

# Sınırlar, Bölgesel Kimlikler ve Ümmet Tasavvuru

Ferhad TEKİN\*

---

## Borders, Territorial Identities and Imagination of the Ummah

---

**Citation/©:** Tekin, Ferhad, (2012). Borders, Territorial Identities And Imagination Of The Ummah, Milet ve Nihal, 9 (3), 157-175.

**Abstract:** In this article, the functional role of modern territorial borders which emerges as a nation state phenomenon in the project of nation-building is discussed from a sociological approach. From the first quarter of twentieth century, with the emergence of nation-states in Islamic World, especially in the Middle East, the national-“territorial identities” have substituted with the concept of “ummah” which has a religious social imagination and a sense of belonging, and, these identities were consolidated via borders. In this process, the borders, both as hard and impassable barriers and as discourse and symbols, have become the functional instrument for nation-states. So, they have undertaken the role in concretising the ethnic and secular communities. However, with the weakening of the nation-state system in our days, it can be argued that the borders function mostly as bridges. Thus, it is also possible to say that this flexibility in the structure of the borders enables the emergence of a transnational Muslim identity.

**Key Words:** border, nation-state, territorial identity, Middle East, imagination of ummah.

---

---

\* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü [ferhadtekin@gmail.com].



---

Atıf/©: Tekin, Ferhad, (2012). Sınırlar, Bölgesel Kimlikler ve Ümmet Tasavvuru, Milet ve Nihal, 9 (3), 157-175.

**Öz:** Bu çalışmada ulus-devlet olgusuyla ortaya çıkan modern bölgesel sınırların ulus inşa etme projesinde nasıl işlevsel bir rol oynadığı sosyolojik bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Xx. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren İslam dünyasında özellikle de Ortadoğu’da ulus-devletlerin kurulmasıyla birlikte dini toplumsal bir tasavvur ve aidiyet duygusu olan ümmet yerine, ulusal bölgesel kimlikler ikame edilerek bu kimlikler sınırlar aracılığıyla pekiştirilmiştir. Bu süreçte sınırlar hem sert ve geçilmez engeller hem de söylem ve semboller olarak ulus-devletlerin işlevsel aygıtları haline gelerek etnik ve seküler cemaati somutlaştıran/bedenleştiren bir rol üstlenmiştir. Ancak günümüzde ulus-devlet sisteminin zayıflamasıyla birlikte sınırların artık çoğunlukla köprüler olarak işlev görmeye başladığı söylenebilir. Dolayısıyla sınırların yapısındaki bu esnemelerin ulus-ötesi bir Müslüman kimliğin oluşmasına imkân tanıdığını söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Sınır, ulus-devlet, bölgesel kimlik, Ortadoğu, ümmet tasavvuru.

---

## Giriş

Sınır ister ülkesel ister sosyo-politik olsun gerçekte sosyolojik bir olgudur. Zira sınır her halükarda önemini ve işlevini, böldüğü insanlardan almaktadır. Bir başka ifadeyle o hemen her çeşit (sosyal, siyasal, ideolojik vs) kategorileştirmenin temel aygıtı olarak iş görür. Şüphesiz sınır çekme, insanlığın çok eski dönemlerinden beri var olan bir eylemdir. Birey, grup, topluluk ve siyasal oluşumlar kendilerini tanımlamak için hemen her dönem değişik sınırlar çizmişlerdir. Ancak sınırların toprak esasına göre belirlenmesi tamamen modern bir olgudur ve günümüzde sert ve keskin hatlar olarak algılanmaları da tamamen modern ulus-devlete hastır.

Bu bağlamda ulus-devlet sınırları her ne kadar egemenliğin (siyasalın) sınırlarına işaret ediyorsa da aslında sosyo-politik kimliğin, yani “hayali cemaat”in de temel göstergesi konumundadır. Nitekim ulus-devlet anlayışına göre ulusal kimlik ile bölgesel sınırlar birbiriyle örtüşür. Sınırın bittiği yerde “biz” de biter ve “onlar” ya da “yabancılar” başlar. Bu bakımdan modern sosyo-politik kimliğin bölgesel tanımlama esasına dayanması kendisinden önceki tanımlamalardan bütünüyle farklıdır. Zira modern öncesi siyasal

yapılarda tanımlayıcı unsur bölgeye değil, beşeri tabiiyet esasına dayanmaktaydı. Örneğin 20. yüzyılın başlarına kadar Ortadoğu'da hâkim olan tanımlama tam da bu minvaldeydi.

Özellikle Ortadoğu'da yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde emperyalist çıkarların korunması esasında tamamen siyasi ve güç mücadelesine bağlı olarak çizilen sınırlar sonucunda geniş bir sosyo-politik uzam bölündü ve yerine birçok yeni bölgesel rejim ve kimlik inşa edildi. Kuşkusuz bu, daha önce söz konusu coğrafyada yaşayan insanların zihin kodlarına bütünüyle yabancı olan yeni bir durumdu (Tekin, 2012: 213). Bu noktadan hareketle bu çalışmada modern bölgesel bir tanımlama olarak ulusal kimlik ile modern döneme (en azından Ortadoğu'da yirminci yüzyılın başlarına) kadar büyük ölçüde geçerliliğini korumuş ve dini esasa dayalı bir sosyo-politik tasavvur olan ümmet nosyonu arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Bu çerçevede modern sınırların, ümmet fikrinden ulusal kimliğe geçişle birlikte ulus-devlet için nasıl işlevsel bir ideolojik aygıtla dönüştüğü ve buna bağlı olarak ümmet tasavvurunun ulus-devletin ideolojisi tarafından nasıl ötelendiği ele alınmaktadır.

