

T.C.
ARTVİN ÇORUH ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRKÇE VE SOSYAL BİLİMLER ANA BİLİM DALI
TÜRKÇE EĞİTİMİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

TÜRKÇE DERSLERİNDE TÜRK MİTOLOJİSİNİN
KULLANIMINA İLİŞKİN UYGULAMALI BİR ÇALIŞMA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Seher GÜRLEK

Danışman

Prof. Dr. Vafa SAVAŞKAN

OCAK, 2026

BİLİMSEL ETİK BEYANNAMESİ

Artvin Çoruh Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsüne Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Türkçe Derslerinde Türk Mitolojisinin Kullanımına İlişkin Uygulamalı Bir Çalışma” başlıklı bu çalışmayı;

☒ Baştan sona kadar danışmanım Prof. Dr. Vafa SAVAŞKAN’ın sorumluluğunda tamamladığımı, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metin içerisinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallara uygun olarak davrandığımı taahhüt ederim.

☒ Turnitin benzerlik programından alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranının %6 olduğunu beyan ederim.

Aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☒ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim sadece Artvin Çoruh Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐ Tezimin üç ay süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

13/01/2026

Seher GÜRLEK

ORCID NO: 0009-0004-7507-4626

İmza

T.C.
ARTVİN ÇORUH ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRKÇE VE SOSYAL BİLİMLER ANA BİLİM DALI
TÜRKÇE EĞİTİMİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

TÜRKÇE DERSLERİNDE TÜRK MİTOLOJİSİNİN KULLANIMINA İLİŞKİN
UYGULAMALI BİR ÇALIŞMA

Adı Soyadı: Seher GÜRLEK
ORCID NO: 0009-0004-7507-4626

Başkan : Doç. Dr. Çağlayan YILMAZ

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Vafa SAVAŞKAN

Jüri Üyesi : Doç. Dr. İsmail ÇOBAN

ONAY:

Bu Yüksek Lisans / ~~Doktora~~ tezi, Artvin Çoruh Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulunca belirlenen yukarıdaki jüri üyeleri tarafından 09/01/2026 tarihinde oybirliği/oyçokluğu ile uygun görülmüş ve kabul edilmiştir.

.../.../.....

Prof. Dr. Kerem COŞKUN

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

“Türk dili, dillerin en zenginlerindendir; yeter ki bu dil, şuurla işlensin.”

-Başöğretmen Mustafa Kemal ATATÜRK

“Türkçe Derslerinde Türk Mitolojisinin Kullanımına İlişkin Uygulamalı Bir Çalışma” konusunda yapılan bu çalışma; Artvin Çoruh Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türkçe ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Türkçe dersi, bireyin dili doğru ve etkili kullanma becerisini geliştirirken düşünme süreçlerini yapılandırır. Dinleme/izleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerini eş güdüm içinde besleyen akademik yaşamdan toplumsal iletişime kadar uzanan geniş bir etki alanına sahip temel derslerden biridir. Bu ders; öğrencinin kelime ve dil bilgisi kurallarını edinmesinin yanı sıra bilgiye ulaşma, metni çözümleme, anlamlandırma süreçlerini yapılandırma, sorgulama yapma ve düşüncelerini sözlü-yazılı düzlemlerde akıcı bir bütünlükle ifade etme becerilerinin geliştiği temel öğrenme alanlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Bu yönüyle Türkçe dersi, öğrencinin zihinsel ve dilsel ifade altyapısının şekillendiği kritik bir eğitim bileşeni olarak konumlanmaktadır. Ayrıca Türkçe öğretimi kültürel aktarımın öğrenme ortamındaki rolünü ortaya koyan ve bu iki boyutun aynı ders bağlamında birlikte değerlendirilebilmesini mümkün kılan temel eğitim süreçlerinden biri olarak ele alınmaktadır. Dil; ait olduğu kültürün taşıyıcısı ve kurucu unsurlarından biri olduğundan ders süreçlerinde kültür öğelerinin kullanımı, öğrencinin metni ve söylemi daha derin bir bağlam içinde anlamlandırmasını, dilsel ifadelerin nüanslarını daha bilinçli kavramasını ve kendini ifade ederken kültürel referanslarla tutarlı bir düşünce zemini kurabilmesini desteklemektedir. Bu bağlamda Türk mitolojisi de içerdiği semboller, anlatı örüntüleri ve kültürel imge dünyasıyla öğrencinin dil becerilerini besleyen bir kaynak olmasıyla birlikte kültürel hafızanın Türkçe öğretimi aracılığıyla genç nesillere aktarılmasında tamamlayıcı bir referans alanı olarak değerlendirilebilmektedir.

Bu çalışmanın Türkçe öğretimi süreçlerinde kültürel öğelerin dil gelişimini destekleyen yardımcı öge olarak kullanılabilme potansiyeline ilişkin akademik değerlendirmelere

katkı sunması amaçlanmıştır. Araştırmanın Türk mitolojik unsurlarının Türkçe derslerinde anlam kurma, çıkarım yapma ve ifade becerilerini güçlendirme bağlamındaki işlevine ışık tutmasının yanı sıra öğretmenlere kültür temelli öğrenme uygulamalarında öğretim uygulamalarına yön verebilecek bir referans oluşturması umulmaktadır. Ayrıca MEB vizyonu çerçevesinde mitolojik içeriklerin Türkçe ders kitapları ve materyallerinde daha görünür olmasının öğrencilerin dil becerilerini güçlendirme ve kültürel aktarım süreçlerini zenginleştirme açısından dikkate değer bir potansiyel taşıdığı düşüncesi öne çıkmaktadır. Çalışmanın eğitim ortamlarında ana dili bilincinin kültürle bütünleşik biçimde güçlendirilmesine ve kültürel mirasın Türkçe eğitimi yoluyla yeni nesillere aktarılmasına dair pedagojik uygulamalara katkı sunması temennisiyle...

Tez sürecim boyunca akademik rehberliği, sabrı ve teşvik edici yaklaşımıyla bana ışık tutup yol gösteren kıymetli danışmanım Prof. Dr. Vafa SAVAŞKAN'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Literatür taraması, veri değerlendirme ve yazım süreçlerinde fikir alışverişiyle katkı sağlayan sevgili meslektaş/arkadaşlarım bu tezin şekillenmesinde bilimsel sorumluluk ve dayanışma bilinciyle yanımda olmuştur. Her birine katkılarından ötürü teşekkür ederim. Hayatımın her döneminde olduğu gibi bu süreçte de sevgi, emek ve varlıklarıyla yanımda olan aileme sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Seher GÜRLEK

Artvin – 2026

İÇİNDEKİLER

KISALTMA DİZİNİ	IX
ŞEKİL LİSTESİ	X
TABLO LİSTESİ.....	XII
ÖZET	XVI
ABSTRACT	XVIII
1 GİRİŞ.....	20
1.1 Problem Durumu	24
1.2 Araştırmanın Amacı	25
1.3 Araştırmanın Önemi.....	25
1.4 Varsayımlar	26
1.5 Sınırlılıklar.....	27
1.6 Tanımlar.....	27
2 KAVRAMSAL ÇERÇEVE	29
2.1 Dil.....	29
2.2 Dil Becerileri.....	31
2.2.1 Dinleme Becerisi	32
2.2.2 Okuma Becerisi	33
2.2.3 Konuşma Becerisi.....	35
2.2.4 Yazma Becerisi.....	38
2.3 Şaman (Kam)/Şamanizm.....	41
2.4 Mit ve Mitoloji.....	44
2.4.1 Türk Mitolojisi ve Eğitim.....	50
2.4.2 Türk Mitolojik Unsurları	53
2.4.2.1 Tanrılar ve Ruhlar	53
2.4.2.1.1 Gök Tanrı	55
2.4.2.1.2 Ak Ana (Ak Ene, Ağ Ana, Ana Maygıl)	56
2.4.2.1.3 Kayrahan (Kayrahan, Karahan)	58
2.4.2.1.4 Ülgen (Ülken)	59
2.4.2.1.5 Kızagan (Kısagan, Kuasan)	62
2.4.2.1.6 Mergen	63
2.4.2.1.7 Erlik (Erklik, Yerlik, İrlik, İrle, Karahan).....	64

2.4.2.1.8 Umay Ana (May Ene, Payana, Bay Ene, Omay).....	67
2.4.2.1.9 Od Ana (Ot Ene/İne, Oçıra Mancı).....	71
2.4.2.1.10 Al Karısı (Al Ruhı, Albastı, Albıs/Albız)	73
2.4.2.1.11 Oçurman.....	77
2.4.2.2 Türk Mitolojisinde Hayvanlar.....	78
2.4.2.2.1 Kurt	79
2.4.2.2.2 At.....	82
2.4.2.2.3 Geyik.....	86
2.4.2.2.4 Kartal (Karakuş).....	90
2.4.2.2.5 Tuğrul Kuşu (Anka, Simurg)	95
2.4.2.2.6 Ejderha	98
2.4.2.2.7 Yılan.....	102
2.4.2.2.8 Aslan	105
2.4.2.2.9 Koyun, Koç ve Keçi.....	107
2.4.2.2.10 Kaplumbağa	110
2.4.2.3 Türk Mitolojisinde Kültler	112
2.4.2.3.1 Su Kültü	114
2.4.2.3.2 Ateş ve Ocak Kültü	117
2.4.2.3.3 Bitki/Ağaç Kültü.....	121
2.4.2.3.4 Dağ Kültü.....	127
2.4.2.3.5 Mağara Kültü	131
2.4.2.3.6 Atalar Kültü	134
2.4.2.3.7 Kurban Kültü	137
2.4.2.3.8 Sihir/Büyü Kültü.....	140
2.4.2.4 Türk Mitolojisinde Renkler.....	142
2.4.2.4.1 Ak/Beyaz.....	143
2.4.2.4.2 Kara/Siyah.....	145
2.4.2.4.3 Al/Kızıl/Kırmızı	147
2.4.2.4.4 Mavi/Gök	149
2.4.2.4.5 Sarı	151
2.4.2.4.6 Yeşil	153
2.4.2.5 Türk Mitolojisinde Sayılar	155
2.4.2.5.1 Üç	156
2.4.2.5.2 Yedi.....	159
2.4.2.5.3 Dokuz.....	160

2.4.2.5.4 Kırk	163
2.4.3 Dünya Mitolojik Unsurları	165
3 YÖNTEM	170
3.1 Araştırmanın Modeli	170
3.2 Araştırmanın Örneklemi.....	171
3.3 Veri Toplama Araçları	171
3.4 Veri Toplama Süreci.....	172
3.5 Veri Analizi.....	176
4 BULGULAR.....	179
4.1 Dinleme Sınavı Bulguları.....	194
4.2 Konuşma Sınavı Bulguları	225
4.3 Yazılı Sınav Bulguları.....	248
4.4 Türkçe Dersi Kapsamında Uygulama Örnekleri.....	256
5 SONUÇ VE ÖNERİLER	263
KAYNAKLAR.....	270
EKLER	279
İNTİHAL RAPORU İLK SAYFASI	287
ETİK KURUL İZİN YAZISI	288

KISALTMA DİZİNİ

...E...Ö	(Sınıf Seviyesi) Erkek (Numaralı) Öğrenci
...K...Ö	(Sınıf Seviyesi) Kadın (Numaralı) Öğrenci
akt.	Aktaran
M	Madde
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
örn.	Örneğin
T.C.	Türkiye Cumhuriyeti
TDK	Türk Dil Kurumu
vb.	ve benzeri
vs.	vesaire

ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa No

Şekil 4. 1 6K2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde Tanrı Erlik'e yönelik hazırlığı	230
Şekil 4. 2 8K2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde Tanrı Umay'a yönelik hazırlığı	231
Şekil 4. 3 6E5Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde Tanrı Ülgen'e yönelik hazırlığı	231
Şekil 4. 4 5E2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde Tanrı Mergen'e yönelik hazırlığı	232
Şekil 4. 5 8E1Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde Anka kuşu motifine yönelik hazırlığı	236
Şekil 4. 6 7K2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde aslan motifine yönelik hazırlığı	236
Şekil 4. 7 5E2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde kartal motifine yönelik hazırlığı	237
Şekil 4. 8 8K2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde geyik motifine yönelik hazırlığı	237
Şekil 4. 9 7K1Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde su kültürüne yönelik hazırlığı	241
Şekil 4. 10 8K1Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde ateş ve ocak kültürüne yönelik hazırlığı	242
Şekil 4. 11 8K2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde sihir ve büyü kültürüne yönelik hazırlığı	242
Şekil 4. 12 6K1Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde bitki kültürüne yönelik hazırlığı	243
Şekil 4. 13 7K2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde 3 sayısına yönelik hazırlığı	247
Şekil 4. 14 8E1Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde 9 sayısına yönelik hazırlığı	247
Şekil 4. 15 5E2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde sarı renge yönelik hazırlığı	248
Şekil 4. 16 7K4Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde beyaz renge yönelik hazırlığı	248
Şekil 4. 17 5K2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisi oyun kutusu	257

Şekil 4. 18 6K1Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisi tasarım projesi	258
Şekil 4. 19 5K1Ö numaralı öğrencinin “Kayrahan” temalı mandala boyama çalışması	258
Şekil 4. 20 5K1Ö numaralı öğrencinin “Umay” temalı mandala boyama çalışması	258
Şekil 4. 21 5E3Ö numaralı öğrencinin evinde bulunan geyik motifli duvar halısı	259
Şekil 4. 22 6E5Ö numaralı öğrencinin evinde sergilenen geyik motifli biblo	259
Şekil 4. 23 Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi	260
Şekil 4. 24 Umay Ana.....	261
Şekil 4. 25 Erlik.....	261
Şekil 4. 26 Türk mitolojisinde geyik	261
Şekil 4. 27 Türk mitolojisinde ateş kültü.....	262



TABLO LİSTESİ

	<u>Sayfa No</u>
Tablo 3.1 Katılımcıların demografik özellikleri.....	171
Tablo 4.1 Katılımcıların Türkçe dersine yönelik tutumları.....	179
Tablo 4.2 Katılımcıların mitoloji kavramı hakkındaki bilgileri	181
Tablo 4.3 Katılımcıların mitoloji kavramı çağrışımları.....	182
Tablo 4.4 Katılımcıların Türk mitolojisi kavramı çağrışımları	185
Tablo 4.5 Katılımcıların Umay, Kayrahan, Ülgen, Kızagan, Mergen, Erlik, Celbegen, Tulpar, Bürküt gibi kavram çağrışımları	187
Tablo 4.6 Katılımcıların tablo 4.5'teki kavramları görüp duyduğu kaynaklar.....	189
Tablo 4.7 Katılımcıların İsis, Odin, Zeus, Ares, Athena, Hades, Hydra, Unicorn, Pegasus gibi kavram çağrışımları.....	191
Tablo 4.8 Katılımcıların tablo 4.7'deki kavramları görüp duyduğu kaynaklar.....	193
Tablo 4.9 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinde kara ruh olarak bahsedilen kimdir?” sorusuna verdikleri cevaplar.....	194
Tablo 4.10 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Güneş’in sıcak, Ay’ın soğuk olmasının sebebi nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar.....	195
Tablo 4.11 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Kara ruh nasıl yok olmuştur?” sorusuna verdikleri cevaplar	196
Tablo 4.12 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Tanrı Oçurman’ı nasıl cezalandırdı?” sorusuna verdikleri cevaplar.....	197
Tablo 4.13 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Oçurman, Tanrı tarafından cezalandırılınca ne hissetmiş olabilir? Niçin?” sorusuna verdikleri cevaplar	197
Tablo 4.14 Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Oçurman kimden yardım istemiştir ve Oçurman’a nasıl bir yardımı dokunmuştur?” sorusuna verdikleri cevaplar.....	198
Tablo 4.15 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Oçurman’ın yerinde siz olsaydınız verilen cezadan nasıl, hangi yöntemle kurtuldunuz? Açıklayınız.” sorusuna verdikleri cevaplar ...	199
Tablo 4.16 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Eğer siz Oçurman’ın yerinde olsaydınız Tsan Bombu’nun	

kitabıyla ne yapardınız? Kitabın içindeki bilgileri nasıl kullanırdınız?” sorusuna verdikleri cevaplar	200
Tablo 4.17 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinde geyik ne ilişkilendirilmiştir?” sorusuna verdikleri cevaplar	202
Tablo 4.18 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Anadolu ve Asya’da geyik desenlerine nerelerde rastlıyoruz?” sorusuna verdikleri cevaplar	202
Tablo 4.19 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Geyik, antik Türk toplumlarında nasıl algılanmıştır?” sorusuna verdikleri cevaplar	203
Tablo 4.20 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Alageyik filminde annesi Halil’in arkasından nasıl bağirmiştir?” sorusuna verdikleri cevaplar	204
Tablo 4.21 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Geyiğin eski önemini yitirmesiyle daha çok hangi hayvanlar önem kazanmıştır?” sorusuna verdikleri cevaplar	204
Tablo 4.22 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Yaralı bir geyiğin insanların yaşadığı alana sığınması neyin işaretidir?” sorusuna verdikleri cevaplar	205
Tablo 4.23 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Günümüzde doğayla iç içe bir yaşam tarzını teşvik etmek ve halka mitolojimizi öğretmek için geyik motifini nerelerde, nasıl kullanırdınız? Sebebiyle açıklayınız.” sorusuna verdikleri cevaplar	206
Tablo 4.24 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Geyiğin insana yol gösterişini kurgulayıp kısa bir hikâye veya destan yazınız.” sorusuna verdikleri cevaplar	208
Tablo 4.25 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinden hareketle kült ne demektir?” sorusuna verdikleri cevaplar	211
Tablo 4.26 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Ağaç neyi temsil eder?” sorusuna verdikleri cevaplar	211
Tablo 4.27 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinden hareketle ağaç yeri ve göğü nasıl birleştirmektedir?” sorusuna verdikleri cevaplar	212
Tablo 4.28 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Türklerin kutsal saydıkları ağaçlar hangileridir?” sorusuna verdikleri cevaplar	213
Tablo 4.29 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Türk inanç sisteminde kutsal kabul edilen ağaçların özellikleri nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar	213

Tablo 4.30 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Günümüzde ağaçlara verilen değeri Türk kültüründeki ağaç kültü ile karşılaştırıp örnekler veriniz.” sorusuna verdikleri cevaplar.....	214
Tablo 4.31 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Türk mitolojisinde ağacı veya kutsal bir ağacı anlatan hikâye veya şiir yazınız.” sorusuna verdikleri cevaplar.....	215
Tablo 4.32 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Çinlilerin Türk ordusunda fark ettikleri şey nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar	218
Tablo 4.33 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Ak rengi neyi temsil eder?” sorusuna verdikleri cevaplar.....	219
Tablo 4.34 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Kuzeyimizdeki denizin adı nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar	219
Tablo 4.35 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Kuzeyden esen soğuk rüzgârın adı nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar	220
Tablo 4.36 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Türk mavisini olarak bilinen renk nedir, neyi simgelemektedir?” sorusuna verdikleri cevaplar.....	221
Tablo 4.37 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Çin seferinde dördüncü bir kol olsaydı rengi ne olacaktı ve dizilişte nerede yer akacaktı? Neden?” sorusuna verdikleri cevaplar	221
Tablo 4.38 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Al rengin simgelediği yön neresidir ve al rengi neyi temsil eder?” sorusuna verdikleri cevaplar.....	222
Tablo 4.39 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Al bayrağımızda kırmızı rengin kullanılmasını neye bağlıyorsunuz? Açıklayınız.” sorusuna verdikleri cevaplar	222
Tablo 4.40 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinden bazı renklerin neyi temsil ettiği öğrendiniz. Peki yeşil rengi sizce neyi temsil ediyor olabilir? Çıkarımlarınızı yazınız.” sorusuna verdikleri cevaplar	223
Tablo 4.41 1. dönem 1. konuşma sınavı değerlendirme ölçeği analizi	226
Tablo 4.42 1. dönem 2. konuşma sınavı değerlendirme ölçeği analizi	232
Tablo 4.43 2. dönem 1. konuşma sınavı değerlendirme ölçeği analizi	237
Tablo 4.44 2. dönem 2. konuşma sınavı değerlendirme ölçeği analizi	243
Tablo 4.45 “Bu metinde geçen bazı sözcüklerin anlamı aşağıda verilmiştir. Bu sözcükleri metinden bularak anlamlarının karşısındaki noktalı yerlere yazınız.” sorusuna verdikleri cevaplar	250

Tablo 4.46 “Aşağıdaki destan başlangıcını okuyunuz. Bu başlangıçtan yola çıkarak kendi destanınızı en az 12 cümleyle yazınız ve başlık belirleyiniz.” sorusuna uyumları	251
Tablo 4.47 “Yukarıda verilmiş metindeki yazım yanlışlarını tespit ederek aşağıya doğrularını yazınız.” sorusuna verdikleri cevaplar.....	253
Tablo 4.48 “Aşağıda verilen iki metni inceleyiniz. Ağır basan anlatım biçimini boşluğa yazınız.” sorusuna verdikleri cevaplar	255



Türkçe Derslerinde Türk Mitolojisinin Kullanımına İlişkin Uygulamalı Bir Çalışma

Seher GÜRLEK

Mitler, toplumların varoluşu ve evreni anlamlandırma çabasının köklü ürünleri olarak ortak hafızada yer eden anlatılardır. Mitoloji ise bu anlatıların ortaya çıkışını, taşıdığı sembolik yapıyı ve kültürel işlevleri inceleyen bir bilim dalıdır. Bu tez, Türk mitolojisine ait algı ve sembollerin Türkçe derslerinde öğrencilerin dinleme/izleme, konuşma, okuma ve yazma olmak üzere dört temel dil becerisinin geliştirilmesine destek sağlayan bir yardımcı öge olarak kullanılmasının ortaokul düzeyindeki öğrenciler üzerindeki etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır.

Araştırma, nitel araştırma yaklaşımıyla durum çalışması deseni temel alınarak yürütülmüş; veri analizinde ise içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini 2024-2025 eğitim öğretim yılında Artvin ili, Murgul ilçesinde yer alan bir ortaokulun 5, 6, 7 ve 8. sınıflarında öğrenim gören 27 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma kapsamında öğrencilerin mitoloji ve Türk mitolojisi bilgisine yönelik ön algıları ve hâkimiyet düzeyleri yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla sorgulanmıştır. Bu ön görüşme, açık uçlu soru yapıları temel alınarak yürütülmüş; öğrencilerin dünya mitolojileri ve Türk mitolojik anlatılarına dair kavramsal aşinalıkları incelenmiştir. Bu inceleme doğrultusunda dünya mitolojisine yönelik hâkimiyetin öğrencilerde daha belirgin ve geniş bir yer tuttuğu, Türk mitolojik öğelerine dair bilgi düzeyinin ise görece daha sınırlı bir çerçevede kaldığı gözlemlenmiştir.

Araştırma süreci boyunca gerçekleştirilen ders içi-dışı uygulamalar ve ölçme araçlarından elde edilen veriler, Türk mitolojik anlatı ve sembollerinin öğrencilerde bağlam kurmayı destekleyen bir anlam zemini oluşturma potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir. Öğrenciler Türk mitolojik sembol ve bilgilerini merkeze alan sözlü-yazılı anlatı, yaratıcı

metin ve tasarım üretimleri gerçekleştirmiştir. Bu üretimlerin Türkçe öğretimindeki anlamlandırma ve ifade inşa süreçleriyle ilişkilendirilebilir bir karşılık bulunduğu görülmüştür. Çalışma sonunda yarı yapılandırılmış görüşme formu aynı açık uçlu sorular ile tekrar uygulanmış, öğrencilerde Türk mitoloji bilgisine ilişkin ilgi ve bilgi düzeylerinde akademik inceleme sınırları içinde değerlendirilebilir belirgin bir gelişim eğilimi gözlemlenmiştir. Gözlemlenen eğilimin öğrencilerin mitolojik içeriği derste ve gündelik yaşamın anlatı pratiklerinde ilişki kurabilir biçimde yeniden ifade edebilme ve kültürel çağrışım dağarcıklarına dâhil edebilme yönüyle Türkçe öğretim süreçlerine bütünleşik bir çerçeve sağlayabildiği değerlendirilmiştir. Bu çerçevenin öğrencilerin kültürel benlik ve aidiyet duygularında güçlü bir motivasyon kaynağı olarak karşılık bulabildiği tespit edilmiştir. Bu değerlendirme zemini Türk mitolojik çerçevenin ortaokul Türkçe öğretiminde bağlamı görünür kılan, öğrenci üretimlerinde yorumlanabilir karşılıklar oluşturan ve öğrenme-ifade süreçlerini çözümlemeye açan yöntemsel açıdan tutarlı bir inceleme zemini sunduğunu göstermesi bakımından tezin açıklayıcı bütünlüğünü güçlendiren bulgu çerçevesini desteklemiştir.

Anahtar Kelimeler: Mit, Mitoloji, Türk Mitolojisi, Türkçe Eğitimi, Kültür Aktarımı, Kültürel Farkındalık

ABSTRACT

A Practical Study on the Use of Turkish Mythology in Turkish Lessons

Seher GÜRLEK

Myths are foundational narratives that emerge from societies' efforts to comprehend existence and interpret the universe, gaining continuity within collective memory through intergenerational transmission. Mythology is the field of study that examines the origin of these narratives, their symbolic structures, and their cultural functions. This thesis aims to investigate the effects of using narratives and symbols from Turkish mythology as a contextual and pedagogical support framework to reinforce students' core language processes and creative outputs in Turkish language education, focusing on middle school learners.

The research was carried out within a qualitative research approach, structured on a case study design and data were analyzed through content analysis methodology. The sample of the study consists of 27 students enrolled in grades 5, 6, 7 and 8 at a middle school located in Murgul district, Artvin province, during the 2024-2025 academic year. Within the scope of the thesis, students' prior knowledge and perceptions regarding mythology - with a particular focus on Turkish mythology -were examined through semi-structured interview forms. The interview process was based on open-ended, interpretive question formats allowing students to construct meaning and express associations rather than measuring direct factual recall.

Findings obtained from classroom and extracurricular implementations indicate that Turkish mythological narratives and symbols provide a meaningful contextual foundation that can support students' narrative construction and expression processes in Turkish language education. Throughout the study, students produced oral and written narratives, creative texts, and visual design outputs centered on Turkish mythology. These outputs demonstrated that mythological symbols were not only adopted as teaching references

supporting lesson context but were also reflected in students everyday communication and meaning-making practices, strengthening cultural awareness. Overall, the data patterns reveal that the Turkish mythological framework supported students' engagement, curiosity, and motivation while enhancing their ability to form culturally anchored meaning connections. These patterns suggest that Turkish mythology can be positioned as a supportive pedagogical source in Turkish language instruction, enabling students to integrate symbolic references into both lesson contexts and daily narrative practices.

Keywords: Myth, Mythology, Turkish Mythology, Turkish Language Education, Cultural Transmission, Cultural Awareness



1 GİRİŞ

Dil; birçok araştırmacı tarafından tanımlanmış, insanın dünyayı anlama ve anlamlandırma sürecinde kullandığı en önemli araçlardan biri olarak nitelendirilmiştir. Sözlük anlamı; insanlar arasında anlaşmayı sağlayan, uzlaşmaya dayalı olarak oluşturulmuş sesli veya görsel işaretler sistemi; lisan, zeban (TDK, 2024) olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendisine mahsus birtakım kanunları olan canlı bir varlık, gizli antlaşmalar sistemi ve bir milletin en büyük milli müessesidir (Ergin, 2013). En genel anlamıyla dil; insanların duygu, düşünce ve gözlemlerini işaretler veya kelimeler aracılığıyla ifade ettikleri bir sistemdir. Ses, kelime, cümle ve işaret gibi öğelerden oluşan bu sistem, iletişim ve etkileşim sağlamanın yanı sıra düşünce gelişimini de desteklemektedir. Dil becerilerinin güçlenmesi zihinsel gelişimi etkilerken zamanla duygusal ve sosyal beceriler üzerinde de olumlu etkiler bırakmaktadır. Bireyler dili kullanarak hem öğrenmekte hem de öğrenme süreçleri dil aracılığıyla şekillenmektedir. Bu bağlamda dil, bireysel gelişim ve öğrenmenin merkezinde yer almaktadır (Güneş, 2024).

Dil; dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerinden oluşur. Dinleme ve okuma, anlama becerileri; konuşma ve yazma ise anlatma becerileridir. Bu dört unsuru temel dil becerileri olarak adlandırırız. Bu beceriler; bireyin dil yoluyla dünyayı anlama, anlamlandırma ve kendisini ifade etme süreçlerini oluşturur. Dinleme ve okuma becerileri; bireyin bilgi edinme, başkalarını anlama ve farklı perspektifler geliştirme sürecine katkı sağlarken konuşma ve yazma becerileri ise bireyin duygu, düşüncelerini ve bilgilerini etkili bir şekilde ifade etmesine, başkalarına aktarabilmesine olanak tanır. Temel dil becerilerinin bir arada ve dengeli şekilde geliştirilmesi, bireyin dilsel ve iletişimsel yeterliliğini artırarak sosyal, akademik ve kültürel hayatta etkili bir şekilde var olmasını sağlar. Türkçe eğitimi ve öğretimi de bu dört temel becerinin bütüncül bir şekilde geliştirilmesine yönelik bir süreçtir.

Temel dil becerilerinden biri olan dinleme, anlamamanın temel unsurlarından olup bireyin kazandığı ilk beceridir. Anne karnında başlayan bu sũreç, doğum sonrası çevresel etkilerle gelişerek diğer öğrenme alanlarına temel oluşturmaktadır. Dinleme becerisi, konuşan ya da sesli okuyan bir kişinin vermek istediği sũzlũ mesajları tam ve doğru olarak anlayabilme yetisidir (Özbay, 2009b). Dinleme aynı zamanda işitilenleri anlamak ve saklamak ya da işittiğimiz bilgileri kavrayabilmek amacıyla dikkat gösterme sũreci olarak tanımlanmaktadır (Sever, 2000). Bununla birlikte dinleme işitilen bilgilerin zihinsel işlemlere tabi tutularak anlamlandırılması olarak da değerlendirilmektedir (Gũleryũz, 2003). Bu bağlamda dinleme sũreci, işitme ile başlayıp anlama ve zihinde yapılandırma aşamalarıyla devam etmektedir. İşitme; fiziksel bir algılamayı ifade ederken anlama ve zihinde yapılandırma, bireyin zihinsel çabası ve geçmiş bilgi birikimi ile desteklenen aktif bir sũreci kapsamaktadır.

Anlamamanın diğer unsuru olan okuma, bireylerin kendi aralarında üzerinde uzlaştıkları sembollerini duyu organları aracılığıyla algılayıp zihinsel sũreçler yoluyla anlamlandırması olarak tanımlanabilir (Yalçın, 2006). Bu sũreçte birey, sahip olduğu ön bilgilerle metinde karşılaştığı yeni bilgileri bũtũnleřtirir ve bu sayede mevcut bilgilerini yeniden yapılandırır. Okuma; gũrme, seslendirme, anlama ve zihinsel dũzenleme gibi birden fazla bilişsel işlevin bir arada yũrũtũldũđũ dinamik bir etkinliktir. Bireyin ön bilgileri ile yeni metin bilgilerini birleştirerek yeni anlamlar oluşturması, okumanın temel işlevlerinden biridir (Gũneř, 2024). Bu bağlamda okuma sũreci, gũrmeyle başlayıp anlama ve zihinsel yapılandırma aşamalarıyla devam eden karmaşık bir sũreçtir. Gũzler yazılı sembollerle bilgi toplar, beyin bunları çũzerek harf ve kelimelere dũnũřtũrũr ve ardından bu semboller zihinde anlamlı bir şekilde organize edilir. Bũylece sũreç yalnızca dilsel bir etkinlik olmanın øtesine geçip bireyin bilişsel becerilerini geliştiren ønemli bir faaliyet haline gelir.

Anlatmanın temel unsurlarından olan konuşma; bireylerin dũřũncelerini, duygularını ve sahip oldukları bilgileri başkalarına sũzlũ biçimde aktarmasına denir. Konuşmanın gerçekteşebilmesi için dilin işlevsel kullanımı, dũřũncenin dũzenlenmesi, duyguların ifadesi ve ses ũretiminin sağlanması gerekir. Bu sũreç, beynin koordinasyonunda konuşma organlarının etkin çalışmasını ve karmaşık bir zihinsel ve fiziksel uyumun gerçekteşmesini içerir (Gũneř, 2024). Konuşulanların etkisini arttırmak için de jest, mimik, vurgu ve tonlamadan yararlanılmaktadır. Sosyal bir varlık olarak insan, çevresiyle iletişim kurarken konuşmayı toplumsal bağları gũçlendiren, ortak anlamlar yaratan bir

araç olarak kullanır. Konuşma süreci; zihinde hazırlık, konuşmayı yapılandırma ve konuşma aşamalarından oluşur. İlk aşama, düşüncelerin organize edilip düzenlenmesi; ikinci aşama, bu düşüncelerin anlamlı bir şekilde yapılandırılması; son aşama ise konuşulanların ses tonu, vurgu ve beden diliyle dinleyiciye etkili bir biçimde aktarılmasıdır.

Anlatmanın bir diğer unsuru olan yazma; bireyin duygu, düşünce, istek ve yaşantılarını belirli kurallar çerçevesinde semboller aracılığıyla ifade etme sürecidir (Özbay, 2009b). Konuşmaya benzer şekilde bireyin başkalarıyla iletişim kurmasını ve kendisini ifade etmesini sağlayan önemli bir araçtır (Gündüz ve Şimşek, 2011). Yazma süreci, zihinde başlayan ve düşüncelerin harfler yoluyla somutlaştırılmasına kadar uzanan çok aşamalı bir işleyişi kapsar. Bu süreç, kalem tutma ve harfleri yazma gibi fiziksel becerilerin yanı sıra, ön bilgileri kullanma, düşünceleri organize etme, metin oluşturma ve düzenleme gibi bilişsel yetenekleri de içerir. Ayrıca yazma, zihinsel ve fiziksel boyutlarıyla tasarım, işlem ve paylaşım aşamalarını barındıran çok yönlü bir etkinlik olarak değerlendirilmektedir (Güneş, 2024). Tasarım aşamasında, yazılacak metin zihinsel olarak organize edilip planlanmaktadır. İşlem aşaması, bu tasarımın fiziksel olarak harfler ve kelimelerle yazıya dökülmesidir. Son olarak paylaşma aşaması, yazılı metnin başkalarıyla iletişime geçmek ve geri bildirim almak amacıyla paylaşılmasıdır. Bu aşamalar yazma sürecinin tamamlanmasını sağlayan ve birbirini destekleyerek bütünsel bir işleyişe dönüşen adımlardan oluşur.

Dil, iletişimin ötesine uzanan; bir toplumun kültürünü, değer dünyasını ve inançlarını gelecek kuşaklara taşıyan köprüdür. Toplumsal kimliği ve kültürel hafızayı oluşturur, insanların tarihsel deneyimlerini, duygularını ve dünya görüşlerini anlamlı bir biçimde ifade etmelerine olanak tanır. Bu nedenle dil; bireyler arasındaki iletişimi sağlamakla kalmayıp bir halkın ortak belleğini, geleneklerini ve inançlarını da yaşatır ve aktarır.

İnançlar, birey ve toplumların dünyayı anlamlandırma çabalarının temelini oluşturur. Doğanın ve insanın varoluşuna dair cevap arayan insan, inançlarını sembolik ve anlatsal bir formda ifade etmiştir. Bu anlatılar; mit olarak adlandırılır ve toplumsal inançların şekillenmesinde, nesilden nesile aktarılmasında önemli bir araçtır.

Mit, temelinde bir yaratılış hikâyesini barındırır; bir varlığın, bir olayın ya da bir olgunun nasıl ortaya çıktığını ve nasıl varlık kazandığını konu edinir. Mitler, kesin biçimde meydana gelmiş ve tamamlanmış olaylara atıfta bulunur. Bu anlatılarda yer alan figürler

doğüstü nitelikler taşır ve özellikle başlangıç zamanlarında gerçekleştirdikleri eylemlerle tanınırlar (Eliade, 2001). Mitleri yorumlayan, inceleyen bilimin adı ise mitolojidir. Bayat'a (2022) göre mitoloji; geçmişte yaşanmış olayların dil, ritüel ve tasvir yoluyla kültürel hafızada yer bulduğu bir diyalektik süreçtir. Toplumların milli düşünce yapılarının, psikolojik eğilimlerinin ve kendilerine özgü karakteristik özelliklerinin temel kaynağını mitolojik anlatılar oluşturmaktadır. Geniş anlamda mitoloji, bireylerin ve toplumların yaşamla doğrudan kurdukları ilişkiyi ifade eden bir algılama sistemi olarak görülmekte; bu sistem zamanla modern dünyaya uyarlanarak çağdaş bir dünya görüşüne dönüşmektedir. Her millet, kendi mitolojik anlatıları aracılığıyla geçmişini anlamlandırır, kültürel kimliğini inşa eder ve inanç sisteminin temellerini oluşturur. Mitolojiler, milletlerin tarih boyunca edindikleri tecrübelerin, ortak hafızalarının ve manevi değerlerinin simgesel bir yansımasıdır. Bu bağlamda bir toplumun mitleri yalnızca geçmişten aktarılan hikâyeler değil; aynı zamanda o toplumun dünya algısını, etik anlayışını ve toplumsal yapısını biçimlendiren temel referans noktalarıdır.

Türk mitolojisi, 'Türk milliyet şuuru'nun bir aynası gibidir. Aynı zamanda, "Mitoloji, bir milletin fikir ve düşünce tarihidir." "Bir milletin meydana gelmesi için binlerce yıl ister. Felâketlerin acılarını, hep beraber duymuş olanlar birleşebilirler." 'Birlik' ise zaferlerin sarhoşluğu ile coşan gönüllerde olur. Mitoloji de bu zafer ve acıların, bir 'hatıra defteri' gibidir. Kişiler yok olur. Var olan millettir. İşte gönüllere iyice sinmiş ve toplumları güden bu inanca 'milliyet şuuru' denir (Ögel, 1971: 6). Kısaca Türk mitolojisi, geçmişi yansıtan birikimiyle bugünün kültürel yapısını zenginleştiren ve yarının kimliğini şekillendiren temel bir kaynaktır.

Türkçe eğitiminde Türk mitolojisine daha fazla yer verilmesi, dil ve kültür arasındaki güçlü bağı koruma ve bu bağı gelecek nesillere aktarma açısından büyük bir öneme sahiptir. Türk mitolojisi, halkımızın ortak hafızasında yer alan zengin hikâyeleri, değerleri ve simgeleriyle kültürel mirasımızın temel taşlarından biridir. Bu mirası eğitim yoluyla çocuklarımıza tanıtmak, onların dil becerilerini geliştirmekle birlikte kültürel kimliklerini güçlendirecektir. Türk mitolojisinin öğretim süreçlerine daha sistemli biçimde dâhil edilmesi, tarihsel bilincin gelişimine hizmet etmesinin yanı sıra öğrencilerin yaratıcılık, eleştirel düşünme ve hayal gücü gibi üst düzey zihinsel becerilerini destekleyen pedagojik bir değer taşır. Eğitimcilerin ve toplumun bu konuda göstereceği çaba, kültürel mirasımızın yeni nesiller tarafından benimsenmesinde ve yaşatılmasında belirleyici bir rol oynayacaktır.

Bu araştırma kapsamında; Türkçe derslerinde Türk mitolojisinin ne derece kullanılabilir ve uygulanabilir olduğu, öğrencilerin Türk mitolojisi ile diğer milletlerin mitolojilerine duyduğu yakınlık ve bunun nedenleri incelenecek, uygulama sonuçlarına ilişkin görüş ve değerlendirmeler ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

1.1 Problem Durumu

Çobanoğlu'na (2020) göre mitler, bir milletin yeryüzündeki varlığını kavrayışının ilk somut ifadeleridir. Aynı zamanda bir toplumun evrene bakış açısını ve bu evren içerisinde kendi varoluşuna atfettiği değerleri yansıtan temel anlatılardır.

Sacide Fikret Çobanoğlu'nun Türk Mitolojisinden Masallar adlı eserinde Özkul Çobanoğlu masalları takdim ederken ayrıca şunları söyler: “Türkler gibi yaklaşık 20 milyon kilometrekarelik bir alanda yaşayan 300 milyonluk nüfusa sahip bir milletin mitolojisi; Türk mitolojisi onun sosyal ve kültürel değerlerinin en temel hazinesidir. Mitlerin sosyal ve kültürel yaşamın hemen her saha ve safhasında model oluşturmaları onların millet hayatında olmazsa olmaz kılar. Yerli ve milli düşüncüyü örgütleyip ilk örüntüleyen böylece bir kültürün doğup gelişmesini sağlayan öncü unsur mitlerdir. Ancak Türk mitoloji çalışmaları maalesef başlangıç aşamasındadır. Milletimizin sahip olduğu ortak Türk mitolojisinin işlenilerek Türk gençleri tarafından özümsemişi sağlanmalıdır. Bu amaçla derlenip işlenmiş olan bu metinlerin milletimizin yarınını ve geleceğini inşa edeceğinin bilincinde olmalıyız. Ressamlarımız, heykeltıraşımız, şairlerimiz, oyun kurgulayanlarımız, film senaristlerimiz ve diğer güzel sanatlarla uğraşanlarımız başta olmak üzere kültür endüstrimizin bütün paydaşları ilhamlarını Türk mitolojisinden aldığı ve bunu somut kültür ürünlerine dönüştürdüğü gün kültürel güvenliğimiz ve geleceğimiz tam bağımsız, egemen, kendinden daha emin ve esen olacaktır. Bu ilke ile araştırmada; Türk mitolojisinin eğitimde daha fazla yer almasını sağlamak, kültürel mirasımızı geleceğe taşımak ve yeni nesilleri bu değerlerle yetiştirmek hedeflenmektedir.” Çobanoğlu'nun mitleri kültürel kimliğin öncü unsuru olarak değerlendiren yaklaşımıyla paralel biçimde tezdeki ilke de kültürel miras olan Türk mitolojisinin eğitim yoluyla gelecek kuşaklara aktarılmasıdır.

“Türkçe Derslerinde Türk Mitolojisinin Kullanımına İlişkin Uygulamalı Bir Çalışma” başlıklı araştırmada Türk mitolojisinin ne derece kullanılabilir ve uygulanabilir olduğu test edilip öğrencilerin bilgileri sorgulanacak ve görüşleri alınacaktır.

Bu bağlamda araştırma problemi şu şekildedir:

Türk mitolojisinin Türkçe derslerinde kullanılmasının, ortaokul öğrencilerinin anlama ve anlatma becerileri ile kültürel farkındalıkları üzerinde nasıl bir etkisi vardır?

Araştırma problemi dolayısıyla cevap aranacak alt problemler şu şekildedir:

1. Türkçe derslerinde Türk mitolojisine nasıl yer verilebilir?
2. Öğrencilerin Türk mitolojisi ve diğer milletlerin mitolojileri hakkında sahip oldukları bilgi düzeyi ve bu mitolojilere olan hâkimiyetleri nasıl bir fark göstermektedir?
3. Dinleme sürecinde Türk mitolojisi unsurları; öğrencilerin kültürel çağrışımlar yapma, yaratıcı düşünme becerisine katkı sağlar mı?
4. Türk mitolojisi temalarının okuma motivasyonu ve okuma alışkanlığı üzerindeki etkisi nedir?
5. Türk mitolojisinin görsel ve dijital materyallerle sunulması öğrencilerin öğrenme sürecine nasıl katkı sağlar?
6. Türk mitolojisi konulu sözlü anlatım geleneğinin öğrencilerin konuşma becerilerine etkisi nedir?
7. Türk mitolojisi, öğrencilerin yaratıcı yazma ve eleştirel düşünme becerilerini nasıl etkiler?
8. Türk mitolojisinin günlük yaşamla ilişkilendirilmesi öğrencilerde kalıcı öğrenmeyi nasıl destekler?

1.2 Araştırmanın Amacı

Bu araştırma, Türk mitolojisinin Türkçe derslerinde hangi kapsamda ve ne ölçüde etkili bir biçimde kullanılabileceğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda öğrencilerin mitoloji ve özellikle Türk mitolojisi konusundaki bilgi düzeyleri belirlenerek farklı mitolojik unsurlara yönelik hâkimiyet durumları tespit edilmiştir. Elde edilen veriler doğrultusunda, bu farklılıkların olası nedenleri analiz edilmiş ve Türk mitolojisinin eğitim yoluyla kültürel aktarım sürecine nasıl katkı sağlayabileceği değerlendirilmiştir. Araştırmanın temel amacı, Türk mitolojisinin ders içeriklerine entegrasyonu aracılığıyla öğrencilerin kültürel bilinçlerini geliştirmek ve bu mirasın korunmasını destekleyen sürdürülebilir bir anlayışın oluşmasına katkı sunmaktır.

1.3 Araştırmanın Önemi

Milletlerin düşünce sistemleri, değerleri, davranış kalıpları ve kimlikleri, içine doğdukları coğrafi ve kültürel ortamların etkisiyle şekillenir. Her millet, kendine özgü yapısıyla diğer milletlerden ayrılır ve bu farklılıklarını koruyarak tarihsel sürekliliğini sağlar. Zamanla kültürel özellikler değişime uğrayabilir ancak bu değişim süreçlerinde toplumsal hafıza ve geçmişin izleri belirleyici bir rol oynamaktadır. Milletler, kültürel miraslarını ve tarihî değerlerini unutmadan modernleşme süreçlerine uyum sağladıkları ölçüde kimliklerini muhafaza edebilir ve varlıklarını sürdürebilirler. Bu noktada dil ve mitoloji, kültürel devamlılığın en güçlü araçları olarak öne çıkar. Dil, toplumsal hafızanın taşıyıcısı; mitoloji ise geçmişten bugüne aktarılan inançları, değerleri ve hikâyeleri yaşatan dinamik bir kaynak işlevi görmektedir.

Bu bağlamda Türk mitolojisinin Türkçe derslerine entegre edilmesi, dilsel becerilerin geliştirilmesinin beraberinde öğrencilerde kültürel bilinç ve kimlik inşasına da katkı sağlamaktadır. Türk mitolojisi aracılığıyla öğrenciler, milletimizin köklü tarihî mirası ve ortak hafızasıyla daha yakından bağ kuracak böylece kültürel kökenlerine ilişkin farkındalıkları artacaktır. Hızla değişen küresel dinamikler karşısında milletimizin varlığını sürdürebilmesi için köklerimize sıkı sıkıya bağlı kalmamız gerekmektedir. Hayat ağacı metaforunda olduğu gibi köklerimizle geçmişe tutunurken gövdemizle bugün içinde var olmalı ve dallarımızla geleceğe uzanmalıyız.

Genç kuşakların başka kültürlerin etkisi altında kimliklerini kaybetmemeleri için öz kültürümüzü doğru bir şekilde aktarmak ve Türk mitolojisini eğitim sürecine dâhil etmek büyük bir zorunluluktur. Böylece hem bireysel kimlik hem de toplumsal hafıza güçlenecek, Türk milleti küresel dünyada özgün kimliğiyle varlığını sürdürebilecektir. Bu anlayış doğrultusunda Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün “Bilelim ki millî benliğini bilmeyen milletler başka milletlere yem olurlar.” sözü, kültürel kimliğimizi koruma ve geleceğe taşıma sorumluluğumuzu bir kez daha hatırlatmaktadır. Türk dili ve mitolojisi, milletimizin kültürel kimliğinin anlaşılmasında ve bu kimliğin gelecek nesillere aktarılmasında belirleyici bir işlev üstlenmektedir.

1.4 Varsayımlar

1. Araştırmacı tarafından uygulanan yarı yapılandırılmış görüşme formuna katılımcıların dürüst ve samimi cevaplar verdiği varsayılmıştır.
2. Araştırma sürecinde Türk mitolojisinin Türkçe dersleriyle bütünleştirilmesinin, öğrencilerin dil becerileri üzerinden kültürel kimliklerini güçlendireceği varsayılmıştır.

3. Araştırma sürecinde gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmelerin ön ve son değerlendirmeleri karşılaştırmalı olarak analiz edildiğinde öğrencilerin kültürel bilinç ve Türk mitolojisine ilişkin bilgi düzeylerinde anlamlı bir değişim gözlemleneceği varsayılmıştır.

4. Farklı eğitim materyalleri ve dil becerilerinin çok yönlü kullanımıyla öğrencilerin Türk mitolojisini içeren derslerde daha etkin ve kalıcı bir öğrenme deneyimi yaşayacakları varsayılmıştır.

1.5 Sınırlılıklar

1. Araştırma, öğrenci sayısının kısıtlı olduğu bir eğitim kurumunda uygulanmıştır; bu durum örneklem büyüklüğünü belirleyen temel sınırlılıklardan olmuştur.

2. Araştırma, ilköğretim kademesinin ortaokul bölümü (5, 6, 7 ve 8. sınıf) öğrencileriyle sınırlandırılmıştır.

3. Araştırmanın “2.4. Mit ve Mitoloji” başlığı altında, yalnızca araştırma kapsamında derslerde kullanılan Türk mitolojik unsurlarına yer verilmiştir. Bu öğelerin seçiminde, yazınında alan uzmanı akademisyenler tarafından kapsamlı biçimde incelenmiş olmaları ve günümüzde de toplumsal bellekte varlıklarını sürdürmeleri gibi ölçütler esas alınmıştır.

1.6 Tanımlar

Dil: İnsanlar arasında anlaşmayı sağlayan, uzlaşmaya dayalı olarak oluşturulmuş sesli veya görsel işaretler sistemi; lisan, zeban (TDK, 2024).

Dört Temel Beceri: Bireyin dilsel iletişim kurabilmesi için gerekli olan dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerinin bütünüdür.

Dinleme: Konuşan kişinin vermek istediği mesajı, pürüzsüz olarak anlayabilme ve söz konusu uyarana karşı tepkide bulunabilme etkinliğidir (Demirel & Şahinel, 2006).

Okuma: Yazılı metnin üretildiği dilin anlamsal ve dil bilgisel özelliklerini tanıyan bireylerin, belirli amaçlar doğrultusunda hızlı bir biçimde kod çözerek ve birtakım stratejiler kullanarak gerçekleştirdikleri, duygusal yönü de olan yinelemeli bir anlamlandırma sürecidir (Ülper, 2010).

Konuşma: İnsanın doğuştan sahip olduğu, zaman içinde öğrenip yaşamak suretiyle edindiği düşünce ve görüşleri ile kendi istek ve duygularını belli bir maksatla karşısındakine veya karşısındaki kişilere iletebilmesi (Çongur, 1995).

Yazma: Sözlü iletişim aracı olan dili, yazı denilen görsel ve tek boyutlu bir dizgeye aktarma eylemidir (Adalı, 2016).

Eğitim: Bireyin davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla istendik değişiklikler meydana getirme sürecidir (Ertürk, 1994).

Mit: “Gerçek hikâye” ve bunun da ötesinde “Sahip olunan çok değerli şeyler, kutsal, değerli ve manalı olandır” (Seyidoğlu, 2017).

Mitoloji: Toplumların mitlerini inceleyen bu mitlerin oluşumunu, anlamını ve işlevini araştıran bilim dalıdır (Bayat, 2022).

Şaman: Toplumla ruhlar dünyası arasında aracılık yaptığına inanılan, özel ritüel ve uygulamalarla iletişim kurabilen dinsel liderdir (Eliade, 2003).

Şamanizm: Ruhlarla ilişki kurmak amacıyla seçilmiş kişilerin özel teknikler kullanarak gerçekleştirdiği bir inanç ve uygulamalar sistemidir (Eliade, 1964).

Kült: Kült, Tanrı’nın tezahürü olan tanrısal ve dolayısıyla kutsal olan varlıklar ile ilgili inanış ve uygulamalar bütünüdür (Kumartaşlıoğlu, 2016).

2.1 Dil

Dil; birçok araştırmacı tarafından tanımlanmış, insanın dünyayı anlama ve anlamlandırma sürecinde kullandığı en önemli araçlardan biri olarak nitelendirilmiştir. Sözlük anlamı; insanlar arasında anlaşmayı sağlayan, uzlaşmaya dayalı olarak oluşturulmuş sesli veya görsel işaretler sistemi; lisan, zeban (TDK, 2024) olarak tanımlanmıştır. Araştırmacıların yaptıkları tanımlardan bazıları ise şöyledir:

Dil; bireylerin düşünce, duygu ve isteklerini, toplum içinde ses ve anlam bakımından ortak öğeler ve kurallar aracılığıyla başkalarına aktarabilmelerini sağlayan çok yönlü ve gelişmiş bir yapı olarak tanımlanmaktadır (Aksan, 2000). Korkmaz'a (1992) göre dil; ses, şekil ve anlam açısından her toplumun kendi değer yargılarına göre biçimlenmiş ortak kurallar yardımıyla bireyler arasında duygu, düşünce ve isteklerin aktarılmasını sağlayan ses temelli bir sistemdir. Ergin (2013) dili, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan doğal bir araç, kendine özgü kuralları olan canlı bir varlık ve bir milletin en önemli millî kurumlarından biri olarak değerlendirmektedir. Güneş'e (2024) göre ise dil; insanların duygu, düşünce ve gözlemlerini işaretler ya da kelimeler aracılığıyla paylaşımlarına imkân tanıyan bir sistemdir. Bu sistem; ses, kelime, cümle ve işaret gibi farklı öğeler ile dile özgü kural, yöntem, beceri ve tekniklerden oluşmakta; bireyler arasında iletişim ve etkileşim kurulmasına imkân sağlamaktadır. Dilin kullanımı ve öğrenimi sürecinde düşünce becerileri ile dil becerileri arasında güçlü bir etkileşim oluşmakta; bu etkileşim, bireyin duygusal ve sosyal gelişimini de desteklemektedir. Ayrıca dil öğrenimi, öğrenme sürecini etkilediği gibi öğrenme süreci de dilin gelişimini desteklemektedir. Bu bağlamda dil, bireyin öğrenme ve gelişim sürecinin merkezinde yer almaktadır.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere dil; bireylerin düşüncelerini, duygularını ve gözlemlerini başkalarına aktarmasına olanak tanıyan anlaşmaya dayalı bir sistemdir. Bu sistemin çok yönlü ve kurallı yapısı her toplumun kendi değer yargıları, gelenekleri ve yaşam biçimleri ile şekillenmektedir. Bu bağlamda Türk dili, tanımlarda vurgulanan tüm bu özelliklerin güçlü bir örneğini sunmaktadır. Türkçe; zengin tarihi, köklü kültürel birikimi ve kendine özgü yapısı ile Türk milletinin ortak belleği, iletişim aracı ve kültürel mirasının taşıyıcısı olma görevindedir.

Dil kavramı bağlamında ele alınan ana dil ve ana dili terimlerinin bilinmesi önem arz etmektedir. Bu iki terim sıklıkla birbiriyle karıştırılmaktadır. Her ne kadar bu iki terim birbiriyle ilişkili, iç içe geçmiş görünse de aralarında farklılıklar bulunmaktadır. Bu karmaşanın önüne geçilebilmesi için terimlerin anlamlarının kısaca açıklanmasının yararlı olacağı değerlendirilmektedir.

Ana dil, Türk Dil Kurumuna (2024) göre zaman içerisinde ses, biçim ve anlam açısından farklılaşan dillerin ortak kaynağı olarak kabul edilen dil biçiminde tanımlanmaktadır. Korkmaz'a (1992) göre ise günümüzde ses, şekil ve anlam yönünden birbiriyle kısmen farklılaşmış dillerin veya lehçelerin, bilinmeyen bir geçmişte birleşmiş olduğu ortak bir dil bulunmaktadır. Örneğin Ana Türkçe, Ana Altayca, Ana Moğolca ve Roman dillerine temel oluşturan Latince gibi diller; bu tür ana dillere örnek teşkil etmektedir. Korkmaz ayrıca başlıca dünya dillerinin, sınırlı sayıdaki eski ana dillerden zaman içerisinde lehçeler ve bağımsız diller şeklinde ayrılarak geliştiğini belirtmektedir.

Ana dili, Türk Dil Kurumuna (2024) göre bireyin ailesinden veya içinde bulunduğu topluluktan doğal süreçte öğrendiği dildir. Korkmaz'a (1992) göre ise ana dili; bireyin doğup büyüdüğü çevrede, ailesi ve toplumu aracılığıyla edindiği, bilinçaltında kök salan ve insanlar arasındaki ilişkilerde en güçlü bağı kuran dil olarak tanımlanmaktadır. Ana dilinin önemi Kaplan (1985) tarafından annelerin çocuklarına sütleri ve sevgilerinin yanında, hayatları boyunca taşıyacakları en kıymetli değerlerden biri olan dili de aktarmalarıyla vurgulanmaktadır. Kaplan, bir insanın başka diller öğrenebileceğini ancak hiçbirinin ana dilinin yerini tutamayacağını; ana dilin bireyi ailesine, akrabalarına, milletine ve tarihine bağladığını ifade etmektedir. Aksan'a (2006) göre ise insanlar dünyayı ana dillerinin kavramları üzerinden algılar, düşüncelerini bu kavramlar yoluyla şekillendirir ve evreni ana dillerinin bakış açısından biçimlendirirler.

Ana dili öğretimi; bireyin dil becerilerini geliştirmeyi, kelime dağarcığını zenginleştirmeyi ve dili etkin bir şekilde kullanabilmesini sağlamayı amaçlayan temel bir eğitim sürecidir. Bu süreçte birey, dilin yapısal özelliklerini öğrenmekle sınırlı kalmayıp toplumsal aidiyet duygusunu pekiştirir, kültürel birikimi kavrar ve iletişim becerilerini ileri düzeye taşır. Dinleme, konuşma, okuma ve yazma etkinlikleri üzerine inşa edilen ana dili öğretimi; bireyin düşünsel kapasitesini ve ifade yeteneğini zenginleştirirken standart dil kullanımının benimsenmesini de sağlar. Dolayısıyla ana dili öğretimi, yeni bir dil öğretme süreci değil; bireyin ana dilindeki potansiyelini geliştirerek yaşam boyu

sürecek bir öğrenme ve gelişim sürecine temel oluşturmayı hedefleyen çok yönlü bir eğitim alanıdır.

Ana dili öğretimi; bireyin dilsel yeterliliklerini geliştirmeyi amaçlayan çok yönlü bir süreçtir ve bu sürecin etkinliği, bilimsel ilkelere dayalı bir yapılandırma ile mümkün olabilmektedir. Özdemir'e (1983) göre ana dili öğretiminde dikkate alınması gereken temel ilkeler şunlardır: Öncelikle öğretimin çıkış noktası çocuğun dilsel evreni olmalıdır. Çocuğun çevresi, ilgi alanları ve gereksinimleriyle sınırlı olan bu dilsel evren; eğitim sürecinin farklı aşamalarında kademeli olarak genişletilmelidir. Ana dili öğretiminde gerçekleştirilen etkinlikler; konuşma, dinleme, anlama ve yazıya dökme gibi birbirine bağlı becerileri içermeli ve bu beceriler arasında doğal bir ilişki ağı oluşturulmalıdır. Derslerin akışı da bu ilişki ağı temelinde düzenlenmelidir. Ana dili dersi yalnızca bilgi aktaran bir ders değil; beceri kazandırmaya ve dil alışkanlıklarını yerleştirmeye yönelik bir süreçtir. Bu süreç, öğrencinin dilsel yeteneklerini uygulamalı çalışmalarla geliştirmeyi gerektirir. Aynı zamanda ana dili öğretimi, bireyin kişilik gelişiminde önemli bir rol oynar. Kullanılan metinler ve gerçekleştirilen etkinlikler, öğrencilere ulusal bilinç ve coşku kazandırmalı; neden-sonuç ilişkisi kurarak olayları değerlendirme, dil zevki oluşturma, imgelem gücünü geliştirme ve etkili anlatım becerilerini desteklemelidir. Son olarak ana dili dersi hem amaç hem de araç dersidir. Bu bağlamda yalnızca Türkçe öğretmenleri değil, tüm branş öğretmenleri ana dili öğretiminin doğal bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Çünkü ana dili becerileri tüm dersleri kapsayan bir temel oluşturur.

2.2 Dil Becerileri

Dil; bireyin dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerinden oluşan bütüncül bir yapıya sahiptir ve bu becerilerin karşılıklı etkileşimiyle gelişimini sürdürür. Bu dört temel unsur, bireyin dil yoluyla dünyayı anlamlandırma ve kendini ifade etme süreçlerinin temelini oluşturur. Anlama becerileri dinleme ve okuma yoluyla, anlatma becerileri ise konuşma ve yazma yoluyla gerçekleştirilir. Özdemir'e (1983) göre dinleme ve okuma içe dönük, alıcı dil etkinlikleri; konuşma ve yazma ise dışa dönük, verici dil etkinlikleri olarak nitelendirilmektedir. Birey kendi duygu, düşünce ve yaşantılarını başkalarına aktarmak için sözlü ya da yazılı anlatım yollarına başvururken başkalarının duygu, düşünce ve deneyimlerini kavrayabilmek için ise dinleme ve okuma becerilerine yönelir.

Bu bağlamda temel dil becerilerinin bir arada ve dengeli şekilde geliştirilmesi, bireyin dilsel ve iletişimsel yeterliliğini artırarak sosyal, akademik ve kültürel hayatta etkili bir

şekilde var olmasını sağlar. Türkçe eğitimi ve öğretimi de bu dört temel becerinin bütüncül bir şekilde geliştirilmesine yönelik bir süreçtir.

2.2.1 Dinleme Becerisi

Temel dil becerilerinden biri olan dinleme, anlamamanın temel unsurlarından olup bireyin kazandığı ilk beceridir. Anne karnında başlayan bu süreç, doğum sonrası çevresel etkilerle gelişerek diğer öğrenme alanlarına temel oluşturmaktadır. Dinleme, konuşan kişinin iletmek istediği mesajı eksiksiz şekilde anlama ve bu mesaja uygun tepki gösterme etkinliği olarak tanımlanmaktadır (Demirel & Şahinel, 2006). Konuşan ya da sesli okuyan bir kişinin verdiği sözlü mesajları tam ve doğru biçimde anlayabilme becerisi de dinlemenin bir diğer yönüdür (Özbay, 2009b). Dinleme, işitilen bilgileri anlamak ve gerektiğinde bu bilgileri saklamak için dikkat harcamayı gerektiren bir süreçtir (Sever, 2000). Bunun yanında dinleme yalnızca işitmeden ibaret olmayıp mesaja yoğunlaşmak amacıyla işitilen bilgilerin zihinsel bir süzgeçten geçirilmesini içeren karmaşık bir zihinsel etkinliktir (Jalongo, 1995). Dinleme zihinsel süreçlere tabi tutularak işitilenlerin anlamlandırılması süreci olarak da değerlendirilmektedir (Güleryüz, 2003).

Dinleme yalnızca seslerin doğru şekilde işitilmesi değildir; esasen işitilenleri anlamaya yönelik gerçekleştirilen bir dizi zihinsel etkinlikten oluşmaktadır. Dinleme, işitilen bilgilerin seçilmesi, düzenlenmesi, mevcut ön bilgilerle konuşmacının aktardıklarının bütünleştirilmesi ve zihinsel olarak yapılandırılması süreçlerini kapsar (Université Laval, 2001; akt. Güneş, 2024). Bu süreç daha iyi anlaşılabilmesi için işitme, dikkat yoğunlaştırma, anlama ve zihinde yapılandırma olmak üzere çeşitli aşamalara ayrılmaktadır. Dinlemenin ilk aşaması olan işitme, seslerin ve sözcüklerin algılanmasını ifade eder. İkinci aşamada, işitilen seslere ve sözlere dikkat yoğunlaştırılır ve bu süreçte ilgi duyulan ya da gerekli olan bilgiler seçilir. Seçilen bilgi ve düşünceler; anlama, sıralama, sınıflama, sorgulama, inceleme ve değerlendirme gibi zihinsel işlemlerden geçirilerek işlenir. Son aşamada ise işlenen bilgiler, bireyin ön bilgileriyle bütünleştirilerek zihinde yapılandırılır (Güneş, 2024).

Dinleme becerisi, başarılı bir iletişim sürecinin önemli unsurlarından biridir ve bireyin hayatı boyunca karşılaştığı çeşitli durumlarda kendi kendini eğitmesine yardımcı olur. Bazı bireyler doğuştan iyi bir dinleyici olma yetisine sahip olabilir. Ancak bu durumun istisnai olduğu göz önünde bulundurulduğunda çoğu kişinin iyi bir dinleyici olabilmek için bilinçli bir çaba harcayarak dinleme becerilerini geliştirmesi gerekmektedir

(Cüceloğlu, 1997). Bu bağlamda dinleme becerisinin eğitim sürecinde sistematik bir şekilde ele alınması, öğrencilerin iletişim yeterliliklerini önemli ölçüde destekleyecek ve geliştirecektir.

İletişim süreci sadece dinleme becerisinin geliştirilmesiyle sınırlı değildir. Etkili bir iletişim, farklı unsurların bir arada ve uyum içerisinde işlenmesini gerektirir. Ancak iletişim sürecini olumsuz yönde etkileyebilecek çeşitli faktörler de bulunmaktadır. Dinleme süreci; dinleyici, konuşmacı ve dinlemenin gerçekleştiği ortam gibi farklı kaynaklardan gelen etmenlerden etkilenmektedir. Dinleyicinin fizyolojik özellikleri, işitme yetisinin durumu, dinleme ortamının fiziksel koşulları, ortamın büyüklüğü, ortamdaki insan sayısı, dinleme anındaki psikolojik durum veya ruh hali; konuşmacının ses tonu, konuya hâkimiyeti, hitap şekli, kullandığı dil ve ele alınan konunun dinleyici açısından ilgi çekiciliği ya da önemi gibi unsurlar dinleme sürecini doğrudan etkilemektedir (Cığerci, 2024). Dinleme becerisini etkileyen bu unsurlar, bireyin hem iletişim sürecindeki etkililiğini hem de diğer dil becerilerindeki başarısını belirleyen önemli değişkenlerdir.

Dinleme etkinliğinin başarıya ulaşabilmesi için dinlemenin amacına uygun yöntem ve tekniğin seçilmesi de son derece önemlidir. Dinleme; katılımlı dinleme, katılımsız dinleme, not alarak dinleme, empatik dinleme, seçici dinleme, yaratıcı dinleme, eleştirel dinleme, grup halinde dinleme, estetik dinleme, etkin dinleme, ayrıştırıcı dinleme, bilgi için dinleme gibi türlere ayrılabilir.

Sonuç olarak dinleme, bir dil becerisinin ötesinde; bireyin sosyal, duygusal ve bilişsel gelişimini destekleyen temel bir yaşam becerisi olarak ele alınmalıdır. Dinlemenin birey ve toplum üzerindeki çok yönlü etkisi, bu becerinin bilinçli bir şekilde geliştirilmesi gerekliliğini açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle eğitim süreçlerinde öğrencilerin farklı dinleme türlerini deneyimleyerek bu beceriyi etkin bir şekilde kullanmalarına fırsat sağlanması, onların iletişim ve anlama yetkinliklerini artıracaktır. Bu bağlamda dinleme becerisi, bireylerin yaşam boyu öğrenme süreçlerinde başarıya ulaşmalarını destekleyen vazgeçilmez bir araç niteliği taşımaktadır.

2.2.2 Okuma Becerisi

Anlamanın diğer unsuru olan okuma; bireylerin belirli semboller aracılığıyla bilgiye ulaşmasını sağlayan bilişsel bir süreçtir. İnsanlar arasında önceden kararlaştırılan özel sembollerin, duyu organları yoluyla algılanıp beyinde yorumlanarak değerlendirilmesi

şeklinde tanımlanmaktadır (Yalçın, 2006). Yazılı metnin üretildiği dilin anlamsal ve dil bilgisel özelliklerini tanıyan bireylerin, belirli amaçlar doğrultusunda kod çözerek ve çeşitli stratejiler kullanarak gerçekleştirdikleri, duygusal boyutu da bulunan yinelemeli bir anlamlandırma süreci olarak ifade edilmektedir (Ülper, 2010). Okuma, göz ve ses organlarının çeşitli hareketlerinin yanı sıra zihnin anlamı kavrama çabasını içeren bir etkinliktir (Arıcı, 2008). Bireyin ön bilgileri ile metindeki yeni bilgileri bütünleştirerek yeni anlamlar ürettiği; görme, seslendirme, anlama ve zihinde yapılandırma gibi çoklu zihinsel işlemlerden oluşan aktif bir süreçtir (Güneş, 2024).

Bu bağlamda okuma süreci, görmeyle başlayıp anlama ve zihinsel yapılandırma aşamalarıyla devam eden karmaşık bir süreçtir. Gözler yazılı sembollerle bilgi toplar, beyin bunları çözerek harf ve kelimelere dönüştürür ve ardından bu semboller zihinde anlamlı bir şekilde organize edilir. Böylece okuma, dilsel bir etkinliğin yanı sıra bireyin bilişsel becerilerini geliştiren temel bir öğrenme faaliyeti niteliği kazanmaktadır.

Okumanın amacına ulaşabilmesi için bireyin belirli bir hedef doğrultusunda okuma yapması gerekmektedir. Okumanın temel amaçları arasında bireyin sözcükleri doğru bir şekilde tanıyarak anlamlandırması, okuma sevgisi ve alışkanlığı kazanması ve bu yolla hem kendi kültürel ve sosyal gelişimine hem de ülke kalkınmasına katkı sağlaması yer almaktadır. Okuma alışkanlığı kazanan bireyler, eleştirel düşünme becerilerini geliştirerek okudukları üzerine düşünme ve sorgulama yetisini kazanacaklardır. Bu bireyler, nitelikli okumalar yaparak 21. yüzyıl becerilerine daha kolay uyum sağlayabilecektir (Şener, 2024).

Okuma alışkanlığı kavramı; bireyin sürekli, düzenli ve isteyerek okuma etkinliklerinde bulunmasını ifade eder ve aynı zamanda yaşam boyu öğrenmenin temel unsurlarından biridir. Okuma; bireyin davranışlarını ve başkalarıyla ilişkilerini yönlendirmesine, iç dünyasını zenginleştirmesine, bakış açısını genişletmesine, çevresine ön yargısız, yansız ve hoşgörülü bir tutumla yaklaşmasına, estetik beğeni düzeyini artırmasına, düşünme ve yaratıcı değerlendirme becerilerini geliştirmesine katkı sağlar (Koç & Müftüoğlu, 2008). Okuma alışkanlığı, bireyin bilişsel (akademik yeterlilik, sistemli düşünme gibi) ve duyuşsal (etkili iletişim kurma, hoşgörü geliştirme, estetik anlayış gibi) yönlerden sürekli gelişimini destekler (Karatay, Külâh & Kaya, 2020; akt. Karatay, 2022). Bu doğrultuda okuma alışkanlığı, bireysel gelişimi güçlendirmenin ötesinde bireylerin toplumsal sorumluluk bilincini artırarak daha bilinçli ve etkin bir toplumun oluşumuna katkı sağlamaktadır.

Okuma alışkanlığının kazanılmasında ve bireyin bu alışkanlığı sürdürebilmesinde aile, okul ve çevre üçgeni önemli bir rol oynamaktadır. Çocukların kitap okuma alışkanlığı edinmesinde aile bireyleri ve öğretmenler birer rol model işlevi görmektedir. Çevrede okumaya yönelik duyarlılığın artması ve bireyin okuma konusunda teşvik edilmesi, öğrencilerin okumaya karşı daha olumlu tutum geliştirmelerine katkı sağlamaktadır (Şener, 2024). Günümüzde bireylerin dikkatini dağıtan çok sayıda uyarıcının bulunması, okuma alışkanlığının kazanılmasını zorlaştıran önemli bir unsur haline gelmiştir. Ancak bu zorluklar, bilinçli bir rehberlik ve doğru yönlendirmelerle aşılabılır ve bireylerde kalıcı okuma alışkanlıkları oluşturulabilir. Gelişmiş ülkelerde, özellikle 1940'lı yıllardan itibaren çocuklara okuma alışkanlığı kazandırmaya yönelik ciddi çalışmalar yürütülmüş; bu çalışmalar yalnızca kurum ve kuruluşlar açmakla sınırlı kalmayıp okul ve aile iş birliğine dayalı çeşitli programların geliştirilmesini de kapsamıştır (Karatay, 2022). Benzer yaklaşımların doğru politikalarla ülkemizde de başarıyla uygulanabileceği açıktır. Okuma alışkanlığının kazanılmasında önemli olan faktörler belirlenmişken okuma sürecinde amaç belirlemenin ve bu amaca uygun yöntemlerin seçilmesinin de büyük bir rol oynadığı açıktır. Amacın belirlenmesi kullanılacak tür, yöntem ve tekniklerin daha doğru bir şekilde seçilmesine yardımcı olacaktır. Okuma; sesli okuma, sessiz okuma, özetleyerek okuma, göz atarak okuma, işaretleyerek okuma, not alarak okuma, soru sorarak okuma, tahmin ederek okuma, empati kurarak okuma, eleştirel okuma, tartışarak okuma, söz korosu, okuma tiyatrosu, ezberleyerek okuma, hızlı okuma gibi türlere ayrılabilir.

Sonuç olarak okuma becerisi ve alışkanlığının kazandırılması, bireyin bilişsel ve duyuşsal gelişimini desteklerken toplumsal sorumluluk bilincini de güçlendirerek daha bilinçli ve etkin bir toplumun inşasına katkı sağlamaktadır. Okuma süreci, amacın belirlenmesi ve uygun yöntemlerin seçilmesiyle daha etkili bir hâl almakta; bu süreçte kullanılan stratejiler ve sağlanan rehberlik, bireylerin bilgi edinme kapasitelerini artırmanın yanı sıra eleştirel düşünme becerilerinin gelişimini de desteklemektedir.

2.2.3 Konuşma Becerisi

Anlatmanın temel unsurlarından olan konuşma; bireyin duygularını, düşüncelerini ve bilgilerini ses temelli bir dil aracılığıyla aktarmasını sağlayan doğal bir süreçtir (Demirel, 1999). Bu yeti, insana doğuştan verilmiş olmakla birlikte yaşam deneyimleri ve sosyal etkileşimler yoluyla geliştirilir. Böylece birey; sahip olduğu düşünce, görüş, duygu ve

isteklerini bilinçli bir amaç doğrultusunda çevresindeki insanlara iletebilir (Çongur, 1995). Etkili bir konuşma süreci, zihinde şekillendirilen bir konunun sözlü ifadelerle karşı tarafa aktarılması esasına dayanır (Sever, 2000). Konuşmacı, sahip olduğu bilgi birikimi ve kültürel değerlerden yararlanarak dinleyiciye doğru, etkili ve estetik bir dil kullanımıyla mesajını iletir. Bu süreçte asıl amaç, bireysel düşüncelerin ve kültürel mirasın paylaşılmasıdır (Ağca, 1999).

Konuşma genel olarak duygu ve düşüncelerin sözlü olarak aktarılmasına denilmektedir. İnsanların çevresiyle etkili iletişim kurabilmesinin en temel yollarından biri olan konuşma; bireysel görüş, düşünce, duygu ve sorunların diğer bireylerle paylaşılmasına olanak sağlar. Bu süreçte dil, düşünce, duygu, ses üretimi, beyin işlevleri ve konuşma organlarının koordineli bir şekilde çalışması gerekmektedir. Bu unsurlardan herhangi birindeki eksiklik ya da yetersizlik, çeşitli konuşma bozukluklarının ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Konuşma, basit bir ses üretiminden ziyade bu seslerin anlamlı bir yapıya dönüşmesini sağlayan çok katmanlı zihinsel süreçlerin işleyişiyle biçimlenen bir dil becerisidir. Bu sebeple konuşma kimi zaman ‘sesli düşünme’ olarak da nitelendirilmektedir. Etkili bir konuşmada jest, mimik, tonlama, vurgulama gibi söz dışı öğeler de kullanılmaktadır. Böylece beden dili, sözlü iletişimi destekleyici bir işlev üstlenmektedir. Bu bağlamda sesin yüksekliği, konuşma hızı, nefes alışverişi, duraklama süreleri, yüz ifadeleri, göz hareketleri, beden duruşu ve kişiler arasındaki mesafe gibi unsurlar da etkili bir konuşmanın vazgeçilmez bileşenleri arasında yer almaktadır (Güneş, 2024).

Konuşma becerisinin sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi, bireyin fiziksel ve fizyolojik açıdan tam bir yeterliliğe sahip olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Konuşma sürecinde görev alan beyin, sinir sistemi, akciğer, ses telleri, dil, dudak ve diş gibi organlardaki herhangi bir rahatsızlık bireyin konuşma eylemini sağlıklı biçimde gerçekleştirmesini engelleyerek çeşitli kusurların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir (Eyüp, 2013). Bu tür rahatsızlıklar konuşmanın estetik boyutunu etkilediği gibi iletilen mesajın niteliğini ve anlaşılabilirliğini de olumsuz yönde etkileyebilir. Etkili bir konuşma için ses organlarının sağlıklı işlev görmesi kadar doğru nefes tekniklerinin kullanılması, diksiyon çalışmaları ve öz güvenin geliştirilmesi de büyük önem taşımaktadır. Ayrıca bireylerin hem zihinsel hem de duygusal açıdan kendilerini hazırlamaları, etkili iletişim süreçlerinde başarıyı artıran önemli bir unsurdur. Bu nedenle konuşma becerisinin geliştirilmesi, düzenli pratik ve doğru tekniklerin uygulanması yoluyla desteklenmelidir.

Fiziksel ve zihinsel faktörlerin yanı sıra çevresel etmenler de konuşma becerisinin gelişiminde önemli bir rol üstlenmektedir. Aile ortamı, bu becerinin ilk biçimlendiği alan olup çocuklar okula başlamadan önce çevrelerinden etkilenerek Türkçeyi belirli bir düzeyde öğrenmiş olurlar. Ancak bu dil kullanımı çoğunlukla yaşlarına ve sosyal çevrelerine özgü özellikler taşımakta, ağız farklılıkları göstermekte ve dil açısından yeterli bir düzey sunmamaktadır (Kavcar, Oğuzkan & Sever, 2005). Aile ortamında temel düzeyde kazanılan bu dil becerisi, okul ve daha geniş sosyal çevrelerde farklı iletişim ortamları aracılığıyla pekiştirilmekte ve geliştirilmektedir. Okullar, çocukların dil becerilerini sistemli bir şekilde ilerlettikleri ve doğru Türkçe kullanımı konusunda yönlendirildikleri önemli kurumlardır. Bu noktada sadece Türkçe öğretmenlerinin değil, diğer branş öğretmenlerinin de öğrencilerin dil gelişimlerini desteklemek adına konuşmalarına özen göstermeleri gerekmektedir. Çünkü konuşma bir sanattır. Ancak konuşmayı öğretmek, bireylerde etkili iletişim becerileri oluşturmak çok daha incelikli bir sanattır. Bu bakımdan öğretmenlik; konuşmaktan çok, konuşturmak sanattır. (Kavcar, Oğuzkan & Sever, 2005).

Konuşmanın amacı, bireyin kendini ifade etme ihtiyacını karşılamakla birlikte toplumsal ilişkilerde etkin bir rol oynamak için de büyük önem taşır. Her birey, farklı amaçlarla konuşma eylemine başlar. Kimi zaman bilgi vermek kimi zaman duygusal bir bağlantı kurmak ya da bir sorunu çözmek amacı güder. Bu bağlamda dinleyiciye bir mesaj iletirken sosyal etkileşimi, anlayışı ve karşılıklı iletişimi güçlendirmeyi de hedefler. Konuşma etkinliğinin başarıya ulaşabilmesi için konuşmanın amacına uygun yöntem ve tekniğin seçilmesi de son derece önemlidir. Konuşma; eleştirel konuşma, sorgulayıcı konuşma, ikna edici konuşma, tartışarak konuşma, katılımlı konuşma, güdümlü konuşma, serbest konuşma, yaratıcı konuşma, kendisini karşısındakinin yerine koyarak konuşma, kelime ve kavram havuzundan seçerek konuşma gibi türlere ayrılabilir.

Sonuç olarak konuşma, bireyin kendini ifade etmesine imkân tanıyan bir becerinin ötesinde sosyal ilişkileri güçlendiren, toplumsal etkileşimi destekleyen ve kültürel değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasına aracılık eden temel bir iletişim biçimi olarak değerlendirilmektedir. Konuşma becerisinin etkin biçimde gelişimi fiziksel, zihinsel ve çevresel etmenlerin uyumlu etkileşimine bağlıdır. Bu becerinin sağlıklı kullanımını sağlayan doğru tekniklerin öğrenilmesi ve düzenli uygulamaların sürdürülmesi, gelişim sürecinde önemli bir işlev üstlenmektedir. Eğitim sürecinde konuşma becerisinin sistemli biçimde geliştirilmesi, bireylerin daha etkili iletişim kurmalarına ve toplumsal yaşamda

daha etkin roller üstlenmelerine katkı sunmaktadır. Bu çerçevede öğretmenler, konuşma becerisinin kazandırılmasında ve bireylerin iletişim yetkinliklerinin geliştirilmesinde kritik bir konuma sahiptir.

2.2.4 Yazma Becerisi

Anlatmanın bir diğer unsuru olan yazma, bilginin elde edilmesi ve ifadesine yönelik süreçleri içeren bir beceri olarak değerlendirilmektedir (Carter, Bishop & Kravits, 2002). Tıpkı konuşma gibi yazma da bireylerin başkalarıyla iletişim kurmalarını ve kendilerini ifade etmelerini sağlayan önemli bir araçtır (Gündüz & Şimşek, 2011). Duygu, düşünce, istek ve olayların belirli kurallar çerçevesinde semboller aracılığıyla ifade edilmesi süreci de yazmanın kapsamına girmektedir (Özbay, 2009b). Yazma, aynı zamanda düşünceleri ifade etmek için gerekli sembol ve işaretleri kurallara uygun bir şekilde kullanmayı ve okunaklı düşünce üretimini de kapsamaktadır (Akyol, 2000). Bu beceri, sözlü iletişimde kullanılan dili yazı adı verilen görsel ve tek boyutlu bir sisteme dönüştürme eylemi olarak da tanımlanmaktadır (Adalı, 2016).

Yazma süreci, zihinsel düzeyde başlayan ve harflerin somut biçimde ortaya konulmasına kadar ilerleyen aşamaları kapsamaktadır. Bir beceri olarak yazma; kalemi etkin şekilde kullanma, harfleri yazıya dökme, ön bilgileri harekete geçirme, düşünceleri zihinsel düzlemde organize etme, metin oluşturma ve oluşturulan metni gözden geçirme gibi çeşitli alt becerilerden oluşmaktadır (Güneş, 2024). Tasarım aşamasında yazılacak metin zihinsel olarak organize edilip planlanmaktadır. İşlem aşaması, bu tasarımın fiziksel olarak harfler ve kelimelerle yazıya dökülmesidir. Son olarak paylaşma aşaması, yazılı metnin okuyucularla buluşturularak iletişim ortamı oluşturulması ve bu süreçte geri bildirim yoluyla metnin değerlendirilmesine olanak sağlanmasıdır. Bu aşamalar, yazma sürecinin tamamlanmasını sağlayan ve birbirini destekleyerek bütünsel bir işleyişe dönüşen adımlardan oluşur.

Yazma, çeşitli zihinsel süreçlerle bütünleştiği için birçok farklı yetinin gelişimine de katkı sağlamaktadır. Bu beceri özellikle öğrencilerin düşünce dünyalarını genişletmelerine, mevcut bilgilerini organize etmelerine, dili etkin kullanmalarına, bilgi dağarcıklarını zenginleştirmelerine ve zihinsel kelime hazinelerini geliştirmelerine yardımcı olmaktadır. Aynı zamanda öğrencilere düşüncelerini ifade etme, uygulama ve somutlaştırma fırsatı sunan dinamik bir süreçtir. Bu özellikleriyle yazmanın öğretimi, öğrencilerin zihinsel gelişiminde önemli bir yer tutmaktadır (Güneş, 2024).

Yazma, dil becerileri arasında en zor ve en karmaşık olanlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Çünkü yazılı anlatım, yalnızca dilsel yetkinliği değil; metin türleri arasında bütünlük kurabilmeyi, cümleler arasında zaman sıralaması, neden-sonuç ilişkileri ve süreç odaklı mantıksal bağlantılar oluşturabilmeyi de gerektirir. Ayrıca akıl yürütme, anlamsal ilişki ağlarının kurulması, analiz yapabilme, bilgileri sentezleyebilme ve planlama gibi bir dizi zihinsel stratejiyi de içerir. Bu stratejilerin yönetiminde ise kontrol merkezi olarak bellek önemli bir rol üstlenmektedir (Yalçın, 1997). Yazma becerisi bu yönüyle diğer dil becerileriyle sıkı bir etkileşim içindedir ve sadece bu becerilerin yeterli düzeyde kazanılmasıyla sağlıklı bir gelişim gösterebilmektedir.

Yazma becerisinin taşıdığı önem, dilin yapısal özellikleriyle sınırlı değildir. Yazı, bireylerin düşüncelerini düzenlemelerine ve açık bir biçimde ifade etmelerine imkân tanıyarak zihinsel gelişim süreçlerine katkı sunmaktadır. Aynı zamanda yazma; kültürel değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasında, toplumsal iletişimin sürdürülmesinde ve bireysel duygu, düşünce ve anlatımların kalıcı hâle getirilmesinde vazgeçilmez bir araç işlevi görür. Tarih boyunca toplumlar, yazı yoluyla bilgi birikimlerini yeni nesillere aktarmış ve kültürel miraslarını koruma altına almıştır. Yazmanın bu çok yönlü işlevi, akademik başarıyı desteklemekle kalmayıp bireylerin kendilerini ifade edebilmeleri, dünyayı daha derinlikli kavrayabilmeleri ve gelecek kuşaklara anlamlı eserler bırakabilmeleri açısından da büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle yazma becerisinin geliştirilmesi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde yaşamsal bir rol oynamakta olup her yaş ve eğitim kademesinde sistemli bir şekilde öğretilmesi gerekmektedir.

Öğrencilere yazma becerilerinin kazandırılması ve bu alanda ilgi ile motivasyonun artırılması öncelikli olarak Türkçe öğretmenlerinin sorumluluğundadır. Bu sorumluluk, öğrencilere düzenli düşünme ve yazılı anlatım alışkanlığı kazandırma hedefiyle bütünleşmektedir (Sever, 2004). Yazı öğretiminin amaçları ise çeşitli akademik kaynaklar doğrultusunda aşağıdaki şekilde özetlenebilir (Göğüş, 1978; Keçik & Uzun, 2001; Aktaş & Gündüz, 2004; Coşkun, 2007; Maltepe, 2006; akt. Göçer, 2010):

- Yazma sürecini içselleştirmek ve yazma isteği ile yazmaktan keyif alma bilinci oluşturmak,
- Yazılı anlatımda bilgi vermenin yanı sıra okura estetik haz da sunmak,
- Yazılı anlatımda doğru ve etkili yazma sorumluluğu geliştirmek,
- Metin üretimi becerisine yönelik temel yazma yeteneklerini kazandırmak,

- Sözcüklerin doğru yazılışını öğretmek ve yazım doğruluğunu sözel anlatıma yansıtabilmek,
- Yazım ve noktalama kurallarını doğru biçimde kullanma alışkanlığı kazandırmak,
- Farklı yazı türlerini tanıtarak öğrencilerin yazılı anlatımda yaratıcılıklarını desteklemek,
- Olay ve düşünceleri mantıklı bir düzen içerisinde aktarabilmek,
- Yazılı anlatımda giriş, gelişme ve sonuç bölümlerini yapılandırmak ve metne uygun başlık koyabilmek,
- Duyuru, dilekçe, mektup gibi metinleri biçim ve içerik özelliklerine uygun biçimde yazabilmek,
- Öykü, roman, oyun gibi yaratıcı yazı türlerinde konu geliştirme ve etkili anlatım oluşturma becerilerini geliştirmek,
- Yazılı anlatımlarda anlatım tarzlarını (özel/nesnel) tanımak ve metne uygun şekilde uygulayabilmek,
- Paragraf yapısıyla anlatım türleri arasındaki ilişkiyi kavrayarak etkili paragraf düzeni oluşturabilmek,
- Düşünceyi açıklayan, tartışan veya eleştiren nitelikte yazılar oluşturma alışkanlığı kazandırmak,
- Kendi yazılarını ya da başkalarının yazılarını yazım, anlatım ve anlam açısından değerlendirip düzeltme becerisi edinmek,
- Yazma becerisinin tüm alanlarda kullanılabilir olmasını ve bütüncül öğrenmeye katkı sunmasını sağlamak,
- Yazı çalışmalarını sadece okul ortamıyla sınırlı bırakmadan bireylerin yaşam boyu yazma alışkanlığı kazanmalarını desteklemek.

Sonuç olarak yazma; bireylerin düşünce, duygu ve bilgilerini ifade etme aracı olmasının yanında, toplumsal iletişimi ve kültürel aktarımı destekleyen bir beceri olarak da değerlendirilmektedir. Bu çok yönlü işlev, yazma sürecinde her amacın farklı teknik ve stratejilerle sürdürülmesini gerekli kılmaktadır. Amaca uygun yaklaşımın seçilmesi, yazının içeriğiyle uyumunu güçlendirmekte ve yazma becerisinin etkililiğini artırmaktadır. Bu açıdan yazının amacının belirlenmesi, yazma sürecini şekillendiren temel bir öge olarak görülmektedir. Yazma amaç ve uygulama süreçlerine göre yaratıcı yazma, not alarak yazma, özetleyerek yazma, kontrollü yazma, serbest yazma, güdümlü

yazma, eleştirel yazma, duyulardan hareketle yazma, grup olarak yazma, betimleyici yazma, hikâye edici yazma, ikna edici yazma, karşılaştırmalı yazma gibi türlere ayrılabilir.

Yazma eğitimi, öğrencilerin kendilerini ifade etme yeterliklerini geliştirmesinin yanı sıra akıl yürütme, çözüm üretme ve dili etkili kullanma gibi becerilerle ilişkilendirilen zihinsel süreçleri de desteklemektedir. Yazılı anlatımın kültürel ve toplumsal değerlerin aktarımında aracı bir rol üstlendiği, öğrencilerin düşüncelerini düzenli ve tutarlı bir yapı içerisinde sunmalarına katkı sağladığı belirtilmektedir. Bu becerilerin gelişimi, öğrencilerin dilsel ve bilişsel yetkinliklerini güçlendirmekte ve eğitim sürecindeki ifade becerisinin niteliğine etki etmektedir. Bu nedenle yazma eğitiminin yöntemsel olarak planlanması ve sürekli desteklenmesi, eğitim uygulamalarında önemli bir gereklilik olarak değerlendirilmektedir.

2.3 Şaman (Kam)/Şamanizm

Türk kültüründe Şamanlık “kam”, “baksı” gibi isimlerle anılmıştır. Altay Şamanizm’inde “kam”, gökyüzü ve yer altı âlemlerine ruhsal yolculuklar gerçekleştirerek tanrı ve ruhlarla iletişim kuran bu yolla insanlar ve ruhlar arasında aracı işlevi üstlenen bir din görevlisidir, kadın ya da erkek olabilirler. Kamlar, yalnızca ruhlar dünyasıyla temas etmekle kalmayıp hastalıkları iyileştirme ve geleceği öngörme gibi güçlere de sahip kabul edilirler. Şamanlığa geçiş süreci, bireyin 15-16 yaşlarında ruhlar tarafından seçilmesiyle başlar. Bu seçimin ardından aday ağır bir hastalık sürecine girer; bilinç kaybı, nöbetler ve kontrolsüz hareketler gibi belirtiler gösterir. İnanişâ göre ruhlar, adayın kemiklerini kaynatarak yeniden düzenler. Eğer kemiklerinde eksiklik oluşursa aday ölmek zorundadır. Kemiklerinde eksiklik yok ise o direnmez ve şaman olur. Ancak bazı topluluklar, soylarından şaman çıkmasını engellemek amacıyla çeşitli koruyucu ritüeller uygularlar. Şaman törenleri sadece ilkbahar veya sonbaharda, yeni ay evresinde icra edilir. Usta bir şaman nezaretinde gerçekleştirilen bu ritüellerde aday, atalarının ruhlarını çağırmayı ve onlara sunular yapmayı öğrenir. Kamın en temel görevlerinden biri, Ülgen ve Erlik’e yönelik ayinleri gerçekleştirmektir. Şamanın yönettiği tören daima iyi ruhlara saçı serpmekle başlar, bu iyi ruhlardan yardım dileyerek devam eder (Dilek, 2024).

Kamlar, yalnızca dinî törenleri yöneten kişiler değildir. Hekim, bilgin, büyücü ve sosyal lider konumunda da bulunmuşlardır (Çoruhlu, 2024). Kamların gerçekleştirdiği ayinlerde; şifa bulmak, kötü ruhlardan korunmak, doğurganlık sağlamak, doğal afetleri

önlemek gibi amaçlar güdülmüştür. Özellikle Göktürk ve Uygur dönemlerine ait yazılı belgelerde şaman figürünün toplumsal hayattaki önemini açıkça görmek mümkündür. Şamanik ritüellerin en belirgin özelliklerinden biri, trans hâline girerek ruhsal bir yolculuğa çıkılmasıdır. Bu yolculuklarda şaman; kötü ruhlarla savaşabilir, hastaların kayıp ruhlarını geri getirebilir veya ölümlerin ruhlarını diğer dünyaya taşıyabilir. Özellikle hastalıkların ruhun beden dışına kaçmasıyla oluştuğuna inanıldığı için şamanın görevi, o ruhu bulup tekrar bedene getirmek olmuştur (Roux, 1994). Şamanın bilgi kaynakları yalnızca dünyevi değildir. Rüya, vizyon ve sezgi gibi yollarla doğaüstü bilgiler edinir. Bu bilgi edinme süreçleri, şamanın toplum içindeki itibarını ve etkinliğini artırmıştır. Şamanın bilgisi doğrudan deneyime dayalıdır ve bu bilgi topluma aktarılırken sözlü gelenek kullanılmıştır. Şamanlar sözlü kültürün taşıyıcıları olarak destanları, mitleri, kutsal şarkıları ve tarihsel hafızayı koruyan kişiler olmuştur (Eliade, 2001; Çoruhlu, 2024).

Şamanik evren tasarımı, üç katmanlı bir kozmolojiye dayanır. Gökyüzü, yeryüzü ve yer altı dünyası arasında ruhsal seyahatler gerçekleştiren şaman; bu katmanlar arasında geçiş yaparken çeşitli semboller ve ritüel araçları kullanır. Özellikle davul, şamanın ruhani yolculuklarında temel bir enstrümandır. Davulun sesi, şamanın ruhunu göğe taşıyan ya da yer altı âlemine indirerek kayıp ruhları bulmasını sağlayan kutsal bir araç olarak kabul edilir (Eliade, 1964; Roux, 1994). Şamanın ritüellerinde kullandığı giysiler -özellikle manyak adıyla bilinir- de sembolik anlamlar taşır. Başlıklar, hayvan postları ve çanlar ruhani varlıklarla kurulan bağlantının ve kutsal gücün göstergeleridir.

Şamanlar, yaşamları boyunca toplumun ruhsal dengesini sağlamakla yükümlü olmuşlardır. Ancak yaşamın doğal döngüsü gereği şamanın ölümü de toplumsal bir geçiş ritüeli olarak kabul edilir. Şamanın ölümünden sonra ruhunun üç ila yedi gün içinde yakınlarını ziyarete geldiğine inanılır. Şaman mezarları, mümkün olduğunca uzak ve yüksek bölgelerde yapılır; defin sırasında özel törenler ve dualar eşliğinde ruhun huzura erişmesi sağlanmaya çalışılır (Dilek, 2024).

