

AHISKALI BEKTAŞÎ ŞEYHÎ GÂMİZÎ ALİ BABA'NIN CERİDE-İ GAVÂMİZ'İ

Kenan MERMER*

Öz

Bu makalenin konusu, 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Ahıskalı Bektaşî şeyhi Hırmendâr Gâmizî Ali Baba'nın risalelerinden biri olan Ceride-i Gavâmiz'dir. Gâmizî Ali Baba'nın bu risalesinin dışında, Gâmizî'l-'Acâ'ib isminde diğer bir risalesi, müridi Müderris Kemal Bey'e ithafen yazdığı mektuplardan oluşan Tercümân-nâmeleri, bir kısım mektup ve diğer risalelerden birleştirilerek oluşturulan Münşe'ât isimli eserleri mevcuttur. Ceride-i Gavâmiz için modern bir isim düşünürsek, *Sırlar Defteri* diyebiliriz. Gâmizî Ali Baba eserinde, yaratılış serencamının aşamalarını, eşyanın kendine has durumunu, nef ve ruhun mahiyetini ve aralarındaki ilişkiyi, meczup olmuş veli kulları ve nihayet harflerin manasını öğrenir. Bu metafizik seyahatinin sonucunda ulaştığı bilgileri sembolik bir dille risalesinde detaylı bir şekilde ifade eder. Risalenin diğer bir önemli özelliği ise, bazı kelimelerin tasavvufi istilahının yapılmasıdır. Ceride-i Gavâmiz dili ve üslubu itibarıyla mensur bir şathiye olarak değerlendirilebilir. Çünkü hem ilk bakışta müphem ve manasız duran bir takım göstergelere hem de üzerinde düşündükçe derinleşen anlam dehlizlerine sahiptir. Makalenin amacı, kurgusal bir süre içerisinde aktarılan hikâyeyi aktarabilmek ve sembolleri çözümlemeye çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşîlik, Şathiye, 'Ayn-ı cem, Gâmizî Ali Baba, Ceride-i Gavâmiz

THE SHEIKH OF BEKTASHI AHISCANIAN GAMIZI ALI BABA'S BOOK CERIDE-I GAVAMIZ

Abstract

The subject of this article is Ceride-i Gavamiz, one of the booklets written by the Sheikh of Bektashi Ahiscanian Hırmendar Gamizi Ali Baba, who lived in the second half of the 19th century. Besides, in this booklet there are several works of Gamizi Ali Baba. For instance, another booklet named Gamizi'l-'Acaib, some works called Tercuman-name composed of the letters dedicated to his chela Muderris Kemal Bey, and some letters and other booklets enlisted as Munsheat. If we think of a modern name for Ceride-i Gavamiz, we can call it as The Record of Secrets. In that work, with his expression, Gamizi Ali Baba learns the stages of genesis phenomenon, the idiosyncratic situation of objects, the nature of nafs and soul and the connection between them, the maddened holy people, and finally the significance of the letters. In the aforesaid booklet, Gamizi Ali Baba scrutinizingly stated the information he received at the end of this transcendental travel, with a symbolic language. Another important feature of the booklet is the expression of the sufistic terms. Ceride-i

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı, Sakarya/Türkiye, kmermer@sakarya.edu.tr

DOI: 10.12973/hbvd.77.189

Gavamiz can be estimated as a prosaic shathiya. Because the work has both several indications seeming equivocal and meaningless at the first look, and conception tunnels which become deeper with more reflection. Our aim for writing this article is to convey the story transmitted within that narrative setup and try to apprehend the terms as well.

Keywords: Bektashism, Shathiya, Ayn-e Cam, Gamizi Ali Baba, Ceride-i Gavamiz

Giriş

Sufinin zihinsel şemasını merkeze alarak düşünmeye çalıştığımızda, zor bir soru önümüze çıkar: Hakikat nedir? Hakikatin ne olduğu sorusu, bütün varoluş se-rencamını, arayışı, yürüyüşü, insanî gayretleri hulasa eden bir hususiyete sahiptir. Biricik, ezeli ve ebedi mutlak varlık olan Cenab-ı Hakk'ın gayrında ve ötesinde bir hakikat olmadığı itiraf edildiğinde, sufiyi zor bir mesele daha beklemektedir. Bu biricik hakikat nasıl dile getirilecektir? Tecelliler sınırsız sayıda çoğalırken, üstelik dilin sınırlayıcı vechesi göz önünde bulundurulduğunda, sembolik bir dilin kullanımı tam bir zorunluluk olarak önümüze çıkar. Takdir edilecektir ki, semboller bizatihi bir anlam ifade etmekten çok, öteye dair göndermeleriyle mümeyyizdir. İnsanın sonsuza dair kaygılarını ve düşüncelerini ifadelendiren sembol, işaretlerden farklı olarak değiştirilebilir değillerdir: “Kesin olan gerçek şudur ki işaretler, işaret ettikleri şeyin gerçekliğine iştirak etmezler, hâlbuki semboller iştirak ederler” (Tillich, 2010: 45).

Sembol, işarete nispetle daha kanlı canlı ve bir yönüyle de muğlak kalmaya devam eder. İzaha muhtaç bir takım sembollerle örülmüş kelimelerin Bektaşî şiirlerinde çokça kullanıldığı malumdur. Şatah, “Sekk hâlinin galebesiyle uygunsuz sözler söylemek, ehl-i Hak'tan ızdırar ve ızdırab ile sâdır olan zâhiren tevili kabul olmayan sözler yerinde kullanılan tabir” şeklinde izah edilmiştir (Kurnaz ve Tatçı, 2001: 19). *Şathiyât-ı Sûfiyâne* şeklinde de isimlendirilen ve bu yolda yazılan şiirlerin yanı sıra bazen mensûr bir tarzda kaleme alınmış şathiyelerden de bahsetmek mümkündür. Sembol diliyle konuşmak, bir başka deyişle kuşdilini konuşmaktır. Dahası bu dilin, ehline hitap eden, sarrafını arayan da bir yapısı vardır: “Temkin ehli sufiler, cem‘de yaşadıkları hâlleri sembollerle ifade ederler. Şehadet âlemine ait unsurları gerçeküstü bir tabloya dönüştüren bu sözler, misal âleminde kanat vuran ruhanilere yazılmış birer şifreli mektup gibidir. Maddesine bağımlı olmayan ve lahuti âlemin âdeta ruhani kuşları konumunda olan bu insanlar, yine kendi âlemlerinde kanat vuran kişilerin anlayacağı bir tür dil geliştirmişlerdir ki, mantıku't-tayr (kuşdili) diye adlandırılan dil budur. Şathiyeler, bu sembolik anlatım özelliğinden dolayı, işâret dili, agrebu'l-garâib; mânâ dili veya kuşdili olarak nitelenirler” (Pakalın, 1983: 310).