### **Modern Öncesi ve Sonrası Dönemde Sınır Olgusu**

Modern öncesi dönemlerde dünyanın hemen her yerinde sınırlardan ziyade sınır boyları (frontier) geçerliydi ve bunlar aşiretleri, krallıkları ya da prenslikleri birbirinden ayıran bir özelliğe sahipti. Üstelik sınır boyları ya da uçlar herhangi bir tarafça kontrol edilmeyip genellikle kanun kaçakları ve haydutlar için bir sığınak işlevi görüyordu (Prescott-Triggs, 2008: 12). Çin Seddi ve Roma surları, modern öncesi dönemlerde inşa edilen sınırların meşhur iki temel örneğidir. Çinliler tarıma dayalı ekonomilerini kuzeyden gelen göçebe barbarlara karşı korumak için Çin Seddi'ni, benzer şekilde Romalılar da surları "barbarlara" karşı bir savunma hattı oluşturmak amacıyla inşa etmişlerdi (Lattimore, 1962: 484–8). Dolayısıyla Çin Seddi ve Roma surları modern anlamdaki sınırlardan oldukça farklıydı. Zira Anthony Giddens'ın (2008: 74) da belirttiği gibi modern olmayan devletlerde surlarla çevrili sınırlar, merkezi

otoritelerin düzenli denetiminin çok dışında kalan sınır boylarıydı; devlet büyüdükçe, bu durum daha da belirginlik kazanıyordu. Surlar ne Roma'da ne de Çin'de terimin bugün kullanıldığı anlamıyla "ulusal egemenlik" in sınırlarına tekabül etmeyip, daha ziyade "derinlemesine" bir savunma sisteminin dış uzantısını oluşturuyordu.

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun bir dönem sınır boylarına sahip olduğu söylenebilir. Zira Reşat Kasaba'nın (2004: 47) da ifade ettiği gibi 16. yüzyılın sonuna kadar Arap ve Kuzey Afrika çöllerinin oluşturduğu doğal engeller, Kafkas sıra dağları, kuzeydeki bozkırlar ve Akdeniz, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınır boylarını oluşturuyordu. Dolayısıyla bu engin alanlar belirsiz bir şekilde tanımlanmış ve 14. ve 16. yüzyıllar arasında buralarda bariz bir hudut uygulaması söz konusu değildi; hatta bu yerlerdeki belli bölgelerin Osmanlı'ya diğerlerinin de başka devletlere ait olduğunu gösteren bir hudut işareti de yoktu (Kasaba, 2004: 47). Ancak modern çağın başlarında egemenliğin uluslararası ilişkilerde bir yönetim ilkesi olarak kabul edilmesiyle birlikte Avrupalı devletler, Osmanlı İmparatorluğu'na sınır olanlar da dâhil, üzerinde meşru (yasal) gücü kullanabilecekleri daha kesin bir bölgesel alan oluşturmaya başladılar. Buna bağlı olarak Osmanlı da sınır boylarına kaleler inşa etmeye başladı (Kasaba, 2004: 47).

Dolayısıyla modern öncesi sınır kavramı Antik Yunan'daki site devletlerinden Roma, Çin, Bizans, Osmanlı, Rus imparatorluklarına kadar gelişmiş her sosyo-politik yapılanmada vardı, fakat bunlar bir mülkü çevreleyen sınırlar olmaktan öte bir anlam ifade etmiyordu (Erözden, 1997: 116). Bir başka ifadeyle modern öncesi sosyo-politik örgütlenmelerde (günümüzdekilerin aksine) toplum bölgesel olarak değil, toplumsal olarak tanımlanıyordu (Soja, 1971: 13).

Modern sınırlar, kimliğin, özellikle de ulusal kimliğin temel işaretleridir. Bir başka ifadeyle sınırlar, politik inançların, toplumsal birlik mitinin ve "doğal" bölgesel bütünlük mitinin ifadeleridir (M. Anderson, 1996: 2). Bu bakımdan "hayali cemaatler" in inşa

edilmesinde vazgeçilmez fenomenlerdir. Milliyetçilik akımlarıyla birlikte son iki yüzyılda<sup>1</sup> neredeyse bütün dünyada “vatan”ın saplantılı bir şekilde kutsallaştırılmasıyla birlikte devlet sınırlarına totem benzeri bir hassasiyet gösterildi. Dolayısıyla sınırlar, ulusların ve politik kimliklerin inşasında hemen her “toplum” için, M. Anderson’un (1996: 4) ifadesiyle tam da bir *mythomoteur* (mitmotor) işlevi gördü.

### Modern Bölgesel Düzenler ve Kimlikler

Bir coğrafik alan olarak bölgesellik o alan üzerindeki insan, fenomen ve ilişkilerin bir güç ya da iktidar tarafından kontrol ve etki altına alınması demektir (Sack, 2009: 1). Bu açıdan Sack’a göre “territoriyalite en iyi şekilde, bir alanın denetlenmesi aracılığıyla, insanları ve kaynakları denetleyen ve onlara nüfuz eden bir uzamsal strateji olarak anlaşılır” (2009: 1-2). Denetim ve nüfuz dayanan bu bölgesel strateji bir yandan belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanların davranışlarını ve kaynakları denetlerken, diğer yandan da bu insanların giriş ve çıkışlarını kontrol eder. Devletlerin inşa edilmesi ve komşu devletlerarasındaki sınırların varlığı, bölgeselliğin en açık politik göstergesidir. Dolayısıyla, Storey’in ifadesiyle “iktidar, davranış ve girişi yöneten bir kurallar sistemi aracılığıyla sınırlandırılmış belirli bir alan üzerinde uygulanır. Bu bakımdan, bölgesellik iktidarın ya da gücün uzamsal bir biçimi olarak görülebilir” (2001: 15).

