

**SAHA (YAKUT) SÖZLÜ KÜLTÜR ÜRÜNLERİNDE İNANCA DAİR  
TASARIMLAR  
(DERLEME – İNCELEME)**

**T.C.  
Pamukkale Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Doktora Tezi  
Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı  
Türk Dili ve Edebiyatı Programı  
Halkbilimi Bilim Dalı**

---

**Alper KESER**

**Danışman: Prof. Dr. Mustafa ARSLAN**

**Haziran 2024  
DENİZLİ**

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Alper KESER

## ÖN SÖZ

Saha (Yakut) Türklerinin inanca dair tasarımlarını sözlü kültür ürünlerinden hareketle tespit etmek amacıyla hazırlanan bu çalışma iki ana bölümle birlikte “Giriş” ve “Sonuç” kısımlarından oluşmaktadır. Çalışmanın “Giriş” kısmında “Araştırmanın Konusu”, “Araştırmanın Amacı ve Önemi”, “Araştırmanın Alanı”, “Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri” hakkında bilgi verilmiş, “Araştırma Konusu ile ilgili Yapılmış Çalışmalar” sıralanmıştır.

Çalışmanın “Kuramsal ve Kavramsal Çerçeve” başlıklı birinci bölümü iki alt başlıkta ele alınmıştır. “Kavramsal Çerçeve” alt başlığında ilk olarak Saha (Yakut) Türkleri tanıtılmış, ardından “Bellek”, “İnanç/Din”, “Tasarım”, “Kültür ve Sözlü Kültür Ürünleri” kavramları ve onlarla ilişkili alt kavramlar açıklanarak araştırma konusu ile ilişkilendirilmiştir. “Kuramsal Çerçeve” alt başlığında ise söz konusu kavramlar üzerinden araştırma verilerine nasıl bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiği değerlendirilmiştir.

Çalışmanın “Saha (Yakut) Sözlü Kültür Ürünlerinde İnanca Dair Tasarımlar” başlıklı ikinci bölümünde, Saha (Yakut) Türklerinin “İnanca Dair Mekân Tasarımı”, “İnanca Dair Zaman Tasarımı”, “İnsan Dair Varlık Tasarımı”, “İnanca Dair Olay Tasarımı” mercek altına alınmıştır. Bu tasarımlar Saha (Yakut) kültüründe dilin bir vasıta olarak kullanıldığı ürünler ile gündelik hayatın çeşitli zamanlarında ritüel/tören şeklinde düzenlenen gösterimlerin metin, doku, bağlam olmak üzere üç boyutlu tahlilinden hareketle ortaya konulmuştur.

Sonuç kısmında ise Saha (Yakut) Türklerinin inanca dair tasarımlarına dair tespit edilen bulgulara yer verilmiştir.

Çalışmamızda, her bilimsel araştırmada olduğu gibi çeşitli güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu güçlüklerin başında Saha (Yakut) Türklerinin zengin anlatı külliyatına yönelik çalışmaların ülkemizde yeterince yapılmamış olması gelmektedir. Mevcut eksikliğin doğal bir sonucu olarak, çalışmada en yoğun çaba Rusça ve Saha (Yakut) Türkçesi ile yazıya geçirilmiş kaynakların Türkiye Türkçesine aktarılmasında harcanmıştır. Saha Yeri’nde bulunduğumuz 09.03.2020-06.08.2020 tarihleri arasında tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgınına bağlı olarak Saha Yeri’nde uygulanan yasaklar, geniş ölçekli yapılması planlanan alan araştırmasına mâni olmuştur. Saha

Türklerinin evren tasarımının oldukça karmaşık iç yapısı çalışmada yaşadığımız bir diğer güçlüktür.

Başta, araştırma konusunun belirlenmesinden gelinen son noktaya kadar sürecin her adımında bana sabırla rehberlik eden, bilgi ve tecrübesi ile yol gösteren, mesleki etik anlayışını ve duruşunu örnek aldığım danışman hocam Prof. Dr. Mustafa ARSLAN'a; süreci özen ve titizlikle takip edip, bilgi birikimini cömertçe paylaşan Tez İzleme Komitesi Üyesi hocam Doç. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ'ye; araştırma alanına hakimiyeti ve değerli görüşleri ile çalışmanın niteliğini yükselten Tez İzleme Komitesi Üyesi hocam Doç. Dr. Mehtap SOLAK SAĞLAM'a şükranlarımı sunarım.

Ayrıca çalışmamıza maddi destek sağlayan, bursiyeri olduğum Türk Dil Kurumuna; Saha Yeri'nde beni misafir eden Kapiton Lvov ve sevgili akrabalarına; sorularıyla başlarını ağrıttığım Alexsey Tomskiy ve Hañıl Hara'ya teşekkür ederim. Son olarak desteklerini hep hissettiğim aileme ve dostlarıma minnettarım.

Bu çalışmanın Saha (Yakut) Türkleri ile ilgili ortaya konulacak kültür çalışmalarına katkıda bulunması dileğimle...

Alper KESER

Haziran 2024

Denizli

## ÖZET

### SAHA (YAKUT) SÖZLÜ KÜLTÜR ÜRÜNLERİNDE İNANCA DAİR TASARIMLAR (DERLEME – İNCELEME)

KESER, Alper  
Doktora Tezi  
Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı  
Halkbilimi Programı  
Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Mustafa ARSLAN

Haziran 2024, VIII + 204 Sayfa

Bu çalışma Saha (Yakut) Türklerinin inanca dair tasarımlarının sözlü kültür ürünlerinden hareketle tespitine dayanmaktadır. Çalışma konusunu teşkil eden tasarımlar kültürel belleğe ilişkin kodlarla örülmüş zihinsel formlardır. İnsan bilincinin bir ürünü olan ve dış dünyanın duyular aracılığıyla algılanmasına bağlı olarak şekillenen bu formlar, toplumların tüm karakteristik özelliklerini, durumlar ve hadiseler karşısındaki bakışlarını, bilişsel, duygusal, davranışsal eğilimlerini yansıtır. Tarihsel süreçte tekrar tekrar düzenlenerek, farklı kültürel üretimlerle yenide ifade edilir. Bu bakımdan kültür ürünleri içerisinde barındırdıkları kodlar ve tasarımlarla toplumların ortak anlam yapısı hakkında bilgi sunan bir veri alanıdır.

Saha Türkleri sözlü kültürden yazılı kültüre oldukça geç bir zamanda, Rus Çarlığının Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma politikası sonucu XIX. asırdan itibaren geçmiştir. Bu zamana kadar Saha Türklerinin kültür mirası sadece bellekte muhafaza edilmiş, söz ve ritüel yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Saha Türklerinin ana Türk kitlesinden çok erken bir dönemde ayrılmış kadim bir Türk boyu olduğu dikkate alındığında Saha kültür mirasının Türk kültür tarihi hakkında kapsamlı bilgiler sunacağı açıktır. Bu çerçevede literatür taraması ve alan araştırması yöntemiyle elde edilen Saha Türklerinin inanca dair tasarımları hakkında bilgi ihtiva eden veriler metin, doku ve bağlam olmak üzere üç boyutlu incelemeye tabi tutulmuş, tespit edilen tasarımlar “İnanca Dair Mekân Tasarımı”, “İnanca Dair Zaman Tasarımı”, “İnanca Dair Varlık Tasarımı” ve “İnanca Dair Olay Tasarımı” ana başlıkları altında ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Saha (Yakut) Türkleri, Evren Tasarımı, Geleneksel Dünya Görüşü, İnanç

**ABSTRACT****DESIGNS RELATED TO BELIEF IN SAKHA (YAKUT) ORAL CULTURE  
PRODUCTS  
(FIELDWORK – RESEARCH)**

KESER, Alper

PhD. Dissertation

Turkish Language and Literature Department

Folklore Programme

Supervisor: Prof. Dr. Mustafa ARSLAN

June 2024, VIII + 204 Pages

**This study is based on determining the beliefs of Sakha (Yakut) Turks through oral cultural products. The designs that constitute the subject of the study are mental forms woven with codes related to cultural memory. These forms, which are products of human consciousness and shaped by perceptions of the external world through the senses, reflect all the characteristic features of societies: their views on situations and events, and their cognitive, emotional, and behavioral tendencies. Throughout history, they are reorganized repeatedly and expressed in new ways through various cultural productions. In this respect, cultural products are a data field that provides information about the common meaning structure of societies through the codes and designs they contain.**

**The Sakha Turks transitioned from oral culture to written culture quite late, in the 19th century, as a result of the Russian Tsarist policy of Russification and Christianization. Until this time, the cultural heritage of the Sakha Turks has been preserved only in memory and passed down from generation to generation through word and ritual. Considering that the Sakha Turks are an ancient Turkic tribe separated from the main Turkic mass at a very early period, it is clear that the Sakha cultural heritage will provide comprehensive information about Turkish cultural history. In this framework, the data containing information about the designs of the Sakha Turks on beliefs obtained through literature review and field research methods were subjected to three-dimensional analysis as text, texture, and context. The identified designs were discussed under the main headings of 'Place Design Related to Belief', 'Time Design Related to Belief', 'Being Design Related to Belief', and 'Event Design Related to Belief'."**

**Key Words:** Sakha (Yakut) Turks, Universe Design, Traditional Worldview, Belief

## İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ .....	i
ÖZET .....	iii
ABSTRACT .....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
ŞEKİLLER DİZİNİ .....	vii
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	viii
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Kavramsal Çerçeve .....	32
1.1.1. Saha (Yakut).....	32
1.1.2. Bellek.....	50
1.1.3. İnanç/Din.....	55
1.1.4. Tasarım .....	60
1.1.5. Kültür ve Sözlü Kültür Ürünleri.....	62
1.2. Kuramsal Çerçeve .....	70

### İKİNCİ BÖLÜM SAHA (YAKUT) SÖZLÜ KÜLTÜR ÜRÜNLERİNDE İNANCA DAİR TASARIMLAR

2.1. İnanca Dair Mekân Tasarımı .....	73
2.1.1. Evren Tasarımı .....	74
2.1.1.1. Üst Dünya.....	87
2.1.1.2. Orta Dünya .....	92
2.1.1.3. Alt Dünya .....	96
2.2. İnanca Dair Zaman Tasarımı .....	102
2.3. İnanca Dair Varlık Tasarımı .....	109
2.3.1. Ayı .....	109
2.3.1.1. Ürüñ Ayı Toyon.....	111
2.3.1.2. Cılğa Haan.....	115
2.3.1.3. Süge Toyon.....	116
2.3.1.4. Hotoy Ayı.....	117
2.3.1.5. Cöhögöy Toyon .....	119
2.3.1.6. Ayıñıt ve İeyiehsit.....	120

2.3.2. İççi .....	123
2.3.2.1. Aan Uhhan.....	124
2.3.2.2. Aan Alahçın Hotun ve Ereke-Cereke Oğolor.....	128
2.3.2.3. Baay Bayanay .....	131
2.3.3. Abaahı.....	139
2.3.4. İnsan.....	152
2.4. İnanca Dair Olay Tasarımı .....	157
2.4.1. Doğum.....	157
2.4.2. Evlenme.....	161
2.4.3. Ölüm .....	166
SONUÇ .....	172
KAYNAKÇA .....	177
EKLER.....	192
EK 1. KAYNAK KİŞİLER.....	192
EK 2. FOTOĞRAFLAR .....	193
ÖZ GEÇMİŞ.....	204



**ŞEKİLLER DİZİNİ**

<b>Şekil 1.</b> Saha Yeri'nin Bölgeleri Haritası.....	3
---	---

**SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ**

<b>Böl.</b>	Bölüm
<b>bk.</b>	Bakınız
<b>C</b>	Cilt
<b>çev.</b>	Çeviren
<b>haz.</b>	Hazırlayan
<b>S</b>	Sayı
<b>s.</b>	Sayfa
<b>vb.</b>	Ve başkası, ve başkaları, ve benzeri, ve benzerleri, ve bunun gibi
<b>vd.</b>	Ve devamı, ve diğerleri

## GİRİŞ

### Araştırmanın Konusu

Araştırmanın konusu, Saha (Yakut) Türklerinin sözlü kültür ürünlerindeki inanca dair tasarımlardır. Bu çerçevede başta toplumsal inanç, norm ve değerleri bünyesinde barındıran ve nesilden nesile aktarılarak tarihsel seyir içerisinde süreklilik sağlayan sözlü anlatılar olmak üzere Saha Türklerinin geleneksel kültür ürünleri araştırmanın veri alanını oluşturacaktır.

Araştırma konusunu teşkil eden tasarımlar, ortak kültürel belleğe ilişkin kodlar ile örülmüş zihinsel formlardır. İnsan bilincinin bir ürünü olan ve dış dünyanın duyarlar aracılığıyla algılanmasına bağlı olarak şekillenen bu formlar, toplumların tüm karakteristik özelliklerini, durumlar ve hadiseler karşısındaki bakışlarını; bilişsel, duygusal, davranışsal eğilimlerini yansıtır. Tarihsel süreçte tekrar tekrar düzenlenerek, farklı kültürel üretimlerle yeniden ifade edilir. Bu bakımdan sözlü kültür ürünlerinden hareketle bir toplumun inanca dair tasarımlarını incelemek mümkündür. Çünkü sözlü kültür ürünleri de nihayetinde ontolojik bir yapıya, okunabilecek bir varlık ve gerçeklik anlayışına, yani bir tefekkür, inanç ve tasarım sistemine sahiptir. Saha Türklerinin sözlü kültür ürünleri aracılığıyla bilinçten dışarı taşıp somutluk kazanan inanca dair tasarımlarını belirlemek, zihinsel akış halinde süregelen, ortak kültürel belleğe ilişkin kodlarını çözümlmek, dünyayı algılayış ve yorumlayış tarzlarını yakalamak, diğer Türk boylarıyla benzer ve farklı yönlerini ortaya koymak araştırmanın odaklanacağı merkezi nokta olacaktır.

Konunun bu sınırlılıklar içinde belirlenmesinde şüphesiz günümüz bilim dünyasında kültür çalışmalarının da ekonomi, siyaset, teknoloji gibi alanlar kadar önemli olduğunun kabulü etkili olmuştur. Bilindiği üzere küreselleşme ile birlikte ortaya çıkan gelişmeler sonucunda yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalan yerel kültürlerin korunmasına yönelik imzalanan sözleşmeler kültürel çalışmaların değerini daha yukarıya taşımıştır. Bu çerçevede gerek tüm dünyada gerekse Türk Dünyasında kültürel çalışmalar hız kazanmış, kültürel miras unsurlarının yerelden ulusala, ulusaldan evrensele taşınması noktasında kayıt altına alınması araştırmacıların ana hedeflerinden biri haline gelmiştir. Dolayısıyla Saha Türklerinin sözlü kültür ürünlerindeki inanca dair tasarımların incelenmesi ve bu Türk boyunun doğa ve evren ile ilgili geleneksel bilgi ve uygulamalarının neden ileri geldiğinin açıklığa kavuşturulması bir taraftan kültürel

miras çalışmalarına kaynak teşkil ederken, diğer taraftan Türk kültürel değerlerinin de bir boyutunu aydınlatma imkânı sunacaktır. Bu düşüncelere bağlı olarak Türk kültür dünyasını oluşturan, sınırlarını belirleyen farklı algı ve tasarımlar arasındaki ilişkileri, problemleri ele alan tartışmaların ve çalışmaların yapılması bir gerekliliktir.

### **Araştırmanın Amacı ve Önemi**

Araştırmanın amacı, Saha Türklerinin doğa ve evren ile ilgili geleneksel bilgi ve uygulamalarının neden ileri geldiğini sözlü kültür ürünlerinden tespit edilen inanca dair tasarımların incelenmesinden hareketle açıklığa kavuşturmadır. Doğa ve evren ile ilgili bilgi ve uygulamalarının kendine özgü anlamı ve sınırları, ancak onların zihinsel içyapısının çözümlenmesi ile mümkündür. Bu amaç doğrultusunda çalışmada şu sorulara cevap aranacaktır:

- 1) Saha Türkleri tarafından evren nasıl tasarlanmıştır? Saha Türklerinin tasarımına göre evren içerisinde yer alan varlıklar nelerdir?
- 2) Saha Türkleri tarafından zaman nasıl tasarlanmıştır? Saha Türklerinin tasarımına göre zamanın akışına ne sebep olur?
- 3) Saha Türkleri tarafından evren içerisinde yer alan varlıklar nasıl tasarlanmıştır? Saha Türklerinin tasarımına göre bu varlıklar hangi özellikleriyle ayırt edilir?
- 4) Saha Türkleri tarafından insan yaşamına bağlı olaylar nasıl tasarlanmıştır? Saha Türklerinin tasarımına göre yaşamın üç temel eşiği doğum, evlenme ve ölüm ne kaynaklı açıklanmıştır?
- 5) Saha Türklerinin icra ettikleri toplumsal uygulamalar ve ritüeller nelerdir ve hangi tasarıma bağlı olarak geliştirilmiştir?

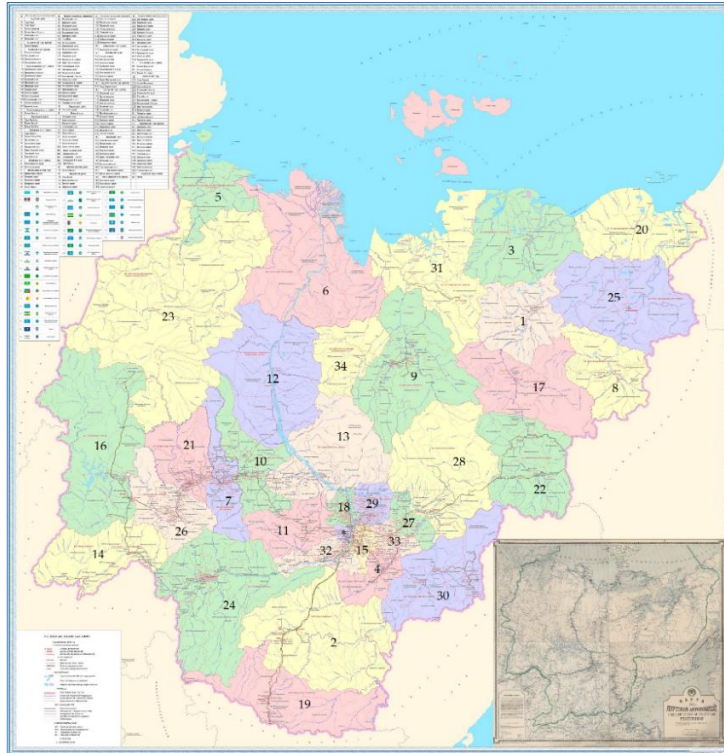
XVII. asrın başlarına kadar Sibiryada diğer toplumlardan izole bir hayat süren Saha Türkleri sözlü kültürden yazılı kültüre oldukça geç bir zamanda, Rus Çarlığının Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma politikası sonucu XIX. asırdan itibaren geçmiştir. Bu zamana kadar Saha Türklerinin kültürel mirası sadece bellekte muhafaza edilmiş, söz ve ritüel aracılığıyla nesilden nesile aktarılmıştır. Bu bakımdan Saha Türkleri diğer toplumlarla karşılaştırıldığında başta oloñho adı verilen "kahramanlık destanları" olmak üzere oldukça zengin bir anlatı külliyatına sahiptir. Buna karşın Saha Türklerinin kültür mirası ülkemizdeki üniversitelerin Halkbilimi çatısı altında yeterince ele alınıp incelenmemiştir. Bu eksikliğin nedenleri olarak Saha Türklerinin Türkiye'den çok uzak

bir coğrafyada yaşamaları, uzun yıllar Sovyetler Birliği'ne bağlı olarak idare edilmeleri, Saha Türklerinin kültür mirasını ortaya koyan çalışmaların çoğunlukla Rusça ve Saha Türkçesiyle kaleme alınmış olması gibi etmenler gösterilebilir. Saha Türklerinin ana Türk kitlesinden çok erken bir dönemde ayrılmış kadim bir Türk boyu olduğu dikkate alındığında Saha Türklerinin zengin kültür mirasının Türk kültür tarihi hakkında kapsamlı bilgiler sunacağı açıktır. Bu bakımdan Saha Türklerinin doğa ve evren ile ilgili geleneksel bilgi ve uygulamalarının neden ileri geldiğinin sözlü kültür ürünlerinden tespit edilen inanca dair tasarımların incelenmesinden hareketle açıklığa kavuşturulması Saha Türklerini daha iyi tanımak kadar Türk Dünyası ile benzer ve farklı yönlerini görmek bakımından faydalı olacaktır.

### Araştırmanın Alanı

Araştırmanın alanı, Saha Türklerinin vatanı olan Yakutistan, resmi adıyla Saha Cumhuriyeti'dir. Saha Türkleri ise kendi vatanlarına Saha Sire "Saha Yeri" olarak adlandırır. Saha Yeri, Sibiry'a'nın kuzeydoğusunda yer alır ve kapladığı alan bakımından Rusya Federasyonu'nun en büyük parçası konumundadır. 3.083.523 km<sup>2</sup> yüzölçümüyle Rusya Federasyonu topraklarının 1/5'ini oluşturur. Sınırları yaklaşık kuzey-güney doğrultusunda 2000 km'ye, batı-doğu doğrultusunda 2500 km'ye kadar ulaşır.

### Şekil 1. Saha Yeri'nin Bölgeleri Haritası



Not: Bu harita Saha Cumhuriyeti'nin resmi internet sayfasından alınıp numaralandırılmıştır (Web\_1).

- |  |   |
|--|---|
| 1) Abıy “Abıyskiy”                     | 18) Nam “Namskiy”                       |
| 2) Aldan “Aldanskiy”                   | 19) Nüörünğürü “Neryungrinskiy”         |
| 3) Allayıaha “Allaihovskiy”            | 20) Allaraa Halıma “Nijnekolımskiy”     |
| 4) Amma “Amginskiy”                    | 21) Nürba “Nyurbinskiy”                 |
| 5) Anaabır “Anabarskiy”                | 22) Öymököön “Oymyakonskiy”             |
| 6) Buluñ “Bulunskiy”                   | 23) Ölöön “Olekminskiy”                 |
| 7) Üöhee Bülüü “Verhnevilyuyskiy”      | 24) Ölüöhüme “Olenekskiy”               |
| 8) Üöhee Halıma “Verhnekolımskiy”      | 25) Orto Halıma “Srednekolımskiy”       |
| 9) Üöhee Caañı “Verhoyanskiy”          | 26) Suntaar “Suntarskiy”                |
| 10) Bülüü “Vilyuyskiy”                 | 27) Taatta “Tattinskiy”                 |
| 11) Gornay “Gorniy”                    | 28) Tompo “Tomponskiy”                  |
| 12) Ecigeen “Jiganskiy”                | 29) Uus-Aldan “Ust-Aldanskiy”           |
| 13) Kebeeyi “Kobyanskiy”               | 30) Uus-Maaya “Ust-Mayskiy”             |
| 14) Lenskey “Lenskiy”                  | 31) Uus-Caañı “Ust-Yanskiy”             |
| 15) Meñe Hañalas “Megino-Kangalasskiy” | 32) Hañalas “Xangalasskiy”              |
| 16) Mirney “Mirninskiy”                | 33) Çurapçı “Çurapçinskiy”              |
| 17) Muoma “Momskiy”                    | 34) Ebeen-Bıtantay “Eveno-Bıtantayskiy” |
| * Cokuuskay “Yakutsk”                  |   |

Rusya Federasyonu’nun Uzak Doğu Federal Bölgesi’ne dahil olan Saha Yeri, kendi içerisinde uluus şeklinde ifade edilen 34 idari birime ayrılmıştır. Başkenti Cokuuskay “Yakutsk”dur. Doğuda Çukotka Özerk Okrugu ve Magadan Oblastı, güneydoğuda Habarovsk Krayı, güneyde Amur Oblastı ve Zabaykalskiy Krayı, güneybatıda İrkutsk Oblastı, batıda Krasnoyarsk Krayı ile komşudur. Kuzeyde doğal sınırları olan Laptev Denizi ve Doğu Sibirya Denizi ile çevrilidir.

Saha Yeri, Rusya Federasyonu’nun iklim koşulları açısından en şiddetli bölgesidir. Saha Yeri’nin sert karasal ikliminde hava sıcaklığı dalgalanmalarının genişliği 100°C’dir (Yaz +40°C – Kış -60°C). Kışın hava sıcaklığının -70°C’ye kadar düştüğü Oymyakon Bölgesi, Kuzey Yarım Küre’nin en soğuk noktası (soğuk kutup) kabul edilir. 2021 yılında ocak ayı ortalama hava sıcaklığı -34,8°C; temmuz ayı ortalama hava sıcaklığı +18,7°C ölçülmüştür. Saha Yeri’nin toplam uzunluğu 2.300.000 km olan 444.000’den fazla nehir bulunmaktadır. Bu nehirlerin içerisinde en büyüğü Ölüöne “Lena”dır. Baykal Dağları’nda doğan ve Laptev Denizi’ne dökülen Lena Nehri 4400 km uzunluğu ile dünyanın en büyük 10. nehri durumundadır. Lena Nehri’nin en büyük kolları Vilyuy (2650 km) ve Aldan (2273 km) nehirleridir. Lena Nehri’nin batısında Anabar (939 km); doğusunda Yana (872 km), İdigirka (1726 km), Kolıma (2129 km) nehirleri bulunur. Saha Yeri’ndeki tüm nehirler Kuzey Buz Okyanusu’nun kolları olan Laptev ve Doğu Sibirya Denizi’ne boşalır. Saha Yeri nehirleriyle olduğu kadar gölleriyle de zengindir. Saha Yeri’nde yaklaşık 800.000 göl vardır. Genel karakteri itibariyle Saha Yeri’ndeki göller sığ olup, küçük bir alana sahiptir. Yalnızca 10

gölün yüzölçümü 100 km<sup>2</sup>'yi aşmaktadır. Bu göller ağırlıklı olarak Saha Yeri'nin kuzeydoğusundaki Yana-İndigirka, Abıyskaya, Kolıma ovalarında yer alır. Saha Yeri'ndeki en büyük göller şunlardır: Moğotoy (323 km<sup>2</sup>), Buustaah (249 km<sup>2</sup>), Nerpalaah (237 km<sup>2</sup>). Saha Yerinin 2/3'si dağlar ve platalor, 1/3'ü ovalar ile kaplıdır. Saha Yeri'nin en büyük dağ dizisi Ohotsk Denizi'nden Laptev Denizi'ne kıvrılarak uzanan Verhoyansk Sıradağları'dır. Verhoyansk Sıradağları'nın doğusunda Çerski Sıradağları yer alır. Çerski Sıradağları içerisindeki Pobeda Dağı'nın zirvesi (3147 metre) Saha Yeri'nin en yüksek noktasıdır. Saha Yeri'nin orta ve kuzey kesimlerinde geniş ovalar mevcuttur. Lena ve Vilyuy nehirleri arasında yer alan Orta Yakut Ovası alaaş adı verilen toprak tabakasının tekrar tekrar erimesi ve donması sonucu çökmesiyle oluşan çok sayıda girintileriyle (6-10 metre) ayırt edilir. Saha Yeri, kuzeyden güneye sırasıyla arktik, tundra, tundra-tayga, tayga olmak üzere 4 ekolojik kuşağa sahiptir. Çoğunluğu tayga kuşağında yer alan Saha Yeri'nin %50'si ormanlarla kaplıdır. Saha Yeri'ndeki orman arazilerinin toplam alanı 256.100.000 hektardır ve bunun 154.200.000 hektarını bitki örtüsü oluşturur. Saha Yeri'nin potansiyel kereste rezervi 8,9 milyar m<sup>3</sup> olarak hesaplanmıştır. Saha Yeri, yüzölçümü bakımından Rusya Federasyonu'nun en büyük parçası olmasına karşın nüfusu oldukça azdır. 1 Ocak 2022 tarihi itibarıyla Saha Yeri'nde ikamet eden kişi sayısı 506.712'si kadın, 485.403'ü erkek olmak üzere 992.115'tir. Saha Yeri'nde ikamet eden 992.115 kişinin 664.288'i şehirde, 327.827'si kırsalda yaşamaktadır. Saha Yeri nüfusun yaş ortalaması 35'tir. 341.221 kişinin yaşadığı Yakutsk, Saha Yeri'nin nüfusa göre en büyük şehridir. Onu Neryungri (59.551) ve Mirny (35.799) takip etmektedir<sup>1</sup>.

### **Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri**

Bu araştırma, Saha Türklerinin sözlü kültür ürünlerindeki inanca dair tasarımların, literatür taraması ve alan araştırması yöntemiyle toplanması, elde edilen verilerin tasnifi, tahlili ve terkibine dayanmaktadır. Konu ile ilgili araştırma kaynaklarının literatür taraması yöntemiyle toplanması aşamasında Saha Cumhuriyeti (Yakutistan) Milli Kütüphanesi ve Türkiye Milli Kütüphanesi'nin otomasyon sistemi kullanılmış, anahtar sözcükler aracılığıyla, araştırmanın ana kaynaklarını teşkil eden yazıya geçirilmiş sözlü kültür ürünlerine ve ikincil kaynaklarını teşkil eden sözlü kültür

<sup>1</sup> Saha Yeri hakkındaki verilere 02.12.2022 tarihinde Saha Cumhuriyeti (Yakutistan) Federal Devlet İstatistik Kurumu tarafından yayınlanan Saha Yeri İstatistik Yıllığından ulaşılmıştır.

ürünlerinden hareketle meydana getirilen akademik çalışmalara ulaşılmıştır. Araştırmanın bu adımı, ilgili literatürden hareketle Saha Türklerinin inanca dair tasarımlarının tanınmasına, mevcut araştırmalardaki bulguların ve boşlukların görülmesine, yürütülen araştırmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesinin oluşturulmasına katkı sağlamıştır. Saha Türklerinin sözlü kültür ürünlerinde geçen; ancak anlamı belirsiz terimler vardır. Bu bağlamda E. K. Pekarskiy tarafından hazırlanan, Atatürk'ün talimatıyla Türkiye Türkçesine çevrilen Yakut Dili Lûgati, Genelkurmay Başkanlığından izin alınarak incelenmiştir. Konu ile ilgili araştırma kaynaklarının alan araştırması yöntemiyle toplanması aşamasında Saha Yeri'ne (Yakutistan) gidilerek 09.03.2020-06.08.2020 tarihleri arasında Vilyuysk şehrinde katılımcı gözlem gerçekleştirilmiştir. Saha Yeri'nde kalınan süre zarfı içerisinde başta Kapiton Lvov'un akrabaları ve yakınları olmak üzere dar bir çevrede farklı kaynak kişilerle yönlendirilmemiş görüşme yapılmış, pandemi şartlarında icra edilen görüşmeler ses kayıt cihazı aracılığıyla kayıt altına alınarak yazıya geçirilmiştir. Araştırmanın bu adımı mevcut araştırmalarda elde edilmiş bulguların doğrulunun kontrolünde ve daha geniş bilgi kümesine ulaşılmasında faydalı olmuştur.

Çalışmamızda her bilimsel araştırmada olduğu gibi çeşitli güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu güçlüklerin başında Saha Türklerinin zengin anlatı külliyatına yönelik çalışmaların ülkemizde yeterince yapılmamış olması gelmektedir. Mevcut eksikliğin doğal bir sonucu olarak, çalışmada en yoğun çaba Rusça ve Saha Türkçesi ile yazıya geçirilmiş kaynakların Türkiye Türkçesine aktarılmasında harcanmıştır. Saha Yeri'nde bulunduğumuz tarihler arasında tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgınına bağlı olarak Saha Yeri'nde uygulanan yasaklar, geniş ölçekli yapılması planlanan alan araştırmasına mâni olmuştur. Saha Türklerinin evren tasarımının oldukça karmaşık iç yapısı çalışmada yaşadığımız bir diğer güçlüktür.

### **Araştırma Konusu ile ilgili Yapılmış Çalışmalar**

Saha Türklerinin inanca dair tasarımlarını bütüncül olarak ortaya koyan bir çalışma bulunmamakla birlikte farklı amaçlara yönelik yapılan bazı çalışmalarda konu ile ilgili bilgilere ve tespitlere rastlanmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı “Türkiye İçinde Yapılmış Çalışmalar” ve “Türkiye Dışında Yapılmış Çalışmalar” olmak üzere aşağıda tanıtılacaktır.



## **Türkiye İçinde Yapılmış Çalışmalar:**

Türkiye’de Saha Türklerinin inanca dair tasarımları hakkında bilgi sunan çalışmalar, başta sözlü kültür ürünleri olmak üzere alan araştırması yoluyla derlenip kayıt altına alınmış tarihi-etnografik materyallerin Türkiye Türkçesine tercüme edilip incelenmesi üzerine kurulmuştur. Bununla birlikte Saha Türklerinin inanca dair tasarım unsurlarının Sibiry’a da yaşayan Altay, Tuva, Hakas, Şor Türkleri ile beraber incelendiği çalışmalar da mevcuttur. Saha Türkleri ile ilgili Türkiye’de yapılan çalışmalar 2015’e kadar Murat Ersöz (Ersöz, 2015: 101-115) 2016’dan 2023’e kadar Doğan Çolak (Çolak, 2023: 703-716) tarafından kronolojik olarak sıralandırılıp değerlendirilmiştir. Doğan Çolak’ın belirttiği üzere hem teknolojik ilerlemenin sonucunda kaynaklara ulaşmanın kolaylaşması hem de doktorasını Saha Türkleri üzerine yapan bilim insanlarının genç bilim insanlarını kendi alanlarına sevk etmesiyle Saha Türklerine yönelik çalışmalar son zamanlarda hız kazanmıştır (Çolak, 2023: 705). Araştırma konusunun sınırlılıklarına bağlı olarak aşağıda sadece Saha Türklerinin sözlü kültür ürünlerini ele alan ve inanca dair tasarımlar hakkında bilgi içeren Türkiye’de yapılmış çalışmaların bir bölümü tanıtılacaktır.

### **1) Yayınlar**

#### **A) Kitap ve Kitap Bölümleri**

**Vasilyev Y. vd. (1996). *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.**

Yuriy Vasilyev, Mehmet Fatih Kirişçioğlu ve Gülsüm Killi’nin birlikte hazırladıkları bu çalışma 1996 tarihinde Türk Dil Kurumu Yayınları tarafından basılmıştır. Saha Türklerinin halk edebiyatını tanıtmayı amaçlayan çalışmada Saha sözlü kültür ürünlerinden örnekler Türkiye Türkçesine tercüme edilmiş, ayrıca Türkiye’de yayımlanan Saha halk edebiyatıyla ilgili makalelere yer verilmiştir.

**Duranlı M. (2001). “Yakut Efsanelerinde Bir İnanç Sisteminin Temsilcisi Olarak Şaman”, *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri*, s. 287-293, Ankara.**

Muvaffak Duranlı’nın kaleme olmuş olduğu bu yazı, Saha Şamanizm’i içerisinde şamanların rolü üzerine odaklanmaktadır. Saha Yeri ve Saha Türkleri hakkında kısaca bilgi veren Duranlı, şamanları inancı kullanan, tedavi aracı inanç olan bir halk hekimi olarak tanımlayarak, tarihi-etnografik materyallerden ve efsanelerden

hareketle Saha şamanlarının niteliklerini ortaya koymuş, Hristiyanlığın gelişinden sonra dahi statülerini koruyan bu kutsal kişilerin, Saha toplumu için inanç önderleri olduğunu belirtmiştir.

**Duranlı M. (2005a).** “Saha Türklerinde Şaman ve Üstlendiği Mesleki Fonksiyonlar”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler*, C 1, s. 337-348, Kırşehir.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme olmuş olduğu bu yazı, Saha Türklerinde şamanların mesleki fonksiyonları üzerine odaklanmaktadır. Rus egemenliği sonrası Saha Yeri'deki ekonomik sistemin değişmesi ile şamanların vergi ödemek için para kazanmak zorunda kaldıklarını ve bu nedenle şamanlığın bir meslek haline geldiğini belirten Duranlı, şamanların üstlendiği mesleki fonksiyonları tarihi-etnografik materyallerden ve sözlü kültür ürünlerinden hareketle ortaya koymuştur.

**Duranlı M. (2005b).** “Saha Türklerinin Halk Hekimliği ile ilgili Pratikler ve Bu Pratiklerin Değerlendirilmesi”, *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*, s. 207-213, İzmir.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu yazı, Saha Türklerinin geçmişteki halk hekimliği pratikleri üzerine odaklanmaktadır. Saha Türklerinin halk hekimliği pratiklerinin yaşadıkları coğrafyaya bağlı olarak diğer Türk toplumlarından farklı bir gelişim çizgisine sahip olduğunu belirten Duranlı, alan araştırması yoluyla kayıt altına alınmış tarihi-etnografik materyallerden hareketle bu pratikleri değerlendirmiş ve beş ana başlık altında toplamıştır.

**Kirişçioğlu M. F. (2007).** *Saha Türklerinin Atasözleri (İnceleme-Metin)*, Nobel Yayınları, Ankara.

Mehmet Fatih Kirişçioğlu'nun hazırladığı bu çalışma 2007 tarihinde Nobel Yayınları tarafından basılmıştır. Saha atasözlerinin Altay, Tuva, Hakas atasözleriyle karşılaştırmalı olarak ele alındığı çalışma bir ana bölümle birlikte “Giriş”, “Metin”, “Dizin” kısımlarından oluşmaktadır. “Giriş” kısmında Saha Yeri ve Saha Türkleri hakkında bilgi verilmiş, Saha sözlü kültür ürünlerine yönelik araştırmalar ortaya konulmuştur. “İnceleme” başlıklı ana bölümde 412 Saha atasözü kendi içerisinde sınıflandırılarak incelenmiştir. Çalışmanın “Metin” kısmında Saha atasözleri alfabetik olarak sıralanmış, 412 Saha atasözü önce Kiril, ardından Latin harfleriyle yazılarak Türkiye Türkçesine tercüme edilmiştir. “Dizin” kısmında Saha atasözlerinde geçen sözcükler alfabetik sıraya göre verilmiştir.

**Duranlı M. (2010a). *Saha (Yakut) Büyü Masalları*, Kömen Yayınları, Konya.**

Muvaffak Duranlı'nın hazırladığı bu çalışma 2010 tarihinde Kömen Yayınları tarafından basılmıştır. Ergis'in Yakutskie Skazki "Yakut Masalları" isimli eserinden alınan 42 Saha masalının incelendiği çalışma altı ana bölümle birlikte "Giriş", "Sonuç", "Metinler" ve "Dizin" kısımlarından oluşmaktadır. "Giriş" kısmında "Saha Türklerinde Masal" ve "Saha Türklerinde Masal Anlatıcıları" hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Saha Yeri'ndeki "Derleme ve Yayın Çalışmaları" üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde "Saha Büyü Masallarını Belirleyici Unsurlar", üçüncü bölümde "Saha Büyü Masallarına Yansıyan Sosyal Kurumlar", dördüncü bölümde "Saha Büyü Masallarında Olay Örgüsü", beşinci bölümde "Saha Büyü Masallarında Ortak Unsurlar", altıncı bölümde "Saha Büyü Masallarında Kullanılan Formeller" açıklanmıştır. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular "Sonuç" kısmında değerlendirilmiştir.

**Çolak D. (2014). "Saha Türklerinin Bilmeceleri", *VI. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri*, C 1, s. 427-443, Bursa.**

Doğan Çolak'ın kaleme almış olduğu bu yazı Saha bilmecelerinin konuları bakımından tasnifine dayanmaktadır. O tarihe kadar Türkiye'de Saha bilmeceleri üzerine müstakil bir çalışma yapılmadığını belirten Çolak, Türkiye'de yayınlanmış Saha bilmeceleri ile Saha Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktardığı bilmeceleri konuları bakımından sınıflandırmış, ayrıca bu bilmeceleri şekil ve içerik yönünden incelemiştir.

**Ergun M. (2015). *Yakut Destan Geleneği ve Er Sogotoh*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.**

Metin Ergun'un hazırladığı bu çalışma 2015 tarihinde Türk Dil Kurumu Yayınları tarafından basılmıştır. Saha destan anlatma geleneği ve Er Sogotoh destanının ele alındığı çalışma yedi ana bölümle birlikte "Giriş", "Vasily Osipoviç Karatayev Anlatması ve Er Sogotoh Metni" ve "Dizin" kısımlarından oluşmaktadır. "Giriş" kısmında Saha Türkleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. "Yakut Oloñhosu" başlıklı birinci bölümde oloñho kavramı ve yapısı üzerine durulmuştur. "Yakut Destanları Üzerine Araştırmalar" başlıklı ikinci bölümde oloñho çalışmalarından bahsedilmiştir. "Oloñhonun Epik Dünyası" başlıklı dördüncü bölümde oloñholarda tasvir edilen üç katmanlı dünya açıklanmıştır. "Oloñhonun Kahraman Tipleri" başlıklı dördüncü bölümde oloñho metinlerindeki kahraman tipleri ortaya konulmuştur. "Yakut

Oloñholarındaki Mitolojik Kahramanlar ve Terimler” başlıklı beşinci bölümde oloñho metinlerinde yer alan mitolojik kahramanlar ve terimler tanıtılmıştır. “Yakut Destancılık Geleneği” başlıklı altıncı bölümde oloñhohut adı verilen Saha destan anlatılarına odaklanılmıştır. Er Sogotoh Destanı Üzerine İncelemeler” başlıklı yedinci bölümde Er Sogotoh destanının varyantları, motifleri ve anlatım unsurları incelenmiştir.

**Duranlı M. (2016). “Saha Türklerinde At Bağlama Direklerinin (Sergeler) İnanç ve Kültür İçindeki İşlevleri”, *IV. Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, s. 705-711, Ankara.**

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu yazı, Saha Türkçesinde serge olarak adlandırılan at bağlama direklerinin Saha kültüründeki önemi üzerine odaklanmaktadır. Şehirleşme ile birlikte kullanımdan çıkmaya başlayan at bağlama direklerinin Saha toplumu içerisinde yeni işlevler kazandığını belirten Duranlı, at bağlama direklerinin sınıflandırılması hakkında bilgi vermiş, bu geleneksel ürünün Saha Türklerinin inanç ve kültüründeki yerini ortaya koymuştur.

**Ergun M. vd. (2017). *Sakha Kahramanlık Destanı Ehe Khara Atlı Eles Bootur*, Kömen Yayınları, Konya.**

Metin Ergun, Tim Zakharov, Çokuur Gavriliev'in birlikte hazırladıkları bu çalışma 2017 tarihinde Kömen Yayınları tarafından basılmıştır. Ehe Khara Eles Bootur isimli Saha kahramanlık destanının ele alındığı çalışma üç bölümden oluşmaktadır. “Petr Vasilyeviç Ogotoyev'in Hayatı” isimli birinci bölümde Eles Bootur destanının anlatıcısı hakkında bilgi verilmiştir. “Ehe Khara Atlı Eles Bootur Destanının Özeti” isimli ikinci bölümde destan metni bölümler halinde özetlenmiştir. “Ehe Khara Atlı Eles Bootur Destanının Kahramanları ve Motifleri” isimli üçüncü bölümde Saha Türklerinin kahramanlık destanlarında tasvir edilen üç katmanlı dünya açıklanmış, destanda yer alan motifler incelenmiştir.

**Yıldırım H. ve Kalkan N. (2018) *Saha Türklerinde Tanrı Öğretisi Şamanizm*, Gazi Kitapevi, Ankara.**

Hüseyin Yıldırım ve Nigar Kalkan'ın birlikte hazırladıkları bu çalışma 2018 tarihinde Gazi Kitapevi tarafından basılmıştır. Yıldırım ve Kalkan'ın yüksek lisans tezlerini birleştirmek suretiyle meydana getirdikleri bu eser Lazar Andreyeviç Afanasyev-Teris'in 1993 tarihinde basılan Ayı Üöreğe “Tanrı Öğretisi” isimli eserinin Türkiye Türkçesine tercümesine dayanmaktadır.

**Duranlı M. (2018a).** “Saha Türklerinin İnanç ve Uygulamalarında Av İyesi Baay Bayanay”, *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, s. 135-142, Ankara.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme olmuş olduğu bu yazı, Saha (Yakut) Türklerinin inanç sistemi içerisinde yer alan Baay Bayanay isimli av iyesi üzerine odaklanmaktadır. Baay Bayanay'ın görünümü ve farklı adlandırmaları hakkında bilgi veren Duranlı, Baay Bayanay merkezinde gerçekleştirilen av ve avcılık ile ilgili uygulamaları tarihi-etnografik materyallerden ve sözlü kültür ürünlerinden hareketle ortaya koymuştur.

**Duranlı M. (2018b).** “Saha Türklerinde Şaman Mezarları ve Bu Mezarlarla Bağlantılı Anlatılar”, *1. Uluslararası Türk İslam Mezar Taşları Kongresi Bildiriler Kitabı*, s. 207-212, Aydın.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme olmuş olduğu bu yazı, Saha Türkleri tarafından arañas olarak ifade edilen kam mezarları üzerine odaklanmaktadır. Saha Türklerinin defin geleneği hakkında bilgi veren Duranlı, kamların yanı sıra büyük bahadırların da arañas defnedildiğini belirterek, bu mezarlar etrafında gelişen inancı tarihi-etnografik materyallerden ve efsanelerden hareketle ortaya koymuştur.

**Kirişçiöğlü M. F. (2019).** “Saha (Yakut) Türklerinin Geleneksel Meskenleri”, *Altay Toplulukları Mesken ve Mesken Kültürü*, s. 101-109, İstanbul.

Mehmet Fatih Kirişçiöğlü'nun kaleme almış olduğu bu yazı, Saha Türklerinin geleneksel meskenleri üzerine odaklanmaktadır. Saha Türklerinin ev/mesken karşılığı olarak kullandıkları kavramlar hakkında bilgi veren Kirişçiöğlü, Saha Türklerindeki mesken yapısı ile Eski Türklerdeki mesken yapısı arasındaki benzer ve farklı yönleri karşılaştırmalı olarak ortaya koymuştur.

**Duranlı M. (2019).** “Saha Türklerinin Geleneksel Yapı Biçimi Balağan”, *Altay Toplulukları Mesken ve Mesken Kültürü*, s. 111-121, İstanbul.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme olmuş olduğu bu yazı, Saha Türklerinin geleneksel yapı biçimi balağan üzerine odaklanmaktadır. Balağanın, Rus Çarlığı'nın Saha Yeri'ne gelişi sonrası ahşap evlerle tanışan Saha Türklerinin, farklı kültürden gelen bu unsuru kendi dünya görüşleri çerçevesinde yorumlamasıyla oluşturdukları bir mesken tipi olduğunu belirten Duranlı, bu mesken tipinin mimari yapısı hakkında bilgi vermiş, meskeni abaahı adı verilen kötü varlıklardan korumak amacıyla gerçekleştirilen inanca dair uygulamalardan örnekler sunmuştur.

**Ergun P. (2019).** *Sibirya Türklerinin Destanlarında İyeler*, Kömen Yayınları, Konya.

Pervin Ergun'un hazırladığı bu çalışma 2019 tarihinde Kömen Yayınları tarafından basılmıştır. İye adı verilen tabiatüstü varlıkların Sibirya Türklerinin destanlarından hareketle ele alındığı çalışma yedi ana bölümle birlikte "Giriş" ve "Sonuç" kısımlarından oluşmaktadır. "Sibirya Türklerinin Destanlarında İyeler" başlığını taşıyan üçüncü ana bölümde Altay, Hakas, Tuva, Şor Türkleri ile birlikte Saha Türklerinin destanlarında da görülen iyeler üst, orta ve alt dünya iyeleri olarak sınıflandırılarak incelenmiştir.

**Dilek İ. (2021).** *Türk Mitoloji Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

İbrahim Dilek'in hazırladığı bu çalışma 2021 tarihinde Türk Dil Kurumu Yayınları tarafından basılmıştır. 21 Türk boyunun mitolojisini içeren eser, İbrahim Dilek'in "Resimli Türk Mitolojisi Sözlüğü (Altay/Yakut)" isimli 2014 tarihinde yayınlanan çalışmasının kapsamlı halidir. İleride yapılacak çalışmalara hem kaynak hem metot hem de muhteva bakımından zemin hazırlama gayesi taşıyan eserde 3.300 madde başı bulunmaktadır.

**Duranlı M. (2022a).** "Saha Türk Halk Hekimliğinde Şifalı Bitkilerin Kullanımı", *Metin Ekici Armağanı*, s. 753-768, İzmir.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu yazı, Saha Türklerinin halk hekimliğinde şifalı bitkilerin kullanımı üzerine odaklanmaktadır. Saha halk hekimliğine yönelik gerçekleştirilen çalışmalar hakkında bilgi veren Duranlı, tarihi-etnografik materyallerden ve sözlü kültür ürünlerinden hareketle Saha halk hekimliği pratiklerinin genel karakterini ve zenginliğini ortaya koymuş, Saha Yeri'ndeki şifalı bitkilerin niceliğine değinerek, hastalık ilişkine bağlı olarak bitkisel kökenli ürünlerin Saha Türkleri arasındaki kullanımını açıklamıştır.

**Duranlı M. (2022b).** "Atın Oğlu Dıraay Batır Destanında Kahramanın Tanımlanması Üzerine Görüşler", *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildiri Tam Metin Kitabı*, C 4, s. 16-21, İzmir.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu yazı Saha Türklerinin Atın Oğlu Dıray Bahadır kahramanlık destanı üzerine odaklanmaktadır. Atın Oğlu Dıray Bahadır destanının anlatıcısı, yazıya geçirilme süreci, şekil özellikleri ve konusu hakkında bilgi veren Duranlı, destan kahramanı ile ilgili araştırmacıların öne sürmüş oldukları görüşleri aktararak değerlendirmiştir.

**Duranlı M. (2022c).** “Saha Türklerinde Köpek ile Bağlantılı İnanç ve Uygulamalar”, *Türk Dili ve Kültürü Araştırmaları*, s. 62-68, Konya.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu yazı Saha Türklerinde köpek ile bağlantılı inanç ve uygulamalar üzerine odaklanmaktadır. Köpeğin Saha Türklerinin hayatında hem olumlu hem de olumsuz işlevlere sahip olduğunu belirten Duranlı, Saha Türklerinin kam merkezli inanç sistemi içerisinde köpeğin işlevlerini, sözlü kültür ürünlerinden ve toplumsal uygulamalardan hareketle ortaya koymuştur.

**Kirişçioğlu M. F. ve Çolak D. (2023).** “Saha (Yakut) Masalları”, *Türk Dünyası Masal Araştırmaları*, s. 595-626, Ankara.

Mehmet Fatih Kirişçioğlu ile Doğan Çolak'ın birlikte kaleme aldıkları bu yazı, Saha masalları üzerine odaklanmaktadır. Saha Türklerinde masal kavramı ve Saha Yeri'nde yürütülen masal araştırmaları hakkında bilgi veren Kirişçioğlu ve Çolak, genel kabul gören görüşe göre Saha (Yakut) masalarının “Gündelik Masallar”, “Hayvan Masalları”, ve “Büyük Masalları” şeklinde tasnif edildiğini belirtmişlerdir.

**Çolak D. (2024).** *Saha (Yakut) Hayvan Bilmeceleri*, Bengü Yayınları, Ankara.

Doğan Çolak'ın hazırladığı bu çalışma 2024 tarihinde Bengü Yayınları tarafından basılmıştır. S. P. Oyunsakaya'nın Saha Taabırınara “Saha Bilmeceleri” (1975) isimli eserinden tespit edilen 705 bilmecenin ele alındığı çalışma iki ana bölümle birlikte “Giriş” ve “Dizin” kısımlarından oluşmaktadır. “Giriş” kısmında bilmece kavramı üzerine durulmuş, Saha bilmecelerinin genel özelliklerinden bahsedilmiş ve çalışmanın yöntemi hakkında bilgi verilmiştir. “İnceleme” başlıklı birinci bölümde ele alınan Saha bilmeceleri konuları, yapıları ve cevaplarının sayıları bakımından değerlendirilmiştir. “Bilmeceler” başlıklı ikinci bölümde Saha Türklerinin hayvan ve hayvanlarla ilgili bilmeceleri Türkiye Türkçesine aktarılmış, orijinaleri Latin harflerine transkribe edilmiştir. Dizin kısmında ise “Özel Kişi Adları Dizini”, “Yer Adları Dizini” ve “Cevap Dizini” yer almaktadır.

## **B) Makaleler**

**Kirişçioğlu M. F. (1992).** “Yakutların Menşei Meselesi”, *Milli Folklor*, S 13, s. 47-49, Ankara.

Mehmet Fatih Kirişçioğlu'nun kaleme almış olduğu bu makale, Saadet Çağatay'ın 1972 tarihinde yayımlanan “Türk Lehçeleri Örnekleri – II” adlı eserinin 241-243 sayfaları arasında yer alan ve transkripsiyonlu metni ile sözlüğü Semih Tezcan

tarafından hazırlanmış Omoğoy Baay ve Elley Bootur isimli efsanenin Türkiye Türkçesine tercümesi üzerine odaklanmaktadır. Kirişçioğlu, Semih Tezcan'ın bazı kelimeleri ve birleşik fiilleri yerine koyamadığı için tercüme edemediği efsaneyi Türkiye Türkçesine tercüme ederek, Tezcan'ın yerine koyamadığı kelimelerden bir kısmının Türkiye Türkçesi karşılığını metnin sonunda vermiştir.

**Kirişçioğlu M. F. (1995). “Sahalarda Bahar Bayramı -İhiah-”, *Milli Folklor*, S 25, s. 16, Ankara.**

Mehmet Fatih Kirişçioğlu'nun kaleme almış olduğu bu makale, toplumların en kadim geleneklerinden biri olan bahar kutlamasının Saha Türkleri özelindeki görünümü ihiah üzerine odaklanmaktadır. Kirişçioğlu ihiahın Saha Türkleri tarafından 21-22 Haziran tarihlerinde resmi ve milli bayram olarak kutlandığını belirterek, icrası hakkında kısaca bilgi vermiştir.

**Killi G. (1999). “Seroşevskiy’de ısıah”, *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, C 1, S 1, s. 105-111, Ankara.**

Gülsüm Killi Yılmaz'ın kaleme almış olduğu bu makale, 1880-1892 yılları arasında Saha Yeri'nde sürgün olarak yaşayan Seroşevskiy'in Yakutı “Yakutlar” isimli eserinden hareketle Saha Türklerinin ihiah bayramına odaklanmaktadır. Öncelikle ihiah ve “Seroşevskiy” hakkında ön bilgi veren Yılmaz, ardından ihiah bayramının ne şekilde icra edildiği üzerine durmuştur.

**Kirişçioğlu M. F. (2003). “Olonkho Metinlerinin Toplanması ve Araştırılması”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S 13, s. 227-233, Konya.**

Mehmet Fatih Kirişçioğlu'nun kaleme almış olduğu bu makale, Saha Türklerinin oloñho adı verilen kahramanlık destanlarının, sözlü kültür ortamında derlenip, yayıma hazırlanması ile ilgili yapılan ilk çalışmalar üzerine odaklanmaktadır. Saha sözlü kültür ürünlerine ait ilk örneklerin toplandığı II. Kamçatka Gezisi'nden başlayarak Sovyetler Birliği çatısı altında yürütülen çalışmalara kadar destan araştırmaları hakkında bilgi veren Kirişçioğlu'nun bu yazısı, Türkiye’de Saha Türklerinin kahramanlık destanları üzerine çalışmak isteyen araştırmacılar için kaynakça niteliğindedir.

**Duranlı M. (2006a). “Saha Türklerinin ve Sibirya'nın Diğer Halklarının İnanç ve Efsanelerinde Çiçek Hastalığı”, *Milli Folklor*, S 70, s. 79-94, Ankara.**

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu makale, Rusların Sibirya topraklarına gelişi sonucu çiçek hastalığı ile tanışan Saha Türklerinin ve diğer Sibirya



halklarının, çiçek hastalığına yönelik inançları üzerine odaklanmaktadır. Sibirya halklarının çiçek hastalığının tedavisine yönelik inanç uygulamaları hakkında bilgi veren Duranlı, çiçek hastalığının kökenine yönelik Sibirya halklarının inancını, Saha, Dolgan ve Tunguzlara ait efsane örneklerinden hareketle ortaya koymuştur.

**Duranlı M. (2006b).** “Saha Türklerinde Efsane Kavramı ve Sınıflandırma Çalışmaları”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C 6, S 2, s. 303-309, İzmir.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu makale, tanım olarak Saha Türklerindeki efsane kavramına ve Saha efsanelerine yönelik yapılmış sınıflandırma çalışmalarına odaklanmaktadır. Pekarskiy, Sleptsov ve Vasilyev tarafından hazırlanan sözlük çalışmalarından hareketle efsane kavramının Saha Türkçesinde birden çok kelime ile karşılandığını belirten Duranlı, Saha efsanelerinin özelliklerine dair bilgi vermiş, ardından Saha efsanelerinin sınıflandırılışı üzerine durmuştur.

**Duranlı M. (2008a).** “Türk Topuluklarında Köpek ve Buğday Bağlantısını Ortaya Koyan Efsaneler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S 48, s. 175-184, Ankara.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu makale Altay, Çuvaş, Kırgız ve Saha Türklerinin efsanelerinden hareketle köpek-buğday ilişkisini vurgulayan inançlara odaklanmaktadır. Genel olarak Türk kültüründeki efsanelerde köpeğin olumsuz bir rol oynadığını belirten Duranlı, buna karşın köpek-buğday bağlantısını işleyen efsanelerde köpeğin olumlu bir rol üstlendiğini ortaya koymuştur.

**Duranlı M. (2008b).** “Saha Türklerinin Demonolojik Varlıklarından Üör ve Sosyal Yaşamda Üstlendiği Fonksiyonlar”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C 1, S 2, s. 11-22, İstanbul.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu makale Saha inanç sistemi içerisinde yer alan, üör isimli demonolojik varlıklar üzerinde odaklanmaktadır. Alan araştırması yoluyla kayıt altına alınmış tarihi-etnografik materyallerden ve sözlü kültür ürünlerinden hareketle Saha Türklerinin üör inancı hakkında bilgi veren Duranlı, üör inancının toplum hayatında üstlendiği rolü ortaya koymuştur.

**Dilek İ. (2010).** “Sibirya Türk Destanlarında Kahramanın Yeraltı ve Gökyüzü Dünyalarıyla İlişkileri Üzerine Bazı Tespitler”, *Milli Folklor*, S 85, s. 46-56, Ankara.

İbrahim Dilek'in kaleme almış olduğu bu makale Sibirya Türklerinin destanlarından hareketle destan kahramanın, nesnel dünyanın altında ve üstünde var

olduğuna inanılan tasarımsal dünyalar ile ilişkisi üzerine odaklanmaktadır. Öncelikle Altay, Tuva, Hakas, Şor ve Saha Türklerinin destanlarında tasvir edilen alt ve üst dünya hakkında bilgi veren Dilek, ardından Sibiry Türk destan kahramanlarının alt ve üst dünyaya yaptığı ziyaretlerin özelliklerini ortaya koymuştur.

**Kirişçioğlu M. F. (2013). “Saha Atasözlerinin Özellikleri”, *Sibiry Araştırmaları Dergisi*, C 1, S 2, s. 12-21, Konya.**

Mehmet Fatih Kirişçioğlu'nun kaleme almış olduğu bu makale Saha Türkçesinde ös hohoon adı verilen atasözlerinin özellikleri üzerine odaklanmaktadır. Saha atasözleri üzerine Türkiye’de yapılan çalışmalar hakkında bilgi veren Kirişçioğlu, 430 Saha atasözünü şekil özellikleri itibariyle ele almıştır.

**Solak Sağlam M. (2014). “Saha Kamlarının Kıyafet Adları ve Sembolize Ettiği Anlamlar”, *Sibiry Araştırmaları Dergisi*, C 2, S 5, s. 55-73, Konya.**

Mehtap Solak Sağlam'ın kaleme almış olduğu bu makale Saha geleneksel inanç sisteminde önemli rol üstlenen kamların ritüel kıyafetleri ve icra sırasında kullandıkları malzemeler üzerine odaklanmaktadır. Saha Türklerinin kam merkezli inanç sistemi hakkında bilgi veren Sağlam, Saha kamlarının ritüel kıyafetlerini ayrıntılı şekilde ele alarak, Saha kamlarının toplumsal hayatta üstlendiği rolü ortaya koymuştur.

**Duranlı M. (2015). “Yakutların İnançlarına Göre Çocuk Veren ve Lohusayı Koruyan Tanrıça ve Bu Tanrıça ile Bağlantılı Gelenek ve Törenler Üzerine Bir İnceleme”, *Sibiry Araştırmaları Dergisi*, C 3, S 7, s. 13-25, Konya.**

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu makale Saha Türklerinin inanç sisteminde Ayıhıt isimli kutsal varlık üzerine odaklanmaktadır. Türk toplumlarında yaygın olarak Umay olarak bilinen çocuk veren ve lohusayı koruyan kutsal varlığın Saha Türkleri tarafından Ayıhıt olarak adlandırıldığını belirten Duranlı, Ayıhıt ve Ayıhıt merkezinde icra edilen toplumsal uygulamalar ve ritüeller hakkında bilgi vermiştir.

**Killi Yılmaz G. (2017). “Saha Türkçesinde Ayı ile İlgili Örtmece Söz Varlığı”, *Türkbilig*, S 33, s. 25-56, Ankara.**

Gülsüm Killi Yılmaz'ın kaleme almış olduğu bu makale, Saha Türkçesinde ayıyı ifade eden örtmece söz varlığı üzerine odaklanmaktadır. Ayının Saha Türklerinin inanç sistemi içerisindeki yeri hakkında bilgi veren Yılmaz, ayı adının doğrudan anmanın Saha Türklerinde tabu olması sebebiyle Saha Türkçesinde ayı adı ile ilgili zengin bir

örtmece söz varlığının oluştuğunu belirtmiştir. Yılmaz ayı için kullanılan 66 örtmece söz varlığı tespit etmiş, örtmece adları asıl anlamlarından yola çıkarak 10 başlıkta sınıflandırmıştır.

**Duranlı M. (2017). “Yakut/Saha Türklerinin Geleneksel Dansı Osuohay”, *Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi*, S 10, s. 1-10, İzmir.**

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu makale, Saha Türklerinin ohuohay adı verilen milli dansı üzerine odaklanmaktadır. Ohuohay dansının Saha Türklerinin inancıyla yakından ilişkili olduğunu vurgulayan Duranlı, bu dansın adı, icrası ve genel karakteri hakkında bilgi vermiş, ayrıca ohuohay sırasında söylenen bir şarkıyı Türkiye Türkçesine tercüme etmiştir.

**Dilek İ. (2017). “Sibirya Türk Masallarında Hayvanla Evlenme”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S 22, s. 207-218, Konya.**

İbrahim Dilek'in kaleme almış olduğu bu makale, insan ile hayvan arasında evlilik olayının yer aldığı Sibirya Türk masallarına odaklanmaktadır. Bu tarz masalların genel tasnifi hakkında bilgi veren Dilek, tespit ettiği Altay, Tuva, Hakas, Şor ve Saha Türklerine ait tasnife uygun dokuz masalı yapısal olarak inceleyerek, insan ile hayvan arasında evlilik olayının yer aldığı Sibirya Türk masallarının özelliklerini ortaya koymuştur.

**Dilek İ. (2018). “Mitolojilerde ve Türk Destanlarında Köpük”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S 46, s. 65-88, Ankara.**

İbrahim Dilek'in kaleme almış olduğu bu makale köpüğe dair işlevlerin dünya mitlerinden ve Türk destanlarından hareketle değerlendirilmesine odaklanmaktadır. Yazısında Saha Türklerine ait anlatılara da yer veren Dilek, köpüğe yönelik tespit ettiği işlevleri dünya mitlerinden ve Türk destanlarından örneklerle ortaya koymuştur.

**Duranlı M. (2018c). “Saha Türklerinin İnanç Sisteminde Kartal”, *Ege Sosyal Bilimler Dergisi*, C 1, S 1, s. 1-11, İzmir.**

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu makale kartalın Saha inanç sistemi içerisindeki yeri üzerine odaklanmaktadır. Türkiye'de kartal ile ilgili yapılmış çalışmalar hakkında kısaca bilgi veren Duranlı, alan araştırması yoluyla kayıt altına alınmış tarihi etnografik materyallerden ve sözlü kültür ürünlerinden hareketle Sibirya halklarının ve daha özeldede Saha Türklerinin kartala yönelik inançlarını ortaya koymuştur.

**Duranlı M. (2020).** “Saha Türklerinin Üçügey Üdügüyen ve Kusagan Hocugur” Oloñhosunda Kadın Karakterler”, *Folklor Akademi Dergisi*, C 3, S 1, s. 59-80, İstanbul.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu makale Üçügey Üdügüyen ve Kusagan Hocugur isimli kahramanlık destanındaki kadın karakterler üzerine odaklanmaktadır. Kadınların baş karakter olarak rol oynadığı Saha destanları hakkında bilgi veren Duranlı, Üçügey Üdügüyen ve Kusagan Hocugur anlatısının hem destan hem de masal olarak kaydedildiğini belirterek, her iki anlatı metnini birbiriyle karşılaştırmış ve ardından daha geniş bir olay örgüsüne sahip olan Üçügey Üdügüyen ve Kusagan Hocugur destanındaki kadın karakterleri ayrıntılı şekilde incelemiştir. Duranlı ayrıca Üçügey Üdügüyen ve Kusagan Hocugur destanının özetini yazısının sonunda ek olarak vermiştir.

**Çolak D. (2020).** “Saha Türklerinin Kıs Debeliye Oloñhosunda Yer Alan Kahramanlar ve Yer Adları Üzerine Bir İnceleme”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C 20, S 2, s. 279-296, Eskişehir.

Doğan Çolak'ın kaleme almış olduğu bu makale baş karakteri kadın olan Saha Türklerinin Kıs Debeliye destanındaki kahramanlar ve yer adları üzerine odaklanmaktadır. Öncelikle Kıs Debeliye destanının olay örgüsü hakkında bilgi veren Çolak, Kıs Debeliye destanında yer alan kahramanları ve yer adlarını iki ayrı başlık altında ele almıştır.

**Duranlı M. (2021).** “Dolgan Destancılık Geleneği ve Dolgan Destanlarındaki Farklı Bir Kahraman: Atın Oğlu Atalamii Bahadır”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, C 5, S 3, s. 216-230, Bilecik.

Muvaffak Duranlı'nın kaleme almış olduğu bu makale Saha Yeri'nde yaşayan ve Saha Türkçesiyle aynı dili konuşan Dolganlara ait Atın Oğlu Atalamii Bahadır destanı üzerine odaklanmaktadır. Dolganlar ve Dolgan destan anlatıcılığı hakkında bilgi veren Duranlı, Saha Türklerinin ve Dolganların inanç sisteminde atın kutsallığını belirterek, benzer metni Saha Türklerinde de bulunan Atın Oğlu Atalamii Bahadır destanını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

**Solak Sağlam M. (2021).** “Saha Türklerinde Atı Tanımlayıcı Kelime ve Kelime Gruplarını Sınıflandırma Denemesi”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C 21, S 2, s. 439-460, İzmir.

Mehtap Solak Sağlam'ın kaleme almış olduğu bu makale Saha Türklerinin at ile ilgili söz varlığının sınıflandırılmasına odaklanmaktadır. E. K. Pekarskiy ve P. A.

Sleptsov'un hazırladıkları sözlük çalışmaları ile Saha Türklerinin at kültürü hakkında bilgi veren makalelerden hareketle, Saha Türkçesindeki at ile ilgili söz varlığını tespit eden Solmaz, atın Saha inanç sistemi içerisindeki yerine değinerek, tespit ettiği at ile ilgili söz varlığını altı başlık altında sınıflandırmıştır.

**Uğurcan F. Z. (2021). “Alkış ve Kargışlara İşlevsel Bir Bakış: Er Soğotoh Destanı Örneği”, *Türkiyat Mecmuası*, S 31 (2), s. 851-872, İstanbul.**

Fatma Zehra Uğurcan'ın kaleme almış olduğu bu makale, Metin Ergun tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen Er Soğotoh destanından hareketle Saha Türklerinin alkış ve kargışlarına odaklanmaktadır. Halk edebiyatının alkış ve kargış türüne işlevsel halkbilimi kuramı çerçevesinde yaklaşan Uğurcan, Saha Türklerinin Er Soğotoh destanında tespit ettiği alkış ve kargışları işlevlerine göre sınıflandırıp açıklamıştır.

**Çolak D. ve Bayraktarlar T. (2023). “Saha Masalı Ucurğay Baatır” Üzerine Bir İnceleme”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S 12, s. 854-867, Osmaniye.**

Doğan Çolak ile Tuğba Bayraktarlar'ın birlikte kaleme aldıkları bu makale Ucurğay Baatır isimli Saha masalının tahliline odaklanmaktadır. Saha masalları üzerine Türkiye'de yapılan çalışmalar hakkında bilgi veren Çolak ve Bayraktarlar, diğer Türk halklarına oranla Saha masallarının daha az ele alındığını belirterek, Ucurğay Baatır masalının yapısal özelliklerini ortaya koymuş ve masalda tespit ettikleri mitolojik unsurları değerlendirmiştir.

**Erkal M. M. (2023). “Saha Türklerinin Geleneksel İnanışlarında Şamanlar/Kamlar”, *TÜRKAV Kamu Yönetimi Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, C 3, S 5, s. 331-356, Ankara.**

Mehmet Mustafa Erkal'ın kaleme almış olduğu bu makale, Saha Türklerinin geleneksel inanç sisteminde insanlar ve kutsal varlıklar arasında aracı rol üstlenen kamlar üzerine odaklanmaktadır. Kam merkezli inanç sistemini bütüncül olarak ele alan araştırmalardaki verilerden hareketle, Saha Türklerinin kam merkezli inanç uygulamalarını karşılaştırmalı olarak değerlendiren Erkal, Saha kamlığının benzer ve farklı yönlerini ortaya koymuştur.

**Çolak D. (2024). “Saha (Yakut) Bilmecelerinde Geleneksel İnanç Unsurları”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C 17, S 45, s. 70-81, İstanbul.**

Doğan Çolak'ın kaleme almış olduğu bu makale, Saha Türklerinin geleneksel inanç unsurlarının bilmecelerden hareketle incelenmesine odaklanmaktadır. Bilmece türü üzerine çeşitli araştırmacıların görüş ve tanımları ile Saha Türklerinin geleneksel inanç sistemi hakkında bilgi veren Çolak, Sardana Platonovna Oyuns kaya tarafından 1975 yılında hazırlanan Saha Taabırın nara “Saha Bilmeceleri” isimli eserden hareketle tespit ettiği bilmeceleri Latin harflerine transkribe edip Türkiye Türkçesine aktarmış, cevaplarına göre konu tasnifine tabi tutarak ifade ettiği anlam özelliklerine göre incelenmiştir.

## 2) Tezler

### A) Yüksek Lisans Tezleri

**Yıldırım H. (2000).** *Ayu Üöreğe (Tanrı Öğretisi) Metni Esasında Saha Türkçesinde İsim*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Hüseyin Yıldırım tarafından hazırlanan bu tez çalışması Mehmet Fatih Kirişçioğlu danışmanlığında yürütülmüştür. Lazar Andreyeviç Afanasyev-Teris'in Ayı Üöreğe “Tanrı Öğretisi” isimleri eserinden hareketle Saha Türkçesinde isim konusunun ele alındığı çalışma “Giriş”, “İnceleme”, “Metin” ve “Sonuç” bölümlerinden oluşmaktadır. “Giriş” bölümünde Saha Türkleri ve Saha Türkçesi üzerine durulmuş, *Ayu Üöreğe* ve Saha Türklerinde Kut-Sür inancı tanıtılmıştır. “İnceleme” bölümünde ele alınan eser “Yapım”, “Çekim” ve “İsim Sınıflandırması” olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir. “Metin” bölümünde ise transkripsiyonu yapılan Saha metin ile bu metnin Türkiye Türkçesine aktarılmış şekli verilmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir.

**Kalkan N. (2002).** *Ayu Üöreğe (Tanrı Öğretisi) Metni Esasında Saha Türkçesinde İsim*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Nigâr Kalkan tarafından hazırlanan bu tez çalışması Mehmet Fatih Kirişçioğlu danışmanlığında yürütülmüştür. Lazar Andreyeviç Afanasyev-Teris'in Ayı Üöreğe “Tanrı Öğretisi” isimli eserinin 95-181 sayfalarından hareketle Saha Türkçesinde isim konusunun ele alındığı çalışma “Giriş”, “İnceleme”, “Metin” ve “Sonuç” bölümlerinden oluşmaktadır. “Giriş” bölümünde Saha Türkleri ve Saha Türkçesi üzerine durulmuş, *Ayı Üöreğe* ve Saha Türklerinin inanç ve gelenekleri tanıtılmıştır. “İnceleme” bölümünde ele alınan eser “Yapım”, “Çekim” ve “İsmin Sınıflandırılması” olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir. “Metin” bölümünde ise transkripsiyonu yapılan Saha

metin ile bu metnin Türkiye Türkçesine aktarılmış şekli verilmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir.

**Kartal B. (2016). *Sibirya Türk Destanlarında Törenler ve Kutlamalar (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.**

Büşra Kartal tarafından hazırlanan bu tez çalışması Murat Ersöz danışmanlığında yürütülmüştür. Altay, Hakas, Şor, Tuva ve Saha Türklerinin Türkiye Türkçesine tercüme edilmiş destan metinlerinden hareketle Sibirya Türklerinin tören ve kutlamalarının bütüncül olarak ele alındığı çalışma iki bölümden oluşmaktadır. “Giriş” başlıklı birinci bölümde çalışmanın yöntem ve teknikleri hakkında bilgi verilmiş, tören kavramı açıklanarak Türk toplumlarında ve daha özelde Sibirya Türklerinde tören ve kutlamalar üzerine durulmuştur. “Sibirya Türk Destanlarında Tören ve Kutlamalar” başlıklı ikinci bölümde tespit edilen tören ve kutlamalar kendi içerisinde sınıflandırılarak incelenmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir. Çalışmada Saha Türklerine ait destan metinlerinden Murat Ersöz tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen Culuruyar Nurgun Bootur ile Metin Ergun tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen Er Soğotoh kullanılmıştır.

**Müçük M. (2018). *Sibirya Sahası Türk Destanlarında Ay (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.**

Mehtap Müçük tarafından hazırlanan bu tez çalışması İbrahim Dilek danışmanlığında yürütülmüştür. Altay, Hakas, Şor, Tuva ve Saha Türklerinin Türkiye Türkçesine tercüme edilmiş destan metinlerinden hareketle Sibirya Türklerindeki ay telakkisinin bütüncül olarak ele alındığı çalışma iki ana bölümle birlikte “Giriş” ve “Sonuç” kısımlarından oluşmaktadır. “Giriş” kısmında destan türü hakkında kısaca bilgi verilmiş, ayın mitolojik düşünce mantığındaki yeri üzerine durulmuştur. “Sibirya Türklerinin Destancılık Geleneği” isimli birinci bölümde Altay, Hakas, Şor, Tuva ve Saha Türkleri ayrı ayrı ele alınarak, Sibirya Türk toplumlarının destancılık geleneği ve bu alanda Türkiye’de yapılan çalışmalar tanıtılmıştır. “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Ay’ın İşlevleri” başlıklı ikinci bölümde Sibirya Türk destanlarında tespit edilen aya yönelik işlevler sınıflandırılarak incelenmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir. Çalışmada Saha Türklerine ait destan metinlerinden Murat Ersöz tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen Culuruyar Nurgun Bootur ile Metin Ergun tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen Er Soğotoh kullanılmıştır.

**Ersoy S. (2018). *Sibirya Türk Destanlarında Kötülük Kavramının İncelenmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.**

Sadberk Ersoy tarafından hazırlanan bu tez çalışması Mehmet Aça danışmanlığında yürütülmüştür. Altay, Hakas, Şor, Tuva ve Saha Türklerine ait seçilmiş destan metinlerinden hareketle Sibirya Türklerindeki kötülük telakkisinin bütüncül olarak ele alındığı çalışma üç ana bölümle birlikte “Giriş” ve “Sonuç” kısımlarından oluşmaktadır. “Giriş” kısmında çalışmanın arka planı hakkında genel bilgi verilmiştir. “Alan Yazın/İlgili Araştırmalar” başlıklı birinci bölümde kötülük kavramı üzerinde durularak, Ön Asya ve Hindistan kaynaklı dinlerde kötülük ele alınmıştır. “Yöntem” başlıklı ikinci bölümde çalışmanın kavramsal çerçevesi açıklanmıştır. “Bulgular” başlıklı üçüncü bölümde Altay, Hakas, Şor ve Saha Türklerine ait seçilmiş bir destan metni kötülük bağlamında incelenmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir. Çalışmada Saha Türklerine ait destan Metin Ergun tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen Er Soğotoh kullanılmıştır.

