



**KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**  
*Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*  
*The Journal of International Turkish Language & Literature Research*

Sayı/Issue Özel Sayı 1 (Ekim/October 2023), s. 591-613.  
Geliş Tarihi-Received: 15.09.2023  
Kabul Tarihi-Accepted: 15.10.2023  
Araştırma Makalesi-Research Article  
ISSN: 2687-5675  
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1361217

## Arpaçay Masallarında Formulistik Sayılar

### *Formulistic Numbers In Arpacay Tales*

Ramazan ERGÖZ\*

#### Öz

İnsanoğlunun yaşamı anlamlandırma çabası içerisinde anlatım esasına dayalı türlerin önemli bir yeri vardır. Anlatım esasına dayalı türler, insanoğlunun yaşamın ve varlığının sınırlarını aşabilmesine, kurgusal bir dünya inşa edebilmesine ve değerler sistemini sembolleştirerek gelecek nesillere iletebilmesine olanak sağlar. Bu türler arasında önemli bir yere sahip olan masallarda da bu durumu görmek mümkündür. Masallar sahip oldukları kurgusal gücün yanında gerçeği estetize edilmiş bir şekilde aktarmaları ve toplumların onları geleceğe taşıyacak olan değerler sistemini semboller üzerinden iletebilmeleri açısından önemli bir yere sahiptir. Bu iletim için masalın bünyesinde bulunan unsurların çok boyutlu bir işlevi olduğu görülür. Bunlar arasındaki formel unsurların masalın anlatımını güçlendirme, ahengi ve akıcılığı sağlama gibi işlevleri vardır. Masalın derin anlam katmanları açığa çıkartıldığında ise formellerin masalların dinî, tarihî ve kültürel arka planında yer alan unsurlara göndermede bulunduğu ortaya çıkar. Masallardaki formel unsurlar olarak renkleri, sayıları, zamanı ve yeri örnek olarak gösterebiliriz. Bu unsurlar arasında yer alan sayıların masallarda sıkça kullanılması ve tekrar edilmesi dikkati çeker. Formulistik sayılar masalın anlatımını güçlendirir, ahengi ve akıcılığı sağlar. Masalın kurgusal gücü sayılarla desteklenir. Masalın üç, yedi, dokuz ve kırk gibi formulistik sayılarla örülmesi masalın etkileycilik tesirini artırır. Masalın işlevsel özellikleri bakımından formulistik sayıların rastgele kullanılmadığı, masalın örtük anlam dizgelerinin ortaya çıkartılması sonucu bu sayıların kültürel belleğin aktarıcısı olan bazı kodlar taşıdığı görülmektedir. Bu hususlar doğrultusunda bu çalışmada Kars'ın Arpaçay ilçesinde anlatılan masallardaki formulistik sayılar üzerinde durulmuş, Arpaçay masallarındaki formulistik sayılar hem masallardaki işlevsel özellikleriyle hem de dini, tarihi ve kültürel kodlarıyla incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arpaçay, masal, formulistik sayılar, yedi, kırk.

#### Abstract

Genres based on narrative have an important place in human beings' efforts to make sense of life. Genres based on narrative enable human beings to transcend the limits of life and existence, to build a fictional world, and to symbolize the system of values and transmit it to future generations. It is possible to see this situation in fairy tales, which have an important place among these genres. In addition to their fictional power, fairy tales have an important place in terms of conveying reality in an aestheticized way and conveying through symbols the system of values that will carry societies into the future. For this transmission, it is seen that the elements in the tale have a multidimensional function. The formal elements among these have functions such as strengthening the narrative of the tale and ensuring harmony and fluency. When the deep layers of meaning of the tale are revealed, it is revealed that the

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bitlis/TÜRKİYE, e-posta: [regoz@beu.edu.tr](mailto:regoz@beu.edu.tr), ORCID:0000-0002-4513-3574.

formalities refer to the elements in the religious, historical and cultural background of the tales. We can give examples of colors, numbers, time and place as formal elements in fairy tales. It is noteworthy that the numbers among these elements are frequently used and repeated in fairy tales. Formulistic numbers strengthen the narrative of the tale and ensure harmony and fluency. The fictional power of the tale is supported by numbers. Weaving the tale with formulaic numbers such as three, seven, nine and forty increases the impressiveness of the tale. In terms of the functional features of the tale, it is seen that formalistic numbers are not used randomly, and as a result of revealing the implicit meaning systems of the tale, these numbers carry codes that are transmitters of cultural memory. In line with these issues, this study focused on the formalistic numbers in the tales told in the Arpaçay district of Kars, and the formalistic numbers in the Arpaçay tales were examined with both their functional features in the tales and their religious, historical and cultural codes.

**Keywords:** Arpacay, tale, formulistic numbers, seven, forty.

## Giriş

Masal kelimesinin kökensele olarak Habeşçe mesl, Aremice masla ve İbranice masal şeklinden Arapçaya mesel veya masal şeklinde geçtiği düşünülmektedir (Elçin, 2020, s. 368). Türkiye Türkçesine ise Arapça mesel sözünden dönüşerek masal biçiminde geçmiş olan masal türüne Anadolu ağızlarında farklı adlandırmalar yapılmıştır. Bunlar; “*matal; metel; metelok; mesel; misal; mesele; meselok; nağil; çirok; heka; hika; heket; sanak; sanaka; oranlama; horonlama(dır)*” (Kaya, 2007, s. 490). Türk dünyasında ise masal sözcüğü Başkurt; Akıyat, Türkistan; Çocek, Hakas: Çon, Uygur: Çöçök, Altay: Çörçök, Kırgız: Cöö Comok, Horasan: Ertek, Balkanlar-Kıbrıs-Kırım: Masal, Azerbaycan-İran: nağil (Türkan, 2008, s. 11) gibi kullanımlarla karşımıza çıkar.

Türk halk edebiyatının en önemli türlerinden biri olan masalın tanımlanması hususunda araştırmacılar farklı görüşler ortaya koymaktadır. Örneğin; Pertev Naili Boratav masalı; “*Nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayal ürünü, gerçekle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı*” (1969, s. 80) olarak tanımlamaktadır. Şükrü Elçin masal için “*Bilinmeyen bir yerde, bilinmeyen şahıslara ve varlıklara ait hadiselerin macerası, hikâyesi*” (2020, s. 368) demektedir. Saim Sakaoğlu ise masalı “*Kahramanların bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cerayen eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyenleri inandırabilen bir sözlü anlatım türü*” (2012, s. 2) olarak ifade eder. Esmâ Şimşek masalın; “*Genellikle özel kişiler tarafından, kendilerine mahsus (olağanüstü) zaman, mekân ve şahıs kadrosu içerisinde, yaşanan hayat ile hayal edilen hayatın sistemli bir şekilde ifade edildiği klişe sözlerle başlayıp, yine klişe sözlerle biten hayal mahsulü sözlü anlatım türü*” (2001, s. 3) olduğunu söyler ve masallardaki formelleri de tanımına dâhil eder. Ignac Künos, “*Masal dediğimiz şey, her milletin dönen aynasıdır. Bu aynaya bakacak olursak, hem eskilerin ibadetlerini, hem eski zamanların ahlakını da görmüş oluruz*” (2001, s. 112) der. Erich Fromm, “*Mitler ve masallar, kendilerinin sembol dili aracılığı ile ifade eden, geçmiş zaman bilgelikleri ve özdeyişleridir*” (2014, s. 9) diyerek masalın sembolik yönüne vurgu yapar. Fatih Ege, masal için “*gerçeği estetize ederek farklı görünümde içinde dönüştürme gücüne sahip olması ile geçmişi şimdileştirerek geleceğe taşır ve bir milletin örtük sosyo-kültürel dokusunu anlamamızı sağlar. Nesilden nesile devam eden aktarım, masalların gizli dili olan semboller vasıtasıyla gerçekleşir*” (Ege, 2013, s. 36) sözleriyle masalların milletlerin sosyo-kültürel birikimlerini geleceğe taşıdığını dile getirir. Tüm bu tanımlardan hareketle masalların derin anlam katmanları bakımından zengin, kurgusal gücü gerçeğin sınırlarında gezen ve değerler sistemi yaşamın düzeni ve ahengi için gerekli insani kodları barındıran bir türdür diyebiliriz.

Masallarda başlangıç, asıl masal ve sonuç kısmı olmak üzere üç ana bölümün olduğu görülür. Her bölümün kendine özgü unsurları vardır. Başlangıç kısmında genel olarak bir tekerleme yer alır. Asıl masal bölümünde masalın olay örgüsü bulunur. Bu bölüm kahramanın tanıtılmasından başından geçen olaylara; kahramanın mücadelesi ve

zorlukları aşmasına kadar olan ve masalın dramatik aksiyonunun sağlandığı yerdir. Sonuç bölümünde ise genel olarak iyiler ödüllendirilir, kötüler cezalandırılır. Bu bölüm anlatıcının güzel dilekleri ile sona erer ve masal tamamlanmış olur.

Masalın bünyesinde olan aliterasyonlar, tekrarlar, dua ve beddualar, asonanslı ifadeler ve özellikle de formeller masalların anlatımını güçlendirir, masalı ahenkli ve akıcı bir seviyeye ulaştırır (Kaya, 2007, s. 489-490). Saim Sakaoğlu masalarda yer alan formelleri “*Masalın bünyesinde muayyen vazifelere ve muayyen bir şekle sahip olan kalıplaşmış ifadelerle ‘formel’ denilmektedir*” (2002, s. 250) şeklinde tanımlamaktadır. Sakaoğlu masallardaki formellerin bir ihtiyaç sonucu ortaya çıktığını ve masalarda rastgele kullanılmadığını söyler. Ahmet Ali Arslan formel unsurları ustaca kullanan bir masal anlatıcısının dinleyiciyi masalın içine dahil edebileceğini ifade eder (1998, s. 221). Masallardaki formel unsurlar olarak sayıları, renkleri, zaman ve yeri gösterebiliriz. Bu bakımdan masalarda yer alan formülistik sayılar önemli bir yer tutmaktadır. Masallardaki formülistik sayılar hem masalın anlatımının ahenkli ve akıcı olmasını sağlar hem de masalın dini, kültürel ve inançsal derin anlam katmanlarına göndermede bulunur. Çalışmamızda Dr. Ahmet Ali Arslan tarafından hazırlanmış olan *Arpaçay Nağmaları: Sahadan Ağız Özellikleriyle Derlenmiş Masallar* adlı çalışmada yer alan formülistik sayılar tespit edilmiş ve incelenmiştir.

### 1. Formülistik Sayılar

Türkçe Sözlük’te sayı “*Sayma, ölçme, tartma gibi işlerin sonunda bulunan birimlerin kaç olduğunu anlatan söz*” (1989, s. 1923) şeklinde tanımlanmaktadır. Genel olarak matematiksel işlemler için kullanılan sayılar toplama, çıkarma, bölme vb. matematiksel işlemlerin ana unsurudur. Sayılar sadece matematiksel işlemler için değil, dış dünyanın anlamlandırılması sürecinde de birtakım işlevler kazanırlar. Dinî ritüel, inanış ve büyüsel özlü işlemlerde sayıların tekrarlanma biçimleri belirli sayılara kutsallık yüklenmesine sebep olmuştur. Üç, beş, yedi, dokuz ve kırk sayıları bu sayılardan en çok karşılaşılanlardandır. Tarihsel süreçte dünya üzerindeki farklı kültürlerde bu sayılara özel anlamlar yüklendiği görülür. Örneğin; eski Yunan ve Roma döneminde özel günlerde Tanrılara üç hayvan sunulmuştur. Kadim Çin’de beşin uğurlu bir sayı olduğuna inanılır ve kapıların üzerine üstünde “*Beşkatlı şans girsin*” yazılı bezler asılmıştır. Alman mitolojisinde Odin’in dokuz gün dokuz gece ağaca asıldığı ve dokuz şarkı söylemeyi öğrendiği söylenir (Schiemel, 1998). Bu şekilde her sayıya özgü bir anlamlar ağının oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu anlamlar ağını şekillendiren ise bu sayılara özgü olarak metafizik bir anlam ve sayı gizeminin oluşmasıdır. Annemarie Schimmel, Pisagorcu ve Platoncu fikirlerin Yeni-Platonculuğu ve gnostik sistemlere aktarılması sonucu bir sayı gizemciliğinin ortaya çıktığını belirtir ve bu sayı gizemciliğinin doğmasına neden olan hususları şöyle özetler:

1. *Sayılar, düzene soktukları, şeylerin karakterlerini etkilerler.*
2. *Böylece sayı, Tanrı’yla yaratılmış dünya arasında aracı olur.*
3. *Sayılarla yapılan işlemler izlenirse bu işlemler kullanılan sayılarla bağlantılı şeyleri de etkiler.*

*Bu şekilde her sayı, özel bir karakter, kendisine ait özel bir gizem ve özel bir metafizik anlam geliştirir*” (Schimmel, 1998, s. 27).

Sayı gizemciliği ile sayıların yaşamın mistik ve metafizik yönünü temsil ettiğini söylemek mümkündür. Yani yaşamı sembolize eden sayılar görünür düzlemde günlük hayatta insanın nesnelere olan ilişkilerini şekillendirirken diğer taraftan dikey boyutta tarihsel, inançsal ve kültürel olarak toplumların sayılar üzerinden bir dünya kurmasına

imkân vermektedir. Sayılar sayesinde gerçekleştirilen eylemler dizgesi ritüel boyutuna ulaşır. Düzenli olarak yapılan yinelemeler ritüelin kutsallık boyutunu arttırır. Nitekim ritüelin tekrarlanma sayılarının birer anlam içerdiği görülür. Bu yönüyle tekrarlanma biçimleri sembolik anlamda insanın gözlemlene şansı bulduğu gökyüzünün, doğanın ve canlıların taklidine dayalı bir eylemler dizgesi olarak da dikkati çeker.