Kısaca insanlık tarihinin en eski inanç sistemlerinden biri olarak kabul edilen Şamanizm; temelinde doğayla, ruhlar âlemiyle ve kutsal güçlerle iletişim kurma anlayışına dayanır. Şamanizm yalnızca dinsel bir ritüeller bütünü değil, aynı zamanda insanın doğayı ve evreni algılayış biçimini şekillendiren bir dünya görüşü olarak değerlendirilir (Eliade, 1964). Şamanizm'in merkezinde animistik bir evren tasavvuru yer almaktadır. Bu anlayışa göre doğadaki her varlık -dağlar, nehirler, hayvanlar, ağaçlar- bir ruha sahiptir.

Şaman, bu ruhlarla temas kurarak doğayla uyum sağlamak ve insan topluluğunun refahını temin etmekle yükümlüdür (Roux, 1994). Şamanizm hâlâ kimliğin ve kolektif bilinçaltının bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir. Özellikle Türk halk inançları, masallar, destanlar ve çeşitli ritüeller Şamanik düşüncenin izlerini taşımaktadır. Bu durum Şamanizm'in kültürel sürekliliğin önemli bir taşıyıcısı olduğunu ortaya koymaktadır.

Şamanizm'in zamanla farklı dinlerin etkisi altında şekil değiştirerek yaşamaya devam ettiği görülmektedir. Özellikle İslamiyet'in kabulü sonrasında Türklerde Şamanik unsurlar, yeni dini yapı içerisinde gizil bir şekilde varlığını sürdürmüş; ata ruhlarına saygı- türbe ziyareti, kurban adama gibi geleneklerde Şamanik kökler korunmuştur (Roux, 1994; Çoruhlu, 2024). Bununla birlikte su kaynaklarının kutsal kabul edilmesi, dağ ve ağaç gibi tabiat varlıklarına karşı gösterilen saygı, dilek ağaçlarına bez bağlama, nazardan korunmak için koruyucu tılsımlar veya ritüel nesneler taşıma, şifa amacıyla dualar okuma, yılın belirli zamanlarında kötü ruhları kovmak amacıyla ateşten atlama ritüelleri ve toplulukla birlikte yapılan dua etkinlikleri de Şamanik kökenli uygulamaların günümüze uyarlanmış örnekleri olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca halk arasında “kırk uçurma”, “kırk basması” gibi inançlar; doğum ve ölüm ritüellerindeki geçiş ayinleri, hastalıkları kötü ruhların musallatı olarak görüp onların defedilmesi için düzenlenen törenler de Şamanizm'in kültürel sürekliliğini yansıtan pratiklerdir. Bu tür gelenekler, İslami formlar altında yaşatılmış olsalar da özlerinde kadim Şamanik dünya görüşünü ve ruhani anlayışı barındırmaya devam etmektedir. Böylece Şamanik düşünce, görünürde değişime uğramış olsa da halk kültürünün derin yapısında canlılığını korumuştur.

Balıkesir'in Edremit ilçesine bağlı Tahtakuşlar köyü, günümüzde Türk Şamanizm'inin izlerini taşıyan nadir yerleşimlerden biri olarak dikkat çekmektedir. Tahtacı Türkmenlerinin bir uzantısı olan bu köyde, doğumdan ölüme kadar hayatın çeşitli evrelerinde Şamanistik inanç ve uygulamaların sürdüğü gözlemlenmektedir. Tahtakuşlar Etnografya Müzesinde sergilenen davullar, geleneksel giysiler, hayvan kafa ve boynuzları, nazarlık gibi objeler, şaman kültürünün maddi izlerini günümüze taşımaktadır (Kızıldağ, 2022). Tahtakuşlar köyünün yanı sıra Kaz Dağları çevresindeki Çamcı, Hacıhasanlar ve Mehmetalan, Doyran gibi Tahtacı Türkmen yerleşimlerinde de benzer inanç ve ritüel pratiklerinin günümüzde yaşatıldığı anlaşılmaktadır (İlgar, 2024). Benzer şekilde Muğla yöresinde yer alan Çörüş, Fevziye ve Kemaliye gibi köylerde yaşayan Tahtacı Türkmen grupları da dikkat çekici bir kültürel süreklilik sergilemektedir. Bu

yerleşimlerde Tahtacı kültürü; renkli giysiler, semboller, semahlar, kanlı ve kansız kurban törenleri ile hayatın geçiş dönemlerine ilişkin ritüeller aracılığıyla canlı bir biçimde yaşatılmaktadır. Doğumdan ölüme kadar hayatın her evresinde tören havası taşıyan uygulamalar, Tahtacıların inanç dünyasında eski Türk dini ve ata yurdu izlerini koruduklarını göstermektedir. Bu durum, Tahtacı Türkmenlerinin geleneksel yaşantılarında Şamanizm kökenli unsurların hâlen güçlü biçimde varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır (Şahin, 2022).

Sonuç olarak Şamanizm, Türk kültürel kimliğinin köklerinde yer alan kadim bir inanç sistemidir. Tarihsel süreçte biçim değiştirerek günümüze ulaşan bu unsurlar, halk kültüründe ve geleneksel yaşam biçimlerinde varlığını sürdürmektedir. Tahtacı Türkmenleri gibi topluluklarda devam eden pratikler, Şamanizm'in geçmişe ait bir inanç sistemi olarak değerlendirilmesinin yetersiz olduğunu aksine günümüzde de kültürel kimliğin önemli bir parçası olarak varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

2.4 Mit ve Mitoloji

Mitoloji, kelime anlamı olarak “mit bilimi” demektir. Ancak bu noktada, “mit” kavramının ne anlama geldiği üzerinde durmak gerekmektedir. Mit üzerine yapılan çalışmalar özellikle 19. yüzyıldan itibaren yoğunlaşmıştır. “Myth” terimi bazı araştırmacılar tarafından ilkel toplumlarda yaşanan olayların, masal veya kurgu (fiction) karşılığı olarak değerlendirilmiştir. Ancak mitin özüne bakıldığında “gerçek hikâye” anlamına geldiği ve bu anlamın da ötesinde toplumlar tarafından kutsal, değerli ve derin anlamlar yüklenen anlatılar olduğu görülmektedir (Seyidoğlu, 2017). TDK'ye (2024) göre mit, toplumun hayal gücünün etkisiyle biçim değiştiren, geleneksel olarak yayılan ve alegorik bir anlatıma sahip halk hikâyesidir. Bu çerçevede mitler, toplumların kültürel kodlarını, inanç sistemlerini ve evrene dair anlayış biçimlerini yansıtan önemli anlatılar olarak değerlendirilmektedir.

Mit, kutsal bir anlatımı içerir ve en eski zamanlarda yani başlangıç olarak nitelendirilen dönemlerde yaşandığına inanılan olayları konu edinir. Başka bir ifadeyle mit, doğaüstü varlıkların gerçekleştirdiği başarılar sayesinde oluşan bir gerçekliğin -ister tüm evren (kozmos) isterse onun yalnızca bir parçası (örneğin bir bitki türü, bir insan davranışı veya bir sosyal kurum) olsun- nasıl varlık kazandığını açıklamaktadır. Bu bağlamda mit, daima bir yaratılışın hikâyesidir. Bir şeyin nasıl ortaya çıktığını ve varoluşa nasıl geçtiğini dile getirir. Mitler yalnızca gerçekten meydana gelmiş, tamamlanmış gerçeklikleri anlatır.

Sonuç olarak mitolojik anlatılar, kutsalın ya da doğaüstü gücün dünyaya farklı şekillerde ve bazen de etkileyici bir biçimde nüfuz etmesini tasvir eder. Böylece içinde yaşadığımız dünyayı var eden ve ona bugünkü biçimini kazandıran unsur, kutsal olanın bu dünyaya taşmasıdır (Eliade, 2001).

İnsanın yaşadığı her coğrafyada, tüm zaman dilimlerinde ve çeşitli koşullar altında mitler ortaya çıkmıştır. Bu anlatılar, insanın bedensel ve zihinsel etkinlikleriyle ürettiği her şeyin ilham kaynağını oluşturmaktadır. Mitlerin evrenin tükenmez enerjilerini insanın kültürel üretimine aktaran gizemli bir geçit gibi işlev gördüğünü söylemek abartılı olmayacaktır. Dinlerin, felsefi sistemlerin, sanatsal eserlerin hem ilkel hem de tarihsel toplumların sosyal yapılarının, bilimsel ve teknolojik buluşların hatta uykuyu kaçırın düşlerin temelinde, bu büyümlü mitolojik dairenin etkileri bulunmaktadır (Campbell, 2017).

Mit, en genel anlamıyla kaostan kozmos düzenine geçişi mümkün kılan bir araç olarak değerlendirilmektedir. Sosyal bir varlık konumuna gelen ve bu özelliğiyle duygu ve düşünce alışverişinde bulunabilen insanın, biyolojik ve kültürel gelişimini tamamlar tamamlamaz bir anda bu seviyeye ulaştığı varsayıldığında bilinç dışındaki dünyanın sınırsız bir kargaşa ve belirsizlik yani “kaos” içinde olduğu düşünülebilir. İnsan, kendi bedeni de dâhil olmak üzere çevresindeki nesne ve olguları anlamlandırırken akıl ve dil aracılığıyla bu karmaşayı düzenleme çabasına girer. Mitler de bu ihtiyacın bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İlk toplulukların düşünsel üretimleri biçiminde kaosu anlamlı bir bütün hâline yani kozmos düzenine dönüştürme arzusunu yansıtmıştır. Toplumsal yaşamı biçimlendiren en önemli unsurlardan biri, bireylerin yaşadıkları dünyayı ve içinde bulundukları toplumu algılayış tarzlarıdır. Her birey, içinde yer aldığı toplumun ortak kabullerinden ve çevresiyle paylaştığı kültürel referanslardan hareketle iletişim kurar. Ortak değerler ve paylaşılan sembolik haritalar, bireyler arasında karşılıklı anlaşmayı kolaylaştırırken toplumsal düzenin sürdürülmesine de katkı sağlamaktadır (Çobanoğlu, 2001). Kısacası mitler; insanın çevresini anlamlandırma, yaşadığı dünyaya düzen kazandırma çabasının bir sonucu olup bireysel ve toplumsal düzeyde kaosu kozmos hâline getirme ihtiyacının karşılığıdır. Bu dönüşüm sürecinde ise akıl ve dil, insan düşüncesinin en temel araçları olarak belirleyici rol üstlenmektedir.

Mitlerin işlevleri yalnızca düşünsel bir düzen oluşturmakla sınırlı değildir. Toplumsal hayatın çeşitli ihtiyaçlarını karşılayan güçlü bir mekanizma işlevi görür. Mitler; inanç sistemlerini yapılandırır, ahlaki değerlerin korunmasına katkı sunar ve bireylerin davranışlarını yönlendiren pratik kurallar sunarak sosyal düzenin sürdürülmesine hizmet

eder. Bu çok yönlü işlevsellik, insanın anlam arayışına, toplumsal bütünlüğün korunmasına da önemli katkılar sağlamaktadır. Bu doğrultuda Malinowski'nin (1998) yaptığı tanım, mitlerin insan yaşamındaki temel rollerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır: Mit, doğrudan bilimsel bir açıklama yapma amacı taşımaz; aksine toplumsal gereksinimlere, bireysel isteklere ve pratik ihtiyaçlara yanıt vermeyi hedefleyen bir anlatı formudur. Eski bir gerçekliğin yeniden dile getirilmesi yoluyla dinsel duyguları ve ahlaki beklentileri derinlemesine besler. İlkel toplumlarda mitler, kaçınılmaz bir işlev üstlenmiş; inançları güçlendirmiş, sistematize etmiş ve ifade etmişlerdir. Aynı zamanda ahlaki değerleri koruma ve destekleme, ritüellerin etkinliğini güvence altına alma ve bireylerin davranışlarını yönlendirecek pratik kurallar oluşturma gibi görevler de üstlenmişlerdir. Bu bağlamda mitlerin insan uygarlığı için yaşamsal bir işlev gördüğü açıkça ortaya çıkmaktadır.

Seyidoğlu (2017), mitlerin toplumsal işlevlerine ve farklı dünya mitlerinin analizine ilişkin değerlendirmelerinde bu anlatıların çeşitli açılardan önemli işlevler üstlendiğini vurgulamaktadır. Toplamların düşünsel evrenini çözümlemede mitler önemli bir göstergedir. İlk dönemlerde yazının bulunmaması nedeniyle sözlü gelenek aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılan bu anlatılar, yazıya geçirildiklerinde kalıcılık kazanmıştır. Ancak yazıya aktaran kişilerin edebî üslupları ve yaşadıkları çevrelerin etkisiyle zaman içinde farklı eklemelerle zenginleşmiştir. Mitlerin icra edilerek yaşatılması da dikkate değer bir özelliktir. Törenlerde söylenen kutsal sözler, şarkılar, ağıtlar ve sergilenen ritüeller; şiir, tiyatro, müzik ve dans gibi sanat dallarının kökenine işaret etmektedir. Özellikle doğum, ölüm ve sonsuzluk gibi temel kavramlarla ilgili ritüeller; mitin toplumsal bellekteki sürekliliğini sağlamıştır. Bunun yanında mitler; olağanüstü varlıkları konu edinmeleriyle masallara esin kaynağı olmuş, içeriklerindeki kutsal öğeler aracılığıyla efsanelerin doğmasına zemin hazırlamış ve destanların şekillenmesinde başlıca dayanaklardan biri olmuştur. İlkel toplumlarda kutsallık atfedilen mitler, tanrılar ve olağanüstü olaylara dair içerikleri sayesinde dinî ve hukuki bir meşruiyet kazanmıştır. Böylece toplumsal değerlerin korunmasına hizmet etmiştir. Günümüzde ise mitolojik izler farklı biçimlerde yaşamaya devam etmektedir. Ziyaret yerlerinde ağaçlara bez bağlama, türbelerin çevresinde belirli sayıda dönme, belirli gün veya hayvanlara dair uğur ve uğursuzluk inanışları gibi pratikler, geçmişten taşınan mitolojik kökenlere dayanmaktadır. Dolayısıyla mitler hem eski toplumların inanç sistemlerini hem de günümüz kültürel davranışlarını anlamak için önemli bir kaynak konumundadır.

Seyidoğlu'na göre halk arasında yaşayan batıl inanç ve hurafelerin kökeni de mitolojik düşünceye dayanmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında, geçmişte safsata olarak nitelendirilen pek çok inancın kültürel değeri daha doğru anlaşılabilir. Bu tür kültürel kalıntılar hem manevi hem de maddi alanlarda değerlendirilebilir. Ayrıca turizm ve ticaret gibi sektörlerde de mitolojik unsurların potansiyelinden yararlanılabilir.

Mitlerin zamanla bir araya getirilip incelenmesi, mitoloji disiplininin oluşumunu sağlamıştır. Türkçe sözlükte mitoloji şu iki anlamla sunulmuştur: ¹Mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim; ²Tarih öncesi tanrıların efsaneli serüvenlerini anlatan ve bir topluluğun duygularını, anlayışını ve özlemlerini göstermesi bakımından değeri olan mitlerin, efsanelerin bütünü; esatir (TDK, 2024).

Mitoloji kavramı, bilimsel yazınlarda farklı anlam katmanlarında kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, belirli bir tarihî-kültürel geleneğe ait mitlerin tümünü ifade eder. Bu bağlamda bir mitoloji sisteminin diğerlerinden ayrıştırılabilmesi için ilgili kültürün dili ve etnik kökeni temel alınır. Burada söz konusu olan mitolojik sistem, onu meydana getiren yapısal unsurların birbirleriyle olan ilişkileri üzerinden tanımlanmaktadır. Çağdaş bilimsel ve kuramsal yaklaşımlarda ise mitoloji, bir dünya görüşünü veya evreni kavrama biçimini ifade eden özel bir formülasyon olarak ikinci bir anlam kazanmaktadır. Paradigmasal bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde bu anlamıyla mitoloji, mit kavramına oldukça yakın bir içerik taşımakta ve kimi durumlarda onunla örtüşmektedir. Bu çerçevede mitoloji terimi aynı zamanda mitleri ve mitolojik sistemleri inceleyen bir bilim dalı anlamında da kullanılmaktadır (Beydili, 2022).

Çağdaş düşünce, mitolojiye dair farklı bakış açıları geliştirmiş ve bu olguyu çeşitli işlevler üzerinden yorumlamıştır. Frazer, mitolojiyi ilkel insanın doğayı anlama yönündeki arayışlarının bir ürünü olarak görürken Müller onu tarih öncesi dönemlerden kalma, zamanla yanlış yorumlanmış şiirsel bir hayal dünyasının yansıması şeklinde değerlendirmiştir. Durkheim mitolojiyi, bireyin bağlı bulunduğu topluluğun değerleri doğrultusunda biçimlenmesini sağlayan sembolik bir bilgi kaynağı olarak tanımlamış; Jung ise insan ruhunun derinliklerinden ortaya çıkan arketiplerin dışa vurumu şeklinde yorumlamıştır. Coomaraswamy'e göre mitoloji, insanın metafizik sezgilerini aktaran geleneksel bir anlatım aracıdır. Hristiyan düşüncesinde ise mitoloji, Tanrı'nın insanlara görünme biçimi olarak ele alınmıştır. Bu çeşitlilik mitolojinin tek boyutlu bir tanıma indirgenemeyeceğini, farklı çağlarda ve düşünce sistemlerinde farklı işlevler üstlendiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla mitoloji her toplumun ve her bireyin ihtiyaçlarına göre

biçimlenen, yaşamın farklı yönlerini anlamlandırmaya aracılık eden çok katmanlı bir olgu niteliği taşımaktadır (Campbell, 2017).

Mitoloji; insanları kuşatan yaşanmış geçmişin dil, ritüel ve tasvirler aracılığıyla tezahür eden diyalektik yapısını temsil eder. Her milletin millî düşünce yapısının, toplumsal psikolojisinin ve kendine özgü karakteristik özelliklerinin temel kaynağı mitolojide bulunur. Geniş anlamıyla mitoloji, yaşamla doğrudan bağlantılı bir dünya algılama biçimi olup bu algılamayı modern dünyaya taşıyan bir düşünce sistemidir. Bir başka ifadeyle mit, toplumsal paradigmaların yapısal değişimlerini (metinler, sosyal kurumlar, ritüeller vb.) gerçekleştiren bütüncül bir anlatım örüntüsüdür. Mitoloji onu yaratan toplumların gizli ve kutsal bilgilerini barındırır ve bu bilgiler, bireysel bilinçte sembolik kodlar aracılığıyla anlam kazanır. Mitolojik bilinç, evrensel bilginin şifrelenmiş ve sembolik bir dille ifade edilmiş öyküsüdür. Bu açıdan mitoloji hem geçmişin bilgisini taşıyan hem de geleceğe yönelik öngörüler sunan bir yapıya sahiptir. Mitolojik sistemlerde “gelecek, geçmişte yazılıdır” ilkesi temel bir özellik olarak kabul edilmektedir. Bu sebeptendir ki mitolojik çağların gizli kozmik bilgileri tek tanrılı dinler döneminde mistikler, Sufiler gibi ezoterik gelenekler tarafından kutsal metinlerle çelişmeyecek şekilde yaşatılmıştır (Bayat, 2022). Bayat, mitolojinin kültürlerin sürekliliğinde oynadığı belirleyici rolü vurgulamakta ve mitolojiyi halkların kolektif bilinçaltının bir yansıması olarak tanımlamaktadır. Mitoloji, toplumların tarihsel hafızalarını ve dünyayı algılama biçimlerini sembolik dil ve ritüeller aracılığıyla aktarırken aynı zamanda geleceğe yönelik bir perspektif de sunmaktadır.

Köktürk (2012), kültürel sürekliliğin temelinde mitolojinin bir ifade biçimi olarak kullanılmasının bulunduğunu belirtmektedir. Mitoloji, onun yaklaşımında insanlık kültürünün “ilk dili” olarak değerlendirilir. Burada kastedilen kimi dil bilimciler ve filozoflar tarafından ileri sürülen ve “lingua adamica” olarak adlandırılan varsayımsal ilk dil değil, kültürün ilk kez dil aracılığıyla görünür hâle geldiği ve sistematik bir biçimde kurgulandığı alanın mitoloji olduğudur. Bu çerçevede mitoloji, insan zihninde kültürün düzenli ve temellendirilmiş ilk formunu temsil etmektedir. Mitik anlatılar hem bireyin içsel dünyasından doğan yansımaları hem de dış dünyanın doğasına ilişkin gözlemleri bünyesinde barındırır. Ancak bu anlatıları dış gerçeklikten tamamen kopuk, keyfi kurgular olarak değerlendirmek doğru değildir. Mitik düşünceyi şekillendiren insan zihni, yaşadığı olaylar arasındaki bağlantıları kendi içinde anlamlandırarak bunları gerçekliğin temel açıklamaları olarak yorumlar. Dolayısıyla mitolojik düşünüş, insanın iç

dünyasındaki canlılık ve sürekliliğin dış dünyayla kurduğu etkileşime yansıyan bir anlatı biçimi olarak görülmektedir. Köktürk'ün yaklaşımı, mitolojiyi insan zihninin sistematik ve kalıcı ilk kültürel ifadesi şeklinde konumlandırmakta; bireyin iç dünyasıyla doğa ve yaşam arasındaki ilişkileri anlamlandırmaya yönelik çabaların mitolojik anlatılarda derinlikli bir biçimde yer aldığını ortaya koymaktadır.

Mitoloji, geçmişin sırlarını taşıyan ve geleceğe dair öngörüler sunan sembolik bir anlatım biçimi olarak karşımıza çıkar. Eski olayların gelecekte yeniden yaşanacağı inancı; mitolojik hikâyeler aracılığıyla aktarılmış, ritüellerde yaşatılmış ve maddi kültür ürünlerinde sembolleştirilmiştir. Kozmik bilginin taşıyıcısı olan mitolojik anlatılar hem geçmişin hem de geleceğin bilgisini barındırır. İlkel insan için mit; doğayı, insanı, doğumu ve ölümü anlamlandırmanın bir yolu olmuş, her mit ise işlevsel bir açıklama aracı olarak şekillenmiştir. Mitoloji, bireylerin genetik hafızasında kök salmış kutsal bilgi ve inanç öbekleriyle varlığını sürdürür. Ne din değişimleri ne de kültürel dönüşümler bu derin yapıyı tamamen silebilmiştir. Teknolojik ilerlemeye rağmen mitolojik düşünce, anlatı türlerinin evrimiyle memoratlardan modern sanat formlarına kadar farklı şekillerde yaşamaya devam etmektedir. Halk var oldukça mitolojik öğelerin yeni anlatım biçimlerinde yeniden hayat bulacağı kesindir. Mitolojik anlatılar, ritüeller ve oyunlar her ne kadar mesaj iletiminde benzerlik gösterse de her biri özgün ve dinamiktir. Çünkü mitolojimizin asıl hafızası, insan zihninde ve bilinçaltında yaşamaya devam etmektedir (Bayat, 2022).

Mitoloji; tarih boyunca farklı bakış açılarıyla ele alınmış ve bu çeşitlilik, mitlerin zenginliğini ortaya koymuştur. Günümüzde mitolojiye dair tartışmalar modern insanın psikolojik, sosyolojik ve kültürel dinamiklerini anlamada bir anahtar olarak da görülmektedir. Mitlerin her bir toplumun değerlerini, inançlarını ve hayal gücünü şekillendiren unsurlar olduğunu kabul etmek, onların evrensel bir dil olduğunu düşündürmektedir. Lakin evrensel bir tanım yapmanın güçlüğü, mitlerin hem bireysel hem de kolektif algılarla şekillendiğini gösterir. Bu bağlamda mitoloji hem geçmişin anlatılarını hem de günümüz insanının bilinçaltı ile toplumsal kimliğini anlamaya katkı sağlayan bir olgu olarak değerlendirilebilir. Mitlerin insana dair olanı kavramanın en eski yollarından biri olduğu gerçeği, onları araştırma ve tartışma konusu yapmaya devam etmemizi gerekli kılmaktadır.

Mitolojinin tarihsel ve kültürel bağlamda sunduğu zenginlik, Türk mitolojisinde belirgin bir şekilde kendini gösterir. Halkın kolektif bilincinin bir yansıması olan Türk mitolojisi;

toplumun değerlerini, inanç sistemini ve hayal dünyasını şekillendirmiştir. Aynı zamanda mill kimliğin oluşumunda temel bir rol üstlenmiştir. Geçmişten günümüze taşınan mitolojik unsurlar, Türk toplumunun tarihsel hafızasında yer edinmiş ve kültürel devamlılığın önemli bir aracı olmuştur. Türk mitolojisinde yer alan kahramanlar, tanrılar, doğa varlıkları ve ritüeller geçmişe ait semboller olmanın yanı sıra geleceğe yönelik kültürel kodlar da taşır. Bu yönüyle Türk mitolojisi; bireylerin ve toplumun psikolojik yapısını, bilinçaltını ve kültürel kimliğini biçimlendiren güçlü bir kaynak olarak değerlendirilmelidir. Mitlerin evrensel temaları farklı topluluklarda benzer yapılar gösterse de her toplum, kendi özgün mitolojik anlatılarıyla dünyayı anlamlandırır. Türk mitolojisi de bu evrensel dilin bir parçası olarak halkın kolektif hafızasında derin izler bırakmış ve günümüze kadar varlığını koruyan bir kültürel miras olmuştur. gel'in (1971) de belirttiği gibi Türk mitolojisi "Türk milliyet şuuru"nın bir aynasıdır. Ona göre "Mitoloji bir milletin fikir ve düşünce tarihidir. Bir milletin oluşması için binlerce yıl gerekir; zaferlerin sevinci ve felaketlerin acısını paylaşanlar birleşerek mill şuuru oluşturur. Mitoloji ise bu birlik ve hafızanın bir hatıra defteridir." Bu bağlamda Türk mitolojisi hem tarih bir birikim hem de toplumun psikolojik ve kültürel kimliğinin temel unsurlarından biri olarak varlığını sürdürmektedir.

Sonuç olarak mitoloji insanlık tarihinin en eski anlatı biçimlerinden biri olarak kolektif bilinç ve kültürel mirasın temel taşıdır. Türk mitolojisi ise evrensel anlatı geleneği içinde özgün semboller, ritüeller ve değerler barındırarak kendine has bir konum edinmiştir. Çalışmanın devamında Türk mitolojisinin bu kültürel işlevinin eğitim süreçlerine entegrasyonu ele alınacaktır.

2.4.1 Türk Mitolojisi ve Eğitim

Eğitim; bireyin yaşamı boyunca süren, düşünme becerisini geliştirerek nasıl yaşaması gerektiğini öğreten ve istendik davranış değişiklikleri meydana getirmeyi amaçlayan planlı bir süreçtir (şimşek, 2007; Fidan, 1996; Ertürk, 1994). TDK (2024) sözlükte ise çocukların ve gençlerin toplum yaşayışında yerlerini almaları için gerekli bilgi, beceri ve anlayışları elde etmelerine, kişiliklerini geliştirmelerine okul içinde veya dışında doğrudan veya dolaylı yardım etme; terbiye olarak tanımlanmıştır.

Bir başka ifadeyle eğitim; bireylerin kişisel, entelektüel, duygusal ve sosyal gelişimlerini destekleyen bir süreç olarak tanımlanabilir. Bu süreç bireylere belirli bir kültürel, toplumsal ve bireysel normları kazandırarak onların çevreleriyle uyumlu bir şekilde

yaşamalarını sağlama amacı güder. Eğitim; bilgi ve beceri kazanımını aşan bireylerin değerler, davranışlar ve toplumsal sorumluluklar noktasında da gelişim gösterdiği kapsamlı bir olgudur. Eğitim süreci de toplumun değişen dinamiklerine bağlı olarak sürekli bir yenilik ve evrim içinde olmalıdır. Bu nedenle eğitim, statik bir yapıdan ziyade dinamik bir süreç olarak ele alınmalıdır.

Bireysel farklılıklar da eğitim sürecinin önemli bir parçasıdır. Her bireyin öğrenme tarzı, hız ve kapasitesi farklıdır. Bu nedenle eğitim süreci, her bireyin ihtiyaçlarına göre şekillendirilmeli ve bireysel potansiyelin en üst düzeye çıkması için farklı öğrenme yöntemleri ve stratejileri sunulmalıdır. Sonuç olarak eğitim bir yandan bireylerin akademik, entelektüel ve sosyal becerilerini geliştirmeyi amaçlarken diğer yandan toplumun kültürel mirasını ve değerlerini gelecek nesillere aktarmada temel bir işlev üstlenir.

Eğitim kurumumuzun adında yer alan “T.C. Millî Eğitim Bakanlığı” ifadesi, eğitimin bireysel bilgi aktarımıyla sınırlı olmadığını; ulusal değerlere, kültürel mirasa ve toplumsal ihtiyaçlara uygun bir sistem anlayışını benimsediğini göstermektedir. Millî eğitim anlayışı; bir ülkenin tarihî, kültürel ve ahlaki değerlerini temel alarak bireylerin hem akademik hem de karakter gelişimini hedefler. Türkiye’de eğitim, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından planlanmakta ve yürütülmekte; eğitim programları da millî kimliği destekleyici içerikler barındırmaktadır. Bu doğrultuda eğitim, bir milletin geleceğini şekillendiren temel bir yapı taşı olarak değerlendirilmelidir. Millî eğitim, özünde millî kültüre dayanır. Folklor ise bu kültürün en değerli hazinelerinden biridir. Binlerce yıllık bir birikimin ürünü olan folklor; halkın yaşam tarzını, sanat anlayışını, dünya görüşünü, inanç sistemlerini ve geleneklerini barındıran zengin bir manevi mirastır. Bu folklor hazinesi, bizi toplumun sosyal dokusuna bağlayan ve kültürel kimliğimizi canlı tutan temel değerlerin taşıyıcısıdır (Güney, 1967).

Folklorun temel öğelerinden biri olan mitoloji, öğrencilerin toplumsal kimliklerini ve kültürel değerlerini kavramalarına katkı sağlayarak kolektif hafızanın inşasında ve kültürel aktarım süreçlerinde önemli bir rol üstlenmektedir. Türk mitolojisi, bu kültürel mirası yansıtan toplumun geçmişten günümüze taşıdığı semboller, kahramanlar ve anlatılarla beslenen zengin bir kaynaktır. Mitolojik öğeler, toplumların ortak değerlerini ve inançlarını aktarırken bireylerin bu değerler etrafında şekillenen dünyalarını anlamalarına olanak tanır. Türk mitolojisinin eğitimde yer alması, bireylerin tarihsel ve

kültürel kimliklerinin pekiştirilmesinde, ek olarak evrensel değerlerin öğretimi açısından da önemli bir role sahiptir.

Türk mitolojisi bireylerin değerler, davranışlar ve toplum içindeki rollerine dair farkındalıklarını arttırır. Mitolojik kahramanlar ve anlatılar, bireylere değerler eğitimi de kazandırır. Bu değerler, öğrencilerin kendi yaşamlarında rehberlik edecek temel ilkeler olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Türk mitolojisinin eğitimde yer alması, öğrencilerin tarihsel bilgilerini ve etik anlayışlarını bir arada geliştirmelerine katkı sağlar.

Türk mitolojik unsurları, ders materyallerinde zaman zaman yer almakta ancak genellikle yüzeysel bir şekilde işlenmektedir. Bu durum öğrencilerin mitolojik öğeler etrafında geliştirecekleri düşünsel ve kültürel bağlantıları zayıflatmakta ve dolayısıyla Türk mitolojisinin değerler eğitimi bağlamında sağlanabilecek katkıların etkin bir şekilde gerçekleşmesini engellemektedir. Mitolojinin öğrencilerin toplumsal kimliklerini pekiştirme ve kültürel farkındalıklarını artırma işlevi daha kapsamlı ve disiplinler arası bir yaklaşım gerektirmektedir.

Açıkkçası diğer milletlerin mitolojilerine duyduğu ilgi ve bu unsurları sistematik bir şekilde eğitim sistemlerine entegre etme çabaları göz önüne alındığında, Türk eğitim sistemi içerisinde Türk mitolojisinin aynı düzeyde değer görmediği söylenebilir. Diğer milletler mitolojik unsurlarını hem tarihsel miras hem de kültürel kimliklerini güçlendiren bir öge olarak ele almakta ve bu unsurları gelecek nesillere aktarmada büyük bir çaba sarf etmektedir. Türk mitolojisinin de benzer bir şekilde daha fazla değer görmesi ve eğitim materyallerinde daha etkin bir biçimde yer alması, toplumsal kimliğimizi pekiştirmemiz ve kültürel mirasımızı gelecek nesillere aktarabilmemiz açısından kritik öneme sahiptir. Güney (1967) bu durumu şöyle özetlemiştir: “Başka milletlerin böyle mitolojileri, efsaneleri vardır ve nice şaheserler için ilham kaynağı olmuştur. Oysaki biz, sanatçılarımız kendi doğduğumuz yerin bile kuruluş efsanesini bilmiyoruz. Hele çocuklarımız, bu efsanelerden bir yudum tatmadan okuldan çıkıp gidiyorlar.” Bu tespit Türk mitolojisinin eğitimdeki yetersizliğini ve kültürel mirasın genç kuşaklara aktarılmasındaki eksiklikleri gözler önüne sermektedir.

İlkel insan düşüncesinin bir ürünü olarak ortaya çıkan mitler ve onların daha gelişmiş biçimleri olan efsaneler, özellikle okul öncesi ve ilköğretim ilk kademe düzeyindeki çocukların düşünme eğilimleriyle örtüşen zengin bir fantastik yapı sunar. Bu anlatılar, çocukların hayal gücünü geliştirmek ve soyut kavramları anlamlandırmak için etkili

araçlar olarak değerlendirilebilir. Yaratıcı düşünmenin temel unsurlarından biri olan farklı düşünme becerisinin gelişiminde mitler ve efsaneler önemli fırsatlar sunar. Çocuklara bir probleme birden fazla çözüm üretme yeteneği kazandırır. İlerleyen yaşlarda ise bu anlatılar, sosyal ve doğal olayları farklı açılardan yorumlama yeteneğini destekleyerek duygusal ve sosyal zekânın gelişimine katkı sağlar. Mitolojik öğeler; bireylerin insan, doğa ve nesnelerle ilgili olaylara çok yönlü bakış açısı kazanmalarını ve yaratıcı düşünme becerilerini güçlendirmelerini teşvik eder (Yılar, 2005). Bu bağlamda ortaokul (ilköğretim ikinci kademe) öğrencileri için mitlerin ve efsanelerin önemi daha da belirginleşmektedir. Ortaokul dönemi; öğrencilerin soyut düşüncelerle tanıştıkları, olayları farklı açılardan değerlendirmeyi öğrendikleri bir süreçtir. Bu dönemde öğrenciler sadece somut bilgiyi değil, soyut kavramları da öğrenmeye başlarlar. Mitler ve efsaneler bu süreci destekleyebilir, öğrencilerin derinlemesine düşünmelerine ve olayları çok boyutlu bir şekilde anlamalarına olanak tanır. Özellikle sosyal ve tabiat olayları gibi kavramların mitolojik anlatılarla işlenmesi, öğrencilerin bu olayları daha yaratıcı bir şekilde yorumlamalarına imkân sağlar. Sonuç olarak mitler ve efsaneler; ortaokul öğrencilerinin soyut düşünme, yaratıcı düşünme ve eleştirel analiz gibi önemli bilişsel becerilerini geliştirmelerine yardımcı olabilir. Aynı zamanda kültürel mirası keşfetme ve toplumsal değerleri anlamlandırma süreçlerinde de önemli bir rol oynar.

2.4.2 Türk Mitolojik Unsurları

2.4.2.1 Tanrılar ve Ruhlar

Türk mitolojisinde çok sayıda tanrı ve ruh bulunsa da bu varlıklar hakkında detaylı bilgilere ulaşmak oldukça güçtür. Üstelik eldeki veriler, farklı Türk topluluklarına göre değişkenlik göstermekte ve zaman zaman birbiriyle çelişen ifadeler içermektedir. Bazı araştırmacılar, İslamiyet öncesi Türk topluluklarında tek tanrı inancının varlığına işaret etse de bu görüşü destekleyen kanıtların yeterli olmadığı yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Bu tartışmalar, dinlerin çok tanrılı yapıdan tek tanrılı yapıya evrildiğini savunan görüşe karşılık, insanlık tarihinde tek tanrıcılığın ilk inanç biçimi olduğunu ve zamanla inanç sistemlerinin bozulması sonucu çok tanrıcılığın ortaya çıktığını öne süren yaklaşımla ilişkilidir. Söz konusu bakış açısı, eski Türk inanç sistemlerinde tek tanrıcılığa dair bazı izlerin bulunabileceğini ileri sürmekle birlikte ikinci dereceden tanrılar ve ruhlara da yer verildiğini kabul etmektedir. (Çoruhlu, 2024).

Türklerde tanrı anlayışı; Gök, Yer/Su ve Atalar gibi çeşitli kültlerle birlikte şekillenmiş bir yapı sergilemektedir. Bu durum, erken dönemlerde tek bir ortak Türk dininden söz

etmenin güç olduğunu göstermektedir. Türk toplumlarında dinî anlayışlar, kavimlerin zaman ve mekâna bağlı olarak değişen toplumsal yapıları doğrultusunda farklılık göstermiştir. Ayrıca devletin benimsediği din anlayışı ile halkın günlük inanç pratikleri arasında kimi zaman belirgin ayrımlar oluşmuştur. Örneğin, Göktürk döneminde devlet erkânı Gök Tanrı inancını benimsemişken halk arasında eski inanç unsurlarıyla harmanlanan Şamanist uygulamaların hâkim olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bazı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi Gök'ün en yüce tanrı olarak kabul edilmesi, doğrudan bir tek tanrılı din yapısının varlığını kanıtlanamamaktadır. Nitekim inanç sisteminde Gök Tanrı'nın yanı sıra Yer Tanrı'ya ve tanrısal özellikler taşıyan ruhlara da yer verilmektedir (Çoruhlu, 2024).

Çoruhlu'nun ifadelerinden anlaşılabileceği üzere Türk mitolojisinin Tanrı inancına ilişkin alan yazınında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu alanda yapılan çalışmalar, farklı disiplin ve metodolojik perspektifler doğrultusunda ele alındığı için yorumlar arasında belirgin bir çeşitlilik ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, başta Abdülkadir İnan¹, Bahaeddin Ögel², Fuzuli Bayat³, Yaşar Çoruhlu⁴, Yaşar Kalafat⁵ ve L.P. Potapov⁶ gibi önemli araştırmacıların değerlendirmeleri, farklı açılardan önemli katkılar sunmaktadır. Araştırmacıların çeşitli bakış açıları dikkate alındığında Türk mitolojisindeki Tanrı inancının tek bir sistematik yapı içinde ele alınamayacağı göstermektedir.

Türk mitolojisindeki bu çeşitliliğin temel sebeplerine inildiğinde ise mitolojik inançların büyük ölçüde sözlü gelenek aracılığıyla kuşaklar arası aktarımının yapılmış olması öne çıkmaktadır. Bu aktarım sürecinde Türk topluluklarının coğrafi farklılıkları, toplumsal yapıları ve tarihsel gelişimleri de önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla bu inanç sistemlerinde zamanla meydana gelen değişimler, farklı bölgelerdeki topluluklar arasında belirgin farklılıkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Başka milletlerle göç, savaş, ticaret gibi etkileşimler de inanç farklılıklarına sebebiyet vermiştir. Bu çerçevede tarihsel süreç boyunca gerçekleşen dini ve kültürel etkileşimlerin, Türk mitolojisinin yorumlanmasında

Araştırmacıların Türk mitolojisinde Tanrı inancını farklı açılardan inceledikleri bazı eser ve makaleleri aşağıda sıralanmıştır:

¹ Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar; Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları.

² Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi 2.

³ Fuzuli Bayat, Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi 1.

⁴ Yaşar Çoruhlu, Türk Mitolojisinin Ana Hatları.

⁵ Yaşar Kalafat, Kazan Çevresi ile Türk Mitolojisinde Umay.

⁶ L.P. Potapov, Altay Şamanizmi.

belirleyici bir faktör olduğu söylenebilir. Türk mitolojisinin biçimlenmesinde etkili olan bu etkileşimler aynı zamanda mitolojik öğelerin farklı toplumsal, kültürel ve dini bağlamlarda nasıl evrildiğini de gözler önüne sermektedir. Çeşitliliğe sebep olan durumlara ve araştırmacıların farklı görüşlerine detaylı bir şekilde yer vermek araştırmanın sınırlarını genişleterek ana odak noktasının dağılmasına yol açabileceğinden Çoruhlu'nun görüşleri temel alınmış ancak karşılaştırma imkânı sunmak amacıyla alan yazının diğeri öncü araştırmacıların çalışmalarına da atıf yapılmıştır.

2.4.2.1.1 Gök Tanrı

Gök Tanrısı, bazı inanç yorumlarında doğrudan gökle özdeşleştirilmekle birlikte çoğunlukla evrenin yaratıcısı ve düzenleyicisi konumunda düşünülmüş; gökte varlığını sürdüren yüce bir kudret olarak tasavvur edilmiştir. Yaratılışın ardından göğe çekildiğine ve yeryüzüne kendi temsilcisi konumunda olan başka tanrıları gönderdiğine inanılmıştır. Buna rağmen Gök Tanrısı insanlardan tamamen kopmamış, insanlar zor zamanlarında yine ona yönelmeye devam etmiştir (Eliade, 1991).

Gök Tanrı inancı ya da Tanrıçılık anlayışı, Ön (proto) Türk veya Altay dil devri olarak adlandırılan genel dil birliği döneminden itibaren varlığını sürdürmüştür. Gök Tanrı ifadesi, ilk anlamıyla gökyüzünün hâkimi anlamına gelmektedir. Gökyüzüyle ilişkilendirilen “gök” rengi; kutsallığı, ilahi kökeni simgelemektedir. Bu nedenle “Göktürk” terimi, Türklerin renginin gök olduğu anlamına gelmeyip onların ilahi bir kökene sahip olduğunu ima etmektedir. Aynı şekilde “gök börü” ve “gök teke” ifadeleri de yalnızca renk belirtmekten öte kutsal bir menşei vurgulamaktadır (Bayat, 2022).

Büyük imparatorluklar döneminde ise Gök Tanrı kültü imparatorluk bünyesindeki tüm halklar arasında ortak bir inanç unsuru hâline gelmiş ve Gök Tanrı, tanrılar arasında en yüce varlık olarak kabul edilmiştir (İnan, 1986). Her şeyin üstünde konumlanan Gök Tanrı, tüm ruhların ve koruyucu varlıkların hâkimi olmasının yanı sıra evrenin varlık kaynağı olarak kabul edilmiştir. Tanrıçılık anlayışı, eski Türklerin hem iç dünyasını hem de dış dünyasını düzenleyen temel inanç sistemlerinden biri olmuştur. Bu kültü tam anlamıyla kavrayabilmek için tanrıçılığın varlık bilimsel ve felsefi boyutlarını değerlendirmek gereklidir. Eski Türk toplulukları, Tanrı'nın iradesinin tüm varoluşun üstünde olduğuna inanmışlardır. Bu inanç sisteminde hak, adalet ve düzenin korunması; doğrudan Gök Tanrı'nın buyruğuna bağlı görülmüştür. Konargöçer bireylerden kağanlara

kadar toplumun her kesimi, yaptığı iyi ya da kötü her davranıştan dolayı sadece Tanrı'ya karşı sorumlu sayılmış ve gerçek yardımı ondan beklemiştir (Bayat, 2022).

Göçebe yaşam süren Türk topluluklarında gökyüzüne yönelik dini inançlar oldukça önemli bir yer tutmuştur. Türk mitolojik anlayışında gökyüzü, evrenin fiziksel sınırlarını aşan bir anlam taşımış; varlık düzeninin ve kozmik uyumun merkezî göstergesi hâline gelmiştir. Bu anlayışta gökyüzü ile tanrı kavramları birbirini tamamlayan unsurlar hâline gelmiştir. Gökyüzü, yaşamın kaynağı ve insana can veren güç olarak görülmüş; onun iradesi evrendeki en yüce otorite biçiminde algılanmıştır. Eski Türkler için gökyüzünün sonsuz maviliği ve derinliği, özgürlük duygusuyla bütünleşen bir düşünce dünyasının temelini oluşturmuştur. Bu bakış açısına göre sınırsız mavi gökyüzünün ve onun içindeki güneşin, ayın ve yıldızların her birinin bir iyesi olduğu kabul edilmiştir. Kozmik düzenin yaratıcısı ve yöneticisi olarak gökyüzü, her şeyi gören ve bilen bir kudretin sembolü hâline gelmiş; Gök Tanrı ise bu düzenin mutlak hâkimi olarak tasavvur edilmiştir. İnsan yaşamındaki tüm olayların, gökyüzünün iradesi doğrultusunda gerçekleştiğine inanılmıştır (Beydili, 2022).

Özetle Türk mitolojisinde Gök Tanrı (Kök Tengri), evrenin ve tüm varlıkların yaratıcısı ve kutsal güç olarak kabul edilmiştir. Özellikle Göktürk ve Uygur yazıtlarında Gök Tanrı inancı belirgin bir şekilde öne çıkmış; hakanın yönetim yetkisinin doğrudan Gök Tanrı tarafından verildiğine inanılmıştır. Gök Tanrı'nın göğün en yüksek katında bulunduğu ve yeryüzündeki düzeni sağladığı düşünülmüştür. Kutsal bir varlık olarak Gök Tanrı; insanların kaderini tayin eden, zaferleri ve yenilgileri belirleyen güç olarak görülmüştür. Bu inançla birlikte kutsal dağ, ağaç, su ve ateş gibi doğa unsurlarına da özel anlamlar yüklenmiş; doğa kutsallığının Gök Tanrı inancıyla bütünleştiği bir dini yapı ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde Türk topluluklarının farklı inanç sistemleriyle etkileşim kurması sonucunda Gök Tanrı inancı yeni dini öğelerle harmanlanmış ve özellikle İslamiyet'in kabulüyle birlikte Allah inancıyla özdeş bir şekilde yorumlanmıştır. Buna rağmen günümüzde "Gök Tengri" kavramı Türk kültüründe mitolojik ve tarihsel bir miras olarak yaşamaya devam etmektedir.

2.4.2.1.2 Ak Ana (Ak Ene, Ağ Ana, Ana Maygıl)

Türk mitolojisinde adı özellikle yaratılış efsanelerinde geçen ulu varlık; melek ve koruyucu ruh nitelikleriyle tasvir edilmiştir. Yer ve gök yaratılmadan önce var olduğuna inanılan Ağ Ana, hayalî gökyüzünde dolaşan ve yaşamın başlangıcına dair her şeye ruh

üfleleyen kutsal bir figür olarak kabul edilmiştir. Ağ Ana, doğanın yaratıcı gücünü temsil eden bir varlık olarak yaşamın kaynağını ve evrenin sürekliliğini simgelemektedir. Altay inanç sisteminde ışık unsurundan meydana geldiğine inanılan bu dişil figür, Tanrı Ülgen'e yaratma kudretini kazandıran ve ona ilahi ilhamı aktaran kutsal bir varlık niteliği taşımaktadır (Beydili, 2022). Bu yönüyle Ağ Ana hem doğurganlığın hem de kozmik düzenin oluşumuna yön veren yaratıcı enerjinin sembolü olarak kabul edilmiştir.

Türk yaratılış destanları incelendiğinde, Ağ Ana'nın yaratılış sürecinde yönlendirici bir rol üstlendiği görülür. O, ezeli bilgeliği ve ilahi sezgisiyle yaratılışın ilk anında ortaya çıkar ve evrenin şekillenmesi için Tanrı'ya ilham verir. Ağ Ana'nın yaratma emri verdiği Tanrı bazı anlatılarda Ülgen, bazılarında Kayrahan, bazılarında ise Kудay olarak geçmektedir. Bu durum Türk mitolojisinde yaratıcı gücün tek bir figüre indirgenmediğini, farklı toplulukların inanç ve anlatı geleneklerine bağlı olarak değişkenlik gösterebildiğini ortaya koyar. Kудay, Kayrahan ve Ülgen gibi isimler kimi zaman aynı yüce yaratıcı gücün farklı yönlerini temsil ederken kimi zaman birbirinden bağımsız ilahi varlıklar olarak kabul edilmiştir. Ağ Ana'nın evrenin oluşumundaki bu rehberlik rolü, onun yalnızca bir ruh ya da melekten öte yaratılışın metafizik boyutunu temsil eden bir varlık olduğunu düşündürmektedir.

Ağ Ana'nın adındaki "Ağ" sözcüğü, onun kutsal bir varlık olduğunu ifade etmektedir. Altay şaman metinleri ve benzeri kaynaklarda bu kelimenin "mübarek yüzlü" ya da "kutsal" anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Teleutlar arasında ise bu kutsal figür "Ak Ene" adıyla anılmakta olup aynı zamanda "Ene-yayaçı" yani "yaratan ana" ünvanını da taşımaktadır (Beydili, 2022).

Tarih öncesi dönemlerden itibaren su, ay ve kadın unsurları hem insan hayatının hem de evrenin verimliliğini belirleyen temel öğeler olarak kabul edilmiştir (Eliade, 2005). Zaman ve mekân bakımından farklılık gösterecekler de bu unsurlar kozmolojik bir bütünlük oluşturur. Yaratılış süreçlerinin her aşamasında su, hayatın ve gelişimin temel kaynağı olarak görülmüştür (Eliade, 2005). Bu bağlamda Ağ Ana'nın varlığı, evrenin düzenini şekillendiren ezeli bir bilgeliğin temsilcisi olarak yorumlanmaktadır. Su gibi yaşamı besleyen, ay gibi döngüleri yönlendiren ve kadın gibi doğurgan bir yaratıcı güç olarak tanımlanan Ağ Ana, birçok anlatıda kozmik bilincin bir yansıması olarak suyun derinliklerinden doğarak yaratıcı kudreti yönlendiren bir figür olarak betimlenmiştir.

2.4.2.1.3 Kayrahan (Kayrakan, Karahan)

Şamanist dünya görüşüne sahip Altay Türklerinin mitolojik inanç sisteminde “Kaargan” (Kağır gan) adında bir varlığa rastlanmaktadır. On yedi yolun kesişim noktasında yaşadığına inanılan bu figür, Ülgen ile Erlik arasında aracılık görevini üstlenmektedir. Tanrı’nın müjdecisi olarak görülen Kayrahan, Tuva Türklerinin dualarında da karşımıza çıkmaktadır. Dualarda “Tanrımın kayını”, “Gök börü erenim Kayrahan” ve “Boz kurdum” gibi ifadelerle anılmaktadır. Altay şaman metinlerinde, ulu Kayrakan’ın kışı yeryüzünde, yazı ise gökyüzünde geçirdiği ve değişik renklerde yıldırımlar çaktırdığı anlatılmaktadır. İnanışa göre yıldırımın isabet ettiği kişi şaman olur. Kazakistan Türkleri arasında da Kayırhan adını taşıyan bir şamanın bahşı olarak şifa bulduğu ve sonsuzlukla ilişkilendirildiği bilinmektedir. Ayrıca Ergenekon Bayramı’na ilişkin bazı şarkı sözlerinde “Kayrahan” ismi, acıklı bir ruhun adı olarak geçmektedir. Erlik’in de kimi anlatımlarda “Karahana, Kayrahan” olarak anılması dikkat çekicidir. Sibiryâ şaman dualarında koruyucu ruh ve evliya niteliğindeki Umay Ana’nın adlarından biri de “İmay İçe Kayrahan” şeklinde geçmektedir (Beydili, 2022).

Altay Türklerinin inanç sisteminde Tengri Kayrakan olarak adlandırılan varlık, en yüce Tanrı olarak kabul edilmiştir. Buradaki Kayrakan ifadesi; “korumak” ve “saklamak” anlamları taşımakta olup bu anlam kökeni Türk dillerinde geniş bir kullanım alanı bulan “kayramak” fiiline dayanmaktadır. Bu koruyucu nitelikler, Müslümanlığın kabulüyle birlikte Allah tasavvuruna aktarılmıştır. Yaratılış destanlarında ise Tanrı Karahan olarak anılan ve yeryüzünün yaratıcısı sayılan figürün ilk yaratılış döneminde Ülgen ile özdeşleştirilen Tengri Kayrakan olduğu düşünülmektedir (Beydili, 2022).

Türk mitolojik inançlarına göre semada yer alan on yedi katmanın en üstünde yani on yedinci tabakada, tüm ilahların atası kabul edilen Tanrı Karahan bulunmaktadır. Tanrı Karahan, burada evrenin kaderini belirleyen güç olarak tasvir edilmiştir. Ondan tecelli yoluyla üç büyük ilahi varlık meydana gelmiştir: İlki, göğün on altıncı katında Altındağ’da altın bir taht üzerinde oturan Bay Ülken; ikincisi, dokuzuncu katta ikamet eden Kızgan Tanrı; üçüncüsü ise yedinci katta yer alan ve Mergen Tanrı olarak da bilinen Alvanira’dır (Gökalp, 1974).

Türk mitolojisinde Kayrahan’ın hem Gök Tanrı hem de Ülgen ile özdeşleştirilmesi, tanrısal figürlerin zaman içerisinde farklı işlevler üstlenmesiyle açıklanabilecek bir durumdur. Göğün en yüksek katında bulunarak evrenin kaderini tayin eden Kayrahan,

yaratıcı ve düzenleyici nitelikleriyle Gök Tanrı ile benzerlik göstermekte; insanlara rehberlik eden, iyilik ve düzen sağlayan bir varlık olarak ise Ülgen ile ilişkilendirilmektedir. Sözlü kültürün dinamik yapısı nedeniyle bazı anlatımlarda Kayrahan, Ülgen'in yaratıcısı konumunda betimlenmiş bazılarında ise doğrudan Ülgen ile aynı varlık olarak kabul edilmiştir. “Kayra” kelimesinin “korumak” ve “himaye etmek” anlamları, Kayrahan'ın hem kozmik düzenin hâkimi hem de insanlığa rehber olan kutsal bir figür olarak algılanmasına olanak tanımıştır. Bu esnek yapı sayesinde Kayrahan, Türk mitolojisinde hem yaratıcı ilah konumundaki Gök Tanrı ile hem de iyilik ve düzen tanrısı olan Ülgen ile yakın bir bağ içinde değerlendirilmiştir.

2.4.2.1.4 Ülgen (Ülken)

Ülgen, Güney Sibirya ve Altay bölgesinde yaşayan Türk topluluklarının inanç sisteminde merkezi bir konuma sahip kutsal bir varlık olarak görülmektedir. Altay şamanları, doğrudan kavranması güç olan yüce Tanrı anlayışının aksine Ülgen'i insanla iletişime geçebilen ve kutsallığı daha somut biçimde algılanabilen bir ilahi güç olarak değerlendirmiştir. Bu anlayışta Ülgen, kozmik hiyerarşi içinde Tanrı'dan sonra gelen ancak yine de yaratıcı nitelik taşıyan yüce bir varlık konumunda yer almaktadır (Beydili, 2022).

Ülgen adının kökeni üzerine farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar, kelimenin “ulu” ya da “görmek” anlamlarına geldiğini belirtirken kimi yorumlarda “öl-” fiiliyle bağlantılı olabileceği ve bu nedenle “ölmüş” anlamı taşıdığı ileri sürülmektedir. Mitolojik anlatılarda Ülgen, yaratıcı Tanrı kimliğiyle ön plana çıkmış ve iyiliğin sembolü olarak kabul edilmiştir. İnanç sistemine göre tüm iyi varlıkların onun tarafından yaratıldığına inanılır. Ülgen'in göğün on altıncı katında, altın kapılı bir sarayda yaşadığı ve altın bir taht üzerinde oturduğu düşünülür. İnsan biçiminde tasavvur edilen bu yüce varlığın güneşi, ayı ve gökyüzünü yarattığı; gök gürültüsü, yıldırım ve yağmur gibi doğa olaylarının da onun iradesiyle gerçekleştiğine inanılmıştır. Ülgen adına gerçekleştirilen kurban törenleri belirli aralıklarla düzenlenmiştir. Bu törenlerde çoğunlukla üç yaşında boz bir kısrak kurban edilmiştir. Ayınların genellikle ilkbahar ve yaz mevsimlerinde, daha ender olarak da sonbaharda yapıldığı; bu törenlerde toplumun sağlık, mutluluk, bereket ve huzur dileklerinde bulunduğu bilinmektedir. Ülgen'in yedi oğlu ve dokuz kızının bulunduğuna inanılır. Her boy, onun oğullarından birini kendine koruyucu ruh olarak kabul etmiştir. Bu nedenle yapılan kurban ve adakların büyük bölümü, doğrudan Ülgen'e değil, bu koruyucu ruhlara sunulmuştur. Teleüt inançlarında ise Ülgen'in kızlarının göğün

on dördüncü katında yaşadığına, şamanlara büyüsel yetenekler kazandırdığına inanılır. Ayrıca bir insanın ölümünden sonra bu kızların yeryüzüne inerek ruhu alıp göğe götürdükleri düşünülmüştür. Kötü ruhların zarar vermesini engellemek için ruhu merhametle koruduklarına, eğer ruh bedenden ayrılmışsa onu güvenli biçimde şamana teslim ettiklerine inanılmıştır (Dilek, 2024).

Ülgen, uzun saçlı bir varlık olarak tasvir edilmekte ve yıldırımla ilişkilendirilen bir yay taşıdığı ifade edilmektedir. Yıldırımın düştüğü mekânların kutsal kabul edilmesi, bu anlatıların ortak unsurları arasında yer almaktadır. Ülgen'in elinde ağaç köklerini andıran bir topuz bulunduğu; yaşamını diğer kozmik alanlardan uzak, iki güneş arasında konumlanan bir mekânda sürdürdüğüne inanıldığı aktarılmaktadır. Şamanik inanışlarda şamanların Ülgen'e ulaşma çabalarının belirli bir sınırdan son bulduğu ve bu sınırın Altın Kazık (Kutup Yıldızı) olarak kabul edildiği belirtilmektedir (Taşağıl, 2025).

Şaman dualarında Ülgen, “ak ayaz”, “ayazkan”, “şimşekçi”, “yıldırımcı”, “yayucu” gibi nitelendirmelerle anılmaktadır. Ülgen, yaratıcı bir tanrı olarak kabul edilmektedir. Şaman ilahilerinde “Ay ve güneşi şekillendiren ve onlara makam veren atamız Ülgen” şeklinde ifadelerle rastlanmakta; ateşi yaratan, insanlara ocaklarını tutuşturmayı öğreten ve sacayaklarını yerleştirenin de Ülgen olduğu dile getirilmektedir. Altaylılar, Ülgen'e yedi göbek atalarından bu yana saygı gösterdiklerini ve yerin yaratılışından beri ona secde ettiklerini belirtmektedir. Dualarda Ülgen'e duyulan bu kadim saygı vurgulanarak “Yedi atamın taşıdığı, yer yaratıldığında secde ettiğimiz Bay Ülgen” gibi ifadelerle atıfta bulunulmuştur. Ayrıca göklerden yağan bereket yağmurlarının Ülgen'in ağzından akan salyalar olduğu, ayı ve güneşi hareket ettirenin, beyaz bulutları ülkeler arasında dolaştıranın da Ülgen olduğu inancı anlatılmaktadır (İnan, 1986).

Altaylı kavimlerde Ülgen farklı adlarla anılmıştır. Oyrotlar ona Kurbustan adını verirken bazı Altay toplulukları “Oçurman”, “Kuday”, “Kara Han” ya da “Burhan Bakşı” gibi isimlerle hitap etmişlerdir. Kadim Türk inançlarında ise zaman zaman Ülgen, Kayrakan'ın oğlu olarak nitelendirilmiştir (Bayat, 2017).

Altay Türklerinin genel inanç sistemine göre dünya iyilik ve kötülüğün iki ana kaynağı tarafından yönetilmektedir: İyiliğin temsilcisi Ülgen iken kötülüğün temsilcisi Erlik'tir. Her iki güç de kendi hizmetinde çeşitli ruhlarla sahiptir. Ülgen ve yardımcılara “aru neme” (temiz ruhlar), Erlik ve yandaşlarına ise “kara ruhlar” adı verilmiştir (Bayat, 2017). Ülgen'in hizmetinde bulunan ruhların başında çocukları gelir. Bu ruhlar, evrenin düzenini

korumak ve insanlara yardım etmekle yükümlüdür. Böylece Ülgen'in çocukları sayesinde dünya ile gökyüzü arasındaki bağ canlı tutulmakta ve iyilik ilkesi süreklilik kazanmaktadır. Ülgen adına düzenlenen tören ve ayinler, onun çocukları için de gerçekleştirilir. Ülgen'in yanında görev yapan diğer ruhlar arasında Yayık, Suyla, Karlık ve Utkuçı öne çıkmaktadır. Bu ruhlar iyi tanrılar panteonunda önemli bir konuma sahiptir.

Özellikle *Yayık*, insanlarla Ülgen arasında aracı rolü üstlenir; insanları kötü ruhlardan korur ve ay ve güneşten bir parça olarak nitelenir. Şaman dualarında Yayık, "Ülgen beyinin elçisi, kızıl bulutlarla sırmalanmış, dizgini ebekuşağı, kamçısı boz alev olan; gökten haberler getiren kutsal varlık" olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca Yayık yıldırım ve şimşek tanrısından türeyen, yaratılışa ve ocağın şekillendirilmesinde önemli rol oynayan bir figür olarak anılır. Ayinlerde, kam (şaman) gökyüzüne yükselerek Ülgen'in huzuruna kurbanın ruhunu sunarken bu yolculuğun ancak Yayık'ın rehberliğinde mümkün olduğuna inanılır. Yayık'ın desteği olmadan şamanın göklere ulaşması mümkün değildir.

Suyla adı verilen ruh, insanları korumakla görevli olup yeryüzünde bulunur. Otuz günlük mesafedeki nesneleri görebilecek kadar keskin gözlerle sahip olduğu, gözlerinin at gözlerine benzediği anlatılmaktadır. Ay ve güneşin kırıntılarından yaratıldığına inanılan Suyla'nın temel görevi, insanların yaşamında meydana gelecek değişiklikleri önceden haber vermek ve onları sürekli gözetim altında tutmaktır. Ayin sırasında şaman göklere ya da yer altı dünyasına yolculuk ederken Suyla kötü ruhların saldırılarına karşı şamanı korur ve Yayık ile birlikte kurbanın ruhunu göklere ulaştırır.

Suyla'nın en yakın dostu olarak tanımlanan *Karlık* adlı ruh da bu süreçte önemli bir rol üstlenmektedir. Ülgen'in yakınlarında bulunan bir diğer ruh olan *Utkuçı* ise yalnızca göklerde bulunur ve yeryüzüne inmez. Utkuçı'nın görevi, Demir Kazık yıldızının yanında şamanı karşılamak, Suyla ile iletişim kurarak şamanın dilek ve arzularını Ülgen'e iletme. Bu nedenle Utkuçı, "Ülgen beyinin elçisi" ünvanını taşır (İnan, 1986). Ülgen, çocukları ve bu yardımcı ruhlar aracılığıyla evrenin işleyişini düzenlemekte ve insanlara rehberlik etmektedir. Ülgen'e adanan dualar ve sunulan kurbanlar, eski Türklerin doğayla ve kutsal olanla kurduğu derin ilişkinin önemli bir yansımasıdır. Bu inanç yapısı, Türk kültürel mirasında izlerini günümüze kadar taşımayı başarmıştır.

2.4.2.1.5 Kızagan (Kısagan, Kuasan)

Göğün dokuzuncu katında, savaşın hamisi olarak kabul edilen güçlü ve kudretli Kısagan Tengere yaşamaktadır. Bazı mitolojik anlatımlarda Kısagan Tengere'nin Ülgen'in oğlu olduğu belirtilirken (Bayat, 2017) bazı varyantlarda Kayrakan'ın oğlu olarak anıldığı görülmektedir.

Kızagan adı “kızgın” veya “öfkeli” anlamına gelmektedir. Sadece bu isimle anılmamış; Emel Esin'in Türk kozmolojisine ilişkin çalışmalarında, onun “Atlaşgan” adıyla da bilindiği aktarılmıştır. Türk alp teşkilatının koruyucu tanrısı olarak anılan Basaman, bazı araştırmacılar tarafından Kızagan figürünün Budist etkiler sonucunda daha yumuşak ve dingin bir biçime dönüşmesiyle ortaya çıkan genç bir karakter olarak değerlendirilmektedir. Kızagan ve Atlaşgan adlarının kökeninde “kızmak” ve “atlamak” (baskın yapmak ya da ileri atılmak) fiillerinin yer aldığı düşünülür. Bu etimolojik ilişki, savaş tanrısının başlangıçta kaos güçleriyle mücadele eden bilge bir figürden zamanla daha hareketli, saldırgan ve enerjik nitelikler taşıyan bir varlık biçiminde yeniden anlam kazandığını göstermektedir (Bölükbaşı, 2024).

Türk toplulukları, tehlikeli geçitlerde orduyu yönetirken veya düşmanı alt etmek için Kısagan Tengere'nin yardımına başvurmuşlardır. Şaman ayinlerinde Kısagan Tengere, “kırmızı yularlı, kızıl erkek deve sırtında, gökkuşağı asalı baba” ifadeleriyle çağrılmaktadır. Şaman dualarına bakıldığında Kısagan Tengere'nin kutsal renginin kırmızı olduğu ve bu rengin savaşın simgesi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır (Bayat, 2017). Merkitler de Kızagan Tengere'yi koruyucu tanrıları olarak kabul etmişlerdir (Dilek, 2024). Öte yandan “Kuasan Tengere” adının Moğolların savaş tanrısı “Kisigan Tengri” ile aynı varlığı ifade ettiği düşünülmektedir. Bu tanrının orduları koruduğuna, en zorlu ve tehlikeli anlarda orduya liderlik ederek düşmanı mağlup etmesini sağladığına inanılmıştır. Altay şaman şarkılarında bu savaş tanrısı, al koşumlu kızıl bir ata binmiş, elinde kırmızı bir asa taşıyan bir figür olarak tasvir edilmiştir (Harva, 2015).

Alan yazını incelendiğinde görülür ki Kızagan; savaşın, zaferin ve kahramanlığın simgesi haline gelmiştir. Türk mitolojisinde hem bireysel cesareti hem de toplumsal düzeni sağlayan bir unsur olarak görülmüştür. Kızagan'ın savaş alanlarında ilham kaynağı olarak betimlenmesi, Türk toplumunun savaşçı geleneğiyle güçlü bir paralellik gösterir.

2.4.2.1.6 Mergen

Göğün yedinci katında, Kayrakan'ın bilgeliğiyle tanınan oğlu Mergen Tengere bulunmaktadır. Mergen Tengere; üstün bir okçu ve nişancı olarak betimlenmiş, avcılar için ilham kaynağı olmuştur. Onun yürüyüşü sırasında gök gürültüsü ve şimşegin meydana geldiğine inanılmıştır. Ayrıca yedinci katta gökyüzünü ve yeryüzünü aydınlatan Kün Ege (Güneş Ana) de yer almaktadır. Mergen Tengere'nin her şeyi bilmesi, görmesi ve yapabilmesi gibi özellikler ona karşı duyulan saygının temelini oluşturmuştur (Bayat, 2017). Teleüt inançlarına göre ise Cutu boyunun koruyucu tanrısı olarak kabul edilmektedir. Dualarda Mergen Tengere; alaca bulutlardan yapılmış bir giysi, yeşil bulutlardan oluşan bir yakalık giyen, altın ve gümüş unsurlarla bezenmiş görkemli bir figür şeklinde betimlenmektedir (Dilek, 2024).

Mergen, ek olarak evrenin hafızasını temsil eden kutsal bir figür olarak değerlendirilmiştir. Onun bilgeliği, hedefe ulaşma becerisiyle sınırlı kalmayıp kozmik sırları anlama ve aktarma yetisiyle de ilişkilendirilmiştir. Türk mitolojik düşüncesinde Mergen'in bilgeliği; zamanla Karlık, Suyla ve Utkuçı gibi haberci ruhlarla dağılarak doğrudan hafıza ve haber alma işlevlerinin farklı tanrılar arasında paylaştırıldığı bir yapıya evrilmiştir. Mergen'in taşıdığı gizli bilgiler ve haberci nitelikler, gök cisimleriyle ilişkilendirilerek özellikle Merkür gezegeninin temsil ettiği niteliklerle özdeşleştirilmiştir (Bölükbaşı, 2024).

Sacide Fikret Çobanoğlu'nun *Türk Mitolojisinden Masallar I* adlı eserinde "Mergen" adının çeşitli kahramanlara atfedildiği ve bu isimle anılan karakterlerin daha çok insanî özelliklerle betimlendiği görülmektedir. *Malçı Mergen Masalı*, *Han Mergen Masalı*, *Altın Mergen Masalı* ve *Sugjul Mergen Masalı* gibi örneklerde Mergen adı, doğrudan tanrısal bir kimliği değil; kahramanlık, cesaret ve bilgelik gibi nitelikleri çağrıştıran bir kimliği ifade etmektedir. Bu durum Mergen'in mitolojik kökenli kutsallığının tamamen ortadan kalktığını değil, aksine zamanla halk anlatıları içerisinde kahramanlıkla özdeşleşerek yaşatıldığını göstermektedir. Böylece Mergen adı hem mitolojik figürlerde hem de halk kahramanlarında kültürel bir devamlılık unsuru olarak varlığını sürdürmüştür.

Mergen'in Türk mitolojisindeki rolü, onu bir tanrı ya da kahraman olmanın ötesine taşıyarak toplumun değerlerine ışık tutan bir rehber, akıl timsali haline getirir. Türk halkının tarihsel ve kültürel bağlamındaki yerini düşündüğümüzde Mergen'in bilgelik, akıl ve rehberlik gibi özelliklerinin özellikle toplumun karar alma süreçlerinde ve

toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir yere sahip olduğu görülür. Bu, Mergen'in insanlara doğru yolu gösterme işleviyle doğrudan bağlantılıdır. Aynı zamanda Mergen, fiziksel ve manevi gücün bir birleşimi olarak hem bireysel hem de toplumsal düzeyde uyum ve dengeyi sağlayan bir figürdür.

2.4.2.1.7 Erlik (Erklik, Yerlik, İrlik, İrle, Karahan)

Erlik adının kökenine ilişkin literatürde iki farklı açıklama öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, sözcüğün “er, erli” kökünden hareketle “güçlü, kuvvetli, kudretli” anlamlarını çağrıştıran bir yapıdan oluştuğunu kabul eder ve kelimenin “Er+lig” biçiminden türediğini ileri sürer. Diğer yaklaşım ise adın yer kavramıyla bağlantılı olduğunu savunur. Bu değerlendirmeye göre kelime “yer” ya da “yer altı” ile ilişkilendirilen “Yer+lig” formuna dayanmaktadır; zamanla kelimenin başındaki “y” ünsüzünün düşmesi sonucu bugünkü “Erlik” biçimini aldığı düşünülmektedir (Dilek, 2024).

Mitolojik anlatılarda Erlik, Ülgen ile birlikte dünyanın yaratılış sürecinde yer alan bir figür olarak görülmektedir. Ancak Ülgen iyi ve kusursuz varlıkları yaratırken Erlik'in kötü ve eksik olanları yarattığına inanılmıştır. Erlik yer altında yaşar ve buradan insanlara hastalıklar ile felaketler gönderdiği düşünülür (Dilek, 2024). Altay mitolojisine göre yer altı dünyası dokuz tabakadan oluşur. Bu karanlık âlemde, cehenneme özgü korkutucu güneş ışınları her tabakaya yayılmaktadır. İnsanlara kötülük eden kötü ruhlar da bu bölgede bulunur. Altaylılar bu düşmanca ruhî güçlere “tun seritos” adını vermiştir; bu terim, Türkçedeki “tamu” kelimesiyle yani “cehennem” kavramıyla ilişkilidir (Gökalp, 1974).

Altay anlatılarında yer altı varlıkları çoğunlukla siyah bir tilki biçiminde tasavvur edilmektedir. Bu varlığın izini süren avcılarını kandırarak toprağın derinliklerine açılan bir gedikten içeri çektiğine ve onları yer altı dünyasında çeşitli musibetlerle yüz yüze bıraktığına inanılır. Yer altı âleminin egemenliği ise Erlik Han'a atfedilir; bazı Altay topluluklarında bu güç “İrle Han” adıyla da anılmaktadır. Söz konusu tasvirler, yer altı sahasının tehditkâr ve tehlikeli niteliğini yansıtan temel mitolojik motifler arasında değerlendirilmektedir:

Ölülerin hakani, çok büyük İrle Han'dı,

Han'ın bir kızı vardı, o da tam bir şeytandı!

Bir siyah tilki olur, yeryüzünde gezerdi,

Kötülükler saçarak insanları ezerdi! (Ögel, 1971: 336).

Teleüt ve Altay mit ve efsanelerinde, Erlik'in önce gökyüzünden yeryüzüne, ardından da yer altına kovulduğuna inanılmaktadır (Potapov, 2012). Yaratılış mitine göre işlediği bir günah sebebiyle yer altına sürülen Erlik, burada kendi göğünü ve yerini yaratmıştır. Ancak bu yeni âlemin başlangıçta canlılardan yoksun olması, onun kendi varlıklarını meydana getirme arayışına yönelmesine yol açmıştır. Rivayetlere göre Erlik; önce bir örs, çekiç, körük, maşa ve benzeri demirci aletlerini meydana getirmiş; ardından demiri ateşte ısıtıp dövmeye başlamıştır. Demirin şekil aldığı bu süreçte kötücül ruhların ortaya çıktığına inanılmaktadır. Böylece Erlik hem yer altı dünyasının hizmetinde olacak ruhları yaratmış hem de mitolojik gelenekte ilk demirci konumuna yükselmiştir (Dilek, 2024).

Erlik'in demirciliği icat etmesi, onun hem bir yaratan hem de şekillendiren figür olduğunu gösterir. Kötü ruhları yaratırken aslında bir şekilde yer altı dünyasında bir düzen kurmaya çalışmaktadır. Bu yaratılış süreci, Erlik'in yer altı âlemindeki varlıkların oluşumunda etkin bir güç olarak konumlandığını ve bu unsurlar üzerinde düzen kuran bir iradeye sahip olduğunu gösterir.

Erlik'in karanlık dünyasına bağlı tüm kötü ruhlar, genel olarak “kara nemeler” ya da “yekler” olarak adlandırılmaktadır. “Yek” terimi, Uygurca dini metinlerde “şeytan” anlamında kullanılmaktadır (İnan, 1986). Erlik'in kötü ruhlarla olan ilişkisi, onun yer altı âleminin düzenini ve kaotik güçlerini kontrol etme yetkisini simgelemektedir. “Yek” adı verilen bu varlıklar, aslında Erlik'in iradesine tâbi olan ve onun yönetimi altında hareket eden ruhlar olarak kabul edilmektedir.

Altay mitolojik geleneğinde Erlik'in görünüşü, giysileri ve yaşadığı mekân oldukça ayrıntılı betimlemelerle aktarılır. Anlatılarda onun yağız bir atla, bir yük hayvanıyla ya da kel bir öküzle yol aldığı belirtilir. Üzerine serdiği yatak kunduz postundan yapılmış olarak tasavvur edilir. Gövdesinin genişliği nedeniyle kuşakların belini kavrayamadığı, boynunun ise bir insanın iki kolu ile dahi sarılamayacak kadar kalın olduğu ifade edilir. Göz kapaklarının olağanüstü büyüklükte olduğu, bıyık ve sakalının tamamen siyah renkte bulunduğu anlatılır; gözleri ve kaşları da aynı renk tonuna sahiptir. Sakalının diz hizasına kadar uzandığı, çenesinin tokmağa, başındaki çıkıntıların ise ağaç köklerini çağrıştırdığı aktarılır. Saçları dimdik duran ve kıvrımlı bir görünüm sergileyen Erlik, fiziksel gücüyle de öne çıkar. Sıradan bir varlığın kaldıramayacağı ağırlıkları rahatlıkla kaldırdığına inanılır. Mitlerde Erlik'in yeşil demirden dövülmüş bir kılıç taşıdığı, insan göğsünden

yapılmış bir kapla ilişkilendirildiği belirtilir. Omuzlarının geniş, yüzünün bütünüyle kara olduğu vurgulanır. Başında yaşlı bir sedir ağacının düğümlü köklerini anımsatan boynuzlu bir taç bulunduğu aktarılır. Yaşadığı mekân ise “Alıs cer” ya da “Altıgı Oroon” olarak anılan, yer altı âleminin çamurundan meydana getirildiğine inanılan karanlık bir saraydır. Bazı rivayetlerde bu sarayın kara demirden yapıldığı ve etrafının sağlam biçimde tahkim edildiği belirtilir. Erlik’in karargâhının dokuz ırmağın Toybodım Irmağı’nda birleştiği bölgede bulunduğu aktarılır. Toybodım Irmağı’nın insan gözyaşlarından oluştuğuna dair inanç yaygındır. Irmağın kıyısında at kılından örülmüş bir köprü yer almakta ve bu noktada Cutpa adı verilen muhafızların bekçilik yaptığına inanılmaktadır. Anlatılara göre Erlik’in beslenme zamanı, gün batımında göğün kızıl renge büründüğü anlara denk gelir; özellikle kırmızı kan içeren yemekler ve ciğer kanı onun sofrasının başat unsurları arasında sayılır (Dilek, 2024).

Bu tasvirlerden sonra mitolojik anlatılar, Erlik’in Türk inanç dünyasında ölümle ilişkilendirilen bir varlık olarak konumlandırıldığını belirtir. Ölen kimselerin ruhlarının, genel kabul uyarınca onun hüküm sürdüğü yere götürüldüğüne inanılmıştır. Ancak hem tarihî kayıtlar hem de etnografik gözlemler, Erlik’in insanların yaşam süresini tayin eden bir güç olarak görülmediğini açıkça ortaya koyar. Ona atfedilen rol, ölüm kararını vermekten ziyade bu karardan sonra günahkâr sayılan ruhları yer altı âlemine ulaştırmakla sınırlıdır. Bu nedenle Erlik hükmü belirleyen değil, kendisine tebliğ edilen hükmü yerine getiren bir figür olarak değerlendirilir. Türk mitolojik düşüncesinde insanın kaderini tayin eden asli varlığın Yara-Çeçen olarak kabul edilmesi de bu ayrımı daha görünür kılmaktadır (Bayat, 2022).

Erlik Han’a atfedilen bir başka işlev, yer altındaki ölümler üzerinde bir yargı düzeni kurmasıdır. Altay anlatılarına göre ruhlar, ölümün ardından Erlik tarafından “altını oron” olarak adlandırılan yer altı mekânına götürülür. Bu alan, suç işlemiş ruhların cezalandırıldığı ve cezayı takiben Erlik’in hizmetinde bulunan varlıklara dönüştürüldüğü bir mahkeme niteliği taşır. Bu dönüşüm sonucunda ortaya çıkan ruh topluluğu “Erlik Han’ın Elçileri” adıyla anılır ve bu varlıkların zaman zaman yeryüzüne gönderilerek insanlara zarar verdiğine inanılır. Altay Türk inanç sistemi, ölümü iki farklı kategoride değerlendirir. “Vakitsiz ölüm”, Erlik’in doyumсузluğuna bağlanır. Bu tür ölümün kişinin yaşam süresi dolmadan gerçekleştiği düşünülür. Böyle durumlarda insanlar, şaman aracılığıyla Erlik’i yatıştırmak amacıyla kurban sunar. Buna karşılık “vakti gelmiş ölüm”, yer altı dünyası ile ışıklı âlemin sınırını oluşturan Kara Kütük (Kara Tönös) olarak bilinen

yerde, Ülgen ile Erlik'in ortak hükmüyle gerçekleşir. Bu tür ölüm kaçınılmaz kabul edilir ve kaderi, yani eceli simgeler (Bayat, 2022).

Erlik'in ölüm süreçlerindeki işlevi, onun Altay mitolojik sisteminde kozmik düzen içinde belirli bir görevi bulunan, ölümle ilgili geçişleri yöneten temel bir varlık olarak konumlandığını ortaya koymaktadır. Yaşamın sonlanmasına ilişkin işleyişte yer alması, onun hem yeryüzündeki döngünün tamamlanışını hem de yer altındaki düzenin sürekliliğini sağlayan bir denetleyici rol üstlendiğini ortaya koyar. Bu çerçevede Erlik'in varlığı, insanların yaşam boyunca sergiledikleri davranışların ölüm sonrası konumlarını belirlediği yönündeki inancın da temelini oluşturur. Böylece ölüm, rastlantısal bir sona işaret etmek yerine sorumluluk ve karşılık ilkesine bağlı işleyen bir evren anlayışı içerisinde değerlendirilir. Genel olarak bakıldığında Erlik mitolojik evrende yaşamdan ölüme geçişi yöneten, bu geçişi düzenleyen ve ölümün anlamını belirleyen merkezi bir figür olarak konumlanmaktadır. Onun temsil ettiği düzen hem yaşamın hem de ölümün aynı bütünün parçaları olduğu kozmik bir döngünün varlığına işaret eder.

2.4.2.1.8 Umay Ana (May Ene, Payana, Bay Ene, Omay)

Türk edebiyatında Umay adına ilk kez Göktürk yazıtlarında rastlanmaktadır. Kültegin yazıtında Bilge hakan *“babam hakan öldüğü vakit küçük kardeşim Kültegin yedi yaşında idi. Umay gibi anam hatun sayesinde küçük kardeşim Kültegin er-kahraman adını aldı”* diyor ki anasını çocukları koruyan dişi tanrı Umay'a benzetmiştir. Tonyukuk yazıtının batı tarafındaki 38. satırını da *“Tanrı, Umay ve mukaddes Yer-Su”* ruhlarının Türklere yardım ettiklerinden bahsedilmektedir (İnan, 1986: 36).

Türk inanç geleneğinde Umay kültünün, çok eski dönemlerde mitolojik ana kompleksinden ayrılarak bağımsız bir niteliğe kavuştuğu anlaşılmaktadır. Bu ayrışmanın izleri, 7. yüzyıla ait Göktürk yazıtlarında açıkça görülmekte; Yer-Su ruhları ile Umay'ın farklı koruyucu güçler olarak anılması da bunu desteklemektedir. Dişi kutsallığı temsil eden Umay -May Ene adıyla da bilinir- zaman içinde Gök Tanrı inanç sisteminin bünyesine dâhil edilerek ruhlar hiyerarşisinde önemli bir konuma yerleştirilmiştir. Yakut geleneğinde Umay'ın karşılığının Ayıısı adıyla yaşaması, figürün geniş coğrafyada tanınan bir koruyucu varlık olduğunu göstermektedir. Şamanist unsurların etkisi, Umay'ın Türk mitolojisinin farklı sahalarında iki ayrı biçimde yeniden anlamlandırılmasına yol açmıştır. Bunlardan ilki etnografik kayıtlarda çocukları, anneleri ve aile ocağını himaye eden koruyucu Umay'dır. Bu figür, Orhun-Yenisey yazıtlarında

Gök Tanrı ile birlikte Türk topluluğunun ve devlet düzeninin himayesini üstlenen bir varlık olarak görünür. Diğer biçim ise bazı Altay topluluklarında “Karay May” olarak adlandırılan ve çocuklar için uğursuzluk kaynağı olarak tasavvur edilen Kara Umay’dır. Umay’ın bu iki görünümü inanç sisteminde karşıt iki gücün varlığına işaret etmekten çok mitolojik figürün tarihsel süreç içinde çeşitlenmesi, farklı topluluklarda farklı işlevler kazanması ve kültürel evrim içinde kutuplaşması şeklinde değerlendirilmektedir. Umay kültü; mağara anlayışıyla da yakından ilişkilendirilmektedir. Umay’ın doğuran ve türeten Yer Ana ile kurduğu ilişki, her iki kültün ad anlamlarında da açıkça korunmaktadır. Yer Ana; dört yatağı, doğurganlık ve rahim kavramlarını simgelerken Umay ana rahmi, çocuğun eşi ve doğum sonrası kavramlarını temsil etmektedir. Bu ortak anlam alanı, Umay kültürünün doğa ve doğurganlık merkezli inanç sistemleriyle nasıl bütünleştiğini göstermektedir (Bayat, 2024).

Kâşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*’te Umay kelimesini, doğumdan sonra annenin karnından çıkan ve şekil bakımından hokkaya benzetilen bir unsurla açıklar. Bu yapının, bebeğin anne karnındaki yoldaşı olduğu yönünde bir inanç bulunduğunu da belirtir. Eserde yer alan “*Uma.yka tapınsa ogul bulur*” atasözü ise Umay’a yönelen saygının bereket ve özellikle erkek çocuk sahibi olma beklentisiyle ilişkilendirildiğini göstermektedir. Kâşgarlı’nın aktardığına göre kadınlar Umay’dan iyi talih ve hayırlı gelecek ummaktadır (Ercilasun & Akkoyunlu, 2018: 61). Bu ifadeler Umay’ın Türk inanç dünyasında doğum, bereket ve koruyuculukla bağlantılı bir figür olarak nasıl algılandığını yansıtan önemli bir zemin oluşturmaktadır.

Bu anlam çerçevesi içinde Umay, Türk mitolojisinde kadınların ve çocukların koruyucu ruhu olarak kabul edilmektedir. Mitolojik betimlemelerde ak-sarı saçlı, açık tenli ve beyaz giysili olarak tasavvur edilen Umay’ın hamilelik sürecinden itibaren anne ve çocuğun güvenliğini sağladığına inanılır. Anne karnındaki çocuğun kutunu koruduğu; anneye ve bebeğe zarar verebilecek ruhlarla mücadele ederek düşük veya bebek ölümü gibi olumsuzlukların önüne geçtiği düşünülür. Doğum sırasında ise bebeğin dünyaya gelişini engellemeye çalışan varlıklarla çatışarak doğumun sağlıklı biçimde gerçekleşmesine katkıda bulunduğu aktarılır. Çocuğun konuşmadığı ilk yıllarda, özellikle uyku hâlinde, Umay ile ilişki kurduğuna dair inanç yaygındır. Kumandı topluluğu Umay’ı gökte yaşayan iyi ruhlar arasında değerlendirir ve bebeğin göbek bağına kesip kirpiğini temizleyen bir varlık olarak nitelendirir. Teleütler ise onun çocuğu

emzirdiğini ve çocukla oyun oynadığını düşünmektedir (Dilek, 2024). Umay Ene'nin koruyuculuğu çocuğun dilsel ve bedensel gelişimi belirginleşinceye kadar sürer.

Umay'ın kutsayıcı dokunuşuna ilişkin inançlar yalnızca doğum süreciyle sınırlı olmayıp bireyin bedeninde taşıdığı bazı doğuştan izlerle de ilişkilendirilmiştir. Doğum lekeleri ve özellikle benler, Umay'ın bereket ve koruma işaretleri olarak yorumlanmış; bu izlere sahip çocuklar uğurlu kabul edilmiştir (Beydili, 2022).

İslamiyet'in benimsenmesinden sonra Umay'ın halk inançlarında Hz. Muhammed'in kızı ve Hz. Ali'nin eşi olan Fatıma ile ilişkilendirilerek yeniden anlamlandırıldığı görülmektedir. Sözlü kültürde Umay Ene'nin yeryüzünde dolaşırken bazı taş ve kaya yüzeylerinde iz bıraktığına inanılır. Bu izler Umay Ana'nın tahtı olarak anılır. Kırgızistan geleneğinde doğumla ilgili görev üstlenen ebeler ile çocuk sağlığıyla ilgilenen emci-domçu ve bübüler, müdahaleleri sırasında Umay'dan yardım talep eder; yaptıkları uygulamayı “Benim elim değil, Umay Ene'nin eli” diyerek onun koruyucu kudretiyle ilişkilendirirler. Umay'ın koruyuculuğu yalnızca çocuklarla sınırlı görülmemektedir. Yetişkinler için de güvenlik sağlayan bir güç olarak kabul edilmektedir. Bir yolculuğa çıkan kişi uğurlanırken büyüklerin “Umay Ene'ye ısmarladım” ya da “Umay Ene'ye emanet ettim” sözlerini söylemesi, onun koruma sağlayan manevi bir varlık olarak algılandığını göstermektedir. Aynı biçimde doğadaki bolluk ve bereket dönemleri de Umay ile ilişkilendirilmektedir. Ürünlerin verimli olduğu, hayvanların çoğaldığı zamanlarda halk arasında “Umay Ene'nin göğsünden süt akıyor” denilerek bu bereket, Umay'ın kutsal verimliliğine atfedilmektedir (Dilek, 2024).

Umay; doğa, bereket ve yaşam döngüsünü düzenleyen kutsal bir figür olarak da tasavvur edilmektedir. Bu çerçevede Umay'ın kuş suretine bürünebilen kanatlı bir ruh olarak betimlendiği; Yaşam Ağacı'nın sahibi kabul edilerek yeryüzüne bereket dağıttığı anlatılmaktadır. Bazı rivayetlerde ise yanında zarif bir buğu (ceylan) ya da geyikle birlikte tasvir edildiği ifade edilmektedir (Uslu, 2016). Özellikle dişi hayvanların ve yavruların bereketi ile güvenliği, Umay'ın koruyucu etkisi kapsamında düşünülmüştür. Egemenlik anlayışıyla bağlantılı olan “devlet kuşu” inancı da Umay figürüyle ilişkilendirilen unsurlardan biridir. Bu kuşun “Umay-Humay” veya “Hümay Kuşu” adıyla anılması, Osmanlı geleneğinde karşılaşılan “Hümayun” kavramıyla birleşerek Umay'ın göksel kökenli bir kut ve iktidar sembolü olarak algılandığını göstermektedir. Bu yaklaşım, Umay'ın yönetme gücünün ilahi bir kaynaktan geldiğine dair eski inançlarla bütünleşen kültürel bir süreklilik içinde konumlandığını ortaya koymaktadır (Beydili, 2022).

Umay'a ilişkin inançlar zaman içinde farklı yönleriyle çeşitlenmiş ve koruyucu niteliklerinin yanında başka tasavvurların da ortaya çıktığı görülmüştür. Bayat'ın değerlendirmelerinden hareketle “çocukları öldüren Kara Umay” olarak adlandırılan bu figür, mitolojik anlatılarda Umay'dan ayrı bir varlık olarak ele alınmıştır. Kara Umay, özellikle çocuk ölümleriyle ilişkilendirilen ve tehdit oluşturduğu düşünülen bir ruh olarak betimlenmiştir. Böylece Umay'ın şefkat ve korumaya dayalı yönünden farklı bir anlam alanında konumlandırılmıştır. Bu durum, Türk mitolojik geleneğinde bazı figürlerin zamanla çok katmanlı bir yapı kazanarak çeşitli topluluklarda farklı işlevlerle anıldığını göstermektedir.

Şamanlık geleneğinde Kara Umay'ın olumsuz etkilerinden korunmak amacıyla çeşitli ritüeller uygulanmaktadır. Doğum yapan kadınlar için gerçekleştirilen bu uygulamalar arasında Kara Umay'ın temsili bir betimi olarak kabul edilen kuklaların hazırlanması öne çıkar. “Umay Tutargga” adı verilen bu merasimde şaman, kukla aracılığıyla Kara Umay ile sembolik bir iletişim kurar ve onun aileye zarar vermemesini sağlamak için ritüel bir ikna süreci yürütür. Törenin temel amacı, hamile ya da yeni doğum yapmış kadının kukla üzerinden doğum hamisiyle ilişki kurmasını ve koruyucu ruhla bağlantısının güçlenmesini sağlamaktır. Kozmik düzen içinde ilk doğum hamisinin temsili bir tasviri olarak görülen bu kukla, ritüel sırasında mitolojik anlamıyla yeniden etkin hâle getirilmektedir (Bayat, 2024).

Altay-Sayan topluluklarında görülen Kara Umay inancının İslamiyet'in kabulünden sonra Türk kültüründe Al Karısı, Alarvadı ve Albastı gibi demonik varlıkların anlatılarında yaşamaya devam ettiği görülmektedir. Kara Umay ile Al Karısı arasındaki temel ayrım, Al Karısı'nın özellikle hamile kadınlara yöneldiğine ve onların bedenlerine zarar vererek -özellikle ciğerleriyle ilişkilendirilen- felaketlere yol açtığına dair inançta ortaya çıkar. Türk dünyasının farklı bölgelerinde bilinen Albastı ise üreme ve bereket sürecine karşıt bir güç olarak değerlendirilmekte; lohusa kadınlara ve yeni doğan bebeklere zarar verdiği düşünülen bir varlık şeklinde anlatılmaktadır. Bu tehlikelere karşı korunmak isteyen Müslüman Türk toplulukları, hamile kadınların ve bebeklerin yanına bıçak, iğne ve hatta tüfek gibi nesneler yerleştirerek koruyucu bir çember oluşturmayı amaçlamış; böylece Umay Ana'ya atfedilen himaye edici işlevi sembolik olarak sürdürmeye çalışmışlardır (Bayat, 2024).

L. P. Potapov'un incelemelerinde insanın varoluş süreci doğum, yaşam ve ölüm aşamalarının birbirini tamamladığı döngüsel bir yapıda ele alınmaktadır. Bu bütüncül

döngü içerisinde Umay'ın merkezi bir işlev üstlendiği belirtilmektedir. Potapov'un aktardığına göre insan, maddi bir beden kazanmadan önce öz hâliyle “Gök”te bulunmakta ve Tanrı tarafından şekillendirilerek yeryüzüne gönderilmektedir. Kondoma Nehri havzasında yaşayan Şor Türklerinin anlatılarında ise bu gönderiliş; kayan bir yıldızın parlaklığı, güneş ışığının süzülüşü ya da Tanrı'nın kutsal kayın ağacında yaprak biçiminde salınan ceninlerin dünyaya doğru üflenmesi şeklinde tasvir edilmektedir (Çoruhlu, 2024).

Tüm bu anlatımlar, Umay'ın Türk mitolojik düşüncesinde kapsamlı bir işlev alanına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Koruyuculuk ve bereketle ilişkilendirilen Umay; kadınların doğurganlık süreçlerinden çocukların gelişimine, hayvanların verimliliğinden topluluğun genel esenliğine kadar geniş bir etki alanında konumlanmaktadır. Tarihsel dönemler boyunca çeşitli yorum ve dönüşümlere uğramasına karşın Umay kültü hem etnografik verilerde hem de mitolojik sistem içinde belirleyici niteliğini sürdürmektedir. Gök Tanrı inancıyla uyumlu bir biçimde yaşamı koruyan ve bereketi destekleyen yönleri sayesinde toplumsal düzenin farklı katmanlarında süreklilik gösteren merkezi bir figür hâline gelmiştir.

2.4.2.1.9 Od Ana (Ot Ene/İne, Oçıra Mancı)

Ot/od sözcüğü kelime manasıyla ateş, alev demektir. Türk mitolojisinde ateşin kutsallığına dair inanışlar, günlük yaşamdan ritüellere kadar geniş bir yelpazeye yayılmıştır.

Türkçede “ateş” kavramının kökeni çoğunlukla “ot/od” kelimesiyle açıklanmakta ancak “ocak” sözcüğünün kökeni konusunda da benzer bir yaklaşım bulunmaktadır. İsmet Zeki Eyüboğlu, “ocak” kelimesinin “od” kökünden türediğini ifade etmektedir. Ona göre “od” sözcüğüne yer bildirme eki olan “ak” eklenerek “odak/ocak” şekli ortaya çıkmış ve bu da “ateş yakılan yer” anlamını kazanmıştır. Bu bağlamda “ocak” kelimesi; zamanla “ev, yuva” gibi anlamlar da taşımaya başlamıştır (Eyüboğlu, 1995; akt. Kumartaşlıoğlu, 2016).