**Bal G. (2018). *Sibirya Türk Destanlarında Kutsal Varlıklar ve Nesnelere* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aksaray.**

Gülten Bal tarafından hazırlanan bu tez çalışması Onur Alp Kayabaşı danışmanlığında yürütülmüştür. Altay, Hakas, Şor, Tuva ve Saha Türklerine ait destan metinlerinden hareketle Sibirya Türklerinin inanç sistemindeki kutsal varlık ve nesnelere bütüncül olarak ele alındığı çalışma üç ana bölümle birlikte “Giriş” ve “Sonuç” kısımlarından oluşmaktadır. “Giriş” kısmında Sibirya’daki Türk toplumları ve yaşadıkları coğrafya hakkında bilgi verilmiş, kut kavramı açıklanmıştır. Tahlil edilen destan metinlerinde saptanan kutsal varlıklar “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Kutsal Varlıklar” başlıklı birinci bölümde; kutsal nesnelere “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Kutsal Nesnelere” başlıklı ikinci bölümde; astral unsurlar “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Astral Unsurlar” başlıklı üçüncü bölümde incelenmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir. Çalışmada Saha Türklerine ait destan Metin Ergun tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen Er Soğotoh kullanılmıştır.

**Yıldız H. (2022). *Saha (Yakut) Türkçesinde Geleneksel İnançlara Ait Söz Varlığı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.**



Hilal Yıldız tarafından hazırlanan bu tez çalışması Mehtap Solak Sağlam danışmanlığında yürütülmüştür. Saha Türkçesi sözlüklerinden hareketle Saha Türklerinin geleneksel inançlarına ait söz varlığının ele alındığı çalışma beş ana bölümle birlikte “Giriş” ve “Sonuç” kısımlarından oluşmaktadır. “Giriş” kısmında çalışmanın arka planı hakkında bilgi verilmiştir. “Saha Türkleri ve Eski Türk Dini İnancı” başlıklı birinci bölümde Saha Türkleri ve Saha inancı tanıtılmış, ardından eski Türk dini inancı üzerinde durulmuştur. “Saha Türklerinde Kamlık İnancı” başlıklı ikinci bölümde Saha Türklerinin kam merkezli inanç sistemi tanıtılmış, Saha Türklerinin kam ile ilişkili söz varlığına yer verilmiştir. “Sahalarda Ruhlar Alemi Tanrılar ve İyeler” başlıklı üçüncü bölümde Saha Türklerinin inancındaki kutsal varlıklar tanıtılmış, bu kutsal varlıklar ile ilişki söz varlığına yer verilmiştir. “Saha Türklerinde Geleneksel İnançlar” başlıklı dördüncü bölümde Saha Türklerinin toplumsal uygulamaları tanıtılmış, bu uygulamalar ile ilişkili söz varlığına yer verilmiştir. “Yapısal İnceleme” başlıklı beşinci bölümde tespit edilen söz varlığı isim, fiil, sıfat olarak sınıflandırılarak incelenmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir.

**Cengiz C. (2022). *Avrupalı Seyyahların Gözünden 19. Yüzyılın İlk Yarısında Yakutlar ve Tunguzlar Üzerine Bir İnceleme (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.***

Celal Cengiz tarafından hazırlanan bu tez çalışması Gülay Çınar danışmanlığından yürütülmüştür. XIX. yüzyılın ilk yarısında Lena havzasına gelmiş beş Avrupalı seyyahın kayıtlarından hareketle Saha Türklerinin ve Tunguzların o dönemki vaziyetinin ele alındığı çalışma üç ana bölümle birlikte “Giriş” ve “Sonuç” kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın ana kaynağı olarak seyahatnameleri kullanılan beş seyyahın hayatı hakkında bilgi verilmiş, seyahat güzergahları gösterilmiştir. “Yakutların Kökenleri, Dilleri ve Yurtları” başlıklı birinci bölümde Saha Türkleri, “Tunguzların Kökenler, Dilleri ve Yaşadıkları Bölgeler” başlıklı ikinci bölümde Tunguzlar tanıtılmıştır. “19. Yüzyılda Sibiry’a’nın Kuzey Doğusuna Giden Avrupalı Seyyahların Gözünden Tunguzlar ve Yakutlarda Sosyal Hayat” başlıklı üçüncü ve son bölümde seyyahların Tunguzlar ve Saha Türklerine yönelik kaydetmiş oldukları bilgiler incelenmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir.

**Uğur M. (2022). *Saha (Yakut) Türkleri Atasözlerinde Metaforlar (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kilis 7 Aralık Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Kilis.***

Müjgan Uğur tarafından hazırlanan bu tez çalışması Tuğa Bilveren danışmanlığında yürütülmüştür. Saha Atasözlerindeki metaforların Mehmet Fatih Kirişçioğlu'nun "Saha (Yakut) Türklerinin Atasözleri" eserinden hareketle ele alındığı çalışma üç ana bölümle birlikte "Giriş" ve "Sonuç" kısımlarından oluşmaktadır. "Giriş" kısmında çalışmanın arka planı ve içeriği hakkında kısaca bilgi verilmiştir. "Anlam Bilim, Metafor ve Atasözü" başlıklı birinci bölümde çalışmanın temel kavramları üzerinde durulmuştur. "Saha (Yakut) Türkleri ve Saha (Yakut) Türklerinin Dili" isimli ikinci bölümde Saha Türkleri ve Saha Türkçesi tanıtılmıştır. "Saha (Yakut) Türkleri Atasözlerinde Metaforlar" başlıklı üçüncü bölümde Saha atasözlerinde tespit edilen metaforlar kendi içerisinde sınıflandırılarak açıklanmıştır. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular "Sonuç" kısmında değerlendirilmiştir.

**Öksüz Z. (2022). *Sibirya Türk Destanlarında Şiddet (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çanakkale.**

Ziya Öksüz tarafından hazırlanan bu tez çalışması Mehmet Ali Yolcu danışmanlığında yürütülmüştür. Altay, Hakas, Şor, Tuva ve Saha Türklerinin Türkiye Türkçesine tercüme edilmiş destan metinlerinden hareketle Sibirya Türklerindeki şiddet telakkisinin bütüncül olarak ele alındığı çalışma beş ana bölümden oluşmaktadır. "Giriş" başlıklı birinci bölümde şiddet hakkında kısaca bilgi verilmiştir. "Kuramsal Çerçeve" isimli ikinci bölümde şiddet olgusu ve destan türü üzerine durulmuştur. "Araştırmanın Metodolojisi" başlıklı üçüncü bölümde çalışmanın yöntem ve teknikleri açıklanmıştır. "Araştırmanın Bulguları" isimli dördüncü bölümde Sibirya Türk destanlarında tespit edilen şiddet unsurları incelenmiştir. "Sonuç" başlıklı beşinci bölümde inceleme sonucunda ulaşılan bulgular değerlendirilmiştir.

## **B) Doktora Tezleri**

**Duranlı M. (2004). *Yakut Efsaneleri (Basılmamış Doktora Tezi)*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.**

Muvaffak Duranlı tarafından hazırlanan bu tez çalışması Fikret Türkmen danışmanlığında yürütülmüştür. Coğunluğu Ksenofontov'un Elleyada isimli eserinden olmak üzere kayıt altına alınmış yüz altmış üç Saha efsanesinin ele alındığı çalışma dört ana bölümle birlikte "Giriş" ve "Sonuç" kısımlarından oluşmaktadır. "Giriş" kısmında efsane türü hakkında bilgi verilmiş, efsane türüne yönelik Türkiye içinde ve dışında

yapılmış çalışmalar üzerine durulmuştur. “Genel Bilgiler” başlıklı birinci bölümde Saha Türkleri ile ilgili genel bilgilere yer verilmiştir. “Yakut Folklor ve Tarihi Üzerine Çalışmalar” başlıklı ikinci bölümde Rus Çarlığı ve SSCB idaresi altında Saha folklor ve tarihi üzerine yapılmış çalışmalar tanıtılmıştır. “Yakut Efsanelerinde Yer Alan Temel Unsurlar” başlıklı üçüncü bölümde Saha efsanelerinde tespit edilen temel unsurlar incelenmiştir. “Yakut (Saha) Efsane Metinleri” başlıklı dördüncü bölümde ele alınan yüz altmış üç efsane kendi içerisinde sınıflandırılarak Türkiye Türkçesine tercüme edilmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir.

**Ersöz M. (2009). *Saha (Yakut) Türklerinin Culuruyar Nurgun Bootur Destanı*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.**

Murat Ersöz tarafından hazırlanan bu tez çalışması İsa Özkan danışmanlığında yürütülmüştür. Saha destan anlatıcı G. Orosin’e ait Culuruyar Nurgun Bootur destanının ele alındığı çalışma dört ana bölümle birlikte “Giriş” ve “Sonuç” kısımlarından oluşmaktadır. “Giriş” kısmında Saha Türkleri ve Saha Yeri hakkında bilgi verilmiştir. “Oloñho Anlatma Geleneği ve Oloñho Metinlerinin Derlenip Yayınlanmasıyla İlgili Çalışmalar” başlıklı birinci bölümde Saha Türklerinin destan anlatma geleneği üzerinde durulmuş, Saha destanlarına yönelik yapılmış çalışmalar tanıtılmıştır. “Culuruyar Nurgun Bootur Destanı’nın İncelenmesi” başlıklı ikinci bölümde Culuruyar Nurgun Botuur destanının Saha Türklerinin destan anlatma geleneği içerisindeki yeri, destanın şahıs kadrosu, konusu ve olay örgüsü açıklanmıştır. “Culuruyar Nurgun Bootur Destanı’nın Motifleri” başlıklı üçüncü bölümde Culuruyar Nurgun Bootur destanında tespit edilen motifler incelenmiştir. “Metin” başlıklı dördüncü bölümde Culuruyar Nurgun Bootur destanının orijinal metni ile Türkiye Türkçesine tercümesi verilmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir. Murat Ersöz’ün tez çalışması ile Türkiye Türkçesine tercüme ettiği Culuruyar Nurgun Bootur 2010 tarihinde Türksoy tarafından yayınlanmıştır.

**Solak Sağlam M. (2012). *Yakut (Saha) Masalları Üzerine Bir Dil İncelemesi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.**

Mehtap Solak Sağlam tarafından hazırlanan bu tez çalışması Gürer Gülsevin danışmanlığında yürütülmüştür. Saha Türkçesiyle kaleme alınmış kırk masal örneğinin dil özellikleri itibarıyla ele alındığı çalışma beş bölümden oluşmaktadır. “Giriş” başlıklı birinci bölümde Saha Türkçesi ve Saha Türkleri hakkında bilgi verilmiş, masal türü üzerine durulmuştur. “İnceleme” başlıklı ikinci bölümde seçilen masal örnekleri ses

bilgisi, şekil bilgisi ve söz dizimi yönlerinden incelenmiştir. “Metinler” başlıklı üçüncü bölümde masalların orijinal ve transkripsiyonlu şekilleri verilerek Türkiye Türkçesine tercüme edilmiştir. “Dizin” başlıklı dördüncü bölümde masallarda geçen sözcükler anlam karşılıkları ile birlikte listelenmiştir. “Sonuç” başlıklı beşinci bölümde elde edilen bulgular değerlendirilmiştir. Solak Sağlam’ın bu tez çalışması ile Türkiye Türkçesine tercüme ettiği Saha masalları 2023 tarihinde “Saha (Yakut) Türkçesi Masal Örnekleri” adı ile Son Çağ Yayınları tarafından basılmıştır.

**Yeşil Y. (2012), *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri ve Bu Ritüellerde İcra Edilen Türler*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.**

Yılmaz Yeşil tarafından hazırlanan bu tez çalışması İbrahim Dilek danışmanlığında yürütülmüştür. Saha Türklerinin geçiş dönemi ritüelleri hakkında da bilgi içeren çalışma beş ana bölümle birlikte “Sonuç” kısmından oluşmaktadır. “Giriş” başlıklı birinci bölümde araştırma konusu ile ilgili temel kavramlar üzerine durulmuştur. “Türk Dünyasında Doğum Ritüelleri” başlıklı ikinci bölümde Türk Dünyasında doğum, “Türk Dünyasında Evlenme Ritüelleri” başlıklı üçüncü bölümde Türk Dünyasında evlenme, “Türk Dünyasında Ölüm ile ilgili Ritüelleri” başlıklı dördüncü bölümde Türk Dünyasında ölüm, “Hayatın Diğer Alanlarıyla ilgili Ritüeller” başlıklı beşinci bölümde Türk Dünyasında askerlik ve hacca gitme ritüel ve ritüelde icra edilen tür bağlamında incelenmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir. Yeşil’in bu tez çalışması 2014 tarihinde “Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri (Doğum-Evlenme-Ölüm Gelenekleri)” adı ile Türk Dünyası Vakfı tarafından yayınlanmıştır.

**Uluişik Y. P. (2015). *Türk Destanlarında Yeraltı Dünyası (Sibirya Sahası)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.**

Yaprak Pelin Uluişik tarafından hazırlanan bu tez çalışması İbrahim Dilek danışmanlığından yürütülmüştür. Altay, Hakas, Şor, Tuva ve Saha Türklerine ait destan metinlerinden hareketle Sibirya Türklerinde yeraltı dünyasının ele alındığı çalışma beş ana bölümle birlikte “Giriş” ve “Sonuç” kısımlarından oluşmaktadır. “Giriş” kısmında çalışmanın arka planı ve içeriği hakkında bilgi verilmiştir. “Dünya Mitolojilerinde Yeraltı” başlıklı birinci bölümde Mezopotamya-Hitit, Mısır, Hint, Jin-Japon ve Yunan mitolojisi tanıtılmıştır. “Türk Şamanist Mitolojisinde Yeraltı” başlıklı ikinci bölümde “Yeraltının Efendisi”, “Yeraltının Kötü Ruhları ve Yeraltı Devi Celbegen”, “Yeraltının Coğrafi Özellikleri” üzerinde durulmuştur. “Sibirya Türk Destanlarında Yeraltı

Unsurlarının Tahlili” başlıklı üçüncü bölümde araştırma verisini oluşturan Sibirya Türklerine ait destan metinlerinde görülen yeraltı unsurları incelenmiştir. “Sibirya Türk Destanlarında Kahraman ve Yeraltı” başlıklı dördüncü bölümde ise yeraltı ve kahraman ilişkisi açıklanmıştır. “Sibirya Türk Destanlarının Özetleri” başlıklı beşinci bölümde ele alınan destan metinlerinin özetlerine yer verilmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir. Uluşık’ın bu tez çalışması 2018 tarihinde Sibirya Sahası Türk Destanlarında Yeraltı Dünyası adı ile Pegem Akademi tarafından yayınlanmıştır.

**Atasever M. (2018). *Sibirya Sahası Türk Destanlarında Aile (Basılmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.***

Muhammet Atasever tarafından hazırlanan bu tez çalışması İbrahim Dilek danışmanlığından yürütülmüştür. Altay, Hakas, Şor, Tuva ve Saha Türklerine ait destan metinlerinden hareketle Sibirya Türklerindeki aile telakkisinin bütüncül olarak ele alındığı çalışma on ana bölümle birlikte “Giriş” ve “Sonuç” kısımlarından oluşmaktadır. “Giriş” kısmında çalışmanın arka planı ve içeriği hakkında kısaca bilgi verilmiştir. “Aile” başlıklı birinci bölümde aile sosyolojisi kaynaklarından istifade edilerek teorik olarak aile üzerine durulmuştur. “Destan” başlıklı ikinci bölümde destan türü hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Ailenin Kurulması”, dördüncü bölümde “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Ailenin İşlevi”, beşinci bölümde “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Aile Bireyleri ve Rol Dağılımı”, altıncı bölümde “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Aileye İlişkin Gelenekler ve Değerler”, yedinci bölümde “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Aile Bireyleri Arasındaki İlişkiler”, sekizinci bölümde “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Aile Tipleri”, dokuzuncu bölümde “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Ailede Mekan”, onuncu bölümde “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Ailenin Dağılımı” bu başlıklar altında incelenmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir. Çalışmada Saha Türklerine ait destan metinlerinden Murat Ersöz tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen Culuruyar Nurgun Bootur ile Metin Ergun tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen Er Soğotoh kullanılmıştır.

**Çolak D. (2019). *Saha (Yakut) Türklerinin Kus Debeliye Destanı Üzerine Bir Gramer İncelemesi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.***

Doğan Çolak tarafından hazırlanan bu tez çalışması Mehmet Fatih Kirişçioğlu danışmanlığında hazırlanmıştır. Saha Türklerinin Kıs Debeliye destanının dil

özelliklerini belirlemek ve çağdaş Saha Türkçesinin gramer hususiyetlerinden farklılık gösteren özelliklerini tespit etmek amacıyla yürütülen çalışma “Sonuç” kısmı ile birlikte “Giriş”, “Dil İncelemesi”, “Metinler” ve “Dizinler” bölümlerinden oluşmaktadır. “Giriş” bölümünde Sahalar, Saha Türkçesi, destanlar, K11S Debeliye destanı ve bu destanın anlatıcısı Nikolay Petroviç Burnaşov ile ilgili bilgilere yer verilmiş, çalışmasının yöntemi hakkında açıklamalar yapılmıştır. “Dil İncelemesi” bölümünde destan “Ses Bilgisi” ve “Şekil Biçimi” yönlerinden incelenmiştir. “Metin” bölümünde K11S Debeliye destanının Türkiye Türkçesine aktarılmış hâli ile metnin transkripsiyonlu orijinal hâline yer verilmiştir. “Dizinler” bölümünde metnin gramatikal dizini ile karakter ve yer adları dizini verilmiştir. Gramatik olarak ön plana çıkan hususlar “Sonuç” kısmında maddeler hâlinde sıralanmıştır. Doğan Çolak’ın bu tez çalışması ile Türkiye Türkçesine tercüme ettiği K11S Debeliye destanı 2022 tarihinde Türk Dil Kurumu yayınları tarafından basılmıştır.

**Kızıldağ H. (2022). *Sibirya Sahası Türk Destanlarında Şamanizm'in İzleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun.**

Hasan Kızıldağ tarafından hazırlanan bu tez çalışması Şahin Köktürk danışmanlığında yürütülmüştür. Altay, Hakas, Şor, Tuva ve Saha Türklerinin Türkiye Türkçesine tercüme edilmiş destan metinlerinde yer alan Şamanizm ile ilgili unsurların bütüncül olarak ele alındığı çalışma beş ana bölümle birlikte “Sonuç” kısmından oluşmaktadır. “Giriş” başlıklı birinci bölümde çalışmanın arka planı hakkında genel bilgi verilmiştir. “Şamanizm ve Şaman” başlıklı ikinci bölümde inanç olarak Şamanizm ve bu inancın ana merkezi şaman üzerine durulmuştur. “Sibirya Sahası Türk Destancılık Geleneği” başlıklı üçüncü bölümde Altay, Hakas, Şor, Tuva ve Saha Türklerinin destancılık geleneği ayrı ayrı tanıtılmıştır. “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Şamanizm'in İzleri” başlıklı dördüncü bölümde Sibirya Türk destanlarında tespit edilen Şamanizm ile ilgili unsurlar kendi içerisinde sınıflandırılarak incelenmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir. Çalışmada Saha Türklerine ait destan metinlerinden Murat Ersöz tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen Culuruyar Nurgun Bootur, Metin Ergun tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen Er Soğotoh, Metin Ergun, Tit Zakharov ve Çokuur Gavriliev’in birlikte hazırladıkları Ehe Khara Atlı Eles Bootur, Doğan Çolak tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen K11S Debeliye kullanılmıştır.

**Şahin Ü. (2022). *Çarlık Dönemi Rus Ortodoks Misyonerliğinin Saha Türkçesine Dinî Çeviri Faaliyeti ve Saha Türkçesi Dinî Çeviri Edebiyatın Dili* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.**

Ümit Şahin tarafından hazırlanan bu tez çalışması Gülsüm Killi Yılmaz danışmanlığında yürütülmüştür. Rus Ortodoks Kilisesi'ne bağlı misyonerlerin Çarlık Dönemi'nde Saha Türklerini Hristiyanlaştırmak amacıyla icra ettikleri çeviri faaliyetlerinin ve bu kapsamda Saha Türkçesine çevrilen dini eserlerin ele alındığı çalışma dokuz bölümden oluşmaktadır. "Giriş" başlıklı birinci bölümde çalışmanın arka planı hakkında bilgi verilmiştir. "Saha Yeri'nde Rus Ortodoks Kilisesinin Kurulması ve 1917 Yılına Kadar Saha Yeri'den Kilise Faaliyetleri" başlıklı ikinci bölümde Rus Ortodoks Kilisesinin XVII. yüzyıldan Ekim 1917 tarihine kadar Saha Yeri'nde yürüttüğü faaliyetler üzerinde durulmuş, Saha Türkçesine çevrilen dini eserler tanıtılmıştır. Üçüncü bölümde "Çarlık Dönemi Saha Türkçesi Misyoner Çeviri Eserlerinde Alfabe ve İmla" incelenmiştir. Dördüncü bölümde "Çarlık Dönemi Saha Türkçesi Dini Çeviri Eserlerinin Dil Özellikleri" ortaya konulmuştur. "Metin" başlıklı beşinci bölümde tahlil edilen metinler transkripsiyonlu olarak çevrilmiştir. Çalışmanın altıncı bölümünü "Dizin", yedinci bölümünü "Sonuç", sekizinci bölümünü "Kaynakça", dokuzuncu bölümünü "Metin Örnekleri" oluşturmaktadır.

**Kılıçaslan Y. (2023). *Rus Ortodoks Misyoner Kaynaklarına Göre Yakut Bölgesi (1632-1917)* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.**

Yusuf Kılıçaslan tarafından hazırlanan bu tez çalışması İlyas Topsakal danışmanlığında yürütülmüştür. Saha tarihinin ve demografik yapısının Rus Ortodoks Kilisesine mensup misyonerlerin kaynaklarından hareketle ele alındığı çalışma dört ana bölümle birlikte "Giriş" ve "Sonuç" kısımlarından oluşmaktadır. "Giriş" kısmında çalışmanın arka planı hakkında kısaca bilgi verilmiştir. "Yakut/Saha Bölgesinin Coğrafyası ve Demografik Yapısı" başlıklı birinci bölümde Saha Yeri ve Saha Yeri'nde yaşayan topluluklar tanıtılmıştır. "Rus Çarlığının Yakut Bölgesine Yerleşimi ve Misyonerlik Faaliyetlerinin Başlaması" başlıklı ikinci bölümde Rusların Saha Yeri'ni işgal süreci konu alınmıştır. "Rus Ortodoks Kilise Örgütlenmesi ve Misyonerlik Faaliyetlerinin Yakut Bölgesi'nde Yoğunluk Kazanması" başlıklı üçüncü bölümde Ortodoks Kilisesi ve manastırların kuruluşu ve bu kurumlar aracılığıyla gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetleri üzerine durulmuştur. "Ortodoks Misyonerlerin Eğitimi ve

Kültür Faaliyetleri ve Demografik Değişim” başlıklı dördüncü bölümde Hristiyanlaştırma ve Ruslaştırma girişimlerinin kalıcı olması adına gerçekleştirilen eğitim ve kültür faaliyetlerinin sonucunda değişen demografik yapı incelenmiştir. İnceleme sonucunda ulaşılan bulgular “Sonuç” kısmında değerlendirilmiştir.

### **Türkiye Dışında Yapılmış Çalışmalar:**

Başta Rusça Federasyonu sınırları içerisinde olmak üzere farklı ülkelerde ve dillerde Saha Türklerinin inanca dair tasarımları hakkında bilgi sunan pek çok kitap ve makale yayınlanmıştır. Bilhassa Rusya Federasyonu sınırları içerisinde yürütülmüş çalışmalar Saha Türklerinin kültürel üretimlerinin nispeten daha erken bir tarihte kayıt altına alınması sebebiyle önem arz etmektedir. Pek tabii olarak bütün bu yayınları burada tanıtmamız mümkün değildir. O nedenle aşağıda çalışmada da sıklıkla yararlandığımız başlıca yayınlar alfabetik olarak sıralanmıştır:

- Alekseyev N. A. (1975). *Traditsionnie religioznie verovaniya yakutov v XIX-naçale XX v.*, İzdatelstvo Nauka Sibirskoe Otdelenie, Novosibirsk.
- Ergis G.U. (1974). *Oçerki po yakutskomu folkloru*, Nauka, Moskva.
- Fedorov A. S. (2011). *Öbüge siere-tuoma*, Biçik, Cokuuskay.
- Gogolev A. İ. (1994). “Mifolojişeskiy mir yakutov”, *İzdatelstvo TsKiİ im. A. E. Kulakovskogo*, Yakutsk.
- Gurviç İ. S. (1977). *Kultura severnih Yakutov-Olenevodov*, Akademiya nauk SSSR, Moskva.
- Hudiyakov İ. A. (1969). *Kratkoe opisanie Verhoyanskogo okruga*, Nauka, Leningrad.
- Kulakovskiy A. E. (1979). *Nauçnie trudi*, Yakutskoe knijnoe izdatelstvo, Yakutsk.
- Lindenau Y. İ. (1983). *Opisanie Narodov Sibiri*, Magadanskoe knijnoe izdatelstvo, Magadan.
- Middendorf A. F. (1878). *Puteşestvie na sever i vostok Sibiri*, Böl. 2, Peterburg.
- Popov A. A. (1949). “Materialı po religii yakutov”, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, S 11, s. 255-323, Moskva-Leningrad.
- Priklonskiy V. A. (1890). “Tri goda v Yakutskoy oblasti”, *Jivaya Starina*, S 2, s. 24-54, Peterburg.
- Priklonskiy V. A. (1891a). “Tri goda v Yakutskoy oblasti”, *Jivaya Starina*, S 3, s. 48-84, Peterburg.
- Priklonskiy V. A. (1891b). “Tri goda v Yakutskoy oblasti”, *Jivaya Starina*, S 4, s. 43-66, Peterburg.
- Pripuzov N. P. (1885). “Şamanstvo u yakutov Yakutskago okroga”, *İzvestiya Vostočno-Sibirskogo otdela İmperatorskogo russkogo geografişeskiego obşestva*, C 15, s. 59-66, İrkutsk.
- Maak R. K. (1887). *Vilyuyskiy okrug Yakutskoy oblasti*, Böl. 3, Tipografiya i hromolitografiya A. Tranşelya, Peterburg.
- Seroşevskiy V. L. (1896). *Yakuti*. Opit etnografişeskiego issledovaniya, Tipografiya Glavnogo Upravleniya Udenov, Peterbug.



- Sleptsov A. (1886). "O verovaniyah yakutov Yakutskoy oblasti", *Ízvestiya Vostočno-Sibirskogo otdela Ímperatorskogo russkogo geografičeskogo obşestva*, C 17, s. 119-136, Írkutsk.
- Troščanskiy V. P. (1902). *Evolýutsiya černoy veri (şamanstva) u yakutov*, Tipolitografiya Ímperatorskogo Universiteta, Kazan.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

“Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve” ana başlıklı bu bölüm, araştırma konusunun temel kavramlarını açıklamak ve bu kavramlar üzerinden araştırma verilerine nasıl bir kuramsal bakış açısıyla yaklaşılması gerektiğini ortaya koymak amacıyla oluşturulmuştur. Dolayısıyla bu bölümde iki boyut öne çıkmaktadır: 1) Araştırma kavramlarının açıklandığı ve konu ile ilişkilendirildiği kavramsal çerçeve, 2) Araştırma kavramları üzerinden araştırma verilerine nasıl bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiğinin nedenleriyle açıklandığı kuramsal çerçeve.

#### 1.1. Kavramsal Çerçeve

“Kavramsal Çerçeve” araştırma konusunun temel kavramlarının ele alındığı kısımdır. Kavramlar konu olduğu olay, olgu, süreç veya nesnelerin ortak özelliklerini yansıtan yahut bunlar arasındaki ilişkilerle ilgili genel bir fikir veren ve olguların sınıflandırılmasını sağlayan ifadelerdir. Bu ifadeler düşüncenin yapı taşı işlevini görmekte, gerçekliğin betimlenip yorumlanmasında temel malzemeler oluşturmaktadırlar (Çobanoğlu, 2015: 1). Araştırma konusuna ilişkin kavramların belirlenmesi ve açıklanması bir yandan araştırma konusunun sınırlılığını ve ne olduğunu diğer yandan çalışmada odaklanılan alanın bir bütün olarak anlaşılmasında fayda sağlar. Bu bakımdan aşağıda konuyla ilgili temel kavramlar ve onlarla ilişkili alt kavramlar ele alınacak ve açıklanacaktır.

##### 1.1.1. Saha (Yakut)

“Saha” ya da “Yakut” şekillerinde kullanılan kavram, bu çalışmada ele alınacak olan bilgilerin hangi sosyal çevrede ortaya çıktığını ve kullanılageldiğini işaret etmektedir. Başka bir deyişle Sahalar çalışma konusu olan verilerin sosyal bağlamını oluşturmaktadır. Baykal Gölü ve Angara Nehri çevresindeki bozkırlardan göç edip, Lena havzasını, bilhassa Orta Lena’nın Erkeeni, Tuymaada, Eñsieli vadilerini kendilerine yurt kılan Sahalar Türk halklarından biridir. Rus ve Avrupa literatüründe Yakut olarak anılsalar da onlar kendilerine Saha adını verirler. Saha adının Yakut’a dönüşmesi hakkında Aleksey Eliseyeviç Kulakovskiy’in (Öksöküleeh Ölöksöy) hipotezi şu şekildedir:

“Lena havzasına gelen Yakutlar doğal olarak bölge sakini Tunguzlarla<sup>2</sup> karşılaştı ve kendilerini “axa” veya “haxa” olarak adlandırdılar. Tunguz dili sadece Yakut kulağının seçebildiği kelime başındaki /h/ sesini sevmez. Bunun için Tunguzlar bu yabancılara “axa” dediler. Ayrıca Tunguz lehçesinde sert gırtlak /x/ sesi yerine yumuşak /k/ sesi hakimdir, örneğin Tunguzlar “bihax” yerine “bihak” derler, bu nedenle “axa” sözcüğü “aka” haine geldi. Ardından çok sevdikleri kelime sonu /o/ sesini bu sözcüğe uyarladılar ve “ako” sözcüğü ortaya çıktı. Son olarak da sert sesli /a/ yerine daha yumuşak /e/ sesini koydular. Böylece Tunguzlar arasında bugüne kadar kullanılan Yakutların “eko” takma adı ortaya çıktı.

Bölgeye ilk gelen Ruslar, Yakut ismini Güney Tunguzlardan ‘eko’ olarak işittiler. Fakat Rus dili bilindiği üzere kelime başı /e/ sesinden hoşlanmaz. Kozaklar onu /ya/ sesi ile değiştirdiler sözcük “yako” oldu, sonra da kelime sonuna +ut ekini eklediler “Yakut” oldu. Kelime sonu +ut eki diğer halklara da verilmiştir: ale+ut, tele+ut, lam+ut ve diğerleri. Yakut sözcüğü Saha sözcüğünden bu şekilde geldi” (Kulakovskiy, 1979: 414).

Kulakovskiy’in Saha adının kökeni üzerine bu malumatı Duranlı’nın da belirttiği üzere bilimsel olmaktan çok yaygın bir halk efsanesini andırmaktadır (Duranlı, 2004: 74).

Sahaların kendilerine verdikleri adlardan biri de Uraaňhay’dır. Uraaňhay sözcüğü Saha Türkçesinde doğrudan Sahaları karşıladığı gibi kişi/insan manasına gelerek ismin yerini de tutar. Bu ikinci anlamıyla kullanıldığında genellikle Saha adı ile birleşerek “Uraaňhay Saha” veya “Saha Uraaňhay” şeklinde kimlik belirtir (Pekarskiy, 1959: 3060-3061).

Sahaların geleneksel geçim uğraşı hayvancılıktır. Bilhassa at yetiştiriciliği Saha kültüründe geniş bir yer işgal etmektedir. “Saha Türkleri arasında yaygın efsanelerde Tanrıların yeryüzü için ilk yarattığı varlığın at olduğu anlatılmaktadır. Bu yönüyle Saha

<sup>2</sup> Even, Evenki bk. P. A. Sleptsov vd., *Saha Tıln Bıhaarılaah Ulahan Tılcıta*, C 10, Novosibirsk 2013, s. 459.

Türkleri için at, diğer Türk topluluklarında olduğu gibi, önemli bir hayvandır, ama önemden de öte kutsal bir hayvan olarak görülmektedir” (Duranlı, 2022b: 20). At, gökyüzünün üçüncü katının güneydoğu yönünde bulunduğu inanılan Cöhögöy Toyon tarafından korunup gözetilir (Solak Sağlam, 2021: 441). Her ne kadar günümüzde temel işlevini yitirip, “belirli olay ve tarihleri hatırlamak/hatırlatmak” için dikilseler de (Duranlı, 2016: 711) evlerin avlularında serge olarak adlandırılan at bağlama direklerine rastlamak mümkündür. Genellikle törenlerde alına takılan sitii isimli “at kılı bağı” ve deyiş adı verilen “sivrisinekleri kovmak için kullanılan eşya” (Pekaskiy, 1959: 684, 2252) Sahalar için olmazsa olmaz aksesuarlardır (KK1).

Bahsedildiği üzere Saha Yeri oldukça soğuk ve sert bir iklime sahiptir. Hava sıcaklığı yaklaşık ekimden nisana kadar sıfır derecenin altındadır. Fakat Saha zorlu şartlarda bile karı kazıp karınlarını doyurabilir. Sahaların besledikleri bir başka hayvan türü olan sığırlarda ise durum daha meşakkatlidir. Sığırlar 7-8 ay süren uzun kışı atlatmak için tamamen insana muhtaçtır. Bu nedenle Sahalar temmuz ve ağustos aylarında hayvanlarının sağ salim kışı atlatabilmesi için ot biçip silaj yaparlar. Kış boyunca ahırda kalan hayvanlarını bu şekilde beslerler (KK2).

Sahaların yaşadığı ve bir yönüyle bu çalışmaya konu olan bilgilerin de üretildiği coğrafi bağlam olan Saha Yeri, kilometrelerce uzanan nehirleri, irili ufaklı gölleri ve uçsuz bucaksız ormanlarıyla zengin bir hayvan çeşitliliğine sahiptir. Bu tabii imkânlar sebebiyle Sahaların temel geçim uğraşlarından biri de avcılık ve balıkçılık olmuştur. “Sahalar yaban hayvanlarından kuobah “tavşan”, tiñ “sincap”, kiis “samur”, kırınaas “kakım”, sahil “tilki”, beder “vaşak”, taba “geyik”, tayah “sığın”, ehe “ayı”; kuşlardan ular “çalı horozu”, haas “kaz”, kus “ördek” avlarlar. Yırtıcı kuşlara kesinlikle dokunmazlar. Onlara zarar vermeleri halinde başlarına bir iş geleceğine inanırlar. Balıkta ise en çok kolektif sobo “sazan” avını severler. Donmuş göl üzerinde pek çok oybon “buz deliği” açıp, muñha veya bağacı adı verilen “gırgır ağı” ile çevirmek suretiyle icra edilen bu balıkçılık Saha erkekleri arasında oldukça sevilen bir etkinliktir” (KK3).

Sahalar arasındaki önemli bir iş gücünü zanaat gerektiren meslekler oluşturur. Bu meslekler arasında en önde gelen hiç şüphesiz demirciliktir. Sahalara göre demirciler Kıtay Baksı adındaki yeraltında yaşayan ruhun soyundan gelir ve aslen insanlara kötülük getiren bu ruh demircilerin koruyucusudur (Ögel, 1993: 68). Demirciler sosyal

statü bakımından oyuun ve udağan olarak adlandırılan erkek ve kadın kamdan daha üstedir (KK4). Saha demircileri gelişmiş bir metalürji bilgisine sahiptir. Onlar demiri işleyip Saha dilinde sep-sebirgel “alet edevat” olarak adlandırılan her türlü aracı üretebilirler. Bilhassa Saha bıçağı Saha demircilerinin ürettiği uluslararası üne sahip kültürel bir eşyadır.

Marangozluk da Sahalar arasında oldukça yaygın bir meslektir. Saha Yeri bitki örtüsünü başlıca, tiit “melez”, hatñ “kayın”, hariya “ladin”, bes “çam”, sıalaah mas “sedir”, tireh “kavak”, talah “söğüt” cinsi ağaçlar oluşturur. Bu ağaç cinsleri içerisinde özellikle kayın Sahalar için çok kıymetlidir. Yeryüzü iyesi Aan Alahçın Hotun’un kayın ağacında yaşadığına inanılır (Dilek, 2014: 11). Kayın ağacı kabuğundan imal edilen ürünleri Saha yaşamının her alanında görmek mümkündür: ihit-homuos “kap kaçak” olarak adlandırılan çabıçah “kâse”, ıağas “kova”, tuuyas “kap”, tımtay “sepet” gibi mutfak malzemeleri, bıhah “bıçak”, üñüü “mızrak”, hotuur “kosa”, ötüye “çekiç” vb. sapları, behik “beşik”, uraha “çadır”, tı “kano”, sıarğa “kızak”, kın “kın”, saadah “sadak”, tomtoruk “burunsalık” ...

Sahaların kültürel olarak komşu Sibiry topluluklarından farklılığı ve Orta Asya göçebelerine olan benzerliği o kadar barizdir ki geçmişten bugüne istisnasız her araştırmacı onların sonradan Lena havzasına geldikleri konusunda hem fikirdir<sup>3</sup>. Araştırmacılar Sahaların güneyden; Baykal Gölü havalisinden, Lena nehrinin akışını takip etmek suretiyle geldiklerine hükümler de<sup>4</sup> etnik köken bahsinde ayrılmışlardır. Vasiliy Vasilyeviç Uşnitskiy Sahaların kökeni üzerine yazılan hipotezleri sekiz başlık altında toplamıştır:

<sup>3</sup> Sahaların şimdiki anavatanlarına sonradan geldiklerine yönelik tespitler genetik çalışmalarıyla desteklenmektedir. Brigitte Pakendorf ve diğerleri tarafından yürütülen çalışmada MTDNA analizine göre Güney Sibiry ve Orta Asya popülasyonlarında yaygın Kuzey Sibiry popülasyonlarında eksik bulunan B, D5a, F ve G2a haplogruplarının sıklığı Sahalarda %33’tür. Ayrıca FST (Fixation Index: popülasyonlar arası genetik uzaklık) değerleri karşılaştırıldığında Sahalar genetik olarak en çok Orta Asya gruplarına (Moğol, Buryat, Kazak ve Kırgız; ortalama FST = 0.029) yakınsa onları Güney Sibiry Türk grupları (Tuva, Hakas, Altay; ortalama FST = 0.039) izler, Kuzey Sibiry grupları (Tunguzlar: Even, Evenki; ortalama FST = 0.062) ise nispeten daha uzaktır bk. B. Pakendorf, I. N. Novgorodov, B. L. Osakovskij, A. P. Danilova, A. P. Protod’jakonov ve M. Stoneking, “Investigating the effects of prehistoric migrations in Siberia: genetic variation and the origins of Yakuts”, *Human Genetics*, S 120, Berlin 2006, s. 334-353.

<sup>4</sup> Sahaların atası olan Elley Bootur’un Lena Nehri’ni takip edip Tuymaada vadisine gelmesi, demir cevherini eritip işlemesi, kosa yapıp ot biçmesi, kısrağı sağıp kırmızı üretmesi, ilk ihtiyaç düzenlemesi ile ilgili rivayetler kendi halkının geleneklerine kayıtsız kalmayan her Saha insanı tarafından bilinmektedir bk. V. L. Seroşevskiy, *Yakuti*, Peterburg 1896, s. 190. Sahaların atası olan Elley Bootur için kapsamlı bilgi için bk. M. Duranlı, *Yakut Efsaneleri*, İzmir 2004, s. 166-175

- İ. V. Kostantinov tarafından öne sürülen 1. hipotez Sahaların ve Ehirit-Bulagatların Baykal civarında tek bir kabile haline geldiklerine yöneliktir.
- V. S. Nikolayev tarafından öne sürülen 2. hipotez, Proto-Bulgar kabilelerinin baskısı altında, XIV. yüzyılın sonu XV. yüzyılın başı gibi Orta Lena havzasına göç eden Horo-Tumatların, Saha halkını biçimlendirmesi üzerinedir.
- N. A. Aristov tarafından öne sürülen 3. hipotez Saha etnoniminden hareketle Hakaslar içerisinde yer alan Sagaylarla Sahaların özdeşleştirilmesidir<sup>5</sup>. Aristov'a göre Saha ve Sagay etnonimlerinin temeli bir zamanlar Batı Tien-Şan'da varlığını sürdüren eski Saha halkıdır.
- D. A. Koçnev ve V. F. Troşçanskiy'e ait olan 4. hipotez Sahalar ile Tuvaların akrabalıklarına ilişkindir. Koçnev, Sahaların eski anavatanının Türkistan olduğunu, Cengiz Han'ın Türk kabilelerini egemenliği altına katması sırasında Uraaňhay halkının bir kısmını teşkil eden Sahaların Baykal civarına yerleştiklerini ileri sürmüştür. Troşçanskiy ise Sahaları Reşidüddin'in Câmîu't-tevârih'indeki Orman Uraaňhayları ile bağdaştırmış ve onların Uraaňhay-Tubalar ile aynı halk oldukları sonucuna varmıştır.
- G. V. Ksenofontov tarafından temelleri atılıp, A. P. Okladnikov tarafından geliştirilen 5. hipotez Uygur Türkleri ile aynı soydan olan "Ku-li-kan" yahut "üç Kurikan" halkını Sahaların atası sayan görüştür.
- Ulla Johansen tarafından ileri sürülen 6. hipotez Sahalar ile Altay kültürü ilişkisine dairdir. Johansen, Altay arkeolojik buluntularındaki süslemeleri analiz edip Sibiryâ süsleme sanatı ile karşılaştırmış ve Altay desenleri ile Saha desenlerinin son derece benzer hatta aynı olduğu sonucuna varmıştır. Bu tespitten hareketle de Sahaların atalarının Baykal civarına gelene kadar Altay çevresinde yaşadıklarına kanaat getirmiştir.
- A. İ. Gogolev tarafından öne sürülen 7. hipotez Saha etnik kökeninde Kıpçak kalıtımının varlığı ile alakalıdır. Gogolev'e göre at ile gömülme geleneğini sürdüren Kıpçak kabileleri Saha kültürünü ve dilini nihai olarak belirlemiştir.
- 8. ve son hipotez A. N. Alekseyev'e aittir. Alekseyev Sahaların yerli kökenden (autochthon) olduklarını ancak Orta Lena havzasına güneyden gelen grupların göçleri sonrasında Türkleştiklerini öne sürmüştür (Uşnitskiy, 2008: 136-139).

---

<sup>5</sup> Bu hipotez üzerine daha detaylı bilgi için bk. N. A. Aristov, *Türk Halklarının Etnik Yapısı*, İstanbul 2014, s. 86-87. Sahaların ve Sagayların ortak kökten geldiklerine yönelik görüş Zeki Velidi Togan tarafından da desteklenmiştir bk. Z. V. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981, s. 23.

Sahaların menşesine yönelik günümüzdeki hâkim görüş Ku-li-kan/üç Kurıkan hipotezidir. Bu görüş ilk kez W. Radloff tarafından dile getirilmiştir (İnan, 1976: 1279). Xīn Táng-shū'da açıkça belirtildiği üzere Kurıkanlar on beş T'ie-le (Tölös) kabilesinden biridir:

“Onlara Ç'i-le de denir. Bu ad bilahare bozularak T'ie-le şeklini almıştır. Kabileleri şu adları taşıyordu: Yü-an-ho (Uygur), Sie-yen-t'o (Sir-Tarduş), K'i-pi-yü, T'u-po, Ku-li-kan (Kurıkan), To-lan-ko (Telangut), Pu-ku, Pa-ye-ku (Bayırku), T'ong-lo (Tongra), Hun, Se-kie, Hu-sie, Hi-kie, A-tie, Pe-si” (Chavannes, 2013: 129-130; Gumilev, 2002a: 86; Golden, 2012: 168).

Ku-li-kanlar/üç Kurıkanlar Çin Kroniklerine göre Baykal Gölü ile Yukarı Angara nehri civarında yaşarlar. 5.000 yetmiş asker çıkaracak güçleri vardır. Ülkeleri Çin hükümet merkezine çok uzaktır. Zambaklarla örtülü topraklarında son derece güzel atlar yetiştirirler. Yetiştirdikleri atların başları deve başına benzer, bedenleri ise iri görünür, gün içerisinde birkaç yüz li<sup>6</sup> yol kat edebilirler. MS. 647 senesinde Çin sarayına elçi gönderip en güzel atlarından on tanesini hediye olarak sunmuşlardır (Radloff, 1954: 134-135; Taşağıl, 2013: 88-89). Orhun Abidelerine göre ise (Kül Tigin D4) Kök-Türk kağanının ölümü üzerine yoğcu ve sıgıtçı göndermişlerdir: “Böklü Çöllü halk, Çin, Tibet, Avar, Bizans, Kırgız, Üç Kurıkan<sup>7</sup>, Otuz Tatar, Kıtay, Tatabı bunca millet gelip ağlamış, yas tutmuş” (Ergin, 2020: 41).

Fars asıllı tarihçi Gerdîzî Zeynü'l-ahbar isimli eserinde Kırgızlar üzerine bahsederken Kırgızların ülkesinden üç yol gittiği bu yollardan birinin Fûri/Kûri kabilesine vardığını belirtmiştir. Kırgızlar ile Ku-li-kan/üç Kurıkan halkının VII-IX. yüzyıllarda komşu oldukları bilindiğinden (Gumilev, 2002a: 328; Golden, 2012: 191; Taşağıl, 2013: 83) bazı araştırmacılar Fûrileri/Kûrileri Ku-li-kanlar/üç Kurıkanlar ile özdeşleştiren savlar ileri sürmüşlerdir. Fakat İslam kaynaklarındaki Fûri/Kûri halkı hakkındaki malumatlar tamamen mesnetsiz olup rivayeti andırmaktadır<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> 500m.

<sup>7</sup> Orhun Abidelerinde geçen “üç Ku-ri-kan” ifadesine benzer olarak Sahalar da kendilerini tanımlamak için üs (tüört) Saha “üç (dört) Saha” tabirini kullanırlar. Bilhassa oloñho metinlerinde çok uzak geçmiş üs Saha üösküü iligine, tüört Saha törüü iligine “üç Saha henüz oluşmadan, dört Saha henüz doğmadan” söz kalıbı ile dile getirilir bk. L. A. Afanasyev-Teris, *Ayu Üöreğe*, Cokuuskay 1993, s. 9-10.

<sup>8</sup> Fûri/Kûri halkı hakkında malumat için bk. V. Minorsky, *Hudūd al-Ālam: The Regions of The World*, London 1937, s. 97; R. Şeşen, *İslam Coğrafyaclarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, İstanbul 2017, s. 81.

Saha bilim insanı G. V. Ksenofontov Sahaların atalarının günümüzdeki anavatanlarına gelişlerini halkbilgisi malzemesine dayanarak üç aşamada ele almıştır. Ksenofontov'a göre birinci aşamada Saha Türkçesini konuşan, geyik yetiştiriciliği ile birlikte balıkçılık ve avcılıkla geçinen karma kökenli bir kabile MS. I. yüzyılın sonlarında Vilyuy nehrinin kıyılarına gelmiştir. Kutup Dairesi'nin ötesinde; batıda Taymır Yarımadasından doğuda İndigirka nehrinin aşağı kıyılarına kadar uzanan alanda yaşayan bu kabile, Hunlardan miras aldıkları demir işleme zanaatını Lena havzasına taşımıştır. İkinci aşamada Angara nehri havalisinde göçebe yaşam sürdüren VII-VIII. yüzyıllarda Çin Kroniklerine "Ku-li-kan", Orhun Abidelerine "üç Kurikan" olarak geçmiş Tölös kabilesi Vilyuy havalisine yerleşmiştir. Kültürel olarak daha ileri düzeyde olan bu kabile daha önce gelen geyik yetiştirici Sahaları kuzeye doğru iterek kendi asli yaşam tarzları olan hayvancılığı bölgede hâkim kılmıştır. Üçüncü ve son aşamada Baykal havalisindeki Saha kabileleri tamamen Orta Lena havzasına taşınmıştır. Reşidüddin'in eserinden hareketle Ksenofontov, Moğol imparatorluğunun oluşum döneminde (IX-XII. yüzyıllar) hiçbir Saha kabilesinin Güney Sibirya'da bulunmadığını belirtmiştir (Ksenofontov, 1992: 15-16). Ksenofontov'dan önce Seroşevskiy de Sahaların Cengiz Han'ın hükümdarlık döneminden çok önce Orta Lena havzasına geldiklerini düşünmüştür. Seroşevskiy, Saha Yeri'nde bulunduğu süre içerisinde Cengiz Han ile ilgili sadece bir rivayet işittiğini belirterek: "Bundan sonra her yerde ve birçok kez Cengiz adını sordum, ancak Yakutlardan kimse onun hakkında bir şey bilmiyordu" diyerek bu kanaate nasıl vardığını açıklık getirmiştir (Seroşevskiy, 1896: 210)

1912-1914 seneleri arasında Kurumçi'de (günümüzde Buryat Cumhuriyeti sınırları içerisinde yer alan Kuda nehrinin sol kolu Murin nehri vadisinde) yürütülen arkeolojik kazılarda ileri düzeyde demir işleme bilgisine sahip bir kültür tespit edilmiştir. Sonrasında, Selenge nehrinin alt kısımlarında, Barguzin vadisinde, Tunkinsky Bölgesi'nde, Angara vadisinde, Lena nehrinin üst kısımlarında elde edilen arkeolojik bulguların Kurumçi'de tespit edilen kültür ile paralellik arz ettiği görülmüştür. Sibirya toplumlarının kültürü ile ilgili çalışmaları ile tanınan arkeolog A. P. Okladnikov, VI-X. yüzyıllarda Baykal'da yaşayan toplumlarla ilgili yazılı kaynakları karşılaştırmış ve "Kurumçi Kültürü" adı ile literatüre giren kültür bakiyelerinin Ku-li-kan/üç Kurikan halkına ait olduğu sonucuna varmıştır. Kurumçi Kültürü envanterine



bakıldığında Sahaların atalarının at basta olmak üzere sığır, koyun, deve yetiştirdikleri<sup>9</sup>, kışın sürülerini beslemek için su kanalları açıp ot istifledikleri, hayvan yetiştiriciliğinin yanı sıra sığın, geyik, yaban domuzu avladıkları, bitki köklerini topladıkları, saflık oranı %99,43'e kadar çıkan demir cevherini 0,5-1 metre çaplı 1 metre derinlikli kerpiç ocaklarda eritip bıçak, balta, mızrak, kanca, ok ucu, zırh, orak, saban gibi eşyalar ürettikleri, konik çadırı andıran kendilerine has bir mezar tarzına sahip oldukları, Orhun-Yenisey yazıtlarına yakın Runik yazı sistemi kullandıkları görülmektedir (Okladnikov ve Şunkov, 1968a: 291-296). Seroşevskiy ve Ksenofontov'un aksine Okladnikov Sahaların günümüzdeki yurtlarına gelişini Cengiz Han'ın yükseliş dönemine (XII-XIII. yüzyıllar) dayandırmakta, Sahaların ataları Kurıkanların Buryatlar tarafından sıkıştırılıp göçe zorlandıklarını düşünmektedir<sup>10</sup>. Ksenofontov'un temellerini atıp Okladnikov'ın geliştirdiği Kurıkan hipotezi günümüzde Sahalar tarafından da benimsenmekte olup Kurumçi Kültürüne ait Şişkin kaya resimlerinde yer alan elinde sancak tutan Kurıkan petroglifi Saha Cumhuriyet arması olarak kullanılmaktadır.

Göçebe toplumlar göç ettikleri topraklarda kendi ülkelerindeki şartlara benzer ortamlar ararlar. Gumilev'in belirttiği üzere Sahaların ataları da Baykal Gölü civarındaki bozkırlardan göçüp, Lena, Amga ve Aldan nehri arasındaki vadilere yerleşmişler, önceki bozkır yaşamlarını taklit etmek suretiyle atlar yetiştirmişlerdir (Gumilev, 2019: 97). Esas olarak at sürüleri göttükleri dönemde göçebe yaşam tarzını devam ettiren Sahalar, otlakların yetersiz gelmesi sonucu sığır yetiştiriciliğine ağırlık verip, yavaş yavaş yerleşik hayata geçmişlerdir. Bölgenin yerlisi olan Tunguzlar ise bölgeye sonradan gelen Sahalara ilk başta mukavemet göstermiş, geyik yetiştiriciliği üzerine kurulu bir ekonomiye sahip olmaları sebebiyle, kendilerini aslında pek de fazla ilgilendirmeyen düzlüklerden, Saha gruplarının baskısı altında ayrılıp, dağların iç kesimlerine doğru çekilmişlerdir (Seroşevskiy, 1896: 268). Hem Sahalar hem de Tunguzlar Ruslar gelene kadar (XVII. yüzyıl) kendi gündelik işleriyle meşgul, dış dünyadaki olaylardan bihaber yaşamlarını sürdürmüşlerdir.

<sup>9</sup> Sahaların esas olarak at yetiştiriciliği ile uğraştıkları dillerine de yansımıştır. Damızlık at için atır "aygır", kısırlaştırılmış at için Türkiye Türkçesindeki gibi "at" sözcüğünü kullanan Sahalar boğa için atır ogus "aygır öküz", öküz için at ogus "at öküz" derler, özel bir terim kullanmazlar, at terminolojisi üzerinden bir adlandırma yaparlar bk. V. L. Seroşevskiy, *Yakuti*, 1896 Peterburg, s. 265

<sup>10</sup> Buryatların Sahaların atalarını kuzeye sürdüklerine yönelik görüş Ahmet Caferoğlu tarafından da desteklenmektedir bk. A. Caferoğlu, *Türk Kavimleri*, İstanbul 1988, s. 2.

Sahalar ile Ruslar arasındaki münasebet 1624 senesine rastlamaktadır. Ruslar IV. İvan döneminden Kazan (1552) ve Astarhan (1556) Hanlıklarına son verip Sibir Hanlığı ile komşu olmuşlardır. 1563 senesinde tahta çıkan Sibir Hanı Küçüm, Rus yayılcılığına karşı 16 sene (1582-1598) mücadele etmişse de Stroganov ailesi tarafından donatılan Kozaklara direnememiştir<sup>11</sup>. Küçüm Han'ın bertaraf edilmesinin ardından Ruslar için Sibirya'nın işgalinin önünde hiçbir engel kalmamıştır. Tobolsk nehrinden doğuya istihkamlar kurarak: Obi nehrinin aşağı kısmında Beryozovo (1593), Obdorsk (1595); Obi nehrinin orta kısmında Surgut (1594), Narım (1596); Tom nehri üzerinde Tomsk (1604); Taz nehri üzerinde Mangazeya (1601), Turuhan nehri üzerinde Turuhansk (1607) ilerleyen Ruslar, 1619 senesinde Yeniseysk'e ulaşmışlardır. Angara ve Yenisey nehirlerinin birleştiği noktaya yakın kurulan Yeniseysk, Rusların doğu seferleri için toplanma yeri olmuştur.

Ruslar, Sahalar ile ilgili ilk malumatı 1621 senesinde almışlardır. Mangazeya askerlerine esir düşen altı Tunguz, Lena nehrinde büyük bir halkın yaşadığını Ruslara bildirmiştir. Rusların Saha Yeri'ne gelmesini Tunguzların sebep olduğu Saha anlatılarına da yansımıştır. Ksenofontov tarafından kayıt altına alınan, Duranlı tarafından Türkiye Türkçesine tercüme edilen efsaneye göre:

“Bir kış günü Tıgın Darhan'ın oğlu Çallaayı Böğö iki Tunguz prensiyle karşılaşır ve onları kovalamaya başlar. Takip Mohsoğollooh Haya “Şahinli Dağ” kadar sürer. Tunguzlar kayaklarıyla kayanın zirvesinden atlar, içlerinden biri düşüp ayağını kırar, diğeri kaçıp izini kaybettirir. Aradan bir sene sonra kaçan Tunguz Lena Nehri'nin sağ kıyısında tekrar gözükür. Çallaayı onu sol kıyıdan görüp peşine düşer. Tunguz sağ kıyıdan Kıs Haya “Kız Dağı”na doğru koşturur. Dağın zirvesine çıkan Tunguz Çallaayı'ya oradan sövüp tehdit eder. Yumruğunu burnuna doğru götürüp bağırır: “Artık sen sakınarak yaşa, ben

<sup>11</sup> W. Bruce Lincoln Kozakların Küçüm Han'ın ordusuna olan teknolojik üstünlüğünü şu şekilde aktarmıştır: “Nikita ve Maksim Stroganov, Yermak'ın ordusunu Rusya'da o gün bulunabilecek en iyi silahlarla donatmak için yirmi bin ruble harcamışlardı ki, bu para o anda çarın bile bulabileceğinden çok fazlaydı. Küçüm Han'ın ordularının ok, yay ve mızraklarına karşı Yermak'ın Kossakları'nda, 1 Eylül 1582 günü Stroganovlar'ın Chusovaia Nehri'ndeki kalelerinden birinden yola çıktığında tüfekler, kılıçlar, kargılar ve birkaç tane de küçük top vardı. Ellişer kişilik bölüklere bölünmüş ordunun her bölümünde un, tuz, barut ve kurşun yüklerinin yanı sıra ruhani destek olmak üzere üç papazla bir kaçak keşiş de bulunuyordu...” bk. W. B. Lincoln, “*Vahşi Batı*” *Sibirya ve Ruslar*, İstanbul 1996, s. 34.

size işte böyle burunlu adamlar getiriyorum!” ... ardından Ruslar gelir” (Duranlı, 2004: 346).

Ruslar, Saha Yeri'ne 1624 senesinde ulaşmıştır. Turuhansk istihkamından yola çıkan Panteley Demidoviç Pyanda kırk kişilik müfrezesiyle Orta Lena havzasına ayak basmıştır. Rusların Saha Yeri'ne gelişi efsanelere şu şekilde konu olmuştur:

“Ünlü bir şaman şunları öngördü: “Çukur gözlü, kemerli burunlu, kıllı yüzlü, kısa kürk giyen binlerce insan gelecek. İşte o zaman başımızı önlenemez ıstırap, kaçınılmaz şansızlık saracak”. Bu öngörü üzerine kabilece meclisi toplandı. Zenginler yeni gelenlerin yolunu kapatması için şamana ücret teklif etti ve ona şu şekilde yalvardı: “Büyülerinle onları geri püskürt!” Ardından şaman birkaç gün, gece gündüze demeden esridi ve sonra durup şu şekilde söyledi: “Onların üstesinden geledim, Sah'ın<sup>12</sup> ruh tebaasını ve kötü ruhları nehrin sularını kum ile doldurarak kapatmaya ikna edemedim. Nehrin yarısını doldurduktan sonra daha önce tarif ettiğim insanlara benzeyen, güçlü, çirkin bir adam kılığında bir üör<sup>13</sup> belirdi ve nehirde ne varsa hepsini dışarı attı. Bu nedenle önlenemez musibeti beklemeliyiz”. Sonra üzüntüsünden ağladı. İnsanlar onun uyarısını kısa süre sonra unuttular ve uzun süre eski yaşamlarına benzer şekilde yaşamaya devam ettiler.

(...) Günlerden bir gün, bilinmeyen bir yerde iki adam belirdi; gözleri derin ve maviydi, burunları yüksek ve sivriydi, saçları kısaydı, elbiseleri suyosunu gibi dardı. Onlar konuşma dilini anlamıyorlardı ama işaretlerle iletişim kurdular ve söylenenleri tahmin ettiler. Birkaç gün orada kaldılar, işlere yardım ettiler, çok çalışkan ve iyi huyluydular. Yazın geri döndüler, kışın kaldılar. Bu kişiler hakkında sohbet ederlerken Tıgın'ın eşi şöyle söyledi:

<sup>12</sup> (I) Kötü güç, ruh, (II) Cehennem bk. P. A. Sleptsov vd., *Saha Tilin Bihaarulaah Ulahan Tilcita*, C 8, Novosibirsk 2011, s. 323.

<sup>13</sup> Herhangi bir sebeple huzur bulamayan ve dirilere çeşitli rahatsızlıklar veren ölü ruhu bk. E. K. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, C 3, s. 3146. Üör hakkında daha kapsamlı bilgi için bk. M. Duranlı, “Saha Türklerinin Demonolojik Varlıklarından Üör ve Sosyal Yaşamda Üstlendiği Fonksiyonlar”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, S 2, Konya 2008b, s. 11-22.

“Bizi aramaya gelen adamlar bana korku veriyor, onlara kımız kadehi uzatırken elim ayağım titriyor, döküyorum. Bu gelecekte onların neslinin Sahaların efendisi olacağı anlamına gelir. Ne zaman onları dikkatlice inceledim kollarının ve bacaklarının kıllarla kaplı olduğunu görüyorum. Bundan onlar gibi çok sayıda insan olduğu sonucuna varıyorum. İhtiyar, insanlarımıza onları öldürmelerini emret!” Tıgın<sup>14</sup> eşini reddetti ve cevap verdi: “Onları herhangi bir kötü davranış sergilemeden öldürmemiz günah olur ve Ürüñ Ayı Toyoñ bizleri cezalandırır...” (Jochelson, 1933: 48).

Tarihi kayıtlar ile efsaneler birbirleri ile örtüşmektedir. Pyanda Saha Yeri’nden döndükten sonra bölge ile ilgili raporlar hazırlamış, bu raporlar Saha Yeri’ne düzenlenecek seferler için itici bir güç oluşturmuştur (Tokarev, Gogolev ve Gurviç, 1957: 27-28). 1628 senesinde Vasiliy Ermolayeviç Bugor on Kozaktan oluşan birliği ile birlikte Lena havzasına gelip Sahalardan yasak<sup>15</sup> toplayan ilk Rus olmuştur. 1631 senesinde otuz Kozaktan oluşan müfrezesiyle Yeniseysk’ten yola çıkan Petr İvanoviç Beketov, Lena’nın daha ilerisine yapılacak seferler için Lena kalesini (1632) oluşturmuştur<sup>16</sup>. Daha sonra Yeniseysk’e geri dönen Beketov Çar Mihail Fedoroviç’e bir rapor sunmuştur:

“Köleniz büyük Lena nehri boyunca ilerledikten sonra Yakut topraklarına vardım, orada küçük bir kale kurdum ve gerekli savunma önlemlerini aldım... Sizin için kanımı akıttım, ruhumu

<sup>14</sup> Saha Yeri’ni Rus Çarlığının müfrezelerine karşı savunmuş Saha prensi Tıgın hakkında kapsamlı bilgi için bk. M. Duranlı, “Saha Türk Efsanelerinde Tarihi Kişilik Tıgın”, *Milli Folklor Dergisi*, S 85, Ankara 2010b, s. 57-70.

<sup>15</sup> “Rus Devleti tarafından Sibiry, Uzak Doğu ve Volga bölgesinin yerli halkına uygulanan aynı bir vergidir ve yaklaşık 1620-35 yılları aralığında aslında haraç olarak toplanmıştır. XVII-XVIII yüzyıllarda. Yakut’da yasak, başta samur olmak üzere değerli kürklerle ödenmiştir. Yasak Vergisinin toplanma yöntemi ise Rus müstahkemlerine yakın ikame eden Sahalar vergilerini genellikle seçmiş oldukları soylu bir kişi aracılığı ile teslim ediyor veya kendisi bizzat kaleye gitmek suretiyle ödüyordu. Merkeze uzak bölgelerde yasak vergisi toplayıcıları Ruslar adına bu görevi yürütmüşlerdir. Rus hâkimiyetinin ilk yıllarında yasak olarak sadece su samuru derisi toplanmış, ilerleyen yıllarda kapsam genişletilmiş ve her türlü kürk toplanmıştır. Sahaların ödediği vergilerin karşılığı olarak genellikle Diakonlar ve kâtipler tarafından elle yazılmış makbuzlar verilmiştir. Bu uygulama yasak toplayıcıların okuma yazma bilmelerini zorunlu kılmıştır” bk. Y. Kılıçaslan, *Rus Ortodoks Misyoner Kaynaklarına Göre Yakut Bölgesi (1632-1917)*, İstanbul 2023, s. 42-43.

<sup>16</sup> 1632 tarihi, günümüzde Saha (Yakut) Cumhuriyeti’nin başkenti Yakutsk şehrinin de kuruluş yılı olarak kabul edilmektedir bk. Ü. Şahin, *Çarlık Dönemi Rus Ortodoks Misyonerliğinin Saha Türkçesine Dinî Çeviri Faaliyeti ve Saha Türkçesi Dinî Çeviri Edebiyatın Dili*, Ankara 2022, s. 15.

kirlettim ve at eti ve kökler ve çam ağacı kabuğu ve her çeşit pislik yedim, Efendimiz” (Lincoln, 1996: 48-49).

Lena kalesinin oluşturulmasının ardından Saha Yeri kanun tanımaz Kozakların, tüccarların ve kürk avcılarının yağmasına uğramıştır. Kozaklar çar için yasak kendileri için armağanlar isteyerek Saha halkını sömürürken, tüccarlar ticaretten elde ettikleri gelir kadar soygun ve haraç ile varlıklarına varlık katmıştır<sup>17</sup>. Para hırsı ile gözü dönmüş kürk avcılarının kontrolsüz avlanmaları tam bir canlı katliamına dönüşmüş, bölgede yaşayan samur sayısının ciddi oranda azalması üzerine 1684 senesinde samur avcılığının yasaklanmasına dair bir kararname çıkarılmıştır (Okladnikov ve Şunkov, 1968b: 77).

Sahalar doğal olarak bu talan düzeni karşısında sessiz kalmamıştır. 1634 senesinde pek çok Saha klanı birleşerek (Kangalas, Katulin, Betun ve diğerleri) İvan Galkin’in elli kişilik müfrezesini mağlup etmiş, İvan Galkin Lena kalesine geri çekilmek zorunda kalmıştır. Sahalar Lena kalesini yaklaşık iki ay boyunca kuşatmış fakat sonuç alamadan dağılmışlardır. 1636 senesinde Kangalas ve Betun klanları başta olmak üzere Saha klanları tekrar Lena kalesini kuşatmış, isyan yine başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Sahaların başarısız olmasının ardındaki temel sebep klanlar arasındaki çekişmedir. Ruslar, klanlar arasındaki bu ihtilafı kendi lehlerine çok iyi kullanmıştır. 1634 senesindeki kuşatmada Borogon klan lideri Lögöy (Loguy) Rusların safında yer almış, 1636 senesindeki ikinci isyanda ise Kangalas klanı esas saldırısını Lögöy’e yöneltmiştir (Okladnikov ve Şunkov, 1968b: 46-47). 1639 senesinde Aldan Sahaları (Oday, Baksin, Horin) ve Tunguzlar birleşerek Rus müfrezelerine eş zamanlı bir saldırı gerçekleştirmişlerdir. Saldırı sonucunda birkaç Rus müfrezesi imha edilmiş, dört Kozak, yirmi iki sanayici öldürülmüştür. 1639 ayaklanması her ne kadar amacına ulaşmasa da bölge yerlileri Sahalar ve Tunguzların birlikte hareket etmesi bakımından önemlidir. 1638 senesinde bölgeye atanan Petr Petroviç Golovin’in 1641 senesinde Lena kalesine ulaşmasıyla Saha Yeri’nin sömürülüşü hız kazanmıştır. Voyvodo Golovin, Saha Yeri’ne gelişinden çok kısa süre sonra zorba ve zalim kişiliği ile nam salmış, daha fazla kürk toplamak amacıyla yasak usulünde değişikliğe giderek eskiden bütün klanın toptan

<sup>17</sup> Tahminlere göre özel tüccarların XVII. yüzyılda senelik topladıkları kürklerin değeri 300.000 rublenin üzerindedir. O dönemde Rusya’da dört kişilik bir köylü ailesi kırk dönümlük iyi bir tarım arazisinden yılda bir rubleden az kazanmaktadır bk. W. B. Lincoln, “*Vahşi Batı*” *Sibiryaya ve Ruslar*, İstanbul 1996, s. 64.

vermekle yükümlüğü olduğu kürkü, nüfus ve varlık sayımına göre belirli miktarda her Saha insanından talep etmiştir. Golovin'in nüfus ve varlık sayımı yaptırmasını Sahalar kendilerine yönelik tehdit olarak algılamış, toyonlar<sup>18</sup> arasında Golovin'in Saha soylularını öldüreceğine dair söylentiler dolanmaya başlamıştır. Sahalar bunun üzerine harekete geçip tüm nahiyelerde aynı anda Golovin tarafından gönderilen Kozakların öldürüleceği ve ardından Lena kalesinin kuşatılacağı bir plan hazırlamışlardır. Plan başlangıçta başarılı bir şekilde uygulanmış, Şubat 1642'de yasak toplamaya gelen Osip Galkin, Astafiy Mihalevskiy, Aleksey Gnutoy, Voin Şahov müfrezeleri ile birlikte öldürülmüştür. Planın ikinci kısmı ise düşünüldüğü gibi yürütülememiş, Mart 1642'de 700'ü aşkın Saha Lena kalesini çevirmişse de klanlar arasında eylem birliği sağlanamaması üzerine kuşatma kaldırılmıştır. Mücadeleyi sonuna kadar sürdürmekte kararlı olan bazı klanlar bölgelerine dönüp tahkimatlar oluşturmuş, bunun üzerine karşı saldırıya geçen Golovin direnişi kanlı bir şekilde bastırılmış, pek çok Saha işkencelerle vahşice öldürülmüş, mal varlıklarına el konulmuş, amanat<sup>19</sup> olarak anılan yirmi üç Saha idam edilmiştir.

Golovin'in Saha Yeri'nde estirdiği zulüm yasak için toplanan kürk sayısından da anlaşılabilir. Golovin'den önce 1933/34'te İvan Galkin tarafından tilki kürkü ve manto hariç 776 samur kürkü toplanmışken, Golovin'in voyvodoloğunun ilk senesinde (1642-43) 9.635, üçüncü senesinde (1644-45) 11.531 samur kürkü toplamıştır (Tokarev, 1940: 50-60). Tüccarlardan topladıkları her on kürkten birinin vergi olarak alınmasıyla Rus Çarlığının elde ettiği kürk sayısı XVII. yüzyılın sonunda 100.000'e yükselmiştir. Çarlık, saray ve hükümet masraflarını toplanan bu kürklerden çıkarmış, yabancı hükümdarlara ve elçilere toplanan bu kürkleri armağan olarak vermiştir. Rusları, Romanovların<sup>20</sup> iktidara gelmelerinden önceki sıkıntılarından kurtaran, İsveç ve Polonya'nın el koydukları büyük toprakları geri almalarını sağlayan bu "yumuşak altın" olmuştur. I. Petro'nun Rusya'yı modernleştirme girişimini finanse eden -Sibirya yerlilerinin kanı üzerinden elde edilen- yine bu gelirdir (Lincoln, 1996:67).

<sup>18</sup> 1917 Şubat Devrimi öncesinde altında hizmetçileri bulunan varlıklı kişi bk. P. A. Sleptsov vd., *Saha Tılın Bihaarılaah Ulahan Tılcıta*, C 10, Novosibirsk 2013, s. 419.

<sup>19</sup> Amanat sistemi Rusların Sibirya yerlilerinden yasak toplamak için uyguladıkları bir yöntemdir. Klan liderlerinin yakınlarını rehine olarak kalelerinde rehin olarak tutan Ruslar bu kişilerin sağ kalması karşılığında yerli halktan daha rahat yasak toplamışlardır bk. M. Duranlı, "Saha (Yakut) Türklerinin Hristiyanlaştırma Sürecine Genel Bir Bakış", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C 8, İzmir 2008c, s. 83

<sup>20</sup> Rus kraliyet ailesi (1613-1917)

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Saha Yeri'nde; ağır yasak yükü, vergi memurlarının talanı, klan liderlerinin baskısı, kıtlık, çiçek hastalığı salgını gibi sebeplerle iç göç yaşanırken (Parnikova, 1962: 247-256), bölge devamlı surette dışarıdan göç almış, bölgeye yönelik göçler çoğunlukla zorla kolonizasyon şeklinde gerçekleşmiştir<sup>21</sup>. Orta Volga ve Yukarı Don gibi Merkez Rusya'ya daha yakın topraklarda çok fazla bakir alan bulunması sebebiyle Rus köylüleri Sibiry'a'nın uzak köşelerine göç etmek istememiş (Vernadsky, 2009:165), Rus çarları 1649 Yasası'ndan aldıkları güçle suçluları diğer Sibiry'a topraklarında olduğu gibi Saha Yeri'nde de zorunlu ikamete tabi tutmuştur. Rus Çarlığının iskân politikasının ardındaki sebep Sibiry'a yerlilerini Ruslaştırma'dır. Bu hususta en önemli görevi Rus köylüleri üstlenmiştir. Onlar gittikleri topraklarda yerlilere tarımı öğrettikleri gibi aynı zamanda Ortodoks Rus kültürünü de yaymışlardır. Fakat Saha Yeri'nde işler bu şekilde yürümemiş, bölge -nispeten- tarıma elverişsiz olması sebebiyle buraya göç edip Rus kültürünü yayacak bir köylüler grubu oluşmamıştır. Bu nedenle Sahalar güçlü bir misyonerlik faaliyetiyle Rus Çarlığına adapte edilmek istenmiştir (Topsakal, 2017: 230). Tek gayesi yasak ile olabildiğince kürk geliri elde etmek olan Rus Çarlığı, Hristiyanlaştırmanın yasak muafiyeti anlamına geleceğinden başlangıçta bu işe pek ehemmiyet vermemiş, ilk kez Çar I. Petro çıkardığı bir kararname ile (1720) Hristiyan olan Sahaların altı sene geçerli olmak üzere vergi muafiyeti ile ödüllendirileceğini bildirmiştir (Hayit, 2000: 39). Hristiyanlaştırma politikasının XVIII. yüzyılda uygulamaya başlaması Saha Yeri'nde bulunan Rus halkının başkalaştığının Rus Çarlığı tarafından ilk kez bu dönemde hissedilmesi ile ilişkilidir. Saha Yeri'ne sürgüne yollanan Ruslar, Sahaları kültürel olarak Ruslaştıramadığı gibi zaman içerisinde kendileri Sahalaşmıştır<sup>22</sup>. Dolayısıyla bu durum Rus Çarlığının bölgedeki kontrolü için tehlike arz etmiştir (Duranlı, 2008c: 83-84). 1731 senesinde Saha Yeri Irkutsk Piskoposluğu bünyesine dahil edilmiş, Sahalara

<sup>21</sup> Rus Çarlığının insanları Sibiry'a'ya zorunlu ikamete tabi tutması sebebiyle tabiatla iç içe steril bir ortamda yaşayan yerli halklar arasında bağışıklığa sahip olmadıkları için salgın hastalıklar baş göstermiştir. 1872 senesinde Kolima bölge nüfusunun yarısı çiçek hastalığından ölmüştür. Saha nüfusu arasında salgın hastalıklar sebebiyle (tifüs, kızamık, kızıl, iskorbüt, trahom, verem, cüzzam, çiçek) ölüm oranı 1890 senesinde %20'ye, 1903 senesinde %49,3'e yükselmiş, 1914 senesinde Sibirskiy Vrač (Sibiry'a Doktoru) dergisi Sahaları nesli tükenen halklar arasında dahil etmiştir bk. U. A. Vinokurova, "Skaz o narode saha", Yakutsk 1994, s. 61.

<sup>22</sup> Dimitriy Vasilyeviç Hitrov "Kratkaya Grammatika Yakutskogo Yazıkı" (Yakut Dilinin Kısa Grameri) isimli eserinin önsözünde Saha Yeri'nde Sahaların, Tunguzların, Lamutların, Yukagirlerin, Rusların bir arada yaşadıklarını, hepsinin kendi dilleri olduğunu ancak ortak anlaşma dili olarak Saha Türkçesinin kullanıldığını söylemiştir. Saha Türkçesinin Amur'un kollarında (Bureya, Zeya vd.), Kolima'dan Hatanga'ya neredeyse Yenisey nehrinin döküldüğü Buz Denizi'nin tüm şeridinde işitildiğini belirten Hitrov: "Rus çocukları Rusça kekelemeden Saha dilini öğrenir" diyerek Saha Türkçesinin bölgedeki baskınlığını vurgulamıştır bk. D. V. Hitrov, *Kratkaya Grammatika Yakutskogo Yazıkı*, Moskva 1858, s. I.

