

Saltık Gazi Destanı'nda Toplumsal Bağın Kurucu Unsurları: Nesne, Sofra ve Beden

Constitutive Elements of the Social Bond in the Saltık Gazi Epic: Object, Table, and Body

Ahmet Tacettin HALLAÇ*

Öz:

Anadolu ve Balkan Türk kültürünün en hacimli eserlerinden biri olan Saltık Gazi Destanı, genellikle tarihî, dilbilimsel veya motif merkezli çalışmaların konusu olmuştur. Ancak metin, içerdiği zengin ritüel ve sosyal pratiklerle, toplumsal yapının ve iktidar ilişkilerinin nasıl kurulduğuna dair derinlikli sosyolojik veriler sunmaktadır. Bu çalışma, eseri klasik bir halkbilimi incelemesinin ötesine taşıyarak toplumsal bağın nesnelere, sofraya ve bedensel pratikler üzerinden nasıl inşa edildiğini sosyal antropoloji kuramları ışığında analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada Marcel Mauss'un armağan kuramı, Mary Douglas ve Georg Simmel'in sofraya ve sınıra analizleri ile Pierre Bourdieu'nün simgesel sermaye ve heksis kavramları merkeze alınmıştır. İncelenen veriler, destanda iktidarın ve meşruiyetin üç temel mekanizma ile üretildiğini göstermektedir: Birincisi, isim verme ve kılıç kuşatma gibi ritüellerle gerçekleşen varlık mübadelesidir. İkincisi, kimlik sınırlarının perhiz ile korunduğu, buna karşın toplumsal barışın ziyafet ile sağlandığı sofraya pratikleridir. Üçüncüsü ise otoritenin el öpme, attan inme ve yere kapanma gibi eylemlerle bedene kazındığı somatik itaat süreçleridir. Sonuç olarak bu makale, Sarı Saltuk figürünün karizmatik otoritesini sadece askeri gücüyle değil; dağıtarak (potlaç), yedirerek ve bedensel disiplin sağlayarak inşa ettiğini, destanın da bu sosyal sözleşmeleri aktaran bir kültürel bellek deposu olduğunu ortaya koymaktadır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, ahmedhallac@outlook.com,

Anahtar Kelimeler: Saltık Gazi Destanı, Simgesel Sermaye, Armağan Ekonomisi, Sosyal Antropoloji, Sarı Saltuk.

Abstract

The Saltık Gazi Epic, one of the most voluminous works of Anatolian and Balkan Turkish culture, has generally been the subject of historical, linguistic, or motif-centered studies. However, the text offers profound sociological data on how social structure and power relations are established through its rich rituals and social practices. This study aims to move beyond a classical folklore examination and analyze how social bonds are constructed through objects, table rituals, and bodily practices in light of social anthropological theories. The study centers on Marcel Mauss's "gift" theory, Mary Douglas and Georg Simmel's analyses of "table and boundary," and Pierre Bourdieu's concepts of "symbolic capital" and "hexis." The examined data indicate that power and legitimacy in the epic are produced through three fundamental mechanisms: First is the "exchange of entities" realized through rituals such as naming and sword-girding. Second are the table practices where identity boundaries are preserved through "abstinence," while social peace is achieved through "feasting" (commensality). Third are the somatic obedience processes where authority is inscribed onto the body through actions like "hand-kissing," "dismounting," and "prostrating." Consequently, this article reveals that the figure of Sarı Saltuk constructs his charismatic authority not merely through military might but by distributing wealth (potlatch), feeding others, and ensuring bodily discipline; demonstrating that the epic serves as a repository of cultural memory transmitting these social contracts.

Keywords: Saltık Gazi Epic, Symbolic Capital, Gift Economy, Commensality, Social Anthropology, Sarı Saltuk.

Giriş

Saltık Gazi Destanı, Anadolu ve Balkan coğrafyasının tarihsel hafızasında, fetihlerin kılıçla başlayıp ritüellerle kalıcı hale geldiği dinamik bir kuruluş anlatısıdır. Saltuknâme, 13. yüzyılda yaşamış olduğu kabul edilen Sarı Saltuk'un menkıbevi hayatını konu alan ve 15. yüzyılın sonlarında Ebü'l-Hayr-ı Rûmî tarafından Cem Sultan'ın isteği üzerine derlenerek kaleme alınan hacimli bir Türkçe mensur eserdir. Halk İslâmı ile gazi-derviş geleneğinin iç içe geçtiği bu metin, Anadolu ve Balkanlar'da şekillenen heterodoks inanç sistemlerini, toplumsal tahayyülleri ve dinî-siyasi anlatıları yansıtmaması bakımından tarihî ve kültürel bir belgedir. Sarı Saltuk'un çeşitli coğrafyalardaki seyrüseferleri, kerametleri ve mücadeleleri etrafında şekillenen anlatılar hem yazılı hem de sözlü kültürün izlerini taşımaktadır. Saltuknâme, sahip olduğu nüsha çeşitliliğiyle de metnin geçirdiği tarihsel süreci ve halk arasındaki yayılımını göstermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Saltukname, 15. yüzyılda yaşamış olan Ebu'l-Hayr-ı Rumi tarafından sahada derleme yöntemiyle kaleme alınmıştır. Eserin yazılış hikâyesi, Osmanlı tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Cem Sultan'a dayanır. Cem Sultan, şehzadeligi döneminde on yaşındayken 1469'da Kastamonu sancak beyliğine gönderilmiştir. 1473 senesinde, Cem Sultan on dört yaşındayken Fatih Sultan Mehmed, Akkoyunlu Uzun Hasan üzerine bir sefere çıkmıştır. Bu sefer sırasında Cem Sultan, babası tarafından Edirne'de bırakılmıştır. Cem Sultan, maiyetiyle beraber Edirne'den Tuna Baba (Babadağı/Romanya)'ya geçer. Burada Sarı Saltık'ın kabrini ziyaret edip hakkında anlatılanları müritlerinden bizzat dinler. İlgisini oldukça çeken bu anlatıları derleyip toplaması için Ebu'l-Hayr-ı Rûmî'yi vazifelendirir. O da bu eseri, Cem Sultan'ın isteği üzerine yedi yıllık (1473-1480) bir çalışma neticesinde derlemiştir. Ardından bu derlediği metinleri bir bütünlük olacak şekilde tertip etmiştir. Saltukname'ye göre Sarı Saltuk, 13. yüzyılda Anadolu ve Balkanlar'da İslam'ın yayılmasında kilit rol oynayan efsanevi, hem gazi hem veli kimliğiyle halk hafızasında derin izler bırakmış çok katmanlı bir tarihî-menkıbevi¹ şahsiyet; bir derviş-gazidir. Kimliğine dair tarihsel veriler sınırlı olmakla birlikte, Saltuknâme onun hem savaştığı bir alp-eren, hem de olağanüstü güçlerle donatılmış bir ermiş olarak tahayyül edildiğini ortaya koymaktadır. Sarı Saltuk'un Dobruca, Kırım, Bosna, Bulgaristan, İstanbul ve hatta Çin'e kadar uzanan geniş bir coğrafyada dolaştığına inanılır. Balkanlar'daki fetihleriyle öne çıkar; Kruja, Prizren ve Dobruca gibi bölgelerde hem savaşmış hem de tasavvufi öğretileri yaymıştır. Bu anlatılarda Sarı Saltuk, kimi zaman savaştığı bir alp, kimi zaman ise olağanüstü kerametler gösteren bir ermiş olarak karşımıza çıkar. Hristiyan topluluklarla girdiği mücadeleler, gayrimüslim coğrafyalarda gösterdiği tebliğ faaliyetleri, ejderhaları öldürmesi gibi olağanüstü menkıbelerle süslenen hayatı ve halk arasında yaygınlaşan ünü toplumsal ve kültürel bir simge hâline getirmiştir. Saltuknâme, onun etrafında şekillenen bu çok yönlü kimliği sözlü gelenekten yazılı edebiyata taşıyan en temel kaynaktır. Türbeleri Balkanlar'da (Blagay, Baba Dağı) halen ziyaret edilen Sarı Saltuk Türk-İslam kültürünün sınır ötesindeki simgesidir. Saltukname'deki anlatımlara göre Sarı Saltuk, asıl adı Şerif Hızır olan ve soyu Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye dayanan karizmatik bir Türk alp-erenidir. Sinop'ta doğmuştur. Eserde, savaştığı kimliği kadar veli kişiliği de

1 Türk anlatı geleneğinde İslamiyet öncesi inanç sistemi ile İslami unsurların nasıl bir etkileşim, terkip ve süreklilik arz ettiğine; bu anlatıların kültürel kodları nasıl taşıdığına dair kapsamlı bir inceleme için bkz. Bezgin, 2025.