Şathiyenin doğasında öncelikle müphem kapalı bir nokta olduğunu ifade etmek gerekir. Bu kapalılığın nedeni, aktarılmak istenen şeyin soyut ve tam anlamıyla ihata edilememesiyle ilgilidir. Serrâc, şatah kelimesinin sözlük anlamını verdikten sonra,

istilahi manada şöyle bir açıklamada bulunur: “Sel suyu, dar yataklı bir nehirde aktığı zaman, kenarlarından taşar. Bu durumu ifade etmek üzere *şataha'l-mâ'u*, nehir taşı, denir. Aynı şekilde, vecdi güçlenen mürit, kalbine vârid olan hakikatlerine ait nurların yoğunluğunu taşıyamadığında, bu hakikatler onun lisanında açığa çıkar. Binaen aleyh güçlü vecd hâlindeki mürid, o hakikatleri iyice bilen ehil kimselerin dışında duyanların, anlamakta zorlanacağı garip ifadelerle dile getirir. İşte bu tasavvuf terminolojisini bilenler tarafından *şath* diye isimlendirilir” (es-Serrâc, 1914: 376). Ayrıca aktarılacak şey aslında bir sırdır. Dolayısıyla hakikate dair bir keşfi, vecd hâlinde algılayan sufînin dudak mührünü bozan bir baskıdan söz etmek durumundayız.

Bu bağlamda bir soru sormak daha icap etmektedir: Mademki vecd ve istiğrak hâlinde algılanan bu esrarlı bilgi yahut ilham, nasıl olup da sayfalara yayılabilmektedir? Ya sezilen öz bilginin, ancak uzun uzun anlatıldığında vechesi biraz olsun aydınlatılabileceğinden bu yol bir zorunluluk olmakta ya da mürşit makamındaki zatlar, hayatlarının şu ya da bu kesitinde muhatap oldukları bu ilhami bilgiyi, kendi dünyalarındaki ilmî birikimle harmanlayarak meseleyi bir risale yahut uzun bir manzumeye yaymaktadırlar. Zaten risaledeki bütün anlatı macerası rüya kanalı içerisinden sızan bilgilerden elde edilmiştir. Rüyaların bir kısmının hem vahiy hem de ilhamlar için bir kaynak kabul edildiği malumdur.

Genel itibarla İslâm kültüründe rüya şu sacayağında anlaşılır: Birinci basamakta, sadık ya da salih rüya şeklinde de ifade edilen Rahmani rüya vardır ki nebiler, veliler, üveysiler bu rüyalarla hem bilgilendirilir hem de ikaz edilir. Bir alt basamakta nefsanî rüyalar önümüze çıkar. Ortalama olarak rüyadan ne anlaşılıyorsa karşılığı bu tabakadır. İnsanın günlük izlenimleri, hafızasının farklı birikimlerinin karmaşık çağrışımları bu rüya çeşidine bir anlamda malzeme verir. Dip tabakadaysa şeytani rüya vardır (Yüksel, 1996: 144-146). Karmaşık yahut hayali kurguların karşılığı olarak ahlâm ya da adğâs-ü ahlâm¹ şekliyle Kur’ân’da zikredilen rüya, ilk etapta anlaşılması zor; teveli ancak Allah’ın himmetiyle ehil kişinin yorumunu yapabileceği hermönötik bir alanı da işaret eder. Öyleyse bu tarz rüyalardan alınması gereken bir takım ibretler vardır.

Tasavvufi bağlamda mürit rüyasını şeyhe arz edince hâli gidişi hakkında bir yorum yapılır. Mürit, ezkar ve evratla ilgili bazı düzenlemelere maruz kalır. Rüya tasavvuf dairesi içerisinde bir bilgi kaynağı, onun yorumu da bir ilme matufdur: “Bu ‘ilmde tahayyülât-ı nefsâniyye ve ümür-ı gaybiyye beyninde olan münâsebet ta‘arruf olunur” (Taşköprüzâde, 1313: 360). Gazzâlî’nin görüş açısında, bu doğal bir ilişkidir. Elbetteki rüyanın sâdik olması şartını göz önünde bulundurarak o şöyle der: “... Kerameti ispat için, kimsenin inkâr edemeyeceği iki delil vardır. Onlardan ilki, kendisiyle gayp bilgilerini açığa çıkaran, sadık rüyada görülen ilginç hâllerdir. Uykuda tecelli eden bu hâl, aynı şekilde uyanıklık hâlinde de tecelli eder. Zira uyku ile

uyanıklık arasında, uyku hâlinde duyu organlarının durgun olması ve uyuyan kimsenin duyu organlarıyla iştiğali olmaması dışında başka bir fark yoktur. Nice uyanık ama dalgın kimseler vardır ki, dalgınları yüzünden, ne iştir ne de görürler” (Gazzâlî, 1406: 28). Öyleyse hakikatin tartışımı, maddi uyanıklık yahut uyku değil; basiret belirleyecektir.

Bir Bektaşî şeyhi olan Gâmızî Ali Baba da, bahsettiğimiz ilhami bilgiyi, hakikate dair algılanan özü, bir risale çerçevesinde ve bir kurgu içinde aktarmıştır. Bazen manzum parçalarla da anlatımını desteklemiş, metnin örgüsünü kuvvetlendirmiştir. Yaratılış macerası içerisindeki mühim duraklar olan şeriatler ve onları getiren peygamberler meclisine bir rüya içinde, âdeta kaybolarak dalan Ali Baba, oradan aldığı ilhamla kendi görgüsü dairesinde kulluğun gerçek anlamını, mana âleminin hassasiyetlerini ve bir takım tasavvufî hâllerin ıstılahını yapmıştır. Elbette ki her sembolik metinde olduğu şekilde, ne yaşanılan Ahıska coğrafyası, ne Ali Baba'nın aile hayatı ve yaşantısı ne de dönemin sosyolojik karakterine dair net ifadeler kullanılmamıştır. Anlıyoruz ki anlatılan şey, mana âlemine aittir ve gündelik meselelere burada pek fazla yer yoktur. Nihayet hem risalenin dili ve müphemliği hem de bir rüya üzerinden başlatılıyor olması, onun mensur bir şathiye örneği olarak zikredilmesini makul hâle getirmiştir.

