

Hint Kökenli Dinlerde Manastır Yaşamı ve Tekke Hayatı Üzerine Bir İnceleme

Yasin Güzeldal*

Öz

Manevi bir hedefe ulaşmak için dünyevi arzuları reddetmek anlamına gelen asketizm ya da zühd hayatı, neredeyse tüm dinlerde izleri bulunan bir yaşam şeklidir. Bu yaşam şeklinin en eski izlerine ise Hint kökenli dinlerde rastlanmaktadır. Manevi olana ulaşmak için maddi olandan feragat etmek olarak da anlaşılabilen asketizm ve riyazet hayatı genellikle yeme-içme, kılık-kıyafet ve uyku düzeni gibi fiziksel aktivitelere getirilen kısıtlamalarla ön plana çıkmaktadır. Bu sebeple, riyazet hayatı ve asketizm öğelerinin incelendiği bu makalede, Hint kökenli dinler ve tasavvuf geleneğindeki kurumsal benzerliklerden ziyade Hint kökenli dinlerin kutsal metinleri ve tasavvuf klasikleri temel alınarak her iki geleneğin de bu konudaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Riyâzet, Hint Dinleri, Tasavvuf, Asketizm, Manastır Yaşamı

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, yasinguzeldal@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7349-5388

A Study on Monastic Life and Lodge Life in Indian Originated Religions

Abstract

Asceticism or training of the self, which means denying worldly desires to achieve a spiritual goal, is a way of life that has its traces in almost all religions. Asceticism and training of the self, which can be understood as renunciation of the material in order to reach the spiritual, often come to the fore with restrictions on physical activities such as eating and drinking, dressing and sleeping patterns. For this reason, in this article, which examines the elements of training of the self and asceticism, it will be tried to reveal the similarities and differences of both traditions on this subject, based on the sacred texts of the Indian origin religions and the Sufi classics rather than the institutional similarities in the religions of Indian origin and the Sufi tradition.

Key words: Asceticism, Hindu Religions, Sufism, Monasticism

دراسة عن الحياة الرهبانية والحياة التكية في الأديان الهندية الأصل

المخلص

الزهد أو تدريب الذات، الذي يعني رفض الرغبات الدنيوية لتحقيق هدف روحي، هو أسلوب حياة له آثار في جميع الأديان تقريباً. تم العثور على أقدم آثار أسلوب الحياة هذا في الأديان الهندية الأصل. غالباً ما يأتي الزهد و تدريب الذات، والذي يمكن فهمه على أنه نبيذ للمادة من أجل الوصول إلى الروحية، في المقدمة مع قيود على الأنشطة البدنية مثل الأكل والشرب وارتداء الملابس وأنماط النوم. لهذا السبب، في هذا المقال الذي يبحث في عناصر تدريب الذات والزهد، سيحاول الكشف عن أوجه الشبه والاختلاف بين كلا التقليدين حول هذا الموضوع، بناءً على النصوص المقدسة للأديان الهندية الأصل والصوفية الكلاسيكيات بدلاً من التشابه المؤسسي في الأديان الهندية الأصل والتقاليد الصوفية.

الكلمات المفتاحية: الزهد، الأديان الهندية، الصوفية، الحياة الرهبانية

Giriş

Manastır yaşam şeklinin esas olarak Güney Asya ve Akdeniz civarında ortaya çıkan dinlerden dünyanın diğer bölgelerine yayıldığını söylemek mümkündür. Tarihi M.Ö. 3000’li yıllara dayanan İndus Vadisi Uygarlığı’na ait bir mührün altında, yoga duruşunda oturan ve tanrı Şiva’yı temsil eden bir heykelciğin bulunması da asketik yaşamın buradaki antik varlığının bir kanıtı olarak kabul edilmektedir.¹ Bu nedenle Hindistan coğrafyasının bu yaşam tarzının bilindiği ve uygulandığı ilk bölgelerden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hint kökenli dinlerdeki manastır yaşamının doğuşu ve gelişimi ile ilgili bilgilere ise bu dinlere ait kutsal yazılardan (*Vedalar*) ulaşılabilmektedir.

Geleneksel olarak bu iki coğrafyada (Güney Asya ve Akdeniz) başlayan asketik uygulamaların zamanla gelişim göstererek farklı bölgelerde ve dinlerde farklı şekillerde tatbik edildiği görülmüştür. Manastır yaşamının temelini oluşturan asketik uygulamalar da çeşitli bölgesel ve geleneksel öğelerle harmanlanarak ortaya farklı uygulamalar çıkmasına imkân tanımıştır. Bu nedenle gerek Yahudilik ve Hıristiyanlık’taki münzevi yaşam örneklerinde gerekse İslam tasavvufunda bu uygulamaların Hint kökenli dinlerdeki örneklerine rastlamak mümkündür. Nitekim Hint kökenli dinler hakkında yaptığı araştırmalar üzerine kaleme aldığı *Tahkîku mâ li’l-Hind* adlı eserinde Bîrûnî, Hint ve Yunan felsefesini İslam mutasavvıflarının riyazet hayatıyla karşılaştırmış ve birtakım benzerlikler ortaya koymuştur.² Bu benzerlikler çoğunlukla “hulul”, “fenâ fillâh” ve Vahdet-i Vücûd gibi mistik ve felsefî kavramlar etrafında toplansa da, bunların yanı sıra - her birinin ardında manevi ve ahlaki anlamlar bulunan- asketik uygulamalarda da bu benzerlikleri görmek mümkündür. Bahsi geçen asketik uygulamalar bu

¹ Yan Y. Dhyansky, “The Indus Valley Origin of a Yoga Practice”, *Artibus Asiae*, Vol. 48, No. 1/2 (1987), s. 94-95.

² Hinduizm’in kutsal metinlerinden olan “Gita”da Vişnu, ateş, su, toprak ve rüzgârı bizzat kendisinin yarattığını söylemekte ve kendisini her bir varlığın özü olduğunu ifade etmektedir. Bîrûnî, bu sözlerin *De Causis Rerum* adlı eserin sahibi Apollonius’un sözlerine birebir benzediğini, hatta birinin diğerinden alınmış gibi olduğunu belirtmektedir: “*Bütün insanlarda onların maddî-manevi her şeyi kavramalarını sağlayan ilahi bir güç vardır*”. Bîrûnî bu iki metnin yanı sıra Farsça “Hüdâ” kelimesinin kullanımının da aynı fikri işaret ettiğini söyleyerek, Yunanlıların ve bazı İslam mutasavvıflarının Vahdet-i Vücüt anlayışlarında Hintlilerinkiyle benzerlikler olduğunu söylemektedir. Ebü’r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmi Biruni, *Tahkîku Mâ li’l-Hind: Bîrûnî’nin Gözüyle Hindistan*, trc.: Kıvameddin Burslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015, s. 16-19; Günay Tümer, *Bîrûnî’ye Göre Dinler ve İslâm Dîni*, Ankara: DİB Yayınları, 1986, s. 200; Bhagavad Gita, 15: 14-15, trc.: Edwin Arnold, *The Song Celestial or Bhagavad Gita*, Los Angeles, Calif.: Self-Realization Fellowship, 1977, s. 133.

çalışmada Hinduizm’de aşramalar ve *sannyâsîlik*, Caynizm ve Budizm’de ise *sangha* teşkilatı çerçevesinde ele alınıp ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu araştırmanın amacı, dünyanın farklı bölgelerinde ve farklı inançlarında asırlardır uygulanan münzevi yaşamın insan fitratının ortak değerlerinin bir tezahürü olduğunu göstermektir. Zira bugüne kadar yapılan çalışmalar genellikle Hint kökenli dinlerin felsefi ve mistik yönü bakımından İslam tasavvufunu etkilediği yönünde olmuş ve bu bağlamda kıyaslamalar yapıldığı görülmüştür. Bu çalışmada ise Hint kökenli dinlerdeki asketik uygulamalar ve İslam tasavvufunda uygulanan riyazet uygulamaları mukayeseli olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Bunun için izlenen yol, ilgili dinlerin kendi kaynaklarında bu öğelerin ne oldukları ve bunlara ne tür anlamlar yüklediklerini ortaya koymak olacaktır. Hinduizm, Caynizm ve Budizm’de uygulanan asketizmden bahseden temel kaynaklar ve İslam tasavvuf geleneğinde zühd hayatını ele alan eserler bu bağlamda incelenecektir. Bu kaynaklar Hinduizm’de temelde *Vedalar*, Caynizm’de Svetambara kanonunda³ yer alan *Cheda-Sutra*’lar ve Budizm’de ise Pali Kanon⁴ içerisinde yer alan *Vinaya*’dır.

İslam tasavvuf geleneğinde ise dervişlerin manevi hayatını ele alan bilgilere genellikle âdab kitaplarından ulaşılabilmektedir. Bu eserlere genel olarak “Âdâbü’l-mürîdîn”, “Edebü’l-mürîd”, “Âdâbü’l-mutasavvıfe”, “el-Vasâya” ve “Tarikatnâme” gibi isimlerin de verildiği görülmektedir. Bu eserler arasında tekke hayatı ve müritlerin uymaları gereken kuralların en derli toplu verildiği eser olarak ise Şehâbeddin es-Sühreverdi’nin (ö. 632/1234) kaleme aldığı *Avârifü’l-maârif* adlı eser olduğu bilinmektedir.⁵ Bu sebeple çalışmada temel olarak alınacak eser *Avârifü’l-maârif* olmakla birlikte Ebû Nasr es-Serrâc’ın (ö. 378/988) *el-Lüma*’ adlı eseri Abdilmelik el-Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) kaleme aldığı *Risâletü’l-*

³ Svetambara kanonu beş ana başlık altında toplanan (Aṅga, Upāṅga, Prakīrṇaka, Cheda-sutra, Mūla-sutra) toplam 45 bölümden oluşan bir metin grubunu ifade etmektedir. Bu metin grubu içerisinde yer alan ve asketik yaşama dair kurallardan bahsedilen *Cheda-Sutra*’lar ise yedi kısımdan oluşmaktadır. Paul Dundas, *The Jains*, 2nd ed, London, New York: Routledge, 2002, s. 73-75.

⁴ Bu kitaplar Vinaya Pitaka (manastır kuralları), Sutta Pitaka (Buda’nın vaazları) ve Abhidhama Pitaka (eğitimle ilgili konular) şeklinde üç kitaptan oluşur. Bunlara aynı zamanda *tripitaka* (üç sepet) de denir.

⁵ Süleyman Uludağ, “Âdâbü’l-mürîd”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, c. 1, s. 336; Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdi, *Tasavvufun Esasları: Avarifü’l-maarif Tercemesi*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.

Kuşeyriyye ve Hücûrî'nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eseri gibi diğer tasavvuf klasiklerinden de faydalanılacaktır.

A. Hinduizm'de Asketik Yaşam

Büyük dinlerin en eskisi olan Hinduizm, aynı zamanda manastır yaşamının da ortaya çıktığı ilk büyük din olarak kabul edilmektedir. Hinduizm'in -bazı bölümleri 2500 yıl öncesine tarihlenen- kutsal yazıları *Vedalar*'da sayısız efsaneden, dini ritüellerden, keşişlerden ve asketik uygulamalardan bahsedilmektedir. *Vedalar* dışında bu dinin kurallarını belirleyen önemli bir diğer kitap da *Manu Kanunnameleri*'dir. Hindular doktrinlerini, ibadetlerini, mitolojilerini ve pratik kurallarını bu kitaplardan öğrenmektedirler. Asketizm ve manastır yaşamının genel ilkeleri de bu kitaplara dayanmaktadır.⁶

1. Aşramalar

Hindu manastır yaşamının merkezinde dünyevi mal ve arzuları reddedip, yoksul yaşamayı esas alan bir keşişlik anlayışı yer almaktadır. Bu amaç doğrultusunda M.Ö. 600'den önce bazı Hindu keşişlerin *āśrama* (aşrama)⁷ olarak tanımlanan topluluklarda yaşadıklarına dair rivayetlere rastlanmaktadır. Ancak bu oluşum, toplu halde yaşayan rahiplerden ziyade, ormanlık bölgelerde yalnız yaşayan münzevileri tanımlamaktadır.⁸ Çünkü Hindu keşişler, hiçbir biçimde toplu yaşam şeklini kabul etmemektedirler. Birçok Hindu keşiş dünyevi nimetleri terk ederek kendisini bir *guru*'nun⁹ rehberliğinde ebedi mutluluk arayışına adar. Yine de aşram yaşamı genellikle nihai kurtuluşa ulaşmada bir adım olarak

⁶ Henry Ruffner, *The Fathers of The Desert*, New York: Baker and Scribner, 1850, vol.1, s. 20.