Türk folklorunda sayıların önemli bir yeri vardır. Mitolojiden destanlara, masallardan atasözlerine, manilerden türkülere, dini metinlerden yer adlarına kadar bazı sayıların tekrar edildiğini görmek mümkündür. Türk halk kültüründe formel sayıların İslamiyet öncesinde dahi kullanıldığı görülmektedir. Üç, yedi, dokuz ve kırk sayıları bu formulistik sayılar içerisinde en çok rastlanan sayılardandır. Türk kültüründe görülen formulistik sayıların izlerine hem İslam dininde hem de Şamanizm’de rastlanır (Artun, 2008, s. 307). Bununla birlikte farklı kültür ve medeniyetlerin sayılarla ilgili inanışları ve İslamiyet’in kabulüyle birlikte girilen yeni kültür dairesinin de sayılar üzerine etkisi olmuştur. Sayılarla ilgili inanışlar; masal, efsane, halk hikâyesi ve destan gibi halk edebiyatı ürünlerinde de ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu formulistik sayıların sanattan müziğe, halk oyunlarından sinemaya kadar pek çok farklı alanda da varlığı dikkati çekmektedir. Neşe Işık, Türk kültüründe sayıların önemli olmasının dini inanmalardan kaynaklandığını ve bu etkinin edebiyatımızdan sanat, müzik ve halk oyunlarına kadar geniş bir alanda görülebileceğini ifade eder (2009, s. 443). Nitekim sanat ürünlerinde sayıların dini konulara göndermede bulunduğu şahit oluruz.

Türk halk edebiyatı ürünlerinde formulistik sayıların önemli bir yeri vardır. Özellikle de masallarda formulistik sayılar masalın anlatımını güçlendirir, ahengi ve akıcılığı sağlar. Masalın kurgusal gücünü sayılarla destekler. Padişahın üç kızı, yedi dev, dokuz ay, kırk gün gibi formel ifadeler masalın sayılarla örülmesini, etkileyicilik tesirinin artmasını sağlar. Masalın işlevsel özellikleri açısından da sayıların rastgele kullanılmadığı, masalın örtük anlam dizgelerinin ortaya çıkartılması sonucu bu sayıların kültürel belleğin aktarıcısı olan kodları da taşıdığı görülür.

## 2. Arpaçay Masallarında Formulistik Sayılar

Arpaçay masallarındaki formulistik sayıların sadece birer yineleme ve ahenk unsuru olmadığı aynı zamanda Türk toplumunun sosyo-kültürel birikimini de yansıttığı söylenebilir. *Arpaçay Nağilları* adlı çalışmada kırk beş tane derlenmiş masal metni yer almaktadır. Bu masal metinlerinde en çok; üç, yedi, dokuz ve kırk sayısının kullanıldığı görülmektedir. Bu sayıların masallarda sadece ahengi ve akıcılığı sağlama işlevi olmadığı aynı zamanda dinsel, tarihsel, kültürel ve inançsal anlamda birçok koda göndermede bulunması da dikkati çeker. Bu da masalların bağlı bulunduğu toplumun kültürel belleğinde var olan unsurların taşıyıcısı olduğunu ortaya koyar.

### 2.1. Üç sayısı

Üç sayısı dinsel, büyüsel ve geleneksel bağlamda kendisine özel bir anlam yüklenen formulistik sayılardan biridir. Bu sayı birçok farklı kültürde sanatın, edebiyatın, resmin, halk inanışlarının ve ritüellerin dikey boyuttaki anlam katmanını oluşturur. Rene Guenon, yatay boyutun varlığını sadece belli bir derecesini; dikey boyutun ise varlığın bütün katmanlarını barındırdığını ve böylece varlığın bütün değerlerini birleştirdiğini söyler (2001, s. 42). İsmail Tunali, sanat eserlerinin, şiirin ve müziğin bir varlık olarak ele alınması gerektiğini ifade eder (1971, s. 68). Bu bağlamda masal bir varlık olarak değerlendirilebilir. Bu varlık/masal içerisinde formulistik sayılar, dikey boyutta “*tarihsel olan ile zamanla değişmez olan*” (Korkmaz, 2007, s. 124) kodlara göndermede bulunur. Nicolai Hartmann varlığı çeşitli tabakalara ayırır. Bu tabakalardan biri de geist yani tinsel



tabakadır (Tunalı, 1971, s. 21). Masalların zamana rağmen değişmeyen ve aynı kalan kodları taşıyabilmeleri onların topluluk geistinde yani tinsel tabakada kendisine yer bulmasından kaynaklanır. Bu alanda varlık, kişilerden ziyade toplumlara bağlıdır. Kişilerin ölüp gitmesi bu alanı etkilemez. Bu alan aynı zamanda insanları diğer canlılardan ayıran şeylerden biri olan insanın tarihini taşır (Mengüşoğlu, 2020, s. 95). Kolektif bir taşınma sonucu varlığını sürdüren bu alanı en basit tabiri ile kültür ile özdeşleştirebiliriz. Dikey boyut içerisinde masaldaki formülistik sayıları besleyen mitolojik anlatılar, dinsel referanslar, halk inanışları ve kültürel arka plan yer alır. Çalışmamızda dikey boyut ile bu alan kastedilmekte ve formülistik sayıların bu alandaki derin anlam katmanları açığa çıkartılmaya çalışılmaktadır. Masalın tüm yönleriyle ele alınması onun daha iyi anlaşılabilmesi için önemlidir. Masaldaki formülistik sayılar yatay boyutta masalın işlevsel özelliklerine katkı sağlarken dikey boyutta masalın görünmeyen anlam katmanlarını yansıtır. Nitekim üç sayısı dikey boyutta tarihsel ve inançsal olarak derin anlam kodlarıyla yüklüdür. Öncelikle kültürel kodlarımızda “Allah’ın hakkı üçtür” sözü yer edinmiştir. Bu söz üç sayısının kutsal olduğunu imler. Üç sayısı birçok üçlemeyi de içinde barındırır. Eski toplumlarda gök-yer ve yeraltı üçlemesi kutsal olarak kabul edilmiştir. Tasavvufta ruh üç derecede sınıflandırılır. Bektaşilikte erişilmesi gereken üç merteye, tevhidin üç kademesi olarak görülür. Mevlevilikte derviş adayı çilenin ardından üç gün postta bekler ve devam edip etmemeye karar verir (Çoruhlu, 2013, s. 236). Tahtacıların cem törenlerinde çeşitli üçlemeler bulunmaktadır. Örneğin niyazda cemin yapılacağı odaya girilirken eşikte birtakım ritüeller gerçekleştirilir. Dede, secde halinde “Allah, Muhammed, Ali” adına eşğin ortasından, sağından ve solundan üç kere öpmek suretiyle içeri girer. Yine kement bağlama esnasında da ceme katılanlar kemendini çıkarır ve “ya Allah ya Muhammed ya Ali” demek suretiyle kemendi üç kez öperek niyazda bulunur (Çıblak Coşkun, 2010, s. 79-80). Halvetilerde seyrisülük yedi isimle gerçekleştirildiği ve her bir isme karşılık nefsin yedi sıfatının olduğu belirtilir (Uludağ, 1997, s. 394). Gayb erenleri olarak bilinen üçler, yediler ve kırklar tasavvuf kültüründe önemli bir yere sahiptir. Öyle ki Müslüman ülkelerde bu isimlerin yerleşim yerlerinden binalara, çeşmelerden göllere kadar geniş bir alanda kullanıldığı görülmektedir (Uludağ, 2008, s. 82). Tüm bu veriler üç sayısının dikey boyuttaki derin anlam katmanlarını gözler önüne serer.

Türk mitolojisinde de üçlü yapı dikkati çeker. Türk mitik düşünce sisteminde kâinatın dikey dünya modeli yer, yerüstü ve yer altı olmak üzere üç kattan oluşur. Yatay dünya sisteminde ise yukarı, orta ve aşağı şeklinde üç dünya vardır. Dünyaya yüklenen bu anlam üç rakamına mitolojik inançlarla bağlantılı sakral bir anlam kazandırır. Bu doğrultuda Yakut metinlerinde kahramanın Yer İyesi’nin memesinden üç kez süt emebildiği görülür (Beydili, 2005, s. 489). Türk düşünce sistemine göre insan, evrenin üç ana varlığından biri olarak görülür. Türkler için önemli bir yeri olan aile de ana, baba ve evlat olmak üzere şekillenir (Kafesoğlu, 1998, s. 229). Türk kültüründe üç sayısının önemini kutsal kabul edilen bayrağın, ekmeğin ve Kur’an’ın üç kere öpülmesi ritüelinde de görürüz.

Mircea Eliade, *Şamanizm* adlı eserinde “bir Yakut şamanı, Sofron Zateyev, şaman adayının öldüğünü ve çadırda üç gün yemeden içmeden yattığını ileri sürüyor. Eskiden parçalara bölünme töreni üç kez tekrarlanmış” (1999, s. 58) diyerek üç sayısının Şaman ritüellerindeki önemini ifade etmektedir.

Dede Korkut anlatılarında da üç sayısının kullanımı dikkat çekicidir. Örneğin; Dede Korkut’un Allah’a dua etmesi ile Deli Karçar’ın eli taş kesilir. Deli Karçar kardeşini vermeye razı olduğunu üç defa tekrar eder. Aynı şekilde Dirse Han Oğlu Boğaç Han anlatısında da üç sayısına rastlamak mümkündür. Dirse Han oğlu Boğaç Han üç kabile

çocuğu ile âşık oynar. Ayrıca Dede Korkut anlatılarında “*üç günlük yol*”, *üç yaşar tana derisi*” ve “*üç kişi tüyü*” gibi ifadelerde üç sayısı dikkati çeker (Ergin, 2016, s. 81, 97, 100, 109, 126).

Geçiş dönemi inanış ve uygulamalarında da üç sayısının önemli bir fonksiyonu olduğu görülür. Bebeğin doğumunun ardından sağ kulağına ezan sonra sol kulağına kamet okunduktan sonra üç defa ismi kulağına söylenir. “*Loğusa doğum yaptıktan sonra üç gün ter döşeginde yatar*” (Acıpayamlı, 1974, s. 66). Bitlis’in Adilcevaz ilçesinde çocuk beşiğe yatırılmadan önce çocuğun beşikte rahat bir şekilde yatması için beşiğin demiri üç kere dişlenir (Ergöz, 2022, s. 86). Yine Bitlis’in Adilcevaz ilçesinde “*Ölü döşegi dışarı çıkartılarak üç gün bekledikten sonra yünü dökülerek yakılır*” (İpek, 2011, s. 519). Üç gün, ölümün eve ve ölen kişinin yatağa sinmiş olan olumsuz etkisinin geçmesi için beklenmesi gereken sembolik süredir. Anadolu’nun bazı yerlerinde ölen kişinin mezarının başında üç gece ateş yakılması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Her ne kadar ateş yakma eyleminin ölen kişinin mezarını yırtıcı hayvanlardan korumak için olduğu söylene de Türk kültüründe ateşin arındırıcı ve sağaltıcı özellikleri dikkate alındığında ve ateşin üç gibi formulistik bir sayı süresince yakılması bu işlemin unutulmuş bir ritüel olduğunu düşündürmektedir. Siirt’te evlilik ile ilgili gerçekleştirilen ve *Gelin Ekmeği* adı verilen bir ritüelde de üç sayısı oldukça önemli bir yere sahiptir. Ritüele göre hazırlanan ekmeğin baş üstünde taşınır, parçalanır ve yenir. Bu şekilde yeni gelinin onaylanma süreci tamamlanmış olur. Bu ritüelde ekmeğin başında iken üç tam tur dönülür. Ritüelin üç tam tur dönülerek gerçekleştiriliyor olması üç sayısının sembolik yönüne vurgu yapar. Üç sayısı insanın varlık belirtileri arasında olan maddeyi, aklı ve ruhu temsil etmesinin yanında, kişinin doğumdan ölüme uzanan hayat yolculuğunu yani doğum, yaşam ve ölüm veya dünya, kabir ve ahiret süreçlerini de kapsar (Doğan, 2022, s. 174).

Annemarie Schimmel masallarda üç sayısının kullanımı ile ilgili olarak “*Halk masallarında insanlar çoğu kez bir cinin ya da demonun onlara dokunuşundan 3 gün sonra ölürlər (aynı şekilde ruhların baskısından üçüncü gün kurtulurlar) 3 yolun kesişimi (trivium) tehlikeli bir yer kabul edilir ve darağacı 3 ayak üzerine kuruludur*” (1998, s. 86) der. Bu bağlamda üç sayısı masallarda ölüm, kurtuluş ve tehlike unsurunun formulistik sayısı olarak ön plana çıkar.