Modern çağın ideolojik ve siyasal sınırları başka hiçbir dönemle kıyaslanamayacak kadar anlam ve sembollerle yüklüdür. Bu bakımdan, Mignolo ve Tlostanova’nın da vurguladığı üzere modern sınırlar önceki dönemlerden apaçık bir biçimde ayılırlar:

“‘Sınırlar’ sadece coğrafik değildir, bunun yanında siyasal, öznel (örneğin kültürel) ve epistemiktirler ve sınır boylarının aksine birçok ‘sınır’ düşüncesi, gücün kolonyalitesi tarafından kurulan

<sup>1</sup> Bu anlayış Batı’da özellikle de Avrupa’da 19. yüzyılda başlayıp 20. yüzyılda doruk noktasına ulaşırken, Asya, Afrika ve bilhassa Ortadoğu’da 20. yüzyılda yeni ulus-devletlerin kurulmasıyla sosyo-politik yaşamın merkezine oturmuştur.

ilişkiler sayesinde her iki tarafta birbirine bağlı olan insanların, dillerin, dinlerin ve bilginin varoluşunu ima eder. Bu kesin anlamdaki sınırlar, insanlık tarihindeki doğal ya da ilahi tarihsel süreçlerin doğal bir sonucu değildir, fakat onlar modern/kolonyal dünyanın tam da kuruluşu içinde yaratıldılar” (Mignolo ve Tlostanova, 2006: 208).

Kuşkusuz kültürler ve etnik topluluklar eskidir, ancak çağdaş bölgesel düzenin temel örgütsel birimi olan devletler ve sınırlar moderndir. Bu bağlamda Diener ve Hagen’in (2010: 189) vurguladığı gibi “Afrika, Asya, Latin Amerika ya da Orta Doğu’nun post-kolonyal sınırlarının, haritalar etrafında toplanmış adamların oldukça keyfi kalem vuruşlarından ileri gelmesi şaşırtıcı değildir. Hiçbir siyasi sınırın doğal olmadığını ya da bir diğerinden daha gerçek olmadığını anlamak önemlidir. Daha doğrusu bütün sınırlar insan yapımıdır, anlam ve işlevlerini böldüğü insanlardan alırlar”. Dolayısıyla sınır çekmek ya da toprağı bölmek aynı zamanda ortak değerleri, tarihi, inançları, idealleri, sevinç ve hüznüleri de bölmek demektir. Örneğin özellikle Ortadoğu coğrafyasında birbirine sınır olan ülke halklarından birinin yaşadığı sevindirici ya da acı toplumsal olaylara, diğeri/leri tarafından çoğu zaman “onların” sevinci ya da acısı olduğu gerekçesiyle kayıtsız kalınabilmektedir. Aslında bu toplumsal algı sınırın “sembolik şiddet”inin çok açık bir örneğini teşkil etmektedir.

Müslümanların yaşadığı coğrafyada kurulan ulus-devlet sistemi “siyasal dönüşüm açısından radikal etkilerde bulunmuştur” (Davutoğlu, 2002: 18). Daha önce siyasal, ekonomik ve kültürel açıdan bir uzamsal bütünlük oluşturan alanlarda çok sayıda yeni devletin ortaya çıkması bir yandan birçok iç çelişki ve dinamiklerin devreye girmesine neden olurken, diğeri yandan da yeni politik birimlerin aralarındaki ilişkilerin nasıl tanımlanacağı sorunu baş göstermiştir (Davutoğlu, 2002: 18).

Sınır kimlikleri ile *darü'l-İslam* benzeri geleneksel kavram ve bu kavramlara dayalı kimlikler arasındaki uyumsuzluklar siyasal kimlik ve meşruiyet problemleri yanında yeni gerilim alanlarının

oluşmasına da yol açmıştır. Geleneksel Osmanlı millet sisteminin çözülmesini müteakip önce sömürge yapılarının, daha sonra da ulus-devletlerin ortaya çıkmasının Ortadoğu ve Balkanlarda yol açtığı yeni gerilim alanları bunun en çarpıcı misalini teşkil etmektedir. Bu dönemde İslam dünyası kavramı yeni oluşan Müslüman nüfusa sahip ulus-devletlerin sınırları ile özdeş bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır” (Davutoğlu, 2002: 18-9).

Söz konusu uyumsuzluklar ve gerilimler bugün bile Ortadoğu’da, Afrika’da, Asya’da ve daha birçok yerde devam etmektedir. Bu bölgelere dayatılan ‘yeni bölgesel rejim’ ya da Westfalya düzeni, buralardaki düşmanlıkların, savaşların ve çatışmaların başta gelen nedenidir.

Özellikle 20. Yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren İslam Dünyası’nın Westfalya ulus-devlet sistemini benimsemek zorunda kalmasıyla birlikte “ülkeye bağlı kimlik tanımlamasının getirdiği parçalı yapıyı Müslüman kitlelerin bir ümmet olmanın verdiği evrensel bilinç üzerine kurulu geleneksel siyasî tasavvuru ile bağdaştırmak yeni bir siyasal kültür oluşturma sürecinde ciddi zorlukları beraberinde getirmiştir” (Davutoğlu, 2002: 19).

Bu açıdan, geleneksel darü’l-İslam tasavvuru ile modern ulus-devlet temelli dünya sistemi tasavvuru arasındaki uyumsuzluk teorik ve pratik alanda önemli sonuçlar doğurmuştur. Teorik olarak darü’l-İslam, teori ve pratikte kendine özgü ve tutarlı bir dünya düzenine işaret edegelmişti. Bu nedenle *darü’l-İslam*, ulus-devlet sisteminin unsuru olmayıp, içinde çok çeşitli siyasî otoritelerin ve özerk zımmî grupların birlikte var olduğu alternatif bir siyasî düzen öngörüyordu.

Tarihi süreç içinde *darü’l-İslam* birlik içinde çokluk taşıya gelmişti ve bu gelenek ulus-devletin homojenleştirici karakteriyle çelişiyordu. Osmanlı *millet sistemi* bu geleneksel siyasî düzenin son örneğiydi. Osmanlı *millet sistemi* ile Avrupa Westfalya sistemi arasındaki uzlaştırılması güç çelişki ve bu çelişkiden kaynaklanan mücadele Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasına kadar sürdü”

(Davutoğlu, 2002: 19-20).

Neticede geleneksel siyasal dzenin yerine kurulan ulus temelli yeni bölgesel dzen, B. Anderson'un (2007: 102) ifadesiyle, "ulusun dar ve kısa derisini imparatorluğun dev bedenini kapsayacak şekilde" gerildi. Çerçevesi belirlenmiş bir bölgesel şekillendirme, Paasi'nin (1997: 42) ifade ettiği gibi sadece sınırların oluşturulmasına işaret etmekle kalmayıp bölgeselin hem sembolleri hem de sosyal kurumları olarak rol oynar. Bu bakımdan "bölgesel semboller grup dayanışmasının soyut ifadeleridir ve bölgesel gruplarla özdeşleşmenin güçlü duygularını uyandırmaya hizmet ederler. Bir teritoryanın asıl sembolü de onun adıdır" (Paasi, 1997: 42).

