

# **KONUKSEVERLİK ETİĞİ VE ÖZNE**

## **İzmir'de Mültecileri Karşılama Pratiklerinin Genişletilmiş Analizi**

**Baran Yıldırım**

**Doktora Tezi**

**Sosyoloji Anabilim Dalı**

**Danışman: Prof. Dr. Nadir Suğur**

## JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Baran YILDIRIM'ın "Konukseverlik Etiği ve Özne: İzmir'de Mülteci Karşılama Pratiklerinin Genişletilmiş Analizi" başlıklı tezi 05 Temmuz 2019 tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca Sosyoloji Anabilim Dalında, Doktora tezi olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Prof.Dr.Nadir SUĞUR  
Üye : Prof.Dr.Aylin GÖRGÜN BARAN  
Üye : Doç.Dr.Fuat GÜLLÜPINAR  
Üye : Doç.Dr.Temmuz GÖNÇ ŞAVRAN  
Üye : Dr.Öğr.Üyesi Kurtuluş CENGİZ

Prof.Dr.Bülent GÜNŞOY  
Anadolu Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## ÖZET

Son yıllarda yaşanan zorunlu göç hareketleri, içinde bulunduğumuz geniş coğrafyada ‘mülteci krizi’ olarak adlandırılan bir toplumsal soruna dönüşmüştür. Bu krizin bir çok boyutu olmakla birlikte, esasen etik-politik bir kriz olduğunu iddia edebiliriz. Mültecileri dışarıdan gelen geçici misafirler olarak gören koşullu konukseverlik pratikleri, bu krizin temel sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Koşulsuz konukseverliği işaret eden konukseverlik etiği ve bu etiğin politik öznenin inşasında hakikatler etiği ile bir araya getirilmesi, mülteci krizinin çözümü konusunda merkezi bir önemi temsil etmektedir. Bu tez çalışması; İzmir’in Basmane semtinde mültecileri koşulsuz konukseverlik pratikleriyle karşılayan kişi ve kurumların vaka analiziyle, etik-politik öznenin kuramsal yeniden inşasını amaçlamaktadır. Teorik yeniden inşa; hakikatler etiği ile konukseverlik etiğinin reel politik içerisinde sentezlenmesi ve konukseverlik etiğinin ilişkisel analizi üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda Basmane’de mültecilerle yönelik konukseverlik pratikleri sergileyen beş farklı organizasyondan gönüllülerle yüz yüze mülakatlar yapılmıştır. Genişletilmiş vaka yöntemi temel alınarak gerçekleştirilen bu çalışmada veriler, toplam 29 görüşmeciyile yapılan derinlemesine mülakatların ve bazı organizasyonların faaliyetlerinin katılımcı gözlem tekniği ile yorumlanması üzerine oluşturulmuştur. Mülakat yapılan görüşmecilerin önemli kısmı, saha araştırması sırasında kurulan ilişkiler üzerinden amaçlı olarak seçilmiştir. Bazı görüşmeciler ise kar topu tekniği üzerinden belirlenmiştir. Araştırmaya konu olan diğer bir vaka olarak Atina’da City Plaza işgal mekanı, katılımcı gözlem tekniği ve bu organizasyondan bazı gönüllülerle yapılan mülakatların yorumlanması üzerinden ele alınmıştır. Verilerin analizi üzerinden ulaşılan sonuçlarla, araştırmanın amacına uygun olarak, kuramsal çerçeve yeniden inşa edilmiştir. Teorik yeniden inşa ile ulaşılan sonuçlardan en önemlisi; politik öznenin oluşumuna kılavuzluk edecek pratik ilkelerin, hakikatler etiği içerisine eklenmiş konukseverlik etiğine ait kavramlarla sağlanabileceğidir. Konukseverlik etiğine ait vazgeçme ve koşulsuz kabul edimleri, bir hakikatin sürdürülmesi kapsamında çoklu öznelerin bir arada bulunmasının etik ilkelerine dahil edilebilir.

**Anahtar Sözcükler:** Etik, Konukseverlik, Mültecilik, Özne, İzmir

## ABSTRACT

In recent years forced migration movements, in this broad region has become a social problem which is called refugee crisis. Although a lot size of this crisis, we can argue that essentially ethical-political crisis. Refugees that serves as temporary guests from outside the conditional hospitality practices, the main reason for this crisis. Unconditional hospitality points to hospitality ethics and this ethics in the construction of political subject together with truths, to solve the crisis of refugees represents a central importance. This thesis work aims to the ethical-political theoretical subject within case studies of individuals and institutions who meets unconditional hospitality practical to refugee in Izmir's Basmane district. Theoretical reconstruction took place through truths ethics and hospitality ethics synthesis within the real political and relational analysis of hospitality ethics. In this context, the research was conducted in İzmir and made use of face-to-face interviews with volunteers who belong the practice of hospitality towards refugees from five different organizations at Basmane. Extended case method was used this study and the research was carried out on the basis of 29 an in-depth interview with the interviewer and the activities of some organizations were examined through the interpretation of participating observation technique. The main part of the participants made the interview, established relations during field research was chosen over purposes. Some have been determined through the snow ball sample. The case of City Plaza squat in Athens as the participant observation technique and interpretation of some of the volunteers from the Organization have been addressed through interviews. From the results, this study tried to build a theoretical reconstruction, most importantly; to guide the formation of the political subjects of practical principles, articulated in hospitality ethics and truths ethics concepts. Hospitality ethics belongs to renounce and the unconditional acceptance acts can be incorporated into ethics within maintaining of truth in order to combination of multiple subjects.

**Keywords:** Ethic, Hospitality, Refugee, Subject, İzmir

25.07.2019

### ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmamın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan "bilimsel intihal tespit programı"yla tarandığını ve hiçbir şekilde "intihal içermediğini" beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Baraa YILDIRIM

# İÇİNDEKİLER

## Sayfa

ÖZET.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
GÖRSELLER DİZİNİ.....	vii
I. GİRİŞ.....	1
II. AMAÇ ve ÖNEM.....	5
III. SINIRLILIKLAR.....	6
IV. YÖNTEM.....	8
I. KISIM: KURAMSAL ÇERÇEVE	
1.BÖLÜM: İKİ AYRI ETİK	
1.1 Konukseverlik Etiği: ‘Ben’, ‘Öteki’, Sonsuz Fark ve Siyasal Öznenin Yok Oluşu.....	10
1.2 ‘Aynı’: Politik Özneye Dönüş.....	17
2.BÖLÜM: SOYUTLAMA ve YAPISAL ANALİZ.....	23
2.1 Konukseverliğin İlişkisel Analizi: Koşullu Konukseverlik.....	26
2.2 Konukseverlik Etiği: Koşulsuz/Mutlak Konukseverlik.....	30
2.2.1 Mutlak Konukseverliğin Zorunlu ve Olumsal İlişkileri.....	34
3.BÖLÜM: KONTROL ARACI OLARAK KONUKSEVERLİK.....	41
3.1 Sosyal Kontrol Aracı Olarak Konukseverlik.....	42
3.2 Siyasal Kontrol Aracı Olarak Konukseverlik.....	46
3.2.1 Konukseverliğin Bio-Politiği.....	52
3.3 Konukseverlik ve Karşılıklılık: Sosyal Mübadele Aracı Olarak Konukseverlik.....	56
II. KISIM: ANALİZ	
1. BÖLÜM: KONUKSEVERLİK ve UZAM.....	59
1.1 İzmir’in Enternasyonal Merkezi: Basmane/Namazgah, Tilkilik ve Kapılar Mahalleleri.....	61
1.2 Heterotopik Uzamın Aynası: Kapılar.....	64

<b>2. BÖLÜM: KONUKSEVERLİK ve HAREKETLİLİK: VOLUNTURİZM.....</b>	<b>72</b>
<b>3. BÖLÜM: KONUKSEVERLİK ve YURTSUZLUK.....</b>	<b>76</b>
<b>4. BÖLÜM: KONUKSEVERLİK BİLİNCİ.....</b>	<b>81</b>
4.1 Mülteci Değil Mahalli: Türsel Bir Çokluk İnşası İçin Söylemin Potansiyeli.....	85
4.2 Tanrı Misafiri ve İlahi Konukseverlik: Ensar ve Muhacir.....	91
4.3 Yardım Yerine Dayanışma: Ahali Mutfağı.....	98
4.4 Güncel Mülteci Krizinin Sebepleri: Yorumlar ve Öneriler.....	101
<b>5. BÖLÜM: KAMUSAL KONUKSEVERLİĞİN REEL POLİTİĞİ</b>	
5.1 Türkiye’de Kamusal Konukseverliğin Tarihsel Hukuksal Bağlamı: İskan Kanunu.....	107
5.2 Ulusal Sınırların Yeniden Belirginleşmesi: AB’nin Kamusal Konukseverlik Politikaları.....	110
5.3 Siyasi Bir Koz Olarak Konukseverlik.....	114
5.3.1 Ensar: Siyasal Toplum ile Sivil Toplumun Eklemlenmesi Kapsamında Konukseverlik.....	117
<b>6. BÖLÜM: ETİK ve REEL POLİTİK; KONUKSEVERLİK ve ÖZNEİNİN İNŞASI</b>	
6.1 İsyân ve Kabul: Mekan Fetişizmi.....	124
6.2 Toplumsal Cinsiyet ve Konukseverlik: Hegemonik Erkeklik Bağlamında Aynı ve Koşulsuz Kabul.....	131
6.3 Konukseverliğin Ekonomik Sermayeye Dönüşümü: Misafirin Yedek Sanayi Ordusuna Dahli.....	139
<b>7. BÖLÜM: OLAY ve İŞGAL; ATİNA/CİTY PLAZA ÖRNEĞİ.....</b>	<b>145</b>
7.1 Ötekini Koşulsuz Karşılama İçin Bir Yer İşgal Etmek.....	149
<b>III. KISIM: SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....</b>	<b>158</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>169</b>
<b>EK 1: GÖRÜŞMECİLERİN GENEL PROFİLİ.....</b>	<b>176</b>
<b>EK 2: MÜLAKAT SORULARI.....</b>	<b>178</b>