⁷ Aşram, (sans. आश्रम) orman ya da dağ içinde, münzevilerin asketik bir yaşam sürdüğü, ideal keşişlik yaşamı için staj gördükleri mekâna verilen isimdir. Bu durum bir nevi Hıristiyanlık'taki çöl babalarının yaşadıkları mekâna da benzetilmektedir. *Manu Kanunnamesi* VI. Bölüm, 25. md: “*Ateş olmadan, ev olmadan, tamamen sessiz, kök ve meyvelerle besleneceğiniz bir yaşam benimseyin*”. *The Laws of Manu*, trc. Georg Bühler, Oxford: Clarendon Press, 1886, s. 203. Ayrıca bkz.: Mayeul de Dreuille, *From East To West: A History of Monasticism*, New York: Crossroad Publ., 1999, s. 6; George Weckman, “Ashram, Influence of”, *Encyclopedia of Monasticism*, Routledge, Fitzroy Dearborn Publishers, 2000, vol. 1, s. 94.

⁸ Weckman, “Ashram, Influence of”, s. 94.

⁹ Guru (sans. गुरु), “saygıdeğer, manevi bir rehber, öğretmen, hoca” anlamlarına gelen bir terim. R. S. McGregor, *Oxford Hindi-English Dictionary*, New York: Oxford University Press, 2011, s. 271. İslam tasavvuf geleneğinde “guru”nun karşılığı “şeyh”tir. Sühreverdi'nin naklettiğine göre şeyh, Allah'ı hakkıyla tanıyan bir arif, her türlü maddi manevi, nurani ve zulmani perdeden sıyrılmış Allah tarafından sevilen bir kimsedir. Sühreverdi, *a.g.e.*, s. 115.

düşünülmüştür. Bu bağlamda çoğu asketik, daha sıkı kefarete uygulamaları ile ilahi doğaya aykırı olan her şeyden kurtulmayı hedeflemektedir.

Aşram yaşamı aynı zamanda bir Hindu'nun ideal olarak geçeceği dört yaşam evresini ifade etmektedir. Bu evrelerden ilki "*brahmacari*" yani öğrencilik evresidir. Bu evrede öğrenci, öğretmenine, itaat ve alçakgönüllülük ile bağlanmalıdır.¹⁰ İkinci evre (*grihastha*) aile reisliği evresidir. Burada evlenip çocuk sahibi olmak, aile hayatını sürdürmek ve aynı zamanda kutsal kişilere, tanrılara ve atalara karşı görevlerin yerine getirilmesi gerekmektedir. Üçüncü aşama (*vanaprastha*) kısmi inziva dönemidir. Bu evre, torunların doğumundan sonra başlar ve maddi şeylerle ilgili kaygılardan çekilerek, yalnızlık peşinde koşarak, asketizm ve yoga pratikleriyle şekillenen bir dönemi ifade eder. Son aşama ise (*sannyāsi*) tam inziva evresidir.¹¹

Aşram yaşamında bir kişinin tam olarak dünyadan el etek çekmesi için geçireceği evreler dikkat çekicidir. Burada dünyadan el etek çekecek kişilerden öncelikle zihni olgunluğa erişmesi beklenmektedir. Özellikle Doğu kültüründe sık sık karşılaşılan aile ve atalara olan bağlılık burada da ön planda tutulmaktadır. Tasavvuf geleneğinde müridin manevi olgunluğa erişmesi için bir müridin yol göstericiliğine tabi olması ilkesi¹² aşram yaşamında, münzevi yaşama adım atacak kişilerden öncelikle bir üstadın yanında bu hayatın temel prensiplerini öğrenmeleri şeklinde kendisini göstermektedir. Aile hayatı ile ilgili olarak sūfi geleneğe bakıldığında evliliği mutlak olarak yasaklayan veya tavsiye eden bir yaklaşım görülmemektedir. Mürid kendi özel durumuna göre bekar kalmayı veya evlenmeyi tercih edebilir. Bu konuda Sühreverdî (ö.1234) bekar kalmanın da evli olmanın da bir gayesi ve zamanı olduğunu belirtmektedir. Ona göre evliliği tavsiye etmeyen mutasavvıfların gerekçeleri ise dervişlerin dünyevi lezzetlerle meşgul olmalarına engel olmak olmuştur. Bu sebeple evlilik aslında kötü ve zararlı bir fiil değildir.¹³ Aşram yaşamında ise evlilik daha çok aile hayatının yaşanması ve neslin devamı için gerekli bir kurum olarak görülmektedir. Bununla birlikte, zamanla yaşanan tecrübelerin kişiyi manevi olgunluğa ulaştırdığı düşünülmekte ve aile hayatının bir sonraki nesle aktarılması, keşiş olmak isteyen

¹⁰ Patrick Olivelle, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004, s. 75.

¹¹ Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India From the Stone Age to the 12th Century*, Noida, India: Pearson, 2019, s. 95.

¹² Nitekim bu konu ile ilgili olarak Bâyezîd el-Bistâmî (261/874) "*Üstadı olmayanın şeyhi şeytandır*" demektedir. Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003, s. 483; Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 505-518.

¹³ Sühreverdî, *a.g.e.*, 209-222. Bu noktada Sühreverdî'nin, dervişin tabiatına uygun düşüğü sürece evlenmeyi düşünmeyeceğini söylemesi, bekar kalmanın evliliğe tercih edildiğini göstermektedir. Evliliğin tavsiye edilmemesinin bir diğer sebebi olarak kadınların kocalarını dünyevi nimetlere ulaşmak için daha çok teşvik etmeleri ve bu nedenle müridin manevi gelişiminin önünde bir engel teşkil etmeleri gösterilebilir. Süleyman Derin, "*Tasavvufi Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevi Evlilik*", *Tasavvuf*, Ankara: 2001, c.2, sayı.6, s. 219.

kişiden birtakım sorumlulukları (aile hayatı gibi) kaldırmakta ve o kişinin artık tamamen kendisini keşişlik yaşamına adayabileceği anlamına da gelmektedir. *Vedalar*'ın bir bölümü ve daha çok mistik yapıda olan *Upanişadlar*'da anlatıldığı üzere kast sisteminden bağımsız bir biçimde, aşramlarından çıkan gezgin keşişlerin tatbik ettikleri ve sert uygulamalar içeren bir münzevi yaşam şeklinden bahsedilmektedir. *Upanişadlar* bunları *sannyāsi* (feragat edenler) şeklinde tanımlamaktadır.

2. Sannyāsi (keşişlik)

Hinduizm'de keşişlik, aşrama evrelerinin dördüncü ve son aşaması olan *sannyāsi*¹⁴ terimi ile ifade edilmektedir. Bu ifade, genellikle belli bir ikamet yeri ya da geçim kaynağı olmadan yaşayan, tüm dünyevi istek ve arzuların sıyrılmış gezgin keşişler için kullanılır. Genellikle ormanda yaşayan bu münzeviler, inzivaya çekildikleri yer ve diğer münzeviler de dahil olmak üzere tüm bağlardan kendilerini sıyırdıkları takdirde, artık tamamen mekândan bağımsız hale gelirler ve en yüceye varlığa ulaşmak için özgürce dolaşmaya başlarlar. İslam tasavvufunda *seyr-i sülük* olarak tanımlanan ve gayesi Hakk'ın varlığına ulaşmak olan bu yolculuk¹⁵ Hinduizm'de, bir keşiş için bu dünyada mümkün olabilecek en büyük mertebe olan *mokşa* seviyesine ulaşmaktır. *Mokşa* seviyesine ulaşabilmek için ise *sannyāsi* yaşamını kabul eden her Brahman'ın, dünyevi yaşamdan (*artha* ve *kama*)¹⁶ tamamen feragat ederek kendisini *mokşa*'ya adanması gerekmektedir.¹⁷

Bu kişiler, cana yakın ya da cömert hane halkları tarafından sunulan yiyecekler ve sadakalar ile hayatlarını idame ettirmektedirler. Bu evrede Brahman (yeryüzündeki manevi anlamda en yüksek varlık) ile “mutlak birliktelik” gayesi ön plandadır. Bu evrede kişi, tüm mal varlığını terk eder ve yiyecek içecek bulma maksadıyla bir yerden başka bir yere sürekli seyahat halinde dilenerek yaşar.

¹⁴ *Sannyāsi* ya da *Saṃnyāsa*, antik ve modern Hint literatüründe dünyadan el etek çekmeyi ifade eden bir terimdir. Genellikle dördüncü aşrama olarak bilinen *Sannyāsi*, *Bhikṣu*, *Pravrajita/Pravrajitā*, *Yati*, *Sramana* ve *Parivrajaka* gibi terimlerle de eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Patrick Olivelle, “Contributions to the Semantic History of Saṃnyāsa”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 101, No. 3, 1981, s. 265.

¹⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2004, s. 185; Serrac, *a.g.e.*, s. 456.

¹⁶ Eski Hint dininde insan yaşamının amaçları puruṣarthalar olarak dört aşamada sınıflandırılmaktadır. Bunlar: dharma (doğru davranış), artha (maddi refah), kama (bedensel haz) ve mokṣa'dır (yeniden doğuş döngüsünden kurtuluş). Olivelle, *The Āśrama System*, s. 216.

¹⁷ Weckman, *a.g.m.*, s. 95. Bununla birlikte Allah'a ulaşma gayesi ile bu yola çıkmış olan bir sūfinin de bu yolculukta kendi nefsi ile mücadele etmesi gerekmektedir. Bu sebeple *artha* ve *kama* ile kıyaslandığında bir sūfinin de nihai hedefe ulaşmak için nefis mertebelerinin ilki olan *nefs-i emmare* basamağını geçmesi gerekmektedir. Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 239.

Ayrıca aşramaların ideal bir yaşamı temsil ettikleri unutulmamalıdır ve antik Hindistan'daki insanların bunu normal hayatlarında mutlak bir şekilde takip ettikleri düşünülmemelidir. Ancak Brahmanlara has olan sannyāsi evresi diğer kastlara mensup olanlar için zorunlu tutulmamıştır.¹⁸ Bahsi geçen bu keşişlik (*sannyāsi*) evresi tasavvuf geleneğindeki uzlet hayatı ile kıyaslanabilir. Ancak Gazalî gibi bazı mutasavvıflar, uzlet hayatını faydasından çok zararı fazla olan bir yaşam şekli olarak kabul etmekte, bunun yerine daha çok halvet, çile veya erbain denilen süreli yalnızlığın tercih edildiğini ifade etmektedirler.¹⁹

Sannyāsi mertebesinin en yüksek derecesine ancak dünyadan yirmi yıl boyunca tamamen el etek çekilerek ve zihnin dünyevi düşüncelerden tamamen arındırılmasıyla ulaşılabilir.²⁰ Bu sebeple pek çok *yogi*²¹ ya da tanınan azizler diğer kast sınıflarına mensup iken, *sannyāsiler* genellikle Brahman sınıfındandır.²²

¹⁸ Singh, *a.g.e.*, s. 677. Bu kişiler doğumdaki gibi özgür, herhangi bir mal veya mülk sahibi olmadan, Brahman'ın yolunda kararlı bir şekilde hayatlarını sürdürürler. Temiz bir zihinle hayatlarını idame ettirme uğruna belli zamanlarda sadaka için dışarı çıkarlar ve bu kişilerin midelerinden başka kapları olmaz (sadakayı yiyecek olarak alırlar). Terk edilmiş bir ev, tapınak, çalı ya da karınca yuvası, bir ağaç kavuğu ya da bir çömlekçi evi, bir şömine veya bir nehrin kenarında, bir tepede, bir mağarada, ıssız bir yerde yaşarlar. Bu kişiler aynı zamanda herhangi bir kazanç getirecek faaliyette bulunmaksızın, çabadan yoksun (yani varlık sahibi olma duygusu olmadan), Brahman üzerinde tefekküre dalan, kendisini buna adayan, iyi ve kötü 'karma'nın ortadan kaldırılmasına niyet eden, sonunda dünyadan el etek çekme konusunda bedenlerinden feragat eden kişilerdir. Sarvepalli Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1968, s. 899-900. Dreuille, *a.g.e.*, s. 7-8.

¹⁹ Uzlet hayatının faydaları ve zararları için bkz.: Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, trc.: Ahmed Serdaroğlu, c.2, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975, s. 579-618; Ebu Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi Serrac, *İslam Tasavvufu: Tasavvufia İlgili Sorular-Cevaplar: Lüma*, trc.: Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk, 1996, s. 515-516.

²⁰ Ruffner, vol.1, s. 25.