Bu bağlamda Bernar Lewis'in vurguladığı gibi 19. yüzyıl ortalarına kadar Osmanlı'da "Türkiye" sözcüğü kullanılmamıştır. Genellikle "Memalik-i İşlam", "Memalik-i şahane", "Memalik-i Mahsura" ya da "Diyar-ı Rum" tabirleri kullanılmıştır. Lewis'e (2004: 330) göre "Türkiye" adı, Osmanlı İmparatorluğu'nu belirtmek amacıyla Batılılar tarafından kullanılmıştır. Ancak 1920'lerin başında Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesi olan toprakları ifade etmek üzere, bu isim resmi olarak ilk kez 1921 Anayasası'nda kullanıldı ve 1923'te de devletin resmi adı olarak kabul edildi. Kuşkusuz modern bölgesel düzene dayanan yeni "Türkiye devleti -Türk denen bir ulusun vatanı- fikrinin", çok uzun bir dönem din (ümme) ve hanedan tabiiyetine alişmiş bir toplumun zihninde yer etmesi hiç de kolay değildi. "Yeni devletin bizzat sınırları, Batıda ülkelerinin sevgili haritalarının kuşaklar ve öğrenciler üzerinde yarattığı heyecandan tamamen yoksun, yeni ve alişılmamış şeylerdi; ülkenin adı -Türkiye- bile kavram olarak yeni, şekil olarak yabancı idi" (Lewis, 2004: 351). Zira bu yeni durum, dini temele dayanan millet anlayışından, etnisite temeline dayanan ulus anlayışına geçişin göstergesiydi. Böylece yeni bölgesel devlete uygun birey ve toplum inşa etmek için öncekinin yerini "bölgesel sosyalleştirme" almaya başladı. Bunu gerçekleştirmenin yolu da vatana ve sınıra işaret eden milli imgeler, haritalar, atlaslar, edebi metinler (şiir, roman vs.) vb. gibi eğitici-öğretici fenomenlerden geçıyordu.



Bölgesel sosyalleştirme bir kolektif bölgesel hafıza oluşturmaya amaçlar. Aslında bu, ulus-devlet kurucularının hararetle istedikleri bir gayedir. Zira yapılmak istenen farklı etnik toplulukların sahip olduğu (ümmet gibi) kolektif hafızanın yerine toprağa bağlı ve çevrelerinden tamamen yalıtılmış bütüncül bir kolektif hafıza oluşturmaktır. Dolayısıyla daha önce ortak bir tarihe, kültüre, coğrafyaya ve dolayısıyla ortak bir hafızaya sahip olan topluluklar söz konusu ulusçu ve parçalayıcı projelerle birbirlerinin düşmanı haline getirilebilmektedir.

Bölgesel hafızanın inşa edilmesi veya belli bir toprak parçasının bir ulus için vatan olabilmesi bu toprak parçasının coğrafi ve tarihi olarak yeniden üretilmesiyle mümkündür. Bir başka deyişle “tarihsel bölgeye” referansla ataların izinin sürülmesi, yerli kültürün, din, dil ve gelenekler aracılığıyla yüceltilmesi ve “tarihin yeniden yazılmasıyla etnik bağların ve duyguların yeniden keşfedilip canlandırılması” ile ulusal muhayyile belli bir toprak parçasına bağlı olarak yeniden inşa edilir (Smith, 2002: 190). Böylece *bölge* ulusal kimliğin esas parçalarından biri haline gelerek ulusun tarihsel anlatısının oluşmasında tarihsel ve mitsel bir önem arz eder. Dolayısıyla Rooke’un (2006: 135) ifade ettiği gibi ulusal tarih “kollektif otobiyografinin” bir biçimi olurken, ulusal coğrafya da “aynı nedenle kendi portresini çizen ressamın kollektif bir türünü andırır”.

Bölgesellik ile ulusal kimlik arasındaki güçlü ilişkinin en somut göstergelerinden biri sınır kapılarındaki ulusal ikonlardır. Geçiş ve “ötekiyle” temas noktaları olan sınır kapılarında, ulus-devletin kimliğine ve ideolojisine işaret eden “sınır ikonları” (Newman ve Paasi, 1998) dikkatleri hemen üzerine çekebilmektedir. Sözelimi Türkiye-İran sınırındaki Esendere Sınır Kapısı, sınırın ikonografisinin açık bir örneğidir. Sınır kapısının Türkiye tarafına bakan büyük levhada Mustafa Kemal’in portresi ile “Ne Mutlu Türküm Diyene” ifadesi yer alırken; diğerinde Ayetullah Humeyni’nin portresi ile “İran İslam Cumhuriyeti” ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla bu fenomenler üzerinden bir okuma yapıldığın-

da sınır ikonografisinin, bir devletin siyasal kimliğine, ideolojisine, kuruluş esaslarına, hatta onun “hayali cemaat”ini nasıl inşa ettiğine ve karşındakiyle nasıl “fark” oluşturduğuna dair anlamlı ipuçlarını barındırdığı görülecektir. Bu bakımdan sınırların semboller ve söylemler olarak işlev gören modern fenomenler olduğu söylenebilir.