öne çıkarılan Saltuk, Battal Gazi geleneğini sürdüren bir figürdür; efsanevî silahlara ve kerametlere sahip olması, onu destansı bir kahramana dönüştürür. Ancak Saltuk'un tarihî kişiliği, Anadolu ve Balkanlar'daki Türk-İslam varlığının yerleşmesinde oynadığı rolle şekillenir. Özellikle Osmanlı kaynaklarında Ertuğrul Gazi ve Osman Bey ile kurulan bağlantılar, onun siyasi meşruiyet aracı olarak kullanıldığını gösterir. Nitekim Saltuk'un, Hacı Bektaş Veli ve Mevlânâ gibi Türk ulularıyla teması, hem tasavvufi hem de kültürel bir köprü işlevi gördüğüne işaret etmektedir. Bu çerçevede Sarı Saltuk, destansı anlatıların sınırlarını aşan, tarihî ve sosyolojik bir arka plana sahip bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır (Akalin, 1989; 1992; Turinay, 2023; Yüce, 1992).

Klasik halkbilimi çalışmaları, eseri genellikle motiflerin dökümü, tarihsel olayların teyidi veya dilbilimsel bir hazine olarak değerlendirir.² Ancak metnin derin yapısı incelendiğinde, karşımıza çıkan tablo bir savaş kroniğinden çok daha fazlasıdır; eser, toplumsal bağların nasıl kurulduğunu, hiyerarşinin nasıl tesis edildiğini ve meşruiyetin hangi sembolik araçlarla üretildiğini gösteren devasa bir sosyal gramer kitabıdır.

Kahramanlık, bu anlatıda salt fiziksel bir üstünlük mücadelesi değildir.³ Sarı Saltuk, kılıç salladığı kadar isim verir, sofraya kurar, hediye dağıtır ve bedenlerin duruşunu tanzim eder. Destandaki çatışmaların çözümü, savaş meydanlarında başlar fakat sofralarda, hediyeleşme meclislerinde ve biat törenlerinde nihayete erer. Düşmanlığın dostluğa, kaosun kozmosa dönüştüğü bu anlar, toplumsal düzenin kurucu ilkelerini barındırır. Nesnelere el değiştirmesi, yiyeceklerin paylaşılması veya reddedilmesi, bir atın üzerinden inilmesi gibi eylemler; basit birer hikâye unsuru olmanın ötesinde, dönemin politik teolojisini ve toplumsal sözleşme mantığını deşifre eden sosyolojik verilerdir.⁴

Bu çalışma, Saltık Gazi Destanı'nı olay örgüsü merkezli bir okumadan çıkarıp, toplumsal ilişkilerin inşasını sorgulayan sosyolojik ve antropolojik bir perspektife oturtmayı amaçlamaktadır. İncelemede, Marcel Mauss'un hediye ve mübadele kuramı, Mary Douglas'ın saflık ve tehlike analizi, Georg Simmel'in yemek sosyolojisi ve Pierre Bourdieu'nün simgesel sermaye/heksis kavramları birer anahtar olarak kullanılmıştır. Metin, bu teorik araçlar vasıtasıyla, varlık mübadelesi ve meşruiyet, sofranın birleştirici ve ayrıştırıcı gücü ve inancın bedenselleşmesi olmak üzere üç ana eksenle analiz edilmiştir.

2 Halk anlatılarının efsane formundan tarihsel metinlere ve oradan da modern edebi eserlere dönüşümü sürecinde, anlatının ana unsurlarını koruyarak nasıl "kültürel bağlılık" kazandığına dair Başını Vermeyen Şehit anlatısı özelinde yapılan bir analiz için bkz. Yıldırım, 2020. Menkıbelerin din ve tarihle olan münasebetleri dolayısıyla halkın gündelik yaşamında tuttuğu yer; veli kültü etrafında şekillenen bu anlatıların, muhatap kitleye ders ve mesaj veren birer eğitim aracı olarak işlevine dair genel bir değerlendirme için bkz. Yeşildal, 2019.

3 Türk destan geleneğinde kahramanın "dönüştürücü gücünün" nitelik değiştirmesi ve kahramanın toplumsal normlarla ilişkisi üzerine, özellikle Dede Korkut anlatıları bağlamında yapılan karşılaştırmalı bir analiz için bkz. Yeşil, 2020.

4 Halk anlatılarının ait oldukları toplumun kültürel kodlarını ve ideal insan tipini kuşaktan kuşağa aktaran birer "değerler eğitimi" aracı olarak işlev gördüğüne dair bir inceleme için bkz. Müçük Kotan, 2025.

1. Kuramsal Çerçeve

Bu çalışmada Saltuknâme, olay örgüsü merkezli bir okumadan ziyade; toplumsal ilişkilerin nesnelere, bedensel pratikler ve ritüeller üzerinden nasıl inşa edildiğini sorgulayan sosyolojik bir perspektifle ele alınmıştır. Analizin temelini, toplumsal bağın verme-alma, birlikte tüketme ve itibar biriktirme süreçleriyle kurulduğu varsayımı oluşturur.

a. Armağan Kuramı

Arkaik ve geleneksel toplumlarda nesnelere dolaşımı, iktisadın kar/zarar prensibine göre işleminin ötesine geçerek toplumsal statünün inşası ve korunması ilkesine göre işler. Hediye, ilk bakışta gönüllü ve karşılıksız bir jest gibi görünse de, daha derin yapıda zorunlu ve bağlayıcı bir sözleşmedir. Bu sistemde, verilen her nesne, alıcı üzerinde görünmez bir borç ve minnet yükü oluşturarak hiyerarşiyi yeniden üretir. Hediyeleşme; hukuk, ahlak, ekonomi ve estetiğin iç içe geçtiği bütünsel bir toplumsal olgudur (Mauss, 2014: 105).

Mauss bu zorunluluğu, armağan edilen şeyin, veren kişiden bir parça olması ve atıl olmaması fikrine dayandırır. Bu sistemde, verilen her nesne, alıcı üzerinde, geri vermemesi veya misliyle karşılığını ödememesi durumunda manevi ve ahlaki açıdan daha düşük bir duruma düşme riski yaratan görünmez bir borç ve minnet yükü oluşturur. Dolayısıyla, bu armağan değiş tokuşları, vermek (magister olmak) ve geri ödemeyip tabi olmak (minister olmak) ilişkisi üzerinden toplumsal hiyerarşiyi sürekli olarak yeniden üretir. Bu, hediye vermeyi ve hediye almayı da kapsayan üç zorunluluktan oluşan karmaşık bir bütündür (Mauss, 2018: 73, 89, 92, 167, 251).