1. Gâmızî Ali Baba'nın Hayatı ve Eserleri Hakkında

Gâmızî Ali Baba'nın doğum tarihi ve yeri hakkında kesin bir bilgi olmamakla birlikte, eserlerinin sonundaki mühürlere şu noktayı kesinleştirmek mümkündür. Bektaşîliğin Babagân kolundan Ahıskalı bir şeyhidir. Ancak belirtmeliyiz ki, şeyhlik vazifesini ifa ettiği yer, illa ki onun doğduğu yer olmak durumunda değildir. Muhtelif eserlerinin temmet kayıtlarında ve mühründe ismi şu şekilde geçer: “Târîk-ı Bektaşîyye'den Gâmızî Hırmen-dâr 'Ali Baba" yahut “Ahışhavî Hırmen-dâr 'Ali Baba". Mühründe geçen *Gâmızî* kelimesi sırlı, düşkün; *Hırmen-dâr* ise, mahrum, nasipsiz anlamlarını taşır. Günümüz Türkçesi'yle ifade edersek, Sırlı Ali Baba yahut Nasipsiz Ali Baba şeklinde bir isim atamak mümkündür.

Otuz üç yıllık bir ilim yolculuğu yaptığından ve fakat en son yine kendi zann-ı gâlibine göre hareket etmek durumunda kaldığından bahseder: “... Hâyli müddet riyâzet ile devâm-ı zıkr ile meşğûl ve mecbûr oldı isem de artık kendi galebe-i evhâmımdan başka bir eser-i tecelliyât-ı İlâhiyyeye muvafık düşemedim” (Gâmızî Ali Baba, yz. 1: 147). Ayrıca bahsi geçen eserde, kendileri hakkında pek malumat bulamadığımız Şeyh Ahmed-i Kudsî ve Sennârî isimli iki hocasından söz eder. Gâmızî Ali Baba'nın ölüm tarihiyle ilgili kesin bir bilgimiz olmamakla beraber yalnızca 19. Yüzyılda yaşadığını söylemekle yetinmek durumundayız. Gâmızî Ali Baba'nın tespit edebildiğimiz eserleri dört başlık altında toplanabilir:

- a) Risale-i Gâmizi'l-'Acâ'ib: Bu eserle ilgili geniş bilgi daha önceki bir makalemizde mevcut olduğundan şunları söylemekle yetineceğiz. Eser, bir mukaddime ve on iki fasıldan oluşmaktadır. Gâmizî Ali Baba, bu fasıllarda bazen bir rüya, bazen tabakalar ve ebced yardımıyla bazen de tamamen mecazî bir anlatım yolu seçerek muhtelif tasavvuf konularını işler. Eserin, tespit edebildiğimiz kadarıyla, tamamı yazma eserlerden oluşan dört adet nüshası mevcuttur. İsmail Ruşenî nüshası ve *Münşeât* eseri hâriç, diğer eserlerin tamamına *sayfa numarası* verilmiştir. Araştırmacıların gerektiğinde eserleri rahat takip edebilmesi ve karşılaştırma yapabilmesi için biz de çalışmamızda bu sayfa numaralarını kullanacağız. Nüshalar sırasıyla şöyledir: 1. Marmara İlahiyat Yazma Eserler Ktp., Yazma nu: 1138, ss. 147- 201; 2. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Uşşakî Tekkesi Böl., nu: 270 , ss. 97-151; 3. Milli Ktp. Yazmalar Böl. İsmail Ruşenî Nüshası, A. 7590/2: vr. 22a-108a; 4. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Uşşakî Tekkesi Böl., No. 305, vr. 1A-10A.
- b) Risale-i Cerîde-i Gavâmiz: Eser, Âdem (a.s.)'dan son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar enbiya ve evliyanın beraber bulunduğu bir meclise nasıl geldiğinin hikâyesiyle başlar. İlk eseri Gâmizi'l-'Acâ'ib'in yolunda, metafizik bir algı ve metaforik tarzda olmak üzere, nefsi, ruhu, insanı, birtakım tasavvufî kavramları, kendince hakikati, öte dünyayı anlatmak gayesiyle kaleme alınmış mensur bir eser olmakla birlikte yer yer manzum metinler de yer almaktadır. Ana nüshamız olan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazmalar Bölümü, 1138 numaralı eser, ilk iki sayfadan sonra, geriye yani ilk risale olan Gâmizi'l-'Acâ'ib'e doğru, hâşiye notlarından devam eder. Hatta eserin nihayeti, mecmuanın bir önceki eseri olan Seyyid Nasûhî Efendi'nin Risale-i Rüşdiyye'sine kadar gitmektedir. Gâmizi'l-'Acâ'ib için sayılmış olan dört nüsha bu eser için de geçerlidir.
- c) Tercümân-nâmeler: Müridi Müderris Kemal Bey'e cevap yahut va'z u nasihat noktasında yazılan edebî-tasavvufî mektuplardan oluşan eserdir. Gâmizi'l-'Acâ'ib için sayılmış olan dört nüsha bu eser için de geçerlidir. Eser hakkında, Mustafa Tatçı'nın² makalesi dışında herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.
- d) Münşe'ât: Müstakil bir eser olmayıp, Tercümân-nâme'de önümüze çıkan ve oğlum diyerek hitap ettiği Müderris Kemal Bey'e hitaben yazılmış mektupların bir kısmı ve mezkûr iki risaleden ibarettir. Bu başlıkla kaydolunmuş eserin yalnızca tek nüshasına ulaşabildik: Süleymaniye Yaz-

ma Eserler Kütüphanesi, Uşşakî Tekkesi Böl., No. 305, vr. 1A-10A. Eser hakkında yapılan herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.