### Ümmet Tasavvuru ve Sınırlar

Kuşkusuz “ümmet” nosyonu da “ulus” gibi bir “hayali cemaat”tir, fakat inşa edici dinamiklerinin dini bir temele dayanması dolayısıyla yerel, etnik ve kültürel farklılıkları aşan ve dini sembol, söylem ve aidiyet duygusu etrafında insanları birleştiren evrensel bir özelliğe sahiptir. Bu bakımdan tasavvurlarla şekillenen bir oluşum olarak ulustan oldukça farklıdır. B. Anderson, mayalarını kutsal dillerin oluşturduğu klasik cemaatlerin (Müslüman, Hıristiyan, Budist vs) niteliksel açıdan modern ulusal cemaatlerden çok farklı olduğunu vurgular. “Kritik fark, eski cemaatlerin kendi dillerinin emsalsiz kutsallığına duydukları güven ve buna bağlı olarak cemaate üye olma konusundaki görüşlerinden kaynaklanıyor” (2007: 27). Ancak Anderson, İslam ümmetinin “ancak kutsal bir dil ve yazı aracılığıyla hayal edilebildiğini ileri sürerek, ümmet tasavvurunda kutsal dil (Arapça) kadar önemli olan aidiyet duygusunun önemini ihmal etmektedir. Haddizatında kutsal dil bugün bile bütün Müslümanlar için ibadet dili olarak geçerliliğini korumaktadır. Buna rağmen günümüzde ümmet tasavvurunun modern öncesi gibi olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun da başta gelen en önemli nedenlerinden biri ulus-devlet oluşumlarıyla birlikte, bir seküler devlet projesi olarak, aidiyet duygularının din temelinden ulus temeline kaydırılmasıdır. Başka bir deyişle ulus-devlet, insanı “homo religious”tan (dindar insandan) “homo nationalis”e (ulusal insana) dönüştürmüştür.

Haddizatında ulus inşa edilmiş bir proje olarak bir *zoraki cemaattir*. Ulusal sınırlar içindeki her şey ve herkes, Liisa Malkki’nin (1992) dediği gibi “şeylerin ulusal düzeni”ne tabi tutulur. Dolayısıyla homojen bir sosyo-politik ve kültürel birim oluşturmak bir

zoraki cemaat kurma gayretidir. İşte tam da bu noktada ulus-devletin totaliter ve otoriter yönü kendini hemen gösterir. Zira cemaat gönüllülük esasına dayanır, oysa bir devletin sınırları içinde bulunan farklı özelliklere sahip birey, grup ve toplulukların tek tipleştirilmesi güç aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılır (Tekin, 2012: 41).

Mustafa Aydın'ın (2011: 486-7) da ifade ettiği üzere, diğer bütün topluluklar kan, toprak, çıkar vb. esaslara dayalı sosyal birlikler iken, ümmet söz konusu esasların üstünde bir inanç ve düşünce temeline dayanmaktadır. "Bu çerçevede bir Kuzey Afrikalı Berberi ile Endonezyalı Müslüman kendini aynı camianın üyesi saymaktadırlar. Bu haliyle ümmet, sosyolojinin tanıdığı en büyük sosyal birlik olan ulustan daha farklı ve daha" kapsamlı bir birlikteliktir (Aydın, 2011: 487). Bir başka ifadeyle ümmet, hem teorik hem de tarihsel pratikleri bağlamında "doğal birlikteliklerin doğal farklılıklarını koruyarak kendi aralarında meydan getirdikleri bir siyasi birliktir" (Bulaç, 1998: 264).

Gayrı Müslimlere kendi özel hukukunda özerklik tanınması, farklı Müslüman cemaat ve kavimlere kendi örf ve adetlerinde tanınan serbestlik, mezheplerin korunan içtihat hakları ve bu farklı içtihatların çizdiği özel çerçeve içinde gelişen hukuki teamüller, bu siyasi birliğin veya din temelindeki evrensel örgütlenme modelinin hiçbir şekilde tekil değil, çoğul olduğunu ve bunun doğası gereği ulus devletten ayrı olduğunu gösterir (Bulaç, 1998: 264-5).

Bu bağlamda Müslümanların birliği fikrine dayanan *ümmet* kavramı ile ulus-devletin ideolojik temeli olan ulus kavramı birbirine tamamen zıt bir yapıya sahiptir. Bu çerçevede ikisi arasında şöyle bir karşılaştırma yapmak mümkündür:

**Tablo 1. Ümmet ve Ulusçuluğun Karşılaştırılması**

Ümmet	Ulusçuluk
Ümmete bağlılığı teşvik eder.	Ulusa bağlılığı teşvik eder.

Egemenliğin nihai kaynağı olarak Şeriatı dikkate alır.	Yasallaştırmanın ve egemenliğin kaynağı olarak ulusu ve ulusal kurumları dikkate alır.
Tevhid inancına dayanır (Allahın birliği ve egemenliği)	Etnik, linguistik (dilsel), ırksal vb. faktörlere dayanır.
Yapay bölünmeleri ortadan kaldırır.	Yapay bölgesel sınırlar belirler.
Evrensel kardeşlik fikrini teşvik eder.	İnsanlar arasındaki evrensel bağları engeller.
Müslüman dünyayı bir ümmet içinde birleştirir.	Ümmeti ulus-devletler içinde parçalar.

Kaynak: (Abushouk, 2003: 14).

Dolayısıyla ümmet anlayışı genel anlamda insanların hareket etme serbestliğini, başkalarıyla iletişime ve etkileşime geçmesini teşvik ederken; ulusçu anlayışta vatandaşlar çevrelerinden yalıtılmıştır, zira homojen kimliğin ve kültürün korunması esastır. Vatandaşlar ancak izinle (pasaport, vize vs.) bölgesel sınırların dışına çıkabilirler.

Kur'an-î söylem resmi ya da biçimsel sınırların meşruiyetine meydan okur. Bu meydan okuma, bölgesel sınırlarla kısıtlanamayan evrensel ahlaki bir mesaj olan İslam inancıyla tutarlıdır (El Fadl, 2003: 215). Siyasi ve bölgesel sınırlar işlevsel anlamda başarılı olsalar da gelişmiş güzel sınırlar içindeki dini toplulukların gelişmelerini ve zenginleşmelerini engelleyerek onları belli sınırlar içine hapsetmiştir. El Fadl'ın (2003: 225) da belirtmiş olduğu gibi yapay bölgesel sınırlar, Kuran-ı Kerim'in teşvik ettiği üzere insanların karşılıklı olarak birbirlerini tanımalarına ve keşfetmelerine imkân tanımaz. Dolayısıyla siyasal sınırlar, Müslüman toplulukları siyasal varlıklara dönüştürmekle tehdit eder ve İslam'ın evrensel ve aşkın mesajını da mahalli dar gerçekliklere dönüştürür. Bunun en açık göstergesi de özellikle Müslümanların yaşadığı coğrafyada hemen her devletin kendi ulusal ve kültürel sınırlarına uygun bir Müslümanlık anlayışını inşa etmiş olmasıdır.