Türk masallarında üç sayısının kullanımı hakkında Saim Sakaoglu şunları söylemektedir:

Üç sayısı; kardeşlerle (üç kız, üç erkek), zamanla (üç gün üç gece), tabiatüstü varlıklarla (üç dev, üç peri kızı, üç başlı dev), hayvanlarla (üç karga, üç katır, üç eşek), yiyecek ve içeceklerle (üç yumurta, üç ekmeğin, üç karpuz, üç tas su,) insanlarla (üç arkadaş, üç kör, üç yardımcı, üç hoca, üç cezalı), eşyalarla (üç kırbaç, üççatal-kaşık, üç bağ çubuk, sarayın önündeki üç taş, üç altın), iş yapma ile ilgili (üç ağır şart, üç işe gönderme, üç işi aynı anda yapma, üç nara atma, üç defa saplama, hendeğin etrafını üç defa dolaşma), diğerleri (üç selvi ağacı, üç bela, üç yol ağzı) (2012, s. 94).

Görüldüğü üzere üç sayısının masallarda çok geniş bir kullanım alanı vardır. Arpaçay masallarında da üç sayısının kullanımı şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

*Deli Ehmed’in Nağlı* masalında Peri Kızı, Deli Ehmed’i kardeşlerinin yanına gönderir. Peri Kızının üç tane kardeşi vardır. Deli Ehmed, Peri Kızının istediği çadırı alır gelir: “*Bu gahır güne bir menzil yolu tutur. Eline çommağını alır, gedir mağaranın gavağına çıkar. ‘Gaynene, gaynene, gaynene’ deyin üç defe bağırır. Bu bahır ki içeriden ‘Can enişde gel’ dediler. Üş dene ele güzel kız garşladı kı, bunun baldızları ay ışığı kimi* (Aslan, 2017, s. 29). Deli Ehmed Peri kızının kardeşlerinden düğün için gerekli olan çadırı alır. Çadır çok büyüktür. İçine üç tane şehir alabilecek kadar büyük olan çadır, düğünün

gerçekleştirileceği yer olur: “*Ehmed çıdır bahır kı, ele bir çadırdı kı, yanı babasının şeheri kimin üç ele şehir alar, içine girer*” (Aslan, 2017, s. 30). Deli Ehmed’in seslenmesi ve perinin kız kardeşlerinin sayısı üçtür. Çadırın büyüklüğünü ifade etmek için de üç sayısı kullanılır. Masalda üç sayısının bu denli tekrar ediliyor olması onun sıradan bir şekilde masalda yer almadığını gösterir. Genel olarak masalarda seslenmelerin üç kez gerçekleşmesine bu masalda da rastlamak mümkündür. Ayrıca masalarda kız ve erkek kardeşlerin sayılarının üç olduğu görülür. Çocuk aile içerisinde anne ve babadan sonraki üçüncü öge olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda üç sayısını çocuk ile özdeşleştirmek mümkündür (Saydam, 2011, s. 170). Masalarda kahraman olan çocuğun üçüncü yani en küçük kardeş olması dikkat çekicidir. Bu durum masal kahramanlarının karşılaşacakları imtihanlar sırasında üç kardeşten sadece birinin başarılı olması şeklinde karşımıza çıkar. Masalarda küçük kardeşin karşılaşılan imtihanlardan başarıyla geçtiği, ortanca ve büyük kardeşin ise bu konuda başarısız olduğu bilinir. Masalarda doğum sırasında göre birinci ve ikinci çocuğun değil de üçüncü yani en küçük kardeşin başarılı olmasını üç sayısının eril bir sayı olmasında aramak mümkündür. Çünkü “*üç, bir gibi tekildir ve eril nitelik taşır. Dolayısıyla iki doğanın ve annenin; bir ve üç ise bilincin, tinin ve baba ile oğulun sayılarıdır*” (Saydam, 2011, s. 70). Üçüncü çocuk masal içerisindeki mücadelede akli ve değerler dünyası ile bilinci temsil eder. Bu yüzden üçüncü çocuğun girdiği sınamalardan başarılı olarak çıkması masal boyutunda onandığını ve geleceğe taşındığını gösterir.

*Deli Ehmed’in Nağılı* masalında Peri kızı, Deli Ehmed’in maymun kürkünü yakması üzerine çocuklarını da alıp peri padişahı olan babasının diyarına gider. Deli Ehmed, maymun kürkünü yaktığı sırada bacadan: “*Ehmed... Ayağına demir çarır, eline demir hasa al. Gez gör meni tapa bileceksen mi?*” diye bir ses duyar. Deli Ehmed bu seste belirtileni yapar ve bir gün dağın başında üç dev ile karşılaşır: “*Gedir bahır kı, üç devdi. Göy dev, ağ dev, gara dev. Bunnarın üçü de gardaşdı. Bunnar döğüşüller. Birbirlerine vuranda ele vurullar ki, yedi kat yerin divoine keçir. Biri birine ele vurur ki, yeddi gat göğün üzünnen enir aşığı*” (Aslan, 2017, s. 33). Burada da üç sayısı dikkati çekmektedir. Masalarda üç kardeş, üç dev, üç bacı sayıları sıkça kullanılmaktadır. “*Türk halk anlatılarında devler sayı bakımından en çok masalarda yer alır. Bunun yanı sıra devlerin fonksiyonları ile sembolik ve mitolojik özellikleri, bu anlatı türü içerisinde çok güçlüdür. Bundan dolayı dev için ‘bir masal yaratığı’ yakıştırması yapılır*” (Özdemir, 2022, s. 142). Devler genel olarak fiziki yapıları itibari ile gücü temsil etmelerine karşın akli yönden insanla baş edebilecek konumda değillerdir. Ancak burada kahramanın üç dev ile hem sayısal olarak hem de güç anlamıyla mücadele edemeyeceği ortadadır. Deli Ehmed burada aklını kullanmış ve bir dağ başında karşılaştığı üç devin ellerinden Peri Kızı ve çocuklarını kurtarması için gerekli olan tılsımlı nesnelere elde etmiştir. Üç devin adlarındaki renkler de dünya tasavvurundaki yeraltı, yer ve gök ile uyumludur. Burada kullanılan üç sayısı, kahramanın sınanmasını sembolize eder. Ayrıca masaldaki üç devin bulunduğu dağ da üç sayısı ile uyumludur. Nitekim dağ “*Gök, yeryüzü ve yeraltını, geçmiş, şimdi ve geleceği ‘birleştirir’ mutlaklaştırır*” (Saydam, 2011, s. 62). Aynı şekilde üç sayısı da yeraltı, yeryüzü ve gök unsurlarını; geçmiş, şimdiyi ve geleceği birleştiren bir sayıdır.

Evrenin ve dünyanın üç kattan oluştuğuna olan inanışın yansımalarını masalardaki üç sayısının kullanımında rastlamak mümkündür. Masallar mikro-kozmos anlamında evren ve dünya tasavvurunun katmanlarının üç sayısı aracılığıyla yansıtır. Nasıl ki evren ve dünyanın üç sayısı sayesinde bütünlüğe ulaştığına inanılıyorsa masalarda da üç kız kardeş, üç dev, üç gün üç gece yol gibi ifadelerle hem masalın etki gücü artırılır hem de yaşam ve varlığın temel gereksinimlerinden olan üçleme tamamlanmış olur. Çünkü üç sayısı halk inanışına göre de Allah tarafından verilen hakkın da sayısıdır. Yeraltı, yerüstü ve gök olarak tasavvur edilen dünya anlayışı masalarda üç kardeş yani küçük, ortanca ve büyük kardeş olarak karşımıza çıkar. Masalda devlerin de üç kişi

olduğu görülür ve devlerin isimleri de sıradan bir şekilde verilmemiştir. Yani ak dev yerüstünün, kara dev yeraltının, gök dev de göğün yansımasıdır. Bu bağlamda masal kahramanlarının imtihanı sırasında üç sayısı sınamanın da sembolik sayısına dönüşür. Allah'ın hakkı üçtür anlayışı ile kutsal bir boyuta da ulaşan üç sayısı Arpaçay masallarında yoğun olarak kullanılmıştır.

Üç Bacılar masalında bir kişinin üç kızı vardır (Aslan, 2017, s. 44). “Allahnan men üç günde Güllüzar'ın tahdına çıkacam” (Aslan, 2017, s. 50). Yine Üç Bacılar masalında Şaşdı Kısrah, Şah İsmayla Güllüzar'ı almak için gittikleri yolda ne yapması gerektiği konusunda yol göstermektedir: “Bah bu ağaçdan üç alma al, bunnarı ayrı cevine goy. Bunun birincisinde şamdani vurdunsa daha vurmuşuh, tez kurtulduh, ikincisinde vurduhsa gene kurtulduh, üçüncüde de vurmadihsa sen de getdin men de. Ama bah bu almalarından da al, birini anana ver birini de babana, yesinner gencelsinner. Birini de özün al ye ki, daha pehlivan igid ol” (Aslan, 2017, s. 50). Burada da elma motifinin üç sayısı ile birlikte yer aldığı görülmektedir. Üçleme kuralı çerçevesinde masalarda gökten üç elma düştüğü görülür. Bundan dolayı masalların sonuç bölümüne “üç elma” bölümü denilmesine de rastlanmaktadır (Şimşek, 2018, s. 2359). Elma, sözlü kültür ürünlerinde bolluğu, bereketi, doğumu, çoğalmayı ve erkek çocuğu sembolize eder (Şimşek, 2006, s. 237-242). Geçiş dönemi inanış ve uygulamalarında da üç sayısı ve elmanın birlikte yer aldığı uygulamalara rastlanır. Örneğin Bitlis'te ölünün üçüncü günü taziyeye gelenlere elma dağıtılır (Ergöz, 2020, s. 185). Ölen kişinin ardından üçüncü gün elma dağıtılması sembolik olarak ölüm karşısında yaşamı sembolize eder.

Şahyusufnan Bengiboz masalında padişahın üç kızı vardır: “Geler Padşahın üç tene gızı varıdı” (Aslan, 2017, s. 81). Ayrıca Şahyusuf padişahın devler tarafından kaçırılan üç kızını kurtarmak için bir kuyuya girer. Kuyuda mahsur kalan Şahyusuf'un kurtulması için küçük kız ona yapması gerekenleri anlatır. Burada da üç sayısı ön plandadır: “Cuma ahşamınnan Cuma ahşamına orya üç at geleceh. Üç at, Girat, Dorat, Garaat” (Aslan, 2017, s. 85). Üç sayısı eril bir sayı olarak kahramanın bilinç düzeyinde hareket etmesi ve doğruyu seçmesi için ona sunulan fırsatları gösterir.

Şahmaranın Nağılı adlı masalda Cemaset adlı kahramanı kervancılar bir kuyuya salarlar. Cemaset kuyunun içinde üç gün üç gece yol gider: “Guyuya saldılar üç gün üç gece Cemaset yol getdi.” (Aslan, 2017, s. 94). Yine aynı masalda Cemaset idam edilme korkusu ile Şahmaranın yerini söyler. Şahmaran, Cemasete kendisini kesmelerinin ardından kuyruk, orta ve baş suyunu üç bardağa koyacaklarını dile getirir. Burada da imtihan üç bardak ile gerçekleşir: “Meni kesecehdiler guyrüh suyumu, orta suyumu, baş suyumu bir goyacahdılar. Üş bardağa goyduhdan sonra birini sana içirdecehler birini Peditşaha birini de Vezire.” (Aslan, 2017, s. 96). Masalda Cemaset'in kuyunun içinde üç gün üç gece yol gitmesi masallardaki olağanüstülükler bir örnektir. Üç gün üç gece yol gidilmesi gidilen yolun ne kadar uzun ve derin olduğunu dinleyiciye aktarmak için kullanılan kalıplaşmış ifadelerden birisidir.

İslam ve Gavır Petşahları adlı masalda üç sayısı: “Çeşmede su içerken bir de bahtı ki, üç tene göyerçin geldiler bulağın üstüne gondular.” (Aslan, 2017, s. 110), “Nikâh giyilmadan evvel gız dedi ey oğlan: Men sene gelecem amma sennen üç dileğim var.” (Aslan, 2017, s. 110), “ele diyer dimez iki uşağım bir de arvadım üçü de göyerçin oldu uşdu.” (Aslan, 2017, s. 110) ve “üçüncü gece” şeklinde yer almaktadır. Metaforik dönüştürme biçimleri olarak insanın kuşa dönüşmesine anlatılarda rastlanmaktadır. Masalda da üç kişi güvercin olup göğe uçar.

Hacı Seyyad ve Alhanın Nağılı adlı masalda, Hacı Seyyad çocuğunun olmasının ardından camiye gider. Camide ayağına bir çocuk takılır. Çocuk cami avlusuna bırakılmıştır. Çocuğu da sahiplenir. Böylelikle doğan iki çocuğu ile birlikte üç çocuğu olur



(Aslan, 2017, s. 114). Hacca giden otuz dokuz kişi padişahı da hacca gitmeye davet ederler. Böylece padişahın da hacca gitme sayısı üçe tamamlanacaktır: “*Ey hökümdarım, biz otuz dogguz Hacıyih, Hacca gedirih. Sen de iki defa gedifsin Hacca gel bir de bizimnen get. Senin hacin üç ossun biz de gırh olah tamam*” (Aslan, 2017, s. 115). Masalda üçleme anlayışını görmek mümkündür. Padişah hacca iki defa gitmiş ve bir kez daha giderse üçlemeyi tamamlamış olacaktır. Padişaha hacca gitmeyi teklif eden otuz dokuz kişi de padişahın da kendilerine katılımıyla kırk sayısına ulaşacaklardır. Burada kırklara karışmak denilen halk inancı akıllara gelir. Bu inanış “Alevi-Bektaşî Müslüman Türk felsefesi” (Kalafat, 1994, s. 15) içinde de yaşatılmaktadır. Masal, bu inanışı formülistik sayılar üzerinden kolektif bilince aktarır.