Anasır-ı erbaa (dört unsur) içinde yer alan ateş, insan yaşamının sürdürülmesinde temel işlevlere sahip bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Isınmadan beslenmeye, barınmadan gündelik faaliyetlerin düzenlenmesine kadar birçok alanda belirleyici bir rol üstlenen ateş; aynı zamanda yok edici, dönüştürücü ve zaman zaman korku uyandıran niteliğiyle dikkat çekmektedir. Bu karşıt özelliklerin bir arada bulunması, ateşin hem

günlük yaşamı düzenleyen temel bir unsur hem de kutsallık atfedilen güçlü bir varlık olarak algılanmasını sağlamıştır. Böylece ateş etrafında çeşitli inanç pratikleri, ritüeller ve toplumsal kabuller şekillenmiş; ateş, kültürel bellekte simgesel bir nitelik kazanmıştır (Kumartaşlıoğlu, 2016).

Türk mitolojik sisteminde “Ot Ene”, ailenin ve boyun koruyucusu olarak görülmektedir. Düğün, bayram gibi kutlamalarda ve dini ayinlerde ateşe özel bir önem atfedilmekte; ona dua edilmesi ve saç saçılması gibi ritüeller bu törenlerin vazgeçilmez unsurları arasında yer almaktadır (Dilek, 2024).

Türk mitolojik inanç sisteminde ateş ruhuna “ana” adının verilmesi, bu unsurun koruyucu ve üretken niteliklerle ilişkilendirilerek kadınsı bir varlık olarak kavranmasına dayanmaktadır. Eski inanç özelliklerini uzun süre yaşatmış topluluklardan Altaylar da Moğol topluluklarında olduğu gibi ateş ruhunu çoğunlukla dişi bir güç olarak tasavvur etmektedir. Bu anlayış çerçevesinde Teleütler, ateş iyesini “Ot Ene” adıyla anmakta ve onu evin düzenini sağlayan, refahı gözeten bir koruyucu olarak kabul etmektedir. Ateşin evi aydınlatan ve arındıran niteliği, Ot Ene’nin hane halkını koruma ve yaşamı düzenleme işleviyle bütünleşmektedir. İnanç yapılarında Ot Ene’ye gösterilen özenin, evde uyumun ve bereketin sürmesi açısından önemli olduğuna inanılmış; ateş ruhuyla kurulan bu saygı temelli ilişkinin toplumsal yaşamda süreklilik sağlayan bir unsur olduğu kabul edilmiştir (Bayat, 2024).

Yakut mitolojisinde ise semanın dokuzuncu katında Dalkın Eezi ile birlikte baş tanrının bulunduğu inanılması, kutsal varlıkların hiyerarşik düzenine dair önemli bir tasavvur ortaya koymaktadır. Bu kozmik düzende Ot Ene’nin yüksek bir katta yer alması, ateş ruhuna atfedilen değerin ve saygının büyüklüğünü yansıtmaktadır. Böyle bir konumlandırma, ateşin hem maddi dünyada yaşamı sürdüren temel bir unsur hem de manevi boyutta kutsallık taşıyan bir varlık olarak değerlendirildiğini göstermekte; onun evrensel düzen içindeki seçkin yerini vurgulamaktadır (Bayat, 2024).

Şaman ayinlerinde okunan manzum duaların birinde ateş ruhu şöyle takdis edilir: *“Otuz dişli ateş anam, kırk dişli kayın anam; gündüzleri bizim için çalışıp çabalıyorsun, karanlık gecelerde bizi kötü ruhlardan koruyorsun. Gelenlerin başındasın, gidenlerin arkasındasın!.. Orağa benzeyen hilal değişiyor; eski yıl gidiyor, yeni yıl geliyor. Ben de senin kurumuş ağzını saçılarla ıslatmağa geldim. Sen karanlık gecelerde genç kızlar gibi saçlarını dalgalandırarak oynuyorsun, kırmızı ipli kumaşlar sallayarak genç al kısırak*

üzerinde geziyorsun, aydın gecelerde masum çocuk suretine giriyorsun! Ulusun koruyucusu, sürülerimizin bekçisisin! Altın yapraklı mukaddes kayın ağacının gölgesinde dinleniyorsun” (İnan, 1986: 68).

Hakas Türklerinin inanç dünyasında Ot İne, affedici bir nine ve iyi bir ev sahibi olarak nitelendirilir. Bu figür, evin refahını koruyan güçlü bir varlık kabul edilmekte ve toplumsal düzenin sürdürülmesinde önemli bir rol üstlenmektedir. Hakas kozmolojisinde Ot İne’nin bedeni zamanla ve ayın değişen evreleriyle birlikte farklı görünümler kazanır. Dolunay döneminde genç ve zarif bir kadın görünümüne büründüğü, hilal evresinde ise yaşlı bir kadın şeklinde betimlendiği aktarılmaktadır. Akşam saatlerinde ipek giysiler kuşanmış bir kadın olarak sabah vakitlerinde ise daha kapalı ve sade bir kıyafetle tasvir edilmesi onun döngüsel ve çok yönlü karakterini yansıtmaktadır. Bu kültürel anlayış doğrultusunda Hakas kadınları, Ot İne adına diktikleri giysilerin kumaş artıklarını ateşe bırakarak ona armağan sunar ve bu ritüelle ateş ruhuyla uyumlu bir ilişki kurmayı amaçlar. Rüyalarda kırmızı elbiseli yaşlı bir kadının görülmesi, Ot İne’nin kişiye yakınlaştığının bir göstergesi olarak yorumlanmakta ve bu durumda gündüz vakti ona yemek sunulması gerektiği kabul edilmektedir. Ayrıca mitolojik anlatılarda Ot İne’nin koruyucu yönünü sembolize eden altın bir zırh giydiği, altından yapılmış yay ve ok taşıdığı aktarılmakta; bu özellikler onun hem ev hem de kozmik düzen üzerindeki güçlü varlığını ifade etmektedir (Kumartaşlıoğlu, 2016).

Bu çerçevede Ot Ana, ateşin somut işlevlerinin ötesinde koruyan, düzenleyen ve dönüştüren yönleriyle kültürel bellekte güçlü bir yer edinmiştir. Mitolojik anlatılarda ana figürü olarak evin birlik ve düzenini temsil etmiş; aile ve toplum yapısının devamlılığını sağlayan kutsal bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Ona yönelik saygı kuşaklar boyunca aktarılan ritüeller, adaklar ve törenlerle yaşatılmış; böylece ateş kültünün toplumsal yaşamda sürekliliği korunmuştur. Ateşin ruhsal ve kozmik bir unsur kabul edilmesi, Ot Ana’nın insanla doğa arasındaki dengeyi simgeleyen bir varlık olarak görülmesine imkân tanımıştır. Bu nitelikleriyle Türk kültüründe inanç sisteminin önemli yapı taşlarından biri hâline gelmiştir. Zaman içinde değişen kültürel koşullara rağmen Ot Ana algısı, mitolojik kimliğini koruyarak günümüze ulaşan güçlü bir sembol niteliği taşımaktadır.

2.4.2.1.10 Al Karısı (Al Ruhı, Albastı, Albıs/Albız)

Türk halk inançlarında Albastı, doğaüstü ve korkutucu bir kadın varlık olarak tasvir edilmektedir. Özellikle lohusa kadınlara musallat olan Albastı’nın lohusa sıtmasına sebep

olduğuna ve hastaların ölümüne yol açabileceğine inanılmaktadır. “Al’ın eziyeti” anlamında da kullanılan bu hastalık, halk arasında albastı ifadesiyle anılmaktadır. Ayrıca Albastı’nın geceleri atları ahırlarından çalarak şafak söküne kadar sürdüğüne inanılır. Sabah olduğunda atların ter içinde kalmış ve yelelerinin örölmüş hâlde bulunması, bu etkinin bir işareti olarak kabul edilmektedir (Boratav, 2020).

Mitolojik anlatılarda insan ve hayvan karışımı bir görüntü taşıyan Al Karısı, olağanüstü bedensel özelliklere sahip bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Uzun boyu, belirgin parmak ve tırnakları, dağınık saçları, yağlı vücudu, küçük el ve ayakları, yere ve göğe uzanan dudakları, zaman zaman koyu tenli bir yüzle görünmesi, tepede konumlanan tek gözü ve al renkli bir gömlek giymesi bu betimlemeler arasında yer alır. Bazı rivayetlerde memelerini devlerinkine benzer biçimde arkaya atabilen bir varlık olarak aktarılması, onun mitolojik gücünü ve sıra dışı niteliğini destekleyen ayrıntılar arasında değerlendirilmektedir. Türk halk anlatılarında Al Karısı’na karşı güvenlik sağlamak amacıyla çeşitli yöntemlerin uygulandığı görülür. İğne ya da çuvaldız gibi sivri bir nesnenin kullanılması veya zift ile temas sağlanması, geleneksel inanışlarda bu varlığın etkisini durdurmaya yönelik ritüeller arasında sayılmaktadır. Bu uygulamaların ardından Al Karısı’nın aldığı ciğerini geri bıraktığı ve olaya tanık olan kişinin “ocaklı” ya da “alcı” olarak adlandırıldığı belirtilir. Toplum tarafından koruyucu niteliğe sahip kabul edilen bu kişiler ve onların soyları, Al Karısı ile karşılaştıklarında güvence altında görölmekte; evlerinde alcıya ait bir eşya bulunduranların da benzer bir korunma elde ettiğine inanılmaktadır (Dilek, 2024). Türk efsanelerinde Al Karısı’nın öne çıkan özelliklerinden biri ise kılık değeristirme yetisidir. Lohusa kadınların yakın çevresindeki kişilerden birinin görünümünü alarak onlara yaklaşabildiği; bazen lohusanın eşinin bazen de komşularından birinin biçimine bürünerek güven kazanmaya çalıştığı aktarılmaktadır. Bu yönü; Al Karısı’nın anlatılar içinde dönüşebilen, çevreyle uyumlu bir görünüm alabilen ve lohusalık dönemine ilişkin kültürel inanışlarla yakından bağlantılı bir varlık olarak konumlandırılmasına katkı sağlamaktadır (Sarpkaya, 2021).

Anadolu geleneklerinde Al Karısı’nın ağıllar, samanlıklar, eski yerleşim kalıntıları, kayalık dağ yamaçları, çeşmeler ve doğal su kaynakları gibi pek çok mekânda bulunduğuna dair yaygın bir inanç bulunmaktadır. Bu mekânsal çeşitlilik, Albastı’nın kültürel tasavvur içinde geniş bir etki alanına sahip olduğunu göstermekte ve onu diğer olağanüstü varlıklardan ayıran belirgin bir özellik olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu yerlerin geçmişte Albastı’nın korumasıyla ilişkilendirildiği, bu alanların

düzeninin ve bütünlüğünün onun gözetiminde olduğuna inanıldığı aktarılmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda Albastı; lohusalık dönemine ilişkin anlatıların ötesinde farklı mekânlarla bağlantı kuran, kadın ya da erkek her bireyin dikkat ve özen göstermesi gereken bir mitolojik figür olarak kültürel bellekte yerini almıştır (Bayat, 2024).

Türk halk inançlarında Albastı'nın en dikkat çekici özelliklerinden biri, yaşam gücünün topuğunda bulunduğuna dair inanıştır. Bu canın boncuk biçiminde düşünüldüğü ve güvenilir kabul edilen bir başka Albastı'ya emanet edildiği aktarılır. Halk kültüründe bu boncuklarla hazırlanan tılsımların çocukların boynuna takılması, onları koruyucu bir nitelik taşıdığı düşüncesiyle ilişkilendirilir. Albastı kimi anlatılarda eli ve ayağı ters biçimde tasavvur edilmekte; bu yönü onun öteki âlemle bağlantılı bir varlık olarak kavranmasına katkı sağlamaktadır. Bazı rivayetlerde Albastı, cinlerin anası olarak anılır ve gözetici bir üst varlık niteliğiyle betimlenir. Yakasına takılan iğnenin onu belirli bir hizmet düzenine dahil ettiği düşünülmekte ancak Albastı'nın verilen görevleri ters yönde yerine getirmesi, onun mitolojik evrenin farklı bir katmanına ait olduğuna işaret eden bir özellik olarak değerlendirilmektedir. Yer altı dünyasında her şey yeryüzünün tersi bir düzende işlemektedir. Yer altı âleminde “getir” emri “götür” anlamına gelmekte, “at” kelimesi “et” olarak “aslan” ise “ot” yiyen bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Açık kapıların kapatılması, kapalı kapıların açılması gibi zıtlıklar bu dünyanın temel özelliklerindendir. Böylece yer altı dünyası, bir aynadaki ters görüntüyü andıran bir düzenle tasavvur edilmiş; Albastı da bu kozmik paradigmanın temsilcilerinden biri olarak kültürel bellekte konumlandırılmıştır (Bayat, 2024).

Al Karısı'nın üç ayrı biçimde tasavvur edildiği görülmektedir. Kara Albastı, ağırbaşlı ve vakur bir görünümle betimlenen bir varlık olarak anlatılmaktadır. Kırmızı Albastı, insanlığın başlangıcıyla ilişkilendirilen bir ana figürü niteliği taşır; eski Çince kaynaklarda “kırmızı kadın” adıyla anılması bu yönünü destekleyen bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Sarı Albastı ise kültürel tasavvurlarda öne çıkan bir başka biçim olup çoğu zaman sarışın bir kadın görünümündedir. Kimi rivayetlerde ise keçi ya da tilki şekline bürünebilen bir varlık olarak aktarılmaktadır. Sarı Albastı'nın hareketli karakteri, onu toplumsal hafızada farklı anlamlarla ilişkilendirmiş; bu yönüyle özellikle kadınlar arasında dikkate değer bir sembolik figür olarak yer edinmiştir. Doğum sürecinde anne ve bebekle bağlantılı ritüellerde Sarı Albastı'nın da anıldığına; bu dönemde koruyucu nitelik taşıdığına inanılan duaların hocalar veya baksılar tarafından okunmasının önemli kabul edildiğine dair kültürel bilgiler aktarılmaktadır (Şimşek, 2017).

Tahtacılar ve bazı Türk topluluklarında lohusalık dönemine özgü koruyucu gelenekler önemli bir yere sahiptir. Doğumun ardından lohusa kadının bulunduğu odada kırk gün boyunca ışığın açık tutulması, bu sürecin özel niteliğini vurgulayan bir uygulama olarak kabul edilir. Anne ve bebeğin yatağına kırmızı bez bağlanması ya da bebeğin kırmızı bir örtüyle sarılması, renk sembolizminin koruyucu yönünü yansıtmaktadır. Bu dönemde bebeğin yatağının altına ekmek, demir parçası, ayna veya kırık bir oklava yerleştirilmesi; evin içine elek asılması da kültürde önemli görülen koruma pratikleri arasındadır. Lohusalık süreci boyunca evden ateş, tuz ve un gibi maddelerin dışarı çıkarılmaması anne ve bebeğe ait çamaşırların evin dışına asılmaması dönemin bütünlüğünü koruyan geleneksel uygulamalar olarak değerlendirilir. Aileye yeni katılan gelinin lohusa odasına girişinin gerektiği durumlarda başına kırmızı bir yazma bağlaması, ritüelin gerekliliklerini yerine getiren sembolik bir davranış olarak görülür. Düğün alaylarının lohusa evinin yakınından geçmesi bekleniyorsa yol kenarındaki bir ağaca ya da direğe kırmızı bez bağlanır; anne ve bebeğe “arılık” adı verilen madenî para takılarak iyi dileklerin sembolik ifadesi sunulur. Kırk gün sonunda kullanılan kırmızı bezlerin yıkanıp bir daha kullanılmamak üzere evden çıkarılması ve aile dışından birine verilmesi, ritüelin tamamlandığını gösteren kültürel bir uygulama niteliği taşır (Dilek, 2024).

Sonuç olarak Albastı inancı, Türk halk inanç sisteminin demonolojik yapısında yer alan ve doğum kültürleriyle bağlantılı niteliğiyle kültürel hafızada belirgin bir varlık göstermektedir. Halk anlatılarında Albastı’nın doğaüstü özellikler taşıması, doğum ve lohusalık dönemine yönelik geleneksel hassasiyetlerin şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu özellikler toplumun kozmolojik düzeni algılayış biçiminde tedirginlik yaratan unsurların mitolojik bir figür üzerinden ifadesine imkân tanımıştır. Bu nedenle Albastı, lohusalık dönemine ilişkin ritüel pratiklerin düşünsel arka planında dikkat uyandıran bir demonolojik unsur olarak değerlendirilmiştir. Doğum sürecine ilişkin kırmızı kumaş parçaları, sürekli ışık bulundurma, demir ve ekmek gibi nesnelerin seçimi, lohusalık odasında ritüel bütünlüğün gözetilmesi ve baksı-hoca uygulamaları Albastı ile ilgili halk anlatılarında hissedilen tedirginlik duygusunun kültürel pratiklere yansımaları ortaya koymaktadır. Albastı’nın belirli mekânlar, zaman dilimleri ve toplumsal rollerle ilişkilendirilen anlatıları halk zihninde dikkat ve özenle bağdaştırılan bir sembolik yapı meydana getirmekte; bu yapı, kültürel süreklilik içinde kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Güncel halk inanışlarında Albastı’nın varlığından söz edilmeye devam edilmesi, demonolojik figürlerin toplumsal bellekle kurduğu bağın gücünü göstermektedir.

Modernleşme sürecine rağmen Albastı'nın ritüel pratiklerde ve anlatılarda yaşatılması, Türk demonolojisinin sürekliliğini ve mitolojik figürlerin kültürel kimlik içindeki sağlam yerini ortaya koymaktadır. Bu açıdan Albastı, doğum etrafında şekillenen geleneksel bilgi sisteminin ve halkın metafizik duyarlıklarının anlaşılmasına katkı sağlayan önemli bir mitolojik öge niteliği taşımaktadır.

2.4.2.1.11 Oçurman

Oyrotlar Ülgen'i "Kurbustan" adıyla anmaktadır. Altaylılar arasında ise bu yüce varlık için "Oçurman", "Kuday", "Kara Han" ve "Burhan Bakşı" gibi çeşitli adlandırmalar kullanılmaktadır. Eski Türk düşüncesinde Ülgen'in konumuna ilişkin farklı tasavvurlar bulunmakta ve kimi kaynaklarda Ülgen, Kayrahan'ın oğlu olarak ifade edilmektedir (Bayat, 2017). Her bir Türk topluluğu kendine özgü dil, kültür ve coğrafi koşullardan etkilenerek mitolojik figürlere farklı adlar vermiştir. Bu varyantlaşma aynı mitolojik figürlerin benzer temalarla ele alınmasıyla birlikte her bir toplumun kendi ihtiyaçları ve kültürel bağlamları doğrultusunda şekillenmiş özgün anlatılara dönüşmesini sağlamıştır. Ancak tüm bu çeşitliliğe rağmen mitolojik figürlerin taşıdığı temel anlam ve değerler büyük ölçüde korunmuştur.

Fuzuli Bayat'ın Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri adlı eserinde yer alan Oçurman, Türk mitolojisinde doğa unsurları ile olan güçlü bağları ve yaratıcı gücü ile öne çıkan bir figürdür. Oçurman, doğanın temel unsurlarını şekillendiren ve bu unsurlarla uyumlu bir yaşam süren bir karakter olarak tasvir edilir. En belirgin özelliği, özellikle toprak ve suyu şekillendirme becerisiyle doğanın dengesini kurma ve yaşamın sürekliliğini sağlama kapasitesidir. Ayrıca Oçurman'ın Güneş ve Ay'ı yaratarak karanlık dünyaya ışık getirdiği ve karanlık ruh Kerel'i etkisiz hâle getirdiği de anlatılmaktadır. Bu eylemler Oçurman'ın kozmik düzeni sağlayan bir figür olduğunu göstermektedir.

Mitolojik kaynaklarda Oçurman, sahip olduğu güçlü beden yapısı ve yüksek dayanıklılık düzeyiyle dikkati çeken bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Fiziksel kapasitesinin yanı sıra doğayla kurduğu uyum ve karşılaştığı güçlükleri aşabilme yetisi, onu kahramanlık niteliği taşıyan bir figür hâline getirmektedir. Oçurman'ın mitolojik evrendeki konumu, güç ve cesareti etik bir düzlemde kullanan bir karakter anlayışıyla ilişkilendirilir. Bu çerçevede Şulmus'la (şeytan) girdiği mücadele, adalet ilkesine bağlı kahramanlık anlayışının önemli bir örneği olarak değerlendirilir. Şulmus'un temsil ettiği kaotik güce

karşı sergilediği direniş, Oçurman'ın toplumsal düzenin korunmasına yönelik işlevini belirginleştirmektedir.

Bu mitolojik çerçeve içerisinde Oçurman hem kozmik düzenin sürdürülmesinde hem de kültürel değerlerin anlamlandırılmasında özel bir konumda yer alır. Onun mücadelesi, iyilik ve düzen kavramlarının mitolojik alanda somutlaştırılmasını sağlayan bir kahramanlık örüntüsü olarak yorumlanmaktadır. Böylece Oçurman Türk mitolojisinde güç, adalet ve etik ilkelere dayalı kahramanlık idealini temsil eden önemli bir figür niteliği kazanmaktadır.

2.4.2.2 Türk Mitolojisinde Hayvanlar

İnsanlar, tarihsel süreç boyunca hayvanlarla sürekli etkileşim içinde bir yaşam sürmüştür. Hayvanlar; beslenme, barınma, giyinme ve taşıma gibi temel ihtiyaçların karşılanmasında belirleyici işlevlere sahip olmuş ve bu yönleriyle günlük yaşamın vazgeçilmez unsurları arasında yer almıştır. İnsan-hayvan ilişkisi temel gereksinimlerin karşılanmasına hizmet eden bir yapı niteliği taşımış; toplulukların ekonomik düzenlerinin oluşumunda da güçlü bir etki yaratmıştır. Hayvanların evcilleştirilmesiyle birlikte insanlar hayvancılıkla uğraşmaya başlamış ve bu durum kültürel ve toplumsal yaşamı derinden etkilemiştir. Hayvanlarla kurulan bu güçlü bağ aynı zamanda pek çok gelenek, inanç ve folklorik anlatıların doğmasına yol açmış; toplumlar arasında farklı inanç ve ritüellerin yayılmasını sağlamıştır. Hayvanlar sadece yaşamın bir parçası olarak kalmamış, mitolojik ve sembolik anlamlar yüklenen figürler haline gelmiştir. Bu mitolojik anlatılarda hayvanlar hem gerçek dünyada insanlara hizmet eden hem de kutsal birer varlık olarak yer almıştır.

Avcılık ve hayvancılıkla geçinen toplumların kültürel yapısında hayvanlar, besin ya da ekonomik değer taşıyan varlıkların ötesinde yaşamın sürekliliğini belirleyen kutsal unsurlar arasında değerlendirilmiştir. Bu topluluklarda avcının elde ettiği başarı ya da yetiştiricinin sürüsündeki bereket, çoğu zaman insanın bireysel çabasından çok doğanın düzeni ve hayvanların iradesiyle ilişkilendirilmiştir. Avın kendisini göstermesi ya da evcil hayvanların süt, yün ve benzeri nimetleri sunması; insanla hayvan arasındaki karşılıklı uyumun bir işareti olarak kabul edilmiştir. Bu düşünce, toplulukların hayvanlara duyduğu saygıyı ve doğaya karşı hissettikleri içsel bağlılığı yansıtan bir kültürel temele dönüşmüştür. Hayvanlarla kurulan bu nitelikli ilişki, zaman içinde kutsal anlatıların ve sembolik imgelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Böylece toplumlar, hayvansal yaşamı merkeze alan geniş bir mitolojik evren inşa etmiştir (Roux, 2005).

Doğayla sürekli temas hâlinde yaşayan Türk topluluklarında hayvanlar; edebiyatın, folklorun ve gündelik yaşam pratiklerinin temel unsurları arasında yer almıştır. Konargöçerlik döneminin hareketli yaşam koşullarında ve yerleşik hayata geçiş sürecinde insanlar, yaşamlarını sürdürebilmek için hayvanlardan önemli ölçüde yararlanmışlardır. Bu etkileşim zaman içinde kültürel bir değere dönüşmüştür. Hayvanlara yönelik algı, ekonomik ve pratik işlevlerin ötesine geçerek dinî ve mitolojik bir boyut kazanmıştır. Hayvanlar kutsiyet atfedilen varlıklar arasında değerlendirilmiştir. Bu kutsiyet anlayışı halk inançlarının, ritüellerin ve anlatı geleneğinin gelişmesine güçlü bir katkı sunmuştur. Hayvanlar kimi anlatılarda efsane ve masal figürü kimi durumlarda ise totemik semboller olarak kültürel bellekte önemli bir yer edinmiştir (Işık, 2023).

2.4.2.2.1 Kurt

Eski Doğu Türkçesinde böri, Moğolcada cino, Batı Türklerinin lehçelerinde kurt adıyla anılan kurt motifi farklı önem derecelerinde ortaya çıkar (Roux, 2005). Asena/Aşına, Bozkurt, Börteçine, Erböri, Çalkurt, Gökbörü vs. gibi adlarla anılan kurt; soyun sürekliliğini sağlayan, halkı doğru yola sevk eden ve kutsallık atfedilen bir varlık olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle hem mitolojik anlatılarda hem de tarihsel bellekte Türk kimliğinin inşasında merkezi bir rol oynamış, milletin kökenine dair anlatıların vazgeçilmez öğelerinden biri olmuştur.

Türk destanlarında özellikle etnogenezi anlatıları çerçevesinde merkezi bir konumda yer almakta ve türeyişin temel unsurlarından biri olarak işlev görmektedir. Örneğin Oğuz Kağan Destanında Oğuz Kağan'a rehberlik eden gök kurt (gökbörü), onun ilahi bir misyonu gerçekleştirmesine aracılık eden yönlendirici bir varlık olarak betimlenmektedir. Ergenekon Destanında demir dağı eriterek Türk topluluklarının yeni bir yaşam alanına ulaşmasını sağlayan, onlara rehberlik eden figür de bir kurttur. Bozkurt Destanında, düşman saldırısından sağ kurtulan bir Türk çocuğunun bir dişi kurt tarafından büyütülüp soyun devamlılığının bu dişi kurt aracılığıyla sağlandığı ifade edilir. Türeyiş Destanında Uygur Kağanının kızları, ilahi bir varlık olarak görülen kurt ile evlenir ve Uygurların ataları bu birliktelikten doğar.

Dede Korkut Kitabında ise kurt motifine doğrudan geniş yer verilmemekle birlikte bu inancı çağrıştıran bazı ifadeler rastlanmaktadır. Eserde geçen “*Kurdun yüzü mübarek*” ve “*Kara başım kurban olsun kurdum sana!*” gibi sözler, kurdun kutsallık atfedilen bir varlık olarak algılandığını göstermektedir (Başkurdistanlı, 2014: 105).

Mitolojik çerçevenin ötesinde kurt figürü, erken dönem Türk siyasi yapılanmalarında da önemli bir simgesel işleve sahiptir. Eski Türklerde kurt; savaşçılığın, bağımsızlığın ve kolektif kimliğin temsili olarak görülmüş ve siyasi sembollerde kendisine geniş bir yer bulmuştur. Göktürk kağanlığının sembollerinde kurdun temsili bir unsur olarak kullanıldığı, gök bayrağa işlendiği görülmektedir. Ayrıca Orhun Kitabelerinde Türklerin kurda benzetilmesi Türklerin kendilerini güçlü, cesur ve bağımsız bir millet olarak görmeleriyle ilişkilendirilmektedir. Ek olarak kurt gök unsuru ile ilişkilendirilmiş ve aydınlıkla bağlantılı bir sembol olarak değerlendirilmiştir. Kültigin Yazıtı'nın doğu yüzünde geçen *“Tanrı güç verdiği için babam hakanın ordusu kurt gibi imiş, düşmanı koyun gibi imiş”* ifadesi bu anlayışı yansıtmaktadır (Çoruhlu, 2024: 267). Epik ve mitolojik düşünce dünyasında Türklerin atası ve ecdat kültürünün taşıyıcısı olarak kabul edilmiştir. Hunlar ve Göktürkler için kutsal bir ata sayılan bozkurt, Oğuz Türklerinde ise koruyucu bir figür olarak değerlendirilmiştir (Alizade, 2012).

“Kurt, yüce tanrının insanlara gönderdiği bir habercisi gibi görünüyordu.” Türklere göre insanların olduğu kadar tanrının ruhu da zaman zaman kutsal bir hayvanda tecelli eder ve görünürdü. Sibiryâ şamanları şöyle diyorlardı:

Tavşan bizim koşucumuz!

Kurt, bizim haber getiricimiz!

Kuşu şekline girdiğimiz!

Kartal, elçimiz olan hayvanlardır!

Kartallar, insanoğlundan tanrıya giderlerken kurtlar da tanrıdan insanoğluna doğru kutsallıklar taşıyorlardı.

Büyükayı burcunda yedi azgın kurt varmış,

Zincirle bağlıymışlar, onlara gökler darmış!

Bu yedi kurt, Kutup Yıldızına demir zincirlerle bağlanmışlar ve önlerinden kaçan Küçükayı burcunun atlarını yemek için durmadan kovalıyorlardı (Ögel, 1971: 20).

Kurt ögesi, Türk mitolojik düşüncesinde dönüşüm ve biçim değiştirme temalarının sembolik bir taşıyıcısı olarak da yorumlanmıştır. Oğuz Kağan Destanında gök kurdun bir ışık eşliğinde belirmesi, kurt imgesinin tanrısal bildiri ve rehberlik algısıyla kurduğu bağı örnekleyen bir anlatı olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda ışık, tanrısallık ve ilahî haberin görünür bir işareti biçiminde anlamlandırılmıştır. Kozmolojik adlandırma

geleneğinde gök kurt, bozkurt, ak kurt, al kurt ve kara kurt gibi renk temelli nitelemeler bulunmaktadır. Bu adlandırmalar renk sembolizminin kültürel çağrışımlarıyla ilişkilendirilmiştir. Mitik anlatı geleneğinde ak kurt saflığın ve erdemin, al kurt yer ve güç temelli kudretin, kara kurt ise yer altı âlemi ve sinayıcı kuvvetlerin temsiliyle bağlantılandırılarak yorumlanmıştır (Çoruhlu, 2024).

Anadolu Türkmenleri arasında kurdun kökeninin insan soyuna dayandırıldığı sözlü inanç aktarımı örnekleri bulunmaktadır. Bu anlatılarda kurt, dört kardeşin en küçüğü olarak konumlanmakta; payına düşen koyun mirasının büyük kardeşleri tarafından verilmemesi üzerine bir dönüşüm geçirerek kurt formuna bürünmektedir. Dönüşüm sonrası kurt imgesi, beslenme ve hayatta kalma döngüsünü sürdürmek için koyun çalma davranışıyla ilişkilendirilen bir figüre dönüşmektedir. Beyşehir yöresinde kullanılan “aslımız kurttur, yaygımız yurttur” sözü, kurt ataya yönelik bir göndermeyi yansıtmaktadır. Nizip çevresinde saygı gösterilen ve kırk mağaradan oluşan bir mezarlığın adı ise Kurt Baba’dır. Burada yaşayan kurtların atasının her yıl koyun sürülerinden bir koyunu alma hakkına sahip olduğuna ve kurda ateş etmekten kaçınmak gerektiğine inanılmaktadır (Dilek, 2024).

Türk halk inançlarında koruma, uğur, bereket ve şifa ile de ilişkilendirilmiştir. Kurdun dişini cebinde taşıyan kişiye nazar değmeyeceğine inanılırken aşık kemiğini para çantasında bulundurmanın zenginlik getireceği düşünülmüştür. Bu kemik aynı zamanda çocuklar için nazarlık olarak kullanılmıştır. Kurdun dişinin gümüşle kaplanarak gelinin saçına takılması durumunda gelinin nazardan korunacağına inanılır. Ayrıca kurt dişi, çocuk beşiklerinde kötü gözlere karşı bir koruyucu unsur olarak yer almıştır (Kalafat, 2006).

Kurt motifi, eski Türklerin gündelik yaşamında ve kültürel hafızasında hem sembolik hem de zorlu doğa koşullarıyla ilişkilendirilen bir figür olarak yer edinmiştir. Türk toplulukları, Orta Asya bozkırı coğrafyasının sert iklim ve yaşam şartlarında sürülerini korumayı hayatta kalma döngüsünün önemli bir parçası olarak görmüşlerdir. Sürü koruma pratikleri, ekonomik etkinliklerin yanında topluluğun emniyeti ve yaşam sürekliliğini destekleyen stratejik bir beceri olarak da değerlendirilmiştir. Bozkır ekosisteminde kurtların sürü hâlinde dolaşması, sözlü kültür aktarımında toplumsal güvenlik algısını besleyen bir unsur olarak anlatı belleğinde yer almıştır. Bu anlatı, yaşam mücadelesinin doğayla kurulan dengeli ilişki üzerinden anlamlandırıldığı kültürel hafıza izlerini taşımaktadır. Bu sürülerin başında yaşlı ve deneyimli kurtlar bulunurdu. “Saçları

kırılmış ve gök gök olmuş bu ihtiyar kurtlar, sürülerini istedikleri yerlere götürüyorlar ve yiyecek bulmak için en uygun şartları arıyorlardı.” Bu nedenle eski Türkler genç kurtlardan ziyade sürüleri yönlendiren ihtiyar ve yeleleri ağarmış “Gök Kurt” a daha fazla önem atfetmişlerdir (Ögel, 1971:12).

Türk toplulukları, doğayla sürekli iç içe yaşamış ve hayatta kalmak için doğanın sunduğu tüm unsurlarla uyum içinde olmuşlardır. Kurt ise bu kültürde hem düşman hem de kutsal bir varlık olarak yer almıştır. Sürüleri korumak adına Türkler, kurtlara karşı hem fiziksel hem de kültürel bir strateji geliştirmişlerdir. Kurdun hem tehlike hem de güç sembolü olarak bu kadar önemli bir yer tutması, ona karşı geliştirilen çeşitli inançları ve gelenekleri de doğurmuştur.

Kurt ağzı bağlama geleneği, kırsal bölgelerde hayvanlarını kaybeden kişilerin hayvanları bulunana kadar kurt saldırılarından korunmalarını sağlamak amacıyla başvurdukları bir inanç ve uygulamadır. Korumanın kurt üzerinden gerçekleştirilmesi doğada kaybolan hayvanların çeşitli tehlikelerle karşı karşıya kalabileceği düşünüldüğünde kurdun doğa üzerindeki egemenliğini yansıtmaya açısından dikkat çekicidir (Balaban, 2013). Artvin ve çevresinde, gece sahipsiz kalan hayvanların kurt saldırısından korunması için “Tin” suresi, üç kez “Eüzü besmele” çekilerek ve nefes almadan okunur. Bu sırada bir bıçağın ağzı kapatılır veya bir ipe düğüm atılarak kurdun ağzının bağlandığına inanılır (Tokdemir, 1993). Çanakkale yöresinde ise bu amaçla Kureyş suresi tersinden okunur. Ters motifinin bu uygulamada yer alması dikkat çekicidir. Ayrıca farklı dualar okunarak gerçekleştirilen bu uygulamaların ortak noktaları geleneğin mahiyetini anlamada önemli bir gösterge sunmaktadır (Kalafat, 2006).

2.4.2.2.2 At

At motifi; kuvvet, kahramanlık, özgürlük ve sadakat sembolü olarak Türk kültüründe önemli bir yer tutmuştur. At, eski Türklerin gündelik yaşamının yanında mitolojik ve destansı anlatı geleneğinin de güçlü ve süreklilik gösteren öğelerinden biri olarak konumlanmıştır. Göçebe yaşam tarzının ayrılmaz bir unsuru olan at; bir binek hayvanı olmanın ötesinde yoldaş, savaşta dost ve sosyal statünün göstergesi olarak değerlendirilmiştir (Savaşkan & Gürlek, 2024). Atın savaşlardaki önemi nedeniyle kuvvet ve kudret simgesi hâline geldiği, at sürülerinin ise zenginliği ifade ettiği görülmektedir (Çoruhlu, 2024).

At, Türk mitolojik inanç aktarımında Ülgen tarafından yaratılan canlılardan biri olarak kabul edilmiştir. Türklerin kozmolojik zaman algısına dayanan On İki Hayvanlı Türk Takviminde bir yılı temsil eden hayvan olarak da yer almış ve bu yolla kültürel anlamlandırma içinde zaman döngüsüne dâhil edilmiştir. At yılının bolluk ve bereket umudunu temsil ettiği inancı sözlü kültürde uğur ve kutsiyet tasavvurunun yansımalarından biri olarak görülmüştür (Dilek, 2024). Çin ve Bizans kaynaklarında Hun Türklerinin yaşam döngüsünün atla iç içe olduğuna dair anlatılar aktarılmaktadır. Bu anlatılara göre Hunlar at üzerinde doğar ve at üzerinde ölürlerdi. Bu nedenle at, Hunlar için kutsal bir hayvan sayılmıştır (Veliyev, 1987). Türkler, çok eski dönemlerden itibaren atı ehlileştirmiş ve günlük yaşamlarının ayrılmaz bir parçası hâline getirmiştir. At; eti, sütü, tüyü, derisi, yük taşıma işlevi ve savaşlardaki rolüyle Türk toplum hayatı üzerinde büyük etkiye sahip bir hayvan olmuştur (Ocak, 1985; akt. Alizade, 2012).

Şamanist ritüellerde at, şamanın kozmik yolculuğunda bineği ve kurban uygulamalarında ritüel bir aracı olarak önemli bir sembolik konuma sahiptir. Atın göğe yükseliş tasavvuruyla ilişkilendirilmesi, şamanın gök katlarına çıkışını kolaylaştıran mitik bir rehber imgesi oluşturmuştur. Şaman davulunun yapım ve betimleme süreçlerinde de at imgesinin sıklıkla kullanıldığı, etnografik anlatılarda aktarılmaktadır. Gök Tanrı inancına dayalı mitik çerçevede at, yaratıcı tanrı Ülgen'in simgelerinden biri olarak yorumlanmıştır. Atın yaşam ve ölüm döngüsüyle aynı anlatı evreni içinde anılması, onun kozmik yükseliş ve öte dünya tasavvurlarının sembolik temsilinde de yer aldığını göstermektedir. Bu düşünce dünyasında kanatlı at imgesi Tulpar adıyla anlatı belleğinde yer almış ve atın göksel niteliklerle kurduğu sembolik bağ, bu imge üzerinden kültürel anlamlandırma içinde sürdürülmüştür (Çoruhlu, 2024).

Atın varlığı tanrıların insanlara yardım edebilmesi için gerekli görülmüştür. Esrarengiz âlemleri temsil eden bir varlık olarak değerlendirilen at, şamanın ve insanın en yakın dostu olarak kabul edilmiştir. Cennete ulaşacak yolu da atın bildiğine inanılmıştır (Seyidoğlu, 1995).

Eski Türk kurganlarında öteki dünyada ölüye hizmet etmesi amacıyla gömülmüş at kadavralarına rastlanmıştır. Bu atların çoğunun kuyruğunun kesilmiş veya düğümlenmiş olması, yas işareti olarak yorumlanmıştır. Atın kurban edilmesi geleneği, İslamiyet'in kabulünden sonra da izlerini sürdürmüştür. İbn Fadlan'ın Seyahatnamesinde, kesilmiş ağaçlar üzerinde kabrin başına asılan atlardan ve bu atların cennete giderken binecekleri hayvan olarak tasavvur edilmesinden söz edilmektedir. İslamiyet sonrası dönemde de

bazı Türk hükümdarlarının mezarlarında ya da tek başına yapılan mezarlarda at gömülerine rastlandığı bildirilmektedir (Çoruhlu, 2024). Atın ölümden sonra bile sahibine eşlik etmesi, hukuki düzenlemelerde insan hayatıyla eş değer görülmesi ve mitolojik anlatılarda kutsal bir varlık olarak betimlenmesi, onun Türk kültüründeki olağanüstü konumunu göstermektedir.

Atın toplum içindeki özel konumu, ceza yasalarına da yansımıştır. En ağır ceza olan ölüm, cinayet işleyenlere verilirken Tu-yu-huen toplumunda at öldürmenin ve at hırsızlığının da ölüm cezası ile cezalandırıldığı bilinmektedir. Bu durum atın insan yaşamı kadar değerli kabul edildiğini göstermektedir (Roux, 2005).

Türk destan ve efsanelerinde at, çoğunlukla mucizevi nitelikler taşıyan bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Köroğlu efsanesinde anılan Kır At, kanatlı ve beyaz bir savaş atı olarak tasvir edilmiştir. Bazı anlatımlarda Kır At'ın sahibinin onu ışık almayan bir ahırda uzun süre özel bir bakım altında tutması sonucu kanatlarının çıktığı ifade edilmektedir. Başka yorumlara göre ise Kır At, bir göl taşkınıyla gelen mucizevi bir at olarak tanımlanmıştır. Epik anlatılarda benzer kökene sahip başka at figürlerine de rastlanmaktadır. İhtişamlı kişilere ait atların hayat suyu içerek ölümsüzlük kazandığına inanılmıştır. Bu bağlamda Köroğlu'nun Kır At'ı, Hızır'ın Boz At'ı, Şah İsmail'in Kamer Tay'ı ve Hz. Ali'nin Düldül'ü gibi örnekler verilmiştir (Boratav, 2020).

At kültürüne dair izler, Dede Korkut destanında da açıkça görülmektedir. Destanda at, mitolojik görüşlere bağlı bir kült nesnesi olarak değerlendirilmiştir. Oğuz Türklerinin yaşam tarzının atla sıkı bir ilişki içinde olduğuna dair pek çok ifade destanda yer almaktadır. At kültürüne yönelik inanç ve uygulamaların mitolojik nitelikte olması destanın farklı boylarında belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İlk boylardan itibaren Oğuzların yaşamı, günlük hayattaki merasim ve ritüelleri, askeri seferleri ve savunma düzenleri at kültürüyle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Atlara verilen isimler de at kültürünün mahiyetini anlamak açısından önem arz etmektedir: Kazlık at, Bedöy at, Ağboz at, Arap at, Al aygır, Yelisi Kara Kazlık at, Kara aygır, Yüyürek at, Toğlu Başlı Turu aygır, Göy Bedöysün at, Ağ Bedöysün at gibi adlarla anılan atlar belli bir kahramana aittir. Örneğin Boz at Beyrek'in, Konur at Kazan'ın, Göy Bedöysün at ise Şirşemseddin'in atı olarak geçmektedir. “Dirse Han oğlu Boğaç Han” boyunda ise “At ayağı külük, ozan dili çevik olur” şeklinde bir ifade yer almaktadır (Alizade, 2012). Kaşgarlı Mahmud'un Divânü Lugâti't Türk adlı eserinde ise “*Kuş kanadı ile er atı ile muradına erer.*”, “*At, Türk'ün*

kanadıdır.” gibi ifadeler de atın önemi üzerine söylenmiş sözlerdir (Ercilasun & Akkoyunlu, 2018: 15).

At kültürünün semantik özellikleri birkaç temel başlık altında değerlendirilmektedir. Öncelikle at dünyanın zoomodeli olarak kabul edilmiş ve ilk kozmogoninin (yaratılışın) temel unsurlarından biri olarak görülmüştür. Ayrıca at kozmogonik bir karakter olarak ecdat kültürü çerçevesinde de işlev üstlenmiştir. Bu bağlamda at hem dünyanın oluşumunu simgeleyen hem de atalara duyulan saygının taşıyıcısı olan bir varlık olarak öne çıkmıştır. Tüm bu özellikler atın kutsal bir kurban hâline gelmesine ve kült nesnesi olarak yerleşmesine yol açmıştır (Alizade, 2012).

At hakkındaki eski inançların izleri, günümüzde halk inanışları biçiminde yaşamaya devam etmektedir. Azerbaycan Türklerinin inanışına göre rüyada at görmek uzun boylu olmanın ve murada ermeye yaklaşmanın bir işareti olarak yorumlanmaktadır. Anadolu’da ise güneş doğmadan boz bir ata binip bir dereden yedi kez geçen kişiye sihrin etki etmeyeceğine inanılmaktadır (Beydili, 2022). Anadolu’da at nalı kullanımı da yaygındır. Evlerin dış cephesine asılan at nalları nazara karşı koruyucu bir unsur olarak görülmektedir. Atın kafa kemiği ise özellikle Erzurum ve Kars köylerinde, ambar ve değirmen gibi yerlerin girişlerine yerleştirilerek kazalara ve kötü ruhlara karşı koruyucu işlev üstlenmektedir. Güveyyurt Yörükleri arasında “hoylama” adı verilen bir tür al basması inancında ise lohusa kadının yastığının altına ayna konularak ve çocuğun başucuna at kemiği yerleştirilerek koruma sağlandığına inanılmaktadır (Dilek, 2024).

Türk kültüründe at kuyruğu, matem işareti olarak kabul edilmiştir. Destan geleneğine göre uykuda birinin bindiği atın kuyruğunun eksik veya kesik olarak görülmesi, ata binen kişinin ölümüne işaret sayılmıştır. Atlar, ruhlar dünyasıyla iletişim kuran araçlar olarak da düşünülmüş; bu bağlamda şamanların kullandığı defler “şaman atı” olarak adlandırılmıştır. Ayrıca Kara Kalpaklar arasında tabuta “Ağaç At” denilmesi de atın ruhlar âlemiyle ilişkilendirilen kutsal rolünün bir yansıması olarak değerlendirilmiştir (Beydili, 2022).

Kısacası at kültürü, Türk toplumlarının göçebe yaşam tarzıyla birlikte şekillenmiş ve onların hayatının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Ekonomik, askeri ve toplumsal boyutlarıyla güçlü bir simgesel değer kazanmıştır. At; savaş meydanlarında bir güç göstergesi olduğu kadar destanlarda kahramanların yol arkadaşı, Şamanist inançlarda kutsal bir varlık ve öteki dünyaya geçişin aracı olarak konumlandırılmıştır. Türk

mitolojisinde ve halk inanışlarında derin izler bırakan at, tarih boyunca Türklerin kimliğinin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

2.4.2.2.3 Geyik

Türk mitolojisinin en eski simgelerinden biri olan bu motifin kökleri Mezolitik döneme kadar uzanmaktadır. Gök ve yer unsurlarıyla ilişkilendirilen bu motif, çeşitli hayvanlarla ortak nitelikler taşımaktadır (Çoruhlu, 2024). Türklerin sosyokültürel yaşamında geyik, iki farklı anlamda yer almaktadır. Bir yandan avcılık ve hayvancılıkla geçinen topluluklar için önemli bir av hayvanı ve geçim kaynağıdır. Öte yandan toplumsal inançlar çerçevesinde kutsal kabul edilip avlanması yasak ve uğursuzluk getiren bir varlıktır. Bu durum, ekonomik gereklilikler ile manevi inanışlar arasındaki çelişkiyi yansıtarak geyiğin kültürel bağlamda üstlendiği çok katmanlı anlamları belirginleştirmektedir.

Şaman inancında geyik; ruhsal yolculuklarda bir kılavuz, bir aracı olarak da görülür. Pek çok anlatıda şamanın ya da bir kahramanın peşine düştüğü bir geyiğin onu başka bir dünyaya bazen göğe bazen yer altına götürdüğü anlatılır. Bu yönüyle geyik, farklı âlemler arasındaki geçişi sağlayan bir varlık olarak kabul edilir. Şaman davullarında da bu sembolizmin izlerine rastlanır. Şaman davulları, evrenin katmanlarını temsil eden bir yapıya sahiptir; yer altı, yeryüzü ve gökyüzü bu tasvirlerde kendine yer bulur. Yeryüzü betimlenirken kullanılan önemli sembollerden biri de geyiktir.

Davulun tokmağı tıpkı davul ve şaman cübbesi gibi özel bir törenle hazırlanır. Altay Türklerinde davul tokmağına “orbu”, Yakutlar arasında ise “bulaayah” adı verilmektedir. Tokmak genellikle kayın ağacından veya sığın boynuzundan yapılır. Ayin sırasında şamanın ruhunun dünyayı dolaşmasına eşlik eden davul ve tokmak, sembolik taşıyıcı işlevi görür. Karada gezerken davul at, tokmak ise kamçı; sulardan geçerken davul kayık, tokmak kürek; göğe yükselirken ise davul kuş, tokmak ise tüy olarak tasavvur edilmiştir (İnan, 1986).

Türk kültüründe geyik, kadın figürünün sembolü olarak önemli bir yer tutar ve koruyucu bir unsur olarak değerlendirilir. Anlatılarda özellikle dişi geyik ön plana çıkmakta, bu figür “maral” adıyla anılmaktadır. Dişi geyik; bereket, doğurganlık, merhamet ve yol göstericilik gibi değerlerin temsilcisi olarak görülmüştür (Ögel, 1991). Kırgızistan halk inançlarında ise “Boynuzlu Maral Ana” figürü ön plana çıkmaktadır. Kırgızların atalarının Boynuzlu Maral Ana tarafından düşmanlardan kurtarılan çocuklardan türediğine dair inanç, günümüzde dahi canlılığını korumaktadır. Cengiz Aytmatov’un

“Beyaz Gemi” adlı romanında da bu efsaneye sık sık atıf yapılmakta, Maral Ana’nın koruyucu ve kurtarıcı işlevi vurgulanmaktadır (Karadavut & Yeşildal, 2007).

Göktürklerin anasının dişi bir geyik olduğunu anlatan efsaneye göre;

“Göktürklerin atalarından biri, sık sık bir mağaraya giderek orada dişi bir Deniz-Tanrısı ile sevişirmiş. İkisi arasındaki bu aşk ilgileri devam ederken günün birinde bu Göktürk reisi, bir süre avı düzenleyerek ordusu ile ava çıkmış. Askerler geniş bölgelerdeki vahşi hayvanları sürerek nihayet küçük bir yere sıkıştırmışlar. Bundan sonra da avlarının etrafını çevirip birer birer avlamağa başlamışlar. Tam bu sırada askerlerden biri, karşısına çıkan bir Ak-geyiği okuyla vurarak öldürmüştür. Bundan sonra sevgilisini yerinde bulamayan Göktürk reisi, meseleyi anlamış ve bu Ak-geyiği vuran askerle onun kabilesini cezalandırmış. Bu cezaya göre Göktürklerde insan kurbanları, hep bu askerin kabilesinden verilmiştir.” (Eberhard 1996: 86).

İlk Türkçe yazılı belge olan Orhun kitabelerinde Bilge Kağan, abidenin batı cephesinde *“baga sığun ötser (ança) sakınur men... / dağda yabani geyik gürlöse öylece mateme gark oluyorum”* ifadesiyle geyiğin sembolik anlamda duyarlılığı ve narinliği temsil ettiğini belirtmiştir. Bahaeddin Ögel Radloff’tan bir Güney Sibiryâ masalına ait şu parçayı aktarmıştır: *“Bir bahadır avlanırken karşısına bir geyik çıkar ve er de geyiğin peşine düşüp onu kovalamaya başlar. Geyik kaçar, o kovalar. Baştan başa bakırdan yapılmış bir dağ, birdenbire açılır ve geyik de bu delikten içeri girer. Avcı, dağdan içeri girer. Az sonra geyik kaybolur ve karşısına Yedi Tanrı (Kuday) çıkar.”* Burada mağara kutlu bir yer ve geyik de tanrının bir elçisi olarak yorumlanabilir (Gültepe, 2015: 566).

İslamiyet’in kabulüyle geyikle ilgili anlatımlarda geyiğin daha çok erkek bir figür olarak tasvir edildiği görülmektedir. Örneğin Kaygusuz Abdal’ın Abdal Musa dergâhına intisabı, bir geyik olayı üzerinden anlatılmıştır. İslamiyet sonrası dönemde geyiğin erkek figürüyle özdeşleştirilmesine rağmen Türk kültüründe ad verme geleneğinde geyik ve türlerinin (maral, ceylan vb.) kız çocuklarına isim olarak verilmesi, İslamiyet öncesi dönemden kalan geyik kutsallığının etkisiyle ilişkilendirilebilir (Aytaş, 1999). Anadolu’nun farklı yörelerinde yaşayan “Alageyik”, “Geyikli Baba” gibi efsanelerin kökeninin ise Orta Asya inançlarına dayandığı ifade edilmektedir (Gülensoy, 1989; akt. Koca, 2017).

Bununla birlikte İslami anlatılarda geyiğin şekil değiştirme rolü daha vardır. Pek çok İslami anlatıda, evliyaların geyik donuna girdiğine dair menkıbeler bulunmaktadır. Bu tür

anlatılarda geyik şekline giren evliya, karşılaştığı kişiye rehberlik edip onu doğru yola yönlendirir ya da zor bir durumdan kurtarır. Geyik, burada ilahi bir işaret ve manevi bir kılavuz olarak ele alınır. Bu bağlamda geyiğin yol gösterici rolü hem eski Türk inanışlarındaki rehberlik niteliğiyle hem de İslamî düşüncedeki irşat kavramıyla örtüşmektedir.

Türk halk inançlarında ve anlatılarında özellikle Alevi-Bektaşî geleneğinde bazı uluların geyik donuna girdiklerine inanılmaktadır. Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa gibi önemli şahsiyetlerin geyik suretine büründükleri anlatılmakta, Geyikli Baba ise tam anlamıyla bir geyik-insan figürü olarak tasvir edilmektedir (Dilek, 2024). Bu inanç örneklerinden biri de Seyyid Battal Gazi'nin geyik (sığın) suretine girerek mezarını ziyarete gelen Hacım Sultan'a görünmesi; bir diğeri ise Abdal Musa'nın oku ile vurduğu geyiğin aslında Abdal Musa olduğunu anlayarak ona intisap edilmesi şeklindedir (Ocak, 2012).

Geyik motifi, masal anlatılarında da önemli bir yer tutmaktadır. “Bacı Bacı Can Bacı” masalında, geyik izinde biriken sudan içen erkek kardeşin geyiğe dönüşmesi anlatılmaktadır (Günay, 1975). “Hani Ya Bacımın Ayağı?” masalında da benzer bir biçimde, geyik izinde toplanan sudan içen erkek kardeşin geyiğe dönüştüğü aktarılmaktadır (Sakaoğlu, 2002). “Geyik Oğlan” masalında ise av sırasında susuzluktan yanan çocuğun kel bir su yalağından su içmesiyle birlikte geyiğe dönüşmesi konu edilmiştir (Alptekin, 2002; akt. Koca, 2017). Bu örnekler geyik motifinin dönüşüm ve değişim temasıyla olan güçlü bağını ortaya koymaktadır.

Geyiğin yol gösterici olarak karşımıza çıktığı menkıbe örnekleri:

Hunlara ait bir efsanede, Hun avcılarının peşine düştüğü dişi bir geyiğin avcıları geçilemez sanılan bir bataklığın içine çektiği anlatılmaktadır. Avcılar bataklığın içine girdiklerinde buranın aslında geçilebildiğini fark ederler ve bu sayede İskitlerin topraklarına ulaşmayı başarırlar (Ögel, 2003). Benzer bir anlatımda Battal Gazi'nin babası Hüseyin Gazi'nin çıktığı bir av sırasında takip ettiği geyiğin peşinden bir mağaraya girdiği ve burada duyduğu sesle oğlu Cafer'in (Battal Gazi) dünyaya geleceğini öğrendiği aktarılmaktadır (Köksal, 2003; akt. Koca, 2017).

Anadolu'nun farklı bölgelerinde anlatılan Geyik Ana veya Ana Geyik efsanelerinde, bazı boy ve sülalelerin geyiği totem kabul ettikleri görülmektedir. Giresun'da anlatılan bir Ana Geyik efsanesinde, annesi tarafından bir ağacın kovuğuna terk edilen çocuğun dişi bir geyik tarafından beslenmesi ve bu çocuğun soyundan gelenlerin Yaylaoğulları sülalesini

oluşturduğu anlatılmaktadır. Bir diğer anlatımda ise elik keçi (geyik) tarafından emzirilerek hayatta kalan bir çocuğun soyundan gelenler, atalarının elik keçiler tarafından beslendiğine inanmakta ve bu hayvanları ataları olarak kabul etmektedirler. Bayraktaroğlu sülalesine ait bir başka efsanede de atalarının elik keçi tarafından beslenen bir çocuk olduğu ifade edilmektedir (Dilek, 2024).

Bu anlatılar dikkate alındığında Anadolu’da geyik avının uğursuzluk ve felaket getireceğine dair güçlü bir inanç olduğu görülmektedir. Alageyik efsanesinde geyik avına meraklı bir gencin düğün gecesi gelini ortada bırakarak geyik seslerinin peşinden gitmesi ve su dolu bir oyukta boğularak hayatını kaybetmesi bu inancın bir yansımasıdır. Erzincan’da anlatılan bir başka efsanede ise sadık bir kadının koruduğu geyiği öldüren avcıların kadının bedduasıyla taş kesildiği aktarılmaktadır. Müslüman-Hristiyan mücadelesini konu edinen Battal Gazi Destanı’nda da Battal Gazi’nin babası Hüseyin Gazi’nin bir geyiğin peşinden gitmesi sonucu düşmanları tarafından şehit edildiği anlatılmaktadır. Halk müziğinde de bu inanış izlerini sürdürmektedir. “Geyik Avı” adlı türküde, geyik avlarken kayalıklarda hayatını kaybeden bir avcının hikâyesi dile getirilmiştir: *“Sabahtan da kalktım geyik avına / Geyik çekti bizi kendi dağına / Tövbeler tövbesi geyik avına / Siz gidin avcılar kaldım kayada.”* Ayrıca, *“Geyik avına biyol giden bir daha tövbe eder”* atasözü de geyik avının uğursuzluk getirdiğine yönelik inancın halk söylemine yansımış bir örneğini oluşturmaktadır (Dilek, 2024: 372).

Türk töresinde geyik avlamak kadar yaralı ve ölü geyik görmek de birçok felaketin ve uğursuzluğun habercisi kabul edilir. Eski Türk inançlarına göre yaralanmış bir geyiğin insanların yaşadığı alana sığınması yaklaşan tehlike ya da zorlukların işaretidir. Bu durum ataların huzursuzluğunun bir yansıması olarak görülür ve toplumda bir uyumsuzluk dönemi başlayacağını simgeler. Geyik kadar onun bir parçası olan boynuzuna da dikkat çekmek gerekir. Güç, dönüşüm, yenilenmeyi sembolize eden boynuzlar aynı zamanda yer ile göğün bağlantı aracıdır.

Anadolu’nun pek çok yerinde ve diğer Türk coğrafyalarında türbe ve yatırlarda geyik boynuzlarının bulunduğu bilinmektedir. Geyik boynuzlarının bu tür mekânlarda yer almasının nedeni, yatırlarda yatan velilerin geyiklerle olan münasebetlerini konu alan efsanelerle açıklanmaktadır. Bu boynuzlar çoğu zaman muhterem zatların velayet sahibi olduklarına dair bir delil olarak değerlendirilmiştir. Geyik boynuzlarının yatırlarda bulunması ve ziyaretler sırasında hastalıkların sağaltımında kullanılması, geyiğin ve onunla ilişkilendirilen velinin kutsiyetini pekiştiren bir uygulamadır. Geyik boynuzunun

Türk kültüründe “yenilenme” ve “ölümsüzlük” simgesi olması da bu kullanımın temelinde yer almaktadır. Lakin dikkat çekici bir husus olarak geyik boynuzunun evlerin kapılarına ve duvarlarına nazardan korunmak veya bereket getirmek amacıyla asılmasının dışında, hastalık sağaltımı için yalnızca yatırlarda kullanılmasına özen gösterilmektedir. Bu durum hastalık sağaltımı sürecinde “geyik boynuzu” ve “yatır” arasında kurulan nesne-mekân ilişkisinin yatırların da simgesel bir anlam taşıdığını göstermektedir (Kumartaşlıoğlu, 2015). Geyik boynuzlarının yatırlarda hastalıkların sağaltımı amacıyla kullanılmasında geyiğin kültürde taşıdığı kutsallığın yanı sıra simgesel anlamı da önemli bir yer tutmaktadır. Geyikler her yıl üreme döneminin ardından boynuzlarını döker ve ardından daha büyük boynuzlar çıkarırlar (Cunbur, 1982). Bu doğal döngü, boynuzun yenilenme ve diriliş simgesi olarak algılanmasına yol açmıştır. Bu nedenle geyik boynuzlarının hastalara uygulanmasının hastaların da tıpkı geyik gibi yenilenerek şifa bulacağı inancını doğrulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Çin’den Batı Avrupa’ya kadar geniş bir coğrafyada geyik boynuzları, düzenli yenilenmeleri nedeniyle “yenilenme” sembolleri arasında kabul edilmiştir (Eliade, 2003; akt. Kumartaşlıoğlu, 2015).

Özetle geyik, Türk mitolojisinde ve kültüründe çok boyutlu bir anlam taşır. Hem maddi hem de manevi bir varlık olarak derin kökleri vardır. Avcılık ve geçim kaynağı olarak bir yandan ekonomik bir değere sahipken diğer yandan kutsal ve yol gösterici bir varlık olarak toplumsal inançların merkezine yerleşmiştir. Dişi geyiğin doğurganlık, bereket ve merhamet gibi sembolik anlamları Türk halkının doğaya ve kadına bakışını da yansıtır. Anadolu’nun pek çok bölgesinde halı ve kilimlerde hâlâ geyik motifine rastlanması bu kutsallığın ve simgesel anlamının günlük yaşamda da yaşatıldığını gösterir. Geyik hem doğanın hem de kültürün bir parçası olarak Türk halkının geçmişten günümüze kadar taşıdığı önemli bir figürdür.

2.4.2.2.4 Kartal (Karkuş)

Sözlüklerde “karkuş” ifadesiyle karşılık bulunduğu görülmekte; Türk kültürel geleneğinde bu adlandırma kartal ile özdeş bir kullanım sergilemektedir. Sibiryalı halkları arasında kartal, kutsallık ve kudretin simgesi olarak önemli bir yere sahiptir. Kaşgarlı Mahmud Divânu Lugâti’t-Türk’te kartalı “Karkuş Yıldız” ifadesiyle anarak bu kuşa atfettiği özel konuma dikkat çekmiştir (Boratav, 2020).

Kartal, Türklerin millî simgelerinden biri olarak özellikle Şamanist inanç sisteminde önemli bir yer tutmaktadır. Yakutlar tarafından en yüksek ruhları taşıyan kutsal bir varlık

olarak kabul edilen kartal, Gök Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak algılanmış ve sıklıkla Dünya Ağacı'nın tepesinde tasavvur edilmiştir. Gök Tanrı'nın timsali olarak kartala ve diğer bazı yırtıcı kuşlara kurban sunulması gelenek hâline gelmiştir. Özellikle Göktürk ve Uygur dönemlerinde kartal; hükümdarların ve beylerin timsali, koruyucu ruhu ve adaletin simgesi olarak öne çıkmıştır. Aynı zamanda güneşi, güç ve kudreti temsil eden bir figür olarak da kültürel hafızada yer edinmiştir. Sanat tarihinde zaferi temsil eden mücadele sahnelerinde kartalın yer alması da bu yönlerini destekler niteliktedir. Nitekim kartal, gök unsuruna bağlı olarak olumsuz kavramlara karşı iyiyi temsil eden bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayış bir fal kitabı olan Irk Bitig'de de açık şekilde görülmektedir (Çoruhlu, 2024). Irk Bitig'de “*Altın kanatlı yırtıcı bir kartalım. Vücudumun tüyleri henüz tam büyümemiş olmakla birlikte, deniz kıyısında yatarak dilediğimi tutuyor, sevdiğimi yiyorum. Onca güçlüyüm. Öylece biliniz: Bu fal iyidir.*”, “*Bir oğlan kartal tezeğini buldu. Tarla kuşu! Etin kutlu olsun!, der.*” ifadeleri aracılığıyla gözlemlenmiştir (Tekin, 2023: 27-29).

Şamanist ritüellerde ise kartal, özel bir yere sahiptir. Şamanlar, tanrıdan dilekte bulunurken trans hâline geçerek davullarına vurur ve manzum dualar okurken bildikleri bütün ruhları, isimleriyle çağırırlar. Bu ruhlar arasında kartal da bulunur. Şaman dualarında kartal “*tanrı kuşu kartal, bakır tırnaklı müthiş kuş; sağ kanadı güneşi, sol kanadı ayı kaplayan kuş*” şeklinde tasvir edilmiştir (İnan, 1986: 105).

İslamiyet öncesi Türk topluluklarında kuşlar, özellikle de kartal, ongun olarak değerlendirilmiştir. Kuşun ruhun simgesi olduğuna dair inanç, Orhun Yazıtlarındaki ölümle ilgili ifadelerde de kendini göstermektedir. Bu yazıtlarda “uçmak” fiilinin ölüm anlamında kullanılması, ruhun bedenden kuş gibi ayrıldığı düşüncesinin bir yansıması olarak değerlendirilir. Ayrıca Şamanist inançlar çerçevesinde kuşların şamanlar tarafından suretine bürünülen yardım alınan ve koruyucu ruh olarak edinilen varlıklar arasında yer aldığı anlaşılmaktadır (Çoruhlu, 2024). Bu anlayış Eliade'nin aktardığı bir Buryat efsanesinde de somutlaşmaktadır. Efsaneye göre başlangıçta doğuda kötü ruhlar ve batıda tanrılar bulunmaktaydı. Tanrılar insanı yaratmış ama kötü ruhların hastalık ve ölümü yaymaya başlamasıyla insanlar zor duruma düşmüştür. Bunun üzerine tanrılar, insanlara yardım edecek bir şaman göndermeye karar vermiştir. Haberci olarak seçilen kartal yeryüzüne ulaştığında insanlar onun dilini çözümleyemediği için mesajı anlayamamış ve ona güven duymakta zorlanmıştır. Bu iletişim kopukluğu üzerine kartal, tanrılardan insanlarla iletişim kurabilme yeteneği istemiş veya kendi cinslerinden bir

şamanın gönderilmesini talep etmiştir. İkinci dileği kabul edilerek kartal insan kılığına bürünmüş ve yeryüzüne gönderilmiştir. Kartal, yeryüzüne indiğinde bir ağacın altında uyuyan bir kadınla karşılaşmış; bu birliktelikten ilk şaman doğmuştur (Eliade, 1964; akt. Çoruhlu, 1999).

Şaman memoratlarında da hayvan ana motifi dikkat çekmektedir. Birçok anlatıda şamanların dünyaya gelişinde hayvan ananın demir kanatlı bir kartala dönüşerek çam ağacının dallarındaki yuvalardan birinde kuluçkaya yattığına inanılır. Kartalın kuluçka süresi doğacak şamanın gücünü belirlemektedir: Üç yıl yatarsa güçlü, iki yıl yatarsa orta derecede, bir yıl yatarsa zayıf bir şaman dünyaya gelir. Kartalın bu kutsal işlevi, Yakut mitolojisinde iki başlı “toyon keter” (kuş ağa) inancıyla da ilişkilendirilmektedir (Bayat, 2006).

Yakutlarda en çok saygı duyulan kuş kartaldır. İlkbahar ve güz mevsimlerinin kartalın temsil ettiği ruhun iradesine bağlı olarak gerçekleştiğine inanılmaktadır. Rivayete göre kartal bir defa kanatlarını salladığında buzlar erimeye başlar, ikinci defa salladığında ise ilkbahar gelir (İnan, 1986). Yakut kültüründe kartal adına edilen yemin, en korkutucu yeminlerden biri olarak kabul edilmektedir. Kartal adıyla yalan yere ant içen kişinin neslinin tükeneceğine, ocağının söneceğine inanılır. Ayrıca bir Yakut evinin yanında kartal görülürse ev sahibinin ona mutlaka ziyafet vermesi gerektiği düşünülür. Hazırda et bulunmazsa bu amaçla bir hayvan kesilmesinden de çekinilmez. Geleneklere sıkı sıkıya bağlı olan Yakutlar arasında kartala sunulan bu türden adaklar oldukça yaygındır. Bir Yakut yanlışlıkla kartal öldürürse şaman çağırılarak törenle kartalın kaldırılması sağlanır. Kısır kadınlar, çocuk sahibi olabilmek için kartala dua eder ve dilekte bulunur; böyle bir dua sonrası doğan çocuklara ise “kartaldan türeyen” anlamına gelen “hotoy törütteh” adı verilir (İnan, 1986). Yakut inançlarına göre rüyada kartal görmek ise kötüye işarettir (Sieroszewski, 1902). Sieroszewski’nin aktardığı bilgilerde, rüya yorumlarının hayvan kehanetleriyle iç içe geçtiği görülmektedir. Öte dünya ile ilişkilendirilen hayvan figürleri, zaman zaman ölüm meleği özellikleriyle de tasvir edilmiştir (Roux, 2005).

Uygurların “Deryani Toskan Çon Taş Hekkide” (Nehre Set Olan Büyük Taş Hakkında) adlı efsanesinde, Yer ve Gök Tanrıları arasında çıkan savaşta Yer Tanrısının kartal şekline büründüğü anlatılmaktadır. Bu anlatı kartalın sadece göksel bir varlık değil, yerin de kudretli bir temsilcisi olarak görülmesine zemin hazırlamıştır. Kartalın koruyucu özellikleri dolayısıyla Uygurlar arasında kartal pençesinin muska olarak kullanıldığı ve

doğum yapacak kadınları kötü ruhlardan korumak amacıyla evlere kartal tüyü asıldığı bilinmektedir (Dilek, 2024).

Kırgızistan halk inanışlarında kartal ve baykuş kutsal kabul edilmekte, bu kuşların asla öldürülmemesi gerektiğine inanılmaktadır. Ancak doğada ölü bulunan kartal ve baykuşların tüyleri ya da kemikleri tılsım amacıyla kullanılmaktadır. Çocuğu olmayan kadınların kartalla uyuması hâlinde çocuk sahibi olacaklarına dair bir inanç vardır. Bebekleri ve çocukları nazardan ve kötü ruhlardan korumak için başlıklara kartal ve baykuş tüyleri asılırken beşiklere de bu kuşların kemikleri yerleştirilmektedir. Avcıları, avcılık için eğittikleri kartal ve şahinleri birkaç yıl sonra serbest bırakmakta ve bu kuşların pençelerine gümüş veya altından yüzükler takarak bir daha yakalandıklarında özgür bırakılmalarını sağlamaktadırlar. Kartal tüyleri ise yolculuklarda koruyucu bir unsur olarak taşınmaktadır. Kahramanlık destanlarında kartal, kahramanların koruyucusu ve destekçisi olarak önemli bir rol üstlenmektedir. Özellikle Er Töştük destanında, Alp Kara Kuş'un kahramanı yedi kat yer altından çıkararak kurtarması dikkat çekicidir. Destan ve masal anlatılarında kartalın yaklaşması; fırtına, yağmur, gök gürültüsü ve şimşek gibi doğa olaylarıyla birlikte tasvir edilmektedir (Dilek, 2024).

Azerbaycan mitinde kartal, kuşların padişahı olarak tasvir edilmiştir: *“Bir gün insanoğlu düşünmüş ki her şeyin bir padişahı, bir büyüğü vardır. Kuşların da gerek padişahı olsun. Tüm kuşları bir araya toplayarak ‘Hanginiz en yükseğe kalkarsanız onu padişah tayin edeceğim’ demiş. Kuşlar bu öneriyi kabul etmiş. Uçmaya kalkışmışlar. Kartal hepsinden yüksekte uçmuş. O anda insanoğlu kartalın tüyleri arasından cırt cırt kuşunun çıktığını ve daha da yükseğe uçtuğunu görmüş. Bunu kuşlar da görerek perişan olmuş ve ‘bizden padişah olmaz’ demişler. İnsanoğlu cırt cırt kuşuna demiş ki sen en yüksekte uçtun fakat kurnazlık yaptın. Sana bir iş yaptıracağım. Git bana öyle bir çöp getir ki ne eğri olsun ne de düz. Cırt cırt kuşu o zaman hep çalılıkları dolaşır, o çöpü arar fakat bulamaz. Kartal ise kuşların padişahı olur.”* (Acalov, 1998: 67; akt. Alizade, 2012: 103).

Kartalın hükümdarlık, güç ve kudret gibi kavramlarla ilişkilendirilen simgesel anlamı; İslamiyet'in kabulünden sonra da Türk kültüründe yaşamaya devam etmiştir. Bu yırtıcı kuş özellikle küçük sanat eserlerinde ve mimari yapılarda koruyucu unsur, kudret sembolü ya da nazarlık olarak kullanılmıştır (Çoruhlu, 2024). Yazır, Döğer, Dodurga ve Yapar boylarının ongunu olan kartal; bu kutsallık ve koruyuculuk anlayışının boylar düzeyinde de yaşatıldığını göstermektedir. Anadolu Selçuklu mimarisinde ve erken dönem Anadolu Türk beyliklerinde sıkça rastlanan tek ve çift başlı kartal tasvirleri; arma,

totem, mezar taşı süslemesi, hayat ağacı motifi, bilgelik ve talih gibi temalarla ilişkilendirilmiştir. Böylece kartal figürü çok yönlü bir kültürel sembol haline gelmiştir (Dilek, 2024). Anadolu'daki tarihi eserlerde görülen çift başlı kartal figürleri, İslamiyet'i kabul eden Türkler için doğrudan bir dinî sembol anlamı taşımamakla birlikte eski inançlardan miras kalan tılsımlı ve uğur getiren bir motif olarak varlığını sürdürmüştür. Bu tasvirlerin 'yerle gök arasında kutsal bir kapıyı tutan çift başlı kartal' gibi eski mitolojik inanışlardan izler taşıdığı düşünülmektedir. Müslüman Türk toplulukları, bu figürleri dinî bir sembolden ziyade uğur ve koruma getiren tılsımlar olarak yorumlamış ve abidelerine işlemişlerdir (Ögel, 1971).

Kartal, Oğuz boylarının kuş ongunlarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu durum Raşid-ad-din Fadallah'ın Ay Han'a dair anlatımlarından ve Abu'l-Gazi Bahadır Han'ın Gün Han'ın soyuna dair verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Salur boyu ve onların hanı Kazan Han üzerine inşa edilen Dede Korkut Kitabında da kartal motifi önemli bir yer tutar. Eserde kahramanlar için sıkça kullanılan "Çal Karakuş erdemli" ifadesi, kartalın kahramanlık ve yücelikle özdeşleştirildiğinin bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Burada kartal yalnızca fiziksel bir güç değil, aynı zamanda ahlaki ve erdemli bir karakterin de simgesi hâline gelmiştir (Boratav, 2020).

Kartalın uğurlu ve kutsal kabul edilmesi, Anadolu'daki halk inançlarında da canlılığını korumuştur. Çukurova Yörüklerinde gelin başlıklarının tavuk tüyü yerine kartal tüylerinden yapılan kepezlerle süslenmesi, kartalın koruyucu ve uğur getirici niteliklerine duyulan inancı yansıtır. Kayseri yöresinde ise bir kartalın vurulmasının, vuran kişinin yakınında ölüm olayı yaşanacağına inanılır. Darende'de kartal, şahin ve alacakarga gibi kuşlar da uğurlu kabul edilmekte ve olumlu anlamlar yüklenmektedir (Dilek, 2024). Anadolu'da kartalın uğurlu sayılması ve ona dair inançların halk oyunlarına kadar sirayet etmesi, bu kuşa duyulan derin manevi bağlılığı ve saygıyı gösterir. Bu inançlar, geleneklerin korunmasında ve kültürel hafızanın devamında önemli bir rol oynar. Modern dönemde varlığını sürdürerek gelen kartal, çeşitli kurumsal kimliklerde yer bulmuştur. Nitekim Türk Polis Teşkilatının ambleminde de kartal motifi kullanılmaktadır. Buradaki kartal; teşkilatın adaleti koruma, güvenliği sağlama ve toplumun huzurunu temin etme görevleriyle özdeşleştirilmiştir. Kartalın keskin bakışı ve güçlü kanatları; polis teşkilatının her türlü tehlikeyi önceden görme, olaylara süratle müdahale etme ve vatandaşları koruma azmini simgelemektedir.

Şamanlar, özellikle kartalın kutsal kimliğini kendi ruhsal yolculuklarında temsil edebilmek amacıyla bireysel oyunlarında kartalın davranışlarını belirgin jest ve mimiklerle taklit etmeye çalışmışlardır. Bu gelenek, zamanla Türk halk oyunlarına da yansımış ve binlerce yıllık geçmişe sahip figürlerin halk oyunlarında yaşamaya devam ettiği görülmüştür. Özellikle zeybek, seğmen ve semah gibi oyunlarda kartal figürlerinin hâlâ yaşatılması bu eski geleneğin günümüze taşındığını göstermektedir (Güven, 2014). Zeybek oyunlarında dansçıların kollarını geniş bir şekilde iki yana ve göğe doğru açarak uçan kartalı andırmaları, ardından çökerek dizlerini yere vurmaları bu eski Şamanist ritüellerin estetik bir yansımasıdır. Zeybeklerin bu hareketleri, kartalın düşmanına saldırmadan önceki çöküşünü sembolize etmektedir (Tör, 1963; Saralp, 1991). Şamanların kötü ruhlarla mücadele ederken yere diz vurarak sergiledikleri ritüel hareketler, zeybek oyunlarında daha inceltilmiş ve sanatsal bir forma bürünerek yaşamaya devam etmiştir (Zornnickaja, 2002; akt. Güven, 2014).

Sonuç olarak kartal, kültürel ve toplumsal anlamları derinlemesine taşıyan bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Gücün, kudretin ve yüceliğin simgesi olarak halkların inanç sistemlerinde önemli bir yer tutmuş; şaman geleneklerinden halk oyunlarına, halk inanışlarından bayraklara kadar geniş bir yelpazede etkisini göstermiştir. Kartal figürü, Türk mitolojisindeki derin anlamlarıyla sadece bir sembol olmanın ötesinde Türk toplumunun dünya görüşünü, kültürel mirasını ve toplumsal yapısını yansıtan, süreklilik gösteren bir değer olarak hâlâ varlığını sürdürmektedir.

2.4.2.2.5 Tuğrul Kuşu (Anka, Simurg)

Tüm dünya mitolojilerinde dikkat çeken ortak bir motif, olağanüstü niteliklere sahip büyük kuş figürüdür. Yunan mitolojisinde Phoneix, Hint kültüründe Garuda, Arap edebiyatında Anka ve İran mitolojisinde Simurg olarak karşımıza çıkan bu motif; Türk mitolojisinde ise Tuğrul, Karakuş ve Kartal gibi adlarla temsil edilmiştir (Duymaz, 1998). Bu benzerlik farklı coğrafyalarda ortak bir mitolojik hafızanın varlığına işaret ederken Türk inanç dünyasında söz konusu figür, özgün işlevler ve simgesel anlamlarla zenginleşmiştir.

Türk edebiyatında Simurg motifi, özellikle İran edebiyatı aracılığıyla bir motif hâline gelmiş olsa da Türk kültüründeki büyük kuş inancının İslamiyet öncesine kadar uzandığı güçlü bir varsayımdır. Nitekim İslamiyet öncesi Türk anlatılarında Tuğrul, Alp Kara Kuş gibi figürlerin varlığı bu motifin İran edebiyatından ithal edilmekten ziyade köklü bir

Türk folklorik geçmişine sahip olduğunu düşündürmektedir (İnan, 1987). Bu durum kültürel etkileşimlerin bir motifi tümüyle yeni bir formda yeniden üretmediğini, mevcut inanç katmanlarına yeni anlamlar yüklediğini göstermektedir. Anka, Simurg ya da Zümrüdüanka adlarıyla anılan bu efsanevi kuş; gerçek bir varlık olmamakla birlikte insanın manevi dünyasında ölümsüzlük, yeniden doğuş ve kutsallığın timsali olarak kabul edilmiştir. Küllerinden yeniden doğan Anka figürü; yalnızlık, benzersizlik ve uhrevi arayış gibi temalarla da özdeşleşmiştir (Gezgin, 2019). Türk halk kültüründe yeşil renk ile ilişkilendirilen kuş, “Zümrüdüanka” adı altında yaşamaya devam etmiş ve yeşil, yeniden doğuş ve sonsuz yaşamın bir simgesi hâline gelmiştir (Özdağ, 2017).

Masal ve destan literatüründe bu kuşun en dikkat çekici özelliği, koruyucu kanatları olmuştur. Pek çok varyantta kahramanın başucunda kanatlarıyla gölge yaptığı ve böylece onu koruduğu anlatılmakta bazı varyantlarda ise bu kanatların güneşi engelleyerek bir ülkeyi karanlığa mahkûm ettiği görülmektedir (Walker-Uysal, akt. Duymaz, 1998). Bu karşıt anlatımlar, söz konusu kuşun hem yaratıcı hem de yıkıcı potansiyele sahip bir kozmik güç olarak algılandığını göstermektedir.

Fiziki tasvirlerin ötesinde kuşun yaşadığı mekânlar ve onunla ilişkilendirilen efsanevi coğrafyalar da dikkat çekicidir. Anlatılarda Anka kuşunun yaşadığı dağlar, ağaçlar ve gökyüzüyle kurduğu ilişki onun ulaşılmaz ve kutsal bir varlık olarak konumlandırıldığını gösterir. Anka kuşu, eski inanç sistemlerinde sığınak olarak efsanevi Kaf Dağı’nın kayalıklarından birini seçen kutsal bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Türkmen folklorunda, Elbruz Dağı’nda yaşayan Zümrüt kuşu ile Kaf Dağı’nda yaşayan Anka (Simurg) figürleri bir araya getirilerek “Zümrüt-ü Anka” ifadesiyle anılmıştır (Beydili, 2022). Anka; insan yüzüne benzeyen, uzun boylu, rengârenk tüyleri olan ve yaşadığı yer olarak kimi anlatımlarda Bay Terek kimi anlatımlarda ise Bay Kavak adını taşıyan ve göğe kadar yükselen Dünya Ağacı’nın zirvesini seçen olağanüstü bir kuş olarak betimlenmiştir.

Türk mitolojisinde Er Töştük anlatısında da Anka figürü önemli bir yer tutmaktadır. Er Töştük, bir sefer dönüşünde yer ortasında Kaf Dağı’na gelir ve burada göklere ulaşan büyük bir çınar ağacının üzerinde Alp Kara Kuş’un yuvasını görür. Yuvalarda bulunan yavrulara saldırmak üzere olan bir ejderi öldüren Er Töştük, bu eylemiyle Alp Kara Kuş’un neslini kurtarır. Bunun üzerine Alp Kara Kuş, kasırga ve fırtına koparıp geldiği yuvasında Er Töştük’e iyiliklerle karşılık verir. Bu anlatı, kahramanlık motifinin doğaüstü varlıklarla olan etkileşimler üzerinden şekillendiğine işaret etmektedir. Başkurt

folklorunda ise Semrük adı verilen kuş, iki başlı olarak tasvir edilmektedir. Semrük'ün bir başı insan başına benzer ve insan diliyle konuşur. Çar'ın armasındaki iki başlı kartal figürünün bu Semrük kuşunun bir yansıması olduğu düşünülmektedir. Efsanelere göre Semrük, ölümsüzlük kazandırdığına inanılan bengü suyunu içmiş ve Kaf Dağı'nın tepesinde yaşamaktadır. Semrük, göllerdeki ejderhaları kaparak Kaf Dağı'na taşıyan güçlü bir varlık olarak anlatılmaktadır (İnan, 1987).

Azerbaycan masal geleneğinde yer alan Melik Memmed anlatısında, Simurg kuşu “Zümrüd” adıyla geçmektedir. Bu masalda Zümrüd, kahraman Melik Memmed'in en büyük yardımcısı olarak tasvir edilmektedir. Kâşgarlı Mahmud tarafından Simurg adıyla anılan bu kuş; Arap kaynaklarında Enka ismiyle yer almakta ve olumlu, koruyucu bir güç olarak değerlendirilmektedir. Türk mitolojik anlayışında ise Tuğrul adıyla tanınan Simurg figürü, birçok farklı anlatıda benzer niteliklerle karşımıza çıkmaktadır. Melik Memmed masalında Zümrüd, yavrularını tehdit eden bir ejderhayı kahramanın öldürmesi üzerine ona destek olur. Zümrüd'ün yardımıyla Melik Memmed ışıklı dünyaya yükselir; kuşun ağız suyu ile kahramanı tedavi etmesi gibi olağanüstü özellikleri, onun kutsal menşeli bir varlık olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Bu anlatımda Simurg, sıra dışı işleri gerçekleştirebilme gücüyle kutsallığın ve ilahi yardımın simgesi olarak öne çıkmaktadır (Alizade, 2012). Bireysel kahramanlarla kurulan bu tür ilişki biçimleri, Simurg'un aynı zamanda kurtarıcı ve dönüştürücü bir varlık olarak kurgulandığını ortaya koyar. Bu yaklaşım, onun bireysel anlam arayışının ve içsel yolculuğun bir simgesine dönüştüğünü gösterir.

Simurg Söyleni, kuşlar âlemindeki tüm kuşların bilge kuş Simurg'u bulmak amacıyla Kaf Dağı'na gerçekleştirdikleri yolculuğu konu edinir. Bu anlatıda kuş imgesi, metaforik bir düzlemde bireyin yaşam yolculuğunu temsil eder. Yol ve yolculuk kavramları bireyin kendini gerçekleştirme sürecini, yaşamın temel amacını ve varoluşsal sorgulamalarını simgeler. Kuşların Simurg'a ulaşması, özün kaynağına varma metaforu ile ilişkilendirilirken bireyin yaşam gerçekliğinde sürdürdüğü varoluşsal arayış da bu yolculukla paralellik göstermektedir (Karakuş & Ötgün, 2020). Simurg, edebî gelenekte metafizik ve kozmik düşüncelerin dinî, ahlaki ve içtimaî değerlerin ifadesinde kullanılan önemli bir semboldür. Edebiyatta olgunluk, yücelik ve manevi yükselişin temsilcisi olarak görülmektedir. Bu bağlamda, insanın arayış yoluyla ulaştığı ruhsal kemali ve varoluşsal yücelişi simgeler (Güler, 2014). Mitolojik kaynaklarda somut temellere dayalı olarak şekillenen Simurg anlayışı, zamanla mecazi bir kimlik kazanmış ve tasavvufi

düşünce içerisinde derin bir anlam yüklenmiştir. Normal gözle görünmeyen, gizli olan her şey Anka metaforuyla ifade edilmiştir. Böylece Anka, tasavvufi literatürde hakikatin ve temiz aşkın remzi hâline gelmiştir (Beydili, 2022).

Mitolojik bir figür olarak Tuğrul, Anka ya da Simurg insanlığın kolektif bilinçaltının şekillendirdiği evrensel bir simgedir. Dönemden döneme değişen biçimsel özelliklerine rağmen bu kuşun özünde taşıdığı mesajlar hep aynıdır: yeniden doğuş, bilgelik, içsel yolculuk ve yüksek bir hakikate ulaşma arzusu. Simurg'un halk anlatılarında kahramanlara yol göstermesi, onları yeniden var etmesi ya da yüceltmesi; insanın hem kendi iç benliğini keşfetme çabasını hem de evrenle kurduğu anlam bağını sembolize eder. Bugün bile bu figür hem edebi hem de felsefi anlatılarda güncelliğini korumakta; bireyin kendini tanıma yolculuğuna eşlik eden metaforik bir rehber olmaya devam etmektedir. Onun peşinden gitmek, aslında insanın kendini arayışıdır.

2.4.2.2.6 Ejderha

Ejderha, dünya mitolojilerinde en çok Çin kültürüyle özdeşleşen bir figür olmakla birlikte Türk mitolojisi ve sanatında da önemli bir yer edinmiştir. Gök ve Yer-Su unsurlarına bağlı olarak geniş bir işlev alanı bulan bu efsanevi yaratık, Türklerde özellikle erken dönemlerde bereket, refah, güç ve kuvvetin simgesi olarak kabul edilmiştir. Ancak Ön Asya kültürleriyle temas sonrasında ejderhaya atfedilen olumlu anlamlar zayıflamış, ejderha daha çok alt edilen kötülüğün sembolü hâline gelmiştir. Çin kaynaklarında, özellikle Shih-Chi ve Hou-Han-Shu adlı eserlerde Hunların gök ve yer ibadetleri sırasında ejderha festivalleri düzenlediklerinden söz edilmektedir. Hsiung-nuların merkezlerinin “Ejder Şehri” olarak anılması da erken dönem Türk toplulukları arasında ejderha kültürüne işaret eden önemli bir kanıt olarak değerlendirilmektedir. Türk kozmolojisinde yer ejderleri ve gök ejderleri olmak üzere iki farklı ejderha türünden bahsedilir. Yer ejderleri yer altında ya da derin sularda yaşar; bahar döneminde yer altından çıkarak pulları ve boynuzları oluşur, ardından gökyüzüne yükselip bulutlarla birleşir. Böylece yağmurun yağmasını sağlar ve doğaya bereket getirir (Çoruhlu, 2024). Bereketin ve doğa olaylarının taşıyıcısı olarak görülen ejderha, yıldırım gibi etkileyici göksel olaylarla da ilişkilendirilmiştir. Altay bölgesindeki inanışa göre ejderha ağzında ve elinde tuttuğu iki taşı birbirine sürttüğünde yıldırım düşmektedir. Ayrıca gökyüzündeki tanrıların ejderhanın sırtına binerek dünyaya yıldırımlar fırlattığına dair tasavvurlar da bölgede yaygın bir şekilde görülmektedir (Harva, 2015).

Mitolojik tasavvurlarda ejderha aynı zamanda hayatın devamlılığını tehdit eden bir varlık olarak da karşımıza çıkar. Birçok anlatıda ejderhanın hamile kadınların bedenine girerek doğacak çocuğu öldürdüğüne inanılmıştır. Farklı Türk halklarında ejderhanın yaşadığı mekânlar da çeşitli şekillerde tasavvur edilmiştir. Özbekistan, Türkmenistan ve Kazakistan mitolojik metinlerinde ejderhanın yer altında, mağaralarda yaşadığı ve bu mağaralarda gizli hazineleri koruduğu anlatılmaktadır. Buna karşın Azerbaycan başta olmak üzere diğer bazı Türk topluluklarında ejderhanın yaşam alanı olarak sular - özellikle derin göller ve nehirler- gösterilmiştir. Batı Sibirya Türklerinde ise ejderha, ormanlık bölgelerde yaşayan bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Başkurt demonoloji geleneğinde ise ejderha, devasa bir yılan formunda betimlenmiştir. Büyük göller ve derelerde yaşadığına inanılmış, insan ve hayvanları yutarak yok ettiği anlatılmıştır. Başkurtlar arasında uzun süre varlığını sürdüren bir inanca göre ejderhanın yaşadığı göle “dipsiz” ve “doymak bilmeyen” anlamlarına gelen isimler verilmiştir. Bu terminoloji, Altay halklarının demonik güçlerin merkezi olarak tasavvur ettiği Erlik’in hüküm sürdüğü Toymadım (Toybodım) Irmağı ile anlam düzeyinde paralellik göstermektedir (Beydili, 2022).

Yahya Vali Mehemed Hoca tarafından bulunan Türkistan/ Türkmensahra nüshası adı verilen üçüncü Dede Korkut el yazmasının adı “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi”dir. 25 Nisan 2019’da başlayan Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumunda haberi verilen kayıp destan, Prof. Dr. Metin Ekici tarafından paylaşılmıştır. Destanın adından da anlaşılacağı üzere Salur Kazan’ın yedi başlı ejderha ile mücadelesi ana tema olarak işlenmiştir. Destanın kahramanı olan Kazan, diğer kahramanlardan farklı olarak “ejderha öldüren” figür olarak öne çıkmıştır. Bu ünvan onun gücünü ve kahramanlıkla ilişkilendirilen başlıca niteliklerini vurgulamaktadır.

Orhan Şaik Gökyay, Salur Kazan karakterine atfedilen ünvanlar arasında “ejderha öldüren” sıfatının özel bir yere sahip olduğunu vurgulamaktadır (Ekici, 2019). Ona göre Dede Korkut Kitabında Salur Kazan’ın kahramanlık niteliklerinin anlatımında bu sıfat; cesaret, aynı zamanda kötülük ve kaos unsurlarına karşı verilen mücadelenin bir simgesi olarak da değerlendirilmelidir. Nitekim Kazan Bey kendisini tutsak eden Tomanın kalesinin tekfuruna Dede Korkut kitabında ayrı deyişler halinde bulunmayan yararlılıklarla övünerek şöyle demektedir:

Yüksek yüksek kara dağdan taş tuvarlansa

Kaba ökçem, uykuğum karşu tutan Kazan eridüm (177:140B12-13)

...

Yedi başlu ejderhaya yetüp vardum

Heybetinden sol gözüüm yaşardı

Hey gözüüm, namerd gözüüm, muhannes gözüüm

Bir yilandan ne var ki korhdun, dedüm (178:141A6-8) (Gökyay 2006: 868).

Azerbaycan anlatı geleneğinde ejderha figürü, farklı temalar etrafında çeşitlenen efsaneler aracılığıyla zengin bir anlam dünyası oluşturmaktadır. Bu efsanelerden birinde genç bir kıza âşık olan ejderhanın, kızın babasının Tanrı'ya ettiği dualar sonucunda taş a dönüştüğü anlatılmaktadır. Başka bir varyantta ise su kaynağını kapatan ve her gün bir insan kurban edilmesini talep eden ejderha motifi öne çıkar; istekleri yerine getirilmediğinde suyun kesilmesi tehdidiyle toplum üzerinde baskı kurar. Ejderha ile ilgili en yaygın efsane varyantlarından birinde ise evin tek kızının veya en küçük kız kardeşin ejderhaya dönüştüğü ve bu dönüşen ejderhanın küçük erkek kardeş tarafından alt edildiği anlatılmaktadır. Bu anlatılar, ejderhanın hem doğa kuvvetleriyle ilişkilendirilen bir tehdit unsuru olarak hem de içsel dönüşüm ve sınav temalarını barındıran bir figür olarak ele alındığını göstermektedir. Ayrıca bazı metinlerde ejderha, hazineyi koruyan bir varlık olarak da betimlenmiştir. Böylece Azerbaycan anlatı geleneğinde ejderha hem tehdit hem de zenginlik ve sınavla ilişkili mitolojik bir figür olarak çok katmanlı bir anlam kazanmıştır (Dilek, 2024).

Altay destan kahramanlarından Kan-Sulutay'ın, ağızından alevler püskürten sekiz başlı bir ejderhanın otuz göğsünden süt emmesi, ejderha motifinin besleyici ve yaşam verici bir yönünü ortaya koyar. Bu da ejderhanın mitolojik ulu ana bütünlüğünün çeşitli izlerini taşıdığını göstermektedir. Aynı şekilde Azerbaycan Terekemelerinin halı motiflerinde de ejderha, evin koruyucusu olarak tasvir edilmiştir. Kül Tigin Yazıtında dikkat çeken kurt başlı ejderha motifi de ejderhanın Türk kültüründeki çok yönlü anlam dünyasını desteklemektedir (Beydili, 2022). Ayrıca Sarı Saltuk efsanesinde de ejderhayı öldürerek Simurg'un çocuklarını kurtaran Saltuk'un ödül olarak Simurg tarafından sırtında taşınması anlatılmaktadır. Bu örnek, şaman anlatılarında sıkça karşılaşılan yardımcı hayvan temasının Sarı Saltuk anlatıları üzerinden İslamî dönemde de devam ettiğini göstermektedir (Roux, 2005).

