

RİFÂİYYENİN PİRİ SEYYİD AHMET ER-RİFÂÎ'DE FAKR VE
PRATİK TEZÂHÜRÜ FÛTÛVVET*

Fakr and its Operational Manifestation Futuwwah in Seyyid
Ahmed Al-Rifâî Pir (Establisher) of Rifaiyyah Order

Abdullah ÇAKIR**

Öz

Tasavvuf terminolojisinin en önemli kavramlarından biri olan fakr, Seyyid Ahmed er-Rifâî (ö. 1182)'nin düşüncesinde çok özel bir yer tutar. Fakr kavramı Seyyid Ahmed er-Rifâî ile birlikte, zühd, fenâ ve kulluk kavramlarını da içerecek bir vüs'ate kavuşmuştur. Seyyid Ahmed er-Rifâî, Kuran ve sünneti temele alan bir tasavvufî anlayışı benimsemiş; tasavvufu, sûfîyi ve kulluğu fakr ekseninde tanımlamış; tasavvuf düşüncesinin varlık, bilgi ve ahlaka dair bakışını fakr esası üzerine bina etmiştir. Onun düşüncesinde fakr sadece hakîkatin elde edildiği derûnî ve manevî bir hal olmayıp, aynı zamanda sûfîyi Hakk'a, âleme ve insana yönelik sorumluluğa ve hizmete davet eden aksiyonel bir tezâhürdür. Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin tatbikinde kendini fütüvvet olarak gösteren bu tezâhür; züll, meskenet, mahviyet ve acziyet olarak belirmiştir. Diğer taraftan, nefsinin tüm varlıktan aşağıda görme, kınama şeklinde değerlendirilebilecek Melâmî bir neşve olarak tezahür etmiştir. Bu makalede, sûfilerin fakr ve fütüvvet kavramlarına dair görüşlerinin özet bir tasviri yapılacak, sonrasında ise Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin bu kavramlara nasıl bir yaklaşım sergilediği ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Ahmed er-Rifâî, Fakr, Fütüvvet, Zühd, Fenâ.

Abstract

According to this, the concept of fakr which is one of the most important concepts of Sufism terminology has a very important place in the mystical thought of Sayyid Ahmed al-Rifâî. For him, the concept of fakr includes ascetism, fena and servitude in time. He defines mysticism, Sufi and servitude on the axis of fakr and builds the view of Sufi thought about existence, knowledge and morality on the basis of the fakr together with adopting an understanding of Sufism based on Quran and the Sunna. On the other hand, according to him, fakr is not only a profound and spiritual state in which the truth is acquired but also an operational manifestation that invites Sufi to the

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2007 yılında hazırladığımız *Elyazması İki Menâkıb-ı Seyyid Ahmed er-Rifâî-İnceleme ve Karşılaştırma* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Makale Gönderilme Tarihi:02.01.2019 / Makale Kabul Tarihi: 02.06.2019 / Makale Yayın Dönemi: Haziran 2019

Doi: 10.20486/imad.506710

** Öğr. Gör; Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye / e-posta: abduallah.cakir@dpu.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0646-600X>

responsibility against God, World and Human. In the practice of Sayyid al-Kebir Ahmed al-Rifai, this manifestation appearing itself as züll, meskenet, humility and incompetence has emerged in the shape of not seeing your soul superior to any other being and criticize it as the Melami way. In this article, the approach of Sayyid Ahmed al-Rifai to the concepts of fakr and futuwah is discussed and a detail evaluation is made after presenting a summary of the views of Sufi on these concepts.

Key Words: Seyyid Ahmed al-Rifâî, Fakr, Futuvva, Zuhd, Fena.

1. FAKR KAVRAMI

1.1. Genel Olarak Fakr Kavramı

Fakr, sözlüklerde ifade edildiği şekliyle insanın ve bütün varlıkların dünyada bulunduğu süre içinde zarûrî ihtiyaçlarının subût ve istimrârı yani sürekli muhtaç olmaları anlamına geldiği gibi, maddî olarak ihtiyaç duyulan şeyin yokluğu, kıllat-i mal, ihtiyaç, yoksulluk, nefsin kanâatsizliği ve Allah'a olan muhtaçlık gibi anlamlara da gelmektedir. Fakr kelimesinin çoğulu “fukûr”dur. Fakr sahibi kimseye de fakîr denir.¹

Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-Muhît* adlı Arapça sözlüğünü *El-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* adıyla tercüme eden Mütercim Âsım Efendi (ö. 1819), ise fakrı ve fakr sahibi kimseyi (fakîri) daha geniş olarak ele alır ve şu şekilde izah eder:

“Fakr, yoksulluk manasındadır. Gınâ, mukabilidir. Fakr masdar-ı metruk olup isim olarak müsta'meldir. Fakr sahibi kimseye fakîr denir. Çoğulu fukarâ'dır. Ma'lûm ola ki fakrın mikdâr-ı derecesi hemân ayaline kifâyet eyleyecek kadar nesnesi olmaktan ibârettir. Bazı nüshalarda ise ayâlini idâre edecek nesneye iktidârı olmamak demektir. Zahiren tercih edilen budur. Ehl-i Arabiyye fakîr ile miskîn arasını fark ederler. Bazılar dediler ki fakîr şol kimsedir ki sedd-i ramak edecek kadar kût ve gıdâ bulur ola ve miskîn asla bir nesnesi olmaya. Ve inse'l-ba'z fakîr muhtaç ve gedâ ve miskîn zelîl ve hakîre denir, zillet ve hakâreti gerek fakr u fâka sebebiyle ve gerek ahvâl-i sâire sebebiyle olsun. İmâm Şâfî aleyhi'r-rahme dedi ki fukarâ kötürüm yahut muk'ad olup asla hîrfet ve sanatları olmayanlara kezalik gerçi ehl-i hîrfet olup lakin hîrfeti havâyic-i zarûriyesini idâre eylemez olanlara denir. Ve mesâkin şol kimselere denir ki gerçi hîrfetleri olup lakin nafaka-i ayaline muğnî olmamakla suâl eder olalar. Yahut fakîr kifâyet mikdârı maaşî olana ve miskîn asla nesnesi

¹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, s. 782-783; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut Tarihsiz, c. 5, s. 60-61; Hüseyin b. Muhammed Ragîb el-İsfehânî, *el-Müfrediit fî Garibi'l-Kur'ân*, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 2009, c. II, s.495-496; Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugâti'l-Kur'ân*, (terc. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi), T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, c. II, s. 155.

olmayana denir. Ve lâl kavlin ikisi de beraberdır ki züğürt ve gedâ olana denir. Fakîr aynı zamanda omurga kemikleri kırılmış insan ve hayvana denir. Aynı zamanda hurma fidanı dikecek derin kuyuya denir. Ve şol toprağı yumuşak düz yere denir ki (tesviye) onda câ-be-câ nizâm üzere kuyular kazılır ola. Ve şol deveye denir ki serkeş olmakla burnu yarılıp kiriş geçirilmiş ola ki yuları o kirişe bend eylemekle at kısmının licâmı yerinde olur.”²

Şu halde fakr kelimesinin vaz’ edildiği manaları (mezû’ lehi) dikkate alındığında, bu kavramın temelde maddî ve manevî muhtaçlık, bağımlılık, yoksunluk, bir şeyin kısmen ya da bütünüyle yokluğu gibi anlamları ifade etmek için kullanıldığı ortaya çıkmaktadır.

1.2. Özel Olarak Fakr Kavramı: Fakr Kavramına Sûflerin Yaklaşımı

Bütün İslâm ilimlerinin temelinde kuşkusuz Kur’an ve sünnet bulunmaktadır. Kur’an ve sünnet bu ilim dallarının hem temelini ve hem de kavramsal alt yapısını teşkil eder. Dolayısıyla bütün İslâm ilimlerinin usûlünde olduğu gibi tasavvufta da, bir kelimenin ifade ettiği manayı anlamak için önce Kur’an ayetlerinde ve ardından da hadîs-i şeriflerdeki kullanım biçimlerine müracaat edilir. Söz gelimi Kur’an-ı Kerim’de fakr terimi bir yerde, fakîr kelimesi beş yerde ve fakara kelimesi ise yedi yerde geçmektedir.³ İlgili âyetlerde geçen fakîrlik kelimesine bakıldığında, aynen sözlük anlamlarında olduğu gibi maddî veya ma’nevî ihtiyaç anlamında kullanıldığı görülür.⁴

Fakr kelimesinin Kurân’daki bu kullanılış biçimleri ve içeriği, sûflerin yaklaşım biçimini yansıtır. Söz gelimi ilk dönem sûflerinden Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 988) de fakr kelimesinin, bel kemiğini ifade eden *fikâru’z-zahr* (فقار الظهر) kökünden alındığını; Araplar’ın fikâr kelimesini, sırtın düz durmasını sağlayan omurga kemiğinin ismi olarak kullandıklarını; bu kemik kırılır yahut sakatlanırsa düz durmak için başka bir desteğe ihtiyaç duyulduğunu ve aynı şekilde muhtaç olan kimsenin de bir desteğe ihtiyacından dolayı fakîr kelimesi ile isimlendirildiğini belirtir.⁵ Dolayısıyla Serrâc fakîri de, sözlük anlamının ifade ettiği şekliyle “ihtiyaçların ağırlığından dolayı bel

² Mütercim Asım Efendi, *El-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, (Terc. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi), T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, c. III., s. 2258.

³ Muhammed Fuad Abduibaki, *el-Mu’cemul-Miifehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, Mısır 1364/1945, s.524-525.

⁴ Süleymân Uludağ, *Fakr*, DİA, c. 12, s. 132.

⁵ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma’ fi’t-Tasavvuf / İslam Tasavvufu*, (çev. H. Kamil Yılmaz), Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, s.167. Hasîrîzâde Elif Efendi (ö. 1927) Kur’ân ıstılahları sözlüğünde fakîri “yoksul ve teng-dest ve dervîş manasında isim olur. Miskinle farkı hiçbir şeyi olmayıp elinden de hiçbir şey gelmeyen naçar kimse demektir” şeklinde tanımlamakta ve aynı kökten türetilen “fâkır” kelimesinin de bel kemiği, bela ve meşakkat manasına geldiğini belirtmektedir. Bkz. Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru’l-Furkân fi Şerhi Lugâti’l-Kur’ân*, s. 135, 155. Bu kelime Kur’ân-ı Kerim’de şu şekilde geçmektedir: *تَطُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ * وَوَجُوهٌ يُؤْمِنُونَ بِأَسْبَرَةٍ * (O gün bir takım yüzler de asıktır. Anlar ki kendisine bel kemiklerini kıracak çok belâ (lı bir iş) yapılacaktır). 75/Kıyâme, 24-25.*

kemiği kırılmış kimse” olarak değerlendirir. Serrâc’ın bu yaklaşım biçiminden anlaşıldığı üzere fakr kelimesinin bu anlamından ve Kur’ân’daki bağlamı üzerinden hareketle sûfiler fakrı, ilk başta insanın maddî ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar muhtaç ya da yoksul olması anlamında maddî fakrlik şeklinde anlamışlardır. Ardından tasavvufî kavramlar ve makâmlar içinde değerlendirdikleri fakra, tasavvuf ilminin usûl ve muhtevasını yansıtacak, diğer bir ifadeyle onu özetleyecek şekilde daha husûsî bir mana vermişlerdir. Buna binaen fakrı her zaman, mekân ve imkânda (şartta) Allah’a muhtâc olmak anlamına gelen ma’nevî fakrlik şeklinde ta’rif etmişlerdir. Örneğin Abdurrezzak Kâşânî (ö. 1335) *Letâifu'l-Îlâm fî İşâreti Ehli'l-Îlhâm* adlı tasavvuf sözlüğünde fakr kavramını, her türlü çokluk ve sapmanın etkisinden kurtulmak; alışkanlık ve arzuların hükümlerinden tam anlamıyla soyutlanmak ve böylelikle kalbi her türlü etkilerden, görünür ve görünmez bağlardan arındırmak; başka-başkalık gibi hükümlerden hatta daha da ötesinde bu arınmayı ve bu görmeyi terkden de arındırmak şeklinde tanımlayarak kavramı terke, terkten vahdete ve vahdetten de metafizik bir kavram olan yokluk anlamına taşımıştır. En sonunda da kavramın “çorak arazi” anlamındaki “arz-ı fakra” kelimesinden türetildiğini ileri sürmüştür.⁶ Bu haliyle herhangi bir bitkinin ve başka bir şeyin yetişmediği yer, toprak anlamına gelen arz-ı fakra teriminin Kâşânî’nin ifadeleri bağlamında, son tahlilde vahdet-i vücûd terminolojisinde kendinde bir varlık görmeyen anlamındaki “ubûdet-ubûdiyet” yani “kulluk”la ve en net niteliği muhtaçlık olan “mümkün varlık”la birlikte değerlendirildiği ve tamamıyla metafizik bir kavram olarak ele alındığı söylenebilir.

Fakrın Kur’an ayetlerinde kullanılış biçimini ve kontekstini gerek rivayet ve dirayet tefsirlerinin zâhirî verileri bakımından ve gerekse kendi yöntemleri olan keşf ve müşahedeye dayalı işârî tefsir bakımından göz önünde bulunduran mutasavvıflar, söz konusu bu zâhir ve bâtın tariflere binaen fakrı, tasavvuf literatüründe umûmiyetle zühd ve tasavvuf kavramlarına yakın anlamda kullanmışlardır.⁷

Sûfiler, Kur’ân’dan ayrı olarak fakr konusundaki hadîsleri de nazar-ı dikkate almışlar ve son tahlilde, fakrın üç çeşit olduğu belirtmişlerdir:

1. Sadece Allah’a karşı duyulan ihtiyaç,
2. Allah’a ve başka mahlûklara karşı duyulan ihtiyaç,
3. Sadece mahlûklara duyulan ihtiyaç.

⁶ Abdurrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 437-438.

⁷ İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, (Haz. Dr. Sâfi Arpagûş), İst. 2010, s. 38-39; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 180.

