



## Hindu Asketizmi: Asketik Geleneklerde Adlandırma Çeşitliliği ve Kavramsal Ayrımlar<sup>1</sup>

Hindu Asceticism: Naming Diversity and Conceptual Distinctions in Ascetic Traditions

Mustafa KISAKOL<sup>2</sup> 

Geliş Tarihi (Received): 07.12.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 11.03.2026

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2026

**Öz:** Bu çalışma, Hindu asketizmini kavramsal boyutta açıklamayı ve bu gelenekte görülen adlandırma çeşitliliğini tipolojik bir yaklaşımla analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, *sādhu*, *saṃnyāsīn*, *muni*, *yogī*, *vairāgī*, *tyāga*, *tapasvin*, *svāmī* gibi temel asketik kategorilerin tarihsel, etimolojik ve uygulamayla ilgili farklılıklarını ele almaktadır. Metin incelemelerine dayalı, klasik Sanskrit kaynakları, smṛti literatürü, Upaniṣadlar ve asketik geleneğe ilişkin yorum metinlerinin kavramsal çözümleme yöntemi uygulanmıştır. Bu yöntem çerçevesinde terimlerin geçtiği bağlamlar karşılaştırmalı olarak incelenmiş, anlam katmanları tarihsel süreklilik ve dönüşüm perspektifiyle değerlendirilmiştir. Çalışma, asketik adlandırmaların yalnızca terminolojik ayrımlar olmadığını; mezhepsel yönelimler, soteriyolojik hedefler ve ritüel uygulamalar açısından anlamlı kavramsal farklılıklar içerdiğini ortaya koymaktadır. Bulgular, Hindu asketizminin tekil bir yapıdan ziyade çok yönlü ve dinamik bir sistem olduğunu göstermekte, adlandırma çeşitliliğinin asketik kimliğin inşasında belirleyici rol oynadığını ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Hinduizm, Asketizm, Sādhu, Saṃnyāsīn.

&

**Abstract:** This study aims to explain Hindu asceticism on a conceptual level and to analyze the diversity of ascetic designations within this tradition through a typological approach. The research comparatively examines key ascetic categories such as *sādhu*, *saṃnyāsīn*, *muni*, *yogin*, *vairāgī*, *tyāgin*, *tapasvin*, and *svāmī*, focusing on their historical, etymological, and practical distinctions. A qualitative method based on textual analysis was employed, applying conceptual analysis to classical Sanskrit sources, the smṛti literature, the Upaniṣads, and commentarial texts related to the ascetic tradition. Within this framework, the contexts in which the terms appear were examined comparatively, and their layers of meaning were evaluated from the perspective of historical continuity and transformation. The study demonstrates that ascetic designations represent not merely terminological variations but also meaningful conceptual differences shaped by sectarian orientations, soteriological aims, and ritual practices. The findings indicate that Hindu asceticism is not a monolithic structure but rather a multilayered and dynamic system, and that the diversity of designations plays a decisive role in the construction of ascetic identity.

**Keywords:** History Of Religions, Hinduism, Asceticism, Sadhu, Saṃnyāsīn.

**Atıf/Cite as:** Kısakol, Mustafa. "Hindu Asketizmi: Asketik Geleneklerde Adlandırma Çeşitliliği ve Kavramsal Ayrımlar". *Dergiabant* 14/1 (Mayıs 2026), 310-328. doi: 10.33931/dergiabant.1837806

**İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

<sup>1</sup> Bu çalışma 2025'te Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Prof. Dr. Mustafa Bıyık danışmanlığında tamamlanan "Hindu Asketizmi Ve Kurtuluş Sürecindeki Rolü" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

<sup>2</sup> Dr., Mustafa Kısakol, Milli Eğitim Bakanlığı, [mustafakisakol@gmail.com](mailto:mustafakisakol@gmail.com).

## 1. Giriş

Hindu asketizmi, Hint dinî düşüncesinin köklü ve süreklilik arz eden geleneklerinden birini oluşturmakla birlikte, tarihsel süreç boyunca farklı mezhepsel, ritüel ve soteriyolojik yönelimler etrafında çeşitlenen çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Erken Vedacı döneminde görülen rşi ve muni figürlerinden itibaren asketik uygulamaların, toplumsal düzenin dışında fakat dinî sistemin merkezinde konumlandığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar *Upaniṣadlar*, *Dharma Sūtralar* ve *Purāṇalar* farklı tarihsel dönemlere ve edebî kategorilere ait metinler olsa da, asketik kavramların anlam çerçevesini genişletme, onları doktrinel, normatif ve mitolojik bağlamlarda temellendirme bakımından tamamlayıcı bir işlev üstlenmişlerdir. Bu metinler aracılığıyla asketizm, bireysel bir pratik olmaktan çıkarak soteriyolojik hedefleri, toplumsal statüleri ve mezhepsel yönelimleri belirginleşmiş kavramsal ve kurumsal bir kimlik kazanmıştır.<sup>3</sup> Bu tarihsel çeşitlilik, özellikle asketik kimliklerin adlandırılmasında belirginleşmekte; *sādhu*, *saṃnyāsin*, *muni*, *yogī*, *vairāgī*, *tyāga*, *tapasvin*, *svāmī* gibi terimlerin her biri, özgün tarihsel kökenleri, ritüel pratikleri ve soteriyolojik hedefleri işaret eden ayrı grupları tanımlamaktadır.<sup>4</sup> Buna rağmen modern literatürde bu adlandırmalar çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Hatta bazı çalışmalarda Hindu asketizmi bütün bu farklılıkları içeren tekil bir fenomen olarak ele alınmaktadır.<sup>5</sup>

Bu durum, literatürde önemli bir problem ortaya çıkarmaktadır. Asketik terimlerin eşanlamli kullanılması hem metinlerdeki kavramsal ayrımları hem de sahadaki pratik farklılıkları görünmez kılmaktadır. Böylece Hindu asketizmine ilişkin analizlerin indirgemeci ve tek boyutlu bir yaklaşımla sınırlı kalmasına yol açmaktadır. Örneğin *sādhu* ile *saṃnyāsin* arasındaki ayrım, birinin mezhepsel geleneklere bağlı gezici asketik uygulamaları diğerinin ise aşrama sistemindeki yaşam evresini ifade ettiğine dair belirgin farklara rağmen çoğu zaman göz ardı edilmektedir. Aynı şekilde yogin/yogi kavramı mistik-teknik bir disiplin olan yogayı uygulayan kişiyi, *vairāgī* ise dünyevî arzulardan feragati önceleyen bir kimlik türünü vurgulamasına rağmen, bu iki terim birkaç çalışmada ortak bir asketik kategori içinde ele alınmaktadır. Bu kavramsal belirsizlikler, tarihî verinin yanlış yorumlanmasına yol açmanın yanı sıra, araştırmacının hangi veriyi hangi bağlamda okuyacağı ve karşılaştırmalı analizde hangi ölçütleri kullanacağı konusunda metodolojik zorluklar doğurarak, Dinler Tarihi, Antropoloji ve karşılaştırmalı din araştırmalarında analitik geçerlilik ve güvenilirlik sorunlarına sebep olmaktadır. Bu nedenle Hindu asketizminin anlam dünyasını, kavramsal çerçevesini ve adlandırmalardaki çeşitliliği bütüncül fakat tipolojik bir yaklaşımla inceleyen çalışmalara duyulan ihtiyaç açıktır. Söz konusu ihtiyaç, bu araştırmanın amacını oluşturmaktadır: Çalışma, Hindu asketizmine dair temel adlandırmaları tarihsel köken, etimolojik yapı, mezhepsel bağlam, ritüel uygulamalar ve soteriyolojik hedefler açısından analiz ederek; bu adlandırmaların yalnızca terminolojik farklılıklar değil, aynı zamanda farklı asketik tipolojiler olabileceğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu doğrultuda araştırma, tarihî ve çağdaş kaynakların içerik, kavram ve bağlam analizine dayalı bir yöntem kullanmaktadır. Erken Veda literatürü, *Upaniṣadlar*, *Dharma Sūtralar* ve destanlardan oluşan kutsal metinler ile modern Hindu asketizmi üzerine yapılmış bilimsel çalışmalar karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Ayrıca çağdaş araştırmacılar tarafından gerçekleştirilen saha gözlemleri ve tipolojik yorumlar değerlendirilmiştir. Bu yöntem hem tarihsel süreklilik hem de gelenek içerisindeki kırılma ve dönüşümlerin kavranmasına imkân tanımaktadır.

Çalışmanın kapsamı, Hindu asketizmi içinde tarihsel ve literatür açısından kurumsallaşmış temel asketik kimliklerle sınırlıdır. Modern döneme ait küçük ölçekli yerel gruplar, yeni dini hareketler ve antropolojik detay araştırmaları kapsam dışı bırakılmıştır. Bu durum, çalışmanın kavramsal bütünlüğünü korumakla birlikte, sınırlılıklar açısından bazı adlandırma biçimlerinin ayrıntılı incelenememesine yol açmaktadır.

<sup>3</sup> A. L. Basham, *The Origins and Development of Classical Hinduism*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), 51-67.

<sup>4</sup> Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 84-102.

<sup>5</sup> Patrick Olivelle, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, (Oxford: Oxford University Press, 1993), 112-120.

Bu araştırmanın önemi, Hindu asketizmine ilişkin kavram ve terimlerin modern akademik literatürde farklı bağlamlarda, kimi zaman eşanlamlı, kimi zaman örtüşen fakat ayrıştırılmadan kullanılan biçimlerini sistematik olarak analiz etmesinde yatmaktadır. Özellikle *yogin*, *sādhu*, *saṃnyāsīn* ve *vairāgin* gibi terimlerin tarihsel, metinsel ve sosyolojik bağlamları dikkate alınmaksızın genelleşici biçimde kullanılması, kavramsal düzeyde belirsizliklere yol açmaktadır. Bu çalışma, söz konusu terimlerin klasik metinlerdeki (örneğin *Upaniṣadlar* ve *Bhagavad Gita*) kullanımı ile modern Dinler Tarihi ve antropoloji literatüründeki yorumlarını karşılaştırarak kavramsal ayrımları belirginleştirmeyi ve terminolojik kullanım için analitik bir çerçeve önermeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışma, Hindu asketizmini bireysel arınma ya da dini anlamda kendini inkâr etmenin ötesinde tarihsel süreçte kurumsallaşmış yapılar, silsileler (sampradāya), ritüel pratikler ve toplumsal konumlanışlar aracılığıyla şekillenen çok yönlü bir dinî fenomen olarak ele almaktadır. Böylece araştırma, kavramsal netlik sağlayarak gelecekte yapılacak karşılaştırmalı din, antropoloji ve mistisizm çalışmalarına teorik ve metodolojik açıdan bir ön inceleme sunmayı hedeflemektedir.

## 2. Hinduizm ve Hindu Asketizminin Teorik Çerçevesi

Hindu asketizmini doğru ve bütüncül bir biçimde anlamak için öncelikle Hinduizm'in tanımı ve temel inanç yapısı, hakkında genel bir çerçeve sunmak gereklidir. Çünkü Hindu asketik uygulamaları, bağımsız bir olgu değil, Hindu düşüncesinin kurucu kavramlarıyla doğrudan ilişkili bir zihniyet dünyası içinde şekillenmiştir. Ayrıca kast sistemi, aşram düzeni, ritüel temizlik ilkeleri, tanrı-insan ilişkisi ve farklı mezhepsel yönelimler gibi Hinduizme özgü yapılar, asketik kimliklerin ortaya çıkışını ve adlandırma çeşitliliğini belirleyen başlıca unsurlardır. Bu nedenle Hindu asketizmine geçmeden önce Hinduizm isminin kullanımı ve gelişimini, asketik yaşam tarzıyla kurtuluş düşüncesi ve bu düşüncenin tanrı ile bütünleşme arasındaki ilişkiyi ana hatlarıyla ortaya koymak, asketik geleneklerin kavramsal ve pratik bağlamını doğru şekilde kavramak açısından önemlidir.