Kaynaklarda ejderha için farklı isimler verildiğini ve bu ejderhaların benzer ve farklı özellikler taşıdıklarını görmek de mümkündür. Badraç, Büke, Bükrek ve Sangal, Celbegen (Yelbegen), Ebren, Sarkany gibi adlarla anılan bu varlıklar; bulundukları coğrafya ve anlatıya göre farklı biçimlerde tasvir edilmiştir. Kimi zaman çok başlı bir yaratık, kimi zaman ise yer altı dünyasının bekçisi ya da insanlara musallat olan bir felaket simgesi olarak karşımıza çıkarlar. Bu çeşitlilik, Türk mitolojik sisteminde ejderhanın düşman figürünün ötesinde sınav, dönüşüm ve kahramanlık gibi sembolik anlamların taşıyıcısı olarak da konumlandırıldığını göstermektedir. Söz konusu ejderha isimlerinin her birine ait özellikler:

Badraç: Yedi başlı bir ejderhadır. Ölmesi için tüm başlarının kesilmesi gerekir. Aksi takdirde kesilen baş yeniden çıkar. Ağzından ateş saçar, kuyruğu kamçı gibi şaklar ve derisi zırh gibi sert pullarla kaplıdır.

Büke: Yılanı benzer dev bir sürüngen olarak tasvir edilir. Çoğu zaman kanatlı olup uçabildiği belirtilir. Ağzından ateş saçar, dişlerinden asit akıtır. Masallarda Bükeler, su kaynaklarının önünü keser ve suyu serbest bırakmak için kurban talep ederler.

Bükrek ve Sangal: İyi ve kötü ejderhalar olarak bilinirler. Birbirleriyle amansız bir mücadele içindedirler ve savaş sahneleri Yin-Yang sembolünü andırır. Her ikisi de devasa kertenkelelere benzer; kanatsızdırlar, uzun boyunlara ve güçlü pençelere sahiptirler. Bükrek, güzel sesiyle kötü ejderhaları kaçıtır ve Sangal ile yaptığı dokuz yıllık savaşı kazanmıştır.

Celbegen (Yelbegen): Altay Türklerinin Şamanlık inancında ejderhaların tanrısı olarak anılır. İsteddiği zaman yedi başlı bir ejder kılığına bürünebilir ve diğer tüm ejderhalar onun emri altındadır.

Ebren: Dev bir sürüngen olarak tasvir edilmiştir. Kanatlıdır ve korkutucu bir görünüme sahiptir. Yer altındaki mağaralarda ya da sulara yaşar, bazen de ateşin içinde barındığına inanılır. Ağzından ateş saçar kuraklık ve ölümün simgesi hâline gelmiştir.

Sarkany: Macar halk öykülerinde yer alan çok başlı bir ejderhadır. Bazen insan formuna bürünerek ata bindiği anlatılır. Genellikle insan kişiliğinin ve davranışlarının olumsuz yönlerini simgeler (Uslu, 2016).

Özetle ejderha, Türk mitolojisinin çok yönlü figürlerinden biri olup tarihsel süreçte farklı Türk toplulukları tarafından çeşitli biçimlerde tasvir edilmiştir. Ejderhanın çok başlı formları, mitolojik anlamında çoklu zıtlıkların bir yansımasıdır. Hem kötücül hem de

iyicil hem yıkıcı hem de yaratıcı güçleri simgeleyen bir varlık olarak yer alır. Bu çok yönlülük, ejderhanın korku unsuru olmasının ötesinde kahramanlık ve dönüşüm gibi kültürel değerleri temsil eden sembolik bir figür olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Ejderha yer altındaki mağaralar, gökyüzü ve su altı gibi farklı mekânlarda varlık göstererek tehditkâr bir unsur olmanın ötesinde doğa olaylarıyla bağlantılı ve zaman zaman besleyici bir güç olarak da betimlenmiştir. Ancak mitolojik figürler, tarihsel süreç içinde kültürel ve toplumsal değişimlere paralel olarak evrim geçirmektedir. Ejderha da bu evrimin bir örneğidir. Günümüz kültüründe çoğunlukla olumsuz ve tehditkâr bir imajla ilişkilendirilmekte; doğa ile uyumlu, besleyici ve yaratıcı işlevlerini kaybederek felaketi ve yıkımı simgeleyen bir figür haline gelmektedir.

2.4.2.2.7 Yılan

Yılan, çeşitli kültürel kodlar çerçevesinde hem olumlu hem de olumsuz anlam yüklemeleriyle sembolik bir varlık olarak dikkat çeker. Fizyolojik özellikleri- özellikle de deri değiştirme yetisi- onu dönüşüm, yenilenme ve yeniden doğuş gibi kavramlarla özdeşleştirirken sessizliği, ani saldırganlığı ve zehri nedeniyle tehdit, kötülük ve ölümle de ilişkilendirilmiştir. Şamanist inanç sistemlerinde yer altı dünyasının bir temsili olarak görülen yılan; halk anlatılarında tılsım, büyü ve ölümsüzlükle özdeşleştirilmiştir. Yer altında yaşam süren bu varlıkların, ataların ruhlarını taşıdığına inanılması ise yılanın mitolojik konumunu daha da pekiştirmektedir.

Türk Şamanizm’inde yer altı tanrısı Erlik’e atfedilen simgelerden biri yılan figürüdür. Türk mitolojik sisteminde ak ya da gök renk Gök Tanrı’yı temsil ederken kara renk yer altı ve Erlik ile ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda Erlik’in kara yılan olarak anılması anlamlıdır. Şaman dualarında Erlik’in kara yilandan yapılmış bir kamçı taşıdığı belirtilmekte, bazı şamanların ise törenler sırasında yılan biçimine bürünerek onun hareketlerini taklit ettiği görülmektedir. Bu nedenle Altay şamanlarının elbiselerinde yılanı işaret eden çeşitli nesnelere de rastlanmaktadır. Özellikle bazı şaman cübbelerinde yılanın başı ve çatalı kuyruğu belirgin bir şekilde betimlenmiş; “Yutpa” adı verilen dört ayaklı, çatal kuyruklu yılan figürü yer altı canavarının temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Şaman külahlarının ön kısmında da sıra hâlinde yılan başlarına yer verilmiş, şaman davullarının deri yüzeyinde ise yer altı denizinde yaşadığı varsayılan yılan tasvirleri resmedilmiştir. Türk kültüründe yılan, on iki hayvanlı Türk takviminin de yıl simgelerinden biridir. Radloff’un tespit ettiği Altay Yaradılış efsanesinde yılan, Erlik’in tuzağına düşerek kötülüğün temsilcisi hâline gelir. Bu efsaneye göre yılan ve köpek,

yaratıcı Ülgen tarafından yasak meyveleri korumakla görevlendirilmiştir. Ancak Erlik, ilk insanlar olan Törüngey ve Eje’yi kandırmak için yılanı kullanmış; yılan yasak meyveyi ısırması ve ardından Eje de onu taklit ederek meyveyi tatmış, Törüngey’in de meyveyi yemesine sebep olmuştur. Bunun üzerine Ülgen, yılanı lanetlemiş ve ona: “*Şimdi sen Körmös (şeytan) oldun. Kişiler sana düşman olsun, seni vursun öldürsün.*” demiştir. Böylece Törüngey ve Eje yeryüzünde, şeytan ise yer altında yaşamaya mahkûm edilmiştir (Çoruhlu, 2024: 301).

Yakut geleneğinde “ilk şaman” olağanüstü güçlere sahip bir varlık olarak tasvir edilir. Ancak gururu ve kibri nedeniyle Yakutların yüce tanrısının üstünlüğünü kabul etmeyi reddetmiştir. Bu ilk şamanın bedeninin bir yumak hâlinde yılanlardan oluştuğuna inanılır. Tanrı onu cezalandırmak amacıyla ateşe gönderdiğinde ise yanan bedeninden bir kara kurbağa çıkmıştır. İnanişâ göre kötü cinler bu kara kurbağadan türemiştir ve Yakutların en kudretli erkek ve kadın şamanları da bu doğrudan türetilmiştir (Eliade, 1999). Ayrıca canavarlık ve kötülükle ilişkilendirilen yılan figürü, Nuh Tufanına dayanan bir başka anlatıda da önemli bir rol üstlenir. Bu efsaneye göre yılan, Nuh’un gemisinde oluşan çatlakları kapatmış ve bu hizmetine karşılık Tanrı tarafından en lezzetli yiyeceklerle (böceklerle) beslenme hakkı ile ödüllendirilmiştir. Yılan figürü, zamanla “ev cinleri” olarak tasavvur edilmiş ve özellikle eski yapıların harabelerinde hazine bekçisi rolünü üstlenmiştir (Boratav, 2020).

Hayvanların, özellikle de kuşların dilini öğrenmek dünyanın farklı kültürlerinde doğanın sırlarına vakıf olmak ve bu yolla geleceğe dair bilgiler edinmek anlamına gelir. Kuşların dilinin anlaşılması genellikle bir yılan ya da sihirli kabul edilen başka bir hayvanın yenmesiyle mümkün olmaktadır. Çünkü bu hayvanlar, ölümlerin ruhlarının taşıyıcıları veya tanrıların yeryüzündeki tezahürleri olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda onların dilini öğrenme ve seslerini taklit etme pratikleri, bilgi edinme sürecini aşarak gök katları ve öte dünya ile sembolik, kutsal bir temas kurma işlevi üstlenen bir iletişim girişimi olarak değerlendirilmektedir (Eliade, 1999).

Yılanın hem doğaüstü bilgilere ulaşma hem de öte alemlerle iletişim kurma yetisi, yalnızca Orta Asya inançlarıyla sınırlı değildir. Anadolu’da da yılan, halk inançlarında çok katmanlı anlamlar taşıyan bir varlık olarak karşımıza çıkar. Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde yılan; doğrudan adıyla anılmaktan kaçınılan bunun yerine uzun, uzunböcü, kıvrık, yüğrük, babaköş, bozyürük, çarpar, emecen gibi dolaylı adlarla ifade edilen bir varlık olarak karşımıza çıkar. Yılan; halk inançlarında korku temsiliyle birlikte uğur,

bereket, sağlık, koruma, yaşam enerjisi, doğurganlık, ölümsüzlük ve kader gibi anlam alanlarının da taşıyıcısı olan köklü bir sembolik figür olarak yorumlanmıştır. Çatal dilli olması sebebiyle zaman zaman dedikodunun ya da insanı kötülüğe sürükleyen nefsin simgesi olarak da görölmüştür. Anadolu’da yılanla ilgili çok sayıda halk inancı olmuştur. Yılanların evleri, bahçeleri ya da mezarlıkları koruduğuna inanılır. Bu nedenle bu alanlarda rastlanan yılanlara dokunulmaz, öldürölmesi uğursuzluk ve sürekli dert getireceğine inanılır. Bazı bölgelerde yılan, ev iyesi (koruyucu ruh) olarak kabul edilmiş ve bu kutsal koruyucuya zarar vermenin evin bereketini kaçıracadı düşünölmüştür. Yağmur yağdırma ritüellerinde de yılanın önemli bir yere sahip olduğuna inanılmış bazen yılan yakılarak külleri göğe savrulmuş bazen ağaca asılmış bazen de toprağa gömölerek yağmur duası yapılmıştır. Yılanla ilişkilendirilen diğer halk inançlarına göre üzerinde yılan dişi taşıyan kişinin kısmetinin açılacadı, iki yılanı oynadıırken görenin cennete gireceği veya evin etrafında yılan görenin dul kalacadına inanılmıştır. Anadolu halk hekimliğinde de yılan motifinin işlevselliği dikkat çekmektedir. Pek çok ocak, ziyaret yeri, kaplıca ve doğal kaynakta, yılanların sağaltıcı özelliklerine başvurulmuş; canlı yılanların bulunduğu alanlar, şıfa arayanlar için kutsal kabul edilmiştir (Dilek, 2024). Bu kültürel anlam katmanlarının günümüze yansıması kimi sembollerde de açıkça göröllebilmektedir. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti Sağlık Bakanlığının ambleminde yer alan birbirine dolanmış -sarılmış- iki yılan figürü, modern tıbbın evrensel sembollüne işaret iken aynı zamanda Anadolu halk kültüründe yılanın iyileştirici ve koruyucu özelliklerine atıfta bulunan derin tarihî anlamlara da işaret etmektedir.

Ek olarak çeşitli medeniyetlerin mitolojik anlatılarında yarı insan yarı hayvan formunda varlıkların önemli bir yer tuttuğu görölmektedir. Bu çerçevede doğurganlık ve bilgelik kavramlarıyla ilişkilendirilen şahmeran figürü, Anadolu kültür sahasında önemli bir mitolojik unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Farsça kökenli bir adlandırma ile “yılanların şahı” anlamına gelen şahmeran; Türk halk kültüründe, özellikle Tarsus merkezli olmak üzere Anadolu’nun farklı bölgelerinde yerin yedi kat altında yaşadığına inanılan iyi huylu yılanların kraliçesi olarak anlatılmaktadır. şahmeran efsaneleri; halk arasında nesilden nesile aktarılmış, yer yer dini motiflerle harmanlanarak İslami kültürel yapı içerisinde varlığını sürdürmüştür (Duydu & Kayrabey Tekin, 2022). İnsanlara şıfa dağıtan ve koruyucu bir varlık olarak kabul edilen şahmeran’ın kadın formunda betimlenmesi, Orta Asya’daki inanç kalıpları ile İslamî dönemin hassas dengeleri

arasında bir uyum sergilemektedir. Anlatıların trajik boyutu ise Şahmeran'ın insanoğlunun sadakatsizliği karşısında ihanete uğramasıyla derinleşir. İnsanlar, ondan bilgeliği dostane yollarla edinmek yerine bedeninden şifa arayarak onu kurban etmeyi tercih etmişlerdir. Bu yönüyle Şahmeran miti; insan doğasındaki açgözlülük ve sadakatsizlik gibi zaafılara, bilgelik ve fedakârlık kavramları üzerinden güçlü bir eleştiri getirmektedir.

Özetle yılan motifi Türk mitolojik düşüncesinde hem yer altı dünyasıyla kurulan ilişki hem de dönüşüm, koruma, bilgi ve tehdit gibi çok katmanlı anlam alanlarıyla dikkat çekmektedir. Şamanist uygulamalardan halk inançlarına, sanat eserlerinden sözlü anlatımlara kadar geniş bir kültürel yelpazede yer bulan bu motif hem kutsal hem de tehlikeli bir varlık olarak çelişkili bir sembolizme sahiptir. Anadolu'daki halk inanışlarında da süreklilik gösteren bu çok yönlü sembol, Türk kültürel hafızasında yılanın merkezî bir simge olarak konumlandığını ortaya koymaktadır.

2.4.2.2.8 Aslan

Türk mitolojisinde kutsiyet atfedilen hayvan figürlerinden biri de aslandır. Bu figürün mitolojik anlam kazanmasında Budizm'in etkisinin belirleyici olduğu düşünülmektedir. Budist inanç sisteminde aslan hem tanrısallığın hem de imparatorluk otoritesinin simgesel bir karşılığı olarak tahtla özdeşleştirilmiştir. Pazırık kurganlarında yer alan taş süslemelerdeki aslan tasvirleri, Türklerin bu hayvana yüklediği anlamı ve onu nasıl mitolojik bir ögeye dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca Uygur ve Oğuz coğrafyalarında “aslan” adının sıkça kullanılması, bu figür etrafında şekillenen anlatıların halk arasında güçlü bir yer edindiğini göstermektedir (Duydu & Kayrabey Tekin, 2022).

Mitolojik hayvan mücadelelerinde aslan, genellikle gök unsuruyla ilişkilendirilmiş ve zafer kazanan taraf olarak betimlenmiştir. Bu durum onu aydınlık-karanlık, iyi-kötü gibi zıtlıkların olumlu kutbuyla ilişkilendirilen bir varlık hâline getirmiştir. Bu bağlamda aslan; fiziksel güç ve zafer kadar iyiliğin, kudretin ve yiğitliğin de simgesi olarak değerlendirilmiştir. Özellikle aslanın postu ve yelesi, savaşçılıkla özdeşleştirilmiş; Türklerde uzun saç geleneğiyle aslan yelesi arasında sembolik bir bağ kurulmuştur (Çoruhlu, 2024).

Moğol ve Türk topluluklarının ortak mitolojik hafızasında yer alan “mavi kurt” ve “mavi aslan” gibi figürler, özellikle Altay kültür çevresinde güçlü anlamlar taşımaktadır. Bu mitlerde mavi aslan ve kaplan, Altay soyunun atası olarak kabul edilen Tengri'nin

kudretini simgeler. Tengri ise Altay inanç sisteminde hem gökyüzünün hem de yüce otoritenin sembolü olarak görülür (Chevalier & Gheerbrant, 1996; akt. Mazlum, 2011).

Dede Korkut kitabında “arslan” ve “aslan” biçimlerinde karşımıza çıkan bu figür, tıpkı günümüzdeki gibi yiğitlik ve mertlik simgesi olarak öne çıkar. Eserde aslan için doğrudan “kağan” ünvanı kullanılmaktadır. Bu ünvanla birlikte aslan, kudretli bir hükümdar ve yüceltilmiş bir varlık olarak konumlandırılmaktadır. Kan Turalı hikâyesinde, kahramanın Selcan Hatun’u alabilmesi için karşısına çıkarılan ve “kağan arslan” olarak nitelenen aslan, gücün ve sınavın sembolüdür. Aynı bölümde “*canavarlar serveri kağan aslan kıran*” şeklindeki ifade, bu figürün mitolojik anlamını pekiştirir. Bunun yanı sıra Tepegöz anlatısında “kağan aslan” nitelemesi, bu varlığın Oğuz toplumu için nasıl büyük bir tehdide dönüştüğünü ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Aynı hikâyede Basat, Tepegöz’ün kimlik sorusuna verdiği yanıtta “*anam adın der isen, kağan aslan*” diyerek kendi soyunu yüceltmış, soyluluk ve cesareti aslan kökenine dayandırmıştır. Ayrıca destanda erkek kahramanlara özgü özellikleri sergileyen kadın figürler de “aslan” sıfatıyla anılmıştır. Örneğin Selcan Hatun’un düşmana karşı gösterdiği cesur direniş, onu “*arslan uruğu, sultan kızı*” olarak tanımlayan ifadelerle övülmüştür (Gökyay 2006: 1162-1162). Dede Korkut kitabında aslan motifine en çok dikkat çekilen yer, çok küçük yaşta kaybolmuş Basat’ın dişi bir aslan tarafından büyütülmüş ve emzirilmiş olmasıdır. Destanlarımızda daha çok dişi kurt tarafından büyütülüp emzirilme motifine rastlıyoruz olsak da Dede Korkut kitabı bu noktada bir farklılık sunar.

Manas destanında kahramanlıkla özdeşleştirilen hayvan figürleri arasında yer alan aslan ve kaplan, doğrudan karakter aktarımına konu olmuştur. Manas’ın annesinin hamilelik döneminde bu hayvanların etine karşı engellenemez bir arzu duyması, “aşırme” motifiyle açıklanmakta ve bu arzunun ardında etin tüketilmesiyle birlikte o hayvanların cesaret ve kudretinin Manas’a geçeceği yönündeki inanç yatmaktadır (Gökyay, 2006). Bu anlatı, hayvanların biyolojik varlık olmaktan öte karakter ve kader belirleyici unsurlar olarak kurgulanmasına örnek teşkil eder.

İslamiyet’in kabulünden sonra da Türk sanatında ve sembol dünyasında aslan figürünün etkisi devam etmiş, bu figür İslamî düşünceyle uyumlu bir şekilde yeniden yorumlanmıştır. Özellikle aslanın güç, koruyuculuk ve yücelik gibi anlamları önceki dönemlerde olduğu gibi İslamî sanat ve mitolojik anlatılar içinde de yaşamaya devam etmiştir. Bu süreçte eski inanç unsurları tamamen terk edilmemiş aksine İslamî tasavvurlarla bütünleştirilmiştir. Nitekim aslanın tahtla özdeşleştirilmesi ya da

kükremesinin bir tür uyarı ve irşad aracı olarak değerlendirilmesi yalnızca Budist inanışlara özgü değildir. Benzer temsillere Hristiyanlık ve İslamiyet'te de rastlanmaktadır (Çoruhlu, 2024).

Tarihsel süreçte Türk toplumlarının sembolik sisteminde aslan figürü çok katmanlı anlamlar yüklenmiş bir unsur olarak yer bulmuştur. Paraların üzerine işlenmesinden hükümdar tahtlarına, mimari bezemelerden bayraklara kadar uzanan kullanım alanı bu figürün sadece sanatsal değil, siyasal ve kültürel anlamlarla da donatıldığını göstermektedir. Hunlardan itibaren Köktürkler, Uygurlar, Karahanlılar (özellikle Arslanhan ünvanı), Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları gibi pek çok Türk devleti, aslanı hem yönetici sıfatı olarak kullanmış hem de bu figür üzerinden iktidar ve güç temsili kurmuştur (Öztürk, 2019).

Türk mitolojisinde aslan, belirgin bir figür değildir. Ancak Türk devletlerinin erken dönemlerinde aslan simgesi, siyasi ve toplumsal yapının bir yansıması olarak kullanılmıştır. Kahramanlık ve zafer simgesi olduğu kadar yönetim, hukuk ve ekonomi gibi devletin temel unsurlarına dair bir güç ve otorite göstergesi olarak da ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda aslanın mitolojik anlamlarından ziyade Türk devletlerinin siyasi kültüründe bir yönetici simgesi olarak işlev gördüğü ve devletin farklı boyutlarında otoriteyi ve kudreti simgelediği görülmektedir. Sonuç olarak aslan figürü hem kültürel hafızada hem de devletin yönetsel yapısında izler bırakmıştır.

2.4.2.2.9 Koyun, Koç ve Keçi

Koyun, Türk kültürel tarihinde kutsal kabul edilen hayvanlardan biri olarak öne çıkar. On iki hayvanlı Türk takviminde dokuzuncu yılı temsil eden bu hayvan, çeşitli halk inanışlarında da özel bir yere sahiptir. Özellikle koyunların bulunduğu alanlara cinlerin uğramayacağına ve koyun bulunan evlerin üzerine her gece yedi kez nur ineceğine dair yaygın bir inanç söz konusudur. Ancak ev sahibinin erdemli biri olmaması durumunda bu nurun yalnızca evin çevresinde dolaşıp kaybolacağına inanılır (Dilek, 2024). İslamiyet sonrasında ise koyun sükûnet, barış ve huzurun simgesi hâline gelmiş ayrıca bolluk ve bereketin göstergesi olarak değerlendirilmiştir (Çoruhlu, 2024).

Koç figürü ise Türk boyları arasında tarih öncesi dönemlerden bu yana güçlü sembolik anlamlar taşımaktadır. Erkeklik, üretkenlik, yiğitlik, kahramanlık ve savaşçılık gibi niteliklerle özdeşleştirilen koç; bu yönleriyle hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli bir temsile sahiptir. Bu nedenle Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar uzanan

coğrafyada koç tasvirlerine, damgalarına ve heykellerine sıklıkla rastlanmaktadır (Alyılmaz, 2015; akt. Useev, 2016). İslamî inanç sisteminde ise koç, kurban ritüeliyle özdeşleşmiş; Hz. İsmail'in Allah'a adanması bağlamında sembolik bir anlam kazanmıştır. Rivayetlere göre ölüm meleği Azrail, Hz. Âdem'e beyaz bir koç suretinde görünmüş; yine başka bir rivayette ölümün mahşer gününde koç biçiminde temessül edeceği ifade edilmiştir. Bu tür inanışlar, minyatür sanatı başta olmak üzere görsel anlatılarda da geniş yer bulmuştur (Çoruhlu, 2024). Koç figürü edebî metinlerde de önemli bir yere sahiptir. Dede Korkut kitabında yer alan “Bamsı Beyrek” hikâyesinde, Deli Karçar'ın kız kardeşi Banı Çiçek için istenen başlık hediyeleri arasında bin koçun da bulunması toplumsal ve ekonomik değer taşıdığını göstermektedir.

Koyun ve koç, Şamanist inanç sistemlerinde de önemli bir yere sahip olmuştur. Özellikle kurban ritüellerinde sıkça tercih edilen hayvanlar arasında yer almıştır. Eski Türk inançlarında özellikle beyaz renkli koç ve koyunların Gök Tanrı'ya adandığı bilinmektedir. Çin kaynaklarında geçen bilgilere göre Tabgaçlar, “Gök Tanrı ayini” olarak adlandırılan törende beyaz buzağı, koç ve at gibi hayvanları kurban ederek ilahi varlıkla bağ kurmayı amaçlamışlardır. Bu uygulamalar, göğe yönelik kutsiyet algısının hayvan sembolleri üzerinden ifade bulduğunu göstermektedir. Günümüzde de bazı Şamanist topluluklarda benzer ritüellere rastlanmaktadır. Örneğin Beltirler, gök için düzenledikleri törenlerde beyaz koyun ya da oğlak sunmaktadır. Bu bağlamda gök unsuruyla ilişkilendirilen özellikler koyun, koç ve keçi gibi hayvanlar için de geçerli kılınmıştır. Bununla birlikte özellikle koyun ve keçi (özellikle beyaz olmayan renklerde olanlar) zaman zaman yer tanrısına adanan kurbanlar arasında yer almış ve matem ritüellerinde yere sunulmuştur. Ayrıca bu hayvanlar, ataların ruhlarını onurlandırmak ya da kötü ruhlardan korunmak amacıyla da kurban edilmiştir. Bu uygulamalar, Şamanist dünya görüşünde hayvanların maddi unsur olmakla birlikte metafizik düzlemde de sembolik bir işlev üstlendiklerini ortaya koymaktadır (Çoruhlu, 2024).

Koç ve koyunun göksel anlamları ve kurbanlık rolü, eski Türk inançlarında önemli bir yer tutarken keçinin sembolizmi halk arasında daha karmaşık ve mistik anlamlarla ilişkilendirilmiştir. Keçi, halk inanışlarında kimi zaman kutsallıkla kimi zaman ise tedirgin edici özelliklerle anılan bir figürdür. Özellikle göz yapısına dair inanışlar, keçinin zaman zaman doğaüstü varlıklarla ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Gözlerindeki renkli bölgenin zamanla biçim değiştirmesi, bazı dönemlerde keçilere “şeytanımsı” nitelikler atfedilmesine neden olmuştur. Anadolu'nun çeşitli yörelerinde özellikle gece

karanlığında karşılaşılan siyah oğlak ya da keçilerin şeytanın suret değiştirmiş hâli olduğuna inanılır. Bu gibi durumlarda koruyucu dualar eşliğinde oradan uzaklaşmak gerektiği yönünde yaygın bir halk pratiği bulunmaktadır. Bazı bölgelerde ise keçi ve koyunla ilgili anlatılar daha çok kozmolojik ve dini anlamlar taşır. Osmaniye'nin Karaçay bölgesinde, koyunların cennetten geldiğine, hatta dördüncü bir gözle yaratıldıklarına ve cennetten ayrılırken ağlamaktan iki gözlerinin kör olduğuna inanılır. Bu inanç, koyunların gözlerinin altındaki çukurların aslında kör olan gözlerinin izi olduğu düşüncesiyle desteklenir. Aynı anlatıya göre keçi, cennetten gelen koyunlara sonradan yolda katılmıştır. Ayrıca bazı halk inanışlarında çocukları kötü ruhlardan korumak amacıyla evin girişinde keçi boynuzu yakılır; çıkan dumanın koruyucu güce sahip olduğuna, hiçbir zararlı varlığın bu dumana yaklaşamayacağına inanılır (Dilek, 2024).

Zıtlık teması etrafında şekillenen hayvan mücadele sahnelerinde koyun ve keçi genellikle mağlup edilen taraf olarak konumlandırılmış ve bu yönleriyle olumsuz semboller arasında yer almıştır. Buna karşılık koç figürü gökle ilişkilendirilmiş; bu nedenle ongun olarak kabul edilmiş ve gücün, alplığın ve kudretin sembolü hâline gelmiştir. Koç ya da dağ keçisi betimlemeleri zaman zaman hanedan armalarında da yer bulmuştur. Bu bağlamda Kültigin Yazıtı'nın doğu cephesinde yer alan dağ keçisi şeklindeki amblem, eski Türk devlet sembolizminin en çarpıcı örneklerinden biridir. Dağ keçisi, Eski Türkçede “sıgun” sözcüğüyle karşılanmakta; bu kelime geyik ile de ilişkilendirilerek av kültürü çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu bağlamda dağ keçileri, geyikler gibi kutsallık ve doğa ile kurulan bağın simgesel taşıyıcısı olmuştur. Ayrıca Taoist inanışta ölümsüzlüğe ulaşan efsanevi varlıkların sıgun otunu yiyerek bu niteliği kazandığına inanılmıştır. Bu sebeple dağ keçisi ve benzeri hayvanlar ölümsüzlük sembolü olarak kabul edilmiştir (Çoruhlu, 2024). Bu hayvanların kültürel ve toplumsal yaşamdaki rolü de dikkat çekicidir. Örneğin Kazakistan halk kültüründe koyun; beslenme ve kurban ritüellerinin merkezinde yer alan aynı zamanda değiş-tokuş aracı ve sembolik anlamları aktaran kültürel bir öğedir. Günümüzde de düğünlerde damadın ailesi başlık dışında “ölü dirisine” yani ataların ruhlarını anmak amacıyla bir koyun hediye eder. Benzer şekilde doğum yapan kızlarına “kaljası” olarak adlandırılan ve yenidoğan için kesilen bir koyun sunmak, yaygın bir gelenek olarak varlığını sürdürmektedir (Kartaeva & Oralbay, 2020).

Koyun, koç ve keçi gibi küçükbaş hayvanlar; Türk kültürel sisteminde mitolojik temsillerin ötesinde ritüel düzenlemelerden sosyal uygulamalara, gündelik yaşamdan sembolik anlam inşasına kadar çok yönlü bir işlevsellik sergilemiştir. Kurban

törenlerinden doğum ve ölümle ilişkili geçiş ayinlerine, başlık geleneğinden toplumsal aidiyet göstergelerine kadar geniş bir yelpazede sembolik anlamlar yüklenmiştir. Koç; alplık, kudret ve gökle özdeşleştirilerek hem mitolojik hem de siyasal temsil düzlemlerinde öne çıkarken koyun; bereket, sükûnet ve huzurun göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Keçi ise kimi inançlarda koruyucu bir unsur kimi halk anlatılarında ise doğaüstü varlıklarla ilişkilendirilen tedirgin edici bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.4.2.2.10 Kaplumbağa

Türk mitolojik düşüncesinde kaplumbağa figürü, Çin ve Hint kültürel etkileriyle şekillenen sembolik sistemin önemli bir parçası olarak yer bulmuştur. Kaplumbağanın kubbemsi üst kabuğu gök (yang) ilkesini, düz alt yüzeyi ise yer (yin) unsurunu temsil eden bir kozmolojik simge olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda kaplumbağa, su üzerinde duran yeryüzünü ve onun üzerindeki göğü simgeleyen evrensel bir tasavvurun taşıyıcısıdır. Türk ve Çin inanç sistemlerinde ortaklaşan bu yaklaşım, kaplumbağayı kutsal bir varlık hâline getirerek astrolojik ve kozmik bir figür olarak yüceltmıştır. Dört ayağının simetrik hareketi dört mevsimin düzenli döngüsüne benzetilmiş, kabuğundaki desenler ise kuzey yarım küredeki yıldız gruplarıyla ilişkilendirilmiştir. Gözlerine atfedilen anlamlarla da güneşi ve ayı temsil eden bir varlık olarak düşünülmüştür. Bütün kabuklu canlıların reisi sayılan kaplumbağa; mevsimsel döngülere uyumlu yaşam biçimi, kış uykusu ve yazın kabuk değiştirme özellikleri nedeniyle uzun ömür ve sabrın timsali olarak kabul edilmiştir. Bu niteliklerinin yanında refah, barış ve iç huzurun da sembolü olarak görülmüş; kültürel hafızada metafizik anlamlar taşıyan bir bilgelik simgesiyle özdeşleşmiştir (Çoruhlu, 2024). Günümüzde de bu sembolik anlamın halk inançları içinde yaşatıldığı örneklere rastlanmaktadır. Moğolistan'da yaşayan Kazakistan Türkleri, yeni doğan çocukların ömrünün uzun ve kaderlerinin açık olması temennisiyle kaplumbağa figürlü objeleri çocukların boyunlarına, kollarına ve beşiklerine takmakta; bu motifi kundak ve giysi nakışlarında da işlemektedirler (Alyılmaz, 2013).

Kaplumbağa, farklı uygarlıkların mitolojik sistemlerinde ve halk inançlarında çok yönlü bir sembolik varlık olarak değerlendirilmiştir. Birçok kültürde şifa bulmak, yağmur yağdırmak ya da nazardan korunmak gibi işlevlerle ilişkilendirilen bu figür, aynı zamanda bereketin ve uzun ömrün de taşıyıcısı olmuştur. Özellikle bazı halk inanışlarında, evlere ve ambarlara asılan kaplumbağa temsilleriyle bolluk ve refah çağrıştırılmış; uzun ömürlülüğüyle ebediyet, cennet ve hayat ağacı gibi kavramlarla özdeşleştirilmiştir. Bu

bağlamda kaplumbağa, doğaya ilişkin bir gözlem nesnesi olduğu kadar toplumların soyut inanç dünyalarını somut biçimlere dönüştürdükleri bir kültürel kod hâline gelmiştir (Aksoy, 2022). Bu sembolik konumu, sanat ve mimari alanda da karşılık bulmuştur. Özellikle Türk kültür dairesinde hanedana mensup bireylerin anıt mezarlarında görülen kaplumbağa biçimli kaideler, bu figürün metafizik anlamının maddi temsiline işaret etmektedir. Örneğin Kültigin ve Bilge Kağan’a ait yazıtlarda rastlanan bu kaideler; evrenin düzenine, devletin sürekliliğine ve iktidarın sağlamlığına dair bir kozmolojik temsiliyetin yansıması olarak okunmaktadır. Bu yazıtların tepesinde yer alan ejder biçimli süslemelerle birlikte düşünüldüğünde bütün yapının bir “evren/dünya şeması” olarak tasarlandığı ve bu yapıda kaplumbağanın merkezî bir figür olarak konumlandırıldığı anlaşılmaktadır (Çoruhlu, 2024).

Orta Asya’da hem Tengrici inanç sistemine bağlı hem de İslamlaşmış Türk boyları arasında ruhun ölümden sonra da varlığını sürdürdüğüne ve Tanrı tarafından belirlenmiş süresi dolunca bedeni terk ederek göğe yükseldiğine inanılmaktadır. Bu kozmolojik anlayışta ölüm, varoluşun sonu değil; ruhun maddi dünyadan manevi aleme geçişidir. Tengrici düşünceye sahip topluluklar arasında ise kaplumbağanın bu ruhani süreçle doğrudan ilişkili bir varlık olduğu kabul edilmektedir. Özellikle ataların ruhlarıyla yeryüzü arasındaki bağın korunmasında kaplumbağaların aracılık ettiğine, onların ruhlarla sürekli temas hâlinde bulunduğuna inanılmaktadır. Türk boy ve topluluklarında kaplumbağalar, kutsal kabul edilen ve olağanüstü güçlere sahip olduğuna inanılan hayvanlar arasında yer almıştır. Bu nedenle herhangi bir zorunluluk durumu oluşmadıkça öldürülmeleri hoş karşılanmaz. Kaplumbağaların doğal yollarla ölmesi hâlinde ise özel bir saygı gösterilir. Ölmüş bir kaplumbağa çöpe atılmaz ya da ayakaltı kabul edilen yerlere bırakılmaz. Kabukları ise bereket, uzun ömür, nazardan korunma ve huzur temennileriyle evlerin kapılarına ya da yüksek yerlere asılır. Bazı topluluklarda bu kabuklar, kamlar ya da şamanlar tarafından büyü veya sihir uygulamalarında kullanılan kutsal kaplar olarak değerlendirilmiştir (Alyılmaz, 2013).

Kaplumbağaların ölümünden sonra gerçekleştirilen uygulamalar, bu hayvanların halk inançlarında taşıdığı kutsiyetin somut bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Nazar inancının yaygın olduğu bölgelerde kaplumbağa kabuklarının koruyucu bir nesne olarak kullanıldığı görülmektedir. Balıkesir’in Edremit ilçesinde yaşayan Tahtacı Türkmenleri arasında kaplumbağa kabuklarının nazara karşı evlere asıldığı bilinmektedir (Aksoy, 2022). Benzer bir uygulama Konya’nın Selçuklu yöresinde de mevcuttur. Burada da

kaplumbağa kabuğu evin belirli bir yerine yerleştirildiğinde nazar etkisinden korunulacağına inanılır. Bazı halk pratiklerinde ise kabuk parçalarının ağaç dallarına bağlanarak çevresel kötülüklerden uzak durulması amaçlanır. Kaplumbağayı ters çevirmek ise uğursuzlukla ilişkilendirilir; böyle bir eylemin kişinin hayatında olumsuzluklara yol açacağına inanılır. Rüyada kaplumbağa görmek ise olumlu bir işaret olarak kabul edilir. Bu durumun bireyin yaşamında düzenin ve başarının habercisi olduğuna inanılmaktadır (Dilek, 2024).

Özetle Türk mitolojisi ve halk inanışlarında kaplumbağa hem evrenin dengesini hem de yaşamın sürekliliğini temsil eder. Uzun ömürlü ve sabırlı doğasıyla refah, barış ve mutluluğun işareti kabul edilir. Türk boy ve topluluklarında kaplumbağaların öldürülmesi yasaktır ve bunlar kutsal kabul edilir. Ayrıca nazardan korunmak amacıyla kaplumbağanın kabukları evlere asılır veya depolarda kullanılır. Kaplumbağanın halk inançları bağlamında felaketten korunma ve iyiye yorulma gibi mistik anlamlar taşıması, onun kültürel ve mitolojik önemini pekiştirir.

2.4.2.3 Türk Mitolojisinde Kültler

Günümüzde din, bilim ve sanat alanlarında çok boyutlu bir kavram olarak kullanılan “kült” terimi; köken itibarıyla Latince *cultus* sözcüğünden türemiş olup tapınma, saygı gösterme ve kutsala yönelme anlamlarını taşımaktadır (Dilek, 2020). Türk Dil Kurumu sözlüğünde kült kavramı hem din hem de yerel nitelikler taşıyan dini törenleri ifade eden bir terim olarak tanımlanmıştır (TDK, 2024). Etnolojik yaklaşımlarda ise kült, kutsal kabul edilen varlıklara yönelik saygı ve tapınma biçimlerini içeren bir inanç ve pratik sistemi olarak ele alınır. Bu bağlamda dua, kurban, ritüel, belirli zaman ve mekânlara ait uygulamalar, tapınaklar, kutsal sayılan alanlar -örneğin mağaralar, nehirler, dağlar ve tepeler- kült yapılarının temel unsurlarını oluşturur. Bu yapının toplumsal boyutunda ise belirli bir inanan topluluğu ile bu topluluğu yönlendiren lider ya da dinî otorite yer alır (Örnek, 1971). Kült kavramı yalnızca tanrılara yönelen tapınma biçimleriyle sınırlı kalmamakta; kutsal kabul edilen doğa unsurlarına, hayvanlara ve gök cisimlerine yönelik inanç sistemlerini de kapsamaktadır. Güneş, ay, yıldızlar, su, ateş, taş gibi doğa varlıkları ile çeşitli bitki ve hayvanlara karşı duyulan saygı ve bu saygının yön verdiği davranış biçimleri de kültün kapsamı içerisinde değerlendirilmektedir (Çobanoğlu, 1993).

Eski Türk inanç sistemlerinde doğa unsurlarına yönelik bakış açısı, onların evreni nasıl anlamlandırdıklarına dair önemli ipuçları sunar. Kozmolojik düşüncelerine göre dünya,

üç katmandan oluşan bir düzene sahiptir. En üst katman Gök Tanrı'nın ve onunla ilişkilendirilen ruh-tanrıların bulunduğu göksel alandır. Orta katmanda insan yaşamının sürdüğü ve Yer-Su olarak adlandırılan ruhların hâkim olduğu yeryüzü yer alır. En alt katmanda ise kötü ruhların ve karanlık varlıkların bulunduğu inanılan yer altı âlemi yer alır (Yıldız, 2021). Bu katmanlı yapı, bir evren tasavvuru olduğu kadar kutsal mekân anlayışını şekillendiren temel bir çerçeve sunmaktadır.

Özellikle Orta Asya Türk topluluklarında Gök Tanrı inancı büyük bir yer tutar. Gök Tanrı'ya duyulan saygı ve tapınma, kültürlerin en belirgin örneklerinden biridir. Bu kültür hem doğa ile uyum içinde olmayı hem de göksel güçlerle olan ilişkiyi simgeler. Bu bağlamda doğa olayları örneğin yağmurun yağması, karların erimesi veya gök gürültüsü, Tanrı'nın iradesinin bir yansıması olarak görülür ve ona göre davranış biçimleri şekillenir. Türklerin atalarına saygı gösterdiği kültürler de önemli bir yer tutar. Ölülerin anılması, onların ruhlarına yönelik yapılan ritüeller ve mezar yerlerinin kutsal kabul edilmesi, kültürler aracılığıyla kültürel değerlerin nesilden nesile aktarılmasını sağlar. Bu kültürler genellikle belirli ritüellerle yapılır. Bu ritüeller arasında kurbanlar, dualar, şarkılar ve danslar yer alır. Örneğin; Türklerin eski geleneklerinde önemli kutlama ve törenlerde belirli hayvanların kurban edilmesi, kutsal varlıklarla iletişime geçilmesi gerektiği inancından doğmuştur. Bu tür ritüeller, toplumun birleşmesini sağlayarak aynı zamanda kültürün dinsel ve toplumsal rolünü pekiştirmiştir.

Türk mitolojisindeki kültürlerin bir başka önemli yönü de yerel öğelerle şekillenen farklı tapınma alanlarıdır. Tapınaklar; kutsal kabul edilen mağara, dağlar, göller veya ağaçlar kültürün yaşandığı mekânlar olarak öne çıkar. Bu mekânlar manevi açıdan toplumun ruhsal ve kültürel değerlerini simgeler. Günümüz Türk toplumlarında bu kültürlerin izleri hâlâ farklı şekillerde görülebilir. Modern inançlar ve uygulamalar, Türk mitolojisinde yer alan eski kültürleri doğrudan yansıtmasa da birçok geleneksel ritüel ve kutlama, geçmiş kültürlerin devamı olarak kabul edilebilir. Bu durum, toplumun kolektif hafızasında yer alan eski inançların ve uygulamaların günümüze taşınmasında önemli bir rol oynar.

Türk mitolojisinde önemli bir yere sahip olan su, ateş, ocak, dağ, mağara, atalar, bitki, ağaç, kurban, sihir/ büyü gibi kültürler halkın inanç ve ritüellerine derinlemesine işlemiş; toplumsal hayatı şekillendiren temel unsurlar arasında yer almıştır. Her bir kültür, farklı doğa unsurları ve manevi inançlarla ilişkilendirilen tapınma biçimleriyle Türk toplumunun tarihsel ve kültürel mirasının bir parçası olmuştur. Bu çalışmada her bir kültürün mitolojik yapısını, toplumdaki yerini ve anlamını inceleyeceğiz.

2.4.2.3.1 Su Kültü

Anasır-ı erbaa (dört unsur)dan biri kabul edilen su, yaşamın kaynağı ve tabiatın en temel unsurlarından biri olarak pek çok mitoloji ve inanç sisteminde derin bir anlam taşır. Bu kutsal öge, hayat verici gücüyle kültürel ve manevi bağlamda önemli bir yer edinmiştir.

Su, evrensel yaratılış anlayışında kozmik varlığın temel ilkesidir ve tüm varoluş biçimlerinin potansiyelini içinde barındırır. Taşıdığı üretken güç ve ayrışmamış doğası sayesinde her şeyin başlangıcını simgelerken aynı zamanda tüm varlıkların dönüşte yeniden kavuşacağı özü temsil eder. Su hem tarihsel hem de kozmik döngülerin başında ve sonunda yer alır ancak bu süreçte asla izole bir varlık olarak düşünülmez. Bütünlük içerisinde şekil almamış yaşam formlarını içinde saklayan ve dönüşüm süreçlerinin başlangıç noktasını oluşturan bir kaynak olarak değerlendirilir (Eliade, 2003). Bu anlamda hem yaratılışın hem de yok oluşun kaynağıdır. Ek olarak dönüşümün ve yenilenmenin de aracı olarak görülür. Her kozmik döngüde yaşamın sürekliliğini sağlayan bu ilksel öge, insanlık için sadece fiziksel bir gereklilik olduğu gibi manevi ve kozmik bir bağ kuran evrensel bir güç olarak varlığını sürdürür.

Türk yaratılış anlatılarında su, evrenin oluşumuna dair ilk tasavvurlarda merkezi bir yer tutar. Altay Türklerinin sözlü geleneğinde yer alan Yaratılış destanında gök ve yerin henüz var olmadığı bir evrede uçsuz bucaksız suyun bulunduğu ve Tanrı Ülgen'in bu suyun üzerinde uçarak konacak bir zemin aradığı aktarılmaktadır (İnan, 1986). Benzer şekilde Başkurt kökenli Ural Batır destanında da dünyanın başlangıcında yalnızca denizle çevrili, kuru toprağın bilinmediği bir mekânın varlığı betimlenir. Destanın ilerleyen bölümlerinde Ural Batır'ın halkı susuzluktan kurtarmak için efsanevi "Tirihıw" adlı ölümsüzlük suyunu araması ancak bu suya ulaşamaması dikkat çekicidir. Bunun yerine elinde bulunan elmas kılıcı toprağa saplayarak su kaynağını ortaya çıkarır ve oğlu İdil'i bu suyun izini sürmeye gönderir. İdil'in yürüdüğü yolda arkasında büyük bir nehrin olduğu anlatılır ve bu nehrin Akidil olarak adlandırıldığı belirtilir (Akman, 2002). Suyun yaratıcı ve soy taşıyıcı rolü, Oğuz Kağan destanında da kendini gösterir. Oğuz Kağan'ın bir gölün ortasında yer alan ağacın kovuğunda bulunduğu kadınla evlenmesi, bu evlilikten doğan oğullarından birinin adının Deniz Han olması, su unsurunun soy ve kimlik inşasında sembolik bir figür olarak konumlandığını ortaya koyar.

Korkut Ata'nın "suya ecel gelmez" düşüncesi etrafında şekillenen anlatılar, suyun mitolojik düzlemde ölümsüzlükle ilişkilendirildiğini göstermektedir. Özellikle Korkut

Ata'nın ölümsüz bir yer arayışı sırasında suyun üzerinde durması, kozmogonik tasavvurlarda suyun taşıyıcı ve arındırıcı özelliğine atıf yapan önemli bir mitik unsurdur. Dede Korkut kitabının ikinci boyunda yer alan Salur Kazan'ın su ile haberleşmesi de kutsal bir iletişim aracı olarak algılandığını ortaya koyar. Suyun burada anlam düzeyi, fiziksel gereksinimin ötesine geçerek sakral bir işlev yüklenmiştir. Anlatıda yer alan şu dizeler, suyun sosyokültürel ve kutsal bir varlık olarak nasıl anlamlandırıldığını çarpıcı biçimde yansıtmaktadır: *Çağnam çağnam kayalardan çıkan su/ Ağaç gemileri oynatan su/ Hasan ile Hüsey'nün hasreti su/ Bağ ile bostanın zineti su/ Ayşe ile Fatma'nun nikâhu su/ Şahbaz atlar içdiği su/ Ağ koyunlar gelip çevresinde yatduğu su/ Ordumun haberin bilürmüşün değil mana/ Kara başum kurban olsun suyum sana!..* Ayrıca Dede Korkut destanında “Su Hak didarın görmüştür” deyimini de suyun evrensel güce sahip bir varlık olarak kabul edildiğini göstermektedir (Alizade, 2012: 59).

Temas ettiği varlıklara ferahlık ve dirilik kazandıran, yaşamın sürekliliğinde belirleyici bir rol üstlenen güçlü bir doğa ögesidir. Farsça kökenli âb kelimesiyle ifade edilen bu unsur, “âb-ı hayat” biçiminde ölümsüzlük suyu anlamını taşır. Mitolojik anlatılar, yaratılış hikâyeleri ve halk masalları içinde önemli bir yer tutan bu suya dair çeşitli anlatımlar onun hem fiziksel hem metafizik etkilerini vurgular. Konumu çoğu zaman bilinmezlik içinde tanımlanır ancak varlığına atfedilen kutsallık, görüldüğüne ya da var olduğuna inanılan tüm alanların da kutsanmasına neden olmuştur. Böylece yeryüzündeki varlığıyla yer kültüyle ilişkilendirilmiş; yaşam verici işleviyle su kültü etrafında şekillenen inançlar güçlenmiştir. Âb-ı hayat, diriltici etkisiyle bedensel canlılık verdiği kadar ilahi bir hoşnutluk ve ebediyet duygusu da kazandıran mistik bir kaynaktır. Cennette aktığına inanılan bu su, şifa verici niteliğiyle de kutsal kabul edilir. İnanişâ göre Hızır Peygamber bu kaynaktan içmiş ve bu nedenle “âb-ı Hızır” ismiyle de anılmıştır. Halk anlatılarında geçen Köroğlu efsanesinde de kahramanın ölümsüzlük suyuna ulaşmak için verdiği mücadele dikkat çeker. Nihayet bu suya ulaştığında ondan içerek halk edebiyatı bağlamında “bade içmiş” sayılır. Bu dönüşüm, kahramanın kutsal bilgiye erişimini ve söz aracılığıyla bir hakikati dillendirmeye başlamasını simgeler (Özer, 2023).

Türk halk inançlarında su kaynakları, ruhsal varlıkların bulunduğu kutsal alanlar olarak kabul edilmiştir. Irmakların, göllerin ve pınarların her birinin bir iyesi olduğuna inanılmış; bu varlıkların insanlar üzerinde doğrudan etkili olduğuna dair pek çok uygulama ve ritüel geliştirilmiştir. Eski Türklerde çocuksuz kadınların kurumuş ırmaklara süci ya da şarap sunarak çocuk sahibi olma umudu taşıması, suya atfedilen doğurganlık

gücünü gösterir. Zemzem suyu etrafında gelişen dini pratikler, bu inancın günümüzdeki devamlılığını ortaya koyar. Yakut Türkleri her suyun bir ruhu olduğunu kabul ederken Karagas toplulukları bu varlıkları “su ezi” adıyla anmaktadır (Kalafat, 2010). Ayrıca iyeler genellikle iki ana kategoride değerlendirilir: ak iyeler ve kara iyeler. Ak iyeler; insanlara yardım eden, koruyucu nitelikler taşıyan ruh varlıklarıdır. Bunlar, şamanlar tarafından çağrılarak iyileştirici ya da yol gösterici görevlerde kullanılır. Öte yandan kara iyeler ise zarar verici, aldatici veya hastalık taşıyan ruhlar olarak kabul edilir ve genellikle kötücül güçlerle ilişkilendirilir.

Anadolu’da su, eski inanç sistemlerinin güncel kültürel pratiklerdeki sürekliliğini yansıtan güçlü bir unsur olarak yaşamaya devam etmektedir. Farklı bölgelerde suya yönelik saygı hem kutsallık atfı hem de koruyucu nitelik üzerinden biçimlenmiştir. Suyu tükürmek, içmek, suyu kirletmek ya da içerken üflemek gibi davranışlar kutsal kabul edilen bu varlığa karşı saygısızlık olarak değerlendirilir. Bazı Alevi topluluklarında suyun şifa verici özellik taşıdığı düşünülmekte; çocuğu olmayan kadınların belirli su kaynaklarında yıkanarak ya da bu sulardan içerek çocuk sahibi olmayı umdukları halk arasında gözlemlenmektedir. Kaynak başlarına bez bağlamak da dilek ve adak niyetiyle gerçekleştirilen yaygın bir uygulamadır. Doğum süreciyle ilişkili ritüellerde de su önemli bir yere sahiptir. Ankara ve Mersin çevresinde hamile kadınlara, doğumu kolay geçmiş başka kadınların ellerinden su içirilmesi bu inancın bir örneğidir. Birçok bölgede bazı suların doğrudan şifa verdiğine inanılır, karın ağrısı çeken çocuklara su eşliğinde dua okunması bunun bir yansımasıdır. Tahtacı inanç sisteminde doğumdan sonraki kırk gün içinde hastalanan çocuk için yapılan uygulamalarda da su merkezi bir unsur olarak yer alır. Bu uygulamalarda çocuk; dört yolun kesişiminde suyla yıkanır, içine kırk taş konmuş bir kazandan geçirilir ve bu işlemin ardından annesi çocuğu arkasına bakmadan uzaklaştırır. Kırklama ritüelinde de benzer bir su anlayışı gözlenir. Çocuğun kırkı çıkınca kırk taş ve kırk kaşık temiz suyla hazırlanan bir kap kullanılır. Bu suya yumurta kabuğu da eklenir. Çocuk, musahipli bir kadın ya da yaşlı bir kadın tarafından yıkanır; başından aşağı bu karışım dökülerek kırklama tamamlanır. Tahtacılar arasında ise bu ritüel, akarsu ya da denize kırk kez dalmak suretiyle gerçekleştirilir ve kötü enerjilerden arınmayı amaçlar. Nazardan korunma pratiklerinde de merkezi bir işleve sahiptir. Nazar değdiğine inanılan kişinin eşyası suya atılır, böylece etkiden arındırılacağı düşünülür. Kurşun dökme işlemlerinde kullanılan suyun içilmesi de benzer biçimde arındırıcı etkiye sahip kabul edilir (Dilek, 2024).

Bu mitolojik ve kültürel bağlamda su, Türk halklarının tarihsel ve manevi dünyasında önemli bir yere sahiptir ve zamanla çeşitli dini, kozmolojik ve toplumsal işlevler yüklenmiştir. Sadece fiziksel yaşamın sürdürülmesi için bir gereklilik olmanın ötesinde manevi bir güç, şifa kaynağı ve evrensel bir enerji olarak kabul edilmiştir. Eski Türk inanç sistemlerinde su; yaratılışın, dönüşümün ve yenilenmenin sembolü olarak öne çıkarken bu unsura atfedilen kutsallık, özellikle şifalı ve koruyucu işlevleriyle toplumsal yaşamda derin bir anlam taşımaktadır. Bu kültürel miras, günümüz Türk dünyasında farklı coğrafyalarda ve topluluklarda suyun kutsal kabul edilmesinin ve işlevsel rolünün devam ettiğini dolayısıyla Türk halklarının suya yüklediği manevi anlamın sürekliliğini ortaya koymaktadır.

2.4.2.3.2 Ateş ve Ocak Kültü

Anasır-ı erbaa (dört unsur)dan bir diğeri olan ateş hem yaratıcı hem de yok edici gücüyle evrende derin bir etkisi olan çok yönlü ve güçlü bir unsurdur. Mitolojilerde ve inanç sistemlerinde ateş; genellikle tanrısal bir güç, arınma, yenilenme ve dönüştürme aracı olarak kabul edilmiştir.

Ateş, Türk inanç sisteminde göksel bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış ateşin hem Güneş'in yeryüzündeki simgesi olarak algılanmasına hem de yıldırım aracılığıyla gökten geldiğine dair mitolojik açıklamalara dayanmaktadır. Bu nedenle ateşin insanlar tarafından keşfi ve kullanımıyla ilgili anlatılarda genellikle gök tanrıları ya da onların temsilcisi sayılan kuş figürleri öne çıkar (Kumartaşlıoğlu, 2016). Altaylılar tarafından söylenen dualarda ateşe “güneş ve aydan ayrılmışsın” şeklinde hitap edilmesi, bu göksel köken algısını pekiştirir. Ülgen'in ateşi gökten gönderdiğine inanılır ve ateş bu yönüyle doğrudan kutsal bir varlık olarak değerlendirilir. Ateşe yönelik tutum da bu kutsiyet çerçevesinde şekillenmiştir. Su ile söndürmek, tükürmek ya da onunla oynamak uygun görülmez. Ateş hakkında olumsuz sözler söylemek kesin biçimde yasaktır. Kehanet amacıyla ateşe bakmak ise eski bir gelenek olarak birçok Türk topluluğunda varlığını sürdürmüştür. Eski Arap kaynaklarında aktarılan bilgilere göre Türk hükümdarları için özel olarak belirlenen günlerde büyük ateşler yakılır, dualar okunur ve kurbanlar sunulurdu. Ateşten yükselen alevin rengine göre çeşitli yorumlarda bulunulur: Yeşil alev, bolluk ve yağmurun habercisidir; kırmızı alev, savaşın işaretidir; sarı alev, hastalık ve salgınla ilişkilendirilir; siyah alev ise hükümdarın ölümü ya da uzun bir yolculukla yorumlanır (İnan, 1986).

Ateşin insanlar tarafından nasıl elde edildiğine dair anlatılar, eski Türk inanç sisteminde tanrısal bilgiyle doğrudan temas kuran sembolik ögeler barındırır. Hakas Türklerinden derlenen bir efsaneye göre Kuday insanı yarattığında onun çıplak ve korunmasız hâli karşısında, soğukta yaşamını sürdürebilmesi için bir araca ihtiyaç duyduğunu fark eder. Bu ihtiyaç Kuday tarafından dile getirildiğinde çözüm arayışı Ülgen'in üç kızına bırakılır. Kızlar uzun süre ateşi bulmaya çalışır fakat doğada bu sırrı açığa çıkaracak bilgiye erişemezler. Kuday onların yanına inmeye karar verir. Yeryüzüne inerken uzun sakalına takılarak yere düşer. Bu beklenmedik durum üç kızın gülüşmelerine neden olur. Kuday kendisine gülünmesini hoş karşılamaz ve sessizce geri çekilir. Kızlar onun neden kızdığını anlamaya çalışarak söylediklerini dikkatle dinler. Kuday, “Taşın keskinliğini, demirin sertliğini bulamayanlar hâlâ eğlenabiliyor.” diyerek onlara dolaylı bir mesaj iletir. Bu söz, ateşi elde etmenin anahtarı gibidir. Kızlar bu ipucundan yola çıkarak taşın çarpma gücüyle ve demirin kıvılcımıyla ateşi yakmayı başarır (Radloff, 1994).

Ateşin insana ulaşma süreci Türk mitolojik anlatılarında yalnızca ilahi bir armağan ya da tanrısal öğretimle sınırlı değildir. Bazı efsanelerde insanlar, tanrılar tarafından ateşsiz bırakılmış bir durumda tasvir edilir ve bu eksikliği tamamlamak üzere doğa varlıkları devreye girer. Özellikle kuşlar, bu anlatılarda insanla doğa arasında aracılık eden bilinçli yardımcılar olarak yer alır. Yakut anlatılarında kartal figürü, ateşin insanlara ulaştırılmasında belirleyici bir rol üstlenir. Telelütlerle ait bir anlatıya göre ise Korbolko adındaki kuş, doğrudan ateş yakmayı öğretmiştir. Bu bilgi aktarımı rastlantıya dayalı bir olay değil, kuşun iradesine bağlı bilinçli bir eylem olarak aktarılır. Bazı varyantlarda ise ateşi bulan figürler hayvanlar değil, doğrudan insan kahramanlardır. Bu anlatılar, insanın doğayla ve ilahi düzlemle kurduğu ilişkinin bilgi ve teknik aracılığıyla yeniden inşa edildiği bir bağlam sunar. Altaylılara ait bir anlatıda büyük tufan sonrası dünyada ateşin yok olduğu ancak Jajik adlı bir figürün yeniden ateşi yakarak insanlara öğrettiği aktarılır. Bu örnekler ateşin hem kaybedilen hem yeniden kazanılan bir unsur olarak kültürel hafızada nasıl temsil edildiğini ve insanın teknik bilgiyi edinme sürecinin mitik kökenlerle nasıl temellendirildiğini gösterir (Kumartaşlıoğlu, 2016).

Türk düşünce sisteminde tarihsel derinliği olan kavramlardan biri de “ocak”tır. Bu kavram yalnızca evin merkezi değil; soyun devamı, toplumsal aidiyet ve manevi sürekliliğin de taşıyıcısıdır. Geleneksel halk inançlarında ocak, tedavi gücüne sahip kişilere atfedilen bir ünvan olarak kullanılmış; bu kişilerin ruhsal veya doğaüstü bir bağlantıyla güç kazandıklarına inanılmıştır. Azerbaycan sahasında “ocak” sözcüğünün

“efsuncu” anlamında kullanılması, bu düşünsel zeminle ilişkilendirilir. Ocak; temiz tutulması gereken, saygı duyulan bir alan olarak görülmüş ve evdeki düzenin koruyucusu sayılmıştır. Bazı inançlara göre ocağın üzerinde melek bulunur. Bu nedenle üzerine su dökmek doğru kabul edilmez. “Ocağın sönmesin” duası bu kavrama yüklenen süreklilik, yaşam ve kutsallık anlamlarının sözlü kültürdeki güçlü bir yansımasıdır. Ocak iyesi inancı da bu kutsiyetin halk ritüellerine yansıdığı örneklerdendir. Yemek öncesinde ocağa bir parça et atılarak “doyurduk” denmesi hem paylaşma kültürünün hem de görünmeyen varlıklarla kurulan denge anlayışının bir ifadesi olarak yaşatılmıştır (Beydili, 2022). Zaten ocak kültü, kutsal ve koruyucu bir unsur olarak merkezi bir konumda yer almaktadır. Bu inancın kökleri, şaman dualarında yer alan ifadeler aracılığıyla izlenebilmektedir. Dualarda geçen “Üç köşeli taş ocak, alevli yanan ateşim! Taş ocağımız yerinden oynamasın, daima yansın! Yaktığımız ateş alevli olsun. Tarhana pişirdiğimiz ocağın külü çok olsun! Neslimiz kesilmesin, sürsün, biri giderse biri gelsin!” sözleri ocağın soyun devamı, bereketin sürekliliği ve kozmik düzenle uyumlu yaşamının teminatı olarak görüldüğünü ortaya koyar. Duada geçen “Ey Abukan dağının payı, ey ay ve güneşin parçası olan ateş!” ifadesi ise ocağın doğa ve gök varlıklarıyla kurduğu bağın kutsallığını vurgular (Anohin, 1924; akt. İnan, 1986: 70).

Bozkır topluluklarının aile yapısında ocak ve ateş kavramlarının güçlü bir kurucu işlev üstlendiği görülmektedir. Ocağın sönmemesi, neslin tükenmemesiyle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle ateş, kutsal bir miras gibi korunmuştur. Bozkır geleneklerinde evlilik yoluyla aileden ayrılan erkek çocuklar yeni ev kurduklarında baba ocağından alınan ateş korlarıyla kendi ocaklarını tutuşturur. Bu uygulama soyun sürekliliğini sembolik düzlemde yeniden üretme anlamı taşır. Ailenin en küçük erkek çocuğunun baba ocağını sürdürme görevini üstlenmesi ise ocak anlayışının yalnızca geçmişe değil, geleceğe dönük bir düzenleyici güç olarak da işlev gördüğünü gösterir (Dashtseren, 2021).

Leonid Pavloviç Potapov’un aktardığına göre Altay şamanları, çocuğu olmayan bireyler için gerçekleştirdikleri ayinlerde gökten bir kutun üflenmesini diler ve bu kutun ilk olarak ocak iyesine ulaştığına inanırlar. Altay-Sayan bölgesindeki kamlar, ayinlerine başlamadan önce “otuz başlı ateş ana” olarak tasvir edilen ateş iyesine kurban saçar ve ikramlarda bulunur. Bu uygulama ritüelin başarılı olabilmesi için ateşin rızasının alınması gerektiğine dair inancın bir yansımasıdır. Teleüt kamları ise ayin öncesinde yolculuk için ateş iyesinden yardım ister ve onun desteği olmadan ayinin gerçekleşemeyeceğini kabul

eder. Teleütler arasında yaygın olan bir diğer gelenekte düğün ziyafetinden önce damat tarafından ateşten af dilenir ve evlilik için izin istenir. Bu esnada kız tarafındaki dua bilen kişiler, ateş iyesine yönelerek dua eder ve kaşıkla ateşe yağ damlatır (Polat, 2020).

Ayrıca Türk inanç sisteminde ateş ve ocak arınma ve temizlenme aracı olarak da kabul edilir. Türk kültüründe ateşe dair yapılan ritüeller; kötü ruhlardan korunmak amacıyla evlerde, iş yerlerinde ve diğer mekanlarda tutsu yakmayı içerir. Ateşin temizleme kadar şifa verme, nazardan koruma, şamanlara yardımcı olma ve aileyi besleme gibi çeşitli işlevleri de vardır. Bu inançlar, Türk mitolojisinde önemli bir yer tutar.

Türklerde İslam öncesi döneme ait ateşle ilgili inanç ve pratiklerin önemli bir bölümü, Anadolu coğrafyasında yaşamaya devam etmektedir. Bu uygulamalar, İslamiyet etkisi dışında kalmış bazı Türk boylarında gözlemlenen ritüel ve törenlerle benzerlik gösterir (Dilek, 2024). Özellikle Ergenekon (Nevruz) ve Hızır Nebi gibi kutlamalarda ateş törensel bir unsura dönüşmektedir. Bu bağlamda üzerinden atlanarak gerçekleştirilen ritüeller, ateşin arındırıcı gücüne duyulan inancı yansıtmaktadır (Çay, 1989). Nevruz Bayramına eşlik eden bu uygulamalarda ateşin üzerinden genellikle üç kez atlanır. Bu hareketin kişinin hastalık, ağrı ve olumsuzluklardan temizlenmesini sağladığına inanılır (Dilek, 2024). Ayrıca Nevruz sözcüğü, “yeni gün” anlamına gelir ve kökeni dilsel olarak İran coğrafyasına uzanır (Karaman, 2014). Bu bayramın özellikle Ergenekon Destanı ile ilişkilendirilerek değerlendirilmesi anlamlıdır. Destana göre Türkler, uğradıkları büyük bir bozgunun ardından Ergenekon adlı dar ve sarp bir vadiye sığınmış; burada uzun yıllar boyunca yaşamlarını sürdürerek yeniden çoğalmış, güçlenmiş ve varlıklarını korumuşlardır. Ancak zamanla bu dar coğrafyaya sığamaz hâle gelmiş, özgürlük arzusu ve atalarının izinden gitme kararlılığıyla bu vadiden çıkmanın yollarını aramışlardır. Bu çıkışı mümkün kılan ise demiri işleyen bir demircinin önerisiyle dağların demirden olan kısmının eritilmesidir. Büyük bir çabayla körükler kurulmuş, ateşler yakılmış, demir eritilerek bir geçit açılmış ve Türkler buradan çıkıp eski yurtlarına dönmüştür. Her yıl bu çıkışı anmak üzere törenler düzenlenmiş; demirin eritilmesi, ateşin tutuşturulması gibi ritüeller bu tarihsel anlatının temel unsurları olarak yaşatılmıştır. Bu çerçevede Ergenekon’dan çıkışı, türeyişi ve özgürleşmeyi simgeleyen bu anlatıya atıfla “Nevruz” yerine “Ergenekon Toyu” ifadesinin kullanılması; Türk kültür belleği açısından daha yerli ve bütüncül bir kavramsallaştırmayı mümkün kılabilir. Böyle bir kullanım; bayramın yalnızca mevsimsel bir geçiş olmayıp tarihsel bir hafızaya ve millî kimlik inşasına dayalı bir diriliş sembolü olduğunu da vurgulama işlevi görecektir.

Türk halk inançlarında yer alan ritüel uygulamalardan biri olan kurşun dökme, bireylerin maruz kaldığı olumsuz etkilerden özellikle de nazar olarak adlandırılan manevi zararlardan arındırılması amacıyla gerçekleştirilir. Bu uygulama, ateş kültü ile doğrudan ilişkili olup mitolojik dünya tasavvuru bağlamında değerlendirildiğinde ateşe yüklenen canlılık, koruma ve arındırma niteliklerinin ritüel pratik aracılığıyla hayata geçirildiği bir örneği oluşturur. Kurşun dökme işleminde önce ateşte eritilen kurşunun daha sonra soğuk suya temas ettirilmesiyle birlikte açığa çıkan buharın iyileştirici ya da işaret verici bir anlam taşıdığı düşünülür. Bu aşamalar, Türk mitolojik düşüncesinde ateş ve suyun birlikte işlev gördüğü sembolik bir alan oluşturur. Ritüelin gerçekleştirilme süreci, iyelerle ilişki kurma ve onların etkisini yönlendirme çabası olarak da okunabilir. Türk mitolojisinde iyeler, insanla doğaüstü varlıklar arasında aracılık yapan ruhani güçlerdir; koruyucu ya da cezalandırıcı nitelikleriyle ritüel alanlarda önemli bir yere sahiptirler. Kurşun dökme sırasında ateşin ve suyun birlikte kullanılması, bu iki unsurun temsil ettiği ruhsal varlıkların ortak etkisine işaret eder. Yer-su kültü ile ateş kültü arasında kurulabilecek ilişki özellikle erken dönemlerde kadın figürünün dinî ve ritüel yaşamdaki etkisiyle şekillenmiş bir inanç zemini üzerinde gelişmiştir. Kurşun dökme pratiği geçmişten günümüze uzanan kültürel sürekliliği temsil eden mekânsal ve inançsal dönüşümlere uyum sağlayarak yaşamaya devam eden bir ritüel formudur (Polat, 2020).

Sonuç olarak ateş ve ocak kültü, Türk mitolojik düşüncesinde maddi yaşamın parçası olduğu gibi kutsal olanla kurulan ilişkinin simgesel bir taşıyıcısıdır. Ocak; ailenin, toplumsal düzenin sürekliliğini temsil ederken ateş; tanrı ile bağ kurma, arınma ve koruma işlevleriyle anlam kazanır. Bu kült, Türklerin doğa merkezli inanç sisteminin ve kültürel kimliğinin yapı taşlarından biri olarak tarihsel sürekliliğini koruyarak günümüz kültürel pratiklerine de yansımaktadır.

2.4.2.3.3 Bitki/Ağaç Kültü

Türk mitolojisinde doğa unsurlarının sembolik anlamlandırma sisteminde ağaç, merkezi bir yerde konumlanır. Ağaç kültü, mevsimsel döngü içindeki kendini yenileme özelliği ve doğayla kurduğu uyum sayesinde Türklerin sosyal ve kültürel yaşamında güçlü bir anlam alanı kazanmıştır. Bu çerçevede ağaç; hayatın sürekliliği, bereket, doğurganlık ve sonsuzluk temalarıyla ilişkilendirilen köklü bir sembol olarak değerlendirilir. Üstelik evrenin üç katmanını birbirine bağlayan kutsal bir varlık olarak görülmüştür. Kökleriyle yer altı dünyasına uzanan, gövdesiyle yeryüzünde yaşamı taşıyan, dallarıyla gökyüzüne, ilahi olana yönelen ağaç; gök, yer ve yer altı arasında bir geçittir. İnsanlar, ruhlar ve

tanrılar arasında bir köprü işlevi görmüştür. Böylece ağaç hem maddi hem manevi anlamda varoluşun merkezine yerleşmiş, eski Türklerin kozmolojik tasavvurunda bütünleyici bir simgeye dönüşmüştür.

Türk inancında ağaç, Gök Tanrı'nın yeryüzündeki simgesel temsillerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu düşünce biçimi, ağaca yöneltilen sevgi ve saygının kültürel bir değer olarak anlam kazandığını gösterir. Özellikle Oğuz topluluklarında ağaca atfedilen anlam, ritüel davranışlara ve gündelik pratiklere yansımış; bu bağlamda ağaç kutsal kabul edilen bir varlık hâline gelmiştir (Dilek, 2024). Türk mitoloji düşüncesinde Bay Terek, Temir Kavak, Hayat Ağacı gibi adlarla kodlaştırılan ağaç figürü zaman içinde inanç sistemlerinin merkezinde yer alan bir kült unsuru dönüşmüştür. Kozmik dünya tasavvurunda ağaç; insanla tanrı, yerle gök arasında bağ kuran varlık olarak tanımlanır (Alizade, 2012). Anlatılarda ilk insanın dokuz dallı bir ağacın gölgesinde yaratıldığına yer verilir, tanrının insanlıkla ilk temasının da bu ağacın altında gerçekleştiği kabul edilir. Bu bağlamda kutsal ağaç, yaratılış anının mekânı olmasının yanı sıra tanrısal olanla temasın kurulduğu bir aracı işlevi de üstlenir (Ergun, 1998).

Türk inanç sisteminde Hayat Ağacı, kozmik düzenin merkezi ve ölümsüzlük düşüncesinin sembolik temsili olarak önemli bir yer tutar. Bu düşünce halk anlatılarında ve efsanelerde mitik bir biçimde ifadesini bulmuştur. Aktarılan anlatılardan birinde on iki katlı göğün zirvesine kadar yükselen büyük bir dağın tepesinde bir kayın ağacının bulunduğu belirtilir. Yaprakları altınla özdeşleştirilen bu kutsal ağacın altında bir karış kadar küçük ve sığ bir çukur yer alır. Bu çukurda ise sürekli olarak kutsal hayat suyunun bulunduğu inanılır. Efsaneye göre bu sudan içen kişi ölümsüzlüğe ulaşır, ebedî bir varlık hâline gelir:

*“Büyük bir dağ yükselir, on iki gök katından,
Dağda bir kayın vardı, yaprakları altından,
Kayının altındaysa, küçük bir çukur vardı,
Bir karış bile değil, o kadar yüzlek dardı.
Bu çukur hep doluydu, kutsal hayat suyuyla,
İçen ölmez olurdu, ebedî bir duyuyla.”*

Ölümsüzlük arayışı ile ilişkilendirilen bu sembolik yapı, Aladağ ve Kaf Dağı anlatılarında da kendine yer bulmuştur. Böylece Hayat Ağacı insanın ilahi olanla kurduğu bağın temsilini üstlenmiştir (Işık, 2004:100).

Türk topluluklarında eski çağlardan itibaren ağaçlara atfedilen kutsallık, inanç sistemlerinin şekillenmesinde belirleyici bir unsur olmuştur. Kayın, çam, kavak, ardıç, çınar, servi, sedir, meşe, dut, söğüt ve elma gibi birçok ağaç türü kutsal kabul edilmiş; bu türlerin her biri farklı anlam katmanlarıyla kültürel hafızada yer edinmiştir. Mitolojik gelenekte merkezi bir konuma sahip olan kayın ağacı “Bay Kayın” adıyla anılmış ve özellikle şaman ayinlerinin vazgeçilmez bir unsuru hâline gelmiştir (Uslu, 2016). Altay coğrafyasında kayın ağacı; doğum, düğün ve bayram gibi geçiş törenlerinde ritüel bir nesne olarak kullanılmıştır. Ataların yaşamlarının bu ağaçla ilişkilendirildiğine inanılmıştır. Altay şaman inançlarında insanın yaratıldığı anda Umay Ana ile birlikte ilk kayın ağacının da yeryüzüne indiği düşünülür. Şamanları besleyip büyüttüğüne inanılan bu ağaca “Ara Ağaç” adı verilmiştir. Yakut anlatılarında göğün en üst katında yer alan ve gökle yer arasındaki geçidi sağlayan Dünya Ağacı’nın zirvesinde iki başlı bir kartalın yaşadığına inanılır. Bu kartalın görevi göğü korumaktır. Hakaslar “Imay Toyı” adını verdikleri törenlerde kayın ağacı kullanır, tören sonunda bu ağacı ormana dikerek yaşamasını dilerler. Ağacın kuruyup kurumaması tören yapılan kadının doğurganlığına dair bir işaret olarak yorumlanır. Hakas inançlarında ağaç, insanın özü ve soyuyla da ilişkilendirilir; toprağın ruhunun kayın ağacında yoğunlaştığına inanılır. Şamanlar, ilahilerinde ve ritüellerinde kayın ağacını doğrudan kutsalla ilişkilendirir. “Bay Kayın” olarak adlandırdıkları bu ağaç, tanrı ile insan arasındaki iletişimin kurulmasında aracı bir varlık olarak kabul edilir. Şorlar, dağ ve su ruhlarına adanan ayinleri kayın ağacının altında gerçekleştirerek bu aracılığı ritüel düzeyde görünür kılar (Beydili, 2022).

Türk mitolojisinde kutsal kabul edilen ağaçların belirli nitelikler taşıdığı görülmektedir. Bu nitelikler doğrudan Gök Tanrı inancına dayanan sembolik anlamlar barındırır ve tanrısal sıfatlarla ilişkilendirilerek şekillenmiştir. Bu çerçevede bir ağacın kutsallık niteliği kazanması, sahip olduğu belirleyici özellikler temel alınarak değerlendirilmektedir. Kutsal ağacın bulunduğu çevrede tek başına yer alması en yaygın sembolik özelliklerden biridir. Bu durum tanrının teklik anlayışını yansıtır. Türk inancında tanrı benzersizdir ve onunla ilişkilendirilen herhangi bir varlığın da bu özelliği taşıması beklenir. Yaprak dökmeme ya da yıl boyunca yeşil kalma durumu, ağacın zamanla ilişkisini farklılaştırarak ebedilik sembolü haline getirir. Bu özellik tanrının

sonsuz varlığıyla ilişkilendirilir ve ağaca zamandan bağımsız bir kutsiyet kazandırır. Boyut ve görkem açısından çevresindeki diğer ağaçlardan daha büyük ya da gösterişli olan ağaçlar da kutsal kabul edilmiştir. Bu durum tanrının azamet, yücelik ve kudret gibi sıfatlarını yansıtan bir simge işlevi görür. Meyve vermemesi ise kutsal ağacın doğurganlıktan azade bir varlık olarak görülmesine neden olmuştur. Bu anlayış tanrının yaratılmışların dışında bir varlık olduğu, doğmayan ve doğurmayan nitelikte olduğu düşüncesiyle bağlantılıdır. Yaşlılık da kutsallıkla özdeşleştirilen bir başka özelliktir. Kutsal ağaçların uzun ömürlü ya da kadim bir geçmişe sahip olması, tanrının başlangıcı ve sonu olmayan varlığına yönelik bir sembolik gönderme olarak değerlendirilmiştir. Son olarak gölgesinin geniş ve koyu olması, ağacın sığınılacak bir yer olarak algılanmasını sağlar. Bu nitelik tanrının koruyuculuğuna ve zor durumda olanlara yardım eden yönüne işaret eder (Ergun, 1998).

Tek başına duran “Ulu Ağaç” eski Türk inanç sisteminde güç, refah ve kutsiyetin simgesi olarak değerlendirilmiştir. Bu tür ağaçların yalnızlıkları üzerinden tanrısal teklik anlayışına bağlandığı ve koruyucu bir varlık gibi algılandığı görülmektedir. Bu anlayış, Dede Korkut kitabında yer alan dua ifadelerinde açık biçimde kendini gösterir. Her bölümde tekrarlanan temennilerde geçen “Senin, ulu ve gölgeli ağacın hiçbir zaman kesilmesin!” ifadesi, kutsal ağacın hem fiziksel hem manevi devamlılıkla ilişkilendirildiğini ortaya koyar (Boratav, 2020).

Anadolu halk kültüründe ağaç, kutsal sayılan tabiat unsurları arasında ön sıralarda yer alır. Ağaçla insan ömrü arasında kurulan sembolik ilişki, çeşitli inanç ve ritüel pratiklerinde kendini gösterir. Denizli yöresinde herkesin bir ağacının olduğuna inanılır; kulak çınlaması sırasında bu ağaçtan bir yaprağın düştüğü böylece kişinin ömründen bir günün eksildiği düşünülür. Ağacın yapraklarının tamamen dökülmesi, ömrün son bulduğuna işaret eder. Tahtacı topluluklarında ormanda ağaç kesimi öncesinde kurban kesmek zorunlu bir uygulamadır. Bu işlem “pay kurbanı” olarak adlandırılır ve ağaç kesiminde görev alacak ailelerin birlikte bir koç alıp onu kurban etmesiyle gerçekleştirilir. Ağaçla ölüm arasında kurulan sembolik bağ rüyada ağacın kesilmesi, devrilmesi ya da dalının kopması gibi imgelerle ifade edilir. Bu tür rüyaların ölüm habercisi olduğuna inanılır. Tahtacı inançlarında mezarlık ya da ziyaret yerlerindeki ağaçlara zarar vermek büyük günah sayılır, bu ağaçlardan dal koparmak ya da yaprak almak inançsal bir saygısızlık olarak değerlendirilir. Ağaçların doğurganlık ve şifa ile ilişkilendirildiği uygulamalar da dikkat çeker. Çocuğu olmayan kadınların Zeynel Dede ziyareti gibi kutsal

kabul edilen mekânlarda bulunan delikli ağaçların içinden üç kez geçirilmesi, doğurganlık için gerçekleştirilen bir ritüeldir. Aynı şekilde kırkı çıkmadan hastalanan çocukların toprağın üstüne çıkmış köklerin arasından üç kez geçirilmesiyle iyileşeceğine inanılır. Ardından çocuğun elbisesinden koparılan bir parçanın ağaca bağlanmasıyla ritüel tamamlanır (Dilek, 2024). Anadolu sahasında özellikle mezarlık, yatır ve ziyaret yerlerinde bulunan ağaçlara bez veya çaput bağlanması; dilek dileme ve şifa arama amacıyla gerçekleştirilen yaygın bir uygulamadır. Bu pratik ağacın kutsal bir aracı olduğu ve tanrısal güçlerle iletişim kurmada işlev gördüğü inancına dayanmaktadır. Ağaca bağlanan bez parçaları, halk arasında bir nevi niyetin ve dileğin maddi bir temsili olarak kabul edilmekte; bireylerin dileklerinin bu kutsal vasıta aracılığıyla tanrıya veya yüce bir güce iletildiğine inanılmaktadır. Bu bağlamda ağacın canlı ve kutsal bir varlık olarak algılanması, onun halk kültüründeki merkezi konumunu güçlendirmekte; bez bağlama pratiği ise halkın inanç sistemi içinde hem metafizik bir temsile hem de kolektif bir ritüele dönüşmektedir.

Ağaçlar kadar olmasa bile çeşitli bitki türleri de halk kültüründe sembolik anlamlar taşımakta; sağlık, bereket, korunma ve dilek gibi temalar etrafında farklı işlevler üstlenmektedir. Bu doğrultuda Anadolu sahasında otlar, çiçekler ve diğer bitki ögeleriyle ilgili şekillenen inanç ve uygulamalar; doğa ile kurulan manevi ilişkinin zenginliğini ve çok katmanlı yapısını gözler önüne sermektedir. Geçmişte insanlar sağlık sorunlarını gidermek için doğanın sunduğu bitkilerden ve doğal unsurlardan faydalanmışlardır. Bu bitkisel uygulamalar, halk hekimliğinde tarih boyunca önemli bir yer tutmuş ve günümüzde de şifa arayışında tercih edilmeye devam etmektedir. Ayrıca o dönemlerde keşfedilen bazı bitkiler günümüzde ilaç yapımında değerlendirilmektedir. Özellikle şaman inancında hastalıkların tedavisinde otlara sıkça başvurulmuş, Altay bölgesinde ise şifacılık görevini üstlenen kadın şamanların yanı sıra otacıların ve ebelerin varlığı bilinmektedir. Dede Korkut Kitabındaki “Dirse Han Oğlu Boğaç Han” hikâyesinde Boğaç Han ağır yaralandığında Hızır’ın ona dağ çiçeğini ve annesinin sütünü merhem olarak önermesi, bu bitkinin şifa kaynağı olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bu anlatı, halk inançlarında bitkilere yüklenen değeri ve doğanın iyileştirici gücüne olan güveni yansıtmaktadır. “Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek” hikâyesinde ise Bamsı Beyrek’in beşik kertmesi olduğu ve evlendiği kadının adı Banu Çiçek’tir. Bu ad halk kültüründe bitkisel sembolizmin güçlü bir örneği olarak çiçeklerin doğa ile kurulan derin ilişkiyi ve bu ilişkinin kültürel anlamını simgeler. Çiçek; sıklıkla saflık, güzellik ve bereket gibi

temalarla ilişkilendirilerek kadının doğayla özdeşleşen bir figür olarak anlatılmasına olanak tanır.

Sebze ve meyve konusu açısından da elma, Türk kültüründe sembolik anlamlarıyla dikkat çeken bir unsurdur. Kızıl Elma motifiyle birlikte atasözlerinde, masallarda, destanlarda ve halk anlatılarında sıklıkla yer alır. Özellikle doğurganlıkla ilişkilendirilen elma ve elma ağacı, kadının hamile kalabilmesi için ruhsal bir etkileşimin de gerekli olduğu inancını yansıtır. Kazakistan Türkleri arasında görülen kısır kadınların elma ağacının dibinde yuvarlanmasının doğurganlığı artıracığına dair inanç bu anlayışın bir yansımasıdır. Benzer biçimde çocuk sahibi olamayan kadınların bir pir ya da dervişten aldıkları elmayla hamile kaldıklarına inanılan anlatılar mevcuttur. Bu tür anlatılarda olağanüstü niteliklere sahip kahramanların da bu şekilde dünyaya geldiği ifade edilir. Elmaya atfedilen özellikler hayvanlar üzerinden de simgelenmiştir. Elma kabuğunu yiyen atların diğerlerinden farklılaştığına dair anlatılar bu düşünceyi destekler. Elma, evlenme çağındaki genç kızlar tarafından evlilik teklifinin kabulünü ifade eden bir araç olarak da kullanılmıştır. Aşk, sevgi, birliktelik ve doğurganlıkla bağ kuran bu sembol aynı zamanda ölümle de ilişkilendirilmiştir. Böylece yaşamın farklı evrelerinde üretkenliği, kaderi ve sonluluğu temsil eden çok katmanlı bir kültürel motif hâline gelmiştir (Kılıç & Albayrak, 2012).

Üzerlik bitkisi ise Türk halk inanç sisteminde hem doğal şifa kaynağı hem de koruyucu bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Tohumlarının ve diğer bölümlerinin sağlık amacıyla kullanılması, geleneksel halk hekimliği çerçevesinde şekillenmiştir. Nazarlık olarak kapılara asılması ya da yakılarak tütsülenmesi, ruhsal arınma ve koruma amacı taşıyan dinî-büyüsel pratiklerin bir parçasıdır. Bu uygulamalar beden ve ruh bütünlüğünü esas alan bir sağaltım anlayışıyla ilişkilidir. Temizlik, bakım, süsleme ve haşerelerden korunma gibi gündelik kullanımlarda da üzerlik bitkisinin sembolik anlamları göz ardı edilmemiştir. Nazara karşı koruyucu nitelik taşıdığına, şifa verdiği ve kutsal kabul edildiğine inanılan bu bitki farklı işlevlerde benzer anlam kodlarıyla değerlendirilmiştir. Anadolu'da yaygın olan bu inanç ve uygulamalar, Suriye Türkmenleri ve Azerbaycan Türkleri arasında da benzer biçimlerde sürdürülmüştür. Bu topluluklarda üzerlik hem fiziksel rahatsızlıklara hem de kötü niyetli bakışlara karşı etkili bir koruyucu olarak kabul edilmiştir. Özbekistan Türklerinde ise doğum sırasında uygulanan ritüellerde üzerlik bitkisi önemli bir yer tutar. Doğum yapan annenin başucuna ekmek, tuz, bıçak, sarımsak ve üzerlik konulur; anneye ekmek ısırtılır, üzerlik koklatılır. Bu uygulamalar doğumun

güvenli geçmesi, anne ve çocuğun korunması için gerçekleştirilir (Kalafat, 2000; akt. Kaplan, 2020).

Bitkiler, halk kültüründe çok yönlü işlevler üstlenmekte ve farklı anlam katmanlarıyla öne çıkmaktadır. Ancak bu çalışma kapsamında yalnızca bazı belirgin örnekler üzerinden değerlendirme yapılmıştır. Çünkü bitkisel sembolizm konusu hem kullanım çeşitliliği hem de kültürel yorumları bakımından oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Dolayısıyla burada sunulan bilgiler, bu zenginliğin yalnızca bir bölümünü yansıtmaktadır.

2.4.2.3.4 Dağ Kültü

İnsanlık tarihinin en eski dönemlerinden itibaren yüklenmiş oldukları sembolik ve metafizik anlamlarla kültürel hafızada merkezi bir konumda yer almıştır. Yüksek oluşumları, görkemli görünüşleri ve göğe yakınlıkları nedeniyle kozmolojik sistemlerde ilahi varlıklarla iletişimi mümkün kılan mekânlar olarak tasavvur edilen dağlar; ek olarak barınma, avlanma ve yaşam alanı sunmaları bakımından da yaşamsal öneme sahiptir. Bu çok katmanlı anlam dünyası özellikle geleneksel Türk inanç sistemlerinde belirgin biçimde gözlemlenir. Türk kozmogonisine göre dağlar aynı zamanda evrenin düzenini ayakta tutan eksenler olarak kabul edilmiştir. Yer-Su inancının temel temsilcilerinden biri olan dağlar, kutsal varlıklar arasında sayılmış; dağ iyesi gibi doğa ruhlarının barınağı olarak düşünülmüş ve Şamanik ritüellerin icra edildiği kutsal alanlar hâline gelmiştir.

Yeriding Pütkeni (Yerin Yaratılışı) adlı anlatıda dağların oluşumu Erlik figürüyle ilişkilendirilir. Anlatıya göre Tanrı, insanı yarattıktan sonra yeri var etmek ister ve sudan toprak getirmesini söyler. Görev verilen kişi suya dalarak toprak çıkarır fakat bu sırada bir miktar toprağı gizlice ağzında saklar. Elindeki toprağı su yüzüne çıkardığında bu toprak genişlemeye başlar ve yeryüzü oluşur. Ancak ağzında sakladığı toprak da büyümeye başlayınca boğulma tehlikesi yaşar. Tanrı'nın emri üzerine ağzındaki toprağı tükürür ve bu toprak yeryüzünde yükseklikler oluşturarak tepeleri meydana getirir (Polat, 2020). Bu anlatıda kişinin Tanrı'nın buyruğunu yerine getirirken kendi menfaatince toprak saklaması ve bu eylemin sonucunda dağların oluşmasına neden olması yaratılış sürecinde irade, niyet ve sınır ihlali temalarının işlendiğini ortaya koyar. Bu durum Türk mitolojik düşüncesinde iyilik ve kötülüğün, düzen ve kaosun birbirini var eden ve tamamlayan dinamik ve bütüncül bir sistem içinde anlam kazanan unsurlar olarak kurgulandığını göstermektedir. Dağların kişinin (Erlik) ağzından çıkan toprakla oluşması ise kutsal olanın kökeninde dahi dünyevi zaafıların ve bireysel sapmaların etkili

olabileceğine işaret eder. Bu yönüyle anlatı, karşıt güçlerin de belirleyici rol oynadığını gösteren simgesel bir çerçeve sunmaktadır.

Dağ, evrenin başlangıcına dair anlatılarda yaratıcı bir varlık olarak yer alır. Bu anlatılar içinde yaratılışın ilk aşamalarında rol alan bir varlık olarak değerlendirilmiş, başlangıcın sembolü olan ulu varlıklar arasında konumlanmıştır. Oğuz Kağan destanında bu anlayışın yansımaları olarak Oğuz'un oğullarından birine Dağ Han adı verilmiştir. Oğuz boylarından birinin bu soydan türemesi, dağın Oğuz kimliğinde köken oluşturan mitolojik bir figür olarak konumlandığını gösterir. Bu bağlamda Dağ Han, yaratıcı güçlerle bağlantılı soylu bir başlangıç noktasını simgelerken ondan türeyen topluluklar da yaratılış düzeni içinde anlam kazanır (Alizade, 2012). Dağın kutsiyetinin bir diğer boyutu, gökyüzü ile kurduğu sembolik ilişkiyle ilgilidir. Zirveleri bulutlarla örtülü dağlar, tanrısal varlıklarla iletişim kurma mekânı olarak görülmüştür. Göğün taşıyıcısı, yeryüzünün sabitleyicisi ve kutsal mekâna giden eksen olarak düşünülmüştür. Bu nedenle Orta Asya'da pek çok dağ, tanrı ile ilişkilendirilerek isimlendirilmiştir (Ögel, 1971).

Dağ, evrensel düzenin tüm unsurlarını bünyesinde toplayan ve dünyanın merkezinde yükseldiğine inanılan kutsal bir güç kaynağı olarak kabul edilmiştir. Türk kozmogonisine göre köken, soy ve yurt kavramlarının sembolik karşılığı olarak başlangıcın ve sürekliliğin mekânı olarak konumlandırılmıştır. Ulu dağ imgesi kutsiyet atfedilen, ilahi düzenle temas kurulan metafizik bir eksen olarak değerlendirilmiştir. Etnogenetik anlatılarda gök kökenli atalara duyulan bağlılığın ve soyun kutsallığının bir göstergesi olarak öne çıkmaktadır. Bu anlayışta dağ; doğumla ilişkilendirilerek mağara, beşik ve ana yurt gibi kavramlarla birlikte düşünülmüştür. Böylece mitolojik semboller arasında bütüncül bir anlam alanı oluşturmuştur. Türk halklarının inanç sisteminde dağın korunması ve yüceltilmesi, bu varlığın kutsal işlevinin süreklilik kazandığını göstermektedir. Mitolojik geleneklerde hem vatanın bekçisi hem de Ulu Ana figürüyle bütünleşen manevi bir merkez olarak değerlendirilmiştir (Beydili, 2022).

Eski Türklerde özellikle Oğuz topluluklarında her boyun kendine ait bir kutsal dağı bulunurdu. Bu dağlar “kut dağ” olarak adlandırılıp topluluk kimliğinin manevi bir temsili hâline gelmiştir. Göktürk İmparatorluğu döneminde kutsiyet atfedilen Ötüken Dağı ve çevresindeki orman, bu anlayışın en belirgin örneklerinden biridir (Birdoğan, 1998). Nitekim Ötüken adı verilen dağlık ve ormanlık bölge, Göktürkler ve Uygurlar döneminde devletin merkezi olarak seçilmiştir. Eski Türk inanç sisteminde merkezin kutsal bir işlev taşıdığına inanılmış; dağlar ve ormanlar, bu merkezin doğal uzantıları olarak kutsiyetle

ilişkilendirilmiştir (Şahbaz, 2018). Doğu Türk hakanları ve halkı, gök ruhuna ulaşmak amacıyla dualarını ulu dağların zirvesinde gerçekleştirmiştir. Bu dağlar, kutsiyet atfedilen varlıklar olarak 6. yüzyıl Çin kaynaklarında “Yer Tanrısı” adıyla anılmıştır. Türk kozmolojik anlayışında gökle yerin kesiştiği en uzak noktada “Ulu Demir Dağı”nın bulunduğu inanılmıştır. Bu inanç evrenin düzeni içinde özel bir yere sahip varlık olarak kabul edildiğini gösterir. Hakas yaşlılarının aktarımlarına göre dağların yıldan yıla büyüdüğüne ve bu nedenle canlı olduklarına inanılmıştır. Şor efsanelerinde ise dağların bir yerden başka bir yere hareket edebildiği anlatılır. Türk mitolojik evreninde dağların kendi aralarında savaştığına dair anlatılar da yer almakta ve bu anlatılar dağların bilinçli, güçlü ve dinamik varlıklar olarak algılandığını ortaya koymaktadır (Beydili, 2022). Bu örneklerden yola çıkıldığında dağların sadece sabit ve sessiz yapılar olarak değil; canlı, bilinçli ve kutsal varlıklar olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Dağ motifi, Dede Korkut kitabında da önemli bir yer tutar ve kutsal kabul edilen varlıkların halkın kültürel belleğindeki yansımaları gözler önüne serer. Eserde Ala Dağ, Gökçe Dağ, Karacuk Dağı, Kara Dağ, Kazılık Dağı gibi çeşitli dağ isimleri anılmakta; soylama ve dualarda bu dağlara sıklıkla atıfta bulunmaktadır. “Karşı yatan Ala Dağ’dan bir oğul uçurdunsa söyle bana”, “Karlı kara dağların yıkılmasın”, “Göğsü güzel koca dağlar başına çık” gibi ifadeler, Oğuz toplumunun doğa unsurlarına yönelik simgesel bakışını yansıtır (Ergin, 2017). Oğuzlar dağlarla doğrudan iletişim kurar; onlara dua eder, ant içer, selam verirler. Zamanla dağlar kutsal bir nitelik kazanmış, ocak olarak görülmüş; adakların sunulduğu, kurbanların kesildiği mekânlara dönüşmüştür. Ancak geleneksel anlayışa göre dağda kesilen kurbanın eti orada tüketilmez. Ergenekon (Nevruz) gibi önemli bayramlarda halkın dağlara yönelmesi, bu mekânların kutsallık atfedilen toplumsal hafızadaki yerini pekiştirmiştir (Beydili, 2022).