Sûfilere göre Resûlullâh (sallallâhu aleyhi ve selem) “*Fakîrlik benim iftihâr vesilemdir*”⁸ hadîsiyle birinci çeşit fakra; “*Fakîrlik, neredeyse insânı küfre düşürecek*”⁹ hadîsiyle ikinci çeşit fakra; “*Fakîrlik iki cihânda yüz karasıdır*”¹⁰ hadîsiyle de üçüncü çeşit fakra işâret buyurmuşlardır.¹¹ Bu haliyle sûfiler, birçok farklı fakr kategorisinden söz etseler de¹² bütün bunların temelde kendilerine indirgenebileceği iki türlü fakrın olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bunlar, sûret fakîrliği ve ma’nevî fakîrlik’tir.¹³

Sûret Fakîrliği: Sûfiler maddî varlığa sâhib olmama anlamındaki fakra, şeklî (zâhirî) fakr derler. Fakîr bir şeye sâhib olmadığı gibi, sâhib olmayı da istemez. Bu anlamda fakîre ehl-i tecrîd ve ehl-i terk de denir. Kur’ân-ı Kerîm’de konuyla ilişkisi bulunan âyetlerin çoğunda maddî anlamdaki fakîrlik üzerinde durulmuş ve bununla ilgili hükümler konulmuştur.¹⁴

Sûfilerin fakrı zühd kavramını da içerecek şekilde kullandıklarına yukarıda değinilmişti. Hakikatte zühd kavramı tasavvuf terimleri içinde ilk ortaya çıkan kavramlardan biridir. Sözlük manası itibarıyla bir şeyin azlığını ifade etmek, rağbet etmemek, ilgisiz, bî-gâne olmak gibi manalar ifade etmektedir. Bu manalarına uyacak şekilde zühd kavramı ilk dönem sûfilerinde kendisini, sûret fakîrliği yani dünya nimetlerinden en az düzeyde yararlanma, onlara iltifat etmeme şeklinde göstermiştir. Sûfileri bu tavra iten şey ise Hz. Peygamber (sav)’in ve sahabelerinin yaşantısı ile onlardan sonra gelen Müslümanların yaşantıları arasında bir tezadın ortaya çıkmış olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber (sav)’in vefatından sonra, dünyevî refahın artmasıyla birlikte hızla gelişen bir dünyevîleşme temayülü görülmüştür. Bu noktada sûfiler örnek alınması gereken asıl modelin Peygamberler ve onların vârisi olan âlimlerin olduğu üzerinde durmuşlar ve onların yaşantılarını emsâl göstermişlerdir. Onların asıl gayelerinin ahiret olduğu ve dolayısıyla dünya malına karşı ilgisiz oldukları konusuna dikkat çeken ilk mutasavvıflar, dünyevîleşen kitlelere karşı da eleştirel bir

⁸ Aliyyü’l-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa fi’l-Ahbâri’l-Mevzûa -Mevzûatü’l-Kübrâ*, (thk., Muhammed b. Saîd b. Besyûni Za’lûl), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1985 s. 254; Muhammed b. Dervîş b. Muhammed b. Muhammed el-Hût, *Esne’l-Metâlib fi Ehâdisi Muhtelifeti’l-Merâtib*, (Tahkîk, Mahmûd el-Arnaûd, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1991, s. 302; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbâs ammâ İştehera alâ Elsineti’l-n-nâs*, Müessesetü’l-Risâle, Beyrut 1405, II, s. 87, Hadis No: 1835.

⁹ Aclûnî *Keşfü’l-Hafâ*, II, s. 107.

¹⁰ Radiyüddin Ebu’l –Fedâil el Huseyn b. Muhammed Sağâni, *el-Mevzûât*, (Tahkîk: M. Abdulkadir Ahmed), Mektebetü’n-Nahdiyyeti’l- Mısıriyye, Kahire, 1411/1991, s.105; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 87.

¹¹ Mâhir İz, *Tasavvuf*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1990, s. 138.

¹² Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma’ fi’l-Tasavvuf / İslam Tasavvufu*, s.47-48; Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 438-441; Ebû İsmail Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilu’s-Sâirin / Tasavvufta Yüz Basamak*” (çev. Abdurrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa, 2008, s. 104; Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Câmiu’l-Usûl / Veliler ve Tarikatlarda Usûl*, (çev. Rahmi Serin), Pamuk Yayınları, İstanbul 1979, s.272; Ercan Alkan, *Letâifu’l-İ’lâm fi İşâreti Ehlî’l-İlhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü Ve Mütercimi Meçhûl Tercümesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2002, s. 521-528.

¹³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996, s.184.

¹⁴ Süleymân Uludağ, *Fakr*, s. 132-133.

tavır takınmışlardır. İlk sûfilere Hz. Peygamber (sav)'in ve sahabesinin bu yaşantılarını zühdün bir pratiği olarak görmüşlerdir. Bu durum sûfiler arasında sûret fakîrlğine karşı rağbeti arttırmış ve sûrî fakîrlik daha çok zühd kavramı etrafında işlenmiştir.¹⁵ Zühdün, Peygamberlerin yaşantısı olduğunu savunan ve bunu kendilerine örnek alan sûfilere göre zühd, Allah'a yakın olmak için dünya nimetlerini yaşamı teminle sınırlayacak kadar azaltmak ve dünyevîleşmeye karşı kavli ve fiili tavır almaktır. Bu itibarla ilk dönemlerde sûfi-derviş yerine kullanılan zâhid, daha çok dünya malına, makama, mevkiye, şan ve şöhrete önem vermeyen; kâfi miktarda azla yetinen, çokça ibadet eden, âhîret için hayırlı işlere yönelen, dolayısıyla Allah dışındaki her şeyi terk eden kimse demektir.¹⁶ Bu terk sûfiler arasında kendisini iki şekilde göstermiştir. İlki, gerçek anlamda terk¹⁷, ikincisi ise kalben terk'tir.¹⁸

Ma'nevî Fakîrlik: Bu çeşit fakîrliğe fakr-ı hakîkî, fakr-ı zâtî, fakr-ı küllî denir.¹⁹ Hakîkî fakîrlik fenâ fillah'ın neticesi olarak kendisini gösterir. Buna göre mane'î/hakîkî fakîrlik dünyâdan, topyekûn mâsivâdan, beşerî sıfatlardan sıyrılıp (fenâ-i sıfât), hiçbir şeye gönülde yer vermeyerek, mâlik olunan şeyleri Hakk'ın rızâsına sunmak ve O'nun yolunda harcamaktır. "*Kölenin nesi varsa efendisininindir*" fehvâsı üzere fakîri, "*nefsinden ve mülk görmeden kendine mensûb olan şeyden berî olandır*" şeklinde tanımlayan sûfiler, her şeyi kendisinin değil, Ganiyy-i Mutlak olan Allah'ın bilmişlerdir.²⁰

Sûfilere göre ma'nen fakîr olan, beşerî sıfatlardan sıyrılmış olan ve kendini bir şeye mâlik görmeyen kimsedir. Böyle bir kimse, kendisini ubûdiyet makamında sürekli Hakk'a karşı fakr ve acziyet içinde bilir ve sürekli bir niyaz halinde olur.²¹ Bu tür kimseler hadsiz mal, mülk ve mansıba sâhib olsalar bile hiçbirine gönül bağlamazlar. Sâhib oldukları mülk-makamın vs.'nin kulu olmazlar. Aksine bunları kendilerine kul ederler.²² Dolayısıyla mülkün gerçek sâhibini düşünüp kendilerini fakîr sayarlar. Dünyevî ya da uhrevî, kendilerinde bir vücûd (varlık) görmezler. Kendilerinde olan vücûdu, amelleri, hâlleri, makamları, esrârı ve kemâlâtı, sadece ve sadece Allah'ın fazlı

¹⁵ İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcî'l-Fukarâ*, s. 39.

¹⁶ Semih Ceyhan, *Zühd*, DİA, İstanbul 2013, c. 44, s. 530;

¹⁷ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, (Tahkik: Nureddin Şeribe), Kahire 1986, s. 64.

¹⁸ Hâris el-Muhâsibî, *Kitâbu'l-Kasb ve'r-Rücu' ilallah, el-Vesâyâ* içinde, (Tahkik: Abdülkadir Ahmed Atâ) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 238-239.

¹⁹ İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcî'l-Fukarâ*, s. 38; Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İFAV, İstanbul 2005, c. 2, s. 123, 128, 257.

İsa Çelik, *Bursalı Mehmed Tahir'in Yorumuyla 'Nazar-ı İslâm'da Fakr*, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2003, cilt: 10, sayı: 22, s. 195, 197.

²⁰ İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcî'l-Fukarâ*, s. 370.

²¹ Abdurrezzak Tek, *Nakşîliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi Molla Abdullah İlahî*, Emin Yayınları, Bursa 2012, s. 130, 137-138.

²² Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİFAV, İstanbul 2001, s. 182.

ve mevhibesi bilirler.²³ Onlar kalblerini alâkalardan soyutladıklarından, dünya esaretinden kurtulmuş ve Allah ile istiklâle kavuşmuş kimselerdir. Fakrı, her iki cihanda da Allah'dan gayrısını görmemek, sadece O'na kilitlenmek şeklinde anlamışlardır. Bundan dolayı onlar fakr kelimesinin “fe” harfinin kullukta fenâya, “kaf” harfinin kullukta kıyama, “ra” harfinin ise nefsin ayıplarını rü'yete işâret olarak anlamışlar ve kelimenin anlamı ile harflerin bileşenleri arasında bir irtibat kurmuşlardır.²⁴

Yine sûfilere göre ma'nevî fakîrlik mala sâhib olmaya engel değildir. Aksine özünün ve her şeyin Allah'a muhtaç olduğu marifetiyle, dünyaya kul-köle olmamaktır. Nitekim “*Ey insânlar! Siz Allah'a karşı fakîr (muhtac)sınız. Allah ise ganî (zengin-hiçbir şeye ihtiyâcı olamyan) ve övgüye lâyıktır.*”²⁵ âyetiyle “*Allah ganîdir, siz fakîrlersiniz.*”²⁶ âyeti de bu hakîkate vurgu yapmaktadır. Bu fakîrlik, dünyada ve içindekilere muhtaçlık halinin iffete ve haysiyete zarar verdiği gibi iffet ve haysiyete zarar vermez. Bilakis kişiyi azîz ve zengin kılar.²⁷

Yukarıdaki hakîkî fakr tanımlamasından hareketle mutasavvıflar fakîrin ta'rîfini, “*fakîr hiçbir şeye muhtâc olmayandır*” şeklinde yapmışlardır. Bir kısım mutasavvıf da fakîri, “*fakîr her şeye ihtiyâcı olandır*” şeklinde ta'rîf etmiştir. Son tanıma paralel olacak şekilde İbn Arabî (ö. 1240) de; “*bizim katımızda fakîr her şeye muhtâc, hiçbir şeyin kendisine muhtaç olmadığı kimsedir*” demektedir.²⁸ Bu iki tanımlama arasında bir tenâkuz varmış gibi görülse de aslında öyle bir durum söz konusu değildir. Paradoksal bir anlatımla bu, bir bütünün iki ayrı şekilde ifâde edilmesidir. Şöyle ki; birinci kavli dile getiren mutasavvıflar katında fakîr, esbâbdan mücerred olan kimse ya'nî zâtını mâsivâdan tenzîh kılmış ve fenâfillah mertebesine ulaşmış kimse olarak görülmüştür. Bu mertebenin sahibi hiç bir şeye muhtaç olmaz. Ganiyy-i Mutlak ile gani olur. İkinci kavli dile getiren mutasavvıflar katında ise fakîr, her ne zaman bir eşyaya nazar eylese, mezâhiri, Hak görür. Vücûd-i Mutlak'ın tecellisini O'nda müşahede eder. Dolayısıyla vahdet-i vücûd düşüncesi içinde Allah'a fakîr olan (fakr illallah) bütün her şeye fakîr olur. Bu mertebede fakîr, bu itibarla ayn-ı ganidir, diğer itibarla da ayn-ı fakîrdir. Hz. Ali'nin “*Fakr ile gına iki binittir. Hangisinin sırtına binmişim kayırmam*” sözü de bu manaya gelmektedir. Allah'a fakr, gınânın ta kendisidir. Çünkü mutlak ganî O'dur. O'nun

²³ İsmâîl Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 370.

²⁴ Dilaver Selvi, *Kur 'an ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, Şule Yayınları, İstanbul 1997, s.98; Daha geniş bilgi için bakınız: Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları Ankara 2000)

²⁵ 35/Fâtır, 15.

²⁶ 47/Muhammed, 38.

²⁷ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 179-180.

²⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (nşr. Ahmed Şemseddin), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1999, c. 3, s. 27.

karşısında fakîr olan da kul olduğuna göre, mahlûkata karşı kul da O'nunla ganîdir. Yani böyle bir kul Allah'a karşı fakîr, mahlûkata karşı ise ganidir.²⁹

1.2.1. Zenginlik-Fakîrlik Bağlamında İlk Dönem Sûfleri

Tasavvuf tarihi araştırmacıları, tasavvufî hayat ve düşüncesini belli başlıklar altında tasnif etmişlerdir. Bunlar içinde en çok benimsenen tasnife göre tasavvufun ilk dönemi, tasavvufun da temelini oluşturan zühd dönemidir. İkinci dönemi tasavvuf ve tarikatların teşekkül dönemi ve üçüncü dönemi ise, İbn Arabî ile başlayan ve tasavvufun, metafiziğin yerine ikame edildiği vahdet-i vücûd dönemidir.³⁰ Yine bunlar içinde, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin yaşadığı dönem, tasavvufun ikinci dönemi olan tasavvuf ve tarikatların teşekkül süreci içinde değerlendirilir ve kendisine nisbet edilen Rifâiyye, Kâdiriyye ve Yeseviyye ile birlikte ilk teşekkül eden tarikatlardan biri olarak kabul edilir. Dolayısıyla Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye kadar olan zühd dönemi sûflerinin fakîrlik ve zenginlik hakkındaki görüşlerinin kısa bir tahlîli, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin bu konuda durduğu yerin daha iyi anlaşılması noktasında faydalı olacaktır.