Hinduizm terimi, Hint alt kıtasında tarih boyunca gelişen çok çeşitli dini inanç, uygulama ve düşünce biçimlerini kapsayan geniş bir üst adlandırma olarak kullanılmaktadır. Burada kast edilen, Hint alt kıtasında yaşayan farklı etnik ve kültürel gruplar (Hindular, çoğunlukla Hindistan, Nepal, Bangladeş, Pakistan'ın bazı kesimleri) ve onların tarih boyunca kısmen kendilerini tanımlarken kullandıkları kimliktir. Ancak tarih boyunca halkın kendini Hindu olarak tanımlaması modern bir süreçtir. Ortaçağda ve eski dönemlerde kast, yerel tanrılar, kült ve krallık temelli kimliklerin daha baskın olduğu bilinmektedir. Hindu terimi esas olarak Pers ve Arap kaynakları aracılığıyla, İndus Nehri'nin ötesinde yaşayanlara verilen isimdir. Yani halkın kendi kendine verdiği tarihsel bir isim değil, zamanla benimsenmiş bir tanımlamadır. Bununla birlikte, özellikle Batı'da akademik çevre ve misyonerlik faaliyetlerinden kaynaklı tanımlamalar bu inanç sistemi için Brahmanizm adlandırmasını kullanmıştır. Bu kullanım hem mutlak gerçeklik ya da ilahi ilke anlamındaki *brahman* kavramına hem de ritüel otoritesi en yüksek kast olan brahminlere göndermede bulunduğu belirtilmektedir. Diğer taraftan Hindular kendi geleneklerini tanımlarken çoğunlukla Sanskrît dili ebedî ve kadim düzen anlamındaki Sanatana Dharma ifadesini tercih ederler. Onlara göre dharma, evrenin başlangıcıyla beraber var olmuş, zamanın akışından ve mekânın sınırlarından bağımsız, düzeni sürdüren değişmez bir kozmik ilkedir. Bu nedenle Sanatana Dharma, yalnızca insanları değil, tanrıları ve diğer tüm varlık türlerini kapsayan; evrenin istikrarını sağlayan ve bozulmasına izin verilmeyen temel hakikat olarak görülmektedir.<sup>6</sup>

Mevcut tarihsel bulgular, Hinduizm'in tek bir kaynaktan türemiş bir din olmaktan ziyade farklı kültür ve inanç unsurlarının uzun süreli etkileşimi sonucunda ortaya çıkan sentez niteliği taşıyan bir yapı olduğunu göstermektedir. Yaklaşık dört bin yıl önce Ārya topluluklarının İran coğrafyası ve Kuzey Hindistan üzerinden Hint alt kıtasına göç ettikleri bilinmektedir. Bu hareketlilik salt demografik dönüşümün ötesinde İndus yerel gelenekleri ile Vedacı unsurların ve çeşitli bölgesel kültürlerin etkileşimine imkân tanımıştır. Bu etkileşim süreci zamanla bir dinî-kültürel bütünleşmeye dönüşmüştür. Bu kaynaşma süreci, Hindu geleneğinin erken biçimlerinin oluşmasına doğrudan katkı sağlamıştır.

<sup>6</sup> Mehmet Masatoğlu, "Dharma Kavramı ve Purushārthalar," *Dini Araştırmalar* 23, no. 57 (2020): 198-201; Chandrashekarendra Saraswati, *Hindu Dharma The Universal Way Of Life*, (Chennai: Bharatiya Vidya Bhavan, 1995), 26-31.

Kinsley, Āryan ve Dravidyen toplulukların çok tanrılı bir inanç yapısına sahip olmaları, rahip sınıfını merkezi bir konuma yerleştirmeleri ve kurban ritüellerine büyük önem vermeleri bakımından dikkat çekici benzerlikler taşıdığına işaret eder. Ancak Āryaların savaşçı ve fetihçi yapılarının Hindu panteonunda cezalandırıcı ve yıkıcı güçleri temsil eden tanrı figürlerine yansıdığı; buna karşılık yerli Dravidyen topluluklarının daha içe dönük ve barışçıl karakterlerinin ise bhakti (adanmış), meditasyon, yoga ve ruhsal huzur arayışı gibi mistik yönelimlerin Hinduizm'e eklenmesinde belirleyici olduğu görülmektedir.<sup>7</sup> Ortaya çıkan bu yeni kültürel ve dinî sentezin sonucu olarak Hinduizm çok tanrılı bir yapı göstermektedir. Ancak bu politeizm, tarihsel süreç içerisinde tek biçimli veya durağan bir karakter taşımamıştır. Hinduizmin erken aşamalarında, bilinen anlamıyla çok sayıda tanrı ve ilahî varlıktan oluşan zengin bir panteon mevcuttur. Özellikle Vedalar döneminde karşılaşılan tanrı tasavvuru, kimi zaman insanî özellikler sergileyen, savaşan, arzulayan, evlenen, çoğalan, cezalandıran, koruyan ve ödüllendiren tanrılardan oluşur. Bu tanrılar nitelikleri ve rollerindeki çeşitlilik bakımından Eski Yunan ve Roma panteonundaki antropomorfik ilahlarla belirli benzerlikler göstermektedir.<sup>8</sup> *Rg Veda* 'daki ilahiler ve yakarış metinleri incelendiğinde tanrılara sunulan adakların kabulü için oluşturulan dualarda tanrıların antropomorfik niteliklerinin açıkça görülebildiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık Upanişadlar dönemine gelindiğinde tanrı anlayışının belirgin biçimde soyutlaştığı dikkati çeker. Bu dönemde özellikle brahman, evrenin temel özü ve varlığın nihai kaynağı olarak yoğun biçimde vurgulanır. Brahman tek, benzersiz ve mutlak bir ilkedir; aynı anda hem her şeyin kendisi hem de her şeyin ötesindedir. Upanişadlar'da aktarılan bir ifade, bu durumu "ne şudur ne de budur; hiçbir şey değildir ama aynı zamanda her şeydir" biçimindeki paradoksal tanımlamayla dile getirir.<sup>9</sup>

Bununla birlikte, *Rg Veda* ilahilerinde tanrı anlayışına ilişkin dikkat çekici bir evrensellik vurgusu da yer alır. Söz konusu ilahilerden 1.164. 46'da belirtildiği üzere din adamları ve dindar topluluklar farklı adlarla çeşitli tanrılara yakarsalar da özünde hepsi aynı ilahî hakikate yönelmektedir. Vedacı düşüncede karşılık bulan bu monist yaklaşım, görünürdeki çoktanrıcılığın arka planında metafizik bir birlik fikrinin bulunduğunu ortaya koyar. Bu yönüyle Hinduizm'in öncül metinlerinden olan *Rg Veda* tanrısal çoğulluğu kabul etmekle birlikte mutlak gerçekliğin tekliğini vurgulamaktadır. Böylece ilerleyen dönemlerde gelişecek olan Vedānta gibi felsefi sistemlere düşünsel bir temel oluşturmaktadır.<sup>10</sup> Zaman içerisinde bu yaklaşım Hindu düşüncesinde gelişen monist eğilimlerle bütünleşmiş ve tanrısal hakikatin evrensel birliğini merkeze alan yorumlara dönüşmüştür. Purānacı dönemde kişisel tanrı(ça) tasavvurları (Vişnu, Şiva, Devī) çok daha somut, mitolojik ve ritüel merkezli biçimde gelişmiştir. Böylelikle Hindu tanrı tasavvuru hem geleneğin iç dinamikleri hem de farklı kültürel ve entelektüel etkileşimlerin sonucu olarak giderek daha soyut, kapsayıcı ve bütüncül bir karaktere bürünmüştür.<sup>11</sup> Günümüzde Hindu toplumunun farklı kesimlerinde tanrı anlayışına ilişkin üç yaklaşımın da çeşitli biçimlerde varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Ancak Hindu düşüncesine göre bu ilahî tezahürler zamanın, mekânın ve kültürel bağlamın etkisiyle farklı biçimler olsa da özünde aynı mutlak gerçekliğin, yani Brahmanın görünüşleridir.

Hindu asketizminin metafizik arka planını kavrayabilmek için öncelikle Brahman kavramının ne ifade ettiğine kısaca değinmek gerekir. Brahman klasik Hindu düşüncesinde evrenin mutlak ve nihai

<sup>7</sup> David Kinsley, *The Sword and the Flute: Kali and Shiva*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1998), 58–60, 83–89; Şengül Demirel, *Hint İnanç Sisteminde Tanrı Kavramı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 16; Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism* (Albany: State University of New York Press, 1994), 18–23, 79–82.

<sup>8</sup> Daniel E. Bassuk, *Incarnation in Hinduism and Christianity: The Myth of the God-Man*, (London: Macmillan Press, 1987), 5–8, 15–18; Wendy Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, (New York: Penguin Press, 2009), 88–91.

Pasajların büyük çoğunluğu Brahma'nın durumunu anlatmaktadır. Bazı pasajlarda Brahman'la ilgili diğer dini öğretiler hakkında da bilgi verilmektedir. Bkz. Friedrich Max Müller, *Upanişadlar*, çev. Korhan Kaya, (İstanbul: İş Bankası yayınları, 2017), *Brihadaranyaka Upanişad*, 1–4. Adhyaya'nın tamamı, 3–65; Paul Deussen, *Sixty Upanishads of the Veda*, trans. V. M. Bedekar and G. B. Palsule, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1987), 243, 363, 358, 371, 476, 838–851, 741–742.

<sup>10</sup> *Rig Veda*, trans by. Ralph T. H. Griffith, Türkçe'ye çev. Korhan Kaya, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018), I. Kitap, CLXIV, 46, 167.

<sup>11</sup> Friedrich Max Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India*, (New York: C. Scribner's sons, 1879), 275.

gerçekliğini ifade eder. Kişisel bir tanrı tasavvurundan ziyade tüm varlığın kaynağı ve özü olarak anlaşılır hem aşkın hem de varlıkta içkin bir ilke olarak düşünülür. Hindu geleneğinde Brahman anlayışı tek tip değildir. Bazı yorumlarda niteliksiz mutlak gerçeklik (nirguna), bazı teistik eğilimlerde ise niteliklerle tasvir edilen ve kişisel tezahürlerle ilişkilendirilen (saguna) bir anlayış öne çıkar. Asketik gelenek açısından ise Brahman, yalnızca kozmolojik bir ilke değil, bireysel öz olan atman ile özdeşliği idrak edilmesi gereken nihai hakikattir. Bu nedenle Brahman, asketik uygulamanın teorik ve soteriyolojik yönelimini anlamak bakımından önemli bir kavramdır.

Hindu metafiziğinde nihai kurtuluş, bireyin bu çeşitlilik dünyasının oluşturduğu yanılışmaları aşarak brahman ile özdeşliğini idrak etmesine bağlıdır. Dolayısıyla mokşa varlığın brahmandan gelip yine brahmana dönen döngüsünü tamamlayarak ontolojik bütünlüğe ulaşmasını ifade eden bir süreç olarak anlaşılır.<sup>12</sup> Hindu inanç sistemine göre insan, ilahî düzeni tam olarak kavramakta ve ona uygun bir yaşam sürmekte çoğu zaman güçlük çeker. Zira dünyevî hazlar ve arzu nesnelere, mutlak hakikat düzleminde bağımsız ontolojik varlıklar olmayıp, māyā aracılığıyla tezahür eden ve bireyin bilinç düzeyini sınayan fenomenal görünümüdür. Māyā tarafından kuşatılan birey, doğru bilgi ve farkındalıktan uzaklaştığı ölçüde yanlış eylemlerde bulunur ve olumsuz karma biriktirerek daha alt düzey bir bedende yeniden doğar. Niteliksiz bir yaşam, acı ve ızdırapla dolu bir varoluş biçimi, ruhun brahman ile bütünleşme idealinden uzaklaştığını gösterir. Bu nedenle kurtuluşu arzulayan her Hindu, ilahî düzenin oluşturduğu sınamalarla dolu bu varoluş döngüsünden sıyrılarak nihai huzur ve sükûnete ulaşmayı amaçlar. Bu nihai özgürleşme durumu mokşa olarak adlandırılır ve Hindu düşüncesinde kurtuluşun karşılığıdır.<sup>13</sup>

Hindu düşüncesinde mokşaya ulaşmanın çeşitli yolları bulunur. Bu yollardan biri bireyin dünyevi arzu ve bağılıklardan hatta dünyanın kendisinden feragat etmesini öngörür. Feragat dendiğinde akla gelen temel kavramlardan biri tapas yani riyazettir. Ancak riyazeti yalnızca bedene yönelik bir öz denetim uygulaması, veya aşırı fiziksel çile olarak görmek, Hindu gelenekleri açısından eksik ve hatalı bir yaklaşımdır. Tapas, hayatın her anında ve dinin belirlediği ölçüler çerçevesinde sürdürülen bilinçli bir öz-disiplin hâlidir. Özellikle Advaita ekolünde ilahi özün bir parçası kabul edilen insan ruhu, bu uyum ve dengeden uzaklaşıp benlik duygusunu artıran eylemlere yöneldiğinde öncelikle kendi iç huzurunu zedeler. Bu nedenle Hindu asketik literatüründe insan, sahiplenme ve bağımlılık yaratan davranışlardan uzak durarak feragat, arınma ve teslimiyet merkezli bir tutum geliştirmekle yükümlüdür. Şartlar olgunlaştığında Hindu bireylere, ruhsal olgunlaşmayı destekleyen asketik tutum ve uygulamalara yönelmeleri tavsiye edilir.<sup>14</sup> Bu tutumların aciziyet ya da kendini cezalandırma anlayışıyla değil, hayatın doğal akışı içinde benimsenmesi esastır. Hindu yaşam döngüsünde çocukluk döneminde dinî eğitimi alan, gençliğinde ailesini kurup sorumluluklarını yerine getiren ve orta yaş sonrası hayatın daha sakin evresine giren birey, toplumsal kimliğinden uzaklaşması, sahiplik ve güç arzusunu azaltılması, içsel arınma ve tefekküre yönelmesi yönünde cesaretlendirilir. Zira kurtuluşa ulaşmayı arzulayan kişinin, yaşlılık döneminde dünyevî bağımlılıklarını azaltması, dünyevî kazanç peşinde koşmaktan uzak durması ve hatta geçimini zaman zaman dilencilik yoluyla sağlayarak kendisini tabiatın sade bir parçası olarak görmesi beklenir.