*Zümriüt Guşunun Nağılı* masalında padişahın üç oğlu vardır (Aslan, 2017, s. 130). Padişahın üç oğlu yola çıkar. Yolda bir şehre gelirler. Şehrin padişahının üç kızı vardır. Padişah, üç dev ile kim dövüşürse kızlarını onlara vereceğini dile getirir: “*Yav, deyir, benim de üç gardaş gızım var. Savah, deyir, üç dev var onnarnan kim döyüşürse gızdarımı onnara verecem*” (Aslan, 2017, s. 133). Küçük kardeş, diğer kardeşleri yatmasına rağmen uyumaz. Padişahın sarayına gider, üç otağ ve üç kız görür: “*Gedir bahur ki üç otağ var heresinde üç gız yatır*” (Aslan, 2017, s. 133), “*Padişahın gelinneri üç bacıydılar*” (Aslan, 2017, s. 141). Carl Gustav Jung (2005, s. 103), üç sayısının eril bir rakam olduğunu ve üçlüğün her zaman bir diğer üçlüğü de gerektirdiğini ifade eder. Bu bağlamda masalarda eğer bir padişahın üç kızı varsa diğer padişahın da üç kızının olması beklenir. Nitekim tek sayılar eril, çift sayılar ise dişildir. Yani anneyi, doğumu, çoğalmayı, yeni bir başlangıcı ve doğayı imler. Masalda üç erkek kardeşin en küçüğü imtihanlar dünyasından üç kız kardeşin en küçüğünün yardımcıları sayesinde başarıyla geçer. Bunun sonucunda üç erkek kardeş ile üç kız kardeş evlenirler. Masallardaki sayıların yaşamın birer yansıması olduğunu da söylemek mümkündür. Çünkü yaşam sayılar üzerine kuruludur. Her şey zıttı ile var olmaktadır. Masalda bu durum üç kız ve üç erkek kardeş üzerinden okunabilir.

*Göyçek Fatmanın Nağılı* adlı masalda, üç sayısı yapılan işin ne sıklıkta yapıldığını “*Her gün de üç sefer gelir ağılyır orda*” (Aslan, 2017, s. 150) şeklinde ortaya koyar. *Şengülüm, Mengülüm, Derengülüm* adlı masalda üç kız kardeş vardır (Aslan, 2017, s. 218). *Sultan Süleyman* adlı masalda “*üç gün üç gece yol getdi*” (Aslan, 2017, s. 223) ifadesinde de üç sayısı gidilen yolun mesafesini ifade etmek için kullanılmıştır. *Neneynen Tülkünün Nağılı* adlı masalda tilki gelini kaçıtır ve üç yol ayrımında durur: “*Tülkü gedir bir üç yol ayrımında durur*” (Aslan, 2017, s. 227). Üç yol ayrımı tehlikeyi işaret eden mekânlardandır. Tehlikeye açık olan bu mekân aynı zamanda kahramanın maceraya atılacağı kişi ve nesnelere bulma yeri olarak da karşımıza çıkar. Eril bir sayı olan üç ile yeni bir başlangıcın imgesi olan yolun üç yol ayrımı ifadesi ile masalarda yer alması dikkat çekicidir.

*Gaf Dağı* masalında padişahın üç oğlu vardır (Aslan, 2017, s. 233). Bu masalda da üç sayısı: “*Üç yolun ayırımına çıhdıhdan sora bahdılar bu üç yolun başında bir daş var*” (Aslan, 2017, s. 233), “*yolda üç adam gedir*” (Aslan, 2017, s. 235), “*Eyyar üç dombalağ aşdı*” (Aslan, 2017, s. 236), “*üç baci*” (Aslan, 2017, s. 236), “*üç dene çubuğum vardı*” (Aslan, 2017, s. 237), “*üç tene goş geldi*” (Aslan, 2017, s. 239) ve “*üç gız*” (Aslan, 2017, s. 242) şeklinde yer almaktadır. *Patşahun Otduz Oğlu* adlı masalda “*üç gardaş dev*” (Aslan, 2017, s. 245) vardır. Yine aynı masalda “*üç tene dev*” (Aslan, 2017, s. 246) ifadesi geçer. *Keçelnen Anası* adlı masalda, Keçel köy halkının kendini yemeğe çağırması üzerine üç gün bekler: “*Üçüncü gün oldu*” (Aslan, 2017, s. 68). Burada da mühlet süresi üç gün olarak ön plana çıkar. “*Allah'ın hakkı üçtür*” anlayışı görülür.

Arpaçay masallarında üç sayısı devlerin, peri kızının kardeşlerinin, padişahın oğullarının kaç tane olduğunu belirtmede; seslenme unsurunun tekrarlanma âdetini ifade

etmede, gidilen yolun uzunluğunu anlatmada; yapılan işin tekrarlanma sıklığını dile getirmede ve eşyanın sayısını aktarmada kullanıldığı görülmektedir.

## 2.2. Yedi Sayısı

Yedi sayısına İslamiyet, Yahudilik ve Hristiyanlığın kutsal kitaplarında rastlanır. İslamiyet'te Allah'ın göğü yedi katlı olarak yarattığına inanılır. Bu inanışın devamı sayılabilecek şekilde Kâbe yedi defa tavaf edilir. Kur'an-ı Kerim'de de bahsedilen Eshab-ı Kehf olayında, yedi kişi uzun bir uykuya dalar. Bu kişilere Yedi Uyurlar da denilmektedir. Tasavvufta beden ruhsal güçlerinin toplandığı yedi noktanın varlığına inanılır. Bektaşilerin giyim kuşam kültüründe de yedi sayısı önemli bir yere sahiptir. Bektaşilerin bellerine bağladıkları kemerin yedi kere bağlanması gereklidir (Çoruhlu, 2013, s. 237-238). Yedi sayısı genel olarak olumlu anlamlar içerir. Çocuk gelişiminde de yedi yaş önemli bir dönüm noktası kabul edilir. Masalarda da çocukların yedi yaşı özellikle vurgulanır. Bu veriler yedi sayısının dikey boyuttaki anlam evreninin ne kadar çok zengin olduğunu gösterir.

Şamanizm'de de yedi sayısının önemli bir rolü vardır. Şamanın sırta erme süreci davulu kullanmasını öğrenmesiyle başlar. Ruhları ancak bu yolla görebilir. Şaman davulunu çalarken ruhlar gökten iner, şaman adayının vücudunu ve ellerini parça parça keserler. Şaman da yedi gün yedi gece bilinçsiz olarak yerde yatar (Eliade, 1999, s. 61). Abdulkadir İnan da A. V. Anohin'in tespit ettiği rivayetten hareketle Şamanist Türk boyları arasında Dünya Tufanı hakkında anlatılan efsanelerden birinde demir boynuzlu gök tekenin tufan olacağını insanlara haber verdiğini, tekenin yedi gün boyunca dünya çevresinde dolaştığını, yedi gün deprem olduğunu, yedi gün boyunca dağlardan ateş fışkırdığını, yedi gün yağmur, fırtına, dolu ve kar yağdığını ifade etmektedir (2015, s. 23).

Dede Korkut anlatılarında da yedi sayısı "yidi gün yidi gece", "yidi kızun umudu" ve "yidi yirde düğün" (Ergin, 2016, s. 112-115) gibi ifadelerde geçmektedir.

Halk inanışlarında da yedi sayısının önemli bir işlevinin olduğunu görmek mümkündür. Özellikle de geçiş dönemi inanış ve uygulamalarındaki inanış ve ritüellerde yedi sayısı gerçekleştirilmesi gerektiğine inanılan ritüelin formülistik sayısı olarak dikkati çekmektedir. Örneğin Ahlat'ta çocuğu yaşamayanlar çocuklarının yaşaması için adı Ahmet olan yedi evden kumaş toplarlar (Kalafat, 2009, s. 51). Dili kapalı olduğuna inanılan çocuğun dili açılması için yedi kapıdan su toplanır. Yedi ayrı evin anahtarı bu suyun içerisine atılır. Bu su konuşamayan çocuğun dili açılınsın diye çocuğa içirilir (Ergöz, 2022, s. 86).

Arpaçay masallarında yedi sayısının kullanımı şu şekildedir:

*Deli Ehmed'in Nağılı* masalında padişah, Deli Ehmed'in bir maymun ile evlendiğini sanmaktadır. Ancak peri kızı düğünde maymun kürkünü çıkartır ve güzeller güzeli bir kıza dönüşür. Deli Ehmed'in annesi gelinin güzelliğine hayran kalır. Peri kızı da "Gelir, yeddi yerde gedem eliyir, babasının elini öpür, anasının elini öpür. Ağzında yamışah gerisin geri dönüf gedir. Gedende bu cariyeler gülüşüller" (Aslan, 2017, s. 31).

Deli Ehmed'in ayağına demir çarık, eline demir asa alarak çıktığı yolda karşılaştığı üç dev kardeş birbirleriyle kavga etmektedir. Çok güçlü olan devler birbirlerine her vuruşta yerin yedi kat dibine inmekte ve göğün yedi kat üstüne çıkmaktadırlar: "Gedir bahir kı, üş devdi. Göy dev, ağ dev, gara dev. Bunnarın üçü de gardaşdı. Bunnar doğüşüller. Birbirlerine vuranda ele vurullar ki, yedi kat yerin divoine keçir. Biri birine ele vurur ki, yeddi gat göğün üzünnen enir aşağı." (Aslan, 2017, s. 33). Dini ve mitolojik anlatılarda da göğün yedi katlı olduğuna ve yerin yedi katından bahsedilmektedir. Masalda belirtilen yedi sayısı da bu inanışlara bir göndermede bulunmaktadır. Masalarda görülen formülistik sayıları

kültürel belleğin yansımaları olarak da görmek mümkündür. Nitekim formulistik sayıların masalarda sıradan bir şekilde değil sosyokültürel ve inançsal anlamda örtük anlam dizgelerinin bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Bu masalda da yerin ve göğün yedi katlı olduğuna dair inanişe yapılan göndergeler masalların derin anlam katmanlarını göstermektedir.

Peri kızı ve çocukları Peri Padişahı olan babasının diyarına gittiğinde babası onların insanlarla birlikte yaşadıkları için yeniden kendileri ile birlikte yaşayabilmeleri için yedi kat derilerinin ve etlerinin döve döve çıkartılmasını ister: “*Alın bunnarı filan dağın başına. Günde bunnarı döğecehsiniz. Bunnan yeddi gat deri çihardacahsınız, bunnarın yeddi gat etini döğecehsiniz.*” (Aslan, 2017, s. 34). Yedi kat deri dünya hayatını sembolize eden bir ifade olarak da yorumlanabilir. Nitekim dini inanışlara göge Allah göğü yedi kattan yaratmıştır. Peri Padişahının ülkesi ise insanların yolunu bilemeyeceği bir yerdedir. Yedi sayısı peri kızının kendi ülkesinde yaşayabilmesi için çıkartılması gereken derisinin sayısıdır. Bu bağlamda yedi sayısı arınma ve boyut değiştirme ile ilişkilendirilebilir.

Üç *Bacılar* masalında üç kız kardeş ile padişah evlenir. Küçük kız kardeşin iki çocuğu olur. Kardeşlerden biri bir cadı çağırır. Cadı küçük kardeşin çocuklarını köpek yavrularıyla değiştirir. Çocukları da bir sandığın içine koyup dereye atar. Çocukları bir dev bulur. Çocukların annesi olan küçük kız kardeşi padişah, köpek yavrusu doğurmasından ötürü cezalandırır: “*Patşah yeddi camışın derisini geydirdi, yeddi yolun ayırcına basırdı, burdan bele gürşahdan aşşağı*” (Aslan, 2017, s. 45). Arpaçay masallarında yedi sayısının varlıkların derisini ifade etmek için kullanılması dikkati çeker. Burada da bir cezalandırma aracı olarak yedi manda (camuş) derisi giydirilir. Masalda yedi sayısı anlatıcının masalı dinleyiciye daha etkili bir şekilde aktarmasına, dinleyicinin kötülük yapanların cezalandırılma araçlarını muhayyilesinde oluşturmasına imkân tanır. Yedi sayısının kalıplaşmış bir şekilde Arpaçay masallarında sıkça kullanılması, yedi sayısının toplum belleğinde sadece bir sayı olmaktan öte farklı işlevlerde kullanıldığını gösterir.

Çocukların halaları Mehriban’a Şah İsmayıl’ın filan dağda olan Güllüzar’ın Benli Boz’unu getirmesini söyler. Şah İsmayıl durumu dev babasına anlatır. Dev babası Güllüzar’ın kendisinin ve annesinin yedi kardeşini öldürdüğünü söyler: “*O benim yeddi gardaşımı öldürüfdü. O güllüzar hanım anayın yeddi gardaşımı öldürüfdü*” (Aslan, 2017, s. 47). Arpaçay masallarında yedi dev ifadesine bu masalda rastlamaktayız. “*Devler, Türk halk anlatılarında tüm sayılar içerisinde en çok yedi ile ilişkilidir. Ancak bu ilişki tıpkı diğer sayılarda olduğu gibi, devlerin fiziki özelliklerini göstermek ve sayılarını belirtmekten öteye gitmemektedir*” (Özdemir, 2022, s. 425-426). Devlerin masalarda kahramanla olan ilişkisi kahramanın masaldaki konumunu belirleyen önemli hususlardandır. Genel olarak “*Her durumda devlerin yedi ile sembolize edilen bir değer olması, bu sayının Türk kültüründe önemli bir yeri olmasından kaynaklanır. Böylece kolektif Türk şuurunun sembol yaratma gücü, devler ve yedi sayısı aracılığıyla anlam kazanır*” (Özdemir, 2022, s. 426). Böylece halk inanışlarına ve uygulamalarına da yansıyan yedi sayısının kullanımını masalarda da görmek mümkündür.