²¹ Yogi (sans. योगी), asketizm ve kendini kontrol etme yoluyla Tanrı ile birleşme çabasında olan Hindu mistik ve azizi olarak ifade edilmektedir. McGregor, s. 845.

²² *Sannyāsi* yaşamında herhangi bir mekândan bağımsız olarak yaşanan keşişlik hayatına yapılan vurgu, toplu halde yaşanan bir dini hayatı ortadan kaldırıyor gibi görünmektedir. Ancak, tarihsel bağlamda bakıldığında durumun tam olarak da böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim hem Budist hem de Hindu manastır geleneklerinin köklerinin *sannyāsi* yaşamına dayandığını ifade etmek yerinde olacaktır. Erken dönem Hint metinlerinde, *sannyāsi* keşişlerinin gruplar halinde toplandığı ve bir veya birden fazla dharma (düşünce ve yaşam okulu) takip ettikleri söylenir. Buda, yağmur mevsimi boyunca keşişlerin toplu halde tek bir yerde durmasına izin vererek bu kurumda devrim yaptığı bilinmektedir. Daha sonra ise bu geçici toplanma alanlarından zamanla kalıcı *vihara* (Budist manastırı) gelişmiştir. Ruffner, vol.1, s. 26; Alfred Shenington Geden, "Monasticism, Hindu", vol.8, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. 803; Weckman, *a.g.m.*, s. 95.

Asketik yaşama adım atmak isteyen bir kişinin bunu hangi şartlarda gerçekleştirebileceğine dair konular *Samnyasa Upaniṣad* olarak adlandırılan metin grubunda yer almaktadır. Bu grupta yer alan beş Upaniṣad kabaca Hıristiyanlığın ortaya çıkışından hemen önceki ve sonraki yüzyıllara aittir. *Aruni, Laghu-Samnyasa, Kathasruti, Paramahamsa, ve Jabala* Upaniṣadlar doğrudan ya da dolaylı olarak keşişlik ve dünyadan el etek çekme üzerine yazılmış kutsal metinlerdir.²³ Ayrıca kanun kitaplarında asketik yaşam şekline yönelik kurallar ve yönetmelikler mevcuttur. 6. Manu kitabı ise tamamıyla bu konuyla ilgilidir.²⁴

Muhtemelen Hıristiyanlıktan bin yıl önce yazılmış olan Manu Kanunları, kendisini günahahtan arındırmak ve yüksek dereceli bir aziz olmak isteyen birine şu talimatları verir: “*Kendini dünyadan uzak tut ve oruç tutarak, bedeninin ve nefsin isteklerinden uzak durarak Tanrı'nın lütfunu kazanmaya çalış*”.²⁵ Nitekim sūfiler de genellikle *killet-i taam*, “az yemek” ilkesi gereğince sık sık oruç tutmuşlardır. Hatta bunu daha da zorlaştırmak için zaman zaman *savm-ı visâl* denilen hiç yemek yemeden arka arkaya birkaç gün oruç tutmuşlar, bazen de günâşırı uyguladıkları *savm-ı Dâvud* orucunu tutmuşlardır. Hindu keşişlerde olduğu gibi tasavvuf geleneğinde de orucun hakikati kendine hâkim olma, nefsi zapt etme, geçici ve bayağı arzulara galip gelmedir.²⁶

Ayrıca Hindu asketik pratiklerinde, yaz güneşinde ateş yakarak harareti arttırmak, yağmur yağdığında çıplak vücudu çıkacak fırtınaya maruz bırakmak, kışın ıslak elbise giymek gibi sert uygulamalar da mevcuttur. Keşişin bu pratikleri uygulayarak manevi derecesinin yükseldiğine inanılır.²⁷ Bazı tekke ve tarikatlardaki sūfilerin uyguladıkları sert asketik pratiklerin ise çoğunlukla açlık, uykusuzluk, çöllerde dolaşmak, mağaralarda yaşamak, boyuna zincir, ayağa bukağı, ele kelepçe takmak, karnına ip dolayıp kendini bir ağaca bağlamak, kendini baş aşağı kuyuya asmak, bekârlık, iğdiş olmak, kavurucu sıcaklarda güneş altında beklemek, şeklinde olduğu bilinmektedir. Hatta Ahmed Yesevî’de (ö. 562/1166) görüldüğü üzere evde veya tekkede bir lahdi andıran dar bir yer kazıp

²³ Olivelle, *The Āśrama System*, s. 117.

²⁴ Geden, “Monasticism, Hindu”, vol.8, s. 804.

²⁵ *The Laws of Manu*, Book 6-33,34,35.

²⁶ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, trc.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1982, s. 462.

²⁷ *The Laws of Manu*, Book 6-23,24.

orada bütün ömrünü riyazet ve ibadetle geçirmek de bir tür çile şekli olarak görülmüştür.²⁸

Tasavvuf geleneğinde müridin kayıtsız şartsız şeyhine bağlı kalmaya söz verdiği, kendi iradesini terk ederek şeyhinin görüşlerine teslim olduğu ve kendisine verilen görevleri yerine getirmeyi kabul etmesi anlamına gelen “hırka giyme” âdeti gibi, *sannyāsi* olmak isteyen bir keşişin de bu yaşama katılımı, *dikṣa* olarak isimlendirilen asketik hayata giriş töreniyle olmaktadır. Şeyhler, kendilerine intisap etmek istediklerini beyan eden müritleri öncelikle üç sene üç mana üzerinde edeplendirdiği bir sürece dâhil ederler (halka hizmet, Hakk’a hizmet ve kendi kalbine riyazet).²⁹ Benzer şekilde *sannyāsi* olmak isteyen aday ilk olarak bir *guru*’nun rehberliğinde kırk günden üç ya da altı aya kadar sürecek bir eğitim süreci geçirir. Bu süreçte adayın azmi ve asketik yaşama dair tavrı gözlemlenir. *Guru*, adayın azminden ve nefesine hâkim oluşundan memnun kalırsa iki ya da üç gün oruç tutmasına izin verir. Daha sonra adayın katılım süreci başarıyla tamamlandığında aday duş alır, temizlenir ve *guru*’ya az bir miktar para, Hindistan cevizi, çiçekler ve şekerlemeler verir. Keşişlerin giydikleri kıyafetler ve yanlarında taşıdıkları eşyalar farklı tarikatlar tarafından değişkenlik gösterse de genellikle sarı, safran, portakal veya toprak renkli kıyafetler tercih edilir ve eşya olarak bir baston, bir kitap, yiyecek ve içecek için bir kap ya da tas taşınabilir. Aynı zamanda bu keşişler vejetaryendirler ve bu sebeple kök ve meyvelerle beslenirler.³⁰

Aday keşiş, *guru*’nun emirlerine itaat edeceğine, acelecilikten kaçınacağına, ticaret yapmayacağına, bir işe girmeyeceğine, yanında tehlikeli silah taşımayacağına, kötü muamele gördüğünde sinirlenmeyeceğine (*akrodha*) ve evlenmeyeceğine dair yemin eder. Aday keşiş, herhangi bir canlıya şiddet uygulamayacağına (*ahimsa*), iffet, yoksulluk ve doğruluktan ayrılmayacağına ayrıca yemin eder.³¹ Bununla ilgili olarak Hindu kutsal metinlerinden *Bhagavat*

²⁸ Selçuk Eraydın, “Çile”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.8, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993, s. 316; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ, 2007, s. 66.

²⁹ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 135; Sühreverdî, *a.g.e.*, 122-134.

³⁰ Sûfîlerin zühd ve takva sembolü olarak genellikle “hırka” giymişlerdir. Bu hırkaların renkleri ise tarikatlara göre değişkenlik göstermiş, fakat en sık kullanılan renk mavi olmuştur. Bunun yanı sıra yeşil, beyaz, siyah, kırmızı, hâki, bal, boz ve alaca renginde de hırkalar kullanılmıştır. Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 132-133. Süleyman Uludağ, “Hırka”, *DİA*, c.17, s. 374.

³¹ Kathasrutî Upanisad: 40, Patrick Olivelle, *The Samnyasa Upanisads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, New York: Oxford University Press, 1992, s. 135, 115;

Gita'ya göre de *sannyâsi* mertebesinde olan bir keşiş nefret duygularından arınmış, dünyevi arzularından kendisini soyutlamış ve yaşadığı hayattaki ikilemlerden kurtulmuş bir kişi olarak tanımlanmaktadır.³²

Hindu geleneğinde manastır yaşamının tercih edilmesindeki bir diğer neden ise, asketik yaşamın bir bütün halinde hayat görüşü olarak kabul edilmesidir. Hint yaşam felsefesine göre hayat, esasen kötülük olarak kabul edilmiştir. Bu yükten kurtulmanın yolu ise varlığın yükü ve kederinden kurtulmaktan geçmektedir. Bu kurtuluşun yegâne yolu da asketik yaşamdır.³³

Hint manastırlarının genel olarak düzenli ve hiyerarşik bir sisteme sahip olan Budist veya Hıristiyan manastırlarından ayrıldığı nokta ise merkezi bir kontrol mekanizmasının bulunmamasıdır. Yerleşik keşişler topluluğu olmaktan çok, dilenci veya gezgin birer münzevi olarak yaşamak Hint asketik yaşamının karakteristik özelliklerindedir.³⁴ Hindu manastırları kalıcı yerleşim yerleri olmaktan ziyade, geçici süreyle konaklanan yerler olarak daha çok hizmet vermişlerdir. Bu sebeple Hinduizm'deki manastır hayatı uygulamaları ve metotları eski çağlardan beri çok az bir değişiklik ya da gelişme göstermiştir. Bu keşişler çok sıkı olmayan kurullarla organize edilmiş; gücü değil, gönüllüğü ön planda tutmuşlardır. Hinduizm'de keşişlerin ve asketiklerin ideali, ikamet edecekleri sabit bir konutta yaşamak değil; özgürce dolaşmak, çeşitli kutsal mekânları ve tapınakları ziyaret etmek, zamanlarını kendileri için en iyi olana harcamaktır.³⁵

Baudhâyana, II:18, 1-5, *The Sacred Laws of the Âryas as taught in the Schools of Âpastamba, Gautama, Vâsishtha, and Baudhâyana*, trc. Georg Bühler, Oxford, The Clarendon Press, 1879-82, s. 279-280.

³² Alladi Mahadeva Sastri, *The Bhagavad Gita: with the commentary of Sri Sankaracharya*, Mysore: G.T.A. Printing Works, 1901, s. 19-20.

³³ Geden, *a.g.m.*, vol.8, s. 803.

³⁴ Hıristiyan manastır geleneğinde ise bu durum Doğu ve Batı geleneklerinde farklı şekilde tezahür etmiştir. Doğu manastır geleneğinde (ya da mısır veya çöl manastırları) daha sık görülen gezgin keşişler Batı'da Aziz Benedikt ile beraber net olarak manastır yaşamının önünde bir engel olarak görülmüştür. Bununla ilgili olarak Aziz Benedikt, kaleme aldığı manastır nizamnamesinde gezgin keşişleri özellikle manastır kurumunun devamlılığını sağlayan istikrar ve itaat ilkesinin önünde büyük bir engel olarak görmüş ve bu tarz bir asketik yaşamı onaylamamıştır. Yasin Güzeldal, *Batı Manastır Geleneğinde Aziz Benedikt ve Manastır Hayatına Dair Görüşleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, s.165.

³⁵ Geden, *a.g.m.*, vol.8, s. 803.