İlk dönem âbid ve zâhid mutasavvıfları, dünyayı kötüleyip, zühd hayatı yaşayan sahabilere, özellikle de Ashâb-ı Suffa'yı kendilerine örnek almışlardır. Onlar, İslâm toplumunun değişen sosyal ve siyasî durumuna, refâh düzeyine ve buna bağlı olarak ortaya çıkan entelektüel yönelişlere karşı tepkili ve mesafeli bir duruş sergilemişlerdir. Refah ve zenginleşmenin dînî hassasiyetleri ortadan kaldırdığını, dünyevileşme ile birlikte dönem insanının, Hz. Peygamber zamanının ruhuna ve dolayısıyla rıza-i ilahiye yabancılaştığını ileri sürmüşlerdir. Dindarlık açısından gerekli olanın Allah'a ve ahirete yönelmek olduğunu, bunun da ancak insanı meşgul edecek olan ilgi ve alakalardan uzak durmakla mümkün olacağını düşünmüşlerdir.³¹ İlk dönem sûflerinin dünyaya olan bu alakadan kurtulmakla ilgili görüşü, daha sonraki dönemlerde fakîrliğin yüceltilmesi biçiminde yorumlanarak asıl maksadından saptırılmıştır. Özellikle fakîrlikle ilgili bazı hadislerin yanlış anlaşılması, zayıf ve mevzû hadislerin delil kabul edilmesi neticesinde **“zenginlik mi üstün yoksa fakîrlik mi?”** üst başlığında, birtakım tartışmaların içerisine girilmiştir. Aslında ilk dönem âbid ve zâhidleri fakîrliğin, dînî kurtuluş için daha makûl bir yaşam biçimi olduğunu düşünmekle birlikte, hiçbir zaman zenginliği kötülememişlerdir. Aksine mal sahibi olmanın fakra ve sûfliğe engel olmadığını, asıl engelin mala köle olmak olduğunu dile getirmişlerdir.³² Durum böyle olmakla birlikte, zamanla fakrı aşırı derecede öven ve zenginliği yeren marjinal sayılabilecek bazı zümreler ortaya çıkmış, fakr ile sabır, zenginlik ile şükür arasındaki ilişkiyi, sabırlı fakîrin şükreden zenginden daha fazîletli

²⁹ Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 441-442; İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ*, s.371-372.

³⁰ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s. 77-78.

³¹ Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi Allah-İnsan İlişkisi*, Hayy Kitap, İstanbul 2009, s.62-63.

³² Abdurrezzak Tek, *Tarihî Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi Yayınları, Bursa 2016, s. 166.

olduğu şeklinde değerlendirmişlerdir. Diğer taraftan bunun tam aksini iddia edenler de olmuş, yani şükreden zenginın sabreden fakirden daha faziletli olduğunu ileri sürmüşlerdir.³³

Maddî anlamdaki fakrın zenginlikten üstün olduğunu benimseme noktasında mutabakat halinde olan ilk sûfiler, fakrın bir diğer veçhesi olan manevî fakrılık hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimisi insanın Allah'a muhtâc olduğunu idrâkinde olmasının (fakr ilallâh) üstün olduğunu kabul ederken; kimisi de, ma'nevî zenginliğin (istiğnâ billâh) daha üstün olduğunu kabul etmiştir. Ma'nevî zenginliğin, kendini Allah'a karşı muhtâc bilme hâinden daha üstün olduğunu söyleyenlere göre zenginlik, Allah'ın sıfatı olduğundan kulun sıfatı olan fakrdan daha üstündür. Karşıt görüşteki sûfiler ise Allah'ın kendisine ganî, insanlara fakr sıfatını verdiğini göz önüne alarak insana fakrın daha çok yakıştığını savunmuşlardır.³⁴

Bazı sûfiler ise *iftikâr illallah* ile *istiğnâ billah* arasında bir fark görmemişlerdir. Böyle düşünen sûfiler, insanın kendisini Allah'tan başkasına muhtâc bilmemesi anlamına gelen istiğnâ billâh ile, kendini mutlak olarak O'na muhtâc hissetmesi anlamına gelen iftikâr ilallâh arasında fazla fark olmadığını kabul etmişlerdir.³⁵ Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî, "**Allah'a muhtâc olma hâli sağlam olmayanın, Allah ile mustağnî olma hâli de sağlam olmaz; bu iki hâlden biri olmadan öbürü tam olarak gerçekleşmez**" sözüyle,³⁶ Ebû Bekir eş-Şiblî de, "**fakr, Azîz ve Celîl olan Allah olmadan kulun hiçbir şeyle müstağnî olmamasıdır**" ifadeleriyle bu hususa dikkat çekmişlerdir.³⁷

Zühd, fenâ ve fakrılık kavramları ekseninde yukarıda ortaya koymuş olduğumuz genel değerlendirmeye binaen şunu ifade edebiliriz: Tasavvuf tarihinin ileriki dönemlerinde yeni birtakım kavramların üretilmesi ve bu kavramların literatürde kabul gören bir statüye gelmesiyle birlikte fakr kavramı, temelde zühd ve fenâ kavramlarının anlamlarını da kapsayacak bir muhtevaya bürünmüştür.

2. SEYYİD AHMED ER-RİFÂÎ'NİN FAKR KAVRAMINA YAKLAŞIMI

Ahmed er-Rifâî, maddî anlamdaki fakrın zenginlikten üstün olduğunu kabul etmiş ve bu hususta ilk dönem âbid ve zâhidlerinin yolunu tutmuştur. O, tam bir zâhid olarak yaşamıştır. Fakrın ikinci veçhesinde ise Allah'ın kendisine ganî, insanlara fakr sıfatını verdiğini göz önüne alarak, insana fakrın daha çok yakıştığını savunan sûfilerin

³³ Süleymân Uludağ, *Fakr*, s. 133.

³⁴ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb – Hakikat Bilgisi*, (trc. Süleymân Uludağ), İstanbul 1996, s. 99-110.

³⁵ Süleymân Uludağ, *Fakr*, s. 133.

³⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, (trc. Süleymân Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, s. 360.

³⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 363.

yolunu takip etmiştir. Ona göre, fakr, ahrârın libâsı; el-gınâ billâh ise ebrârın libâsıdır.³⁸ Fakr ve gınâ Allah'ın ve kulun iki ayrı sıfatıdır. Allah için olan gınâ, nasıl medih sıfatı ise, kula ait olan fakr da bir medih sıfatıdır. Hakîkî fakr kulun sıfatıdır. Çünkü ona gınâ karıştırılmamıştır. Hakîkî gınâ ise Rabb'in sıfatıdır. Zira ona da fakr karıştırılmamıştır. Her şeyde Allah'ın kuldun müstağnî olması, nasıl Rabb'in sıfatlarının en yücresi ise, şüphesiz kulun sıfatlarının en yücresi de bütün işlerinde Allah'a karşı fakr hâlinde olmasıdır. Allah'a iftikâr ise nefis, rûh, kalb ve sır bakımından değişik kısımlara ayrılmıştır. Nefsin Allah'a karşı fakrı kurb ve rızâ yokuyla; sırrın Allah'a fakrı ise müşâhede ve likâ yoluyla olur. Kul ne zaman ahd ve vefâ kapısı önünde nefesine uyarsa, iftikârla onun af kapısına döner. Her ne zaman O'nun sevgi ve muhabbet kapısında rûhunun emrine uyarsa, o zaman da Allah'a muhtâc olarak O'nun inâyet kapısına döner. Allah'la yetinmek ve zayıf olan nefsi, rahmeti bol olan Allah'ın önüne atmak³⁹ Allah'ın dışında hiçbir şeye ihtiyâc duymamak, sadece Allah ile zengin olmak gerçek iftikârdır.⁴⁰

Ahmed er-Rifai fakrı, tasavvufun menzil-makam-derece ve hal gibi seyr u sülûkla ilgili temel mesele ve kavramlarının en üstüne yerleştirerek onu insanın ulaşabileceği en son nokta, nihâî hedef, asıl ve esas olarak kabul etmiştir. Başka bir deyişle iftikâr ona göre, muhiblerin en yüce derecesi, Allah'a yalvaranların en yüksek menzili, müridlerin en ileri hâli, tevbekârların en üstün makâmı, mukarrablerin en yüce mevkiidir. İftikâr kulluğun aslı, ihlâsın sadrı, takvânın başı, sıdkın temeli, doğruluğun esâsıdır. Ona göre her kim iftikâr sâhibi kimselerin asabesine dâhil olmak isterse, nefsinin ve âile efrâdının isteklerine önem vermemesi ve Allah'a muhtâc olarak O'nun dışındaki her şeyden ümîdini kesmesi gerekir.⁴¹

2.1. Fakrı Tevhîd Fenâ ve Kullukla Birleştirmesi

Seyyid Ahmed er-Rifâî, fakr anlayışını fenâ ve kulluk anlayışıyla da birleştirmiştir. Buna göre Allah, mevlâ (rab) iken; insan O'nun kuludur. Kulun sâhib olduğu her şey mevlâsına âittir. Şu hâlde iyi bir kul mevlâsı karşısında hiçbir şeye sâhib olmadığını yani fakîr olduğunu idrâk eder. Kul kendi varlığının gerçek sâhibinin de mevlâsı olduğunun şuuruna varınca fenâ mertebesine ulaşır. Fakr bu noktada tevhîdin en yüksek derecesi olarak ortaya çıkar. Bu şekliyle fakr, sâlikin, fenafillah ile “benliğinin” ortadan kalkması, aslî yokluğuna dönüp bir “hiç” olmasından ibârettir.⁴²

³⁸ Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, (trc. Ali Can Tatlı), Erkam Yayınları, İstanbul 2003, s. 93.

³⁹ Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 151-152.

⁴⁰ Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 100.

⁴¹ Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 152.

⁴² Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2, s. 80-81.

Seyyid Ahmed er-Rifâî, fakrı fenâ ile birleştirmiş ve bununla da sûfilerin hakîkî fakr dedikleri, fakrın en üstün halini kasd etmiştir. Gerçekte Rifâî'nin bu fakr yaklaşımı vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin nihayette vardıkları fakr anlamıyla bire bir örtüşür. Şöyle ki, yukarıda “*Fakrlik iki cihânda yüz karasıdır*” hadisinde geçen fakrı, fakrın üçüncü çeşidi olarak bazı sûfilerin, mahlûkâta duyulan ihtiyaçlar şeklinde anladıkları hususuna değinilmişti. Ancak bu hadiste geçen fakra, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfiler çok daha farklı bir anlam vermişlerdir. Onlar hadiste geçen yüzden (vechden) maksadın, insanın hakîkati (hakikat-i insaniye) olduğunu ve karalık anlamına gelen sevâdın ise sûfînin varlığının Vücûd-i Mutlak'tan dolayı hem dünyada hem de ahirette yokluğunun karanlığını⁴³ ifâde ettiğini ve aynı zamanda da siyâdet kökünden efendilik-seyyidlik-sahiblik manasına geldiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla fakr sahibi olan kimsenin, hakikat-i insaniyeye ulaşması nedeniyle her iki cihanda da varlıkların efendisi statüsünde olacağını kabul etmişlerdir.⁴⁴ Fakrın bu çeşidi, Hakk'ın varlığında bütün beşeri sıfatlarından soyutlanarak / insilâhla fenâ rütbesine ulaşan kâmil insanda ortaya çıkmaktadır.⁴⁵ Kâmil insan bu itibarla fakr-ı mahz sahibi olduğu için aynı zamanda abd-ı mahzdır. Yani sırf kuldür. Zira kâmil insan fenâ rütbesinde varlık fakrını hakka'l-yakîn olarak ârif olmuştur.⁴⁶ Buna göre fakr, “zorunlu” ile “mümkün” arasındaki ilişkiyi en iyi açıklayan kavramdır⁴⁷ ve mümkün varlık için bütün hallerinde (sübut ve dıştaki varlık) özünden kaynaklanan bir niteliktir.⁴⁸ Bu marifete göre mümkün, ilmî hazretteki sâbitlik halinde varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih edene, yaratıldığında ise varlığını sürdürülebilmek ve koruyabilmek için bulunduğu âlemin içerdiği her türlü şeye muhtaçtır. Dolayısıyla mümkün varlık olmanın ne demek olduğunu anlayan kâmil kişinin bu marifetine göre kul yani mümkün varlık, hem varlıkla hem de yoklukla nitelenmekle birlikte, her iki halinde de muhtaç olmaya devam etmektedir. Binaen aleyh fakr, mümkünün sıfatı olup, âlemin ve insanın dolayısıyla da bütün varlıkların kendisinden ayrılmayan en genel sıfatıdır.⁴⁹ Bu durumda gerek Seyyid Ahmed er-Rifâî ve gerekse vahdet-i vücûdu benimseyen, gerçek tevhîd ve fenâ ile fakrı birleştiren sûfilere göre “*Fakrlik iki cihânda yüz karasıdır*” hadisiyle işaret edilen fakr, bu anlamdaki fakrdır. Ayrıca “*Fakr tamamlanunca geriye*

⁴³ Abdürrezzâk Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü, s. 306-307.

⁴⁴ Abdullah Bosnevî, *Kitabu Yedi'l-Ecved fi İstilâmi Haceri'l-Esved*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2129, vr. 186a, 187a, 189b-190a.

⁴⁵ Şemseddîn Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, Rıf'at Bey Matbaası, Derseâdet 1325, s. 215.

⁴⁶ Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Füsûs*, Matbaa-i âmire, İstanbul 1290/1873, c.1, s. 8; İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe Aliyye*, Selim Ağa Kütüphanesi, Emirhoca-Kemankeş, no: 210, vr. 18b-19a.

⁴⁷ Ekrem Demirli, *İslam metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2012, s. 223.

⁴⁸ Abdullah Bosnevî, *Kitâbu Enfâsi'l-Miskiyyeti'r-Rûmiyye fi Tenfisi'l-Fevâyihî'l-Bâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, no: 2129, vr. 166b, 168a; a.g. mlf., *Kitabu'l-Gafri'l-Mutlak İnde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, no: 2129, vr. 126a-b, 130a-131a.

⁴⁹ İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 26-27; Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2, s. 260; Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2004, s.186-187.

sadece Allah kalır”⁵⁰ sözüyle sûfîler yine fakrın tevhîd, fenâ ve kulluk ile birleşen bu anlamını kasd ederler. Zira sâlikin fakrın en üst derecesine vararak Allah'da fânî olmasıyla ikilik ortadan kalkacağından ikilikten gelen ihtiyaç da yok olur.⁵¹

Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye göre aslında bu ihtiyaç ikilikten kaynaklanmaktadır. Fakat tasavvufta aslolan da, bu ikiliği ortadan kaldırarak gerçek tevhide-birliğe ulaşmaktır. Bunun önündeki en büyük tehlike ya da engel; “ene” yani “ben-nefis” demektir. Zira ben demek ikiliği ortaya çıkardığı için tevhîdi bozar. Oysa her kim “sen” yani “Allah” derse tevhîd-i hakîkiye vasıl olur. Allah onu illiyyûnun en üst derecesine yükseltir.⁵² Bir kulda “Ben” kelimesinin harflerinden bir bakıyye bulunduğu müddetçe o, kemâl ehlinin mertebesine erişemez.⁵³ Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin kendi deyişiyle ifade edecek olursak: **“Nefsini fenâ (fakrın en yüksek derecesi) ile bilen, rabbini bekâ ile bilir. Bâbullâhı fakr u ıztrâr ile kak ve huzûr-i Hakk'a bâb-ı züll ve inkisârdan gir.”**⁵⁴ Zira, **“Kim bu kapıyı saygı ile çalarsa kabûl ile kapı kendisine açılır. Boyun bükerek (züll-inkisâr) genişlik sahasına giren, şeref salonunda oturtulur.”**⁵⁵ Ona göre nebiler, ârifler gibi kemâl ehlinin makamı işte bu manadaki fakr makâmıdır. Seyyid Ahmed e-Rifâî'nin, bir kulun yükselebileceği en yüce makam olarak gördüğü fakr yani kulluk makâmı, makâmlarının en üstünüdür. Bunun üstünde başka bir makâm yoktur.