Şah İsmayıl’ın Şaşdı Kısrağı getirmesinin ardından cadı nene Mehriban’a Şah İsmayıl’ın Güllügahgah’ı gidip getirmesini söyler. Şaşdı Kısrah Güllügahgah’ı nasıl getirebileceğine dair yol gösterir: “*Bir gapı var, yeddi senedi davan üsdedi, bir gapı da var yeddi senedi ağız üsdedi. O gapıyı örtersem, o bir gapıyı açarsan.*” (Aslan, 2017, s. 48-49). Masalda yedi sayısının göğün ve yerin yedi kattan oluşmasına gönderme vardır. Ayrıca kahramanın değiştirmesi gereken durumun uzunca bir süredir ne halde olduğunu ifade etmek için yedi sayısı kullanılır.

Mehriban cadı nenenin Şah İsmayıl’a eş olarak Güllüzar’ın layık olduğunu söylemesinin ardından Şah İsmayıl bu defa da Güllüzar’ı almak için yola çıkar. Yolda

Şaşdı kısrak diler gelir: “Şah İsmayıl, bu yoldan indi men getmiyecem. O bir sehirbaz adamdı. İndi men yeddi aylıh bir yol gedecem. Men orda sana hep örgederem. O yeddi aylıh yolu Allahnan men üş günde Güllüzar’ın tahdına çhacam.” (Aslan, 2017, s. 50). Yedi aylık yol ifadesi de yedi sayısına vurgu yapılması açısından dikkat çekicidir. Gidilen yolun uzunluğunu ifade etmek için üç gün üç gece kullanılmasının yanında Arpaçay masallarında yedi aylık yol ifadesi de kullanılmaktadır.

Şah İsmail, Güllüzar’ı alıp geldikten sonra dev babası Güllüzar’a hediye olarak yedi kuyu altın verir: “Yooh, yeddi guyu altınım var onun hansını beğensen Güllüzar’a peşgeşdi, götürün gedin, dedi” (Aslan, 2017, s. 51). Kuyular insanların su ihtiyaçlarını karşılamalarının yanında halk anlatılarında bilinmeze açılan bir yol olarak da dikkati çeker. Bununla birlikte kuyular derin ve karanlık olmaları nedeniyle korku unsuruna da dönüşmüştür. Masalda kuyu ile yedi sayısının birlikte kullanımı Padişahın zenginliğine ve cömertliğine bir göndermedir. Bu masalda da yedi sayısı padişahın zenginliğini gösterir.

Şahyusufnan Bengiboz masalında Şahyusuf annesinin hastalığının iyileşmesi için Bengibozun derisinin gerekli olduğunu öğrenir. Şahyusuf, Bengiboz’u kesmeden önce son bir defa Bengiboz’a binip gezmek istediğini babasına söyler. Babasından da bir eğer ister: “Şahyusuf Bismillah ya Allah dedi yeheri gapatdı beline. Yeddi yerden golanını sıhdırdı” (Aslan, 2017, s. 80). Şahyusuf, Bengiboz’a binip gezerken yolu bir şehre çıkar. Bu şehrin padişahının üç kızını yedi kardeş dev kaçırmıştır. “Yeddi devdi” (Aslan, 2017, s. 81). Şahyusufnan Bengiboz masalında yedi sayısı şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: “Yeddi yerde temennah, sekizincide Padşah oldu” (Aslan, 2017, s. 81), “Elini cevne atdı, yeddi ilin heletinnen hayrılan bir mahrama varıdı” (Aslan, 2017, s. 82), “Devler de yeddi günün yuhusuna yatarıldılar” (Aslan, 2017, s. 82), “Eyer ki, Dorata mindin, ya Garaata mindin, yerin yeddi gat altına gedecersen” (Aslan, 2017, s. 85), “Yeddi aydı inniyir, kötüğe dönüf. O gıymuh çıhmıyif. İndi ölüm halındadı, yeddi balası da filan dağın dalında ajdı.” (Aslan, 2017, s. 91).

Şahmaranın Nağılı adlı masalda, Cemaset kuyunun içinde üç gün üç gece yol gittikten sonra Şahmaranı görür. Şahmaranla birlikte yedi sene kalır: “Cemaset orda Şahmaranna barabar yeddi sene galdı. Yeddi seneden sonra Şahmaran gezmeye getmişdi.” (Aslan, 2017, s. 94).

Yeddi Gardaş Bir Bacı masalında yedi kardeş vardır. “Var idi yoh idi vahdı zamananın birinde yeddi gardaş varyıdı” (Aslan, 2017, s. 100). Bu masalda da yedi sayısı şu şekilde karşımıza çıkar: “Bunun yeddi gardaşı var tulanın başına and içir. Bu o zamana gadar yeddi gardaşının olduğunu bilmirdi.” (Aslan, 2017, s. 100), “yeddi dağın merhesiyem, Nerdele Hatın körpesiyem yeddi dağın merhesiyem” (Aslan, 2017, s. 100), “yeddi dağın merhesiyem” (Aslan, 2017, s. 102).

Arpaçay masallarında aradan geçen süre olarak yedi sayısının kullanıldığı görülür. İslam ve Gavır Petşahları adlı masalda bu durumu “Aradan bir yeddi sene gene keçdi. Yeddi sene sora, bahtım o adamlar gene bağırır” (Aslan, 2017, s. 109) şeklinde görmek mümkündür.

Hacı Seyyad ve Alhanın Nağılı adlı masalda, Padişah oğlu Mehemmede peri hanımı bulmasını ister: “Yeddi dağın dalın atacağın etderin.” (Aslan, 2017, s. 118), “yeddi yaşımnan beri goyuna gedirem” (Aslan, 2017, s. 127). Masallarda çocukların yedi yaşına vurgu yapılması dikkati çeker. Bu masalda da yedi yaşından beri koyun gütmeye gitmesi dile getirilir. Dilimize de yerleşmiş olan bu kullanımı günlük hayatta “yediden yetmiş” şeklinde görmek mümkündür.

Zümrüt Guşunun Nağılı adlı masalda, küçük kardeşin diğer kardeşleri onu öldürmek için planlar yapar. Yolda giderken bir kuyuya küçük kardeşlerini salıp yukarı



çıkarmamayı planlarlar. Bu planı anlayan küçük kardeşin evlendiği küçük kız kardeş, eşine kuyudan çıkması için yapması gerekenleri anlatır: “*Biz getdihden sora guyunun suyu çekileceh. Burya her Cuma günü iki goç gelir, biri ağ biri gara. Bahacañsan bu ağ goçun dalına mindinse meni tapacañsan ışıhlı göye çıhardacañ seni. Yoh gara goça minersense yeddi gat yerin divine geçeceñsen.*” (Aslan, 2017, s. 134). Burada yerin yedi katlı olduğuna bir göndermede bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Yusuf’un kardeşleri tarafından kuyuya atılmasına da bir gönderme vardır. Zümrüt Guşunun Nağılı masalında yedi sayısının şu şekillerde de geçtiği görülür: “*Bu yeddi yere gedem eliyir*” (Aslan, 2017, s. 137), “*Qara Goç da vurdu bunu yerin yeddi gat altına keşirtti*” (Aslan, 2017, s. 142).

Ahugullının Nağılı adlı masalda, yedi sayısı karşımıza şu şekilde çıkar: “*Geri döneremse benim yeddi ardaşım var*” (Aslan, 2017, s. 158), “*Hay varol bah yeddi senedi bu avırı çekirem*” (Aslan, 2017, s. 161), “*Yeddi denizi keşdi. Yeddi denizi keşdi bir adıya gelende, Zümrüd Anka galdı*” (Aslan, 2017, s. 164), “*Yeddi gat yer altına girdi*” (Aslan, 2017, s. 164), “*Bunnan yeddi sene önce*” (Aslan, 2017, s. 167), “*İndi bu gece galar, savah, sahat yedisinde vapur gelecehdi*” (Aslan, 2017, s. 167).

Yuhusunu Satan Çovan masalında yedi sayısını; “*Bu yeddi yerde gedem eliyir, seggizincide gahr gelir*” (Aslan, 2017, s. 171), “*Bunun yeddi gardaşı daha var*” (Aslan, 2017, s. 172), “*Yeddi senede orya yeddi göğərçin gelir*” (Aslan, 2017, s. 173), “*Onnar geleceh orda soyunacahlar, o suda yeddi senede bir yihanıllar*” (Aslan, 2017, s. 174), “*Yeddi sene emeh verip bu gılıca*” (Aslan, 2017, s. 175) ve “*Bu minarıya çıhanda ele gülür kü, yeddi dağın dalında olan da bunu eşidir*” (Aslan, 2017, s. 177) şeklinde görmek mümkündür. Sakaçı Hüseyün masalında yedi sayısı “*yeddi gün*” (Aslan, 2017, s. 202), “*yeddi gün, yeddi gece*” (Aslan, 2017, s. 203) ve “*yeddi gün*” (Aslan, 2017, s. 204) ifadelerinde görülür.

Erebüzengi Şah İsmayılınan Gülüzar adlı masalda “*bahr kı, yeddi dene çadır guruluñ*” (Aslan, 2017, s. 229), “*menim yeddi gardaşım var, meni devlere vermiller. Onnar da yeddi devdi*” (Aslan, 2017, s. 229), “*Üç yüz lavaşnan yeddi put pirincin aşını gazannarda getdiler*” (Aslan, 2017, s. 230) biçiminde yedi sayısına rastlanmaktadır. Gaf Dağı masalında yedi sayısı şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: “*Yeddi senedi*” (Aslan, 2017, s. 233), “*Yeddi guyunun divine vuracah*” (Aslan, 2017, s. 239), “*Yeddi senedi men burda yuva yapmışam*” (Aslan, 2017, s. 241).

İki Gardaş adlı masalda “*iki tene gardaş varımış. Birinin yeddi oğlu varımış, birinin yeddi gızı varımış*” (Aslan, 2017, s. 256), “*Yeddi senedi sizin gapınızda hizmet eliyirem*” (Aslan, 2017, s. 257), “*Getdiler, yeddi deve aşdılar gatardan*” (Aslan, 2017, s. 257), “*yeddi deve getdi ‘Yeddi gancılıñın’ gapısına, yeddi gaz da ‘tıs ha tıs’ getdi yeddi erkehlinin gapısına*” (Aslan, 2017, s. 258). Eril bir sayı olan üç sayısında olduğu gibi yedi sayısının da karşıtını masalda görmek mümkündür. Bir kardeşin yedi oğlu, diğer kardeşin de yedi kızı vardır.

Merdele Hatın masalında “*Ana, biz yeddi gardaşıñ*” (Aslan, 2017, s. 270), “*yeddi, damcı su atıldı guyunun üsdüne, yeddi tene gül pıtdı*” (Aslan, 2017, s. 273), “*Bah, diyer, o yeddi atdı gelif burdan keçende, yeddisi de benim gardaşımdı*” (Aslan, 2017, s. 273), “*yeddi dayının arhasıyam*”, “*Yeddi atdının yeddisi de*”, “*yeddi gardaşıñ yeddisi*” ve “*Yeddi arvadın yeddisinin*” (Aslan, 2017, s. 274) şeklinde yer almaktadır.

Yukarıda verilen masal örneklerinden anlaşılacağı üzere yedi sayısı Arpaçay masallarında kardeşlerin, eşyanın, hayvanların, mekânın, zamanın, yiyecek ve içeceğin ifade edilmesinde kullanılmaktadır. Ayrıca masalarda yedi sayısının halk inanışlarındaki yansımalarını da görmek mümkündür. Göğün ve yerin yedi katlı oluşuna dair dinsel ve inançsal kodlar masalarda formülistik sayılar şeklinde görüntü düzeyine ulaşır. Arpaçay masallarında yedi sayısı ödül ve cezanın miktarının olağanüstü bir şekilde ifade edilmesi için de kullanılan sayılardan birisidir.

### 2.3. Dokuz Sayısı

Dokuz sayısı tek haneli sayıların en büyüğüdür. Bitişi ve tamamlamayı ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir. Bazı inanışlara göre yeniden doğuşun da sembolüdür.

Martin Lings dokuz sayısı için; “Dokuz göksel bir sayıdır. Dokuz göksel küre ve melekler sıra düzeninde ise, dokuz düzey vardır. Üstelik geometrik olarak dokuz, çemberin çevresine ve böylece de gök cisimlerinin devinimlerine ve kendisi Gök’ün ulu simgesi olan görülebilir gökkubbe biçimine karşılık gelir. Bu yüzden dokuz, Gök’ün yeryüzüne başlıca yansıması olan ve her zaman çember ile canlandırılan Yeryüzü cennetinin de simgesidir” (2003, s. 102) demektedir. Lings’in ifade ettiği bu durumu Eski Türk inanışlarına göre Türklerin göğü dokuz kat olarak kabul etmelerinde görmek mümkündür. İslamiyet’te de göğün dokuz katlı olduğu belirtilir. Bu nedenle “dokuz felek” terimi kullanılır. İslamiyet’te de Esmâ-ül Hüsnâ denilen Allah’ın doksan dokuz ismi vardır.