B. Caynizim’de Asketik Yaşam

Caynizim³⁶, ibadet yöntemleri basit ve halkın anlayacağı bir biçimde, kast ve cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin herkese açık olan bir dindir. Hinduizm’in mistik ve felsefî yönü ön planda olan kutsal kitabı *Upanişadlar*’a benzer bir çizgide ilerleyen Caynizim, yüce bir varlığın mevcudiyetini tanımamasıyla Hinduizm’den ayrılır. Caynist öğretilerde tek hakikat, sonsuza dek var olacak olan ve bir yaratana ihtiyaç duymayan “evren”dir. Bu inanç sitemine göre her canlıda, manevi ve canlı iki elementten oluşan sonsuz *jiva* (ruh) atomları mevcuttur. Diğer maddeler ve cansız varlıklar ise “*ajiwa*” olarak isimlendirilir.³⁷

Mahavira’nın yaşadığı dönemde (M.Ö. 5.yy) yaklaşık on dört ya da on beş bin keşişi olduğu söylenmekte, rahibelerinin sayısının da bunun iki katı olduğu rivayet edilmektedir. Manastır okullarında başlıca 11 öğrencisi (*ganadhara*) vardır.³⁸ Mahavira, rahipler (*bhikṣu* veya *yatin*) ve rahibeler (*bhiksuni*), laikler (*śrāvaka*) ve laik kadınlar (*śrāvikā*) olmak üzere her birinin kendi görev ve hakları mevcut, dört gruptan oluşan kendi sistemini kurmuştur. Bu yüzden laikler dini hiyerarşi içinde önemli bir yere sahiptir. Ancak *Digambaralar*³⁹ kadınların cemaate girmelerini kabul etmezler ve kurtuluşa erişemeyeceklerini söylemektedirler.⁴⁰

³⁶ Hindistan’daki üç büyük dinden biri olan Caynizim’in kökeni, -tam olarak bilinmemekle beraber- 23. Tirthankara olan Benares Prensi Parşva (M.Ö. 800) zamanına kadar uzanmaktadır. Caynist gelenekte yol gösteren peygamber anlamına da gelen Tirthankaraların (Tirthankara, literal olarak nehrin karşısına kişiyi güvenli bir şekilde geçiren anlamına gelmektedir. İstilahta ise dünyevi yaşamın daimî akışının ötesine geçebilen ve nihai hedef olan *mokṣa*’ya ulaşmada manevi rehber konumunda olan kişi demektir.) sonuncusu ise, Parşva’dan iki yüzyıl sonra gelecek olan 24. Tirthankara, Mahavira’dır. Caynizim’in gerçek manada başlangıç zamanı olarak da Mahavira’nın dönemi (540-468) kabul edilmektedir. Mahavira’nın ortaya koyduğu manastır kuralları hala günümüzde geçerliliğini korumuş, onun ölümüne kadar binlerce kadın ve erkek müznevini yanı sıra çok sayıda kral ve prenses de keşiş olmak için yoğun çaba göstermiştir. Dundas, *a.g.e.*, s. 24-25, 30; Frank J. Hoffman, “Buddhism: Overview”, *Encyclopedia of Monasticism*, c.1, s.197; Dreuille, *a.g.e.*, s. 10.

³⁷ Dreuille, *a.g.e.*, s. 10.

³⁸ Dundas, *a.g.e.*, s. 37; Padmanabh S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998, s. 43. Hocasının karşısında duran ve daha sonra ona rakip olacak olan Gosala da hesaba katılırsa bu sayı 12’ye çıkar. Caynist yazarlar bu 12 öğrenciyi İsa Mesih’in 12 havarisıyla kıyaslamaktadırlar. Bu bağlamda İsa Mesih’i ele veren Yahuda İşkaryot’u da Gosala ile aynı konumda değerlendirmektedirler. Bkz.: Dundas, s. 29; Geden, “Monasticism, Hindu”, vol.8, s. 804.

³⁹ “Hava giyinenler” anlamına gelen, Caynizim’in iki ana mezhebinden birisidir. Diğeri ise “beyaz giyinenler” anlamındaki Svetambara’dır. Bkz. Dundas, *a.g.e.*, s. 45.

⁴⁰ Dundas, *a.g.e.*, s. 56; Geden, “Monasticism, Hindu”, vol.8, s. 804.

Caynizm’de kurtuluşun sert bir asketik yaşamla mümkün olabileceği yönündeki inanç, manastır yaşamına dair kurallar çerçevesinde belirlenmiştir.⁴¹ Caynist manastırlarda rahip ve rahibelerin uymaları gereken bu kurallar *Svetambara* kanonunda⁴² yer alan *Cheda-sutra* metin grubunda mevcuttur.⁴³ Bu kitaplarda manastır kurallarının yanı sıra, bu kurallara uymayanlara verilecek cezalar da yer almaktadır. *Cheda-sutralar*, rahiplerin davranışlarda oluşabilecek hataların kapsamlı bir haritasını, bu ihlallerin etkilerinin ayrıntılarını ve kefaret aracılığıyla yanlışları telafi etme yolları gibi birtakım kurallar da içermektedir.⁴⁴

Tüm Caynist rahiplerin, üç *guptis*⁴⁵ (düşünce, konuşma ve eylemde dikkat) ve beş *samitis*⁴⁶ (davranışlarda tedbir) şeklinde günlük yaşamda uyguladıkları ahlaki kurallar ve eylemlerin yanı sıra tatbik ettikleri beş ana yemin bulunmaktadır. Bu yeminler şunlardır: *ahimsa* (hiçbir canlıya zarar vermeme) *aparigraha* (mülkiyet sahibi olmama), *satya* (dürüst olma) *asteya* (hırsızlık yapmama) ve *brahmacharya* (iffet). Münzevi yaşama adım atılmasından sonra bir keşiş, bu “büyük yeminlere” (*mahavratalara*) bağlı kalmalıdır. Bir keşişin yaşamı, bu yeminlerini tutmasına yardımcı olmak için, tüm ayrıntılarıyla, özel yönetmeliklerle ve üstlerinin gözetimi tarafından titizlikle düzenlenmektedir.⁴⁷ Bu eylemlerin amacı *karma*’nın olumsuz etkilerinden korunmaktır. Bu durum da içinde bulunulan yaşama dair kontrollü ve bilgili bir duruş sergilemeyi gerektirmektedir. Bütün eylemlerde özen gösterilmesi, kişilik özelliklerinin bu

⁴¹ Helmuth von Glasenapp, *Jainism: An Indian Religion of Salvations*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999, s. 25.

⁴² Robert E. Van Voorst, *Anthology of World Scriptures*, Australia: Wadsworth Publishing Company, 2016, s. 114; Dundas, s. 178.

⁴³ Bu kurallar yedi kitapta toplanır: *Ācāra-dasāh, Brhat-kalpa, Vyavahāra, Niśūtha, Jīta-kalpa, Mahā-niśūtha, Pañca-kalpa*.

⁴⁴ Moriz Winternitz, *A History of Indian Literature- Buddhist Literature and Jaina Literature*, vol.2, New Delhi: Oriental Books Repr. Corp., 1977, s. 462; Natubhai Shah, *Jainism: The World of Conquerors*, vol.2, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998, s. 15; Dundas, s. 75; <http://www.jainpedia.org/themes/principles/sacred-writings/svetambara-canon/cheda-sutras/index.html> (23.01.2018).

⁴⁵ *Mana Gupti* (düşüncenin adabı), *Vachana Gupti* (konuşma adabı) ve *Kaya Gupti* (bedensel aktivitelerdeki adap). Dundas, *a.g.e.*, s. 164-166.

⁴⁶ *Iriya Samiti* (yürüme adabı), *Bhasa Samiti* (konuşma adabı), *Esna Samiti* (dilenme adabı), *Adana Nikshepana Samiti* (eşyaların kullanım adabı) ve *Utsarga Samiti* (taharet adabı). Dundas, *a.g.e.*, s. 164-166.

⁴⁷ Dundas, *a.g.e.*, s. 158.

yaşam şekline uydurulması ve münzevi hayatın kaçınılmaz zorlukları karşısında hoşgörü olmak da bunda önemli ölçüde rol oynamaktadır.⁴⁸

Günlük olarak uygulanan manastır ritüelleri için ise altı “zorunlu eylem” (*avasyaka*) bulunmaktadır. Bunlar *sāmāyika* (ağırbaşlılık, teorik olarak keşişin tüm kariyeri boyunca devam eden bir düşünme etkinliği biçimi); *caturviṃśati-stava* (Tirthankaralara övgü); *vandanaka* (Tirthankaralara, öğretmenlere ve kutsal yazılara itaat); *pratikramaṇa* (itiraf, pişmanlık); *pratyākhyāna* günahkâr faaliyetlerden kaçınma kararlılığı ve *kāyotsarga* (bedenden uzaklaşma, ayakta durma veya meditasyon pozisyonunda oturma). Bu uygulamaların zorluğu göz önüne alındığında gerçekleştirildikleri sürenin uzunluğu ve şiddetleri dikkatli bir şekilde düzenlenmektedir. Bu noktada keşişlerin manevi gelişimleri, asketik yaşama karşı dayanma kapasiteleri ve tüm bu uygulamaların keşişlerin manevi ilerlemeleri noktasında onlara nasıl yardımcı oldukları dikkate alınmaktadır.⁴⁹

Caynist rahiplerin asketik yaşama dair uyguladıkları katı disiplin ise dikkat çekicidir. Hindu ve Budist rahiplerin de dikkat ettikleri herhangi bir canlı varlığa zarar vermekten kaçınma görevine (*ahimsa*)⁵⁰ Caynist keşişler, çok daha fazla önem vermektedirler. Örneğin, Caynist keşişlerin yanlışlıkla bir yaşamı sonlandırma endişesiyle asla karanlıktan sonra yemek yemedikleri; nefes alırken bir canlıya zarar verebilecekleri ihtimalini göz önünde bulundurarak ağızlarının üzerinde bir parça bez ya da maske (*mukhavastrika*) taşıdıkları bilinmektedir. Sthanakavasins (Dhundhias) gibi daha sıkı mezhepler ise ağız maskelerini gece gündüz daima takarlar. Ağız maskesine ek olarak Caynist keşişler yanlarında dilenmek için bir kap, içme suyu için bir süzgeç, yürüyecekleri yolu süpürmek için de bir süpürge taşırlar (Digambaralar genelde bir tavus kuşu tüyü, Svetambaralar ise büyük ya da küçük ebatlı bir süpürge kullanırlar). Caynist keşişler başları daima tıraş edilmiş haldedir. Svetambaralar beyaz veya sarı renkte beş parça manastır cübbesi giyerler. Digambaralar ise kıyafet giymezler ve bu yüzden onlara hava giyenler denir; çoğunlukla Hindistan’ın güneyinde bulunurlar. Bütün keşişler, kişisel yoksulluk yenimi etmeye mecburdur; fakat pek

⁴⁸ John E. Cort, *Jains in the World Religious Values and Ideology in India*, New York: Oxford University Press, 2001, s. 101; Dundas, *a.g.e.*, s. 164.

⁴⁹ Bruhn, K. “Five Vows and Six Avashyakas: The Fundamentals of Jaina Ethics”, <http://www.herenow4u.net/index.php?id=59869>. Erişim Tarihi 7/09/2020, 14:00.

⁵⁰ T. W. Rhys Davids, “Ahimsa”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol.1, s. 231.

çok durumda keşişlerin bu durumu göz ardı ederek üzerlerinde bozuk ya da banknot para taşıdıkları da bilinmektedir.⁵¹

Caynist rahiplerin, canlılara zarar vermeye karşı aldıkları tüm bu önlemlerin her durumda geçerli olmadığı da görülmektedir. Örneğin, bireyin kendi yaşamına son vermesi bazı durumlarda takdir edilen bir davranıştır. Birçok münzevinin *sallekhana* denilen açlık orucu ile gönüllü olarak hayatlarına son verdikleri bilinmektedir.⁵² İslam tasavvufunda da açlık, üzerinde durulan önemli bir asketik uygulama olarak görülmektedir. Nitekim ilk dönem sûfilerinin pek çoğunda açlığın övüldüğü görülmektedir. Mevlâna “*açlık Allah'ın yemeğidir, onunla doğru kişilerin bedenleri dirilir*” demektedir.⁵³ Ebu Süleyman Daranî, “*Dünya amelinin anahtarı tokluk, ahiret amelinin anahtarı açlıktır*” demiştir.⁵⁴ Her ne kadar bazı sûfilerin açlığı aşırı derecede abarttığı hatta açlıktan baygınlık geçirdiği bilirse de bunlar tasavvuf geleneğinde nadir görülen olaylar olarak bilinmekte ve bu tutum Caynizm’de olduğu gibi bir nevi açlık orucuna dönüşmemiştir.⁵⁵ Zira büyük mutasavvıflar açlığı amaç değil; nefse boyun eğdirmesi ve kalbe Allah korkusu vermesi ile manevi gelişimin bir aracı olarak görmüşlerdir.⁵⁶ Caynizm’de görülen durum ise asketik hayatı benimseyerek dünyadan feragat edilmesi öğretisinin ulaştığı son nokta olarak yorumlanabilir. Nitekim Caynist rahiplerin diğer canlılara zarar vermemek için gösterdikleri çabalar göz önüne alındığında, konu kendi bedenleri olduklarında aynı hassasiyeti göstermemeleri, hatta bir nevi tam feragat denilebilecek “dünyadan yok oluş” ile bunu tatbik ettikleri görülmektedir.

⁵¹ Rao Iyer, *The Mysore Tribes and Castles*, vol.3, New Delhi: Mittal Publ., 1931, s. 398; Geden, “Monasticism, Hindu”, vol.8, s. 805.