Hristiyanlığı öğretmek için Saha Türkçesine kitap çevirileri Piskoposluğun görevlendirdiği misyonerler tarafından gerçekleştirilmiştir<sup>23</sup>. Bu hususta ilk olarak “Yakutça Dinin Temelleri” (1812), “Gençlere Ortodoks Hristiyanlığı öğretmek için Yakutça Kathezis” (1819) gibi eserler yayımlanmıştır. 1855 senesinde Papaz İnnokentiy Veniaminov’un önerisiyle Kutsal Sinod tarafından dini eserlerin yerel dillere kazandırılması amacıyla Yakutça Çeviri Komisyonu kurulmuş, komisyon başkanı Dimitriy Vasilyeviç Hitrov tarafından “Yakut Dilinin Kısa Grameri” (1858) yazılmıştır. Hitrov’un kaleme aldığı bu gramer kitabı misyonerlere Saha Türkçesini öğretmek için kaynak eser olarak kullanılmıştır (Topsakal, 2017, 236). 1881 senesinde tahta çıkan III. Aleksandr’ın Rusya’yı tek bir devlet (Çarlık), tek bir millet (Rus), tek bir görüş (Ortodoksluk) haline getirmeyi amaç edinmesiyle (Kurat, 1987: 359-362) neredeyse vaftiz olmayan Saha kalmamıştır. Sahalar her ne kadar vaftiz olup Hristiyanlığa geçmeler de geleneksel inançlarını yaşamayı sürdürmüş, din değişikliğini vergiden kurtulmak için bir araç olarak görmüşlerdir<sup>24</sup>.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde insan hakları ve toplumsal adalet ideallerini paylaşan, iyi eğitilmiş kişilere yönelik de sürgünler görülmeye başlanmıştır<sup>25</sup>. Rus Çarlığı tarafından siyasi görüşlerinden ötürü Sibiryaya sürülen bu kişiler (Oblastnik, Narodnik, Menşevik) Sahalar için Batı kültürüne açılan pencere olmuş, Saha aydınları arasında kimlik bilincinin uyanmasında önemli rol oynamıştır. Bilhassa Oblastiklerin bağımsızlık fikirlerinden oldukça etkilenen Saha aydınları Ekim

<sup>23</sup> Rus Çarlığının Hristiyanlaştırma politikası Saha Türkçesi üzerine tetkikleri başlatmıştır. Irkutsk’da basılan ilk çeviri kitapları için standart Rus alfabesi kullanılmış fakat bu alfabe diftongların (ikiz ünlü) gösterimi bakımından eksik kalmıştır. 1851 senesinde Otto Böhtlingk tarafından “Über Die Sprache Der Jakuten” (Yakut Dili hakkında) isimli Saha Türkçesi üzerine ilk gramer kitabı yazılmış, Böhtlingk eserini kendisinin oluşturduğu, diftongların harf üzerinde kısa çizgilerle gösterildiği daha gelişmiş bir Saha alfabesiyle kaleme almıştır. 1858 senesinde Papaz Hitrov tarafından “Kratkaya Grammatika Yakutskogo Yazıka” (Yakut Dilinin Kısa Grameri) isimli bir başka gramer kitabı ve Saha alfabesi hazırlanmış, Hitrov’un alfabesi daha çok kilise tarafından kullanılmıştır. 1917 senesinde Semen Andreeviç Novgorodov tarafından Uluslararası Fonetik Alfabe esaslı yeni bir alfabe yaratılmış, 1924, 1925, 1929 ve 1939 senelerinde güncellenen alfabe günümüzdeki halini almıştır.

<sup>24</sup> Bu duruma örnek olarak Tokarev’in naklettiği şu hadise gösterilebilir: “1763’ten itibaren vaftiz edilen kişilere sağlanan faydalar biraz değişti, para ve eşya armağanları iptal edildi (haç hariç), vergi muafiyeti üç yıla indirildi. Yeni vaftiz edilen bir kişi bu hakkı başka birisine devredebileceğine dair rahipten makbuz aldı. Bazı Yakutlar bunu çok zekice kullandılar. Bir kişi vaftiz olup üç sene yasak muafiyeti aldı, sonra karısını vaftiz ettirdi üç sene daha yasak muafiyeti aldı, ardından oğlunu vaftiz ettirdi bir üç sene daha yasak muafiyeti aldı ve bu şekilde her aile üyesi için üç sene vergiden muaf oldu” bk. S. A. Tokarev, *Oçerk istorii yakutskogo naroda*, Moskva 1940, s. 131-132.

<sup>25</sup> “Sibiryaya gönderilen kişilere ceza katorga ve ssulka şeklinde uygulanmıştır. Katorga zorunlu çalışma anlamına gelip daha ağır bir cezadır. Ssulka ise sürgünün çeşitli biçimleridir. Ssulkanın en hafif hali suçlunun Sibiryanın büyükçe kentlerinden birinde yerel polisin gözetimi altında yaşamasıyken, en ağır hali suçlunun Sibirya yerlileri arasında yaşayıp onların ilkel yaşam biçimlerine katlanmasıdır” bk. W. B. Lincoln, *Vahşi Batı” Sibiryaya ve Ruslar*, İstanbul 1996, s. 127.



Manifestosu'nun (1905) verdiği güvenle<sup>26</sup>, Vasiliy Vasilyeviç Nikiforov önderliğinden toplanıp “Yakut Birliği”ni vücuda getirmişlerdir. 4 Ocak 1906 tarihli bu toplantıda Yakut Birliği'nin Merkez Komitesi belirlenmiş ve Yakut Birliği'nin programı oluşturulmuştur. Programa göre:

- 1) Yakut Birliği'nin amacı (Yakutlar için) medeni ve ekonomik haklar elde etmektir.
- 2) Birlik amacına ulaşmak için şu konularda mücadele etmelidir:
  - Tüm toprakların (Saha Yeri'ndeki) Rus olmayanların mülkü olarak tanınması
  - Sahalara Devlet Duma'sında (Rus Parlamentosu) temsilci bulundurma hakkı verilmesi
  - Zemstvo mahalli idare yönetmeliğinin onaylanması
  - Polis vesayetine son verilmesi
- 3) Birlik taleplerini gerçekleştirmek için şu metotları kullanmalıdır:
  - Polislerle olan iletişimin tamamen kesilmesi
  - Harç ve vergi ödemelerine son verilmesi (...)

Toplantıdan bir gün sonra Başbakan Sergey Vitte'ye bir telgraf gönderen Yakut Birliği, devlet, manastırlar ve Rus kolonistlerce başkalaştırılan Saha Yeri'nin Saha halkına geri verilmesini talep etmiştir (Popov, 2016: 62-63). Rus Çarlığı ise bu milliyetçi Saha girişimine, birliği feshedip mensuplarını tutuklatarak cevap vermiştir.

Rus Devrimi'nden (1905) sonra yayınlanan ilk gazete ve dergilerin akıbeti de Yakut Birliği'nden pek farklı olmamıştır. Temmuz 1907'de yayın hayatına başlayan Saha Doyduta “Saha Ülkesi” isimli ilk Saha gazetesi Ocak 1908'de yasaklanmıştır. Gazete Şubat 1908'de Saha Oloğö “Saha Yaşamı” adı ile tekrar canlandırılrsa da faaliyetini ancak Ocak 1909'a kadar sürdürebilmiştir. Eylül 1912'de Saha Sañata “Saha Sesi” ismiyle basılan ilk Saha dergisi ise Mart 1913'te kapatılmıştır. Bu gazete ve dergiler yayında kaldıkları süre içerisinde Rus idaresini ve Saha toyonlarının mezalimini tasvir ederken hürriyet ve özgürlük fikirlerini yoğun bir şekilde işlemişlerdir (İnan, 1968: 28). Sadece Saha Yeri'ndeki kesitinden de anlaşılacağı üzere Rus Çarlığı,

<sup>26</sup> Bu manifesto ile çar Rus halkına şu sözleri vermiştir: 1) Temel kişi hak ve özgürlükleri -kişi dokunulmazlığı, düşünce, konuşma ve örgütlenme özgürlüğü – güvence altına alınacak; 2) Demokratik oy verme hakkı getirilecek; 3) Duma'nın onayı alınmadan hiçbir kanun çıkarılmayacak bk. G. Vernadsky, *Rusya Tarihi*, İstanbul 2009, s. 329.

Ekim Manifestosu ile halkına verdiği sözlerde pek samimi davranmamış, I. Dünya Savaşı'nın getirdiği sefaletle birlikte 1917 senesinde Romanov Hanedanlığının sonunu getiren Şubat Devrimi gerçekleşmiştir. Şubat Devrimi sonucunda Çar II. Nikolay tahtan feragat ettiğini açıklamış, halefi Mihail Aleksandroviç'in tacı reddetmesiyle Romanovların iktidarı fiilen sona ermiştir.

Sahaların bağımsızlık ümidi Çarlık rejiminin çöküş haberi ile tekrar alevlenmiştir. Yine Vasiliy Vasilyeviç Nikiforov liderliğinde örgütlenen Saha aydınları "Saha halkının birliği için" Nisan 1917'de Soyuz Svoboda "Özgürlük Birliği"ni vücuda getirmişlerdir. Özgürlük Birliği'nin temel amacı Saha Yeri'nin, Saha halkı tarafından, demokrasinin ilkelerine göre idare edileceği Sibiry Federatif Özerkliği'ni sağlamaktır. Özgürlük Birliği, "kültür ve eğitim" alanlarına özel ehemmiyet göstermiş, kurdukları Saha Aymah "Saha Kavmi" isimli cemiyet aracılığıyla, Saha halkının milli bilinç kazanması için uğraşmıştır (Gavriliyev, 2000: 9).

Şubat Devrimi'nden tam sekiz ay sonra Rusya bir kez daha ihtilalle sarsılmış, Lenin liderliğindeki Bolşevikler, 25 Ekim 1917'de, Şubat Devrimi sonrası kurulan Kerenskiy Hükümeti'ni devirerek iktidarı ele geçirmişlerdir. Bu fiili durum üzerine Kerenskiy Hükümeti'nin Saha Yeri'ndeki komiseri Solovyev, 22 Şubat 1918'de "Yakutistan Vilayet Meclisi"ni kurup, Bolşevik iktidarına tabi olmadığını bildirmiştir. Bolşevik taraftarları ise Saha Yeri'nde Bolşevik idaresini tesis etmek için, 25 Mart 1918'de, "İşçi Temsilcileri Komitesi"ni oluşturmuştur. 28 Mart 1918'de, Vilayet Meclisi, İşçi Temsilcileri Komitesi'nin 29 mensubunu, faaliyetleri sebebi ile tutuklatmıştır. Vilayet Meclisi'nin bu kararı sonucu, Doğu Sibiry Kızıl Ordu Karargâhı, Rıdzinskiy komutasındaki bir müfrezesini, Saha Yeri'ne göndermiş, 28 Mayıs 1918'de, İrkutsk şehrinden sefere çıkan müfreze, üç saatlik bir mücadelenin ardından, 1 Temmuz 1918'de Yakutsk şehrini ele geçirmiştir. Saha Yeri'nde Bolşevik hâkimiyeti, Temmuz 1918'de tesis edilse de idaresi çok uzun sürmemiştir. Bölge Ağustos 1918'de Geçici Sibiry Hükümeti'nin (Beyaz Ordu) eline geçmiş, Kızıl Ordu, Aralık 1919'da bölgede tekrar üstünlük sağlamıştır. 1920 tarihinde Saha Yeri'ndeki ilk Komünist Parti Bürosu açılmış, 1921'de, Yakut Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin (Yakut ASSC) oluşumu görüşülmüş, 1922'de Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti'nin (Rusya SFSR) bir parçası olarak Yakut ASSC'nin kurulmasına karar verilmiştir (Hayit, 1975: 42-44). 27 Nisan 1922'de Tüm Rusya Merkez Yürütme

Komitesi Başkanlığı'nın (VTsIK) imzası ile, Saha Yeri, Rusya SFSR içerisine resmen dâhil edilmiştir.

1922 senesinde Saha Yeri, her ne kadar özerlik statüsü kazansa da bölge zenginliklerinin sömürülüşü Sovyetler zamanında da hız kesmeden sürmüştür. Çarlık Rusya'sındaki kürkün yerini Sovyet Rusya'sında yer altı kaynakları almış, 1924 senesinden itibaren Saha Yeri, altın, kömür, elmas, doğalgaz vd. kaynaklarının çıkarılıp işletilmesi amacıyla dışarıdan yoğun bir Rus göçüne maruz kalmıştır. Göçlere paralel olarak Sahaların toplam nüfus içerisindeki oranı git gide azalmış, 1920 senesinde Saha Yeri'ndeki Sahaların oranı %90 iken, 1989'da bu oran %33,4'e kadar düşmüştür (Somuncuoğlu, 2002: 207). Kulakovskiy bu hazin sonu çok öncesinden öngörmüş, Mayıs 1912'de kaleme aldığı o meşhur mektubunda Saha aydınlarını şu şekilde seslenmiştir:

“Çok iyi bilinir ki geleneksel bilgi ile yaşayan, kapalı toplum, daha kültürlü bir toplumla karşılaştığında, er geç yok olur. Tarih bunun pek çok örneği ile doludur.

Kızılderililer, Zenciler ve onlar gibi nice büyük ulus yok oldu, oluyor. Bu durumun nedeni basittir: Bilimsel bilgi ile donanmış, kültürlü insan, gereksinim duyduğu her şeyi tabiattan çıkarır, fakat kapalı insan bunu gerçekleştiremez, sadece tabiatta mevcut olan, görünür nimetlerden faydalanır. İnsan nüfusu arttıkça tabiattaki nimetler azalır ve kapalı insan yok olma eşiğine gelir. Diğer bir ifade ile hayatta kalma mücadelesini kaybeder. Bu su götürmez bir gerçektir. Onun için, görünen o ki biz Sahaların kaderinde yok olup bitmek var” (Kulakovskiy, 2012: 116-117)

Saha Yeri'ndeki demografik yapının zaman içerisinde değişmesi, bölgedeki etnik tansiyonu oldukça yükseltmiştir. Nisan 1986'da Cokuuskay'da, Saha üniversite öğrencileri ile Rus magandaları arasında kavga çıkmış, polisin kötü idaresi sonucu, arbede sırasında, birkaç Saha genci yaralanmıştır. Bu olaydan üç gün sonra yüzlerce Saha öğrencisi sokaklara dökülmüş, kavganın müsebbibi olan Rusların göz altına alınmamasını protesto eden öğrenciler, Ruslar ile Sahalar arasında eşit muamele yapılmadığını tek bir ağızdan haykırmışlardır. Saha Yeri'nde vukuu bulan bu hadise Gorbaçov dönemindeki protestolar dizisinin ilkinin teşkil etmiştir (Balzer ve Vinokurova,

1996: 109). Mihail Gorbaçov, 1985'ten itibaren yürürlüğe konan, Glastnost "Şeffaflık" ve Perestroyka "Yeniden Yapılanma" isimli demokratik reformlarla olağan kötü gidişatın önüne geçmek istemişse de Sovyetler Birliği'nin dağılmasına mâni olamamıştır.

Yakut Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, 27 Eylül 1990 tarihinde, Saha (Yakutya) Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti adı ile egemenliğini ilan etmiştir. Saha (Yakutya) Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin başkanlık seçimleri 20 Aralık 1991'de, toplam seçmen sayısının %74,9'unun katılımıyla gerçekleştirilmiş, oyların %76,6'sını alan Mihail Efimoviç Nikolayev ezici bir farkla ilk cumhurbaşkanı seçilmiştir (Kim-Kimen, 2007: 41). 27 Aralık 1991'de Saha (Yakutya) Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin adı Saha Cumhuriyeti (Yakutya) olarak değiştirilmiş (Kirişcioğlu, 2002: 231), Rusya ile doğal zenginliklerin paylaşımı konusunda uzlaşılması üzerine 31 Mart 1992'de Federal Antlaşma imzalanmıştır. Rusya ile Federal Antlaşma'nın imzalandığı gün ekonomik anlaşma da imzalayan Saha Cumhuriyeti, Saha Yeri'nde çıkarılan altın ve elmas üzerinde; ziynetten %20, endüstriden %100 pay sahibi olmuştur (Somuncuoğlu, 2002: 217). 27 Nisan 1992'de, Saha Cumhuriyeti'nin, "halkın egemenliği üzerine kurulu demokratik bir hukuk devleti" olduğunu ilan eden Saha Anayasası yürürlüğe girmiş, 14 Nisan 1992 "Saha Cumhuriyeti Devlet Bayrağı Üzerine Yasa" ve 26 Aralık 1992'de "Saha Cumhuriyeti Devlet Arması Üzerine Yasa" ile egemenlik sembolleri onaylanmıştır (Koryakin, 1994: 37).

### 1.1.2. Bellek

Bellek Türkçe sözlüklerde "öğrenilmiş ya da yaşanmış konuları, bunların geçmişle ilgisini bilinçli olarak zihinde saklama gücü" şeklinde tanımlanmaktadır. "An, dağar, dağarcık, akıl, hafıza, yâd, zihin" (Güncel Türkçe Sözlük, 2024) kelimeleriyle de karşılanan bellek özellikle toplum ve kültür bilimlerinin önemli kavramlarından biri olarak da görülmektedir. Özellikle sözlü geleneklerde bilginin mekânı olarak düşünülen ve bilginin yeniden üretimi, aktarımı bağlamında kültürel olgunun zuhurundaki temel paydaşlardan kabul edilen "ortak bellek, toplumsal bellek, kültürel bellek" kavramları bu çalışmanın da önemli bir boyutuna işaret etmektedir. Antik dönemlerden itibaren farklı disiplinlerdeki terim anlamına bakıldığında bellek kavramının birbirine yakın anlamlarla kullanıldığı görülür. Ruhsal Terimler Sözlüğünde (1974): "Yaşantıları, öğrenilen konuları, bunların geçmişle ilişkisinin bilincinde olarak anlıkta saklama

gücü”, Eğitim Terimleri Sözlüğünde (1974): “Algılanan nesnelerin ve yaşantıların bilinçte iz bırakması, saklanması ve gereğinde yeniden üretilmesi yeteneği”, Felsefe Terimleri Sözlüğünde (1975): “İzlenimleri, algıları vb. saklama ve yeniden bilinçte canlandırma yetisi”, Kimya Terimleri Sözlüğünde (1981): “Öğrenilen bilgilerin, kazanılmış deneyimlerin, yaşanılan olayların ve bunların geçmişle ilişkisinin bilişte saklanması, gerektiğinde hatırlanması, anımsama”, Toplumbilim Terimleri Sözlüğünde (1975): “İnsanın toplumsal bir varlık olmasını sağlayan, çevresi ile etkileşmesinin sonuçlarını anlığında saklayabilmesi ve daha sonraki etkinlikleri sırasında bu sonuçları anımsayabilmesi yeteneği” bellek kavramının karşılığı olarak verilmiştir.

Bellek çalışmalarının tarihsel geçmişi her ne kadar Antik Çağa kadar uzansa da belleğin kültürel boyutta ele alınışı oldukça yenidir. M.Ö. VI. yüzyılda yaşamış Yunan şair Keoslu Simonides’ten XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan süreçte bellek kavramı yalnızca bireysel bir kavrayış olarak değerlendirilmiştir. Keoslu Simonides, ars memoriae/ memorativa “bellek sanatı” kavramını ilk ortaya koyan kişidir (Assmann, 2018: 37). Cicero’nun aktardığı olaya göre Simonides bir gün Scopas isimli asilzade şerefine verilen şölene şiir okuması için çağırılır. Şiir okuduktan kısa süre sonra onu dışarıya buyur ederler. Simonides oradan uzaklaşırken şölenin verildiği salonun damı çöker. Molozların altında can veren misafirler tanınmaz haldedir. Kimin nerede oturduğunu hatırlayan Simonides ölü yakınlarına cenazelerin yönlendirilmesinde yardımcı olur. Cicero bu olayın ardından Simonides’in şu sonucu çıkardığını söylemiştir:

“Bu yeteneği (hafıza yeteneğini) geliştirmek isteyenler, zihinlerinde hatırlamak istedikleri şeylerin imgelerini oluşturup bunlar için bir yer belirlemeli, sonra da o yerlere bu imgeleri yerleştirmelidir; bu yerleştirme işlemi, bu yerlerin düzeni o şeylerin düzenini koruyacak, şeylerin imgeleri şeylerin kendisine işaret edecek şekilde yapılmalıdır ki bu yerler bir bal mumu tablet, imgeler de tabletin üzerine yazılı harfler gibi kullanılın” (Draaisma, 2014: 67).

Bellek ve anımsama Antik Çağ filozoflarından Sokrates ve Platon için de önemli yer tutmaktadır. Bilindiği üzere Sokrates yaşamı boyunca yazılı bir eser bırakmamış, görüşleri çoğunlukla öğrencisi Platon’un yazıya geçirmiş olduğu diyaloglar aracılığı ile

günümüze ulaşmıştır. Sokrates'in ölümünden önceki son saatlerinin aktarıldığı Phaiton diyalogunda, Sokrates ile muhatapları Simmias ve Kepes arasında ruh üzerine derinlemesine bir tartışma geçmiştir. Burada Sokrates ruhun ölümsüzlüğünü savunur. Ona göre duyular yoluyla elde edilen bilgi aslında ruhun beden içerisine girmeden önce sahip olduğu bilgiyi hatırlamasıdır (Platon, 2015: 66-70). Yine Platon tarafından aktarılan erdem üzerine bir tartışmanın konu alındığı Menon diyalogunda Sokrates, öğrenmenin gerçekte hatırlama olduğunu göstermek için Menon'un kölesine sadece soru sorarak geometri problemi çözdürür (Platon, 2013: 52-57).

Platon'un idealar dünyasının aksine gerçekliği maddi dünyada gören Aristoteles, bellek ve anımsama üzerine düşüncelerini De Memoria et Reminiscentia "Bellek ve Anımsayış" isimli eserinde ifade etmiştir. Aristoteles için bellek geçmişle ilişkilidir ve algılanmış olanın imgesini içerir. Bu bakımdan hatırlama geçmişe ait imgeleri arama çabasıdır (Ricoeur, 2012: 34-35). Aristoteles anımsama üzerine düşüncelerini belirtirken bugün bile psikolojide geçerliliğini sürdüren üç temel çağrışım ilkesine dikkat çekmiştir. Bunlar benzerlik, zıtlık ve yakınlık ilkeleridir (Bruno, 1996: 13).

Bellek ve anımsama üzerine eğilen bir başka isim Orta Çağ filozoflarından Aziz Augustinus'dur. Augustinus için bellek Confessions "İtiraflar" isimli eserinin 10. kitabında belirttiği gibi duyular yoluyla çekip getirilen sayısız nesnenin imgesinin kendine özgü kapılardan girerek kullanıma hazır olarak beklediği bir depodur. Her imge "belleğim geniş saraylarında" saklanır ve talep edilmesi halinde geri çağırılır. Bazı imgeler hemen ortaya çıkar, bazıları daha uzun süre ister ve sanki gizli saklı odalardan çıkar gibi çıkar, bazıları ise bambaşka bir şey isterken ve ararken aniden ortaya atılır (Augustinus, 2010: 302-303). Bu bakımdan Augustinus'un bellek görüşü Aristoteles'e benzer şekilde geçmişle ilişkilidir. Fakat Draaisma'nın da belirttiği gibi ambar metaforu duyu kapılarından girmemiş olan bir şeyin bellekte nasıl bulanacağı sorusunu doğurur. Burada Aristoteles'in bellek tasviri işe yaramaz; aksine sorunun kaynağı haline gelir. Bu nedenle Augustinus Platoncu bir çözüme başvurur: Yasa ve soyutlamalar doğuştan belleğimizde mevcuttur ama mağaranın en karanlık köşesine itilmiş gibi, uçralara, arkalara itilmiştir (Draaisma, 2014: 52-53).

Yeni Çağ filozoflarından John Locke bellek ve anımsama üzerine düşüncelerini An Essay Concerning Human Understanding "İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme" isimli eserinde ortaya koymuştur. Locke'ye göre bellekte doğuştan ideler yoktur. Zihindeki

tüm idelerin algılanmış ve bellekte de depolanmış olması gerektiğini savunur. Bu hatırlamanın temelidir; çünkü hatırlama bellekte yer alan idelerin geri çağırılmasına ilişkindir. Yeni ideler bellekte depolanmamıştır, bilinçli olarak algılanana kadar da var olamazlar. Bir idenin bellekte canlanması, onu daha önce algılandığı ve zihne yabancı olmadığı anlamına gelir. Bu bakımdan Locke için bellek ve deneyim arasında yakın bir ilişki vardır. Bellekte yer almayan ide zihinde mevcut değildir, zihin yalnızca bellekte depolanmış ideleri hatırlayabilir (Locke, 2013: 95-96).

Bellek ve anımsama üzerine en fazla duran filozofların başında Henry Bergson gelmektedir. Görüşlerini Matter and Memory “Madde ve Bellek” isimli eserinde ifade eden Bergson belleği iki temel türde ele almıştır. Birinci tür bellek gündelik yaşamımızın tüm olaylarını cereyan ettikleri ölçüde imge-anılar biçiminde kaydeder; hiçbir ayrıntıyı ihmal etmez, her olguyu her jesti kendi yerine ve tarihine yerleştirir. Bu bellek türü geçmiş deneyimlerin yarar sağlayıp sağlamadığını düşünmeden doğal biz zorunlulukla biriktirmesiyle ilgilidir. Daha önce hissedilen bir algının zekaya dayalı bilgisi, bu doğal zorunluluk sayesinde mümkün olur. İkinci tür bellek, geçmiş deneyimlerin bilinçte yeniden canlanması ve şimdiki zamanda etkili olmasıyla ilişkilidir. Her algı, doğal eylemin içinde sürer ve bir kez algılanan imgeler bu belleğin içinde sabitlenip dizilirler, onları devam ettiren hareketler organizmayı değiştirir, bedenin içinde harekete geçecek yeni düzenekler yaratırlar” (Bergson, 2007: 61-62). Bu bakımdan Bergson’un bellek görüşü alışagelmış bellek kavrayışından oldukça farklıdır. Çünkü Bergson için bellek sadece geçmişin mekanik bir kaydı değil, aynı zamanda şimdiki zamanın içinde aktif bir şekilde var olan ve onu şekillendiren dinamik bir süreçtir.

Uzun yıllar bireysel bir kavrayış olarak değerlendirilen bellek ve anımsama XX. yüzyıldan itibaren toplumsal boyutta ele alınmaya başlamıştır. Mehmet Surur Çelepi’nin ifade ettiği gibi: “Merkantilizm akımı ve evrildiği sömürgecilik, sömürgeciliğin esas nedenlerinden olduğu I. Dünya savaşı, savaşın yarattığı coğrafi ve bireysel travma neticesindeki yeni dünya düzeni gibi tarihî dönemeçler, milletlerin geçmişleri hakkında bilgi sahibi olmaları ihtiyaçlarını artırmıştır. Bu ihtiyaçla ilintili olarak bireyle anılan bellek ve anımsamanın toplumlara da uyarlanabileceği prensibi ortaya çıkmıştır. Zira bireyin anımsanan bir belleği varsa toplumların da anımsanan belleği olmalıdır” (Çelepi, 2020: 32).

Toplumsal bellek kavramını ilk ortaya koyan isim Fransız sosyolog Maurice Halbwachs'dır. Halbwachs'ın bellek görüşü, belleğin sadece bireye ait olmadığını, toplumsal bir olgu olduğunu vurgulayan bir bakış açısına sahiptir. Ona göre bireyin belleği, içinde bulunduğu sosyal çerçeveye birlikte oluşur ve korunur. Bu bakımdan Halbwachs belleği biyolojik açıdan ele almak yerine sosyal çevrenin bellek üzerindeki rolüne odaklanır (Assmann, 2018: 44). Grupların zaman ve mekân içinde konumlanışlarından hareketle toplumsal bellek kuramını geliştiren Halbwachs (Çağla, 2007: 228) için eylemler bireysel olarak gerçekleştirilse dahi hatırlanmış biçimi toplumsaldır. “Çünkü aslında yalnız değilizdir. Diğerlerinin bedenlen orada bulunmaları gerekmez; daima bizimle beraber, bizim içimizde farklı bir grup insan taşırız” (Halbwachs, 2017: 30). Belleğin kaybolma durumu ise bireyin artık o gruba dahil olmamasıdır (Halbwachs, 2017: 40). Başka bir deyişle, belleğin korunması bireyin kendine ait hissettiği grupla ilişkili olarak gerçekleşir. Bu perspektif, belleğin bireysel deneyimlerden ziyade toplumsal bağlamda anlaşılması gerektiğini vurgular. Dolayısıyla bireyin belleği toplumun belleğinin bir parçasıdır ve bireyin deneyimleri ve hatıraları toplumsal etkileşimlerle iç içe geçmiştir.

Anlaşıldığı üzere bireysel bellek yaklaşımı, bireyin kişisel deneyimlerinden hareketle bir hatırlama modelinden söz eder, toplumsal bellek yaklaşımı ise toplulukla oluşan deneyimlere bağlı bir hatırlama modeli ortaya koyar. Bu bakımdan bireyin yaşadığı geçmiş bireysel belleği oluştururken, birlikte yaşanan geçmiş toplumsal belleği oluşturur (İlhan, 2018: 28-29). Her ne kadar kişinin ömrü ile sınırlı bireysel bellek Halbwachs ile toplumsala taşınsa da aynı geçmişi yaşayan toplum bireylerinin her biri öldüğünde toplumsal bellek kaybolur. İşte bu noktada Jan Assmann, Halbwachs'ın toplumsal bellek görüşünü daha ileriye götürerek aynı geçmişi yaşayan toplum bireyleri ölse bile toplumsal hatıranın kuşaktan kuşağa aktarıldığı kültürel bellek modelini geliştirmiştir. Assmann, Halbwachs'a benzer biçimde belleğin içsel bir olgu olarak düşünüldüğünü; ancak belleğin neleri içerdiğini, bu içeriklerin organize edilmesini ve ne kadar süre ile muhafaza edileceğini bireyin kapasitesi ve yönelimlerinden çok dış koşulların, yani toplumsal ve kültürel çerçevenin koşullarının belirlediğini savunur (Assmann, 2018: 26-27). Assmann'a göre “İletişimsel Bellek” ve Kültürel Bellek” olmak üzere toplumsal hatırlamanın iki farklı bellek türü vardır. Assmann'ın burada iletişimsel bellek ile kastettiği Halbwachs'ın toplumsal bellek kuramıdır. Toplumsal hatırlamanın bu iki bellek türü arasındaki farkları Assmann şu şekilde sıralamıştır:



İçerik: iletişimsel bellek, bireysel biyografiler çerçevesinde tarihsel deneyimlere dayanan bilgileri içerir. Yakın geçmişte yaşanan ve toplum bireyleri arasında doğrudan iletişim yoluyla aktarılan olaylar bu belleğin içeriğini oluşturur; kültürel bellek, toplumun efsanevi köken tarihini ve ulaşılmaz geçmişte yaşanan olayları içerir. Geçmişin sembolik figürleri, mitler ve ritüeller bu belleğin içeriğini oluşturur.

Biçim: iletişimsel bellek daha az biçimlendirilmiş ve doğal olarak gelişen gündelik iletişimsel alışverişle gerçekleştirilir. Gayriresmi bir şekilde aktarılan bu bilgiler bireysel deneyim ve hatıralar ile doludur; kültürel bellek planlanmış, çok iyi biçimlendirilmiş bir bellek tekniği gerektirir. Bayramlar gibi törensel iletişim formunda ve katı kurallara bağlı olarak oluşturulan kültürel pratikler ile gerçekleştirilir.

Araçlar: iletişimsel bellek aktarımı organik bellekteki canlı hatıraların anlatımı ile yapılır; kültürel bellek aktarımı kesin nesnelleştirme, söz, görüntü ve dans yoluyla geleneksel sembolik kodlama, sahneleme ile yapılır.

Zaman Yapısı: iletişimsel bellek şimdiki zamanla bağlantılıdır ve genellikle 3-4 kuşaklık, yaklaşık olarak 80-100 yıllık bir zaman dilimini kapsar; kültürel bellek kesin bir geçmiş zamanı, efsane olmuş zamanı kapsar.

Taşıyıcılar: iletişimsel bellek belirgin olmayan bir hatırlama grubunun yaşayan tanıkları tarafından taşınır. Bu tanıklar çoğunlukla yaşlı bireylerdir ve kişisel deneyimlerini paylaşırlar; kültürel bellek toplumda prestijli bir konuma sahip uzmanlar, gelenek taşıyıcıları tarafından aktarılır. Kamlar, ozanlar, rahipler vb. kişiler bu gruba girer (Assmann, 2018: 56-64).

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere bellek kavramı bu çalışmanın da konusunu oluşturan kültürel üretimlerin oluşturulmasında, saklanmasında ve hatırlanmasında çok önemli bir yeri olan kavramdır. Bellek sayesinde geçmiş ile bugün arasındaki bağ kurulmuş, çeşitli bilgi ve uygulamaların kuşaktan kuşağa aktarılması sağlanmış ve ortak bir hayat tarzı ile kimlik oluşumu gerçekleştirilmiş olmaktadır. Bu sebeple Saha Türklerinin sözlü kültür ürünlerindeki tasarımlarının tespiti ve anlaşılmasında bellek kavramının da önemli olduğu düşünülmektedir.

### **1.1.3. İnanç/Din**

Yürütülen araştırmada “inanca dair tasarımlar” ile kastedilen dünya/evren modeli içerisindeki metafizik bilgi alanıdır. Bu bilgi alanı din kümesine dahildir.

Malinowski ünlü eseri *Büyük Bilim ve Din*'in henüz ilk satırında vurguladığı üzere dinsiz bir toplum yoktur (Malinowski, 2000: 7). Geçmişten günümüze pek çok bilim insanı din üzerine düşünmüş, dinin teşekkülüne bir cevap aramıştır. Tabii olarak her bilim insanının, din hakkındaki görüşünü burada vermemiz mümkün değildir. O sebeple, bu kısım Edward Burnett Tylor, James George Frazer, Sigmund Freud, Emile Durkheim, Karl Marx, Marx Weber, William James, Mircea Eliade ve Evans-Pritchard'ın görüşleri ile sınırlandırılmıştır.

Edward Burnett Tylor, din kavramını, “ruhsal varlıklara inanç” olarak tanımlamıştır (Tylor, 1920: 424). Kültür olgusuna evrimsel bir çerçeveden bakan Tylor, daha aşağı olarak tanımladığı kültür düzeyindeki insanların, iki grup biyolojik problemle karşı karşıya olduğunu düşünmüştür. Bu problemlerden ilki “canlı beden ile ölü beden arasındaki fark nereden kaynaklanır?”, ikincisi “rüya ve trans esnasında görülen insan biçimleri nelerdir?” şeklindedir. Tylor'a göre bu iki grup problem, ilkel insanı ruh fikrine götürmüştür (Tylor, 1920, 428). İlkel insan, bu ruh fikrini, daha sonra canlı varlıklara ve cansız nesnelere aktarmış, daha üst bir soyutlama ile tanrı fikrine ulaşmıştır.

James Frazer, Tylor gibi kültür olgusuna evrimsel perspektiften yaklaşmıştır. Frazer'a göre “yabani insan”, dünyanın, tıpkı kendisi gibi acı, korku ve umut başvurularından etkilenebilen tabiatüstü varlıklarca yönetildiğini düşünmektedir. Bu tarz bir dünya algılaması, yabani insanı, tabii süreçleri kendi arzusu doğrultusunda etkileyebileceği çıkarımına götürmüştür. Buradan hareketle yabani insan, tabii süreçleri (yağmur, güneş, rüzgâr vb.) büyü aracılığıyla iradesi altına almaya çalışmıştır (Frazer, 2017: 18-32). Fakat zaman içerisinde bilgi birikiminin artmasıyla, tabiatın sonsuzluğu karşısında kendisinin ne kadar küçük ve zayıf olduğunu fark etmiştir. O zaman için zihninde, sabit ve değişmez yasalara uygun olarak hareket eden, kişisiz bir dünya fikri henüz tam belirmediğinden, bir başka yanılısamanın esiri olmuş, eskiden kendisine eş olarak kabul ettiği tabiatüstü varlıkları yüceltmıştır (Frazer, 2017: 32-33). Frazer için din, bu bakımdan, insanın acizliğinin bir sonucudur.

Sigmund Freud, din kavramını, “evrensel bir saplantı nevrozu” olarak tanımlamıştır (Freud, 1999: 40). Totem ve Tabu isimli eserinde dinin teşekkülünü açıklarken Freud, tıpkı Tylor ve Frazer gibi kültürel evrimin aşamalarını sıralamakla işe başlamıştır. Freud'a göre insan, tarih boyunca sırasıyla animist (mitolojik), dinsel ve

bilimsel olmak üzere üç dünya görüşü benimsemiştir (Freud, 2015: 117). Bu üç dünya görüşü, insan libidosunun gelişimiyle paralellik arz etmektedir (Freud, 2015: 135). Birinci dünya görüşü (animist), insan libidosunun narsist evresidir. Bu evrede insan kendisini mutlak güç sahibi olarak görmüş, arzularını dış dünyanın objelerine dayatmaya çalışmıştır. İkinci dünya görüşü (dinsel), insan libidosunun anne-baba üzerinde tespitinde karakteristiğini bulan nesnelleştirme evresidir. Bu evrede insan mutlak gücünü tanrılara bırakmış, fakat tanrıları etkileyip, arzusu doğrultusunda yönlendirme gücünü saklı tutmuştur. Üçüncü dünya görüşü (bilimsel), insanın haz peşinde koşmaktan vazgeçip, dış dünyanın gerçeklerine uyum sağladığı olgunluk evresine tekabül etmektedir. Bu evrede artık insanın mutlak gücüne yer yoktur (Freud, 2015: 132-133). Freud, inanca dair tasarımları “birer yanılsama; en eski, en güçlü, en ivedi arzulara yönelik sağlanan tatminler” olarak görmüştür (Freud, 2017: 59).

Emile Durkheim, din kavramını, “kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistem” olarak tanımlamıştır (Durkheim, 2005: 67). Durkheim’a göre dini düşüncenin başlangıcında doğal fenomenlerin (biyolojik ve fiziksel) insanda uyandırdığı hisler rol oynamamaktadır. Çünkü ne insan ne de tabiat kendiliğinden kutsal bir karaktere sahip değildir. Bu kutsallık onlara başka bir kaynaktan yüklenmiş olmalıdır. O da totemdir (Durkheim, 2005: 115-116). Totem objesini, “çeşitli şekillerde görünüm kazanan (hayvan, bitki, gök cisimleri vd.) fakat onların hiçbirine özdeş olmayan isimsiz ve kişisiz bir güç” (Durkheim, 2005: 232) olarak tarif eden Durkheim, bu objenin bir taraftan toplumun sembolü, diğer taraftan isimsiz ve kimliksiz gücün (totem esası/tanrı) tezahürü olduğunu belirtmiştir (Durkheim, 2005: 252). Durkheim, toplumun ve tanrının bir ve aynı şey olduğunu düşünmüş, totemizmin en iptidai din formu olarak kabul etmiştir.

Karl Marx, din kavramını, “tersine çevrilmiş dünya bilinci” olarak tanımlamıştır (Marx, 2009: 192). Bu tanımdan görüleceği üzere, Marx’ın din görüşünü anlamak, “tersine çevrilmiş dünya”nın açıklanmasından geçmektedir. Marx’a göre “yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır” (Marx ve Engels, 2004: 46). Bilinç içeriği, yaşamın içerisinde, insanların maddi etkinliklerinin ve (karşılıklı) maddi ilişkilerinin sonucunda oluşmaktadır (Marx ve Engels, 2004: 44). Bilinci şekillendirmesinden hareketle Marx, iktisadi süreçlerin, toplumun altyapısı olduğunu düşünmüştür. Bilinç ürünlerini (devlet, hukuk, felsefe, sanat, din vd.) ise toplumun

üstyapısı, iktisadi süreçlerin birer yansıması olarak kabul etmiştir. Fakat insan, iktisadi süreçlerin üstyapıyı koşullandığına farkında değildir. Onları iktisadi süreçlerden bağımsız organizmalar olarak görmektedir. Bilinç ürünlerinden ilk olarak devlet, toplum karşısında bağımsızlığını kazanmış, doğar doğmaz kendi ideolojisini üreterek amacı doğrultusunda hukuku, felsefeyi, sanatı, dini bir araç olarak kullanmıştır (Engels, 1962: 43-49). Bu çerçevede “tersine çevrilmiş dünya”, bilincin altüst olması, üstyapının altyapının yerine geçmesi, insanın kendisine karşı yabancılaşmasıdır. Bu şekilde kavranan dünyada din, Marx için, “insan kendi çevresinde dönmediği sürece, insanın çevresinde dönen aldatıcı bir güneş”tir (Marx, 2009: 192-193).

Marx Weber, din kavramını tanımlamaktan kaçınmış, dini davranışın anlam alanı ile ilgilenmiştir. Weber’e göre dini davranışın en basit formları bu dünyaya yöneliktir (refah yaşam, bol mahsul, talihli av vb. gibi). Dini davranışın esas amacı ekonomik olması sebebiyle, din olgusu ile gündelik yaşama yönelik eylem dizisinin birlikte değerlendirilmelidir. Dini davranışın, özellikle en erken formlarının, rasyonel olduğunun ve nedenselliğe dayandığının altını çizen Weber, doğru nedensellik (bilim) ile yanlış nedensellik (büyü) arasındaki ayrımı modern zihne ait kabul etmiştir. Weber için o dönem insanının zihninde daha farklı bir ayrım söz konusudur. Bu ayrım “karizma” adını verdiği insanların ve objelerin özlerinde barındırdıkları güç durumuna dayanan bir ayrımdır. Weber’in kanaatine, zaman içerisinde, belirli varlıkların karizma ile donanmış objelerin, insan ve hayvan faaliyetlerinin ardında gizlendiği görüşü doğmuş, tabiatüstü varlık fikri buradan hareketle gelişmiştir (Weber, 2012: 523-527).

William James, din kavramını, “bireylerin kendilerini kutsal kabul ettikleri şeyle bağlantılı gördükleri ölçüde kendi başlarına sahip oldukları duyguları ve gerçekleştirdikleri davranışları, deneyimleri” olarak tanımlamıştır (James, 2017: 41). James’e göre din, bireylerin tecrübelerinde içkin olup eşsizdir. Dini tecrübeler ise kaynakları itibariyle değil, sonuçları itibariyle değerlendirilmelidir. Bu bakımdan James, dini tecrübeleri nevroz olarak kabul eden tıbbi materyalizme oldukça karşıdır (James, 2017: 13-35). James, dini bir olgunun değerlendirilmesinde sonuçları ön plana çıkarsa da dinin anlamını daha iyi kavramak için varoluşsal koşullarıyla da ilgilenmiştir. James’in kanaatine, insan bilincinde “bir gerçeklik duygusu, nesnel bir varoluş duygusu (...), bütün ve belli duygulardan daha derin ve daha genel sanki bir şey var denilebilecek bir algı” mevcuttur (James, 2017: 68). Bir aşkın, sevgilisi uzakta olsa bile

onu yanında hissetmesi gibi inançlı bir insan da inanç objesini yarı-duygusal gerçeklik olarak doğrudan algılamaktadır (James, 2017: 82).

Mircea Eliade, din kavramını, “kutsalın tecrübesine iman” olarak tanımlanmıştır (Eliade, 1990: VIII). İnsanı tanımlayan temel işlevlerden biriyle (fizyoloji, psikoloji, ekonomi vb.) dini açıklamaya çalışmayı boş bir çaba olarak gören Eliade, dini bir fenomenin, ancak kendi kipliği içinde ele alındığı ölçüde anlaşılabilirliğini savunmuştur (Eliade, 2003: 27). Bu temel önermeden hareketle kutsalın tezahürlerine odaklanmış, kutsalın iç yapısını ortaya koymaya çalışmıştır. Eliade’ye göre kutsal “profanın (kutsal-dışı) zıttı”dır (Eliade, 1991: IX). O “bilincin tarihin içinde bir dönem değil, bilincin içinde bir unsur”dur (Eliade, 1990: VIII). Bu sebeple Eliade, evrimsel yaklaşımlara karşı çıkmış, her insan grubunun, tarihin her aşamasında belli canlıları ve objeleri profandan kutsala dönüştürdüğünü belirtmiştir. Dönüşüm işleminde farkındalık haline dikkat çeken Eliade, tuhaf, tek, eşsiz, yeni, korkunç vb. her şeyin dini güçlerin toplanması için mükemmel bir zemin olduğunu ifade etmiştir (Eliade, 2003: 38).

Din kavramı üzerinde duran araştırmacılardan bir diğeri özellikle Batı Afrika'daki Azande halkı üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Evans-Pritchard’dır. Evans-Pritchard dinin evrensel olmadığını kültürel bağlama göre farklılık gösterdiğini savunmuştur. Ona göre her toplumun dini anlayışı ve uygulamaları kendine özgüdür ve bu sosyal antropologların dini evrensel bir fenomen olarak değil kültürel bir olgu olarak değerlendirmesini gerektirir (Pals, 2019: 428-431). Evans-Pritchard “dinin teşekkülü” meselesi ile ilgilenmemiştir. Ona göre bunun ilk ve en temel sebebi dinin teşekkülü meselesinin antropolojinin araştırma sahasının dışında olmasıdır:

“Dinsel ideler ister doğru olsun ister yanlış antropologlarla ilgili değildir. Antropologlar ilkel dinlerdeki ruhsal varlıkların varlığı ya da yokluğunu bilme olanağına hiçbir zaman sahip değildir; böyle bir şeyi göze alamayız. Bir antropolog için inanç, sosyolojik bir olgudur, teolojik değildir. Onun işi dinler arasındaki ya da dinlerle toplumsal olaylar arasındaki ilişkilerle uğraşmaktır (Evans-Pritchard, 1998: 24).

İkinci sebebi dinin teşekkülü hakkında herhangi bir görüşün ispattan yoksun olmasıdır, “tarihsel belgeler olmayınca, bu kaynağı ortaya çıkarmak için hiçbir yol yoktur” (Evans-Pritchard, 1998: 121). Üçüncü sebebi ise dinin teşekkülü ile uğraşmanın

ona anlamsız gelmesidir. Erken dönem antropologlarının dinin teşekkülü ile ilgilenmelerinin sebebini Evans-Pritchard şu şekilde açıklamıştır:

“Eğer bu büyük bilginlerin kuramlarını anlamak istiyorsak, onların eğilimlerinin ne olduğunu da anlamalıyız. Bunlar ilkel dinlerde, Hristiyanlığa ölümcül bir darbe indirecek bir silah arıyorlar ve bulacaklarını sanıyorlardı. Eğer ilkel dinin bir heyecan geriliminin ya da bunun toplumsal işlevinin tahrik ettiği bir boş kuruntu, usa aykırı ve saçma olduğu açıklanabilir ve geçersiz kılınabilirse, buradan hareket edilerek büyük dinler de gözden düşürülebilir ve benzer şekilde ortadan kaldırabilirdi. (...) Bu antropologlar için tüm dinsel inançlar saçmaydı, çünkü ve bugünkü antropologların çoğu için durum yine aynı. Bununla birlikte, bu saçmalığın da bir açıklaması bulunmalıydı ve bu açıklama psikoloji ve sosyolojinin terimleriyle sunuluyor” (Evans-Pritchard, 1998: 22)

Yukarıda, inanç/din hakkında çeşitli görüşler aktarılmıştır. Belirtmemiz gerekir ki bu görüşleri aktarmamızın amacı bir görüşü savunmak veyahut ilave görüş sunmak değil, din olgusu üzerine belli başlı görüşleri gözler önüne sermektir. Bu bölümde dinin kökeni üzerine herhangi bir görüş bildirmekten kaçınılmıştır. Din her ne şekilde teşekkül etmiş olursa olsun toplumsal alana yansımalarıyla gözlemlenebilir bir olgudur. Kültürel yapılanma din merkezinde biçimlenir. Din, toplumların kültürel gerçekliklerini, nihai gerçekliğe bağlayarak temellendirir. Tarihte ve günümüzde toplumların değer yargılarının, ahlaki normlarının, gelenek ve göreneklerinin, sanat ve edebiyatlarının kaynağı din olmuştur. Bu bakımdan toplumların kültürel gerçekliklerinden hareketle nihai gerçekliği anlamak ve neliğini ortaya koymak mümkündür.

#### **1.1.4. Tasarım**

Kültürel ürünler, öncelikle toplumları meydana getiren bireylerin, zihinsel faaliyetlerinin bir dışavurumu şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dışavurumun, içsel olarak bilişsel süreçler sonunda ifadeye hazır hale gelişini tasarım boyutuna ilişkindir. Tasarım Güncel Türkçe Sözlük'te (2024): “Zihinde canlandırılan biçim, tasavvur” olarak tanımlanmaktadır. Tasarım sözcüğünün Türkçedeki bir diğer karşılığı Arapça kökenli tasavvurdur. Tasavvur: “Göz önüne getirme, hayal etme, zihinde canlandırma” anlamına

gelmektedir. Felsefe Terimleri Sözlüğünde (1975) tasarım sözcüğünün karşılığı: (I) “(geniş anlamda) Bilinç içeriği algı”, (II) “Daha önce algılanmış olan bir nesne ya da bir olayın bilinçte sonradan ortaya çıkan kopyası (imgesi)”, (III) “Önceden görülenmiş olana karşıt olarak salt imgelem yoluyla varlık kazanan şey” olarak verilmiştir.

Tanımlardan anlaşılacağı üzere tasarım “ilkın bir ide olarak düşünce de var olan bir tasavvurdur, ama bu ide, bir tasavvur bir biçim (form) verme dinamiğini içerir ve bu oluşum süreci içinde biçim kazanmış bir ide olarak dışlaşır, somutlaşır” (Turanlı, 2002: 12). Bu bakımdan tasarım en basit anlamda zihinsel bir temsilidir. Bu temsil dış dünyaya ait fenomenlerin duyu organları aracılığıyla algılanmasına veya algılanan dış dünyaya ait fenomenlerden hareketle mevcut olmayanın tasavvur ile zihinde canlandırılmasına dayanır. Dolayısıyla Arthur Schopenhauer’un ifade ettiği gibi: “Bilme bakımından bütün var olanlar -açıkçası tüm dünya- ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisinde nesnedir, tek sözcükle, tasarımdır” (Schopenhauer, 2013: 8).

İnsan tabiatı gereği, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren varoluşuna anlam kazandırma çabası içerisinde olmuştur. Anlamlandırmanın temel koşulu ise nesnel dünyanın tasarım süreciyle kavranmasıdır. Bu amaç doğrultusunda mitolojik düşüncenin hâkim olduğu zamandaki “ilkel insanın nesnel âleme ilişkin ilk merak ve bilme ihtiyacını karşılamak üzere sorduğu evrensel sorulara, kendi algı ve tecrübesi dâhilinde bulduğu cevaplar, onun ilk kabullerini ve zihinsel tasarımlarını oluşturur”. Zamanın ruhu içerisinde tamamen insana has ihtiyaçtan doğan dünya/evren tasarımı dünyanın kendisi değil, dünyanın ilkel insanın zihnindeki temsilidir. Bir diğer ifade ile ilkel insanın dünya/evren kurgusudur. “Fakat bu kurgu sofistike, keyfi, öznel ve hayali değil, nesne ile ilişkilendirilmiş ve özneler-arası kabul edilebilirlik niteliği olan bir kurgudur” (Arslan, 2005: 65-66). Bu kurgunun dışa yansıyan somutlaşan örnekleri Ernst Cassirer tarafından sembolik bir form olarak ifade edilmiştir. Cassirer sembolik form ile “zihnin tüm enerjisini; bir zihinsel anlam içeriğini somut duyuşsal bir işarete bağlayan ve içeriği bu işarete içsel olarak veren zihin enerjisini” kastetmektedir. Bu anlamda dil, mitik-dini dünya ve sanat tamamen kendine özgü bir sembolik form olarak karşımıza çıkar. Çünkü onların hepsinde kendini gösteren asıl keyfiyet, bilincimizin, dıştaki şeylerin etkisini almakla yetinmeyip, her etkiyi serbest bir ifade etkinliğiyle birleştirmesi ve ona nüfuz etmesi durumudur (Cassirer, 2011: 158).

Bizim de çalışmamızın konusunu oluşturan inanca dair tasarımların veri niteliği taşıyan somutlaşan örnekleri halkbilgisi olarak tanımlanan kültür ürünlerinde kendisini göstermektedir. Tasarım unsurları kültür ürünlerinde belli imaj, istiare, sembol şeklinde örtülü ifadelerle dışarıya aktarılır. Taşıdıkları bu özellik sebebiyle kültür alanında ele alınan ürünler tasarımlarla ilişkili sembolik formlardır.

### 1.1.5. Kültür ve Sözlü Kültür Ürünleri

Kültür, anlam alanı oldukça geniş bir sözcüktür. Alfred Louis Kroeber ve Clyde Kluckhohn, 1952’de, 164 kültür tanımı listelemişlerdir<sup>27</sup>. “Toplumsal bilimin hiçbir konusu, kuşkusuz, kültür kavramında olduğu kadar çok sayıda yargılama ve tanımlama üretmemiştir” (Mejuyev, 1998: 13). Milay Köktürk bu durumun sebebini: “Bu kavram, onu dile getirenlerin bakış açılarına ve onun içeriğine yerleştirdikleri unsurlara göre anlam kazandı. Bu yüzden bu kavramın içeriği akıcılıktan kurtulmadı” (Köktürk, 2017: 33) şeklinde açıklamıştır.

Kavram olarak kültür Latince kökenlidir ve “sürmek, ekip biçmek” anlamına gelen colore fiilinden türetilmiştir (Güvenç, 1979: 96). Bu fiilden türetilen cultura “kültür” sözcüğü ilk kez tarımsal etkinlikleri nitelendirmek için kullanılmıştır. Romalılar kültür ile tabiatta kendiliğinden yetişen bitkilerden ayrılmak üzere insan emeği ve eliyle toprağa ekilerek yetiştirilen bitkileri ifade etmişlerdir (Özlem, 2008: 153). Bu temel anlamına bağlı olarak kültür Türkçe “ekin” Arapça “hars” anlamına gelmektedir. Kültür sözcüğünün anlam karşılığı Güncel Türkçe Sözlük’te (2024) (I) “Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü; hars, ekin”, (II) “Bir topluma veya halk topluluğuna özgü düşünce ve sanat eserlerinin bütünü”, (III) “Muhakeme, zevk ve eleştirme yeteneklerinin öğrenim ve yaşantılar yoluyla geliştirilmiş olan biçimi; irfan”, (IV) “Bireyin kazandığı bilgi”, (V) “Tarım”, (VI) “Uygun biyolojik şartlarda bir mikrop türünü üretme” olarak verilmiştir. En basit ifade ile kültür, tabiatta hazır halde bulunmayan, insanoğlunun yarattığı şeyler için kullanılan bir kavramdır. Bilimsel alanda kültür: uygarlık, beşerî alanda kültür: “eğitim sürecinin ürünü”, estetik anlamda kültür: “güzel sanatlar”, maddi ve biyolojik alanda kültür:

<sup>27</sup> A. L. Kroeber ve C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952.



“üretme, tarım, ekin, çoğaltma ve yetiştirme” anlamında kullanılmaktadır (Güvenç, 1979: 98-99).

Yürütülen araştırmada kültür kavramını tanımlamak için geniş tanım kümesi içerisinde Clifford Geertz’in şu tanımı seçilmiştir: “Kültür, insanların deneyimlerini yorumlamak ve eylemlerini yönlendirmek için kullandıkları anlam yapısıdır” (Geertz, 2010: 172). Bu tanımın seçilmesinin nedeni kültürün bugünü anlamlandırmada üstlendiği roldür. Tabiatteki hiçbir canlı varoluşunda insan kadar çaresiz değildir. Hayvanlar henüz doğar doğmaz kendi türüne has içgüdüleriyle donanmıştır. Fakat insan bu tarz içgüdülerden mahrumdur. Bu sebeple kültür adı verilen, evreni/dünyayı sembolik olarak açıklayan bir anlam yapısı inşa etmiş ve onu nesilden nesile aktarmıştır. Berger’in ifadesiyle:

“İnsanın dünyası kendi yapısı gereği eksik olarak programlanmıştır. O açık (uçlu) bir dünyadır. Yani, öyle bir dünyadır ki, bizzat insanın kendi aktivitesiyle biçimlendirilmelidir. Dolayısıyla insan diğer yüksek memelilerle kıyaslandığında dünyaya karşı bir çifte ilişkiye sahiptir. Aynen diğer memeliler gibi o da doğumundan önce var olan bir dünyadadır. Fakat bu dünya onların aksine, yalın bir şekilde verili ve kendisine önceden hazırlanmış bir dünya değildir. İnsan kendi kendine bir dünya oluşturmak zorundadır. Bu bakımdan insanın dünya-kurma çabası biyolojik açıdan ilgisiz bir olay olmayıp aksine onun biyolojik yapısının doğrudan bir sonucudur” (Berger, 2011: 55-56).

“Homo Sapiens 30.000-50.000 yıldır yaşamaktadır. Buna karşılık ilk yazı 6000 yıl öncesinden kalmadır” (Ong, 2018: 14). Bu durum dünya/evren modelinin çok uzun süre bellekte muhafaza edildiği ve sadece söz aracılığı ile taşındığı anlamına gelmektedir. Walter Ong, yazı ve matbaa kavramlarının varlığını bile bilmeyen, iletişimin sadece konuşma dilinden oluştuğu kültürleri “birincil sözlü kültür” olarak tanımlamıştır (Ong, 2018: 23-24). Yazının icadı sonrası zihnin üzerindeki ağırlık kalkmış, kültür aktarımında söze eş alternatif bir yol açılmıştır. Bugün sözlü bilinç ile yazıyı içselleştirmiş bilinç arasındaki farklar Goody (2011), Sanders (2017), Ong (2018)

gibi arařtırmacılar tarafından ortaya konulmuřtur. Ařađıda dűnya/evren modelinin birincil sűzlı kűltűr ortamında muhafazası ve aktarımı űzerine durulacaktır.

İnsanın tabiatla műcadelesi sonucu zorlukla elde ettiđi bilginin sistemli hali olan dűnya/evren modeli her ne kadar nesnel dűnyaya eř olmakla birlikte ondan farklı olarak insan tasarımıdır. O tabiatla kendiliđinden mevcut deđildir. İnsan yaratımı olan her řey gibi mevcudiyeti muhafazasına ve aktarımına bađlıdır. Birincil sűzlı kűltűr ortamında insan yazılı kayıt imkanından yoksundur. Yazılı kayıt imkânı olmayınca kűltűr isimli anlam yapısının muhafaza edileceđi tek yer bellektir. Bellek temel iřlevi bakımından algı ve izlenimlerin depolandıđı yerdir. Bu dođru olmakla birlikte belleđi bir ambar konumuna indirger. Bellek, pasif bir yapı deđil; aksine anımsama ve unutma diyalektiđine ađık canlı bir yapıdır. Nűrolojik olarak beyin, insanın yařamı boyunca tanık olduđu tűm algı ve izlenimleri kaydeder; fakat sűz konusu ve algı ve izlenimlerin bir kısmı anımsanırken bir kısmı unutulur. Dolayısıyla kolektif olarak yaratılan dűnya/evren modelinin kolektif olarak yařatılması gerekir. Jan Assmann'ın ifade ettiđi gibi:

“Bir bireyin kendi kimliđini sadece belleđi sayesinde oluřturabilmesi gibi, bir grup da grupsal kimliđini ancak bellek sayesinde yeniden kurabilir. Aradaki fark grup belleđinin nűrolojik bir temeli olmamasındandır. Onun yerine mitler, řarkılar, danslar, atasűzleri, yasalar, kutsal metinler, sűslemeler, resimler, yollar ve hatta -Avustralya űrneđinde olduđu gibi- tűm cođrafya gibi kimliđi garanti edici bilgilerin bűtűnű olan kűltűr geđer” (Assmann, 2018: 99)

Anlařılacađı űzere toplumsal kimlik, dűnya/evren modelinin benimsenmesine dayanır. Birincil sűzlı kűltűr ortamında bu hususta sűzlı kűltűr űrűnler oldukça űnemlidir. Onlar toplumların temel kűltűr kodlarını iđerisinde barındırır, ortak inanç ve deđerler merkezinden insanları bir araya getirir. Assmann, “kimliđi garanti eden bilgi” olarak tabir ettiđi, biz kimliđini ađıđa ııkartan bu anlatıları normatif ve formatif bařlıkları altında iki gruba bűlműřtűr. Formatif anlatılar “biz kimiz?” sorusuna cevap verir, yařamın anlamını ađıklar, tűrenselleřimle aktarılır. Normatif anlatılar “ne yapmalıyız?” sorusuna cevap verir, gelenek ve gűrenekleri yaratıp temellendirir,

gündelik iletişimle aktarılır (Assmann, 2018: 149-153). Assmann'ın bu tasnifine göre mit ve destan formatif, masal ve efsane normatif başlığı altında değerlendirilebilir.

Birincil sözlü kültür ortamının ilk bilgi aktarım türü kabul edilen mitlerin özelliklerinden bahsetmeden önce, onun tarihsel geçmişine değinmek yararlı olacaktır. Eski Yunan dilinde “söz” kavramının karşılığı olarak üç sözcük kullanılmıştır: mythos, epos ve logos. Bu üç sözcük “söz” karşılığına gelse de anlam içerikleri birbirinden oldukça farklıdır. Mythos, güvenilir sözdür. Epos, ahenkli sözdür. Logos, doğru sözdür (Erhat, 2007: 5). Mythos sözcüğünün Eski Yunan dilindeki bu kök anlamı Batı literatürüne doğrudan geçmiş ve çok uzun süre o, “yalan”, “asılsız”, “düzme” anlamları ile logosun zıddı olarak değerlendirilmiştir. Fakat XIX. yüzyılda kültürel antropoloji çalışmaları ile elde edilen bulgular, mitlerin, sözlü bilince sahip toplumlarda en hakiki bilgi olduğunu göstermiştir. Malinowski'nin ifadesiyle:

“Mit, bir ilkel toplulukta var olduğu haliyle, yanı bugünkü biçimiyle, yalnız anlatılan bir öykü değil, yaşayan bir gerçekliktir. Bugün bir romanda bulduğumuz türden bir kurgu karakteri taşımaz, tersine -öyle inanılır- eski zamanlarda geçmiş ve o zamandan beri de dünyayı ve insanın yazgısını sürekli etkileyen canlı bir gerçekliktir. Yaratılış, ilk günahı ve İsa'nın fedakârca ölümüyle gelen kurtuluşu anlatan İncil öyküsü inanmış Hristiyan için ne ifade ederse mit de ilkeller için onu ifade eder” (Malinowski, 2000: 98-99).

Bu bakımdan mitlere yönelik “gerçek dışı” anlam içeriğinin yazıyı içselleştirmiş bilincin bir ürünü olduğu söylenebilir. Bugün, “düşünme ve anlatım biçimiyle ilgili sorgulamadan kabul ettiğimiz pek çok nitelik, insanoğlunun kendi doğasından değil, yazı teknolojisinin bilincimize sunduğu olanaklardan kaynaklanır” (Ong, 2018: 13). Tarih olarak tanımlanan kronolojik zaman da okuma-yazma ile yaşamımıza girmiş bir olgudur (Raglan, 2014: 182). Antik Yunan'da yazının içselleştirilmesiyle aşkın zamana ilişkin olan mythos kronolojik zamana hapsedilerek tarihsel/zamansal kılınmış, tarihsel bilgi olan logos ile örtüşmediği takdirde de “uydurma” olarak kabul edilmiştir (Arslan, 2011: 59). Tür özellikleri bakımından ise:

“Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, ‘başlangıçtaki’ masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka

deyişle mit, Doğaüstü Varlıklar'ın başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik, yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Demek ki mit, her zaman bir “yaratılış”ın öyküsüdür” (Eliade, 2001: 15-16).

Şüphesiz ki insan tarih sahnesine çıktığı ilk günden itibaren varoluşunu anlamlı kılabilmek için evreni tanımlama ve o evren içerisinde kendisini konumlandırma gereksinimi hissetmiş, bu amaç doğrultusunda ürettiği tasarımlar, evrene dair ilk kabuller olan mitleri teşekkül ettirmiştir. Bu anlamlandırma işleminin sonunda evrenin üzerindeki gizem perdesi çekip alınmış, toplumsal mutabakata göre evrene dair her türlü sorunun tanımlanıp açıklandığı bir sistem (mitoloji) oluşturulmuştur. Bu sistem toplum mensuplarının sadece sorularına cevap vermekle kalmamış, toplumsal normları da vücuda getirmiştir. Bunun nedeni tasarlanan evren modelinin çekirdeğinde olumlu ve olumsuz kanaat bildiren kodlamalar bulunmasıdır. Kültürel belleğin çekirdeği olan bu kodlamalar eylemlere iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış şeklinde değerler biçmiş, davranışlar üzerinde tahakküm kurmuştur. Bir nevi toplum mensupları, kendi tasarladıkları, kendi zihinlerinin ürünü olan bu sistemin gücü altında baş eğmek zorunda kalmıştır. Ernst Cassirer bu durumu şu şekilde açıklamıştır:

“Mitos zihinsel olarak şey dünyasının üzerine yükselir; fakat şey dünyasının yerine geçirdiği semboller ve biçimlerin içine, sadece başka bir varoluş ve bağlanmışlık formu sokar. Zihni şeylerin zincirinden kurtarıyor gibi görünen şey, mitosta, fiziksel olmayan ve zorlayıcılığı gözlemlenen zihinsel bir kuvvetten daha güçlü yeni bir zincir haline gelir” (Cassirer, 2016: 48).

Mitler evrenin üzerinden gizem perdesini çekip almış, ancak evreni bilmenin ötesine geçerek ona geleneksel bir görünüm kazandırmıştır. Bu bakımdan “mitler veya topyekûn özellikleriyle ifade anlamında mitoloji, bir toplumun en eski veya daha doğru bir ifadeyle bilinebilen en eski geleneksel toplumsal haritaları; insana, hayata ve tabiata dair asırlar ve nesiller boyunca işlenmiş kültürel kodlarıdır” (Çobanoğlu, 2001: 7).

Evren bir olmasına rağmen mitoloji bir toplumun kendisine has ve özeldir. Bu durum insan ile evren arasındaki bağıntının bilinenden hareketle kurulmasından ileri

gelir. İnsan evrene eş; fakat onun yerine geçen bir model inşa ederken, tecrübesini ve çevresini esas almak zorundadır. Evrenin parçaları (tabii fenomenler) ve ortakları (canlılar) kendi kategorileri içinde benzer özellikler içerseler de algılanışları coğrafi konuma göreler. Bu bakımdan Orta Doğu merkezli bir ağaç/kuş kodlaması ile Sibirya merkezli bir ağaç/kuş kodlaması bir olmaz. Tek bir noktadan gelen ışık ışınının su tanesi içerisinden geçerken kırılma açısına göre çeşitli renklere bürünmesi gibi insanların hangi nokta üzerinden evrene baktığı (algılama açısı) mitolojiler arasındaki farklılığı yaratır.

Kaostan kozmosa geçiş sürecinde insan ile evren arasındaki bağıntı mitler aracılığı ile sağlanmış, toplumsal kabul sonucu elde edilen sembolik bilgi, söz olup ağızdan ağıza dolaşmış, davranış olup ete kemiğe bürünmüştür. Fakat onun hiçbir değişime uğramadan ilk günkü hali ile günümüze geldiği düşünülmemelidir. Zamanın ruhu içinde oluşan ve bilinci kuşatan dünya/evren görüşü nesilden nesile aktarılırken çeşitli şekillerde kendisini açmış, her çağda tekrar tekrar düzenlenerek varlığını sürdürmüştür.

Sözlü kültür ürünlerinin kronolojik olarak sıralanmasında mitlerden sonra “çoğunlukla onların gölgesini ve çizgisini taşıyan” epik destanlar gelmektedir (Çobanoğlu, 2011: 16). Epik destanlar, kaostan kozmosa geçiş sürecinde oluşan dünya/evren görüşünün, bir kahraman önderliğinde reel aleme aksettirilişini konu edinen ideolojik üretimlerdir. Mitler varoluşa dair soru işaretlerini ortadan kaldırmış, epik destanlar, dünyayı tanzim ve inşa etmiştir. Kurulan düzeni daimî kılma arzusu ise masal ve efsane türlerinin doğmasına neden olmuştur. Masallar, toplumsal normları kurmaca bir olay örgüsü üzerinden pekiştirirken, efsaneler bunu gerçeklik vurgusu üzerinden mekân, zaman ve tarihi şahıs belirterek gerçekleştirmiştir. Berger’in belirttiği gibi:

“(…) kültür yapıları, doğaları gereği değişmeye yatkın ve zorunlu yapılarıdır. İstikrarın kültürel zorunluluğu ve kültürün istikrarsız olan asli niteliği birlikte, insanın dünya-kurma çabasının en temel sorununu oluştururlar. (...) dünyalar inşa etmek gereklidir, ama esas zor olan nokta onları devam ettirmektir” (Berger, 2011: 57).

İletişimin sadece söze dayandığı, yazılı kayıt imkanından yoksun birincil sözlü kültür ortamında dünya/evren modelinin aktarımında önemli bir rol de ritüellere

düşmektedir. Ritüel, rhyme “kafiye”, rhythm “ritim” ve river “nehir” gibi Hint-Avrupa temelli ri kökünden gelmektedir ve kurallar, tekrarlar ve sözleşmeler ile idare edilen düzenli/sıralı akış gibi bir anlamı içerir (Terrin, 2007, 3934). Ritüel, Latince ritus sözcüğünden türetilmiştir. Ritus, dini seremonilerin usulüne işaret eden bir sözcüktür. Usule göre icra edilen dini seremoni rite olarak tanımlanmıştır. Rite olarak kabul görmemiş dini seremoni tekrarlanmış buna da instauratio denilmiştir (Sterbenc-Erker, 2008: 23-27).

Ritüel, tarihsel kullanımı göz önüne alındığında “toplumsal olarak standartlaştırılmış ve tekrarlanan sembolik davranış” (Kertzer, 1988: 9) olarak tanımlanabilir. Ritüel değişime kapalıdır. “Ritüelin değişmezliği onun kutsallığınsan ileri gelmektedir” (Rappaport, 2006: 190). Bu da sözlü bilince sahip toplumlarda zaman telakkisinin bir sonucudur. Birincil sözlü kültür ortamına ait insan zamana geçmiş-şimdi-gelecek şeklindeki kronolojik bir perspektiften bakmaz. Ona göre zaman sonsuz kere devridaim eden bir çark gibidir. Bu şekilde kavranan bir zaman anlayışında mitsel zaman daima şimdiki zamana taşınır. Bu sebeple ritüelde sahnelenen olay ne kadar eski bir tarihte ait olursa olsun günümüzde gerçekleşir (Eliade, 2003: 377). Ritüel uygulanması gereken katı kurallarla örülüdür. İcra esnasında vuku bulacak bir kusur, evren ile insan arasındaki bağı koparır, mitler aracılığı ile oluşturulan düzeni bozar, kaosa sebebiyet verir. Fakat ritüeldeki değişmezlik şartı sadece temsildeki eksikliğe izin vermez. Örneğin Melanezya’nın bazı ritüellerinde ev sahipleri konuklara armağan olarak domuz sunar, domuzların adedi ise değişebilir (Rappaport, 2006: 187).

Çelepi’nin belirttiği üzere ritüeller Tanrı’ya ulaşma yolundaki araçlardır (Çelepi, 2017: 46). Ritüellerin etkili olduğu başlıca toplumsal alanlardan birisi dindir, ancak ritüelin etki alanı seküler ve gündelik yaşama kadar uzanır (Marshall, 2005: 623). Birincil sözlü kültür ortamına ait insan için en temel risk unutmaktır. Topluluk kimliğinden emin olmalı, kolektif bilinç daima canlı tutulmalıdır. Bu da ancak geçmişin hatırlanması ile mümkündür. “İlkel insanlar için gerçek tarih, mitsel tarihtir; yalnızca tanrıların, ataların, ya da uygarlığı getiren kahramanların, in illo tempore<sup>28</sup> gerçekleştirdiği arketipsel olayların tekrarından ibarettir” (Eliade, 2003: 384). Ritüeller mitsel tarihi canlandırır, evren ile insan arasında bağı tazeler, kültürel devamlılığı sağlar. Ritüeller vasıtası ile toplanan insanlar:

---

<sup>28</sup> Yaradılışın meydana geldiği zaman

- 1) Kenetlenirler, kendilerini topluluğa ait hissederler.
- 2) Eyleme geçme konusunda güven, güç, heves ve girişkenlik duyarlar.
- 3) Topluluğu temsil eden sembollere (görsel ikonlar, sözler, jest ve mimikler) saygı gösterirler ve hakaretlere karşı savunurlar.
- 4) Topluluğa bağlı kalma, sembollerine saygı duyma ve bu ikisini içerdeki ve dışarıdaki ihlalcilere karşı savunma konusunda kendilerini haklı görürler. Bununla birlikte toplum dayanışmasına ve sembolik temsillerine ihlal edecek fena ve yakışsız hislerden arınırlar (Collins, 2004: 49).

Ritüel, seremoniden farklı olarak bireysel de icra edilebilir (Theodorson G. A. ve Theodorson A. G., 1969: 351). Emile Durkheim kutsal ve kutsal-dışı ayrımını esas alarak ritüelleri iki başlık altında toplamıştır: 1) Negatif Ritüeller, 2) Pozitif Ritüeller<sup>29</sup>.

- 1) Negatif Ritüeller: Kutsal alanı yasaklarla kutsal-dışı alandan ayıran ve böylece insanları kutsal alana yaklaştıran ritüellerdir.
- 2) Pozitif Ritüeller: İnsanı kutsal alanla etkileşime sokan ritüellerdir (Durkheim, 2005: 387).

Arnold van Gennep yapısal olarak ritüellerin üç aşamadan oluştuğunu ileri sürmüştü ve buna göre ritüelleri: 1) Eşik Öncesi (Ayrılma), 2) Eşiksellik (Geçiş), 3) Eşik Sonrası (Bütünleşme) şeklinde gruplandırmıştır (Van Gennep, 1960: 11).

- 1) Ayrılma: Bireyin veya grubun eski halinden, konumundan vb. kopuşunu temsil etmektedir.
- 2) Geçiş: Bireyin veya grubun eski ve yeni hal, konum arasındaki belirsizliğini temsil etmektedir.
- 3) Bütünleşme: Bireyin veya grubun dönüşüme uğramış olarak topluma tekrar katılmasını temsil etmektedir (Özbudun ve Uysal, 2012: 184).

Lauri Honko ritüelleri icra zamanına göre üç başlık altında toplamıştır: 1) Geçiş/Giriş Ritüelleri, 2) Takvimsel Ritüeller, 3) Kriz Ritüelleri

- 1) Geçiş/Giriş Ritüelleri: Toplum tarafından doğum, düğün, ölüm vb. durumlarda organize edilen, bireyi eski statüsünden ayırıp yeni statüye geçiren ritüellerdir.

<sup>29</sup>Durkheim'in bu tasnifini Ziya Gökalp menfi ve müspet başlıkları altında uyarlamıştır bk. Z. Gökalp, *Makaleler VIII*, (hz. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara 1981, s. 50-59.

- 2) Takvimsel Ritüeller: Toplum tarafından çoğunlukla mevsim başında veya sonunda organize edilen, normatif değerleri bilince çıkarıp, sosyal yaşamı düzenleyen ritüellerdir.
- 3) Kriz Ritüelleri: Birey veya toplum tarafından, kuraklık, kıtlık, hastalık vb. durumlarda organize edilen, kriz durumlarının yarattığı belirsizliği ve huzursuzluğu aşmayı hedefleyen ritüellerdir (Honko, 2006: 130-135).

Kültür alanındaki ürünler insan üretimi olması sebebi ile zihinsel tasarımların dışavurumudur. Kültür ürünleri ile dışarıya yansıyan tasarımlar doğrudan veya dolaylı göstergeler ile kendisini göstermektedir. Bu nedenle araştırmacılar kültür ürünlerinin kendisine odaklanırlar. Kültür ürünlerinin içerisinde barındırdıkları çeşitli imaj, istiare ve sembolleri ele alıp incelerler. Saha Türklerinin inanca dair tasarımları da onların sözlü anlatımlarında ve uygulamalarında kendisini göstermektedir. Dolayısıyla Saha Türklerinin geleneksel kültür ürünlerinden hareketle onların inanca dair tasarımlarını tespit etmek mümkündür. Halkbilgisi olarak da adlandırılan bu veri alanının ele alınıp incelenmesi hususunda, nasıl bir bakış açısının takip edilmesi gerektiği aşağıda “Kuramsal Çerçeve” başlığı altında değerlendirilecektir.

