

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
(HAKEMLİ DERGİ)

Yıl / Year : 2016

Özel Sayı / Special Issue

ISSN : 1303 - 3344

DİN PSİKOLOJİSİ
ÖZEL SAYISI

İZMİR
Yılda İki Defa Çıkar

DEUİFD Din Piskolojisi Özel Sayısı / 2016, ss. 337-360.

ARAPÇA VE FARŞÇA TARİH VE SEYAHAT METİNLERİNDE YOGİ DEĞERLENDİRMELERİ

Yazan: Carl W. Ernst*

Çeviren: Mehmet Atalay**

ÖZ

Bu makalede, Arapça ve Farsça yazılmış çeşitli tarih ve seyahat metinlerinde yer alan bazı başlıca yogi değerlendirmelerine yer verilmekte ve bu değerlendirmeler kısaca analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yogi, Yoga, Hint Spiritüalitesi, Mistik Tecrübe.

ACCOUNTS OF YOGIS IN ARABIC AND PERSIAN HISTORICAL AND
TRAVEL TEXTS

ABSTRACT

In this article, some major accounts of yogis that appeared in the various Arabic and Persian historical and travel literature will be put forth and shortly evaluated.

Key Words: Yogi, Yoga, Indian Spirituality, Mystical Experience.

Uzun yüzyıllar boyunca Hindistan, garip ve ilginç olayların ülkesi olarak temayüz etmiştir. Büyük İskender'in yaşadığı dönemden bu yana seyyahlar ve tarihçiler, Hindistan'ın doğal güzellikleri, tarihi ve kültürü üzerinde yorumlar yapmışlardır. Zahitler ve haşin dini simalar, üzerinde yorum yapılması açısından daima popüler konular olagelmıştır; fakat, yabancı ziyaretçilerin bu Hintli münzevilerin manevi gayelerine ilişkin

* Prof. Dr. Carl W. Ernst, University of North Carolina'da (Chapel Hill) Din Bilimleri (Religious Studies) Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: cernst@email.unc.edu). Makalenin ilk yayımlandığı yer itibarıyla künyesi şöyledir: Carl W. Ernst, "Accounts of Yogis in Arabic and Persian Historical and Travel Texts," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 33 (2008), pp. 409-426.

** Doç. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: matalay@istanbul.edu.tr). Bu makale, Prof. Carl W. Ernst'ün özel izniyle –ve kendi son yazdığı taslak esas alınarak– tercüme edilmiştir.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 12/01/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 11/03/2016

olarak gerçek anlamda –basit ya da girift– herhangi bir anlayış edineceğine dair hiçbir teminat sözkonusu değildir.

Büyük İskender'in zahit Mandanis ile konuşmasına dair Megasthenes'in yaptığı aktarım, Hintli çıplak filozof ya da yogilerle iletişimde ve özellikle de tercüme yoluyla iletişimde yabancıların tecrübe ettiği anlayış zorluklarını ele veren bir örnek işlevindedir:

Mandanis'in dediğine göre kendisi kralı methetmiştir. . çünkü kral, her ne kadar böylesine büyük bir imparatorluk idaresiyle meşgul ise de, hikmet heveslisiydi; çünkü kral, hayatı boyunca ilk kez gördüğü yegâne silahlı filozoftu; ve bu silahlı adamların, kendi kendini kontrol etmeyi öğrenmeye isteklileri ikna etme gücüne, isteksizleri de icbar etme gücüne sahip bilgiler olması bütün dünyada en faydalı bir şeydi; ama kral, lisan hariç olmak üzere kalabalık kitlelerden daha fazla bilgi sahibi olmayan mütercimler aracılığıyla konuştuğunda, kendi felsefesi itibarıyla herhangi bir şey ortaya koyamayacak ise mazur görülebilir; böyle bir şey, diye ekledi Mandanis, çamurların arasından akan suyun berrak akmasını beklemek demek olurdu!¹

Günümüzün eleştirel yazarları da, Hintli 'öteki' ile karşılaşmalarını anlatmaya çalışan Avrupalı seyyahların özellikle kendi oryantalist önyargı kalıplarını nasıl beraberlerinde taşıdıklarına işaret etmişlerdir. Din tarihçileri Hindistan dinleri hakkında bilgi edinmek amacıyla seyyah değerlendirmeleri ve tarihsel metinler üzerinde 'hafriyat' yapsa da, bu tür bir kazı işlemine ne ölçüde istinat edebileceğimize dair hiç kuşkusuz sınırlamalar sözkonusudur.² Seyyah ister Avrupalı bir Hıristiyan isterse de Ortadoğulu bir Müslüman olsun, bu tür kaynaklar, itibari anlamda tartışılması beklenen konudan daha ziyade anlatıcının zihniyeti hakkında bilgi vermektedir.³

Öyle tahmin edilmektedir ki Hint dinleri üzerine Hint dünyası dışından insanların tuttuğu bu kayıtlardan istifade boyutlarının sınırlılığı,

¹ Strabo, *Geography*, 15.I.64.

² Avrupalıların yogiler hakkında serdettiği yorumlara ilişkin küçük bir seçki için bkz.: Yule & Burnell, *Hobson-Jobson*, pp. 461-62, ("Jogee"). Avrupalı seyyahların yogi değerlendirmelerine ilişkin yeni bir veri toplamı için şuraya bkz.: Schmidt, *Fakire*.

³ Cole, "Mirror of the World"; Reis, *Miroir*, pp. 92-94.

Müslüman seyyahların ve aynı zamanda Hintli-Müslüman hükümdarların ve onların tarihçilerinin muhasebelerine eşit düzeyde şamil olmaktadır. Hint dinlerine ilişkin olmak üzere bütün bu insanların ortaya koyduğu tasvirler; ekseriya “korku, hayranlık, aşinalık ve tiksinti duygularından müteşekkil tuhaf bir karışım sergilemektedir.”⁴ Güney Asya alt kıtasında yoga öğretileriyle ilgili olarak bu kaynaklar ne kadar bilgi verebilir?⁵ Öncelikle belirtmek gerekir ki *Vedanta* kaynaklı metafizik, birkaç Müslüman filozofun hayranlığını celp etmiş olabileceği gibi yoga uygulamaları bazı heveskâr sufi mistiklerin ilgisini çekmişti. Oysa, gündelik ve sıradan gözlem imkânı itibarıyla bizzat yogi, Hint spiritüalitesinin en aşikâr –ve en egzotik– göstergelerinden biriydi. Simgesel bir ölüm tecrübesi aracılığıyla brahmin cemiyetinden ritüel anlamda bir kopma yaşayan yogiler, brahminlerin ve diğer üst sınıf Hinduların yabancılarla sosyal etkileşimini sınırlandıran safiyet kurallarından bağımsız durumdaydı. Hindistan’da Türk ve Moğol hükümlerinde bu çıplak ve kül renkli münzeviler; Müslüman hükümdarlar, devlet görevlileri ve seyyahların merakını cezbetmişti.⁶ Yogilerin celp ettiği dikkat, hiç şüphesiz ki kısmen meşhur gizemli güçleriyle alakalıydı. Hintli-Müslüman tarih metinlerindeki ve seyahat kayıtlarındaki değerlendirmelere ilişkin küçük bir tetkik; kuzey Hindistan’da genel olarak “cogi” diye telaffuz edilen Nath ya da Kanphata (“yarık kulak”) yogilerinin, Güney Asya Müslüman ‘âleminde’ –şayet olağandışı değilse– kabul görmüş bir konum işgal ettiğini göstermektedir. Aynı zamanda ortaya çıkmaktadır ki birçok güçlü Müslüman hükümdar, faydalı buldukları belli başlı yoga uygulamalarına nisbeten aşina olmuşlardı. Dahası bu aşinalık, *Bengisu Havuzu*’nun (*The Pool of Nectar*) farklı versiyonlarının Arapça ve Farsça tercüme yoluyla

⁴ Alam & Subrahmanyam, p. 291.

⁵ Müslüman yorumcuların Hint dinlerine dair değerlendirmeleri bağlamında sözkonusu olan problemlerle ilgili olarak şu makalelerime bkz.: “Situating Sufism and Yoga,” “The Islamization of Yoga,” “Muslim Studies of Hinduism?”, “Admiring the Works of the Ancients.”