2.2. Fakrî Tasavvufî Düşüncesinin ve Tarikatının Esası Kabul Etmesi

Seyyid Ahmed e-Rifâî, yolunun Kur'an ve sünnet esaslarına sıkı sıkıya bağlı olduğunu beyan eder.⁵⁶ Zaten Seyyid Ahmed e-Rifâî'yi ve yolunu muteber kılan da, Kur'an'a ve Rasûlullah'ın sünnetine olan bu bağlılığıdır. Kaldı ki o, son nefesine kadar bundan asla taviz vermemiştir. Bununla birlikte, tasavvufî kavramlardan biri olan “hakîkî fakr”ı “kulluk” ile birleştiren ve kaynakların kendisini zül, meskenet, fakr, inkisâr, ve tevâzu sâhibi olarak tanıttıkları Seyyid Ahmed er-Rifâî, Allah'a, bu fazîletlerle vâsıl olduğunu, gerçek kulluğu bu hasletlerde bulduğunu ve bunları tasavvufî yolunun birer esâsı olarak tercîh ve tesbît ettiğini dile getirir.⁵⁷ Hattâ Seyyid

⁵⁰ Abdürrezzâk Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü, s. 438, 442; Molla Abdullah İlâhî, *Keşfü'l-Vâridât li-Tâlibi'l-Kemâlât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, no: 1235, vr. 27.

⁵¹ Süleymân Uludağ, *Fakr*, s. 133.

⁵² Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 137-138.

⁵³ Ahmed er-Rifâî, *el-Hikemü'r-Rifâiyye - Hak Yolcusunun Düstûrları*, (trc.: Yaman Arıkan), İstanbul: Erkam Yayınları, 2005, s. 46.

⁵⁴ Kenan Rifâî, *Ahmed er-Rifâî*, İstanbul 1340, s. 38-39.

⁵⁵ Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü'l-müeyyed - Kurtarıcı Öğütler*, (trc. Sıtkı Gülle), Bedir Yayınevi, İstanbul 1997, s. 163.

⁵⁶ Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü'l-müeyyed/Kurtarıcı Öğütler*, s. 62, 114, 128, 174, 177; a.mlf., *el-Hikemü'r-Rifâiyye/Hak Yolcusunun Düstûrları*, s. 39-40, 43, 49; a.mlf., *el-Mecâlisü's-seniyye/Sohbet Meclisleri*, s. 49; Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Tarikatu'r-Rifâiyye/ Rifâî Yolunun Esasları*, (trc.: Mahmud Nedim Aysoy), Sultan Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 19-21, 22-23, 119-120.

⁵⁷ Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü'l-müeyyed - Kurtarıcı Öğütler*, s. 115-116.

Ahmed er-Rifâî, daha da ileri giderek tasavvufun fakrdan ibaret olduğunu beyan eder. Ona göre tasavvufun ve hakikat yolunun esâsı, tevâzû, alçak gönüllülük ve fakrdır.⁵⁸

Öte yandan fakrın bir makâm mı yoksa Allah'a vasıl olmak için bir metot mu olduğu konusunda sûfiler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İlk dönem kaynaklarında fakr; tövbe, verâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ şeklinde sıralanan tasavvufî makâmın dördüncüsü olarak kabûl edilmiştir.⁵⁹ Fakat sûfilerin çoğunluğunca fakr, daha çok tasavvufî bir makâm değil bir yol yahut metod olarak görülmüştür.⁶⁰ Müzeyyin (ö. 939), "*Sâlik, Allah'a vâsıl kılan yolların sayısı gökteki yıldızlardan daha çoktur. Şimdi bu yollardan fakr yolu kaldı. Zaten yolların en doğrusu da budur*"⁶¹ derken buna işaret etmiştir. Benzer şekilde Seyyid Ahmed er-Rifâî de; "*Cenâb-ı Hakk'a mûsıl olan turûk, halâikın aded-i enfâsı kadar çoktur. En yakın, en vâzih, en kolay ve sahîh ve Cenâb-ı feyyâz-ı mutlak indinde en makbûl yol ise züll ve inkisâr ve acz ve iftikârdır.*"⁶² demek suretiyle aynı kanaati paylaşmıştır. Ancak onun hakikî fakrın zirvesi olarak fenâyı ve kulluğu görmesi bir diğer açıdan fakrın makâmının en üstünü kabul ettiğinin de bir göstergesidir. Seyyid Ahmed e-Rifâî'nin yukarıdaki

⁵⁸ Ahmed er-Rifâî, *en-Nizâmü'l-Hâs li Ehli'l-İhtisâs – Hak Yolcusunun Düstürları*, (trc. Yaman Arıkan), Erkam Yayınları, İstanbul 2005, s. 152-153; a. mlf., *el-Burhânü'l-müeyyed – Kurtarıcı Öğütler*, s. 152; a. mlf., *el-Hikemü'r-Rifâiyye - Hak Yolcusunun Düstürları*, s. 73; Benzer bir yaklaşım Seyyid Ahmed er-Rifâî (ö. 1082) ile aynı dönemde yaşayan Yeseviye'nin kurucusu büyük pîr Ahmed Yesevî'de (ö. 1166) ve bu iki şeyhten bir buçuk asır önce yaşamış olan Şeyh Ebu'l-Hasan Harakânî'de (1033) de görülmektedir. Harakânî, fakrın tasavvufun ve fakîri de dervişliğin yerine koyarak fakra ulaşmanın yollarını şeriat, tarikat, hakikat ve marifet olarak belirlemiştir. Harakânî'ye göre fakrın yani dervişliğin makamları da vardır. Seyr-ü süluk sürecinde dervişin, fakrın ilk yirmi makamını bilip, onlara göre amel etmesi gerekir. Yoksa müride hırka ve külah giymek haramdır. Bunlar: 1- Tevbe 2- İlim 3- Hikmet 4- Akıl 5- Marifet 6- Teslim 7- Sıdk 8- Kanaat 9- Nefse muhalefet 10- Nefs-i emmare 11- İbadet 12- Zikir 13- Takva 14- Dindarlık 15- Emanet 16- Mertebe 17- İhlas 18- İzzet 19- Muhabbet 20- Afiyet'tir. Bunlardan sonra dervişin (müridin) şu dört makamı bilmesi gerekir: 1-Lâhût makamı, 2-Melekût makamı, 3-Nâsût makamı, 4-Ceberût makamı. Bkz. Hamza Üzümlü, *Ebu'l-Hasan Harakani'de Fakr Kavramı*, 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2013, cilt: 2, sayı: 5, s. 97-116.

Ahmed Yesevî de fakrın kanaat, belaya tahammül etmek, Hakk'ın kulluğuna tutkunluk, azap, hayret, riyâzât, açlık, mahiyet, gönlü yaralı olmak, Hazret-i Rabbu'l-izzetlik başlıkları altında makamlarının olduğundan; tövbe, günahlardan vazgeçme, kötü işlerden duyulan pişmanlık, hayret, hakîrlik ve inleme, Hak Teâlâ'dan yardım dileme, kötü yollardan geri dönme, Hüdâ-yı Teâla'nın zikri ile meşgul olma, tefekkür ve fenâ'nın fakrın yolları olduğunu; hikmet, adalet, akl, hilm, hayat, izzeti ihsan, settarlık, emanet ve teslimin ise fakrın on orunu, yani mevkii olduğunu kabul etmektedir. Bkz. Kadir Özköse, *Ahmed Yesevî'nin Fakr Anlayışı*, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, cilt: 10, sayı: 10, s. 13-36).

Seyyid Ahmed er-Rifâî'den yaklaşık bir asır sonra ise Mevleviye'nin pîri Mevlana Celâleddin (ö. 1273), Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin yukarıdaki ifadelerini adeta Türk dilinde tercüme etmiş gibi, bir sohbetinde şu şekilde dile getirerek fakr anlayışında onunla paralel düşündüğünü belirtmiştir: "*Hâtem-i Süleymânîyi her şey içinde aradık, fakr içinde bulduk. Bu mahbuba karşı bütün hileleri (yolları) isti'mâl ettik; buna razı olduğu kadar hiçbir şeye râzı olmadı*". Bkz. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, (trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s.116.

Ahmed Yesevî'nin de belirttiği gibi fakr zâhidâne bir hayat sürmek olduğu kadar, kişinin fenafillah'a ulaşmak için yapacağı bir takım mücahadelere, riyâzetlere ve geçeceği makamları ifade eden tasavvufî bir istilahtır. Tasavvuta hakikî fakra ulaşmak isteyen sâliklere yol göstermek maksadıyla kaleme alınan ve bu makamları anlatan eserlere de Fakr-nâme denir.

⁵⁹ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf / İslam Tasavvufu*, s. 41-51.

⁶⁰ Süleymân Uludağ, *Fakr*, s. 133.

⁶¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 363.

⁶² Kenan Rifâî, *Ahmed er-Rifâî*, s. 36.

ifadeleri bütüncül bir yaklaşımla değerlendirildiğinde onun fakrı sadece tasavvufî terbiyede vuslata ulaştıran bir yol olarak görmediğini, bundan öte nebîler, ârifler ve âşıkların makâmı olarak gördüğü hatta tasavvufun kendisi olarak kabul ettiği ortaya çıkmaktadır.

Seyyid Ahmed e-Rifâî, ilk sûfiler gibi, “yoksulluk” anlamına gelen fakr-ı sûrî ile bir diğer ifadeyle zühd ile “Allah’a muhtâc olma” anlamına gelen fakrı birleştirerek bunu kendi mesleği, gayesi ve hayat düstûru hâline getirmiştir.⁶³ Ona göre fakr; dervîşlik, yani Allah’a giden yol; fakîr de dervîş, yani Allah’a giden yolun yolcusudur. Bunun için o, dervîşlerine her zaman “fakîr” ya da “fukarâ” diye hitâb etmiştir. “Fakîr”i aynen sûfî gibi ta’rîf etmiştir.⁶⁴ Yalnız Seyyid Ahmed er-Rifâî, burada, fakîr derken başkasına muhtaç derecede kınanan sûrî fakîrliği değil, övülen zâhidâne yaşantıyı kastetmiştir. Çünkü Seyyid Ahmed er-Rifâî, fakr ile beraber zikrettiği zillet ve meskeneti; perişan, pejmürde ve hırpânî bir hayat yaşamak olarak anlamaz. O, zelîl ve miskînin, varlığa sahip olduğu halde, gönlünde bunun yokluğunu yaşayan kimse olduğunu şu şekilde açıklar:

“Zilletten maksat; kuvvet ve kudret içinde zillet, mahviyet ve tevâzu’ demektir. Bu şîara sâhib bulunan kişi, dâimâ bir mahviyet ve gösterişsizlik içindedir. Çevresindekiler hep güçlü, kuvvetli ve varlıklı kimselerdir. Kendisinin zilleti ise güç, kuvvet ve varlık içinde zillettir. Meskenetten maksat ise güçlülük, kuvvetlilik ve varlık içinde mahviyet ve alçakgönüllülüktür. Bu şîara sâhib bulunan kişi, kendisi varlık içinde yokluk hayâtı yaşar. Fakat etrâfindakileri güç, kuvvet ve varlık sâhibi yapabilmek için fedâkârâne gayret sarfeder.”⁶⁵

Mahlûkâtın baştan aşağı acz içinde (fakîr) olduğunu söyleyen Seyyid Ahmed er-Rifâî ilk dönem nüssâk, bekkâin, şikeftiye gibi uçlara savrulan, tasavvufun

⁶³ Bununla birlikte zühd ile fakr arasında bir ayrımın olduğunu ama karşılıklı bir ilişkinin bulunduğunu kabul edenler de vardır. Buna göre ahireti, yani (Allah’ı) dünyaya tercih etme anlamında fakîr (sûfî) aynı zamanda zâhid olmaktadır. Mamafîh zühd fakrdan farklı bir şeydir. Yani Allah’a muhtaç olduğunu bilen ve mâsivânın egemenliği altında olmayan salik hem fakîr hem zâhiddir. Zengin de olsa zâhid ve fakîrdir. Böyle olmakla birlikte bazı zâhidler fakîr, bazı fakîrlere de zâhid olabilir. Veya her zâhid fakîr, her fakîr zahid değildir de denilebilir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik- İslam Toplumlarında Sûfî Gelenekler ve Dervîş Tipleri*, Dergah Yayınları, İstanbul 2010, s. 80.

⁶⁴ Seyyid Ahmed e-Rifâî hakîkî fakr sahibi kimseyi, fakrı, fenâ, yokluk ve kulluk ile birleştirmesinden dolayı gerçek sûfî kabul eder. Nitekim belirttiğimiz gibi bu tarz bir yaklaşım daha sonra kendisini vahdet-i vücûd doktrini içinde insan-ı kâmil nazariyesinde gösterir. Ancak vahdet-i vücûd doktrinini benimseyen İsmâîl Rusûhî Ankaravî (ö. 1631), fenâ ve bekâ teorisine dayandığı yaklaşımıyla manevî fakr sahibi kimse ile yani fakîr-i hakîkî ile sûfî arasında da fark olduğunu söyler. Ona göre manevî fakr sahibi, kendisini fenâfillah mertebesinde görür. Daha Hakk’ın bekâsı ile bâkî değildir. Sûfî ise fenâfillahdan sonra Hakk’ın varlığı ile bâkî olmasından dolayı fakr ve ğinâda iradesi tamamıyla Hakk’ın iradesi haline dönüşen kimsedir. Bekâbillah mertebesindeki sûfî, eğer fakr ya da ğinâdan birini seçse, seçen Hak olur. Oysa fenâfillah mertebesindeki manevî fakr sahibi fakîrin mertebesi fakr ve fenâ olduğu için ona devlet ve ğinâ sunulsa o mertebesinin hükmü gereği bunlardan yüz çevirir. Fenânın zevkine engel olur diye onlardan kaçır. Dolayısıyla İsmâîl Rusûhî Ankaravî’ye göre sûfî, fakîr-i hakîkîden üstündür. Bkz. İsmâîl Rusûhî Ankaravî, *Minhâcî’l-Fukarâ*, s. 38-39.