## GÖRSELLER DİZİNİ

	<b><u>Sayfa</u></b>
<b>Resim 1.1</b> 2015 yılında Basmane Fevzi Paşa Üzerindeki Birkaç Esnaf.....	61
<b>Resim 1.2</b> Namazgah Mahallesinde Bir Duvar Yazısı.....	63
<b>Resim 1.3</b> Kapılar Mahallesinin Aziz Vukolos Kilisesine Çıkan Ara Sokağı.....	64
<b>Resim 1.4</b> Fevzi Paşa Bulvarından Basmane Tren Garına Uzanan Temsili Eşik.....	66
<b>Resim 1.5</b> Hüseyin Ustanın Atölyesi.....	69
<b>Resim 1.6</b> Kapıların Ütopya Sokağı.....	71
<b>Resim 3.1</b> Kapılar İç Mekan.....	76
<b>Resim 4.1</b> Kapılar İç Mekan: Çocuklarla Origami Atölyesi.....	84
<b>Resim 4.2</b> Hatuniye Camii Avlusu.....	95
<b>Resim 4.3</b> Hatuniye Camii Derneği Önünde Yardım Sırası.....	98
<b>Resim 4.4</b> Kapılarda Yapılan Ahali Mutfaklarından Biri.....	100
<b>Resim 6.1</b> 2018 8 Mart Etkinliği. Erkeklik Tartışmaları. Kapılar.....	138
<b>Resim 6.2</b> 2014 Mülteci Karşıtı Eyleme Dönüşen Yürüyüş.....	144
<b>Resim 6.3</b> 2017 Mültecilerle Ortak Basın Açıklaması, Ayakkabıcılar Sitesi.....	144
<b>Resim 7.1</b> City Plaza.....	148
<b>Resim 7.2</b> City Plaza.....	148
<b>Resim 7.3</b> 1 Mayıs 2018. Plaza İnsanlarının Yürüyüşü.....	156



## I. GİRİŞ

Son yıllarda özellikle Orta doğu, Kuzey Afrika ve yakın Asya'da devam eden iç savaşlarla beraber yaşanan büyük göç dalgaları ve buna bağlı olarak kalabalık yığınların mültecileştirilmesi geniş bir coğrafyada toplumsal-politik bir 'kriz' halini almıştır. Siyasi toplumdan sivil topluma kadar geniş bir yelpazede bu krizin çözümüne yönelik girişimler, öneriler ve politikalar geliştirilmiş ve halen geliştirilmeye devam etmektedir. Krizin ortaya çıkarttığı (ya da bu krize neden olan) toplumsal-politik durumun analizine yönelik sosyal bilimsel müdahaleler de bu sürecin bir parçası haline gelmiştir. Bu bağlamda yapılan sosyal bilimsel çalışmaların önemli bir kısmı mültecilerin; barınma, sağlık, eğitim, statü ya da hukuksal problemlerini analiz eden, mültecilerin entegrasyon sorununu temel alan bir içeriğe sahiptir.

Bu kapsamda gerçekleşen analizlerin, krizin en geniş toplumsal ilişkilerini hesaba katarak yapılacak bir analiz açısından iki temel eksikliği olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi; güncel olarak gerçekleşmeye devam eden mültecilik krizi esasen bir politik özne krizidir. Mültecileştirme sürecinin nedenlerini ortadan kaldıracak eşit ve adil bir toplumsal ilişkiler bütünü ancak böyle bir toplumu inşa edebilecek politik özneyle sağlanabilir. İkincisi; mültecilik (ya da entegrasyon sorununa indirgenen mültecilik krizi) diğer tüm toplumsal özneler gibi ilişkiyel bir yapıya sahiptir. Mülteciliği (diğer tüm ilişkilerinden soyutlayarak) -zoraki- hareket eden bir özne olarak düşündüğümüzde, bu hareket sonucunda onu karşılayan öznenin ilişkileri hesaba katılmak zorundadır. Gelen misafir mecazı altında genişleterek ele alabileceğimiz mülteci ile ev sahibi mecazına denk gelen yerleşikler arasındaki ilişki, güncel mültecileştirme krizinin ana eksen ilişkisidir. Krize son verebilecek olan politik özne, bu iki öznenin (ev sahibi-misafir) eşit ve adil koşullarda bir arada bulunabileceği bir zeminde inşa edilebilir.

Bu tez araştırması; güncel mültecilik krizi bağlamından yola çıkarak, konukseverlik ilişkilerinin analizi ve etik felsefe üzerinden öznenin inşasına dair kuramsal yeniden inşayı hedeflemektedir. Sonuç bölümünde ayrıntılı tartışılan bir hususa burada bir cümleyle değinmekte fayda vardır. Politik özneye dair kuramsal yeniden inşa, bu araştırmanın ve araştırmacının kapasitesini aşmaktadır. Bu çalışmayla muhtemel başka kuramsal tartışmalara, kendi bağlamından dahil olma amacı söz konusudur.

Bu tez araştırması üç ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım kuramsal çerçeve, ikinci kısım bulguların analizi ve üçüncü kısım sonuç ve değerlendirmeden oluşmaktadır. Kuramsal çerçevenin birinci bölümünü; bu araştırmanın yeniden inşa hedefine yönelik olarak, iki farklı etik felsefenin ayrı ayrı incelenmesi oluşturmaktadır. Levinas(2001) ve Badiou'ya(2016) ait –birbirlerine karşıt- bu iki ayrı felsefe, alan araştırmasından süzülen soyutlamalar yoluyla bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Bu noktada bir ön bilgiyi paylaşmak gerekir. Levinas felsefesine yönelik yapılan eleştirel okumalar, araştırmanın temel ön kabulüne paralel olarak politik özneye dair sorgulamalar üzerinden gerçekleşmiştir. Bu durum, Levinas felsefesinin kendi bağlamından değerlendirildiğinde bir problem olarak görülebilir. Çünkü Levinas'ın etik felsefesinin ne politik özne ne de (toplumsal) hakikat gibi meramı vardır. Hatta tam da bu iki kategori karşıtı olarak inşa edilmiştir. Ancak buna rağmen araştırmanın somut bulgularından yola çıkarak, bu felsefenin hakikat temelli bir okumasının mümkün olduğu söylenebilir.

Kuramsal çerçevenin ikinci bölümü, realist eleştirel paradigmaya ait soyutlama yöntemi aracılığıyla konukseverliğin ilişkisel analizini oluşturmaktadır. Bu bölümün temel amacı konukseverlik ilişkilerini kavramlaştırarak, konukseverliği sosyal bilimsel bir analiz birimine dönüştürmektir. İzlek haline getirilemeyecek şekilde inşa edilmiş saf konukseverliği, zorunlu ve olumsal ilişkilerini tarif ederek toplumsal ilişkilerde izi sürülebilecek bir mahiyete dönüştürmektir. Bu analiz, araştırma bulgularına önsel olarak inşa edilen ilişkiler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bulguların yorumlanması akabinde, önsel olarak inşa edilen ilişkiler yerini korurken bunlara yeni ilişki biçimleri eklenmiştir. Böylelikle konukseverlik etiği, salt felsefenin nesnesi olma konumundan sosyolojik bir nesneye dönüştürülmüştür.

Kuramsal çerçevenin üçüncü ve son bölümü, konukseverliğin tarihsel ve politik açıdan bir kontrol aracı olarak kullanılmasının ayrıntılı analizini içermektedir. Bir kontrol aracı olarak konukseverlik, sosyal kontrol aracı ve siyasal kontrol aracı olarak iki ayrı kategoride incelenmiştir. Bu bölümün diğer bir başlığı olarak, konukseverliğin sosyal mübadele aracı olarak bir karşılıklılık ilkesi üzerinden nasıl anlaşılacağı tartışılmıştır. Konukseverliği kültürel formlarla anlamaya çalışan antropolojik çalışmalardan faydalanarak, konukseverliğin sosyal ilişkilerdeki mahiyeti genişletilmiş bir analize tahvil edilmiştir. Böylelikle konukseverliğin etik ve politik dışında kültürel formlara içkin yapısı açığa çıkartılmıştır.

Araştırmanın ikinci kısmı, vaka incelemesi akabinde ortaya çıkan bulguların yorumlanması ve bu yorumların belli kategorilere ayrılarak kuramın yeniden inşasını oluşturmaktadır. Analizin birinci bölümünde, araştırmanın vaka incelemesine tabi tuttuğu en geniş uzamın yapısı ele alınmıştır. İzmir'in Basmane semtinin; Namazgah, Tilkilik ve Kapılar mahalleleri bu uzamı temsil etmektedir. Uzamın tarihsel yapısı ile bu uzamda gerçekleşen konukseverlik pratikleri arasında kurulan ilişki üzerinden, konukseverlik ilişkilerinin daha geniş bir perspektifte ele alınması hedeflenmiştir.

Analizin ikinci bölümünde konukseverlik ve hareketlilik arasındaki ilişki incelenmiştir. Görüşme yapılan gönüllülerin yorumları üzerinden, volunturizm kavramının konukseverlik pratiklerinde nasıl anlaşılması gerektiğine dair çıkarımlarda bulunulmuştur. Üçüncü bölüm olarak ayrı bir kategoride ele alınan konukseverlik ve yurtsuzluk ilişkileri, yurtsuzluğun ikili anlamı üzerinden konukseverlik bağlamındaki olanaklarına ve sınırlılıklarına odaklanmıştır.

Analiz kısmının dördüncü bölümü konukseverlik bilinci başlığı altında, koşullu ve koşulsuz konukseverlik pratiklerinin nasıl bir teorik ve pratik süreçle inşa edildiği tartışılmıştır. Araştırmanın analize tabi tuttuğu organizasyon gönüllülerinin yorumları ve faaliyetlerin betimlenmesi üzerinden yapılan karşılaştırmalar akabinde konukseverlik bilincine dair çıkarımlarda bulunulmuştur. Bu kategori altında farklı bölümler olarak; mülteci yerine mahalli söyleminin türsel bir çokluk için potansiyeli, Tanrı misafiri ve ilahi konukseverliğin sınırlılıkları, yardım yerine dayanışma faaliyetinin eşitleyici mantığı tartışılmıştır. Son olarak tüm katılımcıların güncel mülteci krizine dair yorumları karşılaştırılarak, konukseverlik bilincinin çerçevesine dair ip uçları ortaya çıkartılmıştır.

Beşinci bölümde kamusal konukseverliğin reel politiği incelenmiştir. Bu bölüm içerisinde alt kategoriler olarak; Türkiye'nin ve AB'nin kamusal konukseverlik politikaları ayrı ayrı ele alınmıştır. Bir başka alt başlık, siyasi bir koz olarak kamusal konukseverlik politikalarının sonuçlarına odaklanılmıştır. Ve son bölümde konukseverliğin siyasal toplum sivil toplum eklemlenmesi bağlamındaki anlamı irdelenmiştir.

Analiz kısmının altıncı bölümü, araştırmanın peşine düştüğü özne sorunsalına dair tartışmalarla inşa edilmiştir. Etik ve reel politik adlı bu bölümün ilk alt kategorisinde;

mekan fetişizmi üzerinden isyan ve kabul temaları tartışılmıştır. Saha araştırmasında karşılaşılan bir problemin çözümünde gönüllülerin başvurduğu yöntemlerin analizi, iki farklı etik felsefenin bir arada ele alınabilecek zeminini ortaya çıkarmıştır. Bu bölümdeki diğer bir kategori; toplumsal cinsiyet tartışmaları bağlamından yola çıkarak koşulsuz kabule dayalı etiğin, politik öznenin inşasında nasıl rol alabileceğinin tartışmasına odaklanmıştır. Bu bölümdeki son kategori; misafirlerin(mültecilerin) ucuz iş gücü olarak istihdam edilmesinden kaynaklı olarak ortaya çıkan konuksevmez eylemlerle, ortak mücadele sonrası beliren konuksever pratiklerinin karşılaştırması olmuştur. Bu iki karşılaştırma üzerinden, konukseverlik bilinci ve konukseverlik deneyimi arasındaki ilişkisel tablo yeniden tarif edilmiştir.