Türkler, Anadolu’ya göçleri esnasında Orta Asya’daki kutsal mekân anlayışlarını beraberlerinde taşımış ve bu anlayış doğrultusunda yeni coğrafyaları anlamlandırmışlardır. Bu bağlamda birçok yükselti ve tepeye eski yurtlarındaki kutsal adları vererek bu alanlarda kültürel sürekliliği sağlamaya çalışmışlardır. Söz konusu alanların birçoğu evliya mezarlarıyla kişiselleştirilmiştir. Bu tepeler dua edilen, kurban kesilen ve kutsalla irtibata geçilen doğal tapınaklara dönüşmüştür (Bonnefoy, 2000; Roux, 1994). Bu durum Türklerin kutsal dağ algısını Anadolu coğrafyasında yeniden inşa ettiklerini ve yeni mekânları, geleneksel inanç sistemleri çerçevesinde içselleştirdiklerini ortaya koymaktadır. Anadolu’da bu dönüşümün en dikkat çekici örneklerinden biri Kaz

Dağı'dır. Balıkesir'in Edremit ilçesi sınırlarında yer alan ve Sarıkız Tepesi ile Baba Tepe (Kartal Tepe) gibi zirveleri bulunan bu dağ, zamanla Sarıkız efsanesi çerçevesinde biçimlenmiştir. Anadolu anlatı hafızası içinde kutsiyet atfedilen bir zirve hattı hâline gelmiştir. Efsanenin farklı varyantlarında ortak olarak Sarıkız'ın iftiraya uğraması, babası tarafından dağa çıkarılması, burada kerametler göstermesi ve nihayetinde dağın zirvesine defnedilmesi gibi temalar öne çıkmaktadır. Bu anlatı sayesinde Kaz Dağı, sıradan bir doğal unsur olmaktan çıkmış; halk belleğinde kutsallık atfedilen bir merkez olarak konumlanmıştır. Söz konusu efsane, dağın belirli bölgelerine yüklenen olağanüstü anlamları gerekçelendirmekte ve bu mekânı halk inançları çerçevesinde sembolik bir boyuta taşımaktadır (Duymaz & Şahin, 2008).

Anadolu'da kerametli sayılan başka birçok dağ ve tepe vardır. Toplumsal pratiklerde dua, kurban ve adak gibi uygulamaların gerçekleştirildiği bu mekânlar, bireysel taleplerin ve toplu niyazların dile getirildiği sembolik merkezler hâline gelmiştir. Örneğin evlenmek isteyen genç kadınların belirli dağlara çıkarak "Bahtım! Kocaya gidecek vaktim!" diyerek yakarıшта bulunmaları, dağın nasip ve kısmet kavramlarıyla ilişkilendirildiğini göstermektedir. Tunceli'de bazı dağlara karşı gösterilen yüksek düzeyde saygı, halkın taşlara alnını koyarak eğilmesi ya da bu taşlara dokunarak dua etmesi gibi uygulamalar; dağların manevi bir rehber ya da aracı olarak görülmesinin izlerini taşır. Adana'nın Feke ilçesine bağlı Gedikli köyü civarındaki bir tepe bölge halkı tarafından "dede" olarak anılmakta ve özellikle yağmur duası gibi kolektif törenler bu mekânda icra edilmektedir. Törende kurban kesilip yemekler paylaşılır, taşlara renkli çaputlar bağlanarak iyi dileklerde bulunulur (Dilek, 2024). Ankara'nın Akyurt ilçesine bağlı Elecik köyündeki "Dağ yüzü kutlu olur, niyet Allah'ından, nasip dağdan gelir" anlayışı ise dağların ilahi takdirle ilişkilendirilen ruhani alanlar olarak algılandığını düşündürmektedir (Kalafat, 2010). Bu inançlar, dağ motifinin halkın inanç sisteminde merkezî bir yer tuttuğuna işaret eder.

Sonuç olarak dağ motifi; inanç, aidiyet ve kutsallık gibi çok katmanlı anlamlara sahip sembolik bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Türklerin tarihî ve kültürel yolculukları boyunca dağlara atfettikleri kutsallık, onların metafizik bir merkez olarak konumlandırıldığını gösterir. Bu kutsiyet günlük yaşam pratiklerinde, halk anlatılarında ve ritüellerde de canlı biçimde varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla dağlar, Türk mitolojisinde "ulu başlangıç" fikrinin mekânsal karşılığı olarak hem göksel hem de yersel bir anlam taşımaktadır.

2.4.2.3.5 Mağara Kültü

Mağara geleneksel Türk inanç sisteminde fiziki sınırlarının ötesinde bir anlam taşır. Görünür dünyanın ötesine geçişin, gizli ve kutsal olana ulaşmanın mekânı olarak kabul edilmiştir. Karanlık yapısı ve içe kapalı doğası, mitolojik anlatılarda yer altı âlemiyle ataların ruhlarının var olduğu kutsal boyutla ilişkilendirilmiştir. Çin kaynaklarında geçen bilgilere göre eski Türk topluluklarında tanrıya sunulan kurbanlar mağaralarda gerçekleştirilirdi. Bu törenlere Kağan'ın bizzat katılımı, mağaranın ritüel işlevinin siyasi otoriteyle de örtüştüğünü gösterir. Tanrısal soyun temsili olan kurdun Tanrı Dağları'nın eteklerindeki mağarada on erkek yavru dünyaya getirdiğine ve bunlardan Aşina'nın Göktürklerin kurucusu olduğuna inanılır. Aşina aynı zamanda ilk şaman olarak da görülür. Kıpçak anlatılarında ulu ata ve ananın doğduğu yer olarak mağaraya işaret edilirken Yakut geleneğinde mağaralar atalara kurban sunulan kutsal alanlardır (Beydili, 2022). Ayrıca mağara kültürel hafızada saklı bilgi ve ulaşılması güç sırların barınağıdır. Pek çok anlatıda sadece özel bir bilgi veya tılsımla girilebilen girişleri koruyucu güçlerle çevrili mağaralardan söz edilir. Buralarda gizli hazineler bulunur ancak bu hazineler alınıp geri verilmeden mağaradan çıkış mümkün olmaz. Bu tür anlatılar mağarayı sıradan bir doğal oluşumdan öte metafizik anlamlarla örülü bir eşik olarak konumlandırır (Boratav, 2022).

Ayrıca dişilik organının arketipsel bir iz düşümü olarak kabul edilen mağara, insanlığın en eski döl yatağı olarak düşünülmüştür. Karanlık, nemli ve huzursuzluk uyandırıcı yapısına rağmen mağara aynı zamanda koruyucu, barındırıcı bir işlev de üstlenmiştir. Kovalanan erkeğin sığınağı, vahşi hayvanların barınağı ve insanın doğa içerisindeki ilk evi olarak tanımlanması onun hem biyolojik hem de kültürel hafızadaki yerini pekiştirir. Mitik bilinç düzleminde bilinçaltında var olan doğum-yeniden doğuş imgeleriyle özdeşleşmiş; vahiylerin, ilahi sezgilerin ve gaipten gelen görüntülerin zuhur ettiği kutsal bir alan olarak kurgulanmıştır. Bu bağlamda bireyin toplumsal yaşama katılmadan önce karanlık mağaradan gün ışığına çıkışı, doğumun simgesel bir temsili hâline gelmiştir. Öte yandan mağaranın ilk yerleşim yeri olarak tasavvur edilmesi “ırkın beşiği” ve “ataların ikametgahı” olarak kutsayan inanç biçimlerini de beslemiştir (Roux, 2005).

Mağara, kahramanın içsel dönüşümünün başlangıç noktası ve eşiği olarak hem mitolojik hem de inanç temelli anlatılarda belirgin biçimde yer almaktadır. Özellikle Göktürk anlatılarında bu motife sıkça rastlanır. Gök Börü (Bozkurt) destanında eli ayağı kesilerek bataklığa bırakılan çocuk, dişi bir kurt tarafından kurtarılır ve deniz kıyısındaki bir

mağaraya taşınır. Burada korunaklı ve kutsal kabul edilen bu mekânda hayatta kalır. Alp Er Tunga destanında ise mağara, istilalar karşısında bir tür inziva ve korunma mekânı olarak görünür; kahraman, mücadelelerinden sonra bir mağaraya sığınarak orada yaşamaya başlar. İslamî dönem destanlarında da benzer temsillere rastlanır: Battal Gazi'nin atı Aşkâr bir mağarada şekillenmiş, Köroğlu'nun efsanevi atı Kırat ise onun ölümünün ardından bir mağaraya girerek kaybolmuştur. Tüm bu anlatılarda mağara, korunak olduğu gibi kahramanın kaderiyle ve toplumla ilişkisini yeniden kurduğu mitolojik anlamda yeniden doğuşun sahnelendiği bir geçiş alanı olarak işlev görmektedir (Gültepe, 2015).

Halk anlatılarında kahramanın içsel dönüşümünü, metafizik olgunlaşmasını ve bilgeliğe ulaşmasını sağlayan bir geçiş alanı olarak simgelenmektedir. Sihirli ve gizemli bir merkez niteliği taşıyan bu kutsal mekânda kahraman, maddî âlemden soyut ve tinsel boyuta uzanan bir yolculuğa çıkar. Bu yolculuk esnasında bireysel benliğini yeniden inşa eden kahraman, mağara deneyimiyle hem varoluşsal bir sınavdan geçer hem de sembolik anlamda yeniden doğar. Mağarada kazanılan deneyim kişisel bir bilgelik ve çevreye rehberlik edecek nitelikte bir aydınlanmadır. Nitekim kahraman, mağaradan çıktığında artık arif bir kişi hâline gelmiş, ilahi ya da kozmik bilgiyle donanmış biridir. Kahraman tipolojisinin dönüşüm evreleri bağlamında değerlendirildiğinde mağara öncesinde arayış içinde olan bireyin bu yolculuğa bir çağrıya uyarak başladığı ve dönüşümünü tamamlamış olarak mağaradan çıktığı görülmektedir (Bars, 2017).

Türklerin türeyişi ile ilgili anlatılarının merkezinde yer alır. Mısırlı Türk tarihçisi Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek ed-Devadarî, Dürerü't-Ticân ve Kenzü'd-Dürer adlı eserinde Türkler arasında elden ele dolaşan “Ulu Han Ata Bitigçi” adında bir kitaptan bahsederken Türklerin ataları olan ilk erkek Ay Atam (ay baba) ile ilk kadın Ay-va (ay-yüzlü)'nın Karadağcı olarak bilinen bir mağarada yaratılmış olduklarını bildirir (Bekki, 2014). Dede Korkut anlatılarında mağara, Basat'ın kendisini kahraman olma yolunda erginleştirdiği bir mekândır. Mağara, Basat'ın şahsında Oğuz toplumunun galibiyetine tanıklık eder. Basat ve Oğuz boyu, bu sınav ile kendi olur ve ebedîleşir. Dede Korkut anlatılarından “Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy”da Basat ile Tepegöz'ün mücadelesi bir mağara içinde meydana gelir. Basat, halkın başına musallat olan Tepegöz ile mağarada mücadele eder ve onu öldürür. Tepegöz, yüzük ve kılıç sembollerini kullanarak Basat'ı kandırmaya çalışsa da Arslan Basat, bunların bir hile nesnesi olduğunu anlar (Ergin, 2017). Anlatıda mağara savaşın ve galibiyetin doğum mekânıdır. Kahraman mağarada sınanır ve kendini

gerçekleştirme olanağı bulur. Karşıt güç olan Tepegöz de mağarada doğar. Bu yönüyle mağara bilinçaltının karanlık yüzünü de temsil eder. Bir yönüyle karşıt güç durumunda olan Tepegöz, aynı zamanda Oğuz topluluğunun bir ferdi olarak (Oğuz çobanı ile periden doğar) olumsuz tiplerin belirmesine de hizmet eder (Bars, 2017). Bazı Altay ve Hakas destanlarında merkezî kahraman ve atı, mağarada veya karanlık ak kayanın içinde cansız bir şekilde dururken bozkurt şekline girebilen bir kişi (Huu İney) tarafından bengisuyla dirilitilir. Örneğin Altın Arığ, Altın Arığ Kırım Sın Dağı'ndaki ak kayanın içinde atı ile birlikte dünyaya gelir (Özkan, 1997).

Eski Azerbaycan'da tapınakların önemli bir kısmı mağaralarda yer almaktadır. Bu mağaralar ataların ruhlarının dolaştığı yerler olarak etnik hafızada yer etmiş ve tarihsel süreç içerisinde kutsal alanlar hâline gelmiştir. Türk etnik-kültürel geleneğinin izlerini taşıyan bu tür mağaralara, Azerbaycan başta olmak üzere farklı bölgelerde de rastlamak mümkündür. Diğer kutsal mekânlarla karşılaştırıldığında mağara ocakları daha korunaklı yapılarıyla dikkat çeker. Azerbaycan'da kısır kadınların Azih Mağarası'na giderek tavandan damlayan sudan içmeleri, doğurganlık beklentisiyle mağarayı ziyaret etmeleri, bu mekâna atfedilen kutsallığı yansıtır. Araştırmalara göre “Ashab-ı Kehf” adıyla bilinen mağara ocağı, İslamiyet etkisine rağmen arkaik inanç unsurlarını korumaya devam etmiştir. Bölgede mağara kültürüyle ilişkili çok sayıda mağara-pîr yapısına rastlanması, bu inanç sisteminin sürekliliğini göstermektedir. Şiirsel mitolojide mağara kimi zaman mezarla özdeşleştirilmiş, bazı destanlarda bu düşüncenin izleri korunmuştur. Örneğin “şaman azarı”na tutulan destan kahramanı Kurbanıye'nin ancak mağarada yatması sonucu sağlığına kavuşması bu anlayışı destekler. Altay anlatılarında ise Demir Dağlarındaki mağaralar, yer altı âlemine açılan geçitler olarak tasvir edilmiştir. Ayrıca Türk halk kültüründe mağara kimi anlatımlarda kuyu, orman ve yer altı gibi karanlık mekânlarla birlikte anılmış ve kötü ruhların barınağı olarak betimlenmiştir (Beydili, 2022).

Mağaralar kimi zaman ermiş kişilerin ibadet ve inziva amacıyla tercih ettikleri mekânlar olarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda Adana ili Kozan ilçesinde yer alan Ağca Baba türbesinde yer altına doğru uzanan bir mağaranın bulunduğu bilinmektedir. Söz konusu mağara halk arasında Ağca Baba'nın çilehanesi olarak kabul edilir. Bu mekâna dilek ve ibadet amacıyla gelen bireylerin mağaranın kapısına çeşitli dualar yazdıkları, ev ve araba görselleri çizdikleri gözlemlenmiştir. Mağara; yer altı, mahzen ya da zindan gibi mekânlarla birlikte düşünüldüğünde başka bir âleme geçişi simgeleyen yapılar arasında

yer alır. Bu geçiş, bireyin yaşamında bir dönüm noktası olarak yorumlanmaktadır. Kapalı ve yerin altında konumlanan kutsal kabul edilen bu alanlara girişler çoğu zaman bireyin kendi iradesi dışında gerçekleşirken ıkışlar ise kişinin aklı ve kararlılığıyla ilişkilendirilmektedir. Adana ilindeki Cabbar Dede türbesi çevresinde yer alan mağarada ve giriş çıkış noktalarında çeşitli ritüellerin icra edildiği tespit edilmiştir. Burada halk tarafından mağaraya kutsiyet atfedilmiş ve alan bir ritüel meknı niteliği kazanmıştır. Benzer şekilde yine Adana'da yer alan Hızır İlyas türbesi de dar bir girişe ve sınırlı bir alana sahip mağara içerisinde bulunmaktadır. Bu tür yapılar, halk inancında ulu şahsiyetlerin manev dönüşüm yaşadıkları, ibadete çekildikleri ve mistik bir arınma sürecinden geçtikleri meknlar olarak değerlendirilmiştir (Savur & Kayabaşı, 2023). Ankara ilinin Mamak ilçesindeki Hüseyin Gazi türbesinin bulunduğu Hüseyin Gazi Dağı, aynı zamanda Hüseyin Gazi ismiyle anılan bir mağarayı da barındırmaktadır. Her ne kadar Hüseyin Gazi'nin bu mağarada inzivaya çekildiğine dair doğrudan bir veri bulunmasa da onun yaşamının belirli dönemlerinde mağaranın koruyucu ve dönüştürücü bir işlev üstlendiği; bireyin manevi gelişimini desteklediği, gizlerin üzümünde rol oynadığı düşünülmektedir (Akyüz, 2017).

Sonuç olarak mağara motifi Türk mitolojik düşüncesinde çok katmanlı bir sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem kutsal ve gizemli bir mekn hem de kahramanların dönüşüm yaşadığı, yeniden doğduğu bir geçit olarak işlev gören mağara; doğum, ölüm, diriliş, inziva, sınanma ve arınma gibi temalarla güçlü biçimde ilişkilidir. Mağara; destanlardan halk anlatılarına, oradan dini ritüellere kadar uzanan geniş bir yelpazede yer almaktadır. Türk kültür coğrafyasının farklı bölgelerinde benzer işlevlerle karşımıza çıkan mağara anlatıları, bu motifin tarihsel sürekliliğini ve kültürel derinliğini göstermektedir. Dolayısıyla mağara motifi; metafizik bir geçit, kültürel bir hafıza ve sembolik bir arketip olarak Türk mitolojisinin merkez unsurlarından biri olarak değerlendirilebilir.

2.4.2.3.6 Atalar Kültü

Türk kültür tarihinde ölüm olgusu, fiziki bir sonla birlikte ruhani devamlılığın da başlangıcı olarak yorumlanmıştır. Bu düşüncenin merkezindeki atalar kültü, bireysel ve toplumsal kimliğin sürekliliğini sağlayan manevi bağ olarak tanımlanmaktadır. Eski ağlardan itibaren ataların yaşayanlarla ilişki kurabilen ruhani varlıklar olduğuna dair inanç, kültürel bellekte güçlü bir yer edinmiştir. Atalara duyulan saygı ise onların hatırasını yaşatma anlayışının ötesine geçerek arzuların, iyi dileklerin ve rehberlik beklentisinin aktarıldığı sembolik bir iletişim alanı sunmuştur. Bu inanç sistemi kutsal

törenlerden gündelik ritüellere kadar uzanan geniş bir uygulama yelpazesi içinde kültürel hayatı biçimlendiren unsurlardan biri olarak değerlendirilmiştir.

Eski Türk inanç sisteminde gök, yer ve yer altı âlemleri arasındaki dengeyi koruma amacıyla ataların ruhlarına yönelik ritüeller yürütülmüştür. Kurban sunma, dua ve mezar ya da mağara ziyaretleri gibi uygulamalar anma işleviyle birlikte dengeyi güçlendirme ve korunma amacı taşıyan kültürel bir temas biçimi olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar her yıl kutsal bir mekânda -çoğu zaman dağ ya da mağara önünde- atalarının ruhları için törenler düzenlemişlerdir. Bu uygulamalar bireysel bağlılıkla birlikte topluluğun ortak hafızasını, aidiyet bilincini ve sadakati yansıtan kolektif bir ifade biçimi olarak değerlendirilmiştir (Dıykanbayeva, 2009).

Türk düşünce sisteminde “kut” kavramı da atalar kültü ile doğrudan ilişkilidir. Kut, ilahi kaynaklı bir yaşam enerjisi ya da kutsallık biçiminde tanımlanır ve bazı bireylerin bu kudreti taşıdığına inanılırdı. Söz konusu kutsallık doğrudan tanrıdan alınabildiği gibi atalar -tanrıdan kut almış olanlar- aracılığıyla da aktarılabilirdi (Çeribaş, 2021). Dolayısıyla ataların rızasını kazanma amacı, geçmişe saygının yanında kutsalla temas kurma arayışını da içeren bir yol olarak yorumlanmaktadır. Türkçede yer alan “onun yüzü suyu hürmetine” deyişi de bu inanç biçiminin dilsel düzlemdeki yansımasıdır (Gezer, 2023).

Atalar kültü yalnızca soy bağı üzerinden bir bağlılığı değil; doğayla, yerle, mekânla kurulan kutsal ilişkiyi de temsil eder. Örneğin Yer-Su kültüyle bağlantılı olarak mağaraların ve dağların da atalara ev sahipliği yaptığına inanılırdı. Bu nedenle insanlar mağaraları ziyaret eder, türbelere gider, orada dua eder ve adak adarlardı. Bu ritüeller, ataların temsil ettiği kozmik güçlerle kurulan bir temasın ifadesidir (Kalafat, 2006). Atalar, ruhlar âleminde insan ile ilahi olan arasında aracı bir konumda kabul edilmiştir. İnsanlar, Gök Tanrı’ya dilek ve niyetlerini iletmede bu ruhani aracı rolünü esas almış; yakarış ve taleplerini çoğunlukla ataların ruhları vasıtasıyla aktarmayı tercih etmiştir (Radloff, 2008). Söz konusu inanışlar yalnızca ruhani bir düzlemle sınırlı kalmayıp maddi kültür öğeleriyle de desteklenmiştir. Altay ve Yakut Türklerinde görülen “töz/tangara” adlarıyla bilinen ongonlar (ata tasvirleri), evlerde saklanan ve kutsal kabul edilen nesneler arasında yer alırdı (Günay & Güngör, 2015). Bu figürlerin tanrıyı temsil eden putlar değil, atalarla iletişim kurmaya yarayan semboller olduğu belirtilmektedir (Tryjarski, 2012). Günümüzde evlerde atalara ait fotoğrafların duvarlara asılması bu uygulamanın modern bir iz düşümüdür.

Atalara yönelik ritüellerde dikkat çeken unsurlardan biri de kurban uygulamasıdır. Özellikle Kırgızistan Türklerinin Manas destanında, kahramanların “ak boz kısırak” kurban etmesi geleneksel bir motiftir. Manas’ın doğumu sırasında babası Cakıp Han’ın kurban sunması ya da Kanikey’in oğlu Semetey’i kötülüklerden korumak için benzer bir eylemde bulunması atalar ruhlarının koruyucu gücüne olan inancın göstergesidir (Dıykanbayeva, 2009). Türk destanlarında atalara yönelik bu ritüel anlayışı zamanla dini ve kültürel değişimlere rağmen farklı biçimlerde yaşamaya devam etmiştir.

İslamiyet’in kabulüyle birlikte atalar kültü biçimsel olarak dönüşüme uğramışsa da özünü korumayı başarmıştır. Eski Türk inancında ata mezarlarının ziyaret edilmesi, türbelerin inşa edilmesi, duaların edilmesi ve kurbanların sunulması, Anadolu’da da benzer biçimde devam etmiştir. Bugün de pek çok kişi, çaresizlik anında “pir” ya da “ermiş” olarak görülen ata mezarlarına giderek onlardan yardım dilemekte; mum yakmak, adak adamak gibi pratiklerle bu geleneği yaşatmaktadır. Mezar çevrelerinde dua okumak, mezar taşına el sürmek, mezarın toprağından almak ya da mezar başında dilek dilemek gibi uygulamalar Anadolu halk inançlarında yaygın biçimde gözlemlenmektedir. Ziyaret edilen türbelerde taş bırakmak, çaput bağlamak, lokma dağıtmak gibi davranışlar da bu inancın ritüel boyutunu sürdürmektedir. Bazı bölgelerde ise özellikle yağmur duası, dilek geceleri veya çocuk sahibi olma temennisiyle mezar ziyaretleri yapılmakta; burada atalara dua edilerek yardım istenmektedir. Bu ritüel pratikler, günümüzde de atalar kültürünün canlı bir inanç sistemi olarak varlığını koruduğunu göstermektedir (Gezer, 2023). Bu bağlamda Anadolu coğrafyasının farklı bölgelerinde yer alan türbeler, yatırlar ve ulu kişilere ait mezar alanları geçmişin anımsandığı mekânlar olduğu gibi şifa, bereket ve koruma beklentilerinin dile getirildiği mekânlar olarak varlığını sürdürmektedir. Ankara’da boğmaca hastalığına karşı türbe anahtarının boğaza sürülmesi, Bursa’da çocuk isteyen kadınların türbe toprağından çıkan solucanı yutması, Adıyaman’da felçli hastaların türbe penceresinden geçirilmesi gibi halk uygulamaları bu mekânlara doğaüstü bir kudret atfedildiğini göstermektedir. Söz konusu davranışlar yalnızca fiziksel iyileşme amacı taşımamakta, atalarla ya da onların temsil ettiği kutsal güçle bir temas kurma çabasını da içermektedir. Bu uygulamalar kadim Türk inanç sisteminde “kut”un ve ruhani aracılığın somut iz düşümleri olarak değerlendirilebilir (Yıldız Altın, 2018).

Bu kültürel yapı tarihsel sürekliliğiyle Türk halk bilincinde yer edinmiştir. Her ne kadar modern zamanlarda “hurafe” olarak değerlendirilen pek çok unsur unutulmaya yüz tutsa da atalara duyulan saygının toplum belleğinde hâlâ diri olduğu görülmektedir. Atalar

kültü; Gök Tanrı inancı, yer-su ruhları ve doğa ile olan bağların bütünleyici bir parçası olarak Türk inanç sisteminin temel taşlarından biri olmayı sürdürmektedir ve bu inanç hem sözlü anlatılarda hem de halk ritüellerinde hâlâ etkin biçimde yaşamaktadır.

2.4.2.3.7 Kurban Kültü

Türk kültür tarihinde kurban; ilahi varlıklarla, doğayla ve atalarla kurulan ruhani bir bağın ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Aynı zamanda toplumsal dayanışmanın, kozmik düzenin ve doğayla uyumun sembolü olarak değerlendirilmiştir. Bu kült anlayışı, farklı dönemlerde çeşitli biçimlerde tezahür etse de özünde kutsal olanla iletişimi sağlama, evrensel düzenle uyumu koruma ve şükran sunma arzusunun bir yansımasıdır. Kelime kökeni bakımından “kurban”, Arapçadaki “krb” kökünden türeyerek “yaklaşmak, yakın olmak” anlamına gelirken (Atik, 2001) Türk inanç sisteminde çok daha eski bir zemine dayanan karşılıkları bulunmaktadır. Kaşgarlı Mahmud’un Divânu Lugâti’t Türk’te “yağış” terimini kurban karşılığı olarak kullanması, kelimenin Arapçaya geçmeden önce Türklerce bilinen ve uygulanan bir ritüel olduğunu gösterir. Wilhelm Radloff’un “taylga”, Emel Esin’in “tapıg”, Mehmet Eröz’ün “tolu” ya da “dolu”, Jean Paul Roux’un ise “takilga” terimlerini kurban anlamında değerlendirmesi, bu uygulamanın zengin dilsel iz düşümlerini ortaya koymaktadır (Radloff, 2008; Esin, 2001; Eröz, 1992; Roux, 1994; akt. Ercan, 2023).

Kurban ritüelleri ilk olarak Gök Tanrı inancıyla ilişkilidir ve MÖ 1000’li yıllara uzanan Chou Sülalesi kayıtlarında dahi izlenmektedir. Bu dönemde avlanan geyikler, kutsal atalar tapınağına sunularak kurban edilmiş böylece hem tanrısal hem de ata ruhlarıyla temas kurulmuştur. Aynı şekilde Göktürkler, her yılın beşinci ayının ikinci yarısında Ötüken’in batısındaki bir tepede tanrıya kurban sunmuş, bu törene “Botengri” adı verilmiştir (Atik, 2001). Bu tür uygulamalar Türklerde kurbanın hem göğe yönelen hem de yere kök salan bir inanç pratiği olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Türk mitolojisinde kurban, sunulduğu varlığın niteliğine göre farklı işlevsel ve sembolik anlamlar taşımaktadır. Gök Tanrı’ya sunulan kurbanlar, bir armağan ve bağlılık ifadesi olarak değerlendirilirken yer altı dünyasının efendisi Erlik gibi kötücül varlıklara sunulan kurbanlar daha çok kefarete ve yatıştırma amaçlıdır. Bu ikili yapı, Eski Türklerin iyi-kötü, üst dünya-alt dünya arasındaki kozmik dengenin sürdürülebilirliğine duyduğu inancı yansıtır. Atalara sunulan kurbanlar ise bu iki uç arasında aracı ve uzlaştırıcı bir nitelik taşır. Ata ruhları kutsallıkla iç içe geçmiş, yarı ilahi bir boyuta ulaşmış varlıklar olarak

görülmüştür. Bu yönüyle onlar Gök Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi, buyruğunu taşıyan ruhani rehberler olarak algılanırken aynı zamanda öte âlemin sınır bekçileri olarak Erlik'in dünyasıyla da sembolik bir ilişki içindedir. Dolayısıyla atalara sunulan kurbanlar hem geçmişle bağ kurmak hem de gelecekteki tehlikelere karşı korunma talebinde bulunmak anlamına gelir. Bu kurbanlar adak olmanın ötesinde kozmik düzenle uyum kurma, kutsal alanla temas etme ve ruhani aracılık yoluyla niyazı iletme çabasının ritüel tezahürleri olarak değerlendirilmektedir.

Ritüel biçimleri açısından kurbanlar kanlı ve kansız olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kanlı kurbanlarda en kutsal hayvan at olarak kabul edilirken onu koyun ve sığır takip etmiştir. Kurbanlık olarak özellikle erkek hayvanlar tercih edilirken dişiler genellikle kurban dışı tutulmuştur. Dede Korkut kitabında da belirtildiği üzere attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kesilmesi gerektiği yazmaktadır (Beydili, 2022). Kansız kurbanlar ise daha çok yiyecek ve içeceklerin -özellikle kırmızı, süt, un, buğday gibi maddelerin- belirli bir düzen içerisinde sunulması-saçılması- şeklinde icra edilmiştir. Bu iki tür kurban tanrılara şükran sunmak, ata ruhlarına bağlılık göstermek, doğa ruhlarıyla uyum sağlamak ve kötü ruhlara karşı korunmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Kurban törenleriyle birlikte uygulanan başka bir sembolik unsur ise mezar çevresine hayvan başlarının ve derilerinin yerleştirilmesidir. At, koyun ya da sığır başlarının mezar taşlarına dikilmesiyle oluşturulan bu kutsal alanlar "kurban taşı" olarak adlandırılmıştır. Bu taşlar anma nesnesi olduğu gibi ruhlarla kurulan bağın atalara duyulan saygının ve mekânın kutsallığının somut göstergesi olarak işlev görmüştür (Ercan, 2023). Mezarlıkların çevresinde oluşan bu sembolik çevre hem ritüelin ruhani etkisini artırmakta hem de o mekâna mistik bir dokunuş kazandırmaktadır. Kurbanın yöneldiği varlıklar yalnızca ilahi figürlerle sınırlı değildir. Toprak, güneş, ay, su gibi doğa varlıkları da kurbanın alıcısı olarak karşımıza çıkar. Özellikle yaz aylarında gerçekleştirilen toprağa kurban sunma ritüelleri doğanın ruhuna bir armağan niteliği taşır. Bu durum Eski Türklerde doğa ile insan arasında kurulan kutsal bağın bir tezahürü olarak değerlendirilebilir (İzgi, 1989). Kurban, kolektif hafızanın inşasında da işlevsel bir araç olarak kabul edilmektedir. Bayramlar, zafer törenleri, yağmur duası ritüelleri ve diplomatik kazanımların ardından icra edilen toplu kurban merasimleri; kurban pratiğinin toplumsal birlik, dayanışma ve bütünlüğü güçlendirme amacıyla da kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bu törenlerin çoğu zaman astrolojik olaylarla denk getirilmesi, kurbanın zamanla da ilişkili kozmik bir ritüel olduğuna işaret eder (Roux, 2011).

Türklerin cenaze ritüelleri de kurban kültürüyle iç içedir. Bu bağlamda hayvan kurbanı, ölünün öte dünyadaki yolculuğuna rehberlik etmek ve ruhsal geçişi kutsamak amacıyla uygulanmıştır. Özellikle savaşçı kişilere ait mezarlarda başta at olmak üzere çeşitli hayvanların kurban edilmesi, ruhun statüsünü yüceltmeye yönelik bir eylem olarak görülmüştür. Savaşçının hayattayken elde ettiği zaferleri temsil eden balbalların mezar önüne dikilmesi ve kurban edilen hayvanların başlarının bu taşların üzerine yerleştirilmesi, öte dünyadaki konumun da dünyevi başarılarla şekilleneceğine olan inancın bir yansımasıdır (Gömeç, 2019). Alamişik kurganında ele geçirilen koyun kemikleri ve çocuk iskeletleri, cenaze ritüelinin ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu hayvanların öteki dünyada ölüye eşlik edeceğine, onun yeniden dirilişinde ihtiyaç duyacağı güçleri sağlayacağına inanılmıştır (Ercan, 2023). Bu bağlamda kurban eylemi, bir tür ruhsal dengeyi tesis etme aracı olarak değerlendirilmiş; at veya koyun figürlerinin mezar alanlarında sembolik birer refakatçi olarak varlığını sürdürdüğü arkeolojik bulgularla da desteklenmiştir. Ayrıca yiyecek, içecek, silah ve giyecek gibi eşyalar öteki dünyada ruhun ihtiyaç duyacağı unsurlar olarak kabul edilmiştir. Ölümden sonra yeniden dirilerek başka bir düzlemde yaşamını sürdüreceğine inanılan bireyin bu süreçte huzurlu ve eksiksiz bir hayat sürebilmesi için gerekli tüm maddi unsurların mezara yerleştirilmesi eski Türk cenaze geleneğinde önemli bir yer tutmuştur (Sayın Alsan, 2022).

İslamiyet'in kabulüyle birlikte kurban ritüeli; Allah rızası için icra edilen ibadet biçimine evrilmiş ancak birçok bölgede ata kültürüne dayanan kurban gelenekleri türbelerde, mezar ziyaretlerinde ve adak merasimlerinde yaşamaya devam etmiştir. Anadolu'nun doğusunda yer alan Çıldır yöresinde, kurban olarak kesilen hayvanın kemiklerinin törenin ardından temiz bir yerde muhafaza edildiği ve yıl boyunca ekin ekilecek toprağa bereket getireceğine inanıldığı bilinmektedir. Irak Türkmenleri arasında kurban kanının parmak ucuyla çocukların ağzına sürülmesi uygulamasının onları kötülüklerden koruma inancına dayandığı belirtilmektedir (Beydili, 2022). Bu örnekler, kurban uygulamasının ilahi olana yaklaşma niyetinin yanında halk inançlarında koruyucu, arındırıcı ve toplumsal dayanışmayı güçlendirici bir pratik olarak da süreklilik kazandığını göstermektedir.

Sonuç olarak kurban kültürü, eski Türk inanç sisteminde ibadet pratiklerinin yanı sıra kutsalla temas kurmanın, ruhlarla sembolik iletişim geliştirmenin ve kozmik dengeyi sağlamanın çok katmanlı bir ritüeli olarak işlev görmüştür. Gök Tanrı'ya sunulan armağanlar, yer altı tanrısal gücüyle ilişkilendirilen kefaretilik adaklar ve ata

ruhlarına yöneltilen şükran içerikli sunular, kurban ritüelinin farklı anlam düzlemlerini yansıtmaktadır. İslamiyet'in kabulüyle ritüelin uygulama biçimlerinde gözlenen kısmi dönüşümlere karşın kurban geleneğinin kültürel hafızadaki izleri ve toplumsal inanç pratiklerindeki sürekliliği devam etmektedir.

2.4.2.3.8 Sihar/Büyü Kültü

Sihar ve büyü, insanlık tarihinin başlangıcından bu yana insanların doğa karşısındaki acizliklerini aşma, gelecek hakkında bilgi edinme, hastalıklara çare bulma veya düşmanlara üstün gelme gibi isteklerinin birer tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Bu inanç ve uygulamalar Türk kültüründe de oldukça köklü ve yaygın bir yer tutar. Özellikle Şamanizm'de kamlar; sihir gücüne sahip şifacı, koruyucu ve sezgisel bilgilere ulaşabilen kişiler olarak görülür (Durbilmez, 2003). Gerçekleştirilen dini ritüellerde kamlar; kötü ruhları kovmak, hastaları iyileştirmek veya geleceği öngörmek için davul, ateş, duman, kımız ve dualar gibi çeşitli araçlardan yararlanırlar. Kamin sesi, ritmik hareketleri ve trans hâli, büyüsel gücün ritüel boyutunu oluşturur. Kamin bedeninden çıktığına inanılan ruhun gök veya yer altı âlemine yolculuğu sırasında doğaüstü varlıklarla kurulan iletişim, büyü uygulamalarının temelini oluşturur.

Sihar, büyüden farklı olarak genellikle belirli bir sistem ve bilgiye dayalı gizli öğretilerle ilişkili kabul edilir. Sihar, doğal yasaları aşan görünmeyen güçlerle ilişki kurma ve bu güçleri belirli semboller, sözler veya ritüeller aracılığıyla yönlendirme sanatıdır. Sihirsel uygulamalarda kişinin iradesiyle doğrudan bağlantılı bir yön bulunur; sihir yapan kişi belli bir bilgi birikimi ve inisiyasyonla bu uygulamaları gerçekleştirir. Türk kültüründe sihir, zaman zaman büyüyle eş anlamlı kullanılsa da özellikle Şamanistik anlayışta sihir; daha çok tanrılarla, ruhlarla ve doğaüstü varlıklarla iletişime geçme yoluyla geleceği öğrenme, kayıp nesneleri bulma ya da kehanette bulunma biçiminde tezahür eder (Eliade, 2003).

Türk destanlarında sihir/büyü unsurlarının sıkça yer aldığı görülmektedir. Kör Uulu adlı Kırgız destanında büyüyle mücadele eden kahramanlar, doğaüstü güçlerle çatışma hâlinindedir. Canedil Sultan ve Kerey gibi figürlerin büyü bilgisiyle hareket etmesi, büyüünün hem bireysel güç hem de sosyal düzenin bir parçası olarak kullanıldığını gösterir. Şırdakbek destanında ise doğumu gerçekleşmeyen bir annenin sancıları büyü bilen kadınların efsunlarıyla giderilmeye çalışılır. Burada büyü, doğurganlık ve doğum süreçlerine müdahale eden bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bu anlatılarda büyü; zararlı

yönleriyle sınırlı olmayan, gerektiğinde düzenleyici ve yardım edici işlevlerle de konumlandırılan bir unsur olarak görülmektedir. Bazı destanlarda ise büyü, doğrudan kötücül niyetlerle ilişkilendirilmiş ve kahramanların karşılaştığı engellerin nedeni olarak sunulmuştur. Kahramanın büyüye maruz kalması, onun iradesini zayıflatma ya da onu hastalandırma amacı taşımakta; bu engellerin aşılması ise genellikle başka bir büyü bilgisi ya da manevî destekle mümkün olmaktadır. Bu bağlamda büyü, psikolojik ve ruhsal düzleme müdahale eden bir araç olarak öne çıkar. Aynı zamanda rüya, kehanet ve fal gibi uygulamalarla da iç içe geçmiştir. Bu sayede geleceğe yönelik bilgi edinmenin bir yolu olarak da değerlendirilmiştir (Gümüş, 2021).

Sihir ve büyü pratiklerinin temelinde doğüstü güçleri etkileme ve olayların olağan seyrini değiştirme arzusu bulunmaktadır. Bu pratiklerde nesneler, sözler ve hareketler sembolik anlamlarla yüklüdür ve büyü'nün etkisini artıran araçlar olarak değerlendirilir. Tabiatın düzenine müdahale, semboller ve ritüellerle gerçekleşen manevi düzlemde işleyen bir düzenle mümkündür (Gümüş, 2021). İyi ya da kötü sonuçlar elde etme amacıyla yapılan bu uygulamalar; sempatik büyü, ak büyü, kara büyü, aktif büyü ve pasif büyü olmak üzere beş gruba ayrılmaktadır (Örnek, 1966). Büyü'nün çok yönlü yapısı onu kötü niyetli uygulamaların aracı yaptığı kadar iyileştirici ve koruyucu nitelikler taşıyan bir inanç sistemi hâline de getirmiştir. Halk arasında büyüye başvurma durumları çoğunlukla geç evlenme, geç konuşma, geç yürüme, çocuk sahibi olamama gibi bireysel sıkıntılarla ilişkilendirilmiş; büyüyle çözüm aramak neredeyse geleneksel bir çare biçimi olarak benimsenmiştir. Doğumdan ölüme kadar hayatın çeşitli evrelerinde önemli bir rol üstlenmiştir. Bebeklerin kırkı çıkmadan önce büyüye maruz kalmamaları için koruyucu önlemler alınmıştır. Örneğin dualı giysiler, üzerlik otları ve muska gibi nesnelerle koruma sağlanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte doğum anında yaşanan güçlükler, genellikle büyüsel bir müdahalenin sonucu olarak görülmüş ve bu nedenle geleneksel emçiler ya da büyü bilen kadınlar tarafından efsunlu sözler ve ritüeller eşliğinde müdahale edilmiştir. Ölümle de benzer biçimde büyüyle ilişkilendirilmiş; özellikle ani ve açıklanamayan ölümler arkasında gizli bir büyüsel eylem aranmıştır (Sipahi, 2006).

Büyü, bireysel sıkıntıların yanı sıra toplumsal sorunların kaynağı olarak da değerlendirilmiş; tarımsal verimsizlik, hayvan hastalıkları ve ev içi huzursuzluklar gibi durumlarda gizli bir müdahalenin varlığına inanılmıştır. Bu inançlar doğrultusunda büyü bozma ya da çözme amacıyla çeşitli ritüel pratikler geliştirilmiştir. Kurşun dökme, tütsü yakma, üzerlik otuyla dumanlama, muska gömme ve dua etme gibi yöntemler büyü'nün

etkisinden arınmayı sağlayan geleneksel uygulamalar arasında yer almıştır. Özellikle üzerlik otu, Anadolu'nun pek çok yöresinde büyüye karşı koruyucu bir unsur olarak öne çıkmıştır. Anadolu halk inançlarında büyüyle ilişkili pratikler zamanla İslami sembollerle bütünleşerek özgün bir inanç sistemi oluşturmuştur. Dualı muskalar, tılsımlı yazılar, 'yedi' ve 'kırk' gibi sembolik sayıların kullanımı, bu bütünleşmenin yansımalarıdır. Malatya'da dualı bezlerle çocuk sahibi olma umudu, Mersin'de kırk iğneyle yapılan büyü bozma ritüelleri, Kayseri'de nazara karşı at nalı ve çörek otu kullanımı gibi örnekler Anadolu'daki çeşitliliği ve sürekliliği gözler önüne serer. Bu uygulamalarda görev alan ocaklı kişiler ya da halk hekimleri, doğuştan gelen bir yetiye veya ilahi bir ilhama sahip olduklarına inanılarak başvurulmuş önemli figürlerdir. Böylelikle büyü halkın gündelik yaşamında hem korunma hem de başvuru alanı olarak iki yönlü işlev gören kültürel bir inanç ve uygulama alanı hâline gelmiştir (Sipahi, 2006; Kalafat, 2020).

Sonuç olarak sihir ve büyü pratikleri Türk halk inanç sisteminde hem doğaüstü olana yönelmiş bireysel deneyimlerin hem de kolektif hafızayı, toplumsal düzeni ve kültürel sürekliliği şekillendiren dinamik bir yapının göstergesidir. Şamanik gelenekten günümüze uzanan bu inanç ve uygulamalar; koruma, şifa, kontrol ve yönlendirme gibi işlevlerin yanı sıra art niyetli amaçlar için de kullanılmıştır. Bu çok katmanlı yapı, büyü ve sihir halk kültürü içerisinde canlı tutmuş ve farklı biçimlerde yeniden üretilebilir hâle getirmiştir. Sihir ve büyü kültürünün tarihsel kökeni, işlevsel çeşitliliği ve destan anlatılarındaki izlekleri incelenmiş böylece söz konusu inanç sisteminin hem geçmişin kültürel mirasını yansıttığı hem de günümüzde farklı formlarda yeniden üretilerek toplumsal bellekteki canlılığını sürdürdüğü ortaya konmuştur. Böylece geleneksel uygulamaların modern halk yaşamında hangi biçimlerde sürdüğüne ve bu dönüşümün kültürel kodlara nasıl yansıdığına dair temsili bir perspektif sunulmuştur.

2.4.2.4 Türk Mitolojisinde Renkler

Renkler, insanlık tarihinin en eski dönemlerinden itibaren estetik değerlerinin yanı sıra sembolik anlamlar taşıyan kültürel göstergeler olarak değerlendirilmiştir. Türk mitolojisinde renklerin evrenin düzenini açıklamaktan yön kavramını biçimlendirmeye, toplumsal yapıyı simgelemekten kutsal varlıkları betimlemeye kadar çok katmanlı bir işlev üstlendiği görülür. Eski Türk inançlarında her renk belirli bir yön, doğal unsur veya ilahi güçle birlikte düşünülmüştür. Böylece renkler, fiziksel dünyanın ötesine geçerek kutsal olanla insan arasındaki bağın bir parçası hâline gelmiştir. Renklerin taşıdığı bu sembolik değerler aynı zamanda destanlarda, halk inanışlarında, törenlerde, giysilerde,

bayraklarda ve toplumsal organizasyonlarda da kendini göstermiştir. Özellikle göçebe yaşam tarzının etkisiyle doğayla sürekli etkileşim içinde olan Türk toplulukları, doğadaki renk değişimlerini anlamlandırma çabasıyla bu renkleri metafizik anlamlara dönüştürmüş; bu doğrultuda ak, kara, kırmızı, mavi gibi temel renkler çevresinde şekillenen zengin bir sembolizm geliştirmiştir.

Türk kozmolojisinde dört yön ve merkezi temsil edecek biçimde bir sistematik içerisinde kullanılmıştır. Bu sistemde ak renk batıyı, kara kuzeyi, kırmızı güneyi, yeşil/mavi doğuyu ve sarı ise merkezi ifade eder. Bu tür yön-renk eşleştirmeleri coğrafi bir yön tayini amacı taşıdığı gibi kutsal mekânların, toplumsal rollerin ve siyasal otoritenin yerleşimi açısından da metafizik bir yapı kurar. Özellikle Çin kaynaklarında ve eski Türk anıt yazıtlarında renk-yön ilişkisine dair ipuçlarının bulunması, bu semboller sisteminin tarihsel köklerini göstermesi açısından önemlidir (Genç, 1997).

Renkler mitolojik anlatılarda ve halk inançlarında belirli bir kavramsal alanla özdeşleştirilmiştir. Örneğin; ak renk saflığı, iyiliği ve kutsal olanı simgelerken kara renk ölümle, karanlık âlemlerle ve kötücül ruhlarla ilişkilendirilmiştir. Kırmızı renk savaş, kahramanlık ve kudreti; yeşil doğurganlık, tabiat ve yeniden doğuşu; mavi huzur, akıl, sağduyu ve sonsuzluğu; sarı ise merkezî güç ve istikrarı temsil eder. Söz konusu sembolik anlamların günlük yaşam pratiklerinde de kendini göstermesi dikkat çekicidir. Bayraklardan otağ bezemelerine, hükümdar giysilerinden halk törenlerine kadar pek çok kültürel unsorda renklerin bilinçli biçimde tercih edildiği görülmektedir. Bu durum, renklerin hem tarihsel sürekliliğini hem de kültürel hafızadaki kalıcılığını ortaya koyar. Renklerin bu çok yönlü kullanımı, Türk kültürünün kozmolojik düşüncesini olduğu kadar siyasal ve toplumsal organizasyonlarını da anlamlandırmak için önemli bir anahtar sunmaktadır (Genç, 1997). Dolayısıyla renkler Türk dünyasında hem kozmolojik hem de sosyokültürel bağlamda derin anlamlar taşıyan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.4.2.4.1 Ak/Beyaz

Ak; Türk mitolojik düşüncesinde safiyet, aydınlık, bilgelik, temizlik, göksel güç ve yüceliğin simgesi olarak önemli bir konumda yer almaktadır. Gök Tanrı inancıyla doğrudan ilişkilendirilen bu renk, zamanla Ülgen gibi yüksek nitelikli tanrılarla özdeşleştirilmiş ve göğün maviliğine atfedilen kutsallığın bir devamı olarak algılanmıştır. Yaratılış mitlerinde suyun içinden çıkarak Ülgen/Kayrahan'a yaratma fikrini veren Ak Ana figürü de bu rengin bilgeliği ve yönlendirici kudretiyle özdeşleşmesini sağlamıştır

(Çoruhlu, 2024). Şaman inancında ise beyaz, ruhsal saflığı temsil ederken aynı zamanda tanrılarla iletişimin kutsal aracı olarak işlev görmüştür. Temiz ruhların hoşlandığına inanılan beyaz renk, bu bağlamda şamanların beyaz kuzu derisinden yapılmış külâh giymeleriyle somutlaşmış, aynı zamanda Ülgen'e hitaben okunan dualarda kullanılan "ak ayas" ifadesiyle tanrısal yüceliğe gönderme yapılmıştır. Ülgen'e haber taşıdığına inanılan Yayık adlı ruhun beyaz bezden yapılmış heykel ile temsil edilmesi ise bu rengin maddî sembollere yansıyan yönünü gözler önüne serer (İnan, 1987; Yıldırım, 2012). Beyaz renk, kozmik sistemde batı yönüyle de ilişkilendirilmiş; Altın Orda Hanlığında doğu bölgesine Gök-Orda, batı bölgesine Ak-Orda denilmesi bu sembolizmin siyasal coğrafyaya da taşındığını göstermiştir (Çoruhlu, 2024). Ayrıca Eski Türk kozmolojisinde göğün üçüncü katında yer aldığına inanılan "süt-ak-köl" adlı mekân, doğrulukla nitelendirilen ak ruhların yaşadığı cennet olarak tasavvur edilmiştir. Bunun yanında bazı kehanet uygulamalarında ateşten çıkan beyaz yüzün uğursuzluk ve kıtlık habercisi olarak yorumlanması, beyazın mitolojik sezgi ve kehanet sistemleriyle de ilişkilendirildiğini gösterir (Radloff, 1994).

Beyaz renk, sosyal düzlemde otoritenin ve meşru gücün simgesi hâline de gelmiştir. Hükümdarların beyaz otağlarda oturması, sancak ve bayraklarda ak rengin kullanılması, bu rengin yönetici zümreyle özdeşleşmesine neden olmuştur. Dede Korkut anlatılarında oğul sahibi olan kişinin ak otağa oturtulması hem ailevi meşruiyetin hem de "kut" kavramının bir göstergesi olarak değerlendirilirken Karahanlılar döneminde beylerin beyaz, halkın siyah giysilerle temsil edilmesi bu anlayışın sürekliliğine işaret etmektedir. Maniheist Uygur inancında da beyaz renk "iyilik ışığı" ile özdeşleştirilmiş, ruhban giysilerinde bu rengin tercih edilmesiyle dinsel saflığın sembolü olarak yansımıştır (Çoruhlu, 2024).

Ak renk, geçiş ritüellerinde de derin anlam katmanları taşımaktadır. Doğumda masumiyet, ölümden arınma ve kefen ile nihai saflık gibi temalarla ilişkilendirilen bu renk; özellikle Kazakistan, Kırgızistan, Azerbaycan ve Nahçıvan kültürlerinde yas sürecinin sembolü hâline gelmiştir. Nahçıvan'da kocasını kaybeden kadınların beyaz tül bent örtmeleri ve bu örtülerin yas sonrasında bir törenle çıkarılması, ak rengin geçici bir kimlik yüklenerek kültürel hafızada ritüel aracı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır (Seyidov, 1998). Benzer şekilde Güney Kazakistan'da erkeklerin bellerine beyaz kumaş bağlamaları da matem toplumsal ifadesi olarak yorumlanmıştır. Ayrıca Mani dini etkisinde beyazın dinsel saflığı temsil etmesi, rahip giysilerinde bu rengin hâkim oluşu

beyazın kutsal bir kimlik taşıdığını da ortaya koyar (Küçük, 2010). İslamiyet'in kabulünden sonra ise bu renk, kefen formunda kutsallığını sürdürmüş; ölüm anında bedenin beyaz bir örtüyle sarılması hem İslamî hem de kadim Türk inançlarındaki sembolik sürekliliğin göstergesi olmuştur.

Savaş öncesi beyaz giysi giyip beyaz ata binme geleneği de ak rengin ölüme hazırlık ve ulvî görev bilinciyle de ilişkilendirildiğini göstermektedir. Malazgirt Savaşı'ndan Göktepe direnişine, Alparslan'dan Karabatır'a uzanan anlatılarda beyaz elbise, bir kefen simgesi olmanın ötesinde yüce bir iradenin dışavurumu olarak karşımıza çıkar (Genç, 1997; Küçük, 2010). Toplumsal söylemde ise ak renk, ahlaki üstünlük ve erdemle özdeşleştirilmiştir. "Alın ak, yüzü ak" gibi deyimler aracılığıyla beyaz; bireysel niteliklerin ötesine geçerek kültürel değerlerin ve ideal davranışların taşıyıcısı bir simgeye dönüşmüştür (Rayman, 2002). Tüm bu katmanlarla birlikte beyaz; doğum ve ölüm arasında yer alan geçişlerin, kutsallığın, meşruiyetin ve manevi temizliğin bütüncül simgesi olarak Türk mitolojik hafızasında köklü bir yer edinmiştir.

2.4.2.4.2 Kara/Siyah

Siyah renk; Türk mitolojik düşüncesinde olduğu gibi farklı kültürlerin sembolik sistemlerinde de karanlık, kötülük, belirsizlik, ölüm, boşluk ve büyü gibi kavramlarla özdeşleşmiştir. Bu anlam çerçevesinde siyah; bilinmeyenin, öte âlemin ve dönüşümün işaretleyicisi olarak algılanmıştır. Fiziksel varoluşun sınırlarında metafizik bir eşik simgesi hâline gelmiştir. Türk mitolojik evreninde özellikle yer altı dünyası, ruhsal geçişler ve uğursuz güçlerle ilişkilendirilmiş; bu yönüyle mitolojik anlatılarda belirgin bir ağırlığa sahip olmuştur (Çoruhlu, 2024). Yer altı dünyasının hâkimi Erlik'in kara yüzlü, kara saçlı olarak tasvir edilmesi ve onun çocuklarının da "demir başlı kara oğullar" şeklinde tanımlanması bu rengin kötücül ruhlarla özdeşleştiğini göstermektedir. Erlik'in bindiği kara at ve kunduz derisinden döşeği, onun karanlık âleme ait kimliğini pekiştirir (İnan, 2000, akt. Yıldırım, 2012). Ayrıca Erlik gibi yer altı dünyasının hâkimi kabul edilen figürlerin temsilinde siyahın baskın bir rol oynadığı bilinmektedir. Kara Albastı, Kara Kam ya da Kara Tös gibi varlıklar, Türk halk inançlarında geceyle özdeşleşen kötücül güçler olarak tanımlanmıştır. Özellikle lohusa kadınlara ya da küçük çocuklara musallat olduklarına dair anlatımlar, siyahın metafizik korkuyla olan bağına ortaya koymuştur. Bununla birlikte bazı anlatımlarda sadelik, dirayet ve vakarla da ilişkilendirilmiştir. Dede Korkut anlatılarında geçen "kara keçe", "kara otağ" ya da "kara tonlu derviş" gibi ifadelerle bakıldığında bu rengin bir yandan yoksulluğu, çocuksuzluğu

ve sade yaşamı diğer yandan da metaneti ve manevî gücü temsil ettiğine tanıklık edilir. Ayrıca ölüm ve yas ritüellerinde de siyah, bireysel ve toplumsal matemini dili hâline gelmiştir. Kara çadırlar kurulması, siyah giysilerin giyilmesi, atların kuyruklarının kesilmesi gibi pratikler bu bağlamda örneklendirilebilir (Genç, 1997; Küçük, 2010).

Kara rengi coğrafi anlamda kuzey yönüyle ilişkilendirilmiştir. Kuzey yönüyle ilişkilendirilmesi; soğuk, karanlık ve tehlike gibi temalarla birlikte düşünüldüğünde bu rengin doğa ve kozmoloji ekseninde bir anlam evreni oluşturduğu görülür. Bu anlayış doğrultusunda Anadolu'ya yerleşen Türk topluluklarının kuzeydeki denize Karadeniz adını vermeleri, bu yön-sembolizminin kültürel hafızadaki yansımasıdır. Aynı şekilde gece ve gündüzün dönüşümlü varlığı da halk arasında havanın kararması ve aydınlanması biçiminde tanımlanmıştır. Bu durum karanlıkla gelenin bilinmezlik ve sükûnetle, aydınlıkla gelenin ise canlılık ve açıklıkla özdeşleştirilmesine neden olmuştur. Kış mevsiminin sertliğini betimlemek üzere kullanılan “kara kış” ifadesi ile kuzeybatıdan esen rüzgârın “karayel”, doğudan esen şiddetli rüzgârın ise “kara poyraz” olarak adlandırılması kara rengin doğa olaylarıyla kurduğu kültürel bağın somut göstergeleri arasında yer almaktadır (Yıldırım, 2012).

Toplumsal yapı açısından değerlendirildiğinde ise kara renk, sınıfsal farklılıkların belirlenmesinde işlevsel bir sembole dönüşmüştür. Ak süyek-kara süyek ayrımı, yönetenle yönetilen arasındaki farkı ortaya koymaktadır. “Ak kemik” asilleri simgelerken “kara kemik, kara budun/millet” gibi ifadelerle halk tabakası simgelemektedir. Bu yönüyle siyah, kültürel bellekte toplumsal hiyerarşinin alt basamaklarını simgeleyen bir renk olarak yer edinmiştir. Tarihte siyahla tanımlanan topluluklara da rastlanmaktadır. Kara Kırğızlar, Kara Tatarlar, Kara Hazarlar gibi etnik adlandırmalar bu rengin kimlik belirleyici bir işlev yüklendiğini gösterir. Mitolojik ve destansı anlatılarda ise kimi zaman düşman unsurlarla kimi zaman da karakteristik bir farklılıkla bağdaştırılmıştır. Kara Gözlü Yiğit, Kara Sakallı Dede ya da Kara Tenli Alp gibi tanımlamalar, bu rengin bir güç göstergesi ya da kimlik vurgusu amacıyla da kullanıldığını gösterir. Bununla birlikte anlatılarda siyah şapkalı kâfirler ile ak sarıklı Oğuz beyleri arasında yapılan görsel karşıtlık, siyahın kültürel kodlarda zaman zaman dışlayıcı bir anlam kazandığını da düşündürmektedir. Siyahın en güçlü kullanım alanlarından biri ölümle ilişkilendirilmiş sembolizmdir. Dede Korkut anlatılarında ölüm haberiyle birlikte çadırların siyah kumaşla örtülmesi, beyaz giysilerin çıkarılarak kara giysilerin giyilmesi gibi uygulamalar siyahın geçici dünyadan ayrılış ve uhrevi geçişi temsil eden ritüel bir anlam kazandığını

göstermektedir. Benzer biçimde Kazakistan, Kırgızistan, Azerbaycan ve Tataristan geleneklerinde de siyah örtülerle tabutların sarılması, yaşlı kişilerin siyah giysiler tercih etmesi gibi uygulamalar bu kültürel sürekliliğin somut göstergeleri arasında yer alır (Küçük, 2010).

Bu sembolik anlamlar mitolojik evrenle sınırlı kalmamış; halk belleğinde deyimlerden atasözlerine, edebî tasvirlerden gündelik yaşama kadar pek çok alanda güçlü çağrışımlar üretmiştir. Toprak, yer ve gece karanlığıyla ilişkilendirilen kara renk; halk inancında uğursuz sayılan hayvanlar ve nesnelerin tanımlanmasında da etkili olmuştur. Kara yılan, kara kedi, kara sinek ya da kara ağaç gibi varlıkların olumsuz anlam taşıması siyahın karanlıkla kurduğu bağ üzerinden anlam kazanır. Anadolu halk inancında da uğursuzluk, karanlık, yıkıcılık ve bilinmezlik duygularının temsilcisidir. Bu anlayış, atasözlerine ve deyimlere “kara gün”, “kara yazı”, “kara kara düşünmek” gibi ifadelerle yansımış; zorluk, endişe ve keder durumlarının kültürel ifadesi hâline gelmiştir. Siyahın kuzey yönüyle eşleşmesi ise “kara yel” ve “kara kış” gibi doğa olayları üzerinden soğukluk, zorluk ve sertlik imgelerini çağrıştırmıştır. Bu bağlamda kara rengi; halk zihninde yer etmiş, anlam katmanları derinleşmiş bir kültürel simge niteliği taşımaktadır (Rayman, 2002).

Sonuç olarak kara/siyah renk; Türk mitolojik düşüncesinde ölüm, karanlık ve kötücül güçlerle ilişkili anlamlar kadar yön sembolizmi, toplumsal yapı, kültürel aidiyet ve kozmolojik düzenin temsili açısından da önemli bir işlev üstlenmiştir. Mitolojik anlatılardan halk inançlarına uzanan bu çok katmanlı sembolizm, kara rengin bireysel ve kolektif hafızada taşıdığı derin anlamı görünür kılmaktadır.

2.4.2.4.3 Al/Kızıl/Kırmızı

Türk mitolojik düşüncesinde kırmızı renk hem kozmik düzenin unsurlarından biri olarak hem de toplumsal semboller içinde önemli bir yer edinmiştir. Güneşin sıcaklığı, ateşin gücü ve savaşçı niteliklerle ilişkilendirilen bu renk; eril enerji, doğurganlık, yaşam gücü ve kutsallık gibi çok katmanlı anlamlar taşır. Ön Türk topluluklarında kırmızı, yönsel tasavvurun bir parçası olarak güney yönüyle bağlantılandırılmıştır. Bu yönüyle hem mekânsal hem simgesel bağlamda merkezi bir referans olarak değerlendirilmiştir. “Kızıl elma” ve “altın küre” simgeleri aracılığıyla bu rengin dünya egemenliği idealiyle bağ kurduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kırmızı, yönetsel bir otoriteyi olduğu kadar kutsanmış bir hükümdarlık anlayışını temsil etmiştir. Osmanlı hükümdar portrelerinde elinde kırmızı elma tutan figürlerin yer alması, bu idealin tarihsel sürekliliğine işaret eder.

Öte yandan kırmızının ateşle olan ilişkisi Türk inanç sisteminde oldukça güçlüdür. Kutsal ateş, kırmızı renk üzerinden temsil edilmiş; arınmayı, yaşamı ve koruyuculuğu kapsamıştır. Şamanik anlatılarda Tanrıça Umay'ın lohusalık ve doğurganlık süreçleriyle ilişkilendirilmesi, bu rengin koruyucu ve yaşamsal yönünü ortaya koymaktadır. Türk mitolojik sisteminde kırmızı hem güç hem de yeniden doğuşun simgesi olarak işlevsel bir derinlik kazanmıştır (Çoruhlu, 2024).

Bu rengin anlam çerçevesi en eski dönemlerden itibaren ateşin kutsallığına, koruyucu ruhlara ve savaşçı kimliğe bağlanmış; Al Ruhü ya da Al Ateş gibi mitolojik unsurlar aracılığıyla Şamanist düşüncede metafizik bir güçle donatılmıştır. Kazakistan ve Kırgızistan topluluklarında “yalav (alav)” kelimesiyle bayrağa gönderme yapılması; kırmızının ateşle, arınmayla ve ruhsal korumayla olan bağını gösterir. Al rengin lohusa kadınları korumak amacıyla kullanılması, kırmızı tül ve altın gibi nesnelerle uygulanan gelenekler aracılığıyla bu koruyucu niteliğin halk inancında da sürdüğünü göstermektedir. Al rengin bu yönü koruyuculuğu olduğu kadar doğurganlık, yeniden doğuş ve dişil yaratım gücüyle kurulan bağı da ortaya koymaktadır. Savaş kültüründe ise al renk, hükümdarlık ve ordu geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Göktürklerden Selçuklulara, Gaznelilerden Osmanlılara kadar pek çok Türk devletinde kırmızı bayrak açılımı savaşın ve yönetimin simgesi hâline gelmiştir. Kaşgarlı Mahmud'un Karahanlı hükümdarlarının “dokuz al tuğ” ile tanımlandığını aktarması, bu rengin uğurlu kabul edilerek siyasal otoriteyle özdeşleştirildiğini gösterir. Al kaftan ve al tuğ geleneği hem saray kültüründe hem de halk arasında yaygınlık kazanmıştır. Gelinliklerdeki kırmızı duvaklar, güveyiye giydirilen al kaftanlar gibi geleneksel unsurlarla toplumun gündelik hayatına da yansımıştır. Arkeolojik bulgular, Hun ve Göktürk mezarlarında bulunan kırmızı ipek örtüler ile bu kültürel sürekliliği materyal düzeyde de doğrulamaktadır. Ayrıca al rengin tarihsel süreçte bayrak kültürü üzerinden kurumsallaştığı görülmektedir. Osmanlı öncesinde Osman Gazi'nin halkı bir araya getirme amacıyla savaş bayrağı olarak kırmızıyı tercih ettiği, bunun da halkın bu renge duyduğu doğuştan gelen ilgiyle ilişkili olduğu aktarılmaktadır. Al bayrağın beyaz sancakla birlikte kullanılmaya başlanması ise bu iki rengin toplumsal ve siyasal düzeni birlikte temsil ettiği ikili yapının tarihsel bir sonucudur. Nitekim Altın Orda bayrağındaki beyaz zemin üzerindeki kırmızı hilâl ve damga, bu sembolik birlikteliğin diğer Türk topluluklarında da karşılık bulunduğunu göstermektedir (Genç, 1997). Günümüzde de birçok Türk devletinin bayrağında kırmızı renk yer almaktadır. Türkiye, Azerbaycan, Kırgızistan, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

vb. gibi Türk yurtlarının ulusal sembollerinde görülen bu renk; mücadele, egemenlik, bağımsızlık, koruyuculuk ve kültürel süreklilik gibi kavramlarla ilişkilendirilmektedir. Mitolojik geçmişte ateşin, yaşamın ve kutsal gücün simgesi olan kırmızı; çağdaş düzlemde bağımsızlık idealiyle birleşmiş, ulusal kimliğin görsel taşıyıcısı hâline gelmiştir.

Dede Korkut anlatılarında bu renk; baht açıklığı, mutluluk ve muradın gerçekleşmesiyle özdeşleştirilmiştir. Özellikle nişanlı kızların al otağa oturtulması, kırmızının hem sosyal statü hem de kültürel değerlerle nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir. Kızı olan beylerin de al otağa oturmaları, bu rengin toplumsal konumu ve aile içindeki itibarı görünür kılan bir göstergeler sistemine dâhil olduğunu göstermektedir. Geçiş ritüellerinde kırmızı duvak, kırmızı kaftan, kırmızı otağ gibi öğelerle pekiştirilen bu simgesellik toplumsal bellekte kırmızının uğurlu ve kutsal sayılmasına neden olmuştur. Kazakistan, Kırgızistan ve Başkurt geleneklerinde damada giydirilen kızıl kaftan ya da kırmızı cepken gibi uygulamalar da bu kültürel kodun halk anlatılarındaki sürekliliğini ortaya koyar. “Al aygır”, “al kanatlı Azrail”, “al yanak” gibi tanımlamalarla hem fiziksel kuvvet hem de metafizik çağrışımlar kazanan bu renk; aynı zamanda devlet törenlerinde, çadır süslemelerinde ve düğün eşyalarında da yaygın biçimde kullanılmıştır. Rengin taşıdığı bu anlamlar bireysel geçiş ritüellerinde ve toplumsal törenlerde kültürel belleğin ve değer aktarımının görsel taşıyıcısı olarak işlev kazandığını göstermektedir. Kırmızı bu yönüyle Türk kültürel sisteminde hem hayatı hem de sınır deneyimlerini düzenleyen güçlü bir simgeye dönüşmüştür (Küçük, 2010).

Sonuç olarak kırmızı renk; Türk mitolojik ve kültürel sisteminde kozmik düzenin parçası, toplumsal ritüellerin işaretleyicisi ve kolektif hafızanın sembolik dili olarak önemli bir işlev üstlenmiştir. Ateşin dönüştürücü doğasından, doğurganlıkla ilişkilendirilen yaşam gücüne kadar uzanan çok katmanlı anlamlarıyla bu renk; bireysel geçiş törenlerinden siyasal temsil formlarına, gündelik eşyalardan kutsal mekânlara kadar geniş bir yelpazede kendini göstermiştir. Geçmişteki inanç sistemlerinde olduğu gibi günümüzdeki ulusal sembollerde de varlığını sürdüren kırmızı, Türk kültürünün süreklilik gösteren güçlü simgelerinden biri olmayı sürdürmektedir.

2.4.2.4.4 Mavi/Gök

Türk mitolojik sisteminde mavi renk, göğün rengi olması sebebiyle doğrudan kozmik düzenle ilişkilendirilmiştir. Özellikle doğu yönünü temsil eden kutsal bir sembol olarak

değerlendirilmiştir. Göğün sınırsızlığı ve yüksekliğiyle özdeşleşen bu renk, Gök Tanrı inancının görsel karşılığı olarak kabul edilmiş hem ilahi olanla kurulan bağın hem de ruhsal saflığın ifadesi hâline gelmiştir. Orhun Yazıtlarında geçen “Üze kök Tengri asra, yağız yer kıldıkta” ifadesi, evrenin yaratılışında Tanrı’nın renginin gök olarak kabul edildiğini ortaya koyar. Bu bağlamda Göktürklerle verilen “gök” sıfatı yalnızca bir yönü değil, kutsal aidiyeti ve tanrısal kökeni ifade etmektedir (Ergin, 1976; Yıldırım, 2012).

Sağduyu, akıl, sadakat, iffet gibi erdemlerle ilişkilendirilen mavi; ideal bireysel davranışların da simgesel rengi hâline gelmiştir. Türk kozmogonisine özgü anlatılarda geçen “gök sakallı” ve “gök demir” gibi ifadeler bu rengin kudret, bilgelik ve kutsallıkla bütünleştiğini göstermektedir. Şamanik gelenekte gök renkli hayvanlar ve gök kurt gibi imgelerde de görüldüğü üzere mavi renk eski güneş kültüyle de bağ kuran temsillerin içinde yer almakta; aydınlatıcı, ilahi kaynaklı bir ışığın sembolü olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda cenaze ve yas bağlamında da anlam kazanmıştır. Özellikle Türk minyatür sanatında cenaze sahnelerinde mavi giysili figürlere yer verilmesi, bu rengin yasla ilişkilendirildiğine işaret eder. Orta Çağ Türk-İslam kaynaklarında mavi çoğu zaman ikinci dereceden yas rengi olarak kabul edilmiş, cenazeye katılan kişilerin siyah yerine mavi ya da koyu mavi tonlarında giyinmeleri bu durumun sembolik ifadesi olmuştur. Bu kullanım mavinin toplumsal duyguların ve geçiş ritüellerinin görsel taşıyıcısı olarak da işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca mavi renk, maden kültü bağlamında demir ve gümüş gibi kutsal sayılan unsurlarla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda eski Türk topluluklarında göksel olduğu kadar yer altı varlıklarıyla da temas kuran bir geçit rengi olarak değerlendirilmiştir (Çoruhlu, 2024).

Bu çok katmanlı anlam yapısı mavi rengin Türk toplumsal hafızasında kutsal olanı simgeleyen, yön gösterici ve rehberlik eden bir unsur olarak yerleştiğini göstermektedir. Oğuz Kağan destanında gökten inen mavi ışığın içerisinden çıkan kadın figürü, kutsal doğumun ve seçilmişliğin metafizik temsili olarak yorumlanmıştır. Aynı şekilde Manas destanında yer alan mavi kurt motifi, tanrı tarafından gönderilen yol gösterici bir varlık olarak anlam kazanmakta; ilahi rehberliğin sembolü hâline gelmektedir. Mavi tüylü ya da gök yeleli varlık tasvirleri, kutsallık ve fiziksel kudretin aynı düzlemde birleştiğini gösterir. Dede Korkut anlatılarında geçen “göklü otağ”, “gök bidevi atlar” gibi ifadeler de maviyle ilişkilendirilen bilgelik, yön göstericilik ve yüksek otorite imgelerini destekler niteliktedir. Bu temsillerde renk, bireysel özelliklerden çok toplumun rotasını belirleyen simgesel otoriteyle özdeşleşmiştir. Doğu yönüyle kurulan ilişki ise maviye zamanın

başlangıcı, diriliş ve ışığın doğuşu gibi temalar üzerinden ilave anlamlar kazandırmıştır (Küçük, 2010).

Mavi rengin bu kutsal ve yönlendirici anlamları, halk inançları ve gündelik yaşam pratiklerinde de etkisini sürdürmüştür. Özellikle nazar inancına karşı geliştirilen koruyucu pratiklerde mavi renk, uğurlu ve savunucu bir unsur olarak değerlendirilmiş; kötü bakışların etkisini yok ettiğine inanılan mavi boncuklar -Dîvânu Lugâti't-Türk'te "monçuk" olarak geçen bu nesneler- yaygın biçimde kullanılmıştır. Anadolu'nun pek çok yöresinde çocukların boynuna, kadınların saç örgülerine ya da bileklerine mavi boncuk takılması bu rengin kötü enerjiyi uzaklaştırıcı bir tılsım işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. "Göy gözlü" bireylerin nazar etkisi taşıdığına inanılması ve buna karşı aynı renkte boncuk taşınması gerektiği inancı, mavinin negatif etkileri dengeleyici bir güç olarak algılandığını göstermektedir. Ek olarak halk inançlarında koruyucu bir unsur olarak yaşatılan bu renk, uluslararası literatürde de dikkat çekmiş; "Türk mavisini" ya da "Turkuaz" adıyla anılan bu özel tonun Gök Tanrı inancının halk düzeyindeki yansıması olduğu ifade edilmiştir (Yıldırım, 2012).

Tüm bu anlatılar ve uygulamalar göz önüne alındığında mavi renk Türk mitolojik ve kültürel sisteminde ilahi düzenin, kutsal rehberliğin, ruhsal korunmanın ve toplumsal aidiyetin çok katmanlı bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek kozmogonideki işlevi gerekse gündelik yaşamda uğur ve koruma amacıyla sürdürülmesi, mavi rengin tarihsel derinliğe sahip sembolik bir kod olarak kuşaklar boyunca aktarıldığını ortaya koymaktadır.

2.4.2.4.5 Sarı

Türk mitolojik ve kültürel sisteminde sarı renk, özellikle göçebe toplumların kozmolojik evren tasavvurunda merkez yönle ilişkilendirilmiş bu bağlamda kutsallık, düzen ve egemenlik fikirlerinin sembolü hâline gelmiştir. Sarı rengin merkeze karşılık gelmesi, onun tanrı ile ilişkilendirilen merkezî gücü ve mutlak otoriteyi yansıttığını göstermektedir (Genç, 1997). Bu bağlamda sarı diğer renkleri kuşatan, birleştiren ve kutsallık halesiyle çevreleyen bir anlam alanı kazanmıştır.

Mitolojik anlatılarda ise sarı renk, özellikle Ülgen'in altın tahtı ve sarayı aracılığıyla kutsallıkla özdeşleştirilmiştir. Altın unsuruyla bütünleşen bu renk; zenginlik, ihtişam, ışık, aydınlanma ve ruhsal bilinci simgelemektedir. Ülgen'in ilahi otoritesini yansıtan bu altın sarısı temsiller, sarı rengin kozmik düzenle kurduğu ilişkiyi daha da derinleştirmiştir

(Çoruhlu, 2024). Bununla birlikte sarı renk halk inançlarında haset, ihanet, solgunluk ve hastalık gibi olumsuz çağrışımlara da sahiptir. Özellikle “Sarı Albastı” gibi mitolojik figürlerde bu çift yönlü anlam açıkça görülmektedir. Sarışın bir kadın formunda tasvir edilen bu varlık, kötü ruhlar arasında sayılmış ve doğum yapan kadınlara zarar verdiğine inanılmıştır (Çoruhlu, 2024). Ek olarak sarı; doğurganlık, dişil güç ve üretkenlikle de ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda buğday başağı gibi tarımsal imgelerle bütünleştirilen sarı, bereketin ve yaşam döngüsünün rengi olarak değerlendirilmiştir (Yıldırım, 2012). Alevî-Bektaşî kültüründe ise sarı, kırmızı ve yeşil renklerle birlikte törensel giyim-kuşamda önemli bir yere sahip olmuş; özellikle bayram ve düğünlerde kadın başörtülerinde ve giysilerde tercih edilmiştir (Onarlı, 2003).

Arkeolojik buluntular da sarı rengin sosyal statüyle ilişkisini ortaya koymaktadır. Özellikle Altay-Sayan bölgesindeki kurganlarda altın sarısı ipek giysilere rastlanması bu rengin seçkin zümreler tarafından tercih edilen bir statü göstergesi olduğunu ortaya koyar. Benzer şekilde Türkmen ve Anadolu kırsal giyiminde de sarının yaygın biçimde kullanılması, onun halk kültüründeki güçlü varlığına işaret etmektedir (Küçük, 2010). Etnik kimlik ve kültürel aidiyet açısından bazı Türk boylarının sarı rengi ayırt edici bir unsur olarak benimsedikleri görülmektedir. Örneğin, Sarı Uygurların Çin kaynaklarında “sarı saçlı Uygurlar” olarak tanımlanması sarının yalnızca fiziksel bir özellik değil, kültürel bir imge olarak da işlev gördüğünü göstermektedir. Ayrıca Altay dillerinde “sarig” kelimesinin bazı lehçelerde “beyaz” anlamında kullanılması, renk sembolizminin kültürel çeşitlilik içinde esnek biçimlerde işlediğini ortaya koymaktadır (Sarıtaş, 2012; Yıldırım, 2012).

Siyasi ve askeri semboller bağlamında ise sarı, birçok Türk-İslam devletinin bayrak ve sancaklarında tercih edilmiş; Hunlardan Selçuklulara kadar uzanan süreçte birliğin, iktidarın ve meşruiyetin görsel temsili olarak işlev görmüştür. Hükümdarlık sembollerinde ve dini-törensel göstergelerde sarıya yer verilmesi, bu rengin dünyevi otorite kadar kutsal hâkimiyetle de özdeşleştirildiğini ortaya koymaktadır (Küçük, 2010). Sonuç olarak sarı renk; merkezî düzenin, kutsallığın, iktidarın, zenginliğin ve ışığın temsilcisi olmasının yanı sıra haset, ihanet ve tedirginlik gibi olumsuz çağrışımları da içinde barındıran çift yönlü bir kültürel simge niteliğindedir. Bu çok katmanlı anlam evreni Türklerin doğayla, inançla ve toplumla kurduğu sembolik ilişkinin derinliğini yansıtmaktadır.

2.4.2.4.6 Yeşil

Türk mitolojik ve kültürel sisteminde yeşil renk, doğayla kurulan sembolik ilişkisinin en güçlü yansımalarından biri olarak değerlendirilmiştir. Tıpkı mavinin göğü temsil etmesi gibi yeşil de özellikle ağaç ve orman kültürleriyle ilişkilendirilmiş; canlılık, tazelik, yeniden doğuş ve doğurganlık gibi anlamlarla özdeşleştirilmiştir. “Yaşıl” sözcüğünün “yaş” kökünden türemesi bu bağlamda dikkat çekerken “Ağaç yaşken eğilir” gibi atasözlerinde de yeşilin gençlik ve dirilikle özdeşleştiği görülür (Çoruhlu, 2024).

Mitolojik sistemde yeşilin bu anlam katmanları, Tanrı Ülgen’in oğullarından biri olan Yaşıl Kaan figüründe somutlaşmıştır. Bitkilerin büyümesini ve yeşermesini yönettiğine inanılan bu kutsal varlık, yeşilin doğa üzerindeki koruyucu ve üretken yönünü temsil eder. Üstelik bir efsaneye göre Ülgen’in insanı yaratmak için gönderdiği can, kuzgunun gagasından düşerek çam ormanına saçılır ve bu nedenle çam, ardıç gibi ağaçların dört mevsim yeşil kaldığına inanılır. Bu anlatı yeşilin doğrudan can, yaşam ve kutsallık kavramlarıyla iç içe geçtiğini gösterir. Türk kültüründe “yaş” ve “yaşarmak” fiilleri hem ıslaklık hem de yeşermek anlamına gelirken “yaşıl” kelimesi bu kavramların birleşiminden türeyerek yeşil rengi tanımlamıştır. Eski Türkler yaşlarını “kaç bahar yeşermesi gördüğü” ile ifade etmiş, “yaş” kavramı hem zamanın hem de gençliğin karşılığı olarak kullanılmıştır. Gökyüzü ile kurulan ilişki çerçevesinde “yaşıl kök” ifadesiyle yeşil renk, gök rengi anlamında da kullanılmış; yer ve gök ikiliği içinde kozmik bir bütünlüğün parçası olmuştur (Genç, 1997).

Kültürel ve kozmolojik düzlemde yeşilin yönlerle ilişkilendirilmesi de dikkat çekicidir. Çin, Türk ve Moğol kozmolojilerinde doğu yönü yeşil (veya gök) renkle simgelenmiş; doğunun bu şekilde temsil edilmesi, yeşilin hayat veren yönüne atfedilen kutsallığın görsel karşılığı olarak değerlendirilmiştir. Göktürklerin ve Uygurların bayrak ve at düzenlemelerinde doğu yönüne yeşil veya mavi atların yerleştirilmesi, bu sembolik anlayışın siyasi ve askerî düzleme de yansıdığını göstermektedir (Ögel, 1995).

Yeşil renk, eski Türk toplumlarında ekonomik yaşamla da doğrudan ilişkili bir simge olarak öne çıkmıştır. Otlakların yeşermesi, göçebe hayatın sürdürülebilirliği açısından temel bir gösterge kabul edilmiştir. Bu durum yeşilin bereket, geçim ve döngüsel zaman kavramlarıyla özdeşleşmesine zemin hazırlamıştır. Yılın başlangıcı olarak kabul edilen dönemlerin otların canlandığı zaman dilimine denk gelmesi, takvimsel düzenlemelerde de belirleyici olmuştur. Bu anlayış, tarihî süreçte baharın gelişiyi şekillenen kutlamaların

temelini oluřturmuřtur. MÖ 8. yūzyıla ait Çin kaynaklarında Tūrk topluluklarının bu geçiř evresini “bahar bayramı” olarak karřılıadıkları ifade edilmiřtir. Zamanla Nevruz veya Ergenekon adıyla sūrdūrūlen bu tōrenlerde yeřil, doęanın uyanıřıyla birlikte kūltūrel belleęin tařıyıcısı olan simgesel bir ōgeyi temsil etmiřtir. Bu baęlamda yeřilin kırmızı ve sarı ile birlikte ūçlū bir renk dūzeni oluřturduęu, bu renklerin ōzellikle tōren ve ritūel alanlarında birlikte anıldıęı gōrūlmektedir. Yeřilin anlam evreni siyasî, askerî ve estetik dūzlemlerde de karřılık bulmuřtur. Hūkūmdarlık sembolleri arasında yer alan yeřil, Batı Gōktūrk Kaęanın yeřil saten kaftanla tasvir edilmesi gibi ōrneklerle siyasal otoritenin gōrsel temsili hāline gelmiřtir. Benzer řekilde 9. yūzyıla ait kayıtlar Kırğızistan Tūrklerinin yeřil kumařtan yapılmıř bayraklar tařıdıklarını gōstermektedir. Bu durum yeřilin siyasal aidiyet ve gūcū simgeleyen bir unsur olarak benimsendięini ortaya koymaktadır. Toplumsal hayatta ise yeřilin estetik bir deęerle būtūnleřtięi dikkat çeker. Kařgarlı Mahmud’un aktardıęına gōre geleneksel toplumda aęırbařlı ve zarif kızlar kırmızı; cilveli ve dikkat çekici olanlar ise yeřil giysiler tercih etmiřtir. Bu anlam Uygur dōnemine ait kadın figūrlerinde yeřil rengin yaygın biçimde kullanılmasıyla pekiřmiř; yeřil zamanla gūzellik, gençlik ve kadınsı zarafetin simgesi hāline gelmiřtir. (Genç, 1997; Yıldırım, 2012).

İřlāmiyet’in kabulūyle birlikte yeřil, manevî bir kimlik de kazanmıřtır. Peygamberin ū sancaęından biri olan yeřil, İřlāmî gelenekte kutsal soyun ve seytlik makamının rengi olarak gōrūlmūř; Safevīler gibi peygamber soyundan geldięini iddia eden hanedanlar tarafından bayrak rengi olarak benimsenmiřtir. Anadolu Alevî-Bektařî toplumlarında yeřil bařörtūř, ehlibeyte mensubiyeti simgelerken kırmızı ve sarıyla birlikte yeřilin çeřitli tōrenlerde kolektif sembollere dōnūřmesi, bu rengin inanç dūzlemindeki çok yōnlūlūęūnū ortaya koymuřtur (Yıldırım, 2012; Çoruhlu, 2024).

Osmanlılar dōneminde ise yeřil sancaklar ōzellikle denizcilik ve gazilik geleneęiyle ōzdeřleřmiřtir. Fatih Sultan Mehmed’in gemisinde yeřil sancak tařıdıęı, Bolu ve Kastamonu sūvarilerinin Çaldıran Savařı’na yeřil sancaklarla katıldıęı, Barbaros Hayreddin Pařa’nın da fetih ayetleri iřlenmiř yeřil bayraklar kullandıęı bilinmektedir. Evliya elebi’nin anlatımında Rumeli serhat gazilerinin akına yeřil sancaklarla çıktıęı ifade edilmektedir (Genç, 1997). Sonuç olarak yeřil renk, Tūrk mitolojik ve kūltūrel sisteminde doęanın, kutsallıęın, bereketin, egemenlięin, gençlięin ve maneviyatın çok katmanlı bir sembolū olarak yer almıřtır. Mitolojik figūrlerden halk inançlarına, kozmolojik dūřūncelerden siyasal geleneklere kadar geniř bir anlam evrenine yayılmıřtır.

2.4.2.5 Türk Mitolojisinde Sayılar

Türk mitolojik düşüncesinde sayılar, niceliksel bir gösterge olmanın yanı sıra kültürel ve sembolik anlam üretiminde işlevsel bir rol üstlenen unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Eski Türk inanç sisteminde belirli sayıların kutsal kabul edilmesi onların evrenin işleyişini açıklama, kutsal varlıkları sınıflandırma ve kozmik düzeni temsil etme gibi metafizik işlevler üstlenmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda özellikle 3, 7, 9 ve 40 gibi sayılar mitolojik anlatılar, halk inançları ve ritüel uygulamalar başta olmak üzere çeşitli kültürel düzlemlerde merkezi bir yere sahiptir.

Göğün katmanları, yer altı dünyasının yapısı, tanrıların konumları, Şamanik nesneler ve ritüel süreçlerde belirleyici rol oynar. Altay inanç sistemine göre Tanrı Kayrahan göğün on yedinci, Ülgen on altıncı, Kızagan dokuzuncu, Mergen Tengere yedinci, Kuday Yayıçı beşinci ve Yayık üçüncü katında yer almaktadır. Bu sayıların her biri, kutsallık derecelerini ve tanrısal hiyerarşiyi belirleyen semboller olarak işlev görmektedir (Radloff, 1994). Benzer şekilde yer altı dünyasının da belirli katmanlara ayrıldığı ve her bir katmanda karanlık güçlerin yer aldığına inanılır. Erlik'in çoğunlukla dokuzuncu katta bulunduğu, onun altında ise "kasırgan" olarak adlandırılan cehennem benzeri bir yapının var olduğuna dair inançlar; sayılar üzerinden kurulan dikey evren tasavvurunun anlam boyutunu ortaya koyar. Bu yapılar aynı zamanda şamanların ruhsal yolculuklarını gerçekleştirdiği evren modelinin de temelini oluşturur. Örneğin Dünya Ağacı'nın dokuz dalı boyunca şamanın çıkış ya da iniş ritüelleri, davulların yedi ya da dokuz merkezli yapısı gibi unsurlar sayıların bu düşünsel yapının ayrılmaz parçası olduğunu gösterir (Çoruhlu, 2024).

Sayıların kültürel yaşamdaki yansımaları halk inançları, toplumsal roller ve anlatı formları içerisinde de somut biçimde kendini gösterir. Dokuz oğul sahibi hakanlar, yedi kız motifi ya da kırk yiğit anlatısı gibi yapıların tekrar etmesi sayıların estetik ve anlatısal bir form işlevi gördüğünü gösterir. Aynı şekilde dokuz düğümlü kuşaklar, yedi defa dönülen ritüeller ve kırk gün süren yas uygulamaları gibi örnekler sayıların toplumsal pratiklerde düzenleyici ve kutsallık atfedici yönünü ortaya koyar. Sonuç olarak Türk mitolojisinde sayılar; kozmik düzenin açıklanmasından kutsal varlıkların konumlanışına, ritüel sistemlerin işleyişinden toplumsal hafızanın yapılandırılmasına kadar uzanan geniş bir sembolizm alanında işlev görür. Bu yönüyle sayılar, mitolojik evrenin anlam haritasını oluşturan temel simgesel göstergelerdir.

2.4.2.5.1 Üç

Üç sayısı Türk mitolojik düşüncesinde kutsal, koruyucu ve tamamlayıcı nitelikler taşıyan çok katmanlı bir sembol olarak değerlendirilmiştir. Eski Türk inanç sistemlerinde evrenin üçlü bir yapıda kurgulanması -gök, yer, yer altı- bu sayının kozmik düzenle ilişkilendirilmesini sağlamıştır. Şamanist uygulamalarda şamanın üç farklı âlem arasında gerçekleştirdiği ruhsal yolculuklar, üç sayısını metafizik ve işlevsel bir simgeye dönüştürmüştür. Gökyüzüne çıkış, yer altına iniş ve dünyadaki etkileşim süreçlerinin üçlemeli yapısı anlatı ve davranış örüntülerinde de karşılık bulmuştur (Beydili, 2022).

Sözlü anlatı geleneğinde sıkça karşılaşılan üçleme yapısı anlatının ritmini düzenleyen, dinleyici belleğinde beklenti oluşturan ve olayların çözüm aşamasına geçişi simgeleyen işlevsel bir anlatı ilkesidir. Ünlü halkbilimci Axel Olrik'in "Epik Yasalar" kuramında belirttiği gibi üçlü tekrarlar hem anlatının dramatik etkisini artırmak hem de anlatıdaki dönüm noktalarını vurgulamak amacıyla bilinçli olarak kullanılır. Olrik'e göre üç sayısı, halk anlatılarında olayların ilerlemesini sağlayan bir yapı iskeleti işlevi görür. Kahraman genellikle üç kez dener, üç sınavdan geçer ya da üçüncüde başarıya ulaşır. "Üçleme kuralı" sözlü anlatıların zihinsel işleyişini ve estetik yapılanmasını da yansıtan temel bir folklor yasasıdır.

Üç sayısının bu anlam katmanları özellikle Türk destanlarında dikkat çekici bir biçimde yapı kurucu bir unsur olarak kullanılmıştır. Oğuz Kağan destanında Oğuz'un annesinin sütünü üç gün emmemesi, annesinin üç gece rüya görmesi ve rüyada söylenenleri uygulamasının ardından Oğuz'un süt emmesi; kahramanın kutsallıkla donanmış bir varlık olarak dünyaya gelişinin simgesel ifadesidir. Oğuz'un çocukların üçerli gruplar hâlinde doğması, rüyada üç gümüş okun görülmesi, yayı üçe bölmesi ve oğullarını üçerli gruplar hâlinde doğu ve batıya göndermesi üç sayısının kutsal görevlerin dağıtımıyla ilişkili olduğunu göstermektedir (Ögel, 1971).

Manas ve Dede Korkut'ta üç sayısı, anlatının örgüsünü biçimlendiren ve kahramanların dönüşüm sürecine yön veren yapısal bir öge olarak dikkat çeker. Manas destanında kahramanın üç günlük yolculuklara çıkması, üç ayrı sınavdan geçmesi ya da üç kez ölme ve dirilme eşiğine gelmesi gibi olaylar kahramanlık ideolojisinin kutsal bir düzende temsil edilmesine olanak tanır. Bu bağlamda üç sayısı; Manas'ın kutsallıkla, kaderle ve halk hafızasındaki arketipsel yapılarla ilişkilendirilmesinde rol oynar. Dede Korkut anlatılarında da üç sayısı hem olay örgüsünü şekillendiren hem de kültürel hafızayı

besleyen bir kurgu ögesi olarak yer alır. Salur Kazan'ın üç gün boyunca evine uğramaması, Tepegöz'ün üç kez uyarılması, kahramanların üç düşmanla karşılaşması ya da üç dilekte bulunması gibi tekrarlar simgesel anlamlar barındırır. Bu anlatılarda olayların çözülme evresine kadar üç aşamada gelişmesi, sözlü anlatım geleneğinde yerleşmiş olan “üçleme kuralı”nın bilinçli ve işlevsel bir biçimde kullanıldığını gösterir. Üç sayısı bu yönüyle anlatının hem yapısal ritmini kurar hem de kahramanın sınanma ve olgunlaşma sürecine kültürel bir boyut kazandırır (Yücel, 2011).

Halk inançları ve ritüel pratiklerde iyileştirici, koruyucu ve kutsallık yüklenen bir yapı taşı olarak değerlendirilmiştir. Özellikle Batı Trakya Türk halk kültüründe doğum, evlilik, hastalık ve ölüm gibi geçiş dönemlerinde üçlemeli uygulamalara sıklıkla başvurulmaktadır. Doğum sonrası uygulamalarda yeni doğan bebek üç gün boyunca tuzlu suda yıkanır, üç gün süreyle yalnız bırakılmaz, kırklama öncesi son üç gün boyunca annesinin sütü “temiz süt” olarak kabul edilir. Gelinlik çağındaki kızların başına çörek konulan tepsi üç kez çevrilir, sünnetten sonra çocuklar “yaralı taş” ya da “adak taşı” etrafında döndürülerek iyileştirme amaçlı ritüeller gerçekleştirilir. Bu taşların etrafında yiyecekler üç kez döndürülüp bir parçası taşa bırakıldıktan sonra kalanı hastaya yedirilir. Nazardan korunma pratiklerinde de üç sayısına sıklıkla başvurulmuştur. Göz değiştiğine inanılan kişiler için yedi kor atılmış sudan üç defa içirilir, hamurlar nazar değmesin diye üç korla mühürlenir, kalan korlar ise ya bir gül ağacının dibine ya da üç yol ağzına dökülür. Yine nazar ya da “uğrama” hâlinde dualarla hazırlanan muskalar üç gün boyunca taşınır; bazen üç ayrı dua ile hazırlanmış yumurtalar yakılarak büyü bozma ritüelleri gerçekleştirilir (Durbilmez, 2011). Bu uygulamalar üç sayısının halk hekimliği, büyüsel koruma ve geçiş dönemlerinin düzenlenmesinde kutsal bir formül olarak benimsendiğini göstermektedir.

Nahçıvan halk inançlarında da üç sayısının arkaik ve büyüsel bir karakter taşıdığı görülmektedir. Hayvanların Ülker Yıldızı ışığında üç gün korunmaması hâlinde tüylerinin döküleceğine inanılması, efsanevi “kurdun ağzı bağlama” ritüelinde duaların üç kez okunması ya da üç gün boyunca Erzurum Seferi'nde atların kimseye yaklaştırılmaması gibi örnekler bu sayının hem mitik hem de büyüsel bağlamda nasıl işlevselleştiğini ortaya koyar. Nahçıvan'da Ergenekon şenliklerinde su üzerinden üç kez atlama uygulaması da hastalık ve uğursuzluklardan korunma amacı taşır. Aynı şekilde ölünün üçüncü gününde yapılan “ölü ihsanı” gibi uygulamalar, sayının halkın sosyal yaşamındaki işlevini gösterir (Durbilmez, 2008).