⁵² *Sallekhana* eylemi, keşişin dikenli çim yatağın bir tarafına uzanması ve hareket etmeyi ve yemeyi bırakmasıyla daha da sertleşen bir asketik uygulama olarak görülmektedir. Caynist keşişlerin uyguladıkları bu açlık eylemi, sıradan bir intihar olarak değil, tutkulara karşı zafer kazanmanın ve kendi kendini kontrol etmenin nihai eylemi olarak görülmektedir. Antik ve Orta Çağ’da yaygın olarak uygulanmasına rağmen, günümüzde daha az uygulanmaktadır. Federico Squarcini, *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 565; Dundas, s. 179.

⁵³ Mevlâna Celaleddin-i Rumi, *Mesnevî*, 5/1743, trc.: Adnan Karaismailoğlu, Ankara: Akçağ, 2007, s. 628.

⁵⁴ Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 231.

⁵⁵ Serrac, *a.g.e.*, s. 422.

⁵⁶ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 467.

C. Budizm’de Asketik Yaşam

Hinduizm ve Caynizim tarafından başlatılan asketik yaşam ideali önemli olmakla birlikte, M.Ö. 5. yüzyıla gelindiğinde bu iki geleneğin ulaştığı kitle sınırlı bir çevreden daha ileri gidememiştir. Aynı zamanda, asketik yaşam şeklini benimseyen kişiler arasında Brahmanların mutlak hâkimiyetinden ve de gezgin keşişlerin uç noktada yaşadıkları asketizmden memnun olmayan bir kitlenin varlığından da söz edilmektedir. Bu dönemde Mahavira ile aynı dönemde yaşamış, Ganj bölgesinin diğer bir prensi olan Guatama ortaya çıkacaktır. Bu kişi dünyadaki acı ve ıstırapın çözümü için her şeyden vazgeçmeyi temel prensip olarak alacak, daha sonra da aydınlanmış anlamına gelen “Buda” olarak tanınacaktır. Buda’nın “dört temel hakikat” ve “sekiz dilimli yol” öğretileri ile sunduğu orta yol, diğer geleneklerden ve öğretilerden daha kolay ve daha kabul edilebilir olduğu için onlardan daha başarılı olmuştur.⁵⁷

Buda, kurtuluş için dünyadan vazgeçmeyi gerekli görmüştür. Bu nedenle Budist keşişler mükemmel yaşama erişmek için kendilerini dünyadan ve onun nimetlerinden uzaklaştırmışlardır.⁵⁸ Budizm’de erkek (*bhiksu*) ve kadınlardan (*bhiksuni*)⁵⁹ oluşan bu keşişlik kurumuna *sangha* denilmektedir.⁶⁰ *Sangha* üyeleri

⁵⁷ Dört Temel Hakikat: 1- *Dukkha*: Hayat acı ve ıstırapla doludur. 2- *Samudaya*: Acı ve ıstırapın nedeni arzulardır. 3- *Nirodha*: Acı ve sıkıntıları sona erdirmek, arzu ve isteklerden kurtulmakla olur. 4- *Magga*: Arzu ve isteklerden kurtulmak için Sekiz Dilimli Yolu takip etmek gerekir. Sekiz Dilimli Yol: 1- *Sammā Dīṭṭhi*: Doğru Bilgi, 2- *Sammā Sankappa*: Doğru Düşünce, 3- *Sammā Vācā*: Doğru Konuşma, 4- *Sammā Kammanta*: Doğru Davranış, 5- *Sammā Ajīva*: Doğru Meslek, 6- *Sammā Vāyāma*: Doğru Çaba, 7- *Sammā Sati*: Doğru Gözetim, 8- *Sammā Samādhi*: Doğru/Tam Konsantrasyon. Bkz.: Alfred Shenington Geden, *Studies in Eastern Religions*, London: C.H. Kelly, 1900, s. 278; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism, Teaching, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 47; Dreuille, s. 11, 28. Ayrıca bkz.: Lobsang Gyatso, *The Four Noble Truths*, Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1994.

⁵⁸ Manevi aydınlanmaya doğru atılan bir adım olarak dünyadan el etek çekme fikri elbette Budizm’e özgü değildir; Hindu asketik inanç sisteminde de bu inanç ve pratik mevcuttur. Ancak Budist düzeninde, organize olduğu büyük bir dini sistemin merkezi ve ana nedeni olarak kabul edilmiştir. Bkz.: Geden, *Studies in Eastern Religions*, s. 310.

⁵⁹ Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki *sangha*, hamile, çocuğu süttten kesilmemiş, genç erkeklerle ilişkisi olan ve ebeveynlerinin veya kocasının izni olmayan kadınlara açık değildir. Singh, *a.g.e.*, s. 311.

⁶⁰ P. Harvey, s. 218. Yaşlı keşişlere de *sthaviras* denmektedir. Geden, “Monasticism, Buddhist”, vol.8, s. 787.

muhtemelen, dünyanın en kalabalık ve en eski ruhban sınıfını oluşturmaktadır.⁶¹ Bu gurubun dışında kalanlar ise laikler topluluğu olarak isimlendirilir.⁶²

1. Sangha Teşkilatı

Sangha teşkilatının kökeni incelendiğinde, M.Ö. 5. yüzyılda Gautama Buda'ya kadar uzanan bir geçmişi olduğu görülmektedir. Nitekim Buda, aile hayatının kısıtlamalarından ve sorumluluklarından bağımsız olarak, doğrudan ve disiplinli bir şekilde zamanının tamamını asketik yaşama adanmış bir model olmuştur. Bununla birlikte *sangha*, Buda'nın temel öğretilerini koruma ve keşif olmayan laik topluluğa ruhsal destek sağlama işlevini de üstlenmektedir. Budizm'in en karakteristik özelliği olan *sangha* teşkilatı, Budist inancının kök saldıği her ülkede kendine özgü bir biçimde var olmayı başarmıştır. En erken Budist yazılarda *sangha* teşkilatının varlığından, onun üzerine kurulmuş dini bir sistem ve kurallardan bahsedilir. Kral Asoka'nın (304-232) fermanlarında da *sangha* teşkilatı, belli bir statüsü ve kutsal kitap koleksiyonu olan bir topluluk olarak geçmektedir.⁶³ İlk *sangha* üyeleri manastırlarda yaşamamış, kendilerine mesken olarak ağaçların altını ya da mağaraları tercih etmişlerdir. Ancak, yağışlı mevsimlerde yolculuk ve barınma gibi ihtiyaçların zorluğu, üyelerin kalıcı yerleşkeler edinmelerini zorunlu kılmıştır.⁶⁴

Sangha, Buda'nın kendisi ve Dharma ile birlikte bir Budist üçlemesi olan *tri-ratna*'yı (üç mücevher)⁶⁵ oluşturur. Ayrıca *Sangha*, mükemmellik ve saflığın simgesi olan bir lotus taşıyan adam şeklinde tasvir edilen heykellerle de sunulmaktadır.⁶⁶

Budizm'de manastır kuralları Budist kutsal kitapları olarak bilinen *Pali Kanon* içerisindeki *Vinaya*⁶⁷ kitabında yer almaktadır. *Vinaya* iki bölümden

⁶¹ Komünist hükümetlerin muhalefeti ile sayıları bir milyonun altına düşse de 20. yüzyılın ortalarında bu rakamın en az dörtte biri varlığını devam ettirmiştir. Harvey, s. 217.

⁶² Geden, *Studies in Eastern Religions*, s. 310.

⁶³ Singh, *a.g.e.*, s. 349-351.

⁶⁴ Charles Prebish, *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Pratimoksa Sutras of the Mahasamghikas and Mulasarvastivadins*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1975, s. 8.

⁶⁵ *Buddham s'aranam gaccha mi, Dharmam s'aranam gaccha mi, Sangham s'aranam gaccha mi* (Buda'ya sığınırım, Dharma'ya sığınırım, Sangha'ya sığınırım). Gareth Sparham, "Sangha", *Encyclopedia of Buddhism*, vol.2, Robert E Buswell (ed.), New York: Macmillan Reference, 2004. s. 740.

⁶⁶ Geden, *Studies in Eastern Religions*, s. 309.

⁶⁷ Prebish, *a.g.e.*, s. 10-17.

oluşur: *Sutta Vibhanga* ve *Khandaka*. *Sutta Vibhanga* içerisinde rahipler için 227, rahibeler 311 kuraldan oluşan *Patimokkha*⁶⁸ manastır kuralları dizisi bulunmaktadır. *Patimokkha* dolunay ve yeni ay günlerinde iki haftada bir keşişler tarafından okunur. *Khandaka*, Buda'nın yaşamından kesitler içerir ve yine manastır kurallarının olduğu *Mahavagga* ve *Chullavagga* adlı iki bölümden oluşur. *Vinaya* kitabı, tasavvuf geleneğinde tekkede yaşayan dervişlerin hayatını ele alan ve uyulması gereken kurallardan bahseden adap kitaplarına benzemektedir. Adap kitaplarında olduğu gibi *Vinaya* kitabı da rahip ve rahibelerin yaşamlarındaki her türlü ayrıntıyı ele alır; ne ve nasıl yemek yenmeli, nasıl yürümeli, nasıl konuşmalı, neyi giymeli ve nasıl davranmalı gibi konulardan bahseder. Bunların yanı sıra, manastır düzenine karşı işlenen suçlar, manastırdan atılmayı gerektirecek cezalar, kefarete ve affedilme durumları gibi konuları da içermektedir.⁶⁹

Buda tarafından geliştirilen manastır disiplini olan *Vinaya*, *sangha*'yı ideal bir topluluk olarak şekillendirmek ve onların manevi gelişimi için en uygun koşulları sağlamak üzerine tasarlanmıştır. Buda, bu kuralları oluştururken *sangha* üyeleriyle zaman zaman istişare etmiş ve çoğunluğun fikrini de almıştır. Bu kurallar, keşişlerin davranışlarını düzenleyerek, *sangha* teşkilatının birlik ve beraberliğinin korunmasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca bu kurallar, *sangha* teşkilatından olmayan kişilerle (laikler) *sangha* arasındaki ilişkiyi de düzenlemektedir.⁷⁰

Sangha teşkilatı geliştikçe, cemaate girmek için bir dizi ön koşul oluşturulmuştur. Örneğin, *sangha*'ya girmek isteyen Budistlerin belli bir yaşta olmaları gerekmektedir. Bu sebeple sadece 15 yaşından büyükler ve ailelerinin iznini alanlar *sangha*'ya kabul edilmektedir.⁷¹ Sûfi gelenekte böyle bir yaş sınırına rastlanılmamaktadır. Kişi ruhen ve manen kendisini hazır hissettiğinde bir tarikata intisap edebilir. *Sangha*'ya katılımın diğer şartları ise belirli

⁶⁸ Bu kurallar Sri Lanka ve Güney Doğu Asya'da varlığını sürdüren Theravada geleneği tarafından kabul edilen kurallardır. Japon ve Çin Budist geleneğini takip eden Mahayana Budizm'i bu kuralları kabul etmez. Prebish, *a.g.e.*, s. 23.

⁶⁹ Singh, *a.g.e.*, s. 306; Geden, *a.g.e.*, s. 238.

⁷⁰ Harvey, *a.g.e.*, s. 73.

⁷¹ 20 yaşın altında olan adaylar reşit oluncaya kadar bir hoca ile birlikte yaşmalıdır. Hocalık yapacak kişinin ise cemaate tam kabulünden bu yana 10 yıl geçmiş olmalı ve iyi karakterli, bilgili ve yetkin bir kişi olması gerekmektedir. Richard H. Robinson, Willard L. Johnson, *The Buddhist Religion A Historical Introduction Fourth Edition*, Belmont, Calif. Wadsworth, 1997, s. 70.

hastalıklardan ve fiziksel eksikliklerden uzak olmak; borçlu, kaçak kölelerden veya ordudan kaçanlardan olmamak ve yüz kızartıcı suçlar işlememiş olmaktır.⁷² Ayrıca, manastır topluluğu içinde bu adayların manevi eğitimini desteklemeyi kabul edecek öğretmen (*upadhyaya*) ve üst düzey bir hoca (*acarya*) olması da gerekmektedir. Bu kriterlerin tümü, cemaatin itibarını üst seviyede tutmayı amaçlayan tedbirler olarak görülebilir.⁷³

Sangha teşkilatındaki tek ayırım yaş ve liyakat hususundadır. İhtiyarlar heyeti ya da *sthavira* adı verilen gruplar, çaylakları (*srdmaneras*) veya genç keşişleri dünyevi şeylerden uzak durma ve kendilerini keşişliğe adama konusundaki itaat yeminlerini gözlemlemek için gereklidirler. Gruba yeni katılanlar inzivaya çekilen anlamında *pravrajya* olarak isimlendirilmektedir. İlk olarak *tri-ratna* olarak bilinen üç temel doktrin tekrar edilir ve burada gelecekte bir rahip olabilmenin kararlılığı ortaya koyulur. Sonrasında keşişlerin uzak durmaları gereken şu on yemin kendilerine bildirilir: Yaşamı sonlandırmaktan kaçınmak, hırsızlık yapmamak, kirlilikten uzak durmak, yalan söylememek, içki içmemek, yasak zamanlarda yemek yememek, şarkı, dans ve müzikten uzak durmak, süslü giyinmemek ve parfüm kullanmamak, yüksek ve geniş sedir, koltuk gibi yerlerde oturmamak, altın veya gümüş gibi ziynet eşyalarını kabul etmemek.⁷⁴

⁷² Bu anlayış “gel, gel, ne olursan ol yine gel” dizeleriyle Mevlana’ya atfedilen ancak Ebu Said-i Ebu’l-Hayr’a ait olduğu bilinen rubaiye ters düşmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yakup Şafak, “Mevlana’ya Atfedilen” Yine Gel...” Rubâisine Dair”, *Tasavvuf*, c.24, sayı.2, 2009, ss. 75-80.