Dokuz sayısı dünya üzerindeki pek çok kültürde önemli anlamlar içermektedir. Örneğin Çinliler yeni doğan çocuğa doğduğu gün kırmızı bir gömlek verirler. Bebeğin doğum haberinin müjdesini vermek için annenin ailesine dokuz kırmızı yumurta gönderilir (Eberhard, 2000, s. 96).

Türk mitolojisi ve inanışlarında da dokuz sayısına rastlamak mümkündür. Altay mitolojisine göre Tanrı Ülgen’in gökyüzüne doğru uzanan dokuz dallı bir çam ağacının tepesinde oturduğuna inanılır (Lvova vd., 2013, s. 69). Hakas Türkleri arasında anlatılan efsanelerde de dokuz sayısını bulmak mümkündür. Efsaneye göre bir nehrin üzerinde iki ördek yüzmektedir Ördeklerden biri diğerini kum getirsin diye nehrin dibine yollar. Ördek denizin dibinden kum getirir. Diğer ördek de bu kumu dokuz gün boyunca döver, sonrasında yer/toprak oluşur (Lvova vd., 2013, s. 25). Yakut mitolojisinde de orman ruhlarının dokuz tane olduğuna inanılır (Bayat, 2007, s. 138). Ergenekon Destanı’nda da Dokuz Oğuz adını görürüz.

Evlilikle ilgili ritüellerde dokuz sayısının önemini görmek mümkündür. Düğünün önemli safhalarından biri olan gerdek için dokuz kayın ağacından yapılan bir ev yapılır. Evin içinde yakılan ilk ateşin dumanı dokuz kayın ağacının üstündeki delikten göğe doğru yükselir. Bir evlilik ritüeli olarak karşılaşılan bu durum neticesinde evin inşa edilmesinde kullanılan dokuz kayın ağacı ormana dikilir (Ergun, 2004, s. 200-201). Anadolu’da evlilikle ilgili bir inanışa göre dokuz gece gökyüzünde dokuz yıldız sayan kişinin dokuzuncu gece rüyasında evleneceği insanı kendisine çeşme başında bir tas su verirken göreceği (İpek, 2011, s. 525) belirtilir.

Eliade, Şamana sihirli güçlerini Ülgen’in dokuz kızının başlattığını söyler (1999, s. 103). Ayrıca Mançuların ritüellerinde dokuz sayısının önemini de görürüz: “Mançular bir başka sır-ra-erme sınavı daha uyguluyorlar: Kışın buzda dokuz delik açılıyor; aday birinciden dalıp buzun altından yüzerek ikinciden çıkmak ve bu şekilde, bir delikten dalıp sonrakinden çıkarak, dokuzuncuya dek devam etmek zorunda” (Eliade, 1999, s. 142).

Dede Korkut anlatılarında da dokuz sayısını “tokuz bazlammaç” ve “tokuz kara gözlü” (Ergin, 2016, s. 76, 95) gibi ifadelerde görmek mümkündür

Arpaçay masallarında dokuz sayısının kullanımını gördüğümüz masallar şunlardır:

Deli Ehmed’in Nağlı adlı masalda padişahın hiç çocuğu olmamaktadır. Bir gün padişah “Yarabbim, mana da bir evlat ver. Varsın ossun, heyirsiz ossun” diye dua eder. Bu sırada bir derviş çıkagelir. Padişaha bir elma verir. Padişah elmayı ikiye keser. Yarısını kendisi yarısını da eşine verir: “Getirir almayı kesir, yarısını özü yeyir yarısını da hatunu yeyir.

*Dokuz ay, doguz gün tamam olduhdan sonra bunnarın bir oğlan çocuğu olur*" (Aslan, 2017, s. 25). Bitişin ve tamamlamanın sembolü olarak kabul edilen dokuz sayısı masallarda bir çocuğun dünyaya gelmesi için gerekli olan süreyi ifade eder. Masallardaki doğumun sıradan bir şekilde gerçekleşmemesi masaldaki dokuz sayısının kutlu bir formel olarak görülmesine olanak tanır. Bu bağlamda dokuz sayısı doğumla da ilişkilendirilerek yeniden doğuşun ve ebedi döngünün sayısı olarak da düşünülebilir.

Yine Deli Ehmed'in Nağlı adlı masalda Deli Ehmed, eşi ve çocuğunun yedi kat derisini çıkarmak için gelen adamlardan dokuzunu vurur, onuncu da kaçır. Padişaha gidip dokuzumuz helak oldu der: *"Yav dogguzu vuruldu men niye vurulum"* deyir, dönür dala gacı. Bu ele bir gediş gedir ki, Petşaha haber götürür. 'Petşahım sağ ossun, gettith dogguzumuz helak oldu, men olmadım' deyir" (Aslan, 2017, s. 35). Burada dokuz sayısı, bitişini ifade eder. On kişiden dokuzunun helak olması sonucu Deli Ehmed, eşine ve çocuklarına kavuşur ve yeni bir hayata başlar. Sembolik olarak bu durum dokuz sayısının aynı zamanda bir başlangıç sayısı olarak da yorumlanmasını sağlar.

Şah İsmayılı büyüten dev babası Gülüzar'ın Benli Boz'unu yakalayabilmesi için Şah İsmayılı ne yapması gerektiğini anlatır. Burada gerçekleştirilmesi gereken ritüelin formulistik sayısı yine dokuzdur: *"Get, ahan dokguz tuluh şurup, dokguz put yun, bir ham sac. Götürer gedersen. Filan deriye enersen. O derede dokguz lüleli bir pungar var."* (Aslan, 2017, s. 47). Şah İsmayıl'ın Bengiboz'u yakalayabilmesi için gerçekleştirmesi gereken ritüeldeki mistik sayı dokuzdur. Bu örnekler dışında Arpaçay masallarında dokuz sayısının kullanıldığı masallar şunlardır:

*Sahyusufnan Bengiboz* masalında padişahın çocuğu olmamaktadır. Günlerden bir gün bir derviş bir elma getirir. Elmayı padişah, eşi ve ahırdaki kısrak yer: *"Dogguz ay, dogguz gün, dogguz saat, dogguz dakika tamam oldu Padişahın sultanı dizi yere vurdu. Bir oğlan uşağı dünyaya getdi"* (Aslan, 2017, s. 74-75). *Hacı Seyyad ve Alhanın Nağlı* adlı masalda, padişah ve eşinin çocukları olmamaktadır. Bir Pir Baba gelir ve onlara bir elma verir. Bu elmayı yedikten sonra *"Dogguz ay, dogguz gün, dogguz sahat, dogguz dakga, dogguz saniye, dogguz sanlise tamam ol(ur)."*(Aslan, 2017, s. 114) ve iki çocukları dünyaya gelir. *Sakaçı Hüseyün* masalında dokuz sayısı *"Gece sahat dogguz"*(Aslan, 2017, s. 200) şeklinde geçer. *Erebüzengi: Şah İsmayılın Gülüzar* adlı masalda padişahın hiç çocuğu olmamaktadır. Bir gün dervişin biri padişaha bir elma verir ve *"dogguz ay, dogguz gün dogguz sahat"*(Aslan, 2017, s. 228) sonra padişahın bir oğlu olur.

Arpaçay masallarında dokuz sayısı diğer formulistik sayılara göre daha az kullanılmıştır. Masallarda dokuz sayısının doğum için gerekli süreyi ifade etmesinin yanında yiyecek, içecek miktarını belirttiği görülür.

## 2.4. Kırk sayısı

Kırk sayısı tarihsel, kültürel ve inançsal anlamda pek çok önemli olaya gönderme yapmaktadır. Örneğin Nuh Tufanı kırk gün sürmüş, peygamberlere kırk yaşında peygamberlik ulaşmıştır. Bu bağlamda kırkın bir olgunluk yaşı olduğu ifade edilebilir. Müslümanlar arasında ahir zamanda kırk halifenin hüküm süreceği bir zamanın geleceğine sonra Mehdi'nin ortaya çıkacağına ve kırk yıllık bir hükümranlığı olacağına inanılır (Schimmel, 2004, s. 119).

Türk kültüründe önem verilen ve kutsal bir anlam kazanan sayılardan biri de kırk sayısıdır. Halk edebiyatı ürünlerinde kırk formulistik bir sayı olarak dikkati çeker. Kırk sayısına destan ve masallardan, halk inanışlarına, halk hekimliğinden geçiş dönemi inanış ve uygulamalarına kadar geniş bir çerçevede rastlamak mümkündür. Örneğin Oğuz Kağan Destanında Oğuz Kağan kırk günde yürür. Kaf Dağının etrafını kırk günde dolaşır.

Verdiği bir şölende kırk kulaç yüksekliğinde direk diktirir. Konuklar için kırk masa hazırlattırır. Aynı şekilde halk hikâyelerinde de kırk yiğit olduğu görülür. Masalarda bir defada kırk kız doğuranlardan bahsedilir. Düğünlerin kırk gün kırk gece geçtiği anlatılır.

Türk mitolojisinde de kırk sayısına rastlanır. Örneğin Güney Sibirya ve Altay Türk mitolojisinde Ak Han'ın çocukları Demir dağa giderler ve Katay-Han'ın kırk boynuzlu boğasını öldürürler (Ögel, 2003, s. 59).

Abdulkadir İnan "Kırgızların Manas destanında hayatları tasvir edilen alpların hepsinin yanında 'kırk çora' yahut 'kırk ayaş' bulunmaktadır. Çora Batır destanının kahramanlarından biri olan Ali Bey'in kırk yiğidi vardır" (1987, s. 239) diyerek kırk sayısının destanlardaki önemini belirtir.

Dede Korkut anlatılarında da kırk sayısının yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir. "Kırk yiğit", "kırk namerd" ve "kırk ince kız" (Ergin, 2016, s. 83-86) bu ifadelerden sadece birkaçıdır.

Halk hikâyelerinde de "kırk odalı bir saraya gelene veya kırkıncı odaya girmesi yasak edilen çocuk kırkıncı odada gördüğü resme âşık olur ve düşüp bayılır" (Altınkaynak, 2015, s. 27). Arzu ile Kamber hikâyesinde de Şah İsmail'in gurbete gitmesinden sonra eşini kaybeden Kandeher padişahı kırk gün kırk gece ölüm acısıyla yas tutar (Köse, 1994, s. 42-43). Kerem ile Aslı hikâyesinde Kerem'in hak aşığı olup olmadığını anlamak için onu bir imtihana tabi tutarlar. Karşısına Aslıya tıpatıp benzeyen kırk tane kız çıkartırlar. İçlerinde hangisinin Aslı olduğunu bulmasını isterler. Kerem kızların arasından Aslıyı tanır. "Hak aşığı olduğun cümle huzur-ı şeride isbat idüp, şimdi kız karındaşı bağçeye bir çadır kurub Aslı Han gibi kırk dane kızlar getürdiler" (Duymaz, 2001, s. 289).

Halk inanışlarında da kırk sayısına rastlanır. Kırk, yarı kırk, kırklamak, kırkı çıkmış olmak ve kırk basması gibi durum ve ifadeleri Anadolu'nun birçok yöresinde görmek mümkündür. Kırk hadis, kırk Yasin, kırk bir kere maşallah denilmesi kırk sayısının inanç dünyamızdaki yansımalarındandır (Kalafat, 1994, s. 19). Halk inanışlarına göre bir şey kırk defa söylendiğinde gerçek olur inancı vardır. Alevi ve Bektaşilerde Hz. Ali'nin öncülüğünde yer alan kırk kişinin bulunduğu meclise kırklar meclisi adı verilir. Kırklara karışmak ifadesi sıklıkla kullanılır. Tasavvuf yolunda ilerlemek isteyen kişiler kırk günlük bir çile sürecine girer. Derviş bu kırk günlük erginlenme ve arınma sürecini aşarsa tasavvufun hal ve makamlarında ilerlemeye başlar.

Geçiş dönemlerinin ilki olan doğumla ilgili Anadolu'da birçok inanış ve uygulama görülmektedir. Örneğin, kırk sayısının doğumla ilgili uygulamalarda önemli bir yeri vardır. Lohusalık süreci kırk gün sürer. Anne ve bebek kırk günün sonunda kırklanır. Kırklama, lohusa kadını ve çocuğunu lohusalık döneminin yol açtığı kirlerden arınmak ve onları arınmış/temizlenmiş bir şekilde yeniden toplumsal yaşama sokmak amacıyla çocuğun dünyaya geldiği günden kırk gün sonra gerçekleştirilen bir uygulamadır (Acıpayamlı, 1974, s. 94-96). Kırk sayısı Ortadoğu gelenekleri için de önemli ve mistik bir sayıdır. Doğumdan veya ölümden sonra arınma için kırk günlük bir sürenin geçmesi gerekir. Doğum ve ölümün ardından ortaya çıkan tabulardan bu sürenin bitimiyle kurtulmanın mümkün olduğuna inanılır (Schimmel, 2004, s. 119). Doğumun üzerinden kırk gün geçmedikçe anne ve çocuk evden çıkmaz, evde yalnız bırakılmaz. Çocuğun kırkı çıkmadan eve çiğ et sokulması hoş karşılanmaz (Ergöz, 2022, s. 82).

Ahmet Ali Aslan, *Kuzey Doğu Anadolu (Kars) Türk ve Kuzey Britanya Halk Edebiyatlarında Masallar* adlı çalışmasında Kars masallarında kırk sayısının on yerde, İrlanda masallarında ise üç yerde geçtiğini belirtmiştir (Aslan, 1998, s. 255-259). Bu durum masallarımızda kırk sayısının yoğun olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır.