2. Cerîde-i Gavâmiz'in Kurgusal Hikâyesi ve Sembol Dünyası

Gâmizî Ali Baba, bir önceki risalesi Risale-i Gamizi'l-'Acâ'ib'te olduğu üzere Cerîde-i Gavâmiz'de de, bir rüya ile hikâyesini başlatır. Rüyanın sisli âlemine dalan Ali Baba, kendisini muazzam bir dağ başında bulur. Orada bir kutlu meclis görür. Hazret-i Âdem'den başlamak üzere, cümle “*peygamberân-ı ‘ızâm ve evliyâ-yı kirâm*”ın bulunduğu bir irfan sofrasına baş kesip onların isimlerini birer birer zikredip ellerini öperek kutlu meclise dâhil olur. Oradaki hazretler, Ali Baba'ya bakıp gülerler ve bu meclise nasıl yol bulduğunu sorarlar. Aslında her varlığın bir tek zerrede saklanması gibi, bu meclistekilerle zaten ruh olarak bir birliktelik yaşadığını velakin hayat yumağına sarılmak yüzünden ancak şimdi buraya gelebildiğini söyler. Ali Baba, nûr-ı Muhammedî'den³ başlatılan yaratılış serencamını, bir taraftan da bu sırlı meclise yolunun nasıl düştüğünü şöyle ifade eder: “... Hazret-i Âdem ‘aleyhi’s-selâmdan, Havvâ anam beni doğurup babam ‘aşâsı balı ve anam südiyle besleyip, iki def’a bülûğ-ı kemâli buluncaya kadar sırr-ı şûr-ı İsrâfil’e konulup, Hazret-i Peygamberimiz fahr-i kevneyne yerişip, sülâlesine tekrar *nefahtü* demiyle demlenip def’a doğup hâk-i pâyiñize yüz süre geldim” (Gâmizî yz. 1: 160).⁴ Verdiği cevaba meclisdeki hazretler, “âferîn saña, ‘aqlıñda hiç noķşânıñ yoğmış” diyerek onu onaylarlar. İnsanoğlu maddi âleme âdeta fırlatılmıştır. Fakat mana âleminde, sınırlar ötesine geçerek hakiki benliğine, ilahî yurduna dönebilmesi mümkündür. Nihayetinde insan kıymetli bir varlıktır. Bu bağlamda Bektaşî geleneğinin büyük simalarından Kaygusuz Abdal’ın “âdem” yani insanoğlu hakkındaki şu görüşü zikredilebilir: “Âdem maķbûlü’l-vücûddur. Âdem’den şirîn nesne yoķdur. Mazhar-ı Zât’dur. Sâ’ir eşyâda bu ķâbiliyyet bulunmadı. Yerde ve gökde olan bu ķâbiliyyet bir eşyâda var olmadı ve hem olmaz. Ve anın-çün Âdem’in hâli cemî’-i eşyânın üzerine mâlikdir ve hem ‘âlemdir. ‘Âlem, Âdem’de sanki bir deryâdır ki nihâyeti yoķdur” (Kaygusuz Abdal, 1983: 150).

Bu deryanın damlalarından biri olan Ali Baba, mezkûr soruya verdiği cevapla, âdeta bir eşik atlamıştır. Daha zor sorulara cevap vermek durumunda kalacağı da sezilmektedir. Bahsi geçen ulu mecliste bulunan hazretler, “*Acaba Hak bizi ezelde hangi yönümüzle yüceltti?*” diyerek bir soru daha sorarlar. Ali Baba Kur’ân-ı azîmü’ş-şânın emir ve nehiyleri gereğince bu kutlu yolda yürüdüğünü, âlimlerin, âmillerin, kesin Kur’ânî hakikatlerin ve seyr-i sülukten hâsıl olan feyizlerin bereketiyle, gözü izden sözü özden ayırmayarak hakikat şehrine ulaştığını ifade eder. Gözünü açan, onu sırra vâkıf eden şey, Sübhanî sırrın tecellisidir (Gâmizî yz. 1: 160).

Benlik süfliyyetinden, bizlik ulviyyetine yahut hakikat şehrine dâhil olan Gâmizî Ali Baba, işte tam bu noktadan hareketle, deyim yerindeyse evrenin sırlarını, yaratılış serencamının aşamalarını, eşyanın kendine has hukukunu, nefis ve ruhun mahiyeti-

ni ve aralarındaki ilişkiyi, meczup olmuş veli kulları, harflerin manasını öğrenmek lütfuna nail olur ve bunları risalesinde detaylı bir şekilde ifade eder. Anlatılacak şeyin giriftliği nisbetinde, dilin sembolik yeteneği derinleşmiş ve daha katmanlı hâle gelmiştir. Esasında bütün bunlar, Ali Baba'nın ilmî ve tecrübi birikimlerinin, sufi gelenek gölgesindeki doğal izdüşümleri olarak anlaşılmalıdır. Tarifler, tahliller, sembolik atamalar arttıkça, deyim yerindeyse tahrifler de artacağından, özde ne söylendiğini aramak fikrini gözden irak tutmamak gerekir. Peygamberler meclisinde, kabul gören cevabı neticesinde, “*evliyâ-yı kirâma havâle edilen*” Ali Baba, artık “*âşıklar defteri*”ne kaydolunur. Veliler biraz sonra Ali Baba gibi zatların bu meclise geleceğini haber verir. Bütün hazretler için bir sofrâ hazırlığı yapılmaktadır, bu noktada semboller ve sayılar önümüze dökülmeye başlar: “... Âdem ‘aleyhi’s-selâmın cennetde yidüğü buğdayın unundan on sekiz yufka açılmış ve tokuz katını altına ve ortasına Havvâ anamızın südi ve Âdem babamızın ‘aşası balıyla karışdırıp qodılar ve semâda pişirdiler” (Gâmizî yz. 1h: 160).⁵ Bu yaratılış sofrasına, Hz. Âdem’in teklif buyurmasıyla evvela Hz. Muhammed aleyhi’s-selâm ve Hz. Aliyyü’l-Murtezâ oturmuşlardır. Ardından bütün hazretler sofrada yerini alır. Herkes gibi Ali Baba da bu sofrada karnını doyurur. Hz. Peygamber, “Haq bir qatını virsün” diyerek sofrâ duasını verir. Ali Baba kendisi gibi olanlarla birlikte, sofradaki hazretlerin ayaklarını öper ve kendi ifadesiyle özünü özlerine, sözünü sözlerine teslim eder. Ali Baba bazı düşüncelerin ardından rüyasından uyanır ve kendisi için şöyle bir çıkarım yapar: Bu rüya onun dervişliğe kabulü anlamına gelmektedir. Ardından diğer bazı kelimelerde de önümüze çıkacağı şekilde, derviş kelimesinin ıslahını yapar: “Evvel zamânın dervîşleri ve şimdiki zamânın dervîşleri ve gelecek zamânın dervîşleri hep birdür. Zamânın hiç qabâhati ve gâbâveti bir vaqt olmaz, ancak dervîşlik ehlu’llâh ismidür ve ahsen-i takvîmdür ve dünyânın qalbidür” (Gâmizî yz. 1h: 159). Bahsedilen birlik mayası çerçevesinde, Peygamberler, ârif ve velî kullar, “*nefahtü*” demiyle demlenmiş, “*esrâr-ı İlâhiyyeyi*” bilen şahsiyetler olduğunun altı çizilir. Bu sırrı, çeşitli yollarla âdemoğluna telkin ve talim ederler. Ateşle barutun içine konulduğu insan –ki burada nefis ve ruh kastedilmiştir- fitraten bu büyük sırâ maildir. Çünkü sır, vücudun bütün azalarına ve ruhun en ince noktalarına kadar sirayet etmiştir; kaldı ki nefsi ve ruhu iki ayrı parça gibi söküp incelemek de pek olası gözükmemektedir. Zîra ikisinin de aslı nurdur (Gâmizî yz. 1h: 158).