Anadolu coğrafyasında da hem İslami geleneklerle harmanlanmış halk inançlarında hem de eski Türk inanç sistemlerinden devralınan pratiklerde işlevselliğini sürdürmüştür. Özellikle Anadolu'nun kırsal kesimlerinde gözlemlenen halk hekimliği ve büyüsel uygulamalarda üçlemeli yapılar dikkat çekicidir. Örneğin nazar değdiği inanan kişilere üç kez üflenmesi, hastalara okunan duaların üç kez tekrarlanması, kurşun dökme ve tütsüleme gibi ritüellerde üçlü tekrarların tercih edilmesi bu inanın izlerini taşır. Bazı yörelerde hasta çocukların üç ayrı kapıdan geçirilerek nazardan arındırılmaya çalışılması, yolculuğa çıkan birinin ardından üç kez su dökülmesi ya da suyun üç yudumda içilmesi gibi gündelik uygulamalar; sayının koruyucu ve uğurlu niteliklerle özdeşleştirildiğini gösterir. Ölüm ve yas ritüellerinde ise mevlidin üçüncü gününde yapılan toplu yemekler, üç gece başında Kur'an okunması ya da ölünün ruhunun üç gün sonra evine döneceğine inanılması gibi inanç ve pratikler, üç sayısının ölüm sonrası geçiş dönemlerinde de anlam kazandığını gösterir.

Sözlü kültür ürünlerinde de halkın düşünme biçimini, davranışlarını ve estetik tercihlerini yansıtan güçlü bir semboldür. Atasözlerinde “Allah'ın hakkı üçtür”, “Bir hatır, iki hatır, üçüncüye vur yatır” gibi kalıplarla sabır ve karar sınırı çizilir. Deyimlerde ise “üç aşağı beş yukarı”, “üç maymunu oynamak”, “üç buçuk atmak” gibi ifadelerle belirsizlik, kaçınma ya da ölçülülük anlatılır. Bu örnekler, üç sayısının halk söyleminde sınır koyucu ve anlam belirleyici bir işlev üstlendiğini gösterir. Manilerde ve türkülerde de üç sayısı hem ses uyumu sağlar hem de duygusal vurgu yaratır. “Üç kuş vurdular”, “üç senedir bilecik”, “yanağında üç beni var” gibi ifadelerde sayı hem tekrar hem de anlam yoğunluğu bakımından dikkat çeker. Üç sayısının bu şekilde şiirsel yapıda yer alması halkın sözlü anlatılarında kalıplaşmış bir estetik unsur olarak kullanıldığını gösterir. Tüm bu örnekler üç sayısının halkın sözlü geleneğinde kalıplaşmış bir kültürel değer taşıdığını ortaya koymaktadır (Yücel, 2011; Durbilmez, 2011).

Sonuç olarak üç sayısı; Türk mitolojik evreninde ve halk kültüründe kutsallık, tamamlanmışlık, denge ve düzen gibi temel kavramların simgesi olarak yer edinmiştir. Evrenin üç katlı yapısı, ritüellerdeki üçlemeli uygulamalar ve anlatılardaki üçlü yapı kurgusu, bu sayının Şamanist dünya görüşüyle nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir. İslamiyet'in kabulüyle birlikte bu sayı, halk inançları ve dini pratikler aracılığıyla yeni anlam katmanları kazanmış; sözlü kültür ürünleri olan deyim ve atasözlerinde, manilerde ve efsanelerde yaşayarak kültürel sürekliliğini korumuştur. Hem kozmik tasavvuru hem toplumsal davranış biçimlerini düzenleyen yapısı sayesinde üç sayısı Türk halk bilincinin

derinliklerine yerleşmiş, kültürel kimliğin şekillenmesinde işlevsel bir simgeye dönüşmüştür.

2.4.2.5.2 Yedi

Yedi sayısı Türk mitolojik ve halk inanç sisteminde kutsallıkla özdeşleşmiş; kozmik düzenin, evrenin katmanlarının ve dönüşüm süreçlerinin simgesi olarak değerlendirilmiştir. Türk kozmogonisine göre göğün yedi katlı olarak tasavvur edilmesi, bu sayının tanrısal düzene ait bir kavram olarak yerleşmesini sağlamıştır (Beydili, 2022). Şamanist inanışta Ülgen'in katına ulaşmak için yedi engelin aşılması, tufanı haber veren Gök Teke'nin dünyanın çevresini yedi kez dolanması ya da şamanların yedi pınardan ve yedi değirmen oluğundan alınan sularla büyü yapması gibi uygulamalar yedi sayısının ritüel ve kutsal pratiklerdeki merkezi konumunu ortaya koyar. Altay ve Yakut Türklerinde geçen yedi sarı kız, yedi demir, yedi dolaşma gibi yapılar da bu kutsiyetin anlatı düzlemindeki izleridir (İnan, 1987).

Türk destanlarında da yedi sayısı hem yapısal hem de simgesel bir anlam taşımaktadır. Manas destanında Külçora ile Er Kıyaz'ın yedi gün süren savaşı, Külçora'nın yedi gün boyunca tedavi edilmesi ve Kanıkey'in yedi gün içinde dönmemesi hâlinde öldürüleceğinin söylenmesi gibi olaylar bu sayının zaman ve kaderle ilişkilendirildiğini gösterir. Dede Korkut anlatılarında ise Bamsı Beyrek'in yedi fersah yol kat etmesi, yedi düşmana karşı koyması; Kan Turalı'nın Trabzon tekfurunun kızını almak için yedi gün yedi gece yol gitmesi ve kâfirlerin onu karşılamak için yedi fersahlık mesafeden gelmesi gibi anlatı parçaları yedi sayısının mekânsal ve zamansal ölçüt olarak kullanıldığını gösterir. Basat'ın Tepegöz ile mücadelesinde kümbetin yedi yerinden kapı açılması, Salur Kazan'ın Beyrek'in ölümünü duyduktan sonra yedi gün divana çıkmaması ve Oğuz'un Tepegöz'den yedi kez korkup geri çekilmesi gibi sahneler ise yedi sayısının sınanma, dönüşüm ve karar anlarını temsil eden bir sembole dönüştüğünü ortaya koyar. Bu anlatılarda yedi, olayların çözüm evresine kadar ilerleyen kurgusal bir ritim ve kutsallık simgesi hâline gelmiştir (Yücel, 2011).

Halk inançlarında yedi sayısı; iyileştirme, korunma ve arınma işlevleriyle öne çıkar. Nahçıvan bölgesinde kızgın demirin yedi ayrı kaynaktan alınan suya atılması, hastalara yedi pınardan toplanan suyun içirilmesi, büyülerin yedi katlı bezlerle çözülmesi gibi uygulamalar halk hekimliğiyle yedi sayısının ilişkisini ortaya koymaktadır. Batı Trakya'da ise evlilikte yedi gün boyunca duvarda asılı tutulan eşyalar, yeni doğan bebeğe

takılan yedi delikli muska ya da “yedi yavru yapmışlar” gibi türkü sözleri ve bilmeceler yedi sayısının sembolik gücünü yansıtmaktadır (Durbilmez, 2008; Durbilmez, 2011).

Anadolu halk inançlarında da yedi sayısı; nazar değdiğine inanılan kişilere yedi kez okunmuş sudan içirilmesi, yedi defa tütsülenmesi ya da yedi basamaklı bir yerden geçirilmesi gibi uygulamalar bu sayının arındırıcı ve sınır çizici niteliğini göstermektedir. Yola çıkan kişilerin ardından yedi adım yürüyüp su dökülmesi, yeni doğan çocukların başucuna yedi gün süreyle koruyucu nesneler konulması, yedi ayrı kapıdan dua getirilmesi ya da bayram sabahı yedi ayrı evin kapısını çalıp şeker toplanması gibi geleneksel uygulamalar yedi sayısının uğur getireceğine yönelik inançla şekillenmiştir. Özellikle bazı Anadolu köylerinde gelinlerin başına yedi çeşit ot konularak nazardan korunması, kurbanlık hayvanın etinin yedi haneye dağıtılması, yedi taşla büyü bozma yapılması gibi pratikler bu sayının halk kültüründe dönüşüm, geçiş ve koruma işlevi üstlendiğini ortaya koyar. Ayrıca Hıdırellez gibi kutlu günlerde yedi dilek yazılıp yedi ağaca asılması, yedi çeşmeden su toplanarak yedi gün boyunca içilmesi gibi halk pratikleri yedi sayısının Anadolu’daki gündelik ve kutsal yaşamdaki yaygınlığını ve işlevselliğini gözler önüne serer.

Sözlü kültür ürünlerinde yedi sayısı, kalıplaşmış ifade biçimleriyle halk söyleminin bir parçası hâline gelmiştir. “Bir kötünün yedi mahalleye zararı olur”, “Yedi düvele meydan okumak”, “Yedisinde neyse yetmişinde odur”, “yedi cihana adını duyurmak”, “yedi iklim dört bucak” gibi atasözü ve deyimlerde bu sayının hem toplumsal davranış biçimlerini hem de kültürel değerleri belirleyen bir ölçüt olarak kullanıldığı görülür (Yücel, 2011).

Tüm bu örnekler yedi sayısının Türk mitolojik sisteminde ve halk kültüründe kutsallık, dönüşüm ve düzen gibi kavramlarla ilişkilendirilerek çok katmanlı bir sembol olarak yaşatıldığını ortaya koymaktadır. Göğün yedi katmanlı yapısından destanlardaki yedi gün süren savaşımlara, büyü ritüellerinden ninnilere kadar uzanan bu sembolizm yedi sayısının hem metafizik hem de toplumsal düzlemdeki işlevselliğini gözler önüne serer.

2.4.2.5.3 Dokuz

Dokuz sayısı Türk mitolojik düşüncesinde uğur, kutsiyet ve büyüsel güçle ilişkilendirilmiş simgesel bir rakam olarak değerlendirilmiştir. Dokuz, şamanların kötü ruhlara karşı yaptığı uygulamalarda tercih edilen sembolik bir sayıdır. Özellikle kötü ruhları kovmak, onları dönüştürmek veya sınırlamak için dokuz adet sembolik ok ya da nesne kullanıldığı görülmektedir. Türk mitolojik geleneğinde dünya çoğu zaman dokuz

katlı olarak düşünölmüş hem göğün hem de yerin dokuz katmanlı yapısı üzerine anlam sistemleri kurulmuştur. Dede Korkut kitabında da geçen “dokuz Oğuz” gibi ifadeler, bu sayının hem kozmik hem toplumsal yapıyla bağıny yansıtır. Han saraylarında verilen hediyeler Alp kültüründeki yay kullanımı ve savaş pratiğı gibi öğeler de dokuz rakamı etrafında şekillenmiş, okçulukla ilgili geleneklerde dokuz adetli dağıtım sistemi benimsenmiştir (Beydili, 2022).

Manas destanında dokuz ve onun onlu katları olan doksan sayısal anlamlarının ötesine geçerek büyüklüğü, çokluğu ve yüceliğı ifade eden kavramlara dönüşür. Cakıp Bey’in dokuz at kurban ettirmesi, halkın Manas’ın kurganına girerken doksan kara boğa kesmesi, Manas’ın defin töreninde dokuz gün bekletilmesi ve altın işlemeli giysilerinin dokuz parçaya ayrılarak halka dağıtılması, bu sayı etrafında kurgulanan ritüel ve sembolik yoğunluğu yansıtır. Aynı şekilde Almambet’in dokuz gün savaşması, doksan yerinden yara alması ya da Külçora’nın dokuz çoban tarafından dövölmesi gibi anlatılar, bu sayının dramatik örgüde bir anlam eşiğı olarak konumlandırıldığını gösterir (Yücel, 2011).

Dede Korkut anlatılarında dokuz sayısı, olay örgüsünün kimi bölümlerinde sembolik bir vurgu unsuru olarak yer alır. Deli Dumrul’un doğumunda babasının dokuz erkek deve kurban etmesi ve annesinin onu dokuz ay karnında taşıması gibi ayrıntılar kahramanın kutsallıkla donanmış bir figür olarak sunulmasına katkı sağlar. Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek hikâyesinde geçen “dokuz türlü işlemeli altın çuha” ibaresi hem zanaat estetiğı hem de iktidarın ihtişamı bağlamında sayı sembolizmini ön plana çıkarır. Begil oğlu Emren’in Gürcistan seferinde geçen “dokuz tümen Gürcistan” ifadesi bu sayının çokluğu, kudreti ve askerî ihtişamı yansıttığını gösterir. Aynı şekilde dokuz yerde kurulan toprak kaplar, Kazan Bey’in “dokuzunu bir yerine saydırayım” sözü, “dokuz kara gözlü kâfir kızı” anlatısı ve “dokuz bazlama yiyen kadın” tipolojisi gibi unsurlar dokuzun hem nitelik hem nicelik bakımından ayırt edici bir kültürel değer taşıdığını ortaya koymaktadır (Yücel, 2011).

Halk inançlarında özellikle bereket, kurban ve geçiş ritüellerinde kutsal ve sınır belirleyici bir işlevle öne çıkar. Batı Trakya’da Gümölcine-Delinazköy’den derlenen “Kurban Tepe” efsanesinde köyün suyunun her dokuz yılda bir kesilmesiyle birlikte kıtlık yaşandığı, bu durumu engellemek için dokuz yılda bir dokuz sığır kurban edilip mevlitler okunduğı aktarılır. Kurbanlar kesildiğinde dokuz yıl boyunca bereketin hâkim olacağına inanılır. Aynı bölgede kaydedilen “Pantalar” masalında Hazime adlı kızın düğünü için dokuz davul tutulması, dokuz gün süren düğünün ardından ölümünün gerçekleşmesi, dokuz gün

içinde toprağa verilmesi gibi anlatılar dokuz sayısının uğurla uğursuzluk, bereketle felaket arasında salınan çift kutuplu anlam dünyasını gözler önüne serer. Bu anlatılardaki dokuz, kaderin ve toplumsal korkuların ritüelize edilmiş ifadesidir (Durbilmez, 2011). Nahçıvan halk inançlarında da evrenin yapısına ve insanın kökenine dair mitolojik kabullerde önemli bir yer tutar. Ayrıca Nahçıvan'da çocukların dokuz gün süreyle korunması, ölümlerin dokuzuncu gününde hayır yapılması ya da büyüsel uygulamalarda duaların dokuz kez tekrar edilmesi gibi pratikler bu sayının halk inançlarında büyüsel ve kutsal döngüleri düzenleyen bir formül olarak işlevselleştiğini ortaya koymaktadır. Altay Türklerinin Yaratılış destanında, evrenin dokuz gök ve dokuz yer katmanından oluştuğuna ve her bir göksel dalın altında bir insanın yaratılarak dokuz oymağın türediğine inanılır (Durbilmez, 2008). Bu tasavvur, evrenin kozmik düzeni ile insan soyunun ortak bir kökenden türetilme düşüncesini bütüncül bir inanç sistemi içinde temellendirdiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilir.

Anadolu'da dokuz sayısı, çeşitli geçiş dönemlerinde ve gündelik yaşam ritüellerinde sıkça karşımıza çıkar. Özellikle düğün ya da bayram öncesinde evlerin eşliğine “dokuz çeşit baharat” serpilmesi, kötü ruhları uzaklaştırmak ve bereketi davet etmek amacıyla gerçekleştirilen eski bir uygulamadır. Kadınların doğum sonrası lohusalık sürecinde hazırladığı “dokuz katlı bohça” ise her kata farklı dua, tılsım ya da yiyecek yerleştirilerek iyileşme ve korunma sürecinin sembolik olarak katmanlandırıldığı bir gelenek olarak dikkat çeker. Bazı bölgelerde ölen kişilerin ardından “dokuz ışıklı mum yakılması” ya da “dokuz yün teliyle hazırlanmış muska” taşınması gibi uygulamalar dokuz sayısının ölüm sonrası geçiş dönemlerinde de koruyucu bir anlam taşıdığını gösterir. Ayrıca Ege bölgesinde kaydedilen bazı halk anlatılarında çocukların gece korkularından kurtulması için “dokuz gece boyunca aynı yastıkta uyutulmaları” ya da yastık altına “dokuz farklı kişiden alınan duaların” konulması gibi inançlar aktarılmaktadır.

Sözlü kültür ürünlerinde dokuz sayısı; halkın toplumsal gözlemlerini, değer yargılarını ve hayat tecrübelerini yansıtan kalıplaşmış anlatım biçimlerinde sıkça yer bulur. “Bir baba dokuz evladını besler, dokuz evlat bir babayı beslemez”, “Doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar”, “Adı çıkmış dokuz, inmez sekize”, “Dokuz yorgan eskitmek”, “Dokuz ayın çarşambası bir araya gelmek” ve “Dokuz doğurmak” gibi kalıp sözler, dokuzun halk hafızasında kültürel bir simgeye dönüştüğünü ortaya koymaktadır (Yücel, 2011).

Sonuç olarak dokuz sayısı; Türk mitolojik düşüncesinde ve halk inançlarında evrenin düzenine, toplumsal yaşama ve ruhsal dönüşüm süreçlerine yön veren simgesel bir yapı

taşı olarak değerlendirilmiştir. Kozmik katmanların belirlenmesinden ritüel pratiklerin kurgulanmasına, destan anlatılarındaki dramatik kurgudan sözlü kültürün kalıplaşmış ifadelerine kadar geniş bir yelpazede dokuzun süreklilik gösterdiği görülmektedir.

2.4.2.5.4 Kırk

Kırk sayısı Türk mitolojik düşüncesinde tamamlanma, arınma ve sınanma gibi kavramlarla özdeşleşmiş derin sembolik anlamlar taşımaktadır. “Hazırlık ve geçiş sayısı” olarak nitelendirilen kırk hem eski Türk inanç sistemlerinde hem de İslami inanışta doğum, ölüm, düğün, rüya, kutsal temas ve sınav gibi olaylara eşlik eden bir eşik zaman dilimini simgeler. Doğum sonrası kadının ve çocuğun kırk gün dış dünyadan yalıtılması, ruhsal temizlik dönemlerinin kırk gün sürmesi, ölü için kırk gün sonra yapılan hayır ve dualar gibi uygulamalar bu sayının ritüel geçişlere içkin bir anlam taşıdığını gösterir. Ayrıca destanlarda sıkça tekrar eden “kırk gün kırk gece” anlatısı bu zaman aralığının kutsal ve metafizik bir geçiş süreci olarak kavrandığını göstermektedir (Durbilmez, 2008; Durbilmez, 2011).

Kırk sayısı, Dede Korkut anlatılarında en çok “kırk yiğit” ve “kırk ince belli kız” motifiyle temsil olunur. Dirse Han’ın kırk yiğidi, Boğaç’ın kırk gün süren iyileşme süreci, Kazan’ın evlat sevinciyle kırk köle ve cariyeyi azat etmesi, Kan Turalı’nın kırk çadır ve kırk gerdek hazırlatması gibi sahneler bu sayının kahramanlık, şükran, arınma ve kutlamayla ilişkilendirilmiş işlevlerini ortaya koyar. Beyrek’in yanında yer alan kırk yiğit, Kanturalı’nın “kırk eşim, kırk yoldaşım” diyerek hitap ettiği dostları yalnızca savaşçı değil sosyal bağlılık ve aidiyetin göstergesidir. Aynı şekilde kırk kız, kültürel bir idealin ve toplumsal düzenin taşıyıcısı olarak sunulur. Kırız isminin kökeninin de “kırk kız” anlatısına dayandırılması, bu sayının etnik ve mitolojik bellekteki yeri hakkında önemli bir ipucu sunmaktadır (Yücel, 2011).

Halk inançlarında kırk sayısı özellikle doğum, ölüm ve büyüsel korunma süreçlerinde yaygın biçimde kullanılır. Anadolu ve Balkanlarda yeni doğan bebeğin kırk gün boyunca dış etkilere karşı savunmasız olduğu düşünülür. Bu dönemde annenin ve bebeğin “kırklı” sayıldığı, dışarı çıkartılmadığı, “kırk basması” ya da “kırk karışması” gibi zararlı etkilere korunmak amacıyla çeşitli ritüeller uygulandığı bilinmektedir. Nahçıvan’da lohusanın bulunduğu eve kırk gün boyunca yabancı erkek alınmaması, ölümlerin kırkıncı gününde “ölü hayratı” yapılması ya da eşikten dışarı adım atmama gibi uygulamalar kırk

sayısının halk yaşamındaki sınır koyucu ve arındırıcı rolünü açık biçimde ortaya koyar (Durbilmez, 2008; Yücel, 2011).

Anadolu halk kültüründe kırk sayısı özellikle yeni doğum yapan kadın ve bebeği için uygulanan “kırklama” ritüelinde hem fiziksel arınmayı hem de ruhsal dengeyi sağlama amacıyla karşımıza çıkar. Bu ritüelde kırk taşla suya dualar okunarak banyo hazırlanır, kırk ayrı kişiden alınan hediyelerle lohusanın çevresi donatılır ya da bebeğin kırkı çıktığında sembolik bir geçişi temsilen kırk basamaklı merdivenlerden çıkarılması sağlanır. Anadolu’nun pek çok yöresinde lohusa kadınlara “kırk sayısı dolmadan dışarı çıkarsan kırk basar” denilerek ruhsal dengesizlik, uğursuzluk ya da cin çarpması gibi olumsuzluklara karşı dikkatli olunması öğütlenir. Ölüm sonrası uygulamalarda da “kırk gümün duası”, “kırk lokma dağıtımı” ya da “kırk gün boyunca evde aynaların örtülmesi” gibi pratikler, ölünün ruhunun henüz bu dünyayla bağını tam anlamıyla koparmadığı düşüncesine dayandırılır. Ayrıca bazı köylerde nazara uğradığına inanılan çocuklar için kırk iğneyle hazırlanmış tılsımlar taşınır, kırk delikli süzgeçten geçirilen su içirilerek büyüsel bir temizlik sağlanır. Halk hikâyelerinde yer alan “kırk düğüm çözme”, “kırk gün konuşmama adeti” ya da “kırk çeyizle gelen gelin” gibi temsiller ise anlatı geleneğinde tamamlanma, sabır, olgunluk ve sosyal geçişi ifade eden güçlü bir simge olarak yaşatıldığını göstermektedir.

Sözlü kültür ürünlerinde ise kırk sayısı çokluk, tamamlanma ve olağanüstülük anlamlarıyla iç içe geçmiş biçimde karşımıza çıkar. “Kırk gün kırk gece düğün yapmak”, “bir kahvenin kırk yıl hatırı vardır”, “kırk kapının mandalı olmak”, “kırk evin kedisi”, “bir deli kuyuya taş atmış, kırk akıllı çıkaramamış” gibi söyleyişler bu sayının halk dilinde köklü ve yaygın bir anlam taşıdığını açıkça ortaya koyar. Masallarda kırk başlı ejderhalar, kırk kulaç direkler, kırk dev ya da kırk yiğitle yapılan mücadeleler gibi motifler hem olağanüstü olanı temsil eder hem de anlatıya epik ve büyülü bir derinlik kazandırır (Yücel, 2011).

Sonuç olarak kırk sayısı; Türk mitolojik sisteminde ve halk inançlarında tamamlanmışlığı, geçişi, arınmayı ve aidiyeti temsil eden derin bir sembolizme sahiptir. Gerek destan kahramanlarının kırk yiğitle çevrili oluşu gerek halk yaşamındaki doğum ve ölüm ritüellerinde bu sayının merkezi rol oynaması gerekse sözlü kültürdeki kalıplaşmış anlatılar kırk sayısının kültürel bellekte kutsal bir eşik olarak anlamlandırıldığını göstermektedir.

2.4.3 Dünya Mitolojik Unsurları

Bu bölümde yarı yapılandırılmış görüşme formunda atıfta bulunulan İsis, Odin, Zeus, Athena, Hades, Ares, Pegasus, Unicorn ve Hydra gibi mitolojik figürlere ilişkin kısa bilgiler verilmiştir. Bulgular kısmında bu adlara doğrudan yer verileceğinden kavramsal netlik sağlanması ve değerlendirme sürecinin tutarlılıkla sürdürülebilmesi amacıyla bu figürlerin temel özelliklerinin kısaca tanıtılması uygun görülmüştür.

İsis: Mısır mitolojisinde doğurganlık, büyü ve annelikle ilişkilendirilen önemli bir Tanrıçadır. Güneş Tanrısı Horus'un annesi, Tanrı Osiris'in ise eşi olarak anılır. Karanlıklar Tanrısı Set tarafından Osiris'in öldürülmesinin ardından İsis, eşinin bedenini arayarak onu diriltmeye çalışmış ve oğlunun babasının intikamını almasını sağlamıştır. Zamanla yalnızca Mısır'da değil, Yunan-Roma mitolojik dünyasında da güçlü bir dişil sembol hâline gelen İsis; Artemis, Hekate ve Kybele gibi doğayla, bereketle ve ölümle ilişkilendirilen tanrıça figürleriyle özdeşleştirilmiştir. Anadolu'daki Efes ve Bergama gibi merkezlerde İsis adına tapınaklar inşa edildiği arkeolojik buluntularla da belgelenmiştir (Erhat, 2024).

Odin: İskandinav mitolojisinin baş Tanrısı olan Odin, tanrıların en yaşlısı ve en yücesi olarak kabul edilir. Savaş, bilgelik, şiir, büyü ve ölümle ilişkilendirilen çok yönlü bir figürdür. Kuzey halklarının değer sistemini yansıtan Odin hem cesaret hem de bilgeliğin timsalidir. İnsanların arasında savaşçı soyluların atası olarak görülür, kahramanlar ve ozanlar için ilham kaynağıdır. Savaşta zafer kadar yenilgiyi de kutsal sayar. İki kuzgunu Huginn (düşünce) ve Muninn (hafıza) aracılığıyla dünyadaki olayları gözlemler (Rosenberg, 2003).

Zeus: Yunan mitolojisinin en güçlü figürlerinden biri olan Zeus, tanrıların en yücesi olarak Olympos'un -ulu dağ- egemenliğini elinde tutar. Gökyüzünün hâkimi, yıldırımların ve şimşeklerin efendisi olarak doğa olaylarını yöneten bu Tanrı; adaletin, düzenin ve krallığın da koruyucusu konumundadır. Zeus, kozmik düzenin sürdürücüsü olduğu kadar tanrılarla insanlar arasındaki ilişkilerin belirleyici gücüdür. Homeros ve Hesiodos gibi antik kaynaklarda Zeus'un işlevi çok yönlü olarak betimlenmiştir. İlyada'da gök gürültüsüyle iradesini bildiren ve savaşların gidişatını tayin eden bir otorite olarak karşımıza çıkar. Tanrıların toplantılarını yöneten, önemli kararların verildiği meclislerde son sözü söyleyen kişidir. Odyssea'da ise insan kaderine yön veren, adaleti gözetken ve ahlaki düzenin teminatı olan bir figür hâline gelir. Bu bağlamda Zeus; fiziksel

bir güç odağı, kozmik ve ahlaki düzenin sembolüdür. Zeus'un destanlardaki rolü sadece bir savaş tanrısı ya da doğa gücüyle sınırlı değildir. Tanrısal buyruğu, insan davranışlarını ve kader çizgilerini de belirler. Örneğin Troya Savaşı'ndaki gelişmelerde Zeus'un tarafsızlığını koruma çabası dikkat çeker ancak zaman zaman dengeyi bozacak müdahalelerde bulunduğu da görülür. Bu durum onun mutlak gücünün bile kadere boyun eğdiği düşüncesini güçlendirir. Mitolojik anlatımlarda Zeus'un adalet dağıtan bir figür olduğu kadar aile içi ilişkilerde çelişkili ve zaman zaman zalimce davranan bir karaktere sahip olduğu da vurgulanır. Birçok aşk hikâyesi, Zeus'un güç ve hileyle kadınları elde etmesi teması etrafında şekillenir. Sonuç olarak Zeus; evrenin düzeni, insan kaderi ve tanrısal adalet gibi temaların merkezinde yer alan çok boyutlu bir mitolojik figürdür (Erhat, 2024).

Ares: Yunan mitolojisinde Ares, savaş Tanrısı olarak anılır. Ancak bu savaş stratejik ya da adil mücadeleden ziyade kanlı, acımasız ve düzensiz çatışmalarla özdeşleşmiştir. Roma mitolojisindeki karşılığı Mars olan Ares, Roma'da büyük bir saygı görmesine rağmen Yunan dünyasında çoğunlukla olumsuz bir figür olarak değerlendirilmiştir. Homeros'un destanlarında kaba kuvvetin simgesi, kargaşa ve kan dökme arzusunun kişileşmiş hâli olarak tasvir edilir. Ares'in karakteri, savaşın kaotik yönünü temsil eder. Zekâdan uzak, körü körüne saldırganlıkla hareket eden bir figürdür. Athena ile olan mitolojik karşıtlığı bu yönünü daha da belirginleştirir. Çünkü Athena savaşın stratejik, düzenli ve akılcı yönünü temsil ederken Ares yalnızca yıkım gücünü barındırır. Troya Savaşı'na katıldığı sahnelerde Ares'in etkisi, fiziksel güç ve gürültüden ibarettir. Savaş meydanındaki varlığı, korku ve kanla özdeşleştirilir. Efsanelerde Ares'in tanrılar arasında pek sevilmediği vurgulanır. Hatta babası Zeus bile onun huzursuzluk yaratan doğasından hoşnut değildir. Onun en belirgin ilişkilerinden biri, aşk Tanrıçası Afrodit ile yaşadığı yasak ilişkidir. Bu ilişkiden doğan çocuklar da tıpkı Ares gibi kargaşa ve yıkımı simgeler (Erhat, 2024).

Athena: Yunan mitolojisinde bir savaş Tanrıçası olduğu kadar akıl, strateji ve adaletin simgesidir. Zeus'un kızı olarak doğumu mitolojik anlatılar arasında özel bir yere sahiptir. Annesi Metis'in bilgeliğini ve zekâsını temsil eden Athena, babasının başından zırhlı hâlde doğmuş ve bu yönüyle de doğrudan akılla özdeşleştirilmiştir. Athena'nın savaşla olan bağı Ares'ten farklı olarak düzenli, stratejik ve savunma amaçlı savaşları temsil eder. Homeros'un İlyada destanında sıkça yer alan Athena, Akha kahramanlarının yanında savaşta rehberlik eder. Özellikle Diomedes, Odysseus ve Akhilleus gibi figürlerin zafer

kazanmasında aktif rol oynar. Bu yönüyle savaşın yıkıcılığından çok düzenleyici ve yönlendirici boyutuyla öne çıkar. Athena aynı zamanda şehirlerin kurucusu ve koruyucusu olarak da anılır. Özellikle Atina kenti ile özdeşleşmiştir. Efsaneye göre Atina'ya adını vermek için Poseidon ile yarışmış, zeytin ağacı armağanıyla halkın takdirini kazanarak kentin hamisi ilan edilmiştir. Athena'nın diğer mitolojik anlatılardaki rolleri de çeşitlidir. Odyseia'da, Odysseus'un yolculuğunda rehber ve koruyucu tanrıça olarak karşımıza çıkar. Kahramanın hem fiziksel hem zihinsel sınavlarını başarıyla geçmesinde etkili olur. Simgeleri arasında zırh, mızrak ve baykuş bulunan Athena; tanrıçalar arasında kendine özgü bir konumda yer alır. Ne aşk ilişkileriyle ne de duygusal zaafarla tanımlanır; tersine ölçülülük, bilgi ve erdem gibi değerlerle yüceltilir. Hem tanrılar hem insanlar dünyasında düzenin, uygarlığın ve aklın sesi olarak görülür (Erhat, 2024).

Hades: Hades, Yunan mitolojisinde ölümler diyarının tanrısı olarak karşımıza çıkar. Kronos ve Rhea'nın oğlu olan Hades, evrenin paylaşımı sırasında yer altı âleminin egemenliğini üstlenmiştir. "Görünmez" anlamına gelen ismiyle hem bireysel hem de mekânsal düzeyde ulaşılamaz ve gizemli bir gücü simgeler. Hades'in en bilinen anlatısı, Demeter'in kızı Persephone'yi yer altı dünyasına kaçırması üzerine şekillenir. Bu efsane mevsim döngüsünün, doğanın ölüm ve yeniden doğum süreçlerinin mitolojik açıklamasıdır. Persephone'nin yılın bir bölümünde yeryüzüne, diğer bölümünde ise yer altına dönmesi, yaşam ve ölüm arasında kurulan döngüsel bağı sembolize eder. Mitolojik anlatılarda Hades; merhametsiz, değişime kapalı ve duygusuz bir figür olarak sunulur. Ne tanrılar ne de insanlar tarafından sevilir. Onun yönettiği yer altı dünyası ise karanlık, kasvetli ve geri dönüşün mümkün olmadığı bir mekân olarak betimlenir. Homeros ve Hesiodos gibi kaynaklarda bu yer, umutsuzluk ve sessizlikle özdeşleştirilmiştir. Ölümlerin gölgeler hâlinde varlıklarını sürdürdüğü bu ülkeye yalnızca seçili kahramanlar geçici olarak girebilmiştir. Edebiyatta Hades'e inip de dönen kahramanlar arasında Odysseus, Orpheus, Herakles ve Theseus yer alır. Bu inişler genellikle bilgi edinme, bir ruhu geri getirme ya da ölümle yüzleşme amacı taşır. Odyseia destanında Hades diyarı; bataklıklar, sisli sular, siyah nehirler ve geçilmesi zor kapılarla çevrili olarak betimlenmiştir. Hades'in bekçisi Kerberos, üç başlı bir köpektir; Styks ve Acheron gibi ırmaklar bu dünyanın sınırlarını oluşturur. Hades'in varlığı, yaşamın geçiciliğini ve ölümün kaçınılmazlığını hatırlatan bir arketip olarak Yunan düşüncesinde kalıcı bir yer edinmiştir (Erhat, 2024).

Hydra: Yunan mitolojisinde çok başlı, devasa bir yılan ya da ejderha olarak betimlenir. Dehşet verici bir canavardır. Bataklıklarda yaşadığı söylenen bu yaratık, Typhon ve Ekhidna'nın çocuklarından biridir ve Kerberos, Khimaira gibi öteki korkunç varlıklarla kardeş kabul edilir. Hesiodos'un Theogonia adlı eserinde Hydra, doğanın en uğursuz yaratıklarından biri olarak tanımlanır. Hydra'nın mitolojik anlatılardaki en bilinen rolü, Herakles'in on iki görevinden ikincisinde yer almasıdır. Bataklıkta yaşayan bu canavar, Herakles tarafından öldürülmekle görevlendirilmiştir. Ancak Hydra'nın her kesilen başının yerine iki yeni baş çıkarması, onunla savaşmayı neredeyse imkânsız hâle getirir. Herakles, yeğeninin yardımıyla başları kestikten sonra çıkan yaraları dağlayarak büyümelerini engellemiş ve canavarı etkisiz hâle getirmiştir. Hydra'nın ölümüyle birlikte ortaya çıkan kan, mitolojide önemli bir zehir simgesi hâline gelir. Herakles, oklarını bu zehre batırarak onları ölümcül silahlara dönüştürür. Ayrıca Hydra'nın zehirli kanının su kaynaklarına karışması sonucu bölgedeki yaşamı da tehdit ettiği anlatılır. Özetle Hydra kaosun, yıkımın ve doğal dengenin bozulmasının mitolojik sembolü olarak karşımıza çıkar. Herakles'in bu canavarı alt etmesi doğaüstü kötülüğün akıl, strateji ve azimle yenilgisini temsil eder (Erhat, 2024).

Unicorn: Unicorn, alnından çıkan tek boynuzuyla tanınan efsanevi bir yaratıktır. Farklı kültürlerde -Hint'ten Çin'e, İran'dan Kelt dünyasına kadar- saflık, bilgelik ve doğaüstü güçlerle ilişkilendirilmiştir. Özellikle Hristiyan sanat ve düşüncesinde Mesih'in simgesi olarak yeniden yorumlanmıştır. Orta Çağ'da yaygınlaşan anlatıya göre avcıların yakalayamadığı bu hızlı ve güçlü yaratık yalnızca bir bakire kızın kucagında uysallaşır. Bu sahne, İsa'nın Meryem aracılığıyla insan biçimine bürünmesini ve çarmıhtaki fedakârlığını simgeleyen bir enkarnasyon alegorisine dönüşmüştür. Hristiyan ikonografisinde Unicorn masumiyet, ilahi birlik ve kurtarıcılık temalarıyla özdeşleştirilmiştir. Hayvan kitapları, kilise freskleri ve gravürlerde Mesih'in yeryüzüne inişinin ve ruhsal saflığın sembolü olarak kullanılmıştır. Zamanla bu figür hem alegorik hem şifacı özellikler taşıyan bir varlık hâline gelmiştir. Bilhassa Orta Çağ'da boynuzuna kutsal güçler atfedilmiş ve kraliyet saraylarında rağbet görmüştür (Öner, 2023). Bugün ise hayatın pek çok alanında yer alan Unicorn figürü, Orta Çağ'daki dini anlamını büyük ölçüde yitirmiş ancak saflık, farklılık ve hayal gücüyle özdeşleştirilen bir popüler kültür simgesine dönüşmüştür. Özellikle 21. yüzyılda efsanevi ve ulaşılmaz bir varlık olması dolayısıyla Unicorn kendini toplumsal normların dışında tanımlayan gruplar tarafından da sahiplenilmiştir. Bu bağlamda sembolik anlamı zaman içinde evrilerek hem geleneksel

hem çağdaş kimlik arayışlarında metaforik bir anlatı unsuru olarak yaşamaya devam etmektedir.

Pegasus: Yunan mitolojisinde Pegasus, Medusa'nın kesilen kafasından fışkıran kanla birlikte doğan kanatlı bir attır. Hesiodos'a göre Perseus'un Medusa'yı öldürmesi üzerine onun kanından Pegasus ve kardeşi Khrysaor meydana gelmiştir. Bu olağanüstü doğum, Pegasus'un hem yer altı karanlığından hem de göksel saflıktan izler taşıyan melez doğasını simgeler. Efsanelerde Pegasus önemli görevler üstlenir. Ancak bir süre sonra yeryüzünü terk ederek ölümsüzlerin dünyasına, tanrıların katına yükselir. Zeus'un hizmetine giren Pegasus'un, onun adına şimşek ve yıldırımlar taşıdığı anlatılır. Böylece göksel düzende aktif bir görev üstlenerek tanrılarla ölümlüler arasında bir taşıyıcı figüre dönüşür. Adının kökü Yunanca “pege” (kaynak, pınar) sözcüğüne dayanır. Bu nedenle pınar başlarında bulunmaktan hoşlandığına inanılır. Efsaneye göre Pegasus, Helikon Dağı'nın eteğinde ayağını yere vurduğunda Hippokrene adlı kutsal at pınarını oluşturmuştur. Bu yönüyle ilhamın ve yaratıcılığın da simgesi olarak değerlendirilir. Zamanla gökyüzüne yerleştirilerek bir burç hâline gelen Pegasus, mitolojik anlatılarda hem kahramanlıkla hem de ilahi düzenle ilişkilendirilen özgün bir varlık olarak kalıcılığını sürdürmüştür (Erhat, 2024).

3.1 Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada, Türkçe derslerinde Türk mitolojisinin kullanımına yönelik uygulamalı bir inceleme yürütülmüştür. Araştırmanın odağını mitolojik içeriklerin öğrencilerin ana dilinde anlam kurma ve bağlam oluşturma süreçlerine, dinlediğini-okuduğunu anlama pratiklerine ve sözlü-yazılı anlatım becerilerine nasıl eşlik ettiğinin sınıf içi yansımaları oluşturmaktadır. Çalışma, öğrencilerin deneyim ve algılarının doğal öğrenme ortamı içinde gözlemlenmesine ve öğrenci çıktılarındaki anlam örüntülerinin bütüncül olarak yorumlanmasına olanak tanıyan nitel araştırma yaklaşımıyla desenlenmiştir. Nitel araştırmalar; belirli bir olguya ilişkin katılımcıların görüşlerini, deneyimlerini ve algılarını derinlemesine anlamayı hedefleyen çalışmalardır (Yıldırım & Şimşek, 2008).

Araştırmada amaca en uygun çerçeveyi sağladığı düşünülen nitel araştırma desenlerinden biri olan durum çalışması kullanılmıştır. Durum çalışması, belirli bir durumu ya da olguyu kendi gerçek yaşam bağlamı içerisinde bütüncül bir biçimde incelemeye imkân tanır (Yin, 2018). Özellikle sınıf içi uygulamaların ve kültürel öğelerin işlevselliğinin zamandan, mekândan, katılımcı etkileşimlerinden ve öğrenme ortamının özgül koşullarından bağımsız ele alınamadığı araştırmalarda güçlü bir bağlam sunar.

Türk mitolojisinin Türkçe öğretim süreçlerinde bir kültürel kaynak olarak sınıf içi-dışı pratiklerde nasıl konumlandığını, öğrencilerin anlamlandırma ve anlatı üretme becerilerine eşlik eden bağlamlar üzerinden incelemeye uygun bir nitel çerçeve sunmaktadır. Bu çerçeve, öğrenci ifadeleri ve ders çıktılarındaki tematik örüntülerin gerçek öğrenme ortamının doğal akışı içinde yorumlanmasına imkân tanıdığı için araştırmanın odağıyla örtüşmektedir. Bu kapsamda tercih edilen durum çalışması, kültürel içeriğin dil öğretimiyle kurduğu ilişkinin sınıf dinamikleri ve öğrenci etkileşimleri temel alınarak analiz edilmesine olanak sağlayan metodolojik bir yol olarak değerlendirilmiştir.

3.2 Araştırmanın Örneklemi

Araştırmanın örneklemini Artvin ili, Murgul ilçesinde bulunan bir ortaokulun 5, 6, 7 ve 8. sınıflarında öğrenim gören 27 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan ortaokul öğrencilerinin demografik özellikleri Tablo 3.1’de sunulmuştur.

Tablo 3.1 Katılımcıların demografik özellikleri

Sınıf Seviyesi/Cinsiyet	5.Sınıf	6.Sınıf	7.Sınıf	8.Sınıf	Toplam
Kız	4	2	5	2	13
Erkek	5	5	3	1	14
Toplam	9	7	8	3	27

Tablo 3.1. incelendiğinde araştırmaya toplam 27 öğrencinin katıldığı görülmektedir. Katılımcıların 13’ü kız, 14’ü ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Sınıf düzeylerine göre dağılım incelendiğinde; 5. sınıfta 9 öğrenci (4 kız, 5 erkek), 6. sınıfta 7 öğrenci (2 kız, 5 erkek), 7. sınıfta 8 öğrenci (5 kız, 3 erkek) ve 8. sınıfta 3 öğrenci (2 kız, 1 erkek) yer almaktadır.

3.3 Veri Toplama Araçları

Araştırmada öğrencilerin görüş ve deneyimlerini yöntemsel bir çerçevede derinlemesine incelemek amacıyla yarı yapılandırılmış görüşme formu, veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Bu form süreç başlangıcında ön test ve süreç sonunda son test aşaması olarak aynı içerik ve aynı soru maddeleriyle yeniden uygulanmıştır. Uygulamalardan elde edilen veriler, karşılaştırılabilirliği güçlendirmek amacıyla tez tablolarında ön test ve son test başlıklarıyla raporlanmıştır. Ancak bu uygulamalar, deneysel desenlerde olduğu gibi istatistiksel analizlere dayalı değildir. Ön test ve son test; öğrencilerin mitolojiye ilişkin ön bilgilerini, ders sürecindeki öğrenme düzeylerini, üretimlerini ve sürecin sonunda ulaştıkları gelişimi nitel açıdan karşılaştırmaya imkân sağlayan veri kaynakları olarak değerlendirilmiştir. Böylece mitoloji temelli etkinliklerin öğrencilerin algı ve anlatım becerileri üzerindeki etkileri nitel boyutta gözlemlenebilmiştir.

Form içeriğinde öğrencilerin mitolojiye ve Türk mitolojisine dair ön çağrışımları, mitolojik öğelerle tanışıklık düzeyleri, mitoloji temelli ders uygulamalarına ilişkin deneyimleri ve süreç sonunda şekillenen görüşleri sorgulanmıştır. Örneğin; “*Mitoloji*

kavramı size ne çağrıştırıyor? Gerekçesiyle açıklayınız.”, “Türk mitolojisi size ne çağrıştırıyor?”, “Umay, Kayrahan, Ülgen... gibi kavramları daha önce duydunuz mu? Açıklayınız.” gibi açık uçlu sorular; kavramsal bilgi, tanıma düzeyi ve gelişimsel değişimi izleyecek biçimde yapılandırılmıştır.

Araştırma kapsamında ayrıca öğrenciler tarafından üretilen yazılı metinler, konuşma taslakları, yaratıcı yazma ürünleri, oyun üretimleri, günlük eşya tasarımları ve posterler öğrenci ürünleri başlığı altında toplanmıştır. Bu materyaller öğrencilerin dil beceri performansları, yaratıcı üretimleri ve kültürel farkındalık düzeylerini yansıtması bakımından nitel veri kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte öğrencilerin Türkçe dersi kapsamında gerçekleştirilen dinleme becerisi sınav evrakları ile yazılı sınav yanıt formları da görüşme formundan elde edilen verilerin bağlamsal yorumlanmasını destekleyen ve veri çeşitlemesini güçlendiren tamamlayıcı nitel veri olarak araştırma kapsamına dâhil edilmiştir. Süreç boyunca araştırmacı tarafından tutulan gözlem notları ise sınıf içi uygulamaların işleyişi, öğrenci katılımı ve uygulama sürecine verilen tepkileri doğal bağlamı içinde kayıt altına almıştır.

Yarı yapılandırılmış görüşme formunun ön test ve son test uygulamalarına ait veriler, değerlendirme aşamasında karşılaştırılabilirliği güçlendirmek ve analiz tutarlılığını korumak amacıyla tezde “Ön Test Tablosu” ve “Son Test Tablosu” biçiminde raporlanmıştır. Bu araçlardan elde edilen verilerin güvenilirliği, araştırmacı ile alan uzmanı tarafından verilerin birbirinden bağımsız biçimde incelenmesi ve kodlanması yoluyla sağlanmaya çalışılmış; yapılan karşılaştırmalar sonucunda kodlamalar arasında yüksek düzeyde uyum olduğu görülmüştür. Ölçme aracının geçerliği ise görüşme sorularının araştırmanın amaç ve alt amaçlarıyla örtüşecek biçimde hazırlanması ve alan uzmanı görüşleri doğrultusunda gözden geçirilerek düzenlenmesi yoluyla desteklenmiştir.

Bu doğrultuda araştırmada kullanılan veri kaynakları; ölçme aracının tek ve sabit yapıda korunması, ön-son uygulamaların tablolarda sistematik olarak sunulması ve uzman görüşleriyle desteklenmesi sayesinde hem yöntemsel bütünlüğü güçlü hem de öğrencide gözlenen değişimi izlenebilir kılan bir veri seti sunmuştur. Anlatım, akademik tarafsızlık ve metodolojik açıklık gözetilerek yapılandırılmıştır.

3.4 Veri Toplama Süreci

Bu araştırmanın tüm hazırlık sürecinde etik kurallara uyulmuştur. Araştırmaya ait verileri toplayabilmek için öncelikle Artvin Çoruh Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği

Kurulu'na başvurulmuştur. Çalışma Etik Kurul'un 21.11.2024 tarihli E-19227540-302.14.01-157206 sayılı karar ile bilim ve araştırma etiği yönünden uygun bulunmuştur. Etik Kurul tarafından verilen uygunluğun ardından Artvin İl Milli Eğitim Müdürlüğü Araştırma ve Geliştirme biriminden ilgili okul için gerekli izinler alınmıştır. Gerekli izinler alındıktan sonra araştırmacı tarafından araştırma süreci başlatılmıştır. Veri toplama süresi 2024-2025 eğitim öğretim yılı olarak belirlenmiştir. Uygulamaların ders işleyişini ve okul takvimini kesintiye uğratmaması amacıyla sürecin geniş bir zaman aralığına yayılmasına özen gösterilmiş, sınav takvimi gözetilmiş ve veri toplama planlaması bu hassasiyet gözetilerek yapılandırılmıştır. Araştırmada öğrencilere ilişkin ilk değerlendirme, birinci dönem takvimi içerisinde, uygulama sürecine geçilmeden önce gerçekleştirilen ön test aracılığıyla yapılmıştır. Sürecin nihai değerlendirme adımı ise ikinci dönem takvimi içerisinde, uygulama sürecinin tamamlanmasının ardından uygulanan son test ile gerçekleştirilmiştir. Ön test ve son test uygulamaları arasında kalan süreçte, dört temel dil becerisini (dinleme, konuşma, okuma ve yazma) geliştirmeye ve izlemeye yönelik planlı ve çok yönlü uygulamalar yürütülmüştür.

Bu kapsamda ilgili sınıf düzeylerinde öğrenim gören öğrencilerle dönem içine yayılmış biçimde toplam dört dinleme performansı ve dört sözlü anlatım (konuşma) uygulaması yürütülmüştür. Yazılı ifade becerisi, dört dinleme performansı kapsamında öğrenciler tarafından oluşturulan yazılı ürünler ile ortak olmayan yazılı sınav değerlendirmeleri aracılığıyla gözlemlenmiştir. Her beceriye yönelik ölçme araçları, okul ve ders akışına hassasiyetle entegre edilmiş; sınav içerikleri Türk mitolojik unsurlarını da içeren temalar doğrultusunda hazırlanmıştır. Ölçeklendirilmiş bu uygulamalarda öğrencilerin performansları, belirlenen kazanımlar çerçevesinde gözlemlenmiş ve kayıt altına alınmıştır. Süreç boyunca sınav uygulamalarıyla sınırlı kalınmamış; konu anlatımları, sınıf içi ve okul geneli etkinlikler, yaratıcı beceri etkinlikleri, kitap okuma faaliyetleri ve sözlü-yazılı üretimi destekleyen uygulamalar da araştırmanın doğal verilerine katkı sunacak biçimde sürdürülmüştür. Bu uygulamalar; Murgul, Artvin, Türkiye bağlamının eğitim-öğretim koşulları dikkate alınarak yürütülmüştür. Öğrencilerin kültürel bağlamı ve ders deneyimi üzerinde farkındalık oluşturmaya imkân tanıyacak esneklikte planlanmıştır.

Veri toplama sürecinin tüm aşamalarında öğretim ortamının kesintisiz sürmesi öncelik olarak belirlenmiştir. Uygulamalar, derslerin olağan işleyişine müdahale edilmeden öğrencilerin performans ve görüşlerini doğal akışı içinde yansıtabilmesine imkân

sağlayacak şekilde gerçekleştirilmiştir. Araştırmacı toplanan verileri düzenli aralıklarla not ederek süreci sistematik biçimde takip etmiş; ölçek, form ve sınavlara ek olarak gerçekleştirilen eğitsel faaliyetlerin, öğrencilerin dil becerileri ve mitolojik farkındalıkları üzerinde oluşturduğu görünümü bütünsel olarak değerlendirmeye uygun bir veri zemini sağladığı gözlemlenmiştir. Bu doğrultuda çalışma; prosedür, uygulama ve değerlendirme süreci açısından planlı, takvime ve öğretim koşullarına duyarlı, kronolojik bütünlüğü korunmuş bir çerçevede ilerletilmiştir.

Araştırmanın başlangıç aşamasında öğrencilerin mitoloji ve Türk mitolojisi kavramlarına ilişkin mevcut bilgi düzeylerini ve bireysel algılarını belirlemek amacıyla araştırmacı tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanmıştır. Görüşme formunun uygulanmasının ardından mitoloji ve Türk mitolojisi kavramlarını öğrencilere tanıtmak amacıyla çeşitli mitolojik unsurların yer aldığı görsel ve yazılı materyaller sınıf ortamında sunulmuştur. Bu aşamada Türk mitolojisine ait öğeler (Ülgen, Umay, Erlik, Tulpar vb.) ile farklı milletlerin mitolojilerinden seçilen kavramlar (Zeus, Poseidon, Pegasus vb.) karşılaştırmalı biçimde öğrencilere tanıtılmış; öğrencilerin bu kavramlara yönelik çağrışımları ve ön bilgileri tartışmaya açılmıştır. Böylece öğrencilerin mitolojiye dair algıları betimlenmiş, Türk mitolojisi ile diğer mitolojiler arasındaki farkları yorumlama ve kendi kültürel miraslarını konumlandırma süreçleri değerlendirilmiştir. Tanıtım sürecinin ardından öğrenciler, Türk mitolojisini daha yakından tanımaları amacıyla çeşitli araştırma ve inceleme görevleriyle yönlendirilmiştir. Bu kapsamda öğrencilere, belirlenen mitolojik unsurlar üzerine bireysel ve grup çalışmaları yapmaları için görevler verilmiştir. Öğrencilerden seçtikleri ya da kendilerine verilen mitolojik figür, motif veya inanış üzerine araştırma yapmaları; ilgili kaynaklardan (mitoloji kitapları, ders materyalleri, makaleler, belgeseller vs.) bilgi toplamaları ve elde ettikleri bulguları yazılı ya da sözlü olarak sunmaları istenmiştir.

Ayrıca uygulama sürecinde öğrencilere, Türk mitolojisine dair okuma metinleri (örneğin *Kam Ana'dan Türk Dünyası Masalları*, *Köklerden Göklere Türk Mitolojisi*, *Yeşim Taşı Efsanesi*...) okutulmuş ve bu metinler sınıf ortamında tartışmaya açılmıştır. Okuma etkinliklerine ek olarak belgesel ve çizgi film kesitleri (*Cille*, *Dede Korkut*, *YouTube belgeselleri* vb.) izletilmiş, öğrencilerden bu görsel içeriklerde yer alan mitolojik unsurları fark etmeleri ve kendi yorumlarıyla açıklamaları beklenmiştir. Görsel-ışitsel materyallerin derslerde kullanılması, öğrencilerin hem işitsel hem de görsel

algılarını harekete geçirerek mitolojik kavramların daha kalıcı biçimde öğrenilmesine katkı sağlamıştır.

Dinleme ve izleme sınavlarında, akademik kaynaklardan seçilen metinlerin ses kayıt cihazıyla kaydedilerek öğrencilere dinletilmesi ve YouTube üzerinden erişilen ilgili videoların sınıf ortamında izletilmesi yoluyla öğrencilerin mitolojik kavramları çok yönlü biçimde algılamaları hedeflenmiştir. Uygulama esnasında öğrencilere sınav kâğıtları dağıtılmış ve dinleme/izleme sırasında hazırlanan soruları yanıtlamaları istenmiştir. Sorular, öğrencilerin metni anlama ve yorumlama düzeylerini, metinler arası ilişki kurma becerilerini ve mitolojik öğeleri anlamlandırma süreçlerini ortaya koyacak biçimde yapılandırılmıştır. Böylece sınav süreci öğrencilerin dinleme ve izleme becerilerini bilişsel, duyuşsal ve kültürel boyutlarıyla değerlendirmeye imkân tanıyan çok katmanlı bir ölçme aracı işlevi görmüştür.

Konuşma sınavlarında öğrencilere çeşitli konular sunulmuş, her öğrenci ilgisini çeken bir konuyu seçerek bu konu üzerinde araştırma yapmıştır. Öğrenciler belirlenen hazırlık sürecinin ardından sınıf ortamında konuşma kurallarına ve süre sınırlamasına uygun biçimde sunumlarını gerçekleştirmişlerdir. Bu süreçte öğrencilerin süreyi etkili kullanma, düşüncelerini planlı ve tutarlı biçimde aktarma, dinleyiciyle etkileşim kurma, ses tonu ve beden dilini yerinde kullanma ile vurgu ve tonlamaya dikkat etme gibi ölçütlere ilişkin performansları gözlemlenmiş; araştırmacı tarafından tutulan gözlem notları ve belirlenen değerlendirme ölçütleri doğrultusunda sistematik olarak puanlanmıştır.

Okuma ve yazılı sınav uygulamalarında da yer yer Türk mitolojisi temelli içerikler tercih edilmiştir. Okuma saatlerinde özellikle Türk mitolojisi metinlerinden oluşan kitaplar tercih edilmiş, öğrencilerin hem edebî metinlere yönelik ilgilerinin artırılması hem de kültürel mirasın tanıtılması amaçlanmıştır. Ayrıca kitaplar sınıf içinde tartışmaya açılıp değerlendirilmiştir.

Yazılı sınav uygulamalarında (ortak olmayan sınavlarda) ise yer alan metinlerin ya da soruların belirli bir bölümünde Türk mitolojisine dayalı içeriklere yer verilmiştir. Bu içerikler aracılığıyla öğrencilere yöneltilen sorular; metni anlama, yorumlama veya dil bilgisel çözümlemeye yönelik klasik ölçme yaklaşımının ötesine geçmiştir. Söz konusu sorular öğrencilerin mitolojik figürleri tanıma, sembolik öğeleri çözümleme, mitolojinin kültürel boyutlarını kavrama, bunları günlük yaşamla ilişkilendirme ve bireysel düşünceleriyle bütünleştirme yeterliliklerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Böylece yazılı

sınavlarda Türk mitolojisine dayalı içeriklerin kullanılması, değerlendirme sürecinin yalnızca dilsel becerileri ölçmekle sınırlı kalmayıp öğrencilerin kültürel öğelere yönelik farkındalıklarının gözlemlenmesine de imkân tanımıştır.

Böylelikle okuma saatlerinde ve yazılı sınav uygulamalarında Türk mitolojisine yer verilmesi, öğrencilerin kültürel mirasa yönelik duyarlılıklarının desteklenmesine ve dil becerilerinin mitolojik içerikli metinler aracılığıyla geliştirilmesine katkı sağlamıştır. Bu yaklaşım, öğrencilerin ders sürecinde edindikleri bilgilerin ölçme-değerlendirme bağlamında pekişmesine imkân tanırken aynı zamanda mitolojiye ilişkin algılarının güçlenmesine ve Türkçe derslerinde kültürel boyutu zenginleşmiş bir öğrenme ortamının oluşmasına olanak tanımıştır.

Bütün bu görev ve uygulamalar; öğrencilerin araştırma yapabilen, farklı kaynaklardan elde ettikleri bilgileri karşılaştırabilen, düşüncelerini düzenleyerek yazılı ve sözlü biçimde ifade edebilen aktif katılımcılar olarak sürece dâhil olmalarını sağlamıştır. Uygulamalar aracılığıyla öğrenciler hem bireysel hem de grup çalışmaları yoluyla bilgiyi yapılandırma, yorumlama ve paylaşma becerilerini geliştirmişlerdir. Sürecin sonunda öğrencilerin araştırma raporları, sınıf içi sunumları, yazılı metinleri ve sözlü performansları veri setine dâhil edilmiş; bu ürünler öğrencilerin Türk mitolojisine ilişkin algılarını, kültürel farkındalık düzeylerini ve dil becerilerindeki gelişimlerini yansıtan nitel veriler olarak değerlendirilmiştir. Toplanan veriler içerik analizine tabi tutularak sistematik biçimde çözümlenmiş; elde edilen bulgular, temalar ve kategoriler altında sınıflandırılarak yorumlanmıştır.

3.5 Veri Analizi

Araştırmadan elde edilen veriler, öğrencilerin dil becerilerindeki gelişimi ve mitolojik içeriklere yönelik algılarını ortaya koymak amacıyla nitel veri analiz yöntemleriyle çözümlenmiştir. Bu kapsamda öncelikle öğrencilerin yazılı ve sözlü performansları, görüşme kayıtları, gözlem notları ve ürünleri sistematik biçimde değerlendirmeye alınmıştır. Elde edilen verilerin çözümlenmesinde ise içerik analizi tekniği kullanılmıştır. İçerik analizi, belirli temalar veya kategoriler çerçevesinde verilerin düzenlenmesini ve yorumlanmasını sağlayarak araştırma verilerinden anlamlı sonuçlar elde edilmesine imkân tanır (Krippendorff, 2004). Bu doğrultuda uygulama süreci ve öğrenci çıktıları içerik analiziyle incelenmiş, veriler betimsel ve tematik kategorilere ayrılarak değerlendirilmiştir.

Konuşma sınavlarının analizinde sınıf içi değerlendirme sürecinde nesnelliği artırmak ve puanlamada tutarlılığı sağlamak amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen konuşma ölçeği kullanılmıştır. Ölçek, beş ve beşin katları esas alınarak yapılandırılmış; öğrencilerin düşüncelerini planlı ve tutarlı biçimde aktarma, dinleyiciyle etkileşim kurma, ses tonu ve beden dilini yerinde kullanma ile vurgu ve tonlamaya dikkat etme gibi ölçütlerdeki performanslarını ortaya koymaya yönelik hazırlanmıştır.

Dinleme sınavları, Bloom Taksonomisinin bilişsel alan basamakları dikkate alınarak hazırlanmış ve değerlendirme süreci aynı kuramsal çerçeve doğrultusunda yürütülmüştür. Sorular; öğrencilerin dinledikleri, izledikleri içerikten hareketle bilgiyi hatırlama ve anlama düzeyindeki kazanımlarını ortaya koymalarının yanı sıra analiz yapma, değerlendirme ve yaratma gibi üst düzey bilişsel becerilerini sergilemelerine de imkân tanıyacak biçimde tasarlanmıştır. Değerlendirmede kullanılan rubrik, öğrencilerin dinleme sürecindeki performanslarını çok boyutlu olarak incelemiş; anlama, yorumlama, çıkarım yapma, çözümleme ve değerlendirme gibi ölçütler üzerinden sistematik biçimde puanlama yapılmasını sağlamıştır. Bu yaklaşım sayesinde değerlendirme süreci hem nesnel hem de yapılandırılmış bir nitelik kazanmış, öğrencilerin dinleme becerileri ayrıntılı biçimde analiz edilerek gelişimlerine yönelik anlamlı geri bildirimler sunulmuştur.

Okuma ve yazılı sınavların değerlendirilmesinde ise öğrencilerin metin çözümleme, yorumlama ve yazılı anlatım becerilerini ortaya koyan ürünleri incelenmiştir. Okuma saatlerinde mitolojik metinlerden oluşan kitapların tercih edilmesi, öğrencilerin hem edebî hem de kültürel içeriklere yönelik ilgilerinin artırılmasına katkı sağlamıştır. Yazılı sınavlarda (ortak olmayan) soruların bir bölümünde Türk mitolojisine dayalı içeriklere yer verilmiş; bu sorular aracılığıyla öğrencilerin metni anlama, mitolojik figürleri tanıma, sembolik öğeleri yorumlama, kültürel boyutları kavrama ve kendi düşünceleriyle ilişkilendirme becerileri değerlendirilmiştir.

Elde edilen tüm veriler içerik analizi sürecinde kodlanmış, benzer ifadeler kategorilere ayrılmış ve bu kategorilerden temalar oluşturulmuştur. Bulguların somutlaştırılması ve yorumların veriye dayalı biçimde sunulabilmesi amacıyla öğrencilerin görüşlerinden doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Bu alıntılar katılımcıların ifadelerini yansıtacak şekilde seçilmiş, kişisel bilgilerin gizliliğini korumak amacıyla katılımcılar etik ilkeler doğrultusunda sınıf düzeyi ve cinsiyet temelinde kodlanmıştır (örn. 5K1Ö: 5. sınıf kadın; 1. öğrenci; 6E2Ö: 6. sınıf erkek, 2. öğrenci; 7K3Ö: 7. sınıf kadın, 3. öğrenci; 8E4Ö: 8.

sınıf erkek, 4. öğrenci...). Böylelikle öğrencilerin bireysel görüşleri şeffaf biçimde aktarılmış, araştırmacının yorumlarıyla desteklenerek veriler bütüncül bir bakış açısıyla çözümlenmiştir. Bu yaklaşım araştırmanın amaçlarına uygun olarak verilerin sistematik, güvenilir ve geçerli biçimde analiz edilmesine olanak tanımıştır.



4 BULGULAR

Türkçe derslerinde Türk mitolojisinin kullanımına ilişkin gerçekleştirilen bu uygulamalı araştırmada öğrencilerin mitoloji konusundaki ön bilgileri sorgulanmış; Türk ve dünya mitolojilerine dair duyuları, kavramlara yükledikleri anlamlar ve bu kavramlara dair çağrışımları belirlenmeye çalışılmıştır. Bu amaçla hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu, uygulama öncesinde (ön test) ve sonrasında (son test) katılımcılara yöneltilmiş; elde edilen veriler karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Katılımcıların mitoloji kavramına ve özellikle Türk mitolojisine ilişkin algı, tutum ve bilgi düzeylerinde meydana gelen değişimler; içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiş ve bu bulgular sistematik biçimde tabloya aktarılmıştır. Uygulama öncesi ve sonrası gerçekleştirilen veri karşılaştırmaları, öğrencilerin kavramsal farkındalıklarındaki dönüşümü ortaya koyarak Türk mitolojisinin öğretim sürecinde nasıl bir etki yarattığını göstermeye yönelik ipuçları sunmuştur.

Katılımcıların Türkçe dersine yönelik düşüncelerini belirlemek amacıyla uygulanan yarı yapılandırılmış görüşme formunun analizi tablolaştırılarak sunulmuştur. Katılımcıların Türkçe dersine yönelik tutumlarını belirlemek amacıyla mitolojik içerikli etkinlikler uygulanmadan önce ve sonra “Türkçe dersine karşı tutumunuz nedir? Sebebiyle açıklar mısınız?” sorusu yöneltilmiştir. Alınan cevaplara yönelik yapılan analiz Tablo 4.1’de gösterilmiştir.

Tablo 4.1 Katılımcıların Türkçe dersine yönelik tutumları

	Ön Test	Son Test
Severim	25	27
Sevmem	2	
Toplam	27	27

Tablo 4.1 incelendiğinde ön test sürecinde katılımcılardan 25'inin Türkçe dersini sevdiğini, 2 öğrencinin ise sevmediğini ifade ettiği görülmektedir. Uygulama sonrasında gerçekleştirilen son testte ise tüm katılımcıların yani 27 öğrencinin tamamının Türkçe dersini sevdiğini belirttiği görülmektedir. Bu bulgu, Türk mitolojisine dayalı etkinliklerin öğrencilerin Türkçe dersine yönelik tutumlarını olumlu yönde etkilediğini göstermektedir. Başlangıçta iki öğrencinin olumsuz tutum bildirmesi, sınıf içi duyuşsal farklılıklara işaret ederken süreç sonunda bu tutumların tamamen olumluya evrilmesi, yürütülen uygulamaların duyuşsal kazanımlar açısından etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Türk mitolojisi temelli içeriklerle zenginleştirilen derslerin daha dikkat çekici, anlamlı ve öğrenciler açısından ilgi uyandırıcı bir hâl aldığı sonucuna varılabilir. Öğrencilerin görüşme formuna verdiği cevaplar aşağıda verilmiştir.

Ön test sonucunda Türkçe dersini seven öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Türkçe dersini çok severim. Çünkü dilimizin zenginliklerini bize öğretir. (5K2Ö)

Türkçe dersini severim. Çünkü konular kolay ve eğlenceli. Ayrıca Türkçe bizim ana dilimiz. En iyi şekilde öğrenmeliyiz. (6E5Ö)

Türkçe dersini seviyorum. Çünkü derste hem eğleniyor hem de öğreniyorum. Öğretmenimiz de dersi çok keyifli ve iyi anlatıyor. (7K1Ö)

Türkçe dersini çok seviyorum. Çünkü öğretmenimiz dersi çok güzel anlatıyor ve Türkçe dersinde Türkçemizi daha iyi öğreniyor, inceliklerini kavriyorum. (8E1Ö)

Ön test sonucunda Türkçe dersini sevmeyen öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Türkçe dersini pek sevmem. Çünkü sözel derslerde sıkılıyorum. (6E2Ö)

Türkçe dersini sevmem. Okuma ve yazmayı pek sevmiyorum. (6E3Ö)

Son test sonucunda Türkçe dersini seven öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Türkçe dersini seviyorum. Çünkü Türkçe öğretmenimi çok seviyorum. Dersi çok eğlenceli anlatıyor. Ayrıca atalarımızın bize armağan ettiği dilimize sahip çıkmalı ve dilimizi korumalıyız. (5K1Ö)

Türkçe dersini çok severim. Zaten en sevdiğim derstir. Çünkü harika bir öğretmenim var. Dersi çok iyi anlatıyor. Türkçe konuları da çok eğlenceli ve öğretici. (5E2Ö)

Türkçe dersini çok severim. Çünkü kendi kültürümüzü, dilimizi öğrenmek ve bunları yaşatmak, ileriye taşımak benim için gurur verici oluyor. Türk kültürü ve mitolojisini

öğrenmek, hakkında araştırmalar yapıp yazılar yazmak hobim oldu. Ek olarak bu içerikte resimler çizip videolar çekmeye başladım. (6K2Ö)

Türkçe dersini seviyorum. Çünkü ders komik, eğlenceli ve öğretici geçiyor. Konular bana göre kolay. Derste destanlarımızı, hikâyelerimizi anlatıyor ve videolar izliyoruz. En çok da bu zamanlar eğleniyorum. (7E2Ö)

Ben Türkçe dersini seviyorum. Çünkü hem güzel hem de keyifli bir ders. Hayallerimden biri Türkçe öğretmeni olmak ayrıca. (8K2Ö)

Katılımcıların mitoloji kavramına ilişkin ön bilgilerini ve bu kavrama yükledikleri anlamları belirlemek amacıyla uygulama sürecinden önce ve sonra “Mitoloji kavramını daha önce duydunuz mu? Duyduysanız kavram hakkındaki bilgileriniz nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Öğrencilerden alınan yanıtlar doğrultusunda elde edilen veriler analiz edilmiş ve bulgular karşılaştırmalı olarak Tablo 4.2’de sunulmuştur.

Tablo 4.2 Katılımcıların mitoloji kavramı hakkındaki bilgileri

	Ön Test	Son Test
Duydum	15	27
Duymadım	12	
Toplam	27	27

Tablo 4.2 incelendiğinde, uygulama öncesinde gerçekleştirilen ön testte katılımcılardan 15’inin “mitoloji” kavramını daha önce duyduğunu, 12’sinin ise bu kavramla ilk kez karşılaştığını ifade ettiği görülmektedir. Ancak “duydum” yanıtını veren katılımcıların tamamının mitoloji kavramına dair doğru ve yerleşik bir bilgiye sahip olmadığı anlaşılmıştır. Nitekim bazı öğrenciler kavramı yalnızca yüzeysel biçimde duymuş ancak anlamını bilmediğini belirtmiş bazıları ise mitolojiyi yanlış biçimde yorumlamış, örneğin “tıp” ya da “hava durumu” gibi kavramlarla ilişkilendirmiştir. Bunun yanında az sayıda katılımcının mitolojiyi tarihsel olaylarla ilişkilendirerek kavrama sınırlı düzeyde de olsa anlam yüklemeye çalıştığı gözlemlenmiştir. Uygulama sonrasında gerçekleştirilen son testte ise tüm katılımcıların mitoloji kavramını duyduğunu ifade etmeleri, yürütülen etkinliklerin öğrencilerin kavramsal farkındalık düzeylerini belirgin biçimde artırdığını göstermektedir. Bu gelişim öğrencilerin yalnızca kavramı işitsel olarak tanınması değil, aynı zamanda anlamlandırma sürecine aktif biçimde katılması açısından da önemli bir

bulgudur. Başlangıçta dağınık ve eksik olan mitoloji kavrayışlarının süreç sonunda daha yapılandırılmış ve anlamlı bir düzeye ulaştığını ortaya koymaktadır.

Ön test sonucunda mitoloji kavramını duyan öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Evet, duydum. Bilimle ilgili bir terim olmalı. (5K4Ö)

Mitoloji kavramını daha önce duydum. Ama ne anlama geldiği konusunda bir fikrim yok. Tiptan bir terim adı gibi... (7K3Ö)

Ön test sonucunda mitoloji kavramını duymayan öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Hayır, duymadım. (5E5Ö)

Duymadım. Mitoloji kavramının anlamını bilmiyorum. (7E1Ö)

Son test sonucunda mitoloji kavramını duyan öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Evet, duydum. Tarih öncesi zamanlarda doğmuş olağanüstü olayların anlatıldığı hikâyelerdir. (5K3Ö)

Duydum. Mitoloji, insanların dünyadaki anlam arayışını ve inanma ihtiyacını ifade eder. (6K1Ö)

Mitoloji kavramını duydum. İnsanların inanma güdüsünden mitler doğmuştur. Bunu araştıran bilim de mitolojidir. (7E1Ö)

Evet, daha önce duydum. Mitoloji kavramı tarih ve efsaneler ile ilgili bir terimdir. TDK sözlükteki anlamına göre mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilimdir. (8K1Ö)

Katılımcıların mitoloji kavramına ilişkin zihinsel temsillerini ve kavrama yükledikleri çağrışımları belirlemek amacıyla uygulama sürecinin öncesinde ve sonrasında “Mitoloji kavramı size ne çağrıştırıyor? Nedenini açıklayınız.” sorusu yöneltilmiştir. Alınan cevaplara yönelik yapılan analiz Tablo 4.3’te gösterilmiştir.

Tablo 4.3 Katılımcıların mitoloji kavramı çağrışımları

	Ön Test	Son Test
Tarih	7	
Coğrafya	1	

Halk anlatıları/destan	1	
Bilim	8	27
Astronomi/gök bilimi	2	
Meteoroloji/hava durumu	2	
Arkeoloji	1	
Ekonomi	1	
Çağrışım yapmıyor	4	
Toplam	27	27

Tablo 4.3 incelendiğinde kavrama ilişkin anlamlandırmaların çeşitlilik gösterdiği tespit edilmiştir. Öğrencilerin verdikleri yanıtlar tematik olarak gruplandırıldığında; 7 öğrencinin mitolojiyi “tarih”, 1 öğrencinin “coğrafya”, 1 öğrencinin “halk anlatıları/destan” ifadelerini kullandığı, 8 öğrencinin “bilim”, 2 öğrencinin “astronomi/gök bilimi”, 2 öğrencinin “meteoroloji/hava durumu”, 1 öğrencinin “arkeoloji”, 1 öğrencinin “ekonomi” kavramıyla ilişkilendirdiği görülmüştür. 4 öğrenci çağrışım yapmadığını belirtmiştir. Özellikle “bilim” başlığı altında toplanan öğrenci yanıtlarının fen bilimleri alanına özgü düşünme biçimlerinden etkilendiği, mitolojiyi fiziksel dünya olaylarını açıklamaya yönelik rasyonel bilgi türleriyle ilişkilendirdikleri anlaşılmaktadır.

Son testte ise tüm öğrencilerin mitoloji kavramını doğru çağrışımlar içerisinde sınıflandırdığı görülmektedir. Kavramın çok boyutlu ve disiplinler arası doğası göz önünde bulundurulduğunda öğrencilerin farklı alanlarla kurdukları anlam ilişkileri doğal bir çeşitlilik olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte kavram karmaşasının önüne geçmek ve ortak bir sınıflandırma ölçütü oluşturmak amacıyla Türk Dil Kurumunun mitolojiyi “mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim” şeklindeki tanımı esas alınmış ve öğrencilerin tüm yanıtları “bilim” üst kategorisi altında birleştirilmiştir. Son testte hiçbir öğrenci “bilim” kavramını fen bilimleriyle ilişkilendirmemiştir. Bu durum öğrencilerin mitoloji kavramına ilişkin zihinsel

temsillerinde bir derinleşme ve akademik çerçeveye uygunlaşma sürecinin gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.

Ön test sonucunda mitolojinin yaptığı çağrışıma öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Tarih: *Benim aklıma tarih geliyor, öyle bir çağrışım yaptı. (6E1Ö)*

Coğrafya: *Bir coğrafi bir ad gibi. (5E5Ö)*

Halk anlatıları/destan: *Benim aklıma destanlar geldi. (6K2Ö)*

Bilim: *Bilim, fen ve deney ile ilgili çağrışımlar yaptı. Mitoloji, asit ismi gibi bir şey olabilir. (5K2Ö)*

Astronomi/gök bilimi: *Uzay ile ilgili olabilir. (5E4Ö)*

Meteoroloji/hava durumu: *Hava durumunu çağrıştırıyor. (6E4Ö)*

Arkeoloji: *Kazı çalışmaları, tarihi eserler ve madenciliği çağrıştırdı. (8E1Ö)*

Ekonomi: *Mitoloji deyince aklıma ekonomi geldi, haberlerde böyle bir şey duymuştum sanki. (6E5Ö)*

Çağrışım yapmıyor: *Bu kavram bana bir şey çağrıştırmadı. (5K3Ö)*

Son test sonucunda mitolojinin yaptığı çağrışıma öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Mitoloji insanların ortak hafızasından doğar. İnsanların inanışlarından doğan ilk anlatılardır. Bunları inceleyen bilimin adına mitoloji denmiştir. (5E2Ö)

Mitoloji kavramı bana insanların bir şeye inanma ihtiyacını ve onlara bağlı olmasını anlatıyor. Örneğin kültler (ağaç, ateş, su) buradan doğmuştur. Doğaya inanılmaz bir saygı vardır. (7K2Ö)

Geçmiş çağlarda insanların hayvan, bitki, eşya, renk vs. şeylere anlam yüklemesi ve bunlara inanış geliştirmesi çağrışımını yapıyor. (7E1Ö)

Mitoloji kavramı hem Türk hem yabancı devletlerin mitlerini, efsanelerini, destanlarını ve diğer anlatılarını çağrıştırıyor. (8K2Ö)

Katılımcıların Türk mitolojisine ilişkin algılarını, çağrışımlarını ve bu çağrışımların gerekçelerini ortaya koymak amacıyla uygulama öncesinde ve sonrasında “Türk mitolojisi size ne çağrıştırıyor? Nedenini açıklayınız.” sorusu yöneltilmiştir. Alınan cevaplara yönelik yapılan analiz Tablo 4.4’te gösterilmiştir.

Tablo 4.4 Katılımcıların Türk mitolojisi kavramı çağrışımları

	Ön Test	Son Test
Tarih	7	
Coğrafya	1	
Halk anlatıları/destan	1	
Bilim	8	27
Astronomi/gök bilimi	2	
Meteoroloji/hava durumu	2	
Arkeoloji	1	
Ekonomi	1	
Çağrışım yapmıyor	4	
Toplam	27	27

Tablo 4.4 incelendiğinde kavrama ilişkin anlamlandırmaların çeşitlilik gösterdiği tespit edilmiştir. Öğrencilerin verdikleri yanıtlar tematik olarak gruplandırıldığında 7 öğrencinin Türk mitolojisini “tarih”, 1 öğrencinin “coğrafya”, 1 öğrencinin “halk anlatıları/destan” ifadelerini kullandığı, 8 öğrencinin “bilim”, 2 öğrencinin “astronomi/gök bilimi”, 2 öğrencinin “meteoroloji/hava durumu”, 1 öğrencinin “arkeoloji”, 1 öğrencinin “ekonomi” kavramıyla ilişkilendirdiği görülmüştür. 4 öğrenci çağrışım yapmadığını belirtmiştir. Özellikle “bilim” başlığı altında toplanan öğrenci yanıtlarının fen bilimleri alanına özgü düşünme biçimlerinden etkilendiği, mitolojiyi fiziksel dünya olaylarını açıklamaya yönelik rasyonel bilgi türleriyle ilişkilendirdikleri anlaşılmaktadır.

Son testte ise tüm öğrencilerin Türk mitoloji kavramını doğru çağrışımlar içerisinde sınıflandırdığı görülmektedir. Kavramın çok boyutlu ve disiplinler arası doğası göz önünde bulundurulduğunda öğrencilerin farklı alanlarla kurdukları anlam ilişkileri doğal bir çeşitlilik olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte kavram karmaşasının önüne

geçmek ve ortak bir sınıflandırma ölçütü oluşturmak amacıyla Türk Dil Kurumunun mitolojiyi “mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim” şeklindeki tanımı esas alınmış ve öğrencilerin tüm yanıtları “bilim” üst kategorisi altında birleştirilmiştir. Son testte hiçbir öğrenci “bilim” kavramını fen bilimleri ile ilişkilendirmemiştir. Bu durum öğrencilerin mitoloji kavramına ilişkin zihinsel temsillerinde bir derinleşme ve akademik çerçeveye uygunlaşma sürecinin gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Mitoloji kavramının önüne “Türk” ifadesinin getirilmesi, öğrencileri kavramı somutlaştırmaya ve kültürel bağlamda özelleştirmeye yöneltmiştir. Bu ifade öğrencilerin mitolojiye ait unsurları Türk kültürüyle ilişkilendirmelerini kolaylaştırmış böylece tüm katılımcılar, kavramı “Türk’e özgü” şekilde anlamlandırabilmişlerdir. Böylece mitolojideki çağrışımlarını doğrudan aktararak sadece Türk’e özgülük katmışlardır.

Ön test sonucunda Türk mitolojisinin yaptığı çağrışıma öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Tarih: *Benim aklıma eski Türk tarihi geliyor. (6E1Ö)*

Coğrafya: *Türk coğrafyası, bölgesi ile ilgili olabilir. (5E5Ö)*

Halk anlatıları/destan: *Türk destanları çağrışımını yaptı. (6K2Ö)*

Bilim: *Türk mitolojisi ülkemizin laboratuvarları, çalışmaları, icatları olabilir. (5K2Ö)*

Astronomi/gök bilimi: *Türk astronomisi ile ilgili olabilir. (5E4Ö)*

Meteoroloji/hava durumu: *Türkiye’nin hava durumu, iklimi ile ilgili olabilir. (6E4Ö)*

Arkeoloji: *Türklerin yapmış olduğu kazı çalışmalarını, çıkardıkları madenleri ve buldukları tarihi eserleri çağrıştırıyor. (8E1Ö)*

Ekonomi: *Türk ekonomisi ile ilgili olabilir. (6E5Ö)*

Çağrışım yapmıyor: *Bu kavram bana bir şey çağrıştırmadı. Sadece Türklerle ilgili bir şey belli ki. (5K3Ö)*

Son test sonucunda Türk mitolojisinin yaptığı çağrışıma öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Türklerin inanışlarından doğmuş şeyleri çağrıştırıyor. Tanrı ve tanrıçaları, hayvan, renk ve kültler gibi birçok şey geliyor aklıma. Ben tanrılardan Mergen’i, renklerden sarıyı,

kültlerden ağacı ve hayvanlardan kartalı anlatmışım. Bu yüzden en çok aklımda bunlar kaldı. Ama öğretmenimin ve arkadaşlarımla anlattığı pek çok şeyi de öğrendim. (5E2Ö)

Türk mitolojisi bana koruyuculuk yapan Umay Ana'yı, kötülük yapan Al Karısı'na çağırıyor. Bunlar gibi pek çok tanrı, ruh hakkında bilgiler geliyor aklıma. Ayrıca hayvanların, renklerin, kültürlerin temsil ettikleri anlamları çağırıyor. Bunların hepsini Türkçe dersimizde işledik. Hem dinledik hem konuştuk. (7K2Ö)

Türklerin doğaya verdikleri önemi ve anlamları çağırıyor. Türklerin doğaya olan bağlılığı ve saygısını Türk mitolojisi anlatılarından anlayabiliyoruz. Ek olarak tanrı, tanrıçalar konusu çok dikkat çekiciydi. Örneğin Umay'ın çocuklara karşı olan sevgisi, şefkati ve koruyuculuğunu dinlemek çok keyifliydi. Umay için yazılmış bir şarkı bile dinledik. (7K4Ö)

Katılımcıların Türk mitolojisine özgü bazı kavramlara ilişkin bilgi düzeylerini ve bu kavramlara dair sahip oldukları anlam yapılarını tespit etmek amacıyla uygulama öncesinde ve sonrasında “Umay, Kayrahan, Ülgen, Kızagan, Mergen, Erlik, Celbegen, Tulpar, Bürküt gibi kavramları daha önce duydunuz mu? Bu kavramları duymuş iseniz kavramlar hakkındaki bilgilerinizi aktarır mısınız?” sorusu yöneltilmiştir. Alınan cevaplara yönelik yapılan analiz Tablo 4.5'te gösterilmiştir.

Tablo 4.5 Katılımcıların Umay, Kayrahan, Ülgen, Kızagan, Mergen, Erlik, Celbegen, Tulpar, Bürküt gibi kavram çağrışımları

	Ön Test	Son Test
Duydum	20	27
Duymadım	7	
Toplam	27	27

Tablo 4.5 incelendiğinde, uygulama öncesinde gerçekleştirilen ön testte katılımcılardan 20'sinin Umay, Kayrahan, Ülgen, Kızagan, Mergen, Erlik, Celbegen, Tulpar ve Bürküt gibi kavramları daha önce duyduğunu, 7 öğrencinin ise bu kavramlarla ilk kez karşılaştığını ifade ettiği görülmektedir. Ancak bu duyumun öğrencilerde anlam düzeyinde bir kavrayışa karşılık gelmediği, görüşme formlarından elde edilen verilerle desteklenmiştir. Nitekim ön testte bu kavramları duyduğunu belirten öğrencilerin önemli bir kısmının bu adlarla çevrelerinde karşılaştıkları kişi adlarıyla özellikle de bebek

isimleri ya da dizilerde, çizgi filmlerde geçen karakterler aracılığıyla tanıştıkları anlaşılmaktadır. Öğrencilerin büyük çoğunluğu kavramların hangi mitolojik bağlamda yer aldığını ya da taşıdıkları kültürel anlamları açıklayamamıştır. Yalnızca “birinin adıydı”, “bir çizgi filmde duymuştum”, “oyun karakteriydi” gibi yüzeysel çağrışımlarla yanıt vermişlerdir. Bu durum öğrencilerin söz konusu kavramlarla daha önce yalnızca yüzeysel bir biçimde karşılaştıklarını, bu karşılaşmanın kavramsal ve anlamsal bir bilgiye dönüşmediğini göstermektedir. Gündelik yaşamda kimi zaman karşılaşılan bu isimlerin Türk mitolojisi bağlamında yeterince tanınmadığı ve içerdikleri kültürel anlamların öğrenciler tarafından yapılandırılmadığı anlaşılmaktadır. Bu bulgu kültürel unsurların anlam temelli, bağlamsal ve sistemli bir sunum yaklaşımıyla ele alınmasının gerekliliğine işaret etmektedir.

Ön test sonucunda Umay, Kayrahan, Ülgen, Kızagan, Mergen, Erlik, Celbegen, Tulpar, Bürküt gibi kavram çağrışımlarına öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Umay kavramını duydum, kızlara verilen bir isim. Mergen ise çiçek adı olmalı. (5K2Ö)

Umay adını duydum. “Bahar” dizisindeki bir karakterin adı. (5K4Ö)

Bürküt kavramını duydum. Yanılmıyorsam Dede Korkut tiyatrosunda duymuştum. Mergen’i de bir çizgi filmde duymuştum. (5E5Ö)

Bir arkadaşımın adı Kayrahan, ondan duydum. Ama anlamını bilmiyorum. (6E1Ö)

Erlik ismini “Börü” filminde duymuştum. Orada Erlik adlı kişi kötü bir karakteri canlandırıyordu. Kötülükle ilgili bir kavram olsa gerek. (6K2Ö)

Umay ismini “Cille” adlı çizgi filmde duydum. İyilik yapan bir karakterdi. (6K1Ö)

Sadece Ülgen kavramını duydum. “Kuruluş Osman” dizisinde bir oyuncunun adıydı. (7E1Ö)

Umay’ı bir dizide kız adı olarak duydum. Kayrahan ismini ise bir savaş oyununda görmüştüm. (8E1Ö)

Bu kavramların hiçbirini daha önce duymadım. (5E3Ö)

Son test sonucunda Umay, Kayrahan, Ülgen, Kızagan, Mergen, Erlik, Celbegen, Tulpar, Bürküt gibi kavram çağrışımlarına öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Bütün kavramları duydum. Umay çocukları, lohusa kadınları, hayvanları ve aileyi koruyan iyi ruhlu bir tanrıçadır. Kayrahan göğün 17. katında yaşayan yaratıcı tanrıdır.

Üç oğlu vardır. Ülgen, Mergen, Kızagan. Ülgen, iyilik; Mergen akıl, Kızagan savaş tanrısıdır. Erlik, yerin 9 kat altında yaşayan kötü ruhlu tanrıdır. Celbegen yedi başlı ejderhadır. Tulpar kanatlı at, Bürküt çift başlı kartaldır. (5K1Ö)

Hepsini biliyorum. Umay lohusa kadınları, çocukları koruyan tanrıçadır. Kayrahan göğün 17. katında yaşayan yaratıcı tanrıdır. Gök Tanrıyla benzer yönleri vardır. Bazı kaynaklarda aynı kişi olarak da geçmektedir. Ülgen iyilik tanrısıdır. Kızagan savaş tanrısıdır. Mergen akıl ve bilgelik tanrısıdır. Erlik yerin 9. kat altında yaşayan şeytandır. Celbegen ejderhadır, ateş püskürtür. Tulpar kanatlı attır. Bürküt çift başlı kartaldır. (5E2Ö)

Evet hepsini Türkçe dersinde öğrendik. Umay bebekleri ve lohusa kadınlar koruyan iyilik tanrıçasıdır. Kayrahan yaratıcı tanrıdır. Mergen, Ülgen, Kızagan kardeşler; Kayrahan'ın oğullarıdır. Mergen akıl, Ülgen iyilik, Kızagan savaş tanrısıdır. Tulpar uçan bir attır. Hatta benim ERASMUS projesi ile Çekya'ya giderken bindiğim uçağın adı Tulpar'dı. Sanırım kanatlı yapısı ve uçabilmesi sebebiyle bu adı vermişler. Erlik kötülük tanrısıdır. Celbegen yedi başlı ejderhadır. (7K2Ö)

Katılımcıların beşinci maddede yer alan kavramlara hangi kaynaklar aracılığıyla ulaştıklarını belirlemek amacıyla “Bu kavramları nereden görüp duyduğunuzu işaretler misiniz? (Birden fazla seçeneği işaretleyebilirsiniz.)” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların yanıtları doğrultusunda veriler sayısallaştırılmış ve bulgular Tablo 4.6’da sunulmuştur.

Tablo 4.6 Katılımcıların tablo 4.5’teki kavramları görüp duyduğu kaynaklar

	Ön Test	Son Test
Kitap	9	27
Dergi	1	8
Dizi	10	12
Film	7	9
Çizgi film	6	15
Belgesel	3	8
Oyun	4	8

İnternet	17	27
Diğer	8	27
Toplam	65	141

**Katılımcılar tarafından birden fazla seçenek işaretlemiştir.*

Tablo 4.6’da katılımcıların Umay, Kayrahan, Ülgen, Kızagan, Mergen, Erlik, Celbegen, Tulpar ve Bürküt gibi kavramları hangi kaynaklarda görüp duydukları sayısallaştırılmıştır. Ön test sonuçlarına göre öğrenciler bu kavramlarla en çok internet (17), dizi (10) ve kitap (9) aracılığıyla karşılaştıklarını belirtmiştir. Bunun yanı sıra “diğer” (8) seçeneği altında günlük yaşamdaki karşılaşmalar (örneğin şahıs isimleri, çevresel duyular) da önemli bir yer tutmuştur. Son test verileri ise öğrencilerin mitolojik kavramlarla karşılaştıkları kaynakların hem çeşitlilik hem de sıklık açısından belirgin şekilde arttığını göstermektedir. Özellikle kitap (27), internet (27) diğer (27) ve çizgi film (15) kategorilerindeki artış görülmektedir. “Diğer” seçeneği altında yer alan açık uçlu ifadeler incelendiğinde, öğrencilerin bu kavramları “Türkçe dersi” kapsamında öğrendiklerini ve doğrudan “öğretmenim anlattı” şeklinde yanıt verdikleri görülmektedir. Bu durum uygulama süreci boyunca kullanılan içeriklerin ve yönlendirmelerin öğrencilerin farklı kaynaklarda karşılaştıkları bilgi kaynaklarını genişlettiğini ve mitolojik unsurların daha görünür hâle geldiğini ortaya koymaktadır. Bu verilerden hareketle öğrencilerin başlangıçta daha çok dijital ve görsel kaynaklar (internet, dizi, film) üzerinden mitolojik kavramlarla temas kurdukları, süreç sonunda ise kitap ve eğitsel içeriklerin etkisiyle bu karşılaşmaların hem derinleştiği hem de çeşitlendiği söylenebilir. Ayrıca “belgesel” ve “dergi” gibi daha sınırlı kaynakların da son testte önceye kıyasla daha fazla öğrenci tarafından işaretlenmesi, bilgiye erişim biçimlerinde farkındalık geliştiğine işaret etmektedir. Katılımcıların mitolojik unsurları yalnızca popüler kültürün yüzeyinde değil, eğitim materyallerinde ve yazılı kaynaklarda da tanımaya başlamış olmaları uygulamanın kültürel ve eğitsel yansımaları açısından anlamlı bir bulgudur.

Katılımcıların farklı kültürlere ait mitolojik figürlerle karşılaşma düzeylerini ve bu figürlere ilişkin bilgilerini belirlemek amacıyla “İsis, Odin, Zeus, Ares, Athena, Hades, Hydra, Unicorn, Pegasus gibi kavramları daha önce duydunuz mu? Bu kavramları duymuş iseniz kavramlar hakkındaki bilgilerinizi aktarır mısınız?” sorusu yöneltilmiştir. Alınan cevaplara yönelik yapılan analiz Tablo 4.7’de gösterilmiştir.

Tablo 4.7 Katılımcıların İsis, Odin, Zeus, Ares, Athena, Hades, Hydra, Unicorn, Pegasus gibi kavram çağrışımları

	Ön Test	Son Test
Duydum	27	27
Duymadım		
Toplam	27	27

Tablo 4.7 incelendiğinde hem ön test hem de son test verilerine göre tüm katılımcıların İsis, Odin, Zeus, Ares, Athena, Hades, Hydra, Unicorn ve Pegasus gibi mitolojik figürleri daha önce duyduklarını ifade ettikleri görülmektedir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu bu kavramlara dair bilgilerini çizgi film, dizi, oyun ve internet içeriklerinden edindiklerini belirtmiş; kavramların mitolojik sistem içindeki yeri, sembolik anlamı ya da ait olduğu kültürel bağlam konusunda sınırlı ya da eksik ifadeler kullanmıştır. Bu sonuç söz konusu figürlerin öğrenci dünyasında tanınır olduğunu ve genel kültür ya da popüler medya aracılığıyla geniş bir yaygınlığa sahip olduklarını göstermektedir. Bu bağlamda tanınırlık düzeyi yüksek olan söz konusu figürlerin öğrenciler tarafından çoğu zaman ait oldukları mitolojik bağlamdan bağımsız biçimde popüler kültür unsurlarıyla ilişkilendirilerek algılandığı görülmektedir. Durum böyle dahi olsa dünya mitolojilerine ait figürlerin öğrencilerin zihninde daha görünür ve tanıdık olmasının sadece bireysel merakla değil ilgili toplumların bu mitolojik öğeleri kültürel kimliğin bir parçası olarak etkin biçimde yaygınlaştırmaları ve çeşitli medya araçları aracılığıyla küresel ölçekte dolaşıma sokmalarıyla doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Başta Yunan, Mısır, İskandinav ve Kelt mitolojileri olmak üzere birçok kültür; mitolojik figürlerini tarih ve edebiyat alanlarının yanı sıra eğitim, sinema, dijital içerik üretimi, turizm ve markalaşma pratikleri üzerinden de görünür kılmayı ve kuşaklara aktarmayı sürdürmektedir. Bu stratejik yaklaşım, mitolojinin çağdaş kültürel kimliğin dinamik bir bileşeni olarak konumlanmasına katkı sunmakta ve mitolojik anlatıları yalnızca arkaik bir anlatı dizgesi olmaktan uzaklaştırarak güncel kültürel üretim süreçlerine dâhil etmektedir.