Hinduizm'in ilk dönemlerinde kurbanlar daha çok kanlı adaklar ve maddi sunular şeklinde iken Upanişadlar dönemine (yaklaşık MÖ 800-500) gelindiğinde kurban anlayışı belirgin bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönemde fiziksel sunuların yerini bilgi kurbanı, içsel arınma ve bireyin kendisini bütünüyle ilahî olana adanması gibi daha manevi ve metafizik nitelikli uygulamalar almıştır. Böylece

<sup>12</sup> John Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, (Albany: State University of New York Press, 2002), 74-75; *The Upanishads*, trans. by Müller, 10-11; Haridas Chaudhuri, "The Concept of Brahman in Hindu Philosophy", *Philosophy East and West* University of Hawaii Press, Vol. 4, no. 1 (1954), 47-48.

<sup>13</sup> John Bowker, *The Oxford Dictionary of World Religions*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), 650; Arvind Sharma, *Classical Hindu Thought: An Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), 113; Mircea Eliade, *Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 216.

<sup>14</sup> Patrick Olivelle, *The Asrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, (New York: Oxford University Press, 1993), 1-29, 84-111; Rejandara Kumar Sharma, *Indian Society, Institutions and Change*, (New Delhi: Atlantic Publishers & Dist, 2004), 28.

kurban ritüeli, maddi eylemlerden ruhsal farkındalığa yönelen daha derin bir dinsel pratiğe dönüşmüştür.<sup>15</sup> Bu anlayış, bireyin içsel dönüşümünü önceleyen uygulamalara yönelmesini teşvik etmiş ve asketik yaşamı giderek daha cazip ve saygın bir konuma taşımıştır. Sonuç olarak ruhsal arınma ve kendini adama fikrinin önem kazanmasıyla birlikte asketizm, zaman içerisinde Hindu toplumunda köklü ve yaygın bir olgu hâline gelmiştir.

Hinduizm’de asketik pratikler tarihsel süreç boyunca doğrusal ve tek merkezli bir gelişim göstermemiş, aksine dönemsel, bölgesel ve geleneksel farklılıklar çerçevesinde çeşitlenerek farklı asketik yönelim ve oluşumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu geleneklerden üçü, tarihsel ve sosyolojik açıdan belirgin biçimde öne çıkmaktadır. İlk tür, bireyin hayatın ilk iki evresini tamamladıktan sonra son iki evrede uyguladığı asketik yaşam biçimi, yani samnyāsa geleneğidir. İkinci tür, brahmaçarya (bekâr öğrencilik) evresinden sonra doğrudan aile hayatını atlayarak sürdürülen bekâr asketizmini ifade eder. Üçüncü türü ise, genellikle tantracı ekollere bağlı aghori, nath yogi ve kâpālikalar gibi asketikler oluşturur. Bu üç biçim Hindu asketizminin tarih boyunca farklı bağlamlarda kazandığı çeşitliliğin temel örneklerini oluşturur.

Hindu asketizmi, araştırmacılar tarafından iki temel gruba ayrılarak incelenmektedir. Bu sınıflandırma temelde iki farklı asketik örgütlenme modeline işaret eder: panthi ve agamacı yapılar. Panthi yapı, karakteristik olarak belirli bir *panth* (yol veya mezhep) etrafında örgütlenen asketik toplulukları ifade eder. Bu modelde asketizm, genellikle bir kurucu figür, öğreti veya mezhep kimliği çevresinde şekillenen kolektif bir aidiyetle birlikte yürütülür. Buna karşılık agamik yapı, meşruiyetini belirli bir agama geleneğine ve bu geleneğin öngördüğü geleneksel inisiyasyon (*dikṣa*) sürecine dayandıran asketik yapıları ifade eder. Bu modelde belirleyici unsur topluluk kimliğinden ziyade metinsel-ritüel süreklilik ve guru silsilesi aracılığıyla aktarılan otoritedir. Dolayısıyla panthi yapı daha çok mezhep ve topluluk merkezli bir örgütlenmeye işaret ederken, agamik yapı metin, ritüel ve inisiyasyon temelli bir otorite anlayışına dayanır. Agamacı erginlenme pratikleri özellikle Tantracı, Şivacı ve Vişnucu asketikler arasında uygulanmakta olup, yine de agamacı ve panthi geleneklerinin ritüel yapıları ve eğitim süreçleri arasında dikkat çekici ölçüde benzerlikler bulunmaktadır.<sup>16</sup> Bununla birlikte, günümüze kadar söz konusu iki asketik geleneğin inisiyasyon süreçleri ve pratiklerine ilişkin ayrıntılı çalışmaların sınırlı olması nedeniyle, bu yapıların aslında iki yeni asketik grup daha oluşturabilecekleri de ileri sürülmektedir.<sup>17</sup>

Asketik grupları birbirinden ayıran en temel ölçüt, genellikle ana akım olarak tercüme edilen sanātānī kavramıdır. Asketikler, sanātānī gelenek ile heterodoks yapılar arasında belirgin bir ayırım yaparlar. Sanātānī, eski ve ezeli anlamlarını taşır. Alışlagelmiş mezheplerin dışında kalan ve belirli bir azizin öğretilerini yahut manevî yolunu izleyen topluluklar ise santa veya santapanthi olarak adlandırılır. Sanātānīler ortodoks kabul edilir; çünkü Vedaları takip ederler, geleneksel toplumsal düzeni benimser ve tüm tanrıları onurlandırır. Buna karşılık santapanthlar heterodoks niteliktedir, kast sistemini ve kimi durumlarda imgeye tapınmayı reddederler. Geleneksel asketiklerden ayrıldıkları bir diğer nokta ise kutsal metinler külliyatına kısmi ya da tümüyle mesafeli durmalarıdır.<sup>18</sup> Ortodoks asketiklerin ifade ettiği üzere santapanthiler, Vedaları takip etmeyen, bunun yerine kendi gurularının öğretilerine bağlılık gösteren topluluklardır. Bu ekollerde Veda otoritesinden ziyade, öğretmenin sözü ve manevî rehberliği belirleyici kabul edilir. Buna karşılık ortodoks asketikler, Sanātana Dharma geleneğinin temsilcileri olarak, Vedalarda bildirilen ilke ve kuralların takipçileridir. Dolayısıyla Hindu asketik gelenekleri

<sup>15</sup> Mahatma Gandhi, *Gandhi’ye Göre Bhagavad Gita*, Türkçeye çev.Vecihi Karadoğan ve Seda Çiftçi, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 4/19, 4/27-28, 4/33. Buradan sonra Gita kısaltması kullanılacaktır.

<sup>16</sup> Lynn Teskey Denton, *Female Ascetics in Hinduism*, (Albany: State University of New York Press, 2004), 77-102. Olivelle, *The Asrama System*, 115-130.

<sup>17</sup> Denton, *Female Ascetics*, 94; Kim Knott, *Hinduism: A Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 1993), 3-9.

<sup>18</sup> Andrew Harvey, *Teachings of the Hindu Mystics*, (Colorado: Shambhala, 2001), xiv-xxx; Hatcher, *Hinduism in the Modern World*, 4-5, 69-71, 150-152; Denton, *Female Ascetics*, 82-84.

arasındaki en temel ayrım, kutsal metin otoritesine verilen değer ile guru merkezli manevî öğretinin konumlandırılmasına dayanmaktadır<sup>19</sup>

Hindu asketizmindeki çeşitliliğin bir diğer önemli belirleyicisi unsur kurtuluşa götüren yollardaki (marga) farklılıklardır. Manevî yol anlamında kullanılan yerel terimler olan marga, path ve açara, dinî bir hedefe ulaşmak için izlenen geleneksel pratikler bütününe işaret eder. Marga ve path yol, güzergâh anlamlarını taşıırken, acara daha çok davranış, uygulama tarzı manasına gelmektedir.<sup>20</sup> Hinduizm'de yaygın kabul gören anlayışa göre, "hedef birdir fakat ona ulaşan yollar çoktur." Bhagavad Gita'da bu yollar genellikle üç ana kategoride ele alınır: Eylem yolu (*karma marga*), bilgi yolu (*cñāna marga*) ve adanma yolu (*bhakti marga*). Böylece asketik geleneklerdeki çeşitlenmenin sadece mezhepler değil, aynı zamanda izlenen manevî güzergâhlar tarafından da belirgin biçimde şekillendiği görülür.<sup>21</sup> Bu sınıflandırma her ne kadar yalın bir tasnif gibi görünse de asketik gelenekler içinde yer alan pek çok manevî disiplinin gerçekte bu üç temel yoldan biriyle özdeşleştiği görülmektedir. Dolayısıyla Hindu asketizminde ritüel merkezliliği ifade eden uygulamalar, ezoterik ya da mistik bilgiye yönelik arayışlar ve tanrısal varlığa adanmışlık biçimleri, söz konusu üçlü sistemin farklı tezahürleri olarak değerlendirilebilir.

Hindu asketizmine ilişkin önemli bir nokta, klasik brahmin geleneği kadınları teorik olarak asketik yaşama dâhil etmemiş olmasıdır. Dharma Sutralar, samnyāsa yolunu yalnızca "iki kez doğmuş" (dvica) erkeklere brahmin, ksatriya ve vaişya kastlarına özgü bir kurtuluş basamağı olarak tanımlar. Bu nedenle kadınlar, ritüel saflık ve kast hiyerarşisi gerekçeleriyle samnyāsa düzenine uygun görülmemiştir. Onların mokşaya ulaşmaları daha çok ideal eş, anne ve ev içi sorumluluklarını yerine getirme bağlamında değerlendirilmiştir. Bununla birlikte ana akım olmayan örneğin tantracı geleneklerde kadın asketiklere yer verilmiş, modern vedantacı oluşumlar ve küresel yoga çevreleri ise cinsiyet temelli kısıtlamalara daha eşitlikçi bir yaklaşım geliştirmiştir. Böylece kadınların asketik yaşama katılımı, geleneksel Hinduizm'de sınırlı olsa da modern dönemde giderek daha görünür hâle gelmiştir.<sup>22</sup> Bu bağlamda modern Hindu asketizmi geleneksel cinsiyet rollerinden kısmen uzaklaşarak kadınların bireysel kurtuluş arayışında daha etkin birer özne olarak yer alabilmelerine imkân tanımaktadır. Dolayısıyla asketiklerin isimlendirmesi sürecinde kadınlara uygun unvanlar verilmeye başlanmıştır.

Hindu asketizmi, tarihsel gelişimi, ritüel pratikleri, toplumsal konumlanışı ve soteriyolojik hedefleri bakımından oldukça çeşitlilik arz eden çok değişkenli bir yapıya sahiptir. Bu çeşitlilik, mezhepsel ayrımlardan veya kutsal metinlerin farklı yorumların yanında burada bahsedilmeyen coğrafi, kültürel ve toplumsal dinamiklerden beslenen zengin bir asketik mirastan kaynaklanmaktadır. Samnyāsa idealinin klasik brāhmanca çerçevede belirli kast ve cinsiyetlerle sınırlandırılmış olması halk dini, bhakti hareketleri, tantracı gelenekler ve modern Vedāntacı oluşumlar gibi alternatif manevî akımların ortaya çıkmasıyla zaman içinde esnemiştir. Böylece farklı türden asketik kimlikler ve pratikler gelişmiştir. Bu çok yönlü yapı, Hindu asketizmini tek bir modelle açıklamayı güçleştirmektedir. Asketik yaşam biçimlerinin sistematik bir sınıflandırmaya tabi tutulmasını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Hindu asketikliğini anlamaya yönelik en işlevsel yaklaşım, onun farklı görünümünü kavramsal çerçeveler altında toplamak ve asketik geleneklerdeki çeşitliliği temel düzeyde analiz etmektir.