⁶ Bkz.: Foltz; Green, pp. 210-11; Husain.

yoganın metin düzeyinde olsa da İslam dünyasına kültürler-arası anlamda itikal etme sürecine paralellik arz etmekteydi.⁷

Uzun dönemler boyunca yogiler, Hindistan'daki garip ve şahane olaylara ilişkin "ister inan ister inanma" kategorisinde standart bir konumda bulunuyordu. Hindistan'a dair ilk Arapça seyahat kayıtlarından biri olarak 851 yılında yazılmış (ve zaman zaman Süleyman isminde bir tüccara isnat edilen) anonim bir metin, Hintli garip münzeviye ilişkin olmak üzere (burada tasvir edilen yogi için sözkonusu olduğu gibi) hiç değişmez olduğu düşünülen niteliklerle genel bir portre çizmektedir:

Ve Hindistan ülkesinde ormanlarda ve dağlarda dolaşan, çok az insanla görüşen ve ormanlardaki ot ve meyvelerle beslenen münzevi insanlar vardır. Bu kimseler, kadınlarla etkileşimi engellemek amacıyla cinsel organlarına demir yüzük koyarlar. Bazıları çıplaktır, bazıları da üzerlerinde kaplan derisinden başka hiçbir örtü olmadan sürekli güneşte kalır. Bir keresinde tıpkı az önce tasvir ettiğim koşullarda bir adam gördüm ve yanından ayrıldım. On altı yıl sonra tekrar aynı yere geldim ve bu adamı aynı halde buldum. Gözlerinin güneş ısısından mahvolmayışına hayret ettim.⁸

Yalnızlık, etsiz (vejetaryen) beslenme, cinselliğe karşı olağandışı tutum, çıplaklık ve güneşe bakmak dâhil olmak üzere daha sonra yogilerle irtibatlandırılacak birkaç tema bu iktibasta birlikte zikredilmektedir.

İslam tarihi kaynaklarında bulabildiğimiz kadarıyla yoga, tıpkı gelecekte haber verme (divination) olgusu gibi Hint-İslam sultanlarının ilgisini çeken pratik bir konu olarak görülmektedir. Yogaya yönelik ilginin ideal anlamda Hint-İslam sultanlarına ilişkin tasvirlerin normal bir bileşenine tekabül etmemesi dolayısıyla, yogilere ilişkin ayrıntılı değerlendirmeler, saray vekâyinâmelerinde ancak nadiren yer almaktadır. Bununla beraber, idare merkezi saraylar ile münecim ve büyücülerin işgal ettiği konuma benzer bir konum işgal eden yogiler arasında tahakkuk eden uzun süreli irtibata gösterge işlevinde kanıtlar bulunabilmektedir. On dördüncü yüzyılda Delhi sultanlığının altın çağında, brahmin olmayan çevrelerden gelen karizmatik simalar, sarayda

⁷ Briggs, *Gorakbnath*; Ernst, "Islamization."

⁸ Sulayman, *'Abbar as-Sin wa l-Hind*, §52, pp. 22-23.

muayyen bir itibar kazanmıştır. Şair Emir Hüsrev (vef. 1325), *Nuh Sipihr* (*Dokuz Cenne*) başlıklı Farsça destanının üçüncü bölümünde yer verdiği Hindistan'ın faziletlerine dair methiyesinde, Hint münzevilerinin doğüstü güçlerine övgü düzmektedir. Emir Hüsrev, özellikle, brahminlerin gelecekte haber verme yetenekleri ile yogilerin nefes tutma maharetlerinin önemini vurgulamıştır.⁹ Caynist (Jainist) kaynaklara göre, Sultan Muhammed İbn Tuğluk, Caynist türbeleri tamir etme ve bunların korunmasını sağlama konusundaki gayreti vesilesiyle meşhur Caynizm âlimi Jinaprabhu Suri'ye imtiyaz ihsan etmiştir. Sultan, Suri'den *yantra* şekilli [tantrik meditasyona yardımcı olduğu düşünülen geometrik bir Hindu grafiği] bir koruyucu muska almış ve *-Bengisu Havuzu'*nda (*The Pool of Nectar*) da görülen bir uygulama olarak– onun altmış dört 'yogini' (bayan yogi) üzerindeki hâkimiyetini müşahede etmiştir.¹⁰ Meşhur seyyah İbn Battûta da Muhammed İbn Tuğluk'un yogilere ilgisini teyit etmiştir. Ayrıca, İbn Battûta'nın kendisi de yogiler ve yogilerin menkul mucizevi güçlerinden hayli etkilenmişti. "Yogi gizemi" değerlendirmesinde İbn Battûta şunları söylemektedir:

Bu topluluk harikulâde olaylar sergiler. Bunlardan biri, aylarca yemek yemeksizin ve içecek içmeksizin durabilmeleridir. Çoğu, yer altında kendileri için mağaramsı oyuklar kazdırmıştır. Bu oyuklar onlar yer altındayken yapılır ve bu oyuklarda sadece hava almaları için bir delik bırakılır. Yogiler bu oyuklarda aylarca kalırlar. Bir yoginin bir yıl boyunca bu hal içinde kaldığını duydum. Mangalore şehrinde yogilerden tedrisat gören Müslüman bir adam gördüm. Bu adam için bir platform yapılmış ve bu adam yirmi beş gün boyunca yemek yemeden ve içecek içmeden burada üstünde kalabilmişti. Ben ayrıldıktan sonra daha ne kadar kaldı bilmiyorum. Halktan çeşitli insanların anlattığına göre bu yogiler, belli birkaç gün ya da ay boyunca yemeleri için misket büyüklüğünde yiyecek hazırlar ve bu zaman zarfında ne başka bir yiyecek yer ne de bir içecek içerler. Gizli olaylardan haber verirler [yani, geleceği tahmin ederler]. Sultanlar bu insanlara tazimde bulunur ve memnuniyetle huzurlarına

⁹ Amir Khusraw, *Nuh Sipihr*, ed. Wahid Mirza, pp. 192-94, trans. R. Nath & Faiyaz 'Gwalieri', in *India as Seen by Amir Khusrau*, pp. 98-99.

¹⁰ Jhavery, *Comparative and Critical Study of Mantrasastra*, pp. 230-34.

kabul ederler. Bu yogilerden bazıları kendilerini sebze yemeği ile sınırlandırırken diğer bazıları (böyle bir sınırlamaya gitmeksizin) sadece et yemekten kaçınırlar. Et yemeyen yogiler çoğunluktadır. Bu insanların en bariz özelliği, kendilerini disipline etmeleridir (*riyâzet*). Dünya ve nimetlerinden yana hiçbir şeye gereksinim duymazlar. Bunlardan bazıları herhangi bir insanı sadece bakışlarıyla öldürebilir. Halkın anlattığına göre bir kimse bunlardan birinin bakışıyla öldüğünde naaşının göğsü yarılırsa kalbinin yerinde olmadığı görülür. Yine bu insanların dediğine göre sözkonusu ölü bedendeki kalp, 'yenmiş' bulunmaktadır. Bu durum kadınlar (kadın yogiler) arasında yaygındır ve bunu yapan kadına da 'sırtlan' tabir ederler.¹¹

Bir keresinde İbn Battûta, bir yoginin sarayda, bizzat sultanın önünde havada uçtuğunu görmüş ve afallamıştı. Ayrıca İbn Battûta, Seylan'daki Adem Tepesi'ne (Adam's Peak, Cebel-i Âdem) dört yogi ile birlikte seyahat etmişti.¹² Anlaşılan o ki, Malva'nın Halcî aristokrasine mensup bazı insanlar yoga yoluyla kazanılacağı düşünülen uzun ömür vaadine ilgi duymuşlardı; çünkü, söylendiğine göre bu insanlar, yoga tekniklerini öğrenmek, beden sağlığına ve hatta 'cinsel uygulamalara' hâkim olmaya yarayan ilaçlar kullanmak amacıyla yogilerle birlikte yaşamışlardır.¹³ Geleceği öngörme (divination) bilgisi ve *yogini* denen dışı ruhlarla iletişim kabiliyeti, on altıncı yüzyılın sonlarına doğru Gücerat bölgesindeki askeri seferlere komuta eden Müslüman hükümdarlar tarafından faydalı bulunmaktaydı.¹⁴

Moğol imparatoru Ekber Şah'ın, değişik dinleri araştırma yönündeki meşhur temayülü dolayısıyla, yoga uygulamasına ilgili ve heveskâr olduğunu da tesbit etmek şaşırtıcı olmayacaktır. Saray görevlisi Beda'unî'nin olumsuz bir değerlendirme olarak kaydettiğine göre Ekber

¹¹ İbn Battutah, *Voyages*, ed. Defremery and Sanguinetti, IV:35-36.