Mauss'un Potlaç sistemi üzerinden incelediği arkaik toplumdaki mübadele döngüsü, görünüşteki gönüllü jestin ötesinde, verme, alma ve karşılığını ödeme olmak üzere üç temel zorunluluk üzerine kuruludur. Bu sistemde vermek, bir üstünlük gösterisidir, zira reisler ve soylular servetlerini dağıtarak otorite ve rütbelerini kanıtlarlar. Almak ise, verenin üstünlüğünü (magister) kabul etmek ve minnet altında (minister) kalmak demektir. En buyurucu kural olan karşılığını ödemek (iade-i hediye) ise, onuru (yüzü) kurtarmak ve bağımsızlığı yeniden kazanmak zorunluluğudur. Mesela, Kuzeybatı Amerika'daki Potlaç törenlerinde, amaç zenginleşmek değil, rakipleri ezme ve otoritelerini kanıtlamak için servetleri cömertçe dağıtmak veya tahrip etmek yoluyla hiyerarşideki yeri sağlamlaştırmak ve şerefi korumaktır (Mauss, 2018: 93, 145-167, 251). Dolayısıyla, siyasi ve askeri liderlerin astlarına sunduğu hilat (kaftan), kılıç veya altın gibi nesnelere, basit birer ihsan, gönlünü yüce tutma, samimiyet kurma çabası gibi motivasyonların önüne geçerek iktidarın meşruiyet araçları haline gelir. Nesne, verenin ruhunu (mana/hau) taşır ve alıcıyı verene biat etmeye mecbur bırakır. Kabul edilen her hediye, aslında kabul edilmiş bir tabiiyettir.

b. Birlikte Yeme ve Sınırların Korunması

Yemek yeme eylemi, ilk bakışta biyolojik bir idame zorunluluğu gibi tezahür etse de özünde kimlik, sınıf ve aidiyet meselelerinin kesiştiği çok katmanlı bir sosyal olgudur. Bu eylem, toplumsal grupların sembolik sınırlarını da inşa eder. Bu eylemin doğasında yatan temel ontolojik paradoks, aslında sosyalleşmenin de kaynağıdır. Zira yeme edimi, fizyolojik olarak en bencil eylemdir; tüketilen besin mutlak surette yiyen kişiye aittir ve bir başkasıyla paylaşamaz. Ancak tam da bu paylaşamazlık, sofranın etrafında kurulan ritüeller sayesinde estetik ve düzenli bir sosyolojik yapıya evrilir (Simmel, 1910). Bireylerin aynı zaman diliminde ve aynı sofranın etrafında buluşması, kolektif bir sofradaşlık tecrübesine dönüştürerek hiyerarşileri geçici olarak askıya alır (Simmel, 1997: 130-133).

Bununla beraber sofranın, birleştirici gücünün yanında biz ve öteki arasındaki sınırın çizildiği bir savunma hattıdır. Bir kültürün beslenme kodları, aslında o kültürün kozmik düzenini koruma refleksidir. Bu noktada yasaklı yiyecekler veya tabular, hijyenik bir sorundan ziyade, sembolik bir kir veya sistemin mantığını zorlayan yeri olmayan madde olarak kodlanır (Douglas, 2005: 45). Sistem tarafından anomali olarak görülen domuz eti veya şarap gibi unsurların reddedilmesi (perhiz), inanç sisteminin bütünlüğünü ve saflığını tehlikeli olandan korumaya yönelik varoluşsal bir stratejidir (Douglas, 2005: 46).

c. İtibarın Politikası ve Simgesel Sermaye

Bourdieu'ya göre toplumsal aktörlerin iktidarı, kılıç ya da altın gibi çıplak maddi güçlerin tanınma ve meşruiyet kazanma süreçlerine de dayanır. Ekonomik, fiziksel ya da kültürel sermaye, ancak başkaları tarafından meşru, saygın ve haklı görülüp tanındığı ölçüde simgesel sermayeye dönüşür. Simgesel sermaye bu nedenle, iktidarın görünmez ama etkili yüzüdür; itibar, şeref, prestij, onur gibi nitelikler üzerinden işler ve bu niteliklerin arkasında her zaman belirli bir sermaye birikimi ile toplumsal tanınma süreci bulunur (Bourdieu, 1995: 116-123). Böylelikle güç, zor kullanma kapasitesi kalıbını aşarak tanınma, kabul ve saygı üzerinden işleyen bir iktidar ve rıza düzeni olarak kurulur.

Bu simgesel boyut, bedenlere kazınmış, bedenselleşmiş bir inanış ve itaat biçimi olarak da var olur. Bourdieu'nün hexis kavramı, inancın ve iktidar tanınmasının bedensel duruşlarda, jestlerde, itaat pratiklerinde cisimleştiğini vurgular. Astın üstün karşısında eğilmesi, el öpmesi, ata binerken ya da attan inerken gösterdiği ihtimam, iktidarın meşruiyetini bedensel düzeyde yeniden üreten, simgesel tanıma jestleridir (Bourdieu, 1995: 112). Böylece yasa ve kurumlar aracılığıyla varlığını sürdüren iktidar, beden disiplinleri, alışkanlıklar ve gündelik ritüeller içinden de sürdürülür; iktidara itaat eden özne, bu itaati çoğu kez doğal, yerinde ve tartışılmaz bir düzen duygusu içinde yaşar.

Simgesel sermaye sahibi olanlar, Bourdieu'nün dünya yapma diye adlandırdığı iktidara da sahiptir: Adlandırma, sınıflandırma ve dünyayı kavramsal olarak kurma gücü. Kimin “mümin” ya da “kafir”, kimin “dost” ya da “düşman”, kimin “saygın” ya da “aşağı” olduğuna karar verme yetkisi, kurucu bir iktidar biçimidir. Bu

adlandırmalar toplumsal gerçekliğin sınırlarını çizer ve bireylerin konumlarını belirler. Dolayısıyla, simgesel sermaye toplumsal dünyayı anlamlandırma, düzenleme ve meşrulaştırma kapasitesinin ta kendisidir. Bu çerçevede Bourdieu, toplumsal iktidarı anlamak için zor, servet ya da kurumların yanı sıra, tanınma, meşruiyet ve bedenlere işleyen simgesel yapıların analiz edilmesini zorunlu görür (Bourdieu, 1995: 112, 135). Astın üst karşısında eğilmesi, el öpmesi veya attan inmesi, iktidarın bedensel olarak tanınmasıdır. Ayrıca simgesel sermaye sahibi, dünya yapma gücüne sahiptir, yani insanlara isim vererek veya onları sınıflandırarak (kafir/mümin, dost/düşman) toplumsal gerçekliği inşa eder.

2. Varlık Mübadelesi ve Meşruiyetin İki Yüzü

Geleneksel toplumlarda nesnelere el değiştirmesi, taraflar arasındaki hukuku belirleyen ontolojik bir sözleşmedir. Saltuknâme'de bu mübadele, yatay düzlemde hediyeleşme ve dikey düzlemde yetki devri olmak üzere iki farklı mekanizmayla işler.

a. Yatay Düzlem

Yatay mübadele kavramı, birbirini görece denk ya da rakip olarak tanıyan aktörler arasındaki karşılıklı armağan ve tanıma pratiklerini ifade eder. Bu çerçevede isim takası, tarafların birbirlerini ortak bir simgesel evrenin muhatapları olarak kabul ettikleri inceltilmiş bir değişim biçimi olarak işlev görür. Denk güçler veya rakipler arasındaki ilişki, karşılıklı hediyeleşme ile bir ittifak zeminine taşınır. Bunun en sembolik hali isim verme ritüelidir. Sosyolojik açıdan bakıldığında isim vermek, bir sınıflandırma iktidarı ve meşrulaştırma gücüdür, yani normal şartlarda isim veren, isim alandan hiyerarşik olarak üstündür (Bourdieu, 1995: 112-116).⁵ Sarı Saltuk ile Rum beyi Aliyon arasındaki karşılaşma, artık karşılıklı bir kimlik inşasına dönüşmüştür. Saltuk, rakibine “İlyâs-ı Rûmî” adını verir ve onun eski benliğini silerek ona İslamî bir kimlik hediye eder. Buna mukabil ise Aliyon da Saltuk'a “Saltık” lakabını verir (Demir & Erdem, 2007: 35).⁶ Aliyon'un bu karşı-armağanı, ilişkiyi Bourdieu'cü bir tahakkümden (tek taraflı ad koyma) çıkarıp, Maussçu bir armağan ekonomisine dönüştürür. Mauss'un belirttiği üzere armağan, alan kişiyi karşılık vermeye mecbur kılar; karşılık verildiğinde ise taraflar birbirini tanıyan ve birbirine bağlanan denk müttefikler haline gelirler (Mauss, 2018: 156-169).