İslam'da bölgesel sınırlardan söz edilecekse bu ancak *dar ul-İslam-dar ul-harb* ayırımına dayandırılabilir. Bu ayırım İslam bölge-

si ve savaş bölgesi olarak da isimlendirilebilir (Hashmi, 2003: 196). “Teorik olarak dar ul-İslam’ın sınırları sabit değildir, zira hilafetin amacı dar-ul harbi dar-ul İslam’a dâhil etmektir. Tarihsel gerçeklikte, dar-ul İslam’ın sınırları daima oldukça akışkan bir seyir izlemiştir: Müslüman güçler, Bizans imparatorluğuyla sınır olan Anadolu ve Suriye boyunca bir görünüp bir kayboluyordu” (Hashmi, 2003: 196-7). Hashmi’nin de ifade ettiği gibi İslam’da manevi sınırlar birincil bir role sahiptir, fiziksel sınırlar ise kesinlikle ikincildir. “Bununla birlikte, bölgesel sınırlar İslam ahlakını yürürlüğe koymak için oluşturulur, bu yolda engel olduklarında ise Müslümanlar için onları yıkmak ve yeni imkânlar tasarlamak bir yükümlülüktür” (2003: 206).

Bu bağlamda Osmanlı’nın son dönemlerinde ortaya çıkmaya başlayan modern vatan anlayışı, pan-İslamcı vatan anlayışının en hararetli savunucularından biri olan Sultan II. Abdülhamit tarafından ittihad-ı İslam’a yöneltilmiş büyük bir tehdit olarak görüldü.

“II. Abdulhamit etnik kimliği (kavmiyet) ve vatan sevgisini (hubb-el vatan) İslam’a ve Osmanlı Devleti’ne yönelmiş en büyük tehditler olarak gördü ve reddetti. Ona göre kavmiyet ve ülkesel vatan anlayışı, Müslümanların inancını zayıflatmak için İngilizler tarafından yayılmaktaydı. II. Abdülhamit, Müslümanların bölünmesini hedef alan bu tehditleri bertaraf etmek için Emir-ül Müslimin (Halife), yani bütün Müslümanların başı unvanını ön plana çıkardı ve gençleri “inanca ve halife sevgisine öncelik verip vatan sevgisini ikinci plana atmaya” teşvik etti” (Karpaz, 2009: 27).

Oysa cumhuriyetin kurucu kadrosu için ulusal kimlik ve Misak-ı Milli sınırları ile somutlaşan vatan sevgisi yeni devletin temel ideolojik dayanağı oldu. Bu bakımdan cumhuriyetin kurulmasından hemen sonra, İslam dünyasını sembolik de olsa birbirine bağlayan halifeliğin kaldırılması oldukça anlamlıdır. Halifeliğin kaldırılmasını “Müslümanların bedensiz organlara dönüşmeleriyle sembolize” eden Aktay’a (2005: 70) göre “İslam’ın can verdiği eski rejim, eski siyasal beden, aynı organlar (tebaa

kitlesi) üzerinde başka bir toplumsal ve siyasal bedenın ikamesiyle geçersiz kılınyordu". Dolayısıyla halifesizleşme süreci genelde tüm dünya Müslümanları için özelde de Türkiye'dekiler için ciddi bir travmatik sürecin başlaması anlamına geliyordu<sup>2</sup> (Aktay, 2005: 70). S. Sayyid'in de vurguladığı gibi hilafetin kaldırılması ulus üstü bir siyasal alanın kurulma ihtimalini ortadan kaldırmıştı. Yanı sıra hilafetin son bulması toplumları inşa edecek pan-İslamcılık ve Osmanlıcılık gibi ihtimallerin nihai olarak ulusçuluk lehine bastırılması anlamına geliyordu (2000: 88). "Ayrıca bu, İslam'ın bütünüyle parçalanmasının bir işaretiydi, çünkü halife artık eklememeleri sınırlayan ve İslam için siyasal bir kimliği devam ettiren bir dikiş noktası olarak hareket edemezdi. Bu da, Müslüman toplumlarda İslami varoluşun tamamen özel alana, örneğin dini pratikler sistemine ve şahsi halleri yöneten kurallara hasredildiği yeni siyasal alana götürmüştür" (Sayyid, 2000: 88).

Hatta özellikle Ortadoğu'da kurulan ulus-devletlerin hemen hepsi çoğu zaman İslam'ı siyasi iradenin taleplerine müsait fonksiyonel ideolojik bir araç olarak da kullanmışlardır. Bunun en açık göstergesi de bu ulus-devletlerin ulusalcı anlayışlarına bağlı olarak İslam ile milliyetçiliği aynı potada buluşturarak kendilerine has bir ulusal kimlik ve kültür inşa etmeleridir. Böylece dini temelde her ne kadar İslam dünyasıyla bir ortaklık söz konusu ise de her bir ulus-devlet vatandaşlarına "dini" ulusalcı ideolojiyi aşilayarak bu ortak paydayı küçültmeye çalışmıştır. Mesela Türk İslamı, Arap İslamı, Şii İslam, Baasçı İslam vs. gibi örneklerde dikkati çeken asıl nokta göndermede bulunulan farktır. Zira ulusal kimlik bir yandan içeriyle özdeşliği, diğer yandan da dışarıyla farklılığı vurgular. Farklılığı, başkalarıyla olan (bölgesel, etnik vs.)