⁶⁵ Ahmed er-Rifâî, *en-Nizâmü’l-Hâs – Hak Yolcusunun Düstûrları*, s. 151.

hakikatinden çok şekline önem veren, gerçek sûfî olmadıkları halde onların elbisesine bürünerek yapmacık tavırlar sergileyen, gösterişte bulunan bazı tasavvuf anlayışlarını da tenkit etmiştir. O, zühd ve takvânın bir dağ başında inzivâyâ çekilip, kuru ekmeğe yemek, eski elbise giymek olmadığını; aksine dünyevî lezzetlerin kâffesinden mütelezziz olmaya iktidârı var iken, hiçbirine iltifat etmemek ve kalbin bu husûstaki meylini mahvetmek olduğunu, gerçek fakîrliğin zühd ve takvâ ile geldiğini, insanlara muhtaçlık anlamındaki maddî fakîrliğin ise makbûl bir şey olmadığını belirtmiştir.⁶⁶

Görülmektedir ki Seyyid Ahmed er-Rifâî, ilk sûfîler gibi ferdî fakîrlikten bahsetmiş, kendisi de zühd anlamındaki fakîrliği tercih etmiştir. Ancak o, hiçbir zaman cemiyetin ve devletin fakîr olması gerektiğini iddia etmemiştir. Müdafaa ettiği fakr anlayışı da, ferdin mal bakımında yoksul olması değil, Allah'a muhtâc olması manasındaki fakrdır. Devletin ve milletin zengin ve iktisâden güçlü olmasına şiddetle ihtiyâc duyulan zamanlarda, bu hedefe menfaat duygularını körüklemek ve ihtirasları tahrik etmekle değil, maddeye mahkûm olmamak, tersine ona hâkim olmak; menfaate kul, ihtirâsa zebûn olmamak, aksine menfaat hissini ve ihtirâsı, aklın ve mantığın kölesi hâline getirmekle ulaşılır. Seyyid Ahmed er-Rifâî bahis konusu fakrı, toplumun bütün fertlerini kapsayan umûmî bir kânun olarak değil, yaşayışı ileri bir merhaleye ulaşan bazı seçkin zevât (evliyâ, havâs) için husûsî bir muamele olarak ileri sürmüştür. Nitekim Seyyid Ahmed er-Rifâî gibi, tasavvuf erbabınca havâssu'l-havâssdan kabul edilen bir zâtın hayâtına bakılınca onun, bu düşüncelerine bağlı kaldığı, ma'nevî fakîrliği, sûrî fakîrlikle beraber cem' ettiği ve buna uygun bir hayât sürdüğü görülür. O, "*Sadakaların en büyüğü bizâtihi insanın kendi benliğini tasadduk etmesidir*" düsturunda olduğu gibi, rûhunu ve nefsinin Allah yolunda bezl etmiş ve nisâb miktarı malı olmadığı için kırk bir yıl kendisine sadaka-i fitr vermenin vâcib olmadığını söylemiştir.⁶⁷ Öyle ki, tekkenin misâfirhânesinin idârecilerinden biri olan Şeyh Abdüssamed el-Harbûnî, 567/1171 senesinde Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin kendi mülkü ve tekkesine vakfedilen malların gelirinin 900 bin dirhem karışık olmayan gümüş, 20 bin altın parçası, yine muhtelif ülkelerden 80 bin ridâ, 20 bin İran mestisi, 32 bin keten sarık, 11 bin muhtelif ayarda altın ve 1700 Hind elbisesi olduğunu, fakat Şeyh Hazretleri'nin o günlerde elbisesini çayın kenarında yıkadığını, giyecek başka bir elbisesi olmadığı için peştemalına büründüğünü, elbisesini kurutmak için değneğine astığını, kendi evinde hiçbir mal ve para bırakmadığını, kendi servetini ve tekkesine vakfedilenleri bîçârelere, fakîrlere, miskînlere, dilencilere tasadduk ettiğini anlatmaktadır.⁶⁸ Buna rağmen o, dervîşlere (fukarâyâ), yolunun istememek, reddetmemek, biriktirmemek olduğunu⁶⁹; Allah'ın verdiği helal nimetlerin kullanımını

⁶⁶ Kenan Rifâî, *Ahmed er-Rifâî*, s. 79.

⁶⁷ Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlîsü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 97.

⁶⁸ Eş-Şeyh Muhammed el-Hâşimî, *Ahmed er-Rifâî ve Rifâîlik*, (*el-Burhânü'l-Müeyyed*'deki takdîm yazısı), s. 30-31.

⁶⁹ Kenan Rifâî, *Ahmed er-Rifâî*, s. 31.

kendisinin yasaklayamacağını ancak bu nimetlerin ucub ve kibre neden olmaması gerektiğini⁷⁰; gerçek tevekkül sâhibinin kendi geçimini te'mîn etmek sûretiyle başkalarına yük olmayan kimse olduğunu⁷¹; dünyevî meşgûliyetlerini terk etmemelerini, helâl rızık kazanmak için meslek ve sanat sâhibi olmaları gerektiğini; helâl rızık için çalışmanın seyr ü sulûk olduğunu⁷² ifade etmiştir.

Yine o, sohbetine gelenlere, tembellik ve dilencilik dervişlikle bir arada olamayacağını; gerçek sûfînin, müslümanları ileri taşıyacak tekniklere ve fenlere öncülük etmesi gerektiğini, Acemler'in ve Rumlar'ın sahip oldukları sanatları öğrenip bunları kendi ülkesine getirmesi, bunları geliştirmesi ve onlardan daha ileri teknik düzeylere taşınması gerektiğini⁷³; bütün bunlarla birlikte, helâl ve harama dikkat ederek ve gafletten uzak kalmak sûretiyle Hak yolunda ilerleyebileceklerini söylemiştir.⁷⁴

Buraya kadar Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fakr düşüncesinden ve genel olarak sûfî düşüncedeki yerinden bahsettik. Belirtmek gerekir ki Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fakr anlayışı, kuru, pasif ve teorik bir kavramdan ibaret değildir, aksine aksiyonel/pratik bir tavır olan fütüvvetle de dolaylı yoldan bir irtibatı vardır. Zira yukarıda çerçevesi çizilen perspektif bakımından Rifâî'nin; fakrı, hiçbir şeye sahip olmamak şeklinde anlaması onun tasavvufî düşüncesinde kişiyi gerçek anlamda var yapacağı için bu durum, pasif bir dervişlik ve fenâ kabulünü değil, varlığa/mevcûdâta Hakk'ın çizdiği istikamette etki etmeyi benimseyen bir düşüncüyü de beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte Rifâî'nin fakr düşüncesinin aksiyonel bir tezahürü olarak ortaya çıkan fütüvvet anlayışının fakr düşüncesiyle olan bağlantısını ortaya koymadan önce genel olarak sûfîlerin fütüvvet konusundaki yaklaşımlarının kısa bir özetini verip ardından Rifâî'nin fakr ve fütüvveti nasıl birleştirdiği ve sûfîlerin fütüvvet anlayışında nerede bulunduğu üzerinde duracağız.

3. SEYYİD AHMED ER-RİFÂÎ'DE FAKR'IN PRATİK TEZAHÜRÜ OLARAK FÜTÜVVET

3.1. Sûfîlerin Fütüvvet Kavramına Yaklaşımı

Tasavvuf erbâbı Kur'ân'da geçen “fetâ” (ç. fityân) kelimesini fütüvvetin esâsı sayar. “Şübhesiz ki onlar Rablarına îmân eden yiğit kimselerdir. Biz onların îmânlarını

⁷⁰ Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü'l-müeyyed – Kurtarıcı Öğütler*, s. 133.

⁷¹ Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 91.

⁷² Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Rifâî Yolunun Esâsları*, s. 70.

⁷³ Ahmed er-Rifâî, *en-Nizâmü'l-Hâs – Hak Yolcusunun Düstürları*, s. 139-140; Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Rifâî Yolunun Esâsları*, s. 70-73.

⁷⁴ Mustafa Tahralı, *Ahmed er-Rifâî*, s.128.

artırmışızdır.”⁷⁵ “Bir delikanlı işittik, onları diline dolamıştı. Adına İbrâhîm denilirmiş, dediler.”⁷⁶ ve Nisâ, 4/25; Yûsuf, 12/30,36,62; Kehf, 18/60,62 âyetlerinde fetâ diye nitelendirilen kişilerden bahsedilir. İlgili âyetlerde fetâ kelimesi, daha çok Allah’a olan inançları için mücadele veren gençlerin cesur duruşları hakkında kullanılır ve Allah’â imana göndermede bulunan dînî bir ma’nâ taşır. Bununla birlikte dikkatlice bakıldığında fetâ, takdîr edilen bir anlamı da ifâde eder ve genç bir insanda (civân mert, ricâl, yiğit) bulunması gereken vasıfları da içerir.⁷⁷

Buna göre sözlükte “genç, yiğit, mert ve cömert” anlamına gelen fütüvvet, tasavvufî bir terim olarak “şecâat, mürüvvet, iffet, sehâvet, ve kerem sâhibi olmak” gibi manaları da içerir. Tasavvufta îsâru ale’n-nefs, diğergamlık, kendini hizmete fedâ, insan severlik, hoşgörü, Allah’ın yarattıklarına karşı şefkatli olmak, başkalarına eziyet vermemek, iyiliği yaymak, sızlanmayı bırakmak, makam tutkusundan uzaklaşmak ve nefisle savaşmak gibi faziletli olmaya ve ahlâkî niteliklere gönderme yapan çok geniş bir anlam zenginliğine sahiptir.⁷⁸

3.1.1. Fütüvvet Okulları: Horasan ve Irak Fütüvveti

Sûfî zümreler ve ekoller içinde fütüvvete özellikle Iraklı ve Horasanlı sûfîler önem vermişler ve dolayısıyla fütüvvet, tasavvuf literatürüne bir kavram olarak daha çok bu bölgedeki sûfîler vasıtasıyla girmiştir. Fütüvvet, zamanla Irak ve Horasan ekolu olmak üzere, iki ayrı tasavvuf anlayışının temelini oluşturmuştur. Fütüvvet ortak paydasında buluşan bu iki ekolden Irak tasavvufu tevhîd ve marifete önem verirken, Horasan ekolu daha çok melâmet düşüncesine ağırlık vermiştir. Hem Iraklı sûfîler ve hem de Horasanlı melâmetîlerde fütüvvet aynı derecede öneme sahip olmasına rağmen, bu hareketin büyük önderleri daha çok Horasan’da yetişmiştir. Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Hafs Haddâd (ö. 260/883), Ebû Turâb en-Nahşebî (ö. 245/859), Ebû Abdullah es-Siczî (ö. [?] IX.yy), Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 329/940), Ebu’l-Hasan el-Bûşencî (ö. 348/959) gibi büyük sûfîler **Horasanlı** idi. Onların çağdaşları olan ve fütüvvet konusunda görüş belirten Ma’rûf-i Kerhî (ö. 200 veya 201/816), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909), Ruveym (ö. 330/941), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 273/886 veya 283/896) gibi önde gelen sûfîler de **Iraklı** idi.⁷⁹

Diğer yandan tasavvuf tarihinde bu iki ekolün yani Irak tasavvufu ile Horasan tasavvufunun etkileşimi fütüvvet kavramı üzerinden olmuştur. İki ekolün fütüvvetle

⁷⁵ 18/Kehf, 13.

⁷⁶ 21/Enbiyâ, 60.

⁷⁷ Süleyman Uludağ, *Fütüvvet*, DİA, İstanbul 1996, c. 13, s. 260; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.277-278.

⁷⁸ Selâmî Erdoğan, *Sufizm in The Context of Modernizm The Concept of Adab in Naquib al-Attas*, Library of İslam, Chicago 2018, s. 53; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 112-113, 277.

⁷⁹ Süleyman Uludağ, *Fütüvvet*, s. 259-260.

sûfî düşünce arasında kavramsal açıdan kurdukları bağlantı aynı zamanda yekdiğerinden uzak bu her iki coğrafyanın fütüvvet kavramı etrafında etkileşim içinde olduklarını ortaya koymaktadır. Nitekim bu sūfler ortak bir kanaat olarak mürüvvet sâhibi, mert, cömert ve cesûr bir kişide bulunan ve halk arasında takdîr edilen bu vasıfların hakîkî bir sūfide de bulunduğunu söylemişler, sūfinin aynı zamanda bir “*fetâ*” olduğunun altını çizmişlerdir. Bu sebeple sūfler *fetâyı sūfî, fütüvveti de tasavvuf olarak tanımlamakta* bir sakınca görmemişlerdir.⁸⁰ Bu söz birliği aralarındaki irtibatın ve etkileşimin ne kadar kuvvetli olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Genelde bütün sūflerin özelde ise Irak ve Horasan fütüvvet okullarının, fütüvvet ve fetâ anlayışları dikkate alındığında sūflerin kendilerine has insan düşüncelerini fütüvvet kavramı çerçevesinde geliştirdikleri görülür. Söz gelimi Horasan ekolünün önde gelen sūflerinden Ebû Bekir el-Verrâk’a (ö. 893) göre fütüvvet, kişinin hasmının olmamasıdır. Yani fütüvvet ehli o kadar kâmil bir ahlâka sâhiptir ki, herkesle iyi geçinir ve herkesle barışıktır, kimse ona hasım ve düşman olamaz. O sofrasında yemek yiyen kâfir ile mü’min arasında bir ayırım gözetmez. Dîn, dil, ırk ve inanç bakımından insanlar arasında ayırım yapmaz. Bu bağlamda bir mecûsî’yi misâfir etmekten kaçınan İbrâhîm (aleyhisselâm)’ın ilâhî uyarıya ma’rûz kalması⁸¹ da fütüvvetin insânî muhtevâsını ifâde eden güzel bir örnektir.⁸²

Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin doğduğu, yaşadığı ve vefat ettiği coğrafya olması hasebiyle meseleye Irak özelinde bakacak olursak, fütüvvet bakımından önemli bir merkez konumunda olan Irak toprakları, bu durumunu Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin zamanına kadar sürdürmüştür denilebilir. XI. yüzyıldan itibaren Irak’ta Kâdiriyye ve Rifâiyye gibi tarikatların da yavaş yavaş tekke, zaviye, hankâh gibi maddî yapıtaşları bakımından kurumsallaşma sürecine girmesine paralel olarak, sūfilikle/tasavvufu iç içe geçmiş olan fütüvvet anlayışı da aynı sürece girmiş, devletin gözetim ve kontrolünde resmîleşmiş ve kurumsallaşmıştır.⁸³

⁸⁰ Süleyman Uludağ, *Fütüvvet*, s. 260

⁸¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 306-307.