Arpaçay masallarında kırk sayısı aşağıda verilen masallarda şu şekilde kullanılmıştır:

*Deli Ehmed'in Nağılı* masalında Deli Ehmed ve Peri Kızının düğünü sırasında orada bulunan cariyelerde kırk kişidir. Bu kırk kişi cariye olmalarına karşın Peri Kızı bunların kırkının da erkek olduğunu ortaya çıkartır: “*Petşahım sağ olsun, benim babamsan, büyüğümsen. Emir ver buaynki otağa keşsinler, bir de bir kadın. Bunnarı bir soyundursunnar, bunnarın gırlı da erkeh çıhmasa, men posdumu özüm öz elimnen yandıracam deyende, Petşah emir buyurur, deyir ki, “Keçin”. Keçiller, gırlı da erkeh çhur. Petşah emir verir, “Cellat”! Cellat, “Lebbe” deyir. Vur bunnarın başını deyir. Cellat gırlının da başını vurur*” (Aslan, 2017, s. 31). Burada kırk sayısı ön plana çıkmaktadır.

Deli Ehmed'in iki tane oğlu olduğu zaman Padişah torun sahibi olmanın sevinciyle “*gırl gün gırl gece toy çaldırır. Şehre ilen verir, dellal bağırtdırır. Herkeş mennem hezinemnen yesin işsin eğlensin*”. *Petşahın hezinesi açılır. Gırl gün herkeş yeyir içir eğlenir, para alır, altın alır*” (Aslan, 2017, s. 32). Masalarda toyların kırk gün kırk gece gerçekleştirildiği görülmektedir. Deli Ehmed masalında da bu durum gerçekleşmiştir. Kırk sayısı masalarda düğün, sına ve yasın formulistik sayısı olarak dikkati çekmektedir.

*Oğru Memmedin Nağılı* adlı masalda, Oğru Memmed padişahın hazinesinden kimseye yakalanmadan en az bir altın çalmaktadır. Padişah altınları çalanı yakalayamayınca bir gün hırsızlığı yapan ortaya çıkarsa onu öldürmeyeceğine yönelik tellal bağırtdırır. Oğru Memmed de hırsızlığı kendisinin yaptığını itiraf eder. Padişah bunun üzerine diğer ülkenin padişahının hazinesinden bir altın getirmesini ister. Oğru Memmed diğer ülkenin padişahının odasına girer. Üzerindeki kürk ve zil takılı kıyafetiyle kendisinin Azrail olduğuna inandırır. Sabah olunca padişah, eşine ve çocuklarına: “*Bah, gırl gün benim odamı heş kim aşmıyacah, gapısını heş kim aşmıyacah haa*” (Aslan, 2017, s. 61) diye tembih eder. “*Şamanist inanca göre kişi ölünce ruh bedeni kırk gün sonra terk etmektedir. Günümüzde ölünün kırkının çıkmasını beklemek bu inanişin yansımasıdır*” (Güvenç, 2009, s. 91). Bu inanişi Oğru Memmedin Nağılı masalında odanın kırk gün boyunca açılmasının yasaklanmasında görmek mümkündür. Ayrıca burada kırk sayısı bir işin bitirilmesi için gereken mühlet süresini de ifade etmektedir.

Bu masalda da kırk sayısı dikkati çeker. Kırk sayısı formulistik bir sayı olarak bu masalda yer alır. Ayrıca Oğru Memmed padişahı tabuta koyduktan sonra kendisini padişahın hazinesinden bir altın getirmesini isteyen padişahın ülkesine götürür. Tabutun içinde getirdiği padişahı cennete getirdiğini ve diğer ülkenin padişahının da kırk gün önce öldüğünü söyler: “*Bura Cennetin bir köşesidi. Seni burya getimişem. Seni burda açacam, filan ülkenin Petşahu da sennen gırl gün önce ölüf*” (Aslan, 2017, s. 63).

*Oğru Memmed* masalında kırk sayısı yukarıda belirtilenlerin dışında tabutla getirilen padişahın diğer padişaha başından geçenleri anlatırken söylediği; “*İndi gırl gün aşmıyacahlar benim gapımı*” (Aslan, 2017, s. 65) ve “*Petşah sarayında herkeş gırl gün gapıyı aşmır yemeh yemir, işmir. Gırl gün gara geyinir yas tutur. Millet her gün gelir sarayın etrafına düzlür orya yığılır. Ağlıyullar orurullar sızıdyullar gahur gedir. Gırl gün yas tutmalıldılar. (...)* *Gırlhıncı günün sabahı, otağını merasimnen açılar kı, bunun cenazesini götürsünnner gebre goysunnar. Vesiyeti üzeribe gırlhıncı günü gapısı açıla çağıydı. Gırlhıncı günü geldiler bunun gapısını aşdılar*” (Aslan, 2017, s. 66) şeklinde geçmektedir.

*Oğru Memmed* masalında kırk sayısı yasın sembolik sayısı olarak görülür. Genel olarak halk anlatılarında nasıl ki düğünler kırk gün kırk gece sürüyorsa yas tutma da kırk gün sürmektedir. Bu bağlamda halk inanışlarında görülen kırk günlük yasın yansımalarını masalarda da görmek mümkündür.

Masallarda görülen kahraman bir işi yapması için verilen süreyi ifade eden kırk sayısına Şahyusufnan Bengiboz masalında rastlanır: “İkincisi de odur ku, sene gırh gün möhlet, Gırh gün. Gırh güne geder seni biz gözdüyarih. Gırh güne geder geldin-geldin” (Aslan, 2017, s. 85). Bu masalda kırk sayısı kahramana bir işi yapması için verilen mühleti ifade eder. Padişah, Şahyusufun öldüğünü düşünerek vezirin oğluna toy etmeye izin vermez. Kırk gün yas tutulmasını söyler. Kültürümüzde yaşlı ailenin belirli bir süre düğün, eğlence, televizyon izleme gibi günlük hayatın bazı süreçlerinden uzak durması beklenir. Hatta yaşlı ailenin komşuları düğünlerini başka bir tarihe erteleyebilir veya düğün için yaşlı aileden izin alırlar. Bu durumun yansımaları masalda da görmekteyiz: “Biz gırh gün yas tutacıyih. Gırh gün bizim vedemiz var, yasımız var. Gırh birinvi gün, ne yapersiz onu yapın” (Aslan, 2017, s. 85-86), “gırh gün niyatlıdılar” (Aslan, 2017, s. 87), “Paşah buna tezedden gırh gün, gırh gece toy eliyir” (Aslan, 2017, s. 93).

İslam ve Gavır Petşahları adlı masalda, İslam Padişahı ile Gavır Padişahı arasındaki mücadele anlatılır. Masalda “Gırh deve altın” (Aslan, 2017, s. 106) yükünden bahsedilir. Bunun dışında bu masalda da kırk sayısı şu şekilde karşımıza çıkar: “Bu devenin gırhını da men götürecem” (Aslan, 2017, s. 107), “Bah bu otuz dokkuz gapıyı aç, gırhuncu gapıyı aşma. Men otuz dokkuz gapını açtım, bütün altın doludu. Gırhuncu gapıya geldim düşündüm ki açım” (Aslan, 2017, s. 108). Masalda kırk sayısı açılmaması gereken kapının sayısıdır. Otuz dokuz kapıya verilen izin kırkinci kapıda sembolik bir yasak olarak ortaya çıkar. Bilindiği üzere kırk sayısı tasavvufta çilenin çekilmesi gereken günün adetidir. Ayrıca dört kapı kırk makam anlayışı ile tasavvuf yoluna giren kişi insan-ı kâmil olma sürecine girer. Kırk sayısı erginlenmenin, tamlığa ve olgunluğa ulaşmasının mistik sayısıdır. Masalda otuz dokuz kapıya verilen izin kırkinci kapıya verilmemiştir. Çünkü kırkinci kapı veya kırk sayısı sembolik olarak kişinin bilinç düzeyinde ulaşmadan varamayacağı bir hedeftir. Bu nedenle masallarda kırk sayısı sınamanın ve mühletin sayısı olarak da ön plana çıkar. Ayrıca masalda kırk sayısı “gırh min guşum var, gırh min guşu sesledi” (Aslan, 2017, s. 109) şeklinde de yer alır.

Hacı Seyyad ve Alhanın Nağılı masalında Hacı Seyyad adlı padişahın yaşı kırktır (Aslan, 2017, s. 113). Hacı Seyyad otuz dokuz kişinin hacca gitmek için yola çıktığını görür. Hacca gitmek isteyen bu otuz dokuz kişi onu da kendilerine katılmaya ve birlikte hacca gitmeye davet ederler: “Ey hökümdarım, biz otuz dogguz Hacıyih, Hacca gedirih. Sen de iki defa gedifsin Hacca gel bir de bizimnen get. Senin hacın üç ossun biz de gırh olah tamam” (Aslan, 2017, s. 115). Hacca giden otuz dokuz kişinin kırk yaşında olan padişahı kendileriyle birlikte hacca gitmeye ve kırk sayısını tamamlamaya davet etmeleri akla kırklar meclisini ve kırklara karışmayı getirmektedir. Padişahın da kırk yaşında olması ve kırk yaşın bir olgunluk yaşı olarak kabul edilmesi masalda kırk sayısının derin anlam katmanlarını gözler önüne serer. Padişahın kırklara karışabilecek bir mertebeye ulaştığına vurgu yapılır. Kırk sayısı aynı zamanda bir yere ulaşmadaki basamak sayısını ifade eder. Kırk sayısı sayesinde çıkılan yerin yüksekliği ve önemi vurgulanır: “Bunnar getdihden sora Tafdih gırh basamahlı merdivannan balkondaki orduya çıhardı.” (Aslan, 2017, s. 116), Periyen Alhanın toyu da kırk gün kırk gece sürer: “Onnan sora gırh gün gırh gece tekrar Periyen Alhanın toyu çalındı” (Aslan, 2017, s. 128-129).

Zümrüt Guşunun Nağılı adlı masalda küçük kardeşin üç devi yenmesinin ardından padişahın üç oğlu, üç kız kardeş ile evlenir. Kırk gün kırk gece toy yapılır: “Orda üç gardaşım gırh gün gırh gece toyunu eliyiller” (Aslan, 2017, s. 133). Kızların babası olan padişah bu üç erkek kardeşi bırakmak istemez. Yanında kalmalarını ister. Kırk katır yükünde mal ve mülk verir: “Bunnara gırh gatr yükünnen mal, mülk, çeyiz veriler” (Aslan, 2017, s. 134). Küçük kardeş kuyunun içinde kırk gün kalır: “Bele-bele bu gırh gün galır burda” (Aslan, 2017, s. 135). Kuyunun içimde kırk gün kalma olayı dikey boyutta Hz.

Yusuf kıssasına bir göndermedir. Kırk sayısının tasavvufta çile için kalınması gereken gün sayısı olması bakımından küçük kardeş kuyuda kırk gün kalarak erginlenme aşamasını bu süreçte tamamlar. Jung, kuyunun anne arketipinin yansımalarından biri olduğunu söyler (2005, s. 22). Bu mekânlar anne rahmini anımsatması itibariyle yeniden doğuşun sembolik mekânlarıdır. Küçük kardeş kuyuda kırk gün kalarak yeniden doğuşunu gerçekleştirir. Küçük kardeş yerin yedi kat dibinde bir şehre varır. Şehirde su sıkıntısı olduğunu, suyun başını bir devin tuttuğunu öğrenir. Her yıl bir kız ve kırk kulplu kazanda pilav götürüldüğünü, dev kızı ve pilavı yerken suyu doldurabildiklerini görür: “*Gırh guflu gazanda piloy gedecih*” (Aslan, 2017, s. 135). Küçük kardeş bir koca kuşun yardımı sayesinde ışıklı dünyaya çıkar: “*Seni ancak gırh günün sonunda bulabildim. Meni ışıklı dünyaya çihari*” (Aslan, 2017, s. 138). Zümrüt Kuşu, küçük kardeşi ışıklı dünyaya çıkartmak için padişahın bazı şeyler istemesini söyler: “*Padişaha mana gırh tene guyrul, gırh tene şarap versin al gel*” (Aslan, 2017, s. 138). Sayıların önemi ritüellerdeki yinelenme ve ritüel araçlarının belirli sayılarda oluşuyla ortaya çıkar. Masalda Zümrüt Kuşu, küçük kardeşi yeryüzüne çıkartabilmek için padişahın bazı eşyaları almasını ister. Yerin altından yeryüzüne çıkma ritüeli sıradan bir olay olmayıp ritüeldeki her detayın bir göndergesinin olması gerekmektedir. Karanlık dünyadan ışıklı dünyaya çıkış aynı zamanda sembolik olarak yeniden doğuşu da imler. Bu yüzden bu ritüelde kırk sayısı ritüelin formülistik sayısıdır. Zümrüt Kuşunun Nağılı adlı masalda kırk sayısı yukarıda verdiğimiz örnekler dışında şu şekilde yer almaktadır: “*Gahır ordan güne bir menzil gırh gün geldiği kimi yol yürüyür*” (Aslan, 2017, s. 138), “*Bu gene güne bir menzil gırh günde gelir çihir*” (Aslan, 2017, s. 138), “*bu gırh tene gazdı*” (Aslan, 2017, s. 139), “*Ereb dedi ki burya gırh gün sora iki goş geleceh*” (Aslan, 2017, s. 141), “*Padişahın oğlu öldü tabi gırh gün yas tutacahlar, onnan sora o bir gardaşı alacah gızı. Gırh gün yas tutullar. Bu da gırh gün gedir gelir, gendi nişannısınyan gonuşur*” (Aslan, 2017, s. 143), “*Orda getirdiler oğullarına gırh gün gırh gece düyün elediler*” (Aslan, 2017, s. 144). Göyçek Fatmanın Nağılı adlı masalda padişahın kırk tane cariyesi vardır: “*Gırh tene de caryası var*” (Aslan, 2017, s. 154). Ahıgıllının Nağılı masalında kırk sayısı karşımıza şu şekilde çıkar: “*Başüsdüne Padişahım mene gırh gün izin ver*” (Aslan, 2017, s. 161), “*Padişahım mana gırh deve yükü darı, gırh deve yükü guyrul gırh deve yükü pendir, da çeçil pendiri, tuluh pendiri ver men gedim getirim.*” (Aslan, 2017, s. 162), “*Gırh gün izin ver*” (Aslan, 2017, s. 165), “*Zevkü sefadan sora gırh gün gırh gece düğünü yafıldı*” (Aslan, 2017, s. 168).