### 3. Hindu Asketizminde Adlandırma Çeşitliliği

Hindistan'da kurumsallaşmış asketizm, yüzyıllar boyunca dinî hayatın ve kurtuluş arayışının önemli bir unsuru olmuştur. Hint kaynaklarında yer alan ifadeler ile Hint alt kıtasını ziyaret eden Yunan seyyahlarının aktarımları MS ilk binyılda asketik yaşam biçimlerinin varlığına işaret eder. Bu yıllarda bölgeyi dolaşan Çinli Budist hacıların anlatıları, Ebu Reyhan el-Bîrûnî (973-1048)'nin 11. yüzyıla ait Tahkîku mâ li'l-Hind adlı eserindeki bilgiler ve 17. yüzyıldan itibaren Avrupalı tüccar, gezgin ve misyonerlerin gözlemleri de asketizmin geniş bir toplumsal yaygınlık kazandığını göstermektedir.

<sup>19</sup> Olivelle, *The Asrama System*, 186-190.

<sup>20</sup> Denton, *Female Ascetics*, 91.

<sup>21</sup> *Gita*, 13/ 24-25; Flood, *An introduction to Hinduism*, 96.

<sup>22</sup> Olivelle, *The Asrama System*, 184-186, 196-198, 240-242.

Günümüzde Benares gibi kutsal merkezlerde farklı asketik grupların kamusal alanda görünürlüklerini sürdürdükleri gözlemlenmektedir. Bu durum söz konusu geleneğin tarihsel sürekliliğine işaret etmektedir.<sup>23</sup> Bu çeşitliliğin yansıması olarak Hindu asketikler için kullanılan hitap şekillerinin farklılaştığı görülmüştür.

Asketik yaşamı ifade etmek için kullanılan terimlerin çeşitliliği Hinduizm’de asketizmin tek bir biçime indirgenemeyecek ölçüde farklı formlarda ortaya çıktığını göstermektedir. Vairāgya, asketizmin hem ön şartı hem de nihai hedefi olarak kabul edilen dünyevî arzuların arınmış mokşa durumuna işaret ederken, tyag, toplumdaki uzaklaşmış bir bireyin benimsediği sükûnet ve içsel dinginlik hâlini anlatır. Samnyāsa ise tüm bağılıklardan vazgeçmeyi temel alan bir yaşam evresine veya varoluş biçimine gönderme yapar. Dolayısıyla Hindu inanç sisteminde asketik olmanın birden fazla yolu bulunduğu bilinir ve asketiklere dair kullanılan geniş terminolojik yelpaze bu çeşitliliğin açık bir göstergesidir.<sup>24</sup> Bu çalışmanın kapsamı gereği, en sık karşılaşılan *sādhu*, *samnyāsīn*, *muni*, *yogī*, *vairāgī*, *tyāga*, *tapasvin*, *svāmī* terimleri incelenecektir. Bu kavramların dışı karşılıklarına da kısaca değinilecek; etimolojik yönleri ve pratikteki kullanım biçimleri arasındaki benzerlikler ile ayrımlar ortaya konulmaya çalışılacaktır

Hindu asketik geleneğinde arkaik(öncü) bir hitap biçimi olarak öne çıkan kavram muni'dir. *Muni*, temel olarak “sessiz” anlamına gelir ve *mauna* terimiyle bağlantılı olarak “duraklama” veya “suskunluk” gibi çağrışımlar taşır. Hindu literatüründe bu terim eski Hint bilgeleri, keşişler ve erken dönem asketik figürleri tanımlamak için kullanılmıştır. Kavramın kökeni ise *Rg Veda* dönemine kadar uzanmaktadır.<sup>25</sup> Bu kişiler, olağanüstü yetenekler sergileyebilen ve sıra dışı niteliklere sahip bireyler olarak tanımlanır. Birinin bu mertebeye erişip erişmediğini somut kanıtlarla belirlemek ise oldukça zordur. *Rg Veda*’da *muni* kavramı, kurtuluşa ulaşmış kişilerle bir hitap biçimi olarak Veda döneminde kullanılmıştır. Ayrıca, *Keşinler İlâhisi* gibi metinlerde de bu unvanın muni’lere atfedildiği görülmektedir.<sup>26</sup>

*Rg Veda*’da, Keşin olarak adlandırılan asketikler ilahide büyük bir hayranlıkla betimlenir ve olağanüstü nitelikleriyle öne çıkarılır. Ateş ve zehir, cennet ve dünya, coşku ve keder gibi karşıt güçleri aynı anda taşıyabilme yetisi, genel olarak insanın potansiyeline işaret etse de özellikle muni’nin karakteristik özelliği olarak sunulur. Bu bağlamda muni, karşıt güçler üzerinde hâkimiyet kurabilen ve onları dönüştürebilen bir figürdür. İlahinin adı da bu tasviri destekler. Keş sözcüğünün saç anlamına gelmesi nedeniyle Keşinler “saçlılar” olarak tercüme edilir ve bu adlandırma, uzun saç ve sakallarıyla betimlenen muni’nin fiziksel görünüşüne işaret eder. Metinde onların sıradan bir yaşam sürmedikleri vurgulanır; uzun süre inzivaya çekilir, sarı bezler giyer ya da çıplak dolaşarak vücutlarına toprak yalnızca sürerler. Bununla birlikte varoluşları yalnızca bedensel düzeyle sınırlı değildir. Bedenlerini aşarak rüzgâr gibi hareket edebilen ve bir ışık kaynağı olarak tasvir edilen bu figürler, ilahide keşin ile muni’nin özdeşliğini ortaya koyar.

#### Keşinler

1. O uzun saçlarıyla Agni’yi destekler, suyu, havayı ve göğü.

*O bakılan bütün gökyüzüdür, uzun saçlarıyla parlaklık olarak adlandırılır.*

*Rüzgarla kuşatılmış muni’ler, sarı renkle bozulmuş giysiler giyerler.*

*Onlar rüzgârın süratli yolunu izleyerek tanrıların önceden gittikleri yere giderler.*

2. Muniliğimizle taşınan bizler rüzgarlara doğru itiliriz.

*O yüzden, ölümsüz insanlar, siz sadece doğal bedeninize bakın fazlasına değil.*

<sup>23</sup> Knut A. Jacobsen, *Pilgrimage in the Hindu Tradition: Salvific Space*, (London: Routledge, 2013), 135-136, Rana Singh *Banaras: Making of India’s Heritage City*, (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009), 11-13, 32; Denton, *Female Ascetics*, 2.

<sup>24</sup> Denton, *Female Ascetics*, 70.

<sup>25</sup> Ali Gül, “Muni”, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 268.

<sup>26</sup> *Rg Veda*, 10/136.

3. Muni, her tanrının kutsal işiyle birliktelik oluşturur.

*Türlü türlü biçimlere bakarken hava bölgesinden uçarlar.*

4. Vata'nın küheylanı, Vayu'nun dostu, tanrıların sevdiği Muni.

*Doğu ve batı denizinden oluşan iki okyanusta onun evidir.*

5. Orman hayvanlarının, Gandharvaların ve Apsarasların yolunu adımlayarak

6. Uzun saçlarıyla istekleri bilen o, çok tatlı, hoş bir dosttur.

7. Vayu onun için çalkaladı, onun için bükülmesi zor şeyleri vurdu, çarptı; Uzun saçlı olan o, Rudra ile birlikte kaptan su içti.

Yakın dönem kaynaklarından olan *Laḡhu Yoga Vasistha* (MS 9-11. yy.) metni, munileri iki ana guruba ayırmaktadır. Bunlardan ilki, ebediyen sükûnete ermiş asketikler olarak tanımlanan kasha tapasvinlerdir; ikincisi ise, bedensel varlıkları devam ederken kurtuluşa ulaşmış bireylerdir.<sup>27</sup> Hint dinlerinden biri olan Budhizm'de muni terimi, Gautama Buddha'nın bir unvanı olarak kullanılmaktadır.<sup>28</sup> Myanmar, Mandalay'daki Mahāmuni tapınağı adını Buddha'nın unvanından almıştır.<sup>29</sup> Bu bağlamda, muni terimi, Hinduizm'de olduğu kadar diğer Hint dinlerinde de, asketik yaşamı benimsemiş bilge ve ermiş kişiler için yaygın olarak kullanılan bir kavramdır.

Bununla birlikte *sādhu* (eril) ve *sadhvi* (dişil) terimleri, Hinduizm'de asketik bir yaşam benimseyen, sadakalarla geçinen ve dünya nimetlerinden uzaklaşmış bireyleri tanımlamak için kullanılmaktadır.<sup>30</sup> Terim, ruhsal disiplin yoluyla kurtuluşa ulaşmayı amaçlayan ve asketik yaşamı benimseyen kişi anlamında kullanılmaktadır.<sup>31</sup> Dolayısıyla toplum içerisindeki kanaat, onların amaçları doğrultusunda, safran rengi kıyafetler giyerek, meditasyon yaparak ve brahmanı tefekkür ederek mokşaya ulaşabileceği yönündedir.<sup>32</sup>

*Sādhu* terimi temel anlamıyla “düz, doğru ve hedefe götüren” şeklinde yorumlanmaktadır. Bağlama göre aynı zamanda “iyi düzenlenmiş, nazik, istekli, etkili, verimli, huzurlu, güvenli, erdemli, onurlu, dürüst ve asil” niteliklere sahip bir kişiyi tanımlamak için de kullanılır. Hindu destanlarında ise bu kavram, “aziz, kâhin, kutsal kişi, erdemli, iffetli, dürüst veya doğru” birini ifade etmek amacıyla yer alır. Günlük kullanımda ise *sādhu* iyi bir erkeği, *sadhvi* ise iyi bir kadını tanımlamak için kullanılmakta olup, bu kişiler manevi eylemlerine odaklanmış ve genellikle toplumun dışında veya uzağında yaşam sürmektedirler.<sup>33</sup>

Bununla birlikte dini bağlamda, kurtuluşu hedefleyen ve asketik disiplinlerle bedenine hâkim olan bireylere de *sādhu* denildiği görülmektedir. *Sādhu*lar, dünyadan kopuk bir yaşam sürer, cinsellikten uzaklaşır ve çoğunlukla mağaralar, ormanlar veya tapınaklarda yaşarlar. Karmalarının etkisini ortadan kaldırmak amacıyla kendilerine çeşitli çileler uygularlar. Toplum, *sādhu*ların örnek bir yaşamı temsil ettiğine inanır ve onları korur, bu nedenle yiyecek ve diğer destekleri sunar. Normal koşullarda *sādhu*lar dilencilik yaparak geçimlerini sağlarlar. Örneğin Nath yogi *sādhu*lar, Hindistan'ın kentsel bölgelerinde zaman zaman şüphelerle karşılaşmış olsa da özellikle yerleşik kast düzenine tam olarak uymamaları, alışılmış toplumsal normların dışında yaşayan gezgin-asketik kimlikleri ve kimi zaman okült güçlerle

<sup>27</sup> *Laḡhu-Yoga-Vasistha*, trans. K. Narayanaswami Aiyer (Madras: Theosophical Publishing House, 1971), 373.

<sup>28</sup> Robert E. Buswell, Jr, Donald S. Lopez, Jr, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, (Princeton: Princeton University Press, 2013), 741.

<sup>29</sup> Juliane Schober, *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 2010), 267-269.

<sup>30</sup> Korhan Kaya, “*Sadhu*”, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 169; Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 299; Gavin Flood, *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 105-107.

<sup>31</sup> Bu üç temel Hindu gayesi, kama “eğlence”, artha “pratik amaçlar” ve dharma “görev” dir. Bkz. Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, 123.

<sup>32</sup> Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 299; Arzu Yıldız, *Hint Dinlerinde Kutsal İnsan Kavramı “Sadhu” ve “Sadhvi” Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 15-16.