⁸² Süleyman Uludağ, *Fütüvvet*, s. 260.

⁸³ Ahmed Yaşar Ocak, *Fütüvvet*, DİA, İstanbul 1996, c. 13, s. 262. Bu dönemin en önemli fütüvvet eri ise Tâcü’l-ârifin lakaplı Seyyid Ebu’l-Vefâ el-Bağdâdî (500/1107)’dir. Onun ve dervişlerinin, fütüvvet anlayışıyla Anadolu sūfilğine etkisi hayli büyüktür. Bu tarikatın daha sonraki dönemlerde Babaî muhitleri ile kaynaşması ve ahilik, Bektaşilik ve Kalenderlik gibi fütüvvete önem veren zümrelerinin şekillenmesinde önemli rolü olmuştur. Aynı şekilde Vefâiyye ile çağdaş olan Rifâiyyenin de Anadolu sūfilğine önemli bir katkısının olduğunu belirtmeliyiz. Zira gerek Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin fütüvvet üzerine olan beyanları ve gerekse daha sonraki dönemlerde kaleme alınan Rifâî âdâb, erkân ve edebiyatında önemli bir yer tüten fütüvvetnâmeler tarikatın fütüvvete ne kadar değer verdiğinin bir göstergesi olarak önümüzde durmaktadır. (Bkz. M. Saffet Sarıkaya, *Bazı Rifâî Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir Değerlendirme*, *Ahilik Uluslararası Sempozyumu Kalite Merkezli Bir Yaşam Bildiri Kitabı* içinde, Kayseri Büyükşehir Yayınları, Kayseri 2011, s. 92-106.) Bu takdirde her ne kadar Vefâî dervişlerinin Anadolu’ya girişleri Rifâiyye’ye nisbetle erken olsa da, Ahmed Eflâkî (ö. 1360) ve İbn Battuta (ö. 1368-69) gibi kaynakların verdiği bilgilere göre, Vefâî dervişlerinden sonra özellikle 13. yüzyılda Rifâî dervişlerinin de Anadolu’ya giriş

Irak topraklarında resmî olarak fütüvvetin devlet tarafından kurumsal hale getirilmesi Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin vefatından (ö. 1182) on-on beş sene kadar sonra Halife Nâsır li-dînillah zamanında (1180-1225), bozulan siyasî ve sosyal düzenin yeniden tesisi maksadıyla olmuştur. Bu durum bize, Iraklı sûfilerin ve ilk defa o bölgede kurumsallaşan tarikatlerin (Kâdiriye, Rifâiyye) fütüvveti bir esâs olarak benimsediklerini; ayrıca halifenin, o zamana kadar gayr-i resmî bir hüviyet taşıyan

yaptıkları, benimsedikleri fütüvvet anlayışıyla bu toprakların İslamlaşmasında ve tasavvufun yaygınlaşmasında önemli rol aldıkları görülmektedir. (Bkz. Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkubeleri*, Trc. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, s. 538-540, 668-669; Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, trc. A. Sait Aykut, İstanbul: Yap Kredi Yayınları, İstanbul 2004, c.1, s. 417; Mustafa Tahralı, *Rifâiyye, Türkiye'de Tarikatlar: Tarih Ve Kültür* İçinde, Editör Semih Ceyhan, İstanbul 2015, s. 291) Özellikle Anadolu Selçukluları döneminde Anadolu'da Dede Garkın, halifesi Baba İlyas Horasânî (ö. 1240) ve onun da halifesi Hacı Bektaş-ı Velî (ö. 1271[?]) ile etkin olan Vefâiyye'den ayrı, Rifâiyye'nin de Şeyh Taceddin er-Rifâî (704 /1304), Şeyh Taceddin er-Rifâî'nin evlatları ve Mahmûd Hayrânî (ö. 1269) silsilesiyle birlikte Anadolu'nun İslamlaşmasında ve özellikle ahilik ve fütüvvet esaslı Anadolu sûfilîğinin neş ü nema bulmasına büyük katkısı olmuştur. Her ne kadar tarikatın doğduğu ortam Arap coğrafyası ve kültür ortamı olsa da, Anadolu topraklarının vatan bellemiş Türk unsurlar arasında yayılmasında, Moğol istilasıyla Horasan'dan Anadolu içlerine göçen ahilerin ve fütüvvet erlerinin Horasan Fütüvveti'ni getirmeleriyle birlikte ortaya koydukları faaliyetlerin; Anadolu'da mukîm Türkler'in yiğitliği ve civanmertliği öne çıkaran fütüvvet erkânını fitratlarına uygun bulmalarının ve neticede Türkler'in bununla hemhâl olmalarının büyük etkisi vardır. Müslüman Türklerin fitrî yapıları ve İslam'ın dışlamadığı Türk töreleri fütüvveti ve fütüvvet erlerini bağrına basmakta büyük bir faktör olarak kabul edildiği takdirde fütüvvet esasını benimseyen yapıların bu coğrafyaya doğru açılması da son derece doğal olacaktır.

Aynı döneme ait iki tarikat olan Vefâiyye ile Rifâiyye'nin tesir ve yayılma sahalarından birisini de Anadolu toprakları olarak seçtiklerini ve fütüvvet esaslı faaliyetlerde buldukları, diğer fütüvvet ve ahî teşkilatlarıyla birlikelikleri barizdir. Bu şekilde her iki tarikatın da fütüvvet müşterek paydasında hareket etmesinde Irak fütüvveti geleneğinin etkisi ile birlikte köken birliğinin etkisi de olabilir. Zira Vefâiyye ile Rifâiyye'nin Ebû Muhammed Abdullah b. Talha eş-Şenbekî vasıtasıyla Hevârîyye'de birleşmektedir. Bu açıdan bakıldığında Vefâiyye ve Rifâiyye silsilesi Şeyh Ebû Muhammed eş-Şenbekî, Ebû Bekir b. Hevâr el-Batâihî vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır. Hatta bazı araştırmalarda tarikatın doğrudan Rifâiyye ile ilişkilendirildiği de görülür. Bu bağlantının üzerinde durulmasının nedeni ise Şeyh Şenbekî'nin diğer halifesinin Mansûr el-Batâihî (ö. 1145-46) olmasıdır. Zira Mansûr el-Batâihî'nin Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin dayısı olduğu, onun yetişmesinde büyük katkısının bulunduğu bilinmektedir ve Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin dayısı silsilesi Mansûr el-Batâihî ve Ali Ebu'l-Fazl el-Vâsîti (ö. 539/1144) kanalıyla iki ayrı tarikten Hz. Ali'ye ulaşmaktadır. Bu durum Vefâiyye-Rifâiyye ilişkisine de açıklık getirmektedir. Dolayısıyla Vefâiyye'nin daha geç bir tarihte kurulan Rifâiyye'nin bir kolu gibi gösterilmesinde yahut bazı Vefâî silsilenâmelerinde Ahmed er-Rifâî'nin adının zikredilmesinde başlangıçtaki bu yakınlığın etkili olduğu üzerinde durulabilir. Nitekim Harîrîzâde (ö. 1882) de Vefâiyye, Sühreverdiyye, Rifâiyye ve Eberîyye'yi Hevârîyye'nin kolları kabul etmektedir. (Bkz. Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşaoğlu Târîhi*, trc. H. Nihal Atsız, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 11; Eflakî, *Menâkıbu'l-Arifin*, s. 320-321; Harîrîzâde, *Tibyânu Vesâilî'l-Hakâyık fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Küt., İbrahim Efendi, no: 430-432, c. III, vr. 221a, 263a; Haşim Şahin, *Vefâiyye*, DİA, İstanbul 2012, c. 42, s. 602; Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1949-1950, c. 11, s. 72)

Rifâî silsilesinde yer alan Şeyh Taceddin er-Rifâî (704 /1304) 'nin ve evlatlarının özellikle Anadolu bölgesini kendilerine yerleşme alanı olarak seçmişler ve Anadolu'nun tasavvufi hayatında etkili olmuşlardır. Harîrîzâde'nin belirttiğine göre Rifâîlik; Acem, Mağrib, Mısır, Hicaz, ırak ve Anadolu bölgelerinde yayılmıştı. Hatta sadece Anadolu'da 100.000 (yüz bin) civarında Rifâî halifesi bulunmaktaydı. (Bkz. Harîrîzâde, *Tibyân*, c. II, vr. 61a) Bu rakam eğer abartılı bulunmayacaksa Harîrîzâde'ye göre o dönemde Anadolu'da en etkili tarikatın Rifâiyye olduğu söylenebilir. Bilhassa bu halifeler içinde Şeyh Taceddin'in oğlu olan Seyyid Ahmed-i Kûçek (752 /1351) Rifâiyye'nin Anadolu'daki en etkili şahsiyeti olarak öne çıkmaktadır. (Bkz. Eflakî, *Menâkıbu'l-Arifin*, s. 538; Sadi Bayram, *Samsun-Ladik ve Seyyid Ahmed-i Kebîr Hazretleri*, Ondokuz Mayıs Üni-versitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sayı: 5, 1990, s.11-22; EyüpÖztürk, *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Taceddin b. Er-Rifâi*, Dinî Araştırmalar, 2011, cilt: 14, sayı: 38, s. 59-74; Ramazan Muslu, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 51-52) Buna ilave olarak Anadolu'nun tasavvuf mayasıyla yoğrulmasında ve İslamlaşmasında en etkili mutasavvif şahsiyetlerden biri kabul edilen *Yunus Emre (ö. 1320 [?])'nin de bir Rifâî dervişi olduğu* düşüncesi akademik çevrelerde dile getirilmiştir. Buna ilişkin bir çalışmaya göre Yunus Emre'nin tarikat silsilesi şu şekilde Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye ulaşmaktadır: Yunus emre, Taptuk Emre, Barak Baba, Sarı Saltuk, Mahmud Hayrânî, Şemseddin Ahmed el-Müsta'cil, Ahmed er-Rifâî. (Bkz. Necdet Tosun, *Yunus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2013, cilt: 14, sayı: 31, s. 109-113)

fütüvvet kurumuna resmî bir statü vermekle aslında bozulan siyâsî ve ictimâî düzeni fütüvvet birliklerinden yararlanarak yeniden kurmaya çalıştığını gösterir. Bu da o zamanların Irak'ında fütüvvetin ne kadar yaygın ve etkili olduğunun, zirve noktaya ulaştığının bir alametidir. Zira gerek Horasan'da gerekse Irak'ta fetâ denilen ve yukarıda belirtilen vasıfları taşıyan kişilere büyük bir saygı, sevgi ve hayranlık duyulmaktaydı.

Bu noktada bu birlikteliği sağlama çabasının üzerinde durmakta yarar vardır. Denilebilir ki fütüvvetin kurumsal bir kisveye büründürülmesi ve siyasi otoritenin desteğiyle hukûkî bir statü kazanması, siyasi otoritenin, üstlenilmesinde ve faaliyete geçirilmesinde yarar gördüğü stratejik bir adımdı. Ancak bundan önce, bir fütüvvet eri olarak Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin ve ailesinin, bozulan siyâsî ve ictimâî düzenin birlikteliğinin sağlanmasında çok önemli hizmetler yaptığını ve dolayısıyla bunun neticesinde Rifâî'nin, manevî makamına ek olarak bu uzlaştırıcı tarafıyla da bütün kesimlerin takdirini kazandığını belirtmek gerekir. Çünkü daha öncesinde Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin dedesi Seyyid Yahya (ö. 1065) ve babası Seyyid Ali (ö. 1125), Sünniler ile Şiiiler arasındaki mücadelelerde arabuluculuk yapmış ve bunda da başarılı olmuşlardır.⁸⁴

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin halifeler ve halk nazarında çok değerli bir şahsiyet olmasının nedenleri arasında, peygamber soyundan gelen asil bir aileden olması yanında, uzlaştırıcı, tutarlı, istikamet üzere ve fütüvvet erkânıyla bezenmiş bir yaşantıya sahip olmasının da etkisi vardır. Onun bu vasıflarından neş'et eden saygı bir zaman sonra, siyasi otoritenin ve halkın kendisine duyduğu büyük bir sevgi ve hayranlığa dönüşmüştür. Hayatından bahseden kaynaklarda anlatıldığı şekliyle Seyyid Ahmed er-Rifâî bu haliyle gerçek bir fetâ'dır. Peki, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin yaşantısında bu kadar önemli yer tutan fütüvvet kavramının arka planında yer alan, onu kuşatan ve yönlendiren düşünce nedir? Bu noktada belirtilmesi gereken husus şudur: Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet anlayışı da tamamıyla fakr düşüncesinin bir yansıması idi. Bir başka söyleyişle tasavvuf yolunun bir esâsı olarak kabûl ettiği fakrın, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin yaşantısında dışa dönük bir yönü vardır ve bu yön de fütüvvetle doğrudan alâkalıdır. Onun fakr anlayışının pratik yönü kendisini fütüvvet olarak göstermiştir. Bu düşünceye göre fakr ile fütüvvet arasında birbirini besleyen bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki, insanı sürekli olarak Allah'a ve mahlûkatına karşı olumlu yönde motive etmektedir.

⁸⁴ İzzeddîn Ahmed el-Fârûsî el-Vâsıtî, *İrşâdü'l-Müslimîn li-Tarîkati Şeyhi'l-Müttekin*, Muhammed Efendi Mustafa Matbaası, İstanbul 1307, s. 24-27.