Bu araştırmanın ilk tasarımında ve pilot çalışmalarında, İzmir’le beraber Atina’da bir işgal mekanı olan City Plaza da vaka incelemesine dahil edilmiş ancak sonrasında yaşanan öznel süreçler akabinde ‘yeterli’ veriye ulaşamadığı kanaatiyle araştırmanın temel vakası olmaktan çıkarılmıştır. Fakat buna rağmen, katılımcı gözlem tekniği ve az sayıda deşifreyle araştırmanın sonuna eklenmiştir. Analiz kısmının yedinci ve son bölümünü, işgal hareketlerinin yapısı ve City Plaza örneğinin bu bağlamda incelenmesi oluşturmuş, işgal ve koşulsuz konukseverlik arasındaki ilişki açıklanmıştır. Bu bölümün sonraki analizi ise; City Plaza’nın işleyiş biçimi, koşulsuz kabule örnek bir olayın analizi ve etik-reel politik ilişkisinin yeniden değerlendirmesinden oluşmaktadır.

Sonuç ve değerlendirmenin olduğu üçüncü kısımda, araştırmanın bulgularıyla ortaya çıkan yeni kategoriler ve önsel olarak inşa edilmiş kuramsal çerçeve arasında ilişkiler kurulmuş ve böylece kuramsal yeniden inşanın çerçevesi ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, önsel olarak inşa edilen kuramsal çerçeve ile sonuç olarak ulaşılan teorik yeniden inşa arasında bir fark olduğunu belirtmek gerekir. Bu fark alan araştırmasının pratik süreci akabinde oluşmuştur ve aynı zamanda bu pratik süreçten elde edilen veriler aracılığıyla kapatılmıştır.

## **II. Amaç ve Önem**

Weber sosyal bilimlerde nesnellüğün nasıl mümkün olabileceğini tartışırken; değerler ile bilim arasında araştırma sürecinde geçerli olacak net bir ayırım koyar. Araştırmacının sahip olduğu değerler ancak araştırma nesnesinin seçiminde devreye

girebilir (Weber, 1949). Weber'in metodoloji üzerinden işaret ettiği değer-nesne yönelimi, bu çalışmanın öznel anlamını ifade etmektedir.

Kant *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*'de (1795) 'dünya vatandaşlığı hakkına' dayalı bir 'evrensel konukseverlik hukukunun' insanlığın barış altında yaşayabilmesi için zorunlu olduğunu ifade eder (1960). Bu konukseverlik hukuku hümanist bir değer yönelimini değil, normatif bir hak-ödev ilişkisini içermektedir. Elbet ki Kant'ın ebedi barış için önerdiği bu normatif sözleşmenin etik bir felsefi arka planı mevcuttur. Ancak Kant'a göre; etik de -diğer tüm değerler gibi- aklın önsel ve aşkın kategorileri ile yani 'pratik akıl' ile inşa edilebilecek bir olgudur (Özlem, 2015). Açık ki, insanlık -araçsal- akıl aracılığıyla, Kant'ın iki asırdan uzun bir süre önce önerdiği barış projesinin yakınından bile geçememiştir. Bu konuda kimi kesimler tarafından istisna olarak gösterilebilecek AB projesi de son mültecileş(tiril)me süreciyle ciddi bir sosyo-politik krize girmiş, ulus-devlet sınırların tekrar belirginleşmesine ve milliyetçi reflekslerin güçlenmesine sebep olmuştur. Konukseverlik etiğinin bu araştırmanın nesnesi olarak seçmemin öznel amacı, bu güncel ve muhtemelen güncelliğini koruyacak olan politik kültürel krize karşı olan sorumluluğumun bir kısmını mesleğim aracılığıyla yerine getirmektir.

Bununla beraber bu araştırmanın inşa edilmiş nesnel bir amacı da söz konusudur: Konukseverlik pratiklerinin ( ve bununla eşgüdümlü olarak mültecileş(tiril)me sürecinin) sosyal, kültürel ve politik bağlamını ele alan sosyal bilimsel literatüre ve tartışmalara dahil olmak, konukseverlik ilişkilerinin yapısal modelini bilimsel olarak ortaya çıkarmaktır. Aynı zamanda mültecileştirme krizini de çözüme kavuşturacak öznenin inşasında, etik-politik ilişkilerin analizi bu araştırmanın diğer bir amacını temsil etmektedir.

Mültecilik 'sorunsalına' yönelik var olan tartışmaların ana eksenini yasallık tartışmaları etrafında, yani mültecilerin nasıl bir statüye sahip olması gerekliliği üzerinden şekillenmektedir. Sosyal bilimlerde yazınında mülteci deneyimini diğer göçmen deneyimlerinden ayırıştırılmasına, mülteci kavramının ayrı bir sosyolojik kategori olarak ele alınmasına dair güçlü bir vurgu bulunmaktadır (Biner, 2013). Bu araştırmanın temel izleği konukseverlik pratikleridir. Bundan dolayı mültecileşme sürecinin nedensel mekanizmaları araştırmanın konusu olsa bile; mültecilik, geçicilik, iltica, göçmenlik gibi

kategorik ayrımlar analize tabi tutulmayacaktır. Dışarıdan gelen konuk ile onu karşılayan konukseverin karşılaşma ve etkileşim formlarını, (saf) konukseverliğe yakın pratikleri sosyal bilimin araçlarıyla analiz etmek, yani mültecilerin de parçası olduğu bir gündelik yaşam deneyiminin, karşılaşmaların yapısal analizine ulaşmak araştırmanın esas amacıdır. Bu bağlam araştırmanın önemini de ortaya koymaktadır. Güncel mültecileş(tir)me krizine yönelik ele alınan bilimsel araştırmaların büyük çoğunluğu, konukseverlik pratiklerin kuramsal analizini derinlemesine incelememektedir. Bu araştırma sosyal bilimler literatüründeki konukseverlik-mültecilik ilişkilerini ele alan tartışmalara, ilişkinin konukseverlik boyutunu ön plana alarak analiz etmesi nedeniyle önemli katkılar sunacaktır.

### **III. Sınırlılıklar**

Bu araştırmada disiplin bağlamında bir sınırlılık belirlenmemiştir. Sosyal bilimlerin farklı disiplinlerden farklı kavramsal çerçeveleri, araştırma nesnesini açıklayıcı olanakları üzerinden devreye sokulmuştur. Ayrıca araştırmanın kuramsal çerçevesi felsefenin sınırları içerisinde(bu bağlamda sınırsız bir soyutlama içerisinde) ancak sosyal bilimlerin sorgulayıcı pratik sürecine bağlı olarak inşa edilmiştir. Bundan dolayı bu araştırmaya disipliner bir sınırlılık atfedilmemelidir.

Araştırmanın pratik süreci, kuramsal çerçeve kapsamında İzmir'in enternasyonal merkezi olarak istihdam edilen Basmane semtinin Namazgah, Tilkilik ve Kapılar mahallerinde gerçekleşen konukseverlik pratiklerinin ilişkiisel analizine dayanmaktadır. Bu uzamda gerçekleşen konukseverlik pratiklerinin ilişkiisel analizi, araştırmanın amacı olan kuramsal yeniden inşaya genişletilmiştir. Bu noktada incelenen vakanın, istatistiki temsil edilebilir iddiası yoktur. Araştırmanın yöntemine uygun olarak, saha araştırmasının böyle bir temsil üzerinden planlanmadığını da belirtmek gerekir. Bu araştırmanın vakalarının temsil potansiyeli niceliksel bir sayım sorununa indirgenmemiştir. Vakanın temsiliyeti, araştırmanın kuramsal çerçevesinin iddialarını tartışmayı mümkün kılacak niteliğinden yola çıkarak oluşturulmuştur. Bu noktada metodolojik bir riskten bahsetmek gerekir. Araştırmaya konu olan vakanın, kuramsal yeniden inşa açısından salt bir mevcudiyet analizine dönüşüp dönüşmediği sorgulamaya tabi tutulmalıdır. Bu sorgulama, araştırmanın pratik süreci öncesi inşa edilen kuramsal çerçeve ile verilerin analizi sonrasında yeniden inşa edilen kuramsal çerçeve arasındaki

niteliksel mesafe üzerinden yürütülmelidir. Düşünömselliği ifade eden bu sorgulamanın kendisi, araştırmanın hangi metodolojik paradigma üzerinden gerçekleştiğini de göstermektedir. Eleştirel realist paradigmanın ilkelerini benimseyerek inşa edilen bu araştırmanın pratik süreçle ilintili geçirdiği kuramsal genişleme, araştırmanın salt bir mevcudiyet analizi olma riskini ortadan kaldırmıştır.

Bu araştırmanın en temel sınırlılığını, araştıran özneye ve bu özneye içsel ilişkisel olan araştırılan nesneye dair betimlemek gerekir. Araştırmanın temel hedefi, kolektif (politik) znenin inşa edilmesinde etik ilkelerin rolünü konukseverlik ilişkileri üzerinden tarif etmektir. Bu bağlamda öznel sınırlılığ, kolektif öznenin inşasına dair tartışmaların bireysel değil, kolektif olarak yürütülmesi gerçekliğine dayanmaktadır. Araştırma nesnesinin sınırlılığı da aynı bağlamdan değerlendirilmelidir. Kolektif öznenin inşasına dair yapılacak kolektif-kuramsal inşanın bir çok farklı pratik bağlamı söz konusu olabilir. Mültecilik krizi kapsamında ele alınan konukseverlik pratiklerinin genişletilmiş analizi bu bağamlardan sadece birisi olarak görülmelidir.

#### IV. Yöntem

Bu araştırmanın verilerinin oluşturulmasında, Burawoy'un (1998) sistematikleştirdiği genişletilmiş vaka yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem; 'düşünümsel bilimlerin pozitivist bilimlerden ayrımlarını' işaret eden dört temel genişlemeyi içerir (s.14-15): 'gözlemcinin katılımcıya genişlemesi; müdahale, gözlemlerin zaman ve mekana genişletilmesi; süreç, sürecin güç ilişkilerine genişletilmesi; yapısal mekanizmalar ve teorinin genişletilmesi, yani teorinin yeniden inşasıdır.' Bu bağlamda; üretilen bilginin 'güvenilirliği' ya da 'çoğaltılabilirliği' veyahut 'istatistiki temsil edilebilirliği' temel almak yerine, 'teorideki boşlukları doldurabilecek' vakaları öne çıkararak teorik yeniden inşayı hedefler (s. 24-25). Genişletilmiş vaka yöntemi; olguların demografik tasnifini içeren niceliksel bir çalışmayı değil, olayların etnografik araştırmasına dayanan niteliksel bir çalışmayı gerektirir.