5 Buradaki isim verme eylemi, denk güçler arasındaki karşılıklı adlandırma ile dikey veya hiyerarşik diyebileceğimiz bağlamlardaki tek taraflı ad koyma pratiklerini birbirinden ayırmayı gerektirir. Sarı Saltuk-Aliyon sahnesinde tarafların birbirine isim vermesi, simetrik bir karşılıklılık ilişkisi kurar; ad, iki figürü de birbirine bağlayan, düşmanlığı ittifaka dönüştüren karşılıklı bir armağan gibi işler. Buna karşılık baba-evlat, pirtalip ya da hükümdar-kul ilişkilerinde görülen isim verme, güçlerin denkliliğine değil, üst konumdaki öznenin ad koyma ayrıcalığına dayanır; bu durumda isim, bir ittifak jestinden çok, hiyerarşiyi kuran ve meşrulaştıran simgesel bir iktidar eylemi olarak işlev görür. Bu nedenle metinde sözü edilen isim vermenin, baba-çocuk tipi asimetrik bağlamlardan ziyade, denk veya rakip aktörler arasında karşılıklılık ve ittifak üreten simetrik adlandırma biçimlerine gönderme yaptığı kabul edilmelidir.

6 “Şerif kalktı. Aliyon, parmak kaldırıp iman getirdi. Şerif, ona İlyas-ı Rumî adını verdi. Aliyon: ‘Sen bana ad verdin, ben de sana bir ad vereyim. Müslümanlar seni onunla ansınlar,’ dedi. Şerif, kabul etti. Ona Saltık, diye ad verdi.” (Demir & Erdem, 2007: 34).

Böylece isimler birer nesne gibi takas edilmiş, düşmanlık yerini isim kardeşliğine bırakmıştır. Burada armağan, Mauss'un Polinezya ve Kuzeypatı Amerika örneklerinde gösterdiği gibi itibar ve yüz devrinin aracı olarak işler; hukuken yazılı olmasa da simgesel olarak bağlayıcı bir sözleşme üretir (Mauss, 2018: 69–96). Benzer bir mekanizma, farklı etnografik bağlamlarda 'fiktif akrabalık' ve isim/akrabalık armağanları üzerinden işler.⁷ Avcı-toplayıcı topluluklar ile köylü grupları arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkilerinde taraflar, salt mal mübadelesiyle yetinmeyip birbirlerine kardeşlik ya da hısımlık statüsü bahşeder. Bu statü çoğu kez bir isim, lakap ya da akrabalık terimiyle somutlaşır. Böylece ekonomik ortaklığın ötesine geçen karşı taraf, simgesel olarak da bizden biri haline gelir ve bu sembolik adlandırma, hukuken yazılı olmasa da karşılıklı hak ve yükümlülükler üreten fiilî bir ittifak sözleşmesi gibi işler. Sarı Saltuk ile Aliyon arasında cereyan eden karşılıklı ad verme sahnesi, bu geniş armağan-akrabalık mantığının yerel, İslamî bir varyantı olarak okunabilir: İsim, burada hem kimlik devri hem de düşmanı, isim kardeşine dönüştüren bir ittifak armağanıdır.

b. Dikey Düzlem

Dikey düzlem, yatay armağan ilişkilerinden farklı olarak, meşruiyet ve otoritenin yukarıdan aşağıya doğru yönlendiği hiyerarşik bir yetkilendirme biçimini ifade eder. Burada devredilen şey eşitler arası bir karşılıklılık hakkı taşımaz; daha farklı bir şekilde, merkezî iktidarın çevredeki/taşradaki/uç bölgelerdeki (periferi) bir aktör üzerinde tesis ettiği temsil ve tasarruf yetkisidir. Yatay düzlemde gerçekleşen ve yukarıda sözü edilen bu denk alışverişin aksine, siyasî meşruiyetin devri bambaşka bir ritüel diline sahip olduğu görülmektedir. Burada artık bir armağandan söz edilmez; geleneğin el vermek veya kılıç kuşatmak dediği resmî bir tevcih motivasyonundan, yani bir meşruiyet pratiğinden söz etmek gerekir.

Saltuknâme'nin olay örgüsünde Selçuklu Sultanı Alaeddin'in, Osman Gazi'ye bizzat kendi kılıcını kuşatması ve derviş tacını giydirmesi, hiyerarşinin yeniden tescilidir (Demir & Erdem, 2007: 606). Armağan ile ilgili kuramda görüldüğü üzere burada eşitler arası bir jest söz konusu değildir. Sultan, belindeki kılıcı çıkarıp vererek iktidarından bir parça eksiltmez; bilakis, o kılıcın uzandığı uç bölgelere kadar hükmünü Osman Bey'in bedeni üzerinden genişletir. Osman Gazi bu kutsal emanetleri kabul ederek gücünü yüceltir, ancak bu güç artık otonom değildir. Kılıç kuşanan, o andan itibaren kılıç kuşatanın yeryüzündeki gölgesi ve uzanan eli haline gelmiştir.

Mauss (2018: 190-196), ticari işlemleri, alıcıyı talep edilebilir bir karşılık vermeye zorlayan ve iki tarafı dengeleyen kesin bir hesap mekanizması olarak tanımlar. Buna karşılık, kılıç kuşanma gibi bir ritüel ise, Mauss'un devir dediği (talep edilebilir karşılığı olmayan yükümlülük) bir eylemdir. Bu eylemde, tıpkı Potlaç'ta armağan alanın borcu hemen talep edilemediği gibi, alan kişiden hemen ve maddi bir karşılık talep

7 Farklı etnografik çalışmalarda, karşıt ya da ayrı çıkarlara sahip gruplar arasında kurulan ittifakların sıkça "fiktif akrabalık" ve isim/akrabalık armağanları üzerinden tesis edildiği gösterilir. Mesela, Kongo Havzası'nda avcı-toplayıcılar ile çiftçiler arasındaki iş birliği ilişkilerinde, ekonomik alışverişin yanında "fiktif akrabalık" bağı kurulmakta; taraflar birbirlerine kardeşlik/akrabalık statüleri atfederek aslı düşmanlık ve hiyerarşi potansiyelini törpüleyen, normatif olarak bağlayıcı bir ittifak zemini yaratmaktadır. Bu tür ilişkilerde kişiler, karşı tarafa ait bir isim, lakap ya da akrabalık terimiyle çağrılır; böylece kurulan bağ, salt iktisadi değiş tokuşu aşan, kimlik ve statü armağanı niteliği kazanır (Kandza, vd., 2024).

edilmez. Ancak bu devir, kılıç kuşanma ritüeli örneğinde, alan kişiyi kalıcı bir yükümlülük ve bağımlılık alanına yerleştirir. Tıpkı arkaik Roma hukukundaki nexum (borç esareti, bağlanma) kavramıyla ilişkilendirilen bu durum, bir borçlanmadan çok, bir biat, yetkilendirme ve manevi bir bağ kurma sözleşmesidir.

Liderliğin halk nezdindeki meşruiyeti ise itibar ekonomisi ile sağlanır. Saltuk, fetihlerden elde ettiği muazzam serveti kendine saklamayıp dul, yetim ve gazilere dağıtarak, maddî sermayeyi reddeder (Demir & Erdem, 2007: 603). Bu mülksüzleşme stratejisi, onun manevi otoritesini tahkim eder. Halka dağıtılan her dirhem, lidere duyulan sadakat olarak geri döner. Kuzeybatı Amerika ve Polinezya'daki örneklerde görüldüğü gibi, armağan, salt eşya değişiminin ötesinde itibar ve şeref (yüz) devrinin aracı olarak işlev görmektedir. Maddî sermayeyi kendine saklamayıp geniş çaplı olarak halka dağıtmak, kişinin manevi otoritesini ve sosyal kademesini yükseltir. Zira bu tür harcamalar, daha fazla, daha yukarıda, magister (efendi) olmakla ilgilidir ve geri vermeden ya da daha fazlasını geri vermeden kabul eden kişi minister (hizmetli) konumuna düşer. Dolayısıyla halka dağıtılan her bir değer, lidere duyulan sadakat ve minnet borcu olarak geri döner, çünkü armağan, alan kişiyi karşılık vermeye zorlar. Bu karşılık zorunluluğu yerine getirildiğinde ise, taraflar birbirini tanıyan ve birbirine bağlanan denk müttefikler haline gelirler. Bu sistem, ilişkiyi tek taraflı bir tahakkümden (magister/minister) çıkarıp, karşılıklı tanımaya dayanan dengeleyici bir mübadeleye dönüştürme potansiyelini barındırır (Mauss, 2018: 148-156, 187-189).