## 1.2. Kuramsal Çerçeve

Araştırma kavramları bütüncül bir gözle değerlendirildiğinde inanca dair tasarımların kültürel belleğe ilişkin kodlar ile örülmüş zihinsel formlarını yansıtan kültür alanına işaret ettiği görülür. İnsan bilincinin bir ürünü olan ve dış dünyanın duyular aracılığıyla algılanmasına bağlı olarak şekillenen bu kültürel formlar, ortaklaşa katılım ile yaratılması ve yaşatılması bakımından toplumu meydana getiren bireylerin ortak düşünce kodlamaları ve yapısı hakkında bilgi sunan halkbilgisidirler. Bir topluma ilişkin halkbilgisi ürünleri her çağda tekrar tekrar düzenlenerek kültürel üretimlerle yeniden ifade edilirler ve tarihsel sürekliliğe sahiptirler. Bu bakımdan araştırmanın veri alanını oluşturan başta sözlü anlatımlar olmak üzere geleneksel kültür ürünleri, içerisinde barındırdığı kültürel belleğe ilişkin kodlar ve tasarımlarla toplumsal düşünceyi yansıtan metinler olarak kabul edilir. Diğer bir ifadeyle bu metinler toplumun ortak belleğinin ve anlam yapısının sembolik bir dışavurumu olarak kendini göstermektedirler. Bu veri alanından hareketle toplumların ortak algı ve tasarım boyutunu, kalıplaşan ortak anlam yapılarını incelemek de halkbiliminin çalışma alanlarından birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla yukarıda sıralanan kavramlar dizisi



“halkbilgisi” bilgi alanına yönelik olduğundan bu bilgi alanına ilişkin verilerin de halkbilimi kuram ve yöntemleriyle ele alınıp incelenmesi gerekmektedir.

1846’dan günümüze tarihsel sürecine göz attığımızda halkbilimi, diğer bilim dallarında olduğu gibi temel bir problemi kendisine mesele edinen ve bu problemi çözmek için çeşitli metotlar geliştiren bir ihtisas alanıdır. İlk zamanlar Romantizm akımının etkisi ile kimliklerini merak eden toplumların ulusal değerlerini kültür ürünlerinde görmeleri ve bunun bir sonucu olarak sözlü kültür ürünlerini derlemeleri, halkbiliminin amacının derleme olarak algılanmasına neden olmuştur. Halkbilimi erken dönemde toplumsal kimliği var eden kodlara ulaşmak için kültür ürünlerinin derlenmesine ağırlık verirken, elde edilen malzemenin birikmesi sonucu derlenen ürünlerin analizine odaklanmıştır. Bir süre kendisini metinde konumlandıran Halkbilimi, metnin bağlama göre şekillendiğinin görülmesi üzerine metnin üretilip nakledildiği icra ortamını da araştırma içerisine dâhil eden bir disiplin haline dönüşmüştür. Öte yandan son yüzyılda küreselleşme kavramı ile birlikte ortaya çıkan yaklaşımlar ve tartışmaların odak noktalarından biri haline gelen halk kültürü çalışmaları Halkbilimi disiplinini “uluslararası, kültürlerarası, diplomatik ve stratejik” özellikleriyle gerekli ve önemli bir konuma yerleştirmiştir.

Gelenen bu noktada halkbilimi çalışmalarında metni, dokuyu ve bağlamı bir bütünlük içinde ele alarak olay ve olguları en geniş boyutuyla değerlendiren yaklaşım “Performans Kuramı”dır. Performans kavramı iki anlamı içerisinde barındırmaktadır. Bunlardan ilki kültürel ürünlerin icrası anlamında artistik/sanatsal bir eylemdir. İkincisi kültürel ürünlerin icracısı, sanatın formu, dinleyici/izleyici ile birlikte icranın sergilendiği çevre bütünü olarak artistik/sanatsal bir olaydır (Çobanoğlu 2015: 326). Yani “Performans Kuramı”nın halkbilimine kattığı özellik, kültür ürünlerini “sanatsal bir iletişim biçimi” (Ben-Amos, 1997: 84) olarak tanımlamasından doğan her ürünün eşsiz olduğu çıkarımıdır. Halkbilgisinin bu yeni tanımıyla birlikte, halkbilimi çalışmalarında ele alınan kültür ürününün iletişime dayalı bir olgu olduğu dikkate alınarak, “verici-mesaj kanalı ve vasıta-alıcı” unsurları ve bunların içinde bulunduğu sosyal çevre ve şartlar önem kazanmıştır. Bu bakımdan metnin yanında metnin arka planındaki gelenek, anlatıcı, dinleyici, sosyal şartlar ve çevre, sözel doku vasıtasıyla yapılan göndermeler, sözel doku dışında faydalanılan iletme vasıtaları gibi unsurlar kültür ürünlerinin oluşumunda etkili kabul edilmektedir (Arslan, 2008: 34).

Kültür ürünlerine bu çerçeveden bakan “Performans Kuramı”nın önemli isimlerinden Alan Dundes halkbilimi çalışmalarında üç boyutlu bir inceleme modeli önermiştir. Dundes’e göre herhangi bir kültür ürünü text “metin”, texture “doku” ve context “bağlam” özellikleri itibari ile tahlil edilebilir. Bunlardan sadece birinin esas alınması halinde ise inceleme eksik kalır. Dundes, “metin” ile kültür ürününün kendisini, “doku” ile metnin dil özelliklerini, “bağlam” ile metnin olduğu çevre ve şartları kastetmektedir (Dundes, 1998: 106-119). Anlaşılacağı üzere “Performans Kuramı” metin ile birlikte, metnin sözel dokusal boyutunu ve ortaya konduğu şartlar ve çevre bütünü inceleme birer parçası olarak görür. “Performans Kuramı”nın bu yaklaşımı kültür ürünlerinin tahlilinde sadece metin merkezli çalışmalara itiraz ederek, metnin olduğu ve icra edildiği bütünlüğü göz önüne alınmasını teklif eder. Çünkü ürünün oluşumu ve sergilenmesindeki arka planı bilme çabası, bize, ürün hakkında sırf metinde kalmaktan daha kapsamlı bilgiler taşır (Arslan ve Köktürk, 1999: 18-19). Dolayısıyla günümüz halkbilimi çalışmalarında “Performans Kuramı”nın sunduğu katkı kültür ürünlerinin tahlilinde anlam zenginliği kazandırmış olmasıdır.

Kültür ürünleri öncelikle zihinde temellenir; ancak ifade edilişi bakımından malzemesini dil oluşturur. Doku kavramı kültür ürünlerinde dilin kullanımına, metin ile dil ilişkisine işaret eder. Dundes’in ifadesiyle: “Çoğu türlerde ve sözlü bir karakterde olanların hepsinde doku (texture), hususi fonemlerin ve morfemlerin içinde yer aldığı dildir” (Dundes, 1998: 108). Dilin ses ve biçim öğeleriyle beraber taşıdığı semboller doku içerisinde dahildir. Dolayısıyla dil üzerinden toplum mensuplarının paylaştığı semboller yakalamak ve metnin derin yapısına ulaşmak mümkündür. Benzer şekilde icra ortamına ilişkin sosyal bağlam ile kültürel bağlamın araştırma içerisine dâhil edilmesi metnin sözel doku unsurları ile birlikte şekillenmesindeki arka planı göstermesi nedeni ile daha nitelikli bir bilgi kümesine ulaşılmasını sağlar. Halkbilgisinin kendi icra bağlamı ve kültürel bağlamı içerisinde incelenmesi sadece deneysel alan araştırmasını genişletmekle kalmaz, sözel ifadelerin çeşitliliğini ortaya koyar ve sözel yaratıcılıktaki değişimin bir kalitesini sunar (Ben-Amos, 2007: 241).

Nitekim daha bütüncül bir değerlendirmeyi mümkün kılması sebebiyle yürütülen çalışmada da içerisinde barındırdığı kodlar ve tasarımlarla Saha Türklerinin ortak düşüncesini yansıtan kültür ürünlerinin Alan Dundes’in metin, doku, bağlam modellemesi ve geniş çerçevede “Performans Kuramı” yaklaşımının kriter ve ilkeleri noktasında ele almak doğru olacaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### SAHA (YAKUT) SÖZLÜ KÜLTÜR ÜRÜNLERİNDE İNANCA DAİR TASARIMLAR

Saha Türklerinin inanca dair ortaya koydukları tasarımlar başta oloñho “kahramanlık destanları” olmak üzere kepseen “anlatı” şeklinde genel bir adlandırma ile ifade edilen mitler, efsaneler, masallar, ös hohoon “atasözleri”, taabırın “bilmeceler” algısı “dualar”, kırıs “beddualar”, ırıa “ilahiler”, sier-tuom “ritüeller” üzerinden yansıtılmaktadır. Dolayısıyla bu kültür ürünleri Saha Türklerinin inanca dair tasarımları hakkında bilgi sunarlar. “Performans Kuramı”nın üç boyutlu inceleme modeli çerçevesinden bakıldığında Saha Türklerinin inanca dair tasarımları hakkında bilgi ihtiva eden veriler araştırmanın “metin” boyutunu, bilginin ifade edilme biçimi araştırmanın “doku” boyutunu, metnin sözel dokusal boyutu ile ortaya konulduğu şartlar ve çevre bütünü araştırmanın “bağlam” boyutunu oluşturur.

Yürütülen çalışmada kaynakların bir kısmı alan araştırması yöntemiyle elde edilmiştir. Bu veriler üzerinden sosyal yapı ile ilgili konulara ve sosyal etkileşim durumuna dair ahvali içeren sosyal bağlamı değerlendirmek mümkündür. Diğer taraftan araştırma kaynaklarının önemli bir kısmı da literatür taraması yöntemiyle elde edilmiştir. Bu veriler anlam sistemleri ve sembolik ilişkileri içeren kültürel bağlam merkezinde değerlendirilmiştir. Gerek alan araştırması sırasında elde edilen gözlem ve mülakata dayalı gerekse yazılı ve görsel kaynaklar vasıtasıyla ulaşılan geleneksel bilgi ve uygulamalardan hareketle Saha Türklerinin tasarımlarını dört başlık altında ele almak mümkündür: “İnanca Dair Mekân Tasarımı”, “İnanca Dair Zaman Tasarımı”, “İnanca Dair Varlık Tasarımı” ve “İnanca Dair Olay Tasarımı”

#### 2.1. İnanca Dair Mekân Tasarımı

Mekân “olma, var olma, varlık, vücut” anlamına gelen Arapça kevn mastarından türemiş bir sözcüktür (Develioğlu, 2011: 590, 699). Türkçenin gündelik kullanımda “bulunulan yer” anlamına gelmektedir (Güncel Türkçe Sözlük, 2024). Etimolojik olarak değerlendirildiğinde mekân ile oluş arasında ontolojik bir ilişki söz konusudur. Bu bakımdan mekân sadece fiziksel bir yer olarak değil, oluşun gerçekleştiği yer olarak da düşünülebilir.

Eliade'nin ortaya koyduğu üzere inançlı insan için mekân türdeş değildir. Mekânın bu türdeş olmama durumu kendini, gerçek olarak var olan kutsal mekân ile onu çevreleyen tüm geriye kalan arasındaki zıtlık deneyiyle gösterir. Kutsal herhangi bir şekilde tezahür ettiğinde mekânın türdeşliğinde kopuş meydana gelir. Bununla birlikte gerçekteki muazzam alanın gerçek dışılığına zıt mutlak bir gerçeklik inşası da ortaya çıkar (Eliade, 1991: 1-2) Dolayısıyla inanca dair mekân algılanmış mekânın çevresinde oluşmuş; ancak kutsal kabul edilişi itibariyle ondan ayrılan esas mekandır. Cassirer'in ifadesiyle: Karmaşık yapıları mitik oluşumlarda hep tekrarlanan ve daima yüceltilen ilk mekânsal fark, varlığın iki alanıyla ilgili bu farklılıktır. Biri alışılan, genel ve kolay ulaşılır varlıktır; diğeri kutsal alan olarak onun çevresinden ortaya çıkar ama bu çevreden ayrılır ve bu çevreyi kuşatıp koruyan alan olarak kendini gösterir" (Cassirer, 2016: 129-129).

Her ne kadar dünya, modernitenin bir sonucu olarak günümüzde eski büyüünü yitirse de mitik düşüncede kutsal bir mekân olarak kabul edilir. Bizatihi o, kutsal kabul edilen varlıkların yaratıcı eylemi noktasında oluşmuştur. Varoluşuna bağlı olarak dünyanın her bir parçası kutsal varlıkların tezahürünün ifadesidir. Bu nedenle mitik düşünceye sahip insan kendisini, kutsal mekân varlıkları ile daima bir etkileşim içerisinde bulunduğu büyük bir düzenin parçası olarak hisseder. Çevreyi kuşatan şeyler yalnızca potansiyel tasarımlar için birer araç değil, aksine varoluş zincirindeki yeri itibariyle sembolik bir öneme sahiptir (Taylor, 2017: 10-11). Bu bakımdan aşağıda inanca dair mekân olarak Saha Türklerinin evren tasarımı ortaya konulacaktır.

### 2.1.1. Evren Tasarımı

Saha Türklerinin evren tasarımına ilişkin bilgiler önemli ölçüde mitlerde ve oloñholarda ifade edilmektedir. Bununla birlikte Saha Türklerinin evren tasarımına dair izler toplumsal uygulamalar ve ritüellere de yansımıştır (Keser, 2023). Araştırma verilerini oluşturan bu kültür ürünlerinden tespit edilene göre evren, katmanları ve görünümü dikkate alınarak iki farklı şekilde tasarlanmıştır. Katmanlarına göre evren üç dünyadan oluşur (Ögel, 1995: 244-245; Ergun vd., 2017: 19-20). Bu dünyalar birbirine kozmik bir ağaç<sup>30</sup> ile bağlanır (Harva, 2015: 58-59). Evrenin üst katmanı ayı isimli iyilik ilkesini temsil eden varlıkların, alt katmanı abaahı isimli kötülük ilkesini temsil

<sup>30</sup> Evrenin üç katmanını birbirine bağlayan bu kozmik ağaç Saha Türkleri tarafından Aal Luuk Mas veya Aar Kuduk Mas adıyla anılmaktadır bk. P. Ergun, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, 2022 Ankara, s. 442-449.

eden varlıkların, orta katmanı canlıların mekânıdır (Ergun, 2013: 91-100). Saha bilmecelerinde üst dünyanın kirişi (tavan) Tanrı, orta dünyanın desteği Çar, alt dünyanın kirişi (zemin) Şeytan olarak ifade edilir (Çolak, 2024: 78-79). Bu üç katmanlı tasarıma bağlı olarak evren görünümüne göre iki boyuta sahiptir. Evrenin iç boyutu her insanın beş duyusu ile algıladığı unsurları kapsar. Dış boyutu oyuun “erkek kam”, udağan “kadın kam” adı verilen, sıradan insanların görmediğini işitmediğini gören işiten, tabiatüstü varlıklarla insanlar arasınca aracılık yapma kudretine sahip kişiler (İnan, 1986: 74-75) tarafından iletişim kurulup algılanan unsurları içerisine alır. Evrenin bu yapısı dilin sözel-dokusal işleviyle de ortaya konulur. Saha Türkçesinde dünya “doydu” olarak adlandırılır. Evrenin katmanları ise üöhee doymdu “üst dünya”, orto doymdu “orta dünya”, allaraa doymdu “alt dünya” olarak ifade edilir (Pekarskiy, 1959: 665-666). Evrene yönelik tasarımların gerçekleştirildiği, içerisinde canlıların yaşadığı orta dünya tulalır eyge “çevrilmiş alan” olarak belirtilirken (Fedorov, 2011: 5); ruhaniler tarafından algılanan üst ve alt dünya köstübet-billibet eyge “görünmez-bilinmez alan” olarak belirtilir (Afanasyev-Teris: 1993: 13). Genel karakteri itibariyle Saha Türklerinin bu evren tasarımı, Orhun Abidelerinde: “Üstte mavi gök, altta kara yer yaratıldığında ikisinin arasında insanoğlu yaratılmış” (Ergin, 2020: 65) sözleri ile ifade bulan bozkır kültürü Türk evren anlayışı ile örtüşmektedir.

Herhangi bir yazar tarafından üretilmemiş, doğrudan sözlü gelenek içerisinde alınıp yazıya aktarılan oloñho metinlerinde üç katmanlı evrenin nasıl yaratıldığına dair bilgi verilmemektedir. Destan anlatıcılarının tasvirlerine göre gök ve yer orta dünyanın iki temel ögesi olarak insandan önce mevcuttur:

### Gök

“Eski senenin

Huzursuzluğunun, talihsizliğinin

Uzak öteki tarafında,

Önceki günün

Kazasının, belasının

Arka tarafında,

Geçmiş senenin

Felaketinin, müşküllüğünün

Öteki yüzünde

Saha insanının  
 Aklı erip  
 Düşünüp bulmadan  
 Parıldayan beyaz gökyüzü denilen,  
 Deri tañalay<sup>31</sup> gibi,  
 Aşağı doğru gerilip,  
 Yayılıp, genişleyip,  
 Yaratılmış imiş;  
 Delikli, sezgili etli  
 Üç boy,  
 Üç ışık saçan gözle  
 Yukarı doğru bakıp,  
 Anlayıp kavramak için,  
 Dört cephesi görünmeyen,  
 Ucu, bucağı bilinmeyen  
 Süratli, temiz beyaz gökyüzü denilen,  
 Tunguz insanının av kayağı gibi,  
 Aşağı doğru sarkıp,  
 Kalaylanıp sallanıp oluşmuş imiş”  
 (Kııs Debiliye<sup>32</sup>, 1993: 72).

### Yer

Eski senemin  
 Kopmuş zirvesinin  
 Uzak öteki yönünde,  
 Önceki senemin  
 Kavgalı sırtının  
 Tamamen öteki yönünde,

<sup>31</sup> Çeşitli nakış modelleri ile işlenmiş, Rus sarafanı gibi uzun, saygın addedilen geleneksel kadın elbisesi; geyik derisinden imal edilmiş, kolları dirseklere kadar elbise; her dokuz durakta bir çıkarılan kadın elbisesi; kenarları kürkle çevrilmiş, yünlü kumaştan uzun elbise bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, 1959 Moskva, C 3, s. 2549-2550.

<sup>32</sup> Kııs Debiliye oloñhosu Doğan Çolak tarafından Türkiye Türkçesine aktarılıp incelenmiştir bk. Çolak D. (2019). *Saha Destanları Kus Debiliye Destanı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Geçmiş senemin  
 Soğuk gürültülü günlerinin  
 Büsbütün öteki yüzünde,  
 Kaçmış senemin  
 İstirap dolu ölümcül sırtının  
 Menziline ardında  
 İnsan türüm  
 Konuşup tanışmadan,  
 Saha soyum  
 Söyleşip çınlatmadan,  
 Urañhay Saham,  
 Uraha<sup>33</sup> gibi kürklüm,  
 Geveze dillim,  
 Uzunca tabanlım,  
 Yüz yüze gelip,  
 Şu bu demeden,  
 Sezen etlim,  
 Yarık kemiklilerim,  
 Kam kişilerim  
 Dikkatlice bakıp görmeden,  
 Yer ana hanımım

<sup>33</sup> Uraha, Saha Türklerinin Sibiryaya koşullarında geliştirdikleri bir çadır modelidir. Koni formuna sahip, kayın ağacı kabuğu ile kaplı bu çadır Saha Türklerinin Lena havzası vadilerinde göçebe bir yaşam sürüp at yetiştiriciliği yaptıkları zamana ait asli meskenlerdir. Gumilev'in belirttiği üzere Saha Türklerinin ataları XI. asırda Baykal Gölü civarındaki bozkırlardan göç edip Lena nehrinin ve kollarının subasar alanlarına yerleşmişler ve eski yaşamlarını taklit etmek suretiyle bozkır cinsi atlar yetiştirmişlerdir bk. L. N. Gumilev, *Avrasyadan Makaleler-1*, İstanbul 2019, s. 97. Fakat zaman içerisinde otlakların ve göç alanlarının yetersizliği sonucu sığır yetiştiriciliği ağırlık kazanmış ve Saha Türkleri kademe kademe yerleşik hayata geçmişlerdir bk. V. L. Seroşevskiy, *Yakuti*, Peterburg 1896, s. 268. Saha Türklerinin yerleşik hayata geçtikleri dönem balağan adı verilen kütük konutların ortaya çıktığı XVI. asrın sonları XVII. asrın başlarıdır. Dolayısıyla uraha at yetiştiriciliğine dayalı ekonomi ile yakından ilişkili olup XI. asırdan XVII. asra kadar asli konut olarak kullanılmıştır. Sığır yetiştiriciliğine dayalı ekonomiye geçişle birlikte balağan kalıcı mesken halini almış, uraha yazlık meskene dönüşmüştür bk. M. Duranlı, "Saha Türklerinin Geleneksel Yapı Biçimi Balagan", *Altay Toplulukları Mesken ve Mesken Kültürü*, İstanbul 2019, s. 111-112. Urahanın büyüklüğüne göre çeşitleri vardır: en büyük olanına moğol uraha, ortancasına dalla uraha, en küçük olanına hocol uraha adı verilir bk. A. A. Popov, "Starinnaya yakutskaya berestyanaya yurta", *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, C 10, Moskva-Leningrad 1949b, s. 99. Efsaneye göre bu çadırın yaratıcısı Saha Türklerinin atası Elley Bootur'dur. Elley Bootur, ııııı için moğol uraha inşa etmiş ve içerisinde atların hamisi Uordaah Cöhögöy'e yakarmıştır G. V. Ksenofontov, *Elleyada: materialı po mifologii i legendarnoy istorii yakutov*, Moskva 1977, s. 169-170.

Boz sincabın topuğuna denk iken  
 Uzayıp genişlemiş,  
 Büyüyüp gelişmiş  
 İki yaşındaki dişi geyiğimin  
 Kulak derisini  
 Tersine çevirmiş gibi,  
 Yayılıp büyüyüp,  
 Artıp çoğalır imiş derler”  
 (Modun Er Soğotoh<sup>34</sup>, 1996: 76-78).

Oloñho metinlerini esas alan, Vasiliy Filippoviç Troşçanskiy, Saha Türklerinde kozmogoni mitlerinin olmadığını ileri sürmüştür (Troşçanskiy, 1902: 22). Fakat alan araştırması sonucu elde edilen malzemeler Sahaların diğer Güney Sibiryalı Türk toplumlarına benzer olarak kaostan kozmosa geçiş sürecini su-toprak metaforu üzerinden ifade ettikleri kozmogoni mitlerinin olduğunu göstermektedir. Saha Türklerinde teogoni mitleri mevcut değildir. Bu durum Sahaların ayılları ve abaahıları buldukları mekanlarla birlikte, ezeli ve ebedi kabul edildikleri anlamına gelmektedir. Evrenin ara katmanı olan orta dünya ise bir yaratım sonucunda oluşmuştur. Danilova'nın, Andrey Aleksandroviç Popov'dan aktardığı mitte orta dünyanın yaratılışı şu şekilde gerçekleşmiştir:

“Dünyamız sular ile kaplıydı. Bir kuş yukarıdan süzüldü, diğeri aşağıdan uçtu. Onların ikisi de parlaktı ve bir araya geldi. Bir kuş diğere şöyle dedi: “Seninle nasıl yaşayacağız, suyun altında toprak yok mu?” Buna öteki kuş cevap verdi: “Evet”. “Biraz getirir misin?” “Getireceğim” dedi, aşağıdan uçan ve suya dalan ikinci kuş. Bir süre sonra suyun yüzeyine çıktı ve gagasında fırlattığı küçük bir toprak parçası vardı. Diğer kuş uzattı bu toprağı gagasıyla” (Akt. Danilova, 2017: 86).

Üstteki mitte orta dünyanın yaratılışı iki kuş üzerinden anlatılmıştır. Kuşların geliş yönlerinden birisinin üst dünyaya diğere ait olduğu görülmektedir. Anlatıda her iki kuş da aynı sıfatla nitelendirilmiştir. Bu bilgiden yola çıkarak kuşların

<sup>34</sup> Modun Er Soğotoh oloñhosu Metin Ergun tarafından Türkiye Türkçesine aktarılıp incelenmiştir bk. Ergun M. (2013). *Yakut Destan Geleneği ve Er Sogotoh*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.



birbirlerine denk statüde olduklarını söylemek mümkündür. Fiili olarak yaratım toprağı uzatması sebebiyle üst dünyadan gelen kuşa atfedilmiştir. Fakat alt dünyadan gelen kuş da yaratımın bir işteşidir. Nitekim toprak parçasını su altından o getirmiştir.

Bir başka kozmogoni miti Pavel İliç Tretyakov tarafından derlenmiştir. Eski Türk inanç sistemi ile Hristiyanlığın iç içe geçtiğı anlatı şöyledir:

“İsa Mesih cennette annesiyle beraber yaşardı. Yanında danışmanı Aziz Nikolaos vardı ve yedi melek hizmetkarıydı. Gökyüzünün altı sular ile kaplıydı. Meryem Ana dünyayı yaratmaya karar verdi. Oluşumu için gerekli malzemelerden yoksun olan Meryem ana, beyaz gagalı ördek ile karabatak yarattı. Onlardan suya dalmalarını ve oradan bir parça toprak getirmelerini istedi. “Kim dileğimi yerine getirirse ona hiçbir kuşun sahip olamayacağı bir çeviklik vereceğim” diye de ekledi. Sudan ilk ördek çıktı ve ağzında getirdiğı toprak parçasını yere bıraktı. Ardından gelen karabatak suda yönünü şaşırdığını bu nedenle toprak getiremediğini bildirdi. Fakat Meryem Ana, karabatağın boğazında toprak parçası sakladığını fark etti. Bu hile karşısında çok sinirlenerek ona: “Kurnaz kuş, sana ördekten daha uzun bir gaga vermedim mi? Sana bir isim vermedim mi? Sen ise beni aldattın, suya merhamet ettin” dedi. Bunun için Meryem Ana karabatağı lanetledi: “Bundan sonra sen bir sürüngen gibi herkes tarafından hor görüleceksin, kutsal topraklarda değil suda yaşayacaksın ve her türlü pisliği yiyeceksin. Sonra Meryem Ana ördeğin getirdiğı topraktan bir top yaptı, kutsadı ve suya indirdi. Bu top batmadı, dalgalar onu taşımadı, tıpkı bir ada gibi sabit kaldı, ondan bir dünya oluşana kadar büyümeye devam etti” (Tretyakov, 1871: 207).

Üstteki mitte Meryem Ana birincil unsur olarak yaratma eylemini üstlenmiş, üst dünyanın temsilcisi ulun “ördek”, alt dünyanın temsilcisi kuoğas “karabatak” ile özdeşleştirilerek ikincil unsurlar olarak anlatıda yer almıştır. Anlatıda ördek Meryem Ana’nın verdiği görevi başarılı bir şekilde gerçekleştirmesi bakımından olumlu vasıfları kendisinde barındırmaktadır. Karabatak ise onun aksine açgözlü ve hilekardır.

Yaratımdaki öncül rolü itibariyle Meryem Ana, Vasiliy İvanoviç Verbitskiy'in naklettiği Altay yaratılış mitindeki (Verbitskiy, 1893: 89-90) Ak Ene'yi çağrıştırmakla beraber Saha Türklerinin kozmogoni mitlerinin genel karakteri göz önüne alındığında sonradan eklenen bir motif gibi durmaktadır. Saha Yeri'nde XVIII. asırdan itibaren yoğun şekilde uygulanan misyonerlik faaliyetlerinin etkisiyle toplumun düşünce yapısı değişmiş, üstteki metinde görüldüğü üzere bu durum sözlü kültür ürünlerine yansımıştır. Bilindiği üzere Saha Türkleri ile Altay Türklerinin inanç sistemleri birbirine oldukça yakındır. Buradan hareketle Ak Ene'nin Türk inanç sistemine ait bir unsur olma ihtimali kadar Yeni Ahit'teki Meryem Ana olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Saha Türklerinin halkbilgisinde ördek üst dünya ile çok sık anılan bir canlı değildir; ancak karabatak ve alt dünya ilişkisi oldukça iyi bilinmektedir. Kamın alt dünyaya ulaşabilmesi için karabatağa dönüşmesi gerekir (Kulakovskiy, 1979: 12). Bu nedenle kumu adı verilen şaman çüppesinde bu kuşun demirden tasviri bulunur. Bununla birlikte ruhun ve kurbanlık hayvanın gökyüzüne uğurlanması töreninde önceden hazırlanmış üç at bağlama direğinden birinin üzerinde kuzey karabatağının tahtadan tasviri de yer alır (bazen karabatak tasviri yerine kuzgun tasviri de kullanılır) (Pekaskiy, 1959: 1222). Karabatağın kam elbisesindeki demirden tasviri hem de durakları temsil eden at bağlama direği üzerindeki tahtadan tasviri yolculuk sırasında kama güçlü bir yardımcı olacağını göstermektedir (Solak Sağlam, 2014: 62).

Vasiliy Lvoviç Priklonskiy tarafından aktarılan mitte orta dünyanın kapladığı alan bakımından mevcut halini alması alt dünya temsilcisinin eyleminin bir sonucudur:

“Dünya sular ile kaplıydı ve uçsuz bucaksız bir denizi andırıyordu. Bir süt gibi beyaz taş oturaklı Ürüñ Ayı Toyon bu denizin üzerinde uçtu ve yüzen bir köpük görünce ona kim olduğunu, nereden geldiğini sordu. Köpük cevap verdi, kendisinin şeytan olduğunu, su altındaki topraklarda yaşadığını söyledi. Ürüñ Ayı Toyon dedi ki: ‘Eğer suyun altında toprak olduğu doğruysa bana ondan bir parça getir.’ Şeytan suya daldı, bir süre sonra bir toprak parçasıyla geri döndü. Tanrı bu parçayı aldı kutsadı ve üzerine uzandı. Bunu gören şeytan onu boğmaya karar verdi ve altındaki toprak parçasını çekmeye başladı. Fakat ne kadar çok çekerse toprak bir o kadar genişledi, toprak ne kadar genişlediyse şeytan bir o kadar üzüldü ve toprak su yüzeyinin çoğunu kapladı.

İnsanların şimdi üzerinde yaşadığı dünya işte böyle oluştu”  
(Priklonskiy, 1891b: 66).

Üstteki mitte üst dünya temsilcisi Ürüñ Ayı Toyon, alt dünya temsilcisi şeytan olarak yer almıştır. Popov’un aktardığı mite benzer olarak üst dünya temsilcisi ile alt dünya temsilcisi su yüzeyinde karşılaşmış, toprak parçasını alt dünya temsilcisi getirmiş, yaratımı üst dünya temsilcisi gerçekleştirmiştir. Anlatıda Hristiyanlıktan eklenen bir motif olarak<sup>35</sup> Ürüñ Ayı Toyon orta dünyayı yarattıktan sonra dinlenmek için yatmıştır. Bunu fırsat bilen şeytan toprak parçasının hâkimi olma arzusu ile Ürüñ Ayı Toyon’un altından çekmiştir. Eylemi ile toprak daha çok uzamış ve insanların yaşadığı yeryüzü meydana gelmiştir.

Gurviç tarafından Olenekski Bölgesi’nde kayda geçirilen mitte orta dünya yüzeyindeki çıkıntılar alt dünya temsilcisinin yaratımıdır:

“Allaraa Oğonñor<sup>36</sup> suya daldı, tırnaklarının altına sıkışmış birkaç kum tanesi çıkardı. Sudan çıkar çıkmaz düşüp bayıldı. Bu esnada Ayı Toyon toprak tanelerini ondan çaldı. Allaraa Oğonñor ayılıp tekrar suya daldığında Ayı Toyon kum tanelerinden yeryüzünü yarattı. Avucunda toprakla sudan çıkan Allaraa Oğonñor, Ayı Toyon’un kendisinden önde olduğunu gördü. Üzüntüyle avucundaki toprak parçasını yeryüzüne fırlattı. Bundan dağlar oluştu” (Gurviç, 1977: 192).

Üstteki mitte alt dünya temsilcisi Allaraa Oğonñor, orta dünyayı yaratma konusunda üst dünya temsilcisi Ayı Toyon ile rekabet halindedir. Bütün hırsı Ayı Toyon’u geçip arzuladığı dünyayı yaratmaktır. Ayı Toyon’un kendisinden daha önce orta dünyayı yarattığını görünce avucundaki toprağı etrafa saçmış, toprak parçasının nizamsız dağılmasıyla dağlar oluşmuştur.

Middendorf’un 1842-1845 tarihleri arasında Sibirya’ya yaptığı keşif gezisinde Sahalı rehberinden derlemiş olduğu mitte orta dünya yüzeyindeki çıkıntılarının yanı sıra yarıklar da alt dünya temsilcisine atfedilmiştir:

<sup>35</sup> “Gök ve yer bütün öğeleriyle tamamlandı. Yedinci güne gelindiğinde Tanrı yapmakta olduğu işi bitirdi. Yaptığı işten o gün dinlendi. Yedinci günü kutsalı. Onu kutsal bir gün olarak belirledi. Çünkü Tanrı o gün yaptığı, yarattığı bütün işi bitirip dinlendi” (Yaratılış, 2: 1-3)

<sup>36</sup> Saha Türkçesinde allaraa “aşağı, aşağıdaki”, oğonñor “ihtiyar adam” anlamına gelir. Bu bakımdan Allaraa Oğonñor “Aşağıdaki İhtiyar” şeklinde tercüme edilebilir.

“Yaratıcı yeryüzünü çok güzel ve pürüzsüz yarattı. Sonra kötü ruh aşıya indi, dünyayı yok etmek için tıpkı bir köpek gibi eşelemeye ve çizmeye başladı. Başarılı olmasa da dağlar, vadiler, nehirler bu şekilde oluştu” (Middendorf, 1878: 820).

Orta dünyanın yaratılışını konu edinen mitlerde dikkat çeken özellik üst dünya ve alt dünya güçleri arasındaki yaratım şekli bakımından düz-ters kutuplaşmasıdır. Üst dünya temsilcisine ait yaratım şekli ideal ve mükemmel iken alt dünya temsilcisinin yaratım şekli aykırı ve mükemmelliği zedeleyicidir.

Saha Türkleri orta dünya iç unsurlarının da üst ve alt dünyaya ait iki yaratıcı gücün zıt yaratımları sonucunda oluştuğunu düşünmüşlerdir. Gurviç tarafından aktarılan mitte orta dünya florası ve faunasının yaratılışı şu şekilde anlatılmıştır:

“Ürün Ayı Toyon tüm faydalı ağaçları yarattı: çam, kayın, söğüt. Allaraa Oğonór onu taklit etmeye karar verdi çam yerine ladin, kayın yerine karaçam, söğüt yerine titrek kavak yarattı. Ürün Ayı Toyon faydalı bitkileri yarattı: çay, arpa, şifalı otlar. Allaraa Oğonór onu taklit etti zehirli otları yarattı. Ürün Ayı Toyon tüm yenilebilir balıkları yarattı. Allaraa Oğonór kemikli balıkları yarattı: levrek, turna, taimen vd. Ürün Ayı Toyon yenilebilir kuşları yarattı: keklik, ördek, kaz vd. Allaraa Oğonór karabatak, çaprazgaga, ağaçkakan yarattı. Ürün Ayı Toyon faydalı hayvanları yarattı. Allaraa Oğonór sürüngenleri yarattı: yılan, kertenkele vd. Allaraa Oğonór tüm böcekleri yarattı ve son olarak karga büyüklüğünde sivrisinek yaratmak istedi. Allaraa Oğonór’un planı tartışmaya neden oldu. Ürün Ayı Toyon insanları savundu ve sivrisineğe karşı ateş etme yeteneğine sahip köpek yaratmakla Allaraa Oğonór’a göz dağı verdi. Bu Allaraa Oğonór’un planından vazgeçmesini sağladı” (Gurviç, 1977: 197).

Üstteki mitte açıkça görüldüğü üzere üst dünya ve alt dünya nesnel dünya olan orta dünyanın ikili görünümüne göre tasarlanmıştır. Saha Türkleri orta dünyada düzgün, iyi, faydalı olarak algıladıkları tüm unsurları üst dünya ile; kusurlu, kötü, faydasız olarak algıladıkları tüm unsurları alt dünya ile ilişkilendirmiştir. Bu tarz bir algılamanın

sonucu olarak orta dünyanın, üst ve alt dünya arasında, üst dünyanın ve alt dünyanın yaratıcı güçleri tarafından birlikte meydana getirildiğini düşünmüşlerdir. Üst dünyanın yaratıcı güçleri ayılar orta dünya yaşamını gözetmesi bakımından insanın hamisidir. Alt dünyanın yaratıcı güçleri abaahılar orta dünya yaşamına zararları nedeniyle insanın düşmanıdır. Fakat burada belirtmemiz gerekir ki Saha Türkleri ayı ve abaahı güçlerini semavi dinlerdeki Tanrı-Şeytan şeklinde ayırmamaktadır. Her iki güç de evrenin asli unsurudur ve birbirlerine denktir. Saha Türkleri ayılara kansız kurban, abaahılara kanlı kurban sunarak iyilikten yararlanmaya kötülükten sakınmaya çalışırlar.

Ana hatlarını Saha Türklerinin kozmogoni mitlerinden hareketle açıkladığımız üç katmanlı evren tasarımının iç unsurları ise oldukça girifttir. Saha Yeri'nde yoldan geçen bir vatandaşa üst dünyanın kaç katlı olduğunu, bu katlarda hangi kutsal varlıkların hangi yönde bulduklarını sorduğunuzda alacağınız cevap bir başkasının vermiş olduğu cevaptan çok farklı olabilir. Bu güçlükten Saha Türklerinin inanç sistemini inceleyen araştırmacılar da oldukça etkilenmiş, bilhassa 1917 Şubat Devrimi öncesi araştırmacıları kendi kaynak kişilerinden aldıkları cevaba göre üç katmanlı evrenin içeriğini oluşturmuşlardır. Diğer taraftan kimi araştırmacılar ise mevcut kaynaklardan beslenerek genel kabul gören bir panthéon “tanrılar sistemi” yaratmaya çalışmıştır. Bu eserler içerisinde şüphesiz en önemlisi Saha Sovyet Edebiyatı'nın kurucusu Platon Alekseyeviç Oyunskiy'e aittir. Oyunskiy'in kaleme aldığı 36 bin mısralık Culuruyar Nurgun Bootur oloñhosunun birinci şarkısında anlatılana göre üst dünya dokuz, orta ve alt dünya tek katlıdır. Üst dünyanın güneydoğu yönünde Ürüñ Ayı Toyon'un sayısız ayı boyu, güneybatı ile kuzeybatı yönünde Uluutuyar Ulu Toyon'un 39 abaahı boyu yaşar. Orta dünyada aralarında Sahaların da bulunduğu 35 boy bulunur. Alt dünyada ise Arsan Duolay'ın 36 abaahı boyu ikamet eder. Evrenin bu şekilde tanzim edilmesi özetle şu şekilde gerçekleşmiştir:

“Henüz insan yaratılmadan Ürüñ Ayı Toyon, Uluutuyar Ulu Toyon ve Arsan Duolay boyları evrenin herhangi bir bölgesinde hak iddia etmeden karışık bir biçimde yaşarlar. Fakat daha sonra toprak husumeti sebebiyle aralarında savaş çıkar. Savaş çok uzun ve çetin sürer. Savaşın şiddetinden üç dünya kova içindeki su gibi çalkalanır. Bunun sonucunda evrenin yapısında birtakım değişiklikler meydana gelir. Üst dünyanın mavi ateşle alev alev yanan, kar fırtınaları ile acı acı inleyen dokuzuncu zirve göğü sarsıntı ile düşerek orta dünyanın güneybatı ve kuzeybatı istikametinde bulunan beş göğü ile birleşir, bir kasırga gibi fıldır fıldır dönen ve tek gözlü haydut gibi orta dünyaya

yan yan bakan Güney Kutup ülkesini oluşturur. Alev almış kükürt ateşiyle cayır cayır yanan alt dünya uğultu ile devrilir, cölörü ütügen “dipsiz uçurum” adı verilen felaketlerin ve kötülüklerin kaynağı Kuzey Kutup ülkesini yaratır. Her üç boy da dağılmaz etli, durmaz kanlı olduklarından savaşın bitmesi imkânsız evrenin yok olması yakındır. Savaşı barışçıl yoldan sonlandırıp evreni paylaşmaya karar verirler. Yaptıkları kiñkiniir kieñ hallaan uluu uot cüüle ‘gürleyen geniş göğün ulu ateşin yargısı’ isimli anlaşmaya göre topraklarını belirlerler. Ürüñ Ayı Toyon’un sayısız boyu, orta dünyanın güney doğu istikametinde bulunan, sıcak iklimi, batmayan güneşi ve yaprak dökmeyen bitki örtüsü ile tasvir edilen üst dünyanın üç göğüne yerleşir. Uluutuyar Uлуу Toyon’un 39 boyu, orta dünyanın güneybatı ve kuzeybatı istikametinde bulunan, son derece soğuk ve sert bir iklimle tasvir edilen üst dünyanın altı göğüne (Güney Kutup ülkesi) yerleşir. Arsan Duolay’ın 36 boyu, zapt edilemez bir kale vazifesi gören, loş ışığı ve örümceğin bile saplanıp kalacağı bataklıklarıyla tasvir edilen alt dünyaya (Kuzey Kutup ülkesi) yerleşir. Bu üç boy oy birliğiyle orta dünyaya aralarında Uraañhay Sahaların da olduğu 35 boy iskân ederler” (Oyunskiy, 1959: 18-33; Oyunskiy, 1962: 130-131).

Platon Oyunskiy’in Culuruyar Nurgun Bootur oloñhosu içerisinde Uлуу Toyon abaahı kategorisinde yer alsa da Saha Türklerinin inanç sistemini inceleyen araştırmacılar bu konuda hem fikir değildir. Kimi araştırmacılar Uлуу Toyon’un kara kamların hamisi kabul edilmesi (Priklonskiy, 1891b: 50) ve şerefine sonbahar ıhıahı düzenlenmesi (Troşçanskiy, 1902: 68-69) sebebiyle abaahı kategorisi içinde ele alırken; kimi araştırmacılar Uлуу Toyon’un insanlara kam, ateş ve sür<sup>37</sup> bahşetmesi sebebiyle ayı kategorisi içerisinde değerlendirir (Kulakovskiy, 1979: 18-19; Ergis, 1974: 129-130).

Saha Yeri’nde Sovyetler Birliği’nin dağılması süreci ve sonrasında geleneksel inanç sistemini revize edip tekrar canlandırma amacı taşıyan bir takım Neo-Tengrist organizasyonlar ortaya çıkmıştır. Saha Yeri’ndeki ilk Neo-Tengrist organizasyon olan Kut-Sür’ün kurucusu Lazar Andreyeviç Afanasyev-Teris evrenin paylaşımını Oyunskiy’e benzer şekilde bir savaş üzerinden anlatmıştır. Fakat Afanasyev-Teris’in evren modeli Oyunskiy’in evren modelinden farklılık göstermektedir. Afanasyev-Teris’in eserine göre bu savaşta ışık ve karanlık birbirinden ayrılmış ve farklı farklı

<sup>37</sup> Enerjinin ve iradenin kişileştirilmiş hali genel olarak insandaki ruh bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, 1959 Moskva, C 2, s. 2402.

bölümlerde toplanmıştır. Ürüñ Ayı'nın soyu ışığın toplandığı gökyüzünün doğu yönüne yerleşmiştir.

“Canlandırır gücü

Oluşturur kuvveti

Dua edip

İndirirler”

(Afanasyev-Teris, 1993: 11).

Hara Sılgılaah'ın<sup>38</sup> soyu hilenin ve soğuk karanlığın toplandığı gökyüzünün güney yönüne yerleşmiştir.

“Uraañhay insanının

Bedenini kudurtur

Aklını uçurur

Düşüncesini siler”

(Afanasyev-Teris, 1993: 11-12).

Aan Arbatı'nın<sup>39</sup> soyu, ağırlığın ve rutubetli karanlığın toplandığı gökyüzünün kuzey yönüne yerleşmiştir. Bu gök ağırlığından ötürü alt dünyaya düşmüştür.

“Nefesi kısaltır

Müzmin hastalığı azdırır

Kemikleri sızlatır”

(Afanasyev-Teris, 1993: 12).

Arsan Duolay'ın soyu, ağırlığın ve pis kokulu karanlığın toplandığı gökyüzünün batı yönüne yerleştirilmiştir. Bu gök çok ağır olduğu için alt dünyanın dibine gömölüp cölörü ütügen “dipsiz uçurum” isimli yeri meydana getirmiştir. Afanasyev-Teris her göğu dokuz katlı olarak tanımlamış, insanın yaşadığı orta dünyanın ışık ve karanlığın merkezinde yer alması sebebiyle ayı abaahı mücadelesi ile karşı karşıya kaldığını belirtmiştir (Afanasyev-Teris, 1993: 13).

<sup>38</sup> Hara Suorun Toyon – Uluu Toyon'un kardeşı; birinci derecedeki abaahı, toğus oyun tördö “dokuz kamın kökü”; Hara Sılgılaah Hara Suorun Toyon veya Hara Sılgılaah – ayı kategorisinde bir ilah, işlevleri unutulmuştur bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, 1959 Moskva, C 2, s. 2351.

<sup>39</sup> Hayvanlara hastalık gönderen yeraltı ruhu bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, 1959 Moskva, C 1, s. 141.

Afanasyev-Teris'in Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecinde milli bilinci inanç üzerinden uyandırmak için oluşturmuş olduğu evren modeli başlangıçta toplumun yoğun ilgisini çekse de günümüzde eski önemini yitirmiştir.

Saha Yeri'ndeki bir başka Neo-Tengrist organizasyon olan Aar Ayı İtegele "Kutsal Ayı Dini" kurucusu Vladimir Alekseyeviç Kondakov'un evren modelinde üst dünyanın doğusu Aar Ayı ilahlara, batısı Acaray Böğö'ye (Arsan Duolay), kuzeyi Hotugu Emeehsin'e<sup>40</sup>, güneyi Uluu Suorun Toyon'a aittir. Kondakov, Saha Türklerinin geleneksel inanç sistemini Hristiyanlık ile harmanlayarak evrenin paylaşımını asli günah üzerinden açıklamıştır. Kondakov'a göre evrenin paylaşımı özetle şu şekilde gerçekleşmiştir:

"Aar Toyon ilk olarak Ürdük Meñe Hallaan 'Yüce Ebedi Gökyüzü' isimli üst dünyayı yaratır. Orada insanların sürüleri ile birlikte mutlu mesut yaşamaları için güneşin hiç batmadığı, bereketin hiç azalmadığı dokuz kat oluşturur. Buna ek olarak uçsuz bucaksız on iki gökyüzü var edip on iki Aar Ayı arasında paylaşır. Aar Ayı ilahlar için Ürüñ Ayı Toyon doğu yönünü tahsis eder. Fakat karanlık güçlerin üst dünyanın diğer yönlerinde mevki edinmesine mâni olmaz. Üst dünyanın kuzey yönüne kamların kutlarının eğitildiği Iyık Mas 'Hürmetli Ağaç' adı verilen kozmik ağacın sahibi Hotugu Emeehsin yerleşir. Üst dünyanın güney yönüne Uluu Suorun Toyon çıkar. O zamanlar Aar Ayı ilahlar içerisinde Acaray Böğö (Arsan Duolay) isimli biri vardır. O on iki Aar Ayı ilahtan ilkidir. Fakat Acaray Böğö, Ürüñ Aar Toyon'a karşı gelerek abaahı olur. Üst dünyanın dokuz katında yaşayan insanların zihnine kötülüğü ve fenalığı sokar. Öncesinde sadece iyiliği ve güzelliği bilen insanların davranışları değişir. Üst dünyanın dokuz katında yaşayan insanlar Acaray Böğö'nün murdarlığına teslim olur. Eğilimi değişip kötülük safına geçen insanlar ölümsüz yaşamlarını, refah hayatlarını yitirir. Ürüñ Aar Toyon bu durum karşısında uzun uzun düşünüp: "İnsanları kusurlu yaratmışım, abaahı güçlerinin fenalıklarını göz ardı etmişim ki bu musibet çıktı. İnsana mezar kazıcı düşünceler, kötü ahlaki davranışlar girdirebileceklerini değerlendirememişim. Onun için insanın tekrar yazgısının belirleneceği, evrenin tekrar var edileceği bir durum oluştu. Buna karar verdim" der. Yanına Kün Kübey Hotun'u, Oduñ Haan'ı ve Çıñıs Haan'ı çağırıp kutsal emri çıkarmalarını ister. Bu üç Aar Ayı

<sup>40</sup> Saha Türkçesinde hotugu "kuzey", emeehsin "ihtiyar kadın" anlamına gelir. Bu bakımdan Hotugu Emeehsin "Kuzey Kocakarısı" şeklinde tercüme edilebilir.



dört gün boyunca istişare edip dördüncü günün sonunda kararı Ürüñ Aar Toyon'a iletirler. Ürüñ Aar Toyon'un emriyle orta dünya yaratılır ve üst dünyanın dokuz katında yaşayan insanlar buraya gönderilir. Acaray Böğö batı gökyüzünün liderliğine getirilir ve alt dünya yaratılıp tüm tebaası ile birlikte oraya gönderilir. Aar Ayı ilahlar ise iyiliği ve güzelliği sağlamak için üst dünyanın kuzeydoğu yönü ile güneydoğu yönü arasındaki bölüme yerleştirilir" (Kondakov, 2013: 16-24).

Kondakov'un inanç öğretisi, kendisinin ak kam kabul edilmesi nedeni ile toplumdan rağbet görmektedir.

Saha Türklerinin evren tasarımı üstte aktarılan kozmogoni mitlerinden ve kurgusal eserlerden hareketle hem Türk inanç sistemi hem de misyonerlik faaliyetleri sonucu yerleşen Hristiyanlık etkisiyle biçimlenmiş bir görünüm arz etmektedir. Fakat evren, farklı farklı içeriklerle de ifade edilse temel üç katmanlı karakterini korumuştur. Bu katmanların her biri aşağıda ele alınıp değerlendirilecektir.

### 2.1.1.1. Üst Dünya

Araştırma verilerinden tespit edilene göre Saha Türklerinin üç katmanlı evren tasarımında üöhee doydu "üst dünya" orta dünyanın üzerinde yer alan, içerisinde insanın ve insan için iyi olanın yaratıcı kabul edilen Ürüñ Ayı Toyon liderliğindeki ayıların yaşadığı bölümdür. Bununla birlikte evrenin üst katmanında Uлуу Toyon liderliğindeki abaahılar da bulunur (Beydilli, 2015: 581). Bu katman Saha Türkleri tarafından "gökyüzü" küöh, tañara ve hallaan sözcükleriyle ifade edilir (Sleptsov, 2013: 263). Bununla birlikte kültür ürünlerinde üst dünya için sıklıkla hallaan ve tañara sözcükleri kullanılır. Hallaan sözcüğü halın- "açılmak" fiilinden türetilmiş olup "açık, temiz, aydınlık (gökyüzü)" anlamına gelir (Pekarskiy, 1959: 3265). Örneğin: meñe hallaan "ebedi/sonsuz gökyüzü", küöh hallaan "mavi gökyüzü", ürdük hallaan "yüksek gökyüzü". Tañara sözcüğü ise Saha Türkçesinde iki farklı anlam içerir. İlk anlamıyla gökyüzünü karşılar. Örneğin: küñeeh tañara "güneşli gökyüzü", meñe tañara "ebedi/sonsuz gökyüzü", tanarağa mastammikka dılı "gökyüzüne sopa kaldırmış gibi"<sup>41</sup>. İkinci anlamıyla kutsal varlıkları ve nesnelere ifade eder (Pekarskiy, 1959: 2151-2152). Örneğin: ayı tañara "yaratan Tanrı", tañara ciete "kilise" [birebir çevirisi tanrı evi], mas tañara "ikon" [birebir çevirisi ağaç tanrı].

<sup>41</sup> Kendinden üstün birine kafa tutmak anlamına gelir bk. A. G. Nelunov, *Somoğö Domoh Sahalı Nuuççalı Tılcıta*, C 2, Novosibirsk 2002, s. 178.

Görüldüğü üzere gökyüzü, bozkır kültürü Türk toplumlarına benzer şekilde Saha Türkleri tarafından da kutsal kabul edilmiş ve ayı adı verilen olumlu vasıflara sahip yaratıcıların yaşam mekânı kabul edilmiştir.

Yapısal olarak gökyüzü koni formuna sahiptir. Lindenau tarafından kaydedilen eskatoloji mitinde gökyüzünün yüzük, yeryüzünün telleh<sup>42</sup> kadar iken zaman içerisinde genişlediği, dünyanın sonunda ise eski hâline alacağı anlatılır (Lindenau, 1983: 45). Gökyüzü kubbesi atın eyerine benzemektedir (Pekarskiy, 1959: 1600). Silsilesi gelin kızın gerdanlığının gümüşle süslenmiş saçakları gibi aşağı doğru sarkar ve öfkeli aygırların dişlerini gıcırdata gıcırdata çiğneyişleri gibi yeryüzünün yüksek kenarlarına sürtünür (Kulakovskiy, 1979: 10). Yeryüzü sınırındaki yükseltiler gökyüzünü tutan direklerdir. Bu direklerin kirişler ile desteklendiği Vladimir Mihayloviç Novikov “Urastırap Künnük” tarafından kaleme alınan Toyon Çağarına oloñhosunda şu şekilde ifade edilmiştir:

“Üç destekli  
Yüksek beyaz gökyüzü  
Üç güler kirişinin üzerinden  
Tüylü başının zirvesinden  
Tersine doğru dönüp  
Aşıp devriliverdi”  
(Urastırap, 1941: 76).

Gökyüzü çok katlıdır. Bu katlar oloñho metinlerinde 3, 7, 8, 9 şeklinde değişkenlik gösterir:

“Üç katlı  
Yüksek beyaz gökyüzü  
Yedi katlı  
Kurşuni beyaz gökyüzü  
Sekiz katlı  
Sarı örtülü beyaz gökyüzü  
Dokuz katlı

<sup>42</sup> Yere yayılmış post, at derisi halı, şilte, kilim, paspas bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, 1959 Moskva, C 3, s. 2630.

Temiz beyaz gökyüzü”

(Tarasov, 2006: 7).

Gökyüzü katlarının 3, 7, 8, 9 olarak değişkenlik göstermesi üst dünya tasarımındaki bir farklılık olarak değerlendirilmemelidir. Kulakovskiy’in belirttiği üzere oloňho metinlerinde kullanılan sayılar nitelik ve nicelik bildirmemekte, aliterasyona uygun olarak seçilmektedir (Kulakovskiy, 1974: 10). Dolayısıyla oloňho metinlerinde kullanılan 3, 7, 8, 9 formelleri gökyüzü katlarının sayısı değil, gökyüzünün çok katlı olduğunu gösteren sembolik formellerdir.

Saha Türklerinin kam merkezli inanç sisteminde de gökyüzünün katları konusunda bir mutabakat yoktur. Katların sayısı 3, 7, 9 olarak değişkenlik gösterir (Bayat, 2017: 51). Kamların gökyüzüne yolculuk ettiği ritüellerde Altay Türklerinin kam merkezli inanç sistemine benzer şekilde 7 ve 9 formelleri öne çıkmaktadır (Harva, 2015: 37). Ağırlıklı olarak gökyüzü dokuz katlı varsayılır. Saha bilmecelerinde de kam: “Bey kişi dokuz kanatlı doru atına binip dokuz göğü bir yandan bir yana gürültüyle uçarmış diyorlar” şeklinde ifade edilir (Çolak, 2024: 76). Bu katlar kamların gökyüzüne seyahatleri sırasında dinlenme yerleri kabul edilen oloh “oturak” veya bılıt “bulut” isimli, duraklarla sembolleştirilir (Pekarskiy, 1959: 615: 1824). Viktor Nikolayeviç Vasilyev’in Kuzey Sahalarından aktardığı bilgiye göre abaahı tarafından kaçırılan kut “can”, kurtarılıp kişiye teslim edilmeden önce gökyüzünün zirvesine çıkarılıp arındırılması gerekir. Çünkü abaahı ile temas eden ve alt dünyada kalan kut kirlenmiştir. Bu amaçla düzenlenen ritüelde durakları betimlemek için kısıdan uzuna doğru dizilmiş, üzerlerinde ahşap kuş figürleri bulunan dokuz kazık kullanılmıştır. Her durakta ak kamları koruyan, kara kamları engelleyen muhafızlar vardır<sup>43</sup>. Vasat bir kam ancak altıncı durağa kadar çıkabilir. Böyle durumlarda kut, muhafızların gözetimine bırakılır, ritüel daha güçlü bir kam ile sürdürülür (Vasilyev, 1910: 281-282). Seroşevskiy tarafından gözlemlenen, abaahı için fidye olarak verilen sığır kurbanının kutunu gökyüzüne yükseltme ritüelinde, her gökyüzü katı için bir kazık kullanılmamış, gökyüzünün üç, altı ve dokuzuncu katını temsilen birbirine eş uzunlukta üç kazık

<sup>43</sup> Kulakovskiy’in belirttiğine göre ayılar kara kamları kendi yanlarına kabul etmez. Bu engele çözüm olarak kara kamlar gökyüzüne yolculuk edebilmek için bitihit “dansçı” adı verilen 7-12 yaş arası bakır/bakire oğlan ve kız refakatçiler kullanmışlardır. Ritüel öncesinde kara kamlar, nasıl davranmaları, ne söylemeleri konusunda refakatçileri eğitirler ve ritüel esnasında kendileri eşikte beklerken onları daha ileri yollarlar bk. A. E. Kulakovskiy, “*Nauçnie Trudi*”, Yakutsk 1979, s. 97. Bu örnek, kam merkezli inanç sisteminde gökyüzünün statü ve itibar makamı olduğunu ileri süren Eliade’nin görüşünü desteklemektedir bk. M. Eliade, *Şamanizm*, Ankara 1999, s. 267-268.

dikilmiştir. Kamın aşacağı mesafe ise kazıkların üzerinde bulunan kuş figürleri ile tasvir edilmiştir. Birinci kazıkta öksökü “çift başlı kartal”, ikinci kazıkta suor “kuzgun”, üçüncü kazıkta kege “guguk kuşu” figürü vardır. Her üç kuşun da başı güney yönüne dönüktür (Seroşevskiy, 1896: 646). Kam merkezli inanç sisteminde güney yönü ile yukarı özdeşir. Saha Türkçesinde soğuruu “güney” sözcüğü Eski Türkçede “yukarı doğru” anlamı taşır (Pekarskiy, 1959: 2257). Günümüzde nadir de olsa rastlanan abaahı başçılarına sunulan kereh “lazım” isimli kanlı kurban ritüelinde kesilen hayvanın derisi kuoçay adı verilen kazığa asılır. Saha bilmecelerinde kuoçay abaahı oğlunun mızrağına benzetilir (Çolak, 2024: 78). Bu kazık 2 metre uzunluğunda olup yüksek bir ağacın çatal dalına yerleştirilir ve yönü daima güneyi gösterir (Seroşevskiy, 1896: 647-648).

Gökyüzünün alçak kısmı satı hallaan “yakın gökyüzü”, yüksek kısmı kırıray hallaan “uzak gökyüzü” olarak adlandırılır. Saha Türkçesinde satı sözcüğü “yaya, yayan yürüyen”, kırıray sözcüğü “yukarı yüksel-, uç-” anlamına gelir (Pekarskiy, 1959: 1406, 2131). Bu bakımdan Saha Türkleri tarafından gökyüzünün yatay kısmı yakın, dikey kısmı uzak kabul edilir. Ürüñ Ayı Toyon gökyüzünün zirvesinde oturur. Oloñho metinlerine göre burada Kömüs Haya “Gümüş Dağ” ve Itık Haya “Kutsal Dağ” isimli yan yana duran iki dağ vardır. Gümüş Dağ’ın üzerinden güneş, Kutsal Dağ’ın üzerinden ay doğar (Culuruyar Nurgun Bootur<sup>44</sup>, 1947: 134). Bir kam duasına göre ise Ürüñ Ayı Toyon’un oturduğu gökyüzünün zirvesinde orta dünyadan bakıldığında sadece birisinin görülebileceği üç güneş bulunur. Ürüñ Ayı Toyon iki güneşi birbirinden ayırmış, üçüncüsünü yaratarak Uraañhay Sahalar için yer ve göğün arasına asmıştır (Ovçinnikov, 1912a: 364-365).

Gökyüzünün tam ortasından üç dünyayı birbirine bağlayan Aal Luuk Mas geçer. Aal Luuk Mas’ın gövdesi gökyüzünün alt katlarını aşar, dokuzuncu dalı turnanın boynu gibi bükülerek orta dünyaya doğru döner<sup>45</sup>. Onun üzerinde çınlayan sesiyle öten kartal

<sup>44</sup> Konstantin Grigoreviç Orosin’e ait Culuruyar Nurgun Bootur *oloñhosu* Murat Ersöz tarafından Türkiye Türkçesine aktarılıp incelenmiştir bk. Ersöz M. (2009). *Saha (Yakut) Türklerinin Culuruyar Nurgun Bootur Destanı*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

<sup>45</sup> Kamların canları Aal Luuk Mas’ın dallarında bulunan kuş yuvalarında eğitilir. Bu yuvanın ne kadar yüksekte bulunduğu kamın güç durumuna bağlıdır bk. G. V. Ksenofontov, Yakut Şamanlığı, (Atilla Bağcı), Konya 2011, s. 84. Vasilyev’in aktardığı etiyolojik mite göre Ürüñ Ayı Toyon insanları yarattığında, insanlara hastalıklarda ve felaketlerde yardımcı olması için ilk kamı da yaratır. Daha sonra kendi evinin önüne Tüspet Turuu “Yıkılmaz Yapı” isimli ölümsüz kozmik ağacı diker. Bunun haricinde orta dünyada üç ağaç daha dikip yanında, kamın malzemelerini hazırlar. Kötü güçlere karşı nasıl kullanması gerektiğini kama öğretir. O günün hatırasına her kamın, kamlığa çağrı aldığı dikilen, öldüğünde yıkılan bir ağacı bulunur bk. V. N. Vasilyev, “İzobrajeniya dolgano-yakutskih duhov, kak atributı şamanstva”, *Jivaya Starina*, S 20, Peterburg 1910, s. 286. Kam tefinde kasnak için kullanılacak

oturur. Yaprağından orta dünyaya arağas ilge “sarı mayı” adı verilen süt yağı damlar (Pekarskiy, 1908: 115). Aal Luuk Mas’ın uzandığı boşluktan güneş ışığı orta dünyaya girer. Bu boşluk aynı zamanda Oroy Sulus adı verilen “Kutup Yıldızı” [birebir çevirisi Zirve Yıldızı] ile özdeştir (Ergun, 2022: 239-240). Çadır tasarımına bağlı olarak Samanyolu gökyüzünün dikişi<sup>46</sup>, ay ve yıldızlar orta dünyaya güneş ışığının nüfuz ettiği delikler<sup>47</sup> kabul edilir. Ay, uzak gökyüzünden yakın gökyüzüne uzanan yuvarlak bir deliktir. Ayın evreleri ise belirli zamanlarda deliği kapatan kötü ruhun eylemi olarak açıklanmıştır (Popov, 1949a: 260). Bu inancın izlerini ayın cisimleştirildiği anlatılarda da rastlamak mümkündür. Saha Yeri’nde neredeyse herkes tarafından bilinen yaygın bir efsanede üvey anne öksüz kızını eziyet için omuzunda sırtığı, ellerinde kovalarıyla su çekmeye yollar. Ay kızı görür, ona acır, malzemeleri ile birlikte yanına alır (Kulakovskiy, 1979: 10). Kızı kaçırdığı için kurtlar ve ayılar ay ne zaman büyüse onu yerler (Seroşevskiy, 1896: 668). Gökyüzündeki deliklerden sadece güneş ışığı değil soğuk hava akımı da girer. Gorohov tarafından kayda geçirilen Ürüñ Uolan “Beyaz Oğlan” oloñhosunda bahadırın, Ürgel “Ülker yıldız kümesi”nden soğuk estiğinde onu tıkamak için kendisine otuz çift kurt ayağından eldiven diktiği anlatılır (Gorohov, 1884: 45). Saha (Yakut) Türkçesinde ürgüy “üfle-, cereyan yap-”, ürgüör “menfez, hava boşluğu” anlamına gelir. Çolbon “Çoban Yıldızı”nın ilkbaharda (Mart 21 – Mayıs 22) Ülker içinden geçmesi halinde orta dünyaya kuraklık ve kıtlık getireceğine inanılır (Hudyakov, 1969: 279). Bu sebeple Ülker şeytanın oğlu, Çoban Yıldızı onun metresi olarak kişileştirilir (Seroşevskiy, 1896: 668). Ülker ve Çoban Yıldızı’nın cismani nesnelere kabul edildiği efsanelerde ise kamlar ritüel icra ederek onları yok etmeye çalışır. Kulakovskiy’in aktardığı efsanede oyuun Çaçığır Taas gökyüzüne yükselip

---

ağaç gelecekteki meslektaşını atamak için davet edilen kam tarafından gösterilir. Ağaç bulunduğu büyük baş bir hayvan kesilir, ağaca onun kamı ve votka serpilir, dua edilir ve özenle ağaçtan tef için gereken parça koparılır veya alınır. Bu ağacın ölmemesi yaşaması gerekir, eğer o kurur veya birisi tarafından kesilirse o zaman kamın da öleceğine inanılır bk. M. Duranlı, “Saha Türklerinde Şaman ve Üstlendiği Mesleki Fonksiyonlar”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler*, C 1, Kırşehir 2005a, s. 344.

<sup>46</sup> Saha Türkçesinde samanyolu hallaan siige “gözyünün dikişi” veya ayı uolun hayıharın suola “ayın oğlunun kayak yolu” olarak adlandırılır bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, 1959 Moskva, C 2, s. 2209. Saha bilmecelerinde samanyolu “gögün oğlunun kayağının yolu yitmez” şeklinde ifade edilir bk. Y. Vasilyev vd., *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri*, Ankara 1996, s. 59. Vilyuysk Sahaları gece vakti gökyüzünün aniden aydınlanmasına hallaan arılınna “gökyüzü açıldı” der, o anda tutulan dileğin gerçekleşeceğine inanır bk. A. A. Popov, “Materialı po religii yakutov”, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, C 11, Moskva-Leningrad 1949a, s. 261.

<sup>47</sup> Saha bilmecelerinde ay “çadır üstünde bir kaşık yatar”, yıldızlar “çadır üstüne saçılmış buğday taneleri” olarak çadırla ilişkilendirilerek sorulur bk. Y. Vasilyev vd., *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri*, Ankara 1996, s. 54.

Ülker'i keseceğini söyler, eylemi sırasında ise kimsenin gökyüzüne bakmaması için tembihler. Esimesi sırasında bir kadın merakını yenemez, ahırın penceresinden gizlice gökyüzüne bakar. Bu esnada Ülker'den kıvılcımlar saçıldığını görür. Bunun üzerine Çaçığır Taas eylemini derhal durdurur, bu günahkarın bakışları sebebiyle dokuz Ülker Yıldızı'ndan sadece ikisini parçaladığını açıklar. O günden sonra kışlar daha az şiddetli geçer (Kulakovskiy, 1979: 14). Ksenofontov'un aktardığı efsanede Çoban Yıldızı'nın Ülker'e yaklaşması ile karlar çoğalır, fırtınalar artar, hayvan telefi baş gösterir. Bunun üzerine insanlar oyuun Agdaga'ya başvurup esimesi için onu ikna ederler. Agdaga kışlıklarını giyer, baltasını kemerine takar, Çoban Yıldızı'na yükselir. Ona dua ile yakardıktan sonra balağan "kütük ev" içerisinde durup baltası ile bir şeyler kesmeye başlar. Agdaga'nın bu eyleminden sonra Çoban Yıldızı kıvılcımlar saçarak ortadan kaybolur (Ksenofontov, 2011: 285-287).

### 2.1.1.2. Orta Dünya

Araştırma verilerinden tespit edilene göre Saha Türklerinin üç katmanlı evren tasarımı ortodoksy "orta dünya" içerisinde canlıların yaşadığı bölümdür. Bununla birlikte evrenin bu katmanında içi adı verilen tabii fenomenlerin ve çeşitli amaçlarla kullanılan nesnelere özünde bulunan iyeler de yer alır. Bu katman bir taraftan evrene yönelik tasarımların gerçekleştirildiği nesnel, diğer taraftan bu tasarımların sonucunda şekillenen evren kabulünün bir parçası olarak tasarımsal dünyadır. Onu öteki iki dünyadan ayıran temel özellik yaşamın iki yönünü de (varlık-yokluk, düzen-kargaşa, bolluk-kıtlık vb.) kendi içerisinde barındırmasıdır. Kulun Kullustuur oloñhosunda orta dünya şu şekilde tasvir edilmiştir:

"Gelip göçen insanlı  
Doğup ölen hayvanlı  
Her gün yükselen  
Kıymetli beyaz güneşli  
Sabaha kadar parlayan  
Şuleli aylı  
Kuruyup yıkılan ağaçlı  
Azalıp tükenen sulu  
Orta denk dünya imiş"

(Timofeev-Teplouhov, 1958: 10).

Yaşam içerisinde karşılaşılan yaz-kış, doğum-ölüm, gece-gündüz vb. doğal süreçlere yönelik gözlemler, bu fenomenlerin kökenine dair soru işaretlerini beraberinde getirir. Saha Türkleri bu sorulara cevap üretmek için nesnel dünyanın üstünde ve altında, birbirine tamamen zıt, ezeli ve ebedi iki dünya tasarlamıştır. Bu iki kutuplu evren kavrayışının bir sonucu olarak nesnel dünya, üst dünyaya ve alt dünyaya ait iki gücün ortak yaratımı olarak görülmüş ve evrenin ara katmanı olarak tasarımsal bir boyut kazanmıştır. Bu sebeple tasarımların gerçekleştirildiği nesnel dünya, orto doydı “orta dünya”, cürüs doydı “denk dünya”, çağıl doydı “alacalı dünya” gibi isimlerle adlandırılmıştır.

Oloñho metinlerinde, kozmogoni mitlerine benzer olarak orta dünya, dört tarafı denizlerle kuşatılmış bir adadır (Ergis, 1974: 114). Başlangıçta sincap topuğuna denk olan yeryüzü zaman içerisinde genişlemiştir (Modun Er Soğotoh, 1996: 77). Yeryüzünü kuşatan denizlerden sadece Araat Bayğal “Araat Denizi” kendi ismi ile anılmıştır. Araat Denizi, oloñho bahadırlarının yurdunun batısında yer alır (Ammosov vd., 2010: 16). Güneş, Araat Denizi’nin batı ucundan batar (Pekarskiy, 1959: 137). Ada tasarımına bağlı olarak yeryüzünün sınırı bir nehir mesafesi kadardır ve balıklar üzerinde yükselmektedir. Yeryüzünü tutan bu balıklar sir harağata “yer kazığı” olarak adlandırılır (Pekarskiy, 1959: 3333). Balıkların sayısı oloñhodan oloñhoya değişiklik gösterebilir:

“İleride  
 Topuklarıyla tepip  
 Çökertirler diye  
 Yetmiş tiit balık<sup>48</sup> ile  
 Sağlamlaştırmışlar imiş  
 Ayaklarıyla basıp  
 Depretirler diye  
 Seksen andı balık<sup>49</sup> ile  
 Kuvvetlendirmişler imiş (...)”  
 (Kör Buuray, 2014: 14).

<sup>48</sup> Balina bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, 1959 Moskva, C 3, s. 2690

<sup>49</sup> Beyaz balık cinsi (somon benzer ancak daha yuvarlak) bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, 1959 Moskva, C 1, s. 108

Oloňho metinlerinde orta dünya: Ağıs iileeh-sağalaah “Sekiz halkalı-kenarlı” / Ataannaah-möñüönneeh “Mücadeleli-çekişmeli” / Aygır silik “Yeşilliklerle süslenmiş” / Aan iye doydu “Ana dünya” olarak tasvir edilir. Bu şiirsel söyleyişten hareketle araştırmacılar Saha Türklerinin yeryüzünü nasıl algıladıklarına dair çıkarımda bulunmuştur. Hudyakov ve Seroşevskiy’e göre orta dünya sekiz köşelidir (Hudyakov, 1969: 222; Seroşevskiy, 1896: 196). Kulakovskiy ismi geçen yazarların görüşüne katılmamış ağıs iileeh-sağalaah ifadesinin yeryüzünün dağlık yapısını ve dağ eteklerindeki yüzey çeşitliliğini vurguladığını belirtmiştir (Kulakovskiy, 1979: 10-11). Ergis, oloňho ülkesinin sınırlarının dağlar olduğunu; fakat sekiz rakamının bir sonraki dize ile aliterasyon için seçildiğini düşünmüştür (Ergis, 1974: 114). Sidorov, ii “halka” sözcüğünün formu itibariyle sonlu/sınırlı, sağa sözcüğünü, başlamak anlamına gelen sağalaahın sözcüğünden hareketle “başlangıç” olarak yorumlamış ve ağıs iileeh-sağalaah ifadesini “sekiz başlangıcı ve sonu olan” şeklinde çevirmiştir (Sidorov, 1978: 163). Oloňho dilinin figüratif yapısı bütün bu yorumlara imkân verse de çadır modeli dikkate alındığında kanaatimiz ii “halka” ve sağa “kenar” sözcüklerinin Saha Türklerinin geleneksel çadırı urahanın bağana isimli destek direklerini karşıladığı ve yeryüzü sınırındaki dağları işaret ettiğine yöneliktir. Çadırı çevreleyen destek direkler aynı zamanda oturma planı içerisinde kendisine has niteliğe sahip sedirleri birbirinden ayırır. Buradan hareketle sedirler ile dağ eteklerinde yaşayan halklar arasında paralellik kurulmuş olması da muhtemeldir. Sekiz rakamı ise Ergis’in ifade ettiği gibi aliterasyona göre seçilmiştir:

“Yedi halkalı-kenarlı  
 Toprak Ana Hatun olup  
 Yetişip-yerleşmiş imiş  
 Sekiz halkalı-kenarlı  
 Yer Ana olup  
 Atanıp oluşmuş imiş  
 Dokuz halkalı-kenarlı  
 Sarsılmaz temelli  
 Esas, sonlu dünya olup  
 Gelişip berkleşmiş imiş”  
 (Tarasov, 2006: 7).



Oloňho metinlerine göre orta dünyanın merkezinde ayı bahadırın ülkesi bulunur. Burada ayı aymağa “ayın soyu” veya kün uluuha “güneş halkı” adı verilen Sahalar ikamet eder (Ersöz, 2009: 111). Genel orta dünya görüntüsünün aksine oloňho ülkesinde daima bahar hakimdir<sup>50</sup>. Yeryüzü renk renk çiçeklerle süslüdür. Tiz sesli ak turnanın üzerinde uçup ucunu bulamadığı çayırında besi hayvanları otlar. Testerenin dişlerine benzer, yan yana büyümüş, ulu gür ormanında yaban hayvanları dolaşır. Çeşitli minerallere sahip temiz şeffaf göllerinde cins cins balıklar eğlenir (İllariyonov ve İllariyonova, 2020: 91-92). Kuş cıvıltılarının bir an olsun kesilmediği oloňho ülkesine gümüş yapraklı, gümüş kozalaklı Aal Luuk Mas isimli kozmik ağaçtan ördek yumurtasına denk sarı mayi damlar (Ergun, 2022: 448-449). Bu mucizevi mayi zayıfları güçlendirir, hastaları iyileştirir (Puhov, 2015: 40-41). Aal Luuk Mas eteğinde oturan Saha halkı yuva kurup, yetiştirdikleri besileri çitle çevirip, dünyaya gelen çocuklarını beşiğe yatırıp huzur içinde yaşarlar. Fakat orta dünyanın merkezinde huzurlu yaşamın devamlılığı ancak ayı bahadırının üst dünya düzenini orta dünyada tesis etmesiyle mümkündür. Üst dünya düzenini alt dünya bahadırı tarafından bozulması halinde sevincin yerini keder, düzenin yerini kargaşa alır. O zaman tabiatın bütün güzelliği de mahvolur:

“Şanlı namlı yurt  
Kurulduktan sonra  
Abaahı kavmi saldırıp  
Sayısız soyu çoğalıp,  
Biten otları solmuş  
Yaş yaprakları kurumuş  
Yeşil çimleri pislenmiş  
Öten guguk kuşu ötmez  
Göçmen yaban güvercini uğramaz olmuş”  
(Kıns Debiliye, 1993: 244).

Etrafı denizler ile kuşatılan, sınırları dağlar ile çevrelenen orta dünyanın, üst ve alt dünyalara giriş-çıkış sağlayan geçitleri bulunur. Bu geçitler aartık olarak adlandırılır ve isimleri oloňhodan oloňhoya değişiklik arz eder. Platon Oyunskiy’e ait Culuruyar

<sup>50</sup> Oloňho metinlerindeki bu yeryüzü tasviri Seroşevskiy tarafından Sahaların güney kökenleriyle bağlantılı olarak değerlendirilmiştir bk. V. L. Seroşevskiy, *Yakuti*, Peterburg 1896, s. 196.

Ñurgun Bootur oloñhosuna göre Ürüñ Ayı Toyon’a doğu gökyüzünün altında yer alan Sielleh Siegi Mağan Aartık “At Yeleli Beyaz Geçit”; Uluutuyar Uлуу Toyon’a batı gökyüzünün altında yer alan Keđeleehee Keehtiye Haan Aartık “Guguk Kuşu Ötüşlü Han Geçit” aracılığıyla ulaşılr (Oyunskiy, 1959: 98-104). Oloñho metinlerinde bahadırları alt dünyaya ulaştıran geçitler üst dünya geçitlerine oranla daha ayrıntılı işlenmiştir. Yaygın olarak Timiir Aartık “Demir Geçit”, Muus Aartık “Buz Geçit”, Haan Aartık “Kağan Geçit” isimleriyle anılan bu geçitlerden alt dünyaya ulaşmak için bahadırlar, demir kazığa, buz sarkıtına nadiren de abaahı bahadırlarına dönüşmüşlerdir (Kulakovskiy, 1979: 12).