¹² İbn Battutah, *Travels in Asia and Africa*, pp. 225-26, 255, 257, 259.

¹³ Rizq Allah Mushtaqi, *Waqi`at-i Mushtaqi*, MS Add. 11,633, British Museum, fols. 91b-92a, aktaran: I. H. Siddiqui, "Resurgence of Chishti Silsila," p. 71.

¹⁴ al-Ulughkhani, *Zafar ul Walih*, trans. Lokhandwala, I:333 (Arapça metin, p. 417), I:377 (Arapça metin, p. 470). (Bu metnin atf yaptığımız yerlerinde, sözkonusu sanatlarda uzman olduğu düşünülen Hasan adında Dekkan'lı bir Müslüman, hükümdar huzuruna davet edilmektedir).

Şah, 1583 yılında Agra yakınlarında hem Hindu hem de Müslüman fakirlerin beslenmesi amacıyla dönük olarak binalar inşa etmiştir. Çok sayıda yogi de bu mekâna akın ettiği için, Ebu'l-Fazl'ın memurları bu yogiler için Cogipura (Jogipura) ["yogiler şehri"] diye tabir edilen geçici bir konut inşa etti. Ekber Şah onlarla meditasyonu, bedeni terk etme olgusunu, yanısıra, simya ve büyü'nün etkilerini tartıştı. [Ekber Şah bu son iki uygulamaya (simya ve büyü) birbirleriyle kafiyeleşen kelimeler olarak *kimya*, *simya* ve *rimya* kelimeleriyle göndermede bulunmuştu]. Bu yogiler de Ekber Şah'ın uzun bir ömür yaşayacağı yönünde kehanette bulunmuşlardı. Ayrıca bu yogiler, Ekber Şah'a, et tüketimi ve cinsellik düşkünlüğünü sınırlaması gerektiği yönünde tavsiyede bulundular. Beda'uni'nin izlenimine göre yogiler Ekber Şah üzerinde bu bağlamda ölümcül düzeyde olumsuz bir etki bırakmışlardır. Beda'uni'nin daha sonra dile getirdiği iddiaya göre Ekber Şah, kendi müritlerine, yogiler tarafından kullanılan bir terim olarak *çile* (*chelah*) diye tabir etmeye başlamıştır.¹⁵ Ebu'l-Fazl, *Bengisu Havuzu*'nun VII. bölümünde tasvir edilen büyücülüğe benzer bir büyücülük sanatının belli brahminlere isnat edildiğini tesadüfen fark etmiştir. Anlaşıldığı üzere bu büyücülük sanatı, geleceği tahmin etmek amacıyla ölü bedenleri diriltmek üzere bedenden ayrılmış ruhları celp etme imkânı sağlamaktadır. O dönemden geriye doğru dokuz yüzyıl boyunca uygulanan bu tür bir kehanet ameliyesi, 1586 yılında Ekber Şah'ın Keşmir'i fethini öngörmek amacıyla icra edilmişti.¹⁶ Beda'uni, Ekber Şah'ın yoga mantralarına ilişkin bariz uyarılama faaliyetine de dikkat çekmiştir. Ekber Şah muhtemelen bu uyarılama faaliyetini, *Bengisu Havuzu*'nda tarif edildiği şekliyle çeşitli gezegenlerle bağlantılı manevi varlıkları (deity) kontrol etmek amacıyla gerçekleştirmiştir: Ekber Şah "gece yarısında ve ilk şafak vaktinde, güneşi kendi isteklerine itaatkâr kılmak amacıyla, Hinduların kendisine öğrettiği heceleri mırıldanmaya başlıyordu."¹⁷ Ebu'l-Fazl, devlet yapısı ve müesseselerine ilişkin kendi tetkiki *Â'in-i Ekberî*'sinde (أئين اكبرى) [ya da Ekber Müesseseleri], Patañjali'nin yogayla alakalı klasik metnine ilişkin bir

¹⁵ Beda'uni II: 324-25; çeviri nüsha, II:334-35.

¹⁶ Abul-Fazl Allami, *Ekbernâme*, I:507; çeviri nüsha, I:772-73.

¹⁷ *Ibid.*, II: 261; çeviri nüsha, II:268.

özet vermekte ama o dönemin yogilerine dair hiçbir şey söylememektedir.¹⁸

Ekber Şah'ın oğlu Cihangir, kendi hatıratında, bazı yogileri Peşaver yakınlarındaki Gorah Hatari'deki (Gorhatri ya da Gorahtri gibi çeşitli şekillerde telaffuz edilir) inziva mekânlarında arayıp bulma konusunda hayli heveskâr olduğunu kaydetmektedir. Evvelce bu mevki, Cihangir'in dedesinin dedesi Babür Şah tarafından 1519 yılında ziyaret edilmişti. Her ne kadar Babür Şah bu mekânın pek etkisinde kalmamış idiyse de hatıratının resimli nüshaları orada yogilerle karşılaşmış olduğunu göstermektedir.¹⁹ Cihangir'in ziyareti de eşit düzeyde hayal kırıcı nitelikteydi: “[Aslında] böyle bir kimse, anka kuşu ya da felsefe taşı kadar nadirdir. Ama benim bütün gördüğüm, sefil bir cahil sürüsüydü. Bu insanları görmekten tek kârım, kafa karışıklığı oldu.”²⁰ Cihangir, yogilerle dostane olmayan bir tarzda karşı karşıya geldiğini de itiraf etmektedir. 1613 yılında, hac yolunda Acmer'deki Çeştî türbesini ziyaret ettikten kısa bir süre sonra Puşkar'da konakladı. Bir ‘put kırıcı’ psikolojisiyle Vişnu'nun avatarı olarak domuz şeklindeki bir putu imha etti. Sonra da, insanları aldattığından şüphelendiği bir yogiyi şehir dışına kovdu.²¹ Bu olaya rağmen, tıpkı babası Ekber Şah gibi Cihangir'in de önde gelen yogilerle irtibat muhafaza etmeye çalıştığı görülmektedir.²² Hindistan Pencap'ındaki Yahbar'da (Jakhbar) bir yogi türbesinde bulunan hasılat belgeleri mecmuası, bu müesseseyi koruma ve yaşatmaya yönelik olarak

¹⁸ Abu al-Fazl `Allami, *The A'in-i Akbari*, trans. Jarrett, pp. 187-98.

¹⁹ Bkz.: Babur, *Babur-nama*, trans. Beveridge, p. 230. (Bu kaynak sözkonusu mevkinin adını Gur-hatri olarak vermektedir); Saiyid Rizvi, *A History of Sufism in India*, vol. 1, p. 369 (*Bâbürnâme*'nin Britanya müzesindeki nüshasından alınma bir resim). Bu mevkinin adının Sih kaynaklarına dayalı olarak Gorah Hatari şeklinde telaffuzu için bkz.: Digby, “Encounters with Jogis,” pp. 29-30. Briggs, Gorhatri'nin Gorahsetra'dan türediğini söylemektedir (p. 98). Thackston, kelimeyi Gurh Katri diye telaffuz etmektedir (*The Baburnama*, fol. 232b, p. 285). Ayrıca bkz.: Husain, p. 142, n. 1.

²⁰ Jahangir, *The Jahangirnama*, trans. Thackston, p. 74; id., *The Tuzuk-i-Jahangiri*, trans. Rogers, I:102.

²¹ *Ibid.*, trans. Thackston, p. 153; trans Rogers, I:254-55.