<sup>33</sup> Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1899), 1201; Gavin Flood, *An introduction to Hinduism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 92.

ilişkilendirilmeleri nedeniyle kırsal alanlarda genellikle büyük bir saygı görmüşlerdir.<sup>34</sup> Ancak dilencilik yaparken talepkâr, rahatsız edici ve birikim yapacak kadar fazla dilenmezler. Buna rağmen kendisine sâdhu görünümü vererek para ve yardım toplayan sıradan dilencilere rastlanabilmektedir.<sup>35</sup>

Sâdhular belirli bir eğitim sürecinden geçerler, ancak eğitim gören asketiklerin nüfusu resmi kayıtlara geçirilmediği için tam sayılarını belirlemek mümkün değildir. Burada kastedilen eğitim süreci, modern anlamda devlet denetimli, standartlaştırılmış ve resmî kayıtlara dayalı bir kurumsal yapılanma değildir. Aksine bu süreç, çoğunlukla guru-şışya (öğretmen-öğrenci) ilişkisine dayanan, belirli bir sampradâya (geleneksel silsile) ya da akhara bünyesinde yürütülen geleneksel ve hiyerarşik bir inisiyasyon ve disiplin sürecini ifade eder. Dolayısıyla söz konusu eğitim formel bir okul sisteminden ziyade, manevi otoriteye ve silsileye dayalı yarı-kurumsal bir teşkilatlanma içinde gerçekleşmektedir. 1993 yılındaki bir araştırmaya göre Hindistan'da yaklaşık dört ila beş milyon sâdhu bulunduğu tahmin edilmektedir.<sup>36</sup> Genel davranış ve yaşam biçimleri açısından sâdhular büyük bir çeşitlilik gösterir. Bazıları saçlarını çatâ adı verilen özel bir biçimde örür ve çıplak dolaşırken, bazıları asketizmi yalnız başına sürdürür; diğerleri ise grup halinde dua ve meditasyon yapmayı tercih eder. Basit bir yaşam tarzı benimserler, çok az eşyaya sahip olabilirler veya hiç mülkleri bulunmaz. Sadaka toplama kuralları gereği, insanları rahatsız etmemek amacıyla aynı yeri farklı günlerde tekrar ziyaret etmemeleri önerilir. Genellikle tapınakları ve hac merkezlerini dolaşarak genellikle hareket hâlinde yaşarlar.<sup>37</sup> Her ne kadar bekârlık asketik yaşamda yaygın bir uygulama olsa da cinsel ritüeller belirli kapalı inisiyatik çevrelerde ve sınırlı pratiklerde karmaşık ritüel, mantra, mudrâ ve inisiyasyon bağlamına göre yer alır. Bu bağlamda cinsellik, bireysel zevk veya eğlence amacı taşımayan, tamamen asketik ve ruhsal disipline dayalı bir eylem olarak değerlendirilir.<sup>38</sup>

Sâdhu olmayı arzulayan kişi, öncelikle bir guru bulmak zorundadır ve burada kendisini eğiten guruya hizmet anlamına gelen gurusevâ görevini yerine getirir. Guru, adayı gözlemleyerek onun sâdhu olmaya uygun olup olmadığına karar verir. Uygun görüldüğü takdirde, guru upadesa (manevi talimat veya hakikat öğretisi) yoluyla öğretileri aktarmaya başlar. Sâdhu olma süreçleri ve ritüelleri, mezheplere göre değişiklik göstermektedir. Çoğu mezhepte, aday yeni bir isim alır ve genellikle yalnızca aday ve guru tarafından bilinen bir mantra ile inisiye edilir. Bu uygulamalar özellikle belirli guru-şışya çizgilerinde ve bazı Şivacı ve Vişṇucularda görülür; Sâdhu, bu ritüellerin ardından kurtuluş inancı çerçevesinde ruhsal yolculuğuna başlar.<sup>39</sup> Sâdhu ve sadhvi terimleri, diğer asketik adlandırmalara kıyasla daha geleneksel olup, halk arasında derin anlamlar taşıyan özel bir hitap biçimi olarak yaygın şekilde kullanılmaktadır.

Hindu asketikler için yaygın olarak kullanılan bir diğer kavram samnyâsa dır. Bu aşama, geleneksel olarak öğrencilik (*brahmacarya*), aile hayatı (*grhastha*) ve inzivaya çekilme (*vānaprastha*) evrelerini takip eder ve bireyin toplumsal yükümlülüklerinden arınarak kurtuluş idealine yöneldiği nihai safhayı ifade eder. Farklı yollar ve kurallara bağlı olarak uygulanan çeşitli samnyâsa biçimleri bulunmakla birlikte, hepsinin amacı, hayatlarının son evresine ulaşmış olmanın getirdiği sorumluluk bilinciyle kurtuluşa yönelmektir. Samnyâsa, nihai hedefin gerçekleştirilmeye çalışıldığı, aşramalardaki asketik yaşam

<sup>34</sup> David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 2-8, 11-12; David N. Lorenzen, Adrian Munoz, *Yogi Heroes and Poets: Histories and Legends of the Naths*, (Albany: State University of New York Press, 2012), x-xi.

<sup>35</sup> Diana L. Eck, *India: A Sacred Geography*, (New York: Harmony Books, 2012), 98, 166, 450.

<sup>36</sup> Dolf Hartsuiker, *Sadhus India's Mystic Holy Men*, (Vermont: Inner Traditions International Rochester, 1993), 7.

<sup>37</sup> Meena Khandelwal, *Women in Ochre Robes: Gendering Hindu Renunciation*, (Albany: State University of New York Press, 2004), 24-29; Mariasusai Dhavamony, *Hindu-Christian Dialogue: Theological Soundings and Perspectives*, (Asmterdam: Editions Rodopi B.V., 2002), 94-100; Flood, *The Ascetic Self*, 105-107.

<sup>38</sup> David B. Gray, "Tantra and the Tantric Traditions of Hinduism and Buddhism". *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. (Oxford: Oxford University Press, 2016), 4-5; Flood, *The Ascetic Self*, 105-107.

<sup>38</sup> David B. Gray, "Tantra and the Tantric Traditions of Hinduism and Buddhism". *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. (Oxford: Oxford University Press, 2016), 4-5; Flood, *The Ascetic Self*, 105-107.

<sup>39</sup> Flood, *An introduction to Hinduism*, 87-93; Olivelle, *Asrama System*, 214-230. (Bu sayfa aralığında mezhepsel farklılıklar konusunda da bilgi verilmiştir.)

sürecinin genel adı olarak kabul edilir.<sup>40</sup> Hayatın ilk evresinde bulunan brahmâcârinler, evlilik ve ev geçindirme gibi evreleri atlayarak dünyevi arayışlardan vazgeçme ve yaşamlarını tamamen manevi arayışlara adanma seçeneğine sahiptir. Maddi hayata karşı ilgisizliğiyle öne çıkan samnyâsa ise, yaşamlarını barışçıl bir biçimde manevi arayışlar ve içsel disiplinlerle sürdürürler.<sup>41</sup>

Samnyâsin sahip olduklarımızı bir kenara bırakan, dinî manada arınan kişiyi ifade eder.<sup>42</sup> Erken dönem Vedacı metinlerde brahmâcârin ve gr̥hastha kavramlarına rastlanmakla birlikte samnyâsa veya aşrama sistemine doğrudan değinilmez. R̥g Veda ilahilerinde asketiklerle ilgili karşılığı belirsiz olsa da antigra kavramının asketikler için kullanıldığı görülmekte olup, daha sonraki dönemlerde samnyâsa ve diğer yeni kavramların ortaya çıktığı, eski fikirlerin geliştirilerek sistemleştirildiği düşünülmektedir.<sup>43</sup> MÖ II. bin yıla ait erken Vedacı literatürde, daha sonraki samnyâsinler ve samnyâsinilerde bulunan özellikleri yansıtan keşişler ve dilencilerden bahsedilir. Ancak R̥g Veda, bu insanlardan muni ve vratya yani dilenen keşişler olarak bahseder.<sup>44</sup> Bu keşişler daha sonraki samnyâsa geleneğinde kurumsallaşacak olan asketik tipolojinin arkaik izlerini taşır. Her ne kadar bu dönemde henüz sistematik bir samnyâsa evresi mevcut olmasa da, toplumsal normların dışında yaşayan, dilencilikle geçinen, tapas uygulayan ve esinle ilişkilendirilen bu figürler, sonraki dönem asketik ideallerinin öncülleri olarak değerlendirilebilir.

Samnyâsa evresindeki birey, basit ve minimalist bir yaşam sürer. Genellikle tek başına dolaşır, dünyevi ve duygusal bağlardan uzak bir şekilde yolunu sürdürür. Yanında baston, kutsal kitaplar, yiyecek ve içecek kapları bulundurabilir. Asketik olarak mertebeleri ve farklı ekollerin gerekleri dikkate alınarak giysileri genellikle sarı, safran, turuncu, koyu sarı veya toprak tonlarında olur. Saçları uzun ve dağınık olabilir ve çoğunlukla vejeteryen bir yaşam tarzı benimserler.<sup>45</sup> Upanişadlar kadınları, çocukları, öğrencileri ve günahkârları samnyâsa evresine uygun görmemiştir.<sup>46</sup> Buna karşın bazı diğer metinler herhangi bir sınırlama getirmemektedir. Adayın kıyafetleri, kullandığı ekipmanlar ve yaşam tarzı, sürecin mertebelerine bağlı olarak değişiklik gösterebilir. Upanişadlar, samnyâsa evresinde altı tür feragat biçimi için altı farklı yaşam tarzını tanımlar.<sup>47</sup>

Samnyâsa evresine giriş, Dharma Sūtralar'da ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu metinlerde samnyâsa, belirli bir sosyal kurumun teknik adı olarak tanımlanır ve brahminler tarafından meşru kabul edilen asketik yaşam tarzını ifade eder. Bu nedenle sıklıkla "brahmanik asketizm" olarak adlandırılır. Hindistan'ın bazı bölgelerinde samnyâsa, bireyin yaşlılığına ayrılmış bir yaşam evresi olarak algılsa da özünde feragat bir idealin ifadesidir. Bu ideal, inanç sahiplerinin ileri yaşlarda ev işleri üzerindeki kontrol ve yönetim haklarından vazgeçerek dini kurtuluş yani mokşa arayışına yönelmelerini kapsar.<sup>48</sup>

Kurtuluş arayışı doğrultusunda samnyâsinlerin çeşitli yaşam tercihleri vardır. Bazıları uzak bölgelerde yalnızlık ve inzivayı seçerken, bazıları halihazırda aynı ruhani yolculuğa çıkmış samnyâsinlerle bir arada yaşamayı tercih eder. Ayrıca, aşramalarda veya matha olarak adlandırılan inziva ve manastır düzenlerinde kalan, guru liderliğinde seyahat eden keşiş toplulukları da bulunmaktadır.<sup>49</sup> Bekârlık da samnyâsa sürecinde önemli bir etik tercihtir. Her ne kadar eşyle birlikte ruhani yolculuğa çıkan asketiklere rastlansa da samnyâsa evresine geçenlerin büyük çoğunluğu bu aşamada bekârlığı benimsemekte ve manevi pratiğin bir gereği olarak hayatlarını yalnız sürdürmeyi tercih etmektedir.<sup>50</sup> Samnyâsin, esas tercihlerini asketik yaşamı benimseyerek ve kurtuluş yönünde odaklanarak yapar. Sādhularda görüldüğü gibi, dünyevi ve maddi olanaklara karşı eylem ve erdem bütünlüğünü koruyarak yaşar ve bu yaşam tarzı aracılığıyla manevi hedefi olan kurtuluşa yönelir.

<sup>40</sup> Sharma, *Indian Community, Institutions and Change*, 28.

<sup>41</sup> Flood, *The Ascetic Self*, 71-73.

<sup>42</sup> Angus Stevenson ve Maurice Wait, "Samnyasaa", *Concise Oxford English Dictionary*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), 1275.

<sup>43</sup> S. W. Jamison and M. Witzel, *Vedic Hinduism*, (Cambridge: Harvard University Archives, 1992), 47.

<sup>44</sup> *R̥g Veda*, 10/136.

<sup>45</sup> Khandelwal, *Women in Ochre Robes*, 24-29.

<sup>46</sup> Olivelle, *The Samnyasa Upanisads*, 83-85.

<sup>47</sup> Dhavamony, *Hindu-Christian Dialogue*, 97; Olivelle, *The Samnyasa Upanisads*, 34-38.

<sup>48</sup> Denton, *Female Ascetics*, 70.

<sup>49</sup> Oscar Hardman, *The Ideals of Asceticism: An Essay in the Comparative Study of Religion*, (New York: Macmillan Company, 1924), 27-29.

<sup>50</sup> Flood, *The Ascetic Self*, 105-107.

