Petersburg'a Arap Dili ve Edebiyatı öğretmenliği yapmak üzere davet edildi. Bu isimlerin arasında William Lane, Flugence Fresnel, Alman Tarihçi Gustav Weil, Nikola Muhin gibi isimler vardı (Durmuş ve Sadgrove, 2010: 578).

eğer amaç "allame" demek ise, ona itirazım yoktur." (Davies, 2014: II, 137-138)

## Sonuç

Osmanlı'nın modernleşme anlayışının hukuksal çerçevesini oluşturan Tanzimat ve Islahat Fermanları sonucu gerçekleştirilen reformlar çok etnili ve çok dinli toplumsal hayatı doğrudan etkilemiştir. Bir Arap-Osmanlı aydını olarak Ahmed Faris el-Şıdyak ise, bir arada yaşam kültürünün yerleşik olduğu Osmanlı topraklarının büyük şehirlerinde yaşamış, Oxford, Manchester, Paris gibi Avrupa şehirlerinde bu birikimini yansıtan eserler vermiştir. Şıdyak, çatışmalı bir coğrafyadan, Lübnan'dan geliyordu ve bu toplumsal yapının ailesine verdiği yarayla yaşıyordu. Marunîlikten Protestanlığa geçip, patrikliğin zulmüne uğrayan kardeşinin yaşadıklarından sonra, Protestan misyonerlerin etkisinde Protestanlığa geçmiş, bundan sonra, Paris'te Tunus Beyi Ahmed Bey'le olan dostluğundan etkilenip, Müslümanlığı benimsemişti. Şıdyak için Arap dili, tüm bu kimlik unsurlarından önde gelmektedir. Dil, tüm kültürel değerlerin üstünde, birleştiriciliği olan bir unsurdur. Bu düşüncesi onun evrensel kavrayışının bir yansımasıdır. Bu sebeple çalışmada, Şıdyak'ın otobiyografisinden yola çıkılarak, dünya tasarımının temeli, farklı kültürlerin bir arada yaşamasına dair fikirleri ve aydınlanma düşüncesine eğilimleri tartışılmıştır.

## Kaynakça

- Abboushi-Dallal, Jenine (1991). *The Beauty of Imperialism*. Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi.
- Alwan, Mohammed Bakir (1971). *Ahmad Faris Ash-Shıdyaq and the West*. Doktora Tezi, Indiana Üniversitesi.
- Al-Baghdadi, Nadia (1999). "The Cultural Function of Fiction: From the Bible to Libertine Literature. Historical Criticism and Social Critique in Ahmad Faris al-Sıdyaq". *Arabica*, 46, s. 375-401.
- Brown, Leon Carl (2015). *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855*. Princeton: Princeton University Press.

- Bird, Isaac (1864). *The Martyr of Lebanon*. American Tract Soc.
- Civelek, Yakup (1997). *Ahmed Fâris eş-Şıdyak Edebî Şahsiyeti ve el-Cevâib Gazetesi*. Doktora tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çetin, Atilla (1995). "Ahmed Fâris El-Şıdyak". *Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.168-170
- Davies, Humphrey T.& Shidyâq, Ahmed Faris (2014). *Leg Over Leg, Volume One*. New York University Press.
- Davies, Humphrey T.& Shidyâq, Ahmed Faris (2014). *Leg Over Leg, Volume Two*. New York University Press.
- Davies, Humphrey T.& Shidyâq, Ahmed Faris (2014). *Leg Over Leg, Volume Three*. New York University Press.
- Davies, Humphrey T.& Shidyâq, Ahmed Faris (2014). *Leg Over Leg, Volume Four*. New York University Press.
- Emecen, Feridun (1995). "Fahredden, Ma'noğlu". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.80-82
- Foucault, Michel (2005). *Entelektüelin Siyasal İşlevi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Dugat, M.G. (1851). *Poëme Arabe, En L'Honneur Du Bey De Tunis par M. Farès Echidiaq, Traduit En Vers Français*, Paris.
- Durmuş, İsmail ve Sadgrove Philip Charles (2010). "Muhammed Ayyâd Tantavi". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 578-579.
- Hitti, Philip K. (1965). *A Short History of Lebanon*. Macmillan.
- Hourani, Albert (1984). *Arabic Thought in the Liberal Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kilito, Abdelfattah (2008). *Thou Shalt Not Speak My Language*. Syracuse University Press.

- Makdisi, Usama (2007). *Artillery of heaven: American missionaries and the failed conversion of the Middle East*. Cornell University Press.
- Shoukany, Muhammed Nasser (1990). *Orientalism and the Arab literary responses: Studies in Ahmad Faris al-Shidyaq, Charles M. Doughty, Joseph Conrad, Jabra I. Jabra and Tawfiq Yusuf Awwad*. Doktora Tezi, Teksas Üniversitesi.
- Roper, Geoffrey (1998). "Ahmad Fāris al-Shidyāq and the Libraries of Europe and the Ottoman Empire". *Libraries & Culture*, S. 33(3), s. 233-248.
- Traboulsi, Fawwaz (2012). *A History of Modern Lebanon*. Pluto Press.