²² Cihangir'in yogiler ve diğer münzevilerle karşılaşmaları için bkz.: Mobad Shah, *Dabistan*, pp. 146 (Akamath), 155 (Chatur Vapa), 162 (Sri Kant); tercüme versiyonu için ayrıca bkz.: Shea and Troyer, pp. 234, 247, 255.

1581-1741 arası dönem itibarıyla Moğol hükümdarları tarafından sağlanan resmi himaye konusunda ayrıntı vermektedir. Diğer birçok gayri Müslim dini merkez gibi bu yogi türbesi de teberru vakıfları idaresince sağlanan bağışlar yoluyla arazi geliri elde ediyordu. Bu yogi türbesinin yardımı nail olması, yogi üstatlarına kişisel olarak saygı gösterdiği anlaşılan Ekber Şah ve Cihangir tarafından özellikle onaylanmıştı. Bu arada, 1661 yılında Alemgir Şah'ın bu türbedeki baş yogiye simya ilaçları istediği kişisel bir mektup gönderdiğini kaydetmek isabetli olacaktır.²³ İngiliz seyyah John Fryer'ın iddiasını dikkate alacak olursak, Moğol idare sistemindeki bir açığın eyyamcı yogilerce istismar edildiğine dair göstergeler de sözkonusudur. John Freyer'ın suçlayıcı iddiasına göre "Fakirler", "Gayri Müslimler"den (Hindular), Hz. Peygamber'e hakaret ettikleri ithamına dayalı olarak şeriat mahkemelerine ihbar etmekle tehdit ederek bağış sızdırıyorlardı.²⁴ Nath yogilerinin menâkıbnâme geleneği, Delhi sultanları ve Moğol imparatorları tarafından gördükleri himayeye çok büyük önem atfetmektedir. Sözkonusu gelenek, yogilerle Delhi sultanları ve Moğol imparatorları arasındaki bu ilişkiyi hem kârlı hem de moral yükseltici bir ilişki olarak değerlendirmişlerdir.²⁵

Farsça yazılmış coğrafya kitapları, söz arasında yogileri Hindistan'ın olağandışı bir özelliği olarak zikretmeye devam etmiştir. Emin İbn Ahmed Razi, 1954 yılında yazdığı *Heft İklim (Yedi İklim: The Seven Climes)* başlıklı gösterişli kitabında, Hindistan'ın harikalarına dair şimdi kayıp bir ilk kaynaktan aldığı ve yogilerin nefes alıp verme tekniklerini olduğu kadar daima popüler intihar (self-immolation: kendi kendini yakarak vs. kurban etme) hikâyelerini de içeren bir değerlendirmeye yer vermiştir:

Kendi zamanının yetenekli insanlarından biri olan Muhammed Yusuf Herevî, Hintlilerin harika ve nadir maharetleri üzerine bir risale yazmıştır. Bu zat şunları anlatmıştır: Hindistan eyaletlerinden birinde

²³ Goswamy & Grewal, *The Mughals and the Jogis of Jakbbar*.

²⁴ John Fryer, *New Account of East India and Persia* (London, 1698), p. 95, aktaran: Schmidt, *Fakire*, p. 164.

²⁵ Bouillier, *Ascètes et rois*, pp. 68-75, 116-18; Briggs, pp. 70, 92, 94-5, 105, 144; White, "The Wonders of Sri Mastnath."

bulunuyordum ki bir yoginin oranın kralı önünde kendisini yakarak kurban etmek istediğini duydum. Bu eyaletin kralı üç gün boyunca ziyafet ve şenlik düzenledi. Dördüncü gün şafak vaktinde güneş doğu tarafındaki kalenin üzerinden görünüp adeta bir örtüyü andıran toz bulutunun üzerine sabitlenince, büyük bir putperest kalabalığı peydah oldu. Sonra, sırtında 'fenâ elbisesi', başında da 'feragat şapkası' olan bu yogi geçici varlıktan sıyrılıp hiç fânî olmayacak 'hiçlik' durumuna intikal etti. Kralın önüne geldi ve teşrifat âdetleriyle gerekli selamlamaları icra etti. Dudakları bir gül goncası gibi konuşmadan yana kenetlenmiş vaziyetteydi. Bu yogi o sırada ayakta duruyordu ve âdeta bir nergis çiçeği gibi ayaklarına bakıyordu. Görevliler keçi ve sığır tezeği seyreltmeye başladı ve bu yoginin bulunduğu mevkiye omuzlarıyla baş hizasına gelinceye dek tepeleme yığdı. Sonra bu tezek yığını sağ ve sol taraflarından ateşe verildi. Alevler her yanı sardı ve ortalığı bir sıcaklık kapladı. Âdeta bir kandil gibi yanan bu tezek yığnında alevler yoginin boğaz hizasına kadar yükseldi. Yogi krala döndü ve birkaç söz söyledi. Sonra da, boynunu niyazda bulunan biri gibi eğdi, alnını alevlere çevirdi ve gözlerini kapayıp son nefesini verdi. (Şiir:)

Öfkeli âşığı başının altına bir tuğla koydu;

Öyle yandı ki en nihayet başını küllere yasladı.

Daha sonra, bir saat boyunca vücudunun parçalarını araştırdılar ama bir kül kalıntısından başka bir şey bulamadılar. (Şiir:)

'Kendi'nden bir parça 'yerli yerinde' değilse şayet, hâlâ hamsın demektir;

kandil gibi tamamen yan da, kâmil olasin.

Ayrıca, Hindistan'da nefes kontrolü egzersizi yapan bir yogi topluluğu da vardır. Bu yogiler, sözkonusu egzersizde yılmaz bir sebat ile öyle bir seviyeye varırlar ki birkaç günlük aralarla yalnızca tek nefes alır ve bu mahareti zirve bir mükemmeliyet ve en büyük başarı olarak görürler. Benares şehrinde bu yogilerden biri vardı ki bu maharete çok üstün bir seviyedeydi. Öyle ki Hân-ı Zaman bir defasında bu yogiyi on günden fazla bir süreyle toprağa gömdü. Başka bir defasında bu yogi, yine Hân-ı Zaman tarafından yaklaşık yirmi gün boyunca tıpkı bir gemi çapası gibi su altında tutuldu. Ama yogi hiçbir sıkıntı yaşamadı. Başka bir örnek olarak, Pencap bölgesinde de 'dünyevi bağlar'dan kurtulmuş 'deli' bir

adam vardı. Bu adam her iki dünyanın zenginliklerini de bir kenara fırlatmış, ne dünya ne de dünyacı insanlarla hiç irtibatı kalmamıştı. (Şiir:)

Gözlerindeki kirpiklerden birer zambak uzanır,
ve bakışlarını kötü ve iyi zamanlardan azade kılar.

Bu yogi bütün hayatı boyunca küçük bir toprak parçası üzerinde yaşıyor, kalp cevherinin hazinesi demek olan sol göğsünü bu toprak parçasındaki gediğe yaslıyordu. Ellerini yiyeceklere uzanmaktan alıkoyuyor ve pinekleme hali içinde gözlerini kapalı tutuyordu. Zikri geçen Muhammed Yusuf, kendi yazdığına göre, bu yogiyi görmüştür. Dahası, Muhammed Yusuf'un bu yogiye yakın insanlardan duyduğuna göre, sözkonusu yogi yirmi iki yıl boyunca böylesi bir perhiz uygulamasından şaşmamıştır. Sözkonusu yogi bütün bu zaman boyunca ayaklarını kımıldatmamış ve ellerini de açmamıştı. Beslenme olarak sadece yemek kokusuyla idare etmişti. Allah yardımcılarının en büyüğüdür!²⁶

Burada, kendisini canlı canlı yakan ve –ilk dönem Hıristiyan münzevilere ‘rakip’ olması telakkisiyle– insanüstü bir münzevi olarak yaşayan acayip bir yogi tasviri; Fars şiirinin zirve mahsullerinden çıkarsanmış kelimelerle sergilenmektedir.