### 2.1.1.3. Alt Dünya

Saha Türklerinin üç katmanlı evren tasarımına göre alt dünya orta dünyanın aşığısında yer alan, içerisinde insan için kötü olanın üreticisi kabul edilen Arsan Duolay liderliğindeki abaahı boyunun yaşıadığı evren katmanıdır. Sözel doku bakımından alt dünya ütügen/üöden olarak adlandırılır. Genellikle ve ketit “geniş”, nes “(hareketinde) ağır”, núken “karanlık” sıfatları ile nitelendirilir. Takribi tercümesi “bilinmez mesafe” olan ütügen/üöden sözcüğü günlük konuşma dilinde iki farklı anlam içermektedir. İlk anlamıyla çukur, yarık, uçurum vd. boşlukları ifade etmek için kullanılır: Haya ütügeñne tüste? “Nereye kayboldu?” [birebir çevirisi hangi boşluğa düştü]. İkinci anlamıyla çok ağır tahkir içermeyen sövgü sözüdür: Ütügen tuttın! “Melun götürsün!” [birebir çevirisi melun dokunsun] (Pekarskiy, 1959c: 3136; 3195). Araştırma metinlerinde alt dünyanın ütügen/üöden sözcüğü ile ifade edilmesi Ergis’in de belirttiği üzere Orta Asya Türk devletlerinin kutsal başkenti olan Ötüken’in Saha Türklerinin ataları tarafından olumsuz olarak algılandığını alt dünya ile ilişkilendirildiğini göstermektedir (Ergis, 1974: 137-138). Tarihsel kayıtlardan hareketle değerlendirildiğinde, Saha Türklerinin ataları olan Kurıkanların Ötüken merkezden oldukça uzakta, Baykal Gölü ile Angara Nehri civarında yaşıadıkları (Radloff, 1954: 134-145; Taşağıl, 2013: 88-89) II. Köktürk Devleti ile düşman oldukları, Kutluk Kağan’ın seferleri ile II. Köktürk Devleti’nin boyunduruğu altına girdikleri bilinmektedir (Kül Tigin D11-15; Bilge Kağan D10-13). Kutluk Kağan örneğinde olduğu gibi Orta Asya siyasi birliğini sağlamak için Ötüken merkezli seferlerin Kurıkanlarda kötü bir izlenim bırakmış olması muhtemeldir.

Saha Türklerinin üç katmanlı evren tasarımı içerisinde alt dünya kargaşa ve karmaşanın kaynağı kabul edilir. Lindenau tarafından derlenen mitte alt dünya lideri Acaray Böğö'nün başlangıçta üst dünyaya ait bir ayı olduğu; fakat evreni sadece kendisi idare etmek için meteorları yarattığı, bu sebeple ayılar tarafından lanetlenip ütügen/üöden'e gönderildiği anlatılmaktadır (Lindenau, 1983: 44-45). Bilindiği üzere mitolojik düşünce mantığında sonsuz boşluk kaosa özdeşdir. Saha Türkleri birliği bozucu davranışlar ile alt dünyayı özdeşleştirmiş ve alt dünyayı bu tarz eylemlerin mekânı olarak tasarlamışlardır. Bu düşüncenin izlerini üöden-tahaan sözcüğünde görmek mümkündür. Saha Türkçesinde üöden tek başına anlam içermeyen tahaan sözcüğü ile birlikte kullanıldığında “kargaşa” anlamına gelmektedir: oğolor hos ihin üöden-tahaan tüherbitter “çocuklar odanın altını üstüne getirmişler”. Yapısı itibariyle ütügen/üöden harap görünümlü bir çadırı andırır:

“Çuguun<sup>51</sup> ağzı gibi  
 Dar girişli  
 Ortası şiş  
 Eteği geniş  
 Zemini delik  
 Köşeleri yırtık  
 Altı açık abaahı dünyası”  
 (Kör Buuray, 2014: 134)

Alt dünyanın başlangıç noktası evrenin üç katmanını birbirine bağlayan Aal Luuk Mas'ın geçtiği bölümdür. Buradan itibaren alt dünya genişlemeye başlar. Aal Luuk Mas'ın kökleri aşağıya doğru uzanır; fakat alt dünyanın kavurucu sıcaklığına dayanamayıp orta dünyaya doğru eğilir (Ergis, 1974: 190). Alt dünyanın yüksek ısısının kaynağı Uot Kudulu Baygal “Doyumsuz Ateş Denizi” olarak adlandırılan mitolojik denizdir. Saçtığı kıvılcımlar çok uzaktan bile fark edilen bu ulu deniz alt dünyanın tam merkezinde yer alır ve etrafında ne varsa girdabı ile içine çeker. Onun içinde çürümüş, dağılmış, yanmış insan cesetleri ve ölü hayvanlar bir uçtan diğer uca sürüklenir (Toñ Saar Buhatır, 2003: 152). Ayı bahadırları ile güneş halkı insanlarını kaçırıp küflü zindanlarında esir tutan abaahı bahadırları yenişememeleri halinde

<sup>51</sup> Küp formunda dökme demir tencere bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, 1959 Moskva, C 3, s. 3680.

Doyumsuz Ateş Denizi'nin ortasından doğup gökyüzünün zirvesine kadar yükselen kıl kadar ince buz kadar kaygan Muus Suorun Bulgunáh isimli yerde savaşlılar (Culuruyar Nurgun Bootur, 1947: 136). Aal Luuk Mas boşluğundan alt dünyaya ulaşan ışık oldukça azdır. Bu nedenle alt dünyada daimî bir alacakaranlık hakimdir. Buradan güneş ve ay noksan gözüktür. Hava pişmemiş balık çorbası gibi kasvetlidir. Yüzey örümceğin bile saplanıp kalacağı bataklıktır (Ammosov vd., 2010: 25). Bu çirkin yerin florasını çıplak demir ağaçlar, dikenli demir otlar (Yastremskiy, 1900: 287), faunasını baş aşağı uçup taze kanda yıkanan kuzgunlar, yuvarlanarak dolaşıp pıhtılaşmış kan arayan kurtlar, kanlı et isteyip kükreyerek oturan aslanlar, boğa büyüklüğüne denk böcekler, çocuk büyüklüğüne denk kurbağalar oluşturur (Tarasov, 2006: 19). Kakım kadar pis ve ağır kokan alt dünyaya inen ayı bahadırı bütün bu varlıkları gölge suretinde belli belirsiz görür.

Oloñho metinlerinde tasvir edilen bu temel alt dünya tasarımı kam merkezli inanç sistemi içerisinde daha soyut bir görünüm kazanmıştır. Kam merkezli inanç sisteminde alt dünya kuzey yönünde yer alır ve ölümler diyarı olarak düşünülür. Saha Türkçesinde allaraa “alt/aşağı” sözcüğü aynı zamanda “kuzeye doğru” anlamına gelir (Pekarksiy, 1959: 78). Troşçanskiy'in ifade ettiği üzere alt dünya ile kuzey arasında kurulan ilişki Lena nehrinin akış yönünden -Kuzey Buz Denizi'ne dökülmesinden-kaynaklanmış olması muhtemeldir (Troşçanskiy, 1902: 63). Nitekim kam merkezli inanç sisteminde alt dünyaya doğru akan, ölen insanların içinden geçtikleri Ölüü Uuta “Ölüm Suyu” isimli su yolu bulunur (Pekarksiy, 1959: 2965). Hastalık suyu olarak tanımlanan Ölüm Suyu, oloñho metinlerindeki Doyumsuz Ateş Denizi'nin gelişmiş bir versiyonudur. Abaahı tarafından yenildiği için hastalanan insanların kutları bıa balık “yılan balığı” [birebir çevirisi ip balığı] olarak bu suyun içerisinde yüzer (Fedorov, 2011: 16). Vasilyev'in aktardığı bilgiye göre kut, herhangi bir tehlike hissettiğinde vücuttan uçarak uzaklaşır, sanki bir sığınak arıyormuş gibi kuş formunda dünyayı dolaşır. Çoğu zaman böyle bir gezinti sırasında abaahı tarafından yakalanıp alt dünyaya götürülür (Vasilyev, 1910: 280-281). Bu tarz hastalık vakalarında kam su-geçit tasarımına bağlı olarak, karabatak formunda, oybon “buz deliği” adı verilen tasarımsal geçitten yüzerek alt dünyaya iner ve küflü zindanlarda esir tutulan dostlarını kurtarmaya çalışan ayı bahadırları misali alt dünyada hastanın kutunu arar. Kam kutu kurtardıktan sonra abaahının orta dünyaya çıkışını engellemek için buz deliğini uçan sincap derisi veya kara bir taş ile kapatır (Kulakovskiy, 1979: 12). Bu inanç pratiği Saha Türkleri

arasında o kadar özümsemiştir ki Modun Er Soğotoh oloñhosunda alt dünya, kamın uluyup ölü aradığı yer olarak tasvir edilmiştir (Modun Er Soğotoh, 1996: 124).

Sıradan insanların kendilerini içinde buldukları alt dünya ise oloñho bahadırlarının ve kamların tecrübe ettikleri alt dünyadan oldukça farklıdır. Buraya insanlar tesadüf eseri keşfettikleri bir geçitten, uçurum, çukur, buz deliği vb. boşluklara yanlışlıkla düşerek veya yollarını şaşırıp ulaşırlar. Tıpkı orta dünyadaki gibi evlerde kalan, gündelik işleri ile meşgul, yiyip içen insanların yaşadığına tanık olurlar. Fakat yeraltı sakinleri alt dünyaya düşen insanları görmezler, işitmezler ve hatta varlıklarından ötürü hastalanırlar. Jochelson tarafından aktarılan anlatı özetle şu şekildedir:

“Bir avcı kışın avlanırken çukura düşer. Kendisini orta dünyadaki gibi Saha insanların içerisinde bulur. Onların atları, sığırları, evleri, ahırları, ambarları vardır. Rastgele bir eve giren avcı içeride insanların yemek yediğini görür. Onlara selam verir; ancak ev sahibi avcının selamını almak yerine eve göz gezdirip: “Burada ne tür bir abaahı konuşuyor” der. Böylece avcı görünmez olduğunu anlar. Çok aç olduğu için masada bulunan et, balık ve tereyağından yer. Ev sahibi masadakilerin çok hızlı tükendiğini görünce çocuklarını azarlar. Bu çocuklardan birisi küçük sevimli bir kızdır. Avcı karnını doyurduktan sonra kız çocuğunun yanına gidip onu öper. Birdenbire çocuk histeri nöbeti geçirir ve kıvranmaya başlar. Avcı ondan ayrılır ayrılmaz sakinleşir. Gece olunca avcı kız çocuğunun yanına yatar. Ona sarıldığında kız tekrar fenalaşır. Ertesi gün eve kam davet edilir. Kam esrime haline geçtiğinde avcı kız çocuğunun yanına oturup onu kucaklar. O sırada kam orta dünyadan gelen yabancıyı fark eder. Kızı rahat bırakması karşılığında ne istediğini sorar. Avcı bir kara tilki karşılığında ayrılacağını söyler. Kam ona istediğini verip evden kovar. Daha sonra orta dünyaya nasıl çıkacağını gösterir” (Jochelson, 1905: 121-122).

Jochelson, Kolima Nehri üzerinde Saha Türkünden derlemiş olduğu bu anlatı için Yukagirlerden ödünç alındığına kanaat getirmiştir. Benzer bir metin Vilyuysk Sahaları arasında da rastlanmıştır. Popov tarafından derlenen anlatı özetle şu şekildedir:

“Buz deliğinden suya düşen adam kendisini saman yığınının üstünde bulur. Çevresini kolaçan ettiğinde güneşin, bitki örtüsünün aynı yeryüzündeki gibi olduğunu görür. Orada oturup olacakları beklemeye başlar. Aradan uzun süre geçtikten sonra kızıl boğa üzerinde kürk mantolu bir kadın saman almaya gelir. Kadın adamı fark etmez. Yığının üstünden dirgeni ile saman doldurmaya koyulur. Oldukça şaşırان adam hiçbir söz etmeden kadına yardım eder. Samanı yükledikten sonra kadın eve doğru yol alır. Adam da onun peşinden ilerler. Kadın yolda çok hastalanır, kendini eve güçlükle atar. Adam kadınla birlikte eve girer, kapının eşiğinden oturur. Kadın ev halkına bugün samanla çok hızlı başa çıktığını, ancak yolda muhtemelen kötü bir ruh yüzünden fenalaştığını anlatır. Bu sözleri test etmek isteyen adam kadına doğru yaklaşır. Adamın yaklaşmasıyla kadın daha da inler, çığlıkları daha da yükselir. Ev halkı kadının yiyip sakinleşmesi için ırgatları olan on yaşındaki çocuğu ahırdan tereyağı almaya gönderir. Çocukla birlikte adam da ahıra gider. Çocuk donmuş tereyağını dilimlerken adam dilimlenmiş parçalardan birkaç tane alır. Fakat çocuk bunu fark etmez. Kadın çocuğun getirdiği tereyağını yer ama ağrıları dinmez. O gece bütün ev halkı hastalanır. Sabah olunca ünlü bir oyuun çağırırlar. Oyuun esrime haline geçip, orta dünyadan inen kötü ruhun kadına eziyet ettiğini, bu kötü ruhun çok güçlü olduğunu, onun üstesinden gelemeyeceğini söyler. Bu işi ancak bir kişinin çözebileceğini de sözlerine ekler. Bunun üzerine tarif edilen udağan çağırılır. Udağan esrime haline geçip kızıl boğa ile kötü ruhu gönderebileceğini söyler. Kızıl boğayı bir direğe bağlar. Sonra hasta kadının içinden dudaklarıyla kötü ruhu çeker. O sırada alt dünyaya düşen adam nasıl olduğunu anlamadan yukarıya doğru koşan boğanın üzerinde kendisini bulur. Olayın vahameti ile bayılır. Kendisine geldiğinde düşmüş olduğu buz deliğinin yanında uzanmaktadır” (Popov, 1949a: 259-260).

Popov'un aktardığı anlatıyı yorumlayan Ergis, bu tarz anlatıların kam merkezli inanç sistemine dair pek çok motif barındırmasına rağmen anlatıcıda ve dinleyicide korku hissi uyandırmadığını aksine komik bir serüven olarak görüldüğünü belirtmiştir. Ergis'e göre bu tarz anlatılar Evenkiler veya Buryatlardan ödünçlemedir (Ergis, 1974: 139).

Araştırma metinlerinden tespit edilene göre Saha Türklerinin üç katmanlı evren tasarımının Türk inanç sisteminin bozkır merkezli ataerkil dönemine ait bir kodlama olduğu görülmektedir. Evrenin üst katmanı küöh-hallaan-tañara "gökyüzü" Saha Türklerinin toplumsal idealini yansıtmaya bakımından örnek yasa ve düzenin mekanıdır. Evrenin alt katmanı üöden/ütügen "dipsiz uçurum" örnek yasa ve düzene aykırı olması sebebi ile karmaşa ve kargaşanın mekânı kabul edilmiştir. İçerisinde canlıların yaşadığı evrenin orta katmanı ise evrenin üst ve alt katmanına ait iki zıt kutsal varlık tarafından yaratılmasına bağlı olarak insan nezdinde iyi ve kötü mücadelesinin yaşandığı nesnel mekandır. Dolayısıyla bu şekilde algılanan bir evrende Saha Türkleri iyilikten yararlanmak ve kötülükten sakınmak için evrenin üst ve alt katmanı ile iki yönlü bir ilişki kurulması gerektiğine inanırlar.

Yapısı itibari ile Saha Türklerinin evren tasarımı değerlendirildiğinde, üç katmanlı evren Saha Türklerinin geleneksel çadırı moğol uraha modeline göre tasarlanmıştır. Moğol uraha, altta, ortada ve üstte olmak üzere üç kuşaktan oluşur. Onun için genellikle üs kurduulaah uraha "üç kuşaklı çadır" şeklinde ifade edilir. Standart bir moğol uraha dokuz metre yüksekliğe, on iki metre genişliğe ve on iki destek direğine sahiptir (Mandar Uus, 2015: 9). Görkemli boyutundan ötürü destan anlatıcıları bir şeyin büyüklüğünü vurgulamak istediklerinde onu bu çadıra benzetmişlerdir: "(...) giderken görmüştü, önünde üç kuşaklı urahaya denk ocak ateşi yanmakta imiş" (Burnaşev, 2013: 80). Moğol urahanın konik çerçevesi kurulurken yerleştirilen en uzun dört sırk yeryüzünün köşelerine tekabül etmektedir. Moğol uraha iskeleti üzerine serilen kayın ağacı kabuğu örtüsü ise gökyüzüyle örtüşmektedir. Samanyolu, kayın ağacı kabuğu örtüsünün dikişidir. Yıldızlar bu örtü üzerindeki güneş ışığı ile birlikte soğuk hava akışının sızdığı deliklerdir. Moğol uraha inşa edilirken dairesel olarak toprağa çakılan ve oturma planı içerisinde kendisine has niteliğe sahip sedirleri birbirinden ayıran bağana isimli destek direkler oloñho metinlerinde ağıs iileh-sağalaah olarak ifade edilen yeryüzü sınırına yakın dağların yerini tutmaktadır. Yeryüzü sınırına yakın dağların gökyüzünü taşıdığı gibi bu destek direkler ve içerisinden geçirilen ilk kuşak

moğol urahanın ana yükünü üstlenmektedir. Moğol urahanın tam ortasından holumtan adı verilen ocak yer almaktadır. Bu ocak alt dünyanın merkezinde bulunan Uot Kudulu Baygal ile özdeşdir. Moğol urahanın zirvesinde, ocaktan yükselen dumanın dışarı çıkması için uraa ismi verilen boşluk bırakılır. Moğol urahanın temel ışık kaynağı olan bu boşluk evrenin üç katmanını birbirine bağlayan Aal Luuk Mas'ın uzandığı aralığa ve aynı zamanda Kutup Yıldızı'na karşılık gelmektedir<sup>52</sup>. Aşağıda Saha Türklerinin üst dünya, orta dünya ve alt dünyadan oluşan üç katmanlı evren tasarımı dikkate alınarak inanca dair zaman tasarımı ele alınacaktır.

## 2.2. İnanca Dair Zaman Tasarımı

Zaman, evrende meydana gelen olaylar akışının ölçülmesi ve sıralanmasından doğan temel bir kavramdır. Kelime anlamı olarak: “Bir işin, bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte oldu süre; hengam, vakit” şeklinde tanımlanır (Güncel Türkçe Sözlük, 2024). Orhun Abidelerinde: “Zamanı Tanrı yaşar. İnsanoğlu hep ölmek için türemiş” sözleriyle ifade olduğu üzere (Ergin, 2020: 59) insan ömrü aşkın zamanın çok küçük bir dilimidir. Buna bağlı olarak insan, yaşamını daha öngörülebilir hale getirmek için çeşitli birimler (yıl, ay, hafta, gün, saat, dakika, saniye) ve araçlar geliştirerek zamanı ölçmeye çalışmıştır. Ölçülebilir zaman, mekân üzerinde gerçekleşen olayların

<sup>52</sup> Moğol uraha inşa edilirken ilk olarak, boyutu iki metreden biraz az yükseklikteki destek direkleri dairesel olarak toprağa yerleştirilir. Destek direklerin üst kısımları oyuktur. Bu oyuğa iki veya üç esnek dalın birbirine eklenmesiyle oluşturulan çember geçirilir. Böylece moğol urahanın mañınaygı kurduu isimli ilk kuşağı bitirilmiş olur. Birinci kuşak hazır olduğunda tepesinden birbirine bağlanan moğol urahanın en uzun üç sırtığı üç eş uzaklıkta dikilerek konik çerçeve kurulur. Bu ana sırtıkların etrafına yaklaşık 20-25 cm aralıkla geri kalan sırtıklar dizilir ve iirçigen bia isimli at kılından örülmüş uzun renkli ip ile ilk kuşağa sıkıca bağlanır. İpin püskülleri moğol uraha kapısının sağından ve solundan aşağı doğru sarkar. Moğol urahanın ikinci kuşağı, çadırın ortasından dolaştırılır ve yine iirçigen bia adı verilen fakat farklı şekilde örülmüş püskülsüz iple sırtıklara bağlanır. Bu çembere orto kurduu “orta kuşak” ismi verilir. Aynı işlem üöhee kurduu “üst kuşak” isimli çadırın üst kısmından dolaştırılan çember için de uygulanır. Moğol uraha iskeletinin tamamlanmasından sonra, üzerinin kayın ağacı kabuğu ile kaplanmasına geçilir. Moğol urahanın kayın ağacı kaplaması birkaç katmandan oluşur. Önce kahverengi-kırmızı renge boyanmış bir metre genişliğinde, altı metre uzunluğunda kayın ağacı kabuğu şeritleri yatay sıralar halinde çadır iskeletine bağlanır. Şeritlerin bağlanması aşağıdan yukarıya doğru, alt sıranın üstüne, üst sıranın altı gelecek şekilde gerçekleştirilir. Bu moğol urahanın içerisine yağmur suyunun girmemesini sağlar. Ardından iki metre genişliğe, altı metre uzunluğa sahip boyanmamış kayın ağacı kabuğu şeritleri çadır iskeletine sarılır. Fakat moğol uraha örtüsünün ikinci katmanı çadır iskeletine değil, çadır iskeletinin dış tarafına, ilkinde göre daha geniş aralıklarla dikilen ikinci sıra sırtıklara bağlanır. Bu ikinci sıra sırtıklar, üst kuşağı yakın yerden tas kurduu “dış kuşak” isimli örgü ip ile tutturulur. Moğol urahanın tepesinde çaprazlanan direkler ise söğüt dalı ile bağlanır. Bu bağa kepse ismi verilir bk. A. A. Popov, "Starinnaya yakutskaya berestyanaya yurt", *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, C 10, Moskva-Leningrad 1949b, s. 99-101. Moğol urahanın konik çerçevesi kurulurken ilk dikilen en uzun sırtıklar Yakut Dili Lûgati'nde tüört tüüleeh dulğa “dört tüylü sırtık” olarak da geçmektedir bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, 1959 Moskva, C 1, s. 747-748. Lindenau tarafından aktarılan eskatoloji mitinde yeryüzünün başlangıçta telleh “kilim” kadar olması dikkate alındığında yeryüzünün dört köşeli tasarlanmış olması muhtemeldir.



bir başlangıç noktasından itibaren ardışık şekilde sıralandığı doğrusal bir akış olarak görülür. Fakat Lord Raglan'ın da belirttiği gibi kronoloji, okuma-yazmaya dayanması sebebiyle yazıyı içselleştirmiş bilincin ürünüdür (Raglan, 2014: 182-183). Dolayısıyla sözlü kültüre sahip toplumlarda kronolojik bir zaman anlayışı yoktur. Onun aksine başlangıcın son ve sonun ise başlangıç gibi olduğu, bir sonsuzluk biçimi olarak incelenebilecek olan mitik zaman hâkimdir (Cassirer, 2016: 157). Bu tür zaman, modern kronolojik zaman anlayışından tamamen farklı olarak döngüsel bir yapıya sahiptir. Döngüsellik ilk yaratılış anına veya kutsal bir başlangıç noktasına sürekli bir geri dönüş şeklinde deneyimlenir. Sözlü bilince sahip insan herhangi bir ritüelle ve eylemle mitik zamana dahil olur; çünkü mitik zaman, geçmiş zaman değil, aynı zamanda bugündür ve gelecektir (Eliade, 2003: 378). Ağırlıklı olarak mitler ve ritüellerle dışarıya yansıtılan bu inanca dair zaman tasarımının izlerini yazılı kültüre XIX. asırdan itibaren geçen Saha Türklerinde de yoğun bir şekilde görmek mümkündür.

Saha Türkçesinde zaman kem veya Rusçadan geçen birieme sözcükleriyle ifade edilir. Zamanın birimleri ise en büyük birimden en küçüğe doğru sırasıyla sıl “yıl”, ıy “ay”, nediele “hafta”, kün “gün”, çaas/çahı “saat”, münüüte “dakika”, söküünde “saniye” olarak adlandırılır. Saha Türkçesinde zaman ile ilişkili kullanılan sözcükler arasında hafta günlerinin ve saat terimlerinin adlandırılmasında Rusçanın etkisi görülür (Çolak, 2016: 199-206).

Saha Türkleri tarafından yıl iki farklı şekilde tasnif edilmiştir. Birinci tasnife göre yıl dört mevsime ayrılır: Saas “İlkbahar” 21 Mart ile 22 Mayıs arasını, Sayın “Yaz” 22 Mayıs ile 20 Ağustos arasını, Kühün “Güz/Sonbahar” 20 Ağustos ile 14 Ekim arasını, Kılın “Kış” 14 Ekim ile 21 Mart arasını kapsar. Diğer tasnife göre yılın yaz ve kış olmak üzere iki mevsimi vardır. Yaz, 14 Nisan ile 14 Ekim arası sürer. Kış ise tam tersi olarak 14 Ekim’de başlar 14 Nisan’da sona erer (Pavlov-Dabil, 2001: 520-521). Priklonskiy’in görüşüne göre bu ikinci tasnif, daha önce kışı bilmeyen Saha Türklerinin yeni yurtlarına yerleştikten sonra oluşturulmuştur. Yıl, karın yağması ve erimesi arasındaki zamana bağlı olarak ikiye ayrılmıştır (Priklonskiy, 1890: 33). Kulakovskiy tarafından aktarılan takvim mitinde de yılın ikili bir tasnifi söz konusudur. Fakat kış yaza göre daha uzun sürmektedir. Bunun kökeni anlatıda şu şekilde açıklanmıştır:

“Ürün Ayı Toyon dünyayı yarattığında insana sormuş: Kışın mı yoksa yazın mı daha uzun olmasını istersin? İnsan cevap vermiş:

Dostlarım aygır ve boğa karar versin, onlar sayesinde var olacağım. Tanrı soruyu aygıra yöneltmiş, asil aygır ise oy hakkını dostu boğaya vermiş. Boğa böğürmüş: Mö! Eğer yaz uzun olursa burnum sürekli nemli kalır ve çürür, bu nedenle Tanrı'dan daha uzun bir kış yaratmasını diliyorum. Aygır dostunun bu cevabını duyunca çok kızmış, burnuna bir tekme atarak -ne de olsa suçlu burnu- ön üst dişlerini kırmış. Boğa bunun için aygıra kızmış, boynuzlarıyla karnına süserek dışarı taşan safrasını delmiş. O sebeple sığırların ön üst dişleri yok, atların safrası yok ve kış yazdan daha uzun” (Kulakovskiy, 1979: 74).

Saha Türklerin üst ve alt dünyaya yönelik kurban uygulamalarından da anlaşılacağı üzere at üst dünya ile boğa alt dünya ile ilişkilendirilen canlılardır<sup>53</sup>. Yukarıdaki anlatıda bu durum, atın kendi oy hakkını boğaya vererek iyilik yapmasıyla, boğanın ise kendisini düşünerek bencil bir tutum sergilemesiyle kendisini gösterir. Bu bakımdan yaz ile üst dünya, kış ile alt dünya arasında paralellik kurmak mümkündür. Nitekim Lindenau tarafından kaydedilen mitte de Acaray Böğö'nün ayılar tarafından alt dünyaya sürülmesi nedeniyle insanlara ve hayvanlara düşman olduğu, zaman zaman kar, don ve yağmur göndererek onlara eziyet edeceği anlatılmaktadır (Lindenau, 1983: 44-45). Benzer şekilde buzul çağına ait mamutlar da alt dünya lideri Allaraa Oğonñor'un yaratımı sonucunda oluşmuştur. Dünyayı tehdit etmeleri nedeniyle Ayı Toyon onları alt dünyaya göndermiştir (Gurviç, 1977: 199-200).

Geleneksel Yakut yılı ıam ıya “balıkların yumurtlama ayı veya süt verimi ayı” ile başlar ve Mayıs-Haziran aylarına denk gelir (Miladi takvime göre 14 Mayıs'da başlar). Sırasıyla bes ıya “çam ayı” Haziran-Temmuz arasına, ot ıya “ot ayı” Temmuz-Ağustos aylarına, atırcah ıya “dirgen ayı” Ağustos-Eylül aylarına, balağan ıya “kışlık ayı” Eylül-Ekim aylarına, altınnı “altıncı ay” Ekim-Kasım aylarına, setinñi “yedinci ay” Kasım-Aralık aylarına, ahsınñı “sekizinci ay” Aralık-Ocak aylarına, tohsunñu “dokuzuncu ay” Ocak-Şubat aylarına, kulun tutar “tayları besleme, emzirme ayı” Mart-Nisan aylarına, muus ustar “karların çözülme ayı” Nisan-Mayıs aylarına karşılık gelir (Gogolev, 1999: 7). Doğan Çolak'ın da belirttiği gibi Saha Türkçesindeki ay isimleri tabiat olayları ve tarım ve hayvancılıkla ilgili zaman dilimleri gözetilerek verilmiştir

<sup>53</sup> 2.3. İnanca Dair Varlık Tasarımı kısmına bk.

(Çolak, 2016: 201). Bununla birlikte Saha Türkleri takvimin tabiat ile uyumlu olması için Hicri takvime göre her altı yılda bir Nisan-Mayıs arasına on üçüncü bir ay eklemiştir. Bu ay tirge ıya “ılmek ile ördek avı ayı” olarak adlandırılır (Afanasyev vd. 1976: 239; Fedorov, 2011: 22)

Saha Türklerinin geleneksel inancına göre yeni yılın başlangıcı cıl oğuha “kış boğası [birebir çevirisi mevsim boğası]” adı verilen mitolojik bir boğanın boynuzlarının kırılmasıyla gerçekleşir. Bu boğa her sonbaharda Kuzey Buz Denizi’nden çıkar ve beraberinde soğuk, açlık ve sefalet getirir. Birinci Afanasi gününde (5 Mart) bir boynuzu kırılır, ikinci Afaanasi gününde (24 Nisan) diğer boynuzu kırılır, üçüncü Afanasi gününde (14 Mayıs) yere yığılır veya Kuzey Buz Denizi’ne geri döner (Seroşevskiy, 1896: 27; Kulakovskiy, 1979: 45-46). Bir başka versiyona göre boğanın boynuzlarının kırılmasının nedeni ocak ayının ikinci yarısının dokuzuncu gününde gökyüzünün güney yönünde uçan görkemli bir kartalın çınlayıcı çığıdır (İonov, 1913: 14-21). Bu kartalın gagasını üç kez ayağına sürmesiyle kış boğasının bir boynuzu kırılır, üç kez çığıyla ormanın kırağları erimeye başlar, altı kez çığıyla güneş daha yukarıya çıkar, sıcak bir rüzgâr eser ve kış boğasının ikinci boynuzu kırılır (Duranlı, 2018c: 8). Yaz geldiğinde ise kış boğasının başı düşer. Daha sonraki zamanda buzların sürüklenmesiyle kış boğasının bedeni Lena Nehri’ne ve oradan Kuzey Buz Denizi’ne karışır. Buz sürüklenmesi kış boyunca ölen insanların ve hayvanların ruhlarını da alıp götürür (Ergis, 1974: 123). Saha Türklerinin inanç sisteminde tanrısal gücün ve erkin sembolü olan (Ögel, 1995: 179) dolayısıyla üst dünya ile ilişkilendirilen kartalın, alt dünyaya ilişkin bir varlık olan boğayı mağlup etmesi, yazın gelişyle ayıların abaahlara karşı üstünlüğünün sembolik bir ifadesidir. Kışın gelişyle ise kış boğası tekrar ortaya çıkar ve bu üstünlük abaahlara geçer. Tabiata kaynaklı tasarlanan bu ayı abaahı mücadelesi yeni yılın başında icra edilen toplumsal bir uygulamayla da kendisini gösterir. Bu uygulamada biri beyaz tay postundan, diğeri al veya kara tay postundan kıyafet giydirilen iki genç adam yarıştırlır. Beyaz tay postundan kıyafet giydirilen genç adam ayı oğlu olarak adlandırılır. Al veya kara tay postundan kıyafet giydirilen genç adam abaahı oğlu olarak adlandırılır. Onları güreşmeye mecbur ederler. Mutlaka ayı oğlunun kazanması gereken yarışmada ödül olarak kırmızı yağ verilir. Ardından bu ikisi veya birinin rengi diğesine göre mutlaka daha açık renkte olması gereken başka ikili koşu yarışı yapar. Yarışı teni açık renkte olan ayı oğlu kazanmalıdır. Kazanan suyla çırpılıp eritilmiş yağ alır. Daha sonra at yarışı düzenlenir. Ayı oğlu beyaz ata, abaahı

oğlu ise al ata biner. Her ikisi de [tayin edilen] eve vararak, içeriye birinci girmeye çalışır. Eğer eve ilk olarak ayı oğlu girerse ev sahibini yeni yılda mutluluk, abaahı oğlu girerse felaketler beklemektedir. Genellikle abaahı oğluna yenilmesi söylenir (Lvova vd. 2013: 146).

Mayıs ayı tabiatın uyanış zamanı olması nedeniyle Saha Türkleri için oldukça önemlidir. Yakut Ortodoks Kilisesi'nin kurulmasından itibaren Aziz Nikolaos günü (22 Mayıs), yılın ilk günü kabul edilir (Gogolev, 1999: 10). Saha Türkleri bu tarihten önce eski yılın kiri pislīgi yeni yıla kalmasın diye yazdan önce evi avluyu temizlerler ve arı "ateş ile arınma" ritüeli icra ederler. Eski yıldan kalan kirin pislīgi evin bereketini kaçıracağına inanılır (Pavlov-Dabıl, 2001: 532). Benzer şekilde eski yıldan kalan ateş de kirli kabul edilir. Bunun için yeni yıl sabahı gelmeden önce eski yılın ateşi söndürülür ve iki çubuğun birbirine srtlmesiyle yeni ateş yakılır. Ateşi alan kişi hemen avluya koşar, evin duman deliğinden ateşi ocağa indirir. Ateş evin içinde hızlıca tutuşturulur (Gogolev, 2014: 28). Eliade bu eylemin anlamını şu şekilde izah etmiştir: "Zamanın bağımsız birimlere "yıllara" bölünmesi sırasında belirli bir zaman aralığının sona ermesi ve başkasının başlaması yanında geçmiş yılın ve geçmiş zamanın da yok edililişine tanık oluruz. Ayinsel arınmaların anlamı da budur: bireyin ve tüm topluluğun günah ve hatalarının silinmesi, yok edilmesi – sadece bir "saflaştırma" değildir bu (...) adından anlaşıldığı gibi yeniden doğmaktır (Eliade, 1994: 64).

Yaz ile birlikte Saha Türklerinin takviminde uluu tunah adı verilen süt ve süt mahsulü bolluğunun yaşandığı zaman dilimine girilir (Pekarskiy, 1959: 2815). 22 Mayıs tarihine kadar samanla beslenen kısraklar, bu zamandan itibaren meralara çıkarılır. Baharda kısrakların sağımı gün doğumundan önce, öğlen ve akşam olmak üzere gerçekleşir. Mayıs ayının sonundan itibaren ise bu rakam dörde çıkar (Gogolev, 1999: 10). Yaz ile gelen bolluk ve berekete bağlı olarak Saha Türkleri bu zamanda, rn Ayı Toyon liderliğindeki ayıları kımız kadehleriyle övdükleri ve etrafa kımız saçtıkları büyük bir bayram kutlarlar (Kirişçioğlu, 2004: 359-363). Bu bayram serpme anlamına gelen ıhıah olarak adlandırılır (Pekarskiy, 1959: 3884-3885). Günümüzde ıhıah, Saha Cumhuriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı Mihail Efimovi Nikolayev tarafından ulusal bayram ilan edilmesiyle 21-22 Haziran tarihlerinde, yaz gündönümünde kutlanır (Fedorov, 2011: 54). Efsanelere göre ilk ıhıah düzenleyen kişi Saha Türklerinin atası Elley Bootur'dur. Kendisine karşı olumsuz tavır sergileyen kayınvalidesi ve kayınbabasıyla barışmak için kımız biriktirdiği bir yaz ıhıah tertip eden Elley, at

yelesiyle süslenmiş kırmızı kadehini göğe kaldırıp, bir dizi üzerine çökerek dua eder. Gökyüzündeki ayınların ve yeryüzündeki iççilerin isimlerini anarak onları över, kırmızı sunar. Bu sırada göğün doğu tarafından havalanan bir at kılı, güneşin hareket yönünü takip edip dönerek uçup gider (Vasilyev vd. 1996: 31; Duranlı, 2004: 282-283).

Günümüzde Saha Yeri'nde ıhıah için belirlenmiş özel alanlar mevcuttur. Fakat Ergis'in aktardığına göre eski zamanlarda ıhıahın düzenlenmesindeki ilk adım tühülge adı verilen ıhıah ziyafet alanının inşası olmuştur. Bu amaç doğrultusunda kesilmiş ve kabukları soyulmuş, yüzeyi tamamen pürüzsüz (budaksız) melez ağacından, yaklaşık bir buçuk kulaç yüksekliğinde direkler yere çakılmış ve enine bir çubukla bağlanmıştır. Direklerin sayısı değişiklik gösterir. Ev sahibi alt tabakadan ve yoksulsa iki direkli bir tühülge hazırlar, orta nüfuslu ve orta halliyse üç direkli bir tühülge hazırlar, soylu ve zenginse dört direkli bir tühülge hazırlar. Hazırlanan tühülgenin her iki yanına sıra halinde genç kayın ağaçları dizilir. Eğer tühülge büyükse, tühülge ve kayın ağaçları dokuz kulaç uzunluğunda alacalı bir kıl iple birbirine üç kez bağlanır. Bu ip üzerine süs olarak rengarenk çaputlar, ördek kanatları, kayın ağacı kabuğundan buzağı ağızlıkları, oyuncaklar asılır. Tühülgenin çok uzak olmayan doğu tarafına oymalarla süslenmiş sekiz kollu bir ağaç yerleştirilir. Bu ağaç Aar Bağah olarak adlandırılır. İhıah zamanında Aar Bağah altında gümüş eyerli ve koşum için en iyi takımlara sahip süt beyaz renkli bir at bağlanır. Tühülge direğine ise sirii adı verilen içi kırmızıla dolu büyük deri tulumlar asılır. Önüne çeşit çeşit kap kaçak dizilir. Bu kap kaçaklardan biri kayın ağacı kabuğundan imal edilmiş, at kılıyla işlenmiş dalbar çabıçah isimli kasedir. İçine kırmızılı yağ doldurulan bu kâseden kimsenin içmeye hakkı yoktur. Sadece ayıllara ve iççilere ikram etmek için belirlenmiştir. İkram için ebir hamıyah adı verilen kayın ağacı kabuğundan imal edilmiş, at kılıyla işlenmiş özel bir kepçe kullanılır. Tüm hazırlıklar tamamlandığında, dokuz bakir oğlana içi kırmızı ile dolu kadehler verilir ve doğuya bakacak şekilde sağ tarafa yerleştirilir. Onların sol tarafına ise sekiz bakire kız yine aynı şekilde içi kırmızı dolu kadehler tutarak tek sıra halinde dizilir. Dua için önlerinde, oğlanların ve kızların tam arasında ıhıahın yöneticisi durur. Bu kişi tühülgenin başında küçük bir ateş yakar, sol dizi üzerine çöker, sağ eline göğe kaldırarak dua eder (Ergis, 1961: 67-68).

Eliade'nin çeşitli örneklerle ortaya koyduğu üzere her ritüelin bir ilahi modeli, arketipi vardır (Eliade, 1994: 35). Yeni yılın mitik zaman anlayışında başlangıç noktası olduğu dikkate alındığında ıhıah için özel bir alanın oluşturulması yaratılışın vukuu

bulduğu kozmik zamanın yeniden canlandırılmasıdır. Bu bakımdan ıhıah alanı evrenin mikro boyuttaki bir kopyası niteliğindedir. Tepesi gökyüzünün katlarını aşan, kökü yeraltının derinliklerine inen, Baş Tanrı Ürüñ Ayı Toyon'un bineğini bağıladığı Aal Luuk Mas'ı (Harva, 2015: 58-59) sembolize eden Aar Bağah eteğinde icra edilen ritüelle, geçmiş şimdije taşınır ve yaratılış tekrar gerçekleşir. Hudyakov tarafından kaydedilen ıhıah duasında bunun örneğini görmek mümkündür:

“İlk öğlen vakti iki ayaklıyı [insan] yarattığında, süt beyaz bedenli, süt gölü basamaklı Ürüñ Ayı Toyon, bu orta dünyayı oluşturdu, var ettin. Bunların, ne varsa hepsinin yaratıcısı sensin, sen meydana getirmişsin. Bu gelenekle sen bizi, kamları bu orta dünya insanına sözcü kıldın; bizi dua edin diye yarattın. Bu gelenekle sekiz halkalı-kenarlı ana dünyanın süslü çiçeklerinin, ağaçlarının, uzanmış çalılarının yeşerdiği gün sana yakarmak için var. Bu senin oluşturuş emrinle dizginli taylarımızın özgürce dolaşma günü oldu! Ağzınlık buzağılarımızın serpildiği gün oldu! Bu senin oluşturuş emrinle dua ettiğimiz gün oldu! (...) Sekiz ayaklı Acaray Böğö'nün [yaptığı] hilelere, küçük oyunlarına boyun eğdiği gün oldu! (Hudyakov, 1969: 259-260).

Duacı, ebir hamıyah ile dalbar çabıçahtan kımız çekerek ateşe saçar. Katılımcıların hepsi duanın ardından uruy-ayhal diye bağırır. Sonra duacı bir tutam at kılımı, alaacı ve salamaatı ateşe sunar, ikram eder. Ardından doğu, güney, batı, kuzey yönüne döne döne kımız serper. Her kımız serpişinden sonra katılımcılar tus-kuo diye bağırır (Fedorov, 2011: 59-60). İhıahın ritüel boyutu tamamlanmasıyla çimenlerin üzerine daireler halinde oturan<sup>54</sup> katılımcılara kımız ikram edilir. Kımız kadehleri ilk saygın konuklara verilir. Katılımcılar kımızdan yudumladıktan sonra kadehi dairedeki bir sonraki kişiye uzatır (Ergis, 1961: 75). Bayram Saha Türklerinin geleneksel dansı ohuokay ve çeşitli güç müsabakaları ile devam eder. Geçmişte yalnızca ıhıah bayramında icra edilen ve el ele tutuşarak daire oluşturan katılımcıların güneşin seyrini takip ederek ayılları ve iççileri övdükleri ohuokay (Duranlı, 2017: 1-10) Saha

<sup>54</sup> Soylu ve zengin konuklar bir daire etrafında, yoksullar ayrı bir daire etrafında, üçüncü daire de ise kadınlar oturmaktadır bk. N. A. Alekseyev, *Traditsionnie religioznie verovaniya yakotov v XIX-naçale XX v.*, Novosibirsk 1975, s. 80

Türklerindeki mitik zaman anlayışının en estetik örneğidir. İhiah bayramında güç müsabakalarının da yapılması tabiat döngüsüne bağlı olarak değişen ayı abaahı üstünlüğünün temsili olarak düşünülebilir.

Genel olarak değerlendirilirse Saha Türklerinin inanca dair zaman tasarımının tabiat kaynaklı şekillendiği söylenebilir. Daima devir daim eden tabiata bağlı olarak Saha Türkleri yılın yaz tarafını ayılar ile kış tarafını abaahılarla ilişkilendirmiştir. Bu bakımdan yazın gelişi ayıların abaahılara karşı üstünlüğü, kışın gelişi ise tam tersi olarak abaahıların ayılara karşı üstünlüğünü göstermektedir. Yeni yıl Saha Türkleri tarafından tabiat döngüsünde Mayıs-Haziran aylarına tekabül eden yaz mevsiminin ilk ayında, ihiah bayramı ile kutlanmaktadır. Bu zaman dilimi aynı zamanda yaratılışın vuku bulduğu başlangıç zamanıdır. Fakat daha önce de ifade edildiği gibi ihiah Saha Türkleri tarafından yalnızca yazın düzenlenmemiştir. Tabiat döngüsünde kışın gelişine yakın dolayısıyla üstünlüğün abaahılara geçmeye başladığı zaman diliminde de abaahı ihiahi düzenlenerek kötülükten sakınılmaya çalışılmıştır.

### 2.3. İnanca Dair Varlık Tasarımı

#### 2.3.1. Ayı

Saha Türklerinin inanç sisteminde ayı, üst dünyada yaşayan iyilik ilahlarının ortak adıdır. Yeryüzü, insan ve insan için faydalı olan bitkiler ve hayvanlar iyilik ilkesini temsil eden bu yüce varlıklarının tayini sonucunda oluşmuştur (Pekarskiy, 1959: 47). Ayılar lütufkar varlıklardır. Zorlu orta dünya yaşamında insanın iyiliğini gözetirler, mutlu bir hayat için arzulanan doğurganlık, bereket ve refah ihsan ederler. Fakat ayıların bu lütufkar tavrı ancak insandan memnun olmaları halinde geçerlidir. Aksi halde insana yüz çevirebilirler (Troşçanskiy, 1902: 24). Bu inanca bağlı olarak insanın kaderi ayıların elindedir<sup>55</sup>. Saha Türkleri onlara minnet ve korku hisleriyle yönelirler. Arzu edilen iyiliğe göre özel ritüeller icra edip merhamet dilerler. Süt ve süt mahsullerinin had safhaya çıktığı yaz mevsimin başlangıcında ihiah düzenleyip çoroon adı verilen ahşap kadehler içinde kımız sunarlar (Ergis, 1974: 126).

Eduard Pekarskiy ayı sözcüğünü ay- fiilinden -ı isim-fiil ekiyle türetmiş Saha Türkçesinde kullanımına yönelik üç farklı anlam içeriği kaydetmiştir: 1) Yaratım,

<sup>55</sup> İnsan çoğunlukla dualarda ensesinden veyahut sırtından dizginli olarak ifade edilir bk. A. S. Fedorov, *Öbüge Siere-Tuoma*, Cookuskay 2011, s. 58.

yaratış, yaratıcılık, yaratılış başlangıcı; 2) Yaratıcılığın gerekli bir unsuru olarak iyi başlangıç; görünen ve görünmeyen dünyada iyi olan her şey; iyi ruh hali, huy, özellik; iyilik (abaahı zıddı); 3) Yaratıcılığın ve iyiliğin başlangıcını temsil eden yüksek varlıkların genel adı (iyi ruhlar, dâhiler), tanrı, ilah, yaratıcı, halik (Pekarskiy, 1959: 47-48). Ay- fiili Eski Türkçede 1) Konuş-; 2) Söyle-, bildir-, emret- anlamını taşıyan ve saygı ifade eden bir sözcüktür (Clauson, 1972: 266). Saha Türkçesinde ise ay- 1) Bir şey yarat-, hayat ver- (başlangıç), oluştur-, var et- (insan), düzenle-, ortaya çıkar- (yeryüzü); inşa et-, üret-; 2) İşaret et- (ıy-)<sup>56</sup>, yukarıdan tayin et- anlamlarıyla kullanılmıştır (Pekarskiy, 1959: 32-33).

Ayılar, Türk bozkır kültüründeki aileler birliğinden oluşan kan akrabalığı esasına dayalı boy teşkilatı şeklinde düşünülmüştür. Liderleri Ürüñ<sup>57</sup> Ayı Toyon<sup>58</sup> dur. Ürüñ Ayı Toyon liderliğindeki ayılar, üst dünyadaki üç boyun en iyisi ve hâkimi kabul edilir (Ergis, 1974: 126). Mariya Nikolayevna Androsova-İonova tarafından kaleme alınan üüt aas beyeleh Ürüñ Ayı Toyon iççattara “süt beyaz bedenli Ürüñ Ayı Toyon’un nesli” oloñhosuna göre Ürüñ Ayı Toyon’un ve eşi Acına Sier’in 9 oğlu 8 kızı vardır. Yaşça büyükten küçüğe doğru isimleri su şekildedir:

Oğlan	Kız
Çıñıs Haan	Ecen İeyehsit-Haam Ayıısıt
Cöhögöy Ayıı	Mañan Mañhalıy
Kıtay Bahsıla	Uot Kındıalana
Seerkeen Sehen	Sebcigirey Mañan
Uhun Curantaayı	Ürüñ Molçoy
Tüöne Moñol	Kus Hañıl

<sup>56</sup> Saha Türkçesinde işaret et-, belirt-, buyur-, yol göster-, tayin et- anlamlarında kullanılan ıy- fiili, Eski Türkçedeki ay- fiilinin karşılığıdır bk. P. A. Sleptsov vd., Saha Tılın Bihaarılaah Ulahan Tılcıta, C 14, Novosibirsk 2017, s. 356-357

<sup>57</sup> 1) Ak, beyaz; 2) Beyaz, açık, temiz bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 3, s. 3178-3179.

<sup>58</sup> Efendi, hükümdar; amir, müdür, memur, idareci, prens bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, 1959 Moskva, C 3, s. 2706; Rus Çarlığının Saha Yeri’ni işgali döneminde (XVII. asır), ataerkil anlayışta örgütlenmiş aileler birliğinin (erkek kardeşler, oğullar, yeğenler, beslemeler, köleler ile aileleri ve çocukları) liderini tanımlamaktadır bk. S. A. Tokarev, *Obşestvennyy stroy yakutov XVII-XVIII vv.*, Yakutsk 1945, s. 141-142.



Baay Barılaah

Sette Eppitinen Etrikeen

Toyon Kulut

Happaççılaan Haaçılaan

İgii Toĝuu (Pekarskiy, 1911: 401-402)

Androsova-İonova'nın oluşturmuş olduğu üstte verilen panteon içerisinde iççi adı verilen yer-su iyelerini barındırmakla birlikte dokuzlu biçimde tanzim edilmesi bakımından önemlidir. Saha Türklerinde baba soyu dokuz kuşak boyunca sayılır (Afanasyev-Teris, 2012: 93).

Saha Türklerinin ayımlarlistesini eksiksiz ve kusursuz biçimde vermek oldukça zordur. Sadece Kulun Kullustuur oloñhosunda Sergey Vasilyeviç Yastremskiy otuz ilah tespit etmiştir (Yastremskiy, 1929: 3). İsimlerinin farklı epitetler ile anıldığı dikkate alındığında bu iş başlıca bir çalışma gerektirmektedir. Bu nedenle aşağıda Saha Türklerinin sosyal yaşamında önemli bir yer işgal eden Ürüñ Ayı Toyon, Cılğa Haan, Süge Toyon, Hotoy Ayı, Cöhögöy Toyon, Ayıñıt ve İeyiehsit incelenecektir.

### 2.3.1.1. Ürüñ Ayı Toyon

Ürüñ Ayı Toyon yeryüzünü yaratan, tüm evreni yöneten, soyun devamını, at sığır bolluğunu ve toprak bereketini sağlayan en yüce ilahdır (Pekarskiy, 1959: 48). O her üç dünyanın da hâkimi kabul edilmektedir (Ergun, 2019: 250). Hâkim görüşe göre gökyüzünün dokuzuncu katında yaşamaktadır (Aleksyev, 1975: 77). Ona Aar Toyon, Aar Ayı Toyon, Ayı Tañara olarak da hitap edilmektedir. Kulakovskiy'in kanaatine göre Saha Türklerinin baş ilahları için kullandıkları en eski isim Aar Toyon'dur. Misyonerlik faaliyetleri sonucu Hristiyanlığın Saha Yeri'ne gelişyle baş ilah Aar Toyon temel işlevleri kendisiyle örtüşen Hristiyanlık tanrısı Ürüñ Ayı Toyon ile birleşmiştir (Kulakovskiy, 1979: 17). Kulakovskiy'in bu görüşü Ürüñ Ayı Toyon'un Orta Asya merkezli Türk tanrı anlayışı ile semavi tanrı anlayışını kendi içerisinde barındıran bir ilah olduğu anlamına gelmektedir.

Platon Oyunskiy'in Culuruyar Nurgun Bootur oloñhosunda Ürüñ Ayı (Aar) Toyon şu şekilde tasvir edilmiştir:

“Sekiz katmanlı

Sarı beyaz gökyüzünün

Alt ucunda

Üç katmanlı  
 Yüce sonsuz gökyüzünün  
 Zirvesinde  
 Gülümseyen mavi havalı  
 Parlak gündüz diyarlı  
 Kaymak tutmaz süt göllü  
 Beyaz mayi basamaklı  
 Süt-beyaz taş oturaklı  
 Sakin sıcak soluklu  
 Işıltılı-beyaz vücutlu  
 Üç samurun sağrısından imal edilmiş  
 Tepesi tüylü yüksek börklü  
 Ürüñ Aar Toyon var imiş derler”  
 (Oyunskiy, 1959: 16).

Oloñho metinlerine göre Ürüñ Ayı (Aar) Toyon’un eşi Kün Kübey Hotun’dur. Ürüñ Ayı (Aar) Toyon’a emirlerini taşıyan cöhüölcütter<sup>59</sup>, kendisinin ve ayı konseyinin emirlerini yerine getiren ayı buhatırdar “ayı bahadırları” hizmet eder. Mahiyeti altında ayı namının<sup>60</sup> udağattar veya ayı cargıl<sup>61</sup> udağattar adı verilen “kam kadınlar” da vardır (Ergis, 1974: 127). Ürüñ Ayı (Aar) Toyon ayı bahadırları Uraañhay Sahaların atası olması veya atalarını abaahı tehditlerine karşı savunması için orta dünyaya gönderir. Fakat bahadırlar yardım istemedikleri sürece kaderlerine bir müdahalede bulunmaz. Bahadırlar da ancak müşkül bir duruma düştüklerinde veya ölmek üzere olduklarında Ürüñ Ayı (Aar) Toyon’a seslenir. Böyle zamanlarda Ürüñ Ayı (Aar) Toyon ayı konseyini akıl almak için toplar. Ölmek üzere olan bahadırlar için ise ya yardım gönderir ya da beyaz ışık bulutu üzerinde uçarak elinde tuttuğu atara adı verilen öldürücü yabasını bahadının düşmanına fırlatır (Gorohov, 1885: 55). Oloñho metinlerindeki tutumundan hareketle bazı araştırmacılar Ürüñ Ayı (Aar) Toyon’u pasif

<sup>59</sup> Yakut Dili Lûgati’nde cöhölcüt, cöhülyüt “hadim”; cöhülcüt, cöhülyüt “at uşağı” olarak verilmiştir bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 1, s. 854. Oloñho metinlerinde Ürüñ Ayı (Aar) Toyon’un emirlerini taşıyan bu kişilerin yedi kardeş oldukları belirtilmektedir ve her biri semavi gazap ve cezaların haberci konumundadır bk. P. Ergun, *Sibirya Türklerinin Destanlarında İyeler*, Konya 2019, s. 262.

<sup>60</sup> Yumuşak, narin bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 2, s. 1677.

<sup>61</sup> Çınlama, yankılanma bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 1, s. 794.

bir ilah olarak değerlendirmişlerdir. Seroşevskiy, Ürüñ Ayı (Aar) Toyon'u: "Yedinci gökte kendi tahtına oturmuş evreni izlemektedir ama bu dünyanın işlerine fazla karışmaz" olarak tarif etmiştir. Troşçanskiy de benzer şekilde: "Ürüñ Ayı Toyon dünyevi nimetler verip, çocuklarını Yakutların atası olması için yeryüzüne gönderdikten sonra dünya işlerinden emekli oldu ve her zengin ve onurlu Yakut ihtiyarı gibi ailesi ve halkı arasında sakin bir hayat sürüyor" diye yazmıştır (Troşçanskiy, 1902: 37).

Güneşin Ürüñ Ayı (Aar) Toyon'un tecessüm hali olduğuna yönelik tarihi-etnografik materyaller mevcuttur. Burnaşev İnnokentiy İvanoviç'in ıhiah şarkısında Ürüñ Ayı (Aar) Toyon şu şekilde geçmektedir:

“Cie-buo!  
Doğup yükselip çıkar  
Beyaz güneşim  
Ürüñ Ayı Toyon olup  
Orta dünya  
Oluşturulup zuhur etme gününde  
Biten otların-ağaçların kısmeti diye,  
Doğan atların-sığırların bahtı diye,  
Gelen nesillerin geleceği olsun diye,  
Sağ tarafında  
Dokuz genç turna gibi  
Oğlan çocukları eşlik edip  
Sol tarafında  
Yedi dişi ak turna gibi  
Kız çocukları dizilip durup:  
“Bu orta  
Çalkalanan sulu,  
Bükülen yeşil ot zeminli,  
Lekeli dünya  
Teleege<sup>62</sup> gibi dönüp,  
Kölüöhe<sup>63</sup> gibi çevrilip,

<sup>62</sup> At arabası bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 3, s. 2620.

Düşüp oluşsun,  
 Düşen beyaz namlı dünyanın  
 Sevgili yazgısı  
 Asırlar boyunca  
 Bozulmasın!” – diye  
 Tayin edip zirveye yükselmiş imiş”  
 (Burnaşev-Ton Suorun, 1944: 63-64).

Verhoyansk’a sürgüne gönderilen Hudyakov da bazı Saha Türklerinin güneşe karşı diz çöküp: “Ayı Toyon merhamet et! Dünyaya getirdiğimiz çocuklara, yetiştirdiğimiz sığırlara göz kulak ol! Avladığımız hayvanları, topraktan biten bitkileri yaratıp bize ver! Ayı Toyon merhamet et!” diye seslendiğini kaydetmiştir (Hudyakov, 1969: 278).

Saha Türkleri Ürüñ Ayı Toyon için at kurban etmişlerdir. Tarihi-etnografik materyallerde Ürüñ Ayı Toyon’a sunulan kurbanının kanlı ve kansız olmak üzere iki farklı şekilde uygulandığına yönelik bilgiler mevcuttur. Birinci uygulamaya göre Ürüñ Ayı Toyon’a beyaz at kurban edilmiş ve kurban diri diri yakılmıştır (Bayat, 2017: 252). Atın yanması sırasında çıkan dumanın gökyüzüne yükselmesi halinde kurbanın adanan yere ulaştığı kabul edilmiştir. Aksi durumda ise atın ruhunun insanları cezalandıracağı, felaketler getireceği düşünülmüştür (Duranlı, 2021: 223). Diğer uygulamaya göre ise beyaz elbise giyen, beyaz ata binen ve ellerinde beyaz sopa tutan (kabuğu soyulmuş) üç genç 9-12 atı veya taylı kısrakları kovalamış, atlar sürülerini bulamaması için olabildiğince uzağa sürülmüştür. Kıydı “sürme” isimli bu tören, varlıklı kişiler tarafından hayatları boyunca yalnızca üç kez gerçekleştirilmiştir (Aleksyev, 1975: 78). Törenin varlıklı kişiler tarafından gerçekleştirilmesinin sebebi kurban sayısının sürüdeki hayvan sayısı ile orantılı olmasıdır (Pekarskiy, 1959: 1368). Saha Türkçesinde Ürüñ Ayı Toyon için tabiata salınan bu atlar itık “kurbanlık” olarak adlandırılır. Itık hayvan hiçbir zaman dövülmez, kuyruk ve yeleleri kesilmez (İnan, 1986: 98). Bahaddin Ögel’in verdiği bilgiye göre azat edilen at doğu yönüne doğru salınır (Ögel, 1995: 286). Bu yönüyle Ürüñ Ayı Toyon’a adanmış bu töreninin doğu yönünün ve dolayısıyla güneşin kutsallığı ile ilişkilendirmek mümkündür.

---

<sup>63</sup> Tekerlek bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 1, s. 1137.

### 2.3.1.2. Cılğa Haan

Ürũn Ayı Toyon'un ardından ikincil mahiyetteki Ayılar gelir. Onların içerisinde şüphesiz en üst statüde olanlar Ürũn Ayı (Aar) Toyon'un akıl danıştığı kağan unvanı ile anılan ilahlardır: Cılğa Haan, Tañha Haan, Odun Haan, Çıñıs Haan. Oloñho metinleri üzerine inceleme yapan araştırmacılar bu isimlerin aynı ilahın farklı temsilleri olduğunu konusunda hem fikirdir. Ksenofontov, Cılğa Haan, Odun Haan, Odun Hallaan, Çıñıs Haddaan, Odun Biis, Çıñıs Biis, Tañhahıt Haan isimlerinin Cılğa Haan'ın farklı isimleri olarak kabul etmiştir<sup>64</sup> (Ksenofontov, 1977: 237). Nikolay Vasilyeviç Emelyanov, Cılğa Haan, Odun Haan, Tañhahıt Haan, Çıñıs Hallaan, Çıñıs Biis, Odun Biis isimlerinin Çıñıs Haan'ın farklı isimleri olarak düşünmüştür (Emelyanov, 1980a: 15). Pekarskiy'in Yakut Dili Lûgati'nde Cılğa Haan, Tañha Haan, Odun Haan, Çıñıs Haan şu şekilde açıklanmıştır: Cılğa Haan veya Tañhahıt Cılğa Haan: İnsanın kaderini hâkim olan ilah (Pekarskiy, 1959: 880). Tañha Haan Toyon: İnsanın kaderini tayin eden ve öngören kader tanrısı (Pekarskiy, 1959: 2557). Çıñıs Haan: Oloñhoda bir barış antlaşması yapılırken savaşan tarafların antlaşma hükümlerini yerine getirip getirmediklerini denetlemek üzere (üç dünya için) seçilen yetkililerden biri (Odun Haan ve Cılğa Haan ile birlikte) (Pekarskiy, 1959: 3721-3722). Odun Haan: Kaderin yüce hâkimi, kaderin ve kismetin geldiği yer (Pekarskiy, 1959: 1793). Görüldüğü üzere Cılğa Haan, Tañha Haan, Odun Haan, Çıñıs Haan aynı işleve sahiptir ve dolayısıyla aynı ilahın farklı isimleridir. Bu ilah aşağıda değerlendirilirken Cılğa Haan ismi kullanılacaktır.

Cılğa Haan, insanların kaderini tayin eden yüce ilahtır. Eşi Çıñıs Hotun ile birlikte yazılarla ve desenlerle kaplı kuzeybatı gökyüzünde yaşar (Alekseyev, 1975: 98). Cılğa Haan, yaşamın akışına müdahale etmez; fakat yaşamın akışını kendi tayin eder (Ksenofontov, 1977: 237). Cılğa Haan'ın bahadırların nasıl bir yaşam süreceğinin yazıldığı sekiz uçlu, dört köşeli, şeffaf bir kitabesi vardır (Culuruyar Nurgun Bootur, 1947: 132). Bu kitabe Uhun Curantaayı isimli kâtip tarafından yazılır (Ergun, 2013: 215). Cılğa Haan'ın tayin ettiği kader kesin ve katidir. Saha Türkleri, kaderin kaçınılmazlığını ifade etmek için Odun Haan oñohuuta, Çıñıs Haan ıyaağa “Odun Haan'ın takdiri, Çıñıs Haan'ın buyruğu” derler. Kulakovski bu atasözünün daha eski

<sup>64</sup> Metin Ergun'un hazırladığı “Yakut Olonholarındaki Mitolojik Kahramanlar ve Metinler” sözlüğünde Odun Haan, Çıñıs Haan isimlerinin Cılğa Haan'ın farklı isimleri olduğunu belirtmiştir bk. M. Ergun, *Yakut Destan Geleneği ve Er Sogotoh*, Ankara 2013, s. 157, 160, 199.

versiyonunun Tañha Haan tañhata, Cılğa Haan cılğata olduğunu belirtmiştir (Kulakovskiy, 1979: 22). Oloñho metinlerinde Cılğa Haan aynı zamanda üç dünyanın yargıcısıdır. Bahadırlar herhangi bir konuda ihtilafa düştüklerinde veya bir kimseden şikayetçi olduklarında Cılğa Haan'a başvurur. Cılğa Haan söylenenler ile kader kitabesinde yazılanları karşılaştırır ve adil bir hüküm verir. Onun hükmü tayin ettiği kader kadar keskindir. Örneğin, Priklonskiy tarafından derlenen Er Soğotoh oloñhosunda, baş kahraman Er Soğotoh cinayet işlediği için Cılğa Haan'a şikâyet edilir. Bunun üzerine Cılğa Haan Er Soğotoh'u kendi yanına çağırır. Fakat Er Soğotoh Cılğa Haan'ın buyruğuna uymaz. O zaman gökyüzünden bir kement iner ve Er Soğotoh'u boynundan üst dünyaya çeker (Ergun, 2013: 427). Günümüzde Cılğa Haan için özel bir ritüel icra edilmemektedir. Fakat geçmişte Saha Türkleri çocuksuzluk durumunda, kıtlık ve kıran zamanlarında Cılğa Haan'a döndükleri bilinmektedir. Cılğa Haan'dan teşekkürlü çocuğun, kazadan, hastalıktan veya herhangi bir talihsizlikten ölmeyeceğine inanılmıştır (Aleksyev, 1975: 98).

### 2.3.1.3. Süge Toyon

Süge Toyon, etiñ “gök gürültüsü” ve çağılğan “yıldırım” ilahıdır (Ammosov vd., 2010: 119). Ona ait tüm isimler şu şekildedir: Aan Caahın, Caan Buuray, Oroy Buuray, Buuray Dohsun, Uordaah Cahabil, Süñ Caahın, Sürdeeh-Kepteeh Süge Toyon<sup>65</sup> (Kulakovskiy, 1979: 20). Bazı araştırmacılar gök gürültüsü/yıldırım ilahının 7 kardeş olarak düşünmüştür (Pekarskiy, 1959: 2378). Androsova-İonova'nın süt beyaz bedenli Ürüñ Ayı Toyon'un nesli oloñhosunda Süge Toyon, Cılğa Haan'ın oğlu olarak yer almıştır (Pekarskiy, 1911: 420). Süge Toyon, Saha Yeri'nde oldukça sık anılan ve büyük saygı gören bir ilahtır. Saha Türkleri Süge Toyon'un gök gürültüsü ve yıldırım aracılığıyla abaahı şerlerini orta dünyadan kovduğuna inanmaktadır. Bu inanca dair bir mit N. Tolokonskiy tarafından derlenmiştir. Mite göre yeryüzünün yaratılışı sırasında “Allaraa Oğonñor dilediği yere yerleşmekle (insan, ağaç, hayvan vd.) Ayı Toyon'u tehdit etmiştir. Ayı Toyon ise buna izin vermeyeceğini, yıldırım çarpmasıyla Allaraa Oğonñor'u yerleştiği yerden süreceğini söylemiştir (Tolokonskiy, 1914: 84). Mitte diyalog her ne kadar Ayı Toyon ile Allaraa Oğonñor arasında geçse de bu işlev tamamen Süge Toyon'a aittir. Saha Türkleri, yıldırım çarpmasından korunmak için çeşitli yollara başvurmuştur. Hudyakov: “Yakutlar, gök gürültü fırtına sırasında ağaç

<sup>65</sup> Dehşetli Balta Efendi bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 2, s. 2410.

altında durmazlar; orada abaahı saklanır ve üzerine yıldırım düşer” diye yazmıştır (Hudyakov, 1969: 276). Popov: “Gök gürültülü fırtınaya yakalanan abaahı, bir kişi bulursa elbisesinin kıvrımına gizlenir. Bu gibi zamanlarda fırtına geçene kadar üstünüzde bulunan tüm elbiseler ve eşyalar çıkarılıp atılmalıdır” diye belirtmiştir (Popov, 1949a: 270). Nikolay Prokopoviç Pripuzov ise: “Gökyüzü şiddetli bir şekilde gürlediğinde Yakut, hemen her evde bulunan yıldırım düşmüş bir ağacın yongasını çıkarır ve bununla yurdu arındırarak şöyle der: Caan Buuray bağırdı, Süge Toyon kıpırdadı! Defol! Defol!<sup>66</sup> Daha sonra yakılan yonga evden atılır; bu yıldırım düşmesini engelliyor gibi görünüyor” sözleri ile bir ritüeli aktarmıştır (Pripuzov, 1885: 61). Pripuzov’un naklettiği bu ritüele arçı adı verilir. Arçı: 1) Herhangi bir şeyden zararlı tesirleri uzaklaştırma; özellikle yıldırım çarpmasıyla parçalanmış ağaç parçası ile (tütsüleme yoluyla) kötü ruhları kovmak için yapılan şaman ayini<sup>67</sup>. 2) Bir şeyi kutsamak amacıyla, tütsüleme esnasında veya bir kimsenin tabiatüstü gücünü açığa çıkarmak için kullanılan nesnenin kendisi (yıldırım tarafından kırılan bir ağaçtan yonga demeti, ateş, kayın ağacı kabuğu vb.) anlamına gelir (Pekarskiy, 1959: 153). Saha Türkleri, Süge Toyon’un abaahı şerlerini kovması nedeniyle gök gürültüsü ve yıldırımını şifa olarak da görmüşlerdir. Hudyakov’un aktardığı bilgiye göre şiddetli bir gök gürültülü fırtına sırasında hasta (konvülsiyon, epilepsi, delilik vb.) açık bir alana götürülmüş ve gök gürültüsü ile aynı anda titremesi istenmiştir. Bu şekilde hastalık müsebbibi kötü ruhun kişiyi terk edip hastanın iyileşeceğine inanılmıştır (Hudyakov, 1969: 275-276).

#### 2.3.1.4. Hotoy Ayı

Hotoy Ayı kuşların yaratıcısıdır. Hudyakov tarafından aktarılan efsaneye göre eski zamanlarda boçuguras “çil” çok büyüktür. Hotoy Ayı onu parçalara ayırmış ve parçalarından cins cins kuşlar yaratmıştır (Hudyakov, 1969: 272). Hotoy Ayı’nın hara çağıl<sup>68</sup> olarak adlandırılan bir kartal suretinde zuhur ettiğine inanılır (Troşçanskiy, 1902:

<sup>66</sup> Saha bilmecelerinde gök gürültüsü “ulu ülkenin boğası böğürür” şeklinde ifade edilir bk. Y. Vasilyev vd., *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri*, Ankara 1996, s. 59. Yakut Dili Lûgati’nde Pekarskiy, buuray sözcüğünün anlamını cesur, yiğit, kaba olarak vermiş, Buura başlığında Buuray Dohsun hakkında bilgi verirken sözcüğü Eski Türkçe buğra “erkek deve” ile ilişkilendirmiştir. Benzer şekilde Saha Türkçesinde yer alan buur sözcüğü de “erkek geyik” anlamına gelmektedir bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 1, s. 564-565. Saha Türklerinin güney kökenleri dikkate alındığında gök gürültüsü ve yıldırım ilahı tasarımıyla deve ile bağlantılı olması muhtemeldir.

<sup>67</sup> Arçı günümüzde herkes tarafından icra edilmektedir (KK5)

<sup>68</sup> Kartal türü (Saha Yeri’ndeki yırtıcı kuşlardan en büyüğü) bk. P. A. Sleptsov vd., *Saha Tıln Bıhaarulaah Ulahan Tilcuta*, C 3, Novosibirsk 2006, s. 282

56; Ksenofontov, 1977: 240; Kulakovskiy, 1979: 19). Bu nedenle sahip olduğu isimler kartalın çeşitli tasvirleridir: çaaçığır taas tañalay “çınlayan taş damak”, bürüö harah “örtülü göz”, bütey mulgun “kapalı omuz”, tögürük türbüü kınat “yuvarlak geniş kanat”, atara kuturuk “yaba kuyruk”, altan sabaray “bakır pençe”, ala mondoğoy “ihtişamlı duruş”, taybır çağıl “lekeli çark”, süñken ereli “dışarıya doğru fırlamış iri göz”, homporuun hotoy kıl “kambur burun kartal [efendi]” (Kulakovskiy, 1978: 228). Kartal aynı zamanda Hotoy Ayı’nın çocuğu kabul edilir. Her kim kartalı öldürürse Hotoy Ayı tarafından cezalandırılır. Ölen kartal, babası Hotoy Ayı’nın yanına uçar ve kendisini öldüren kişiyi şikâyet eder. Bunun üzerine Hotoy Ayı kişinin kas hipotonisi geçirdiği (Aziz Vitus Dansı’na benzer biçimde), çıldırdığı, kartala özgü sesler çıkarıp sonunda korkunç ıstırap içinde öldüğü bir hastalık gönderir (Kulakovskiy, 1979: 91-92). Hudyakov bu inanca yönelik: “Yakutlar, bir kartal karnını doyurduğunda (örneğin bir tavşan yediğinde) uçamayacağını söylüyorlar. Bazı aptalların ise onu yakalayıp dövdüğünü! Sonra bu kişi çıldırır, kurur, tüm kemikleri ağrır, bir kartal gibi bükülür ve çığlık atar. Akıllı Yakutlar kartalın önünde şapkasını çıkarır: “Hürmetli büyükbabamız! Biz size dokunmayız, siz de bize (ve balık avımıza) dokunmayın [der]” diye yazmıştır (Hudyakov, 1969: 271). Saha Türkleri kartala zarar vermeyi ayı “günah/suç” olarak görmektedir. İşlenen günah/suç ise setteeh-seleenneeh olarak tanımlanır. Yani bu günah/suç mutlaka kişiye ceza olarak geri döner. Bu inanç, itikadı en zayıf Saha insanının kalbine bile derinden nüfuz etmiştir. Vsevolod Mihalyoviç İonov bunu yaşadığı bir olay üzerinden şu şekilde anlatmıştır: “Zengin bir Yakut’un yanında yaşamak zorunda kaldım. İlkbahar günü eve dönerken bu Yakut’un ağılında buzağı cesedinin üzerinde oturan ve ona eziyet eden bir kartal gördüm. Yaklaşık 20 adım mesafede onu izlemek için durdum. Başını kaldırdı ve bana baktı ama yerinden kıpırdamadı. Yakut’a gittim ve ondan benim için kartalı vurmasını istedim. Yakut şaşırmişti: “Ona kim ateş edecek?” diye sordu. Bu kişi çok özgür düşünceli bir adamdı; öğrencim olan genç oğlunu benim için doğan ve atmaca öldürdüğünü öğrendiğinde bile oldukça sakin karşılamıştı. Yakut inançlarını bir kalıntı olarak gördü; ancak yine de kartalı öldürmeye cesaret edemedi. Hatta onu besleme gereksinimi hissetti” (İonov, 1913: 5). İonov’un gözlemlediği üzere şayet kartal bir kimsenin evinin yakınına konarsa beslenmesi gerekir. Seroşevskiy’in naklettiğine göre Aldan nehri boylarında, zengin bir adamın bahçesine iki kartal konmuştur. Bunun üzerine adam hayvan kestirmiş, bahçeye bir masa koydurmuş; masanın üzerini iki kadeh votka, tuz, içinde kıyılmış karaciğer, yürek, iç yağı ve en iyi et parçalarından oluşan tabak ile donatmıştır (Seroşevskiy, 1896:



656-657). Aynı davranış şekli yaşlanmış kartal için de uygulanır (Kulakovskiy, 1979: 91). Bir kartal öldüğünde veya kemikleri bulunduğu Saha Türkleri onu yerden kaldırmış ve eski defin merasimine uygun şekilde arañas isimli direkler veya ağaçlar üzerine kurulmuş ambar<sup>69</sup> üzerine yerleştirmiştir (Seroşevskiy, 1896: 657-658; Troşçanskiy, 1902: 56; İonov, 1913: 7). Saha Türkleri çocuksuzluk durumunda Cılğa Haan'a olduğu gibi Hotoy Ayı'ya da dönmüşlerdir (Aleksyev, 1975: 120). Pripuzov'un verdiği bilgiye göre Hotoy Ayı'nın bahsettiği çocuklar fiziksel olarak zayıftır ve ağırlıklı olarak kızdır (Pripuzov, 1885: 59). Kartal soyundan gelen insanlar için hotoy tañaralaah "kartal koruyucusu" veya hotoy törütteeh "kartal kökenli" denir (İonov, 1913: 2-3). Bu durum Hotoy Ayı'nın esasen totem ilahı olduğunu gösterir. Saha efsanelerine göre kartal Kangalasların totemidir. Çok eski zamanlarda Kangalasların atası savaştan kaçır, yolda bütün yiyeceğini tüketir, tam açlıktan ölmek üzere iken gökyüzünde kaz sürüsü belirir, aniden bir kartal çıkar ve o kazlardan birini Kangalasların atası için öldürür. Kangalasların atası kazı yer, gücünü toplarlar, yiyeceğini elde edebilecek duruma gelir. Bu nedenle kartal Kangalasların kurtarıcısı kabul edilir (Duranlı, 2004: 460).