Orta çağ Avrupa'sında da benzer biçimde, kılıç kuşanma ve kılıç takdim etme, hükümdarlık ve vasallık ilişkilerini kuran kurucu ritüeller arasında yer alır. İzlandalı krallar sagalarında kılıcın bir hükümdar ya da üst dereceden bir soylu tarafından bir başkasına sunulması, taraflar arasında özel bir yemin ve sadakat bağını tesis eden bir sunum ritüeli olarak betimlenir. Bu ritüel, kılıcı alan kişiyi verenin siyasi yörüngesine sokar ve ondan bağımsız bir güç odağı olma ihtimalini sınırlar. Erken Rus knezlerinin tahta çıkışı ve "taç giyme" merasimlerinde de benzer bir mantık işler: Bizans kökenli iktidar sembollerinin (taç, asa, haç) yeni prensin bedenine tevdi edilmesi, o kişiyi "yeni bir hükümdar" kılmakla beraber daha geniş bir imparatorluk geleneğinin yerel temsilcisi haline getirir (Vukovich, 2013; Seniçev, 2018). Bu tür örnekler, kılıç kuşanma ve benzeri tevcih ritüellerinin, otoritenin merkezden çevreye doğru yönlendiği, hiyerarşik bir yetkilendirme teknolojisi olarak işlediğini göstermektedir.

3. Sofranın Fenomenolojisi: Sınır ve Bütünleşme

Yemek, kuramsal çerçevede ifade edildiği üzere toplumsal sınırların çizildiği veya aşıldığı diplomatik bir alandır. Sofra hem bedenler hem de kimlikler üzerinde tasarufta bulunan bir düzenleme mekânı olarak, neyin içeri alınıp neyin dışarıda bırakılacağına dair kolektif sınıflandırmaların somutlaştığı yerdir. Saltuknâme'de sofraya kimi zaman, biz ve öteki arasındaki gerilimin yönetildiği bir sahne olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan sofraya, sınırı koruma çabasıdır ve bu nedenle sofrada paylaşılan ya da reddedilen her şey, grubun kendi bütünlüğünü nasıl kurduğuna dair simgesel bir beyan niteliği taşımaktadır.

a. Kirlilik ve Sınır Koruması

Kültürlerarası sofralar, inanç ve kimlik sınırlarının müzakere edildiği hassas temas alanlarıdır. Aynı masa etrafında oturmak, tarafları hem ortak bir biz duygusuna yaklaştırmaya zorlar, hem de kendi dinsel beden rejimlerini ihlal etmeme yükümlülüğüyle karşı karşıya bırakır. Saltukname’de yer alan bir sahnedeki en kritik strateji, inanç sisteminin kirlilikten kaçınma refleksidir. Saltuk, Hristiyan ortamında kimliğini korumak için kurulan sofradaki yasaklı gıdaları tüketmemek için haram kavramı yerine perhiz mazeretini kullanır: ‘Şerif, domuz eti var diye, o yemekten yemedi. Şarap da içmedi: ‘Perhiz yapan keşiş, içmez ve yemeği de çok yemez,’ dedi. Şerif’in bu sözüne itaat ettiler, bal ve şeker şerbeti getirdiler (Demir & Erdem, 2007: 65).

Bu sahnedeki en kritik strateji, inanç sisteminin kirlilikten kaçınma refleksidir. Douglas’a göre, kirlilik bir şeyin yanlış yerde bulunması olarak tanımlanır ve düzenlenmiş bir dizi ilişki ve bu düzenin ihlali anlamına gelir. Sarı Saltuk, Hristiyan rahiplerin sofrasına oturduğunda, İslamî beden düzenine göre mekân ve kategori ihlali taşıyan kirli (yeri olmayan madde) kabul edilen domuz eti ve şarabı reddeder. Kirlilikle ilgili davranışlar, benimsenen sınıflandırmalara ters düşen her tür nesneyi veya fikri uygunsuz görme tepkisidir. Bu reddediş, domuzun İsrailoğulları’nda da haram sayılmasının temelindeki yarık tırnaklı ama geviş getirmeme gibi ikili bir kusur (normaldışılık) olarak tanımlanan inançla paraleldir. Ancak Saltuk, bu reddedişi teolojik bir krizle değil, ‘Perhiz yapan keşiş çok yemez’ diyerek biyolojik bir mazeretle gerekçelendirir. Böylece hem kendi kimlik sınırlarını (bedensel saflığını/beden mükemmeliyetini) korur hem de sofradan kalkmayıp şerbet isteyerek sosyal bağı sürdürür. Saltuk’un sofrada kalmayı sürdürmesi, Douglas’ın “kirin, yerinden çıkmış madde ve sınır ihlali” olarak tanımladığı şemaya tam oturur: Beden saflığı korunur, ama sosyal bağ kesilmez. Douglas, Levililer’deki perhiz yasalarını, kutsal düzeni tehdit eden ara-kategorileri (melez, yerini bilmeyen canlıları) sistem dışına iten bir sınıflama mantığı olarak okur. Bu yasaklar, hayvanların yaradılıştaki üç ortama (kara, su ve hava) ilişkin sınıflandırmaya tam olarak uymaması, yani normaldışı kabul edilmesinden kaynaklanır. Saltuk’un perhizkârlık söylemi de Douglas’ın analiz ettiği İslamî beden düzenini bozmadan, yani domuzun kirli sayılma nedenine atıfta bulunarak çok-kültürlü sofraya uyum sağlar (Douglas, 2007: 29-33, 65-82).

b. Çatışma Sonrası Ziyafet ve Yeniden Düzen

Çatışma sonrası kurulan ziyafetler ise, düşmanlığın yerini dostluğa bıraktığı bir eşik andır. Eşikler bir durumdan diğerine geçişi simgeler ve bu geçiş durumları tehlikelerle dolu olma potansiyeli taşır. Dolayısıyla tehlike, yüzeysel veya derinde bir pratikle ortadan kaldırılmalıdır. Biyolojik olarak en bencil eylem olan yemenin, ortak bir kaptan yapılarak sosyalleşmesi, tarafları aynı ekmeği bölüşenler statüsüne yükseltir. Zira arkaik toplumlara dair çalışmalar, toplulukların savaşı ve yalnızlaşmayı, ziyafetler ve değiş tokuşlar aracılığıyla ittifak ve ticaretle ikame ettiğini göstermektedir (Mauss, 2018: 263). Metinde dostların ve Müslümanların mutluluk içinde yemekte ve içmekte olmaları, kaosun bitip düzenin yeniden kurulduğunun ritüelistik ilanıdır (Demir & Erdem, 2007: 23, 39, 41, 61).

Bu tür şölenler, kaosun geride kalıp kozmik düzenin yenilendiği eşik anları olarak işlev görür. Örneğin, yılbaşı ve ilk ürün şölenleri gibi ritüeller, parçalanmayı ve düzensizliği kabul ettikten sonra yeniden yaratma ve düzen kurma potansiyelini ifade eder. Bu bağlamda, düşmanlığın ardından kurulan Saltuk ziyafetlerinde, kozmik düzeyde o anki karmaşanın varoluşu sona erer ve şeylerin ilk görünüşünün bütünlüğünü –bir anlığına da olsa– yenilenir. Bu, Saltuk ziyafetlerini ritüel bir yeniden-temellendirme olarak görmeyi mümkün kılmaktadır. Ayrıca, Douglas, geçiş durumlarından (marjinallikten) kaynaklanan tehlikelerin, toplumsal yapının dışına çıkarak uç noktalara uzanmanın, kişiyi öldürebilecek veya yeniden yaratabilecek bir güce maruz bıraktığını belirtmektedir. Saltuk'un sofrası bu sosyal ve fiziksel tehlikenin (kirli yiyecek ve düşmanlık) kontrol altına alındığı, düzenin yeniden tesis edildiği bir birleştirme ritüelini temsil etmektedir (Douglas, 2007: 124-125, 197-198). Bu bağlamda, yiyecek paylaşımı ve konukseverlik talep etme ve kabul etme zorunluluğu, toplumsal bağın ve barışın tesisi için hukuki bir temel oluşturmaktadır (Mauss, 2018: 93-94).