⁷³ John Strong, *The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations*, Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. Co., 1995, s. 61. Yeni keşiş, akıl hocasını babası olarak görmeli ve ona göre davranmalı, onun kişisel refakatçisi olarak hareket etmeli ve kendini özenle çalışma ve meditasyon hayatına adanmalıdır. Bunun karşılığında akıl hocası da yeni keşişi oğlu olarak görmeli, onun ihtiyaçlarını ve eğitimini sağlamakla mükelleftir. Ancak yeni keşiş, başlangıçta peşinen akıl hocasına itaat sözü vermez. Nitekim akıl hocasının, kendisinin çıkarlarına uygun niteliklere sahip olmadığını hissederse, akıl hocası olarak hareket etmesi için başka bir kıdemli keşiş aramakta özgürdür. Yeni keşiş, *Dharma* ve *Vinaya* hakkındaki bilgisi yeterince kapsamlı ve davranışları yeterince güvenilir olduğunda, çıraklıktan kurtulur ve kendi başına yola çıkmasına izin verilir. Robinson, *a.g.e.*, s. 71. Tasavvuf geleneğinde ise hırkayı giyen mürid artık iradesini tamamen şeyhine teslim etmiş olmaktadır. Bu konuda Sühreverdî, hırka giymenin şeyhinin bütün tasarruflarında müridin batinında doğacak şüpheleri ortadan kaldırdığını söylemektedir. Ayrıca hırka giymek, mürid için öldürücü bir zehir gibi değerlendirilen ve şeyhinden feyz almasına mâni olan itirazı da ortadan kaldırmaktadır. Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 126.

⁷⁴ Robinson, *a.g.e.*, s. 70; Geden, *Studies in Eastern Religions*, s. 310-11; Harvey, s. 226. Yukarıda adı geçen ilk beş kural *sangha*’ya mensup olmayan laikleri de kapsamaktadır. Diğer beş kural ise hâlihazırda *pravrajya* ve 20 yaşında olan keşişleri ilgilendirmektedir.

Budizm'de düzenli bir manastır yaşamı göze çarpmaktadır. Rahipler, başlangıçta sabit bir mekân olmadan açık havada veya basit çamur kulübelerinde yaşarlarken zamanla *vihara* olarak adlandırılan büyük ve geniş manastırlarda yaşamaya başlamışlardır. Buna göre, kurak mevsimlerde keşişler tek başlarına ya da küçük gruplar halinde bir ağacın altında, mağarada, yamaçta, vadide ya da ormanda, sazdan bir kulübede hatta bir samanlığın gölgesinde yaşamışlardır. Bu esnada keşişlerin sahip olduğu şeyler, “tek yükü kanatları olan bir kuş gibi” hafif seyahat edebilmesi için basit ve sınırlı tutulmuştur. Muson yağmurlarının başladığı üç ayı boyunca ise -Temmuz-Ekim arası (*vassa*)- açık havada yaşamak zorlaştığından ve seyahat etmenin imkânsız hale gelmesinden dolayı Buda, keşişlerin kendilerini dış etkenlerden koruyacak meskenlere yerleşmelerini emretmiştir. Keşişler bu mekanlarda manevi gelişimlerini sürdürebilmiş ve nispeten komünal işleri yürütebilmişlerdir. Bu tür dinlenme mekanları için seçilen yerler, meditasyon için uygun bir atmosfer sağlayacak kadar tenha olmalı, ancak sadaka için bir köye veya kasabaya da yeterince yakın olmalıdır.⁷⁵

Şehirde yaşayan keşişlerin, manastırın günlük rutinini tatbik etmelerinin yanı sıra, akademisyen, öğretmen, vaiz, danışman, doktor ve hatta politikacı olarak da görev yapmışlardır. Kişisel eşyaların asgari düzeyde tutulması emrine rağmen, keşişlerin hiçbiri yoksulluk yemini etmemiştir. Çoğu durumda, rahiplerin kişisel kullanımları için yasaklanmış olan hizmetkarlar, araçlar ve arazi gibi hediyeler kurumsal olarak manastırlara verilmiştir. Manastırlar ayrıca kervan yolları boyunca gelişerek, tüccarların manastırlara mali destek verdiği ve manastırların seyahat eden tüccarlar için bir sığınak sağladığı *sangha* teşkilatı ile tüccar sınıfları arasındaki bir nevi ortak yaşam ilişkisini yansıtmaktadır. Bu anlayış beraberinde tüccarların yabancı şehirlerde ticaret bölgeleri kurduklarında, rahipleri orada manastırlar kurmaya davet etmelerinin önünü açmıştır. Bu ilişki

Gerekli şartları yerine getirip keşiş olmaya hak kazanan bir kişi *sangha*'nın tüm hak ve imtiyazlarına sahip olur ve kendisine bir adet sadaka kabı ve sarı çüppe verilir. Kıyafetinin malzemesi ve şekli özenle seçilir ve dış giysiler pirinç tarlaları gibi yamalı olur. Bundan sonra doktrinin ve disiplinin tüm detaylarını öğrenmesi için beş yılını bir hocaya intisap ederek geçirir. Kadınlardan uzak durur, sadaka ile yaşar, öğle saatleri dışında bir şey yemez; sadaka kabı, kuşak, ustura, iğne ve su süzgeci (herhangi bir canlıyı yok etme günahından kaçınmak için, *ahimsa*) dışında yanında başka bir şey bulundurmaz. Geden, *Studies in Eastern Religions*, s. 312; Ruffner, vol.1, s. 66.

⁷⁵ Zaman geçtikçe, bu geçici konutlar yerleşik manastırlara dönüşmüştür. *Vinaya* metinlerine göre, bu süreç Buda'nın yaşamı sırasında, zengin bağışçıların *sangha*'ya kalıcı topraklar bağışlamaları ve bu toprakların üzerlerine binalar diktikleri zaman başlamıştır. Bazı rahipler kurak mevsimde dolaşmaya devam etseler de diğerleri kalıcı olarak yerleşik hayatı tercih etmişlerdir. Robinson, *a.g.e.*, s. 72.

neticesinde de Budizm'in yalnızca Hindistan genelinde değil, aynı zamanda Hintli tüccarlar vasıtasıyla Güneydoğu Asya, Orta Asya ve Çin gibi diğer bölgelerde de yayılmasına yardımcı olmuştur. Ormanda yaşayan keşişler ise tersine, meditasyonlarını ve daha katı çileciliklerini, mülk ve sosyal karmaşalarla daha az ilişkili bir şekilde uygulamışlardır. Bu nedenle ormanda yaşayan keşişlerin manevi hedeflerinin peşinde daha özgür olduklarına inanılmaktadır.⁷⁶

Günlük rutin manastır yaşamı, sabah erken saatlerde dua ve kutsal kitap okunmasıyla başlar, ardından sadaka için dışarı çıkılır. Keşişler sessiz ve yere bakan gözlerle (*nazar ber-kadem*) kabileler halinde sırayla yürürler ve kendilerine takdim edilen ve kâselerine (*keşkül-i fukarâ*) koyulan gıdaları almaya başlarlar. Bunu yaparken herhangi bir istekte veya ısrarda bulunmazlar. Onlara ne verilirse şükranla kabul ederler, eğer hediye verilmezse kızgınlık göstermeden başka bir eve geçerler. Dönüşlerinde öğle vakti basit bir yemek yedikten sonra dinlenmeye ve meditasyona başlarlar. Gün bitiminde manastır ya da tapınakta okumalar yaparlar ve manastır hizmetinde bulunurlar.⁷⁷

Hinduizm'de uygulanan daha çok bireysel, çileci ve sert asketik uygulamalardan oluşan manastır yaşamı ile kıyaslandığında, Budizm'in bu çileciliği reddedip toplu yaşam formunun uygulandığı komünal yaşam şeklini benimsediği görülmektedir. Bu tür manastırlar hala Japonya, Kore, Çin, Hindistan ve Seylan'da varlıklarını devam ettirmektedir.⁷⁸ Ayrıca Hinduizm'in geri planında devamlı kefarete fikri hâkimken, Budizm için maddi dünyanın esaretinden kurtulmak ve nihayetinde yalnızca *nirvana*'ya ulaşmak umudu mevcuttur.⁷⁹ Ayrıca pek çok Budist manastır yaşamını, üstün bir yaşam şekli olarak görmekte ve herkesin saygı duyması gereken, bu hayatta ya da gelecekteki hayatında mutlaka katılmayı arzuladığı bir yaşam şekli olarak kabul etmektedir.⁸⁰

⁷⁶ Strong, *a.g.e.*, s. 69-70; Robinson, *a.g.e.*, s. 73.

⁷⁷ Geden, "Monasticism, Buddhist", vol.8, s. 798.

⁷⁸ Cabrol, vol.8, s. 782.

⁷⁹ Hannay, s. 257.

⁸⁰ Budist manastırlar içerisinde Tibet'te bulunan Lama manastırları manastırcılığın en ilginç örneklerini içinde barındırmaktadır. XX. yüzyılın başlarında nüfusu 30.000 (Çin yönetimine geçmeden önce) olan Tibet'in manastır başkenti olan Lhasa, yaklaşık 10.000 keşişle, 2500 manastıra ev sahipliği yapmıştır. Bu keşişler başları tıraşlanmış haldedirler ve vakitlerini dua ve dini törenlerle geçirirler. Birçoğu kendilerini mutlak sessizliğe mahkûm ederken, bazıları da tamamen hareketsiz bir halde inzivaya çekilmeleriyle bilinmektedir. Harvey, s. 218; Cabrol, vol.8, s. 782.

Budizm, her ne kadar aşırı çilecilik ve aşırı hoşgörünün arasında bir “orta yol” izlese de bu “orta yol” prensibi içerisinde de münzevi yaşama eğilimi daha fazla olan bazı Budist keşişler olmuştur. Genellikle Budizmin Theravada koluna bağlı keşişlerin tatbik ettikleri bu asketik uygulamalar hem Sanskritçe hem de Pali kaynaklarında yaygın olarak bulunan on üç (veya on iki) sıkı münzevi uygulama (*dhutanga*) şeklinde özetlenmiştir. Buna göre, bu asketik uygulamaları giyim kuşam, yemek ve dilenme, inziva mekânları ve uyku adabı şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

a. Giyinme Adabı

Sûfilerin giyim kuşam konusunda uyguladıkları temel prensip giyilen elbisenin yeniliği ya da eskiliği değil, helal ve temiz olmasıdır. Bu iki kriterin dışında nefsin istekleri insanı fuzilayata ve insanlara bakıp özenmeye götüreceği için sûfilerin elbiseyi ancak Allah için giydikleri, bunu da vücudu sıcaaktan ya da soğuktan korumak veya setr-i avret maksadıyla yaptıkları bilinmektedir.⁸¹ Zira Ebu Hafis Haddâd bu konuda: “Çok parlak ve şık giysili gördüğün dervişten hayır umma” diyerek kıyafette gösterişten uzak bir tutum sergilenmesini gerektiğini tavsiye etmiştir.⁸²

Bununla ilgili olarak *sangha* üyelerinin kılık kıyafet konusunda uyguladıkları iki tutum görülmektedir. Bunlar: 1- Eski-kirli (sûfilerin aksine) cüppeler giymek (*pamsukūla*); 2- Yalnızca üç cüppeye sahip olmaktır (*tecīvarika*). Burada bahsedilen durum, ev sahipleri tarafından sunulan cüppelerin reddedilmesi ve mevcut cübbe dışında ilave cübbelerin kullanımının yasaklanmasıdır.⁸³

b. Yemek Adabı ve Dilencilik

İslâm dini dilenmeyi ve başkasının eline bakmayı hoş görmemektedir. Ancak fakirlik ve geçim sıkıntısı çeken bazı sûfilerin zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadar dilenmesine izin verilmiş; fakat bu hususun alışkanlık haline getirilmemesi tavsiye edilmiştir. Her ne kadar ilk dönem sûfileri arasında pek sık karşılaşılmasa da dilencilik uygulamasının daha sonraki asırlarda yaygınlaştığı ve bunun sonucunda “dilenci dervişler” denilen bir kesimin ortaya çıktığı

⁸¹ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 437.