### 2.3.1.5. Cöhögöy Toyon

Cöhögöy Toyon, atların hamisi olan Saha Türklerinin inanç sistemindeki ana ilahlardan biridir (Emelyanov, 1980a: 15). Ona, Kürüö<sup>70</sup> Cöhögöy, Uordaah<sup>71</sup> Cöhögöy olarak da hitap edilir (Pekarskiy, 1959: 854). Cöhögöy Toyon, Hudyakov tarafından aktarılan bies mahtaah Beyberikeen emeehsin "beş inekli yaşlı kadın Beyberikeen" masalına göre<sup>72</sup> Ürüñ Ayı Toyon'un küçük erkek kardeşidir (Hudyakov, 1890: 63). Androsova-İonova'nın süt beyaz bedenli Ürüñ Ayı Toyon'un nesli oloñhosuna göre Ürüñ Ayı Toyon'un ikinci oğludur (Pekarskiy, 1911: 401). Seroşevskiy'e göre Ayıhıt'ın babasıdır (Seroşevskiy, 1896: 675). Kulakovskiy'e göre 7 erkek kardeştan en büyüğüdür (Kulakovskiy, 1979: 19). Eşi Cöhögöy Ayı Hotun ile birlikte sölögöy ismi

<sup>69</sup> Duranlı'nın Ksenofontov'dan aktardığı bilgiye göre arañas ekonomik gereksinimler için yapılan dört veya daha fazla sütunlu sehpa, yerdur. Eski şamanların ve soylu insanların özel bir şekilde yapılmış toprak üstü mezarları arañas olarak adlandırılır. Ağaçtan oyulmuş tabut büyük bir ağacın gövdesinde veya sütunlar üzerine dikilen kütük, kütükten yapılmış duvarlara yerleştirilir. Bu gömü şekli sadece şamanlarla ilgili olarak kullanılmıştır bk. "Saha Türklerinde Şaman Mezarları ve Bu Mezarlarla Bağlantılı Anlatılar", *1. Uluslararası Türk İslam Mezar Taşları Kongresi Bildiriler Kitabı*, Aydın 2018b, s. 209.

<sup>70</sup> Ağıl bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 2, s. 1336.

<sup>71</sup> Kızgın bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 3, s. 3045-3046.

<sup>72</sup> Bu masalın Ergis tarafından kaydedilen benzer metni Muvaffak Duranlı tarafından Türkiye Türkçesine aktarılmıştır bk. M. Duranlı, *Saha (Yakut) Büyü Masalları*, Konya 2010a, s. 231-236.

verilen süt mayisinin gürültülü bir şekilde damladığı kuzeydoğu gökyüzünde yaşar (Gogolev, 1994: 10). Çok zengindir, dışı beyaz at postu ile kaplı, altıgen forma sahip, antik bir ahşap evde kalır. Evinde at kokusu hakimdir (Popov, 1949a: 268). Dini şiirlerde genellikle beyaz renkli aygır olarak görülür (Ksenofontov, 1977: 239). Oloñho metinlerinde bahadırlar ona: “Yularlı taylara bakan, özgür tayları eğiten, hareketli tayları yayan, doğumları artıran, ağılları çoğaltan Kürüo Cöhögöy” şeklinde seslenir (Hudyakov, 1969: 282). Cöhögöy Toyon insanlara cesur erkekler, gayretli atlar ve yük çeken öküzler ihsan eder (Pripuzov, 1885: 59). Cöhögöy Toyon tarafından ihsan edilen atlara kimsenin zarar veremeyeceğine inancı mevcuttur. Alekseyev tarafından Núrba Bölgesi’nde kaydedilen hadiseye göre bir gün kam, üç kardeşe, atların Cöhögöy Toyon tarafından verilip verilmediğini kontrol etmeyi teklif etmiştir. Kardeşler kamın bu teklifini onaylamıştır. Bunun üzerine kam soyulmuş söğüt dalı ile atların gözleri arasında vurmıştır. Atlar aldıkları darbe sonucu yer yığılmış ve kısa süre sonra öldükleri anlaşılmıştır. Kam atların ölmesini Cöhögöy Toyon tarafından ihsan edilmemeleriyle açıklamıştır (Alekseyev, 1975: 95). Saha Türkleri, at bolluğu için Cöhögöy Toyon’a yönelmişlerdir. Bu ritüele Cöhögöyü Ataarak “Cöhögöy’ü Uğurlama” adı verilir. Popov’un aktardığına göre şu şekilde gerçekleştirilir: “İlkbaharda, kısrakların tayı olduğunda, süt biriktirilir ve kımız hazırlanır. Sütün mayalanması üç gün sürer. Üçüncü günün sabahında akrabalar ve yakın dostlar toplanır. Bir araya geldiklerinde yurdun ortasına aas telleh isimli ortası beyaz etrafı siyah at derisinden kilim serilir. Üzerine ahşap kımız kadehleri ve taslar yerleştirilir. Misafirler oturur, ev sahibi elinde tuttuğu kımız kadehini yukarı doğru kaldırır şekilde postun kenarında dolaşarak Uordaah Cöhögöy’ü över. Daha sonra hazırlanan kımız misafirler tarafından içilir (Popov, 1949a: 299).

### 2.3.1.6. Ayıhıt ve İeyiehsit

Ayıhıt insanların, atların, sığırların, köpeklerin, tilkilerin üremesine yaratıcı bir şekilde tesir eden, ağırlıklı olarak kadın cinsindeki doğurganlık ilahlarının ortak adıdır (Pekarskiy, 1959: 54). Kulakovskiy’e göre insan Ayıhıt’ı Ahtar Ayıhıt, Nalığır Ayıhıt veya Nelbey Ayıhıt; sığır Ayıhıt’ı İhegey İeyiehsit; köpek Ayıhıt’ı Noruluya olarak anılır (Kulakovskiy, 1979: 19, 25). Sehen Bolo’nun kaynak kişisinden elde ettiği bilgiye göre insan Ayıhıt’ına Nelegelcin, at Ayıhıt’ına Segelcin, sığır Ayıhıt’ına Mılahsın, köpek Ayıhıt’ına Morolcun denilir (Bolo, 1994: 184). Popov, insan Ayıhıt’ını Eceen Ayıhıt, at Ayıhıt’ını Uordaah Cöhögöy, sığır Ayıhıt’ını Inahsıt Hotun, köpek

Ayuhıt'ını Duodaan şeklinde kaydetmiştir (Popov, 1949a: 274). Alekseyev, insan Ayuhıt'ı için Nelbey Ayuhıt, at Ayuhıt'ı için Cöhögöy Toyon, sığır Ayuhıt'ı için İhegey Ayuhıt, köpek Ayuhıt'ı için Noruluya ismini kullanmıştır (Alekseyev, 1975: 83). Görüldüğü üzere Ayuhıt, doğurganlık sağladığı her canlı için kendine has özel bir isme sahiptir. Seroşevskiy, Ayuhıt'ın gökyüzünün doğu yönünde, üst statüdeki Ayılara oranla yeryüzüne daha yakın bir konumda bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre yaz güneşinin doğduğu yönde<sup>73</sup> insanların Ayuhıt'ı, kış güneşinin doğduğu yönde<sup>74</sup> atların Ayuhıt'ı, yeraltında ise sığırların Ayuhıt'ı yaşar (Seroşevskiy, 1896: 673). Alekseyev de Seroşevskiy gibi Ayuhıt'ı gökyüzünün doğu yönünde konumlandırmıştır. Ona göre bu bölgenin sınırında Ayuhıt diyarına giriş-çıkışı sağlayan Mohol Toyon bulunur. Mohol Toyon'un bulunduğu yer üç yönlü bir kavşaktır. Yolun güneydoğusu insan Ayuhıt'ına, doğusu sığır Ayuhıt'ına, kuzeydoğusu köpek Ayuhıt'ına çıkar (Alekseyev, 1975: 83-84). Androsova-İonova'nın süt beyaz bedenli Ürüñ Ayı Toyon'un nesli oloñhosunda, Ürüñ Ayı Toyon kızı Haam Ayuhıt'ı kut "can" bahşetmekle görevlendirmiş ve orta dünyanın üstüne yerleştirmiştir. Oğlan çocuğunun kutunu bahşetmesi için başı tüylü ok, kız çocuğunun kutunu bahşetmesi için bakır saplı makas, sığır kutunu bahşetmesi için tüy yumağı vermiştir (Pekarskiy, 1911: 425). Çocuk sahibi olup olmamak Ayuhıt'ın iradesine bağlıdır. Diğer bir ifade ile çocuk sahibi olabilmek için Ayuhıt'ın Ürüñ Ayı Toyon'dan kutu istemesi gerekir (Kulakovskiy, 1979: 24). Bir masal anlatıcısının açıklamasına göre Ayuhıt'ın Ürüñ Ayı Toyon'dan aldığı kutu İeyiehsit erkeğin tacına yerleştirir. Cinsel ilişki ile birlikte kut erkekten kadına geçer ve böylece kadın hamile kalır (Pekarskiy, 1959: 892). Ayuhıt doğum esnasında tekrar ortaya çıkarak, doğumun başarılı bir şekilde gerçekleşmesini sağlar. Ayuhıt, oloñho metinlerinde, ilahilerde ve günlük konuşmada sıklıkla İeyiehsit ile birlikte anılır. Hudyakov: "Bazı Yakutların açıklamasına göre Ayuhıt ve İeyiehsit aynı ilahın farklı iki ismidir; kadınlar dua ederse Yaratan Hotun (Ayuhıt), erkekler dua eder Koruyan Hotun (İeyiehsit) der" diye yazmıştır (Hudyakov, 1969: 285). Pekarskiy, Troşçanskiy'e verdiği malumatta kişi Ayuhıt'ı için Nelbey İeyiehsit, at Ayuhıt'ı için Cöhögöy İeyiehsit, sığır Ayuhıt'ı için İhegey İeyiehsit, köpek Ayuhıt'ı için Noruluya İeyiehsit denildiğini belirtmiştir (Troşçanskiy, 1902: 42). Kulakovskiy ise Ayuhıt ile İeyiehsit'in farklı iki ilah olduğu kanaatindedir. Ancak zaman içerisinde işlevleri unutulmuş ve birbirleriyle

---

<sup>73</sup> Kuzeydoğu

<sup>74</sup> Güneydoğu

karşılaştırılmıştır (Kulakovskiy, 1979: 23). Kulakovskiy'in bu görüşü çeşitli araştırmacıların kaydettiği verilerle desteklenmektedir: “Her Yakut’a özel, yapılan duaları ilahlara ileten ve ilahların emirlerini kişiye bildiren İeyiehsit isimli bir koruyucu vardır” (Kostrov, 1878: 17); “İeyiehsit, Hristiyanlıktaki koruyucu meleğe benzetilir, her kim bir tehlikeden kurtulursa Yakutlar İeyiehsit’in yanında olduğunu söyler” (Pripuzov, 1885: 59); “İeyiehsit kişiye gücenirse ondan uzaklaşır, o zaman kişi kötü ruhlara karşı savunmasız duruma düşer” (Priklonskiy, 1891b: 60). Bu verilerden hareketle Ayıhıt doğurganlık ilahı iken İeyiehsit insanı ömrü boyunca koruyan, gözeten ve aynı zamanda orta dünya ile üst dünya arasında bağlantı kuran bir ilahtır. Alekseyev’in belirttiği gibi kam merkezli inanç sistemi ile birlikte aracılık işlevinin unutulmuş olması muhtemeldir (Alekseyev, 1975: 97).

Saha Türklerinin inanç sistemindeki ayılar bütüncül olarak değerlendirildiğinde onların her şeyden önce Ürüñ Ayı Toyon liderliğindeki tasarımsal bir boy olduğu görülür. Fakat Ürüñ Ayı Toyon çatısı altında yer alan ayılar, Ürüñ Ayı Toyon’dan bağımsız olarak tasarlandıklarına dair izler taşırlar. Bunlardan en önemlisi Cılğa Haan, Cöhögöy Toyon, Hotoy Ayı örneklerinde görülen kut verme kudretidir. Hotoy Ayı’nın totem ilahı olduğu dikkate alındığında Ürüñ Ayı Toyon’un liderliği altında Saha boylarının totem ilahları da bulunur. Alekseyev’in İonov’un notlarında aktardığına göre Cöhögöy Toyon, Cılğa Haan ile Çıñıs Hotun, Hotoy Ayı, Bar Çañhar ile Barılır Bar Çoñkuruun Ürüñ Ayı Toyon’un mahiyeti altında olmasına rağmen Ürüñ Ayı Toyon tarafından yaratılmamıştır. Bu veriden hareketle Alekseyev, bu ilahların Ürüñ Ayı Toyon fikri ortaya çıkmadan veya eş zamanlı olarak ancak bağımsız şekilde ortaya çıktığı tespitinde bulunmuştur (Alekseyev, 1975: 77). Kanaatimizce Ürüñ Ayı Toyon il barış dini<sup>75</sup> oluştuğunda ortaya çıkan Saha budunun yüce tanrısıdır. Saha Türkleri arasında siyasi birliğin sağlanması sonucu Ürüñ Ayı Toyon teşekkül etmiş, boy ilahları Ürüñ Ayı Toyon’un çatısı altına girmiştir. Bu durum dilin sözel dokusal işlevi ile de desteklenmektedir. Saha Türkçesinde Ürüñ Ayı Toyon altındaki ikincil mahiyetteki ilahlar oruolcut olarak adlandırılır. Yakut Dili Lûgati’nde oruolcut sözcüğünün anlamı “hizmetkar, yakın köle” olarak verilmiştir (Pekarskiy, 1959: 1880). Ürüñ Ayı Toyon’un esasen bir budun tanrısı olduğu araştırmacıların vurguladığı pasif özelliğinden de anlaşılabilir. J. P. Roux’un ifade ettiği gibi “Yeryüzünde her şey iyi

<sup>75</sup> İl (barış) dini için bk. Z. Gökalp, *Türk Töresi*, İstanbul 2014, s. 81-84.

gittiği ve evrensel ahenk hüküm sürdükçe, ilahi kudretle donatılan kağan yeterli olmaktadır. Bu durumlarda Tengri müdahale etmeye gerek duymaz veya çok ender durumlarda müdahale eder. Örneğin “çok az sayıda olmamıza karşın hiç kimsenin korkmaması” için cesareti artırır (Roux, 2001: 117).

### 2.3.2. İççi

Saha Türklerinin inanç sisteminde iççi, tabii fenomenlerin ve yaşam içerisinde çeşitli amaçlarla kullanılan nesnelere özünde bulunan kutsal varlıkların genel adıdır. Bu varlıklar “bir şeyin koruyucu ruhu ve içindeki gizli güç” olarak algılanmaktadır (Ergun, 2019: 17). İççi sözcüğü Saha Türkçesinde “hâkim, sahip, efendi” anlamlarına gelmektedir (Pekarskiy, 1959: 989). Pripuzov’un belirttiği üzere Saha Türkleri kökenini bilmesede ayrı ayrı her dağın, gölün, nehrin, ormanın bir iççisi olduğuna derinden inanmaktadır (Pripuzov, 1885: 62). Fakat iççileri, salt tabiat öğelerinde içkin varlıklar olarak değerlendirmemek gerekir. Bir amaç doğrultusunda faydalanılan nesnelere de iççisi vardır. Örneğin aşık kemiği bir seneden uzun süre oyuncak olarak kullanılırsa iççi kazanır ve bir hastalığa sebep olabileceği gerekçesiyle daha fazla kullanılması önerilmez (Aleksyev, 1975: 33). İççilerin hangi fenomenlerde mevcut olduğunu tek tek saymak hem zor hem de önemsizdir. Saha Türklerinin inancında ot atah “ot ayak” isimli buğday saplarının birbirine bağlanmasıyla yapılan insan figürünün bile bir iççisi bulunur. Bu figür duvara asılır ve daha sonra ot atah tep “ot ayak tekmele” denilerek giysiye sürtülen tüy figürün üzerinde gezdirilir. Statik elektrik akımı sonucu figür verilen komutu yerine getirir, olay Saha Türkleri tarafından iççi varlığına kanıt olarak sunulur. Her kim iççi varlığını inkâr etmeye kalkarsa yaşlılar onu onnooğor ot atah iççileeh “ot ayağın bile iççisi var” sözüyle yalanlar (Popov, 1949a: 322). İççiler algılama yeteneği atfedilen varlıklardır. Söylenilenleri duyarlar, anlarlar ve hatta kendi aralarında iletişim kurabilirler. Henüz insan lisanını öğrenmemiş çocuk iççilerin lisanını bilir. Ancak insan lisanını öğrenmesiyle bu kabiliyeti kaybolur (Seroşevskiy, 1896: 530). Tabiattaki canlı-cansız her fenomenin bir iççisi olduğu dikkate alındığında ağızdan çıkan söz, içerisinde barındırdığı olumlu veya olumsuz tesir etme gücüyle kısa zaman içerisinde bütün evrene yayılır. Saha Türkleri bunu kısaca tıl dorğoonnooh, tıl iççileeh “söz sesli, söz iyeli” şeklinde ifade ederler. İççiler ikamet ettikleri yerin hamisi konumundadır. Bilinç sahibi varlıklar oldukları için insanların eylemleri karşısında duygusal reaksiyon gösterirler; sevinirler, gücenirler, kızarlar vb. Bu anlayışa bağlı olarak Saha Türkleri kendilerini nesnel dünyanın hâkimi değil, paydaşı olarak görürler.

Bir takım özel ritüeller icra ederek çevrelerini kuşatan gizli varlıklarla uyum içinde yaşamaya çalışırlar. Örneğin amaçsız yere ağaç kesilmez, kesilmesi halinde yeryüzü iççisi Aan Alahçın Hotun'un, bitki iççileri Ereke-Cereke çocukların rızası alınır. İççilere ayılara benzer şekilde algı “dua” ile yönelinir ve süt, yoğurt, kaymak, kımız, tereyağı, iç yağı, salamaat<sup>76</sup>, alaacı<sup>77</sup>, at yelesi sunulur. Gerekli koşullar yerine getirilmeden hakimiyet alanları ihlal edildiğinde, bir saygısızlık sonucu gücendirildiklerinde iççiler kişiye misilleme yapabilir. Bu sebeple Troşçanskiy: “Ayılar insanlara şu veya bunu vermemekle negatif; iççiler şu veya bu felaketi göndererek pozitif zarar verir” sözleriyle iççilerin ayılardan çok abaahı kategorisine yakın olduklarını ileri sürmüştür (Troşçanskiy, 1902: 27). Fakat Hotoy Ayı örneğinde görüleceği üzere bu özellik ayılarda da mevcuttur. İççilerin teşekkülü meselesine gelince antropomorfik karakter kazanmaları fenomenlerin farklılık durumundan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Saha Türkleri herhangi bir sebeple ses çıkaran ve hareket her nesnenin iççi edindiğini düşünür (Troşçanskiy, 1902: 26). Yani iççi, her şeyden önce sıradan nesnelere benzerlerinden ayıran içkin gücü ifade eder. Daha ileri bir soyutlama ile bu güç tasarımsal bir varlığa atfedilir. Söz konusu düşüncenin izleri, iççi sözcüğünün kullanım örneklerinde gözlemlenebilir. Saha Türkçesinde iççi “hâkim, sahip, efendi” anlamları ile birlikte nesnelere bir parçasındaki dikkat çekici ve baskın özelliği vurgulamak için de kullanılır. Örneğin, sımıt iççite “yumurta sarısı” (birebir çevirisi yumurta iyisi), ıy iççite “ay üzerindeki lekeler” (birebir çevirisi ay iyisi), harah iççite “gözbebeği” (birebir çevirisi göz iyisi), bas iççite “orantısız derecede büyük başı olan bir kişi” (birebir çevirisi baş iyisi) anlamına gelir.

### 2.3.2.1. Aan Uhhan

İççi kategorisine ait varlıklar içerisinde şüphesiz en yücesi, Saha Türkçesinde uot iççite olarak ifade edilen “ateş iyisi”dir. Kulakovskiy'in görüşüne göre tanrı mertebesine yükseltilmiş ve hatta daha fazla saygı görmüştür (Kulakovskiy, 1979: 30). Saha Türklerinin inanç sisteminde ateş iyisi insanlar ile kutsal varlıklar arasında aracıdır. Herhangi bir niyetle tabiatüstü varlıklara kansız kurban sunulduğunda, kurban ateşe verilir ve ateşten gönderilen yere ulaştırması istenir (Ergis, 1974: 122). Saha

<sup>76</sup> Tereyağında pişirilmiş, arpa unundan (nadiren çavdar veya buğday unundan) yapılan koyu bulamaç bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 2, s. 2040.

<sup>77</sup> Akıtma bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 1, s. 63.

Türkleri ateş iyesine çeşitli isimlerle hitap etmiştir. Bu isimler ateşin yanma eylemi esnasında aldığı hallerdir:

“Kül Telleh – Kül Kilim,  
 Kömör Sıttık – Kömür Yastık  
 Kóbürüönne Suorğan – Pamuk Yorgan  
 Bırca Bıtık – Kır Sakal  
 Kırık Töbö – Ağarmış Baş  
 Çüüççü Kılaman – Keski Kirpik  
 Kömüs Uraanık – Gümüş Sakar  
 Küöle Kögöççör – Boz Göğüs  
 Hahay Sağınah – Aslan Kürk  
 Hatan Temieriye – Çınlayan Çakım  
 Altan Bağırğas – Bakır Pabuç  
 Aan Uhhan Toyon ehem – En Parlak Efendi büyükbabam”  
 (Fedorov, 2011: 11).

Ateş iyesi geveze bir ihtiyardır. Sürekli fısıltı ile konuşur ve çene çalar; ne söylediğini kamlar ve kulakları henüz insan lisanını ayırt edemeyen çocuklar anlar (Seroşevskiy, 1896: 665). O her şeyi bilir ve hane üyelerini yaklaşan felaketselere karşı uyarır. Saha Türkleri ocakta ansızın beliren kısa ama güçlü bir çatırtı duyarsa alınan kararın tersini uygular. Örneğin hane reisi yarın uzun bir yolculuğa çıkmaya, balık, tutmaya veya bir mal satın almaya karar vermişse karını sorgular ve hayata geçirmez (Kulakovskiy, 1979: 30). Ateş iyesi daima hakikati söyler. Eğer söylenen söze güven duyulduğu vurgulanmak istenirse Saha Türkleri ot eteri kurduk “ateşin sözü gibi” deyimini kullanır (Kulakovskiy, 1979: 192). Ateş iyesi hanenin en saygın üyesi ve boyun simgesidir. Eşinin hanesine taşınan gelin, evin eşiğinden geçer geçmez öncelikle ocak ateşine yağ atmalı ve üç çıra eklemelidir. Henüz evlilik anlaşması ücretini ödemiş damat adayını da kendi piposunu müstakbel babasının ocağından yakma hakkına sahip değildir (Seroşevskiy, 1896: 665-666). Hane üyelerinin ateş iyesine karşı uyması gereken birtakım kurallar mevcuttur. Uygun bir davranışla gücendirilmemeli gönlü hoş tutulmalıdır. Aksi halde cilt hastalıkları gönderebilir veya hane üyelerinin ölümü ile sonuçlanacak yangın çıkarabilir. Bu çerçevede ocağa kirli bir şey atılmaz (Kulakovskiy, 1979: 31), ocağa su sıçratılmaz, ocaktan keskin bir aletle kor çekilmez,

ocağa yerleştirilmiş odunlardan henüz tutuşmamış birkaç tanesini almak gerekirse (azaltmak gerekirse) “damat geldiğinde yakacağız” şeklinde mazeret bildirilir, ocaktan sıçrayan kor doğrudan yere düşerse suya atılmaz, alınıp ateşe geri yedirilir, ocaktan sıçrayan kor önce kişi üzerine sonra yere düşerse “büyükbabam kaldırttı” denilerek masa üzerine konulur ve soğuması beklenir, yeni kesilen hayvanın eti, bir parçası ocak ateşine atılmadan yenilmez (Hudyakov, 1969: 282-283). Bilhassa kadınlar ateş iyesine karşı daha özenli olması, adet zamanlarında ve doğumdan sonra Ayıhıt Uğurlama ritüeline kadar ateşe yaklaşmamalıdır (Aleksyev, 1975: 70). Her hanede yanan ocağın iyesi farklıdır. Genellikle kendisini rüyada gösterir. Hane halkı ateşi yiyecekle onurlandırmışsa toplu; aksi durumda derisi yüzülmüş tavşan gibi sıska gözüdür (Pripuzov, 1885: 61). Saha Türklerinde yemeği ateş iyesiyle paylaşmak gelenektir. Yemeğe başlanırken alınan ilk kaşık, ilk lokma, ilk yudum ocak ateşine verilir ve bu armağan neredeyse her akşam gerçekleştirilir (Pripuzov, 1885: 61). Bu geleneğin kökeni hakkında bir efsane Popov tarafından kayda geçirilmiştir. Efsane şöyledir:

“Eski zamanlarda zengin insanlar yaşardı. Bir gün bir içeen “kâhin” böyle haneye konuk oldu ve orada konakladı. Akşam yemeği için hane halkı ile konuk ocağın yanındaki masaya geçtiler. Masaya yağlı et getirildi. Konuk ateşin şiddetle çatırdadığını fark edince ocağa bir parça yağ attı. Ev sahibi hızlıca uzanarak bıçağın keskin ucuyla yağı yakaladı ve “Bunu neden yaptın” diye sordu.

O gece kâhin şöyle bir rüya gördü. Sıska bir adam ocağın önünde oturuyordu. “Sen kimsin?” diye sordu kâhin. “Ben bu ocağın iyesiyim” diye cevap geldi. “Görüyorsun ne kadar zayıfım, bu halim yeterince iyi beslenmediğim için. Hatta efendinin kızı efendinin kızı gizlice yemeğini benimle paylaşmıyor olsaydı açlıktan ölecektim. Attığın yağ parçasını efendinin nasıl kaptığını kendi gözlerinle gördün. Bıçakla yanağımı kesti” dedi ocağın iyesi yüzünü göstererek. Birkaç gün sonra buraya gel, burada külleri kalmış bir şömine bulacaksın. Onu kır ve içinde ne bulursan al”. Sabah konuk hiçbir şey söylemeden evden ayrıldı. Birkaç gün sonra belirtilen yere geri döndüğünde külleri kalmış bir şömine gördü. Onu kırdı ve içerisinde altın kesesi buldu.



Hayatının geri kalanını mutlu bir şekilde yaşadı (Popov, 1949a: 275). Ertesi gün konuk, ev sahiplerine hiçbir şey söylemeden ayrıldı. Birkaç gün sonra aynı yoldan geri dönerken gerçekten külleri kalmış sağlam bir şömine gördü. Onu kırdı ve içerisinde altın çuvalı buldu, onu alıp hayatı boyunca mutlu yaşadı. Bu nedenle Sahalar der ki yemeğini ateşle paylaşmak âdettendir” (Popov, 1949a: 275).

Ateş iyesinin kökeni konusunda birbiriyle çelişen bilgiler kayda geçirilmiştir. Hudyakov oloñho metinlerden hareketle Ürüñ Ayı Toyon’un 7 oğlu bulunduğunu bu 7 oğlundan en küçüğü Tañha Calaraksı’yı ateş iyesi olarak yarattığını, Tañha Calaraksı’nın yeryüzüne ateş ile birlikte indiğini ve insanlara ateş getirdiğini yazmıştır (Hudyakov, 1969: 282). Bir ıhah duasında ateş iyesi şu şekilde tasvir edilir:

“Efendi büyükbabam, kutsal ateşin iyesi, üç Sahanın endişeli beyaz nefesi için orta dünyaya geldiğinde, 30 yıl (veya 7) boyunca hareketsiz yattın. Yüce Tanrı üç Sahanın etrafında nefes ol diye seni orta dünyaya sürdüğünde, sağ elinde gümüş kırbaç, sol elinde mızrak tutarak indin. Bize merhamet eden sensin. Bizi genişliğinde sakla, darlığında sar. Bizi sekiz ayaklı Acaray Böğö’nün hilelerine teslim etme. Eğer kara kam gelip insanımızı, hayvanlarımızı zarar vermeye kalkarsa kutsal yaban ile aort damarını kes!” (Hudyakov, 1969: 283).

Ateş iyesinin koruyucu işlevine bağlı olarak Saha Türkleri uyumadan önce ocağa üç odun yerleştirmişlerdir. Odunlar eş zamanda yerleştirilmesine rağmen Saha Türkleri onların farklı zaman aralıklarında yandığına inanır. Birinci odun güneş batarken mum gibi yanar. İkinci odun gece yarısı yanar. Üçüncü odun tan ağarırken yanar. Her üç odunun yanma aralıkları abaahıların dolaşma vakitleridir. Bu vakitlerde odunlar ilahi ateşe dönüşerek uyuyanları kötü varlıklardan korurlar (Alekseyev, 1975: 69).

Seroşevskiy’in verdiği bilgiye göre ise günlük yaşamda kullanılan faydalı ateş Uluutuyar Uлуу Toyon tarafından yaratılmıştır; bununla birlikte Allaraa Oğonñor tarafından yaratılan yok edici korkunç ateş mevcuttur, Saha Türklerinin ocaklarında hangi tür bir ateş yandığını bilmemektedir (Seroşevskiy, 1896: 665). Uluutuyar Uлуу

Toyon'un üst dünyada yaşayan abaahıların başı ve kuzgunun babası olduğu dikkate alındığında (Alekseyev, 1975: 38-39) ateş iyesinin kökenine yönelik çelişkili bilginin sebebi ateş ve boy ilişkisidir. Boylar hangi totem ilahından teşekkül etmiş ise ateş iyesinin kökeni ona göre şekillenir. Popov tarafından kaydedilen mitte ateşin her boya bir totem ilahı tarafından getirildiği şu şekilde anlatılmıştır:

“Uzun zaman önce, henüz çok insan yokken, tüm Sahalar bir arada yaşamış. Bir gün kuvvetli bir rüzgâr çıkmış tüm insanları farklı yönlere dağıtmış ve ateşten mahrum kalmışlar; çünkü yaktıkları ateş sönmüş. Sonra farklı farklı kuşlar her boya ayrı ayrı ateş getirmeye başlamış; kuşlar bu boylar tarafından ilah görülmeye başlamış. Kuşların arasında kuğu, kartal, atmaca varmış. Böyle bir kuşla karşılaştıklarında erkekler yere kapanır ve avuç içleri ile yüzlerini kapatır, kadınlar tañalay giyerler” (Popov, 1949a: 281).

Popov'un kaydetmiş olduğu bu mit oldukça kıymetlidir. J. P. Roux'un belirttiği üzere: “İmparatorluğun var olmadığı, kabilelerin de dağıldığı dönemlerde, bir zamanlar o denli güçlü olan Tengri ortadan kaybolmaya yüz tutar ve halka daha yakın, daha alt düzeydeki ilahî kudretlere yerini bırakır veya parçalara yarılarak, çok sayıda Tengri'ye bölünmeye başlar” (Roux, 2001: 117). Muhtemelen ateş iyesi il (barış) dini zamanında Saha budunun tanrısı Ürüñ Ayı Toyon'dan teşekküllü görülmüştür. Bununla birlikte Uluutuyar Uluu Toyon tarafından da faydalı ateş yaratılması onun Sahalara dahil olmayan bazı boylar tarafından ilah kabul edildiğini göstermektedir.

### **2.3.2.2. Aan Alahçın Hotun ve Ereke-Cereke Oğolor**

Saha Türklerinin yüksek saygı gösterdiği bir başka iye aan doydı iççite olarak ifade edilen yeryüzü iyesidir. O genellikle Aan Alahçın Hotun adıyla anılır. Bu adının yanı sıra yeryüzü iyesine Aan Darhan Hotun (Pripuzov, 1885: 62), Aan Aalay Hotun (Sleptsov, 1886: 126), Mañan Mañhalın Hotun (Pekarskiy, 1911: 402), N'acay Baraan Hotun (Popov, 1949a: 271), Aan Çelbey Ayı (Ksenofontov, 1977: 235) isimleriyle de

hitap edilir. Saha Türkleri yeryüzü iyesini ihtiyar, bilge, şefkatli bir kadın olarak tasarlamıştır<sup>78</sup>. Tasviri şu şekildedir:

“Sağduyulu  
 Hür düşünceli  
 Dürüst kalpli  
 Kıımız tulumuna denk  
 İri göğüslü  
 Vaşak kürkünden mantosunu  
 Sırtına atmış  
 Samur kürkünden borkünü  
 Başına takmış  
 Yeryüzü iyesi Aan Alahçın Hotun”  
 (Ergis, 1974: 117)

Aan Alahçın Hotun oloñho metinlerinde herhangi bir sebeple kendisine yakaran, müşkül haldeki ayı bahadırlarına Aal Luuk Mas’ın gövdesinden dışarı çıkararak nasihat verir. Sahip olduğu nimetlerle üzerinde yaşayan insanları besleyen, doyuran yeryüzü algısına ilişkin olarak anaç nitelikler taşır. Oloñho ülkesinin kimsesiz ayı bahadırlarını büyütüp yetiştirir. Ayı bahadırları abaahılar tarafından kaçırılan yakınlarını kurtarmak, bozulan orta dünya nizamını tekrar tesis etmek için amansız bir mücadeleye girişmeden önce mutlaka yeryüzü iyesinin hayır duasını alır. Ardında bıraktığı hanesini, yurdunu, halkını ona emanet eder:

“Çilli yüzlü  
 Kambur belli  
 Beyaz tenli  
 Kır saçlı  
 Yeryüzü iyesin hatun  
 Başımı göğüs ucuna kadar uzat ve bekle  
 Hassas iki kulağımı kocaman aç ve dinle:  
 Bir yiyici gelirse

<sup>78</sup> Yaygın olmamakla birlikte yeryüzü iyesine yönelik eril tasarım da mevcuttur. Ergis’in belirttiğine göre Saha Yeri’nin orta bölgelerinde yeryüzü iyesine Mañan Mañihalın Toyon olarak hitap edilir bk. G. U. Ergis, *Oçerki po yakutskomu folkloru*, Moskva 1974, s. 117.

Onu defet  
 Açları ve zayıfları besle  
 Sağlam çitini kıpırdatma  
 Kalın kapını aralatma”  
 (Hudyakov, 1969: 287)

Saha Türklerinin düşüncesinde yeryüzü iyisi dallanıp budaklanmış, yetişkin kayın ağacında yaşar. O nedenle ulu ağaçları kesmek günah kabul edilir. Aksi halde yeryüzü iyisi Aan Alahçın Hotun cezalandırılabilir. Popov tarafından kaydedilen efsaneye göre eski zamanlarda günümüzdeki adıyla Mirninskiy Bölgesi’nde, Arılaah kasabasında yerli, zengin bir kadın ihıah düzenlemeye karar verir. Bu arzusu doğrultusunda ulu kayın ağacını kesip çoroon “ahşap kıımız kadehi” yapmayı düşünür. Ihıah bayramından birkaç gün önce kadın rüya görür. Kır saçlı ihtiyar bir kadın rüyasına girerek onu şu sözlerle uyarır: “Beni almaya niyetli olsan da dikkatli ol, sana karşılık verebilirim!”. Ancak kadın yeryüzü iyisinin uyarısını umursamaz ve kayın ağacını keser. Ihıah bayramından bir gün sonra kadının iyi bir aygırı beklenmedik bir şekilde ölür (Popov, 1949a: 271).

Yeryüzü iyisi küçük bir hortum şeklinde dolaşır (Kulakovskiy, 1979: 43). Bitkilerin büyümesini himaye eder (Sleptsov, 1886: 126). Abaahılardan yeryüzünü koruyarak dolaylı olarak müreffeh insan yaşamını olanaklı kılar (Alekseyev, 1975: 75-76). Androsova-İonova tarafından kaleme alınan üüt aas beyeleeh Ürüñ Ayı Toyon ıççattara “süt beyaz bedenli Ürüñ Ayı Toyon’un nesli” oloñhosunda, Ürüñ Ayı Toyon onu: “Boz orta dünyayı yeşillikle süsle, süt bolluğunu artır” diyerek bitki iyeleri ile birlikte yeryüzüne gönderir (Pekarskiy, 1911: 426). Bitki iyeleri ereke-cereke çocuklar olarak adlandırılır. Onlar, yeryüzü iyisi Aan Alahçın Hotun’un evlatlarıdır. Sayıları çoktur, boyları kısadır, çimenlerde ve yapraklarda yaşarlar, küçük insana benzerler, yaprağın tacından elbise giyerler, liftten kuşak takarlar (Ergis, 1974: 117). Baharda tabiat bitki iyelerinin nefesi ile canlanır (Sleptsov, 1886: 126). Bir ağaç yaşlanıp kurursa Saha Türkleri bitki iyelerini orada tutabilmek için onların tasvirlerini ağacın dallarını asmışlardır (Gogolev, 1994: 18).

Tarihi-etnografik materyallerde yeryüzü iyisi Aan Alahçın Hotun’un insanları uykusunda koruduğu ve yenidoğanların kaderini belirlediğine yönelik bir inanç da mevcuttur. Bu inanca ilişkin bir efsane şöyledir:

“Uzun zaman önce, bir yaz mevsiminde, bir gezgin kayın ağacının altında kamp kurmuş, gece uyandığında önündeki açıklıkta birçok küçük insan ve aralarında kır saçlı bir kadın görmüş. Gezgin konuşmalardan kır saçlı kadının yeryüzü iyesi, küçük insanların bitki iyeleri olduğunu anlamış. Yeryüzü iyesi yakınlarda bir çocuğun doğduğunu, onun kaderini tayin etmek gerektiğini anca uyuyan kişinin huzurunu koruduğu için bunu kendisinin yapamayacağını, o nedenle bitki iyelerine oraya gitmelerini söylemiş. Onlar da kabul etmişler ve gezgin tekrar uykuya dalmış. Gezgin üç gün sonra yine aynı yerde kamp kurmuş, sabah olurken yine konuşmalar işitmiş. Bu kez bitki iyeleri yeryüzü iyesine yenidoğanın kaderi ile ilgili aldıkları kararı iletiyorlarmış. Demişler ki: “18 yaşında, bacağına isabet eden kemik parçasının sebep olduğu yaradan ölümüne karar verdik”. Yeryüzü iyesi sormuş: “Misafirleri ağırlama ve ateşe yağ dökme konusunda cömert davranıyorlar mıydı?”. Olumlu yanıt alınca: “Kötü olmuş, kendim gitmiş olsaydım bu kararı almazdım” demiş (Popov, 1949a: 271-272).

Saha Yeri'nin bir bölgesinde eğer uzun süre ikamet edilecekse yeryüzü iyesi için aş vermek gereklidir. Aksi halde kişinin uykusunda kâbus göreceğine inanılır. Bu icra yağ sürülmüş ekmek dilimlerini toprağa bırakmak şeklinde basitçe gerçekleştirilebilir. Buna ek olarak Saha Türkleri yeryüzü iyesi Aan Alahçın Hotun'un lütfundan yararlanmak için baharda ona yönelmişlerdir. Kımız hazırlayan Saha Türkleri yolun kenarında veya höyüğün tepesinde yetişen ulu bir kayın ağacına gitmiş, bu ağaca at yelesinden eğrilmiş ip asarak onu kayın ağacı kabuğundan imal edilmiş buzağı ağızlıkları, çeşitli kap kaçak, renkli elbise parçaları ile süslemişlerdir. Ardından ihtiyar bir kişi yüzü doğuya bakacak şekilde ağacın önünde durmuş, ağaca kımız serpererek yeryüzü iyесinden bereket dilemiştir (Pavlovskiy, 1870: 70). İcra edilen bu ritüele salama asma adı verilir.

### **2.3.2.3. Baay Bayanay**

Saha Türklerinin inanç sisteminde yer alan iyelerden diğeri hara tia iççite “kara orman iyesi” olarak anılan Baay Bayanay'dır. Ona Baay Barılaah adıyla da hitap edilir.

Androsova-İonova'nın üüt aas beyeleeh Ürüñ Ayı Toyon iççattara “süt beyaz bedenli Ürüñ Ayı Toyon'un nesli” oloñhosunda, Ürüñ Ayı Toyon oğlu Baay Barılaah'ı: “Koşan ayaklıları türet, uçan kanatlıları çoğalt, tüyü seyrek olanı gürleştir, sıskayı genişlet, semizi incelt, hastayı iyileştir, zayıfı güçlendir, azı artır, büyüyüp yetişsinler, gölgeli ağaç köküne yerleş, zengin orman evin, sık orman yurdun olsun!” diyerek orta dünyaya göndermiştir” (Pekarskiy, 1911: 423). Kimi tarihi-etnografik materyallerde ise Baay Barılaah, “Bayanay” isimli avcılığı himaye eden iye ailesinin bir ferdidir. Sleptsov ve Priklonskiy'in kayıtlarında bu aile 7 erkek kardeşten oluşur: 1) Baay Barılaah, 2) Kuralay Bergen, 3) Kurağaççı Süürük, Tıga Bıtırıs, 5) Haannaah Selegen, 6) Dolbun Sohhor, 7) Suoyun Erkin (Sleptsov, 1886: 129; Priklonskiy, 1890: 30). Kulakovskiy'in kayıtlarında sayıları 9'dur: 1) Baay Barılaah, 2) Baraahı Süürük, 3) Kurağaççı Süürük, 4) Kuralay Bergen, 5) Tıñrahaan Bıhıy, 6) Toñuollut Bergen, 7) Alıp Samnađay, 8) Elik Bootur, 9) Küökey Bolloh (Kulakovskiy, 1979: 35-36). Yastremskiy'in kayıtlarında “Bayanay” ortak adına sahip iye ailesinin üyeleri 11 kardeşdir. 11 kardeşten dokuzu erkek ikisi kadındır. Efsaneye göre başlangıçta onlar birer insandır. Fakir bir hayat sürmüşler, sadece avcılıkla geçinmişlerdir. Ölümünün ardından kutları Bayanay'a dönmüştür. İsimleri şöyledir: 1) Baay Barılaah, 2) Öndölükü Bökönö, 3) Elip Handađay, 4) Dabı Sohhor, 5) Kustuk Tarbah, 6) Kuralay Bergen, 7) Kurağaççı Süürük, 8) Çoçu Kılıhıt, 9) Sıraana Külük, 10) Telleh Telierime (kadın), 11) İtik Subaydaan (kadın) (Yastremskiy, 1897: 31-32). Vilyuysk Sahaları avcılık iyelerine “Bayanay” adının yanı sıra Ehekeen “Dede” olarak da hitap etmiştir. Onlar, yaban hayvanlarının üremesini himaye eder. Aralarından en önemlisi Baay Barılaah'tır. Baay Barılaah çoğunlukla ayı, geyik vb. gibi büyük hayvanları yaratır (Popov, 1949a: 268). Kulakovskiy tarafından kaydedilen avcı duasında Baay Barılaah şu şekilde tasvir edilmiştir:

“Çakmaktaşını koyduğu kızıl tilkiden heybesi ile  
 Puposunu koyduğu kara tilkiden kesesi ile  
 Boz ip kırbaçlı  
 Koca boynuzlu sığın eğlenceli [binekli]  
 Kutlu talih  
 Bol mutluluk ihsan eden  
 Baay Barılaah Efendi dedem!”  
 (Kulakovskiy, 1979: 35-36)

Seroşevskiy'in ifade ettiği üzere Baay Barılaah Tunguz insanına benzemektedir; ancak sakallıdır, kır veya kızıl bazen ise siyah saçlı tasvir edilir (Seroşevskiy, 1896: 672). Baay Barılaah çevresinde icra edilen ritüelleri kapsamlı şekilde değerlendiren İonov, Baay Barılaah'ın Saha Türklerinin kendisine özgü bir tasarım olmadığına kanaat getirmiştir (İonov, 1916: 21). Kulakovskiy, Kuzey Sahalarının Baay Barılaah'ı Tunguz benzeri tasvir ettiklerini belirtmekle birlikte bundan hareketle Baay Barılaah tasarımının Tunguzlardan ödünçleme olduğu sonucuna varılmaması gerektiğini savunur. Ona göre Baay Barılaah'ın Tunguz benzeri temsili daha sonra Tunguzlardan benimsenmiş olabilir (Kulakovskiy, 1979: 33). Kanaatimize göre Baay Barılaah tasarımı Saha Türklerinin günümüzdeki vatanlarına henüz göç etmedikleri eski bir tarihe aittir. Nitekim Saha Türklerinin inanç sistemine oldukça yakın karakter taşıyan Altay Türklerinin dualarında da avcılık iyesi Kaçı-Kam "Payana" olarak anılır. Altay Türklerinin inanç sistemini araştıran Leonid Pavloviç Potapov "Payana" hitap şeklinin özellikle hayvan ve orman iyelerini içeren bir kategori adı olduğunu belirtmiştir (Potapov, 2012: 101-102). Muhtemelen Baay Barılaah'ın Tunguz benzeri tasviri Saha Türklerinin yeni yurtlarında Tunguzlarla girdikleri ikili ilişki sonucu doğan bir tabakalaşmanın ürünüdür. Buna ek olarak Popov'un tespit ettiği üzere Vilyuysk Sahaları, Tunguzlarla girdikleri kültürel etkileşim sonucu diğer Sahalar arasında bulunmayan farklı Bayanay/Ehekeen iyesine sahiptir (Popov, 1949a: 267).

Saha Türklerinin inanç sisteminde başarılı bir yaban hayvanı avı Baay Barılaah'ın lütfuna bağlıdır. Avlanmak için ormana çıkan avcı bu inanca ilişkin olarak kutsal ateşi yap ile besleyerek Baay Barılaah'a yönelir:

“Zengin kara ormanımın iyesi  
 Cömertçe bahşet  
 Kutlu talih  
 Bol mutluluk ihsan eden  
 Sığınım kafa derisinden dizine kadar kürklü  
 Baay Barılaah ihtiyar!  
 Gür kara ormana denk ziyafet masan kuruldu  
 Sık kara ormana denk ziyafet sofran serildi  
 Kutsal sarı mayi ile seni selamlıyorum  
 Bu tarafa bak tebessüm et

Şuraya bak kahkaha ile gül!”

(İonov, 1916: 12)

Novgorodov tarafından kaydedilen Duranlı tarafından Türkiye Türkçesine aktarılan bir başka dua şu şekildedir:

“Dal dal boynuzlu erkek geyik

Bana dön, efendim! Dedem!

Dedem,

Benim kapanıma gel,

Benim tuzağıma gel,

Tuzakla değnek arasındaki

Alana gel.

Benim izimi görme!

Ben iyi bir dilek diledim.

Gerçekleşmesini istediğim

Sözlerle seni çağırdım”

(Duranlı, 2018a: 140).

Söz konusu ritüel toplu halde ava çıkılacağı zaman kam aracılığıyla icra edilmiştir. Hudyakov tarafından verilen bilgiye göre avlanmak için yola koyulmadan önce Baay Barılaah ve kardeşleri için iki ağaç arasına, elin ulaşabileceği yükseklikte, yedi karış uzunlukta bir ip gerilir, her kulaç için ona tavşan derisi, beyaz at yelesinden bir tutam kıl ve ağaçkakan tüyü asılır. Bu kurbanı delbirge adı verilir. Ava katılacak tüm avcılar (4 kişiden 10 kişiye kadar) kurbanın çevresinde toplanır, kam avda muvaffakiyet için Baay Barılaah’a ve kardeşlerine dua ederek hamıyah adı verilen tahta kepçe ile yağ ile seyreltilmiş kımızı kurbanın üzerine serper. Kam esrime sırasında avuçlarına vurur ve avuçlarında beliren kanı “Uruy!” nidası ile kendisine sıçratır. Avcılar da kam ile birlikte aynı anda bağırır. Kamın etrafında bulunan avcılardan birine kan sıçrarsa o kişinin avı mutlaka yakalayacağına inanılır. Bazen Baay Barılaah kama hangi avcının, ne tür hayvanı, kaç sayıda yakalayacağını söyler. Avcılar ayrı ayrı yollardan ava çıkarlar. Eğer kamın sözleri gerçekleşirse ona para, sığır ve tavşan derisi armağan ederler (Hudyakov, 1969: 208-209).

Baay Barılaah bahsettiği av için avcının memnun olmasından hoşlanır. Onun için avcı, avladığı av küçük dahi olsa sevincini en üst perdeden göstermesi gerekir.



Kulakovskiy'in bu inanca ilişkin kaydettiği uygulamaya göre bir avcı kundaklı yay ile bir misk geyiği avladığında “Baay Barılaah ne kadar büyük bir av gönderdi” diye bağırır. Benzer nidalarla avına yaklaşan avcı avının büyüklüğüne şaşırır gibi yaparak avını kaldırmak için bir kaldıraç aramaya gider. Kaldıraç kasıtlı olarak küçük ve ince seçilir, böylece az bir çaba ile kırılır. Yakaladığı av ile eve geri dönen avcı misk geyiğini kapıdan içeri sokmayacak kadar büyük olduğunu göstermek için kapının pervazlarını balta ile söküyormüş gibi yapar (Kulakovskiy, 1979: 34). Baay Barılaah zengin bir av bahşetmişse avcılar ateşe donmuş et parçaları atarak “Bayanay ye, ye!” derler, avladıkları hayvanının burnuna yağ sürerler, derisini yüzerler ve ateşin önünde havaya atarak sevinirler (Popov, 1949a: 277-278).

Baay Barılaah'ın lütfunu esirgememesi için avcılıkta uyulması gereken kurallar mevcuttur:

- Cenaze evinde bulunan kişi ava çıkmak için kırk gün boyunca beklemelidir. Kırkıncı günün sonunda ancak kendisini ve av araçlarını ateş ile arındırdıktan sonra ava çıkabilir.
- Ava çıkan avcı açgözlü davranıp, başka avcıya doğru yönelmiş avı avlamaya çalışmamalıdır.
- Avcı avlandıktan sonra avını yakınları ile paylaşmalıdır. Baay Barılaah cömert avcının önüne avı teper.
- Başka avcının av aracına yakalanmış ava izinsin dokunulmamalıdır.
- Büyük ava (ayı, sığın, geyik) çıkan avcı, küçük ava (tavşan, kuş) rastladığında onu avlamamalıdır, sadece günlük yiyeceği için avlanabilir (Fedorov, 2011: 112-113).

“Avdaki başarı pek çok yönden tabu sözlerle ilgili kurallara uyulmasından kaynaklanmaktadır. Yakutlar, hayvanların kendilerini dinlediklerini ve insanların konuşmasını anladıklarını kabul etmektedirler. Bu yüzden de onlar özel bir avcı dili oluşturmuşlardır. Hayvanların ve avda kullandıkları nesnelere takma adlarını kullanırlar. Örneğin silah (saa) yerine ‘kıtalık’ (turna), ayı ‘ehe’ yerine ‘kırçagas’ (yaşlı adam, reis), kurt ‘börö’ için ‘kuturuktaax’ (kuyruklu, tüylü) gibi adlandırmalar kullanırlar” (Duranlı, 2018a: 138).

Baay Barılaah herhangi bir sebeple kızarsa avcı avda muvaffakiyet sağlayamaz. Avın uzun süre başarısızlıkla sonuçlanması halinde avcı ile Baay Barılaah arasındaki

bağı tekrar tesis etmek için Barılaah Tardar “Barılaah Çekme” ritüeli icra edilir. İonov tarafından verilen bilgiye göre bu ritüel için ak kam çağırılır. Davete icabet eden kam Baay Barılaah’ın hoyguo adı verilen 1 metre uzunluğundaki tahtadan tasvirini oyar ve ona kesilen sığırın kanını sürer. Sığırın kellesi koku yaymak için ocakta yakılır. Kelle ütülendikten sonra kaynatılır, eti kâsenin içerisine konulur. Yurdun zemini ince ağaç dalları ile kaplanır. Ocağın önüne masa kurulur, masanın üzerine gök ot serpilir, hazırlanan kelle etinin yanı sıra bir kâse salamaat “bulamaç” ve kaşık, mevcut olması halinde bir şişe votka ile içi dolu kadeh masaya yerleştirilir. Masanın yanına tabure çekilir. Taburenin üzerine kenarlarından içe doğru katlanmış aas telleh isimli kilim örtülür. Baay Barılaah’ın tasviri masa ile tabure arasına bırakılır. Kam kadın kıyafetleri içerisindedir, sol eline kundaklı yay, sağ eline bir kulaç uzunluğunda kayış alır ve tabureye oturarak icrasına başlar. Yakarışları ile Baay Barılaah’ın gönlünü yumuşatır, öfkesini dindirir. O zaman hane reisi Baay Barılaah’tan kutlu talih için kehanette bulunmasını ister. Baay Barılaah kamın ağzından konuşarak lütfekar davranacağını söyler, iyi niyetinin göstergesi olarak kaşık fırlatır<sup>79</sup>. Eğer kaşık yüzü kapalı şekilde düşerse, çığlık atarak hemen onu yakalarlar: “Yeryüzü abaahısı itti” derler. Kaşık yüzü açık düşecek şekilde fırlatılır. Ardından herkes “Uruy! Uruy! Uruy!” nidalarıyla bağırır. Kam yurdun doğu cephesinden bulunan pencereye doğru yürür ve nefes vererek içinden Baay Barılaah’ı çıkarır (İonov, 1916: 21-32).

Yukarıda özetlenen İonov materyalinde kamın ritüeli icra ederken kadın kıyafetleri giymesi oldukça dikkat çekicidir. Kimi tarihi-etnografik materyallerde de kara orman iyesi hotun unvanı ile anılmıştır: “Sığırın kafa derisinde dizine kadar kürklü Bayanay Hotun, kara ormana çıktığımda eyer kayışımı kansız döndürme!” (Hudyakov, 1969: 207). Daha önce bahsedildiği üzere Bayanay/Ehekeen isimli avcılığı himaye eden iye ailesinin arasında kadın iyeler mevcuttur. Onlar avcılar ile ilişki yaşarlar, avcılar avla veya işlenmiş kürkle zenginlik bahşederler. Fakat avcılar ilişkilerini başka birisine anlatması halinde sevgililerini ağır şekilde cezalandırırlar (Ergis, 1974: 119). Saha Türklerinin avcılık kültürü içerisinde kadının eşyalarını avcının kıyafeti üzerine koyması dahi avda muvaffakiyete engel olması nedeniyle yasakken (Gurviç, 1948: 86) kadın

<sup>79</sup> Bu kehanet yöntemine tüörehtee veya tüöreh tebis adı verilir. Tüöreh kehanet amacıyla fırlatılan nesnenin adıdır. Fırlatılan nesne yüzü açık düşerse cevap olumlu, yüzü kapalı düşerse cevap olumsuz kabul edilir bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 3, s. 2905-2906.

Baay Barılaah ve Bayanay/Ehekeen iyeleri tasarımı şüphesiz eğreti durmaktadır. Kulakovskiy kadın Bayanay hususuna kesinlikle katılmadığını: “Bayanay ister rüyada ister reelde olsun avcıya her zaman kürk içinde ihtiyar bir dev şeklinde, genel olarak avcı kıyafetleri ile görülür” sözleriyle dile getirmiştir (Kulakovskiy, 1979: 33). Fakat farklı tarihi-etnografik materyallerde yer alan bir hususu yadsımak ne kadar doğrudur? Kanaatimize göre kadın Bayanay tasarımı Türk inanç sisteminin erken zamanında, orman merkezli anaerkil dönemde oluşmuştur. Bu tasarımın Türk inanç sisteminin bozkır merkezli ataerkil döneminde silikleşerek yerini avcı Bayanay’a bırakmış olması muhtemeldir. Nitekim Hudyakov tarafından kaydedilen bir avcı duasında Bayanay orman iyesi olarak anılırken, Baay Barılaah avcılık iyesi olarak ifade edilir: “Kutsal ateş iyesi ye-iç! Orman iyesi Bayanay ye! Bayanay iyesi sığınım kafa derisinden dizine kadar kürklü Barılaah Batur (...)” (Hudyakov, 1969: 208).

Benzer bir durum su Bayanay’ı veya Barılaah’ı olarak ifade edilen uu iççite “su iyesi” için de geçerlidir. Saha Türkleri göllerin ve nehirlerin hepsine ebe “nine” olarak seslenmesine rağmen su iyesi erkektir. Ona Küöh Bolloh Toyon (Kulakovskiy, 1979: 43), Ukulan Toyon (Pripuzov, 1885: 62) veya Uukun (Popov, 1949a: 275) adı verilir. Yaygın adıyla Ukulan Toyon pul yahut ağ elbiseli, saç ve sakalı yosundan iyi mizaçlı bir ihtiyardır (Ergis, 1974: 120). Nasıl ki Saha Türkleri ormana avı için Baay Barılaah’a yönelmişse, balıkçılık için Ukulan Toyon’a başvurur:

“Çilekeş ihtiyar balıkçılı  
 Uçsuz bucaksız vadili  
 Yayvan tebessümlü ninem,  
 Sırtımda gevşek duran  
 Hasır sepet çöpümle  
 Senden dileniyorum  
 Kıymetli, parlak sulu  
 Mavi haznemin iyesi,  
 Çamur yatak  
 Posa yastık  
 Yosun yorgan  
 Talihi zengin  
 Efendi dedem

Mızrak tuzağıma  
 Doksan iri sazanı  
 Ağzına kadar doldurup gülersin değil mi?  
 Balta ağıma  
 Yetmiş minik sazanı  
 Dizip, sıkıştırıp gülersin değil mi?  
 Haneme bakmam zorlaştı  
 Yiyeceğim tamamen tükendi  
 Yayvan tebessümlü ninem,  
 Bakarsan sen bakarsın!  
 Mavi haznemin iyesi  
 Beslersen sen beslersin!  
 Yalvarıyorum!  
 Yalvarıyorum!”  
 (Alekseyev, 1975: 60).

Pripuzov tarafından kaydedilen bilgiye göre bu amaç doğrultusunda suya votka dökülür; yoksa yiyecek parçaları atılır (Pripuzov, 1885: 62).

Su avının Ukulan Toyon'un lütfuna bağlı olmasına ilişkin olarak balıkçılıkta da uyulması gereken kurallar mevcuttur. Cenaze evinde bulunan kişinin balık tutmaya çıkabilmesi için yeni aya kadar beklemesi gerekir (Ovçinnikov, 1912b: 405). Aynı yasak eşi doğum yapmış kişi içinde geçerlidir (Gurviç, 1948: 86). Bilhassa kadınlar balıkçılığın sekteye uğramaması için daha özenli davranmalıdır. Bir kadın maydaan adı verilen muñaha “gırgır ağı balıkçılığı” icrasında yakalanan balıkların konulduğu yere idrarını yaparsa (Popov, 1949a: 287), tüherii çardaat “ağın indirildiği buz deliği” ve tahsı çardaat “ağın çıkarıldığı buz deliği” arasından geçerse, ağın üzerine basarsa, balıkçılık malzemelerine dokunursa (Fedorov, 2011: 120) Ukulan Toyon balık bahşetmez. Balıkçılık yasaklarına ek olarak demir nesnelere suya düşmesi halinde Ukulan Toyon'a zarar vereceğine inanılır. Bu sebeple suya demir nesnelere atmak günah kabul edilir. Saha Türkleri buz kıracağı veya kürek suya düştüğünde onu çıkarmak için kışın dahi buz deliğinden suya atlamışlardır (Ergis, 1974: 120). Demirin ataerkil döneme ait bir unsur olduğu göz önüne alındığında mevcut uygulamanın daha eski zamana ait ebe su iyesi tasarımdan kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Alekseyev'in İonov'un notlarından aktardığına göre muñha için yeni bir ağ örüldüğünde Saha Türkleri Ukulan Toyon şerefine özel bir ritüel icra etmişlerdir. Ağ tamamlandığında usta herkesi çağırarak ziyafet verir. Bu vesile ile bir sığır kesilir. Sığırın karkası ağın üzerine yatırılarak parçalanır. Karkas parçalara ayrıldıktan sonra sakatat kısmı (yürek ve akciğer hariç) yayılmış ağın üzerine küçük dilimler halinde serpilir. Ardından çocuklar rekabet edencesine sakatat dilimlerini ağın üzerinde hızlı hızlı toplar. Sonra sığırın eti pişirilerek konuklara ikram edilir. Ertesi gün kam çağırılır. Kam kutsal ateşi yakarak ağı arındırır ve Ukulan Toyon'a dua eder. Kam olmaması halinde ritüel sıradan bir kişi tarafından da gerçekleştirilebilir (Alekseyev, 1975: 61).

Benzer bir ritüel sonbaharda, balıkçılık sezonu açıldığında da yapılmıştır. Savvin'in verdiği bilgiye göre ritüel için tosun kesilir. Avluda ağın yakınında küçük bir ateş yakılır, ateş yağlı kımız ile beslenerek üzerinde et pişirilir. Ardından ağın indirildiği tüherii çardaat isimli buz deliğinden suya kımız veya votka dökülür, içerisine kesilen hayvanın aort damarı, akciğeri, karaciğeri, kalbi konulan ağ suya indirilir. Bir süre sonra ağ geri çekilir, içindekiler Ukulan Toyon'a kurban olarak suya atılır (Savvin, 2005: 49-50).

### 2.3.3. Abaahı

Saha Türklerinin inanç sisteminde abaahı, üst, orta ve alt dünyada yaşayan, insan için kötünün türeticisi kabul edilen korkunç varlıkların ortak adıdır. Zararlı ve çirkin addedilen ne varsa (bitki ve hayvan) abaahıların tayini ile meydana gelmiştir (Pekarskiy, 1959: 5). Onlar insanlara baştan çıkararak cinayete sürüklerler, her türlü felaket ve hastalığı getirirler (Dilek, 2014: 13). En çok bilinenleri Arsan Duolay ve Hara Suorun'dur (Beydili, 2015: 16). Saha Türkleri sonbaharda abaahı ıhıahı düzenleyerek bu kötü varlıkların zararlı eylemlerinden korunmaya çalışırlar (İnan, 1986: 102). Abaahılar için kanlı kurban sunulur, en leziz parça olarak hayvanın kalbi ve ciğeri görülür (Pripuzov, 1885: 60).

Abaahı sözcüğü Saha Türkçesinde genel temayüle göre hoş olmayan her şey için kullanılmakla birlikte kökeni belirsizdir. Troşçanskiy söz konusu sözcüğün Saha Türkleri arasında bağımsız olarak ortaya çıktığı kanaatindedir. Hipotezini şu şekilde oluşturmuştur:

Saha Türkleri ile akraba toplumlarda abaahı sözcüğü yoktur. Saha Türkçesinde aba "keder, hüzn" anlamı taşır: abaahı kör "nefret

et-” [birebir çevirisi abaahı bak-], abaahı harağa “kötü huylu ülser” [birebir çevirisi abaahı gözü], abaahı tayağa “hayvanları öldüren ot” [birebir çevirisi abaahı sopası], abaahı oğolor “ucubeler, aptallar” [birebir çevirisi abaahı çocuklar] vd. Kısaca abaahı sözcüğüne tabiattaki olumsuz, insan için zararlı her şey birleştirilmiştir (...) Altay Türklerinde de aba sözcüğü vardır, tiksinti, nefret anlamı ihtiva eder; ancak Altay Türklerinde abaahı sözcüğü bulunmaz. Saha Türklerindeki abaahı sözcüğünün Altay Türklerindeki karşılığı “iğrenç, çirkin, aşağılık, melun, zarar” anlamlarına gelen yek sözcüğüdür: yek kör “nefret et-“. Bu sözcüklerin oluşum ilkesinin aynı ama öğelerinin farklı olduğu görülür. Saha Türkçesinde sözcük aba kökünden türetilmiş, Altay Türkçesinde aba sözcüğü olmasına rağmen yek sözcüğü kullanılmıştır. Buradan açıkça anlaşılıyor ki abaahı sözcüğü Saha Türkleri tarafından bağımsız olarak geliştirilmiştir (Troşçanskiy, 1902: 24-25).

Abaahı isimli, Saha Türklerinin toplumsal idealinin kişileştirilmiş hali ayıların tam zıttı olarak tasarlanan kötü varlıkları, oloñho geleneğine ait abaahılar ve kam merkezli inanç sistemine ait abaahılar şeklinde iki kategoriye ayırmak mümkündür. Birinci kategori içerisindeki abaahılar her şeyden önce orta dünyada yaşayan ayı soyundan neşet etmiş ayı aymağa ile düşmanlık içerisinde olan tasarımsal bir boydur. Bu boya mensup kahramanlar insana has arzular taşırlar. Ayı halkının kadınlarını kendilerine eş olarak isterler; ancak istekleri karşılıksız kalınca ayı halkının yurdunu istila edip insanlarını öldürürler, erkeklerini ve kadınlarını köle olarak alırlar, mallarını yağmalarlar (Ergun, 2013: 126; Puhov, 2015: 143). Çirkin ve tuhaf görünüşleri ile ayırt edilirler. Uzuvarı noksandır, tek bir göze, tek bir kola, tek bir bacağı sahiptirler:

“Arkasından uzamış,  
Tek dizinden aşağı doğru  
İki dal olmuş ayaklı,  
Göğsünün ortasından  
Büyüyüp çıkmış  
Tek elli,  
Buz tutmuş gölü

Tepip tersine çevirmiş gibi

Yüzünün ortasından

Tek ur gözlü,

Kuru ormanı

Ters yerleştirmiş gibi

Darmadağınık demir saçlı

Alt dünyanın abaahı oğlu”

(Modun Er Soğotoh, 1996: 126)

Bedenleri demirdir. Mülcü Böğö oloñhosunda abaahı kocakarı Timir Ağılastay çok sancılı geçen hamilelik süreci sonunda yatan inek büyüklüğünde koca bir kaya doğurur. Bu kaya yere düşer düşmez ortasından yarılr. Kayayı alıp yukarı kaldırdıklarında içerisinden demir çocuk çıkar (Govorov, 2010: 69-70). Gümüş elbiseli ayı bahadırlarının aksine abahılar demirden imal edilmiş elbiseler giyerler: “Kurumuş gölün çukuru gibi tek gözlü, sıska boğanın sırtı gibi kemer burunlu, önlük gibi kır sakallı, dağ geçidi gibi açık ağızlı, paslı dişli, mavi dilli, göğüs boşluğundan büyümüş pençe elli, kasığından uzamış kara ayaklı, demir kaftanlı, yedi yerinden aşınmış demir şapkalı, demir pantolonlu, demir çizmeli, demir eldivenli” (Yastremskiy, 1929: 52). Binek hayvanları boğadır: “Sekiz yerinden boğaya koşulmuş kara kızağın üzerinde oturan, baştan aşağı demir elbiseli biri gelmekteydi” (Pekarskiy, 1908: 119). Pis ve ilkeldirler. Hiç yıkanmadıkları için bedenleri kirlî, gözleri çapaklıdır. Her çeşit haşarat ile beslenirler ve hatta birbirlerini dahi yerler (Puhov, 2015: 143). Karakter olarak kibirli, bencil, açgözlü vb. olumsuz özelliklerle nitelendirilirler. Amansız savaşçılar olmalarına rağmen oldukça aptaldırlar. Ayı bahadırlar tarafından kolaylıkla kandırılıp öldürülürler. Fakat onları tam anlamıyla yok etmek için geride tek uzuvlarının bile bırakılmaması gerekir. Bedenlerinin herhangi bir parçası sağlam kalırsa tekrar diriltirler (Kulakovskiy, 1979: 27). Bu işlemi demircilerin hamisi Kıtay (Kıday) Baksı<sup>80</sup> yerine getirir (Kuzmina, 2014: 90). Oloñhonun ayı bahadırları esas olarak

<sup>80</sup> Kıtay Baksı alt dünyanın demircisidir. O demir bir evde yaşar. Evine giden yolda birkaç kilometre boyunca tüm toprak kömürleşmiş demir kalıntılarıyla kaplıdır. Kıtay Baksı heybetli bir görünüme sahiptir. Alnı dokuz parmak çamurla, yanakları üç parmak pasla kaplıdır. Yüzü dağdan kopmuş toprak kümesini andırır. Göz kapakları her zaman düşüktür. Kıtay Baksı bir şey görmek isterse aşağıdan ve yukarıdan sekiz adam demir kancalarla gözlerini açar. Körüğü dokuz boğa derisinden dikilmiştir” bk. A. A. Popov, “Materialı po religii yakutov”, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, C 11, Moskva-Leningrad 1949a, s. 280. Ünlü oloñho araştırmacısı, Sahalı halkbilimci Emelyanov’un ifade ettiği üzere Kıtay Baksı yalnızca abaahı bahadırlarının işlerini görmez, ayı bahadırları da silah ve zırh talebiyle ona başvurur. Zayıf ayı bahadırları onun örsünde güçlendirilir. Görünüm olarak portresi ayılardan çok

abaahı bahadırlarını yok etmekle uğraşırlar. Öldürdükleri abaahı bahadırlarını 7 gün boyunca büyük bir ateşte yakarlar. Yakılan ateşin küllerinde abaahı bahadırlarının bazı kemikleri kalır. Ayı bahadır kalan parçaları toplar, iki taş arasında ince ince öğütür, daha sonra sekiz girdaplı denize atar. Bu kalıntılardan kurbağalar, yassı solucanlar, çeşitli sürüngenler türer ve abaahılar için besin olur (Hudyakov, 1969: 292). Abaahı bahadırlarının yeryüzüne çıkışları orta dünyada şiddetli bir kasırgaya yol açar. Aniden kara bulutlar aydınlık gökyüzünü kaplar, orta dünya bataklık gibi titrer, ağaçlar kökünden sökülür, kayalar zirvelerinden kopup yuvarlanır (Culuruyar Nurgun Bootur, 1947: 110-112). Kasırğa abaahı bahadırlarının seyahat şeklidir. Bahımılaan Batır oloñhosunda abaahı bahadırı dişlerinin arasından ısıklık çalarak öteki abaahıları çağırır, durduğu anda şiddetli bir kasırğa meydana gelir (Hudyakov, 1969: 293).

İkinci kategori olan kam merkezli inanç sistemine ait abaahılar sakınılan varlıklardır. Abaahı ismini dahi doğrudan telaffuz etmek tehlikelidir. Saha Türkleri onları, çeşitli niteliklerine ışık tutan örtmece isimlerle anmıştır: kuhağan tın “kötü nefes”, keltegey hamıyah “eğri kaşık”, köstübet “görünmez”, siehçit “yiyici”, toppot “doyumsuz”, çirçik “ucube”, hoohuy “korkunç”. Her çeşit hastalık ve kötü temayül onların faaliyetlerinin bir sonucudur. 70 yaşından önce meydana gelen ölümlerin doğal sebeplerle gerçekleşmediği düşünülür. İnanışa göre abaahılar, Saha Türkçesinde kut olarak adlandırılan canlılarının canını kaçırlar. Bu sebeple insanlar hastalanır ve ölür (Troşçanskiy, 1902: 80-81). Hastalık durumlarında evrenin iç boyutu tulalır eyge “çevrilmiş alan” ile evrenin dış boyutu köstübet eyge “görünmez alan” arasında aracı rol üstlenen kam çağırılır. Kam icra ettiği ritüelle abaahının hangi hastalığa sebep olduğunu ve kutu bırakması karşılığında ne istediğini öğrenir. Abaahılara kutun kefareti için muhakkak kanlı kurban sunulur. Ancak kurban edilecek hayvanın cinsi hastalık müsebbibi abaahıya göre değişiklik gösterir. Priklonskiy tarafından kayda geçirilen kamlığa geçiş töreninde hangi abaahını hangi hastalığa sebep olduğu ve onlara ne çeşit kurban sunulacağı açıkça belirtilir. Tören şu şekilde gerçekleştirilmiştir:

“Kam, kam adayını yüksek bir dağa çıkarır veya açık bir alana götürür, kumu isimli cüppe giydirir, eline at kılı bağlanmış söğüt dalı tutturulur, sağına 9 oğlan soluna

---

abaahılara yakın çizilse de abaahı kategorisine ait sayılmaz; ancak ayı olarak da addedilemez bk. N. B. Emelyanov, “Mifologičeskie bojestva v olonho Potomki Yüryüng Ayı Toyona i Baay Barılaah – duh-  
hozyain çernogo lesa”, *Mifologiya narodov Yakutii: sbornik naučnikh trudov*, Yakutsk 1980, s. 16.



9 kız çocuğu diker, kendisi kam adayının tam arkasında durur, yüksek sesle söylediği sözleri kam adayının tekrarlamasını ister:

Talihsizlerin hamisi, yoksulların babası, öksüzlerin annesi olacağıma söz veriyorum; yüksek dağların zirvesinde yaşayan abaahıları onurlandıracağıma, etim ve kanımla onlara hizmet edeceğime yemin ederim. İnsanlara nöbetler, kemik ağrıları, bacak krampları veren yüksek dağların zirvesinde yaşayan üç abaahı boyunun efendisi, kamlar tarafından Suostugannaah Uлуу Toyon olarak adlandırılan, en yüce, en güçlü abaahılar abaahısına, onun büyük oğlu Uygul Toyon'a ve eşi Uygul Hotun'a, küçük oğlu Keke Çuoraan Toyon'a ve eşi Keke Çuoraan Hotun'a, onların sayısız soyuna ve hizmetkarlarına saygı gösterip, diz çöküp, hizmet edeceğim. Gönderdikleri hastalıklardan ıstırap çekenlerin acılarını dindirmek için kurban olarak altın sarısı kısrak sunacağıma söz veriyorum.

İnsanları cinayete, intihara, fitneye yönelten Uлуу Toyon'un küçük kardeşi Hara Suorun Toyon'u, oğlu Alban Buuray Toyon'u, kızı Kıs Satılay'ı tanıyacağım, onurlandıracağım, hizmet edeceğim. İnsanları bu eğilimlerden kurtarmak için kurban olarak kara donlu at sunacağıma söz veriyorum.

İnsanlara kronik ülser veren Altan Sabaray Toyon'u, eşi Altan Sabaray Hotun'u, kızları Timir Kuturuk ve Köyürgen Darhan'ı tanıyacağım, onurlandıracağım, hizmet edeceğim. Acı çekenleri kurtarmak için kurban olarak votka sunacağım ve bu abaahıların şerefine süslenmiş bir martı salacağım.

İnsanları kart oyunlarına, alkol bağımlılığına, haydutluğa, gaspa, fenalığa ve intihara sürükleyen 52 delikli masası ve 52 hizmetkarı bulunan Kün Cölörüme Sarkıl Hotun'u tanıyacağım, onurlandıracağım, hizmet edeceğim. Bu alışkanlıklara sahip insanları iyileştireceğim. Başboş dolaşan kızıl donlu kısrakı öldüreceğim, kalbini ve karaciğerini boynuma saracağım, kamlayıp gazabını yatıştıracağım.

İnsanlara ve hayvanlara kıran veren, günahkâr ruhların gittiği yerde yaşayan, kamlar tarafından Talırdaah Taan Taralı Toyon olarak adlandırılan, 6 abaahı boyunun başçısını, kızları Soroka Hotun ile Saan Hotun'u tanıyacağım, onurlandıracağım, hizmet edeceğim. Onları yatıştırmak için kızıl-lekeli kısrak kurban edeceğim.

İnsanlara verem veren Arhah Toyon ve eşi Arhah Hotun'u tanıyacağım, onurlandıracağım, hizmet edeceğim. Bu hastalıktan acı çekenleri açık kahverengi inek kurban ederek iyileştireceğim.

İnsanlara muhtelif hastalıkları ve özellikle ölümcül olanları veren Buro Mañalay Toyon'u ve eşi Buor Mañalay Hotun'u tanıyacağım, onurlandıracağım, hizmet edeceğim. Eğer bir kimsenin çocuğu yoksa bu abaahlardan merhamet dileyeceğim ve ak başlı kara ineği kurban edeceğim.

İnsanlara epilepsi ve şarbon veren abaahı Nes Ölüü'yü ve eşi Iarık Hotun'u tanıyacağım, onurlandıracağım, hizmet edeceğim. Bu hastalıklardan muzdarip olanları tatlısu gelinciği ve sibiryaya somonu kurban ederek kurtaracağım.

Yakutlara usta demirciler ve güçlü kamlar veren Kıtay Baksı'yı tanıyacağım<sup>81</sup>, onurlandıracağım, hizmet edeceğim. Kıtay Baksı demircilere kızarı bir hastalık gönderirse, ben onun şerefine kızıl-kahve donlu bir ineğin öldürülmesini emredeceğim.