Şiirlerinde bilenle bilmeyen, sezenle sezmeyen arasındaki farkın altını çizen Ali Baba, hakikati algılamak için, belli eşiklerin atlanması gerektiğini dile getirir. Eşik atlamak ancak “*Ulu Zât*”ın hakikatinin kavranılmasıyla alakadar bir meseledir. Bu hakikati kavrayacak hassaların sınırlılığına işaret eden Ali Baba, kalbin bir tıkım etten oluşan âdeta bir bağırsak, gözün üç tabakasının ise donuk bir sıvıyla kaim olduğunu hatırlatır. Elbetteki bunlar, bahsi geçen hakikatin anlaşılabilmesi için yeterli değildir. Ayrıca bunların eylem biçiminin, insandan insana değiştiğinin altını çizer. Bunların

eğitilmesi âriflerin, ehl-i tarikın eliyle olmalıdır ki, onlar birbirlerinin nişanlarını Allah'ın onlara verdiği istidatla tanır ve bilirler. Bu seçkin insanların tek davası, “*seyr-i Cemâlullâhî*”tır. Onların gerçek nişanıysa nişansız olmaları, mülevven olabilmeleridir. Ali Baba bu meseleyi zikir ettikten sonra, *nefs* ve *rûh-ı pâki* tefsir eder. *Nefs*, karanlık ve bir korku cehennemidir. *Rûh-ı pâk* ise “Cemâl-i Îlâhî ve cennet-i irfân-ı şerîf”dir. İşte kutlu ve övülmüş kişiler bu meseleyi kavrayanlar, neyin iyi neyin kötü olduğuna kesin bilgiyle sahip olanlardır. Cehenneme yahut cennete doğru insanı götüren kara nefis ve nurani ruh, böylesi mühim bir meseledir; postu kurtarmanın yoluysa, Allah'ın emir ve yasaklarına uymaktan geçmektedir (Gâmîzî yz. 1h: 153). Burada dikkatimizi çeken bir hassasiyet söz konusudur. Sembol âleminde gezinen lisan, birden normalleşerek şeriatin sınırlarından dem vurur. Sanki nefis ve ruhun nikâhı gibi, düşünceyle eylem arasındaki ilişki hep göz önünde bulundurulmaktadır. Risale boyunca, bazen karmaşık olanın basiti, bazen de basit olanın karmaşığı çağrıştıran bir vechesi önümüze çıkar.

Ali Baba realite çerçevesinde va'z u nasihat merkezinden biraz daha öteye giderek daha önce risalede bahsi geçen buğday tanesinden ve onun sayısız defa harmanı üzerinden bir analogi yapar. Bu analogide ilk olarak mürit ile mürşit arasındaki kalbî bağlantıyı ve bilginin bazen rüyayla ve bazen de imayla aktarılabilmesini hatırlatır. Öküzün üstündeki dünyada, birden gözden kaybolan şeyhini arayan Ali Baba, onu “*öküzün kulağının dibindeki bir kılın kıyısından, bin endaze boy gösterir*” bulur. Ondan, bir saatte bütün hakikatlerin kapısını aralayacak anahtarları alır. Bu anahtarlar sözcüklerle değil; kalbî bir ilhamla anlaşılabilir şeylerdir. Baştan sona, deyim yerindeyse ontolojinin temel örgüsünü kavrar. Buğday bir taneden ibarettir; fakat harmanı sonsuz kere yapılmaktadır. Burada zannımızca epistemolojik olarak tanımlanamayan yahut bir başka ifadeyle dilin sınırları dışına çıkan bir tecrübe alanından bahsedilmektedir. Bu nasıl bir alandır ya da bu nasıl bir bilmedir, sorusuna Ali Baba şöyle cevap verir: “*Bu bakırı altın eden bir kimyadır, çürük çarık toprağı cevher-i ruhanî kılandır.*” Böylesi bir şey, ancak ehlinin yanında ifade edildiğinde anlam kazanır. Ehli bunu sembol âleminde süzerek bir bal peteği gibi insanlara sunmak ister. Bu ilmi kavrayan, dünya ve ahiretini kurtarır; aksi takdirde pençe-i Âl-i Abâ, On Dört Masum-ı Pâk, On İki İmam üzere bir itikat kurmak, kurtulmak için yeterli değildir (Gâmîzî yz. 1h: 152-151). Kanaatimizce Ali Baba, mefhumu/çerçeveyi anlamayan ve yalnızca etiketi gören, lafzi bir algılayışta kalır demek istemiştir.

Eserin en mühim noktalarından biri de, bir takım tasavvufî kelimenin ıstılah manalarının verilmesidir. Sırasıyla elli üç kelimenin ıstılah manasını verir: Cânân, zülf, şarâb, şarâb-hâne, mey-hâne, mey-gede, bâde, sâkî, cür'a, hûşyârî, maḥmûrî, şem', şâhid, kâfir, tersâ, âb-ı dest, namâz, oruc, zekât, hac, selâmet, hırқа, ma'nâ, ḥâl-i siyâh, ḥâl-i beyâz, leb-i la'î, dehân, süḥan, câh-ı zenehdân, dest, kudret, müşâhid, şem, nefis, nefis-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülhime, nefis-i muṭma'inne, nefis-i

râziyye, nefis-i marziyye, kavî, zaqqûm, meh-rû, raht, aşnâm, şevk, taraf u dav', tavr-ı 'aql, 'ayn, hâ, dâl, mîm, 'ayn-ı cem'. Bu ıstılahların çoğu tasavvufî terminolojinin genel çıkarımlarına ve tariflerine mukabilken; bazı kelimelerde Ali Baba'nın enfüsi yeteneği konuşur. Kendisinin ifadesi bağlamında, bu ıstılahlar maşuk olana, âşık vec-hesinden yansıyanlardır. İstılah manası verilen kelimelerin tamamını uzun uzadıya ve bütünüyle transkribe etmek yerine; karakteristik olanları belli bir mantık silsilesinde takip etmek durumundayız. Diğer bir mesele de, Ali Baba'nın mana verme şeklinin gelenek dışında yahut tamamen geleneksel olan yönlerine vurgu yapmak bizce daha manidardır.