Araştırmanın ilk saha süreci, 2017 Haziran-Temmuz aylarını kapsayan bir pilot çalışmayla başlamıştır. Araştırmanın ilk tasarımında vaka incelemesine tabi tutulan City Plaza'da bir ay boyunca gönüllü faaliyetlere dahil olunmuştur. Ardından İzmir'de araştırmaya konu olan bazı organizasyon gönüllüleriyle ön görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın saha süreci 2018 mart ayında başlamıştır. 2018 sonuna kadar kapılar inisiyatifi içerisinde aktif gönüllü olarak faaliyetlere katılmıştır. Tüm bu pratik süreç, katılımcı gözlem tekniği içerisinde bakılarak yorumlanmıştır. Organizasyon içerisindeki gönüllülerin etkileşimleri, organizasyonların işleyiş mekanizmaları ve faaliyetlerin kuram yüklü gözlemlenmesi akabinde oluşan veriler araştırmaya dahil edilmiştir.

Araştırmanın diğer bir verisini, kuramsal çerçeveden yola çıkılarak oluşan açık uçlu sorulara katılımcıların yaptıkları yorumların alıntıları oluşturmuştur. Toplam 29 kişiyle yüz yüze mülakat gerçekleştirilmiştir. İsimlerin ve olayların anonim geçmesi talep edilen yerlerde bu talebe uygun olarak davranılmıştır. Mülakat gerçekleştirilen gönüllülerin içinde yer aldıkları organizasyonlar; Kapılar inisiyatifi, Deri ve Kundura İşçileri Dayanışma Derneği, Sokak Çorbacıları Derneği, Hatuniye Camii Derneği ve Ensar Vakfı İzmir şubesinden oluşmaktadır. City Plaza'dan gönüllülerle yapılan görüşmelerin yüz yüze olmaması nedeniyle, bu mülakatların analizleri araştırmaya merkezi olarak dahil edilmemiştir. Ancak Atina/City Plaza'daki gözlemler, işgal teması ve konukseverlik ilişkileri üzerinden araştırmanın sonunda ekte sunulmuştur.



İlk mülakat 2018 Nisan ayında yapılmış, araştırmanın son mülakatı 2019 mart ayında gerçekleşmiştir. Yapılan görüşmelerden dokuzunda katılımcıların isteği doğrultusunda ses kaydı açılmamış, yazılı notlar alınarak mülakat tamamlanmıştır. Mülakatlar en kısa 40 dakika en uzun bir buçuk saat sürmüştür. Yapılan görüşmelerin tamamı deşifre edilerek kayda alınmıştır. Deşifrelerin analizi, araştırmanın önsel kuramsal kategorileri ile yorumlanarak araştırmaya dahil edilmiştir. Mülakat soruları, önsel olarak inşa edilen kuramsal çerçeveden yola çıkılarak hazırlanmıştır. Fakat alanda karşılaşılan kimi yeni kategoriler üzerinden mülakata yeni sorular eklenmiş ve ardından katılımcılara yeniden sorulmuştur. Görüşmeler Microsoft Word programına aktarılarak deşifre edilmiş ve ardından araştırmanın kategorileri üzerinden içerik analizi yapılmıştır. Araştırma süresince sahadan elde edilen veriler ve araştırma tasarımındaki müzakereler sonucunda yeni kategoriler ve farklı vakalar araştırmaya dahil edilmiştir. Mülakat yapılacak katılımcılar, gözlem sürecinde araştırmacı tarafından amaçlı olarak seçilmiştir. Sadece Ensar Vakfı'ndan katılımcılar kartopu tekniği ile belirlenmiştir. Katılımcılar farklı organizasyondan oldukları gibi çok farklı yaş ve meslek grubundan insanlardan oluşmaktadır. Katılımcıların daha detaylı profilleri ekte sunulmuştur.

Bu bağlamda, bu tez çalışmasının verileri iki temel ayak üzerinden yükselmektedir. Biri gönüllülerle yapılan mülakatların analizi, bir diğeri ise katılımcı gözleme dayanan araştırmacının kuram yüklü betimlemeleridir. Bu iki analiz arasındaki kuramsal örtüşmeler ya da mesafeler yeniden yorumlanarak araştırmanın verilerini oluşturmuştur. Görece uzun katılımcı gözlem yöntemi, araştıran özne ile araştırılan nesnenin ilişkilmesini sağlayan bir mahiyete sahiptir. Bu ilişki üzerinden; nesneyi özneye dışarda istihdam eden pozitivist bilimcilerin aksine, nesneyi(hakikati) eleştirel inşa eden bir zemin yakalanabilmiştir. Bourdieu(2014) sosyal bilimler açısından düşünümüllüğü, 'düşünülmemiş kategorilerin, düşünülmesi' olarak tarif etmiştir. Kuramsal çerçeve içerisinde inşa edilen önsel kategorilerin, pratik süreçten süzülen bilgi ve deneyimler aracılığıyla yeniden inşa edilmesini ifade etmektedir. Teorik yeniden inşa pratikten soyutlanmış bir düşünsel etkinliğin sonucu değil, pratik sürece bağlı bir etkinliğin sonucu ortaya çıkabilir. Bu araştırmanın ana eksen teorik yeniden inşa girişimi olarak iki farklı etiği reel-politik içerisinde bir araya getirme çabası, araştırmanın pratik bağlamından yola çıkarak yapılan analizlerin sonucunda belirmiştir.

## **I.KISIM: KURAMSAL ÇERÇEVE**

### **1.Bölüm: İki Ayrı Etik**

#### **1.1 Konukseverlik Etiği: ‘Ben’, ‘Öteki’, Sonsuz Fark ve Siyasal Öznenin Yok Oluşu**

Levinas açısından etik; ontoloji de dahil her türlü felsefe öncesidir ve bu ilk felsefe esasen ‘öteki’ ile kurulan ilişkinin analizi olmalıdır. ‘Ben’ ve ‘öteki’ arasında hiçbir benzerlik kurulamaz, kurulmamalıdır. Öteki her şeyi ile biriciktir ve bu biricikliği ile karşılanmalıdır. Aksi totaliterliğin felsefi zeminini ortaya çıkartır (Levinas, 2001: s.92,193). Levinas, ikinci dünya savaşı yıkımından Batı felsefe geleneğini sorumlu tutar ve bu geleneğin eleştirisine yönelir. Aslına bakılırsa Levinas, çağdaşlarının aydınlanma felsefesine yönelttiği eleştirilerle paralel bir yerden meseleye bakar. Özdeşleştirme –ben ve ötekinin aynılaştırma- felsefesi; evrensel doğruyu homojenleştiren ontolojik kuramın – kaba natüralistlerin- varlık felsefesini kapsamaktadır. Varlığın homojenleşmiş bir yapıya sahip olduğu düşüncesi toplumsal yaşamda çeşitliliği yadsır. Farklılık, bir toplumsal anomi meselesine indirgenme potansiyeli taşır ve bu farkı ortadan kaldıran yasalar, özdeşlik yasaları olarak, ontolojinin – ya da ortodoksi bilim felsefesinin- keşfetmesi gereken olgulara dönüşür. Levinas, Hitlerizmi ve Holocaust’u ortaya çıkaran felsefi düşünce zeminini, ontolojik kuramın bu özdeşlik tasavvurunda bulabileceğimizi söyler (Direk, 2001. s. 14).

Ontolojik kuramın totaliterizmi doğuran bu yapısını tespit eden Levinas radikal bir çözüm önerisi sunmaktadır. ‘Ben’ ve ‘Öteki’ arasında kapatılamayacak ‘sonsuz’ bir fark vardır ve bu fark ancak ‘ötekinin’ sonsuzluğu fikrinde kavranabilir. Sonsuz ‘öteki’ kavrayışı; ötekini canlı bir birey olarak temalaştırmak yerine, sonsuzluk fikrini imgeleyen bir anlamı doğurur ve bu anlam sayesinde sonsuzca dışsallık(öteki) içselleştirilir. Ben ve ötekini mutlak farklılaştırarak özdeşleştirme felsefesine eleştirel mesafe koyan Levinas, bu farkın (ötekinin) sonsuzluğu fikri ile özdeşleştirilenin –totaliterizm açısından ötekinin- nesneleştirilmesini engelleyecek bir çerçeve çizmektedir. Bu etik felsefi çerçevenin; siyaset sosyolojisi içerisinde bir arada yaşama formülüne dönüşümü, ötekinin amasız, fakatsız, kim olduğunu bilmeden, sorgulamadan ve sahip olduğu her şeyi ile koşulsuz kabulüdür. Ancak bu dönüşüm olanaksızdır çünkü ‘ötekinin’ sonsuzluğu ‘beni’ de kapsar ve bundan dolayı ötekini koşulsuz kabul edecek bir ‘ben’ söz konusu olamaz. Sonsuz

sayıda ötekini kapsayacak bir toplumsal sözleşme yapmak mümkün değildir çünkü sözleşmeyi kaleme alacak bir ben –reel politik bağlamda bir toplumsal özne mümkün değildir.

Bir sözleşmeye atıfta bulunmaksızın öznenin kuramsal olarak inşası mümkün müdür? Levinas açısından etik ilk felsefedir, ontolojinin öncesindedir. Yani her türlü özne oluşumuna da önceldir. Özne (etik özne), etik felsefesinin gerekliliklerini yerine getirerek kendini gerçekleştirebilir. Bu gereklilik, açık şekilde çileci bir sorumluluğa dayandırılmaktadır (akt. Hallward, 2016: s.155). Levinas'a göre bu sorumluluk; Ben'in kendini Ötekine koşulsuz teslim etmesidir. Burada en temel problem, gelen ötekinin beni yok etme durumunda, halen teslim olmayı salık veren bir felsefenin politik özne sorununa nasıl çözüm üretebileceğidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki politik özneye dair bir sorgulama, Levinas felsefesinde merkezi hiçbir role sahip değildir. Ancak felsefesini konumlandığı tüm sorgulamaların esasen siyasal özneye dair tartışmayı zorunlu kıldığı gerçeği de gün gibi ortadadır. Çünkü açıktır ki Levinas'ın felsefesi, 'kötülük' üreten felsefe geleneğinin temelden alt üst edilmesine dayanır ve 'kötülük sorunu' -kavramın metafizik atfının aksine- net bir şekilde siyasal öznenin alt edebileceği bir sorundur.