Bu tür bir eylemin işlevi, bir toplumsal birliği tesis eden, dolayısıyla bireysel duyguların dalgalanmalarına kayıtsız, sabit ve istikrarlı bir kendilik kurmayı amaçlayan bir kurma çalışmasının ürünü olan kurma ayinlerinden biridir. Bourdieu'nün simgesel metalar ekonomisine ilişkin analizleri, egemenlik ve boyun eğme ilişkilerinin bile sevgi ilişkilerine veya minnet duygusuna dönüşebildiği bir simgesel simya barındırdığını ve bu dönüşümün, cömertlik ve çıkar gütmemenin esas olduğu, ekonomik dünyanın sıradan yasalarının askıya alındığı evrenler aracılığıyla gerçekleştiğini öne sürmektedir. Bu durum da, ziyafetlerin ekonomik çıkarın (bencilliğin) askıya alındığı, yerine sosyal bağın ve düzenin kurulduğu bir ritüel olarak işlev görmesini teorik olarak desteklemektedir (Bourdieu, 1995: 135-137).

Ayrıca sofrası, hiyerarşinin ters yüz edildiği bir alandır. Hizmet edilen bir otorite figürü olan Tekfur'un, Sarı Saltuk'a bizzat ayakta hizmet etmesi, Mısır'a gelen Şerif'in, sultan tarafından üç gün üç gece ziyafetlerle ağırlanması, Edirne'de kâfirlerin yenilmesinden sonra Sultan Gıyasüddin'in, Şerif'i iki gözünden öpmesi, Müslümanların şenlikler yapıp bayram etmesi ve Sultan Gıyasüddin'in Şerif'e kaftanlar bağışlaması ve ziyafetler vermesi, Sultan Alaeddin'in esaretten kurtulduktan sonra (önce gönülsüz de olsa) Şerif'in yanına gelmesi ve onunla ilgilenmesi, dünyevi iktidarın manevi otorite karşısındaki teslimiyetidir (Demir & Erdem, 2007: 39, 46, 349, 521). Yemek vermek bir takdim ritüeline dönüşür. Bu tür jestler armağan sisteminin mantığı içinde işleyen, kabul eden tarafı kalıcı bir yükümlülük altına sokan takdim ritüelleridir; armağan ve ziyafet vermek, üstünlüğü göstermenin, geri vermeden kabul etmek ise tabi olmanın ve küçülmenin işaretidir (Mauss, 2018: 156–169). Bu noktada Pierre Bourdieu'nün simgesel sermaye ve ekonomik sermayenin yadsınması kavramları devreye girer: Dünyevî otoritenin cömertçe ziyafetler vermesi, kaftanlar sunması, görünürde çıkar gütmeyen bir soyluluk jesti olarak sunulsa da aslında minnet, sadakat ve tanınma üretmek suretiyle egemenliğin simgesel temelini yeniden kurar, maddi sermaye, manevi otorite karşısında kabul gören bir simgesel sermayeye dönüştürülür (Bourdieu, 1994: 134–135, 160–161, 183). Aynı zamanda bu tür ziyafetler, özellikle düşmanlığın ardından kurulan eşik anları olarak yeni statülere geçişi simgelemektedir. Belirsiz ve marjinal konumlar büyük bir güç potansiyeli taşıyır ve ritüel çerçeveler, normal hiyerarşi kurallarını geçici olarak askıya alarak bu geçişin tehlikesini kontrol altına alır

(Douglas, 2007: 124–125, 128, 145). Bu çerçeve içinde sultanların ve tekfurların Sarı Saltuk'a hizmet eder hâle gelmesi bir yeniden-kuruluş ritüeli olarak hem siyasi-askeri hiyerarşiyi manevi otorite lehine tersyüz eder, hem de taraflar arasındaki yeni barış ve itaat ilişkisinin simgesel zeminini inşa eder.

4. Beden Üzerinden İtaat

Beden üzerinden itaat, inancın tekrarlanan jestler ve duruş kalıpları içinde cisimleşen bir disiplin rejimi olarak bedende örgütlenmiş hâlidir. Diz çökme, el öpme, ayağa kalkma, geri çekilme ya da bakışı kaçırma gibi bedensel pratikler, soyut otoriteyi somut bir hareket dizisine tercüme etmektedir. Böylece iktidar, bedensel eylem aracılığıyla duyulur, görülür ve yeniden üretilir. Bu çerçevede inanç ve itaat, her şeyden önce bedensel bir konum alış meselesi hâline gelir. Saltuknâme'de iktidar, bedenlerin mekânda nasıl yer tuttıkları ve birbirlerine nasıl yöneldikleri üzerinden okunabilir. Dil, strateji geliştirebilir ya da gerçeği örtebilirken, beden iktidar karşısında aldığı pozisyonla çoğu kez nihai hakikati açığa vurur.

a. Attan İnme

Hiyerarşinin mekânsal anlatımı attan inme eyleminde gizlidir, diyebiliriz. At, siyasi ve askeri gücün sembolüdür. Bir beyin (Sirpal), Saltuk'u gördüğünde atından inip onun ayağına kapanması, fizikî avantajını kendi rızasıyla düşürmesidir. Bu hareket, sahip olduğu dünyevi statüyü, Saltuk'un manevi statüsü önünde hükümsüz kıldığının bedensel beyanıdır (Demir & Erdem, 2007: 76). Bu durum, Bourdieu (1995: 127, 168–171, 183)'nün habitus ve bedensel duruş (hexis) kavramlarıyla tarif ettiği üzere, siyasal ve dinsel hiyerarşinin öncelikle bedene yazıldığını göstermektedir. Habitus, geçmiş deneyimlerin içinde bütünleştiği ve bilgisel yapıların beden elverişlilikleri olarak var olduğu kalıcı yatkınlıklar bütünüdür. Dolayısıyla, diz çökme veya ayak kapanma gibi jestler, egemenlik ilişkisini önceden öğrenilmiş, derinlere gizlenmiş bedensel elverişlilikleri uyandıran bir koreografi haline getirir. Sirpal'ın kendiliğinden boyun eğme pratiği, tahakküm altındakilerin, toplumsal düzenin yapılarına kanısal boyun eğmesini sağlayan simgesel şiddetin bedene kazınmış bir tezahürüdür. Bu eylem, itaat olarak algılanmayan itaatlerin ve dünyevi hiyerarşiyi kabul etmeme pahasına manevi otoriteye sunulan saygının bedensel jestlerle kamusal olarak kurumsallaştırılmasını temsil etmektedir. Bütün bu bedensel ve pratik yatkınlıklar, habitusun bedenleşmiş tarih olarak, göreneğin neredeyse bedenimizin kimi devinimlerini üreten kör ve bilinçdışı içgüdü türüne ait olduğunu göstermektedir. Bu jest, Saltuk'un otoritesine içselleştirilmiş bir toplumsal düzenin (habitus) dışavurumudur, denilebilir.⁸

8 Benzer biçimde Victor Turner, ritüel sahnelerde bedenin yere yaklaşması (diz çökme, yüzüstü kapanma) ile yukarıda konumlanma (taht, kürsü, yükselti) arasındaki farkın, toplumsal statü farklarının en çarpıcı göstergelerinden biri olduğunu vurgulamaktadır. Ritüel düşüklük jestleri, otoritenin tanınmasını ve içselleştirilmesini sağlayan bedensel dramının parçasıdır (Turner, 2018: 174-178). Orta çağ Avrupa bağlamında da, hükümdarın önünde diz çökme, el ya da etek öpme gibi davranışlar, yazılı sözleşmelerden önce işleyen, sadakat ve tabiiyeti ilan eden bedensel yemin biçimleri olarak değerlendirilir (Bloch, 1983: 219-221).