Samnyāsin olmak aslında toplumu tamamen terk etmek anlamına gelmez. Daha çok sosyal dünyanın rutin alışkanlıklarından, maddeye ve onu besleyen tüm unsurlara olan bağlılıktan uzaklaşmayı ifade eder.<sup>51</sup> samnyāsa evresindeki dindarın davranışları, Hint kutsal metinlerinde özellikle vurgulanmıştır. Örneğin, Bhagavad Gita'da "Nefret etmeyen, arzuya kapılmayan ve zıtlıklardan etkilenmeyen kişi bir samnyāsin olarak bilinir. Gerçekten, Mahabaho (Arcuna), o kişi esaretten kurtulmuştur" ifadeleriyle bu yaşam biçiminin ruhsal anlamı açıklanmaktadır.<sup>52</sup> samnyāsa evresindeki birey, feragatin yanı sıra çeşitli etik ve davranışsal ilkelere uymak zorundadır. Bu ilkeler arasında ahimsa kuralına sıkı bağlılık, başkalarının kötü niyetli davranışlarına sinirlenmeme, silahsızlanma, iffet, arzulardan uzak durma, yoksulluk, kendine hâkim olma, doğruluk, tüm canlılara iyilik, hırsızlık yapmama, hediyeleri kabul etmeme, sahiplenmeme, beden ve zihinsel saflık gibi davranışlar yer almaktadır. Bu ilkeler, samnyāsinlerin ortak asketik pratiğinin temelini oluşturur.<sup>53</sup>

Samnyāsin olmak Dharma Sūtralar'da zorunlu bir uygulama olarak değil, bireyin tercih edebileceği seçeneklerden biri olarak sunulmuştur. Olivelle'e göre, Dharma Sūtralar'da aşramalar, yani dört yaşam evresi, bireyler için seçenekler olarak belirtilmiş olup, izlenmesi gereken ardışık bir sıra olarak dayatılmamıştır.<sup>54</sup> Brahmaçārya (öğrencilik) evresini tamamlayan herkesin hemen samnyāsayı seçebileceği, çocuğu olmayan herhangi bir çiftin veya dul bir bireyin dilediğinde bu evreye girebileceği belirtilir. Bununla birlikte samnyāsa için genellikle yetmiş yaşın tamamlanması ve çocukların kendi hayatlarını kurmuş olması uygun görülmektedir; bazı metinlerde bu yaş sınırı yetmiş beş olarak önerilmektedir.<sup>55</sup>

Geleneksel olarak asketik yaşam şiddetten uzak, içsel ve manevi bir arayışı destekleyen bir olgu olarak kabul edilir. Ancak Hindistan tarihindeki tüm dönemler bu anlayışı yansıtmamıştır. MS 12. yüzyılda, özellikle Horasan ve Afganistan merkezli Gurlu (Ghurî) Devleti'nin Kuzey Hindistan'a yönelik fetihleri ve ardından 1206'da Delhi Sultanlığı'nın kurulması, bölgede siyasal ve dinî dengeleri köklü biçimde değiştirmiştir. Aynı dönemde Orta Asya'da yükselen Moğol gücü de (Cengiz Han önderliğinde) bölgesel istikrarsızlığı artırmıştır. Bu gelişmeler, Hindu-Müslüman gerilimlerinin yoğunlaşmasına ve özellikle bazı Hindu asketik çevrelerin militarize olarak örgütlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu savaşçı samnyāsinler, Akharas adı verilen paramiliter topluluklar kurmuş ve çeşitli dövüş sanatlarını geliştirmişlerdir. Özellikle Nath Siddha topluluklarının, askeri kimliği benimseyen ilk Hindu samnyāsinleri olma olasılığı yüksek görülmektedir.<sup>56</sup> Militarist sādhus, kendilerini isyana ve askeri disiplin geliştirmeye adanmışları için casusluk, nişancılık ve diğer stratejik beceriler geliştirmişlerdir. Bu gruplar, özellikle Müslüman soylulara ve İslam hâkimiyetine karşı yürütülen çatışmalarda aktif rol oynamışlardır.<sup>57</sup> Bu asketik gruplar için tarihsel kaynaklarda farklı adlandırmalar kullanılmıştır; bunlar arasında yogi, naga, vairāgī ve 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar gosain terimleri öne çıkmaktadır.<sup>58</sup>

Bütün boyutlarıyla değerlendirildiğinde, samnyāsinler Hindu asketizm geleneğinde hem dinsel hem de sosyal bir statü olarak varlığını sürdürmüştür. Kurtuluş arayışındaki dindar Hindular, samnyāsinleri kendi yaşamlarını disipline sokan ve bu çerçevede manevi hedeflerine odaklanan bireyler olarak kabul etmişlerdir. Zamanla bu durum hayatın evreleri bağlamında kurumsallaşmış bir dinî olguya dönüşmüştür. Tarih boyunca, bazı dönemlerde bir grup samnyāsin tarafından şiddetsizlik ilkesine tam olarak uyulmasa da genel olarak samnyāsinlik dünyevi işlerden ve kişisel hırslardan uzak durmayı ifade

<sup>51</sup> Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, 200-210.

<sup>52</sup> Gita, 5/3.

<sup>53</sup> Dhavamony, *Hindu-Christian Dialogue*, 96-97, 111-114; Eliade, *Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük*, 128.

<sup>54</sup> Olivelle, *The Asrama System*, 35.

<sup>55</sup> Söz gelimi bkz. Dharm Bhawuk, *Spirituality and Indian Psychology: Lessons from the Bhagavad-Gita*, (London: Springer Science, 2011), 65-66.

<sup>56</sup> David N. Lorenzen, "Warrior Ascetics in Indian History", *Journal of the American Oriental Society*, 98/1, (January- March 1978), 61-62; William Pinch, *Warrior Ascetics ve Indian Empires*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1-10.

<sup>57</sup> Lorenzen, "Warrior Ascetics in Indian History", 62-63.

<sup>58</sup> Pinch, *Warrior Ascetics ve Indian Empires*, 1-10.

etmiştir. Saṃnyāsınler, hayatlarının son evresinde asketik bir yaşam sürerek kurtuluşa ulaşmaya çalışırken, toplumun saygısını ve onayını kazanan bireyler olarak görülmüşlerdir.

Hem akademik literatürde hem de halk arasında yaygın olarak kullanılan bir diğer asketik adlandırma yogidir. Hinduizm’de yogi terimi, saṃnyāsa düzeninde meditasyon pratiği yapan kişi anlamına gelmesinin yanı sıra, yoga disiplinlerinde ustalaşmış olanlara verilen genel bir unvandır.<sup>59</sup> Sanskrıt dilinden İngilizce’ye dişil formu yogini olarak aktarılan bu terim, MS 12. yüzyıldan itibaren Hinduizm’in Nath Siddha geleneği mensuplarını tanımlamak için yaygın bir şekilde kullanılmıştır.<sup>60</sup> Geleneksel olarak Hindu mitolojisinde, tanrı şiva ve tanrıça Parvatı yogi ve yogini çifti olarak tasvir edilir.<sup>61</sup> Kurtuluşa ulaşmak için zorlu bir yolculuğa çıkan bu tanrısal çift, hem kutsal birer örnek teşkil eder hem de asketik kurtuluş anlayışında cinsiyet perspektifine dair bir modeli temsil ederler.

Yogi ve yogini, eylem bildiren yogi kelimesinden türetilmiştir.<sup>62</sup> Günümüzde bu terim aynı anlamlarla kullanılmakla birlikte, yogi ifadesi bazen hem erkek hem de kadın yoga uygulayıcılarını kapsayacak şekilde kullanılabilir. Öte yandan, kadınlar için kullanılan yogini terimi daha çok tanrıçalar ve aydınlanmış kadınlar için tercih edilmektedir. Bu kadınlar, ana tanrıça Devı’nin farklı biçimleri olarak görülmekte ve büyük bir saygı görmektedirler.<sup>63</sup> Bunun yanı sıra, asketik olmayan yogiler de vardır. Çünkü yoga, özünde bir içsel disiplin olarak dünyanın farklı bölgelerinde uygulanabilmektedir. Öte yandan dindar Hindular da yoga ile ilgilenir ve bu bağlamda tanrı anlayışı genellikle biçimsiz ve yarı-monistik bir varlık olarak tasavvur edilir.<sup>64</sup> Dolayısıyla yogi kavramında anlam zenginliği olmuştur.

Patañjali, Yoga Sūtra’da yogileri belirli bir hiyerarşi ve deneyim düzeyine göre sınıflandırmıştır. Buna göre sürece yeni başlayanlar, manevi uygulamalardan haz duyanlar, manevi kavramları kavramış ileri düzey uygulayıcılar ve nihayetinde öğretiyi derinlemesine benimseyip içgörüler kazanmış bireysel yogiler olmak üzere dört ana kategori öne çıkar.<sup>65</sup> Bu sınıflandırma, yalnızca deneyim düzeyine dayalı bir ayırım yapmakla kalmaz aynı zamanda disiplin, feragat ve nefsi terbiye süreçlerini de kapsar. Bu nedenle “yogi” kavramı, Hindu asketizmi bağlamında hem manevi uygulayıcı hem de disiplinli bir asketik kimliği ifade eder.<sup>66</sup>

Cinsellik açısından bir yogi veya yogini, bekârlık zorunluluğu bulunan brahmaçari yaşam ilkesini uygulamalıdır.<sup>67</sup> Kutsal metinlerde cinsellik konusuna ilişkin iki temel yaklaşım öne çıkar. Birincisi, dünyevi arzulardan uzaklaşmayı hedefleyen bireylerin manevi ilerleme sürecinde cinselliği sınırlamalarının gerekliliğini vurgular. Araştırmacılar bu durumun ahlaki bir baskıdan çok yoga uygulayıcısının enerjisini odaklamak ve güçlendirmek amacıyla yaptığı bilinçli ve kişisel bir tercih olduğunu ifade etmektedir.<sup>68</sup> Buna karşılık, tantra geleneğindeki birçok uygulamadan biri olan cinsellik, yogi için bir araç olarak görülür ve idrak edilmiş tanrı bilincine ulaşmak amacıyla kullanılabilir. Bu bağlamda, cinsellik yoga uygulamalarından biri olarak kabul edilir. Mitolojide, yogi şiva ve yogini Parvatı’nin liņgam ikonografisi üzerinden sembolize edilen bu yaklaşım, geniş çapta saygı görmüş ve kabul edilmiştir.<sup>69</sup>

Etik görevler açısından yogi bir filozof edasıyla mutlak gerçeğin arayıcısıdır. Ancak yogilerin ve filozofların yaklaşım tarzlarında farklılıklar vardır. Bir filozof, rasyonel tutarlılıkla ilerler ve hakikati entelektüel olarak anlamak ister. Ancak bir yogi öz disiplin yolunda ilerler ve gerçeğe manevi olarak

<sup>59</sup> A. K. Banerjea, *Philosophy of Gorakmath with Goraksha-Vacana-Sangraha*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 2014), xxiii, 297-299, 331.

<sup>60</sup> Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy*, (New York: Sunny Press, 1993), 85-88; David Gordon White, *Tantra in Practice*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 2013), xiii-xv, 3-8.

<sup>61</sup> Stella Kramrisch, *The Presence of Siva*, (Princeton: Princeton University Press, 1994), 305-309, 356.

<sup>62</sup> Gross, *Buddhism After Patriarchy*, 85-88.

<sup>63</sup> David Kinsley, *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahavidyas*, (Berkeley: University of California Press, 1997), 20-23.

<sup>64</sup> David Lorenzen, *Religious Movements in South Asia: A.C. 600-1800*, (New York: Oxford University Press, 2004), 310-311; Lorenzen, Munoz, *Yogi Heroes and Poets*, 24-25.

<sup>65</sup> S.H. Aranya, *Yoga Philosophy of Patanjali*, (Calcuta: Univeristy of Calcuta 1963), 334-337; Hammet Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013), 316-325.

<sup>66</sup> Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, 377-385.

<sup>67</sup> David Frawley, *Yoga and Ayurveda: Self-Healing and Self-Realization*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999), 56.

<sup>68</sup> Flood, *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion*, 67-69.