---

<sup>81</sup> Saha atasözlerinde demircilerin ve kamların tarihsel geçmişi bir olduğu vurgulanır: Uus da oyuun biir uyalaah "Demirci ve kam bir beşikli"; Oyuun, uus bir sirtin turar "Kam, demirci aynı kökten çıkar" Fakat kudret bakımından demirciler kamlardan daha üstün kabul edilir. Kam demirciye zarar vermezken, demirci kamı şu yollarda alt edebilir: 1) Kam demirhaneden çıktığında demirci kızgın demire çekiciyle vurarak: "Göğsünü, gözünü delip geçsin!" der. Her yere saçılan kıvılcımlar kama isabet eder ve kam kısa süre içerisinde can verir. 2) Kamın demirhaneye yaklaştığını gören demirci çuolğan isimli metallere delik açmak için kullandığı aletini kapının eşiğine atar. Kam çuolğanın üzerinden geçerse kutu onun içerisinde kalır. Kam ayrıldığında demirci çuolğanı ocakta ısıtır, bu kamın ölmesine neden olur bk. A. E. Kulakovskiy, "Nauçme Trudi", Yakutsk 1979, s. 64-65. Benzer bir uygulama Hudyakov tarafından kaydedilmiştir. Demirci kamın tefini alıp ocak ateşini körüklemek için kullanırsa, kamın damarları çekilir, bedeni kabarcıklarla kaplanır ve kısa süre sonra ölür. Bu süre içerisinde kam, demirciye gelip: "Beni affet, beni iyileştir" diye yalvarırsa demirci hemen yumuşar, en kocaman körüğü ile kama ateş harlatır ve çekicini bu ateşte ısıtır. Sonra demiri dövdüğü gibi kamın karnına vurmaya başlar. Her vuruşunda kamın ağzından, burnundan, kulaklarından kıvılcımlar çıkar. Ardından kam iyileşir bk. İ. A. Hudyakov, *Kratkoe opisaniye Verhoyanskogo okruğa*, Leningrad 1969, s. 391. Buna ek olarak abaahların demir sesinden korktuğuna inanılır. Bu inanışa dair bir efsane Pripuzov tarafından kaydedilmiştir. Efsane şöyledir: "İlk demirci demir dövmekte iyiymiş fakat nasıl kaynak yapılacağını bilmiyormuş, bu sebeple kaynak için ne atılması gerektiği büyük sıkıntı yaratıyormuş. O zamanlar şeytan insanlardan saklanmazmış. Demirci demirhanede çalışırken şeytan onu sık sık ziyaret edermiş. Şeytan kaynak yapma yöntemini bildiği konusunda emin olan demirci, bu sırrı kendisi ile paylaşmasını istermiş, ancak şeytan her seferinden onu reddediyormuş. Sırrı öğrenmek için şeytana nasıl işkence yapılacağını bilmeyen demirci, akıl almak için çok saygın bir ihtiyara başvurmuş. İhtiyar ona şu tavsiyeyi vermiş: "Şeytan senin yanın geldiğinde büyük bir demir külçesini ocakta ısıt, örsün üzerine koy, üstüne kar serp, ağır bir çekiçle vur, bu şeytanı korkutacak kuvvetli bir çatırtıya neden olur; şeytanlar çok ürkektir, belki korktuğunda sırrını sana söyler". Demirci ihtiyarın tavsiyesini dinlemiş, şeytan geldiğinde tam da bunu uygulamış. Çatırtı olunca şeytan korkudan kendini kaybetmiş ve "kum!" diye bağırılmış. O zamandan itibaren demirciler demiri kumla kaynak yapmayı öğrenmişler bk. N. P. Pripuzov, "Şamanstvo u yakutov Yakutskago okroğa", *İzvestiya Vostočno-Sibirskogo otdela İmperatorskogo russkogo geografiçeskogo obşestva*, C 15, İrkutsk 1885, s. 62. Demirin abaahlara karşı bir savunma aracı olmasına bağlı olarak kamlar abaahlarla olan mücadelesinde, demircileri taklit etmek suretiyle kıyafetlerinde demir nesnelere kullanmışlardır. Yakut kamlarını kıyafetleri üzerine detaylı bilgi için bk. M. Solak Sağlam, "Saha (Yakut) Kamlarının Kıyafet Adları ve Sembolize Ettiği Anlamlar", *Sibirya Araştırmaları Dergisi*, 2/5, Konya 2014, s. 55-73.

Tüm demirci aletlerini kurbanın kanı ile yıkayacağım, kalbini ve karaciğerini ocağa atıp yakacağım. Eğer ben de bu abaahı yüzünden hastalanırsam, başka bir kam kutumun kefareti için bu kurbanı sunacak.

Tamık Hotun'un kızını tanıyacağım, onurlandıracağım, hizmet edeceğim. O insanlara her çeşit çılgınlığı gönderir. Bu hastalığa yakalanmış kişiler için kurban olarak süslenmiş 9 kakım, 9 bayağı gelincik, 9 Sibiryaya gelinciği, 9 güvercin azat edip kurtaracağım.

İnsanlara göğüs sıkışması veren kam Tayahtaah Naaçay'ı, kocası Atıır Hahay'ı ve ailesi ile sayısız soyunu tanıyacağım, onurlandıracağım, hizmet edeceğim. Bu hastalıktan acı çekenleri tek boynuzlu kızıl-kahve donlu ineği kurban ederek kurtaracağım.

İnsanlara sağırılık ve çeşitli kulak hastalıkları veren Kubalır Oyuun'u, kız kadeşi Kıtalıktır Kırbukı'yı ve anneleri Suruktaah Sotor'u tanıyacağım, onurlandıracağım, hizmet edeceğim. Bu hastalıktan acı çekenleri tek boynuzlu kızıl-kahve donlu ineği kurban ederek kurtaracağım" (Priklonskiy, 1891b: 50-52).

Priklonskiy tarafından kayda geçirilen kamlığa geçiş töreninde yer alan abaahılar ve sebep oldukları hastalıklar farklı materyallerde farklı şekillerde anılmakla birlikte abaahı-hastalık-kurban ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Saha Türkleri, kam merkezli inanç sistemindeki abaahıların zararlı faaliyetlerine maruz kalmamak için bazı davranışlardan kaçınmışlardır: evin içerisinde ısıklık çalınmaz; çatal, bıçak, kaşık masa üzerinde bırakılmaz, yemek yerken veyahut bulaşık yıkarken bu aletler yere düşürülmesi halinde, düşen alet zemine üç kez vurularak geri alınır; çift kişilik yatakta, iki yastıkla tek olarak yatılmaz vb. Bu davranışlar abaahılar için davet anlamı taşır (KK6)

Kam merkezli inanç sistemine ait abaahıları kendi içerisinde üç gruba ayırmak mümkündür. Esrime sırasında kamlar tarafından çağırılan abaahılar üç boya ayrılır: yukarı (gökyüzü), orta (yeryüzü) ve aşağı (yeraltı). Bu abaahıların her biri üç dokuz soydan, her soy da üç dokuz bireyden oluşur (Seroşevski, 1896: 471-472). Üst dünyanın abaahıları ay ışığı altındaki melez ağacının gölgesi gibi uzundur. Gözleri Çoban Yıldızı gibi iri ve kızıldır (Fedorov, 2011: 16). En güçlü abaahılar olmakla birlikte insanlara daha az problem çıkarırlar (Popov, 1949a: 265). Sahip oldukları

sürüler yalnızca attan ibarettir (Sleptsov, 1886: 120-121). Liderleri Uluutuyar Uлуу Toyon'dur (Aleksyev, 1975: 112). Ona Uлуу (Uluutuyar Uлуу Hara) Suorun Toyon<sup>82</sup> da denir (Emelyanov, 1980b: 364). Kendi ailesi ile birlikte gökyüzünün güney bölümünde yaşar (Kulakovskiy, 1979: 19). Uluutuyar Uлуу Toyon, kamların yaratıcısıdır, aynı zamanda insanlara sür ve ateş bahşetmiştir (Troşçanskiy, 1902: 68). Kuzgun, Uluutuyar Uлуу Toyon'un evladı kabul edilir. Her kim sebepsiz yere kuzgun öldürürse Uluutuyar Uлуу Toyon onu cezalandırır. Bu inanca yönelik bir efsane Popov tarafından kayda geçirilmiştir. Efsane şöyledir:

Eskiden, bilinmeyen bir bölgede bir avcı yaşarmış. Tuzağına düşen tüm avlar kuzgun tarafından yok edilirmiş. Uzun süre bundan muzdarip olan adam en sonunda kuzguna tuzak kurmuş. Yakaladığında gözlerini oymuş, yediği tavşanın kemiklerini sırtına bağlayarak baş aşağı asmış ve şöyle demiş: “Kuzgunların Efendisi, düzgün şekilde avlanmama izin vermeyen kötü çalışanının yaramazlıklarını durdurun”. Aynı gece avcı rüya görmüş. Kısa boylu kara bir adam yanına gelip onu bir yere götürmüş. Bir süre sonra bir eve girmişler ve burada gelen adam gibi bir sürü kara kişi bulmuşlar. Bu kalabalık arasında özellikle biri gözlerinin üzerindeki beyaz bandajla dikkat çekiyormuş. Öndeki kürsüde ise hepsinden daha uzun bir adam oturuyormuş. Avcı konuşmalardan onun Hara Suorun olduğunu öğrenmiş. Beyaz bandajlı kara adam öne çıkıp avcı hakkında Hara Suorun'a şikâyetle bulunmaya başlamış. Hara Suorun tehditkâr bir şekilde zanlıyı kendi yanına çağırılmış ve sertçe sormuş: Adamı neden kör ettin?”. Avcı hiç paniğe kapılmadan cevap vermiş: “Kuzgun bütün avımı yok ettiği için sinirden yaptım”. Hara Suorun: “Adil davrandın” demiş, “kuzgun ölçüyü aşarak haksızlık yaptı” ve avcının gitmesine izin vermiş (Popov, 1949a: 270).

<sup>82</sup> Kimi tarihi-etnografik materyallerde Uлуу Suorun, Hara Suorun olarak adlandırılır ve Uлуу Toyon'dan bağımsız bir varlık olarak geçer. Pripuzov'un verdiği bilgiye göre Hara Suorun, Uлуу Toyon'un kardeşidir bk. N. P. Pripuzov, “Şamanstvo u yakutov Yakutskago okroga”, *İzvestiya Vostočno-Sibirskogo otdela İmperatorskogo russkogo geografiçeskogo obşestva*, C 15, İrkutsk 1885, s. 60. Ergis'in verdiği bilgiye göre ise Hara Suorun, Uлуу Toyon'un oğludur bk. G. U. Ergis, *Oçerki po yakutskomu folkloru*, Moskva 1974, s. 129.

Bu inançtan hareketle avcılar bir kuzgun öldürdüklerinde delil oluşturmak için beyaz renkli hayvanın (kakım, tavşan vd.) parçalarını kuzgunun ağzına tepmişler ve ucuna deri koyarak kapatmışlardır (Kulakovskiy, 1979: 20).

Görüleceği üzere Uлуу Toyon, ayılar içerisinde yer alan Hotoy Ayı'ya oldukça benzemektedir. Fakat Troşçanskiy'in belirttiği üzere Uлуу Toyon üst dünya abaahılarının başıdır ve şerefine sonbahar ıhahı düzenlenir (Troşçanskiy, 1902: 68-69). Kulakovskiy, Uлуу Toyon için sonbahar ıhahı düzenlenmesi onu abaahı olarak nitelendirmek için yeterli olmadığı kanaatindedir. Uлуу Toyon'un başlangıçta ayı olduğunu şu şekilde savunur: “1) Uлуу Toyon için düzenlenen sonbahar ıhahı, Uлуу Toyon'un dehşet verici özelliklerinin abaahılar ile benzeştirildiği daha geç bir döneme ait olabilir. 2) Uлуу Toyon abaahı kategorisine ait olsaydı o zaman, Seroşevskiy tarafından kaydedilen bir anlatıda ifade edildiği gibi Ürüñ Aar Toyon'un kızını istemeye cesaret edemezdi<sup>83</sup>. 3) Uлуу Toyon insanlara sür, ateş ve kamlar verdi, Sahaların anlayışına göre büyük iyilik yaptı; ama hiçbir abaahı insanlara iyilik yapmaz. Bütün bunlara göre Uлуу Toyon en azından eski zamanlarda ayı idi. Modern Sahaların algılayışında Uлуу Toyon neredeyse abaahı haline geldi, çünkü mevcut kara kamlar sürekli olarak hastalıkların nedeni olarak ona dönüyorlar ve Uлуу Toyon'un abaahı olarak görüldüğü daha sonra ortaya çıkan birçok anlatı yaratıldı” (Kulakovskiy, 1979: 18). Uлуу Toyon'un başlangıçta ayı olduğuna yönelik görüş Ergis tarafından da desteklenmiştir. Ergis'e göre “geçmişte bazı Sahalar Uлуу Toyon'u ve oğlu Hara Suoron'u sert mizacından ötürü abaahı olarak sınıflandırma eğilimindedir. Fakat sözlü kültür ürünlerinde Uлуу Toyon insanlara sür bahşeder, kuzgun aracılığı ile ateş verir, şifa için kamlar yaratır, Ürüñ Ayı Toyon ile birlikte oloñho bahadırlarını ve sıradan insanları yargılar. Dolayısıyla Uлуу Toyon iyilik yapar, bu nedenle abaahı değil, bir

<sup>83</sup> Kulakovskiy'in bahsettiği, Seroşevskiy tarafından kaydedilen efsane şu şekildedir: “Uлуу Toyon, Ayı Toyon'un üç sıra demir bariyerin ardında saklı Güneş Kız adında bir kızı olduğunu duydu ve büyükbabası Sehen'i görücü olarak gönderdi. Sehen, Ayı Toyon'a vararak: “Sana Uлуу Toyon'un selamını getirdim!” dedi. “Onun ricasını geri çevirmem, konuş!” diye cevapladı Ayı Toyon. “Kızınız Güneş Kız'ı ona eş olarak verir misin?” Ayı Toyon düşündü: “Pekâlâ! Ama bunun için bana ne ödeyecek?” “Yeryüzünde ne varsa ne istersen!” “O zaman ona serap ile dalga istediğimi söyleyin”. Bu yanıtı duyan Uлуу Toyon bütün oğullarını, ormandaki ve bozkırdaki bütün hayvanları ve kuşları topladı ve şöyle dedi: “Aranızdan kim benim için serap ve dalga getirirse o benim en sevdiğim evladım olacak!”. Kimse Uлуу Toyon arzusunu gerçekleştirmedi, o zaman Uлуу Toyon üzüldü. Bunu gören ve Uлуу Toyon'un o zamana kadar en sevdiği evlatları olan kuzgun ve kurt şanslarını denemeye karar verdiler. Kuzgun görme yetisi istedi ve aldı. Kurt uzun bacaklar istedi ve aldı. Tüm çabalarına rağmen kuzgun serabı yakalayamadı, kurt denizin yarısını içmesine rağmen bir dalga tutamadı. İşte o zamandan beri ikisi de sanki bir şey bulmaya çalışıyormuş gibi yeryüzünü dolaşıyorlar! Bu arada Güneş Kız, güneşi doğurdu bk. V. L. Seroşevskiy, *Yakutı*, Peterburg 1896, s. 655-656.

ayıdır, abaahılar insanlara asla iyilik yapmaz (Ergis, 1974: 130). Uлуу Toyon'un başlangıçta ayı olduğu; ancak daha sonra abaahı haline geldiği görüşün dışında, Alekseyev tarafından ileri sürülen Uлуу Toyon'un kimi boylar için ayı kimi boylar için abaahı kabul edildiğine yönelik görüş de mevcuttur. Alekseyev görüşünü şu şekilde izah etmiştir: "Sahaların üst dünyanın kötü ilahlar ordusuna Homporuun Hotoy Ayı'nın yanı sıra Horinlerin ata ruhlarını da dahil ettikleri dikkat edilmelidir. Bilindiği üzere Hotoy Ayı iyi bir ilahdır. Uлуу Toyon da bazı boylarının atası kabul edilirdi. Belki de bu veriler Saha boylarından birinin koruyucu ilahının diğer boylar için kötü olarak algılandığına dair arkaik bir inancın yansımasıdır (Alekseyev, 1975: 113-114). Kanaatimizce Uлуу Toyon'un hem ayı hem de abaahı özellikleri taşıması onun Horinlerin totemi olmasından kaynaklanmaktadır. Saha efsanelerine göre kuzgun Horinlerin atasıdır. Duranlı tarafından aktarılan anlatıya göre eski zamanlarda, bir sonbahar mevsiminde, hiç kimsenin yaşamadığı bir yerde doğum yaptıktan sonra donmak üzere olan bir kadına kuzgun çakmak getirir. Kadın bu çakmakla ateş yakar, ısınır ve evine ulaşır. Bu kadından Horinlerin atası doğar. Bu atadan doğan kişiler ocak ateşini beslerken kuzguna da yemek verir (Duranlı, 2004: 461-462). Horo olarak da adlandırılan Horinlerin, Sahalardan farklı oldukları, efsanelerde onların ayrı bir lisanı konuşması ile vurgulanmıştır. Horinlere ait bu özelliğin efsanelerde baskın bir şekilde vurgulanmasını Duranlı, Horinlerin Sahalar içerisinde erimemiş olmasından ileri gelmiş olabileceği şeklinde yorumlamıştır (Duranlı, 2004: 150-151). Muhtemelen Horinlerin Sahalar içerisinde erimemiş olması üst dünyada Ürüñ Ayı Toyon ve Uлуу Toyon şeklinde ikili bir yapıyı doğurmuştur. Nitekim Saha Türklerinin kozmogoni mitlerinde üst dünyada abaahılarn da yaşadığına dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Ürüñ Ayı Toyon'un Uлуу Toyon'dan daha üstün olduğu bazı anlatılarda dile getirilmiştir. Nam Bölgesi'nde Ksenofontov tarafından kaydedilen "Ak ve Kara Tanrı'nın Oğulları" isimli anlatıda Uлуу Toyon'dan teşekkürlü ihtiyar adam eşine şöyle der: "Ben Hara Suorun'un iradesi ile yaratılmış biriyim. Kaderi önceden tayin edilmiş olarak doğdum; bu orta dünyada herhangi bir başarısızlık bilmeden, herhangi bir mutsuzluğa maruz kalmadan yaşıyorum. Yüyödey Ugaalaah ise bizzat Ürüñ Ayı Toyon'un iradesi ile doğdu ve kadere uygun şekilde üstün tutuldu; onun üstünlükleri olduğu görülmektedir". Bu sözler üzerine ihtiyarın eşi eve kam davet eder ve ondan Yüyödey Ugaalaah'ın bütün ailesini yok etmesini ister. Kam üç gün üç gece abaahılara yalvarır ama Yüyödey Ugaalaah'ı öldürmeyi başaramaz. Törenini bitirdikten sonra:

“Onun koruyucu ruhu, onun Tanrısı yolu kesti ve onu yanına sokmadı!” der (Ksenofontov, 2011: 216-217).

Alt dünya abaahıları, en eski ve esas abaahılar olarak kabul edilirler. Buna karşın oloñho geleneğine ait abaahlara benzer şekilde oldukça aptaldırlar. İnanişaya göre, çok uzun zaman önce alt dünya abaahıları ile insanların birlikte yeryüzünde yaşadıkları bir dönem olmuştur. Fakat insanoğlunun hileleri onları alt dünyaya kaçmaya zorlamıştır. Bu inanca yönelik bir efsane şöyledir:

Bir insan ve abaahı yan yana yürüyorlardı, konu insanların ve abaahıların neden korktuklarına geldi. Kötü niyetli abaahı açıkça sordu: “En çok neden korkarsın?”. İnsan zekiydi, abaahının amacını anladı ve şöyle cevap verdi: “İnsanlar iç yağından, tereyağından ve etten korkar”. Aynı soruyu abaahıya yöneltti: “Abaahılar neden korkar?”. Abaahı dürüstçe dikenli kuşburnu çalılarında korktuklarını söyledi. Biraz sonra abaahı insana döndü: “Seni yemek istiyorum” dedi. İnsan kaçtı, kuşburnu çalılarının arasına saklandı. Abaahı insanı saklandığı yerden çıkartmak için iç yağı, tereyağı ve et fırlattı. İnsan korkuyormuş gibi davranarak abaahının attıklarını yedi. Abaahı bekledi bekledi ama istediğini alamadan ayrıldı (Popov, 1949a: 266-267).

Alt dünya abaahılarının lideri Arsan Duolay’dır. Arsan Duolay isminin anlamı belirsizdir. Fakat oloñho metinlerinde Arsan Duolay’ın yaygın olarak arbiya<sup>84</sup> dişli lakabı ile anıldığı göz önüne alındığında “Arsan” isminin arcay- “seyrek ve büyük dişlerini göster-“ fiilinden (Pekarskiy, 1959: 148) türetilmiş olması muhtemeldir. Yine bu hipotezden yola çıkarak, abaahı kategorisine ait bir kolun ortak ismi olan acaray sözcüğünün (Pekarskiy, 1959: 148) arcay- fiilinden arcağar “seyrek, büyük ve çıkık dişli” (Pekarskiy, 1959: 31) anlamına geldiği söylenebilir. Alekseyev’in İonov’un yayınlanmamış notlarından aktardığına göre Arsan Duolay’ın bir başka ismi Buor Mañalay Luo Haan’dır (Alekseyev, 1975: 114). Buor Mañalay “Toprak Karın” şeklinde tercüme edilebilir. Luo ise Saha Türkleri tarafından yalnızca alt dünya ile ilişkili kullanılan ancak anlamı belirsiz bir sözcüktür (Pekarskiy, 1959: 1480). Muhtemelen Luo sözcüğü Eski Türkçe lu “ejderha” sözcüğünün (Clouston, 1972: 763) Saha Türkçesindeki

<sup>84</sup> Yontma için demir alet bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 1, s. 141-142.

karşılığıdır. Eski Türkçede de ejderha böke “büyük yılan” şeklinde de ifade edilir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 446). Böke sözcüğü aynı zamanda kahramanlara verilen bir addır (Clauson, 1972: 324). Nitekim alt dünya abaahılarının lideri için kullanılan Arsan Duolay ve Buor Mañalay Luo Haan isimleri Acaray Böğö ismi altında birleşir. Acaray Böğö, acaray isimli abaahı kolunun en kuvvetlisi ve korkuncudur (Pekarskiy, 1959: 31). Bu hipotezi destekler nitelikte o ağıs atahtah “sekiz ayaklı” lakabı ile anılmıştır.

Saha Türkleri üst ve alt dünya abaahıları için sonbahar ıhıahı düzenleyip, senenin sağlıklı ve huzurlu bir şekilde geçmesi için toyuk “kefaret” vermişlerdir (Fedorov, 2011: 25). Abaahı ıhıahı olarak adlandırılan bu ritüel yalnızca gece vakti icra edilmiş, birinci gün Uлуу Toyon ve üst dünya abaahılarına, ikinci gün Arsan Duolay ve alt dünya abaahılarına kanlı kurban sunulmuştur (Troşçanskiy, 1902: 106). Birçok araştırmacının kaydettiği üzere üst dünya abaahılarına kurban olarak sunulan hayvan at, alt dünya abaahılarına kurban olarak sunulan hayvan sığırdır (Seroşevskiy, 1896: 262; İonov, 1918: 163; Hudyakov, 1969: 236).

Orta dünya abaahıları üst ve alt dünya abaahılarının aksine kökeni abaahı olmayıp, ölümlerinin ardından abaahıya dönüşen insanlardır. Her biri kendi isimleri ile anılmakla birlikte ortak isimleri üördür. Üör, Saha Türkçesinde “sürü” anlamına gelmektedir (Pekarskiy, 1959: 3145). Onlara üör ortak isminin verilmesi, muhtemelen, “bir kişi hastalandığında, kutu yeme arzusuyla hastanın etrafına toplanmaları” inancından kaynaklanmadır. Bu inanca ek olarak Seroşevskiy kaynak kişisi kam Tüspüt’ten üörlerin zaman zaman bir araya gelip bağırıp çığırdıklarını; zaman zaman gürültü çıkararak dolaştıklarını kaydetmiştir (Seroşevskiy, 1896: 622).

Saha Türkleri ölen her insanın üör olacağını düşünmemektedir. Troşçanskiy, “dişleri olmayan bir insanın keskinlikle üör olamayacağını ama bunun neden ileri geldiğinin Saha Türkleri tarafından bilinmediğini” yazmıştır (Troşçanskiy, 1902: 85). Şüphesiz bu inanç Arsan Duolay tasarımı ile yakından ilişkilidir. Saha Yeri’ndeki izlenimlerimize göre olağan sürece aykırı şekilde ölmüş kişiler üör olmaktadır. Onlar, genç yaşta yaşamını yitirmiş, kaza sonucu can vermiş, canice katledilmiş yahut intihar etmiş kişilerdir. Saha Türkleri bu kişilerin kutlarının orta dünyada kaldığına inanmaktadır. Orta dünyada kalma sebepleri ise ölüm nedenine bağlı olarak ifade edilmektedir. Bir kişi erken veya beklenmedik bir şekilde ölmüşse, sevdiklerine olan



bağlılığı yüzünden orta dünyadan ayrılmak istemeyebilir. Bir kişi öldürülmüşse intikam almak isteyebilir. Bir kişi kendi iradesi ile yaşamını sonlandırmışsa kut ayılar tarafından kabul edilmez ve ruh ıstırap içinde orta dünyada dolaşır. Şayet bir kişi doğal yolla ölmüşse; fakat içerisinde bir kimseye karşı derin bir tutku veya kin besliyorsa üör olma ihtimali yüksektir (KK7). Bütün bu bilgiler üör inancının arka planında ölen kişinin bir sebeple dünya ile hesabını kapatamadığı düşüncesinin olduğunu gösterir. Cenaze merasiminin geleneğe uygun bir şekilde icra edilmesi yine bu sebeple oldukça önemlidir.

Bunun yanı sıra kamların, akıl hastalarının, fiziksel ve zihinsel engelli kişilerin üör olacağına dair tarihi materyaller mevcuttur. Bu kişilerin ortak özelliği üörlerle olan bağlantılarıdır. Duranlı'nın ifade ettiği üzere kamlar inancı kullanan, tedavi aracı inanç olan bir halk hekimidir. Kamın sıradan insana gözükmeyen ruhlarla savaşı veya onlara yapacağı yolculuk tamamıyla inançla ilgili kavramlardır (Duranlı, 2001: 288) Kamın toplum içerisinde bu role sahip olması ise ölmüş kam ruhunun, [kendisinin] içerisine yerleştiği (girdiği) inancı ile ilgilidir (Ksenefontov, 2011: 135). Saha Türkçesinde kamın ayrılmaz parçasını teşkil eden ve aşağı statüdeki kamda dahi bulunan bu ruha emeget ismi verilir (Pekarskiy, 1959: 251). Emegetin kam adayını yerleşmesi, kam adayının kutunun emeget tarafından alt dünyaya götürülmesi ile gerçekleşir. Alt dünyaya götürülen kut orada eğitilir, ardından vücudu dilimlenerek üç dokuz üör soyu arasında paylaşılır. Kam adayını, kutunun alt dünyada eğitimi sırasında aklını yitirir ve bilinçsizce şarkı söyler (Ksenefontov, 2011: 199-200). Geçici delilik, hemen hemen bütün kayıtlarda kam olabilmenin en temel koşuludur (Duranlı, 2001: 289). Saha Türkçesinde deliren kişilere abaahılaah “abaahılı/abaahısı olan” denir (Ergun vd., 2017: 18). Dolayısıyla üörler tarafından kutları çalınan/yenilen kişilerin de üör olacağı bir diğer ifadeyle sürüye katılacağı düşünülmüştür. Fiziksel ve zihinsel engelli kişiler üör olduğuna gelince, onların, üörlerin kadınlarla olan cinsel birlikteliğinden doğduklarına inanılmasıdır (Alekseyev, 1975: 118).

Saha Türkleri yaşayanların hastalanmasına ve ölmesine yol açması sebebiyle üörlerle de asli abaahılara benzer şekilde kurban sunmuştur. Duranlı'nın Novik'den aktardığına göre kurban olarak üst dünya abaahıları belirli renkte at, alt dünya abaahılarına sığır isterken, üörler yaşarken sahip oldukları veya sevdikleri eşyaların verilmesini istemiştir (Duranlı, 2008b: 19). Bu inanç pratiğine ek olarak Saha Türkleri eski zamanlarda üör olmuş kişinin zararlı faaliyetlerini önlemek için o kişinin kayın

ağacı kabuğundan tasvirini yapmış, kam aracılığı ile kut bu figüre aktarılmıştır (Troşçanskiy, 1902: 96) Üör figürleri tüktüye adı verilen “kayın ağacı kabuğundan imal edilmiş kap” içerisinde saklanmış ve zaman zaman figüre yemek verilmiştir (Pekarskiy, 1959: 2886).

#### 2.3.4. İnsan

Saha Türklerinin kozmogoni mitlerinden tespit edilene göre insan, varoluşu itibariyle kozmomorfik (evren biçimsel) bir varlıktır. Saha Türklerinin toplumsal idealini yansıtan üst dünyaya ait kutsal varlık tarafından yaratılmış, üst dünyaya aykırı şekilde tasarlanan alt dünyaya ait kutsal varlık tarafından biçimlendirilmiştir. Bu nedenle insan ne ayılar kadar mükemmel ve iyi tabiatlı; ne de abaahılar kadar kusurlu ve kötü tabiatlıdır. Evrene yönelik tüm tasarımların gerçekleştirildiği nesnel dünyaya benzer şekilde, olumlu ve olumsuz addedilen tüm nitelikler insanın kendisinde içkindir.

Saha Türklerinin kozmogoni mitleri arasında, insanın yaratılışına ilişkin, yazıya geçirilmiş iki mit versiyonu bulunmaktadır. Birinci versiyonda, üst dünya temsilcisi “Tanrı”, alt dünya temsilcisi “Şeytan” olarak yer almıştır. Anlatı şu şekildedir:

“Tanrı yeryüzünü yarattıktan sonra büyük bir taş ev inşa etti, içine taş heykeller yerleştirdi ve onları muhafaza etmesi için bir bekçi atadı. Şeytan her gün bekçiyi armağanlarla kandırmaya uğraşarak eve girmeye çalıştı. Sonunda ise asla eskimeyen, asla yıpranmayan, var olan bütün renklere sahip bir kürk vaat ederek amacına ulaştı. Bu şekilde şeytan içeri girdi ve heykellerin üzerine dışkısını yaparak onları pisletti. Tanrı geldi olanları gördü ve bekçiye istediğini vererek onu köpeğe dönüştürdü<sup>85</sup>. Heykellerin içini dışına çevirerek ters yüz etti. O zamandan beri insanların içi pislik kaplıdır.

Ardından Tanrı, bu heykellere can bahsetti ve dördüne eş (kadın) verdi. Bekarlar kaderlerinden şikâyet etmeye başladı ama sesleri duyulmadı; böylece evlilik dışı cinsel ilişki baş gösterdi. Bu süre

<sup>85</sup> Saha Türkleri köpeğin ıhıah bayramında olmasını günah kabul etmişlerdir. Köpeğe hiçbir şekilde kırmız verilmez, çünkü verilirse kısırakların memelerinin çıbanlarla kaplanacağı düşünülür bk. M. Duranlı, “Saha Türklerinde Köpek ile Bağlantılı İnanç ve Uygulamalar”, *Türk Dili ve Kültür Araştırmaları*, Konya 2022c, s. 65.

zarfindan dört kadının dört kızı oldu, dördü de büyüdü serpildi. Kızlardan üçü evli olmayan erkeklerle evlendirildi; ancak bir kız eş edinmediği için memnun olmadı ve kaderinden şikâyet etti. Tanrı ona sabretmesini söyledi ama o ahlaksızlığa kapıldı. Tanrı onu ladin ağacının çatallanmış zirvesine oturttu ve ağaç onun içine doğru uzadı ama yine sabredemeyeceğini haykırdı. Sonra Tanrı onu özgür bıraktı ve o eski hayatına devam etti” (Middendorf, 1878: 820-821).

İkinci versiyonda üst dünya temsilcisi “Ayı Toyon”, alt dünya temsilcisi Allaraa Oğonńor olarak yer almıştır. Anlatı şu şekildedir:

“Ayı Toyon İnsanı yaratmaya karar verdi. Başlangıçta yün ile kaplı iki varlık yarattı ve onları cinsel olarak tamamlamadan ayırdı. Varlıkları bir ambara yerleştirdi, kilitledi ve bu amaç için özel olarak yarattığı varlığı onları korumakla görevlendirip bekçi kıldı. Bekçi çıplaktı ve bir erkeğe benziyordu. Yaratıcının yokluğunda Allaraa Oğonńor ortaya çıktı ve ambara girmek istedi; ancak bekçi kapıyı sadık bir şekilde korudu ve şeytanın ayartmalarına ve tehditlerine boyun eğmedi. Sonra Allaraa Oğonńor soğuğu yarattı; çıplak bekçi üşümeye başladı ve kendini ambara sakladı ama orada dahi ısınamadı. Sonunda bekçi sıcak tutan bir kürk vermesi koşuluyla Allaraa Oğonńor’un ambara girmesini kabul etti. Allaraa Oğonńor ana kürk verdi ve ambara girdi. Ambardaki aç varlıklar ondan yiyecek istedi. Allaraa Oğonńor varlıklardan birisine tam orman meyvesi, diğerine yarım orman meyvesi verdi. Varlıkların üzerinden yünler düştü, ilki kadın ikincisi erkek oldu. Ayı Toyon geri döndüğünde öfkeyle bekçiye beddua etti ve onu bir köpeğe dönüştürdü. O zamandan itibaren köpek artık ve dışkıyla beslenerek insanlara hizmet etmeye mahkûm oldu. Ayı Toyon insanları kendi hallerine bıraktı” (Gurviç, 1977: 195: 196).

Görüldüğü üzeri her iki versiyonda da insan, üst dünya kutsal varlığının yaratımı sonucunda oluşmuştur. Fakat alt dünya kutsal varlığı onun yaratımını bozucu/zedeleyici

şekilde etki ederek yaratım eylemine katılmıştır. İnsanın bu varoluşsal özelliği dilin sözel dokusal işleviyle de belirtilmektedir. Bilhassa dua metinlerinde insan ikki atahtaah “iki ayaklı” olarak adlandırılır. Bu adlandırma insanı hem tabiattaki diğer canlılardan hem de kutsal varlıklardan ayırır. Nesnel dünyanın iç unsurlarının yaratılışına ilişkin kozmogoni mitlerinde, insan dışındaki her canlının iyi-kötü şeklinde, üst ve alt dünyaya ait iki kutsal varlığın birbirine zıt yaratımları sonucunda oluştuğu görülmektedir. Buna karşın insan üst ve alt dünyaya ait iki kutsal varlığın ortak yaratımı sonucunda oluşmuştur. Bu nedenle insan diğer canlılardan farklı olarak iyiliği ve kötülüğü kendi içerisinde barındıran bir varlıktır. Saha atasözünde vurgulandığı üzere ikki atahtaah eriene ihiger, kötör eriene tahıgar “insanın alacası içinde, kuşun alacası dışındadır” (Pekarskiy, 1959: 298-299). Diğer taraftan insan, kutsal varlıklar gibi ezeli ve ebedi değildir. Bir başlangıca ve sona sahiptir. İnsan yaşamının bir ucu doğum diğer ucu ölümdür.

Bu iki mit versiyonu değerlendirildiğinde Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasına yol açan aslı ilk günah temasına sahip olması bakımından Hristiyanlık etkisi taşımaktadır. Fakat metinler her ne kadar Saha Yeri'ndeki misyonerlik faaliyetlerinin sonucunda da şekillenmiş olsa içerisinde üç katmanlı evren modeli korunmuştur. Dolayısıyla Saha Türklerinin insanın varoluşuna ilişkin fikirleri orijinaldir ve insanın ikiliğini vurgulamaktadır.

Saha Türklerinin oloñho isimli kahramanlık destanlarında insanın yaratılışı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Buna karşın insanın nesnel dünyada nasıl neşet ettiği ve amacı başta Er Soğotoh “Yalnız Adam” olmak üzere kimi oloñho metinlerinde ayrıntılı şekilde işlenmiştir. Bu metinlerde anlatılana göre ilk insan/ilk bahadır ilahi kökenlidir. Ürüñ Ayı Toyon tarafından, bazen tek bazen ise kız kardeşi ile birlikte mañnayıgı künüs “ilk öğlen” olarak ifade edilen başlangıç zamanında, neslinin atası olması için üst dünyadan indirilmiştir. Fakat oloñho bahadırı kökeni ve görevi konusunda bir fikre sahip değildir. Örneğin Otto Böhtlingk tarafından aktarılan Ereydeeh-Buruydah Er Soğotoh “Muzdarip Yalnız Adam” oloñhosunda, oloñho bahadırı tabiattaki tüm canlıların eşi varken kendisinin yalnız olmasından derin üzüntü duyar. Yeryüzünde kendisine eş birisinin muhakkak var olması gerektiğini düşünür. Bu düşünce zihnini o kadar oyalar ki uykusuz kalır, yemeden içmeden kesilir, günlük işlerini aksatır. En sonunda kaderini öğrenmek için Aal Luuk Mas'ın önünde diz çöküp, Aan Alahçın Hotun'a yakarır. Bunun üzerine Aan Alahçın Hotun, oloñho bahadırının

babasının Ürüñ Ayı Toyon, annesinin Kübey Hotun olduğunu, neslinin atası olması için gökyüzünden gönderildiğini söyler. Kaderini ise güneyde bulacağını belirtir (Böhtlingk, 1851: 86-88). Metinden anlaşılacağı üzere oloñho bahadiri esasen yeryüzündeki tek insan değildir. Puhov'un belirttiği gibi oloñho bahadiri yalnızlığı ata olma görevi ile bağlantılıdır (Puhov, 2015: 62-63). Destan türünün kimlik inşa edici rolü dikkate alındığında oloñho metinlerinde işlenen ilk insan/ilk bahadır tipi Saha Türklerinin atasıdır. Kökeni ayı olmakla birlikte, üst dünya nizamını orta dünyada kurmak için Ürüñ Ayı Toyon tarafından görevlendirilmiştir. Dolayısıyla orta dünyanın tam merkezinde yer alan oloñho ülkesinin mensupları, ilk insandan/ilk bahadırdan çoğalmış olup ilahi menşelidir ve bu sebeple ayı aymağa olarak adlandırılmıştır. Bu anlayışın izlerini tarihi-etnografik materyallerde de rastlamak mümkündür. Seroşevskiy tarafından Nam Bölgesi'nde, 1891 tarihinde boy teşkilatı üzerine gerçekleştirilen görüşmede kaynak kişi boyların nasıl oluştuğunu bilmediğini ancak bütün Sahaların bahadır soyundan geldiğini söylemiştir (Seroşevskiy, 2019: 121-122).

Yukarıda verilen insanın yaratılışına ilişkin ilk mit versiyonunda belirtildiği şekilde insanı taştan ayıran, ona etkinlik kazandıran tanrı tarafından bahşedilen candır. Saha Türklerinin inanç sisteminde insana canlılık kazandıran bu tasarımsal güç kut olarak adlandırılır. Kut, Ürüñ Ayı Toyon tarafından verilir, Ayıhıt ve İeyiehsit aracılığı ile aktarılır. Bununla birlikte Saha Türklerinin “köpek Ayıhıt”ından Hotoy Ayı’dan (kartalların ve bazı Saha boylarının koruyucusu), Cılğa Haan ile Çıñıs Hotun’dan (kader tanrıları), Bar Çañhar ile Barılır Bar Çoñkuruun’dan (unutulmuş beyaz tanrılar)” kut istedikleri bilinmektedir (Alekseyev, 1975: 120).

İnanışa göre insan üç kuta sahiptir: iye kut “ana can”, buor kut “toprak can” ve salgın kut “hava can”. İnsan varoluşunun üç ögesini teşkil eden bu üç kut verilişi itibarıyla köpük olarak tarif edilmiştir. Ovçinnikov tarafından kayda geçirilen ıhıah materyaline göre Ürüñ Ayı Toyon iki güneşi birbirinden ayırıp, üçüncüsünü yaratarak Uraañhay Sahalar için yer ve göğün arasına astıktan sonra şu şekilde seslenmiştir: “Üç köpükten gelen Saha halkı, güçlen, üre ve çoğal!” (Ovçinnikov, 1912a: 364-365). Ksenofontov tarafından derlenen ıhıah bayramının kökenine ilişkin “Elley Bootur ıhıahı” isimli efsanede de aynı tasarım farklı şekilde işlenmiştir. Saha Türklerinin atası Elley Bootur, ıhıah düzenleyip, icra ettiği ritüellerle ayıları onurlandırdıktan sonra Elley Bootur’un eşi Dulgaanı-Kuo’nun kırmızı kasesine üç beyaz köpük düşmüştür.

Bunun ardından Elley Bootur ile Dulgaanı-Kuo'nun dokuz oğlu olmuş, bu dokuz oğlandan Saha toplumu çoğalmıştır (Ksenofontov, 1977: 167-168).

Saha Türklerinin üç kut telakkisi içerisindeki esas öge iye kuttur. Ona mağan kut “beyaz can” adı da verilir (Popov, 1949a: 303). Saha Türkleri kalıtımın iye kut aracılığı ile aktarıldığına inanır. İye kut kim tarafından bahşedilirse, insanın fiziksel/maddi özelliklerini sembolize eden buor kut ve zihinsel/manevi özelliklerini sembolize eden salgın kut ona göre şekillenir. Bu üç kutun insan vücudundaki yerleşimi ve görünümü konusunda kayıtlar mevcuttur. Alekseyev'in İonov'un notlarından aktardığına göre iye kut ve buor kut küçük bir insana benzer (Alekseyev, 1975: 121). Popov'un verdiği bilgiye göre iye kut boynuzlu beyaz bir bit olarak sunulur, insanın yüreğinde kalır. Buor kut, iye kuttan kahverengi renge ayrılır, bulunduğu bölüm kulaktır. Bir insan ölmeye yakınsa bulunduğu yerden dışarı çıkararak kendisini gösterir. Salgın kut görünmez kabul edilir (Popov, 1949a: 303). Fedorov'un verdiği bilgiye göre iye kut şeffaf bir yumurta şeklindedir, insanın yüreğinde durur. Buor kut kahverengi renge sahiptir, oldukça ağırdır, insanın bedenine yerleşen bir bit olarak tasvir edilir. Salgın kut beyaz renge sahiptir, çok hafiftir, insanın ensesinde yer alır (Fedorov, 2011: 19).

Saha Türkleri ile ilgili tarihi-etnografik materyallerde iye kut, buor kut ve salgın kuta ek olarak sür kut isimli “hayat canı”ndan da bahsedilir. Saha Türkçesinde kut ve sür eş anlamlı sözcüklerdir. Buna karşın temel olarak birbirinden ayrılırlar. Yakut Dili Lûgati'nde yer alan bilgiye göre bazı kamlar insanın uzaklaşmış iye kutunu, ufalanıp dağılmış buor kutunu, terk etmiş salgın kutunu bulup getirerek kadının içerisine sür kut aşarlar (Pekarskiy, 1959: 1261-1262). Bu bilgiden anlaşılacağı üzere sür, iye kut, buor kut ve salgın kutu bir arada tutan tasarımsal gücün adıdır. Sür ne kadar sağlam ise üç kut bir o kadar dayanıklıdır. Sür zayıf ise üç kut kırılğan haldedir. Muhtemelen Saha Türkçesindeki süreh “kalp” ve sürün “omurilik” sözcükleri, bir arada tutma niteliği taşıyan sür sözcüğü ile ilişkilidir<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> J. P. Roux'un verdiği bilgiye göre “sür/sün Türkçe kelime kökü üzerinden -n/ne (süne) soneki ve r/z değişimi ve Moğolca sünesün/sünezün kelimelerinin karşılık geldiği çok yaygın kullanılan bir dizi kelime oluşmaktadır. Bunun hayat nefesi, bedenden ayrılan ruh, gölge, görünüm, hayal şeklinde tanımlamak gerektiği konusunda bir görüş birliği vardır. Bu kelimeler bir yandan süt'le, diğer yandan da özellikle Cengiz Han'ın ruhunu içeren sülde “sancak”la da bağlantılı olabilir” bk. J. P. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul 2001, s. 169-170. Kanaatimizce de Roux'un sür/sün kelime kökü ile sülde “sancak” arasında kurduğu ilişki doğrudur. Halil İnalıcık'ın verdiği bilgiye göre “Cengiz Han'ın tuğu kabilesinin meleği, “sülde”yi barındırır. O bu tuğ sayesinde dünyayı fethedeceğine inanır” bk. H. İnalıcık,

Bununla birlikte sür insandaki enerji ve iradeyi sembolize eder (Kulakovskiy, 1979: 61). Saha Yeri'nde kaydettiğimiz bilgiye göre sürdeeh kihi “enerji ve iradesi sağlam insan” cesur olur, bir amaca yönelik derin arzu taşır, ülküsü uğruna ne olursa olsun korkup geri adım atmaz. Fakat süre tostubut “enerji ve iradesi kırılmış” insan kendisine güvenmez, olumsuz düşüncelere kapılır, bir işi başarı ile gerçekleştiremez. Bu sebeple Saha Türkleri küçük çocukları azarlamazlar. Çocuk kendi başına bir işi başardığında onu teşvik etmek için min oğom sürdeeh kihi “benim çocuğum enerji ve irade sahibi insan” şeklinde överler (KK2)

Sürün kökeni hakkında birbiri ile çelişen bilgiler mevcuttur. Troşçanskiy'in belirttiğine göre sür, Uлуу Toyon'un armağanıdır, abaahılar tarafından yenilmez, insanın ölümünden sonra yaratıcısı Uлуу Toyon'a geri döner (Troşçanskiy, 1902: 76). Kulakovskiy'in belirttiğine göre sür Ayıhıt ve İeyiehsit tarafından kut ile birlikte insana verilir (Kulakovskiy, 1979: 61). Kanaatimizce sür ile ilgili birbirinden farklı bilgilerin kaydedilmesi Horinlerin Sahalar içerisinde erimemiş olmasından ileri gelmektedir. Türk inanç sisteminin bozkır merkezli ataerkil dönemi dikkate alındığında bir kağanın boyları tek çatı altında toplaması ve il (barış) dinini tesis etmesi Tengri'den kut almasının bir sonucudur. Kağan kut sahibi olması bir anlamda onun varoluşunda mevcut il (barış) dinini tesis etme enerji ve iradesini taşıdığını gösterir. Bu iç güçten mahrum olan kağan tüm boyları tek çatı altında toplayamaz ve il (barış) dinini tesis edemez. Bu bağlam merkezinde Saha Türklerinin kut ve sür kavramları değerlendirildiğinde sür, kutları bir arada tutan güç olarak kut ile birlikte verilmiş olmalıdır. Bununla birlikte kut Ürüñ Ayı Toyon'a isnat edilirken; sür Uлуу Toyon'a isnat edilmiş olabilir.

İnsan varoluşuna dair bu temel bilgilerden hareketle aşağıda, insanın yaşamına bağlı doğum, evlilik ve ölüm olayları inanç merkezinde ele alınacaktır.

## **2.4. İnanca Dair Olay Tasarımı**

### **2.4.1. Doğum**

Saha Türklerinin inanç sisteminde doğum, Ürüñ Ayı Toyon'un kut vermesine bağlıdır. Ayıhıt ve İeyiehsit bahsinde belirtildiği üzere Ayıhıt ile İeyiehsit, Ürüñ Ayı Toyon'dan kut ister (Kulakovskiy, 1979: 24), Ürüñ Ayı Toyon tarafından bahşedilen

---

“Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgili”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Ankara 1959, s. 76.

kut, Ayıhıt'ın tayini ile İeyiehsit tarafından erkeğin tacına yerleştirilir. Cinsel birliktelik sonucu kut erkekten kadına geçer ve böylece kadın hamile kalır (Pekarskiy, 1959: 892). Bu inanç açıkça gösteriyor ki Saha Türkleri için doğum, üst dünya ile orta dünya arasında aile nezdinde kurulan bir bağıdır. Ayıhıt kut getirmemesi halinde Saha Türkleri çocuk sahibi olabilmek için başka bir ifadeyle söz konusu bağı kurabilmek için çoğunlukla Ayıhıt Tardar "Ayıhıt Çekme" ritüeli icra etmişlerdir. Kulakovskiy'in aktardığına göre Ayıhıt Tardar ritüeli şu şekilde icra edilir:

Az doğum yapan veya hiç doğum yapmayan kadın ak kama başvurur. Kam yardım ermeyi taahhüt eder. Çadır içerisinde at derisinden üretilmiş, ortası beyaz, çevresi siyah aas telleh isimli kilim yarım daire biçiminde serilir. Kamın giysisi beyazdır, elinde bir tef bir tokmak tutar. Ona sol tarafından duran sekiz kız, sağ tarafından duran dokuz oğlan eşlik eder. Bitiihit adı verilen bu yardımcıları kam tarafından seçilir ve hepsi temiz ve günahsız olmalıdır. Bitiihitler at kılından üretilmiş renkli bir ip ile kollarından birbirlerine bağlanır. Kamın sol yanındaki sedirde Ayıhıt ve İeyiehsit'i temsil eden iki ihtiyar kadın oturur. Aralarında ise çocuk sahibi olmak isteyen kadın geçer. Üç kadın da kışlık giysiler içerisinde, değerli kürk manto ve börtük giyerler, düğmelerini iliklemezler, börtüklerini geriye doğru atarlar, saçlarını serbest bırakırlar, mutlu bir şekilde gülerek beklerler. Kadınların önüne kayın ağacı dikilir, ağacın üzerine yağ kasesi asılır, kâsenin içerisinde iki tane gümüş kuş figürü bulunur. Ritüele katılan herkes yüzüne tereyağı sürer. Kam bitiihitlerin ortasına geçer, bitiihitleri bağlayan ipi kendisine bağlar, doğu yönüne dönerek yolculuğa çıkar. Ayıhıt'ın ikamet ettiği gökyüzü katına ulaşan kam, kut için Ayıhıt'a yalvarır, istediğini alarak geri döner ve kutu çocuk sahibi olmak isteyen kadına tanıtır. Eğer kam oğlan kutu almışsa kadına sağ kulağından, kız kutu almışsa kadına sol kulağından taktim eder. Fakat bazen kut kamın elinden kaçarak daha mutlu bir kadına geçebilir. O zaman kamın yapacak bir şeyi yoktur, çocuk sahibi olmak isteyen kadının arzusu gerçekleşmez (Kulakovskiy, 1979: 98-100).

Saha Türklerinin çocuk sahibi olabilmek için Ayıhıt Tardar dışında icra ettikleri ritüeller de mevcuttur. Bunlardan biri oruk mas isimli cadı süpürgesi hastalığına yakalanmış ağacın önünde icra edilir. Bu ritüelde kut, yeryüzü iyesi Aan Alahçın Hotun'dan talep edilir. Hudyakov'un aktardığı uygulamaya göre bir kadın evliliği boyunca çocuk sahibi olamamışsa tek başına ormanda nadir rastlanan dalları iç içe geçmiş melez ağacının yanına gider. Ağacın altına beyaz kısrak postu serer. Postun



üzerine içi dolu kırmızı kasesi koyar ve şu şekilde seslenir: “Yetiştirmiş İeyiehsit Hotun, Yaratan Ayıhıt Hotun, yaşamım boyunca bana çocuk bahşetmediler. Yurdumun iyisi, bezekli bitki iyeleri sizden istiyorum. Yurdumun iyisi, bezekli bitki iyeleri gelin geldiğim evime, yuva kurduğum haneme oruk iyesinden düşürüp gülün! Bittim, tükendim. Vasiyetim olan kemiklerimi kaldırtmak, hane ateşini miras bırakmak için kaderini çizdiğiniz çocuğu tayin edip ver oruk iyisi!” Çocuksuz kadın bu sözleri söylerken kırmızı kasesini ağacın köküne döker. Aan Alahçın Hotun kut verirse o zaman ağaç gıcırda ve postun üzerine solucan düşer. Kadın düşen solucanı yutar ve bu şekilde hamile kalır. Bu yolla dünyaya gelen çocuğa oruk oğoto “oruk çocuğu” denir. Oruk çocuğunun hareketsiz duramadığı, rüzgâr eserken daima sallandığı ve kısa ömürlü olduğu söylenir (Hudyakov, 1969: 192). Priklonskiy’in verdiği bilgiye göre ise oruk çocuğu yaşlanana kadar yaşar ancak kötü havalarda ve şiddetli rüzgarlarda huzursuz hisseder (Priklonskiy, 1891a: 66). Hudyakov materyali oruk ağaçtan alınan çocuğun fiziksel niteliğine yani buor kuta vurgu yaparken; Priklonskiy materyali oruk ağaçtan alınan çocuğun zihinsel niteliğine yani salgın kuta vurgu yapar.

Saha Türkleri doğum sırasında Ayıhıt’ın haneyi ziyaret ettiğini ve üç gün orada kaldığına inanmaktadır. Bu inanca bağlı olarak hamileliğin son evresine cahtar Ayıhıt’a çugahaabit “kadın Ayıhıt’a yaklaşmış” denir. Oğonńordooh Emeehsin “Yaşlı Adam ile Yaşlı Kadın” olońhosunda Ayıhıt’ın doğum anında gelişi özetle şu şekilde olmuştur: Bir kadın kahraman doğum sırasında rahatsızlanır. Mucizevi, insan dilini konuşan atı gökyüzüne uçarak Ayıhıt’a gider ve doğum sancısı çeken kadına yardım etmesi için yalvarır. Ayıhıt kısırak şeklinde yeryüzüne iner, evin yakınına gelir, hürmetli bir kadın kılığında kapıdan içeri girer. Doğurmak üzere olan kadın baygındır. Ayıhıt onu okşar ve yatağa kaldırır. Kadın sağlıklı bir oğlan dünyaya getirir. Çocuğu vaşak ve samur kürküne sararlar. Ayıhıt orada üç gün kalır ve ayrılırken şöyle der: “Son yüzyıla kadar, doğumdan üç gün sonra, doğum yapan kadın arınıp, çimenini/otunu versin!” (Hudyakov, 1969: 187).

Eski yıllarda Saha Türkleri hamileliğin son evresine yakın tohoogo adı verilen kayın ağacından başı çatallı iki kazık ve bir çubuk hazırlamıştır. Doğum sancuları başladığında kazıklar ağacın arkasındaki zemine çakılır, çubuk kazıkların üzerine yerleştirilir. Doğum yapan kadın dizlerinin üzerine çöker [yere serilen gök ot veya saman üzerine], elleriyle çubuğu sıkıca kavrar ve gerinerek Ayıhıt ve İeyiehsit’in yardıma gelmesini bekler. Bu sırada ebe doğum yapan kadının arkasından çocuğu

almaya çalışır (Troşçanskiy ve Pekarskiy, 1909: 7). Doğum sırasında ev halkı kaynaması için ocağa et koyar. Bu tencereye sırsı küös “rakip tenrece” adı verilir. O kaynayana kadar kadın doğurmak için uğraşır. Bazen tencere kaynarken ebe ile birlikte tüm ev halkı bağırır: “Tencere öne geçti, tencere öne geçti, Ayıhıt Hotun acele et! Geniş geçidini açıp gülümse, Ayıhıt Hotun! Tencere öne geçti, tencere öne geçti acele et! Pişen et daha sonra ebe tarafından yenir (Hudyakov, 1969: 183). Doğum yapan kadının tuttuğu çubuğa çocuk erkek ise ok, kız ise makas saplanır (Priklonskiy, 1891a: 63). Çocuğun göbek bağı kesilip, yıkandıktan sonra ateşe bolca yağ atılır ve kızgın kömür üzerine alaacı konularak şöyle denir: “Çocuğunuza baht verin! Ayıhıt gelmişsen aç dönme! Sekiz köşeli, saygın ocağımın iyesi Mañkya Soto “Çapraz Bacak”, Çüüççü Kılaman “Keski Kirpik, Kırık Töbö “Ağarmış Baş” efendi büyükbabam, bu çocuğu yabancı görme, kasığında, koltuk altında sakla!” Bu üç gün boyunca birkaç kez tekrarlanır, yağ dumanı evin içinde kalırsa çocuğun hayatta kalacağına, bacadan çıkarsa çocuğun öleceğine inanılır (Popov, 1949a: 304). Başarılı bir doğumun ardından Ayıhıt Hotun için 2-3 yaşında demir kırma dona sahip at kurban edilir. At kemikleri kırılmadan parçalara ayrılır. İstisnasız bütün et kaynatılır, geriye hiçbir şey bırakılmaz. Pişen etler tuuyas adı verilen kayın ağacı kabuğundan imal edilmiş işlemeli kaplara konur. Yurdun billerik oron ismindeki ocağa bakan sedire aas telleh isimli kilim serilir. Onun üzerine et dolu tuuyas ve içine 15 litreye kadar eritilmiş tereyağı bulunan kâse bırakılır. Üçüncü güne kadar kimse onlardan yemez (Priklonskiy, 1891a: 63). Birinci gün akşamı çocuk beşikte değil, annesinin yanına yatırılır. Beşiğe ise köpek eniği konur. Gece abaahı gelip beşiğe bakarsa hayal kırıklığı ile geri döneceğine inanılır (Fedorov, 2011: 96). Duranlı’nın Tolokonskiy’den aktardığı bilgiye göre ise bu uygulama çocuğun kötü ruhlar tarafından öldürmesini engeller ve sıklıkla bu köpek eniği daha sonra öldürülür (Duranlı, 2022c: 66). Üçüncü güne kadar evde herkes Ayıhıt Hotun’u gücendirmemek için fısıltı ile konuşmalı, sessiz hareket etmelidir. Aksi halde doğum yapan kadının veya dünyaya gelen çocuğun canını alabilir (Troşçanskiy ve Pekarskiy, 1909: 8). Bir başka açıklamaya göre o zamanda bitki iyeleri evde toplanır, onların ürküp korkmaları çocuğun ölümüne sebebiyet verir (Hudyakov, 1969: 185). Üçüncü gün Ayıhıt Hotun’un evden ayrılmasına bağlı olarak Ayıhıt Ataarar “Ayıhıt’ı Uğurlama” ritüeli icra edilir.

Ayıhıt’ı Uğurlama ritüeli için yurdun toprak zeminine bir arşın kadar çukur kazılır. Çukurun içerisine saman ile birlikte bir tutam at yelesi, birkaç gümüş para ve son (plasenta) konulur. Çukur yanına kayın ağacı kabuğundan kısarak minyatür uraha

yerleştirilir. Urahanın yanına kayın ağacı kabuğundan minyatür at bağlama direği çakılır. Ona çocuk erkek ise kayın ağacı kabuğundan üzerinde binicisi olan at minyatürü; çocuk kız ise kayın ağacı kabuğundan kısrak minyatürü bağlanır. Minyatür sergenin etrafına Saha Türklerinin avladığı hayvanların kayın ağacı kabuğundan minyatürleri dizilir. Bunlara ek olarak küçük bir ok ve yay hazırlanır. Ritüel gerçekleştirmek için geleneksel Saha kıyafetleri giymiş kadınlar eve gelir. Evdeki tüm erkekleri gönderip, çukurun etrafında otururlar. Aralarından doğum yapmış ihtiyar bir kadın minyatür urahayı tutuşturup ateşi yakar. Yeni doğan çocuğu kutsaması için Ayıhıt'a dua eder. Ayrıca Ayıhıt'ın haneyi tekrar ziyaret etmesini diler. O esnada bakire kadınlardan biri minyatür hayvan tasvirlerine ok atar. Ardından tüm kayın ağacı kabuğundan minyatürler çukura atılır. Dumanın kime doğru uçtuğundan hareketle bu sene hangi kadının doğum yapacağına yönelik tahminde bulunurlar. Tahminin gerçekleşmemesi kadının eşinin Ayıhıt'ı bir şekilde gücendirdiğine yorulur. Yüzerlerine hazırlanmış yağdan süren kadınlar kahkaha atarak gülerler. En içten gülen kadına Ayıhıt'ın nüfuz ettiği söylenir. O kadının yakın zaman hamile kalacağına inanılır. Daha sonra ziyafet faslına geçilir (Troşçanskiy ve Pekarskiy, 1909: 7-8; Kulakovskiy, 1979: 94-95). Ayıhıt'ı Uğurlama ritüeli aynı zamanda doğum yapan kadının, doğum yaptığı yerden kalkması anlamına gelir. Ayıhıt'ı Uğurlama ritüelinin ardından ebe, doğum için hazırlanmış tahta düzeneği ve otu/samanı toplar, sarar, gizlice ormana götürüp ağaca asar (Fedorov, 2011: 98). Üçüncü günden itibaren doğum yapan kadının eşi ile uyumasına izin verilir (Lindenau, 1983: 33).

#### 2.4.2. Evlenme

Saha Türklerinin inanç sisteminde aile kurmak ilahi bir görevdir. Oloñho metinlerinde insan, neslinin atası olması için üst dünyadan indirilmiştir (Ergun, 2013: 102-103; Puhov, 2015: 44-45). Toplumsal olarak aile kurmanın ilanı ise evlenmektir. Saha Türkçesinde aile kurmak cieleen-uottaan “evlen” [birebir çevirisi evin ocağın olsun] şeklinde ifade edilir (Pekarskiy, 1959: 820). Bu bakımdan dilin sözel dokusal işlevi ile de aile kurmak ve evlenmek özdeştir. Ergis tarafından aktarılan Culuruyar Nurgun Bootur oloñhosunda erkek bahadıra ve kız kardeşine orta dünyadaki görevi şu şekilde anlatılmıştır:

“Doğan çocuğu beşiğe yatırmak  
Baktıkları besileri çitle çevirmek

Kutsal ateşi yakmak  
 Görkemli çadırı hazırlamak  
 Bakır at bağlama direğine dikmek,  
 Dört kalın destek direğini çakmak,  
 Ortada duran boz alacalı dünyada yaşam sürmek,  
 Ayı Toyon adını yüceltmek için gitsinler!  
 Diye söylemiş Cılğa Toyon”  
 (Culuruyar Nurgun Bootur, 1947: 76)

Saha Türklerinin evlilik ile ilgili toplumsal uygulamaları Lindenau, Hudyakov, Middendorf, Priklonskiy, Seroşevskiy, Maak, Bolo gibi araştırmacılar tarafından kayda geçirilmiştir. Bu tarihi-etnografik materyallerden hareketle evliliğin ilk adımı kergen kepsetii “söz kesme” [birebir çevirisi aile anlaşması] adı verilen oğlan evinden kız evine görücü gönderilmesidir. Eğer oğlan babası çocuğunun yaşı gelmişse, herhangi bir memlekette oğluna denk gelin adayları olup olmadığını soruşturur. Bazen ise evlenme arzusu oğlan tarafından “kürk paltom bana serin geldi, kabanım geçirgen hale geldi, eşit bir dost edinme vaktim geldi” şeklinde örtülü olarak dile getirilir (Hudyakov, 1969:158). Uygun bir gelin adayları bulunması hâlinde ya oğlan babası ya da oğlanın saygın nüfuzlu bir akrabası görücü olarak kız evine gider. Saha Türkleri her zaman için farklı boydan kız almışlardır. Bu toplumsal kabul atasözlerinde de vurgulanır: collooh kııs törüöbüt siritten, iyetitten-ağatıtın ıraah erge barar “mutlu kız, doğduğu yurdundan, anasından-babasından uzağa gider” (Hudyakov, 1969:158); uruu ıraağa, uu çugaha orduk “su yakında, akraba uzakta yeğdir (Seroşevskiy, 1896:558); kııs oğo omukka anallaax kıl buollağa “kız daima yabancıların malı oluyor (Kirişçioğlu, 2007: 87).

Kısa yaz ayı ot toplama ve istifleme işine ayrıldığı için usul olarak kergen kepset kışın gerçekleştirilir. Görücü, kız evine geldiğinde niyetini doğrudan söylemez uos ahar “dudak açar” veya sıñaah hoñnoror “çene oynatır” adı verilen sembolik bir armağanla belli eder (Maksimova, 2020: 291-292). Fedorov tarafından verilen bilgiye göre kergen kepset için oğlan da hazır bulunur. Birlikte eve girerler ve hiç konuşmadan armağanları masaya bırakırlar. Daha sonra dışarı çıkıp atlarına ot verirler. Bu süre zarfı içerisinde aile masaya konulan armağanları kaldırır. Bu kızın henüz sözlenmediği anlamına gelir. Misafirler eve geri döndüklerinde, masa üzerindeki armağanlar kaldırılmışsa kepsetii

adı verilen söz için anlaşma başlar. Eğer aile kız başka biri ile sözlenmişse, armağanlar masanın üzerinde kalır (Fedorov, 2011: 78).

Söz halım adı verilen düğün harcamaları üzerine iki aile arasında yapılan anlaşma sonucunda kesilir. Halımın esası suluudur. Suluu, oğlan evinin kız evine besi hayvanı (birkaç ile 100 hayvan) olarak yaptığı ödemedir. Anlaşılan suluu oranınca kız evi enné “çeyiz” hazırlar. Ek olarak kız evi kendi akrabalarına ikram etmek için oğlan evinden 10-15 arasında canlı veyahut kesilmiş hayvan talep eder. Bu ödeme kurum olarak adlandırılır. Kurum anlaşmanın bozulması halinde oğlan evine geri iade edilmez. Bununla birlikte müstakbel damat kız evinin erkeklerine ve kadınlarına tünür-hodoğoy kehiite şeklinde ifade edilen çeşitli armağanlar verir. Bu armağanlara karşılık olarak müstakbel gelin evlilik sonrası geçici olarak kendi memleketine döner ve akrabalarına ziyaret ederek armağanlar alır. Bu armağanlar törküttüü olarak adlandırılır (Petrova, 2012: 289-290). Anlaşma nihayete erdiğinde taraflar eldivenlerinin içerisine para koyarlar ve tokalaşarak eldivenlerini değiştirirler. Buna ilii ohsuhuuta “tokalaşma” veya ütülük atastahıta “eldiven değişme” adı verilir (Fedorov, 2011: 79).

Anlaşma ile ilk düğün toyu arasındaki zaman aralığı halımın ödenme sürecine bağlıdır (Priklonskiy, 1891a: 57). Halımın belirli bir kısmı kız evine götürüldüğünde tühe barar adı verilen ilk düğün toyu gerçekleştirilir. Kız evinde gerçekleştirilen bu ilk toy Seroşevskiy tarafından Allaraaa Halıma Bölgesi’nde gözlemlenmiştir. Seroşevskiy’in kaydetmiş olduğu bilgiden hareketle ilk düğün toyu şu şekilde icra edilmiştir:

Oğlan evinin düğün kafilesi damadın babası, amcası, dayısı, uzaktan akrabası olan görücü, kuzenleri ve ailelerinden oluşur. Hepsi en iyi kıyafetlerini giymiş, en iyi atlarına binmiştir. Yol boyunca tek sıra halinde ilerlerler. En arkada damat bulunur ve et yüklü çift atı yönetir. Kafile kız evine yaklaştığında, gelinin babası en iyi tilki derisinden kürkünü giyer, gümüş kemerini kuşanır, örfünü başına geçirir ve eşi ile birlikte avluya çıkar. Gelin happahçı adı verilen kışlık evde kendisine özel ayrılmış, önü perde gerili odasına gizlenir. Kız evinin akrabaları ve yakınları ise erkekler sağda kadınlar solda olmak üzere gelinin babası ve eşinin arkasında sıralanır. O esnada kız evinden bir atlı, eyersiz atının üzerinde, damat kafilesine doğru dört nala at sürer. Kafileye 50 metre kadar yaklaştıktan sonra atını geri döndürür. Damat kafilesinden bir adlı onu yakalamak için atını dört nala koşturur, ancak yetişemeyeceğini anladığında

kafilesine katılır. Misafirlere ilk yaklaşan gelinin babasıdır. Dünürünü atının yularından tutarak at bağlama direğine götürür ve üzengisinden tutarak attan inmesine yardımcı olur. Bu uygulama kızı evi tarafından kafilenin diğer üyelerine de yapılır. Ardından misafirler eve girer, ikonanın önünde durup haç çıkarır. Gençler içi armağanlar ve etlerle dolu çuvalları eve taşırlar. Damat bu sırada avluda bekler, yüzünü doğuya dönerek haç çıkarır. Herkes sedirlere oturduğunda et çuvalları ocağın önüne serilen aas telleh üzerine yerleştirildiğinde, elinde daima kırbaç bulunan kuzeni tarafından damat eve yönlendirilir. Damadın gözleri kapalı ve başı öne eğiktir. Eve girdiğinde onu kayınpederi ve kayınvalidesi karşılar. Kayınpeder damadının ensesinden tutarak üç kez ayaklarına doğru baş eğdirir. Sonra damat, kuzeniyle birlikte birkaç tane daha et dolu çuval taşır. Çuvalların içerisinde at kellesi olanı açar, kellenin gözünün altından üç parça yağ kopararak ocağa atar. Bu uygulamanın ardından damat, evin sağ girişindeki atah oron adı verilen, yönü evin sol girişindeki happahçıya bakan sedire sırtı dönük şekilde oturur ve ziyafet faslı başlar. Gelinin uzak akrabalarından kürk mantolu, böklü, eldivenli bir kadın damadın babasına ardından diğer misafirlere atah çoroon adı verilen tek ayaklı büyük tahta kadehte kıymız ikram eder. Misafirler, kıymız kadehlerini bir süre ellerinde tuttuktan sonra ocak ateşine kıymız dökmesi için kadına geri verir. Ardından kıymız kadehleri misafirlere geri sunulur. Damadın babası kızımızdan biraz içtikten sonra kadehini karşısında oturan gelinin babasına uzatır. Gelinin babası kıymızdan biraz içtikten sonra eşine, eşi de biraz içtikten sonra yanındaki akrabasına verir. Damadın babası kadehini gelinin babasına uzatır uzatmaz, damadın amcası kadehini yanında oturan damadın babasına verir. Bu şekilde kıymız kadehleri, damadın ailesinden gelinin ailesine doğru daire çizer. Kıymız ikramının sonuna doğru kahvaltı servisi yapılır. Misafirlere, dondurulmuş balık, et, çay ikram edilir. Daha itibarlı olanlara ek olarak bir parça şeker ve bir dilim çavdar ekmeği sunulur. Hemen ardından bir sığır ile bir at öldürülür. Önce bağırsak, kalp, karaciğer sonra işkembe, böbrek, göğüs kafesi, kaburgalar ve en son etler pişirilir. Öğlen yemek hazır olduğunda kız evinin gençleri misafirlerin önüne ot serer, onun üzerine öldürülen sığır ve atın derisini yayar. Deneyimli bir adam etleri parçalara ayırır ve misafirlere dağıtmak üzere yardımcılara verir. Yemeğe başlamadan önce gelinin babası herkese votka ikram eder. Sonra verdiği işaretle ziyafeti başlatır. Damadın babası biraz yemek yedikten sonra seçtiği bir parça etle ayağa kalkar ve iyi dileklerini ileterek gelinin babasına uzatır. Bu uygulamayı itibar sırasına göre gelinin diğer akrabaları için de yapar. Yemeğin sonunda misafirler artan etleri evlerine götürmek için yanlarına alır. Benzer şekilde akşam yemeği yenir.

Ardından kımız içme seremonisi tekrar edilir. Toy dört gün kadar ziyafetler ile birlikte oloñho anlatıcısının performansıyla, çeşitli güç ve beceri testleriyle devam eder. Dördüncü gün öğle yemeğinden sonra damat kafesi yola koyulmak üzere hazırlanır. Atlarına bindiklerinde gelinin akrabaları kendilerine büyükçe bir kımız kadehi verir ve aynı sırayla -en önde damat babası, en arkada damat- avludaki at bağlama direğinin etrafında, güneşe doğru üç kez dolaştırır. Her tam daire sonunda durulur, biniciler atlarının yelesi kımız döker. Kalan kımız içildikten sonra kımız kadehi damadın babasına verilir. Ardından yola çıkarlar (Seroşevskiy, 1896: 536-541).

Seroşevskiy, tarafından kaydedilen tarihi-etnografik materyalde, toyu düzenleyen iki ailenin de vaftiz olup Hristiyanlığa geçtiği görülmektedir. Buna karşın toy, Saha inanç sistemine uygun şekilde icra edilmiştir. Damadın, kayınpederinin evine girdikten sonra yaptığı ilk uygulama ocağa üç parça yağ atmaktır. Daha önce ifade edildiği üzere ateş iyesi hanenin en saygın üyesi ve boyun simgesidir. Damat sunduğu ikramla ateş iyesini besleyerek sembolik olarak haneye katılmış olur. Damadın haneye katılmasıyla birlikte iki boy birleşir. Kurulan bağın sembolik ifadesi ise kımız içme seremonisidir. Seremonide kullanılan kadeh tek ayaklıdır. Saha mimarisinde kapının doğu yönüne baktığı dikkate alındığında, damadın ailesinden gelinin ailesine, doğudan batıya doğru daire çizerek ilerleyen kadehlerden sırasıyla içilen kımız iki aileyi birbirine bağlar. Hristiyanlığa geçmemiş Saha Türklerinde, iki aile arasındaki bağın kurulmasında aracı rolü kamlar üstlenmiştir. Hudyakov tarafından kaydedilen bilgiye göre çok nadiren at kellesinin başına pala saplanır, kam kellenin önünde durup, elinde tuttuğu kımız kadehinden ateşe sıçratarak dua eder. Ey üç Saha'yı doğuran Ayıhıt Hotun, Amarah İeyiehsit, hırçın oğlanları sen yarattın, al yanaklı kızları sen yarattın, iki farklı boydan/kandan insanı birbirine bağlar günü yarattın, görkemli çadırı hazırlama, kutsal ateşi yakma günü geldi, bu Odun Haan'ın takdiri, Cılğa Haan'ın buyruğudur" (Hudyakov, 1969: 165-166).

Kız evinde düzenlenen ilk düğün toyundan itibaren gelin ve damat toplumsal olarak eş kabul edilir ve birlikte yatma hakkı elde eder. Damat geceyi eşiyle geçirmek için kayınbabası ve kayınvalidesinin evine her ziyaretinde çeşitli armağanlar (votka, sığır vb.) getirmekle yükümlüdür (Priklonskiy, 1891a: 56). Fakat halım tamamen ödenmeden evlilik sonuçlanmış sayılmaz. Halımın tamamı kız evine ulaştığında, damat gelini evinden çıkarıp memleketine götürür. Fedorov'un verdiği bilgiye göre o günün sabahı kız tarafı kendi akrabaları ve komşularıyla toy düzenler. Ardından kutsal ateşin

önüne serilen aac telleh üzerinde geline elbisesi giydirilir, takıları takılır. Gelin evden çıkarken sol eli ile damadın kamçısını tutar. Gelin ve damat ikisi birlikte evden çıkıp süslenmiş atlarına binerler. Parıltılı gelin atının dizginini, oğlan kendi atının dizginine dolayıp bağlar. Daha sonra kalanlardan tecrübeli biri veya oğlan babası, kızın göğsüne kımız saça saça dua eder:

“Kutsal ateşi koru  
 Hürmetli haneyi genişlet  
 Doğuracağı çocuğu bahtlandır  
 Yetiştireceği sığırı çitlendir  
 Baba neslini uzat  
 Mukaddes kaderini  
 Atalar inançları ile  
 Ulu ayılar  
 Yüce iççiler  
 Değiştirilemez hükümleri ile  
 Kalbine sindirsin!” (Fedorov, 2011: 85)

Oğlan evinde gerçekleştirilen ikinci toy uruu olarak adlandırılır (Pekarskiy, 1959: 3069). Geleneğe göre, evden ayrılan gelinin mutluluğunu evde bırakmaması için ağlamaması ve en yakın ormana dönüp bakmaması gerekir (Petrova, 2012: 295). Temel özelliği itibariyle uruu, tühe barardan pek farklı değildir. Kız evindeki damadın yerini, oğlan evinde gelin almıştır. Lindenau tarafından verilen bilgiye göre gelin, oğlan evine geldiğinde ocağa yağ atar ve dokuz kez eğilir (Lindenau, 1983: 33). Bu bakımdan Saha Türkçesinde gelin sükter kıs “yükünen kız” olarak ifade edilir (Pekarski, 1959: 2380). Anlaşılacağı üzere birinci toy damadın ateş iyesine sunduğu ikramla kız evinin ocağına kendisini tanıtmaması iken, ikinci toy gelinin ateş iyesine sunduğu ikramla oğlan evinin ocağına kendisini tanıtmamasıdır. Saha Türklerin inanç sisteminde ateş iyesinin boyun simgesi olduğu dikkate alındığında evlenme iki boyu birleştirmesi bakımından il “barış” dinine giden bir yoldur ve dolayısıyla kutsal bir görevdir.