⁸² Serrac, *a.g.e.*, s. 193.

⁸³ *The Path of Freedom-Vimuttimaggā*, trc. The Rev. N. R. M. Ehara, Soma Thera and Kheminda Thera, Colombo, Ceylon: Dr. D. Roland D. Weerasuria, 1961, s. 27-28.

görülmüştür. Yırtık ve yamalı kıyafetler giyerek pejmürde bir görünüme kavuşan bazı dervişlerin bilhassa üç aylarda ve hasat dönemlerinde halkın arasında dolaşip dilendikleri bilinmektedir. Ayrıca şeyhlerin, tasavvuf yoluna girmek isteyenleri odun taşımak, abdesthane temizlemek ve dilencilik yaptırmak suretiyle sınıadıkları, bu şekilde onlara çile çektirip onların nefislerini kırmaya çalıştıkları görülmektedir. Dilenmenin uygulanış şekli ise dervişlerin eline “*keşkül-i fukarâ*” denilen bir tas verilmesi, bunu alan dervişin “*şey’en lillâh*” diyerek topladığı sadakaları ve erzakı tekkeye getirmesi ile olmuştur. Böylece vakıfların yanı sıra bu yoldan da bazı tekke sakinlerinin gıda ihtiyacı karşılanmıştır.⁸⁴

Sangha teşkilatında sadaka ve dilenme ile ilgili beş uygulama bulunmaktadır. Bunlar: 1- Yemek için dilenme (*piñdapāta*), yani cemaat dışından gelen yemek davetlerinin reddedilmesi. Dilenme faaliyetini yarıda kesme anlamına geleceğinden keşişler dilenme dışında yemek yemezler. Benzer bir durum sûfilerde de önemli bir kriterdir. Nitekim sûfiler, zenginlerin ziyafetlerine gitmeyi prensip olarak kabul etmemektedirler.⁸⁵ 2- Sistematik bir şekilde dilenme (*sapadānacārika*), yani dilenirken herhangi bir evin atlanmaması (sadece yiyecek verileceği tahmin edilen yerlere gidilmemesi) 3- Tek oturuşta yemek (*ekāsanika*), yani yemek bittikten sonra biraz daha yemek için oturmamak. 4- Ölçülü miktarda yemek (*pattapiñdika*), yani kendini şımartma arzusundan vazgeçmek. Sûfiler de *killet-i taam* prensibi gereğince yemek konusunda aşırıya gitmez ve gece gündüz kendini bir lokmanın düşüncesiyle meşgul etmezler. Bu konuda Ebû Süleymân Dârânî şöyle demektedir: “*Dünyevi ve uhrevi bir ihtiyaç murad ettiğin zaman onu bitirinceye kadar yemek yeme! Çünkü yemek yemek kalbi öldürür.*”⁸⁶ İmam Şafîî ise “*Bir kimse daima boğazından geçeni düşünürse, onun değeri içinden çıkana kadar olur*” demektedir. Bu sebeple mutasavvıflar Hakk’ı talep eden bir mürid için yemekten daha zararlı bir şey olmadığını savunmuşlardır.⁸⁷ 5- Yemek vakti bittikten sonra yememek (*khalupacchābhattika*), yani yemek bittikten sonra tekrar yemek yeme beklentisinden vazgeçmektir.⁸⁸

⁸⁴ Süleyman Uludağ, “Dilencilik”, *DİA*, c.9, s. 300. Gazâlî, *a.g.e.*, c.4, s. 387-397. Bağdatlı bir sûfinin dilenme zilleti bulaşmamış bir şey yemediği ve bunun nedeni sorulduğunda, nefisine çok ağır geldiği için bunu tercih ettiğini söylediği rivayet edilmektedir. Serrac, *a.g.e.*, s. 197-198.

⁸⁵ Hucviri, *a.g.e.*, s. 497.

⁸⁶ Serrac, *a.g.e.*, s. 191.

⁸⁷ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 495.

⁸⁸ *The Path of Freedom-Vimuttimagga*, s. 31-32. Yemek adabı ile ilgili en detaylı bilgiyi veren mutasavvıflardan biri Sühreverdi’dir. Sühreverdi yemek başlangıcı, bitişi ve sonrasını

c. İnziva Mekânları

İnzivaya çekilmek için belirlenen mekânlar konusunda gerek Budizm'e gerekse tasavvuf geleneğindeki halvet veya uzlet hayatına bakıldığında temel faktörün yalnızlık etrafında şekillendiği görülmektedir.⁸⁹ Sühreverdî halvet konusunda, nefsin insanların arasına karışmaya meyilli olduğunu ve bu sebeple halvetten hoşlanmadığını söyleyerek bir nevi yalnızlığın başlı başına asketik bir uygulama olduğuna işaret etmektedir.⁹⁰ Kuşeyrî'ye göre başlangıç halinde bulunan bir müridin hemcinsinden ayrı (uzlet halinde) yaşaması, nihayet halinde, üns mertebesini gerçekleştirdiği için halvet halinde bulunması şarttır. Uzleti tercih eden bir kimse için hak olan şey, halktan ayrı yaşamaktan maksadın insanların şerrinden selamette olmak değil, insanların kendi şerrinden selamette bulunmalarına inanmasıdır.⁹¹ İmam Gazâlî ise uzletin, halk arasında yapılamayan taat ve ibadetle meşgul olmak, Allah'ın kudret ve azametini düşünüp ilmini gerçekleştirmek, riya, gıybet ve halk arasında olmakla düşülecek bazı günahlardan korunmak gibi birtakım faydaları olduğunu söylemektedir.⁹²

Sangha teşkilatına üye olan kişiler halveti, toplumdan soyutlanmış bir hayatı benimseyerek meditasyon yapmak için orman ya da ıssız bir yerde bir süre konaklamayı tercih ederek uygulamışlardır. Buna göre *sangha* yaşamında inziva mekânları ile ilgili beş öğreti bulunmaktadır. Bunlar: 1- Tıpkı dervişler gibi *sangha* teşkilatına mensup olanlar da sakin ve huzurlu bir yerde konaklamayı prensip edinmişlerdir (*āraññika*). Ayrıca kalabalık mekânlar keşişlerin inzivasını zorlaştırıcı dış etkenlerle dolu olduğu için köy gibi kalabalık bir yerde yaşamayı da reddetmektedirler. 2- Bir ağacın altında konaklamayı tercih etmek (*rukhamūla*), yani bir binada oturmayı reddetmek gerekmektedir. 3- Üstü açık bir mekânda konaklanmalı (*abbhokāsika*), yani çatısı olan ve hayvanların ve eşyaların tutulduğu yerlerde ikamet edilmemelidir. 4- Mezarlıkta kalmak (*susānika*). Çünkü başka yerlerde oturan kişilerin dikkatini dağıtacak unsurlar mezarlıkta yoktur. Ayrıca kişi, ölümü hatırlayarak beden geçiciliği üzerine

kapsayan âdap kurallarını 30 maddede toplamıştır. Detaylı bilgi için bkz.: Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 429-436.

⁸⁹ Bazı tarikatların bu noktada halk ile ilişkiyi kesmeden manen Hak ile birlikte olma prensibini (*halvet der-encūmen*) benimsedikleri bilinmektedir. Muhyî-i Gülşenî, *Reşehât-ı Muhyî*, haz.: Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 312.

⁹⁰ Ayrıca Sühreverdî'ye göre, nefsin rahatsız ederek Allah'a itaat için hapseden kimse, kalben çekilen acılardan zamanla zevk duymaya başlamaktadır. Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 266.

⁹¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, 197.

⁹² Gazâlî, *a.g.e.*, c.2, s. 579.

düşünme fırsatı bulur.⁹³ 5- Bulunulan yerde sebat etmek, yani daha iyi bir yer arzusundan vazgeçmek (*yathāsantatika*). Herhangi bir yerde kalıcı olarak kalmak için istekli olmamak.⁹⁴

d. Uyku Adabı

Uyku adabı ile ilgili olarak tasavvuf klasiklerine bakıldığında bu konu hakkında pek çok görüşün ileri sürüldüğü görülmektedir. Genel itibarı ile bu görüşlerden ortaya çıkan sonuç ise *killet-i menâm* prensibi gereğince asgari düzeyde uykunun gerekli olduğu, uykusuz kalmak kadar uyumanın da faydaları olduğu şeklindedir.⁹⁵ Ancak bu uyku şeklinin herhangi bir özel formu bulunmamakta, çok nadiren bazı dervişlerin uyku ve uyuma konusunda bedenlerini zorladıkları görülmektedir.⁹⁶ Nitekim Şah Şucâ Kirmanî'nin uyku ile olan münasebeti hakkındaki meşhur hikâyesinden de anlaşıldığı gibi bazı mutasavvıfların uyku noktasında sınırları zorladıkları bilinmektedir.⁹⁷ Benzer şekilde *sangha* üyelerinin de uyku konusunda bedensel sınırları zorladıkları, bunu da dik oturma ve asla uzanmama prensibi şeklinde uyguladıkları görülmektedir (*nesajjika*).⁹⁸ Uyumak için uzanmayı reddeden bu anlayışa göre kişi, tembellik görüntüsünden uzaklaşır, uyusukluğa neden olacak etkenleri azaltır ve kusursuz bir konsantrasyon için uygun hale gelir. Genellikle keşiş bir duvara yaslanarak

⁹³ Mezarlıkta inzivanın Kalenderiye tarikatına mensup kişiler tarafından uygulandığı bilinmektedir. Buna göre Kalenderiler mezarlıklarda sessiz ve hareketsiz bir şekilde uykusuz ve aç bir şekilde inzivaya çekilmektedirler. Bu şekilde Kalenderiler, Hz. Peygamberin “ölmeden önce ölünüz” hadisi gereğince bir nevi ölüm pratiği yaptıklarına inanmaktadırlar. Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends*, Oxford: Oneworld, 2006, s. 41.

⁹⁴ Bu konuda Buda şöyle demektedir: “Bundan böyle ormanda, mezarların arasında, ağaçların altında, yıpranmış elbiseler içinde, yemek için yalvararak yaşamının tadını çıkar. Teyzenden doğan küçük erkek kardeşimsen, bu şekilde pratik yapmalısın, bu şekilde çalışmalısın.” Marcus Bingenheimer, *Studies in Āgama literature: With Special Reference to the Shorter Chinese Saṃyuktāgama*, Taiwan: Dharma Drum Buddhist College, 2010, s.66.

⁹⁵ Serrac, *a.g.e.*, s. 499.

⁹⁶ Serrac, *a.g.e.*, s. 501.

⁹⁷ Rivayete göre Şah Kirmanî kırk yıl uyumamış, uyuduğu zaman da Allah'ı görmüştü. Bunun üzerine Şah Kirmanî şöyle dedi: “Ya ilahi ben seni geceyi uykusuz geçirerek aradım, ama rüyada gördüm seni”. Allah cevaben şöyle buyurdu: “Ey Şah! işte o uykusuz geçirdiğin geceler sayesinde aradığımı elde ettin. Şayet orada uyusaydın, burada göremezdin”. Serrac, *a.g.e.*, s. 241.

⁹⁸ Kuşeyrî'nin naklettiğine göre Cüneyd şöyle der: “Serî'den daha âbit birini görmedim, ölüm döşeğine yatması hariç 96 yaşına geldiği halde uzanıp yattığı görülmemiştir.” Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 100.

hatta meditasyon pozisyonu olarak uyur.⁹⁹ Bu eylemin temel gayesi uyku ile uyanıklık arasında dahi zihni meditasyonla meşgul etmek olsa gerektir.