Tarih boyunca tüm dini, İdeolojik, sanatsal ya da bilimsel inanç sistemleri, ortaya çıktıkları tarihsel-toplumsal koşullar altında vuku bulan kötülükleri yok etme görevini üstlenmişlerdir. Hristiyanlar için Roma İmparatorluğunun köle düzeni, pozitivistler için kilisenin akıl dışı önermeleri, Fransız devrimciler için monarşinin halkı esaret altına alan yapısı, Komünistler için Kapitalizmin ücretli kölelik sistemi... Hepsi de -son kertede- mücadele ettiği bir kötülük sisteminin karşısında kendi iyi tahayyülünün savunuculuğunu yapan tarihsel olaylardır. Bu olayların perspektifinden, kötülük ve karşısına konan iyi kavramları, soyut bir düşünce temsilinden çıkartılıp toplumsal bir sisteme atıfta bulunarak sunulmuştur. Ancak bu durum, iyi ve kötünün simgesel anlamlarını tamamen yok eden bir kavrayışla sonuçlanmamıştır. İyi ve kötü kavramlarının simgesel anlamları, gerçek toplumsal ilişkilere atıfla kavramlaştırılmaya çalışıldığı durumlarda dahi yerini korumak durumundadır. Bu tartışmayı tarihe not düşmüş en acımasız inanç sistemi olarak Nazizm üzerinden somutlayabiliriz. Bu tarihsel örnek, aynı zamanda Levinas'ın felsefesini kurduğu 'kötülük' sorunun travmatik kaynağı olması açısından da açıklayıcı olabilir.

Nazizm, (tıpkı diğer inanç sistemleri gibi) kendi ideolojik sorgulamaları ile ulaştığı *bir* hakikatin tüm toplumları 'huzura', 'refaha' ve 'barışa' götüreceğini iddia etmiştir. Kötülük, bu hakikatin belirlediği sınırlar dışında kalan tüm toplumsal ilişkilere dir.

Nazizm'e göre hakikat, yani 'iyi' ile eşitlenen gerçek, üstün Alman ırkının egemen kimlik olarak örgütleneceği bir dünyanın sadece Almanlar için değil, tüm toplumlar için iyi olacağı inancıydı. Kötülük; sadece Yahudileri değil -komünistler, liberaller, sosyal demokratlar, çingeneler, eşcinseller gibi birçok farklı kimlikten- bu hakikati kabul etmeyen herkesi kapsamaktaydı. ('İyi'nin temsil ettiği bu hakikat, kötülüğün tam karşısında mevzilenmiştir. Ontolojik olarak birbirlerine mutlak dışsaldır. Mutlak olarak iyinin, kötülük karşısındaki mevzilenmesini tarif eden bu ilk aşamayı, yine diğer inanç sistemlerinde olduğu gibi kötülüğün tamamen yok edilmesini zorunlu kılan ikinci aşama takip etmelidir.) Alman ırkının üstünlüğünde kurulacak toplumun önünde engel olan tüm kötülükler, hiçbir engel tanımaksızın tasfiye edilmeliydi. Böylelikle saf iyiliği dünyaya egemen kılmak mümkün hale gelebilirdi.

Siyasi tarihin en büyük yıkımlarından biriyle sonuçlanan bu tarihsel örnek üzerinden eleştirel teorilerin tamamının çözümlenmek istediği temel bir felsefi problem ortaya çıkmıştır. Nazilerin dünyaya yaydığı 'kötülük', hakikat olarak bir kötülük ideolojisini benimsemelerinin mi yoksa tek *bir* hakikat tasavvurunun ve bu hakikatin herkese 'iyi geleceği' dayatmacılığının sonucu mu ortaya çıkmıştı? Tekil *bir* hakikati takip eden diğer inanç sistemlerinin yarattığı yıkımları da hesaba katarak çıkarımlarda bulunan eleştirel teoriler ikinci sonuca ulaşmışlardır: *Bir* hakikat önünde sonunda 'felaket' ile sonuçlanır<sup>1</sup>.

Genelleştirilen bu çıkarım içerisinde Levinas -özgün bir yere sahip olsa da- farklı bir yerde durmamaktadır. Felsefenin ontolojik kuramı, varlığı birliğe indirgeyen yaklaşımı, Nazizm dahil her türlü siyasi felaketin düşünsel sorumluluğunu taşımaktadır. Bundan dolayı; 'ben' ile 'öteki' arasında ontolojik bir ilişki kurmak yerine -bundan önce- etik bir sorumluluk alanı çizilmelidir. Etik, ötekini sonsuz farklı olarak kabul etmeyi, ben ile öteki arasında hiçbir benzerlik kurmamayı gerekli kılar. Böylece aynı hiçbir nokta bulunmadığından -hiçbir kesişim olmadığından- ötekini indirgeyebilecek hiçbir zemin oluşmaz. Ötekini davet edebileceğim hiçbir hakikat söz konusu olamadığından, baskısını kuracağım, dayatacağım bir gerçeklik de söz konusu değildir.

---

<sup>1</sup> İkinci dünya savaşı akabinde, özellikle Nazizmin yarattığı tahribattan referansla; evrensel hakikat odaklı siyasete yönelik kapsamlı eleştiriler geliştirilmiştir. Bu tahribatı modernizme içkin olarak tarif eden teoriler ya hakikat karşıtı, -sonradan- post modern diye anılacak olan yaklaşımlara uzanan bir yol açmışlar ya da araçsal akli hedefe alan ve aydınlanmanın karamsar bir tablosunu çizen kuramsal açılımlarda ısrar etmişlerdir.

Etik sorumluluk ise ötekinin benden önce geldiği fikrine yaslanmalıdır:

“Etik düşünceye göre... benimkinin önceliği olarak ben nefret edilesidir... Başkası karşısındaki inkar edilemez ve kaçınılmaz sorumluluğum beni bireysel bir ‘ben’ yapar. Öyle ki, incinebilir bir başkası yararına - merkezi konumdan feragat etmek için- kendimi tahttan indirmeyi, makamımdan vazgeçmeyi kabul ettiğim ölçüde sorumlu ve etik bir ‘ben’ haline gelirim... Etik ‘ben’, var olmaya hakkı olup olmadığını soran ve var olduğu için başkasından özür dileyen bir varlıktır... Etik ben tam da başkası önünde diz çöktüğü, kendi özgürlüğünü başkasının daha önce gelen çağrısına feda ettiği ölçüde öznedir. Bence öznenin özgürlüğü en yüksek veya ilkesel değer değildir. Bizim beşeri başkaya veya Mutlak başka olarak Tanrı’ya cevabımızın yaderkliği, öznel özgürlüğümüzün özerkliğinden önce gelir. Sorumlu olanın ‘ben’ olduğunu teslim eder etmez, özgürlüğümün başkasına karşı bir yükümlülük tarafından öncelendiğini kabul ederim... Etik özgürlük zor bir özgürlüktür, başkası karşısında yükümlü, yaderk bir özgürlüktür... Başkası bizim ontolojik varoluşumuza musallat olur ve ruhu, kulağı kırışte bir uykusuzluk hali içerisinde uyanık tutar. Ontolojik olarak başkasını reddetmekte özgür olsak bile, rahatsız bir vicdanla, daima suçlu olarak kalırız.” (Levinas’tan akt: Türk, 2013)

Levinas’a göre etik sorumluluğun yerine getirilmemesi ‘kötülük’ ile sonuçlanmaktadır. Ben’i ötekinden önce gören bakış açısı kötülüğün kaynağıdır. Etik sorumluluk mutlak tabiiyet gerektirir. Ötekinin kim olduğu ve ne yaptığını sorgulamaksızın koşulsuz kabul etmek gerekir. Ve bu kabul ötekinin şiddetle gelişini, beni yok edişle gelişini de kapsmalıdır. Etik sorumluluk öteki için varlığından vazgeçmeyi gerekli kılar. ‘Ben’, ‘Öteki’nden (etik) sorumlu olmakla, *onun çağrısına tabi olmakla özneleşir*<sup>2</sup> (Türk,2013: s.57).

‘Teslimiyet’ özne açısından nasıl sonuçlar doğurur? Levinas’ın, felsefesinde belli ki teslim olmasını salık verdiği merkezi bir özne konumu yoktur. Daha doğrusu ancak

---

<sup>2</sup> Özne ve tebaa kavramları (*sujet*), Fransızcadaki aynı kelimelerle ifade edilmektedir. Foucault, modern iktidarın bireyleri özneleştirme süreciyle kendine tabi kıldığı ‘gizli’ mekanizmaları işaret ederken, Fransızcadaki bu kelime özdeşleşmesini vurgulamaktadır: ‘Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor’ (Foucault, 2016: s.63). Açıktır ki, Foucault bu perspektifiyle iktidar ilişkilerine karşı bir ‘mücadele’ alanı inşa etmeye çalışmıştır. Levinas açısından ise Fransızcadaki bu eş anlamlılık, kendi felsefesinde bir eleştiri olarak değil, etiğin merkezine yerleştirilmiş bir ilişki olarak gözükmemektedir. Bir ek olarak belirtmekte fayda var; Türkçede böyle bir eş anlamlılık söz konusu değildir. Bu yüzden özneleşme sürecini, tabiiyet ilişkisiyle kavramak için hiçbir neden gözükmemektedir.

böyle bir mutlak merkezleşme ile etik felsefesi anlam kazanabilir. Ötekini koşulsuz kabul etmek spesifik bir kesime çağrı olmamalıdır. Eğer etik, tüm insanlar için ortak bir değer kurabiliyorsa; ötekinin biricikliği ve ötekine teslimiyet herkesin kabul ettiği bir ilke olduğunda, ötekini kendisiyle aynılaştırma çabası olan bir ben öznesi ortadan kalkacaktır. Böylece totaliter baskı, yok etmeye dayalı şiddet de ortadan kalkabilir. Soyut bir düzlemde, metafizik bağlamında böyle bir etik ilkenin öznelere eşitleyici anlamı muhakkaktır. Ancak çalıştığımız ilişkiler gerçek ilişkiler olduğu noktada, koşulsuz kabule dayalı etik felsefenin politik sınırları da belirginleşmeye başlamaktadır.