3.2. Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin Hakîkî İftikârı Fütüvvetin Zirvesi Görmesi: Varlık İçinde Yokluk ve Yokluk İçinde Varlık Anlayışı

Sûfiler, “*Dilencinin sana doğru yöneldiği zaman ondan kaçmaman, ihtiyâçlarını arz için sana gelenlerden, yardım isteyenlerden saklanmaman, kimseyi incitmemen ve elde olanı (insanlar için, mahlûkât için) harcaman, fark görmemen, insan seçmemen, iyilik ederken dost-düşman, ehil olan-olmayan vs. arasında fark gözetmemen fütüvvettir*” şeklindeki açıklamalarıyla **fütüvvetin esâsının fedâkârlık olduğu** üzerinde durmuşlardır. Hattâ bir ziyâfet verildiği zaman mahalledeki köpeklerin dahi doyurulmasının, bir karıncanın bile incitilmemesinin lazım geldiğini,⁸⁵ bu fedâkârlığın, hizmetin, sevgi ve merhametin mahlûkâtı da kapsayacak şekilde geniş tutulması gerektiğini belirtmişlerdir. Bütün bunlara ilave olarak bir kimsenin, başkalarının hak ve menfaatlerini kendi hak ve menfaatlerinden üstün tutması, onlara katlanması, hatalarını görmezlikten gelmesi, özür dilemeyi gerektirecek davranışlardan sakınması, kendini aşağılarda, başkalarını ise yükseklerde görmesi, sözünde durması, sadâkat göstermesi gerektiği vs. gibi faziletleri fütüvvet esâsları kabul etmişlerdir.⁸⁶ Tüm bunlar aslında Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet anlayışını yansıtan hususlardır. Nitekim Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin şu ifadeleri bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

*“Fütüvvet, mahlûkâtı ma'zûr, kendini kusûrlu görmek, onları mükemmel kendini noksân kabûl etmek, ister iyi, ister kötü olsun; ister itâatkâr, ister isyânkâr olsun mahlûkâtın hepsine şefkatle davranmaktır. Bilmiş ol ki şâyet bir köpeğe kötü muâmele eder, onu azarlarsan fütüvvet ehlinden sayılmazsın.”*⁸⁷

Öte yandan Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet anlayışı, kendinde bir varlık görmemek anlamında bir fakr düşüncesi üzerine kuruludur. Söz gelimi müridlerinden Abdüssemî' el-Hâşimî'ye ithâfen yazdığı *el-Hikem*'i bitirirken içinde bulunduğu bu hâlini, “*Ey Abdüssemî'! Benim öğütlerimle amel et! Ancak beni seçkin bir kişi olarak görme! Eğer birisi çıkar da sana derse ki: Allah'ın diyârında, şu nâçiz Ahmedcik'ten daha 'âciz' bir kul vardır! Ona inanma!*”⁸⁸ şeklinde dile getirdiği gibi bir başka yerde de fütüvveti bu esası yansıtabilecek şekilde “*Fütüvvet bütünüyle şu iki hasletten ibârettir: Mü'min kardeşlerinin günâh ve kusûrlarını görmemek, onları af ile karşılamak, Kendisini başkalarından üstün görmemek.*”⁸⁹ diye tanımlamıştır.

⁸⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 306-308.

⁸⁶ Süleyman Uludağ, *Fütüvvet*, s. 260.

⁸⁷ Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 90.

⁸⁸ Ahmed er-Rifâî, *el-Hikemü'r-Rifâiyye - Hak Yolcusunun Düstûrları*, s. 92.

⁸⁹ Ahmed er-Rifâî, *en-Nizâmü'l-Hâs - Hak Yolcusunun Düstûrları*, s. 153.

Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye göre gerçek fetâ, hakîkî iftikâr ile gerçek zenginliği yaşadığı için hakikatte kuvvet, kudret sahibi yani fetâdır. Buna göre fetâ, hakîkî fakr ile fenâ halini, ardından bekâ ile ğinâ halini yaşamakta ama o buna rağmen, bir kul olarak varlığının, varlık ile yokluk arasında olduğunu bilmekte, dolayısıyla Allah karşısında benlik iddiasında bulunmamaktadır. O, bu haliyle varlığı halinde yokluğu, yokluğu halinde varlığı yaşamaktadır. Bu hakîkî fakr hali fetânın, Allah'a (Hakk'a), kendi varlığına (insana) ve diğer varlıklara (âleme) bakışını tamamıyla başkalaştırmaktadır. Bunu müşahede eden sûfi/fetâ, kendini Allah'a karşı fakîr, mahlukâta karşı ise ganî görür. Zira Allah ile ganî olmuştur. Ama aynı zamanda hakîkî fakr, onun, en başta Allah'a karşı duyduğu derin saygı ve sevgi sahibi olmasını ve ardından O'ndan ötürü O'nun bütün mahlûkâtına karşı tevazu, mahviyet ve rikkat sahibi olmasını da sağlamaktadır. Dolayısıyla Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin düşüncesinde, "varlık" sırrına erişmek, böylece kendi benliğinden tamamıyla vaz geçmek ve gördüğü her şeyden önce Allah'ı görmekle birlikte, diğer yandan mahlûkâtı ma'zûr, kendini kusûrlu görmek, onları mükemmel kendini noksân kabûl etmek, ister iyi, ister kötü olsun, ister itâatkâr, ister isyânkâr olsun mahlûkâtın hepsine tevâzu ve mahviyetle yaklaşmak bir fütüvvet (yiğitlik) alametidir. Kişi işte bu vuslat-fenâ-fakr halinde yakaladığı zenginlikle ve kudretle, mahlûkâta karşı kendinde bir benlik görmüyorsa yani izâfî varlık halinde de yokluğunu ârif ise bu hal fütüvvetin zirvesi olmaktadır.

Aslında Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin, kendini kusurlu, halkı ise mazur ve mükemmel görmesi ve onlara hizmet etmesi, halkın gerçek sahibini göz önüne aldığı göstermektedir. O, fenâ-tevhîd haliyle halktan önce onun sahibini gördüğünden dolayı, doğrudan halkın sahibini yani Hakk'ı yüceltmiş olmaktadır. Dolayısıyla Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet tavrı, en başta onun her ne zaman bir eşyaya nazar eylese, mezâhiri Hak'tan gördüğü, bir diğer ifadeyle önce Hakk'ı sonra eşyâyı gördüğü ve Vücûd-i Mutlak'ın tecellîsini onda müşahede ettiği anlamına gelmektedir. Söz gelimi, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin aşağıdaki beyanları bunu tasdik eder nitelikteki ifadelerdir:

*"Zilletten maksat; kuvvet ve kudret içinde zillet, mahviyet ve tevâzu' demektir. Bu şîâra sâhib bulunan kişi, dâimâ bir mahviyet ve gösterişsizlik içindedir. Çevresindekiler hep güçlü, kuvvetli ve varlıklı kimselerdir. Kendisinin zilleti ise güç, kuvvet ve varlık içinde zillettir. Meskenetten maksat ise güçlülük, kuvvetlilik ve varlık içinde mahviyet ve alçak gönüllülüktür. Bu şîâra sâhib bulunan kişi, kendisi "**varlık içinde yokluk hayâtı**" yaşar. Fakat etrâfindakileri güç, kuvvet ve varlık sâhibi yapabilmek için fedâkârâne gayret sarfeder."*⁹⁰

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin varlık halinde yokluk halini yaşamak olarak nitelediği, bir diğer biçimiyle de kuvvet ve kudret sahibi iken, mahlûkâta şefkatle yaklaşmak

⁹⁰ Ahmed er-Rifâî, *en-Nizâmü'l-Hâs – Hak Yolcusunun Düstûrları*, s. 151.

şeklinde gördüğü fütüvvet anlayışına benzer bir yaklaşımı, İbn Arabî (ö. 1240)'de de görmek mümkündür. Nitekim İbn Arabî'ye göre fütüvvet, içinde zayıflık bulunmayan şeydir ve kudreti olmayanın müsamahası olamayacağı gibi, gücü olmayanın da fütüvvetinden söz edilemez.⁹¹ İbn Arabî'nin bu fütüvvet anlayışı, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin çerçevesi çizilen bu fütüvvet anlayışıyla doğrudan örtüşür. Dolayısıyla, İbn Arabî'nin fütüvveti yalın bir şekilde ortaya koyduğu bu ifadeleri, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet anlayışıyla mukayese edildiğinde her ikisinin de ortak bir anlam ve söylem biçimine sahip oldukları söylenebilir.

3.3. Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin Fütüvveti Melâmet ile Birleştirmesi

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin yukarıdaki ifadeleri fakr, züll, rikkat ve meskenet ile birlikte değerlendirildiğinde bu, onun aynı zamanda gönül dünyasında bir *“melâmet”* halî yaşadığını da gösterir. Onun düşüncesinde mahlûkâtı kendinden üstün görmek, bir diğer ifadeyle kendi nefsinin ayıplamak, günahlarının çokluğundan ötürü kınamak demektir. Bu durumda Seyyid Ahmed er-Rifâî, fütüvvetin sûfinin nefsinin karşı tavrını da belirlediğini ifâde etmiş olmaktadır. Buna göre cihâd-ı ekber nefse karşı yapılan cihâddir. Gerçek yiğitlik, pehlivanlık da bu cihâdda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla *“fetâ”*, nefsinde bir varlık görmeyen, onu kınayan, onu mağlûb eden, başkalarının kendisini kınamasından daha çok kendini kınayan kişidir. O, *“Er kişi başkalarına husûmette bulunmayıp Allah için nefsinin karşı husûmet besleyendir, fütüvvet sâhibi imân edenlere karşı böbürlenmeyendir”*⁹² derken *“Bir kimsenin nefsi onun putudur. Hakîkî fetâ nefis putunu kıran, nefsin hevâ ve hevesine muhâlefet eden kişidir”*, *“Fetâ irâdesine hâkimdir, Rabbi için nefsinin hasmıdır”*, *“Fütüvvet, icrâ etiğın fakat nefsinin bir pay çıkarmadığın bir fazîlettir (Yani bu fazîlet benden değildir, Rabbim'in tevfiği ve ihsânı ile dir)”*⁹³, *“Fütüvvet (işlenen iyi amelleri ve nefsi) görmeyi terk etmek ve (güzel amelleri nefse izâfe etmemek sûretiyle) nisbeti düşürmektir”*⁹⁴ diyen sûfilerle aynı kanâattedir.

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin fütüvvet anlayışını yansıtan melâmet neşvesi ve tavrı, irâdî olarak nefsi kınamak maksadıyla toplum içinde sergilenen şeriata aykırı sözler ve fiiller üzerine bina edilmediği gibi, bunlara müsamaha da göstermez. Zira onun melâmet tavrı sadece nefsi adına bir erdem ve hak görmemek üzerine kuruludur. Hatta onun bu melâmî fütüvvet anlayışı tevâzunun da üzerindedir. Çünkü mütevâzi hak sahibi olduğunu görür ve onu bırakır, erdem görür, kendinden aşağıda olanlara karşı bu erdemi gizler. Fütüvvet sahibi ise hakîkî fakrın bir sonucu olarak kendinde erdem

⁹¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 365, 369.

⁹² Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye - Sohbet Meclisleri*, s. 82.

⁹³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 306-307.

⁹⁴ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, s. 224.

görmek bir yana hiç kimseye karşı bir hak sahibi olduğunu iddia etmez. Bunun yanı sıra hak sahibi olmak da bir yana herkese karşı da bir sorumluluk taşıdığına inanır.⁹⁵

Seyyid Ahmed er-Rifâî fütüvvet anlayışını bu hakikatler üzerine bina etmiştir. O kendinde hiçbir varlık görmemiş, dünyâdan, topyekûn mâsivâdan, Allah'tan başka hiçbir şeye gönlünde yer vermemiş, nefsinin ve mâlik olduğu şeyleri Hakk'ın rizâsına sunmak sûretiyle O'nun yolunda mahlûkâta bezletmiştir. Hakk'ın hukûkuna tazîm ve halkına ise şefkat şeklinde özetlenebilecek bir tasavvuf anlayışını benimseyerek halka hizmeti Hakk'a hizmet bilmıştır. Bu sûretle cömertliğin en büyüğünü göstermiştir. Sebebi görmeyip her şeyi müsebbibden (Allah'tan) beklemekle, sebepleri unutup müsebbible meşgûl olmakla, son derece kırık bir kalple iftikâra ve sıdk lisânıyla i'tizâra devâm etmesiyle, güzel hâllere güvenmeyi terk etmesi, esrârıyla amelleri görmekten halâs olmasıyla, mahlûkâta teveccühü bırakıp Allah'a yönelmesiyle de hakîkî iftikârî yaşadığı gibi hakîkî iftikârî da fütüvvetin zirvesi kabûl etmiştir.⁹⁶

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin hayâtını anlatan eserlerde, husûsen menâkıb kitâblarında hep onun bu yönü; fakrı, yüksek tevâzuu, fedâkârlığı, hiçbir karşılık beklemeden dîn, dil, renk, ırk ayrımı yapmadan bütün insanlara hizmet etmesi kısacası canlı-cansız bütün yaratılmışlara karşı şefkat, hizmet ve tevhîd (birleştiricilik) esasına dayanan fütüvvet anlayışı üzerinde durulmuştur.

SONUÇ

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin zâhir ve bâtını cem' etmeyi amaçlayan tasavvuf anlayışı üç temel esas üzerine bina edilmiştir:

Temelde, Kur'ân ve Rasûlullah'ın sünnetinin yer aldığı muhkem bir şeriat anlayışı yer alır. Bu da sûflerin işaret ettiği şekliyle şeriatın edebidir. Ona göre tarikatın ölçüsü şeriattır. Gerçek sûfi aynı zamanda hakîkî fakîhtir. Fakîhler yolunun sonu sûfler yolunun da sonudur. O, dört mezhebden birine tabi olmayanın tarikat-ı Rifâiyye ile hiçbir alakasının olmadığını belirtir. Tarikat ile şeriat arasında bir ayrım asla olamaz. Ayrılık yalnızca lafızdadır. O, tasavvuf yoluna giren ya da girmeyi düşünen kişinin evvela ilmi bir altyapıya sahip olmasının lüzumu üzerinde çokça durur. Şeriatsız ve ilimsiz bir tarikat olamayacağını vurgular. Hatta ona göre Allah hiçbir cahili dost/veli edinmez. O, "*edinecek olursa evvela onu kudreti ile âlim eder sonra dost edinir*" der. Dolayısı ile velayetin birinci şartı şeriata ittiba ise ikincisi de ilim sahibi olmaktır. O, dervişlerini ilim tahsiline terğib ettiği gibi, aklın hem dünyada hem de ahirette saadet vesilesi olduğunun üzerinde de durur. Öte yandan vahdet üzerine söylenenleri ve

⁹⁵ Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 427.

⁹⁶ Ahmed er-Rifâî, "*el-Mecâlisü's-seniyye - Sohbet Meclisleri*", s. 90.

şathiyeleri konuşmamayı, bunları sahiplerine havale etmenin gerekliliği üzerinde durması da dikkat çekicidir. Bundan dolayı o, sâdât-ı Rifâiyye'nin "varlık ve tevhîd" nazariyesi ile ilgilenmesini uygun görmemişlerdir. Ancak yok da saymamışlardır. Burada o, velayet ehlinin velayetini tasdîk etmekle beraber ihtisâs sahiplerinin sözlerini ancak ihtisâs sahipleri anlar ölçüsünü benimsemiştir. Böylelikle tevhide ve şathiyata dair meselelerin ulu orta konuşulmasına ve ifşa edilmesine hoş bakmamıştır.