---

<sup>2</sup> Aktay'ın da dikkat çektiği gibi hilafet, kaldırılmadan önce dünya Müslümanlarının beklenti ve ihtiyaçlarını karşılayabilmekten oldukça uzaklaşmış hatta "çoğu kez dünya sisteminin manipülasyonlarına açık ve savunmasız bir hale gelmiş bulunuyordu. Sair durumlarda da hilafet çoğu kez Osmanlı'nın gündelik siyasi hesaplarının bir parçası olarak günöbirlik siyasetin dar sınırları içinde araçsallaştırılmış bulunuyordu. Bu durumu, sonradan hilafetin kaldırılmasına büyük tepkiler göstermiş olan dönemin İslamcı aydınları da kabul ediyordu." Fakat bütün bunlara rağmen dönemin İslamcı aydınlarının hiçbiri hilafetin kaldırılmasını talep etmedi (2005: 69).

sınırlarına göndermede bulunarak gerçekleştirmeye çalışır. Dolayısıyla bu bağlamda ulus-devlet açısından din -asıl ilkelerinin aksine- genellikle sınırları ve farklılıkları pekiştiren işlevsel bir araç olarak hizmet görür.

Sınırlar devlet için ortak zihniyetlerin oluşturulması açısından oldukça önemli bir işleve sahiptir. Devlet, sınırlarla çerçevelemiş olduğu uyruklarına ortak bir kimlik ve kültür dayatır. Ulusal kimliğin ve kültürün toplumsallaşabilmesi, Balibar'ın ifadesiyle, “ancak bireyin doğumundan ölümüne kadar bir gündelik pratikler ve aygıtlar ağıyla bir *homo nationalis* olarak kurulabilmesiyle mümkündür” (Balibar ve Wallerstein, 2007: 115). Bu ulusal sosyalleştirme projesinin en işlevsel aygıtları ise okullar, özellikle de ilkokullardır. Zira daha altı yaşından itibaren hemen her gün ulusal söylemlere, törenlere ve seküler ritüellere tabi tutulan çocuklara, modern bölgesel ideolojinin müstakbel koruyucuları olarak yatırım yapılır. Böylece “ortak algı, düşünce biçimi ve kategorileri, toplumsal algılama, anlak ya da bellek çerçeveleri, zihinsel yapılar kurar ve aşılır. Buradan hareketle, ‘habitus’ların bir tür dolaysız düzenlenmesinin koşullarını” oluşturur (Bourdieu, 2006: 117). Dolayısıyla sosyalleştirmenin ilk basamaklarında aşılana bu “habitus”lar, sınırlar söz konusu olduğunda dogmatik bir hal alabilmektedirler.

Bir başka ifadeyle bölgesel sınırlar, sosyo-politik tahayyülün bir kurumsal aygıtı olarak işlev görür. Dolayısıyla bu sınırlar devletin ideolojik kimliği olan ulusçuluk açısından üyelerinin kendilerini bölgesel bir alan içinde nasıl hissetmeleri gerektiği ile doğrudan alakalıdır. Ackleson'ın (1999: 163) ifade ettiği gibi, sınırlar devlet ve vatandaş arasındaki bağların tam merkezinde işler, yani ötekine karşı fark oluşturarak, belli bir bölge içindeki vatandaşların yasal haklarını kapsayan devlet egemenliğinin sınırlarını belirleyerek ve vatandaşlar arasında ‘ulusal’ düşünceyi teşvik ederek işler. Bu bakımdan bölgesel sınırlar hem siyasal ve ulusal kimliğin temel unsurları olarak işlev görür hem de ulusalcılık ve kimlikle ilgili kurgularda bir söylem halini alır. Mesela uzun bir süre hem

içeride ulusal kimliği pekiştirmek hem de dışarıyla teması olabildiğince azaltmak için Türkiye’de ulusalcı kadro tarafından sıkça kullanılan “üç tarafı denizlerle, dört tarafı düşmanlarla çevrili ülke” söylemi sınırın nasıl işlevsel bir araç olarak kullanıldığının açık bir göstergesidir.<sup>3</sup>

İnsanlar zihinlerindeki... Haritalarla bir taraftan içeriği güvenli bir coğrafya olarak algımlarken, dışarıyı da korku coğrafyaları olarak üretirler. Ancak psiko-sosyal coğrafyanın zihinlerdeki bu diyalektik üretimi kendiliğinden gerçekleşmez. Bir başka ifadeyle “güvenli” ve “korku” coğrafyaları genellikle ulus-devlet seçkinleri ya da yöneticileri tarafından üretilir ve halka empoze edilir. Mesele kısa bir süre önce aynı sınırlar içinde bulunan ve genellikle aynı kültürün hâkim olduğu bir yer, sınırların yeniden çizilmesi sonucunda tehdit veya korku coğrafyası olabiliyor (Tekin, 2012: 82).

Sözgelimi yaklaşık 80-90 yıl önce bir sosyo-politik uzamsal bütün olan Ortadoğu’nun, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde birçok ulus-devletin kurulması ve yeni sınırların çizilmesi sonucunda, nasıl korku ve tehdit coğrafyalarına dönüştürüldüğünü müşahade etmek manidardır. Burada üzerinde durulması gereken asıl husus modern bölgesel devletlerin uluslarını inşa ederken, Wallerstein’in deyişiyle, içeride karşılaştıkları “kaynaşma sorunları”dır (Balibar ve Wallerstein, 2007: 101). Bununla birlikte Ortadoğu bağlamında meseleye bakıldığında burada kurulan devletlerin halklarının ortak bir dini, tarihi ve sosyo-kültürel geçmişe, dolayısıyla ortak bir toplum tasavvuruna sahip oldukları dikkati çekmektedir. Bu nedenle söz konusu bölgede kurulan ulus-devletlerin “ulusal cemaat”lerini kurmaları için içte kaynaşmak kadar, “dışarı” ile ayrışmak ve farklılaşmak da o kadar önemlidir. Dolayısıyla ulusal kimliğin ve kültürün sembollerine ve söylemlerine yapılan her vurgu (her bir rejim için) içte dayanışma ve kaynaşmayı, dışarıyla da ayrışma ve farklılaşmayı sağlamak suretiyle bölgesel sınırları aynı zamanda toplumsal sınırlara dönüştürmeyi amaçlar.