Loğmanın Gurugafa adlı masalda kuru kafa dile gelir ve “*Gırh gan elemişem, gırhbirinciye de elesem gerehdi*” (Aslan, 2017, s. 184) der. Padişahın eşi hamama gider. Hamamda balık dile gelir ve “*gırh tene genç deligannı seçif gendine carya namında gullandırır*” (Aslan, 2017, s. 185) der. Yine masalda padişah eşinin erkek olan kırk cariyesinin başını vurdurtur. Sakaçı Hüseyün masalında kırk sayısını: “*gırh gün*” (Aslan, 2017, s. 200), “*Mana gırh gün izin ver.*” (Aslan, 2017, s. 201), “*Gırh gün izin aldı*” (Aslan, 2017, s. 201), “*Mana gırh tene cerye ver*” (Aslan, 2017, s. 201), “*gırh tene de ceryemi aldı gaşdı*” (Aslan, 2017, s. 204) ve “*gırh gün, gırh gece düğün yafdı*” (Aslan, 2017, s. 204) şeklinde görmekteyiz. Erebüzenği: Şah İsmayılın Gülüzar masalında kırk gün kırk gece düğün yapılı: “*Bavası da gırh gün, gırh gece düğün eledi*” (Aslan, 2017, s. 232).

Gaf Dağı adlı masalda Zümrüt Kuşu, Mehemmet adlı kahramana kendisini ışıklı dünyaya çıkartabilmek için padişahın neler istemesi gerektiğini söyler: “*Get, gırh tene guyrul geti, gırh tulum da su geti (...) gırh tene goyun kesdirdi*” (Aslan, 2017, s. 241). Ayrıca kırk sayısı kuyudan kurtuluşun mistik sayısı olarak da masalda yer alır; “*Gırh deyecih ki, guyudan kurtula*” (Aslan, 2017, s. 241).

Kırk sayısı Patşahın Otduz Oğlu masalında; “*gırh gün yol geldi*” (Aslan, 2017, s. 247), “*Menim gırh tene giz varıdı*” (Aslan, 2017, s. 248), “*Gırh gün, gırh gece o gıza düğün etdiler*”

(Aslan, 2017, s. 249); *Gülne Nesderen* adlı masalda ise “*Oğlan bu sandığın içinde gırh gün, gırh gece yol getdi*” (Aslan, 2017, s. 254). *İki Gardaş* masalında da “*Gırh gece, gırh gündüz toyduğun eledi*” (Aslan, 2017, s. 259) şeklinde kullanılmıştır.

*Hal Garısının Nağılı* adlı masalda da Alkarısının yakasındaki kırk iğnenin çıkarılmasından bahsedilir. “*Ele gırh iğniyi atar atmaz*” (Aslan, 2017, s. 277). Anadolu’da Alkarısının yeni doğum yapmış kadın ve bebeğine zarar vereceğine inanılır. Acıpayamlı alkarısının bir “*ruh veya hastalık*” (1974, s. 75) olarak ifade edilebileceğini belirtir. Alkarısının olumsuz özelliklerinin yanında elinin bereketli olduğuna da inanılır. Alkarısını yakalamak için yakasına bir iğne takılması gerektiği söylenir. Eğer Alkarısı yakasındaki bu iğne çıkartılırsa kaçabilmektedir. Bu masalda da Alkarısı inanışına bir göndermede bulunmaktadır. Bu inanışta Alkarısını yakalamak için gerekli olan iğne formulistik bir sayı olan kırk sayısı ile ifade edilmiştir.

### Sonuç

Masallarda yer alan formellerin anlatımı güçlendirme, ahenk katma ve akıcılığı arttırarak dinleyiciyi masalın içine çekmek gibi önemli işlevleri vardır. Masalların bünyesinde bulunan ve formel unsurlar arasında yer alan sayılar da masalın hem akıcılığını ve etkisini arttırmada hem de bu sayıların göndermede bulunduğu dinsel, tarihsel, kültürel ve inançsal arka planı yansıtmada önemli bir yere sahiptir. Üç, yedi, dokuz ve kırk sayıları masallarda çok görülen formulistik sayılardır. Bu sayılar masallarda padişahın çocuklarının sayısını belirtmede, bir işi yapmak için gerekli zamanı ifade etmede, eşyanın adetini, yiyecek ve içeceğin miktarını ve düğün ve ölüm gibi hayatın geçiş dönemi unsurlarının süresini aktarmada rol üstlenmektedir. Ayrıca bu sayıların sahip olduğu sosyokültürel anlam katmanları da masalların kültürel belleğin önemli bir unsuru olduğunu göstermektedir.

*Arpaçay Nağilları: Sahadan Ağız Özellikleriyle Derlenmiş Masallar* adlı çalışmada bulunan kırk beş masal metni incelenmiş ve bu masallarda kırk sayısının diğer sayılara oranla daha yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmüştür. Masallarda kırk sayısı seksen beş kez kullanılmıştır. Kırk sayısının masallarda bu kadar yoğun kullanılmasında düğün ve yas gibi hayatın geçiş dönemlerine ait uygulamaların masallarda sıklıkla yer alması etkili olmuştur. Bu durumun nedeni genel olarak masalların mutlu sonla yani sevenlerin kavuşması ve evlenmesi şeklinde bitmesidir. Ayrıca kırk sayısı incelenen masallarda; yolda geçirilen süreyi belirtmede (kırk günlük yol), eşyanın (kırk iğne), hayvanların (kırk koyun), yiyecek ve içeceğin (kırk tulum su), kahramana imtihan için verilen sürenin (kırk gün mühlet) ifade edilmesinde kullanılmıştır.

Masallarda yedi sayısı seksen bir kez yer almaktadır. Bu sayı ile yedi sayısının masallarda kırk sayısından sonra en çok kullanılan sayı olduğu görülmüştür. Yedi sayısı kardeşlerin (yedi kardeş), eşyanın (yedi kuyu altın), hayvanların (yedi güvercin), mekânın (yedi kat yer, yedi dağ), zamanın (yedi sene), yiyecek ve içeceğin ifade edilmesinde kullanılmıştır. Bununla birlikte yerin ve göğün yedi katlı olduğuna dair inanışlar masallara yansımıştır. Ayrıca masallarda yedi sayısı ödül ve ceza miktarını da ifade etmektedir.

Masallarda üç sayısı otuz yedi defa kullanılmıştır. Üç sayısı devlerin(üç dev), peri kızının kardeşlerinin(üç kardeş), padişahın oğullarının (üç oğul) kaç kişi olduğunu belirtmede; seslenme (üç defa) unsurunun tekrarlanma âdetini ifade etmede, gidilen yolun uzunluğunu anlatmada (üç gün üç gece); yapılan işin tekrarlanma sıklığını dile getirmede (üç sefer), hayvanların (üç at, üç güvercin), yiyecek ve içeceğin miktarını (üç elma) belirtmede kullanılmıştır. Allah’ın hakkı üçtür anlayışı gereği kahramanlara bir iş için verilen gün ve deneme sayısının da üç olması dikkati çekmektedir.



Masallarda dokuz sayısı yirmi bir defa geçmektedir. İncelenen masallar içerisinde en az dokuz sayısı kullanılmıştır. Dokuz sayısı genel olarak kahramanın doğumu (dokuz ay, dokuz gün, dokuz saat, dokuz salise) için geçen süreyi ifade etmektedir. Masallarda çocuksuzluk motifinin sadece birkaç masalda yer alması dokuz sayısının çok az kullanılmasında etkili olmuştur. Vaktin kaç olduğunu (saat dokuz), ritüelin gerçekleştirilmesi sırasında gerekli olan yiyecek ve içeceğin (dokuz şurup, dokuz yün) miktarını ifade etmede de dokuz sayısının kullanıldığı görülmektedir.

Sonuç olarak Arpaçay masallarındaki formülistik sayılar, yatay boyutta masalların akıcılığını, ahengini ve etkileyiciliğini arttırırken dikey boyutta ise masalların örtük anlam katmanlarındaki dinsel, tarihsel, kültürel ve inançsal kodların gün yüzüne çıkmasına katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

- Acıpayamlı, O. (1974). *Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Altınkaynak, E. (2015). *Anlatım Esasına Dayalı Metinler ve Din*. Ankara: Ardahan Üniversitesi Yayınları.
- Aslan, A. A. (1998). *Kuzey-Doğu Anadolu (Kars) Türk ve Kuzey Britanya Halk Edebiyatlarında Masallar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Aslan, A. A. (2017). *Arpaçay Nağılları: Sahadan Ağız Özellikleriyle Derlenmiş Masallar*. Konya: Kömen Yayınları.
- Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi*. C. 2, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Beydili, C. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Boratav, P. N. (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çıblak Coşkun, N. (2010). Tahtacılarda Üç Sayısı ve Üçleme. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 56, 73-92.
- Çoruhlu, Y. (2013). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Doğan, O. (2022). Evliliğe Geçişte Bir Erginlenme Ritüeli: Gelin Ekmeği. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15(37), 166-178.
- Duymaz, A. (2001). *Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eberhard, W. (2000). *Çin Simgeleri Sözlüğü* (Çev. A. Kazancıgil, A. Bereket ). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ege, F. (2013). Namert ile Cömert Masalının Arketipsel Sembolizm Açısından İncelenmesi. *Bilim ve Kültür-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*. 1(1), 36-43.
- Elçin, Ş. (2020). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm* (Çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.
- Ergin, M. (2016). *Dede Korkut Kitabı 1-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergöz, R. (2022). *Bitlis Geçiş Dönemleri (Doğum-Evlenme-Ölüm) ve Gösterge Bilimsel Çözümlemesi*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Ergun, P. (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- Fromm, E. (2014). *Rüyalar Masallar Mitler* (Çev. Aydan Artan, Kaan Ökten). İstanbul: Say Yayınları.
- Guenon, R. (2001). *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi* (Çev. Fevzi Topaçoğlu). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Güvenç, A. Ö. (2009). Kırk Sayısının Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kullanımı Üzerine Bir İnceleme. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 41, 85-97.
- Işık, N. (2009). *Türk Masallarının Sembolik Açından Çözümlemesi*. Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- İnan, A. (2015). *Tarihte ve Bugün Şamanizm- Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip* (Çev. Zehra Aksu Yılmaz). İstanbul Metis Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kalafat, Y. (1994). Türk Halk İnançlarında Hususiyetle Doğu Anadolu'da ve Orta Toroslar'da "Kırk" Motifi, *Milli Folklor*, 22 (Yaz), 15-21.
- Kalafat, Y. (2009). *Ahlatşahlar'dan Günümüze Bitlis ve Çevresinde Halk İnançları*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kaya, D. (2007). *Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Korkmaz, R. (2007). Çatı Romanında Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi. *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 17 (43), 123-134.
- Köse, N. (1994). Türk Halk Hikâyeleri ve Yas. *Milli Folklor*, 22 (Yaz), 40-45.
- Kunos, I. (2001). *Osmanlı Dönemi Türk Halk Masalları* (haz. Tuncer Gülensoy). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Lings, M. (2003). Simge ve Kökenörnek Oluşum Anlamı Üzerine (Çev. Süleyman Sahra). Ankara: Hece Yayınları.
- Lvova, E.L. vd. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Kâinat Ve Zaman Nesnelere Dünyası* (Çev. M. Ergun). Ankara: Kömen Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (2020). *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ögel, B. (2003). *Türk Mitolojisi*. C. I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özdemir, S. D. (2022). *Türk Halk Anlatılarında Dev Motifi*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2002). *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2012). *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Saydam, B. M. (2011). *Deli Dumrul'un Bilinci, Türk İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Schimmel, A. (1998). *Sayıların Gizemi* (Çev. Mustafa Küpüşoğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Şimşek, E. (2001). *Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması I-II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şimşek, E. (2006). *Ölümsüzlük İlkesi Olarak Elma. Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'na Armağan*, Konya: Kömen Yayınları.

- Şimşek, T. (2018). Türk Masal Anlatma Geleneğinde Elma Ödülü. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7 (4), 2352-2368.
- Tunalı, İ. (1971). *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Türkan, K. (2008). *Türk Dünyası Masal Geleneğinde Şamanistik Unsurlar*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Türkçe Sözlük (1989). C. 2. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uludağ, S. (1997). Halvetiyye. *İslam Ansiklopedisi* (C. 15). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2008). Ricâlü'l Gayb. *İslam Ansiklopedisi* (C. 35). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.