Gerçek ilişkiler, toplumsal alanın sermaye dağılımlarına bağlı olarak ortaya çıkan eşitsizliklerle yapılaşmış ise, eşitsizliğin tarafları arasında kabul veyahut ‘çilekeş bir teslimiyetin’ anlamı önsel olarak tek bir kategoriye indirgenemez. Eşitsizliğin ayrıcalıklı olan tarafından gelen koşulsuz kabul etme fiili ile ayrıcalıksız olan konumdakilerden gelen koşulsuz kabul arasında kesin bir ayrıma gidilmelidir. Böylece konukseverlik etiğinin reel politik sınırları üzerinden eşitlikçi potansiyeli anlaşılabilir ve aynı zamanda eşitsizlik üreten toplumsal sistemlerin eleştirel analizi yapılabilir. Örneğin, kapitalist üretim ilişkilerinin eşitsizlik üreten yapısı eleştiriye tabi tutulmaksızın, bir burjuva ile bir proleterin koşulsuz kabule dayalı fiillerinin etik açıdan aynı sonuçları vermesi beklenemez. Proleter için koşulsuz kabul edimi, kapitalizmin yeniden üretimi ve böylece kendisini esaret altına alan koşulların devamını ifade ederken, burjuvazi için bu edim kendi ayrıcalıklarından vazgeçmeyi gerektirir. Aynı şekilde toplumsal cinsiyet rejimi içerisinde hegemonik erkek ile diğer tüm cinsel kimliklerin, emperyalist dünya sistemi içerisinde ezen ulus ile ezilen ulusların koşulsuz kabul edimleri de etik ve politik açıdan farklı sonuçlar doğurur. Ve nihayetinde özel mülkiyet rejimi içerisinde vuku bulan ev sahibi-misafir arasındaki ilişkide de koşulsuz kabul edimi farklı sonuçlar doğurur. Ev sahibi misafire kapısını kapattığında misafirin bunu koşulsuz kabul etmesi, özel mülkiyet rejiminin sürekliliğini olumlarken; ev sahibinin kendi evinde misafir olmayı kabul etmesi bu rejimin tasfiyesinin özne boyutunu ortaya çıkartır. Mültecilerin kendilerine sunulan hukuksal statüleri koşulsuz kabul etmeleri ulus devlet rejiminin yeniden üretimi olarak karşımıza çıkar. Tersinden bir koşulsuz kabul ise sınırların kabul edilmediği siyasal toplumu gerekli kılar. Ulus devletler sisteminin ret edilmesine dayanmak zorundadır.

Toplumsal hakikatin eşitsizliklere dayalı bu ayrım noktaları, koşulsuz kabulün politik bir edime dönüşmesi durumunda etik açıdan farklı sonuçlar doğuracağına açık örnekleridir.

Bu noktada, toplumsal yaşam içerisindeki eşitsiz konumları analize dahil etmenin sadece etik ve reel-politik arasındaki ilişkiyi açığa çıkartmaya yönelik bir girişim olmadığını da belirtelim. Bahsettiğimiz tüm eşitsizlik ilişkileri aynı zamanda bireysel ve toplumsal şiddetin dolaysız üreticisidir. Örneğin özel mülkiyet rejimi içerisinde gerçekleşen ev sahibi-misafir ilişkisine yeniden bakalım: ‘Misafir adabı’ olarak sıralanan normların tamamı, mülkiyetten mahrum olan misafirin özgürlüklerine içsel sınırlılıklar çizen, yaptığı eylemler üzerinde sürekli öz sorgulama içeren dışsal bir baskı sistemi olarak belirlenir. Tuvaleti kullanmak, odalara göz gezdirmek, oturulacak yeri belirlemek vb. gibi tüm karar alma mekanizmaları sürekli olarak ev sahibi tarafından onay alınması gereken bir sürece dönüşür. Hele ki bahsi geçen ilişki ‘istenmeyen’ ‘davetsiz’ misafir kategorisinde örneklenirse, psikolojik şiddetin boyutlarının daha keskin olacağını varsayabiliriz. Bu bağlamda ‘kötülük’ sorununun gerçek ilişkilerde karşılığını, toplumsal yaşamın eşitsizlik örüntüleri içeren yapısına ve bu yapının içerisindeki failerin şiddete dayalı ilişkilerine genişletebiliriz. Böylelikle ‘kötülük’ olarak tarif edilen soyut alanı metafizik karşıtıklardan çıkararak, ilişkiyel bir boyuta taşımak mümkün olabilir. Bu ilişkiyel çerçevede; kötülük sorununu bertaraf etmeyi görev edinen saf etik(konukseverlik etiği) ancak özgürlük, eşitlik ve adalet mefhumlarının toplumsal ilişkilerdeki gerçek izdüşümlerinin eleştirisi ile inşa edilmelidir. Aksi durumda toplumsal yaşamın ayrıcalıklı konumlanmalarını dikkate almayan koşulsuz kabul, ayrıcalıkları üreten toplumsal sistemlerin olumlanmasını ve yeniden üretilmesini beraberinde getirir. Kötülüğün somut olarak vuku bulduğu şiddete dayalı ilişkiler, toplumsal yaşamın bu eşitsiz konumlanmaları arasında cereyan etmeye devam eder. Bu durumda konukseverlik etiğın hükümsüz kaldığını iddia edebiliriz. Çünkü ‘kötülük sorunu’ ortadan kaldırmaya yönelik felsefi bir operasyonun, bu sorunun toplumsal ilişkilerdeki temel kaynağını dikkate almayan yapısıyla, eşitsizlik sistemlerini –bu bağlamda ‘kötülüğü’- yeniden üretme riskini barındırdığını vurgulamalıyız. Kısacası toplumsal ilişkilerdeki eşitsizlik örüntülerinin yarattığı ayrıcalıklı toplumsal konumların dikkate alınmaması, sadece konukseverlik etiğın politik imkanları açısından değil, bizzat saf etiğın felsefi açmazı olarak değerlendirilmelidir.

Levinas felsefesi içinde ayrıcalıklı konum, toplumsal yaşamın gerçek ilişkileri üzerinden soyutlanan bir mahiyete sahip değildir. Tek ayrıcalık ‘Ben’in konumudur. Koşulsuz kabul etmekle sorumlu olan tek öznedir. Merkezileşmiş bir ‘Ben’ öznesi olmadığı için, konukseverlik çağrısı herkese aynı anda ulaştırılmaktadır. Varlık fikrinin

çağrıştırdığı, varlığını korumak için sınırsız özgürlüğe sahip özneye; varlığından vazgeçmeyi tavsiye etmektedir. Hakikat öncesi inşa edilen etik felsefe içerisinde merkezless bir özne konumu tarif etmenin kendi bağlamında tutarlı olduğu muhakkaktır. Ancak toplumsal hakikatin böyle bir etik felsefeyi hükümsüz kıldığını, tersine çevirerek; 'saf' etik felsefenin de toplumsal hakikatleri yok ettiğini söyleyebiliriz. 'Kötülük' sorununu ortaya çıkaran toplumsal adaletsizlikleri bir kenara koyan bu hakikatsizlik, konukseverlik etiğinin politik imkanlarını ortadan kaldırmaktadır. Bundan dolayı, vazgeçme edimini toplumsal hakikatler bağlamında yeniden inşa ederek koşulsuz kabulün özgürlükçü potansiyellerini açığa çıkartmak gerekir.

Bu potansiyeli iki kategori altında ele almak gerekir. İlki yukarıda da belirttiğimiz üzere; koşulsuz kabul(vazgeçme) edimini sadece toplumsal eşitsizliklerin yarattığı ayrıcalıklı konumları işgal eden öznelerin faaliyetlerine indirgediğimizde özgürlükçü bir alana ulaşabiliriz. Evin sahibinin misafiri koşulsuz kabul edişi, kendi evinde misafir konumuna dönüşebilmesi, otoritesinden vazgeçmesi ve özel mülkiyetin esaretinden kurtulması bağlamında bir özgürlük alanı sağlar. Bu vazgeçişin yarattığı özgürlük alanında ev sahibi-misafir ikiliğini ortadan kaldıracak eşitlikçi ilişkilerin yeniden inşası mümkün olabilir. Aksi durumda, yani ayrıcalıksız konumdaki öznelerin koşulsuz kabul edimi, kendi esaret koşullarının sürekliliği anlamına gelir.

İkinci olarak vazgeçme fiilinin, bir hakikati devam ettirmenin koşullarını sağlaması açısından özgürleştirici potansiyelini kavramak gerekir. Toplumsal eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik somut faaliyetlere rehberlik eden bütüncül bir hakikat etrafında bir araya gelen öznelerin vazgeçtikleri mevziler, o hakikatin sürekliliğini sağladığı noktada etik bir anlam kazanabilir. Bu bağlamda vazgeçmeye dayalı konukseverlik etiği, eşitsiz toplumsal konumlar arasındaki bölünmelerin ekseninde değil, eşitsiz konumları ortadan kaldırmaya yönelik faaliyetlerin sürekliliği ile kesintiye uğraması arasındaki sınırdadır gerçekleşmektedir. Bu ikinci aşamada vazgeçme fiili; toplumsal yaşamın ayrıcalıklı konumlarını işgal eden öznelerin tamamına soyut bir genellemeden, bağlam bağlı pratik bir değerlendirmeye indirgenmelidir. Örneğin mülteciler için dayanışma faaliyetleri örgütleyen bir işgal mekanının öznelerinin, otoritelerin o mekanı kapatma baskısı karşısında –bin bir emek verdikleri- mekandan vazgeçmeleri, faaliyetlerin sürekliliğinin koşulu haline dönüşebilir. İşgal mekanını kullanan öznelerin toplumsal ilişkilerde ayrıcalıksız konumlarda olsalar dahi vazgeçme edimi, bir hakikati sürdürmek için zorunlu bir koşul haline gelebilir.



Vazgeçmek fiili veyahut (koşulsuz) kabul, her iki kategoride; bir hakikati sürdürmek ya da o hakikati inşa etmenin zorunlu koşullarından biri olarak karşımıza çıkabilir. Bu hakikati eşit, adil ve özgür bir toplumun inşasına yönelik teorik ve pratik ilkeler bütünü olarak kabul ettiğimizde etik, Levinas felsefesinin iddia ettiğinin aksine, hakikatin niteliğini tartışmayı gerekli kılmaktadır. Dayatmacı olamayan çoklu bir hakikatin ve bu hakikati taşıyacak çoklu öznelere tartışması yapılmaksızın, koşulsuz kabulün toplumsal ilişkilerdeki sonuçları açısından yerleşik egemenlik ilişkilerini sürdüreceği aşıkardır. Bundan dolayı konukseverlik etiğinin imkanlarını, hakikat tasavvuru üzerinden şekillenen başka türden bir etik anlayışla bir araya getirmek zorunlu hale gelmektedir.