<sup>69</sup> Wendy Doniger O’Flaherty, *Siva: The Erotic Ascetic*, (New York: Oxford University Press, 1981), 133-134, 175, 262-263.

ulaşmayı arzular. Bu nedenle bir yogi yamalar ve niyamalar adı verilen etik ilkelere göre yaşar. Bu etik ilkeler, diğer canlılara zarar vermeme, yalan söylememe, hırsızlık yapmama, merhametli olma, ikiyüzlülükten uzaklaşma, bağışlama, metanet, miktar ve kalite açısından diyetle ölçülü olma, saflık, temizlik, riyazet, kişinin amacında azimli olması memnuniyet, başkalarını olduğu gibi kabul etme, iyimserlik ve paylaşma<sup>70</sup> şeklinde sıralanmıştır. Mevcut etik ilkelere sahip asketikler yogi unvanını elde etmişlerdir.

Yukarıda zikredildiği üzere asketikler için yogi kavramının yoğun olarak kullanıldığı ekollerden biri Nath Siddha geleneğidir.<sup>71</sup> Arkeolojik bulgular özellikle Nāth Siddha geleneğine bağlı yogilerin Hindistan'da saygı gördüğünü ortaya koymaktadır. Örneğin Mangalore yakınlarında 10. yüzyıla tarihlenen ve yogilere adanmış manastır ve tapınak mevcuttur.<sup>72</sup> Güney Asya'da Nāth yogileri Gorakhnāth, Matsyendra, Calandhar, Gopichand, Bharthari, Kanhapa ve Caurangi gibi figürlerle ilişkilendirilen anlatılar yoluyla popülerlik kazanmıştır. Bununla birlikte Orta Hindistan'da yogi teriminin Hindistan'ın seçkin çevreleri tarafından zaman zaman aşağılayıcı bir anlamda kullanıldığı da kaydedilmiştir.<sup>73</sup> Yogi terimi ana akımı benimseyen Hindular tarafından heterodoks kabul edilen ve özellikle Şiva'ya bağlı asketikleri tanımlamak için de kullanılan çok yönlü bir kavramdır.<sup>74</sup> Ayrıca bazı savaşçı yogiler Müslüman fakirlerle iş birliği yapmış, İslam imparatorluklarının resmî belgelerinde öne çıkmış ve yöneticileri etkilemek ile arazi hibeleri elde etmek için girişimlerde bulunmuştur. Şivacı, Vişnucu ve Şaktacı geleneklerden gelen yogiler ise İngilizlere karşı silahlı direniş göstermiştir.<sup>75</sup> Kısaca zamanla yogi kavramının anlam ve kullanım alanı tarihsel süreç içerisinde genişlemiştir. Yoga tekniklerinde uzmanlaşan ve bu tekniklerin sonuçlarını elde eden kişiler de yogi olarak adlandırılmıştır. Bununla birlikte en tanınmış yogiler çoğunlukla asketik kurallara sıkı biçimde bağlı kalarak yaşayan samnyāsinler arasından çıkmıştır.

Hindu asketik yaşamıyla doğrudan ilişkili bir diğer kavram Vairāgyadır. Viraga kelimesinden türetilen bu terim, tutku, duygu ve ilgiden uzaklık ile yokluk anlamına gelir. Vairāgya, bağlanmaya yol açabilecek her şeye karşı genel bir ilgisizlik ve hayata karşı tutkusuz bir duruşu ifade eder. Bu tutumla yaşayan asketikler ise vairāgika veya viragi olarak adlandırılır.<sup>76</sup> Vairāgya, Hindu felsefesinde dünyadaki zevklerden ve acılardan feragat etmeyi ifade eden Sanskrit bir terimdir. Patañcali, Kapila, Camini ve Adi Şankara gibi Hindu filozoflar, takipçilerine vairāgyanın mokşaya ulaşmanın bir yolu olduğunu öğretmişlerdir. Arzusuzluk, soğukkanlılık veya temkinlilik anlamına da gelen bu kavram, asketik yaşamın içsel boyutunu temsil eder. Asketikler için dünyadan uzaklaşma ve iğrenme duygusunun ortaya çıkması, asketik hayata başlamanın ön koşuludur. Vairāgya, idealist duyguyu canlı tutar ve gerçek feragat ruhuna sahip olunduğunu gösterir.<sup>77</sup>

Gerçek vairāgya, dış yaşam biçiminden ziyade zihnin içsel durumu ile ilgilidir. Kişi, ruhsal doyum ve mutluluk için güçlü bir enerji geliştirir; maddi bağılıklar ise doğal olarak azalır. Tüm varlıkları kozmik bilinç, yani brahmanın yansımaları olarak görmek, iç ve dış yaşam arasında denge kurmayı sağlar. Vairāgya kavramı Patañcali'nin Yoga Sūtraları'nda yer almakta ve zihindeki değişiklikleri gerçekleştirmek için uygulamaların anahtarı olarak tanımlanmaktadır.<sup>78</sup> Vairāgya *Gita*'da üç kez geçer ve geçtiği yerde huzursuz bir zihinde kontrolü sağlamak için araç olarak tavsiye edilir.<sup>79</sup> Asketik bir zihnin

<sup>70</sup> K. Narayanaswami Aiyar, *Thirty Minor Upanishads*, Chapter 22, (Montana: Kessinger Publishing, 1914), 173-176, (ahimsa, satya, asteya, daya, arjava, kşama, dhriti, tapas, santosa, dana, sauca, mitahara).

<sup>71</sup> Banerjea, *Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-Vacana-Sangraha*, xxiii, 297-299, 331.

<sup>72</sup> White, *The Alchemical Body*, 1-6.

<sup>73</sup> Lorenzen, Munoz, *Yogi Heroes and Poets*, x-xii; White, *The Alchemical Body*, 8-9.

<sup>74</sup> Alexis Sanderson, "Saivism and the Tantric Traditions", eds. S. Sutherland, et al. *The World's Religions*, (New York: Routledge, 1988), 664; White, *The Alchemical Body*, 1.

<sup>75</sup> Pinch, *Warrior Ascetics and Indian Empires*, 4-9, 28-34, 61-65, 150-151, 189-191, 194-207; White, *The Alchemical Body*, 94-101.

<sup>76</sup> Vaman Shivram Apte, "Vairagi-Vairagika", *A Practical Sanskrit Dictionary*, (Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 1965), 891.

<sup>77</sup> *Gita*, 13/8-12, 6/35, 18/52; Denton, *Female Ascetics*, 69.

<sup>78</sup> *Yoga Sutras*, 1/12.

<sup>79</sup> *Gita*, 6/35, 13/8, 18/52.

bağlanma duygusundan kurtulması<sup>80</sup> dünyaya karşı soğukkanlı olması gerekir.<sup>81</sup> Vairāgya hali bunu gerektirir.

*Gita'ya* göre kurtuluşa ermiş kişi, duyularını kontrol edebilen, arzular ve nefretten etkilenmeyen ve duyu organlarının bağlanmasına yol açacak her türlü bağılıktan uzak duran kişidir.<sup>82</sup> *Gita'da* Tanrı Vişnu'nun avatarı Kṛṣṇa, eserdeki kahraman Arcuna'ya ilgisiz ve tarafsız davranmanın doğru olduğunu vurgular, başarı veya başarısızlık kaygısı taşımadan yapılan işleri över ve ona Tanrı tarafından verilen görevi en iyi şekilde yerine getirmesini öğütler. Kurtuluşun, kişisel duyguların etkisinde kalmamak ve maddi bağılıklara tutkuyla yaklaşmamakla mümkün olduğunu belirtir. Eşit ve ölçülü davranmak, mutluluk ve sıkıntıyı aynı görmek, kayıp ve kazancı ayırt etmemek ve zafer ile yenilgi karşısında nötr kalabilmek vairāgyayı ifade eder. Arcuna'ya, soğukkanlılıkla ve sonuçları önemsemeden savaşması durumunda kötü karma biriktirmeyeceği ve böylece kurtuluşa ulaşacağı bildirilir.<sup>83</sup> Dolayısıyla vairāgya sahibi kişi, bu içsel tutumun sağladığı ilahi huzuru deneyimleyerek ödüllendirilir. Asketik yaşamın merkezinde yer alan vairāgya, asketizmi seçmemiş olanlar için de maddi bağılıklardan uzaklaşma ve dünyevi arzuların soğuma biçiminde ortaya çıkar. Vairāgya yalnızca asketiklerin değil, her Hindu'nun sahip olması gereken manevi bir bilinç ve içsel durumu temsil etmektedir.

Asketik bağlamda tyag hem feragat hem de vazgeçmeyi ifade eden önemli bir kavramdır. Sözlük anlamıyla "bırakan, vazgeçen" olan tyag, günlük kullanımda asketik bir yaşam tarzını tanımlar. Tyagi (dişil formu tyagini) sessiz, yoga yapan, gezgin bir yaşam süren, sıkıntılara katlanan ve تنها yerlerde kalan münzevi olarak görülür. Bu kişiler toplumdan uzak, arzularına esir olmadan yaşarlar. Bir ev reisi, vairāgyayı yani arzularını kontrol etmeyi gösterebilir; ancak tyagi olarak disiplinli bir asketik uygulamayı sürdürmez. Bu durumda kişi, sıradan bir ev reisi değil, ciddi bir asketik olarak kabul edilir.<sup>84</sup> Tyāgi (tyāginī), arzularına esir olmadan yaşayan, yoga pratiği yapan, gezgin ve disiplinli bir münzevi tipini tanımlar. Ancak onu sādhu veya saṃnyāsinden ayıran nokta kurumsal ya da ritüel statüden ziyade feragatın derinliği ve içsel yönelimidir. Sādhu geniş bir kutsal/asketik kategoriyi ifade ederken, hayatın son aşaması olan saṃnyāsaya resmî olarak girmiş kişidir. Buna karşılık tyāginin, mutlaka bu aşamaya geçmeden de eylemin sonucuna bağlılığı terk eden ve vazgeçişini bilinçli bir disiplin hâline getiren kişi olduğu anlaşılmaktadır.

Katı züht ve disiplin uygulamalarını ifade eden tapāsya, asketik literatürde içsel ısı anlamına gelen tapas kavramından türetilmiştir. Temel olarak fiziksel ve ruhsal kısıtlamayı içeren bir asketik pratiktir. Her mezhepten bağımsız bireysel asketikler, tapasvin (dişil formu tapāsī/tapasīni) olarak adlandırılırlar ve gerçek anlamda bazıları ıssız mağaralarda tapas uygular. Tyagdan farklı olarak çoğu tapas halkın içinde uygulanır ve tanrılara boyun eğdirme veya kozmosu düzenleme gibi kutsal amaçlar taşır. Bununla birlikte, asketikler maddi kazanç ve gösteriş için olağanüstülükler sergilemekten kaçınırlar ancak tapasvayı gösteriş ve maddi kazanç için kullananlar da vardır; normal şartlarda geleneksel tapas uygulamaları topluluk ve manevi normlarca kutsanmıştır.<sup>85</sup>

Svami terimi, asketik çevrelerde çok yaygın olmasa da günümüzde oldukça popüler hale gelmiştir. Basit anlamıyla "efendi" veya "üstad"ı ifade eder ve saygı ile yakınlığın birleşimini yansıtır. Birçok kadın bunu kocasına hitap ederken kullanmaktadır. Ramakrishna ve Bharat Seva ekollerinin kurulmasıyla, üyeleri tarafından sosyal olarak aktif saṃnyāsınler için benimsenmiştir. Svamiler genellikle koyu sarı renkte boyanmış gömlek ve türban gibi kıyafetlerle görsel olarak ayırt edilirler. Banares'te sıradan halk, bilgelik ve disiplinli sosyal hizmeti örnekleyen svami tipi asketiklere saygı gösterir. Terimin popülerleşmesi,

<sup>80</sup> *Gita*, 6/ 35.

<sup>81</sup> *Gita*, 13/8-12.

<sup>82</sup> *Gita*, 18/51-53.

<sup>83</sup> *Gita*, 2/ 37, 2/ 38.

<sup>84</sup> Denton, *Female Ascetics*, 69.

<sup>85</sup> Govind Sadashive Ghurye, *Indian Sadhus*, (Bombay: Popular Book Depot, 1953), 33, 52-53.