Örneğin “zülf” divan edebiyatı mazmun geleneği açısından, bukleli oluşuyla, dünyanın karanlığına, insana dolandıkça dolanan dünyevî aşkın sonluluğuna kapı aralayan bir kavramdır. Tasavvuf terminolojisi içerisinde, hiç kimsenin ulaşamadığı gaybi hüviyet, Hakk'ın zatı ve kühü, tecellilerin çokluğu şeklinde de izah edilir (Uludağ, 2012: 298; Cebecioğlu, 2004: 736). Ali Baba ise *zülf* için, aynı bağlamda fakat küçük bir farklılık yaratarak şöyle bir tarif verir: “Enbiyâ-yı ‘ıẓâm ve evliyâ-yı kirâm hâzretlerinden kimseniñ fehm ve idrâkine sığmayan hüviyyet-i gaybdan ‘ibâretdür ve yol bulunmıyan maħalle dirler” (Gâmizî yz. 1h: 150). Burada *zülf*, yol bulunmayan karmaşık yönüyle ilave bir mana yüklenmiştir.

Yol bulunmayan o yerden dem vuran Ali Baba, “*mevhâne*” için var ile yokun bir olduğu mekân, “*mahabbet-i kâmilin*” ta kendisi der. Bahsettiğimiz terminoloji açısından “*sâkî*” genel itibarla, ya Feyyâz-ı Mutlak olan Allah ya da aşk şarabını sunan kâmil insanın remzidir (Vehbî Konevî, 1288: 18). Ali Baba aynı manayı korumakla beraber, biraz daha etraflı bir algılamayla şarabı içen müridânın ahvaline de değinir: “Mürşid-i kâmindür ve tâlibiñ ‘aqlı güneşi ile fikri nücümü ki, dâima karamlıkdur, haberdâr olur. İşte bu mişillü mürşidiñ taşavvufâne vâqi’ olan kelâmıñ bir harfinden biñ ma’nâ-yı ğaribe hâşıl ideniñ isti’dâd ve kâbiliyyetinden ‘ibâretdür” (Gâmizî yz. 1h: 150).

“*Cür’a*” tarifinde geleneksel algılamayı biraz genişletir ve yedi makamın, yetmiş bin perdesini bu kelimeyle ifade eder. Bunca örtülerle gizlenmiş sırrı kavrayıp da ifşâ etmeyene “*hüşyâr*”; o sırrın cazbesiyle her türlü kaygı ve endişeden azat olanaysa “*maħmûrî*” der. Edebiyatta “*kâfir*” önümüze aldattıcı bir sevgili olarak çıkar. Özeld, o sevgilinin kara kaşı, benleri, saçıyla irtibatlandırılarak sevgilinin merhametsizliğinden yakınılır. Dolayısıyla kâfir, dünyanın karanlık ve aldattıcı bir yüzü olarak önümüze çıkar. Oysa Ali Baba çok başka bir kanaldan giderek onu mahviyet makamının sahibi yapar (Gâmizî yz. 1h: 150).

Çok korkak anlamına gelen “*tersâ*”, Hristiyan papaz, puta tapan kişi, ince mana ve hakikat karşılığında kullanılmaktadır (Pala, 2003: 464; Konevî, 1288: 18). Ali Baba *tersâ* için, “*ehlullâhın avam gözünden gizlenmiş hâlidir*” der. İlginç bir husus

olarak incelediğimiz tasavvuf ıstılahı yapan eserlerde yer verilmeyen *raht* kelimesinin ıstılah manasını verir. “*Raht*” için sözlükte, yol için gerekli donanım eşyaları, mefrûsât, ışık hüzmeleri gibi anlamlar verilmiştir (Steingass, 1998: 572). “*Raht*: Emânetu’llâh ki rûh ile nefsiñ imtizâc-ı ğaribesiyile vücûd-ı âdemînün her iklim bedeniyyesine hayât-ı fânî ve esrâr-ı hâl-i hayât-ı bâkiyyesine sârî olduğunu keyfiyeti bi-tarıķı’r-remzdür” (Gâmızî yz. 1h: 148). Ali Baba’ya göre bütün bu karmaşık duran bilgiler tek bir noktada birleştirilebilecek potansiyele sahiptir. Ne var ki bu ilmin kapısı avamdan insanlara kapalıdır, der. Bu ilmin şehri Hz. Muhammed, kapısı Hz. Ali, içerisine giren misafirler ise ehlullâhdır (Gâmızî yz. 1h: 148-147).

Ali Baba risalenin devamında şeriatla ilgili muhtelif konulara temas ettikten sonra, ıstılahlar bağlamında değerlendirebileceğimiz ‘*ayn-ı cem*’ kelimesini izaha başlar. Bu izah gayreti risalenin sonuna kadar devam eder. Bir başka deyişle, ‘*ayn-ı cem* tasavvufi ıstılahların son maddesidir. Anlaşılan odur ki, en kıymet verdiği madde budur. Bu sebeple biz de bu kavrama verdiği anlamları bazen kısaltarak ve özetleyerek bazen de iktibas yoluyla aktaracağız. Tasavvuf terminolojisinde cem’ geniş izah isteyen kavramların başında gelir. Birlik, bütünlük anlamına gelen cem’ birçok kısımdan oluşmaktadır: Cem’u’l-cem’, cem’u’l-fark, cem’u’t-tefriķa, cem’u’t-tefriķati’l-‘âmme, cem’u’t-tefriķati’l-hâssa, cem’u tefriķati hâssati’l-hâssa, cem’u tefriķati hulâsati hâssati’l-hâssa, el-cem’iyyetü’l-ülâ (Kâşânî, 2004: 190-191). Ali Baba, cem’ kelimesini ve ona baēlı şubelerini deēil; bizzat ve sadece ‘*ayn-ı cem* kelimesini uzun uzadıya izah eder. “‘*Ayn-ı cem* her şeyden önce bir zevk ve hassasiyetin adıdır” der. Nasıl ki Hz. Peygamber ile Hz. Ali yahut arkadaşları arasında, fahr-i kâinat olan Hz. Peygamber, ayetleri bir bir okudukça kalbe doğan bir takım ilhamlar, metafizik âleme dair sezgiler çuş u huruşa geliyorsa, bu birleşmeyi de öyle anlamak icap etmektedir. Birleşmeden, yani özel bir meclisin hakikat sohbetinden, has olan manayı çekip çıkarmak gerekmektedir. Burada nokta ilmine rabıtalı bir şekilde meseleyi yorumlamak icap eder. Daha özelde ise, mürşit ile hakiki talip arasındaki bilgi ve sezgi alışverişinde ortaya çıkan meyvenin adı basirettir, duru görüdüdür ki, buna ‘*ayn-ı cem* tabir olunmuştur. Öyleyse nedir ‘*ayn-ı cem* diye sorulduğunda Ali Baba şöyle bir cevap verir: “Her eşyâda Hakk’ın didârîñ hâl göziyle müşâhede kıla. Aña âdem-i ma’nâ ve ‘*ayn-ı cem* daēı ıtlâķ olunur” (Gâmızî yz 1h:144). Ali Baba devamında, ilk ve en önemli meseleden, manaya dair son maddeye kadar bir bilince sahip olanların amel-i salihleri, iki irfan sahibinin bir araya gelmesi, tarikat haccı maksadıyla mana seferine çıkanların gidişleri için de aynı şekilde ‘*ayn-ı cem* tabiri kullanılabilir, der (Gâmızî yz 1h:143).