Yogilerin nefes kontrolü ile alakalı olarak Müslümanların kullandığı tekniklerden biri, bir edebiyat antolojisinde yer almaktadır. Bu antoloji, Şîr Han Lodi'nin 1690 yılında Bengal'de derlediği *Mir'âtü'l-Hayâl* (*Hayal Aynası*) başlıklı çalışmadır. Şîr Han, öğretmeni Nazım'dan (vef. 1657) bahsettiği sırada yer verdiği bir ara fasılda, bu zatın sadece şair olmakla kalmayıp aynı zamanda geleceği tahmin etme amaçlı olmak üzere nefes kontrolü sanatında maharetli bir remmâl (remil ile fal bakan) olduğunu söylemektedir. Şîr Han'ın müşahedesine göre bu maharet; Yunan, Irak ve Horasan geleneklerinde bilinmemekte, aksine, Hindistan yogilerinden kaynaklanmaktadır. Şîr Han'ın küçük risalesi, sağ ve sol burun delikleriyle bağlantılı olmak üzere ‘güneş ve ay nefesleri’ üzerinde

²⁶ Râzî, *Haft İqlîm*, II:509-11. Bu tahkikli Farsça nüsha, 1950'lerde basılmış Tahran nüshasına göre önemli ölçüde daha muteber durumdadır.

ayrıntılar verdiği gibi savaşta başarılı olmak, hastalıklarla mücadele etmek ve geleceği tahmin etmek gibi konularda bu nefeslerin nasıl kullanılacağı ile alakalı geniş bilgiler vermektedir. Şîr Han bu 'bilim'in kaynağını Mahadev'in (Şiva) karısı Parvati'ye aktardığı öğretilere dayandırmaktadır. Ancak, öyle anlaşılmaktadır ki Şîr Han, Bengal'deki güçlü yoga geleneğinden haberdar değildir; çünkü en başarılı yogiler olarak Keşmir yogilerini zikretmektedir. Şîr Han (neredeyse sonradan akla gelen bir düşünce olarak) yogilerin kendi öğretilerini aynı zamanda Hz. Adem'den almış olabilecekleri sonucuna varmaktadır; çünkü bu düşünce, *Bengisu Havuzu* (*The Pool of Nectar*) olarak bilinen Arapça çalışmada yogiler tarafından kabul edilmektedir. Yine de bu düşünce yoga olgusunun Hint karakterini muhafaza etmektedir, çünkü Hz. Adem'in Seylan'da bir bahçeye nüzûl ettiği hemen herkesçe bilinen bir 'husus'tur.²⁷ Şîr Han'ın, aynı zamanda, ilahi bir Hint mualliminin İslami mukabili olarak Hz. Adem yerine Hz. İbrahim'i ikame eden *Bengisu Havuzu*'na bir göndermede bulunması; bu metnin alternatif bir nüshasının (ya da muhtemel bir 'sürç-i lisan') göstergesi olarak değerlendirilebilmektedir.

Hindistan'a yaptığı seyahatleri kayıt altına alan bir başka seyyah, Belh'den başlayıp Hindistan ve Seylan'a ve aynı istikamette Belh'e doğru birer seyahat gerçekleştiren ve yedi yıl süren bu seyahatleri üzerine 1631 yılında tamamladığı bir seyahat anıları kitabı yazan Mahmud İbn Emir Velî Belhî'dir.²⁸ Kendi özel tercihleri doğrultusunda seyahat ettiği anlaşılan Belhî, –Mathura'daki Raja Man Singh mabedi, Acmer'deki Muinüddin Çeştî türbesi ve Orissa'daki Konarak ve Jagunnath mabetleri gibi– Hindistan'daki birçok önemli türbe-külliyelere yaptığı ziyaretleri anlatmaktadır. Belhî; seyahatlerine henüz başladığı Peşaver yakınlarında, Moğol hükümdarları Babür ve Cihangir tarafından da kısa süreli olarak

²⁷ Virolleaud, "Sur un épitomé." Şair Nazım (vef. 1068/1657), aslen Herat'lıysa da ömrünün çoğunu İslamabad'da (Dhaka) geçirmiştir. Bu zat, Hz. Yusuf ve Züleyha kıssası üzerine popüler bir mesnevinin yazarı olan hemşerisi Nazım Herevî (vef. 1082/1671) ile karıştırılmamalıdır (Storey, I:823, n. 3). Şîr Han gençliğinde şair Nazım'dan kısa süreli bir eğitim görmüştür.

²⁸ Belhî, *Babru'l-Esrâr*, pp. 4-6 (Farsça metin), pp. 31-32 (İngilizce giriş yazıtı). Karşılaştırınız: Storey, I:375. Bu bölüm şurada tamamen tercüme edilmiş olarak bulunabilir: Hussain, "Hindu Shrines and Practices," pp. 142-144; ayrıca bkz.: Foltz.

ziyaret edilen yogi ‘zaviye’sine uğramıştır. Ancak, tıpkı Babür ve Cihangir’in ziyaretlerinde olduğu gibi Belhî’nin ziyareti de, benzer şekilde, bilgi devşirme açısından verimsiz olduğu kadar hayal kırıklığına uğrattıydı. Nefes kontrolü uygulaması gerçekleştiren yogilere “zahit” diye göndermede bulunan Belhî, taş ve briketten yapılmış yüksek ‘zaviye’lerini baş üstadın bin rakamına balığ takipçilerini barındıran bir mekân olarak nitelendirmektedir. Belhî’nin bir miktar hakaretâmiz şekilde kaydettiğine göre bu “sapkın mezhep,” mükemmeliyetin en yüksek alametinin, nefesi gün boyu tutabilmek olduğu fikrini benimsemektedir: bu marifete nâil olan yogi, zaviyenin üstadı olarak baş tacı edilmektedir ve bu arada sabık üstat, “ebedi azaba mahkûm olmak üzere birkaç gün içinde kesin olarak cehenneme gitmesi için hapsedilmektedir.” Müteveffa üstadın ruhunun, çok geçmeden, kendi kemâlâtına uyan başka ve daha iyi bir bedene intikal edeceği farz edilmektedir. Belhî’nin müşahedesine göre o bölgenin halkı ve kralları, yogilerin bu zaviyesini aynı ve nakdi yardımlarla desteklemektedir. Dahası Belhî, zaviyenin “düşmansılık ya da önyargı adına hiçbir alamet izhar etmeyen” yeni üstadıyla konuşmuş ve – yine kendi iddiasına göre– tevhid inancına dair kanıtlar sergilemek ve böylece doğrudan doğruya mahcup düşürmek suretiyle onu teolojik anlamda çürütmüştür. Belhî’nin kaydettiğine göre kocaman bıyıklı bir başka yogi, sürekli taşıdığı ağır zincirlerle geniş bir hayran kitlesi kazanmıştır. Belhî’nin değerlendirmeleri açısından da yogiler, esas itibarıyla, seyyahlar tarafından biraz küçümsemeyle gözlemlenen merak konusu insanlar olarak görülmektedirler.

Yogilere ilişkin benzeri bir tasvir, İranlı tüccar Mîr Abdüllatif Han Şuşterî’nin seyahat anlatısında bulunmaktadır. Şuşterî ilk olarak Hindistan’a 1788 yılında gelmiş, Bengal bölgesinin İngiliz idaresi altında memur olarak çalışmış ve daha sonra da kuzey Hindistan ve Dekkan bölgelerinde çokça seyahat etmiştir. Bu seyahatlerinin, sağlık sebeplerinden olduğu kadar alevi sebeplerden de kaynaklanması sözkonusuydu. 1804 yılında tamamladığı kişisel hatıratı, Hint kültürü üzerine genel olarak olumlu yorumlar ihtiva etmektedir. Yogilere ilişkin şüpheli düşünceleri, yogilerin gerçekleştirdiği uygulamalara dair geniş ölçekte tedavül eden masallar için bir gösterge işlevindedir. Şuşterî, bilhassa, kendilerini kılıçlar ve bıçaklar kuşanmış olarak Himalayalar’da

coşkun akan nehirlere ya da yağlanıp açık havada yakılan şenlik ateşlerine atmak suretiyle 'intihar eden' yogilere dair hikâyeler anlatmaktadır:

Genellikle tarihçiler, Hindistan kültür coğrafyasını ve Hindistan münzevilerini övmeye çok aşırıya giderler. . . . Bu tarihçilerin söylediklerine göre, Hindistan münzevileri şöyle yapar: Sind dağlarından kaynaklanan geniş ve gür bir nehirde son derece güçlü, yoğun, mecrası boyunca kayalara ve küçük tepelere çarpan ve görünümü şiddetli korku veren bir akıntı vardır. Bu nehrin kaynağının yakınlarındaki dağın ardında, nehrin üzerinde adeta bir gölge gibi uzanan ve "kund" dedikleri bir mevki vardır. "Menba" anlamına gelen "kund," –Farsça "kaba, katı" anlamına gelen– "tund" kelimesiyle kafiyeleşmektedir. Dağın doruk noktasından nehir mecrasının başladığı noktaya kadar sıra sıra büyük ağaçlarla dolu bir alan mevcuttur. Bu ağaçların ve kenarlarındaki kayalıkların üzerine bıçak, kılıç ve diğer kesici aletler yerleştirilmiştir. Ruhlarının bir kralın bedeninde tekrar hayat bulması (enkarnasyon) ödülüne nail olmak amacıyla münzeviler, dağın tepesinden bu mevkiye doğru atlar ki sözkonusu 'güzergâh' boyunca organları parçalara ayrılınsın ve en nihayet suda boğulsunlar.

Bunun dışında Hindistan münzevileri, kendilerini ateşte yakarlar. Şöyle ki: Öncelikle kraldan izin ister ve yerleşim yeri dışında büyük bir ateş yakarak 'ebedi mükâfata nail olmak amacıyla falan kimse belli bir gün ve belli bir yerde kendisini ateşe atacak' diye ilan ettirirler. İnsanlar bu münzevinin evinin çevresine, kapısının önüne doluşur ve şehirde büyük bir kargaşa meydana gelir. Evinden dışarı çıkan münzevi şatafatlı elbiseler giyer ve hem bedenini hem de elbiselerini yağ, kükürt ve kırmızı ardıç ağacı sakızıyla ovar. Sonra, alevli bir demir ya da gümüş tütsü kabını çıplak başının üstüne koyar, başının bir tarafına bir miktar bitki yerleştirir. Bu sırada akrabaları ve diğer insanlar kükürt ve kırmızı ardıç sakızı buhurunu içlerine çekerler. Yavaş yavaş insanlar, şarkı söyleyen ve dans eden bir grup haline gelirler. Münzevi, mutluluk ve neşe hali içinde betel ağacı yaprağı yer, sokaklar ve pazar yeri boyunca yürüyerek izleyiciler arasında önceden kendini tanıyan her bir kimseye sözkonusu bitkilerden bir miktar verir ve bu kimse için dua eder. Söylendiğine göre bu münzevinin duası makbul olmak gibi bir özelliğe sahiptir. Böylece münzevi şehir merkezinin dışına çıkar ve kendini ateşe atar. Bu eylemi gerçekleştiren bazı münzeviler, yanan ateşin yakınına gelip bir bıçak ile kimi uzuvlarını teker teker keser ve ateşe atarlar. Bazıları da ateşin

yakınında karınlarını kesip ciğerlerini çıkarır ve parçalara ayırıp ateşe atarlar. Sonra da kendileri ateşe atarlar. Şayet yanan ateşe tam olarak giremezlerse, bu kez, diğer insanlar onları ateşe iterler.²⁹

Her iki hikâye de; yogilerin kendi organlarını kesmeleriyle ilgili olarak dehşetli sahneler ihtiva etmektedir. Bu sahneler, [bir yoga pozisyonu unsuru olarak] ‘ip numarası’ örneğinde olduğu gibi ‘yogi safahatı’nın temel özelliği olarak ritüel ‘parçalama simgeselliği’ni yansıtmaktadır.³⁰

Şuşterî, yogilerin nefes tutma becerilerinden de bahseder. Bu nefes tutma becerisine ilişkin popüler kültürdeki anlatılar, yüzyıllar boyunca yeraltında gömülü olup bir bakır plaka üzerinde yazılı tarihte tekrar canlanan yogilerden söz etmektedir. Bu bağlamda Şuşterî, şöyle bir yorumda bulunmaktadır: “Her ne kadar eski tarihçiler Hint münzevileri hakkındaki bu hikâyeleri nakletmişlerse de ve ayrıca bu hikâyeler halen ağızdan ağıza tedavül ediyorsa da (şahsen bu hikâyelerden çok miktarda duymuş bulunuyorum), sağlıklı zihin ve muhkem akıl bu tür hikâyelerin doğruluğunu ve gerçekliğini tamamen reddeder. . . . Bu hikâyeler sahtedir ve katıksız yalanlardan ibarettir.”³¹ ‘Ölümsüz yogiler’ fikrini kabul etmemesine rağmen Şuşterî, ‘nefes kontrolü’ uygulayıcılarının –özellikle de Dekkan’da gördüğü ve havada yükselme mahareti sergiyen yogilerin– mevcudiyetini itiraf etmektedir. Haydarabad’da böylesi bir yogi ile sözkonusu maharetini gerçekleştirebilme sebeplerine dair mülakat yaptığında; kendisine, bütün efsanevi uygulamaların ötesinde, nefes kontrolü uygulamasını mükemmelleştirme yolunun ‘meni tutma’ uygulaması olduğu söylenmiştir. Bu yogi, Şuşterî’ye, cima sırasında nefes kontrolü uygulamasını denemesi gerektiğini tavsiye etmiş; çünkü yaşlanmanın başlıca sebebinin ‘meni kaybı’ olduğunu söylemiştir. Yogiler nefesle ilgili olarak böylesi bir kontrol gücüne sahip olduklarını iddia ettikleri gibi ‘damardan emme’ yoluyla süt dolu bir bardağı boşaltabildiklerini de iddia etmişlerdir. Dikkatlice bir düşünme

²⁹ Şuşterî, *Tuhfetü'l-'Alâm*, pp. 349-51.

³⁰ Eliade, *Yoga*, 322-23, 336, 347.

³¹ Şuşterî, p. 449.

insanın bedenine girmesini ve gizli âlemden haber vermesini sağlayabilirler. Küllerin içine koydukları bakırı altına dönüştürebilirler ve büyülerinin gücüyle bütün dünyanın hayranlığını çekerler. Ölüm döşeğindeki hasta bir insanı anında iyileştirebilir ve diğer insanların kalplerinden geçenleri derhal anlayabilirler. Bu kimselerin âdetleri, hiçbir bakıcı ve tanıdık edinmemektir. “Yogilerin hiçbir aşına arkadaşlarının olmadığı” doğrudur. Hint münzevi dilencileri (*sannyasiler*) büyü, efsunculuk, siyama ve kimya konularında muazzam yetenekli olsalar da, yogilerin bu sayılan alanlardaki yetenekleri çok daha meşhurdur.³³

Aslında dünyayı terk eden sufiler için kullanılan Arapça kökenli *fakir* terimi, büyük ihtimalle Farsça ve Urduca kaynakların etkisiyle, itibari anlamda ister Hindu isterse Müslüman olsun herhangi bir münzeviye delalet etmek üzere İngilizceye *fakeer* olarak geçmiştir. Bu kaynağın gösterdiğine göre, on yedinci yüzyılın başlarında *fakir* terimi Hindistan’da yogiler için yaygın olarak kullanılmaktaydı ve Avrupalılar da terimin bu anlamda kullanımını hızla benimsemiş oldular.³⁴ Yukarıda zikredilen iktibas, nefes kontrolü ve yoga disiplinine ilişkin uygulamalardan söz etmekteyse de esas itibarıyla yogilere isnat edilen gizem ve mucizevi güçlere dair popüler hayranlığı göstermektedir. Ekseriya tasavvuf tarikatlarına paralel bu ve benzeri yogi tasvirleri, diğer Moğol coğrafya sözlüklerinde de bulunabilmektedir. Örneğin Ray Chaturman’ın (yaklaşık vefat tarihi: 1759) *Çebâr Gülşen*’i (*Dört Babçe: Chabar Gulshan*); bütün İslam dünyasına şamil olmak üzere on iki *silsilevi* tasavvuf tarikatı, Hindistan’a özgü on dört sufi ‘*hanvada*’sı (“aile”) ve Hint münzevilerinin mensup olduğu altı ‘*derşan*’ (okul) saymaktadır.³⁵

³³ Afsus, *The Araish-i-Mahfil*, trans. Court, p. 39-40. Bu kaynak, *Arâyiş-i Mahfil*’in Urduca metni baz alınarak tadil edilmiştir. Bkz.: *Arâyiş-i Mahfil* (Urduca), p. 53. Farsça orijinal metin ve farklı birkaç tercüme için bkz.: Storey, *Persian Literature*, I:454-58.