çağdaş guruların kendilerini svami olarak tanıtmalarına yol açmış ve bu unvanın Batı'da da yaygın biçimde tanınmasını sağlamıştır.<sup>86</sup>

Asketik hitaplar incelendiğinde, Hindu asketizm geleneğinde bağlılık ve feragat yöntemi en belirgin biçimde samnyāsa katılmakla ifade edilir. Samnyāsa olmak bir tercih olsa da ilahi kurtuluş planı çerçevesinde dindar Hindulara önerilen bir yaşam tarzıdır ve kökleri R̥g Veda 'da bahsedilen munilere kadar uzanır. Bu kavrama en yakın anlamda kullanılan terimler *sādhu*, *vairāgi* ve *tyāgi* olarak öne çıkar. Hem fiziksel hem manevi feragat unsurlarını içerdiklerinden asketik yaşamın ruhuna uygun davranan kişiler bu unvanlarla anılır. Yogi kavramı yogada ustalaşmış kişileri tanımlarken samnyāsa olmuş bireylerin muhakkak uygulaması gereken yoga pratiği nedeniyle her samnyāsa bir yogi iken, her yogi bir samnyāsa değildir. Tapasvin, asketizme adanmış kişileri belirtse de bazı tapas uygulayıcılarının bunu maddi çıkar için yaptığı bilinmektedir. Svami ise, dinsel gruplar içinde saygı gören, asketik tavırları olan efendi veya önderleri ifade eder; günümüzde svami kavramı, geleneksel kurtuluş yolları çerçevesinde yaşayan asketiklerin dışındakiler için de kullanılmaktadır.

#### 4. Sonuç

Bu çalışma, Hindu asketizmi geleneğinde tarihsel süreç boyunca ortaya çıkan kavramsal çeşitliliği betimleyici bir çerçevede dinî tecrübeyi bedensel disiplin, çilecilik ve içsel arınma pratikleri üzerinden dönüştüren bir unsur olarak ele almaktadır. Bu dönüşüm toplumsal örgütlenmede hiyerarşik tarikat yapılarının, guru-şışya ilişkilerinin ve kurumsallaşmış manastır ağlarının özelliklerinin belirginleşmesine katkı sağlamıştır. Asketik yaşam tarzı, soteryolojik yönelimleri ritüel merkezli dindarlıktan bireysel kurtuluş (mokşa) arayışına doğru kaydırarak Hindu düşüncesinde yeni bir dinî ufuk oluşturmuştur. *Sādhu*, *samnyāsin*, *muni*, *yogī*, *vairāgi*, *tyāga*, *tapasvin*, *svāmī* gibi adlandırmaların her biri Hindu asketizminin farklı tarihsel katmanlarına, teolojik yönelimlerine, ritüel pratiklerine ve toplumsal işlevlerine işaret eden kavramlardır. Bu çeşitliliğin çoğu zaman literatürde tek bir asketik tipolojisi içinde eritilmesi Hindu asketizmi geleneğinin derinliğini ve yapısal zenginliğini gözlemlemektedir. Böylece asketizme dair kavramsal çerçeve yüzeysel kalmaktadır. Araştırma bu indirgemeci yaklaşımların hem metinsel yorumlarda hem de modern asketik hareketlerin analizinde birtakım yanlış anlamalar üretebildiğini göstermeye çalışmıştır.

Çalışmanın bulguları, Hindu asketizminin, Vedacı dönemin r̥şi geleneğinden başlayarak Upanişadlar'daki brahman merkezli metafizik arayışlara, destan ve Purāna metinlerde belirginleşen dharma temelli ahlâkî idealizme, Orta Çağ'da kurumsallaşmış samnyāsa ekolleri ile bhakti temelli adanmışlık hareketlerine ve modern dönemde ortaya çıkan karma-mukta merkezli yeni örgütlenmelere kadar uzanan geniş bir tarihsel çerçeve içinde gelişim gösterdiğini düşündürmektedir. Bu bağlamda Hindu asketizminin tekdüze ve kesintisiz bir yapıdan ziyade, farklı dönemlerde değişen dinî, toplumsal ve soteryolojik öncelikler doğrultusunda yeniden yorumlanarak süreklilik kazanan dinamik bir gelenek olarak değerlendirilebilir. Bu durum, asketik kimliklerin birbirinin devamı niteliğinde olmakla birlikte hiçbir zaman tam olarak örtüşmediğini, aksine her bir dönemin kendi özgün asketik idealini oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle sādhu ile samnyāsin arasındaki farklar, yogin ile tapasvin arasındaki vurgu ayrımları veya vairāgi ile muni arasındaki yöneldimsel farklılıklar yalnızca isimsel bir çeşitliliğin değil derin bir bilgi birikiminin ve değişen dinî-felsefi koşulların ürünüdür.

Araştırmanın ulaştığı bulgulardan biri de Hindu asketizminin sosyal işlevlerinin, değişerek yeniden tanımlandığıdır. Kimi asketik tipler ritüel uzmanı olarak toplumsal hiyerarşi içinde belirgin bir yere sahipken, kimileri toplumdan geri çekilerek tamamen içsel arınmayı ve kurtuluşu hedefleyen bir çizgiyi temsil etmektedir. Modern dönemde ise özellikle kent merkezli yeni asketik hareketler geleneksel kimliklerden ayrılarak eğitim, sosyal hizmet, manevi rehberlik ve küresel iletişim ağları üzerinden farklı

<sup>86</sup> Nicholas Grant Boevig, "Swamis". ed. David A Leeming., *Encyclopedia of Psychology and Religion*, (Boston: Springer Verlag, 2014), 1760-1761; Yogananda, "Chapter 24: I Become a Monk of the Swami Order", *Autobiography of a Yogi*, 371-380.

işlevler üstlenmiştir. Bu durum, asketizmin statik bir kurum olmadığını; aksine toplumsal, ekonomik ve kültürel değişimlerle sürekli etkileşim içinde yeniden şekillendiğini göstermektedir.

Çalışmanın önemli çıktılarında biri, Hindu asketizmini doğru anlamak için terminolojik netliğin gerekli olduğudur. Kavramların birbirine karıştırılması hem akademik çözümlenelerde hem de karşılaştırmalı din araştırmalarında ciddi problemlere yol açmaktadır. Bu bağlamda çalışmada, kavramların tarihsel kullanımlarını, metinsel dayanaklarını ve mezhepsel bağlamlarını inceleyerek kavramsal belirsizlikleri gidermeye çalışılmıştır. Bununla birlikte, terminolojinin disiplinler arası bir yaklaşımla ele alınması gerektiği de açıktır. Çünkü asketik kimlikler yalnızca bir dinin doktrinel yapısına değil, aynı zamanda antropoloji, sosyoloji ve kültürel tarih gibi alanların kesişim noktalarına temas etmektedir. Bunun yanı sıra asketik kimliklerin mekânsal dağılımı, ritüel yoğunluk derecesi, topluluk örgütlenmesi ve soteriyolojik hedefleri gibi temalar gelecekteki araştırmalar için zengin bir veri alanı sunmaktadır. Özellikle mezhepler arası karşılaştırmalı çalışmaların artırılması, asketik gelenekler arasındaki benzerlik ve farklılıkların daha net biçimde ortaya konmasına katkı sağlayacaktır. Modern dönemde yükselen yoga hareketleri, küreselleşen manevi uygulamalar, şehirleşme ile değişen asketik roller ve dijital mecralarda görünürlük kazanan güncel eğilimler de Hindu asketizminin çağdaş dönüşümünü anlamak açısından dikkate değerdir.

Sonuç olarak bu çalışmada, Hindu asketizmine dair kavramsal çeşitliliği sistematik bir biçimde inceleyerek hem klasik hem modern kaynaklarda yer alan asketik kimliklerin daha doğru anlaşılmasına katkı sağlamaya çalışılmıştır. Hindu asketizminin yalnızca bireysel bir çilecilik uygulaması olmadığı, aksine tarihsel, teolojik, sosyolojik ve kültürel boyutlarıyla geniş bir alanı kapsadığı görülmüştür. Böylece Hindu asketizmi, adlandırma çeşitliliği ve tipolojik yapısıyla birlikte daha bütüncül bir perspektifle incelenmiş, ülkemizdeki Dinler Tarihi literatürüne hem yöntemsel hem kavramsal düzeyde önemli bir zemin sunulmuştur.

#### Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

#### Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

## Kaynaklar

- Apte, Vaman Shivram. "Vairāgī-Vairāgīka." *A Practical Sanskrit Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 1965.
- Arslan, Hammet. *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Banerjea, A. K. *Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-Vacana-Sangraha*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2014.
- Basham, A. L. *The Origins and Development of Classical Hinduism*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Bassuk, Daniel E. *Incarnation in Hinduism and Christianity: The Myth of the God-Man*. London: Macmillan Press, 1987.
- Boeving, Nicholas Grant. "Swamis." Edited by David A. Leeming. *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Boston: Springer Verlag, 2014, 1760-1761.
- Bowker, John. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Buswell, Robert E., Jr., and Donald S. Lopez, Jr. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Chaudhuri, Haridas. "The Concept of Brahman in Hindu Philosophy." *Philosophy East and West* 4, no. 1 (1954): 47-48.

- Dhavamony, Mariasusai. *Hindu-Christian Dialogue: Theological Soundings and Perspectives*. Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 2002.
- Denton, Lynn Teskey. *Female Ascetics in Hinduism*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Doniger, Wendy. *The Hindus: An Alternative History*. New York: Penguin Press, 2009.
- Doniger O'Flaherty, Wendy. *Siva: The Erotic Ascetic*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Eck, Diana L. *India: A Sacred Geography*. New York: Harmony Books, 2012.
- Eliade, Mircea. *Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Flood, Gavin D. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Flood, Gavin D. *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Flood, Gavin D. *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion*. New York: Routledge, 2006.
- Frawley, David. *Yoga and Ayurveda: Self-Healing and Self-Realization*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.
- Gandhi, Mahatma. *Gandhi'ye Göre Bhagavad Gita*. Türkçe'ye çev. Vecihi Karadoğan ve Seda Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Ghurye, Govind Sadashive. *Indian Sadhus*. Bombay: Popular Book Depot, 1953.
- Gross, Rita M. *Buddhism After Patriarchy*. New York: Sunny Press, 1993.
- Grimes, John. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Hardman, Oscar. *The Ideals of Asceticism: An Essay in the Comparative Study of Religion*. New York: Macmillan Company, 1924.
- Hartsuiker, Dolf. *Sadhus India's Mystic Holy Men*. Vermont: Inner Traditions International, 1993.
- Harvey, Andrew. *Teachings of the Hindu Mystics*. Colorado: Shambhala, 2001.
- Hatcher. *Hinduism in the Modern World*. 4-5, 69-71, 150-152.
- Jamison, S. W., and M. Witzel. *Vedic Hinduism*. Cambridge: Harvard University Archives, 1992.
- Jacobsen, Knut A. *Pilgrimage in the Hindu Tradition: Salvific Space*. London: Routledge, 2013.
- Khandelwal, Meena. *Women in Ochre Robes: Gendering Hindu Renunciation*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Kinsley, David. *The Sword and the Flute: Kali and Shiva*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
- . *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahavidyas*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Knott, Kim. *Hinduism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Krāmrich, Stella. *The Presence of Siva*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Kumar Sharma, Rejandara. *Indian Society, Institutions and Change*. New Delhi: Atlantic Publishers & Dist, 2004.
- Laghu-Yoga-Vasistha*. trans. K. Narayanaswami Aiyer. Madras: Theosophical Publishing House, 1971.
- Masatoğlu, Mehmet. "Dharma Kavramı ve Purushārthalar." *Dini Araştırmalar* 23, no. 57 (2020): 195-208.
- Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1899.

- 
- Müller, Friedrich Max. *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India*. New York: C. Scribner's sons, 1879.
- . *The Sacred Books of the East: Baudhayana Dharma Sutra, Vol. XIV*. Oxford: Oxford University Press, 1882.
- Müller, Friedrich Max. *Upanişadlar*. Translated by Korhan Kaya. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017.
- Narayanaswami Aiyar, K. *Thirty Minor Upanishads*. Montana: Kessinger Publishing, 1914.
- Olivelle, Patrick. *The Asrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- . *The Samnyasa Upanisads*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Pinch, William. *Warrior Ascetics and Indian Empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy*. New York: Sunny Press, 1993.
- Sanderson, Alexis. "Saivism and the Tantric Traditions." In *The World's Religions*, edited by S. Sutherland et al., 1988, 664. New York: Routledge.
- Sharma, Arvind. *Classical Hindu Thought: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Sharma, Rejandara Kumar. *Indian Society, Institutions and Change*. New Delhi: Atlantic Publishers & Dist, 2004.
- Stevenson, Angus, and Maurice Wait. "Samnyasa." In *Concise Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2011, 1275.
- White, David Gordon. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Yand, David N. Lorenzen, Adrian Munoz. *Yogi Heroes and Poets: Histories and Legends of the Nathas*. Albany: State University of New York Press, 2012.
- Yıldız, Arzu. *Hint Dinlerinde Kutsal İnsan Kavramı "Sadhu" ve "Sadhvi" Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Yogananda, Paramahansa. *Autobiography of a Yogi*. Self-published, 1990.