## 1.2. ‘Aynı’: Politik Özneye Dönüş

“Sonsuz başkalık zaten olan şeydir. Her türlü deneyim sonsuz farklılıkların sonsuz açılımıdır. Görünüşte düşünümsel olan kendilik deneyimim bile, hiçbir şekilde bir birlik sezgisi değil, bir farklılaşmalar labirentidir” (Badiou, 2016,s.39). Levinas’ın ben/öteki arasına koyduğu sonsuzluk ve bu sonsuzluk kavrayışının oluşturduğu etik, Badiou’ya göre ‘var olanı tanımak’ dışında yeni hiçbir şey söylememektedir(Badiou, 2016, s.40). ‘Öteki’ ile kendim aramda bir özdeşlik kurmamak, ‘Aynı ’nın alanına dair bir ortaklaşma inşa etmemek, ‘öteki’ ile beraber yaşamının politik ve toplumsal araçlarını görmezden gelen nihilist bir var oluşa kapı aralar gözükmektedir(Badiou ve Hallward, 2016). Badiou’nun meramı açıktır; toplumsal hakikati ya da ontolojiyi hükümsüz kılan ‘farklılıklar etiği’ tartışmalarına karşı hakikat savunuculuğu yapabilecek bir etik alan inşa etmek. Badiou’ya göre böyle bir etik ancak ‘aynı’ kavramı üzerinden şekillenebilir(2016):

“Esasında Aynı, olan (farklılıkların sonsuz çokluğu) değil, *olacak olan*’dır. Aynı’nın ancak başka bir şeyle birlikte ortaya çıktığını söylemiş ve bu şeye bir ad vermişim: *Hakikat*. Farklılıklara karşı kayıtsız olan tek şey, bir hakikattir... Bir hakikat *herkes için aynıdır*...Aslında tek bir Özne yoktur, ne kadar hakikat varsa o kadar özne, ne kadar hakikat usulü varsa o kadar öznellik tipi vardır... Felsefe, zamanın tekil hakikatleri tarafından ifade edilen farklı öznellik tiplerinin bir arada var olabileceği bir düşünce alanı inşa etmeye çabalar. Ama bu bir arada varoluş bir birleşme değildir – bu yüzden de *bir* etik’ten bahsetmek imkansızdır.” (s.40-41)

Genel olarak etik diye bir şey yoktur. Sadece bir şeyin etiği vardır. Tekil bir olay, bu olayın ilkelerine sadakat tekil bir hakikat ortaya çıkarır. Ancak bu tekillik, olaya sadık olan öznelerin tamamı üzerinde tümel bir etik inşa eder. Badiou'nun etik felsefesi, pozitivist evrenselciliğin ve radikal nihilizmin hakikat kavrayışına aynı anda cevap verir bir niteliğe bürünmektedir. 'Sonsuz öteki' karşısında, 'aynı' kavramı bir hakikat tasavvuru çağrısı yapmaktadır. Badiou felsefesinde hakikat, olay ve olaya sadık kalan özneler arasındaki ilişkiyel süreçle beraber kavranması gereken bir tanımlamadır. *Olay*, bir *durumun adlandırılmamış boşluğunu* dolduran *eklentidir* (s.51). Durum statükoyu, o zamana kadar sorgulanmadan süregelen işareti eder. Örneğin fiziğin Einstein'ın 1905 kuramsal önermelerine kadar olan bilindik yasaları *durumu* ifade eder. 'Einstein bu önermelerle bir *olay*, fizik yasaları içerisinde adlandırılmamış ya da tanımlanamamış bir *eklenti* sunar. Bu önermelere sadıksam, klasik çerçevesi içinde kalarak fizik yapmaya devam edemem' (Badiou, 2016: s.52).

Badiou'nun etik felsefesini inşa ettiğı olay, hakikat ve özne ilişkilerinin kuramsal çerçevesinin özetini kendisinden şu şekilde aktarabiliriz:

"Bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecine –bu sadakatin durum içinde ürettiğı şeye- 'hakikat' diyeceğim... Esasen bir hakikat, olaysal eklentinin durum içinde izlediğı maddi güzergahtır. Yani içkin bir kopuştur. 'İçkindir' çünkü hakikat başka bir yerde değil, durumun içinde ortaya çıkar –bir hakikat cenneti yoktur. 'Kopuştur' çünkü hakikat sürecini teşvik eden şey- olay- durumun egemen diline ve yerleşik bilgilerine göre hiçbir anlam taşımaz... bir sadakatin taşıyıcısına yani bir hakikat sürecini taşıyan kişiye 'özne' diyorum. O halde, özne hiçbir surette süreçten önce var olmaz. Olaydan önce durum içinde kesinlikle yoktur. Diyebiliriz ki hakikat süreci bir özneye sebep olur... Olaylar durumların indirgenemez tekillikleri, durum içinde 'yasa-ötesi' olanlardır. Her sadık hakikat süreci, bütünüyle icat edilmiş, içkin bir durumdan kopuştur. Hakikat sürecinin yerel oluşumları(hakikat noktaları) olan özneler, tikel ve kıyaslanamaz tümevarımlardır. İşte bir 'hakikatler etiğinden' bahsetmek –belki de- ancak bu tür öznelerle bağlantılı olarak meşru olur...

...Bir olayın temel ontolojik özelliğı, kendisi için olay olduğı şeyin konumlanmış boşluğunu kaydetmek, adlandırmaktır... Marx siyasi düşünce için bir olaydır çünkü 'proleterya' adıyla, ilk burjuva toplumların merkezindeki boşluğu adlandırır. Çünkü proleterya –bütünüyle mülksüz olduğı ve siyaset sahnesinde mevcut olmadığı için- sermaye sahibi olanların halinden memnun doluluğunun etrafında düzenlenen şeydir."(s.73).

Bu örneği Badiou'nun terminolojisiyle devam ettirelim. Marx'ın siyasi düşünce tarihi içerisinde ortaya koyduğu kuramsal çerçeveye sadık kalarak, 'olayı' (bu örnekte Marxizmi) sürdürmekte ısrarcı –farklı varyasyonlar içinde- özneler ortaya çıktı. Dünyanın her yerinde Marxizmi toplumsal yeniden inşanın rehberi olarak gören özneler için hakikat, Marxizmi –yani olayı- sürdürmenin kendisi olarak gerçekleşti. Olaya sadık kalanlar açısından hakikat değişmedi. Aynı kaldı. Marxizmin güncelliğini yitirdiğini düşünen özneler açısından, sadakatin devam ettirileceği bir olay olmaktan çıktı ve en fazla tarihsel bir olay(ya da bir *durum*) niteliği kazandı. Hakikat olma özelliğini yitirdi. Ve bu özneler; belki de 'aşk, bilim, sanat ya da siyaset' içerisinde başka bir olaya sadakati sürdürerek, bambaşka bir hakikatin öznesi konumuna dönüştüler (Badiou ve Hallward, 2016). Toplumsal yaşamın bu çoklu hakikat süreçleri, bir tek etik yerine hakikatler etiği kavramını zorunlu kılmaktadır. Etik, hakikatin öznelerinin, o hakikati ortaya çıkaran olaya sadakati sürdürmesinin koşuludur. Ancak hakikatin sürdürülmesi, hakikatte ısrarcı olunması başka bir etik problemi işaret edebilir. O da hakikatin bütüncül olarak olumlanması ve dayatılması sorunudur.

Badiou hakikatin bütüncül ve kayıtsız şartsız iktidarının dayatılma gayretini, kötülüğün üç biçiminden biri, *felaket* olarak adlandırır.<sup>3</sup> Hakikatin öznesi, devam edebilmek için mutlak, nihai bir hakikat düzeni dayatma 'ayartısına' düşmemelidir. Badiou'ya göre 'pozitivizm, Stalinizm, Jakobenzim' gibi örnekler hakikati bütüncül hale getirip dayatmaya çalışan, yani hakikatin 'olaysal tikelliğinden sapan' tarihsel örneklerdir(Badiou, 2016 s.89).

Kötülük sorunu hakikatten sapma olarak ele alındığında, iyi ve kötü arasında 'etik ideolojinin' göstermeye çalıştığı mantıksal ilişki tersine çevrilmektedir.

---

<sup>3</sup> Diğer iki kötülük örneği *taklit*(sahte bir olayın terör saçan takipçisi olmak) ve *ihanettir*(kendi çıkarı uğruna bir hakikatten vazgeçmek). Badiou kötülük biçimi olarak taklit için Nazizm örneğini uzun uzun ele alır. Sahte olay olarak tarif eder. Yanlış bir adlandırma. 'her sahici olayın evrensel hitap alanıyla, belli bir halkın, cemaatin ya da yerin tözel doluluğu içine yerleşmiş hitap alanıyla karıştırılmasıdır.' Ari ırkı ya da Alman ulusunu evrenselleştirmeye çalışarak bir hakikat dayatmasına girmeleri, bu anlamda gerçek bir olayı taklit etmeleri(Badiou nasyonal sosyalistlerin Rus sosyalistlerin terminolojisini taklit etmesini örnek gösterir) ve öznelerin bu taklide kanarak *terör* sergilemeleri; etik felsefenin savurması gereken kötülük biçiminin tarihsel referansıdır. Etik bu kötülük biçimleri karşısında 'devam et' buyruğu altında feraset(taklitlere kanma!), cesaret(vazgeçme!) ve itidal(bütünlük aşırılığına kapılma!) araçlarını birleştirir. 'Hakikatler etiği ne dünyayı bir Yasa'nın soyut hakimiyetine tabi tutmayı, ne de dışsal radikal bir kötüye karşı mücadele etmeyi amaçlar. Tam tersine, hakikatlere gösterdiği sadakat yoluyla, Kötü'yü – tam da bu hakikatlerin dublörü ya da karanlık yüzü olarak gördüğü Kötü'yü- savuşturmaya çabalar.' (Badiou, 2016: s.92)

“Badiou’nun etik ideoloji olarak adlandırdığı liberal-hümanist bakış açısı önce önsel bir kötü(totalitarizm, şiddet, ıstırap) varsayımı yapar ve ardından savunmacı karakterde bir etik, negatif özgürlüklere ve insan haklarına saygı dayatılır. Burada etik tacizkar müdahalelere karşı korunma anlamına gelir. Bu da statükonun düşünsel olarak olumlanmasıyla aynı kapıya çıkar”(Hallward, 2016: s.156).

Kötülük sorunu; hakikatin sapması olarak değerlendirildiğinde, hem savunmacı bir ‘iyi’ anlayışın terkedilmesi ve böylelikle toplumsal yeniden inşayı merkeze alan bir özne tanımlaması yapılmış oluyor. (Çünkü ‘agresif bir iyi’, dayatmacı olmayan ama ‘çokluklara’ dayalı bir hakikat, toplumsal kurumları eşitlikçi bir zeminde yeniden inşayı gerekli kılar). Hem de hakikati perspektife indirgeyen ve böylece her türlü yıkıcı olayı da meşrulaştırabilecek post modern felsefenin hakikat(sizlik) tasavvuru ortadan kaldırılıyor. Hakikatin bir sürece bağlanması ve en önemlisi onu ancak taşıyıcısı özneye ortaya çıkan bir olayla ilişkilendirilmesi; pozitivist geleneğin hakikati özneye dışsallaştıran, mutlak bir töz olarak gören gerici perspektifi de aşıyor.