³⁴ Yule & Burnell, *Hobson-Jobson*, pp. 347b-48a, s.v. “fakeer”; Crooke, *Things Indian*, pp. 199-204 (bu kaynak, Barbosa, Bernier, Fryer, ve Colebrooke’u iktibas etmektedir); Eliade, *Yoga*, pp. 423-25.

³⁵ Ray Chaturman, *Chabar Gulshan*, fols. 127a-141.

Moğol İmparatorluğunun resmi coğrafya kamusları daha sonraki İngiliz müstemleke idaresinin araştırmalarını ‘öngörmüş’ ve muhtemelen bu araştırmalar için bir nevi model sağlamıştır. Bu araştırmalar, Hindistan’daki değişik kast, meslek ve din gruplarını ayrıntıyla ele almıştır. Başka bir makalemde de incelediğim gibi İngilizler, Hindistan’ın âdetlerini ve dini mezheplerini inceleyen birçok Farsça metin kullanmıştır.³⁶ İngilizlerin Hindistan hâkimiyeti dönemimin ilk yıllarından kalan bir başka metin, *Silsile-i Cogiyân (Cogilerin Tarikatları)* başlığını taşımaktadır (faal devlet hizmetinde kullanılmaya başlandığı yıl: 1800). Cogilere dair resimli bir tetkik niteliğinde ve Farsça yazılmış olan bu metin, değişik riyazet tarikatlarının göstergesi olarak karikatür benzeri küçük minyatürler de ihtiva etmektedir. Farsça ifadelerin İngilizce okunuşları itibarıyla Latin harflerine dönüştürülmüş şekilleri (İngilizce transliterasyon) kitabın içindeki resimlere alt yazı halinde kurşun kalemle yazılmış bulunmaktadır. Ayrıca bu çalışma, Benares şehrinin nüfusuna ilişkin maliye istatistiği içeren bir ek içermektedir. Kitap üç bölümden oluşmaktadır: Vaisnava (on altı tarikat içermektedir), Şaiva (on dokuz tarikat içermektedir) ve “Şaktik” (diğer bir deyişle, Şakti: her biri alt bölüm içeren beş ana tarikat içermektedir. Tuhaf bir şekilde bu tarikatlar Hindular arasında münzevi ve sürekli ilahi okuyan kimseler demek olan ‘Sant’ları ve Sihleri de kapsamaktadır). Bu kitabın başlığındaki cogi (yogi) kelimesi, Hindistan’daki bütün örgütlü münzevi toplulukları kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Daha özel bir anlamıyla *cogi* kelimesi, Nath ya da Kanphata (“yarık-kulak”) yogilerine delalet eden bir terim olarak da kullanılmaktadır. *Silsile-i Cogiyân*’da bu yogiler, isabetli bir tasnif olarak Şaiva tarikatları kapsamında zikredilmektedir:

Bu yolun ilk kurucu siması Mahadeva [Şiva], ve onun halefleri olan Gorakhnath ve Machhindirath [Matsyendranath] idi. Yogayı ve halen bilinen kurallarını ilk tesis eden bu simalar oldu. Bu mezhebin önderleri; eski zamanlarda yaşamış, vahiy (revelation) alan ve mucize gösteren insanlardı. Çok güçlü bir iradeye sahip bu insanlar, gençken de yaşlıyken de aynı minval üzere yaşamış, ölmekten hiç korkmamışlardır. Göęe yükselme ve ortadan kaybolma yeteneğine sahip olan bu insanlar başkaca benzeri olağanüstü olaylar gösterebilmekteydiler. Günümüzdeki

³⁶ Ernst, “Muslim Studies.”

cogiler, şöyle bir din(darlık) yolu takip ederler: Cogiler, yeni müritlerinin bir kulağını kıkırdak kısmından deler ve deldikleri yere, balina kemiği (Hindi lisanıyla: *kaçkara*), kristal ya da benzeri bir cisimden mamul bir küpe takarlar. Bu kulak delinmesi (Arapçasıyla: *şakku'l-üzün*) vesilesiyle müritler, bir daha asla dünyaya düşkünlük göstermezler. Kalp tasfiyesi, nefes kontrolü ve beden eğitimi uygulamalarını gerçekleştirirler. Vücutlarına kül süren bu cogiler, başlarına bir şapka takar, yamalı bir üstlük giyer ve boyunlarına da demir bir orak (Hindistan'ın kuzey taraflarında konuşulan Hindi lisanıyla: *sabba*) takarlar. Bütün gençliklerini çok ağır eziyet ve cefa uygulamaları içinde geçirirler. Bazıları da Bhairoñ'un [Şiva'nın bir tecellisi olarak Bhairava] ve Hanuman'ın takipçisi olmuştur. Et ve şarap tüketiminden sakınmayan Bhairoñ ve Hamuman'ın eğitim enstitüleri sefahat ve ayyaşlık düşkünü yerler olarak bilinmektedir.³⁷

'Cogi'lerin benimsediği 'kurucu mitoloji'yi mevcut ritüelleri ve olağanüstü olaylar gösterme/icra etme yetenekleriyle birleştiren bu iktibas dahi yüzeysel bir değerlendirmedir. 'Cogi'lerin sansasyonel itibarı ve renkli görünümüne ilişkin bu tasvir, (bu) "mezheb"e yönelik resmi yaklaşıma paralel bir yargı aksettirmektedir.

Hem tarih hem de seyahat metinlerinin değerlendirmeleri, 'dış gözlemci'nin yoga öğretisine aşına olma sürecinde yaşayacağı zorlukları göstermektedir. Her şeyden önce, yogilerle ilgili olarak tedavül eden renkli efsanelerin oluşturduğu –ve yogilerin "inan ya da inanma" kabilinden büyümlü masalların kahramanı olarak işlev gördüğü, dolayısıyla, tetkik hamlelerinin aşması gereken– muazzam bir 'yanılsama katmanı' sözkonusudur. Yanısıra, karşılaşılan yogilerin pekâlâ bir sahtekâr ya da en iyi şartlarda yoga geleneğine dair kısmen bilgili olma ihtimali sözkonusudur. Bütün bu ihtimallerin dışında, yogilerin dış gözlemcilere, özellikle ilgi duyacakları hususları hesaba katarak ya da mülakat yapanların bakış açısına paralel düşecek bir tarzda açıklama yaparak sadece parça-buçuk bilgiler aktarma ihtimali sözkonusudur. Son olarak da, Farsça eğitim görmüş dış gözlemci (daha sonraları da İngilizce eğitim

³⁷ Anonymous, *Silsile-i İngiyan*, fasiküller: 19a-20a. (61a no'lu fasikülde Miladi 1800 yılı verilmektedir. Gelir istatistikleri de 60a-71a no'lu fasiküller arasında yer almaktadır).

görmüş dış gözlemci), ister istemez, yogilerin açıklamalarını Hint dışı kaynaklara dayalı ve dolayısıyla tamamen farklı bir kozmolojik sistem açısından yorumlayacaktır. Müslüman seyyahların yogilere karşı takındığı tavırlarda İslami önyargılar (biases) belli bir etkiye sahiptir; ancak, bizzat yoga uygulaması hayret edilesi ya da bilimsel olarak açıklanmaya muhtaç acayip bir başarı olarak yorumlanma eğilimindedir. Hindistan Moğol idaresi dönemindeki Hintli-Müslümanların yabancı temayülü (exoticism); tabii devamlılığını, İngiliz müstemleke idaresi dönemindeki yazılı antropolojik mahsullerde bulacaktır. Bir dereceye kadar şaşırtıcı bir gelişme olarak kaydetmek gerekir ki yoga olgusunun en bilgili Müslüman gözlemcilerinin, krallar (sultanlar) olduğu görülmektedir. Bunun sebebinin, sözkonusu kralların batını (esoteric) spiritüaliteye özellikle ilgi duymalarından değil de, yogilerin gizemli güçlerini kendi siyasi emellerini takviye edici payanda olarak görmelerinden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Abu al-Fazl `Allami. *The A'in-i Akbari*. H. S. Jarrett, trans., Jadunath Sarkar, revised 2nd ed., Calcutta, 1948; reprint ed., New Delhi, 1978.