Ancak hakiki bir rüyadan hareketle ulaşılabilen/kavranabilen bilgiye de ‘*ayn-ı cem* tabir olduğunu ifade eden Ali Baba’nın, sırası gelince aktardığı rüyası da hayli ilginçtir. Karadeniz ortasında geceleyin, kendisini bir koyun derisinin üzerinde yüzer bulur. Alnında ve denizin dibinde bir şeyin parlaklığına, şavkına şahit olur. Tam bu sırada gökten bir karga gelip yanına konar ve altındaki koyun derisini aēzına alır.

Böylece birlikte denizin üç yüz altmış zira‘ dibine inerler. Öyle ki, bir noktada nefes alıp vermek mümkün ve kolay olur. Denizin dibinde bir kuyu kapağı görürler. Karga kapağı açınca üç yüz altmış metre daha giderek kuyunun dibine inerler. Denizin dibinde şavkını gördükleri yakutun yahut *Hacer-i Esved* nispetli taşın yanına yaklaştıklarında, parlaklığının gözükmediğini fark ederler. Bu öyle bir cevherdir ki, uzaklaştıkça nuru artmakta, dibine girdikçe nurunu kaybetmektedir. Tekrar su yüzüne çıktıklarında, o taşın gündüzden daha çok parıldadığını görürler. Ardından Ali Baba, karganın boynuna, sığırkuyruğu tüyünden bir çan bağlar ve kargayı denizin dibine “*çingir çingir*” yollar. Kendine gelen Ali Baba, bu rüyayı hayra yorar ve der ki: “Bu da bir ‘ayn-ı cemdîr.’. Anlaşılan odur ki, kendisinden bahsedildiğinde büyüsunü kaybeden; fakat bütün kalpleri aydınlatan bir efsundan bahsetmektedir. Yahut hakikatin peçeyle gizlenişi ve aslında her şeyden daha açık olmasındaki paradoksu gösteren bir rüyadır (Gâmîzî yz. 1h: 144). Sonsuzluk yurdunda, günahları nisbetinde ezadan ezaya, cefadan cefaya uğramayan; hayat-ı câvidânı bulup zevk u safa edenler için de bu tabir kullanılır.

Ali Baba, sıradaki ‘ayn-ı cem tanımında mutasavvıfların kendine has söyleyişleri için kullanılan *kuşdili* tabiri üzerinden gider: “Vâkı‘â herkesiñ kendi nefsinde, belleyişlerine göre zabt-ı hâtırları olan bir kuş dilleri vardır. Ammâ ehlu’llâhiñ buyurdıkları kuş dilleri, kuşların pâdişâhı olan murğ-ı ‘Ankâ lisânıdır. Ol lisânı fark idicek âdem, ‘Ankâ gerekdür ve kendüleri maķâm-ı zirve-i kûh-ı Kâf bulduklarından cümle-i tıyûr ve eşyâ-yı sâ’ire lisân-ı hâlin bilirler ve bunların merâtibi yedidür; faķaķ birincisinde dahı bulunmuş olsa, bu maķâmıñ ismi ‘ayn-ı cemdür” (Gâmîzî yz 1h: 141).

Ali Baba artık risale sona doğru yaklaşırken hem bir hulâsa yapmak hem de metnin son tahlildeki garazını izah etmek ister. Cerîde-i Gavâmiz ismini verdiği risalesinin demlenme, oluşma sürecini *elest bezmîne* kadar götürən Ali Baba, risaleyi ezeli bir hafızanın, şimdi ve burada olan akıl aracılığıyla aktarıldığını ifade eder. Bu risalenin muhtevasını kavrayan kişi, Gâmîzî Ali Baba’yı, Fâtiha ve Kâf surelerinin de hâtırı için dualarında aklına getirmelidir (Gâmîzî yz 1h: 139). Risalenin derinliği kavranmazsa, kılı kırk yarararak fehmedilmezse, okunup ezberlenmesi, ne müellife ne de okuyucuya fayda verecektir. Buradan hareketle mananın ve keşiflerin ruhla olan ilişkisine, ruhun nefse nisbetle öz, ilk, üstün oluşuna değinen Ali Baba yine semboller dünyasına dönerek bir izah yapar: “... Benim vücûdumda sârî olan nefsimiñ dört cânı⁷ ve yedi başı ve beş kıyruğı ve altı gözi ve tokuz kulağı ve on iki barmağı vardır. Her bir cânında dörder nefsi vardır, işâret-i gâibe ile ifâde-i hâl ve kıyl u kâl ider ve yedi başıyla beni korqudub gâh ejder gâh ‘akreb ve gâh ‘ifrit ve gâh arslan ve gâh deve ve gâh yılan ve gâh kırcınca olup, hâl diliyle Süleymân-ı rûha, nâr-[ı] dûzağdan hâlâşını niyâz iderek vücûdımı ihfâfe hâlî olmaz. Zîrâ kendisi muţma’inne olduğı hâlde dûzağı kabûl itmez ve cennet-i didâra mâ’il ve mecbûrdur. Evveli dâimâ dûzağa mecbûr idi;

velâkin rûh-ı mükerrerem, nefsi kendine kul eyledi ve andan kâbiliyyet kumâşıyla fâhi-re-i kemâl giydirip kendisine bende ve yâr-ı gâr kıldı. Bu tefekkür ve hayretde iken koltuğ virüp tayandım dîvâra hemân-dem” (Gâmızî yz. 1h: 139-138). Ali Baba sembollerle örülü bu yakaza hâlinde uyanır. Düpdüz oturup Allah’a hamd, Hz. Peygamber’e diğer bütün peygamberlere, onların ailelerine, arkadaşlarına, onlara uyanlara, temiz eşlerine, evlatlarına ve soylarına salât u selâm eder ve risalesini nihayete erdirir (Gâmızî yz. 1h: 138).