### 2.4.3. Ölüm

Saha Türklerinin inanç sisteminde her türlü hastalık ve ölüm abaahılar tarafından kutun kaçırılmasından kaynaklanmaktadır. İnsan varoluşunun üç temel ögesini teşkil eden üç kut kimi zaman insan bedeninin dışına çıkar ve bu sırada abaahılar tarafından



yakalanabilir. Kornilov'un verdiği bilgiye göre salgın kut uyku sırasında dolaşır. Buor kut insanın çevresinde gezer ama bedenden çok uzaklaşmaz. İye kut insan bedeninden ayrılmaz; fakat buor kut ve salgın kut abaahılar tarafından yakalanıp eziyet görmesi halinde bedeni terk eder (Kornilov, 1908: 82). Vasilyev hangi kut olduğunu bildirmemekle birlikte, abaahı bir insana yaklaştığında kutun bedeni terk edip sanki bir sığınak arıyormuş gibi kuş şeklinde dünyayı dolaştığını ve çoğunlukla böyle bir gezinti sırasında başka bir abaahının elinde düştüğünü yazmıştır (Vasilyev, 1910: 280-281). Kornilov'un kaydetmiş olduğu bilgiden hareketle Vasilyev tarafından bahsedilen kutun iye kut olması muhtemeldir. Bu inanç ile ilgili bir başka kayıt Popov'a aittir. Popov'un verdiği bilgiye göre abaahılar insanın salgın kutunu kaçıtır ve diğer iki kutunu yemek için onun etrafına üşüşür (Popov, 1949a: 306). Alekseyev'in Nürba Bölgesi'nde kaydettiği bilgiye göre salgın kut abaahılar tarafından kaçırılırsa insan hastalanır, iye kut ve buor kut kaçırılırsa insan ölür (Alekseyev, 1975: 121). Kulakovskiy'in verdiği bilgiye göre ise iye kutun abaahılar tarafından yakalanıp eziyet görmesi insanın hastalanmasına yol açmaktadır. Buna ek olarak Kulakovskiy, korku halinde de iye kutun bedeni terk ettiğini belirtmiştir. Bir çocuk gerçekten korkarsa iye kutu zıplar ve bu sebeple yaşamı boyunca ürkek olur (Kulakovskiy, 1979: 59). İnsanın esas kutunun iye kut olduğu dikkate alındığında iye kut sağlıklı olmadan buor ve salgın kutun işlevini sürdürmesi mümkün değildir. Nitekim bazı insanların iye kutu, oruk ağacından teşekküllü çocuk örneğindeki gibi kendi bedeninde değil, bir bitkide, bir hayvanda veyahut bir nesnede içkindir. İye kutun bulunduğu ağaç yıkılır, hayvan öldürülür, nesne kırılırsa o insanın yaşamı sonlanır. Oloñho metinlerinde abaahı bahadırlarının kendi kutunu bulunması çok zor bir yerde, örneğin bir canavarın, yılanın, mücadeleye girişen ayı bahadırlarını yiyip bitiren ölümcül bir balığın içinde sakladığını anlatılır. Böyle bir abaahı bahadırını kutunu yok etmeden öldürmek imkansızdır (Kulakovskiy, 1979: 60). Saha Türklerinin kam merkezli inanç sisteminde de her kamın iye kıl "ana hayvan" adı verilen iye kutunun bulunduğu bir totem hayvanı vardır. Seroşevskiy'in kam Tüspüt'ten elde ettiği bilgiye göre iye kıl sıradan insanlar tarafından görülmez. Onu sadece kamlar görebilir. Kamlar iye kılın yerini gizli tutarlar. Çünkü bir kamın iye kılı, başka bir kamın iye kılı tarafından kavgada yenilirse, bu kamın hastalanmasına ve hatta ölmesine yol açar (Seroşevskiy, 2019: 211-212).

İnsan, abahılar tarafından kutu kaçırıldığında hemen ölmez, kam tarafından geri getirilmesi halinde iyileşir. Fakat insanın nefesi tükendiğinde sür, kutları bir arada tutma

gücünü yitirir ve böylece ölüm vuku bulur. İnanışa göre insan başlangıçta ölmüş olduğunun farkında değildir. O dışarıya çıkıp güneş ışığında gölgesinin düşmediğini, çiğnediği otun kıpırdamadığını veya karda ayak izinin kalmadığını görür. Sonra evine dönüp kendi cansız bedeni ile karşılaşınca irkilir. Durumu anladığında iye kut, buor kut ve salgın kut ayrı ayrı yerlere giderler. Salgın kut havaya yayılır. Buor kut toprağa dağılır. İye kut Ürüñ Ayı Toyon'a uçar (Fedorov, 2011: 17, 99). İye kutun Ürüñ Ayı Toyon'a dönmesine bağlı olarak Saha Türkleri reenkarnasyon inancına sahiptir. Yenidoğan çocukların rüyasında önceki yaşamını gördüğü, üç yaşına kadar eski yaşamı hakkında konuştuğu söylenir. Bu sebeple uyumakta olan yenidoğan çocuğu gereksiz yere uyandırmazlar. Saha Türklerinin reenkarnasyon inancı atalar kültü ile de yakında ilişkilidir. İhtiyarlar torunlarına hakaret etmezler, el kaldırmazlar. Kendi atasının iye kutunun başka bir surette orta dünyaya tekrar gelmiş olabileceğini düşünürler (KK3)

Saha Türklerinin inanç sisteminde iye kutun Ürüñ Ayı Toyon'a ulaşması için cenaze merasimi özel öneme sahiptir. Saha Türkleri cenaze merasiminde hayvan kurban edilmesini gerekli görmüşlerdir; aksi halde merhum üst dünyaya yayan varmak zorunda kalır. Bu özel hayvana hoolcuga ismi verilir. Hoolcuga başlangıçta ölen kişinin binek atının sahibi ile birlikte gömülmesi şeklinde uygulanmıştır. Lindenau tarafından aktarılan bilgiye göre merhum en güzel kıyafetleriyle kuorçah "tabut" içerisine konulur ve boğanın çektiği bir kızak ile defin yerine taşınır. Tabutun arkasından gelen akrabaları merhumun kişisel eşyalarını ve en iyi ekipmanla donatılmış iki veya üç atı defin yerine götürür. Naaşın defin yerine taşınması sırasında çok fazla feryat figan vardır. Defin yerine geldiğinde tabut, merhumun yüzü doğuya dönük şekilde mezara indirilir. Yanına merhumun eşyaları hafifçe kırılarak konulur: yay, ok, bıçak vb. Öldürülene kadar dövülen at, binicilik için kullanılan tüm ekipmanları ile mezara bırakılır. Öldürülen diğer atlar mezardan biraz daha uzağa gömülür. Mezarın üzeri ağaç kabuğu ile örtüldükten sonra toprak ile kapatılır. Mezarın köşelerine üzerinde kuş figürü bulunan kazıklar çakılır. Bu işlemin ardından yemek amacıyla birkaç kısrağ kesilir. Kısrağların kesimi şu şekilde gerçekleştirilir: Önce kısrağın 4 ayağı bağlanıp yere yatırılır. Ardından göğsü yarılıp kalbi çıkarılır. Sonra derisi yüzülüp ağaca asılır. Kısrağın eti haşlanarak veya kızartılarak pişirilir (Lindenau, 1983: 41). Saha Yeri'nde at besilerinin sayısı giderek azaldıkça merhum ile birlikte at gömme geleneği ortadan kalkmaya başlamış, hoolcuga atın kesilip yenmesi şeklinde icra edilmiştir. İlerleyen zamanda gelenek aynı sebeple tekrar değişime uğramış, hoolcuga olarak sığırlar da

kesilmiştir (İonov, 1918: 163). Bu nedenle hoolcuga, üle aha “iş yemeği” olarak da adlandırılır (Pekarskiy, 1959: 3236-3237). Her ne kadar gelenek zaman içerisinde ilk görünümünden uzaklaşsa da özünü muhafaza etmiştir. Popov tarafından verilen bilgiye göre hoolcuga için belirlenen at kesilmeden önce eyerlenir ve üst dünyaya yapacağı yolculuğa hazırlamak amacıyla bir süre binilir. Bunun ardından at eyeri çıkartılmadan başı batıya bakacak şekilde bıçak saplanarak öldürülür. Karkası parçalara ayırırken atın öteki dünyada topallamaması için kemiklerini kırmamaya ve tendonlarını kesmemeye özen gösterilir (Popov, 1949a: 306). Hoolcuga için belirlenen atın etine tülehe adı verilir (Pekarskiy, 1959: 2888). İonov’un verdiği bilgiye göre tülehe aynı gün içerisinde tamamen tüketilmelidir; aksi halde merhum bu atı uzun yolculukta kullanamaz (İonov, 1918: 163). Eğer tüleheden geriye bir parça et veya yemek artmışsa onu merhumun evinde bırakmak günah kabul edilir, konu komşuya dağıtılmalıdır (Hudyakov, 1969: 296).

Saha Türkleri iye kutun Ürüñ Ayı Toyon’a uçacağını inanmakla birlikte orta dünyada kalıp öre dönüşme ihtimalini göz önünde bulundururlar. Kişi son nefesini vermeye yaklaştığında, iye kutun bedenden ayrılırken yıkanabilmesi için yatağının baş ucuna bir kâse su konur. Ölüm vuku bulduğunda, naaş ıslak bezle temizlenir ve ardından ölünük adı verilen merhum sağ iken hazır ettiği cenaze elbisesi giydirilir. Ölünük kut sıkışıp kalmaması için düğmesizdir. Yine aynı sebeple merhumun ayakkabısına üç yerinden delik açılır. Merhum defin yerine öldükten üç gün sonra götürülür. Bu süre içerisinde naaş gideceği yere doğru yani başı evin giriş kapısına dönük şekilde yerde tabut üzerinde yatırılır. Birinci gün naaşın bulunduğu odada mum yakılır, üç gün boyunca söndükçe yenilenir. İkinci gün herkes naaşın başında toplanır, sabaha kadar kimse uyumaz. Üçüncü gün en geç öğlen 12’ye kadar merhum defnedilir. İlk günden itibaren naaş tek başına bırakılmaz. Gelen insanların hepsine yemek ikram edilir. Merhum defnedilmek üzere evden çıkarılırken eşiğin önünde bardak kırılır. Hudyakov’un kaydettiği bilgiye göre merhum evden çıkarılırken veya mezarın başında naaş ayağa kaldırılarak 4 yöne doğru, çoğunlukla ise sadece doğu yönüne doğru eğdirilir. Bu icra şu sözlerle yapılır: “Yeryüzünden ayrıldın, tanıdığın ve bildiğin insanları bıraktın, kötülük düşünme, biz seni affettik, sen de bizi affet!” (Hudyakov, 1969: 295-296). Merhum defin yerine başı gideceği yöne bakacak şekilde taşınır. Aksi şekilde taşınırsa dönüş yolunu bilir, öre dönüşmesi halinde geri döner. Merhum mezara başı doğu yönüne bakacak şekilde indirilir. Orada bulunan herkes mezar etrafında

doğudan batıya bir tur dönerek, ellerindeki bir avuç toprağı mezara atar ve naaş gömülür. Ardından mezarın başında hoolcuga yenir. Defin işlemi usulüne uygun şekilde tamamlanmasından sonra insanlar mezarın arkasından dolanarak eve döner. Mezar başında en son bir kişi kalır. O kişi eve dönerken iye kutun üöre dönüşüp geri gelme ihtimaline karşı yol ayırımına geldiğinde bir ağaç kütüğü bırakır. Merhum defnedildikten sonra kar yağması iyiye işarettir. Kar, mezara giden yol üzerindeki ayak izlerini kapatır. Cenaze merasimine katılan herkes yakılan kıtılan “ardıç” dalının dumanı ile arındıktan sonra eve girer.

Saha Türkleri tarafından merhum ölümünün ardından, dokuzuncu gün, kırkınıc gün ve vefat yıldönümünde anılmaktadır. Kam Kuruuppa'nın verdiği malumata göre dokuzuncu günde icra edilen anma merasimine kadar iye kut alt dünyayı dolaşır. Ardından dokuzuncu günden yirminci güne kadar orta dünyada sağ iken bulunduğu yerleri ziyaret eder. Sonra kırkınıc günde icra edilen anma merasimine kadar üst dünyayı gezer. İye kut kırkınıc gün evine geri döner ve son yolculuğuna buradan çıkar. Merhum sağ iken vaftiz olmamışsa ahirette isimsiz kalır (Bravina ve Popov, 2008: 209). Kam Kuruuppa'nın verdiği malumat Ortodoks Hristiyanlık inancından izler taşıdığı açıktır<sup>87</sup>. XIX. asrın ikinci yarısında R. K. Maak tarafından verilen bilgiye göre Sahalar arasında ölümden sonraki dokuzuncu ve kırkınıc günde merhumu anma geleneğı yoktur. Yalnızca Ruslarla sık sık karşılaşanlar bu geleneğı Ruslardan almıştır (Maak, 1887: 98). Bu gelenek her ne kadar Saha Türklerine Ruslardan geçse de kendine has bir görünüme sahiptir. Merhumun defnedildiğı üçüncü günün gecesi iye kut, keriiim<sup>88</sup> abaahıları tarafından alınıp kişinin kendi suretinde dolaştırılır. Merhum sağ iken nerede günah işlemişse keriiim abaahıları orada iye kuta korkunç bir şekilde eziyet eder. Popov tarafından kaydedilen bilgiye göre keriiim abaahıları iye kuta kesilmiş tırnaklarını aratır, merhum tırnaklarını bulamazsa cezalandırır (Popov, 1949a: 310). Saha Yeri'nde günümüzde akşam vakti tırnak kesmek günah kabul edilir. Tırnaklar kesildikten sonra bez içerisinde toplanıp toprağı gömülmelidir. Aynı uygulama kesilen saçlar için de yapılır. Yine Popov'un kaydettiğı bilgide merhumun ölümünden sonraki kırkınıc günün

<sup>87</sup> Ortodoks Hristiyanlık inancında ruh, merhumun defnedildiğı üçüncü gün Hz. İsa'nın dirilişine ilişkin olarak melekler tarafından cennete yükseltilir. Dokuzuncu güne kadar ruh cennette kalır, cennet yaşamını görür. Dokuzuncu gün ruh cehenneme götürülür, kırkınıc güne kadar cehennem yaşamını görür, yapılan azaplara tanık olur. Kırkınıc gün ise son yargı için Tanrı'nın huzuruna çıkarılır. O gün nihai olarak kalacağı yer belirlenir bk. İzdatelskim Sovetom Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, *U Boga vse jivi: Pravoslavnyy obryad pogrebeniya*, Moskva 2011, s. 15-17.

<sup>88</sup> Saha Türkçesinde keriy- “dolaş-” keriiim “dolaşma” anlamına gelir bk. E. Pekarskiy, *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Moskva 1959, C 1, s. 1054-1055.

arifesinde kerim abahıları merhuma tekrar yeryüzüne dönmek isteyip istemediğini sorar. Merhum yeryüzüne dönmek isterse kerim abahıları merhumun derisini yüzer ve maske gibi yüzüne giydirir. Böylece iye kut üör olarak yeryüzünde kalır, yaşayanları rahatsız eder (Popov, 1949a: 310-311). Saha Türkleri kırkıncı günün arifesinde merhumun evinde bir yemek masası kurarlar. Bu masa akşam vakti hazırlanır. Masada merhumun sevdiği yemeklerle birlikte ekmek, su, tuz, şeker, sızma tereyağı, votka bulunur. Sabah olunca merhumun yakınları yemek masasını kontrol eder. Eğer masada iye kuttan bir iz varsa (bardakta parmak izi kalmışsa, votka azalmışsa) bu kötü olarak yorumlanır, merhumun gönlünce yaşamadığı anlamına gelir. Anlaşılacağı üzere Saha Türklerinde semavi dinlerdeki gibi bir cehennem telakkisi yoktur. Saha Türkleri için en korkunç şey öldükten sonra iye kutun üöre dönüşmesidir. Bu sebeple merhumun arkasından uzun süre ağlanmaz, yas tutulmaz. Merhumun aklının yakınlarında kalabileceği düşünülür. Mezar ziyareti yalnızca karlar eridikten sonra gerçekleştirilir. O da ancak üç sene ile sınırlıdır. Üç sene içerisinde merhumun mezarının üzerine küçük bir ev inşa edilmelidir (KK8)

## SONUÇ

Çalışma konusunu teşkil eden inanca dair tasarımlar toplumların ortak deneyimlerinin ve hatıralarının depolandığı kültürel belleğe ilişkin kodlar ile örülmüş zihinsel formlardır. Bu formlar kollektif olarak yaratılan ve zaman içerisinde tekrar tekrar düzenlenerek nesilden nesile aktarılan kültürel üretimlerle dışarıya yansıtılır. Bu bakımdan kültür ürünleri içerisinde barındırdıkları kodlar ve tasarımlarla toplumların ortak anlam yapısı hakkında bilgi sunan bir veri alanıdır. Halkbilgisi olarak da adlandırılan bu veri alanından hareketle Saha Türklerinin başta oloñho “kahramanlık destanı” olmak üzere mit, efsane, masal, atasözü, bilmece, dua, beddua, ilahi ve ritüel örnekleri Performans Kuramı’nın üç boyutlu inceleme modeline göre tahlil edilmiş, tespit edilen inanca dair tasarımlar şu dört an başlık altında sınıflandırılmıştır: “İnanca Dair Mekân Tasarımı”, “İnanca Dair Zaman Tasarımı”, “İnanca Dair Varlık Tasarımı” ve “İnanca Dair Olay Tasarımı”.

Yapılan incelemede inanca dair mekân olarak evrenin Saha Türleri tarafından üç katmanlı olarak tasarlandığı görülmüştür. Kozmogoni mitleri itibariyle evrenin üst katmanı insan için iyinin yaratıcısı ayıların, alt katmanı insan için kötünün üreticisi abaahların mekânıdır. Bu iki katman ebedi ve ezeli kabul edilir. İçerisinde canlıların yer aldığı evrenin orta katmanı ise bir yaratım sonucunda oluşmuştur. Yaratılış Altay Türklerine benzer şekilde su-toprak metaforları üzerinden verilmiştir. Toprak parçasını getiren “Allaraa Oğonñor” ve “Şeytan” olarak ifade edilen alt dünya kutsal varlığı, onu işleyen “Ürüñ Ayı Toyon” ve “Tanrı” olarak ifade edilen üst dünya kutsal varlığıdır. Dolayısıyla Saha Türkleri için orta dünya olarak adlandırılan nesnel dünya ayı-abaahı müşterek eyleminin bir sonucudur. O nedenle orta dünya hem düzgün, iyi, faydalı; hem de kusurlu, kötü, faydasız addedilen tüm öğeleri kendi içerisinde barındırmaktadır. Her ne kadar orta dünyanın yaratılışını konu alan kozmogoni mitlerinde Hristiyanlığa dair izler bulunsa da temel üç katmanlı yapı korunmuştur. Yaratılışın, üst ve alt dünya arasında sınır vazifesi gören su yüzeyinin egemenliği teması üzerinden işlenmesi Saha Türklerinin evren tasarımının Türk inanç sisteminin bozkır merkezli ataerkil döneminde teşekkül ettiğini göstermektedir. Nitekim Saha Türkleri tarafından evren, bozkır kültürünün bir ürünü olan çadır modelini andırmaktadır.

Saha Türklerinin inanca dair zaman tasarımı tabiat kaynaklı şekillenmiştir. Daima devir daim eden tabiata bağlı olarak Saha Türkleri yılın yaz tarafını ayılar ile kış

tarafını abaahılarla ilişkilendirmiştir. Bu bakımdan yazın gelişi ayıların abaahılara karşı üstünlüğü, kışın gelişi ise tam tersi olarak abaahıların ayılara karşı üstünlüğünü göstermektedir. Yeni yıl Saha Türkleri tarafından tabiat döngüsünde Mayıs-Haziran aylarına tekabül eden yaz mevsiminin ilk ayında, ıhıah bayramı ile kutlanmaktadır. Bu zaman dilimi aynı zamanda yaratılışın vuku bulduğu başlangıç zamanıdır. Fakat ıhıah Saha Türkleri tarafından yalnızca yazın düzenlenmemiştir. Tabiat döngüsünde kışın gelişine yakın dolayısıyla üstünlüğün abaahılara geçmeye başladığı zaman diliminde de abaahı ıhıahı düzenlenerek kötülükten sakınılmaya çalışılmıştır.

Saha Türklerinin evren tasarımının içeriğine yönelik özellikler daha çok kahramanlık destanlarında ve ritüellerde yansıtılmıştır. Bu metinlerde üst dünya genellikle hallaan ve tañara “gökyüzü” olarak ifade edilmiştir. Üst dünya için kullanılan iki sözcük için de ortak sıfat meñe “ebedi”dir. Bilindiği üzere ebedi sıfatı il (barış) dini zuhur ettiğinde ortaya çıkan Kök-Tengri’nin titridir. Saha Türkleri tarafından gökyüzü Orta Asya Türk toplumlarına benzer şekilde kutsal olarak algılanmış, ideal yasa ve düzenin mekânı kabul edilmiştir.

Yapısı itibariyle üst dünya çok katlı olarak tasarlanmıştır. Katların sayısı oloñho metinlerinde 3, 7, 8, 9 olarak değişiklik göstermektedir. Fakat bu durum üst dünya tasarımında bir farklılık olarak değerlendirilmemelidir. Oloñho metinlerinde kullanılan sayılar nicelik ve nitelik bildirmemekte, destan anlatıcıları tarafından aliterasyona göre seçilmektedir. Kamlar tarafından icra edilen ritüellerde ise katların sayısı 9 olarak görülür. Bu katlar, oloh “oturak” veya bılit “bulut” olarak adlandırılan kamların esrime sırasında dinlenme yerleri kabul edilen duraklarla temsil edilir. Evrenin katmanlarını birbirine bağlayan Aal Luuk Mas isimli kozmik ağaç da benzer şekilde 9 dallıdır. Saha Türklerinde baba soyunun dokuz kuşağa kadar sayıldığı dikkate alındığında her kat bir ayının mekânı olarak düşünülmüştür.

Saha Türkleri ayıları, aileler birliğinden oluşan kan akrabalığı esasına dayalı boy teşkilatı şeklinde tasarlamışlardır. Ürüñ Ayı Toyon bu tasarımsal boyun lideridir. Üst dünyanın dokuzuncu zirve katında yaşamaktadır. Çatısı altında kader ilahı Cılğa Haan, gök gürültüsü ve yıldırım ilahı Süge Toyon, kartalın hamisi Hotoy Ayı, atların hamisi Cöhögöy Toyon, doğurganlık ilahı Ayıhıt ile insanın hamisi İeyiehsit bulunur. Bu kutsal varlıklar Ürüñ Ayı Toyon’un çatısı altında yer alsalar da ondan bağımsız olarak tasarlanmıştır. Saha Türkleri arasında siyasi birlik sağlanması sonucu il (barış)

dini zuhur ettiğinde, ikincil mahiyetteki ilahlar Ürün Ayı Toyon'un çatısı altına girmiştir. Dolayısıyla Ürün Ayı Toyon Saha Türklerinin budun tanrısıdır. Misyonerlik faaliyetleri sonucu Hristiyanlığın Saha Yeri'ne gelişiyle semavi tanrı ile Ürün Ayı Toyon'un örtüştürülmesi buradan ileri gelmektedir.

Üst dünyada ayılar ile birlikte Uлуу Toyon liderliğinde abaahıların da yaşadığına dair verilere kültür ürünlerinde sıklıkla rastlanmaktadır. Uлуу Toyon'un teşekkülü meselesi Saha Türklerinin inanç sistemindeki en karmaşık konuların başında gelir. O insanlara ateş ve sür "yaşam enerjisi" bahşetmesi sebebiyle ayı kabul edilirken, kara kamların hamisi olması sebebiyle abaahı kabul edilir. Bu çelişkinin temel sebebi Uлуу Toyon'un Sahaların değil, Horin boylarının tanrısı olmasıdır. Horinlerin Sahaların içerisinde erimemesi üst dünyada ikili bir yapıyı doğurmuştur. Uлуу Toyon Sahalar tarafından abaahı kabul edilirken (ayıların kara kamları kendi yanlarına yaklaştırmaması buna örnektir), Horin boyları tarafından ayı kabul edilmiştir. Benzer şekilde Saha efsanelerinde kamların hem Ürün Ayı Toyon hem de Uлуу Toyon tarafından yaratıldığına dair örnekler mevcuttur. Muhtemelen ak kamlar Ürün Ayı Toyon'dan teşekküllü görülürken, kara kamlar Uлуу Toyon'dan teşekkülü görülmüştür.

Evrenin orta katmanı tek katlıdır. Bu katman üst ve alt dünyanın arasında, ayı-abaahı müşterek eyleminin sonucunda yaratılması sebebiyle, orto doydı "orta dünya", cürüs doydı "denk dünya", çağıl doydı "alacalı dünya" olarak adlandırılır. Kozmogoni mitlerine benzer şekilde orta dünya dört tarafı denizlerle çevrili bir adadır ve balıklar üzerinde yükselmektedir. Kamlar orta dünyadan, alt dünyaya geçmek için oybon "buz deliği" adı verilen su geçidini kullanır. Orta dünya yaygın olarak ağıs iileeh-sağalaah "sekiz kenarlı-köşeli" epiteti ile tanımlanır. Bu ifadede kullanılan sekiz aliterasyona göre seçilmiştir. Evrenin çadır modeline göre tasarlandığı dikkate alındığında iileeh-sağalaah, Saha Türklerinin geleneksel çadırı urahanın bağana isimli destek direklerini karşılamaktadır ve gökyüzünü taşıyan orta dünya sınırındaki dağları işaret etmektedir.

Orta dünya içerisinde canlıların yaşadığı evren katmanıdır. Bununla birlikte orta dünyada iççi adı verilen tabii fenomenlerin ve nesnelere özünde bulunan kutsal varlıklar da bulunur. İççiler, ayılardan farklı olmakla birlikte ayılara benzer nitelikler taşırlar. Aan Uhhan haneyi abahılara karşı korur, Aan Alahçın Hotun yurdu gözetir, Baay Barılaah avcılıkta, Ukulan Toyon balıkçılıkta muvaffakiyet sağlar. Baay Bayanay maddesinde ifade edildiği üzere Saha Türkleri iççileri erilleştirme eğilimindedir. Bu



durum içi tasarımının Türk inanç sisteminin orman merkezli anaerkil dönemine ait olduğu, bozkır merkezli ataerkil dönemde yeni bir görünüm kazandığı anlamına gelmektedir.

Evrenin üçüncü ve son katmanı olan alt dünya, orta dünya gibi tek katlıdır. Bu katman ideal yasa ve düzene aykırı özellikler taşıması nedeniyle kargaşa ve karmaşanın kaynağı kabul edilir. Saha Türkleri birlik bozucu davranışlar ile alt dünyayı özdeşleştirmiş, alt dünyayı bu tarz eylemlerin mekânı olarak tasarlamışlardır. Kültür ürünlerinde alt dünyanın ütügen/üöden olarak ifade edilmesi Orta Asya Türk devletlerinin kutsal başkenti Ötüken'in Saha Türkleri tarafından olumsuz olarak kodlandığını göstermektedir.

Saha Türkleri için en eski ve esas abaahılar alt dünya abaahılarıdır. Alt dünya abaahıları tıpkı ayılar gibi aileler birliğinden oluşan kan akrabalığı esasına dayalı bir boy teşkilatıdır. Liderleri Arsan Duolay'dır. Arsan Duolay Saha Türkleri tarafından ejderha olarak tasarlanmıştır. Horinlerin toteminin kuzgun olduğu, kuzgunların babası Uluu Toyon'un Saha Türkleri tarafından abaahı görüldüğü göz önüne alınırsa ejderhanın başka bir halkın totemi olması muhtemeldir.

Evrene yönelik tüm tasarımların merkezi olan insan, varoluşu itibariyle kozmomorfik (evren biçimsel) bir varlıktır. Saha Türklerinin toplumsal idealini yansıtan üst dünyaya ait kutsal varlık tarafından yaratılmış, üst dünyaya aykırı şekilde tasarlanan alt dünyaya ait kutsal varlık tarafından biçimlendirilmiştir. Bu nedenle insan ne ayılar kadar mükemmel ve iyi tabiatlı; ne de abaahılar kadar kusurlu ve kötü tabiatlıdır. Evrene yönelik tüm tasarımların gerçekleştirildiği nesnel dünyaya benzer şekilde, olumlu ve olumsuz addedilen tüm nitelikler insanın kendisinde içkindir.

Saha Türkleri için doğum, üst dünya ile orta dünya arasında aile nezdinde kurulan bir bağıdır. Bu sebeple Saha Türkleri çocuksuzluk durumunda Ayıhıt Hotun'un Ürüñ Ayı Toyon'dan kut istemesi için Ayıhıt Tardar "Ayıhıt Çekme" ritüeli icra etmişlerdir. Bununla birlikte Saha Türklerinin "köpek Ayıhıt"ından Hotoy Ayı'dan (kartalların ve bazı Saha boylarının koruyucusu), Cılğa Haan ile Çıñıs Hotun'dan (kader tanrıları), Bar Çañhar ile Barılıır Bar Çoñkuruun'dan (unutulmuş beyaz tanrılar)" kut istedikleri tarihi-etnografik materyallerde mevcuttur. Kut kim tarafından bahşedilirse, insanın fiziksel/maddi özelliklerini sembolize eden buor kut ve zihinsel/manevi özelliklerini sembolize eden salgın kut ona göre şekillendiği düşünülmüştür. Kutun

farklı farklı kutsal varlıklar tarafından bahşedilmesi, bu kutsal varlıkların Ürüñ Ayı Toyon'dan bağımsız olarak teşekkül ettiğini göstermektedir.

Saha Türkleri tarafından evlenme ilahi bir görev olarak düşünölmüştür. Bu tasarımın altında yatan sebep evliliğin ateş iyesi aracılığıyla iki boyu birleştirmesidir. Saha Türklerinde evlenme geleneksel olarak iki aşamada gerçekleşir. Birinci toyda damat, kız evinin ateş iyesine sunduğu ikramla kendisini tanıtır. İkinci toyda ise gelin, oğlan evinin ateş iyesine sunduğu ikramla kendisini tanıtır. Dolayısıyla evlenme aracılığıyla iki boy birleşir ve il “barış” dinine giden yol açılmış olur.

Saha Türklerinin inanç sisteminde ölüm iye kutun bedeni terk etmesi sonucu gerçekleşir. Buna sebep olan ise abaalılardır. Ölüm vukuu bulduğunda Saha Türkleri iye kutun üst dünyaya yani geldiği yere tekrar geri döneceğine inanır. İye kutun Ürüñ Ayı Toyon'a dönmesine bağılı olarak Saha Türkleri reenkarnasyon inancına sahiptir. Yenidoğan çocukların rüyasında önceki yaşamını gördüğü, üç yaşına kadar eski yaşamı hakkında konuştuğu söylenir. Bu sebeple uyumakta olan yenidoğan çocuğu gereksiz yere uyandırmazlar. Saha Türklerinin reenkarnasyon inancı atalar kültü ile de yakında ilişkilidir. İhtiyarlar torunlarına hakaret etmezler, el kaldırmazlar. Kendi atasının iye kutunun başka bir surette orta dünyaya tekrar gelmiş olabileceğini düşünürler.

Saha Türklerinin doğa ve evren ile ilgili geleneksel bilgi ve uygulamaları mitik dönemden başlayıp devam eden bir tarihsel sürekliliğe sahiptir. Eski Türk inanç sistemine ait pek çok bilgi ve uygulama Saha (Yakut) sözlü kültür ürünleri aracılığıyla nesilden nesile aktarılıp günümüze taşınmıştır. Dolayısıyla Saha (Yakut) sözlü kültür ürünleri Türk Dünyası'nın ortak değerlerini yansıtmaları bakımından oldukça kıymetli veriler sunmaktadır. Fakat bu tarihsel süreklilik içerisinde Saha Türklerinin farklı kültür ve inançlarla girdikleri etkileşim tabakalaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bilhassa Rus Çarlığının misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde ortaya çıkan gelişmeler Hristiyanlığa ait birtakım öğelerin Saha Türkleriyle ilişkili görülmesine yol açmıştır. Bununla birlikte Sovyetler Birliği'nin dağılma süreci ve sonrasında kurulan Neo-Tengrist organizasyonların da Saha Türklerinin geleneksel inancına yeni yorum getirdiğini söylemek mümkündür.

## KAYNAKÇA

- Afanasyev P. S. vd. (1976). *Dialektologičeskiy slovar yakutskogo yazıka*, Nauka, Moskva.
- Afanasyev-Teris L. A. (1993). *Ayu Üöreğe*, Sitim, Cokuuskay.
- Afanasyev-Teris L. A. (2012). *İteğel Tilcıtı*, Biçik, Cokuuskay.
- Akarsu B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Alekseyev N. A. (1975). *Traditsionnie religioznie verovaniya yakutov v XIX-naçale XX v.*, İzdatelstvo Nauka Sibirskoe Otdelenie, Novosibirsk.
- Ammosov V. V., vd., (haz.) (2010). *Oloñho Uran Tıla*, Kompaniya “Dani Almas”, Cokuuskay.
- Aristov N. A. (2014). *Türk Halklarının Etnik Yapısı*, (çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul.
- Arslan M. (2005). “Türk Destanlarında Evren Tasarımı”, *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*, s. 65-75, İzmir.
- Arslan M. (2008). *Denizli Yöresinden Derlenmiş Masallar İnceleme-Metinler*, Zirve Yayınları, Denizli.
- Arslan M. (2011). “Kültürel Hafıza ve Zamansallık Bağlamında Türk Mitolojisi”, *Türk Yurdu Dergisi*, C 31, S 292, s. 57-65, Ankara.
- Arslan M. ve Köktürk M. (1999). “Halkbiliminde Teori ve Yöntem Arayışları”, *Milli Folklor*, S 41, s. 14-28, Ankara.
- Assman J. (2018). *Kültürel Bellek*, (çev. Ayşe Tekin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Atasever M. (2018). *Sibirya Sahası Türk Destanlarında Aile* (Basılmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Augustinus (2010). *İtiraflar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Bal G. (2018). *Sibirya Türk Destanlarında Kutsal Varlıklar ve Nesnelere* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aksaray.
- Balzer M. M. ve Vinokurova (1996). “Nationalism, Interethnic Relations and Federalism: The Case of the Sakha Republic (Yakutia)”, *Europe-Asia Studies*, C 48(1), s. 101-120, Glasgow.
- Bayat F. (2017). *Türk Mitolojik Sistemi (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi)*, C 1, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Ben-Amos D. (1997). “Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Tanımına Doğru” (çev. Metin Ekici), *Milli Folklor*, S 33, s. 74-87, Ankara.
- Ben-Amos D. (2007). “Halk Bilgisinin (Folklorun) Bağlamı: İmalar ve Beklentiler”, (çev. Metin Ekici), *Milli Folklor*, S. 76, s. 232-243, Ankara.
- Ben-Amos D. (2016). “Prof. Dr. Dan Ben-Amos ile Halkbilimi (Folklor) Üzerine Eleştirel/Çözümsel Bir Söyleşi”, (çev. Ahmet Keskin), *Milli Folklor*, S 111, s. 224-233, Ankara.
- Berger P. L. (2011). *Kutsal Şemsiye*, (çev. Ali Coşkun), Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Bergson H. (2007). *Madde ve Bellek*, (çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi, Ankara.

- Beydili C. (2015). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara.
- Bolo S. (1994). *Lieneğe nuuçça kelien innineeği saha oloço*, Biçik, Cokuuskay.
- Böhtlingk O. (1851). *Über die Sprache der Jakuten*, Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg.
- Bravina R. İ. ve Popov V. V. (2008). *Pograbalno-pominalnaya obryadnost yakutov: pamyatniki traditsii (XV-XIX vv.)*, Nauka, Novosibirsk.
- Bruno F. J. (1996). *Psikoloji Tarihi*, (çev. Gül Sevdiren), Kibele Yayınevi, İstanbul.
- Burnaşev İ. İ. (1944). *Iria-Toyuk*, SASSR gosudarstvennay izdatelstvata, Yakutskay.
- Burnaşev İ. İ. (2013). *Sılgı Uola Curay Buhatur*, İzdatelskiy dom SFVU, Yakutsk.
- Caferoğlu A. (1988). *Türk Kavimleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Cassirer E. (2011). *Sembol Kavramının Doğası*, (çev. Milay Köktürk), Hece Yayınları, Ankara.
- Cassirer E. (2016). *Sembolik Formlar Felsefesi-II*, (çev. Milay Köktürk), Hece Yayınları, Ankara.
- Cengiz C. (2022). *Avrupalı Seyyahların Gözünden 19. Yüzyılın İlk Yarısında Yakutlar ve Tunguzlar Üzerine Bir İnceleme* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.
- Chavannes E. (2013). *Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri*, (çev. Mustafa Koç), Selenge Yayınları, İstanbul.
- Clauson S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, At The Clarendon Press, Oxford.
- Collins R. (2004), *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, New Jersey.
- Culuruyar Nurgun Bootur (1947). *Bogatırskiy Epos Yakutov*, C 1, Gosizdat YAASSR, Yakutsk.
- Çağla C. (2007). “Bellek Üstüne Düşünmek”, *Cogito*, S 50, İstanbul.
- Çelepi M. S. (2017). *Türk Kültür Evreninde TOY – Denizli Örneği*, Kömen Yayınları, Konya.
- Çelepi M. S. (2020). “Toplumsal Anımsamanın Millî Bayramlar ile Gerçekleşmesi: 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı Örneği”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C 22, s. 30-43, Afyon.
- Çobanoğlu Ö. (2001), “Türk Mitolojisi”, *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, C 1, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Çobanoğlu Ö. (2011.). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Çobanoğlu Ö. (2015). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Çolak D. (2014). “Saha Türklerinin Bilmeceleri”, *VI. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri*, C 1, s. 427-443, Bursa.
- Çolak D. (2016). “Saha (Yakut) Türklerinin Sözvarlığında Zaman ile İlgili Kelimeler ve İfade Çeşitleri”, *Dil Araştırmaları*, C 10, S 19, s. 199-206, Ankara.

- Çolak D. (2019). *Saha (Yakut) Türklerinin Kıs Debeliye Destanı Üzerine Bir Gramer İncelemesi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Çolak D. (2020). “Saha Türklerinin Kıs Debeliye Oloñhosunda Yer Alan Kahramanlar ve Yer Adları Üzerine Bir İnceleme”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C 20, S 2, s. 279-296, Eskişehir.
- Çolak D. (2022). *Saha Destanları Kıs Debiliye Destanı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Çolak D. (2024). “Saha (Yakut) Bilmecelerinde Geleneksel İnanç Unsurları”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C 17, S 45, s. 70-81.
- Çolak D. ve Bayraktarlar T. (2023). “Saha Masalı Ucurğay Baatır Üzerine Bir İnceleme”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S 12, s. 854-867, Osmaniye.
- Danilova N. K. (2017). “Epiçeskiy Mir i “Sakralnaya Topografiya” u Dolgan”, *Filologiya i Çelovek Nauçnyy Jurnal*, S 1, s. 85-96, Barnaul.
- Develioğlu F. (2011). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara.
- Dilek İ. (2010). “Sibirya Türk Destanlarında Kahramanın Yeraltı ve Gökyüzü Dünyalarıyla İlişkileri Üzerine Bazı Tespitler”, *Milli Folklor*, S 85, s. 46-56, Ankara.
- Dilek İ. (2014). *Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü (Altay/Yakut)*, Grafiker Yayınları, Ankara.
- Dilek İ. (2017). “Sibirya Türk Masallarında Hayvanla Evlenme”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S 22, s. 207-218, Konya.
- Dilek İ. (2018). “Mitolojilerde ve Türk Destanlarında Köpük”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S 46, s. 65-88, Ankara.
- Dilek İ. (2021). *Türk Mitoloji Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Dorson R. M. (2014). “William John Thoms ve “Folklor” Başlıklı Yazısı”, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, Geleneksel Yayıncılık, Ankara.
- Draaisma D. (2014). *Bellek Metaforları*, (çev. Gürol Koca), Metis Yayınları, İstanbul.
- Dundes A. (1998). “Doku, Metin ve Konteks”, (çev. Metin Ekici), *Milli Folklor*, S 38, s. 106-119, Ankara.
- Duranlı M. (2001). “Yakut Efsanelerinde Bir İnanç Sisteminin Temsilcisi Olarak Şaman”, *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri*, s. 287-293, Ankara.
- Duranlı M. (2004). *Yakut Efsaneleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Duranlı M. (2005a). “Saha Türklerinde Şaman ve Üstlendiği Mesleki Fonksiyonlar”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler*, C 1, s. 337-348, Kırşehir.
- Duranlı M. (2005b). “Saha Türklerinin Halk Hekimliği ile ilgili Pratikler ve Bu Pratiklerin Değerlendirilmesi”, *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*, s. 207-213, İzmir.

- Duranlı M. (2006a). “Saha Türklerinin ve Sibiryâ'nın Diğer Halklarının İnanç ve Efsanelerinde Çiçek Hastalığı”, *Milli Folklor*, S 70, s. 79-94, Ankara.
- Duranlı M. (2006b). “Saha Türklerinde Efsane Kavramı ve Sınıflandırma Çalışmaları”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C 6, S 2, s. 303-309, İzmir.
- Duranlı M. (2008a). “Türk Topuluklarında Köpek ve Buğday Bağlantısını Ortaya Koyan Efsaneler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S 48, s. 175-184, Ankara.
- Duranlı M. (2008b). “Saha Türklerinin Demonolojik Varlıklarından Üör ve Sosyal Yaşamda Üstlendiği Fonksiyonlar”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C 1, S 2, s. 11-22, İstanbul.
- Duranlı M. (2008c). “Saha (Yakut) Türklerinin Hristiyanlaştırılma Sürecine Genel Bir Bakış”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C 8, S 2, s. 81-86, İzmir.
- Duranlı M. (2010a). *Saha (Yakut) Büyü Masalları*, Kömen Yayınları, Konya.
- Duranlı M. (2010b). “Saha Türk Efsanelerinde Tarihi Kişilik Tıgın”, *Milli Folklor*, S 85, s. 57-70, Ankara.
- Duranlı M. (2015). “Yakutların İnançlarına Göre Çocuk Veren ve Lohusayı Koruyan Tanrıça ve Bu Tanrıça ile Bağlantılı Gelenek ve Törenler Üzerine Bir İnceleme”, *Sibiryâ Araştırmaları Dergisi*, C 3, S 7, s. 13-25, Konya.
- Duranlı M. (2016). “Saha Türklerinde At Bağlama Direklerinin (Sergeler) İnanç ve Kültür İçindeki İşlevleri”, *IV. Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, s. 705-711, Ankara.
- Duranlı M. (2017). “Yakut/Saha Türklerinin Geleneksel Dansı Osuohay”, *Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi*, S 10, s. 1-10, İzmir.
- Duranlı M. (2018a). “Saha Türklerinin İnanç ve Uygulamalarında Av İyesi Baay Bayanay”, *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, s. 135-142, Ankara.
- Duranlı M. (2018b). “Saha Türklerinde Şaman Mezarları ve Bu Mezarlarla Bağlantılı Anlatılar”, *1. Uluslararası Türk İslam Mezar Taşları Kongresi Bildiriler Kitabı*, s. 207-212, Aydın.
- Duranlı M. (2018c). “Saha Türklerinin İnanç Sisteminde Kartal”, *Ege Sosyal Bilimler Dergisi*, C 1, S 1, s. 1-11, İzmir.
- Duranlı M. (2019). “Saha Türklerinin Geleneksel Yapı Biçimi Balagan”, *Altay Topulukları Mesken ve Mesken Kültürü*, s. 111-121, İstanbul.
- Duranlı M. (2020). “Saha Türklerinin Üçüney Üdügüyen ve Kusagan Hocugur” Oloñhosunda Kadın Karakterler”, *Folklor Akademi Dergisi*, C 3, S 1, s. 59-80, İstanbul.
- Duranlı M. (2021). “Dolgan Destancılık Geleneği ve Dolgan Destanlarındaki Farklı Bir Kahraman: Atın Oğlu Atalamii Bahadır”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, C 5, S 3, s. 216-230, Bilecik.
- Duranlı M. (2022a). “Saha Türk Halk Hekimliğinde Şifalı Bitkilerin Kullanımı”, *Metin Ekici Armağanı*, s. 753-768, İzmir.

- Duranlı M. (2022b). “Atın Oğlu Dıraay Batır Destanında Kahramanın Tanımlanması Üzerine Görüşler”, *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildiri Tam Metin Kitabı*, C 4, s. 16-21, İzmir.
- Duranlı M. (2022c). “Saha Türklerinde Köpek ile Bağlantılı İnanç ve Uygulamalar”, *Türk Dili ve Kültürü Araştırmaları*, s. 62-68, Konya.
- Durkheim E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, (çev. Fuat Aydın), İstanbul.
- Eliade M. (1990). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (çev. Mehmet Aydın), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Eliade M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara.
- Eliade M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*, (çev. Ümit Altuğ), İmge Kitabevi, Ankara.
- Eliade M. (1999). *Şamanizm*, (çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi, Ankara.
- Eliade M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*, (çev. Sema Rifat), Om Yayınevi, İstanbul.
- Eliade M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*, (çev. Lale Arslan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Emelyanov N. B. (1980a). “Mifologičeskie bojestva v olonho Potomki Yüryüng Ayı Toyona i Baay Barılaah – duh-hozyain çernogo lesa”, *Mifologiya narodov Yakutii: sbornik naučnikh trudov*, Yakutskiy filial SO AN SSSR, s. 17-20, Yakutsk.
- Emelyanov N. B. (1980b). *Syujeti Yakutskih Olonho*, Nauka, Moskva.
- Enç M. (1974). *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Engels F. (1962). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (çev. Nizamettin Burhan), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Ercilasun A. B. ve Akkoyunlu Z. (2018). *Dîvânu Lugâti't-Türk*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ergin M. (2020). *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- Ergis G. U. (1961) “Prazdnik ıhıah vtoroy polovini XIX v.”, *Sbornik statey i materialov po etnografii narodov Yakutii*, s. 67-76, Yakutsk.
- Ergis G.U. (1974). *Oçerki po yakutskomu folkloru*, Nauka, Moskva.
- Ergun M. (2013). *Yakut Destan Geleneği ve Er Sogotoh*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ergun M. vd. (2017). *Sakha Kahramanlık Destanı Ehe Khara Atlı Eles Bootur*, Kömen Yayınları, Konya.
- Ergun P. (2019). *Sibirya Türklerinin Destanlarında İyeler*, Kömen Yayınları, Konya.
- Ergun P. (2022). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.
- Erhat A. (2007.). *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Erkal M. M. (2023). “Saha Türklerinin Geleneksel İnanışlarında Şamanlar/Kamlar”, *TÜRKAV Kamu Yönetimi Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, C 3, S 5, s. 331-356, Ankara.

- Ersoy S. (2018). *Sibirya Türk Destanlarında Kötülük Kavramının İncelenmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Ersöz M. (2009). *Saha (Yakut) Türklerinin Culuruyar Nurgun Bootur Destanı*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Evans-Pritchard E. (1998). *İlkelerde Din*, (çev. Hüsen Portakal), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Fedorov A. S. (2011). *Öbüge siere-tuoma*, Biçik, Cokuuskay.
- Frazer J. G. (2017). *Altın Dal*, (çev. Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Freud S. (1999). *Dinin Kökenleri*, (çev. Selçuk Budak), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Freud S. (2015). *Totem ve Tabu*, (çev. Cenap Karakaya), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Freud S. (2017). *Bir Yanılsamanın Geleceği*, (çev. Kamuran Şipal), Say Yayınları, Ankara.
- Gavriliyev Ç. (2000). *The Development of Russian Federalism and The Republic of Sakha (Yakutia)*, Bilkent Üniversitesi (Basılmamış Master Tezi), Ankara.
- Geertz C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*, (çev. Hakan Gür), Dost Kitabevi, Ankara.
- Giddens A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, (çev. Ümit Tatlıcan), Say Yayınları, İstanbul.
- Gogolev A. İ. (1994). *Mifolojişeskiy mir yakutov. Bojestva i duhi-pokroviteli*, İzdatelstvo TsKiİ im. A. E. Kulakovskogo, Yakutsk.
- Gogolev A. İ. (1999). *Traditsionnyy kalendar Yakutov*, İzdatelstvo YaGU, Yakutsk.
- Gogolev A. İ. (2014). "Traditsionnie religiozne vozzreniya yakutov v XVIII-XIX vv.", *Nauka i obrazovanie*, C 3, S 75, s. 24-29, Moskva.
- Golden P. B. (2012). *Türk Halkları Tarihine Giriş*, (çev. Osman Karatay), Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Goody J. (2011). *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, (çev. Koray Değirmenci), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Gorohov N. S. (1882). "Materialı dlya izuçeniya şamanstva v Sibiri", *İzvestiya Vostočno-Sibirskogo otdela İmperatorskogo russkogo geografişeskogo obşestva*, C 13, S 3, s. 36-39, İrkutsk.
- Gorohov N. S. (1885). "Yüryüng Uolan. Yakutskaya Skaza", *İzvestiya Vostočno-Sibirskogo otdela İmperatorskogo russkogo geografişeskogo obşestva*, C 15, S 5-6, s. 43-60, İrkutsk.
- Govorov D. (2010). *Mülcü Böğö*, Biçik, Cokuuskay.
- Gökalp Z. (1981). *Makaleler VIII*, (haz. Ferit Ragıp Tuncor), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Gökalp Z. (2014). *Türk Töresi*, (haz. Halil İbrahim Şahin), Ötüken Yayınları, İstanbul
- Gumilev L. N. (2002a). *Eski Türkler*, (çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul.
- Gumilev L. N. (2019). *Avrasyadan Makaleler-1*, (çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul.



- Gurviç İ. S. (1948). “*Sbornik materialov po etnografii yakutov*”, Yakutskoe gosudarstvennoe izdatelstvo, Yakutsk.
- Gurviç İ. S. (1977). *Kultura Severnih Yakutov-Olenevodov*, Akademiya nauk SSSR, Moskva.
- Halbwachs M. (2017). *Kollektif Hafıza*, (çev. Banu Barış), Heretik Yayınları, Ankara.
- Harva U. (2015). *Altay Panteonu*, (çev. Ömer Suveren), Doğu Kütüphanesi, İstanbul.
- Hayit B. (1975). *Sovyet Rusya Emperyalizmi ve Türk Dünyası*, Güven Yayınları, Ankara.
- Hayit B. (2000). *Sovyetlerde Türklüğün ve İslâm’ın Bazı Meseleleri*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul
- Hitrov D. V. (1858). *Kratkaya grammatika yakutskogo yazıka*, Sinodalnaya tipografiya, Moskva.
- Honko L. (2006). “Ritüellerin Oluşum Süreci”, (çev. Ruhi Ersoy), *Milli Folklor*, S 69, s. 129-140, Ankara.
- Hudyakov İ. A. (1890). *Verhoyanskiy Sbornik*, İzdana na sredstva İ. M. Sibiryakova, c. 1, s. 3, İrkutsk.
- Hudyakov İ. A. (1969). *Kratkoe opisanie Verhoyanskogo okruga*, Nauka, Leningrad.
- İlhan M. E. (2018). *Kültürel Bellek – Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- İllariyonov V. V. ve İllariyonova T. V. (2020). *İye oloñhohut Afanasiy Egoroviç Solovyev uonna kini oloñholoro*, Alaas, Cokuuskay.
- İnalcık H. (1959). “Osmanlılar’da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgili”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, s. 69-94, Ankara.
- İnan A. (1968). *Makaleler ve İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- İnan A. (1976). “Sibiryaya Türkleri”, *Türk Dünyası El Kitabı*, s. 1272-1295, Ankara.
- İnan A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- İonov V. M. (1913). *Orel po vozreniyam yakutov*, Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, Böl. 16, Petersburg.
- İonov V. M. (1916). “Duh-hozyain lesa u yakutov”, “K voprosu ob izuçenii dohristianskih verovaniy yakutov”, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, S 4, s. 1-43, Petrograd.
- İonov V. M. (1918). “K voprosu ob izuçenii dohristianskih verovaniy yakutov”, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, S 5, s. 155-164, Petrograd.
- James W. (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, (çev. İsmail Hakkı Yılmaz), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Jochelson W. (1905). *The Koryak*, Memoir of the American Museum of Natural History, New York City.
- Jochelson W. (1933). *The Yakut*, The American Museum of Natural History, New York City.
- Kafesoğlu İ. (1997). *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

- Kalkan N. (2002). *Ayı Üöreğe (Tanrı Öğretisi) Metni Esasında Saha Türkçesinde İsim*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kartal B. (2016). *Sibiryaya Türk Destanlarında Törenler ve Kutlamalar* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kertzer D. I. (1988). *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press, New Haven and London.
- Keser A. (2023). "Saha (Yakut) Türklerinin Sözlü Kültür Ürünlerinde Evren Tasarımı", *Dünya Dilleri, Edebiyatları ve Çeviri Çalışmaları Dergisi*, C 4, S 1, s. 38-52, Balıkesir.
- Kııs Debiliye (1993). *Pamyatniki Folkloru Narodov Sibiri i Dalnego Vostoka*, C 4, Nauka, Sibirskaya izdatelskaya firma RAN, Novosibirsk.
- Kılıçaslan Y. (2023). *Rus Ortodoks Misyoner Kaynaklarına Göre Yakut Bölgesi (1632-1917)* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kızıldağ H. (2022). *Sibiryaya Sahası Türk Destanlarında Şamanizm'in İzleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun.
- Killi G. (1999). "Seroşevskiy'de ısıah", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, C 1, S 1, s. 105-111, Ankara.
- Killi Yılmaz G. (2017). "Saha Türkçesinde Ayı ile İlgili Örtmece Söz Varlığı", *Türkbilig*, S 33, s. 25-56, Ankara.
- Kim-Kimen A. N. (2007). "Institut prezidentstva v sisteme organov gosudarstvennoy vlasti Respubliki Saha (Yakutiya)", *Razvitie gosudarstvennosti Respubliki Saha (Yakutiya) v sostave Rossiyskoy Federatsii v postsovetskiy period*, Yants So Ran, Yakutsk.
- Kirişçioğlu M. F. (1992). "Yakutların Menşei Meselesi", *Milli Folklor*, S 13, s. 47-49, Ankara.
- Kirişçioğlu M. F. (1995). "Sahalarda Bahar Bayramı -İhıah-", *Milli Folklor*, S 25, s. 16, Ankara.
- Kirişçioğlu M. F. (2002). "Sahalar (Yakutlar) ve Saha Türkçesi", *Türkler Ansiklopedisi*, C 20, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Kirişçioğlu M. F. (2003). "Olonkho Metinlerinin Toplanması ve Araştırılması", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S 13, s. 227-233, Konya.
- Kirişçioğlu M. F. (2004). "-İsıax (İhıax)- Saha Türklerinin Bahar Bayramı", *Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi*, s. 359-363, Ankara.
- Kirişçioğlu M. F. (2007). *Saha Türklerinin Atasözleri (İnceleme-Metin)*, Nobel Yayınları, Ankara.
- Kirişçioğlu M. F. (2013). "Saha Atasözlerinin Özellikleri", *Sibiryaya Araştırmaları Dergisi*, C 1, S 2, s. 12-21, Konya.
- Kirişçioğlu M. F. (2019). "Saha (Yakut) Türklerinin Geleneksel Meskenleri", *Altay Toplulukları Mesken ve Mesken Kültürü*, s. 101-109, İstanbul.

- Kirişcioğlu M. F. ve Çolak D. (2023). “Saha (Yakut) Masalları”, *Türk Dünyası Masal Araştırmaları*, s. 595-626, Ankara.
- Kondakov V. A. (2013). *Aar Ayu İtegele*, SIR NBR Saha, Cokuuskay
- Kornilov İ. (1908). “Obryad posvyaşçeniya kuznetsa i Kıtay Bahsı. Kak stanovyatsya şamanami”, *İzvestiya Vostočno-Sibirskogo otdela İmperatorskogo russkogo geografişeskiego obşestva*, C 39, s. 82-85, İrkutsk.
- Koryakin K. K. (1994). *Saha Republikatın Gosudarstvennay caralıga uonna Gosudarstvennay bilaağa*, Bişik, Cokuuskay.
- Kostrov N. A (1878). “Oçerki yuridişeskiego bita yakutov”, *İz zapisok İmperatorskogo russkogo geografişeskiego obşestva po otdeleniyu etnografii*, C 7, Tipografiya V. Kirşbauma, Peterburg.
- Köktürk M. (2017). *Toplum ve Kültür*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Kör Buuray (2014). *Saha Booturdara*. C 13, Bişik, Cokuuskay.
- Kroeber A. L. ve Kluckhohn C. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Published by the Museum, Cambridge.
- Ksenofontov G. V. (2011). *Yakut Şamanlığı*, (çev. Atilla Bağcı), Kömen Yayınları, Konya.
- Ksenofontov G. V. (1977). *Elleyada: materialı po mifologii i legendarnoy istorii yakutov*, İzdatelstvo Nauka, Moskva.
- Ksenofontov G. V. (1992). “*Uraanghay-Sahalar*”, Natsionalnoe izdatelstvo Respubliki Saha (Yakutiya), C 1, Yakutsk.
- Kulakovskiy A. E. (1979). *Nauçnie trudy*, Yakutskoe knijnoe izdatelstvo, Yakutsk.
- Kulakovskiy A. E. (1978). *Iria-Hohoon*, Saha sirineeği kinige izdatelstvota, Cokuuskay.
- Kulakovskiy A. E. (2012). *Yakutskoy intelligentsii*, Nauka, Novosibirsk.
- Kurat A. N. (1987). *Başlangıçtan 1917'ye Kadar Rusya Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Lincoln W. B. (1996). “*Vahşi Batı*” *Sibirya ve Ruslar*, Sabah Kitapları, İstanbul.
- Lindenau Y. İ. (1983). *Opisanie Naradov Sibiri*, Magadanskoe knijnoe izdatelstvo, Magadan.
- Locke J. (2013). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabcacı Yayınevi, İstanbul.
- Lvova vd. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri*, (çev. Metin Ergun), C 2, Kömen Yayınları, Konya.
- Maak R. K. (1887). *Vilyuyskiy okrug Yakutskoy oblasti*, Böl. 3, Tipografiya i hromolitografiya A. Tranşelya, Sankt-Peterburg.
- Maksimova M. İ. (2020). “Traditsionnie svadebnie obryadı yakutov v sovremennosti”, *Sbornik statey XLIII Mejdunarodnoy nauçno-praktişesкой konferentsii*, C 1, s. 291-294, Penza.
- Malinowski B. (2000). *Büyü, Bilim ve Din*, (çev. Saadet Özkal), Kabcacı Yayınevi, İstanbul.
- Mandar Uus (2015). *Moğol Uraha*, Bişik, Cokuuskay.

- Marshall G. (2005), *Sosyoloji Sözlüğü*, (çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Marx K. (2009). *Hegel'in Hukuk Felsefesi Eleştirisi*, (çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara.
- Marx K. ve Engels F. (2004). *Alman İdeolojisi*, (çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara.
- Mejuyev V. (1998). *Kültür ve Tarih*, (çev. Suat H. Yokova), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.
- Middendorf A. F. (1878). *Puteşestvie na sever i vostok Sibiri*, Böl. 2, Peterburg.
- Minorsky V. (1937). *Hudūd al-Ālam: The Regions of The World*, Oxford University Press, London.
- Modun Er Soğotoh (1996). *Pamyatniki Folkloru Narodov Sibiri i Dalnego Vostoka*, C 10, Nauka, Sibirskaya izdatelskaya firma RAN, Novosibirsk.
- Müçük M. (2018). *Sibiryaya Sahası Türk Destanlarında Ay* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Nelunov A. G. (2002). *Somoğo Domoh Sahalu Nuuççalı Tılcıta*, C 2, İzdatelstvo SO RAN, Novosibirsk.
- Oğuzkan A. F. (1974). *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Okladnikov A. P. ve Şunkov V. İ. (1968a). “İstoriya Sibiri”, C 1, Nauka, Leningrad.
- Okladnikov A. P. ve Şunkov V. İ. (1968b). “İstoriya Sibiri”, C 2, Nauka, Leningrad.
- Ong W. (2018). *Sözlü ve Yazılı Kültür/Sözün Teknolojileşmesi*, (çev. Sema Postacıoğlu Banon), Metis Yayınları, İstanbul.
- Ovçinnikov M. (1912a). “Kyunney i Yüryakyan”, *Sibirskiy Arhvi*, T-va M. P. Okunev i K., S 5, s. 363-372, İrkutsk.
- Ovçinnikov M. (1912b). “İz yakutskih poveriy”, *Sibirskiy Arhvi*, T-va M. P. Okunev i K., S 5, s. 413-416, İrkutsk.
- Oyunskiy P. A. (1959). *Aymınular*, C 4, Saha sirineeği kinige izdatelstvo, Yakutsk.
- Oyunskiy P. A. (1962). *Aymınular*, C 7, Saha sirineeği kinige izdatelstvo, Yakutsk.
- Ozankaya Ö. (1975). *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ögel B. (1993). *Türk Mitolojisi*, C 1, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Ögel B. (1995). *Türk Mitolojisi*, C 2, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Öksüz Z. (2022). *Sibiryaya Türk Destanlarında Şiddet* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çanakkale.
- Özbudun S. ve Uysal G. (2012). *50 Soruda Antropoloji*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul.
- Pakendorf B. vd. (2006). “Investigating the effects of prehistoric migrations in Siberia: genetic variation and the origins of Yakuts”, *Hum Genet*, S 120, s. 334-353, Berlin.

- Pals D. L. (2019). *9 Din Kuramı*, (çev. Mustafa Ulu ve Özcan Akdağ), Kimlik Yayınları, Kayseri.
- Parnikova A. S. (1962). “O rasselenii yakutov v XVII-XVIII vv.”, *Sibir XVII—XVIII vv.*, İzdatelstvo SO AN SSSR, Novosibirsk.
- Pavlov-Dabil A. N. (2001). “Sahalı Künü-Cılı Bilgeleehin”, *Ial Bii Biliite*, s. 520-536, Cokuuskay.
- Pavlovskiy A. P. (1870). “Neskolko slov o demonologii yakutov”, *İzvestiya Vostočno-Sibirskogo otdela İmperatorskogo russkogo geografiçeskogo obşestva*, C 1, s. 69-72, İrkutsk.
- Pekarskiy E. K. (1908). *Obraztsı narodnoy literaturı yakutov*, Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, Böl. 2, Sankt-Peterburg.
- Pekarskiy E. K. (1911). *Obraztsı narodnoy literaturı yakutov*, Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, Böl. 5, Sankt-Peterburg.
- Pekarskiy E. K. (1959). *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Akademiya nauk SSSR, C 1, s. 1-1280, Moskva.
- Pekarskiy E. K. (1959). *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Akademiya nauk SSSR, C 2, s. 1281-2508, Moskva.
- Pekarskiy E. K. (1959). *Slovar Yakutskogo Yazıka*, Akademiya nauk SSSR, C 3, s. 2509-3858, Moskva.
- Petrova S. İ. (2012). “Svadebniy Obryad”, *Yakuti Saha*, Nauka, s. 285-300, Moskva.
- Platon (2015). *Phaidon*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Platon (2017). *Menon*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, Ankara.
- Popov A. A. (1949a). “Materialı po religii yakutov”, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, S 11, s. 255-323, Moskva-Leningrad.
- Popov A. A. (1949b). “Starinnaya yakutskaya berestyanaya yurta”, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, S 10, s. 98-106, Moskva-Leningrad.
- Popov G. A. (2016). “Natsionalnoe dvizhenie yakutov do fevral'skoy revolyutsii 1917 g.”, *Soçineniya*, C 6, Alaas, Yakutsk.
- Priklonskiy V. A. (1890). “Tri goda v Yakutskoy oblasti”, *Jivaya Starina*, s. 24-54, Peterburg.
- Priklonskiy V. A. (1891a). “Tri goda v Yakutskoy oblasti”, *Jivaya Starina*, S 3, s. 48-84, Peterburg.
- Priklonskiy V. A. (1891b). “Tri goda v Yakutskoy oblasti”, *Jivaya Starina*, S 4, s. 43-66, Peterburg.
- Pripuzov N. P. (1885). “Şamanstvo u yakutov Yakutskago okroga”, *İzvestiya Vostočno-Sibirskogo otdela İmperatorskogo russkogo geografiçeskogo obşestva*, C 15, S 3-4, s. 59-66, İrkutsk.
- Puhov İ. V. (2015). *Yakut Kahramanlık Destanı Olonho*, (çev. Metin Ergun), Kömen Yayınları, Konya.
- Radloff W. (1954). *Sibirya'dan I*, (çev. Ahmet Temir), Maarif Basımevi, İstanbul.

- Raglan L. (2014). “Tarih ve Mit”, (çev. Levent Soysal), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, Geleneksel Yayıncılık, Ankara.
- Rappaport R. A. (2006). “Ritüel”, (çev. Kürşat Korkmaz), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, Geleneksel Yayıncılık, Ankara.
- Ricoeur P. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş*, (çev. M. Emin Özcan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Roux J. P. (2001). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (çev. Aykut Kazancıgil), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Sagalayev A. M. (1990). *Ural – Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller*, (çev. Ali Toroman), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Sanders B. (2017). *Öküzün A’sı*, (çev. Şehnaz Tahir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Savvin A. A. (2005). “*Pişça yakutov do razvitiya zemledeliya*”, Sahapoligrafizdat, Yakutsk.
- Schopenhauer A. (2013). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (çev. Levent Özşar), Biblos Kitabevi, İstanbul.
- Seroşevskiy V. L. (1896). *Yakutı*, Opit etnografiçeskogo issledovaniya, Tipografiya Glavnogo Upravleniya Udenov, Peterbug.
- Sidorov, E. S. (1978). “Obraz Mira u Drevnih Yakutov”, *Epiçeskoe Tvorçestvo Narodov Sibiri i Dalnego Vostoka*, s. 162-166, İzdanie Yakutskogo Filiala SO AN SSSR, Yakutsk.
- Sleptsov A. (1886). “O verovaniyah yakutov Yakutskoy oblasti”, *İzvestiya Vostočno-Sibirskogo otdela İmperatorskogo russkogo geografiçeskogo obşestva*, C 17, S 1-2, s. 119-136, İrkutsk.
- Sleptsov P. A. (2013). “Yakut Türkçesindeki Küöh, Tanara ve Hallaan Kelimeleri Üzerine”, (çev. Reshide Adzhumerova ve Emine Atmaca), *The Journal of Academic Social Science Studies*, C 6, S 1, s. 261-269, Elazığ.
- Sleptsov P. A. vd. (2006). *Saha Tılın Bihaarulaah Ulahan Tılcıta*, Nauka, C 3, Novosibirsk.
- Sleptsov P. A. vd. (2011). *Saha Tılın Bihaarulaah Ulahan Tılcıta*, Nauka, C 8, Novosibirsk.
- Sleptsov P. A. vd. (2013). *Saha Tılın Bihaarulaah Ulahan Tılcıta*, Nauka, C 10, Novosibirsk.
- Sleptsov P. A. vd. (2017). *Saha Tılın Bihaarulaah Ulahan Tılcıta*, Nauka, C 14, Novosibirsk.
- Solak Sağlam M. (2012). *Yakut (Saha) Masalları Üzerine Bir Dil İncelemesi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Solak Sağlam M. (2014). “Saha Kamlarının Kıyafet Adları ve Sembolize Ettiği Anlamlar”, *Sibirya Araştırmaları Dergisi*, C 2, S 5, s. 55-73, Konya.
- Solak Sağlam M. (2021). “Saha Türklerinde Atı Tanımlayıcı Kelime ve Kelime Gruplarını Sınıflandırma Denemesi”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C 21, S 2, s. 439-460, İzmir.

- Somuncuoğlu A. (2002). “Saha Cumhuriyeti”, *Türkler Ansiklopedisi*, C 20, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Sterbenc-Erker D. (2008). “Semantics of Latin words religio and ritus”, *Horin: Vergleichende Studien zur japanischen Kultur*, C 15, Iudicium Verlag, München.
- Şahin Ü. (2022). *Çarlık Dönemi Rus Ortodoks Misyonerliğinin Saha Türkçesine Dinî Çeviri Faaliyeti ve Saha Türkçesi Dinî Çeviri Edebiyatın Dili* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Şeşen R. (2017). *İslâm Coğrafyacılarına göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul.
- Tarasov N. M. (2006). *Büdüriybet Nüher Böğö*, “Üle küühe” hahiat redaktsyata, Berdigesteh
- Taş İ. (2011). *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*, Kömen Yayınları, Konya.
- Taşgıl A. (2013). *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
- Taylor C. (2017). *Modernliğin Sıkıntıları*, (çev. Uğur Canbilen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Terrin A. N. (2007), “Rite/Ritual”, *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell Publishing, Malden.
- Theodorson G. A. ve Theodorson A. G. (1969). *A Modern Dictionary of Sociology*, Thomas Y. Crowell Company, New York.
- Timofeev-Teplouhov (1958). *Kuruubay haannaah Kulun Kullustuur*, Saha sirineeği kiniğe izdatelstvota, Yakutskay.
- Togan Z. V. (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Tokarev S. A. (1940). *Oçerk istorii yakutskogo naroda*, Gosudarstvennoe sotsialno-ekonomicheskoe izdatelstvo, Moskva.
- Tokarev S. A. (1945). *Obşestvennyy stroy yakutov XVII-XVIII vv.*, Yakutskoe gosudarstvennoe izdatelstvo, Yakutsk.
- Tokarev S. A., Gogolev Z. V., Gurviç İ. S. (1957). *İstoriya Yakutskoy ASSR*, C 2, İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, Moskva.
- Tolokonkiy N. (1914). *Yakutskie poslovitsı, zagatki, svyatoçnie gadaniya, obryadi, poveriya, legenda i dr.*, Tipografiya T-va M. P. Okunevi K, İrkutsk.
- Toñ Saar Buhatır (2003). *Saha Booturdara*, C 3, Biçik, Yakutsk.
- Topsakal İ. (2017). *Sibirya Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Tretyakov P. İ. (1871). *Turuhanskiy Kray*, tip. V. Bezobrazova i Komp., Peterburg.
- Troşçanskiy V. P. (1902). *Evolyuetsiya çernoy veri (şamanstva) u yakutov*, Tipolitografiya İmperatorskogo Universiteta, Kazan.
- Troşçanskiy V. P. ve Pekarskiy E. K. (1909). *Lyubov i brak u yakutov*, Tipografiya Ministerstva Putey Soobşçeniya, S. Peterburg.
- Tylor E. B. (1920). *Primitive Culture*, C 2, John Murray, London.

- Uğur M. (2022). *Saha (Yakut) Türkleri Atasözlerinde Metaforlar* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kilis 7 Aralık Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Kilis.
- Uğurcan F. Z. (2021). “Alkış ve Kargışlara İşlevsel Bir Bakış: Er Sogotoh Destanı Örneği”, *Türkiyat Mecmuası*, S 31(2), s. 851-872, İstanbul.
- Uluişik Y. P. (2015). *Türk Destanlarında Yeraltı Dünyası (Sibirya Sahası)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Uşnitskiy V. V. (2008). "Saha Halkının Etnik Kökeninin ve Erken Etnik Tarihinin Araştırılması: Temel Versiyonlar", (çev. Gülsüm Killi), *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, C 10, S 2, s. 135-140, Ankara.
- Utkin K. D. (1994). *Filosofiya “Kut-Sür”*, Sitim, Yakutsk.
- Uurastırap K. (1941). *Nuoğalcın kugas attaah toyon çağarım buhatır*, SASSR gosudarstvennaya izdatelstvota, Yakutskay.
- Üneri S. vd. (1981). *Kimya Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Van Gennep A. (1960). *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Vasilyev V. N. (1910). “İzobrajeniya dolgano-yakutskih duhov, kak atributu şamanstva”, *Jivaya Starina*, S 20, s. 269-288, Peterburg.
- Vasilyev Y. vd. (1996). *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Verbitskiy V. İ (1893). *Altayskie İnorodtsı*, T-vo skoropeçatni A. A. Levenson, Moskva.
- Vernadsky G. (2009). *Rusya Tarihi*, (çev. Doğukan Mızrak ve Egemen Mızrak), Selenge Yayınları, İstanbul.
- Vinokurova U. A. (1994). *Skaz o narode saha*, Biçik, Yakutsk.
- Web\_1 (2022). O karte k 100 letiyu YAASSR web site <https://cgko.sakha.gov.ru/o-karte-k-100-letiyu-yaassr/> (14.06.2024).
- Weber M. (2012). *Ekonomi ve Toplum*, (çev. Latif Boyacı), c. 1, Yarı Yayınları, İstanbul.
- Yastremskiy S. V. (1897). “*Ostatki starinñi verovaniy u yakutov*”, Tipo-litografiya P. İ. Makuşina, İrkutsk.
- Yastremskiy S. V. (1900). *Grammatika Yakutskogo Yazıka*, Böl. 2, C 3, İzdanie knijnogo magazina P. İ. Makuşina, İrkutsk.
- Yastremskiy S. V. (1929). *Obraztsı narodnoy literaturı yakutov*, İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, C 7, Leningrad.
- Yeşil Y. (2012), *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri ve Bu Ritüellerde İcra Edilen Türler*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yıldırım H. (2000). *Ayu Üöreğe (Tanrı Öğretisi) Metni Esasında Saha Türkçesinde İsim*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yıldırım H. ve Kalkan N. (2018). *Saha Türklerinde Tanrı Öğretisi Şamanizm*, Gazi Kitabevi, Ankara.



Yıldız H. (2022). *Saha (Yakut) Türkçesinde Geleneksel İnançlara Ait Söz Varlığı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.

**EKLER****EK 1. KAYNAK KİŞİLER**

KK1: İlinov İvan Petroviç, 1980, Vilyuysk, Erkek.

KK2: Öröküy Bige, 1952, Núrba, Erkek.

KK3: Hañıl Hara, 1964, Verhnevilyuyskiy, Erkek.

KK4: Savvinova Nyurguyana Kapitonovna, 1982, Vilyuysk, Kadın.

KK5: İvan Vinokurov, 1981, Vilyuysk, Erkek.

KK6: Rufova Yuliya Prokopiyevna, 1984, Vilyuysk, Kadın.

KK7: Elena Protopopova, 1953, Vilyuysk, Kadın,

KK8: Alekseyeva Zinaida Mihaylovna, 1948, Vilyuysk, Kadın.

**EK 2. FOTOĞRAFLAR**

*Fotoğraf 1. Vilyuysk sınırındaki Aartık İççite “Yol İyesi” sunağı / Keser 2020*



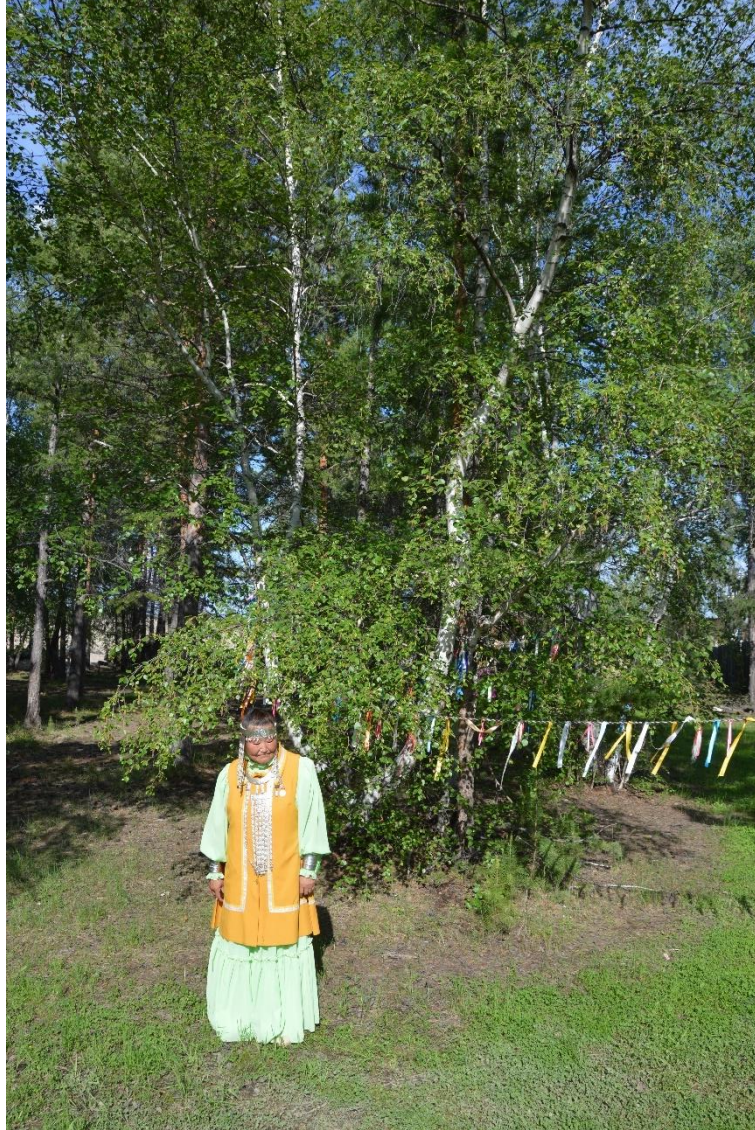
*Fotoğraf 2. Yaşlı bir Kossakın bir elinde alev diğer elinde çam filizi tuttuğu Vilyuysk'ı  
sembolize eden anıt / Keser 2020*



*Fotoğraf 3. Kossakların Vilyuysk'a girişini sembolize eden tuğ / Keser 2020*



*Fotoğraf 4. Üç kuşaklı moğol uraha / Keser 2020*



*Fotoğraf 5. Aan Alahçın Hotun için belirlenmiş salama asma ritüeli / Keser 2020*



*Fotoğraf 6. Aal Luuk Mas temsili / Keser 2020*





*Fotoğraf 7. Covid-19 pandemisi şartlarında gerçekleştirilen ıhıah bayramında algısçıt ve bitiihitter / Keser 2020*



*Fotoğraf 8. Tühülge / Keser 2020*



*Fotoğraf 8. Ohuokay*



*Fotoğraf 9. İnsan varoluşunun üç ögesini oluşturan iye, buor ve salgın kutu sembolize eden harishal isimli koruyucu / Keser 2020*



*Fotoğraf 10. Bizi evlerinde konuk eden Katanovlar / Keser 2020*