Bu uygulamalar hiçbir zaman bir bütün olarak *sangha* için zorunlu olmamış ve genellikle bu yaşam tarzına eğilimli olmayan ve ortalama bir kasabada yaşayan manastır sakinleri tarafından göz ardı edilmiştir. Bu pratiklerin daha çok, bu uygulamaları hem yaşam tarzı hem de manevi bir çaba olarak tanımlayan orman keşişleri ve ciddi meditasyon yapanlar tarafından benimsendiği görülmektedir.¹⁰⁰

Bir diğer husus, Budizm'deki asketik anlayışa göre, eğlenceler, ziyafetler, cinsel yaşam gibi hayatın gerçeklerinden keşiş olmayan bir kimse de kendisini uzak tutabilir. Ancak, manastır hayatı bu duyguların yanında açgözlülük, nefret ve buna benzer nefsanî duyguları görmezden gelmeyi daha kolay hale getirir; ayrıca manastırlarda keşişlerin dikkatini dağıtacak daha az unsur vardır. Kısacası, manastır yaşamının bütün amacı arzu ve istekleri minimize etmek ve kişinin kendisine olan bağlılığı azaltmaya yardımcı olmaktır.¹⁰¹

Sonuç

Hint kökenli dinlerde (Hinduizm, Caynizm Budizm) tatbik edilen asketizmin tasavvuf geleneği ile kıyaslandığında içerisinde nispeten daha sıkı ve sert uygulamalar barındırdığı görülmektedir. Gerek Hinduizm gerekse Caynizm'de bu türden aşırı çilecilik uygulamalarının daha sık uygulandığı bilinse de temelde her iki dinde de organize bir asketik yaşamın olmadığı, bunun yerine bireysel çilecilikğin ön planda olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hinduizm'de görülen hem bir mekân hem de bir yaşam disiplini olan aşram hayatı, Hint kültüründe bir noktaya kadar manastır yaşamının sosyal ve dini yapısı olarak ortaya çıkmaktadır. Dini birtakım gayeler doğrultusunda aileden ya da sosyal yaşamdan uzak yaşayan bir grup insanın tatbik ettiği bu yaşam şeklinin, yazılı kuralların olmaması ve herhangi bir otoriteden bağımsız olmasıyla da genel anlamda kurumsal bir manastır yaşamından oldukça farklı olduğu görülmektedir.

Hint kökenli dinlerde uygulanan asketik pratikler kendi içinde kıyaslandığında Budizm'in, Hinduizm ve Caynizm'den farklı birtakım uygulamalar barındırdığı görülmüştür. Bu anlamda genel olarak asketizmin tüm

⁹⁹ *The Path of Freedom-Vimuttimaggā*, s. 35.

¹⁰⁰ Strong, *a.g.e.*, s. 70.

¹⁰¹ Harvey, s. 217.

dinlerde kabul edilen ortak birtakım uygulamaları dışında Budizm'in diğer Hint dinlerine kıyasla daha sistematik, kurallı ve "orta yollu" bir yaşam sunduğu görülmektedir. Bu anlamda İslam tasavvuf geleneğinde uygulanan ve tasavvuf klasiklerinden edinilen bilgilerle kıyaslandığında Budizm ve tasavvuf arasında daha yakın bir ilişki olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Budizm'in katı çilecilik uygulamalarını hoş görmemesi, İslam geleneğindeki ifrat ve tefritten uzak durma ilkesiyle de örtüşmektedir. Bu anlamda münferit birkaç tarikat dışında züht hayatı yaşayan dervişlerin aşırıya kaçmamaları gerektiği tasavvuf klasiklerinde defaatle vurgulanmıştır. Buna göre, *sangha* teşkilatı ve tekke hayatı yaşayan dervişlerin günlük hayatlarında uyguladıkları asketik pratiklerin temelde benzer noktaları olduğu görülmüştür. Yeme içme, kılık kıyafet, uyku ve inziva gibi temel asketik uygulamalarda izlenen yol genellikle nefsin köreltilmesi ile bedensel hazlardan mümkün olduğunca uzaklaşarak manevi hazza yönelmek üzerinde birleşmiştir. Nitekim bu şekilde tasavvufta *fenâ*, Budizm'de ise *Nirvana* mertebelerine ulaşılacağına inanılmaktadır.

Tasavvuf geleneği ve Budizm'in göze çarpan bir diğer özelliği geniş kitlelere yayılmaları neticesinde kurumsallaşmaları ve teşkilatlanmalarıdır. Bu sebeple Budizm'deki *sangha* teşkilatı ve tasavvuf tarikatlarının kendilerine has uyguladıkları teşkilata giriş uygulamaları ve kabulden sonra uymaları gereken birtakım kurallar bulunmaktadır. Buna göre her iki öğretilerde de züht hayatını tercih eden kişilerin, Budizm'de keşişlerin saçlarını kazıtmaları, tasavvufta ise müritlerin hırka giymeleri bu hayatı artık yaşam tarzı olarak gördüklerinin sembolü olarak gösterilebilir.

Tasavvuf geleneği ve genel olarak Hint kökenli dinlerin meditasyon ve tefekkür konusunda izledikleri yollara bakıldığında mekân konusunda birtakım farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu noktada sûfilerin genellikle yalnız kalabilecekleri mekânları tercih ettikleri bilinse de çeşitli tarikatlar tarafından (Hâcegân, Nakşibendiyye) halk içinde halvetin (*halvet der-encümen*) tatbik edildiği de görülmüştür. Genel tasarruf ise belirli sürelerle çilehane veya halvethane gibi mekânlarda süreli olarak inzivaya çekilmek şeklinde olmuştur. Hint kökenli dinlerde ise meditasyon için yalnızlığın sağlanabileceği uygun bir yer yeterli görülmüştür. Budizm bu konuda mekân noktasında bazı şartlar getirmiştir, fakat bu şartlarda da temel gaye yine yalnızlık olmuştur.

Bu kısa araştırmada da görüldüğü üzere Hint kökenli dinler ve tasavvuf geleneğinin asketik yönlerini inceleyen eserler son derece azdır. Bu sebeple konu

ile ilgili saha çalışmalarının yapılması elzem görülmektedir. Zira her ne kadar asketik öğeler fiziksel uygulamalarla ilişkilendirilse de bu uygulamaların altında yatan manevi ve ahlaki anlamları bu uygulamalardan soyutlamak mümkün değildir. Bu sebeple insan tabiatına aykırı gibi görünen bedensel çilecilik ve riyazet uygulamalarının muhakkak manevi ve ahlaki bir boyutunun olduğu anlaşılmaktadır. Gerek Hint kökenli dinlerde gerekse tasavvuf geleneğinde uygulanan asketizmde nihai hedefin, yaratıcı ya da ilahi olana ulaşmak için dünyadan ve dünyevi işlerden olabildiğince soyutlanmak olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Arnold, Edwin, *The Song Celestial or Bhagavad Gita*, Los Angeles, Calif.: Self-Realization Fellowship, 1977.
- Biruni, Ebü'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmi, *Tahkiku Mâ li'l-Hind: Bîrûni'nin Gözüyle Hindistan*, trc.: Kıvameddin Burslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Bingenheimer, Marcus, *Studies in Āgama literature: With Special Reference to the Shorter Chinese Saṃyuktāgama*, Taiwan: Dharma Drum Buddhist College, 2010.
- Bruhn, Klaus, "Five Vows and Six Avashyakas: The Fundamentals of Jaina Ethics", <http://www.herenow4u.net/index.php?id=59869>. (erişim: 7.09.2020)
- Cort, John E., *Jains in the World Religious Values and Ideology in India*, New York: Oxford University Press, 2001.
- Derin, Süleyman, "Tasavvufi Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevi Evlilik", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara: 2001, c.2, sayı.6, 211-226.
- Dhyansky, Yan Y., "The Indus Valley Origin of a Yoga Practice", *Artibus Asiae*, vol. 48, no. 1/2, 1987, 89-108.
- Dreuille, Mayeul de, *From East To West: A History of Monasticism*, New York: Crossroad Publ., 1999.
- Dundas, Paul, *The Jains*, 2nd ed, London, New York: Routledge, 2002.
- Eraydın, Selçuk, "Çile", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993, VIII, 315-316.
- el-Gazâlî, Ebü Hamid Muhammed, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, trc.: Ahmed Serdaroğlu, c.2, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Geden, Alfred Shenington, "Monasticism, Hindu", vol.8, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.
- Geden, Alfred Shenington, *Studies in Eastern Religions*, London: C.H. Kelly, 1900.
- Glasenapp, Helmuth von, *Jainism: An Indian Religion of Salvations*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- Gülşeni, Muhyî-i, *Reşehât-ı Muhyî*, haz.: Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

- Güzeldal, Yasin. *Batu Manastır Geleneğinde Aziz Benedikt ve Manastır Hayatına Dair Görüşleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Gyatso, Lobsang. *The Four Noble Truths*, Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1994.
- Harvey, Peter *An Introduction to Buddhism, Teaching, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hoffman, Frank J., "Buddhism: Overview", *Encyclopedia of Monasticism*, William M. Johnston (Ed.), Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000.
- Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, trc.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1982, s. 462.
- Iyer, Rao, *The Mysore Tribes and Castles*, vol.3, New Delhi: Mittal Publ., 1931.
- Jaini, Padmanabh S., *The Jaina Path of Purification*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
- Karamustafa, Ahmet T., *God's Unruly Friends*, Oxford: Oneworld, 2006.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ, 2007.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- McGregor, R. S., *Oxford Hindi-English Dictionary*, New York: Oxford University Press, 2011.
- Mevlâna, Mesnevî, 5/1743, trc.: Adnan Karaismailoğlu, Ankara: Akçağ, 2007.
- Olivelle, Patrick "Contributions to the Semantic History of Saṃnyāsa", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 101, No. 3, 1981, 265-274.
- Olivelle, Patrick. *The Saṃnyasa Upanisads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, New York: Oxford University Press, 1992.
- Olivelle, Patrick, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004.
- Prebish, Charles. *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Pratimoksa Sutras of the Mahasamghikas and Mulasarvastivadins*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1975.
- Robinson, Richard H., Willard L. Johnson, *The Buddhist Religion A Historical Introduction Fourth Edition*, Belmont, Calif. Wadsworth, 1997.
- Ruffner Henry, *The Fathers of The Desert*, New York: Baker and Scribner, vol.1, 1850.
- Sarvepalli Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1968.
- Sastri, Alladi Mahadeva, *The Bhagavad Gita: with the commentary of Sri Sankaracharya*, Mysore: G.T.A. Printing Works, 1901.
- Serrac, Ebu Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi, *İslam Tasavvufu: Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar: Lûma*, trc.: Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Shah, Natubhai, *Jainism: The World of Conquerors*, vol.2, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.
- <http://www.jainpedia.org/themes/principles/sacred-writings/svetambara-canon/cheda-sutras/index.html> (erişim: 23.01.2018).

- Singh, Upinder. *A History of Ancient and Early Medieval India From the Stone Age to the 12th Century*, Noida, India: Pearson, 2019.
- Sparham, Gareth. "Sangha", *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E Buswell (ed.), New York: Macmillan Reference, II, 2004.
- Strong, John, *The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations*, Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. Co., 1995.
- Sühreverdi, Ebu Hafs Şhabeddin Ömer b. Muhammed, *Tasavvufun Esasları: Avarifü'l-maarif Tercemesi*, trc.: Yılmaz, Hasan Kâmil, Gündüz İrfan, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Squarcini, Federico, *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Şafak, Yakup, "Mevlana'ya Atfedilen" Yine Gel. .." Rubâisine Dair", *Tasavvuf*, c.24, sayı.2, 2009, ss. 75-80.
- The Sacred Laws of the Āryas as taught in the Schools of Āpastamba, Gautama, Vāsishtha, and Bauddhāyana*, trc. Georg Bühler, Oxford, The Clarendon Press, 1879-82.
- The Laws of Manu*, trc. Georg Bühler, Oxford: Clarendon Press, 1886.
- The Path of Freedom-Vimuttimaggā*, trc. The Rev. N. R. M. Ehara, Soma Thera and Kheminda Thera, Colombo, Ceylon: Dr. D. Roland D. Weerasuria, 1961.
- Tümer, Günay, *Birûni'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, Ankara: DİB Yayınları, 1986.
- T. W. Rhys Davids, "Ahimsa", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. & T. Clark, I, 1908.
- Uludağ, Süleyman, "Ādâbü'l-mürîd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, I, 336-337.
- Uludağ, Süleyman "Dilencilik", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, IX, 300.
- Uludağ, Süleyman, "Hırka", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, XVII, 373-374.
- Voorst, Robert E. Van, *Anthology of World Scriptures*, Australia: Wadsworth Publishing Company, 2016.
- Weckman, George "Ashram, Influence of", *Encyclopedia of Monasticism*, Routledge, Fitzroy Dearborn Publishers, 2000.
- Winternitz, Moriz. *A History of Indian Literature- Buddhist Literature and Jaina Literature*, vol.2, New Delhi: Oriental Books Repr. Corp., 1977.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.