Ön test sonucunda İsis, Odin, Zeus, Ares, Athena, Hades, Hydra, Unicorn, Pegasus gibi kavram çağrışımlarına öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Bu kavramların üç tanesini duydum. Zeus şimşeklerin efendisidir, yüce tanrıdır. Hades, Selena dizisindeki kötü karakterdir. Unicorn ise tek boynuzlu attır. (5E2Ö)

Hades'i Selena dizisinden biliyorum, kötülüklerin efendisidir. Hydra bir makyaj malzemesi markasıdır. Pegasus bir uçak ismidir. Unicorn ise çizgi filmde (My Little Pony) gördüğüm tek boynuzlu, rengarenk bir at. (5K1Ö)

Zeus, Ares, Athena, Hades isimlerini God Of War oyunundan biliyorum. Zeus elektrik tanrısı, Athena savaş ve su tanrıçası, Ares savaş tanrısı, Hades ölüm tanrısıdır. (5E5Ö)

Zeus ismini bir filmde oyuncunun lakabı olarak duydum. Pegasus'u bir uçak firması adı olarak duydum. (6E4Ö)

Bazı kavramları dizilerden duydum. Duyduğum kavramlar Zeus, Ares, Athena, Hades, Unicorn ve Pegasus'tur. Unicorn kelimesini de tek boynuzlu at olarak biliyorum. Hades kötülüklerin efendisidir. Athena bir müzik grubunun adıdır. Geri kalanları duydum ama anlamlarını bilmiyorum. (7K4Ö)

Zeus'u yıldırım tanrısı olarak biliyorum. Odin ve Ares'i video oyununda isim olarak görmüştüm. Unicorn tek boynuzlu beyaz tüylü rengarenk saç ve kuyruklu bir attır. Pegasus bembeyaz parlak tüyleriyle göz kamaştıran uçan attır. Hydra kavramı ise suda yaşayan çok kafalı yaratık olarak biliyorum. (8E1Ö)

Son test sonucunda İsis, Odin, Zeus, Ares, Athena, Hades, Hydra, Unicorn, Pegasus gibi kavram çağrışımlarına öğrencilerin yanıtları şu şekildedir:

Zeus'u biliyorum, yüce tanrıdır. Bizdeki Gök Tanrı, Ülgen gibidir. (5E1Ö)

Zeus, İsis, Ares, Athena, Hades, Unicorn ve Pegasus isimlerini duydum. Bir kısmını önceden biliyordum. Bazılarını ise Türk mitolojisini öğrenirken karşılaştırma yapabilmek için kullandık, oradan duydum. (6K2Ö)

Zeus iyilik tanrısıdır. Hades Selena dizisindeki kötü karakterdir, bizdeki Erlik'e benzer. Unicorn tek boynuzlu attır. Pegasus uçan bir attır, bizdeki Tulpar'a benzer. Pegasus'un bir uçak firması olduğunu biliyordum. Çekya'ya giderken Tulpar adlı bir uçak firmasının da olduğunu öğrendim. (7K2Ö)

Neredeyse hepsini duydum. Hatırladıklarım: Hydra sularda yaşayan 3 kafalı yılan gibi bir canavardır. Pegasus beyaz, kanatlı, uçan bir attır. Bir uçak firmasının da adıdır. Unicorn tek boynuzlu, uğurlu bir attır. Hades ise kötülükler yapan, kaos çıkaran kimsedir. (8K2Ö)

Katılımcıların yedinci maddede yer alan kavramlara hangi kaynaklar aracılığıyla ulaştıklarını belirlemek amacıyla "Bu kavramları nereden görüp duyduğunuzu işaretler

misiniz? (Birden fazla seçeneği işaretleyebilirsiniz.)” sorusu yöneltmiştir. Katılımcıların yanıtları doğrultusunda veriler sayısallaştırılmış ve bulgular Tablo 4.8’de sunulmuştur.

Tablo 4.8 Katılımcıların tablo 4.7’deki kavramları görüp duyduğu kaynaklar

	Ön Test	Son Test
Kitap	3	11
Dergi	2	6
Dizi	14	15
Film	6	8
Çizgi film	16	16
Belgesel	1	4
Oyun	8	8
İnternet	18	20
Diğer	7	27
Toplam	75	115

**Katılımcılar tarafından birden fazla seçenek işaretlemiştir.*

Tablo 4.8’de katılımcıların Tablo 4.7’de yer alan İsis, Odin, Zeus, Ares, Athena, Hades, Hydra, Unicorn ve Pegasus gibi figürlere ilişkin kavramlarla hangi kaynaklar aracılığıyla karşılaştıkları sayısallaştırılmıştır. Ön test sonuçlarına göre öğrencilerin bu figürleri en çok internet (18), çizgi film (16) ve dizi (14) gibi dijital ve görsel medya kaynakları üzerinden edindikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra oyun (8) ve film (6) gibi mecralar da dikkat çekmekle birlikte belgesel (1), dergi (2) ve kitap (3) gibi eğitsel içeriklerde karşılaşma oranı oldukça düşüktür. “Diğer” (7) seçeneği altında öğrencilerin büyük kısmı açık uçlu yanıtlarda bu kavramları oyuncak figürler, uçak firması, kozmetik firmaları ve çevre gibi dolaylı yollardan duyduklarını ifade etmiştir. Son test verileri, öğrencilerin söz konusu figürlerle karşılaştıkları kaynakların hem çeşitlendiğini hem de sayıca arttığını göstermektedir. Son test sonuçlarına göre öğrencilerin mitolojik figürlerle en fazla karşılaştıkları kaynaklar sırasıyla diğer (27), internet (20), çizgi film (16), dizi (15) ve

kitap (11) olmuştur. Bu artış uygulama sürecinde kullanılan içeriklerin öğrencileri yalnızca ders kapsamında kalmayıp çoklu ortamlar aracılığıyla da mitolojik figürlere yönlendirdiğini göstermektedir. “Diğer” seçeneği altında “öğretmenim anlattı”, “Türkçe dersi”, “Türk mitolojisini öğrenirken karşıma çıktı” gibi yanıtların yoğunlaşması; Türkçe dersi bağlamında yapılan uygulamanın öğrencilerin bilgi kaynaklarını genişlettiğine ve öğrenilen figürlerin farklı bağlamlarda tekrar karşılarına çıkmasına olanak tanıdığına işaret etmektedir. Bu veriler doğrultusunda dünya mitolojilerine ait figürlerin başlangıçta daha çok medya, oyun ve görsel içerikler üzerinden öğrencilere ulaştığı; süreç sonunda ise kitap ve eğitsel içeriklerin etkisiyle bu karşılaşmaların daha anlamlı ve bağlamsal bir zemine taşındığı söylenebilir. Kitap, dergi ve süreli yayın gibi öğretimi destekleyen kaynakların görünürlüğünün artması, öğrencilerin bilgiye erişim biçimlerinde daha çeşitli yönelimler geliştirdiğini göstermektedir. Bu kaynaklarla sağlanan etkileşim, mitolojik figürlerin yazılı ve eğitsel materyaller üzerinden de anlamlandırılmaya başlandığına işaret etmektedir. Bu göstergeler öğrencilerin mitolojik öğeleri tanıma süreçlerinde eğlence kültürünün ötesine geçen bir bilme ve öğrenme ilgisi oluşturduklarını ortaya koymaktadır. Söz konusu ilgi, Türkçe öğretiminde mitolojik içeriklerin öğrencilerin anlama ve anlatma pratikleriyle ilişkilendirilerek kullanılmasının kültürel farkındalık geliştirme açısından işlevsel bir öğretim alanı sunduğunu göstermektedir.

4.1 Dinleme Sınavı Bulguları

Araştırmada dinleme becerisinin değerlendirilmesi, öğrencilerin işitsel girdiyi algılayıp anlamlandırma, çözümleme ve yorumlama süreçlerini ortaya koymak açısından önem taşımaktadır. Bu bağlamda dinleme uygulamalarında mitolojik içeriklerin tercih edilmesi hem öğrencilerin anlama becerilerinin ölçülmesini hem de kültürel değerlerin aktarılmasını mümkün kılmaktadır.

Öğrencilere 1. dönem 1. dinleme sınavında “Oçurman” başlıklı metin dinletilmiş, ardından 8 açık uçlu soru yöneltilmiştir. Metin içerisinde Türk mitolojisine ait “Oçurman” adlı ruhtan bahsedilmiştir. Dinleme sınavına yönelik analizler aşağıda tablolastırılmıştır.

Tablo 4.9 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinde kara ruh olarak bahsedilen kimdir?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
----------------	----------	----------	----------	----------

Doğru	8	6	7	3
Yanlış	1	1	1	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.9 incelendiğinde 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinde kara ruh olarak bahsedilen kimdir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 24, yanlış yanıt veren öğrenci sayısı 3 kişi olmuştur; yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. Sınıf seviyelerine göre incelendiğinde 5. sınıf düzeyinde 8 kişi doğru, 1 kişi yanlış cevap vermiştir; yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. 6. sınıf düzeyinde 6 kişi doğru, 1 kişi yanlış cevap vermiştir; yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. 7. sınıf düzeyinde 7 kişi doğru, 1 kişi yanlış cevap vermiştir; yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. 8. sınıf düzeyinde 3 kişi doğru, yanlış cevap veren ve yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır.

Doğru yanıtlar:

Bahsedilen kişi Kerel’dir. (7K1Ö)

Kara ruh olarak bahsedilen Kerel’dir. (8K2Ö)

Yanlış yanıtlar:

Tanrı, ruh olarak bahsedilmektedir. (7K3Ö)

Dinlediğimiz metindeki kara ruhun ismi Oçurman’dır. (6K1Ö)

Tablo 4.10 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Güneş’in sıcak, Ay’ın soğuk olmasının sebebi nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0

Toplam	9	7	8	3
--------	---	---	---	---

Tablo 4.10 incelendiğinde 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Güneş’in sıcak, Ay’ın soğuk olmasının sebebi nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren ya da yanıtı bırakarak yanıt vermemiştir. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Güneş ateşten yaratıldığı için sıcak, ay sudan yaratıldığı için soğuktur. (5E3Ö)

Güneş ateşten yaratıldığı ve ay da sudan yaratıldığı için güneş sıcak, ay soğuktur. (7K4Ö)

Tablo 4.11 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Kara ruh nasıl yok olmuştur?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	4	7	5	2
Yanlış	4	0	3	1
Yanıtızsız	1	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.11 incelendiğinde 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Kara ruh nasıl yok olmuştur?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 18, yanlış yanıt veren öğrenci sayısı 8, yanıtı bırakarak yanıt vermemiştir. Sınıf seviyelerine göre incelendiğinde 5. sınıf düzeyinde 4 kişi doğru, 4 kişi yanlış cevap vermiş; 1 kişi yanıtı bırakmıştır. 6. sınıf düzeyinde 7 kişi doğru cevap vermiş, yanlış yapan ve yanıtı bırakarak yanıt vermemiştir. 7. sınıf düzeyinde 5 kişi doğru, 3 kişi yanlış cevap vermiştir; yanıtı bırakarak yanıt vermemiştir. 8. sınıf düzeyinde 2 kişi doğru, 1 kişi yanlış cevap vermiştir; yanıtı bırakarak yanıt vermemiştir.

Doğru yanıtlar:

Güneş ve ay, dünyayı ışıklandırır ve Kerel yok olur. (7K2Ö)

Güneş ve ay dünyayı ışıklandırdığı için kara ruh yok olur. (8K1Ö)

Yanlış yanıtlar:

Ortadan kaybolmuştur. (5K4Ö)

Taşlar insanların kafasına düşüyormuş ve insanların yaşama şansı yokmuş. (7K3Ö)

Tablo 4.12 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Tanrı Oçurman’ı nasıl cezalandırdı?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.12 incelendiğinde 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Tanrı Oçurman’ı nasıl cezalandırdı?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren ya da yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Büyük bir dağı üzerine koyarak ona ceza vermiştir. (5K3Ö)

Üzerine bir dağ koyarak onu cezalandırdı. (6E4Ö)

Tablo 4.13 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Oçurman, Tanrı tarafından cezalandırılınca ne hissetmiş olabilir? Niçin?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.13 incelendiğinde 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Oçurman, Tanrı tarafından cezalandırılınca ne hissetmiş olabilir? Niçin?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren ya da yanıtı bırakarak yanıt vermemiş öğrenci olmamıştır. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Çaresizlik, üzüntü ve korku hissetmiş olabilir. Çünkü sonsuza kadar o halde kalabilirdi ve bu cezayı hak ettiğini düşünmüyordu. (5E5Ö)

Hüzün ve öfke duygularını hissetmiş olabilir. Nedeni ise ihanete uğramış gibi düşünmesidir. (6K2Ö)

Tablo 4.14 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Oçurman kimden yardım istemiştir ve Oçurman’a nasıl bir yardımı dokunmuştur?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtı bırakarak	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.14 incelendiğinde 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Oçurman kimden yardım istemiştir ve Oçurman’a nasıl bir yardımı dokunmuştur?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren ya da yanıtı bırakarak yanıt vermemiş öğrenci olmamıştır. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Tansık lamadan yardım almıştır. Üzerindeki Tsan Bambu kitabını alarak ona yardım etmiştir. (5K2Ö)

Tansık’tan yardım istemiştir. Kendisinin üzerinde bulunan dağın üstündeki Tsan Bambu kitabını kaldırması istemiş, Tansık da kaldırmıştır. (7E2Ö)

Tablo 4.15 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Oçurman’ın yerinde siz olsaydınız verilen cezadan nasıl, hangi yöntemle kurtuldunuz? Açıklayınız.” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi / Yöntemler	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Özür /af dilemek	3	0	3	1
Özel güç kullanmak	0	0	0	2
Yardım istemek	1	4	3	0
Dağı sakince yere bırakmak ve dağa tırmanıp kitaba erişmek	1	0	1	0
Dağı hızlıca fırlatıp kitabı yakalamak / Dağı sallayıp kitabı tutmak	4	2	0	0
- (Yanıtızsız)	0	1	1	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.15 incelendiğinde 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan dinlediğiniz metinde “Oçurman’ın yerinde siz olsaydınız verilen cezadan nasıl, hangi yöntemle kurtuldunuz? Açıklayınız.” sorusuna verilen yanıtlar şu şekilde örneklendirilebilir:

Özür / af dileme kategorisi: *Ceza veren Tanrı’ dan özür diler, ona yalvarırdım. Artık sizin yardımcınız olacağım ve asla sizin sözünüzden çıkmayacağım derdim. (5E3Ö)*

Özel güç kategorisi: *Ben eşyaları uzaktan kontrol edebilme gücümü kullanarak kitabı dağın üstünde indirip dağı havaya kaldırıp uzaklara fırlatırdım. (8E1Ö)*

Yardım isteme kategorisi: *İmdat diye bağıdır yanıma gelen insanlara ne olur üstümdeki dağı kaldırın derdim. Yardımlarından sonra kitabı alır ve evin bir köşesine koyardım. Bir daha suç işlemez, cezalardan kaçınırdım. (6E5Ö)*

Dağı sakince yere bırakmak ve dağa tırmanıp kitaba erişme kategorisi: *Daha fazla güç kullanır ve biraz ilerlerdim. Dağı uygun bir yerin üzerine koyar, dağa tırmanıp kitabı üzerinden alıp sadece benim bildiğim yere saklardım. (5K2Ö)*

Dağı hızlıca fırlatıp kitabı yakalamak / Dağı sallayıp kitabı tutma kategorisi: *Dağı sarsardım ve kitabın düşmesini beklerdim. Kitap düşerken dağı fırlatır, kitabı yakalayıp koşmaya başlardım. (6E2Ö)*

Tablo 4.16 “Oçurman” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Eğer siz Oçurman’ın yerinde olsaydınız Tsan Bombu’nun kitabıyla ne yapardınız? Kitabın içindeki bilgileri nasıl kullanırdınız?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi / Yöntemler	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
İyilik yapma	3	3	5	1
Hükümranlık kurma	2	0	0	0
İnsanlığı kötülüklerden koruma/ kurtarma	2	1	1	0
Hayal gerçekleştirme	1	1	0	0
Kitabın içindeki bilgilere herkesin sahip olmasını sağlama	0	1	1	0
Kitabı kimseyle paylaşmama	0	0	0	1
Düşmanı etkisiz hale getirme	0	1	0	0
Pragmatik anlayışla yaklaşma	0	0	0	1
Kitabı sorgulama / doğruluğunu kontrol etme	0	0	1	0
- (Yanıtsız)	1	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.16 incelendiğinde 1. dönem 1. dinleme sınavında yer alan dinlediğiniz metinde “Eğer siz Oçurman’ın yerinde olsaydınız Tsan Bombu’nun kitabıyla ne yapardınız? Kitabın içindeki bilgileri nasıl kullanırdınız?” sorusuna verilen yanıtlar şu şekilde örneklendirilebilir:

İyilik yapma kategorisi: *Tsan Bombu’nun kitabının içindeki bilgileri gece gündüz okurdum. İçindeki sihirleri öğrenir, kötülerini iyi hale getirirdim. Yoksulluğu ortadan kaldırırdım. İnsanlarla iletişime geçer, ihtiyaçlarını karşılardım. Kimsenin kimseye acı çektirmesine izin vermezdim. Kısacası dünyayı daha iyi bir yer haline getirirdim. (5E2Ö)*

Hükümranlık kurma kategorisi: *Kitabın içindeki bilgileri kullanarak kendi dünyamı kurardım. İnsanlara benim dünyama gelin, size istediğinizi veririm derdim. Dünyamı*

daha da genişletip daha çok insan için yer açardım. Böylece evrenin sahibi olurum. (5E1Ö)

İnsanlığı kötülüklerden koruma/ kurtarma kategorisi: Onunla (kitapla) ilgili bilgileri öğrenir, tüm canlıların kurtulması için emek verirdim. Bu sayede Al karısı, Erlik ve Kara Umay'dan canlıları kurtarırdım. Çünkü ben çocukları çok severim. Aynı Umay Ana gibi çocukların üstüne titrerdim. Yani onları daha fazla korurdum. (5K1Ö)

Hayal gerçekleştirme kategorisi: Yeteneklerimi geliştirmek için kullanırdım. Benim gibi yeteneklere sahip olmak isteyen Türklerin de hayallerini gerçekleştirirdim. Ayrıca istedikleri başka şeyler varsa ve kitapta yazıyorsa o hayallerini gerçekleştirmek için de elimden geleni yapardım. (5K4Ö)

Kitabın içindeki bilgilere herkesin sahip olmasını sağlama kategorisi: Kitabın içindeki bilgileri yüksek bir yerden aşağı bırakırdım. Böylece içindeki bilgiler etrafa saçılırdı ve herkes gereken bilgileri alırdı. (6K2Ö)

Kitabı kimseyle paylaşmama kategorisi: Ben Tsan Bombu'nun kitabının içindeki bilgileri kimseyle paylaşmam, kitabı toprağın altına gömer ve gömdüğüm yere bir işaret bırakırdım. Kitaba gerek duyduğumda oradan çıkarır okurdum. (8E1Ö)

Düşmanı etkisiz hale getirme kategorisi: Kitabı evimin gizli bir yerine koyardım. Milletimize savaş açıldığında içindeki bilgilerden faydalanırdım. Bu sayede düşmanları hızlıca etkisiz hale getirirdim. (6E5Ö)

Pragmatik anlayışla yaklaşma kategorisi: Bir işim olduğunda Tsan Bombu'nun kitabının içindeki bilgileri kullanırdım. İşlerimi uzun yöntemlerle değil de o kitaptan edindiğim bilgilerle kısa yöntemlerle çözerdim. Ben o kitabı bilgileri özümsemek için kullanırdım. (8K1Ö)

Kitabı sorgulama / doğruluğunu kontrol etme kategorisi: Ben Oçurman'ın yerinde olsaydım Tsan Bombu'nun kitabını alıp ilk önce içindeki bilgileri inceleyip verilen bilgiler doğru mu, yanlış mı diye kontrol ederdim. Verilen bilgiler doğru ise bu bilgileri çeşitli işlerimde kullanırdım. (7K1Ö)

Öğrencilere 1. dönem 2. dinleme sınavında “Türk Mitolojisinde Geyik” başlıklı metin dinletilmiş ardından 8 açık uçlu soru yöneltilmiştir. Metin içerisinde “Türk Mitolojisinde Geyik” konusundan bahsedilmiştir. Dinleme sınavına yönelik analizler aşağıda tablolastırılmıştır.

Tablo 4.17 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinde geyik ne ilişkilendirilmiştir?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.17 incelendiğinde 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinde geyik ne ilişkilendirilmiştir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren ya da yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Doğum, yaratılış, başlangıç, bitiş, dirilme ve yenilenme ile ilişkilendirilmiş. (5E4Ö)

Geyik; doğum, yaratılış, başlangıç, bitiş, dirilme ve yenilenme ile ilişkilendirilmiştir. (7E1Ö)

Tablo 4.18 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Anadolu ve Asya’da geyik desenlerine nerelerde rastlıyoruz?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	7	2
Yanlış	0	0	1	1
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.18 incelendiğinde 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Anadolu ve Asya’da geyik desenlerine nerelerde rastlıyoruz?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 25, yanlış yanıt veren öğrenci sayısı 2 olmuştur.

Yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. Sınıf seviyelerine göre incelendiğinde 5 ve 6. sınıf düzeylerinde yanlış yanıt veren, yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. 7. sınıf düzeyinde 1 kişi yanlış yanıt verirken yanıtsız bırakan olmamıştır. 8. sınıf düzeyinde de 1 kişi yanlış yanıt verirken yanıtsız bırakan olmamıştır.

Doğru yanıtlar:

Halı ve kilimlerde rastlıyoruz. (6E1Ö)

Anadolu ve Asya'da geyik desenlerine halı ve kilimlerde rastlıyoruz. (8K2Ö)

Yanlış yanıtlar:

Geyik motif anlamına gelmekte. (7E3Ö)

Anadolu ve Asya'da geyik desenlerinde geyik motifine rastlanır. (8K1Ö)

Tablo 4.19 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Geyik, antik Türk toplumlarında nasıl algılanmıştır?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	8	7	8	3
Yanlış	1	0	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.19 incelendiğinde 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinde geyik ne ilişkilendirilmiştir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 26, yanlış yanıt veren öğrenci sayısı 1 olmuştur. Yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. Sınıf seviyelerine göre incelendiğinde 5. sınıf düzeyinde 8 kişi doğru, 1 kişi yanlış yanıt vermiştir. Yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. 6, 7 ve 8. sınıf düzeylerinde tüm öğrenciler doğru yanıt vermiş, yanlış yapan ve yanıtsız bırakan olmamıştır.

Doğru yanıtlar:

Geyik; insanlara yardımcı olan, kötülük yapan insanlara uğursuzluk getiren hayvan olarak algılanmış. (7K5Ö)

İnsanlara yardımcı olan ve kutsal olduğu için kötülük yapana uğursuzluk getireceğine inanılmıştır (6E3Ö)

Yanlış yanıtlar:

Efsanevi olarak algılanmıştır. (5E3Ö)

Tablo 4.20 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Alageyik filminde annesi Halil’in arkasından nasıl bağırıştır?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.20 incelendiğinde 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Alageyik filminde annesi Halil’in arkasından nasıl bağırıştır?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren, yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Gitme Halil, geyik avı iflah etmez adamı diye bağırıştır. (5E1Ö)

Gitme! Geyik avı iflah etmez Halil, uğursuzluktur diye bağırıştır. (6E2Ö)

Tablo 4.21 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Geyiğin eski önemini yitirmesiyle daha çok hangi hayvanlar önem kazanmıştır?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.21 incelendiğinde 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Geyiğin eski önemini yitirmesiyle daha çok hangi hayvanlar önem kazanmıştır?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren ya da yanıtı bırakarak boş bırakan öğrenci olmamıştır. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Kurt, at ve yırtıcı kuşlar önem kazanmıştır. (6K1Ö)

Geyiğin eski önemini yitirmesiyle daha çok kurt, at ve yırtıcı kuş gibi hayvanlar önem kazanmıştır. (7K1Ö)

Tablo 4.22 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Yaralı bir geyiğin insanların yaşadığı alana sığınması neyin işaretidir?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtı bırakarak boş bırakan	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.22 incelendiğinde 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Yaralı bir geyiğin insanların yaşadığı alana sığınması neyin işaretidir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren, yanıtı bırakarak boş bırakan öğrenci olmamıştır. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Yaralı bir geyiğin insanların yaşadığı alana sığınması huzursuzluk ve uyumsuzluk olduğunu, yaklaşan bir felaketin olduğunu ve ataların ruhlarının huzursuz olduğunu işaret eder. (7K2Ö)

Toplumu etkileyebilecek kötü olayların işaretidir. Ayrıca ataların ruhlarının huzursuz olduğu ve o topluma musibet uğrayacağını işaretidir. Felaketi haber verir. (8E1Ö)

Tablo 4.23 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Günümüzde doğayla iç içe bir yaşam tarzını teşvik etmek ve halka mitolojimizi öğretmek için geyik motifini nerelerde, nasıl kullanırdınız? Sebebiyle açıklayınız.” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi / Yöntemler	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Resim sanatı	2	0	0	0
Heykel sanatı	0	1	0	0
Pankart/ afiş/ poster/ çıkartma	0	0	2	0
Televizyon (haber, belgesel...)	0	0	2	0
Telefon uygulaması	0	0	1	0
Kırtasiye malzemeleri	1	1	1	0
Kıyafet / Takı	3	2	1	1
Kozmetik/ bakım	0	1	0	0
Halı/ kilim ve diğer dokumalar	0	1	0	0
Kapı ve duvar süsü / biblo	1	0	0	1
Kitap /eser yazımı	1	1	1	0
Dövme	0	0	0	1
- (Yanıtsız)	1	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.23 incelendiğinde 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan dinlediğiniz metinde “Günümüzde doğayla iç içe bir yaşam tarzını teşvik etmek ve halka mitolojimizi öğretmek için geyik motifini nerelerde, nasıl kullanırdınız? Sebebiyle açıklayınız.” sorusuna verilen yanıtlar şu şekilde örneklendirilebilir:

Resim sanatı kategorisi: *Tablolarda kullanırdım. Tablo duvarda asılı olduğu için herkesin görebileceği noktada olur ve bu da merak uyandırır diye düşünüyorum. Böylece insanlar geyiğin önemini merak eder ve araştırır. (5K1Ö)*

Heykel sanatı kategorisi: *Şehirlerde en çok ziyaret edilen yerlere geyik heykeli veya resmi koyardım. Çünkü Türkiye’de neredeyse unutulmuş olan geyik motifini en çok ziyaret edilen yerlere koyarım. Böylece geyik hakkında bilgi sahibi olmak isterler. Örneğin Artvin’de geyik heykeline rastlıyoruz. Sayısını arttırabiliriz. (6E5Ö)*

Pankart/ afiş/ poster/ çıkartma kategorisi: *Sokakta görülebilecek yerlere geyiğin önemini ve bazı davranışlarının neye işaret ettiğini anlatan afiş ve posterler asardım ve kalabalık olan ortamlara girip herkesin beni duyabileceği şekilde geyiğin önemini anlatırdım. (7K4Ö)*

Televizyon (haber, belgesel...) kategorisi: *Geyikleri korumak için televizyon kanallarını organize ederdim. Haberler, dizilerde vs. geyiğin Türkler için önemini vurgulardım. Üstelik haberlerde “Geyik avı yasaktır. Geyik avlayanlara para cezası kesilecektir.” diyerek korkuturdum. (7E3Ö)*

Telefon uygulaması kategorisi: *Geyik motifini bir telefon uygulaması geliştirerek öğrettirdim. Mesela mitolojiyle ilgili bir uygulama üretip herkesin mitolojimizi öğrenmesini sağlayacak uygulama tasarlardım. Uygulamayı her yerde paylaşarak tanınmasını sağlar ve herkesin erişim sağlamasına olanak tanırırdım. (7K3Ö)*

Kırtasiye malzemeleri kategorisi: *Okul eşyalarımnda kullanırdım. Böylece geyiğin beni koruduğunu düşünerek içim rahat eder. İşte bu sebeple okul eşyalarımnda kullanırım. (7K1Ö)*

Kıyafet / Takı kategorisi: *Kazak, mont vs. gibi ürünlerde kullanırdım. Ayrıca küpe, kolye gibi ürünlerde de kullanırdım. Beni korusun, iyilik getirsin isterdim. Buna inanırdım. (5K2Ö)*

Kozmetik/ bakım kategorisi: *Kozmetik, bakım ürünlerinde kullanırdım. İnsanların yoğun olarak kullandığı ürünler olduğu için daha çok kişiye ulaşırdım. (6E4Ö)*

Halı/ kilim ve diğer dokumalar kategorisi: *Halı, kilim, perde gibi eşyalarda geyik motifini görmekteyiz. Ben de bunların yaygınlaşması için uğraşırdım. Geyiğin kutsallığını anlatabildiğim her yerde anlatırdım. (6K2Ö)*

Kapı ve duvar süsü / biblo kategorisi: *Geyik motifini günümüzde pek çok alanda kullanabiliriz. Duvar üzerine geyik boynuzu asabiliriz veya poster, resim asabiliriz. Masa, kitaplık gibi eşyaların üzerine biblosunu koyabiliriz. Çünkü geyiğin insanların yaşadığı ortamda bulunması toplumu etkileyecek kötü bir durumdan korur. (8K1Ö)*

Kitap /eser yazımı kategorisi: *Geyik motifini, Türk mitolojisinde geyiği anlatan bir kitap yazıp orada kullanırdım. Çünkü kitaplar bize ışık tutar. Böylece Türk mitolojisine önem verilmesini sağlayabilirim. (7K2Ö)*

Dövme kategorisi: *Geyik motifli dövme yaptırabiliriz. Çünkü insan o dövmeyi yaptırdıca sürekli üzerinde taşıyabilecek ve kendini güvende hissedecek. (8E1Ö)*

Tablo 4.24 “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Geyiğin insana yol gösterişini kurgulayıp kısa bir hikâye veya destan yazınız.” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi / Yöntemler	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Hikâye	5	4	8	3
Destan	4	2	0	0
- (Yanıtız)	0	1	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.24 incelendiğinde 1. dönem 2. dinleme sınavında yer alan dinlediğiniz metinde “Geyiğin insana yol gösterişini kurgulayıp kısa bir hikâye veya destan yazınız.” sorusuna 20 kişi hikâye yazarak 6 kişi ise destan yazarak yanıt vermiş; 1 kişi ise yanıtız bırakmıştır. Verilen yanıtlar şu şekilde örneklendirilebilir:

Hikâye türü:

Yaralı Geyik

Eski yıllarda bir kasabada küçük bir kız vardı. Adı Gökçe idi. Gökçe bir sonbahar günü abisiyle kasabada gezerken önlerine aniden yaralı bir geyik atladı. Gökçe korkup kaçacakken abisi Gökçe'ye korkmaması gerektiğini söyledi. Gökçe'nin abisi tam geyiğin yarasına bakacaktı ki geyik yerinden fırladığı gibi kaçtı. Geyik çok ürkekti. Acaba kasabaya neden gelmişti? Gökçe koşup dedesine sordu, dedesinin yüzü düşmüştü. Gökçe nedenini merak ediyordu. Dedesi anlatmaya başladı.

- *Eğer yaralı bir geyik toplum içine çıkarsa bu Türklerde felaket demektir.*

Gökçe dedesinden işittiklerinden ötürü korkmuştu. Bir hafta sonra da bu felaket gerçek oldu. Türkler ve Çinliler arasında büyük bir savaş çıktı ve o gün Gökçe geyiğin mesajını daha iyi anladı. (6K2Ö)

Zeynep, Annesi ve Geyik

Bir gün Zeynep ormanda gezerken yaralı bir geyik gördü. Fakat bunun neye işaret olduğunu bilmiyordu. Ona yardım etmeye çalışsa da yapamadı. Eve gidince bunu annesine anlattı. Annesi, Zeynep'ten kendisini geyiğin bulunduğu yere götürmesini istedi. Zeynep ve annesi geyiğin yanına gitti. Geyik hâlâ oradaydı ve acı çekiyordu. Annesi Zeynep'e yaralı geyiğin olumsuzluklara, felakete işaret ettiğini detaylı bir şekilde anlattı. Zeynep biraz korkmuştu. Hemen onu veterinerine götürdüler. Veteriner geyiği iyileştirdi, Zeynep ve annesi geyiği ormana geri saldılar. Fakat içlerinde hâlâ bir korku vardı. Ertesi gün 4,3 şiddetinde bir deprem yaşandı. Zeynep ve annesi depremden sonra bunun yaralı geyiğin işareti olduğunu düşündü ve korkuları devam etti. Bir daha böyle bir felaketin yaşanmasını istemiyorlardı ki bu olaydan sonra şükür kötü bir olay yaşanmadı... (7K5Ö)

Okuldan Dönerken Gördüğüm Geyik

Elif okuldan eve dönerken yolda bir geyik gördü. Geyik sapasağlam ve çok güçlü duruyordu. Ayrıca Elif'in gittiği yere onunla birlikte gidiyordu. Elif şaşırды. Böyle bir geyik neden benimle aynı yere gidiyor ki diye düşündü. Eve gidince dedesine sordu.

- *Dede, eve dönerken karşıma sapasağlam ve çok güçlü görünen bir geyik çıktı. Bu ne anlama geliyor, biliyor musun?*
- *Elifçiğim, Türk mitolojisinde güçlü bir geyik görmek köydeki işlerin, kendi işlerimizin iyiye gideceğine ve daha iyi olacağı anlamına gelir.*
- *Gerçekten mi dedeciğim? Bunu duyduğuma çok sevindim... (8K2Ö)*

Destan türü:

Ergen'in Kurtuluşu

Mergen'in dört kardeşinden biri Ergen, daha çok küçük olduğu için henüz bir özelliği yoktu. O yüzden insanlar ne yapıyor ne ediyor kontrol etmesi için görevlendirildi. Bunun için babası Tanrı Kayrahan onu büyüyene kadar insana çevirdi. Günlerden bir gün Ergen ormanda insanlar ne yapıyor diye kontrol ederken kayboldu. Kardeşleri ve babası gökte yaşadığı için sesini onlara duyuramıyordu. Dönüp dolaşıp yine aynı yere geldi. Çaresizce yardım istemeye başladı. "Hu, huuu! Kimse yok mu bana yardım edecek? Heeey tanrılar

aşkına...” dedi. Tam bunu dediğinde oraya bir geyik geldi. “Sen tek başına ne ararsın burada?” dedi. “Sen kutsal geyik misin?” diye sordu Ergen. Geyik başını evet anlamında salladı. “Bana yol gösterir misin?” dedi Ergen. “Tabii ki” diye cevap verdi geyik ve Ergen’in abisine ulaştı. Ergen geyik sayesinde kaybolmaktan kurtulmuştu. (5E2Ö)

Umay ve Geyik

Umay, çocukların ve lohusa kadınların koruyucusudur ve doğanın, hayvanların da koruyucusudur. Bir gün Umay, bir geyiği yanına çağırır ve ona şunları söyler: “Geyikçiğim sana bir emir veriyorum. Bundan sonra yaralanırsan hemen bir insan bulup onun karşısına geç ve onların başına olumsuz bir şey geleceği anlamına gel. Bir de eğer birisi seni veya başka bir geyiği avlarsa o kişinin başına kötü bir şey geleceği anlamına gel. Lütfen bu anlattıklarımı diğer geyiklere duyur” demiş. Bütün bunları işiten geyik Umay Ana’ya: “Peki Umay Anacığim sen ne dersen ben onu yaparım.” demiş ve geyik yeryüzüne inip tüm geyiklere tüm bildiklerini anlatmış, duyurmuş ve görevleri böylece belli olmuş. (5K1Ö)

Geyik

Yıllar yıllar önce bir Çinli adam avlanmak için ormana gider. Dolaşır ve bir tavşan avlar. Bu küçük ormanda ağaçların arasında kaybolur gider. Bir bakar ki bir kuş var, onu da avlar. Ağaçlar biraz daha gürleşir. Adam şaşırır ama avlanmak için hâlâ gezer ve Saka Devletin sınırlarına girdiğini anlar ve biraz daha gezer. Orada gözüne bir geyik takılır. Onun yanına gidip tam kılıcını saplayacakken bir alamet olur ve geyik yara almaz ve büyür de büyür. Geyik adama şunu der: “Sen kim oluyorsun da beni öldürmeye kalkıyorsun? Ben geyik kılığına girmiş Tomris Hatun’um. Geyik avlamak felaket getirir. Benim topraklarıma gelip benim geyiklerimi öldürmene izin verir miyim? Bundan sonra geyik avlamayacaksın, onlar bizim yol göstericimizdir. Kötülükten uzak duracaksın” der. Bütün bunlar üzerine ağaçlar daha da gürleşip adamı sıkıştırır. Korkan adamı sonunda bırakır ve adam koşarak kaçır. (6E2Ö)

Öğrencilere 2. dönem 1. dinleme sınavında “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” başlıklı metin dinletilmiş, ardından 7 açık uçlu soru yöneltilmiştir. Metin içerisinde “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” konusundan bahsedilmiştir. Dinleme sınavına yönelik analizler aşağıda tablolastırılmıştır.

Tablo 4.25 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinden hareketle kült ne demektir?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.25 incelendiğinde 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinden hareketle kült ne demektir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren, yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Kelime manasıyla ibadet, din, tapınma, kutsal varlıklara gösterilen saygıdır. (5E1Ö)

İbadet, tapınma, din ve kutsal varlıklara gösterilen saygı anlamlarına gelir. (7E2Ö)

Tablo 4.26 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Ağaç neyi temsil eder?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	8	7	7	3
Yanlış	1	0	1	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.26 incelendiğinde 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Ağaç neyi temsil eder?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 25, yanlış yanıt veren öğrenci sayısı 2 olmuştur. Yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. Sınıf seviyelerine göre incelendiğinde 5. sınıf düzeyinde 1 kişi yanlış yanıt

vermiştir, yanıt vermeyen öğrenci olmamıştır. 6. sınıf düzeyinde yanlış yanıt veren, yanıtı bırakarak öğrenci olmamıştır. 7. sınıf düzeyinde 1 kişi yanlış yanıt verirken yanıtı bırakarak olmamıştır. 8. sınıf düzeyinde yanlış yanıt veren, yanıtı bırakarak öğrenci olmamıştır.

Doğru yanıtlar:

Canlılığı, hayatı, varoluşu ve bereketi temsil eder. (6E4Ö)

Varoluşu, canlılığı, hayatı ve bereketi temsil eder ve dünyanın merkezi kabul edilir. (7K5Ö)

Yanlış yanıtlar:

Yer şekli, dağ ve toprak. (5E3Ö)

Tanrıya gösterilen saygı anlamına gelir. (7E3Ö)

Tablo 4.27 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinden hareketle ağaç yeri ve göğü nasıl birleştirmektedir?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	7	6	5	3
Yanlış	2	1	1	0
Yanıtı bırakarak	0	0	2	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.27 incelendiğinde 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinden hareketle ağaç yeri ve göğü nasıl birleştirmektedir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 21, yanlış yanıt veren öğrenci sayısı 4, yanıtı bırakarak öğrenci sayısı 2 kişi olmuştur. Sınıf seviyelerine göre incelendiğinde 5. sınıf düzeyinde 7 kişi doğru, 2 kişi yanlış cevap vermiş; yanıtı bırakarak öğrenci olmamıştır. 6. sınıf düzeyinde 6 kişi doğru, 1 kişi yanlış cevap vermiştir; yanıtı bırakarak öğrenci olmamıştır. 7. sınıf düzeyinde 5 kişi doğru, 1 kişi yanlış cevap vermiştir; 2 kişi yanıtı bırakmıştır. 8. sınıf düzeyinde 3 kişi doğru cevap vermiştir; yanlış yanıt veren ve yanıtı bırakarak öğrenci olmamıştır.

Doğru yanıtlar:

Kökleri ve dallarıyla birleştirmektedir. (5E5Ö)

Kökleri ve dallarıyla yeri, göğü birleştirmektedir. (6E1Ö)

Yanlış yanıtlar:

Su, ateş ve Gök Tanrı ile birleştirmektedir. (5K3Ö)

Gök Tanrı sayesinde. (7E3Ö)

Tablo 4.28 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Türklerin kutsal saydıkları ağaçlar hangileridir?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.28 incelendiğinde 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Türklerin kutsal saydıkları ağaçlar hangileridir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren, yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Kayın, çam, kavak, ardıç ve çınar. (5E4Ö)

Kayın, kavak, çam, ardıç ve çınar ağaçları... (6K1Ö)

Tablo 4.29 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Türk inanç sisteminde kutsal kabul edilen ağaçların özellikleri nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3

Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.29 incelendiğinde 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Türk inanç sisteminde kutsal kabul edilen ağaçların özellikleri nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren, yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Yalnız ağaç olmaları, yapraklarını yaz kış dökmeyen ya da çok az dökmeleri, etrafındaki ağaçlardan daha uzun ya da daha heybetli olmaları, meyvesiz olmaları, geniş ve koyu gölgeli olmalarıdır. (5E3Ö)

-Yalnız ağaç olmalı,

-Yapraklarını yaz kış dökmemeli,

- Meyve vermemeli,

-Etrafındaki ağaçlardan ya daha uzun ya da daha heybetli olmalı,

-Geniş ve koyu gölgeli olmalıdır. (7E1Ö)

Tablo 4.30 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Günümüzde ağaçlara verilen değeri Türk kültüründeki ağaç kültü ile karşılaştırıp örnekler veriniz.” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.30 incelendiğinde 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Günümüzde ağaçlara verilen değeri Türk kültüründeki ağaç kültü ile karşılaştırıp örnekler veriniz.” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren, yanıtı bırakarak doğru yanıt vermemiştir. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Eskiden ağaçlar korunup kesilmiyordu. Ama şimdi kâğıt yapmak için ağaçları kesiyoruz. Bir de ev, okul, park, site, otel gibi yerler yapmak için ağaçlar kesiliyor. Eskiden dilekleri gerçek olsun diye ağaçlara çaputlar bağlanıp dilekler dileniyordu, ağaca büyük saygı duyuyorlardı. Maalesef şimdi ise oksijenimizi yani ağaçlarımızı yakıp yıkıyoruz. (5K1Ö)

Eskiden Türklerde ağaç çok önemli bir kavramdı ve zarar görülmesi engellenirdi, cezası da çok büyüktü. Fakat şimdi ağaçlar neredeyse tüm ülkelerce önemini yitirdi ve kimse ağaçları önemsemiyor, zarar veriyor. Doğadaki yaş ağaçları kesip ateş yakıyorlar. Yetmediği gibi ateşlerini söndürmüyorlar. Söndürülmediği için de tüm orman ve hayvanlar yangının ortasında kalıyor. Yaşadığım yer olan Artvin’de ağaç hâlâ önemini kaybetmedi ve bu beni bir nebze mutlu ediyor. Dilerim ki eski kültürümüzü yeniden kazanır, önemini anlarız. (7K4Ö)

Tablo 4.31 “Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan “Türk mitolojisinde ağacı veya kutsal bir ağacı anlatan hikâye veya şiir yazınız.” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi / Yöntemler	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Hikâye	6	6	7	1
Şiir	3	1	1	2
- (Yanıtızsız)	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.31 incelendiğinde 2. dönem 1. dinleme sınavında yer alan dinlediğiniz metinde “Türk mitolojisinde ağacı veya kutsal bir ağacı anlatan hikâye veya şiir yazınız.” sorusuna 20 kişi hikâye yazarak 7 kişi ise şiir yazarak yanıt vermiştir. Verilen yanıtlar şu şekilde örneklendirilebilir:

Hikâye türü:

Ağaçlar Cidden Kutsal Mıdır?

Bir yaz akşamı hava serin ve yıldızlar parlak...

Bir gün Tuana adında bir kız ve onun abisi vardı. Kutsal ağaçların arasında bir kulübede yaşıyorlardı. Fakat ağaçların kutsal olduğundan habersizlerdi. O gün abisi ormanın 2 kilometre uzağındaki şehre gitti ve biraz erzak aldı. Tuana yalnız kalıp sıkılacağı için mutsuzdu. Abisine yanında gelmek için ısrarcı oldu ama abisi izin vermedi. Tuana sıkıla sıkıla kavak ağaçlarının yanına gitti. Kendi kendine konuşmaya başladı. Ama o da ne, bir cevap geldi. Tuana etrafına baktı, kimse yoktu. Ağaçlardan biri tekrar Tuana'ya seslendi. Tuana etrafına şaşkın şaşkın baktı, kimseyi göremedi. "Kim var orada?" diye bağırırsa da cevap gelmedi. Akşam abisi gelince olan biteni anlattı. Abisi düşündü, bir an Tuana'nın delirdiğini düşünse de bu fikrinden hızlı vazgeçti. Ağaçların kutsal olduğunu söyledi, seninle onlar konuşmuş olmalı dedi. Tuana düşündü, cidden böyle bir şey olabilirdi. Biraz araştırma yaptıktan sonra ağaçların gerçekten kutsal olduğunu anladı. O gün ağaçların kutsallığını ve Tanrı'nın gönderdiği nimeti anladılar. (6K2Ö)

Kayın Ağacı

Zeynep babasıyla birlikte bir ormana yürüyüşe gider. Ormanda yürürken Zeynep'in gözüne bir ağaç takılır ve babasına bu uzun ve yaşlı ağacın ismini sorar. Babası da bu ağacın kayın ağacı olduğunu söyler. Zeynep de ağacın neden diğer ağaçlar gibi meyve vermediğini ve bu kadar uzun olduğunu sorar. Babası da Zeynep'e bu ağacın kutsal bir ağaç olduğunu söyler. Zeynep de bunun üzerine kutsal bir ağaç ise burada neden başka ağaç yok diye sorar. Babası da kutsal ağaçlar yalnız yaşarlar cevabını verir. Türk mitolojisi hakkında eve gidince daha fazla bilgi vereceğini söyler ve beraber eve dönerler. (7K2Ö)

Orman Yangını

Bir köyde yaşlı bir çift varmış ve bu yaşlı çift ormanın derinliklerinde yaşarmış. Yaşlı çiftin çocukları yokmuş. Bir gün gezintiye çıkmak isteyen Murat eşine şöyle demiş: "Hanım ben ormana gezintiye çıkacağım. Ama biraz yalnız kalayım, sen gelme." demiş. Murat ormanı gezmeye başlamış ve ormanın tam ortasında ateş yakan bir kişiyi görmüş ki o kişi kutsal olan ağaca bilerek veya bilmeyerek zarar verebilirmiş. Bunu gören Murat hemen eve dönüp eşine ormanın ortasında ateş yakan kötü niyetli birinin olduğu söylemiş. Ne yapmaları gerektiği konusunda hanımına danışmış. Eşi demiş ki: "Bey, hemen şehre inip insanlara haber verelim." demiş.

Şehre inip insanlara kısaca olayı anlatmışlar. Polis, jandarma kim varsa hızlıca olaya el atmış. Kutsal olan ağacın zarar görmeden kurtulması üzerine yaşlı çift çok mutlu olmuş.
(7K1Ö)

Şiir türü:

Ağaçlara Zarar Verme Artık

Ağaçları kesme artık

Düşün onlar olmadan

Sen yaşayamazsın

Cani olma artık

Onlar senin yaşam kaynağın

Sen kadar değerli isen

Onlar da o kadar değerli

Anla artık

Doğayı sev

Ağaçları koru

Unutma bu dediklerimi

Ey insan unutma! (5E1Ö)

Yeri Göğü Birleştiren Ağaç

Ağaçtır bizleri kurtaran

Ey büyük çınar, kayın, kavak ve çam

Yer ile göğü bağlayan

Heybetli, geniş ve koyu ağaç

Dünyanın merkezi kabul edilen

İbadeti, tapınmayı kapsayan

Bereket getiren ey ağaç

Yalnızsın biliriz! (7E1Ö)

Ağacın Güzelliği

Kök ve dallarıyla birleştirir yeri göğü

Sanki bir yıldız, aydınlatır gökyüzünü

Gül gibi güzeldir doğanın süsü

Geniş ve koyudur gölgesinin görüntüsü

Yalnız yaşar her bir ağaç

Meyvesiz olur kutsal ağaç

Yaşlıdır her kutsal ağaç

Sen ne güzel şeysin be ağaç. (8K2Ö)

Öğrencilere 2. dönem 2. dinleme sınavında “Renkler ve Yönler” başlıklı metin dinletilmiş, ardından 9 açık uçlu soru yöneltilmiştir. Metin içerisinde Türk mitolojisinde “Renkler ve Yönler” adlı konudan bahsedilmiştir. Dinleme sınavına yönelik analizler aşağıda tablolastırılmıştır.

Tablo 4.32 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Çinlilerin Türk ordusunda fark ettikleri şey nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	7	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	0	0	1	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.32 incelendiğinde 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Çinlilerin Türk ordusunda fark ettikleri şey nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 26’dır. Yanlış yanıt veren öğrenci olmamıştır. Yanıtsız bırakan 7. Sınıf düzeyinde 1 öğrenci olmuştur.

Doğru yanıtlar:

Kuzeyinde siyah atlılar, güneyinde kızıl atlılar, batısında da beyaz atlılar vardı. Bunu fark ettiler. (5E3Ö)

Kuzeyinde siyahtan oluşmuş atlı ordusu, güneyinde kıızıdan oluşmuş atlı ordusu, batısında beyazdan oluşmuş atlı ordusu olduğunu fark ettiler. (6K1Ö)

Tablo 4.33 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Ak rengi neyi temsil eder?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.33 incelendiğinde 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Ak rengi neyi temsil eder?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 27’dir. Yanlış yanıt veren, yanıtsız bırakan öğrenci olmamıştır. Dolayısıyla tüm sınıf seviyelerinde bu soruya doğru yanıt verilmiştir.

Doğru yanıtlar:

Beyaz rengi; büyüklüğü, adaleti, temizliği ve dürüstlüğü temsil eder. (5K3Ö)

Ak; büyüklüğü, temizliği, adaleti ve dürüstlüğü temsil eder. (6E3Ö)

Tablo 4.34 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Kuzeyimizdeki denizin adı nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	6	8	3
Yanlış	0	1	0	0
Yanıtsız	0	0	0	0

Toplam	9	7	8	3
--------	---	---	---	---

Tablo 4.34 incelendiğinde 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Kuzeyimizdeki denizin adı nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 26’dır. Yanlış yanıt veren 6. sınıf düzeyinde 1 öğrenci olmuştur. Yanıtsız bırakan öğrenci bulunmamaktadır.

Doğru yanıtlar:

Karadeniz’dir. (5E5Ö)

Kuzeyimizdeki denizin adı Karadeniz’dir. (7K3Ö)

Yanlış yanıt:

Akdeniz’dir. (6E4Ö)

Tablo 4.35 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Kuzeyden esen soğuk rüzgârın adı nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	7	3
Yanlış	0	0	1	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.35 incelendiğinde 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Kuzeyden esen soğuk rüzgârın adı nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 26’dır. Yanlış yanıt veren 7. sınıf düzeyinde 1 öğrenci olmuştur. Yanıtsız bırakan öğrenci bulunmamaktadır.

Doğru yanıtlar:

Karayel’dir. (5K4Ö)

Kuzeyden esen rüzgârın adı Karayel’dir. (8K1Ö)

Yanlış yanıt:

Karakış’tır. (7K3Ö)

Tablo 4.36 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Türk mavisini olarak bilinen renk nedir, neyi simgelemektedir?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	9	7	7	3
Yanlış	0	0	1	0
Yanıtsız	0	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.36 incelendiğinde 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Türk mavisini olarak bilinen renk nedir, neyi simgelemektedir?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 26’dır. Yanlış yanıt veren 7. sınıf düzeyinde 1 öğrenci olmuştur. Yanıtsız bırakan öğrenci bulunmamaktadır.

Doğru yanıtlar:

Türk mavisini diye bilinen renk turkuazdır ve şunları simgeler: Canlılık ve tazelik. Bunları simgelese de ölen kişinin ruhunun gökyüzüne gittiği inancı nedeniyle bazı dönemlerde yas rengi olarak da kullanılmıştır. (5K2Ö)

Turkuazdır. En çok canlılığı simgelese de ölen kişinin ruhunun gökyüzüne çıktığına inanıldığı için yas rengi olarak da kullanılmıştır. (7E2Ö)

Yanlış yanıt:

Mavi olacak. Çünkü mavi renk gök rengidir. (7E3Ö)

Tablo 4.37 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Çin seferinde dördüncü bir kol olsaydı rengi ne olacaktı ve dizilişte nerede yer alacaktı? Neden?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	8	7	7	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	1	0	1	0

Toplam	9	7	8	3
--------	---	---	---	---

Tablo 4.37 incelendiğinde 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Çin seferinde dördüncü bir kol olsaydı rengi ne olacaktı ve dizilişte nerede yer alacaktı? Neden?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 25’tir. Yanlış yanıt veren öğrenci olmamıştır. Yanıtsız bırakan ise 5. sınıf düzeyinde 1 öğrenci, 7. sınıf düzeyinde 1 öğrenci olmuştur.

Doğru yanıtlar:

Mavi olacaktı ve doğuda yer alacaktı. Çünkü gök rengi doğuyu temsil eder. (5K1Ö)

Mavi olacaktı, dizilişte doğuda yer alacaktı. Çünkü gök rengi doğuyu temsil eder. (8E1Ö)

Tablo 4.38 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Al rengin simgelediği yön neresidir ve al rengi neyi temsil eder?” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğru	7	7	8	3
Yanlış	0	0	0	0
Yanıtsız	2	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.38 incelendiğinde 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Al rengin simgelediği yön neresidir ve al rengi neyi temsil eder?” sorusuna verdikleri cevaplar doğrultusunda doğru yanıt veren öğrenci sayısı toplamda 25’tir. Yanlış yanıt veren öğrenci olmamıştır. Yanıtsız bırakan ise 5. sınıf düzeyinde 2 öğrenci olmuştur.

Doğru yanıtlar:

Güneydir. Yüksekliği ve kudreti temsil eder. Ayrıca düğünü de temsil eder. (5K4Ö)

Al renginin simgelediği yön güneydir. Al rengi yüksekliği ve kudreti temsil eder. (7K1Ö)

Tablo 4.39 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Al bayrağımızda kırmızı rengin kullanılmasını neye bağlıyorsunuz? Açıklayınız.” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi / Yöntemler	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Şehit kanı	6	5	6	1
Cesaret / güç / kuvvet / kudret	2	1	1	0
Savaş / zafer	0	1	0	0
Kötülüklerden korunma	0	0	0	1
Bağımsızlık / özgürlük	0	0	1	1
- (Yanıtsız)	1	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.39 incelendiğinde 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan dinlediğiniz metinde “Al bayrağımızda kızıl rengin kullanılmasını neye bağlıyorsunuz? Açıklayınız.” sorusuna verilen yanıtlar şu şekilde örneklendirilebilir:

Şehit kanı kategorisi: *Savaşta şehit düşen bütün Türklerin kanını temsil eder. Kırmızı renk, kandan gelmektedir. Kan oradaki insanların ruhunun bayrağımıza taşındığını vurgulamıştır. (6K2Ö)*

Cesaret / güç / kuvvet / kudret kategorisi: *Kırmızı rengi gücü simgeler. Türk askeri de her zaman güçlü ve cesur olduğu için bayrağımızda kırmızı renk kullanılmıştır. (5K2Ö)*

Savaş / zafer kategorisi: *Bence kırmızı rengi zaferi temsil ediyor. Çünkü ülkemiz neredeyse her savaşta zafer kazanmıştır. Kazanmak için de çok kan dökmüştür. (6E5Ö)*

Kötülüklerden korunma kategorisi: *Özellikle Al karısı olarak bilinen kötü niyetli yaratığın kırmızı rengini sevmemesi ve ondan korkmasından yola çıkarak kötülüklerden korunmak için bayrağımızın rengini kırmızı seçmiş olabiliriz. Kısaca kırmızı, Türk milletinde kudreti ve kötülerin kırmızı renginden korkmasını temsil eder. (8K2Ö)*

Bağımsızlık / özgürlük kategorisi: *Al bayrağımızda kızıl rengin kullanılmasını ülkemizin vatansever olmasına, ülkemizin asil bir yer olmasına, ülkemizin bağımsızlığını temsil etmesine ve şehitlerimizin kanının bayrağımızda yer almasına bağlıyorum. (7K2Ö)*

Tablo 4.40 “Renkler ve Yönler” adlı dinleme metnine dayanarak öğrencilerin 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan “Dinlediğiniz metinden bazı renklerin neyi temsil ettiği

öğrendiniz. Peki yeşil rengi sizce neyi temsil ediyor olabilir? Çıkarımlarınızı yazınız.” sorusuna verdikleri cevaplar

Sınıf Seviyesi / Yöntemler	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Doğa	5	5	7	1
Huzur, mutluluk, yenilenme	1	0	1	0
Para / ekonomi	1	0	0	0
İslamiyet	1	1	0	0
Baharın gelişi	0	1	0	2
- (Yanıtsız)	1	0	0	0
Toplam	9	7	8	3

Tablo 4.40 incelendiğinde 2. dönem 2. dinleme sınavında yer alan dinlediğiniz metinde “Dinlediğiniz metinden bazı renklerin neyi temsil ettiği öğrendiniz. Peki yeşil rengi sizce neyi temsil ediyor olabilir? Çıkarımlarınızı yazınız.” sorusuna verilen yanıtlar şu şekilde örneklendirilebilir:

Doğa kategorisi: *İnsanlığın ilk zamanlarında, yani insanların hiçbir şey bilmediği zamanlarda insanlar renklere önem vermiştir ve insanların her yerde yeşil rengini görmesi onları şaşırtmıştır. Yeşil hakkında daha fazla bilgi edinmek istemişlerdir. Bu şu an da aynıdır. Yani insanların doğa hakkında daha çok bilgi edinmek istemesi... Ağaç, çimen, meyve, sebze... Bu nedenle ben yeşilin doğayı temsil ettiğini düşünüyorum. (7K4Ö)*

Huzur, mutluluk, yenilenme kategorisi: *Doğanın insanı sakinleştiren bir yanı vardır. O yüzden sessizliği, huzuru ve rahatlamayı temsil ediyor. (7E1Ö)*

Para / ekonomi kategorisi: *Ülkesi için mücadele veren, bir şeyler icat edenler ülkesinin ekonomisini geliştirir ve ülkesini yüksek yerlere taşır. Ülkesini diğer ülkelere mecbur etmez. Bu yüzden zekâyı ve parayı çağrıştırıyor. (5E1Ö)*

İslamiyet kategorisi: *Yeşil rengi doğayı temsil ettiği kadar İslamiyet’i de temsil eder. Pek çok Müslüman ülke bayrağında yeşil rengini görürüz. Örneğin Azerbaycan, Türkmenistan bayrağında bunun etkisini görebiliriz. (5E2Ö)*

Baharın gelişi kategorisi: *Yeşil denilince ilkbahar aklıma gelir. Bahar bayramı olarak bilinen Nevruz bayramı da baharın gelişini müjdelir. Doğanın canlanması kutlanır.* (8K2Ö)

4.2 Konuşma Sınavı Bulguları

Araştırmada konuşma becerisinin değerlendirilmesi öğrencilerin düşüncelerini sözlü olarak ifade etme, dili etkili ve doğru biçimde kullanma ve iletişim ortamında anlamlı bütünlük kurma düzeylerini belirlemek açısından önem taşımaktadır. Uygulama kapsamında öğrencilerin konuşma becerilerini ölçmek amacıyla belirlenen konular üzerinde hazırlıklı konuşma yapmaları istenmiştir. Öğrencilerin konuşma performanslarını bütüncül biçimde değerlendirebilmek amacıyla içerik, dil ve anlatım, ses özellikleri ve iletişimsel yeterlik boyutlarını kapsayan bir konuşma ölçeği geliştirilmiştir.

Ölçekte kullanılan maddeler şu şekildedir:

Madde 1 (M1): Konuşma içeriğine uygun ön hazırlık yaparak konuşmasını planlar ve konuşmasını belirtilen sürede tamamlar.

Madde 2 (M2): Konuşmasına uygun hitaplarla başlar ve konuşmasını uygun ifadelerle sonlandırır.

Madde 3 (M3): Konuşmasında beden dilini etkili bir şekilde kullanır ve dinleyicilerle göz teması kurar.

Madde 4 (M4): Kelimeleri anlam ve bağlamına uygun bir şekilde seçip kullanır.

Madde 5 (M5): Düşünceler arasında anlam bütünlüğü sağlamak için geçiş ve bağlantı ifadelerini etkili bir şekilde kullanır.

Madde 6 (M6): İşitilebilir ses tonuyla konuşur ve önemli yerleri vurgular.

Madde 7 (M7): Konuşmasını bütünlük ve tutarlılık içinde sürdürür.

Madde 8 (M8): Gereksiz ses ve tekrarlardan kaçınarak konuşur.

Madde 9 (M9): Vurgu, tonlama ve telaffuza dikkat ederek konuşmasını sürdürür.

Madde 10 (M10): Konuşma süresince nezaket ve saygı kurallarına uygun davranır, dinleyicilerle etkili bir iletişim kurar.

Ölçeğe dayalı olarak gerçekleştirilen değerlendirmeler sonucunda elde edilen veriler, öğrencilerin sözlü ifade performanslarını çok boyutlu bir bakış açısıyla ortaya koymuştur. Bu doğrultuda konuşma becerisinin içerik, dil kullanımı, ses özellikleri ve iletişimsel yeterlik boyutları dikkate alınarak yapılan analizler öğrencilerin güçlü yönleri ile geliştirilmesi gereken alanların sistematik biçimde belirlenmesine olanak tanımıştır. Elde edilen bulgular, karşılaştırmaya elverişli olacak şekilde tablolaştırılarak incelenmiştir.

Konuşma sınavı doğrultusunda öğrencilere sırasıyla Türk mitolojisi içerisinde yer alan “Tanrı-Tanrıça-Ruhlar, Hayvanlar, İyeler, Renk-Sayı-Yönler” konuları verilmiştir. Öğrencilerin konuşma süreci konuşma ölçeği kullanılarak değerlendirilmiştir. Değerlendirmeye yönelik veri analizi aşağıdaki gibidir:

Konuşma sınavı doğrultusunda öğrencilere sırasıyla Türk mitolojisi içerisinde yer alan “Tanrı-Tanrıça-Ruhlar, Hayvanlar, İyeler, Renk-Sayı-Yönler” konuları verilmiştir. Öğrencilerin konuşma süreci konuşma ölçeği kullanılarak değerlendirilmiştir. Değerlendirmeye yönelik veri analizi aşağıdaki gibidir:

Tablo 4.41 1. dönem 1. konuşma sınavı değerlendirme ölçeği analizi

Ölçek Maddeleri/ Katılımcılar	M1	M2	M3	M4	M5	M6	M7	M8	M9	M10	Toplam
5K1Ö	10	10	10	10	10	10	5	10	10	10	95
5K2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	5	10	95
5K3Ö	10	5	10	10	10	10	10	5	10	10	90
5K4Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	5	10	95
5E1Ö	10	10	10	10	5	10	10	10	10	10	95
5E2Ö	10	10	10	10	10	10	10	5	10	10	95
5E3Ö	5	10	10	5	10	10	10	10	5	10	85
5E4Ö	10	10	5	10	10	5	10	10	5	10	85
5E5Ö	5	10	10	10	10	10	5	5	10	10	85
6K1Ö	10	10	10	10	10	10	10	5	10	10	95

6K2Ö	10	10	10	10	5	10	10	10	10	10	95
6E1Ö	10	10	10	10	5	10	10	5	10	10	90
6E2Ö	10	10	10	10	10	10	10	5	10	10	95
6E3Ö	10	10	5	10	10	10	10	5	10	10	90
6E4Ö	5	10	10	5	10	10	5	5	10	10	80
6E5Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K1Ö	10	10	10	5	10	10	5	5	10	10	85
7K2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K3Ö	10	10	10	5	5	10	10	10	10	5	85
7K4Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	5	10	95
7K5Ö	10	10	10	5	10	10	5	5	5	10	80
7E1Ö	10	10	10	10	10	10	10	0	5	10	85
7E2Ö	10	10	10	10	5	10	5	5	5	10	80
7E3Ö	10	10	10	10	5	10	10	5	5	5	80
8K1Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
8K2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
8E1Ö	10	10	10	10	10	5	10	5	5	10	85

Tablo 4.41 incelendiğinde,

“Konuşma içeriğine uygun ön hazırlık yaparak konuşmasını planlar ve konuşmasını belirtilen sürede tamamlar.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 7’si tam, 2’si kısmi puan almıştır. 6. sınıfta yer alan 7 öğrenciden 6’sı tam puan, 1’i ise kısmi puan almıştır. 7. sınıftaki 8 öğrencinin tamamı ile 8. sınıf düzeyindeki 3 öğrencinin tamamı bu maddeden tam puan almıştır. Elde edilen bulgular, öğrencilerin büyük çoğunluğunun konuşma öncesinde yeterli düzeyde hazırlık yaptığını ve konuşmalarını

belirlenen süre içerisinde planlı ve etkili bir biçimde tamamlayabildiklerini göstermektedir.

“Konuşmasına uygun hitaplarla başlar ve konuşmasını uygun ifadelerle sonlandırır.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 8’i tam puan, 1’i kısmi puan almıştır. 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrencinin tümü, 7. sınıftaki 8 ve 8. sınıftaki 3 öğrencinin de tamamı bu ölçütten tam puan almıştır. Tüm sınıf düzeylerinden elde edilen veriler birlikte değerlendirildiğinde öğrencilerin büyük bir bölümü konuşmalarına uygun hitaplarla başladıkları ve konuşmalarını anlam bütünlüğü içinde sonlandırabildiklerini ortaya koymaktadır.

“Konuşmasında beden dilini etkili bir şekilde kullanır ve dinleyicilerle göz teması kurar.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 8’i tam puan, 1’i kısmi puan almıştır. 6. sınıf düzeyinde yer alan 7 öğrenciden 6’sı tam, 1’i kısmi puan almıştır. 7. sınıf ve 8. sınıf düzeyindeki tüm öğrenciler bu maddeden tam puan almıştır. Bu durum, öğrencilerin sözlü anlatım sürecinde sözel olmayan iletişim öğelerini etkili bir biçimde kullandıklarını ve anlatımlarını destekleyici görsel unsurlarla zenginleştirdiklerini göstermektedir.

“Kelimeleri anlam ve bağlamına uygun bir şekilde seçip kullanır.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 8’i tam puan, 1’i kısmi puan almıştır. 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrenciden 6’sı tam puan, 1’i kısmi puan almıştır. 7. sınıftaki 8 öğrenciden 5’i tam, 3’ü kısmi puan almıştır. 8. sınıf düzeyindeki 3 öğrencinin tamamı bu maddeden tam puan almıştır. Bulgular, öğrencilerin büyük bir bölümünde kelime seçimi konusunda anlam ve bağlama uygunluğunun sağlandığını ancak 7. sınıf düzeyinde bu becerinin geliştirilmesine yönelik çalışmalara gereksinim duyulduğunu göstermektedir.

“Düşünceler arasında anlam bütünlüğü sağlamak için geçiş ve bağlantı ifadelerini etkili bir şekilde kullanır.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 8’i tam puan, 1’i kısmi puan almıştır. 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrenciden 5’i tam puan, 2’si kısmi puan almıştır. 7. sınıftaki 8 öğrenciden 5’i tam puan, 3’ü kısmi puan almıştır. 8. sınıf düzeyindeki 3 öğrencinin tamamı bu ölçütten tam puan almıştır. Geçiş ve bağlantı ifadelerinin daha etkin kullanılması için gerekli çalışmalar yapılması öngörülmüştür.

“İşitilebilir ses tonuyla konuşur ve önemli yerleri vurgular.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 8’i tam puan, 1’i kısmi puan almıştır. 6. ve 7. sınıf düzeyinde yer alan öğrencilerin tamamı bu ölçütten tam puan almıştır. 8. sınıf düzeyindeki 3

öğrenciden 2'si tam puan, 1'i kısmi puan almıştır. Bu bulgular, öğrencilerin büyük çoğunluğunun konuşma sürecinde ses tonunu işitilebilir düzeyde kullandıklarını ve vurgu gerektiren bölümlerde uygun ses vurgusu yaptıklarını göstermektedir.

“Konuşmasını bütünlük ve tutarlılık içinde sürdürür.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 7'si tam puan, 2'si kısmi puan almıştır. 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrenciden 6'sı tam, 1'i kısmi puan almıştır. 7. sınıftaki 8 öğrenciden 5'i tam puan, 3'ü kısmi puan almıştır. 8. sınıf düzeyindeki 3 öğrencinin tamamı bu ölçütten tam puan almıştır. Bu veriler, öğrencilerin büyük bir kısmının konuşmalarını yapısal bir tutarlılıkla sürdürebildiklerini ancak bazı sınıf düzeylerinde bu becerinin daha da geliştirilmesi gerektiğini göstermektedir.

“Gereksiz ses ve tekrarlardan kaçınarak konuşur.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 6'sı tam puan almış, 3'ü ise kısmi puan almıştır. 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrenciden yalnızca 2'si tam puan alırken 5 öğrenci kısmi puan almıştır. 7. sınıf düzeyinde bulunan 8 öğrenciden 3'ü tam, 4'ü kısmi puan almış; 1'i ise puan alamamıştır. 8. sınıfta yer alan 3 öğrenciden 2'si tam puan, 1'i ise kısmi puan almıştır. Elde edilen veriler, öğrencilerin konuşma sürecinde gereksiz tekrarlar (*hocam, arkadaşlar...*) ve dolgu ifadeleri kullanma eğiliminde olduklarını ortaya koymaktadır. Bu durum, özellikle düşüncüyü toparlama ve sözel akışı sürdürme sırasında “ııı”, “eee”, “şey” gibi geçici ifadelerin sıklıkla tercih edildiğini düşündürmektedir. Söz konusu anlatım alışkanlıklarının azaltılabilmesi için öğrencilerin yapılandırılmış konuşma etkinlikleriyle desteklenmesi ve akıcı anlatım becerilerini geliştirmeye yönelik sistematik çalışmalar yürütülmesi gerekmektedir.

“Vurgu, tonlama ve telaffuza dikkat ederek konuşmasını sürdürür.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 5'i tam puan, 4'ü kısmi puan almıştır. 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrenciden tamamı tam puan almıştır. 7. sınıftaki 8 öğrenciden 3'ü tam puan, 5'i kısmi puan almıştır. 8. sınıf düzeyindeki 3 öğrenciden 2'si tam puan, 1'i ise kısmi puan almıştır. Bulgular, vurgu ve tonlama gibi sesli anlatım unsurlarının geliştirilmesi gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu doğrultuda tekerleme çalışmalarının temel bir basamak olduğu değerlendirilip öğretim sürecinde aktif araç olarak kullanılmasının uygun olacağı sonucuna varılmıştır.

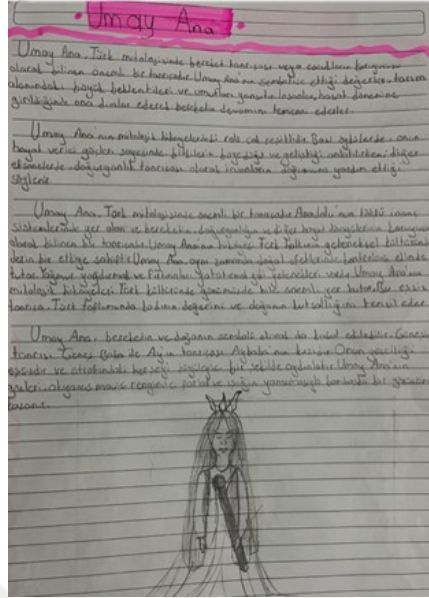
“Konuşma süresince nezaket ve saygı kurallarına uygun davranır, dinleyicilerle etkili bir iletişim kurar.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrencinin tamamı, 6. sınıf

düzeyindeki 7 öğrencinin tamamı ve 8. sınıf düzeyindeki 3 öğrencinin tamamı bu ölçütten tam puan almıştır. 7. sınıf düzeyindeki 8 öğrenciden 6'sı tam puan alırken 2 öğrenci bu ölçütü kısmi düzeyde karşılamıştır. Elde edilen bulgular, öğrencilerin büyük çoğunluğunun konuşma süresince dinleyicilerle saygılı ve nazik bir iletişim kurduklarını ve iletişim ortamını olumlu yönde etkileyen bir tutum sergilediklerini göstermektedir. Ancak 7. sınıf düzeyinde gözlenen kısmi puanlar, bu yaş grubunda zaman zaman iletişim problemlerinin ortaya çıktığını düşündürmektedir. Bu nedenle sözlü iletişimde nezaket ve saygı kurallarının tüm düzeylerde pekiştirilmesi önem taşımaktadır.

Öğrencilerin 1. dönem 1. konuşma sınavına yönelik konuşma öncesi hazırlıkları şu şekildedir:



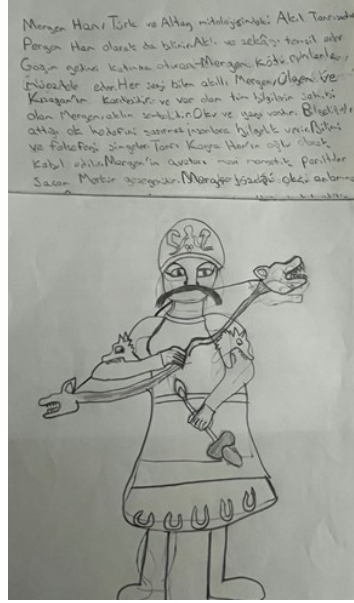
Şekil 4. 1 6K2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde Tanrı Erlik'e yönelik hazırlığı



Şekil 4. 2 8K2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde Tanrı Umay'a yönelik hazırlığı



Şekil 4. 3 6E5Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde Tanrı Ülgen'e yönelik hazırlığı



Şekil 4. 4 5E2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde Tanrı Mergen’e yönelik hazırlığı

Tablo 4.42 1. dönem 2. konuşma sınavı değerlendirme ölçeği analizi

Ölçek Maddeleri/ Katılımcılar	M1	M2	M3	M4	M5	M6	M7	M8	M9	M10	Toplam
5K1Ö	10	10	10	10	10	10	5	5	10	10	90
5K2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
5K3Ö	10	10	10	5	5	10	10	5	5	10	80
5K4Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
5E1Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
5E2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
5E3Ö	10	10	10	5	5	5	5	10	5	10	75
5E4Ö	10	10	10	10	5	5	10	5	10	10	85
5E5Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100

6K1Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
6K2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
6E1Ö	10	10	5	10	10	10	10	5	10	10	90
6E2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
6E3Ö	10	10	10	10	10	10	5	10	5	10	90
6E4Ö	10	10	10	10	5	10	5	5	5	10	80
6E5Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K1Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K3Ö	10	10	10	10	10	10	5	5	10	10	90
7K4Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K5Ö	10	10	5	10	5	10	5	5	5	10	75
7E1Ö	10	10	10	5	10	5	10	5	5	10	80
7E2Ö	10	10	10	10	10	5	10	5	5	10	85
7E3Ö	5	10	10	10	5	10	5	5	5	10	75
8K1Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
8K2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
8E1Ö	10	10	10	10	10	5	10	10	10	10	95

Tablo 4.43 incelendiğinde,

“Konuşma içeriğine uygun ön hazırlık yaparak konuşmasını planlar ve konuşmasını belirtilen sürede tamamlar.” maddesi kapsamında; 5, 6 ve 8. sınıf düzeyindeki öğrencilerin tümü tam puan almıştır. 7. sınıf düzeyindeki 8 öğrenciden 7’si tam, 1’i kısmi puan almıştır. Elde edilen bulgular, öğrencilerin büyük çoğunluğunun konuşma

öncesinde yeterli düzeyde hazırlık yaptığını ve konuşmalarını belirlenen süre içerisinde planlı ve etkili bir biçimde tamamlayabildiklerini göstermektedir.

“Konuşmasına uygun hitaplarla başlar ve konuşmasını uygun ifadelerle sonlandırır.” maddesi kapsamında, sınıf düzeylerinde yer alan öğrencilerin tümü bu ölçütten tam puan almıştır. Bu bulgu, öğrencilerin konuşma giriş ve sonuçlarında anlam bütünlüğünü sağladıklarını, uygun hitap ve kapanış ifadeleriyle anlatımlarını destekleyebildiklerini göstermektedir.

“Konuşmasında beden dilini etkili bir şekilde kullanır ve dinleyicilerle göz teması kurar.” maddesi kapsamında; 5 ve 8. sınıf düzeyindeki öğrencilerin tümü tam puan almıştır. 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrenciden 6’sı tam, 1’i kısmi puan almıştır. 7. sınıf düzeyindeki 8 öğrenciden 7’si tam, 1’i kısmi puan almıştır. Bu durum öğrencilerin sözel olmayan iletişim becerilerini etkili bir biçimde kullandıklarını ve beden dili aracılığıyla dinleyicilerle sağlıklı bir etkileşim kurabildiklerini ortaya koymaktadır.

“Kelimeleri anlam ve bağlamına uygun bir şekilde seçip kullanır.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyinde 9 öğrenciden 7’si tam, 2’si kısmi puan almıştır. 7. sınıf düzeyinde 8 öğrenciden 7’si tam 1’i kısmi puan almıştır. 6 ve 8. sınıf düzeyindeki öğrenciler tam puan almıştır. Bulgular, öğrencilerin büyük bir bölümünde kelime seçimi konusunda anlam ve bağlama uygun hareket ettiğini ortaya koymaktadır.

“Düşünceler arasında anlam bütünlüğü sağlamak için geçiş ve bağlantı ifadelerini etkili bir şekilde kullanır.” maddesi kapsamında; 5. sınıftaki 9 öğrenciden 6’sı tam, 3’ü kısmi puan; 6. sınıftaki 7 öğrencinin 6’sı tam, 1’i kısmi puan; 7. sınıfta 8 öğrenciden 6’sı tam, 2’si kısmi puan; 8. sınıftaki 3 öğrencinin tamamı ise tam puan almıştır. Elde edilen veriler, geçiş ve bağlantı ifadelerinin tüm sınıf düzeylerinde genel olarak etkili biçimde kullanıldığını ortaya koymaktadır. Lakin gözlemlenen kısmi puanlar, bazı öğrencilerde bu becerinin desteklenmeye ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Bu sebeple düşünceler arasında anlam bütünlüğü kurmayı sağlayan dilsel bağlayıcıların daha bilinçli ve işlevsel bir şekilde kullanılmasına yönelik uygulamalı etkinliklerin artırılması önerilmektedir.

“İşitilebilir ses tonuyla konuşur ve önemli yerleri vurgular.” maddesi kapsamında; 5. sınıftaki 9 öğrenciden 7’si tam, 2’si kısmi puan; 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrencinin 7’si de tam puan; 7. sınıf düzeyindeki 8 öğrenciden 6’sı kısmi, 2’si kısmi puan; 8. sınıftaki 3 öğrenciden 2’si tam, 1’i kısmi puan almıştır. Bu durum, öğrencilerin büyük çoğunluğunun ses tonunu işitilebilir düzeyde kullandığını göstermektedir.

“Konuşmasını bütünlük ve tutarlılık içinde sürdürür.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 7’si tam, 2’si kısmi puan; 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrenciden 5’i tam, 2’si kısmi puan; 7. sınıftaki 8 öğrenciden 5’i tam, 3’ü kısmi puan; 8. sınıftaki 3 öğrencinin tamamı ise tam puan almıştır. Bu veriler, öğrencilerin büyük kısmının konuşmalarını yapısal bir tutarlılıkla sürdürebildiklerini ancak bazı öğrencilerde söylem bütünlüğünün korunması, konu akışının sürdürülmesi ve konu geçişlerinin düzenlenmesi becerilerinin geliştirilmesi gerekliliğini göstermektedir.

“Gereksiz ses ve tekrarlardan kaçınarak konuşur.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 6’sı tam, 3’ü kısmi puan; 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrenciden 5’i tam, 2’si kısmi puan; 7. sınıftaki 8 öğrenciden 3’ü tam, 5’i kısmi puan; 8. sınıftaki 3 öğrencinin tamamı ise tam puan almıştır. Elde edilen veriler, konuşma sürecinde tekrar ve geçici ifadelerle özellikle 7. sınıf düzeyindeki öğrencilerde sıklıkla kullandığını göstermektedir. Bu tür anlatım alışkanlıklarının azaltılabilmesi için yapılandırılmış ve tekrar içeren konuşma uygulamalarının artırılması önerilmektedir.

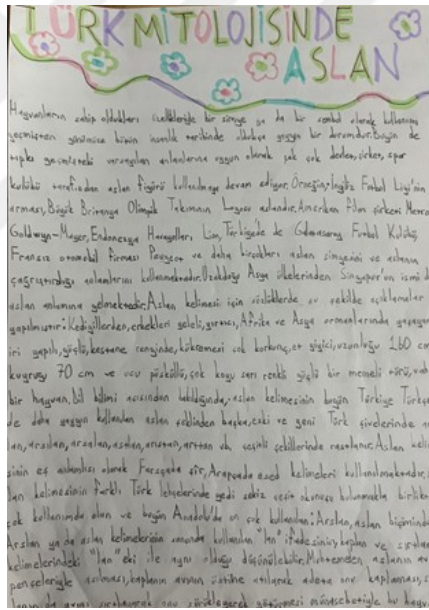
“Vurgu, tonlama ve telaffuza dikkat ederek konuşmasını sürdürür.” maddesi kapsamında; 5. sınıftaki 9 öğrenciden 7’si tam, 2’si kısmi puan; 6. sınıftaki 7 öğrenciden 5’i tam, 2’si kısmi puan; 7. sınıf düzeyinde 8 öğrenciden 4’ü tam, 4’ü kısmi puan; 8. sınıftaki 3 öğrencinin tamamı bu ölçütten tam puan almıştır. Bu bulgular, sesli anlatım öğeleri olan vurgu ve tonlamanın genel olarak etkili biçimde kullanıldığını ancak 7. sınıfta bu becerinin sistemli çalışmalarla desteklenmesi gerektiğini göstermektedir.

“Konuşma süresince nezaket ve saygı kurallarına uygun davranır, dinleyicilerle etkili bir iletişim kurar.” maddesi kapsamında; tüm sınıf düzeylerinde yer alan öğrencilerin tamamı bu ölçütten tam puan almıştır. Elde edilen bulgular, öğrencilerin konuşma süresince dinleyicilerle saygılı ve nazik bir iletişim kurduklarını ve iletişim ortamını olumlu yönde etkileyen bir tutum sergilediklerini göstermektedir.

Öğrencilerin 1. dönem 2. konuşma sınavına yönelik konuşma öncesi hazırlıkları şu şekildedir:



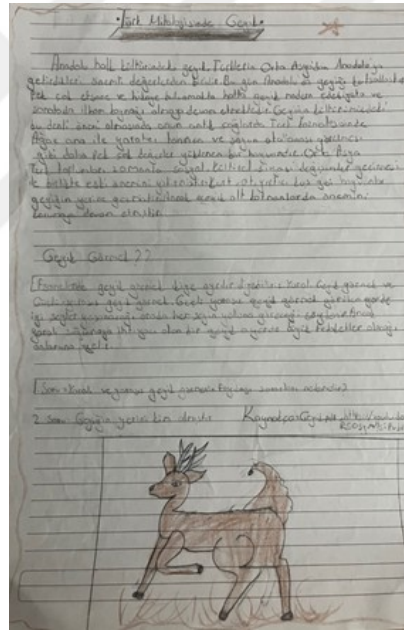
Şekil 4. 5 8E1Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde Anka kuşu motifine yönelik hazırlığı



Şekil 4. 6 7K2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde aslan motifine yönelik hazırlığı



Şekil 4. 7 5E2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde kartal motifine yönelik hazırlığı



Şekil 4. 8 8K2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde geyik motifine yönelik hazırlığı

Tablo 4.44 2. dönem 1. konuşma sınavı değerlendirme ölçeği analizi

Ölçek Maddeleri/ Katılımcılar	M1	M2	M3	M4	M5	M6	M7	M8	M9	M10	Toplam
5K1Ö	10	10	10	5	10	10	10	5	10	10	90

5K2Ö	10	10	10	10	5	10	10	10	5	10	90
5K3Ö	10	10	10	10	10	5	10	10	5	10	90
5K4Ö	10	10	10	10	10	10	10	5	5	10	90
5E1Ö	10	10	10	10	5	10	10	10	10	5	90
5E2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
5E3Ö	5	10	10	10	5	5	5	5	10	10	75
5E4Ö	10	10	10	5	10	5	10	10	5	10	85
5E5Ö	10	10	10	10	10	10	5	10	10	5	90
6K1Ö	10	10	5	10	10	10	5	5	5	10	80
6K2Ö	10	10	10	10	10	10	5	10	5	10	90
6E1Ö	10	10	10	10	10	10	10	5	5	10	90
6E2Ö	10	10	10	10	5	10	10	10	5	10	90
6E3Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
6E4Ö	5	10	10	10	5	10	5	5	10	10	80
6E5Ö	10	10	5	10	10	10	10	10	10	5	90
7K1Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K3Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K4Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K5Ö	10	10	10	10	5	10	0	5	0	10	70
7E1Ö	10	10	10	10	10	10	10	5	5	10	90
7E2Ö	10	10	10	10	5	10	10	5	0	10	80

7E3Ö	10	10	10	10	5	5	10	5	10	5	80
8K1Ö	10	10	10	10	10	10	10	5	10	10	95
8K2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
8E1Ö	10	10	10	10	10	5	10	10	10	10	95

Tablo 4.43 incelendiğinde,

“Konuşma içeriğine uygun ön hazırlık yaparak konuşmasını planlar ve konuşmasını belirtilen sürede tamamlar.” maddesi kapsamında; 5. sınıfta yer alan 9 öğrenciden 8’i tam puan, 1’i kısmi puan; 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrenciden 6’sı tam, 1’i kısmi puan; 7 ve 8. sınıftaki öğrencilerin tamamı bu ölçütten tam puan almıştır. Bulgular, öğrencilerin büyük bir çoğunluğunun konuşmalarına yönelik yeterli hazırlık yaptığını ve süre yönetimini başarıyla gerçekleştirdiğini göstermektedir.

“Konuşmasına uygun hitaplarla başlar ve konuşmasını uygun ifadelerle sonlandırır.” maddesi kapsamında bütün sınıf düzeylerindeki öğrenciler bu ölçütten tam puan almıştır. Bu durum öğrencilerin konuşmalarını yapılandırılmış biçimde başlatıp sonlandırabildiklerini ve anlamlı bir giriş, gelişme, sonuç düzeni oluşturabildiklerini göstermektedir.

“Konuşmasında beden dilini etkili bir şekilde kullanır ve dinleyicilerle göz teması kurar.” kapsamında 5, 7 ve 8. sınıf düzeyindeki öğrencilerin tümü tam puan; 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrenciden 5’i tam, 2’si kısmi puan almıştır. Bu bulgu, öğrencilerin sözlü anlatım sırasında jest, mimik ve göz teması gibi sözel olmayan iletişim öğelerini başarıyla kullandıklarını ortaya koymaktadır.

“Kelimeleri anlam ve bağlamına uygun bir şekilde seçip kullanır.” maddesi kapsamında; 5. sınıfta 9 öğrenciden 7’si tam, 2’si kısmi puan; 6, 7 ve 8. sınıf düzeyindeki öğrencilerin tümü tam puan almıştır. Bu veriler, öğrencilerin genel olarak bağlama uygun sözcük kullanımı konusunda başarılı olduklarını ancak birkaç öğrencide kelime seçimiyle ilgili dikkat eksikliği ya da kavramsal yetersizlik görüldüğünü düşündürmektedir.

“Düşünceler arasında anlam bütünlüğü sağlamak için geçiş ve bağlantı ifadelerini etkili bir şekilde kullanır.” maddesi kapsamında; 5. sınıftaki 9 öğrenciden 6’sı tam, 3’ü kısmi puan; 6. sınıftaki 7 öğrenciden 5’i tam, 2’si kısmi puan; 7. sınıf düzeyinde 8 öğrenciden 5’i tam, 3’ü kısmi puan; 8. sınıftaki 3 öğrencinin tamamı bu ölçütten tam puan almıştır.

Bu durum, öğrencilerin fikirlerini birbirine bağlayan dilsel geçişleri genellikle başarılı ve etkin biçimde kullandıklarını, anlatımlarında tutarlılık sağladıklarını göstermektedir. Kısmi puan alanlar ise çoğunlukla bu ifadeleri kullanmaktan geri durmuş ve yanlış yerlerde kullanmıştır.

“İşitilebilir ses tonuyla konuşur ve önemli yerleri vurgular.” maddesi kapsamında; 5. sınıftaki 9 öğrenciden 6’sı tam, 3’ü kısmi puan; 6. sınıftaki 7 öğrencinin tümü tam puan; 7. sınıftaki 8 öğrenciden 7’si tam, 1’i kısmi puan; 8. sınıftaki 3 öğrencinin 2’si tam, 1’i ise kısmi puan almıştır. Bu bulgular, öğrencilerin genel olarak sesini yeterli düzeyde kullanabildiğini ancak bazı sınıf düzeylerinde heyecan, öz güven eksikliği ya da konuya hakimiyetin zayıf olduğundan kaynaklandığı görülmüştür.

“Konuşmasını bütünlük ve tutarlılık içinde sürdürür.” maddesi kapsamında; 5. sınıftaki 9 öğrenciden 7’si tam, 2’si kısmi puan; 6. sınıftaki 7 öğrenciden 4’ü tam, 3’ü kısmi puan almıştır. 7. sınıftaki 8 öğrenciden 7’si tam, 1’i puan alamamıştır. 8. sınıftaki 3 öğrencinin tamamı bu ölçütten tam puan almıştır. Bu veriler, öğrencilerin büyük ölçüde anlatımda yapısal bütünlük sağladığını ancak birkaç öğrencinin konuşma sırasında fikir akışını koruma konusunda zaman zaman zorlandığını ortaya koymaktadır.

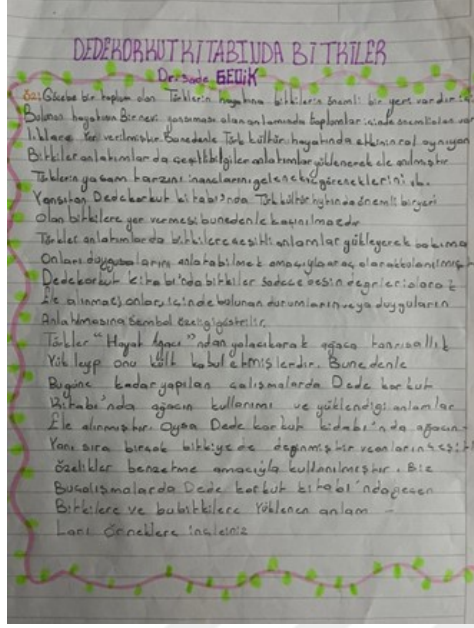
“Gereksiz ses ve tekrarlardan kaçınarak konuşur.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 6’sı tam, 3’ü kısmi puan; 6. sınıftaki 7 öğrenciden 4’ü tam, 3’ü kısmi puan; 7. sınıftaki 8 öğrenciden 4’ü tam, 4’ü kısmi puan; 8. sınıftaki 3 öğrenciden 2’si tam, 1’i kısmi puan almıştır. Bu durum öğrencilerin anlatım sırasında asalak sesleri sık kullandığını, süreyi doldurmak için tekrarlara sık başvurduğunu, bazı kalıp kelimelere başvurduğunu göstermiştir.

“Vurgu, tonlama ve telaffuza dikkat ederek konuşmasını sürdürür.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 5’i tam, 4’ü kısmi puan; 6. sınıftaki 7 öğrenciden 3’ü tam, 4’ü kısmi puan almıştır. 7. sınıftaki 8 öğrenciden 5’i tam, 1’i kısmi puan alırken 2 öğrenci puan alamamıştır. 8. sınıftaki 3 öğrencinin tümü tam puan almıştır. Bu sonuçlar öğrencilerin genel olarak sesli anlatım öğelerine dikkat ettiğini ancak telaffuz ve tonlama alanında zaman zaman desteklenmeye ihtiyaç duyduklarını göstermektedir. Derslerin planlanma ve uygulanma sürecinde diksiyon çalışmalarına düzenli ve amaçlı biçimde yer verilmesinin söz konusu becerilerin geliştirilmesine katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

Öğrencilerin 2. dönem 1. konuşma sınavına yönelik konuşma öncesi hazırlıkları şu şekildedir:



241



Şekil 4. 12 6K1Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde bitki kültürüne yönelik hazırlığı

Tablo 4.45 2. dönem 2. konuşma sınavı değerlendirme ölçeği analizi

Ölçek Maddeleri/ Katılımcılar	M1	M2	M3	M4	M5	M6	M7	M8	M9	M10	Toplam
5K1Ö	5	10	10	10	10	10	10	10	10	10	95
5K2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
5K3Ö	10	10	10	10	10	10	10	5	10	10	95
5K4Ö	10	10	5	10	10	10	10	10	10	10	95
5E1Ö	10	10	10	10	5	10	10	10	10	10	95
5E2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
5E3Ö	0	10	10	10	10	5	5	10	5	10	75
5E4Ö	10	10	10	10	5	5	10	5	5	10	80
5E5Ö	0	10	0	10	10	10	5	5	10	10	70

6K1Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
6K2Ö	10	10	10	10	10	5	10	10	10	10	95
6E1Ö	0	10	10	10	10	10	10	5	10	10	85
6E2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	5	10	95
6E3Ö	10	10	10	10	5	10	10	10	10	10	95
6E4Ö	0	10	10	10	10	10	10	10	10	10	90
6E5Ö	10	10	10	10	10	10	10	5	10	10	95
7K1Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K3Ö	10	10	10	10	5	10	10	10	10	10	95
7K4Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
7K5Ö	5	10	10	5	10	10	5	10	10	10	85
7E1Ö	5	10	10	10	10	10	10	10	0	10	85
7E2Ö	10	10	10	10	10	10	10	5	5	10	90
7E3Ö	10	10	5	5	10	10	10	5	10	10	85
8K1Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
8K2Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100
8E1Ö	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	100

Tablo 4.44 incelendiğinde,

“Konuşma içeriğine uygun ön hazırlık yaparak konuşmasını planlar ve konuşmasını belirtilen sürede tamamlar.” maddesi kapsamında; 5. sınıfta yer alan 9 öğrenciden 6’sı tam puan, 1’i kısmi puan almış; 2’si puan alamamıştır. 6. sınıf düzeyindeki 7 öğrenciden 5’i tam almış, 2’si puan alamamıştır. 7. sınıfta yer alan 8 öğrenciden 6’sı tam, 2’si kısmi puan almıştır. 8. sınıftaki öğrencilerin tamamı bu ölçütten tam puan almıştır. Bulgular,

öğrencilerin büyük bir çoğunluğunun konuşmalarına yönelik yeterli hazırlık yaptığını ve süre yönetimini başarıyla gerçekleştirdiğini göstermektedir. Fakat kısmi puan alan ya da hiç puan alamayan öğrencilerin performansları incelendiğinde bazı ortak yetersizliklerin dikkat çektiği görülmektedir. Bu öğrencilerin bir kısmı sunum materyallerini hazırlamamış veya belirlenen süre içerisinde konuşmasını tamamlayamamıştır. Ayrıca bazı öğrencilerde ön hazırlık eksikliği nedeniyle düşüncelerini açık ve düzenli biçimde ifade etmekte zorlandıkları gözlemlenmiştir. Bu tür durumlar hem zaman yönetimi hem de içerik planlaması açısından öğrencilerin desteklenmesi gerektiğini göstermektedir.