---

<sup>3</sup> Bauman’ın vurguladığı gibi ulusçuluk heterofobiyi (yabancıya karşı duyulan korku ve öfke) “kamulaştırır” ve bu duyguyu devlete sadakat ve destek, devlet otoritesi karşısında disiplin sağlama hizmetinde seferber eder”(2009: 196).



## Sonuç

Ulus-devlet sınırları ayrıştırıcı ve parçalayıcı fenomenler olarak evrensel ve doğal bağlılık ağlarını keserek iletişimi ve etkileşimi durdururlar. Dolayısıyla denetleme ve farklılaştırma fonksiyonunu icra ederler. 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Müslümanların yoğun olarak yaşadığı coğrafyada ulus-devletlerin kurulmasıyla birlikte, dini-toplumsal bir aidiyet duygusu olan ümmet fikri reddedildi ve mensubiyet ulus temelinde inşa edildi. Bu çerçevede ulusal kimlik ve kültür bölgesel bir beden içinde inşa edilirken, sınırlar da bu bedenin dokunulmazlığına ve kutsallığına işaret etti. Böylece sınırlara atfedilen ulusal söylem ve semboller aracılığıyla ortak evrensel sosyo-kültürel, tarihi ve coğrafi bir mekân ulusal tikellikler haline getirildi. Sonuçta bölgesel sınırlar “bizi” “öteki”den ayıran siyasi ve toplumsal bir ‘gerçeklik’ olarak algılandı.

Ancak 1980’lerin sonunda dünyanın iki kutuplu yapısının ortadan kalkmasıyla ve küreselleşmenin etkisiyle birlikte sınırların sertlik ve aşılamazlığının yerini, esneklik ve geçirgenlik almaya başladı. Bu aynı zamanda modern bölgesel siyasi bir sistem olan ulus-devletin (ya da Westfalya devlet sisteminin) zayıflaması anlamına gelmektedir. Sayyid’in (2005: 946) de vurguladığı gibi bu süreçte ulus-devletlerin kendi halklarını nominal yetkilerine göre düzenleme ve onları bağımlılık ve sadakat bağlarıyla bağlama kapasiteleri gittikçe sınırlanmaktadır. Böylece ulusal bölgesel sınırların bu açılımı ulus-ötesi birçok ilişki biçiminin yanı sıra bir Müslüman kimliğinin gelişimini de mümkün hale getirmektedir.

## Kaynakça

- Abushouk, A. İbrahim (2003), “Muslim Unity: Lessons from History”, *International Journal of Muslim Unity*, Vol. 1, No: 1. 1-20.
- Ackleson, Jason M. (1999) “Discourses of Identity and Territoriality on the US-Mexico Border”, *Geopolitics*, 4: 2, 155–179.
- Aktay, Yasin, (2005), “Hilafet Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, (2. Baskı), (Editör: Yasin Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Anderson, Benedict (2007), *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve*

- Yayılmaması*, (4. Baskı), (Çeviren: İ. Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları.
- Anderson, Malcolm (1996), *Frontiers: Territory and State Formation in the Modern World*, Oxford: Polity Press.
- Aydın, Mustafa, (2011), *Güncel Kültürde Temel kavramlar*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Balibar, Etienne ve Wallerstein, Immanuel (2007), *İrk, Ulus, Sınıf*, (4. Baskı)(Çeviren: Nazlı Ökten), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2009), *Sosyolojik Düşünmek* (6. Baskı), (Çeviren: Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (2006), *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, (2. Baskı), (Çeviren: H. U. Tanrıöver), İstanbul: Hil Yayın.
- Bulaç, Ali (1998), *Modern Ulus Devlet* (2. Baskı), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Davutoğlu, Ahmet (2002), "İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon", *Divan*, 1-50.
- Diener, Alexander C. and Hagen, Joshua (2010), *Borderlines and Borderlands: Political Oddities at the Edge of the Nation-State*, New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- El Fadl, Khaled Abou (2003), "The Unbounded Law of God and Territorial Boundaries" (Edited by: A. Buchanan, M. Moore), *States, Nations, and Borders: The Ethics of Making Boundaries*, Cambridge, Cambridge University Press. 214-227.
- Giddens, Anthony (2008), *Ulus, Devlet ve Şiddet* (2. Baskı), (Çeviren: Cumhur Atay), İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Hashmi, Sohail H. (2003), "Political Boundaries and Moral Communities: Islamic Perspectives" (Edited by: A. Buchanan, M. Moore), *States, Nations, and Borders: The Ethics of Making Boundaries*, Cambridge, Cambridge University Press. 181-213.
- Karpat, Kemal H. (2009). *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, (Çeviren: Güneş Ayas), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Malkki, Liisa (1992), National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees, *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 1, 24-44.
- Newman, David and Paasi, Anssi (1998). Fences and Neighbours in the Postmodern World: Boundary Narratives in political Geography, *Progress in Human Geography*, 22, 186-207.
- Paasi, Anssi (1997). "Geographical Perspectives on Finnish National Identity", *GeoJournal*, 43, 41-50.
- Prescott, J.V.R., Triggs, Gillian D. (2008), *International Frontiers and Boundaries: Law, Politics and Geography*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden.
- Rooke, Tetz (2006), Tracing the Boundaries: From Colonial Dream to National Propaganda (Editör: Inga Brandell), *State Frontiers: Borders and Boundaries in the Middle East*, London: I.B. Tauris.

- Sack, Robert D. (2009). Introduction, *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sayyid, S., (2000), *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, (Çev: E. Ceylan ve N. Yılmaz), Ankara: Vadi yayınları.
- Sayyid, S., (2005), *İslamcılık ve Postkolonyal Durum, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, (2. Baskı), (Editör: Yasin Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, Anthony D. (2002), *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, (Çeviren: Derya Kömürcü), İstanbul: Everest Yayınları.
- Soja, Edward W. (1971), *The Political Organization of Space*, Resource Paper No: 8.
- Tekin, Ferhat (2012), *Sosyolojik Açıdan Sınır: Hakkâri Örneği*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