The Akbar nama of Abu-l-Fazl: History of the Reign of Akbar Including an Account of His Predecessors. Henry Beveridge, trans. Delhi, 1977 [1902].

Alam, Muzaffar & Sanjay Subrahmanyam. "Empiricism of the Heart: Close Encounters in an 18th-Century Indo-Persian Text." *Studies in History* 15/2, n.s. (1999): 261-291.

Anomim (bilinmeyen yazar). *Silsile-i Cugiyân*. MS 2974 Ethé, India Office Library, London (McKenzie MS 3087).

Babur Padshah Ghazi, Zahiru'd-din Muhammad. *Babur-nama (Memoirs of Babur)*. Annette Susannah Beveridge, trans. New Delhi, 1979 [1922].

The Baburnama: Memoirs of Babur, Prince and Emperor. W. M.Thackston, Jr., trans. Washington, D.C, 1996.

Bada'uni, `Abd al-Qadir ibn Muluk Shah. *Muntakhab ut-tawarikh*. George S. A. Ranking, W. H. Lowe & Wolseley Haig, trans. 3 vols., Calcutta, 1898-1925.

Belhî, Mahmud Ibn Emir Veli. *Babru'l-Esrar fî Menâkibi'l-Abyâr*. Riazul Islam, ed., Karachi, 1980.

Bouillier, Véronique. *Ascètes et rois: Un monastère de Kanphata Yogis au Népal*. Paris, 1997.

Afsus, Shir `Ali Khan. *Arayish-i Mahfil*. Kalb `Ali Khan Fa'iq, ed., Urdu ka Klasiki Adab, 31. Lahore, 1963.

The Araish-i-mahfil; or, The Ornament of the Assembly. Henry Court, trans. 2nd ed., Calcutta, 1882.

Chaturman, Ray. *Chabar Gulshan*. MS 542, H.L. 92, Khudabakhsh Library, Patna.

- Cole, Juan. "Mirror of the World: Iranian 'Orientalism' and Early 19th-Century India." *Critique: Journal of Critical Studies of Iran and the Middle East* (Spring 1996): 41-60.
- Crooke, William. *Things Indian: Being Discursive Notes on Various Subjects Connected with India*. London, 1906.
- Digby, Simon. "Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography." Unpublished paper presented at the Seminar on Aspects of Religion in South Asia, University of London, January 1970.
- Eliade, Mircea. *Yoga: Immortality and Freedom*. Willard R. Trask, trans., Bollingen Series, LVI. 2nd ed., Princeton, 1969.
- Ernst, Carl W. "Situating Sufism and Yoga." *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 15:1 (2005): 15-43.
- "The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations." *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 13:2 (2003): 199-226.
- "Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Persian and Arabic Translations from Sanskrit." *Iranian Studies* 36 (2003): 173-95.
- "Admiring the Works of the Ancients: The Ellora Temples as Viewed by Indo-Muslim Authors." In *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, ed. David Gilmartin & Bruce B. Lawrence. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2000. 198-220.
- Foltz, R. 1996. "Two Seventeenth-Century Central Asian Travellers to Mughal India." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 6 (1997): 367-77.
- Goswamy, B. N. & J. S. Grewal. *The Mughals and the Jogis of Jakhbar: Some Madad-i-Ma'ash and Other Documents*. Simla, 1967.
- Green, Nile. "A Persian Sufi in British India: The Travels of Mirzâ Hasan Safi 'Alî Shâh (1251/1835-1316/1899)." *Iran: Journal of Persian Studies* 42 (2004): 201-18.
- Husain, Iqbal. 1999. "Hindu Shrines and Practices as Described by a Central Asian Traveller in the First Half of the 17th Century." In Irfan Habib, ed., *Medieval india 1: Researches in the History of India 1200-1750*. Delhi, 1992, pp. 141-153.

Ibn Battutah. *Travels in Asia and Africa 1325-1354*. H. A. R. Gibb, trans., E. Denison Ross & Eileen Power, ed. London, 1929; reprint ed., Karachi, 1986.

Voyages d'Ibn Battuta. C. Defremery & Beniamino Raffaello Sanguinetti, ed. and trans. Paris, 1968-1969.

Jahangir. *The Tuzuk-i-Jahangiri or Memoirs of Jahangir*. Alexander Rogers, trans., Henry Beveridge, ed. 2 vols., Lahore, 1974 [1909].

The Jahangirnama: Memoirs of Jahangir, Emperor of India. W. M. Thackston, Jr., trans., Washington, D.C., 1999.

Jhavery, Mohanlal Bhagwandas. *Comparative and Critical Study of Mantrasastra (With Special Treatment of Jain Mantravada)*. Sri Jain Kala Sahitya Samsodhak Series, no. 1. Ahmedabad, n.d.

Mobad Şah [Muhsin Fani, (isnat edilen yazar)]. *Debistâni'l-Mezâhib*. Bombay, 1262/1846.

The Dabistân: or, School of Manners: The Religious Beliefs, Observances, Philosophic Opinions and Social Customs of the Nations of the East. David Shea, trans. Washington, 1901.

Nath, R. & Faiyaz 'Gwaliari'. *India as Seen by Amir Khusrau (in 1318 A.D.)*. Jaipur, 1981.

Râzî, Amín Ahmad. *Haft Iqlím: The Geographical and Biographical Encyclopaedia*. M. Ishaque, ed. Bibliotheca Indica, 287. Calcutta, 1963

Re'is, Seyyidi 'Ali. *Le miroir des pays: Une anabase ottomane a travers l'inde et l'asie centrale*. Jean-Louis Bacqué-Grammont, trans. Arles, 1999.

Rizvi, Athar Abbas. *A History of Sufism in India*. Vol. 1, *Early Sufism and its History in India to 1600 AD*. New Delhi, 1975.

Schmidt, Richard. *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien; Yoga-lehre und Yoga-praxis*. Berlin, 1907.

Şufterî, Mir Abdüllatif Han. *Tubfetü'l-'Alâm vea Zeylu't-Tubfe*. Samed Muvahhid, ed. Tahran, 1363/1984.

- Siddiqui, I. H. "Resurgence of Chishti Silsila in the Sultanate of Delhi." In Christian W. Troll, ed. *Islam in India: Studies and Commentaries*. Vol. II, *Religion and Religious Education*. Delhi, 1985, pp. 58-72.
- Storey, C. A. *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*. London, 1970.
- Strabo. *Geography*. Horace Leonard Jones & J. R. Sitlington Sterrett, ed. and trans. London, 1917.
- Sulayman (eserin isnat edildiği yazar). '*Abbar as-Sin wa l-Hind, Relation de la Chine et de l'Inde rédigé en [237]/851*. Jean Sauvaget, ed., Paris, 1948.
- al-Ulughkhani Hajji ad-Dabir, Abdullah Muhammad al-Makki al-Asafi. *Zafar ul Walih bi Muza'ffar wa Alih: An Arabic History of Gujarat*. M. F. Lokhandwala, trans. 2 vols., Baroda, 1970-4.
- Virolleaud, Ch. "Sur un épitomé de la science du souffle rédigé en persan." *Journal Asiatique* 235 (1946-7): 113-21.
- White, David Gordon. "The Wonders of Sri Mastnath." In Donald S. Lopez, Jr., ed., *The Religions of India in Practice*. Princeton, 1995, pp. 399-411.
- Yule, Henry & A.C. Burnell. *Hobson-Jobson, A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases*. William Crooke, ed., London, 1903; reprint ed., New Delhi, 1979.