b. El Öpme

Bu teslimiyetin bir diğer vechesi, kutsala temas arzusudur. Halkın veya Osman Gazi gibi liderlerin Sarı Saltuk'un elini öpmesi, hiyerarşinin bedene kazanmasıdır (Demir & Erdem, 2007: 50). Bir saygı göstergesi olarak el öpmek, kut sahibi olduğuna inanılan bedenden manevi güç devşirme, o karizmaya fiziksel olarak temas etme çabasıdır. Bu, Douglas'ın bulaşma ilkesiyle açıklanabilir. Douglas, kutsallık, kir ve tehlikeyi toplumsal yapının sınırlarıyla ilişkilendirir ve başarı gücünün ya da manevi otoritenin fiziksel temas yoluyla madde aracılığıyla aktarılabilceği inancına dikkat çeker. Bu bağlamda, Saltuk'un eli bir manevi güç kaynağı olan kut ile yüklenmiş bir sınır bölgesi olarak işlev kazanmaktadır (Douglas, 2007: 143-145).⁹

Saltuk'un elini öpme eylemi, Bourdieu (1995: 127, 168-171, 183)'nün simgesel sermaye olarak adlandırdığı; yani fiziksel güç, zenginlik veya savaşıklık gibi herhangi bir niteliğin, onu takdir etme kategorilerine sahip özneler tarafından tanınarak simgesel bir otoriteye dönüşmesi sürecidir. El öpme, bu üstünlüğün beden üzerinden devralınması ve içselleştirilmesi çabasıdır. El öpme eylemi, tahakküm altındakilerin, Saltuk'un manevi otoritesinin yapılarına kanısal boyun eğmesini sağlayan ve itaat olarak algılanmayan itaatleri doğuran habitus aracılığıyla kurulmuş bir ilişkiyi içselleştirir ve doğal gösterir. Bu bedensel eylem, Saltuk'a karşı kalıcı bir duyguya dönüşen minnet sermayesi yaratır ve bu sayede egemenlik ve boyun eğme ilişkileri sevgi ilişkilerine, iktidarın karizmaya dönüşmesine yol açan simgesel simya mekanizmasını somut bir ritüel içinde hayata geçirir. Bu tür bedensel yatınlıklar ve itaatler, derinlere gizlenmiş bedensel elverişlilikleri uyandıran, içselleştirilmiş bir toplumsal yapının dışavurumudur.

c. Nara ve Bedensel Refleks

Son olarak, Saltuk'un gücünden bahsetmek gerekmektedir. Onun gücü, düşmanların vücudunda bedene dair bir şok etkisi yaratır.¹⁰ Onun attığı nara karşısında kafirlerin iradeleri dışında yüzleri üstüne yere düşmeleri,¹¹ simgesel şiddetin fiziksel sonuçlarından (Demir & Erdem, 2007: 31). Burada zihin devre dışı kalır ve beden, karşılaştığı mutlak güç karşısında yere kapanarak yenilgiyi olarak kabul eder. Narayla birlikte kâfirlerin iradeleri dışında yüzüstü yere kapanması, Bourdieu'nün simgesel şiddet olarak adlandırdığı, bedenin zihinden önce itaat etmesi hâlini örnekler; yenilgi, biyolojik bir refleks gibi yaşanır (Bourdieu, 1995: 127, 188-190).

⁹ Türk inanç sisteminde kut kavramının mahiyeti, kaynağı ve bu kutsal/büyüsel gücün (mana) seçilmiş kişilere ritüeller, temas veya nesnelere yoluyla nasıl geçtiğine (kut aktarma) dair detaylı bir analiz için bkz. Çeribaş, 2021.

¹⁰ Turner (2018: 79)'in ritüeller ekseninde vardığı sonuca göre yüksek yoğunluklu ses, ritmik tekrar ve kolektif coşku, katılımcı bedenlerinde istemsiz titreşimler ve çökmeler üretir; bu bedensel tepkiler, toplumsal düzenin "doğal" kabul ettirildiği dramatik anlar olarak işlev görür.

¹¹ "Şerif bir nara attı. Sandılar ki yerler yarıldı, gökler yıkıldı. ... Şerif, bir kez nara atıp... 'Size neler edeceğim,' dedi. Halk, feryat edip sarayı ortaya aldılar." (Başka bir sahnede: "Şerif bir nara attı. Kafirlerin aklı başından gitti, yüzleri üstüne yere düştüler." - (Demir & Erdem, 2007: 31)

Sonuç

Saltık Gazi Destanı üzerine yapılan bu inceleme, destan metinlerinin ait oldukları toplumun ilişki kurma biçimlerini kodlayan normatif metinler olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışma boyunca izlenen teorik güzergâh, Sarı Saltuk'un karizmatik otoritesinin son derece stratejik sosyal pratiklere dayandığını göstermiştir. Vardığımız temel sonuç şudur: Eserde toplumsal bağ, soyut inançlarla değil, somut mübadelelerle kurulur. Nesnelerin ve isimlerin dolaşımı, taraflar arasındaki düşmanlığı bir borçluluk ve karşılıklılık hukukuna dönüştürür. Yemek ritüelleri, kimlik sınırlarının (haram/helal) çizildiği bir savunma hattı olduğu kadar, düşmanla aynı ekmeğin paylaşılarak barışın tesis edildiği bir diplomasi masasıdır. Beden ise iktidarın en net okunduğu levhadır. İtaat, sözden önce diz çökme, el öpme ve yere kapanma gibi bedene dair reflekslerle inşa edilir. Sosyolojik ve folklorik açıdan bu metin, kaosun (savaşın) ritüeller aracılığıyla kozmosa (düzenli topluma) evrilme sürecidir. Mauss, Douglas ve Bourdieu gibi teorisyenlerle yaptığımız okuma, destanın epik kabuğunu kırıp altındaki politik çekirdeğe ulaşmamızı sağlamıştır. Sarı Saltuk, bu perspektifle bakıldığında sadece bir gazi-veli değil; dağıtarak biriktiren, doyurarak yöneten ve bedensel disiplinle otoritesini meşrulaştıran bir sosyal mimar kimliğine bürünür. Sonuç olarak Saltuknâme, fet-hedilen coğrafyaların sadece kılıçla değil, kurulan sofralar ve verilen hediyelerle nasıl vatan kılındığının sosyolojik belgesidir.