Sonuç

Gâmızî Ali Baba’nın gördüğü rüyanın süreğinde ve bir kısım hikâyeler eşliğinde, nefs-ruh arasındaki ilişki, gerçek olan ârifle sahte âlimi, ahlâkın tevhidî doğası, eşyanın kendine has hukuku bu risalede ifade edilmiştir. Ayrıca elli üç adet kelimenin tasavvufî ıstılahını yapar. İstılah yaptığı yerlerde oldukça orijinal bir dil kullanan Ali Baba, en çok ‘ayn-ı cem kavramı üzerinde durur. Mensur bir risale olan Cerîde-i Gavâmiz’de kullanılan dil bazen müphem ve metaforik olması açısından, şathiye türünün özelliklerini göstermektedir. Yine de hem mecazları kullanım biçimi hem de genele yayılan hissiyat açısından değerlendirildiğinde, aşırıya giden yahut tepeden konuşan üst yahut batınî bir dile de sahip değildir. Fakat herkesin bir çırpıda kavrayacağı bir metin yazmadığını; kuşdilinin hakkını veren ehlullâhın izinde bir şey telif ettiğini hatırlatır. Risalesinin ontolojik kökenini kendi yazımıyla değil; Elest Bezmi ve Hz. Âdem’in himmetiyle olduğunun altını çizer ve risalesini sona erdirir.

Sonnotlar

- ¹ “Dediler ki: ‘Rüya dediğin şey karmakarışık hayallerdir. Biz ise böyle karışık hayallerin yorumunu bilemeyiz’” (Yûsuf Süresi), 12/44.
- ² Bkz. Tatçı 2006.
- ³ Hakikat-ı Muhammediyye yahut Nûr-ı Muhammedî şeklinde tasavvufî eserlerde önümüze çıkan kavram için bkz. Demirci 1983.
- ⁴ Gâmızî Ali Baba, *Gâmızî’l-‘Acâ’ib - Cerîde-i Gavâmiz ve Tercümân-nâmeler.*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazmalar Bölümü, Yazma No: 1138, s. 160. Gerektiğinde İsmail Rûşenî’nin istinsah ettiği, Milli Kütüphâne Yazmalar Böl. A 7590/2 numaralı nüshayla karşılaştırmak kaydıyla beraber, ana nüshamız bu olduğundan, diğer dipnotlarda Cerîde-i Gavâmiz’i temsilen *Gâmızî yz. 1* ve haşiyeye yazılan kısımlar içinse *Gâmızî yz. 1h.*; İsmail Rûşenî’nin nüshası için de *Gâmızî yz. 4*. kısaltmalarını kullanacağız.
- ⁵ Risale bu noktadan itibaren haşiyeye üzerinden ve geriye doğru yani bir önceki risale Gâmızî’l-‘Acâ’ib’e ve oradan dokuz sayfa boyunca Şeyh Nasuhî Efendi’ye ait, *Risale-i Rüşdiyye*’ye doğru devam etmektedir.
- ⁶ Kelimenin aslı ‘ayn-ı cem’ olmakla birlikte, muhtemelen okunuş kolaylığı arzulanarak müstensih tarafından cem kelimesi sade bir biçimde ‘ayn harfi gösterilmeksizin yazılmıştır.

⁷ Bu nüshada yanlışlıkla câli şeklinde yazılmıştır. Ruşenî nüshasında kelime cânî şeklinde doğru olarak yazılmıştır. *Gâmizî yz. 4, s. 45.*

Kaynakça

- CEBECİOĞLU, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul:Anka Yayınları.
- DEMİRCİ, M. (1983). “Nûr-ı Muhammedî”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: 239-258.
- GAMİZİ ALİ BABA (yz. 1). *Gâmizî'l-'Acâ'ib - Ceride-i Gavâmiz ve Tercümân-nâme*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazmalar Bölümü, Yazma No: 1138: ss. 147-208.
- (yz. 2). *Gâmizî'l-'Acâ'ib ve Ceride-i Gavâmiz*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi: Uşşâkî Tekkesi Bölümü, Nu. 270: ss. 97-151.
- (yz. 3). *Münşeât*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi: Uşşâkî Tekkesi Bölümü, Nu. 305: vr. 1a-10a.
- (yz. 4). *Gâmizî'l-'Acâib - Ceride-i Gavâmiz ve Tercümân-nâme*, Müstensih: İsmail Rüşenî, Millî Ktp. Yz. A. 7590/2: vr. 22a-108a.
- GAZZÂLÎ, M. (1406). *İhyâ'u 'Ulûmî'd-dîn*, tasnif: Zeynü'd-dîn Ebî'l-Fazl 'Abdî'r-rahîm bin el-Huseyn el-'Irâkî, c. 3, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- HÜSEYİN VASSÂF (2006). *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş ve A.Yılmaz. c. I-V, İstanbul: Kitabevi.
- KÂŞÂNÎ, A. (2004). *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifü'l-A'lâm fi İşârâtı Ehli'l-İlhâm)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık.
- KAYGUSUZ ABDAL (1983). *Vücûdnâme*, haz. Abdurrahman Güzel, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- KURNAZ C., & TATÇI M. (2001). *Türk Edebiyatı'nda Şathiyye*, Ankara:Akçağ Yayınları.
- MEHMED MECDÎ EFENDÎ (1989). *Şakaik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri Hadâiku'ş-Şakaik I-V*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay.
- MUHAMMED VEHBÎ KONEVÎ (1288). *Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- MERMER, K. (2014). “Ahiskalı Bektaşî Şeyhi Hirmen-dâr Gâmizî Ali Baba'nın Gâmizî'l-'Acâ'ib'i”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, 21/70: 179-204.
- PAKALIN, M. Z. (1983). *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 3, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- PALA, İ. (2003). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: L&M Yayınları.
- SERRÂC, Ebû Nasr et-Tûsî (1914). *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*, tasnif: Reynold Alleyne Nicholson, Leiden: Beril Matbaası.
- MUSTAFA RASİM EFENDÎ (2008). *Tasavvuf Sözlüğü Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yayınları.
- STEINGASS, F.(1998). *Persian-English Dictionary*, Beirut: Librarie du Liban Publishers.
- ŞEYH NASÛHÎ EFENDÎ. *Risale-i Rüşdiyye*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: Yazmalar Bölümü, Yazma No: 1138.

- TAŞKÖPRÜZADE, A. (1313). *Mevzû'atü'l-'Ulûm*, mütercim: Kemâleddîn Mehmed Efendi, İstanbul: İkdâm Matbaası.
- TATÇI, M. (2006). "Bektaşî Şeyhi Gamizî Ali Baba'nın Tercüman-Nâmeleri", Sayı: 40, 1-13.
- TILLICH, P. (2010). *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- ULUDAĞ, S. (2010). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- YÜKSEL, H.A. (1996). *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.