İkincisi, batın cephesini içine alan ve marifetin odak noktasına geldiği fakr anlayışıdır. Buna göre marifetin birinci basamağı akıl ile ilimdir. Zirvesi ise fakrdır. Tabi ki burada kasd ettiği manevi fakırlıktır. Sırf akıl ile marifet ya da fakr hakkında genel bir kanaat sahibi olunabilir ancak ona göre marifetin özünün yakın, zevk, fenâ ve huzûr gibi hallerle sıkı ilişkisi olduğu için ona yalnızca sülûkle/manevi tecrübe ile ulaşılabilir. Fakr, marifetin ulaşabileceği en üst noktadır. Kişinin, nefsinin de Rabbini de fakrdan daha iyi bilebileceği başka bir kavram, yol ve yöntem yoktur. Fakr yani marifet gerçekleştiğinde artık vasıta ve vesileye gerek yoktur diyenleri de kuvvetlice tenkit etmiştir. Bunların İslam dışı olduklarını beyan etmiştir.

Üçüncüsü ise fütüvvettir. Fütüvvet, bütün erdemleri faziletleri kuşanarak mahlûkâta dönük bir yaklaşım vedavranış biçimine sahip olmaktır. Temelinde yokluk düşüncesinin olduğu bir tevazu ve mahviyetle birlikte, Allah'a ve mahlûkâtına hizmete adanmışlık hali, diğer bir ifadeyle, bir nevi aksiyon adamı olmak demektir. Onun fütüvvet anlayışının bu tarafı zâhire bakarken; nefsinde bir varlık görmemek, herkesi, her şeyi kendinden üstün bilmek ya da sahip olduğu veya kazandığı ne varsa bunlara kalbinde zerre kadar yer vermeyerek hakîkî fâil olanın Allah olduğunu görme şuûrunda olmak ve bu anlamda gerçek melâmeti yaşamak veçhesiyle de bâtın tarafına yani fakra bakar. Seyyid Ahmed er-Rifâî, fütüvvetin zirvesi olarak gördüğü bu hali, hakîkî fakr olarak kabul eder.

Seyyid Ahmed er-Rifâî, kevnî kerametlere prensip olarak fazla önem vermemiştir. Bununla birlikte Allah'ın ona bir ikramı olarak, ondan çokça kerâmet zuhûr etmiştir. Bu kerâmetlerin menâkıbnamelerde bolca yer edindiği görülür. Ancak menâkıb yazarları da, Seyyid'in kevnî kerametlere prensip olarak fazla önem vermediğinin farkındadırlar. Nitekim onlar bu minvalde menâkıbnâmeyi esasta ikiye ayırmışlardır. İlkinde Seyyid'in hayatı, kronolojik olarak sunulur. Bu bölüm, hissî-kevnî kerametlerinin de yer aldığı bir biyografi mahiyetindedir. İkinci bölüde ise Seyyid'in ahlaki, fakrı, mahlûkâta şefkati ve sözleri ele alınır. Bunlar ise manevi kerametleridir. Seyyid-i Kebir'e göre tasavvuf yolunun aslı bunlardır. Öte yandan onun kevnî kerametlerinin teması/özü ve onlardan çıkarılacak dersler de yukarıdaki üç esas olan şeriat-fakr ve fütüvvet temaları etrafında dönmektedir. Hulâsa, onun menkıbevî kişiliği de, ister hissî ister manevî keramet şeklinde olsun şeriat, fakr ve fütüvvet temalıdır.

KAYNAKÇA

Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1949-1950.

Abdullah Bosnevî, *Kitabu'l-Gafri'l-Mutlak İnde Zehâbi Âlemi'l-Fark*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

_____, *Kitâbu Enfâsi'l-Miskiyyeti'r-Rûmiyye fi Tenfisi'l-Fevâyihî'l-Bâniyye*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

_____, *Kitabu Yedi'l-Ecved fi İstilâmi Haceri'l-Esved*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129.

_____, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Füsûs*, Matbaa-i âmire, İstanbul 1290/1873.

Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi Allah-İnsan İlişkisi*, Hayy Kitap, İst. 2009

Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Abdürrezzak Tek, *Nakşîliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi Molla Abdullah İlâhî*, Emin Yayınları, Bursa 2012.

_____, *Tarihî Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi Yayınları, Bursa 2016.

Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İFAV, İstanbul 2005.

Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkabeleri*, (Trc. Tahsin Yazıcı), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.

Ahmed er-Rifâî, “*en-Nizâmü'l-hâs li ehli'l-ihisâs – Hak Yolcusunun Düstûrları*”, (trc. Yaman Arıkan), Erkem Yayınları, İstanbul 2005.

_____, *el-Burhânü'l-müeyyed – Kurtarıcı Öğütler*, (trc. Sıtkı Güllü), Bedir Yayınevi, İstanbul 1997.

_____, *el-Hikemü'r-Rifâiyye - Hak Yolcusunun Düstûrları*, (trc. Yaman Arıkan), Erkem Yayınları, İstanbul 2005.

_____, *el-Mecâlisü's-seniyye - Sohbet Meclisleri*”, (trc. Ali Can Tatlı), Erkam Yayınları, İstanbul 2003.

Ahmed Yaşar Ocak, “*Fütüvvet*”, DİA.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Câmiu'l-Usûl / Veliler ve Tarikatlarda Usûl*, (çev. Rahmi Serin), Pamuk Yayınları, İstanbul 1979.

Ahmet Yıldırım, *Tasvuvun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV. Yayınları, Ankara 2000.

Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzûa (Mevzûatü'l-Kübrâ)*, (thk., Muhammed b. Saîd b. Besyûnî Za'lûl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Târîhi*, (trc. H. Nihal Atsız), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

Dilaver Selvi, *Kur 'an ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, Şule Yayınları, İstanbul 1997.

Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, (trc. A. Sait Aykut), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, (tahkik: Nureddin Şeribe), Kahire 1986.

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf / İslam Tasavvufu*, (çev. H. Kamil Yılmaz), Altınoluk yay., İstanbul 1996.

Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Rifâi Yolunun Esâsları* (trc: Mahmud Nedim Aysoy), Ehl-i Beyt Eğitim Kültür ve Yardımlaşma Vakfı Yayınları, Ankara, tarihsiz.

_____, *Tarîkatu'r-Rifâiyye/ Rifâi Yolunun Esasları*, trc.: Mahmud Nedim Aysoy, Sultan Yay., İstanbul, Tarihsiz.

Ebû İsmail Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirin / Tasavvufta Yüz Basamak*, (çev. Abdurrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa 2008.

Ekrem Demirli, *İslam metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.

Ercan Alkan, *Letâifu'l-İ'lâm fî İşâreti Ehli'l-İlhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü Ve Mütercimi Meçhûl Tercümesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2002.

Eş-Şeyh Muhammed el-Hâşimî, *Ahmed er-Rifâî ve Rifâilik*, (Burhânü'l-müeyyed'deki takdîm yazısı), İstanbul 1997.

Hamza Üzüm, *Ebu'l-Hasan Haraqani'de Fakr Kavramı = The Concept of Faghr in Abu'l Hasan Kharraqani's Thought*, 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi = Education and Society in the 21st Century The Journal of Education Science and Social Research, 2013.

Harîrîzâde, *Tibyânu Vesâili'l-Hakâyık fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Kütüp., İbrahim Efendi, no: 430-432.

Hâris el-Muhâsibî, *Kitâbu'l-Kasd ve'r-Rücû' ilallah*, el-Vesâyâ içinde, (tahkik: Abdülkadir Ahmed Atâ) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

Hasan Kâmil Yılmaz, *"Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar"*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugâti'l-Kur'an*, (Terc. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi), T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.

Haşim Şahin, *Vefâiyye*, DİA.

Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb – Hakikat Bilgisi*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1996.

Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfehani, *el-Müfrediit fî Garibi'l-Kur'an*, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 2009.

İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, (nşr. Ahmed Şemseddin), Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut Tarihsiz.

İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İbâs, ammâ İštehera alâ Elsineti'n-nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405.

İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfei Aliyye*, Selim Ağa Kütüphanesi, Emirhoca-Kemankeş, no: 210.

İsmâîl Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, Haz. Dr. Sâfi Arpagûş, Vefa Yayınları, İstanbul 2010.

İzzeddîn Ahmed el-Fârûsî el-Vâsıtî, *İrşâdü'l-Müslimîn li-Tarîkati Şeyhi'l-Müttekîn*, Muhammed Efendi Mustafa Matbaası, İstanbul 1307.

Kadir Özköse, *Ahmed Yesevî'nin Fakr Anlayışı = Fakr Concept of Ahmed Yesevî*, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016.

Kenan Rifâî, *Ahmed er-Rifâî*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul 1340.

Kuşeyrî, *Risâle*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2003.

M. Saffet Sarıkaya, *Bazı Rifat Fütüvvetnameleri Üzerine Bir Değerlendirme, Ahilik Uluslararası Sempozyumu Kalite Merkezli Bir Yaşam Bildiri Kitabı*, Kayseri Büyükşehir Yayınları, Kayseri 2011.

Mâhir İz, *Tasavvuf*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1990.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, (trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

Molla Abdullah İlâhî, *Keşfü'l-Vâridât li-Tâlibi'l-Kemâlât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, no: 1235.

Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, Rıf'at Bey Matbaası, Derseâdet 1325.

Muhammed b. Derviş b. Muhammed b. Muhammed el-Hût, *Esne'l-Metâlib fi Ehâdis-i Muhtelifeti'l-Merâtib*, (thk. Mahmûd el-Arnaûd), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991.

Muhammed Fuad Abduibakl, *el-Mu'cemul-Miifehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır 1364/1945.

Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.

Mustafa Tahralı, *Rifâiyye, Türkiye'de Tarikatlar: Tarih Ve Kültür İçinde*, Editör Semih Ceyhan, İstanbul 2015.

Mütercim Asım Efendi, *El-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, (Terc. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi), T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

Necdet Tosun, *Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2013.

Radiyüddin Ebu'l –Fedâil el Huseyn b. Muhammed Sağânî, *el-Mevzûât*, (thk. M. Abdulkadir Ahmed), Mektebetü'n-Nahdiyyeti'l- Mısriyye, Kahire 1411.

Ramazan Muslu, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Selâmî Erdoğan, *Sufizm in The Context of Modernizm The Consept of Adab in Naquib al-Attas*, Library of İslam, Chicago 2018.

Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 2001.

Semih Ceyhan, *Zühed*, DİA.

Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2004.

Süleyman Uludağ, *Fütüvvet*, DİA.

_____, *Dört Kapı Kırk Eşik- İslam Toplumlarında Sufî Gelenekler ve Derviş Tipleri*” Dergah Yayınları, İstanbul 2010.

_____, *Fakr*, DİA.

_____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996.

Summary

Sayyid Ahmad al-Rifai is a Sufi who confronts material poverty and spiritual poverty, here we examine his views on the “fakr”. He did not hold too many worldly materialistic properties, so he adopted the path of Pioners of worshippers and ascetics, and lived isolating himself from the World only to worship Allah. On the other hand, Absolute Existence (wujûd-i mutlaq), the incorporation of anything with him was only that was rich in the essence of Allah’s presence, and the extent of a person’s capacity to be suitable to being poor, he has adapted that in himself. At this stage, Rifaî

has not compromised his worshipping towards Allah even though he preferred going poor. According to this, all that belongs to a servant belongs to Allah. In the true sense, the servant is the one who does not claim to exist against the existence of Allah.

Slave reaches the level of evil when he realizes that his own being, in essence, is of poor quality and that he is the true master. In this case, because of the duality of the servant in Allah, the Faqr (poverty) emerges here as the highest degree of monotheism. With this view, Rifâî placed the poor at the top of the range-positions and degrees in Sufism, and in other words, the servant determined the last point and purpose that the possible being could reach.

Sayyid Ahmed e-Rifai states that his path has strictly adhered to the Qur'an and the Sunnah. He did not make concessions from these dwellings until the end of his life, stated that he was at home with oppressive abode, fakr, disbelief, and humility. Therefore, he said that he had determined that these were the principles of the Rifaiyah way, which would later be compared to him, and that Sufism was built on them, in other words, Faqr (poverty). Rifâî accepts being poor as a method to be followed in Sufi discipline, and at the same time sees it as the authority of the prophets, the Arifs, and the Sufism itself. In this context, he is poor, dervish, the road to Allah; fakîri also considers dervish, that is, the traveler of the road to Allah. Therefore, he has always addressed his dervishes as “fakîr” or “fukarâ”.

He drew attention to this by describing “Fakîr just like the Sufi. Another feature of Rifâî is that he criticizes the false Sufis who tarnish mysticism by hiding behind concepts like poverty and misery. According to him, the first Sufis talked about poverty in this sense, but never meant people, society and the state to be described or stressed as weak or lazy. He stressed that the real Sufism will not have such negative situations.

Therefore, at this stage, Rifâî, which combines devotion and servitude with the poor and accepted as the most important essence of the Sufi path comes up with the understanding of futuwah as an action of manifestation in a combination of all these. His understanding of fakr (poverty) is based on the life of living as poor, experiencing as a poor himself. The servant knows that his existence as a servant is between being with everything and nothingness after he becomes the one living as a poor and only then

he becomes a survivor. He, in this form, is experiencing the absence, the absence, the presence.

This reality is completely different from the view of the poverty situation towards Allah (the truth), on its own being and whatever is given by Allah (human) and on other things given by Allah (the world), he urges people to ponder on these based on metamorphosis which means that how Allah has created everything from a single cell to the birth of living things and beings. Namely, who observes this, the fata (young-manliness) sees himself as poor towards Allah and a survivor to those created. Since he is with Allah, he is rich in terms of worshipping Allah and the satisfaction of worship makes him rich. But at the same time, the true fakr brings with it the first of all his deep respect and love for Allah, and then of humility and richness against all his creations due to Allah. Therefore, in Sayyid Ahmad al-Rifai's thought, to reach the secret of "being like this, to give up completely from his own self and to see Allah before everything he sees, on the other hand, to see the created ones, to see himself as defective, to accept them as perfect self-defect, Whether it is good, bad, obedience or rebellious, it is a sign of futurism to approach all created things with humility.

Therefore, it can be said that both of these statements have a common meaning and discourse when they are compared to Sayyid Ahmad al-Rifai's understanding of futurism. Rifâî's understanding of fakr also coincides with the joy of self in the sense of pride, virtue, and non-righteousness. He does not adopt in the sense that it is contrary to the Qur'an and Sunnah in the sense that the words and acts contrary to the Sharia in society are openly committed and thus the blinding of one's self is blunted. He adopts the joyful futurism. The futurist does not claim that he has a right to anyone aside from seeing virtue in himself as a result of the real poor.

On the other hand, aside from being entitled, he believes that he has a responsibility towards everyone. This responsibility in his thought brings compassion against Allah's law and compassion and service for His creations. This is the pinnacle of futurism from the poor.