“Konuşmasına uygun hitaplarla başlar ve konuşmasını uygun ifadelerle sonlandırır.” maddesi kapsamında bütün sınıf düzeyindeki öğrenciler bu ölçütten tam puan almıştır. Bu durum öğrencilerin konuşmalarını yapılandırılmış biçimde başlatıp sonlandırabildiklerini göstermektedir.

“Konuşmasında beden dilini etkili bir şekilde kullanır ve dinleyicilerle göz teması kurar.” kapsamında 5. sınıftaki 9 öğrenciden 7’si tam, 1’i kısmi puan almış, 1’i ise puan alamamıştır. 6 ve 8. sınıf düzeyindeki tüm öğrenciler tam puan almıştır. 7. sınıf düzeyinde 8 öğrenciden 7’si tam, 1’i kısmi puan almıştır. Veriler, öğrencilerin konuşma sürecinde bedensel anlatım öğelerini bilinçli biçimde kullanarak iletişimlerini güçlendirdiklerini ve bu yolla iletilerini daha anlaşılır kılabilindiklerini göstermektedir.

“Kelimeleri anlam ve bağlamına uygun bir şekilde seçip kullanır.” maddesi kapsamında; 5, 6 ve 8. sınıf düzeyindeki öğrencilerin tümü tam puan almıştır. 7. sınıf düzeyinde 8 öğrenciden 6’sı tam, 2’si kısmi puan almıştır. Bu durum, öğrencilerin genel olarak sözcük seçiminde başarılı olduklarını ancak 7. sınıfta bazı öğrencilerin kavramları bağlama uygun biçimde kullanmakta zorlandıklarını görülmüştür.

“Düşünceler arasında anlam bütünlüğü sağlamak için geçiş ve bağlantı ifadelerini etkili bir şekilde kullanır.” maddesi kapsamında; 5. sınıftaki 9 öğrenciden 7’si tam, 2’si kısmi puan; 6. sınıftaki 7 öğrenciden 6’sı tam, 1’i kısmi puan; 7. sınıf düzeyinde 8 öğrenciden 7’si tam, 1’i kısmi puan; 8. sınıftaki 3 öğrencinin tamamı bu ölçütten tam puan almıştır. Bu durum öğrencilerin düşünce akışını sürdürmede bağlayıcı ifadelere çoğunlukla yer verdiklerini ve anlatımda anlam bütünlüğünü büyük ölçüde sağlayabildiklerini ortaya koymaktadır. Kısmi puan alan öğrencilerde ise geçiş ifadelerinin ya yetersiz kullanıldığı ya da bağlamla uyumsuz ve gereksiz biçimde yerleştirildiği gözlemlenmiştir.

“İşitilebilir ses tonuyla konuşur ve önemli yerleri vurgular.” maddesi kapsamında; 5. sınıftaki 9 öğrenciden 7’si tam, 2’si kısmi puan; 6. sınıftaki 7 öğrenciden 6’sı tam, 1’i kısmi puan; 7 ve 8. sınıf düzeyindeki öğrencilerin tümü tam puan almıştır. Veriler, öğrencilerin büyük ölçüde seslerini duyulur şekilde kullandıklarını göstermektedir. Fakat bazı sınıflarda yaşanan yetersizliklerin sahne kaygısı, güven eksikliği ya da içerik bilgisindeki eksiklikle ilişkili olabildiği görülmüştür.

“Konuşmasını bütünlük ve tutarlılık içinde sürdürür.” maddesi kapsamında; 5. sınıftaki 9 öğrenciden 7’si tam, 2’si kısmi puan; 7. sınıftaki 8 öğrencinin 7’si tam, 1’i kısmi puan almıştır. 6 ve 8. sınıftaki öğrencilerin tümü bu ölçütten tam puan almıştır. Genel olarak öğrenciler anlatımda düzenli ve tutarlı bir yapı sergilemiş ancak bazı bireysel örneklerde, fikirlerin sıralanışında kopukluklara rastlanmıştır.

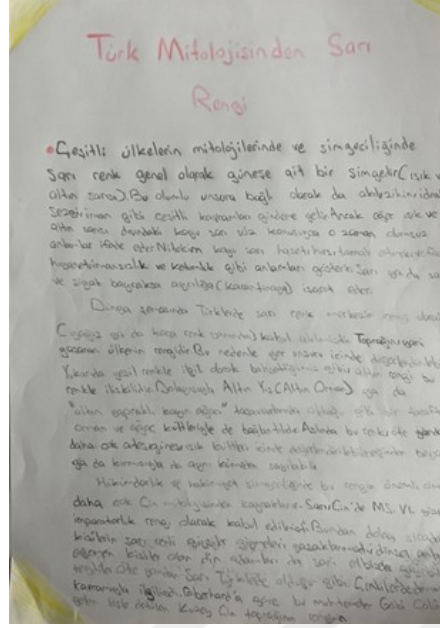
“Gereksiz ses ve tekrarlardan kaçınarak konuşur.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 6’sı tam, 3’ü kısmi puan; 6. sınıftaki 7 öğrenciden 5’i tam, 2’si kısmi puan; 7. sınıftaki 8 öğrenciden 6’sı tam, 2’si kısmi puan; 8. sınıftaki 3 öğrenci de tam puan almıştır. Bu bulgular, öğrencilerin konuşma sürecinde dolgu seslerine sıkça yer verdiklerini, süreyi tamamlamak adına tekrarlara başvurdıklarını ve bazı kalıplaşmış ifadeleri tercih ettiklerini göstermektedir.

“Vurgu, tonlama ve telaffuza dikkat ederek konuşmasını sürdürür.” maddesi kapsamında; 5. sınıf düzeyindeki 9 öğrenciden 7’si tam, 2’si kısmi puan; 6. sınıftaki 7 öğrenciden 6’sı tam, 1’i kısmi puan almıştır. 7. sınıftaki 8 öğrenciden 6’sı tam, 1’i kısmi puan alırken 1 öğrenci puan alamamıştır. 8. sınıftaki 3 öğrenci de tam puan almıştır. Genel olarak öğrencilerin sesli anlatım öğelerini farkında olarak kullandığı görüldü de telaffuzun doğruluğu ve tonlamanın işlevsel kullanımı açısından bazı öğrencilerin ek desteğe ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır.

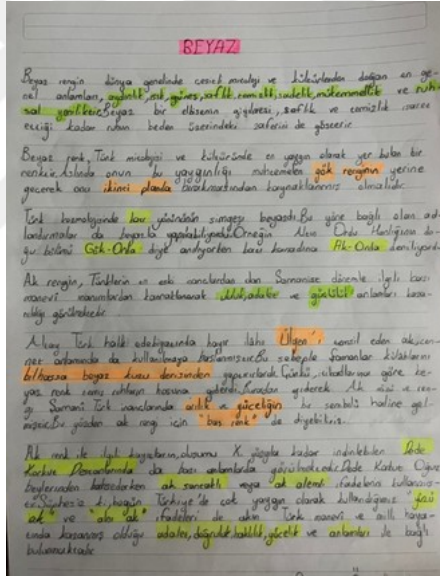
“Konuşma süresince nezaket ve saygı kurallarına uygun davranır, dinleyicilerle etkili bir iletişim kurar.” maddesi kapsamında tüm sınıf düzeylerinde yer alan öğrencilerin tamamı bu ölçütten tam puan almıştır. Bu bulgular öğrencilerin sözlü etkileşim sürecinde nazik ve dikkatli bir iletişim tarzı benimsediklerini, dinleyiciyle kurdukları ilişkinin genel olarak yapıcı olduğunu ortaya koymaktadır.

Öğrencilerin 2. dönem 2. konuşma sınavına yönelik konuşma öncesi hazırlıkları şu şekildedir:





Şekil 4. 15 5E2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde sarı renge yönelik hazırlığı



Şekil 4. 16 7K4Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisinde beyaz renge yönelik hazırlığı

4.3 Yazılı Sınav Bulguları

Yazılı sınavlara ilişkin bulgular, dinleme ve konuşma sınavlarından farklı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu durum yazılı sınavların yapısal özellikleri ile değerlendirme biçimlerinin ülke veya il düzeyinde ortak uygulamalar ve yayımlanan senaryolardaki kazanım ve soru dağılımı çerçevesinde şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. Sınıf seviyeleri arasında yer alan içerik ve ölçme farklılıkları da yazılı sınavların bütüncül analizinde farklı bir yöntem kullanılmasını gerekli kılmıştır. Bu çerçevede yazılı

sınavların değerlendirilmesi, dinleme ve konuşma sınavlarındaki çok boyutlu tablolardan farklı olarak ortak olmayan sınavlardan seçilen örnek soruların her sınıf düzeyi için ayrı ayrı çözümlenmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Böylece yazılı sınavların kendi ölçme yapısına uygun bir biçimde incelenmesi sağlanmış aynı zamanda öğrencilerin okuma ve yazma becerilerine ilişkin genel eğilimlerin belirlenmesine olanak tanınmıştır.

5. sınıf düzeyindeki öğrencilere *“Bağlamdan yararlanarak bilmediği kelime ve kelime gruplarının anlamını tahmin eder.”* kazanımına yönelik aşağıdaki soru yöneltilmiştir:

Ben orman canavarı Arçura. Durun durun korkmayın hemen canavar dedim diye. Canavar kelimesi şimdiki gibi “korkunç yaratık” anlamına gelmiyormuş önceden. Türk mitolojisindeki anlamını inceleyelim birlikte. Canavarlar hem iyi hem kötü ruhlar olarak bilinir. Mesela iyi özelliklerimden biri, ormanın derinliklerinde yaşayan hayvanları koruyup kollamaktır. Kimsenin onlara zarar vermesini istemem. Bunun için karanlık çökünce atıma biner, her bir köşesini pek iyi bildiğim biricik evim olan bu ormanları köşe bucak dolaşırım. Kötü özelliğim ise yalnızca görünüşüm. Upuzun boyum, neredeyse yerlere kadar uzanan saçlarım var. Bedenim kıllarla kaplı, simsiyah. Kızıl gözlerim ise hem önde hem arkada. Ama gözlerimin arkada da olması sayesinde arımdan gelen her türlü tehlikeyi hemen görebiliyorum, ne iyi değil mi? Gözünü dört açmak deyimi tam bana göre sanki ne dersiniz?

Bu metinde geçen bazı sözcüklerin anlamı aşağıda verilmiştir. Bu sözcükleri metinden bularak anlamlarının karşısındaki noktalı yerlere yazınız.

..... Mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim.

..... Ağaçlarla örtülü geniş alan.

..... Büyük zarar veya yok olmaya yol açabilecek, gerçekleşme ihtimali bulunan fakat istenmeyen sakıncalı durum.

..... Bir şeyin benzerlerinden veya başka şeylerden ayrılmasını sağlayan nitelik; hususiyet.

5. sınıf yazılı sınavındaki *“Bağlamdan yararlanarak bilmediği kelime ve kelime gruplarının anlamını tahmin eder.”* kazanımına yönelik analizler aşağıda tablolastırılmıştır.

Tablo 4.46 “Bu metinde geçen bazı sözcüklerin anlamı aşağıda verilmiştir. Bu sözcükleri metinden bularak anlamlarının karşısındaki noktalı yerlere yazınız.” sorusuna verdikleri cevaplar

Sorular	Doğru	Yanlış	Yanıtsız	Toplam
Mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim.	8	0	1	9
Ağaçlarla örtülü geniş alan.	9	0	0	9
Büyük zarar veya yok olmaya yol açabilecek, gerçekleşme ihtimali bulunan fakat istenmeyen sakıncalı durum.	4	2	3	9
Bir şeyin benzerlerinden veya başka şeylerden ayrılmasını sağlayan nitelik; hususiyet.	9	0	0	9

Tablo 4.45 incelendiğinde,

“Mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim.” sorusuna 8 öğrenci doğru yanıt vermiş, 1 öğrenci soruyu yanıtsız bırakmış, yanlış cevap veren olmamıştır.

Doğru yanıt:

Mitoloji (5K4Ö)

“Ağaçlarla örtülü geniş alan.” sorusuna 9 öğrencinin tamamı doğru cevap vermiştir.

Doğru yanıt:

Orman (5E4Ö)

“Büyük zarar veya yok olmaya yol açabilecek, gerçekleşme ihtimali bulunan fakat istenmeyen sakıncalı durum.” sorusuna 4 öğrenci doğru, 2 öğrenci yanlış cevap vermiş; 3 öğrenci ise soruyu yanıtsız bırakmıştır.

Doğru yanıt:

Tehlike (5K2Ö)

Yanlış yanıt:

Karanlık çökünce (5K1Ö)

“Bir şeyin benzerlerinden veya başka şeylerden ayrılmasını sağlayan nitelik; hususiyet.” sorusunda ise 9 öğrencinin tamamı doğru cevap vermiştir.

Doğru yanıt:

Özellik (5E5Ö)

6. sınıf düzeyindeki öğrencilere “*Hikâye edici metin yazar.*” kazanımına yönelik aşağıdaki soru yöneltilmiştir:

Aşağıdaki destan başlangıcını okuyunuz. Bu başlangıçtan yola çıkarak kendi destanınızı en az 12 cümleyle yazınız ve başlık belirleyiniz. Hayal gücünüzü kullanmaktan çekinmeyiniz.

.....

Gök ile yerin henüz birbirinden ayrılmadığı zamanlarda yedi dağın ardında, adını kimsenin bilmediği bir çocuk doğdu. Bu çocuğun gelişiyse rüzgâr yön değiştirdi, dağlar bir süre sessizliğe gömüldü. Halk, “Bir gün bu çocuk, karanlığı yenecek” dedi...

6. sınıf yazılı sınavındaki “*Hikâye edici metin yazar.*” kazanımına yönelik analizler aşağıda tablolaştırılmıştır.

Tablo 4.47 “Aşağıdaki destan başlangıcını okuyunuz. Bu başlangıçtan yola çıkarak kendi destanınızı en az 12 cümleyle yazınız ve başlık belirleyiniz.” sorusuna uyumları

Ölçütler	Tam Uyum	Kısmi Uyum	Uyum Yok	Toplam
Başlık yazma	3	0	3	6
Metin türüne uygunluk gösterme	4	2	0	6
En az 12 cümle ile yazma	4	2	0	6
Paragraf düzenine uyma (Serim-Düğüm- Çözüm)	2	2	2	6
Yazım ve noktalama kurallarına uyma	3	3	0	6

**Bir öğrenci Bireyselleştirilmiş Eğitim Programına (BEP) dahil olduğu için sınavı seviyesine uygun hazırlanmıştır. Bu sebeple yazılı sınavda sınıf mevcudu içine dahil edilmemiştir.*

Tablo 4.46 incelendiğinde, yazılı sınavda öğrencilerin yazma becerilerine ilişkin ölçütleri karşılama düzeylerinde farklılıklar olduğu görülmektedir. “Başlık yazma” ölçütünde öğrencilerin yarısı tam uyum gösterirken diğer yarısı bu ölçütü karşılamamıştır. “Metin türüne uygunluk gösterme” ve “En az 12 cümle ile yazma” ölçütlerinde öğrencilerin

büyük çoğunluğunun beklenen ölçütü sağladığı, az sayıda öğrencinin kısmi düzeyde performans sergilediği, ölçütü karşılamayan öğrencinin bulunmadığı belirlenmiştir. “Paragraf düzenine uyma (Serim–Düğüm–Çözüm)” ölçütünde dağılım daha dengeli olup öğrencilerin üçte biri ölçütü tam olarak yerine getirirken üçte biri kısmen yerine getirmiş, üçte biri ise hiç yerine getirmemiştir. “Yazım ve noktalama kurallarına uyma” ölçütünde ise öğrencilerin yarısının ölçütü tam olarak karşıladığı, diğer yarısının kısmi uyum sergilediği görülmektedir.

Tam uyum sağlayıp tam puan alan öğrencinin yanıtı:

Mustafa Ak Han'ın Adını Alışı

Gök ile yerin henüz birbirinden ayrılmadığı zamanlarda, yedi dağın ardında, adını kimsenin bilmediği bir çocuk doğdu. Bu çocuğun gelişyle rüzgâr yön değiştirdi, dağlar bir süre sessizliğe gömüldü. Halk, “Bir gün bu çocuk, karanlığı yenecek” dedi.

Çocuk henüz adsızdı. Çünkü Türkler çocuklarına adlarını ilk kahramanlıklarını yaptıklarında verirdi. Bu çocuk büyüdü büyüdü ve tam altı yaşına geldi. Arkadaşları ona adsız diyordu ve henüz ad alamadığı için onunla alay ediyorlardı. Mert ve Yiğit adlı iki çocuk adsız durmadan zorbalıyordu. Adsız daha fazla dayanamayarak onlara bir ders verdi. Arkadaş çevresi de o günden sonra adsıza Ak demeye başladı. Ak, adını bilge bir kişiden almamıştı ve büyüdüğü de ismi ona yetersiz gelmeye başladı. Bundan utanan Ak kahramanlık yapmak istiyordu. Büyüdüğü kartallara merak salıp kartalları evcilleştirmek için uğraştı. 11 yaşında da bir kartalı evcilleştirdi ve 13 yaşına geldiğinde evcilleştirdiği kartallarıyla gezerken bir tilkinin (tilki kılığına girmiş Al karısı) bir bebeğin yanına sinsice yaklaştığını gördü. Ak, kartallarını tilkinin üzerine salıp çocuğu kurtardı.

Ak, obaya geldikten sonra başına gelenleri anlattı. Bebeğin annesi de ardından yetişip geldi ve olanları doğruladı. Bunun üzerine Dedem Korkut gelip ona Mustafa Ak Han adını verdi. Böylece Ak, artık Mustafa Ak Han oldu. İşte o gün çocuk karanlığı yendi.
(6E2Ö)

Kısmi uyum sağlayıp kısmi puan alan öğrencinin yanıtı:

.....

Gök ile yerin henüz birbirinden ayrılmadığı zamanlarda, yedi dağın ardında, adını kimsenin bilmediği bir çocuk doğdu. Bu çocuğun gelişiyse rüzgâr yön değiştirdi, dağlar bir süre sessizliğe gömüldü. Halk, “Bir gün bu çocuk, karanlığı yenecek” dedi.

Çocuk büyüdü, güçlendi, bilgilendi. Bir gün annesi yanına geldi. Çocuğuna şöyle dedi. “Oğlum ben yaşıyorum artık. Gücünü kötülüklere kullanma, iyilik yap iyilik bul.” Dedi. Çocuk bir bir dinledi hepsini gerektiğinde not aldı en önemlisi ise kulağına küpe etti. Zaman geçti çocuk artık bir yetişkin genç oldu. Annesi ile babası vefatetti. Genç bir gün bir işle uğraşırken bir anda fırtınalar koptu, dağlar sallandı. Herkes kıyamet kopuyor sandı. Genç ne yapacağını bilemiyordu. Herkes ona güveniyordu sadece o kurtarabilirdi bu kara beladan. Bir anda tüm gücünü topladı ve bir umut doğdu. Sadece inanıp umut ettiği için her şey düzelmişti.

Genç gururlandı ve kendini artık tanıyordu gücünü anlamıştı. Bundan sonra günleri sevinç dolu geçti ve çocuk ülkesi için hep umutetti. (6K2Ö)

*Başlık oluşturma, metnin türüne uygunluk ve yazım–noktalama ölçütlerinde tam performans sergileyememiş; bu alanlarda kısmi düzeyde başarı göstermiştir.

7. sınıf düzeyindeki öğrencilere “Yazdıklarını düzenler.” kazanımına yönelik aşağıdaki soru yöneltilmiştir:

Ben Demirkıynak, balıkesirin Bigadiç dağlarının en korkutucu yaratığıyım. Her kılığa girebilir, korkunç sesler çıkararak insanların akıl sağlığını bozarım. Kokum, köy de herkezin delirmesine sebep olur. Her gece karanlıkta beliririm ve dağları inleyen çığlıklarla huzuru bozarım. Fakat beni yenecek bir şey var: Su.

Yukarıdaki metindeki yazım yanlışlarını tespit ederek aşağıya doğrularını yazınız.

--	--	--	--	--

7. sınıf yazılı sınavındaki “Yazdıklarını düzenler.” kazanımına yönelik analizler aşağıda tablolandırılmıştır.

Tablo 4.48 “Yukarıda verilmiş metindeki yazım yanlışlarını tespit ederek aşağıya doğrularını yazınız.” sorusuna verdikleri cevaplar

Cevaplar	Doğru	Yanlış	Toplam
balıkesirin - Balıkesir’in	7	0	7

Bigadiç dağlarının - Bigadiç Dağları'nın	6	1	7
köy de - köyde	6	1	7
herkezin - herkesin	7	0	7
Su - su	5	2	7

**Bir öğrenci bireyselleştirilmiş Eğitim Programına (BEP) dahil olduğu için sınavı seviyesine uygun hazırlanmıştır. Bu sebeple yazılı sınavda sınıf mevcudu içine dahil edilmemiştir.*

Tablo 4.47 incelendiğinde, “Balıkesir’in” ifadesine yönelik olarak 7 öğrencinin tamamı doğru yanıt vermiştir. “Bigadiç Dağları’nın” ifadesinde 6 öğrenci doğru yanıt vermiş; 1 öğrenci yanlış cevap vermiştir. “Köyde” sözcüğünde 6 öğrenci doğru yanıt verirken 1 öğrenci yanlış cevap vermiştir. “Herkesin” ifadesinde tüm öğrenciler doğru yanıt vermiştir. “Su” sözcüğünde ise 5 öğrenci doğru yanıt vermiş, 2 öğrenci yanlış cevap vermiştir. Yanlış cevapların sebebi, öğrencilerin ilgili sözcükteki yazım yanlışını doğru biçimde tespit edememelerinden ya da farklı bir sözcükte yanlışlık olduğunu düşünerek işaretleme yapmalarından kaynaklanmaktadır.

8. sınıf düzeyindeki öğrencilere “Metindeki anlatım biçimlerini belirler.” kazanımına yönelik aşağıdaki soru yöneltilmiştir:

Aşağıda verilen iki metni inceleyiniz. Ağır basan anlatım biçimini boşluğa yazınız.

Birinci Metin

Bazı kişiler Türk mitolojisinin günümüzde artık bir anlam ifade etmediğini, geçmişte kalmış anlatılardan ibaret olduğunu öne sürmektedir. Onlara göre modern dünyada bilim ve teknoloji öne çıkarken mitolojik öykülere ihtiyaç kalmamıştır. Hatta bu tür anlatıların varlığına inananlar kimi zaman küçümsenmekte ve alaya alınmaktadır. Oysa Türk mitolojisi, toplumun köklerini, değerlerini ve kültürel

İkinci Metin

Altay Dağları’nda uzun süren kuraklık, oba halkını çaresiz bırakmıştı. İnsanlar umutlarını yitirmeye başlamışken Kam Ana sihirli davulunu eline aldı ve Gök Tanrı’ya dua etti. O gece gördüğü rüyada, dağın zirvesinde parlayan bir yıldız taşı belirdi. Ancak bu taş, karanlık ruhların koruması altındaydı. Obanın genç ve cesur savaşçısı Tuğrul, halkını kurtarmak için yıldız taşıyı getirmeye gönüllü oldu. Kam Ana ona

sürekliliğini yansıtan önemli bir mirastır. Yaratılış, Ergenekon ya da Bozkurt destanı gibi anlatılar; sadece tarihsel birer hatırlatıcı değildir. Aynı zamanda bugünün kimliğini de şekillendiren sembollerdir. Dahası mitoloji; edebiyat, sanat ve eğitim alanlarında gençlere kültürel bilinç kazandırarak onların düşünsel ve estetik gelişimlerine katkıda bulunmaktadır. Sonuç olarak Türk mitolojisini yalnızca eski bir hatıra olarak görmek eksik bir bakış açısıdır. Mitoloji; geçmiş ile bugün arasında köprü kuran, toplumsal belleği besleyen ve gelecek kuşaklara aktarılması gereken zengin bir kültürel kaynaktır.

bir tılsım verdi ve şöyle dedi: “Bu seni koruyacak, fakat yalnızca yüreğin temiz kalırsa.” Tuğrul, korkutucu gölgelerle dolu zorlu yolları aştı, dağın eteklerinden doruklarına tırmandı. Zirveye ulaştığında, karanlık ruhlar etrafını sardı. O anda Kam Ana’nın öğrettiği kutsal sözleri söyledi. Birden yıldız taşı ışık saçtı, gökyüzünü aydınlattı ve karanlık ruhlar yok olup gitti. Tuğrul, taşı obaya getirdiğinde Kam Ana onu kutsadı ve suya çevirdi. Yeryüzünden berrak bir kaynak fışkırdı, kuraklık sona erdi. Oba yeniden yaşamla doldu ve halk, kurtuluşlarını Tuğrul ile Kam Ana’nın bilgece yol göstericiliğine borçlu oldu. O günden sonra yıldız taşı, Altay Dağları’nda nesilden nesile anlatılan bir efsaneye dönüştü.

8. sınıf yazılı sınavındaki “*Metindeki anlatım biçimlerini belirler.*” kazanımına yönelik analizler aşağıda tablolatırılmıştır.

Tablo 4.49 “Aşağıda verilen iki metni inceleyiniz. Ağır basan anlatım biçimini boşluğa yazınız.” sorusuna verdikleri cevaplar

Cevaplar	Doğru	Yanlış	Yanıtsız	Toplam
Birinci Metin	3	0	0	3
İkinci Metin	3	0	0	3

Tablo 4.48 incelendiğinde, birinci metne ilişkin soruda 3 öğrencinin tamamı doğru yanıt vermiş; yanlış cevaplayan ya da yanıtsız bırakan olmamıştır. İkinci metin için de aynı

durum geçerlidir. 3 öğrencinin tamamı doğru yanıtlamış, yanlış cevaplayan ya da yanıtız bırakan olmamıştır.

Doğru yanıt:

Birinci Metin: *Tartışmacı Anlatım*

İkinci Metin: *Öyküleyici Anlatım (8K1Ö)*

4.4 Türkçe Dersi Kapsamında Uygulama Örnekleri

Araştırma sürecinde sınav uygulamaları dışında öğrencilerin Türk mitolojisiyle daha yakından etkileşim kurmalarını sağlayan çeşitli etkinliklere de yer verilmiştir. Bu çalışmalar doğrudan ölçme-değerlendirme bulgusu niteliği taşımamakla birlikte öğrencilerin dil becerilerini geliştirmede ve kültürel bilinç kazanmalarında destekleyici bir rol üstlenmiştir. Ayrıca söz konusu uygulama örnekleri, ders sürecine farklı boyutlar kazandırmış ve öğretim etkinliklerinin çeşitliliğini artırmıştır. Eğitim-öğretim faaliyetlerinin sekteye uğramaması için bu etkinliklerin önemli bir kısmı ders dışı zamanlarda gerçekleştirilmiştir. Bu bölümde sunulan uygulamalar hem araştırmanın bütünlüğünü güçlendirmek hem de benzer çalışmaları hayata geçirmek isteyen öğretmenlere yol göstermek amacıyla paylaşılmıştır.

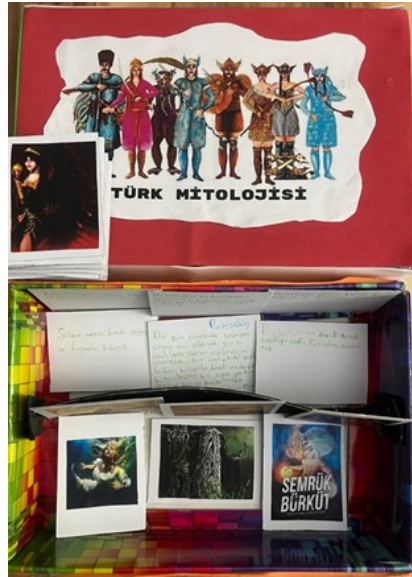
- Okuma etkinlikleri kapsamında öğrenciler, Türk mitolojisine ilişkin çeşitli eserleri kendi okuma süreçleri doğrultusunda ele almış; tematik ve eleştirel çalışmalar yürütmüştür. Bu çalışmalar ders sürecini destekleyici nitelik taşımıştır.

Okuma etkinlikleri kapsamında başvurulanan eserler:

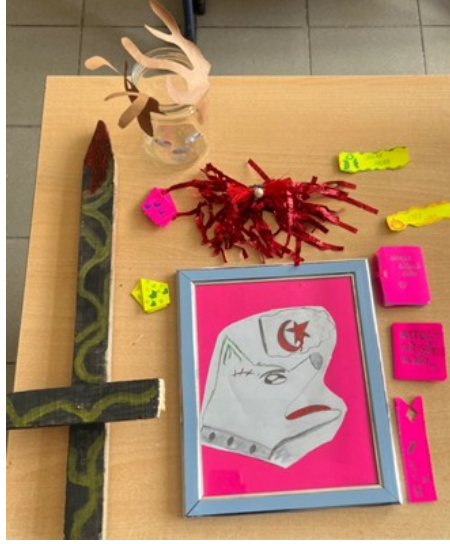
- Dede Korkut Kitabı/ Muharrem Ergin
- Dede Korkut Hikâyeleri/ Bilgin Adalı
- Oğuz Kağan Destanı/ Bilgin Adalı
- Türk Mitolojisinden Masallar 1-2/ Sacide Fikret Çobanoğlu
- Kam Ana'dan Türk Dünyası Masalları Serisi/ Hilal Koçyiğit
- Köklerden Göklere Türk Mitolojisi/ Gözde Dere, Ceren Kondal, Tuğba Gündal
- Türk Mitolojisi Üzerine Bir Roman Çocuk ve Hayat Ağacı/ Nodira İbrahim Güçsav
- Yeşim Taşı Efsanesi Serisi/ Ömer Ünal
- Türk Mitoloji Atlasında Tarih Öncesine Yolculuk/ Gülden Aydın Tekelioğlu

- Ağaçtan Gelen Çocuk, Pars'ın Gözü, Demir Dağ/ Ali Saçıkara
- Sınıf içinde yapılan canlandırma çalışmalarıyla mitolojik olay ve karakterler dramatize edilmiş, öğrencilerin hem sözlü ifade hem de bedensel anlatım becerileri desteklenmiştir. Özellikle konuşma sınavı yapıldıktan sonra karakterler (Tanrı, iye, hayvan...) karşı karşıya getirilmiş, anlatılanlar somutlaştırılmıştır.
- Performans ve proje ödevleri kapsamında ise öğrenciler, mitolojik unsurları temel alan araştırma ve tasarımlar gerçekleştirmiş böylece hem bilgiye ulaşma hem de özgün ürün ortaya koyma süreçlerine dâhil olmuşlardır. Yapılan çalışmaların bazıları:
 - Türk mitoloji figürlerinden ilham alarak kıyafet, takı, kırtasiye veya günlük eşya tasarımı.
 - Mitolojik karakterleri içeren bir kutu oyunu veya dijital oyun fikri geliştirme.
 - Türk tarihi veya mitolojik karakterini günümüze getiren bir hikâye yazma.
 - Türk mitolojisinde olmayan kendi oluşturduğunuz bir tanrı veya tanrıçayı anlatan bir destan yazma.
 - Mandala boyama.
 - Türk Mitolojisine dair çevreden esintiler konulu çalışma.

Öğrencilerin bazı çalışmaları ve ev ortamında kayıt altına aldıkları görseller:



Şekil 4. 17 5K2Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisi oyun kutusu



Şekil 4. 18 6K1Ö numaralı öğrencinin Türk mitolojisi tasarım projesi



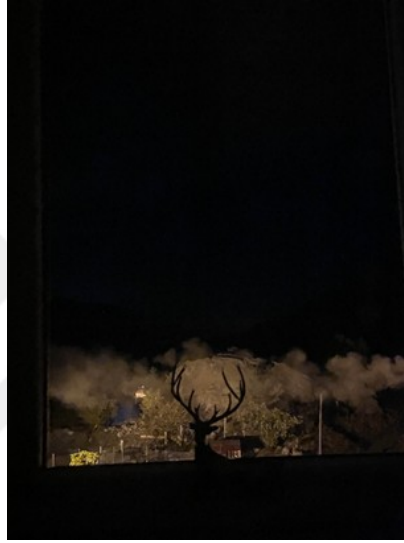
Şekil 4. 19 5K1Ö numaralı öğrencinin “Kayrahan” temalı mandala boyama çalışması



Şekil 4. 20 5K1Ö numaralı öğrencinin “Umay” temalı mandala boyama çalışması



Şekil 4. 21 5E3Ö numaralı öğrencinin evinde bulunan geyik motifli duvar halısı



Şekil 4. 22 6E5Ö numaralı öğrencinin evinde sergilenen geyik motifli biblo

- Ayrıca mitolojik temalı şarkılar tespit edilip dinlenmiştir. Öğrenciler bu şarkıların içeriklerini çözümleyerek mitolojik öğelerin müzik aracılığıyla nasıl aktarılabileceğini tartışmışlardır. Dinlenen bazı şarkılar:
 - Umay/ Faun & Fatma Turgut
 - Ruler Of Tamag/ Therion
 - Dede Korkut/ Gökhan Kırdar
 - Ummet Ozcan X Otyken Altay
 - Kayra/ Ummet Ozcan
 - Hoday/ Ay Yola
 - Attar- Altai Kai
 - Attargah/ Akdeniz Erbaş
 - Erlik Han, Albıs, Depegöz, Asla Töreyi Terk Etme, Ozanın Son Türküsü/ Kara Han (Nazif Tunç Demirağ)

- Film, dizi, belgesel ve çizgi film örnekleri izlenmiş; öğrenciler bu yapımları çözümleyerek mitolojik öğelerin çağdaş anlatılarda nasıl yeniden üretildiğini değerlendirmişlerdir. Bu uygulamalar sayesinde öğrencilerin hem görsel-işitsel metinleri anlamlandırma becerileri gelişmiş hem de mitolojinin günümüz kültüründe nasıl varlık gösterdiğini kavramaları sağlanmıştır.
 - Dede Korkut Hikâyeleri dizisi/ Yönetmen: Attila Candemir, Yapımcı: Abdullah Yörük
 - Tarkan film serisi
 - Cille çizgi filmi
 - Kökler belgeseli (TRT2)
 - İlk Göktürk Öyküleri/ Alper Çağlar
 - Türk Mitolojisi/ Shockvoice
- Öğrenciler, mitolojik öğelerin çağdaş anlatılardaki yeniden üretimini çözümlemek ve bu öğeleri görsel-metinsel tasarım pratikleriyle yeniden kurgulamak amacıyla yapay zekâ destekli araçlardan yararlanmışlardır. Bu süreçte ChatGPT, Gemini ve Canva gibi dijital uygulamalar kullanılmıştır. Yapay zekâ ürünü olan örnek görseller:



Şekil 4. 23 Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi



Şekil 4. 24 Umay Ana



Şekil 4. 25 Erlik



Şekil 4. 26 Türk mitolojisiinde geyik



Şekil 4. 27 Türk mitolojisinde ateş kültü

Çalışmalar bütüncül değerlendirildiğinde Türk mitolojisinin Türkçe dersine çok boyutlu katkılar sunduğu görülmektedir. Öğrenciler, gerçekleştirilen uygulamalar aracılığıyla hem dört temel dil becerilerini geliştirme imkânı bulmuş hem de kültürel mirasın değerleriyle doğrudan etkileşim kurmuştur. Kitap, film, müzik, canlandırma ve proje temelli çalışmalar sayesinde mitolojik unsurların farklı ifade biçimlerinde nasıl yeniden hayat bulduğunu deneyimleyen öğrenciler; eleştirel, yaratıcı ve estetik bakış açılarını zenginleştirmiştir. Bu doğrultuda Türk mitolojisinin öğretim süreçlerine dâhil edilmesi, dil becerilerinin gelişimini kültürel kimlik bilinciyle bütünleştiren ve kalıcı öğrenmeyi destekleyen özgün bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

5 SONUÇ VE ÖNERİLER

Araştırmanın bu bölümünde elde edilen verilerden hareketle ulaşılan bilgilere dair sonuçlar verilmiş ve bulgulara yönelik öneriler sunulmuştur.

Araştırma Türk mitolojisinin Türkçe derslerinde kullanımının öğrencilerin dil becerileri, öğrenmeye yönelik tutumları, kültürel bilinç ve farkındalıkları üzerindeki etkilerini ortaya koymayı amaçlamıştır.

Araştırma kapsamında veri toplama sürecinin ilk aşamasında öğrencilerin Türkçe dersine yönelik tutumları yarı yapılandırılmış görüşme formu (ön test) üzerinden alınmıştır. Başlangıç görüşleri öğrencilerin genel olarak Türkçe dersine karşı olumlu tutum sergilediklerini göstermiştir. Bu aşamada yalnızca iki öğrenci, dersi sevmediğini ve derse ilişkin istekli bir konumda olmadığını ifade etmiştir. Bu farklılık, nitel araştırmaların doğasına uygun biçimde bireysel algı ve deneyim çeşitliliğinin olağan bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Araştırma süreci sonunda görüşmeler yinelenmiş ve öğrenci tutumlarının her iki yönde de değişime açık olabileceği kabulü korunarak ele alınmıştır. Nihai görüşler başlangıçta dersi sevmediğini belirten iki öğrencinin süreç içinde dersle kurdukları ilişkiyi yeniden değerlendirdiklerini ve derse yönelik daha olumlu ifadeler kullandıklarını göstermiştir. Bununla birlikte genel öğrenci grubunda Türkçe dersine dair olumlu tutumun sürdüğü ve ters yönde bir farklılaşmanın gözlenmediği ortaya koyulmuştur. Bu bulgu, ders tutumlarının esnek ve değişime açık yapısını göz ardı etmeksizin öğrencilerin Türkçe dersine yönelik pozitif yönelimlerini süreç bütününde koruduklarını ve çalışmanın ana sonuçlarıyla uyumlu bir görünüm sunduğunu ortaya çıkarmıştır.

Mitoloji ve Türk mitolojisi kavramlarına ilişkin görüşmeler, katılımcı öğrencilerin bu alanlara dair ön bilgi düzeylerini ve kavramlarla ilk karşılaşmalarında geliştirdikleri anlamlandırma girişimlerini ortaya çıkarmıştır. Süreç başındaki görüşmeler öğrencilerin mitolojiye ilişkin yerleşik bir bilgiye sahip olmadığını, açıklamalarını ağırlıkla kavramın isminden doğan sezgisel çağrışım alanı üzerinden kurduklarını göstermiştir. Bu aşamada öğrenciler kavramın anlamını doğrudan tanımlamak yerine geçmişle, bilim dallarıyla ya da ilişkisiz kavram alanlarıyla eşleştirme yoluna gitmiştir. Mitoloji kavrayışları bireysel anlam arayışlarının doğal sınırları içinde şekillenmiştir. Sürecin sonunda yinelenen

görüşmeler (son test) ise öğrencilerin mitolojiyi açıklama, örneklendirme, yorumlama, karşılaştırma ve bu zeminden hareketle özgün içerik tasarlama yeterliğine yönelik bütünleşik bir düşünme pratiği sergilediklerini ortaya koymuştur. Öğrencilerin “Umay”, “Ülgen” ve “Kayrahan” gibi mitolojik karakterlerle birlikte “tulpar”, “börü” ve “bürküt” gibi mitik motifleri daha bilinçli bir ifade düzeyinde konumlandırıldığı görülmüştür. Öğrencilerin giyim, resim, yaratıcı yazma, aile içi isimlendirme ve oyun pratikleri gibi günlük deneyimlerinde mitolojik öğeleri kullanmaya başlamaları; mitolojinin sadece öğretim bağlamında ele alınan bir alan olmaktan çıkıp estetik tercih, günlük yaşam pratiği ve sembolik ifade süreçlerine dâhil edilebilen canlı bir düşünme zemini oluşturabildiğini göstermiştir.

Dil becerileri bağlamında elde edilen bulgular, mitolojik unsurların öğrencilerin anlama ve anlatma yeterliklerine eşlik eden geniş bir kültürel zemin oluşturabildiğini göstermiştir. Yazma etkinliklerinde öğrencilerin metin kurgulama, yaratıcı düşünce aktarımı ve kültürel öğeleri yazılarına yansıtma becerilerinde ilerleme kaydedilmiştir. Konuşma çalışmalarında öğrencilerin düşüncelerini daha akıcı, planlı, eğlenceli ve özgüvenli biçimde dile getirdikleri gözlenmiştir. Dinleme/izleme etkinlikleri sonucunda öğrencilerin duydukları metinlerden anlam çıkarma, değerlendirme yapma ve eleştirel yorum geliştirme becerilerinde gelişme görülmüştür. Okuma uygulamaları ise öğrencilerin anlama düzeylerini artırmış, metinlerdeki kültürel öğeleri ayırt etme ve yorumlama becerilerini güçlendirmiştir. Bunun yanında öğrencilerin kitap seçimlerinde mitolojik figürler içeren, destansı kahraman arketiplerinin işlendiği ve fantastik olay örgüsüne sahip eserleri tercih etmesi okuma motivasyonu ile mitolojik ilgi arasında bir paralellik bulunduğunu düşündürmektedir. Bu doğrultuda mitolojik anlatılar, öğrencilerin dilsel gelişimleri ile kültürel bağ kurma süreçlerinin kesiştiği üretken bir inceleme alanı olarak önem taşımaktadır.

Bu bulgulardan hareketle araştırma, Türk mitolojik anlatı ve motiflerinin öğrencilerin Türkçe dersiyle kurduğu duyuşsal ilişki ve kavramsal algı süreçlerinde olumlu yönelimin korunarak sürdürüldüğünü ortaya koymuştur. Başlangıçta mitolojiye mesafeli yaklaşan bazı öğrenciler, uygulamalar sonucunda bu içerikleri ilgi çekici bulmaya başlamıştır. Çocukların sahip oldukları yüksek hayal gücü, Türk mitolojisinin sunduğu sembolik ve zengin anlatılar aracılığıyla daha da beslenmiştir. Üstelik edindikleri kazanımları Türkçe dersiyle sınırlı tutmayıp farklı derslere ve öğrenme ortamlarına taşımışlardır. Nitekim görsel sanatlar dersinde serbest etkinliklerde mitolojik figürleri çizimlerine dâhil etmeleri,

müzik dersinde şarkı sözlerini mitolojik imgelerle zenginleştirmeleri ve sosyal bilgiler dersinde karşılaştıkları motifleri tanıyıp kültürel bağlamda yorumlamaları; Türk mitolojisinin öğrencilerin öğrenme süreçlerine disiplinler arası bir nitelik kazandırdığını göstermektedir. Ayrıca video üreticiliği ve yapay zekâ ile ilgilenen öğrencilerin Türk mitolojik unsurlarını dijital ortamlara taşıdıkları görülmüştür. Bu bulgu mitolojik unsurların dil becerilerini geliştirdiği gibi öğrencilerin farklı derslerdeki ve ortamlardaki yaratıcılıklarını, yorumlama kapasitelerini ve kültürel farkındalıklarını destekleyen işlevsel bir kaynak olduğunu ortaya koymaktadır.

Ayrıca araştırma bulguları, öğrencilerin mitolojik kavram ve figürlerle kurdukları ilişkinin öğretim sürecinde sunulan kaynakların erişilebilirliği ve kültürel temsillerin görünürlüğü üzerinden biçimlendiğini düşündürmektedir. Öğrencilerin dünya mitolojik figürlerine görsel, dijital ve popüler kurgu kaynakları aracılığıyla daha erken dönemde aşinalık kazandıklarını dile getirmeleri bu kaynakların mitolojik bilgi dağarcığında hızlandırıcı bir rol üstlenebileceğine işaret etmektedir. Bu noktada Türk mitolojik anlatılarının öğrenciler tarafından zihinsel bir referans alanı olarak fark edilme sürecinin yabancı mitolojik kaynaklara kıyasla daha geç başladığı görüşme ifadelerinden anlaşılmaktadır. Görüşmeler, öğrencilerin popüler ve görünürlüğü yüksek dünya mit figürlerini güç-rol ve etki alanı ekseninde kolayca sınıflandırabildiklerini göstermektedir. Örneğin Zeus için “yaratıcı tanrı, şimşegin hâkimi, göğün yöneticisi”, Hades için “kaosun ve yer altının yöneticisi, korkulan güçlerin temsilcisi” gibi çok boyutlu tanımlamalar yapılabilmektedir. Buna karşın öğrencilerin süreç başındaki açıklamalarında Türk mitolojik figürlerini (Ülgen, Erlik...) güç ve etki alanı üzerinden sınıflandırma pratiğinin aynı açıklıkta görünür olmadığı anlaşılmıştır. Bu durum Türk mitolojik anlatılarının popüler platformlarda, günlük içerik dolaşımında ve ders materyali çeşitliliğinde yeterince yer bulamadığını göstermektedir. Bu sonuç Türk mitolojik anlatılarının öğrencilerin ifade ve kurgu süreçlerinde başvurulabilen bir düşünce zemini oluşturduğunu göstermektedir. Bunun yanında bu zeminin öğrenci zihninde daha erken ve çok yönlü biçimde konumlanabilmesi için ders içi ve ders dışı temsillerinin güçlendirilmesi gereksiniminin tartışmaya açılması gerektiği anlaşılmaktadır. Bulgular ışığında kültürel içeriklerin Türkçe öğretiminde işlevsel bir arka plan sağlayabileceğine ve seçilen kitle bağlamında öğrencilerin kültürel belleğini görünür kılmada üretken bir kaynak olarak ele alınabileceğine dair önemli veriler sunmaktadır.

Bu araştırmanın bulguları, Türk mitolojisi temelli içeriklerin öğrencilerin ana dili becerileri ve kültürel farkındalık süreçlerine eşlik edebilen üretken bir öğrenme zemini sunduğunu göstermektedir. Bu zeminin etkin biçimde güçlendirilebilmesi yalnızca sınıf içi uygulamalarla sınırlı olmayıp kültürel üretim ve içerik dolaşım alanlarının geniş bir paydaş ekosistemiyle desteklenmesini gerektirmektedir. Bu doğrultuda şu öneriler sunulabilir:

MEB öğretim programı tasarım süreçlerinde Türk mitolojisine ait öğelerin Türkçe öğretim kazanımlarıyla bütünleştirilebilme potansiyelinin sistemli ve görünür biçimde sunulması; öğrencilerin kültürel bağlam kurma, dinlediğini-okuduğunu yorumlama ve özgün kurgu geliştirme yeterliklerini güçlendirebilecek stratejik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bu görünürlüğün artırılmasının gelecekte ders kitaplarının içerik çeşitliliği, kültürel temsil kapasitesi ve ana dili öğretiminde bağlam temelli öğrenme ortamlarının zenginleşmesine katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Bu bağlamda mitolojik içeriklerin müfredat tasarımına entegrasyonu, kültürel kodların pedagojik süreçlerle uyumlu şekilde yapılandırılmasına imkân sunan işlevsel bir yön olarak ön plana çıkmaktadır.

TÜRKSOY için uluslararası Türk kültürü dolaşımında mitolojik figür ve sembollerin farklı medya, müzik ve tasarım türlerinde çoğaltılması uluslararası Türk kültür mirasının görünürlüğünü güçlendiren, çağdaş ve estetik temelli bir temsil alanı oluşturma potansiyeli taşımaktadır. Tüm Türk yurtlarının ortak hafıza ve kültür çatısı altında buluşmasını destekleyecek içerik üretiminin genç kuşaklarda birleştirici güç işlevi görecektir.

TÜBİTAK için Türk mitolojisi temelli üretimlerin popüler medya, edebî türler ve tasarım odaklı alanlarda artırılmasını hedefleyen disiplinler arası projelerin desteklenmesi önerilmektedir. Bu tür çalışmaların çoğaltılması hem uygulamaların yaygınlaştırılmasına hem de ölçme süreçlerinin çeşitlendirilmesine imkân sunan sürdürülebilir bir araştırma düzlemi oluşturabilir.

Öğretmen yetiştirme programları açısından Türk mitolojik figür, motiflerini pedagojik anlatı ve uygulama tasarımı, yaratıcı materyal geliştirme, konuşma-dinleme sınav konu tasarımı ve içerik analizi tabanlı ölçme-değerlendirme araçlarına dâhil etme yeterliğini güçlendiren uygulamalı modüllerin yer almasının öğretmenlerin kültürel içeriklere dayanan ders tasarlama becerilerine yeni bir ivme kazandırabileceği düşünülmektedir. Bu

bağlamda Canva, Invideo AI ve ChatGPT gibi dijital tasarım platformlarının öğretmen eğitim süreçlerinde kullanılmasının mitolojik içeriklerin eğitimsel materyal üretimindeki erişilebilirliğini artırabileceği kanaati öne çıkmaktadır. Bu durum öğretmenlerin ders içeriklerini hem tasarım hem de kültürel aktarım yönüyle zenginleştirme sürecinde işlevsel bir destek alanı oluşturabilecektir.

Akademisyen ve araştırmacılar için Türk mitolojisi ekseninde yürütülen çalışmaların kapsamının genişletilmesi, öğrencilerin mitolojik öğelerle kurdukları ilişkinin bilimsel zeminde daha görünür hale gelmesine katkı sunabilir. Bu doğrultuda Türk mitolojisi içeren öğretim uygulamalarının farklı eğitim kademelerinde yaygınlaştırılması, mitolojik figür ve sembollerin öğrenci becerilerindeki işlevinin daha sistematik biçimde incelenmesine imkân sağlayabilir. Ölçüm süreçlerinin farklı yaş gruplarını kapsayacak şekilde genişletilmesi, alandaki akademik çalışmaların veri zenginliğini ve araştırma kapsamını güçlendirme potansiyeli taşımaktadır. Ayrıca mitolojik içeriklerin Türkçe öğretim pratikleri, öğrenme süreçlerine eşlik etme düzeyi ve disiplinler arası yansımalar bakımından değerlendirme süreçlerine dâhil edilmesi gelecekte yapılacak araştırmalar için metodolojik ve veriye dayalı karşılaştırmaları destekleyebilir. Bu kapsamda mitoloji odaklı araştırmaların ilkokuldan üniversite düzeyine kadar yaygınlaştırılması, öğrenci görüşme ve üretimlerinin kültür-dil ilişkisi çerçevesinde daha geniş bir örneklem yelpazesıyla irdelenmesine katkı sağlayabilir.

Çocuk ve gençlik edebiyatı çizer/yazarları için Türk mitolojisine ait figür ve sembolleri içeren eserlerin sayısının artırılması, metin türlerinin çeşitlendirilmesi ve temaya yönelik yazar-öğrenci söyleşilerinin yaygınlaşması çocuk edebiyatı alanının kültür temelli üretimlerle zenginleşmesine katkı sağlayacaktır. Bu kapsamda mitolojik unsurların farklı edebî tür ve estetik yaklaşımlarla yeniden kurgulandığı çocuk yazını, öğrencilerin dil gelişimi ile kültürel yakınlık kurma süreçleri arasında yaratıcı bir kesişim alanı sunmaktadır. Metinlerde mitolojik evrenin görsel tasarımlarla güçlendirilmesi, anlatıların çok katmanlı anlam kurma imkânlarını artırabilir. Minyatür, illüstrasyon ve özgün kapak tasarımları gibi görsel üretimlerin öğrencilerin mitolojik figürleri rol ve etki ekseninde sınıflandırma becerilerini destekleyebileceği düşünülmektedir. Anlatılarda belirli bölümlerin hayal gücüne açık bırakılması, öğrencilerin özgün kurgu ve ifade geliştirme süreçlerini teşvik eden pedagojik bir strateji olarak değerlendirilebilir.

Yapımcı, yönetmen, müzisyen ve sosyal medya içerik üreticileri gibi popüler medya aktörleri açısından Türk mitolojik figür ve sembollerini içeren dizi, film, belgesel, çizgi

film, animasyon, destansı müzik yorumları, dijital görsel ve video kapakları ile kısa video (reels, shorts) üretimlerinin gün geçtikçe daha görünür hâle geldiği görülmektedir. Ancak bu içeriklerin nicelik, biçim ve estetik çeşitlilik açısından sınırlılıklar taşıdığı dikkat çekmektedir. Zaman içinde hem nitel hem de nicel gelişimin bilinçli üretim stratejileriyle desteklenmesi yararlı olacaktır. Bu tür mecralarda sahne kurgusunu güçlendiren mitsel karakter tanıtım akışları, tekrar eden görsel simgeler, sinematik geçiş, destansı ses uyumları ve etkileyici müziksel vurgu kalıpları gibi yaratıcı sunum tekniklerinin öğrencilerde mitolojiye yönelik kavramsal aşinalık ve sembolik çözümleme becerilerini destekleyebileceği değerlendirilmektedir.

Tekstil, kırtasiye vs. üreticileri için Türk mitolojik figür ve sembollerinin görünürlüğünün artırılması; genç kuşakların kültürel imgelerden beslenen özgün ifade ve tasarım dili geliştirme süreçlerine katkı sunan yaratıcı bir dolaşım zemini oluşturabilir. Ayrıca kılık kıyafetten aksesuarlara, araç gereçlerden tabelalara kadar yabancı dil ve yabancı kültür zehirlenmesinin önüne yeniden milli kimlik ve şuur ile geçilebilir. Bu doğrultuda Türk mitolojisine dayalı tasarımların yaygınlaşması, gençlerin kültürel kimlik bilinciyle içerik üreten katılımcılar olarak konumlanmalarını teşvik edebilir.

Uzun vadeli etki çalışmalarında Türk mitolojisinin Türkçe derslerindeki kullanımının öğrencilerin kalıcı öğrenme ve dönemsel başarı üzerindeki etkilerini izleyebilmek amacıyla boylamsal araştırmaların yürütülmesi önerilmektedir. Bu izleme çalışmalarının öğrenci performanslarındaki gelişim seyrinin ve mitolojik imgelerin ana dili öğretimi sürecindeki yerinin zaman ekseninde değerlendirilmesine imkân sağlayabileceği düşünülmektedir.

Sonuç olarak Türk mitolojisinin erken temsil, kültürel aşinalık ve ders materyali zenginliği bağlamında geniş bir paydaş ağıyla eş güdümlü biçimde desteklenmesinin öğrencilerin dilsel ifade gücünü, estetik tercih gelişimini ve kültürel bağlam kurma pratiklerini olumlu etkileyen bir yönelim sunabileceği kanaati öne çıkmaktadır. Bu yönelimin güçlendirilmesinin ana dili öğretiminde kültürel içeriklerin eğitimsel uygulanabilirliğine yönelik alan yazına ivme kazandırabileceği düşünülmektedir.



KAYNAKLAR

- Acalov A. (1988). *Azerbaycan mifoloji metinleri*. Bakü: Elm Yayınları.
- Adalı, O. (2016). *Anlamak ve anlatmak*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Ağca, H. (1999). *Sözlü anlatım*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Aksoy, E. (2022). Kaplumbağa figürünün mitolojik olarak incelenmesi ve anadolu dokumalarında kullanımı. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 55.
- Aktaş, Ş. & Gündüz, O. (2004). *Yazılı ve sözlü anlatım- kompozisyon sanatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aksan, D. (2006). *Anlambilim, anlambilim konuları ve Türkçenin anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Aksan, D. (2000). *Her yönüyle dil, ana çizgileriyle dil bilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akyol, H. (2000). *Yazı öğretimi*. Millî Eğitim, 146.
- Akyüz, Ç. (2017). Dağ, su ve mağara kültürleri bağlamında Ankara Hüseyin Gazi türbesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 81.
- Aliyev, R. (2020). *Türk mitolojisi*. Ankara: Astana Yayınları.
- Alizade, R. (2012). *Türk mitolojisinde kültürler (totemizm meseleleri)*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları.
- Alyılmaz, C. (2013). *Türk kültüründe kaplumbağa*. Prof. Dr. Leyla Karahan Armağanı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Alyılmaz, C. (2015). *İpek yolu kavşağının ölümsüzlük eserleri*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Alptekin, A. B. (2002). *Taşeli masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Anohin, A. V. (1924). *Materialı po şamanstvu u Altaytsev*. Sbornik Muzeya Antropologii Etnografii (MAE), 4/ 2.
- Arıcı, A. F. (2008). *Okuma eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Atık, D. (2001). *Eski Türklerde kurban inancı ve uygulamaları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Aytaş, G. (1999). *Türk kültür ve edebiyatında geyik motifi ve “Haza Destan-ı Geyik”*. Hacı Bektaş Velî Dergisi, 12.
- Balaban, T. (2013). Kurtağzı bağlama geleneği ve dini dayanağı üzerine: Amasya İli Örneği. *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 2(4).
- Bars, M. E. (2017). Türk destanlarında mağara kültürü üzerine bir değerlendirme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/ 52.

- Bars, M.E. (2014). Türk kültüründe ağaç kültü ve şor kahramanlık destanlarına yansımaları. *International Journal of Social Science*, 27.
- Bayat, F. (2006). *Ana hatlarıyla Türk şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2017). *Kadim Türklerin mitolojik hikâyeleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2022). *Türk mitolojik sistemi ontolojik ve epistemolojik bağlamda Türk mitolojisi 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2024). *Türk mitolojik sistemi kutsal dışı mitolojik ana, Umay paradigmasında ilkel mitolojik kategoriler, iyeler ve demonoloji 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bekki, S. (2014). *Arkaik kahramanlık destanları ile Saltukname'nin benzerlikleri üzerine*. Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları.
- Beydili, C. (2022). *Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Birdoğan, N. (1988). Anadolu Aleviliğinde kadın bacılar, Bacıyan-ı Rum. *Folklor, Halkbilim Dergisi*, 36.
- Bonnefoy, Y. (2000). *Antik dünya ve geleneksel toplumlarda dinler ve mitolojiler sözlüğü I-II*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Boratav, P. N. (2020). *Türk mitolojisi/Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenisten Türklerinin mitolojisi*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Bölükbaşı, B. (2024). *Türk mitolojisi atlası*. İstanbul: Prestij, IKM Yayıncılık.
- Campbell, J. (2017). *Kahramanın sonsuz yolculuğu*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Carter, C., Bishop, J., & Kravits, L. (2002). *Key to effective learning*. New Jersey: Prentice Hall.
- Chevalier, J. & Gherbrant, A. (1996). *Dictionary Of Symbols*. İngiltere: Penguin Books.
- Ciğerci, F. M. (2024). *Kuramdan uygulamaya Türkçe öğretimi- dinleme eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Cunbur, M. (1982). *Folklorumuzda 'geyik' motifi üzerine*. II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri II. Cilt Halk Edebiyatı. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 71/94.
- Çay, A. M. (1989). *Türk Ergenekon bayramı Nevruz*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Çeribaş, M. (2021). Türk kültüründe kut inancı ve kut aktarma yolları. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14/ 36.
- Çoşkun, E. (2007). *Yazma becerisi, ilköğretimde Türkçe öğretimi* (Editörler: A. Kırkkılıç, H. Akyol). Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Çobanoğlu, Ö. (1993). Türk kültür tarihinde su kültü. *Türk Kültürü Dergisi* 361.
- Çobanoğlu, Ö. (2001). Mitlerin sözlü kültür ortamında teşekkül sürecinde tematik yapıları ve uygarlık bakımından işlevleri üzerine tespitler. *Folklor/Edebiyat*, 7(25).
- Çobanoğlu, S. (2020). *Türk mitolojisinden masallar 1*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- Çongur, H. R. (1995). Söz sanatı (I). *TÖMER Dil Dergisi*, 28.

- Çoruhlu, Y. (1999). *Türk mitolojisinin abc'si*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çoruhlu, Y. (2024). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Dashtseren, U. (2021). *Eski göçebe kavimlerinde ateş kültü*. Sakarya: 6. Uluslararası Öğrencilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı Dokuzuncu Kitap. İstanbul: Uluslararası Öğrenci Dernekleri Federasyonu (Udef).
- Demirel, Ö. (1999). *İlköğretim okullarında türkçe öğretimi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Demirel, Ö. & Şahinel, M. (2006). *Türkçe öğretimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Dere, G. (2024). *Köklerden göklere Türk mitolojisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Dıykanbayeva, M. (2009). *Kırgız atalar kültü ve Kırgız atalar kültürünün yaşayan kültüre etkileri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Dilek, İ. (2020). Kült kavramı ve söz kültü. *Bilig/ Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 95.
- Dilek, İ. (2024). *Türk mitoloji sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Durbilmez, B. (2003). *Manas destanındaki kimi motiflerin Türk halk kültüründeki yansımaları*. Halkbilimi Araştırmaları-Forschungen für Volkerkunde, 2. Kitap.
- Durbilmez, B. (2008). Nahçıvan Türk halk inanışlarında mitolojik sayılar. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3/7.
- Durbilmez, B. (2011). Batı Trakya Türk halk kültüründe mitolojik sayılar. *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*, 3/1.
- Duydu, M. & Kayrabey Tekin, A. (2022). Türk mitolojisinde hayvan sembolizmi ve geleneksel “Şahmeran” figürünün sanata yansımaları. *İdil*, 96.
- Duymaz, A. (1998). Anadolu ve Balkan Türklerinin halk anlatmalarında mitolojik bir kuş: Zümrüdü Anka. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1).
- Duymaz, A. & Şahin, H. İ. (2008). Kaz Dağlarında dağ, ağaç ve ocak kültü üzerine inanış ve uygulamalar. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11/19.
- Eberhard, D. W. (1996). *Çin'in şimal komşuları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ekici, M. (2019). 13. Dede Korkut destanı: “Salur Kazan'ın yedi başlı ejderhayı öldürmesi” boyunu beyan eder hanım hey!.. *Milli Folklor*, 31/122.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism archaic techniques of ecstasy*. Londra: Princeton University Press.
- Eliade, M. (2003). *Dinler tarihine giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi Gotama Budha'dan Hristiyanlığın doğuşuna*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2005). *Dinler tarihi inançlar ve ibadetlerin morfolojisi*. Konya: Serhat Kitabevi.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin özellikleri*. İstanbul: Om Yayınevi.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve dindışı*. Ankara: Gece Yayınevi.

- Ercan, H. (2023). İslamiyet'ten önce Türklerde kurban kavramı üzerine bir araştırma. *Journal of Turkic Civilization Studies*, 4/ 2.
- Ercilasun, A. B. & Akkoyunlu, Z. (2018). *Dîvânü Lugâti't Türk giriş-metin-çeviri-notlardizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (1976). *Orhun abideleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ergin, M. (2017). *Dede Korkut kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergin, M. (2013). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım/Yayın/Tanıtım.
- Ergun, M. (1998). Türk ağaç kültü inancının Dede Korkut hikâyelerindeki yansımaları. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 46.
- Erhat, A. (2024). *Mitoloji sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eröz, M. (1992). *Eski Türk Dini (gök tanrı inancı) ve Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Ertürk, S. (1994). *Eğitimde program geliştirme*. Ankara: Meteksan Yayınları.
- Esin, E. (2001). *Türk kozmolojisine giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eyüboğlu, İ. Z. (1995). *Türk dilinin etimoloji sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Eyüp, B. (2013). Üniversite öğrencilerinin konuşma becerilerini kullanmaya yönelik tutumları. *Milli Eğitim Dergisi*, 197.
- Fidan, N. & Erden, M. (1996). *Eğitime giriş*. Ankara: Alkım Yayınevi.
- Genç, R. (1997). Türk inanışları ile millî geleneklerinde renkler ve sarı-kırmızı-yeşil. *Erdem*, 9/ 27.
- Gezer, S. (2023). Türk kültüründe atalar kültü ve ölümler kültü kavramları. *International Journal of Turkish Academic Studies (TURAS)* 4/ 1.
- Gezgin, D. (2019). *Hayvan mitosları*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Göçer, A. (2010). Türkçe öğretiminde yazma eğitimi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/ 12.
- Göğüs, B. (1978). *Orta dereceli okullarımızda Türkçe ve yazın eğitimi*. Ankara: Kadioğlu Matbaacılık.
- Gökarp, Z. (1974). *Türk medeniyeti tarihi 1*. İstanbul: Toker Basımevi.
- Gökay, O. Ş. (2006). *Dedem Korkudun kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gömeç, S. Y. (2019). Eski Türk dininin temel özellikleri. *Türk Tarihi Araştırma Dergisi*, Prof. Dr. Bahaeddin Ögel Sayısı 4/1.
- Gönüllü, A. R. (1993). Türk halk inançlarında kurt motifi. *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 183.
- Gülensoy T. (1989). *Orhun'dan Anadolu'ya Türk damgaları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Güler, Z. (2014). Şeyh Galib divanında anka-simurg sembolü. *International Journal of Language Academy*, 2 (1).
- Güleryüz, H. (2003). *Yaratıcı çocuk edebiyatı*. Ankara: Pegem Akademi.
- Gültepe, N. (2015). *Türk mitolojisi yeni araştırmalar ışığında*. İstanbul: Resse Kitabevi.

- Gümüş, Ş. (2021). Türk Kültüründe Sihir/Büyü ve Fal: Türk Destanlarından Örneklerle. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 50.
- Günay, U. (1975). *Elazığ masalları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Günay, Ü. & Güngör, H. (2015). *Başlangıçlarından günümüze Türklerin dini tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları.
- Gündüz, O. ve Şimşek, T. (2011). *Anlatma teknikleri II uygulamalı yazma eğitimi el kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Güneş, F. (2024). *Türkçe öğretimi yaklaşımlar ve modeller*. Ankara: Pegem Akademi.
- Güney, E. C. (1967). *Folklor ve eğitim*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Güven, M. (2014). Türk halk oyunlarında kartal figürü. Erzurum: Atatürk Üniversitesi *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 51.
- Harva, U. (2015). *Altay panteonu mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Ilgar, R. (2024). Kaz Dağı ve çevresinin kültürel varlıkları. *Kültür Araştırmaları Dergisi*.
- Işık, R. (2004). Türklerde ağaçla ilgili inanışlar ve bunlara bağlı kültler. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2.
- Işık, Z. (2023). Özbek halk inanışlarında yaşayan hayvan kültü. *Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi /International Journal of Turkic Dialects (TÜRK LAD)* 7(2).
- İnan, A. (1987). *Makaleler ve incelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve bugün Şamanizm materyaller ve araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İzgi, Ö. (1989). *Çin elçisi Wang Yen-te' nin Uygur seyahatnamesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Başkurdistanlı, A. (2014). Türk rivayetlerinde “bozkurt”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3(4).
- Jalongo, M. R. (1995). Promoting active listening in the clossroom. *Childhood Education*, 72(1).
- Kalafat, Y. (2000). *Türk dünyası karşılaştırmalı Türkmen halk İnançları: Afganistan, Özbekistan, Türkmenistan, Nahçıvan- Azerbaycan, Kafkasya, İran, Irak, Anadolu, Makedonya*. Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi.
- Kalafat, Y. (2002). *Göktanrı inancından günümüze kadar Türk halk inançlarında kurt*. XIV. Türk Tarihi Kongresi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kalafat, Y. (2006). Türk halklarında kurt ağızı bağlama inancı. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20(1).
- Kalafat, Y. (2010). *Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Y. (2020). *Yaşayan Türk halk inançlarında büyü-2*. İstanbul: ASAM, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Kaplan, M. (1985). Dil ve kültür. *Türk Edebiyatı Dergisi*, 143.

- Kaplan, M. (2020). Halk hekimliğinde holistik/bütüncül yaklaşım: üzerlik otu (peganum harmala) örneği. *DTFC Dergisi* 60/1.
- Karadavut, Z. & Yeşildal Ü. Y. (2007). Anadolu-Türk folklorunda geyik. *Milli Folklor*, 19/76.
- Karaman, R. (2014). *Türk dünyasının bayramı yeni gün (Nevruz)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- Karakuş, G. & Ötgün C. (2020). Simurg söyleninde kuş imgesi. *Fine Arts (NWSAFA)*, 15 (2).
- Karatay H. (2022). *Okuma eğitimi kuram ve uygulama*. Ankara: Pegem Akademi.
- Karatay, K., Külâh E., Kaya S. (2020). Okuma alışkanlığını geliştirme yöntem, teknik ve modelleri. *Okuma ve Yazma Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 8(1), 89-107.
- Kartaeva T. & Oralbay Y. (2020). Geleneksel Kazak kültüründeki koç kültürüyle ilgili etnoarkeolojik incelemeler. *Belleten*, 84/ 301.
- Kavcar, C., Oğuzkan, F. & Sever, S. (2005). *Türkçe öğretimi Türkçe ve sınıf öğretmenleri için*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Kılıç S. & Albayrak A. (2012). İslamiyet'ten önce Türklerde yiyecek ve içecekler. *Turkish Studies* 7/2.
- Kızıldağ, F. (2022). *Tahtakuşlar köyünde Şamanizmin izleri*. Samsun: Umay Yayınevi.
- Koca, S. K. (2017). Türk kültürünün gelecek kuşaklara aktarılmasında sembollerin önemi (doğum geçiş dönemi örneği). *TÜRK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 5 (11).
- Koç, S. & Müftüoğlu, G. (2008). *Dinleme ve okuma öğretimi*. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Koçyiğit, H. (2024). *Kam Ana'dan Türk dünyası masalları 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Koçyiğit, H. (2024). *Kam Ana'dan Türk dünyası masalları 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Koçyiğit, H. (2024). *Kam Ana'dan Türk dünyası masalları 3*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Korkmaz, Z. (1992). *Gramer terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Köksal, H. (2003). *Battal gazi destanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köktürk, M. (2012). Kültürün ilk dili: mitoloji. *Bizim Külliye Dergisi*, 51.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2015). Geyik boynuzlarının yarıtlarda şifa için kullanımı. *Milli Folklor*, 27/107.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2016). *Türk kültüründe ateş ve ocak kültü*. Konya: Kömen Yayınları.
- Küçük, S. (2010). Eski Türk kültüründe renk kavramı. *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 54.
- Malinowski, B. (1998). *İlkel toplum*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Maltepe, S. (2006). Türkçe öğretiminde yazılı anlatım uygulamaları için bir seçenek: yaratıcı yazma yaklaşımları. *Dil Dergisi*, 132.
- Mazlum, Ö. (2011). Rengin kültürel çağrışımları. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31.

- Ocak, A. Y. (1985). *İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ocak, A. Y. (2012). *Alevi Bektaşî inançlarının İslam öncesi temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Onarlı, İ. (2003). Nevruz bayramı. *Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, 25.
- Ögel, B. (1971). *Türk mitolojisi I*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ögel, B. (1971). *Türk mitolojisi II*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ögel, B. (1991). *Türk kültür tarihine giriş VI*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öner, Y. (2023). Orta Çağ'ın kristolojik sembollerinden biri olarak Unikorn. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22.
- Örnek, S. V. (1966). *Sivas ve çevresinde hayatın çeşitli safhalarıyla ilgili batıl inançların ve büyüsel işlemlerin etnolojik tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Örnek, S. V. (1971). *Etnoloji sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Özbay, M. (2009b). *Türkçenin eğitimi ve öğretimi üzerine konuşmalar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özdağ, D. E. (2017). Çağdaş Türk sanatında gerçek dışı kuş figürleri. *JRES* 4(1).
- Özdemir, E. (1983). Anadili öğretimi. *Türk Dili Dil Öğretimi Özel Sayısı*. 379/380.
- Özer, B. Y. (2023). *Köroğlu destanında Hz. Ali ve bazı Alevi inanç unsurları*. Prof. Dr. Sulayman Kayıpoğlu'na Armağan: ESSA III. Türk Dünyasına Katkı Sunan Şahsiyetler Uluslararası Sempozyumu.
- Özkan, İ. (1997). Köroğlu destanında kahraman ve atının doğuşuyla ilgili motiflerin tahlili. *Türk Dili Dergisi*, 549.
- Öztürk, Ş. (2019). Türk kültüründe aslan. *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 2 (2).
- Polat, İ. (2020). Türk kültüründe dağ kültü ve dağ kültürüne bağlı varlıklar. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 68.
- Polat, İ. (2020). Kurşun dökme geleneği ve ateş kültü ile ilişkisi. *Akademik MATBUAT* 4 (1).
- Potapov, L. P. (2012). *Altay şamanizmi*. Konya: Kömen Yayınları.
- Radloff, W. (1994). *Sibirya'dan I-IV*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Radloff, W. (2008). *Türklük ve şamanlık*. İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Rayman, H. (2002). Nevruz ve Türk kültüründe renkler. *Millî Folklor*, 7/ 53.
- Rosenberg, D. (2003). *Dünya mitolojisi, büyük destan ve söylenceler antolojisi*. İstanbul: İmge Kitapevi.
- Roux, J.P. (1994). *Türklerin ve Moğolların eski dini*. Ankara: İşaret Yayınları.
- Roux, J. P. (2005). *Orta asya'da kutsal bitkiler ve hayvanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Roux, J.-P. (2011). *Eski türk mitolojisi*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Sakaoğlu, S. (2002). *Gümüşhane ve Bayburt masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Saralp, P. (1991). *Orta asya bozkırlarından kartal yuvalarına. Efeler- kökenleri, eylemleri, Töreleri, dansları, giysileri*. Aydın Valiliği Özel İdaresi Yayını.
- Sarıtaş, E. (2012). *Sarı uyurlar*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Sarpkaya, S. (2021). *Türklerin şeytani masalları-Türk masal ve efsanelerinde demonik varlıklar*. Ankara: Karakum Yayınevi.
- Savaşkan, V. & Gürlek S. (2024). Sacide Fikret Çobanoğlu'nun Türk mitolojisinden masallar 1 adlı eserinin kültürel ve mitolojik yönden incelenmesi. *Çocuk Edebiyat ve Dil Eğitimi Dergisi*, 7/ 2.
- Savur, H. & Kayabaşı, R. G. (2023). Türbelerin dağ ve mağara kültü bağlamında Türk kültüründeki yeri: Adana örneği. *BAYTEREK - Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6/ 2.
- Sayın Alsan, Ş. (2022). Türk kültüründe ölüm olgusu ve ölüm sonrası ritüelleri. *Motif Akademi Halkbilim Dergisi*, 15/ 37.
- Sever, S. (2000). *Türkçe öğretimi ve tam öğrenme*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Seyidoğlu, B. (2017). *Mitoloji üzerine araştırmalar metinler ve tahliller*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Seyidoğlu, B. (1995). *Mitolojik dönemde at, Türk kültüründe at ve çağdaş atıcılık* (Editör: E. Gürsoy Naskali). İstanbul: Resim Matbaacılık.
- Seyidov, M. (1998). Gök ak ve kara renklerinin eski inançlarla alâkâsı. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 52.
- Sieroszewski, W. (1902). *Du chamanisme d'apres les croyances des Yakoutes*. Paris: RHR.
- Sipahi, A. (2006). *Türk halk inançlarında büyü ve büyü ile ilgili uygulamalar*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- Söyler, M. O. (2024). *Türk mitolojisi ajandası*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Şahbaz, M. (2018). İslam öncesi Türklerde dağ kültü ve inancı. *Social Sciences Studies Journal*, 4/19.
- Şahin, A. Ç. (2022). Kazdağları'ndan Sandras'a Tahtacı Türkmen kültüründe eski Türk dininin izleri. *Folklor Akademi Dergisi*, 5/ 2.
- Şener Ü, N. (2024). *Kuramdan uygulamaya Türkçe öğretimi- okuma eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Şimşek, E. (2017). Türk kültüründe "Alkarısı" inancı ve bu inanca bağlı olarak anlatılan efsaneler. *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 12/ 5.
- Şimşek, S. (2007). *Eğitim bilimine giriş- eğitim ile ilgili temel kavramlar* (Ed. N. Saylan). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Taşagıl, A. (2025). *Dakikalar içinde Türk mitolojisi- Türklerin en bilinen 200 çarpıcı fabl destan ve efsanesi*. İstanbul: Kronik Kitap Yayıncılık.
- Tekin, T. (2023). *İrk Bitig*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tokdemir, H. (1993). *Artvin yöresi folkloru*. Ankara: Özel Baskı.

- Tör, V. N. (1963). Halk oyunlarımız. *Yakutiye Dergisi* IV.
- Tryjarski, E. (2012). *Türkler ve ölüm*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Türkmen, F. (2008). *Azerbaycan'daki koç şekilli mezar taşlarının folklorik açıdan değerlendirilmesi*. Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Useev, N. (2016). Manas destanında Türk kelimesi ve ağaç, koyun/ koç kültürleri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 5/ 4.
- Uslu, B. (2016). *Türk mitolojisi*. İstanbul: Kamer Yayınları.
- Ülper, H. (2010). *Okuma ve anlamlandırma becerilerinin kazandırılması*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Veliyev, K. (1987). *Elin yaddaşı, dilin yaddaşı*. Bakı: Gençlik Yayınevi.
- Yalçın, A. (2006). *Türkçe öğretim yöntemleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yalçın, G. Ü. (1997). *Beyin-dil ilişkisi ve bunun yazma becerilerine yansımaları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 4. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi Bildirileri.
- Yılar, Ö. (2005). Mit-efsane ve eğitim. *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*. 11.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2008). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, E. (2012). *Türk kültüründe renkler ve ifade ettikleri anlamlar*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- Yıldız Altın, K. (2018). *Türk kültüründe atalar kültü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Yıldız, M. (2021). Eski Türk topluluklarında yer-su inancının destan ve hikâyelere yansımaları. *İnsan ve Toplum Bilimleri Akademi Dergisi* 1/ 2.
- Yücel, Ü. (2011). *Türk halk inanışlarında sayılar*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- Zeren, M. E. (2017). *Türklerin devlet anlayışında atalar kültü*. Toroslardan Tanrı Dağlarına Genel Türk Tarihi Araştırmalarına Adanmış Bir Ömür- Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı: Prof. Dr. Gülçin Çandarlıoğlu'na Armağan.
- Zornickaja, M. J. (2002). Yakut şamanlarının dansları. *Türkbilig/ Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 3.

URL 1: <https://sozluk.gov.tr>, Erişim Tarihi: 24.11.2024

EK-1. Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu

Değerli Katılımcı,

Bu çalışma, bilimsel bir araştırmaya veri toplamak için Artvin Çoruh Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Vafa SAVAŞKAN ve yüksek lisans öğrencisi Seher GÜRLEK tarafından gönüllülük esasına dayanılarak yürütülmektedir. Çalışmaya vereceğiniz cevaplarla katkı sağladığınız için teşekkür ederim.

Aşağıdaki soruları lütfen cevaplayınız.

Cinsiyetiniz: Kız () Erkek ()

1-Türkçe dersine karşı tutumunuz nedir? Sebebiyle açıklayınız.

.....

.....

2-Mitoloji kavramını daha önce duydunuz mu, duymuş iseniz kavram hakkındaki bilgileriniz nelerdir?

.....

.....

3-Mitoloji kavramı size ne çağrıştırıyor? Nedenini açıklayınız.

.....

.....

4-Türk mitolojisi size ne çağrıştırıyor? Nedenini açıklayınız.

.....

.....

5- Umay, Kayrahan, Ülgen, Kızagan, Mergen, Erlik, Celbegen, Tulpar, Bürküt gibi kavramları daha önce duydunuz mu? Bu kavramları duymuş iseniz kavramlar hakkındaki bilgilerinizi aktarır mısınız?

.....

.....

6- Beşinci maddedeki kavramları nereden görüp/duyduğunuzu işaretler misiniz? (Birden fazla işaretleyebilirsiniz.)

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| ☐ Kitap | ☐ Belgesel |
| ☐ Dergi | ☐ Oyun |
| ☐ Dizi | ☐ İnternet |
| ☐ Film | ☐ Diğer:..... |
| ☐ Çizgi film | |

7- İsis, Odin, Zeus, Ares, Athena, Hades, Hydra, Unicorn, Pegasus gibi kavramları daha önce duydunuz mu? Bu kavramları duymuş iseniz kavramlar hakkındaki bilgilerinizi aktarır mısınız?

.....

.....

8- Yedinci maddedeki kavramları nereden görüp/duyduğunuzu işaretler misiniz? (Birden fazla işaretleyebilirsiniz.)

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| ☐ Kitap | ☐ Belgesel |
| ☐ Dergi | ☐ Oyun |
| ☐ Dizi | ☐ İnternet |
| ☐ Film | ☐ Diğer:..... |
| ☐ Çizgi film | |

EK-2. 1. Dönem 1. Dinleme Sınavı Evrak Örneği

2024-2025 EĞİTİM ÖĞRETİM YILI 1. DÖNEM 1. DİNLEME EĞİTİMİ SINAVI

Adı Soyadı:

Numarası:

Dinlediğiniz “**Oçurman**” adlı metinden yola çıkarak aşağıdaki soruları cevaplandırınız.
<https://ytbe.app/go/qC4cU8jw>

1. Dinlediğiniz metinde kara ruh olarak bahsedilen kimdir? (10 puan)
2. Güneş’in sıcak, Ay’ın soğuk olmasının sebebi nedir? (10 puan)
3. Kara ruh nasıl yok olmuştur? (10 puan)
4. Tanrı Oçurman’ı nasıl cezalandırdı? (10 puan)
5. Oçurman, Tanrı tarafından cezalandırılınca ne hissetmiş olabilir? Niçin? (10 puan)
6. Oçurman kimden yardım istemiştir ve nasıl bir yardımı dokunmuştur? (10 puan)
7. Oçurman’ın yerinde siz olsaydınız verilen cezadan nasıl, hangi yöntemle kurtulurdunuz? Açıklayınız. (20 puan)
8. Eğer siz Oçurman’ın yerinde olsaydınız Tsan|Bambu’nun kitabıyla ne yapardınız? Kitabın içindeki bilgileri nasıl kullanırdınız? (20 puan)

EK-3. 1. Dönem 2. Dinleme Sınavı Evrak Örneği

2024-2025 EĞİTİM ÖĞRETİM YILI
1. DÖNEM 2. DİNLEME EĞİTİMİ SINAVI

Adı Soyadı:

Numarası:

Dinlediğiniz “Türk Mitolojisinde Geyik” adlı metinden yola çıkarak aşağıdaki soruları cevaplandırınız.

<https://ytbe.app/go/JCgbDPp8> | <https://ytbe.app/go/tBFVuGhO>

1. Dinlediğiniz metinde geyik ne ile ilişkilendirilmiştir? (10 puan)
2. Anadolu ve Asya’da geyik desenlerine nerelerde rastlıyoruz? (10 puan)
3. Geyik, antik Türk toplumlarında nasıl algılanmıştır? (10 puan)
4. Alageyik filminde annesi Halil’in arkasından nasıl bağırmıştır? (10 puan)
5. Geyiğin eski önemini yitirmesiyle daha çok hangi hayvanlar önem kazanmıştır? (10 puan)
6. Yaralı bir geyiğin insanların yaşadığı alana sığınması neyin işaretidir? (10 puan)
7. Günümüzde doğayla iç içe bir yaşam tarzını teşvik etmek ve halka mitolojimizi öğretmek için geyik motifini nerelerde, nasıl kullanırdınız? Sebebiyle açıklayınız. (20 puan)
8. Geyiğin insana yol gösterişini kurgulayıp kısa bir hikâye veya destan yazınız. (20 puan)

EK-4. 2. Dönem 1. Dinleme Sınavı Evrak Örneği

2024-2025 EĞİTİM ÖĞRETİM YILI 2. DÖNEM 1. DİNLEME EĞİTİMİ SINAVI

Adı Soyadı:

Numarası:

Dinlediğiniz “*Türk Mitolojisinde Ağaç Kültü*” adlı metinden yola çıkarak aşağıdaki soruları cevaplandırınız.

<https://l24.im/KBP1Zf>

1. Dinlediğiniz metinden hareketle kült ne demektir? (10 puan)
2. Ağaç neyi temsil eder? (10 puan)
3. Dinlediğiniz metinden hareketle ağaç yeri ve göğü nasıl birleştirmektedir? (10 puan)
4. Türklerin kutsal saydıkları ağaçlar hangileridir? (10 puan)
5. Türk inanç sisteminde kutsal kabul edilen ağaçların özellikleri nedir? (Dinlediğiniz metinde geçen beş özelliği yazınız.) (20 puan)
6. Günümüzde ağaçlara verilen değeri Türk kültüründeki ağaç kültü ile karşılaştırıp ve örnekler veriniz. (20 puan)
7. Türk mitolojisinde kutsal bir ağacı anlatan hikâye veya şiir yazınız. (Hikâyede ağacın özellikleri ve kutsallığını vurgulayınız.) (20 puan)
(*Hikâye en az 8 cümle, şiir en az 8 mısra olacaktır.)

EK-5. 2. Dönem 2. Dinleme Sınavı Evrak Örneği

2024-2025 EĞİTİM ÖĞRETİM YILI 2. DÖNEM 2. DİNLEME EĞİTİMİ SINAVI

Adı Soyadı:

Numarası:

Dinlediğiniz “**Renkler ve Yönler**” adlı metinden yola çıkarak aşağıdaki soruları cevaplandırınız.
<https://ytbe.app/go/ZtdpqOjU>

1. Çinlilerin Türk ordusunda fark ettikleri şey nedir? (10 puan)
2. Ak rengi neyi temsil eder? (10 puan)
3. Kuzeyimizdeki denizin adı nedir? (5 puan)
4. Kuzeyden esen soğuk rüzgârın adı nedir? (5 puan)
5. Türk mavisi olarak bilinen renk nedir? Neye simgelemektedir? (15 puan)
6. Çin seferinde dördüncü bir kol olsaydı rengi ne olacaktı ve dizilişte nerede yer alacaktı? Neden? (10 puan)
7. Al rengin simgelediği yön neresidir ve al rengi neyi temsil eder? (10 puan)
8. Al bayrağımızda kırmızı rengin kullanılmasını neye bağlıyorsunuz? Açıklayınız. (15 puan)
9. Dinlediğiniz metinden bazı renklerin neyi temsil ettiğini öğrendiniz. Peki yeşil rengi sizce neyi temsil ediyor olabilir? Çıkarımlarınızı yazınız. (20 puan)

EK-6. Konuşma Sınavı Ölçeği

KONUŞMA BECERİLERİ DEĞERLENDİRME ÖLÇEĞİ

ÖĞRENCİ NUMARASI																
ÖĞRENCİ ADI-SOYADI																
ÖLÇÜTLER																
Konusma içeriğine uygun ön hazırlık yaparak konuşmasını planlar ve konuşmasını belirtilen sürede																
Konusmasına uygun hitaplarla başlar ve konuşmasını uygun ifadelerle sonlandırır.																
Konusmasında beden dilini etkili bir şekilde kullanır ve dinleyicilerle göz teması kurar.																
Kelimeleri anlam ve bağlamına uygun bir şekilde seçip kullanır.																
Düşünceler arasında anlam bütünlüğü sağlamak için geçiş ve bağlantı ifadelerini etkili bir şekilde kullanır.																
İşitilebilir ses tonuyla konuşur ve önemli yerleri vurgular.																
Konusmasını bütünlük ve tutarlılık içinde sürdürür.																
Gereksiz ses ve tekrarlardan kaçınarak konuşur.																
Vurgu, tonlama ve telaffuza dikkat ederek konuşmasını sürdürür.																
Konusma süresince nezaket ve saygı kurallarına uygun davranır, dinleyicilerle etkili bir iletişim kurar.																
TOPLAM																

EK-7. 5. Sınıf Yazılı Sınav Örnek Sorusu

Adı Soyadı:

Numarası:

Aldığı Puan:

1. Ben orman canavarı Arçura. Durun durun, korkmayın hemen canavar dedim diye. Canavar kelimesi şimdiki gibi “korkunç yaratık” anlamına gelmiyormuş önceden. Türk mitolojisindeki anlamını inceleyelim birlikte. Canavarlar hem iyi hem kötü ruhlar olarak bilinir. Mesela iyi özelliklerimden biri, ormanın derinliklerinde yaşayan hayvanları koruyup kollamaktır. Kimsenin onlara zarar vermesini istemem. Bunun için karanlık çökünce atıma biner, her bir köşesini pek iyi bildiğim biricik evim olan bu ormanları köşe bucak dolaşırım. Kötü özelliğim ise yalnızca görünüşüm. Upuzun boyum, neredeyse yerlere kadar uzanan saçlarım var. Bedenim kıllarla kaplı, simsiyah. Kızıl gözlerim ise hem önde hem arkada. Ama gözlerimin arkada da olması sayesinde ardımdan gelen her türlü tehlikeyi hemen görebiliyorum, ne iyi değil mi? Gözünü dört açmak deyimi tam bana göre sanki, ne dersiniz?
- a. Bu metinde geçen bazı sözcüklerin anlamı aşağıdaki tabloda verilmiştir. Bu sözcükleri metinden bularak anlamlarının karşısındaki boşluğa yazınız. (4*4=16 p)

	Mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim.
	Ağaçlarla örtülü geniş alan.
	Büyük zarar veya yok olmaya yol açabilecek, gerçekleşme ihtimali bulunan fakat istenmeyen sakıncalı durum.
	Bir şeyin benzerlerinden veya başka şeylerden ayrılmasını sağlayan nitelik; hususiyet.

EK-8. 6. Sınıf Yazılı Sınav Örnek Sorusu

7. Aşağıdaki destan başlangıcını okuyunuz. Bu başlangıçtan yola çıkarak kendi destanınızı en az 12 cümleyle yazınız ve başlık belirleyiniz. Hayal gücünüzü kullanmaktan çekinmeyin! (20 p)

Gök ile yerin henüz birbirinden ayrılmadığı zamanlarda, yedi dağın ardında, adını kimsenin bilmediği bir çocuk doğdu. Bu çocuğun gelişiyse rüzgâr yön değiştirdi, dağlar bir süre sessizliğe gömüldü. Halk, ‘Bir gün bu çocuk, karanlığı yenecek’ dedi...

EK-9. 7. Sınıf Yazılı Sınav Örnek Sorusu

Ben Demirkıynak, balıkesirin Bigadiç dağlarının en korkutucu yarattığıyım. Her kılığa girebilir, korkunç sesler çıkararak insanların akıl sağlığını bozarım. Kokum, köy de herkezin delirmesine sebep olur. Her gece karanlıkta beliririm ve dağları inleyen çılgınlarla huzuru bozarım. Fakat beni yenecek bir şey var: Su.

5. Yukarıdaki metindeki yazım yanlışlarını tespit ederek aşağıya doğrularını yazınız. (2*5=10 p)

--	--	--	--	--

EK-10. 8. Sınıf Yazılı Sınav Örnek Sorusu

5. Aşağıda verilen iki metni inceleyiniz. Ağır basan anlatım biçimini boşluğa yazınız. (2*5= 10 p)

Birinci Metin

Bazı kişiler Türk mitolojisinin günümüzde artık bir anlam ifade etmediğini, geçmişte kalmış anlatılardan ibaret olduğunu öne sürmektedir. Onlara göre modern dünyada bilim ve teknoloji öne çıkarken mitolojik öykülere ihtiyaç kalmamıştır. Hatta bu tür anlatıların varlığına inananlar kimi zaman küçümsenmekte ve alaya alınmaktadır. Oysa Türk mitolojisi, toplumun köklerini, değerlerini ve kültürel sürekliliğini yansıtan önemli bir mirastır. Yaratılış, Ergenekon ya da Bozkurt destanı gibi anlatılar; sadece tarihsel birer hatırlatıcı değildir. Aynı zamanda bugünün kimliğini de şekillendiren sembollerdir. Dahası mitoloji; edebiyat, sanat ve eğitim alanlarında gençlere kültürel bilinç kazandırarak onların düşünsel ve estetik gelişimlerine katkıda bulunmaktadır. Sonuç olarak Türk mitolojisini yalnızca eski bir hatıra olarak görmek eksik bir bakış açısıdır. Mitoloji; geçmiş ile bugün arasında köprü kuran, toplumsal belleği besleyen ve gelecek kuşaklara aktarılması gereken zengin bir kültürel kaynaktır.

İkinci Metin

Altay Dağları'nda uzun süren kuraklık, oba halkını çaresiz bırakmıştı. İnsanlar umutlarını yitirmeye başlamışken Kam Ana sihirli davulunu eline aldı ve Gök Tanrı'ya dua etti. O gece gördüğü rüyada, dağın zirvesinde parlayan bir yıldız taşı belirdi. Ancak bu taş, karanlık ruhların koruması altındaydı. Obanın genç ve cesur savaşçısı Tuğrul, halkını kurtarmak için yıldız taşıyı getirmeye gönüllü oldu. Kam Ana ona bir tılsım verdi ve şöyle dedi: "Bu seni koruyacak, fakat yalnızca yüreğin temiz kalırsa." Tuğrul, korkutucu gölgelerle dolu zorlu yolları aştı, dağın eteklerinden doruklarına tırmandı. Zirveye ulaştığında, karanlık ruhlar etrafını sardı. O anda Kam Ana'nın öğrettiği kutsal sözleri söyledi. Birden yıldız taşı ışık saçtı, gökyüzünü aydınlattı ve karanlık ruhlar yok olup gitti. Tuğrul, taşı obaya getirdiğinde Kam Ana onu kutsadı ve suya çevirdi. Yeryüzünden berrak bir kaynak fışkırdı, kuraklık sona erdi. Oba yeniden yaşamla doldu ve halk, kurtuluşlarını Tuğrul ile Kam Ana'nın bilgece yol göstericiliğine borçlu oldu. O günden sonra yıldız taşı, Altay Dağları'nda nesilden nesile anlatılan bir efsaneye dönüştü.

İNTİHAL RAPORU İLK SAYFASI

Seher GÜRLEK Tez Son Teslim Benzerlik

ORJİNALLİK RAPORU

%**6**

BENZERLİK ENDEKSİ

%**5**

İNTERNET KAYNAKLARI

%**4**

YAYINLAR

%**2**

ÖĞRENCİ ÖDEVLERİ

BİRİNCİL KAYNAKLAR

1	Submitted to Artvin Āoruh Āniversitesi Öğrenci Ödevi	%1
2	acikbilim.yok.gov.tr İnternet Kaynağı	%1
3	docplayer.biz.tr İnternet Kaynağı	%1
4	www.anadiliegitimi.com İnternet Kaynağı	<%1
5	dergipark.org.tr İnternet Kaynağı	<%1
6	archive.org İnternet Kaynağı	<%1
7	libratez.cu.edu.tr İnternet Kaynağı	<%1
8	www.turukdergisi.com İnternet Kaynağı	<%1
9	books.akademisyen.net İnternet Kaynağı	<%1
10	earsiv.anadolu.edu.tr İnternet Kaynağı	<%1

ETİK KURUL İZİN YAZISI



T.C.
ARTVİN ÇORUH ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğü

Sayı : E-19227540-302.14.01-157206
Konu : Etik Kurul Başvuru Sonucu (Seher
GÜRLEK)

21.11.2024

TÜRKÇE VE SOSYAL BİLİMLER EĞİTİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

İlgi : 24.10.2024 tarih ve 154251 E. sayılı yazınız.

Enstitümüz Türkçe Eğitimi Tezli Yüksek Lisans programı 231625020 numaralı Seher GÜRLEK' in "*Türkçe Derslerinde Türk Mitolojisinin Kullanımına İlişkin Uygulamalı Bir Çalışma*" başlıklı çalışması Üniversitemiz Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 20 Kasım 2024 tarihinde yapmış olduğu toplantısında incelenmiş olup, çalışmanın bilim ve araştırma etiği açısından oybirliği ile uygun bulunduğu bildirilmiştir.

Bilgilerinizi ve gereğini rica ederim.

Prof. Dr. Mustafa Çağatay KORKMAZ
Enstitü Müdürü

Ek:Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu Yazısı (1 syf.)

Bu belge, güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

Belge Doğrulama Kodu : *BSF4FESP2P* Pin Kodu : 59972

Belge Takip Adresi : <https://www.turkiye.gov.tr/artvin-coruh-universitesi-ebys>

Adres:Seyitler Yerleşkesi 08000 ARTVİN

Telefon:0 466 2151030 Faks:0 466 2151031

e-Posta:lee@artvin.edu.tr Web:http://fbe.artvin.edu.tr/

Kep Adresi:artvinoruhuni@hs01.kep.tr

Bilgi için: Esra TÜYLÜ

Unvanı: Büro Personeli