Kaynakça

- AKALIN, Şükrü Halûk, (1989), “*Saltuk-nâme'nin Yeni Bulunan Nüshaları ve Bazı Düşünceler*”, Türk Kültürü Araştırmaları, XXVII, 1-2: 229-234.
- AKALIN, Şükrü Halûk, (1992), “*Ebü'l-Hayr-ı Rûmî'nin Saltuk-Nâme'si*”, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten, XXXVII, 1989: 37-59.
- BEZGİN, Yusuf Kenan, (2025), *Türk Anlatılarında İslam ve Eski Türk Dini: Etkileşim*, Terkip ve Süreklilik, İstanbul: DBY Yayınları.
- BLOCH, Marc, (1983), *Feodal Toplum*, (Çev. M. A. Kılıçbay), Ankara: Savaş Yayınları.
- BOURDIEU, Pierre, (1995), *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, (Çev. H. Tufan), İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- ÇERİBAŞ, Mehmet, (2021), “*Türk Kültüründe 'Kut İnanç' ve 'Kut Aktarma Yolları'*”, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, XIV, 36: 1185-1206.
- DEMİR, Necati ve ERDEM, Mehmet Dursun, (2007), *Saltık Gazi Destanı (Cilt 1-3)*, Ankara: Destan Yayınları.
- DOUGLAS, Mary, (2005), *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümü*, (Çev. E. Ayhan), İstanbul: Metis Yayınları.
- KANDZA, V. H., JANG, H., KIABIYA NTAMBOUDILA, F., LEW-LEVY, S. ve BOYETTE, A. H., (2024), “*Dyadic Inter-group Cooperation in Shotgun Hunting Activities in a Congo Basin Village*”, Evolutionary Human Sciences, VI, e22.
- MAUSS, Marcel, (2018), *Armağan Üzerine Deneme: Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni*, (Çev. N. Özyıldırım), İstanbul: Alfa Yayınları.
- MÜÇÜK KOTAN, Mehtap, (2025), “*Değerler Eğitimi Açısından Tıva Masallarının İncelenmesi*”, Külliye, VI, 1: 136-152.
- SENICHEV, Vadim Yevgenyeviç, (2018), “*Sembolicheskoe Znatçenie Dareniya Meça v Islandskiyh Korolevskih Sahah*”, Vestnik Gosudarstvennogo Universiteta Prosveşçeniya. Seriya: İstoriya i Politicheskiye Nauki, (4): 102-111.
- SIMMEL, Georg, (1997), “*Sociology of the Meal*”, Simmel on Culture: Selected Writings, (Ed. D. Frisby ve M. Featherstone), London: Sage Publications, 130-135.
- TURİNAY, Necmettin, (2023), “*Ebul Hayr-ı Rûmî'nin Destani Romanı: Saltık-nâme*”, Türk Dili, DXXX, 854: 50-58.
- TURNER, Victor W., (2018), *Ritüeller, Yapı ve Anti-Yapı*, (Çev. N. Küçük), İstanbul: İthaki Yayınları.
- VUKOVICH, Alexandra, (2013), “*Enthronement Rituals of the Princes of Rus' (Twelfth-Thirteenth Centuries)*”, FORUM: University of Edinburgh Postgraduate Journal of Culture & The Arts, XVII.
- YEŞİL, Yılmaz, (2020), “*Epik Anlatılarda Dönüştürücü Gücün Değişmesi: Kahramanlar ve Normlar*”, Millî Folklor, XVI, 128: 41-47.

- YEŞİL, Yılmaz (2014). *Türk dünyasında geçiş dönemi ritüelleri: Doğum, evlenme, ölüm gelenekleri*. Ankara: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı.
- YEŞİLDAL, Ünsal Yılmaz, (2019), “*Yabali Baba Menkıbelerinin Kökenleri Üzerine*”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 91: 11-28.
- YILDIRIM, Seyfullah, (2020), “*Efsaneden Tarihe, Tarihten Edebi Esere ‘Başını Vermeyen Şehit’*”, 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum, IX, 25: 75-98.
- YÜCE, Kemal, (1992), “*Saltuk-nâme’nin Türk Kültür Tarihi Bakımından Önemi*”, Belleten, LVI, 215: 61-66.

Extended Abstract

Introduction The Saltık Gazi Epic (Saltuknâme) stands as a monumental narrative in the Turkish cultural history of Anatolia and the Balkans, chronicling the deeds of the legendary warrior-saint Sarı Saltuk. Traditionally, scholarship on this 15th-century epic has focused on its linguistic characteristics, historical veracity, or the cataloging of folklore motifs. While these approaches have documented the text's surface structure, they often overlook its function as a normative manual for social organization. This study argues that the Saltuknâme is fundamentally a text about the construction of social order. It posits that the epic delineates how legitimacy is negotiated, hierarchies are established, and communities are solidified not just through warfare, but through complex mechanisms of exchange, consumption, and bodily discipline. By applying a sociological lens, this paper aims to decode the "social grammar" of the epic, demonstrating how the hero transforms chaos into cosmos through specific rituals.

Theoretical Framework To analyze the deep structure of social relations in the epic, this study employs a multidisciplinary theoretical framework drawing from sociology and social anthropology. Marcel Mauss's theory of the "gift" is used to understand the obligations of exchange and the creation of alliances. Mary Douglas's concepts of "purity and danger" alongside Georg Simmel's "sociology of the meal" provide the tools to analyze food rituals as sites of both boundary maintenance and social integration. Finally, Pierre Bourdieu's notions of "symbolic capital," "habitus," and "hexis" are utilized to interpret how power is inscribed upon and performed by the body. These theories are not applied as external impositions but as hermeneutic keys to unlock the sociopolitical meanings embedded in the narrative's recurring motifs.

Exchange and the Construction of Legitimacy The analysis reveals that the circulation of objects and names in the Saltuknâme operates on two distinct planes: horizontal and vertical. On the horizontal plane, exchange functions as a mechanism for alliance-building between equals or rivals. The ritual of "naming," exemplified by the mutual naming between Sarı Saltuk and the Byzantine lord Alyon, transforms a relationship of enmity into one of recognition and "name-brotherhood." This aligns with Mauss's concept of the gift, where the exchange creates a bond of reciprocity. On the vertical plane, however, exchange serves to cement hierarchy. The ritual of "sword-girding," where the Seljuk Sultan bestows his own sword upon Osman Gazi, is analyzed not as a gift between equals, but as an act of "investiture." Here, the object carries the spirit and authority of the giver, transforming the recipient into an extension or "shadow" of the sovereign. Furthermore, the study highlights Sarı Saltuk's practice of redistributing war booty to the poor. This "mullifid" strategy functions as a form of "potlatch," where the rejection of economic capital generates immense symbolic capital, elevating the hero's status from a mere commander to a spiritual guardian.

The Phenomenology of the Table: Boundaries and Integration Food in the Saltuknâme emerges as a potent diplomatic tool used to manage the tension between "us" and the "other." The study identifies two contrasting strategies: protection and integration. Using Mary Douglas's definition of dirt as "matter out of place," the analysis shows how Sarı Saltuk navigates Christian banquets by refusing forbidden items like pork and wine under the guise of "asceticism" (perhiz) rather than theological

confrontation. This allows him to maintain his somatic and spiritual purity without severing the social bond of the table. Conversely, the study examines post-conflict feasts as liminal moments where enmity is dissolved. Commensality—eating from the same vessel—acts as a ritual of incorporation, turning former enemies into “bread-sharers.” Additionally, the act of serving food is analyzed as a reversal of hierarchy; when powerful lords serve Sarı Saltuk, the feast becomes a ritual of submission, turning the provider into the servant of spiritual authority.

Somatic Obedience and Bodily Hexis The final section of the analysis focuses on the body as the primary site of political expression. Following Bourdieu, the study argues that belief and obedience are bodily states (hexis) before they are mental constructs. The recurring motif of “dismounting” from a horse in the presence of Sarı Saltuk is interpreted as a spatial lowering of status, a physical acknowledgment of spiritual superiority. Similarly, rituals of “hand-kissing” and “prostration” are analyzed not merely as gestures of respect, but as attempts to physically contact and derive power from the charismatic figure. The study also discusses the hero’s “shout” (nara), which causes enemies to fall face-down involuntarily, as an example of “symbolic violence” resulting in immediate somatic compliance.

Conclusion This study concludes that the Saltuknâme provides a sophisticated blueprint for social engineering in the frontier zones of the Ottoman expansion. The analysis demonstrates that the hero’s power is sustainable only because it is converted into social authority through specific practices: the strategic exchange of gifts creates debts and alliances; the management of food establishes cultural boundaries and peace; and the discipline of the body ensures an internalized hierarchy. By synthesizing these anthropological perspectives, the article offers a novel reading of the epic, suggesting that the true conquest described in the text is the conquest of social relations, transforming a raw state of war into a structured, ritualized society. The Saltuknâme, therefore, should be read as a comprehensive archive of the political and social theology of its time.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale edebiyat sahasına aittir.

Çatışma Beyanı

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile arasında mali çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

Destek ve Teşekkür

Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.

Ethics Committee Permission

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human and animal). The article belongs to the field of literature.

Deconfliction Statement

The author of the article declares that there is no conflict of financial interest between him and any institution, organization, person related to this study.

Support and Thanks

Support was not received from any institution or organization in the study.