Badiou’ya göre; siyasetin kolektif öznesi, kimliklere kayıtsız bir türsel çokluk inşası olmalıdır’(Türk, 2013: 287). Badiou, sonsuz çeşitlilikteki kimliklerden bir normun türetilmeyeceğini göstermeye çalışmaktadır. Evrensel bağlamda inşa edilecek olan, türsel bir çokluğun yani bir hakikat sürecinin ve onun öznesinin niteliğidir. Badiou’ya göre ‘bir hakikatin öznesinin oluşumuna girmek ancak başınıza gelen bir şey olabilir’(Badiou, 2016:s.70). Bu bakış açısı hakikatin; sadece (kolektif)öznenin iradesiyle inşa edilemeyeceğini, aynı zamanda ilgili özneyi de içeren konjonktürel etkilere açık olduğunu göstermektedir. Hakikatler etiği, öznenin ‘başına’ gelen bu hakikat sürecinde devreye girmektedir. Hakikat sürecini devam ettirmenin pratik ilkelerini betimlemektedir.

Badiou’nun betimlediği hakikat usulleri, “durumun sadece en çıkar gözetmeyen, en evrensel(en anonim) malzemelerinin ait olduğu ‘türsel küme’ oluştururlar”(Hallward, 2016:s.140):

Badiou’nun *hakikat usullerini*, dört ama sadece dört hakikat alanı arasında sıkı sıkıya paylaşılmalarıyla dengelenir(bu alanların her biri felsefenin dört koşulu ya da türsel usulünden birini tanımlar). Aşk, sanat, bilim ve siyaset. Niye özellikle bu dördü? Çünkü bunlar bireysel ya da kolektif biçimleriyle öznenin olası kertelerine karşılık gelirler. Aşk, açıkça, sadece ilgili bireyleri etkiler. Siyaset, tersine, sadece kolektif boyutla, kesinlikle türsel

bir eşitliğin olumlanmasıyla ilgilidir. ‘Karma durumlarda’ –bireysel bir ‘vasıtası’ ama kolektif bir etkisi olan durumlarda ise sanat ve bilim, salt kabul gören bilgileri aktarmanın ötesinde katıksız bir icat ya da keşif gerçekleştirdikleri derecede türsel olma özelliği kazanırlar.

Badiou’nun projesinin amacı, özneler arasındaki farklılıkları bir hakikate ‘sadık’ kalarak ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Örneğin bir hakikat olarak aşk olayının özneleri, toplumsal cinsiyet kimlikleri üzerinden farklılaşmış özneler olarak görülmeyecektir. Kendilerini ‘sadece o geçici karşılaşmış olma olayına duyulan sadakat içinde kök salmış olan aşık özneler olarak görmelerini’ sağlayacaktır(Badiou, 2016; s. 73). Ancak bu noktada bir sorgulamaya ihtiyaç var gibi gözükmektedir. Öznelerin farklılaşmış konumlarını dikkate almak hakikat sürecini inşa etme önünde ne kadar risk ise, bu konumlara yönelik algıların sonuçlarını hiç dikkate almamak da bir o kadar risk yaratabilir. Aşk olayına sadık kalan bir kadın ve bir erkeğin, toplumsal cinsiyet ‘farklılaşması’ ya da bu farklılaşmaya yönelik algısı sonucunda ortaya çıkan çatışmasının, hakikat sürecini sekteye uğratabileceğini varsayabiliriz. Eşitsiz ilişkilerin yapısal mekanizmaları, farklı toplumsal konumları işgal eden özneler arası etkileşime gömülü bir şekilde çalışmaya devam etmektedir. İnşa edilecek hakikat sürecinin bu mekanizmaları ortadan kaldırmaya yönelik kesin bir düzenleyici ilkesi olmadan, özneler arası eşitsiz ilişkilerin hakikat sürecinin sürdürülmesine engel olma potansiyeli söz konusudur.

Belirtmek gerekir ki Badiou’nun felsefesinde işaret ettiği hakikat, yapısal eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik bir yapıya sahiptir. Özneler, kendilerine verili eşitsiz ilişkilerin sonuçlarını yaşamayacaklarını varsaydıkları bir olaya sadık kalarak hakikate katılırlar( daha doğrusu böyle bir hakikat başlarına gelir). Ancak buna rağmen, hakikatin sürdürülmesi o hakikati aşabilen bir tarihselliğin sınırlarına çarpabilir. Aşık öznelere yeniden bakabiliriz. Bir birleri arasındaki toplumsal cinsiyet farklılığını dikkate almayan bir aşk olayına dahil olan iki (ya da daha fazla) özne, pederşahiliğin yapısal sınırları yüzünden bu olayın dışına taşabilir. Böyle bir sınırlılık durumunda (bu sınırlılığın yaratacağını varsayacağımız çatışma durumunda), yapısal eşitsizliklerin sembolik ayrıcalıklar tanıdığı toplumsal konumlanma içerisinde bulunan öznelerin etik bir sorumluluğu doğmaktadır. Kendine dışsal olmayan bu yapıların tanıdığı ayrıcalıklardan vazgeçmek, olayın sürdürülmesi açısından etik sorumluluğu yerine getirebilir. Vazgeçme

eylemiyle ilintili olarak, öznelere kişisel tarihlerini aşan yapısal mekanizmaların eşitsizlik ürettiğinin ve bu eşitsizliğin ayrıcalıklı konumlar yarattığının kabul edilmesi de olaya sadakat bağlamında etik sorumluluğa dahil edilebilir. Böylelikle bir olayın kendi tekilliğine dışsal mekanizmaların, olaya sadakati tehlikeye atacak etkileri ortadan kaldırılabilir.

Farklılıklar etiğinden devşirilen bu iki kavram da esasen bir hakikatin sürdürülmesi bağlamında hayata geçirilmek üzere istihdam edilmelidir. Bu sayede farklılıklara kayıtsızlık, adalet algısını zedeleyecek bir etkileşim üzerinden hakikati sekteye uğratma riskine dönüşmeyebilir. Bu durumda ‘başta gelen’ hakikat olayının, farklılıklara kayıtsızlık kadar bu farklılıkların ortaya çıkardığı eşitsiz ilişkileri de adil bir zemine oturtacak pratik ilkeleri olması gerekmektedir.

## 2. Bölüm: Soyutlama ve Yapısal Analiz

Sosyal bilim felsefesindeki doğrulama-yanırlama ikiliğini<sup>4</sup>, ‘pratik yeterlilik’ kavramıyla aşabilmek mümkündür (Sayer 1992:21-22). Toplumsal nesne ‘görgül olan’, ‘fiili olan’ ve ‘gerçek olan’ şeklinde çok katmanlı bir gerçekliğe sahiptir (1992:69). Pozitivist metodolojinin- tüm farklı eğilimleri ile beraber- esas olarak görgül olanın gerçek olana indirildiği bir yaklaşımı benimsediğini, doğrulamanın da yanlırlamanın da bilginin görgül olanla ilişkisi üzerinden işe koyulduğunu belirtmek lazım. Sayer'e göre; doğruluk kavramını, pratik yeterlilik kavramı ile değiştirmek gerekir(1992:70). Toplumsal dünya hakkındaki bilgimiz o dünyanın bağlamını değiştirmektedir. Sayer'in pratik yeterlilik kavramı, kuramlara bütünlük atfeden pozitivist yaklaşımlara karşın bağlam bağı bir yeterlilik alanı sunmaktadır: "Bir kuramın belli bir bağlamda işlediğini ya da bir derece pratik yeterliliğe sahip olduğunu kabul ve teslim etmek o kuramı oluşturan her unsurun doğru ya da pratik olarak yeterli olduğunu kabul etmek değildir." (s.78)

Bir kuram, ilgili araştırma nesnesini açıklama ve anlamada ne kadar iş görür, sınırları ve olanakları nerelere kadar uzanır açıkça ortaya konarak, pratik yeterliliği esas alınarak değerlendirilmelidir. Kuramın pratikle bağlantılı olarak, sınırlılıkları ve olanaklarının ortaya çıkarılma çabası kurama eleştirel bir geri dönüşü ifade eder. Böylece pozitivist bilim paradigmasının kuramsal gerçekliği, değişime kapalı sabit bir şey olarak kavrayan ön kabulü ortadan kalkmış olur. Pratik yeterlilik kavramının bu araştırmanın kuramsal çerçevesindeki anlamı, sadece natüralizm eleştirisi olmasının ötesindedir. Eklektik bir kuramsal çerçeveye sahip bu çalışmada, farklı disiplinlerden farklı kuramların, araştırmanın nesnesini açıklayabilen yanları birbirleri ile ilişkilendirilerek pratiğe konulmuştur. Bu çalışmada pratik yeterlilik, kuramsal eklemlenmenin temel kriteri olarak ele alınmıştır.

Hem ulusal hem de uluslar arası çağdaş sosyal bilim yazınında, inşacılık ve doğalcılık paradigmaların eleştirisine ve ilişkisel sosyolojik yaklaşımların hakikat

---

<sup>4</sup> Doğrulama ve yanlırlama yöntemlerini pozitivistimin erken dönem epistemolojik çatışmalarından biri olarak görebilmek mümkün. Popper'in yanlırlama yöntemi, pozitivistimin ‘tekçi hakikatine’ karşı bilimsel bir karşı duruşu temsil ediyordu ve en azından bu muhalifliği açısından kıymete değer bir söze tekabül ediyordu. Ancak 1930’ların bu kısır ikiliği özellikle çağdaş sosyal bilimler açısından son derece titiz eleştiriler ile aşmayı başarmıştır.

tasavvuruna dair önemli çalışmalar ve kuramlar mevcuttur.<sup>5</sup> Bu çalışmaların temel önermesi ‘gerçeğin ilişkisel’ olduğudur (Vadanberghe, 2012). Toplumsal hakikat; özneye tamamen dışarıda bir şey, tarih üstü bir nesne olmadığı gibi tamamen öznenin iradesinin inşa ettiği bir alan da değildir. İlişkisel sosyoloji, hakikati bu iki karşıt kategorinin toplumsal yaşam içerisindeki etkileşimlerinin analizi üzerinden inşa etmektedir. Charles Tilly bu yaklaşımları *sistemik*, *eğilimsel* ve *işlemsel* açıklamalar olarak birbirinden ayırır. (Tilly, 2010).

“Sistemik açıklamalar; toplum, dünya ekonomisi, topluluk, organizasyon, hane ya da uç durumda bir kişi gibi tutarlı, kendi kendini idame ettirebilen mevcudiyetleri varsayar, olayları bu mevcudiyet dahilinde, bu mevcudiyetin bütünü içerisindeki konumları aracılığıyla açıklar...Niyetsel açıklamalar, benzer biçimde tutarlı mevcudiyetler –bu defa, diğer mevcudiyetler yerine ekseriyetle bireyler- varsayar, ama bu varlıkların eylemlerini eylem noktasından hemen önceki yönelimleri aracılığıyla açıklar... İşlemsel açıklamalar, sosyal konumlar arasındaki etkileşimleri kendileri için başlangıç noktası olarak alır, hem bu konumlardaki olayları hem de bu konumların kalıcı özelliklerini etkileşimlerin sonuçları olarak değerlendirir”(Tilly’den akt: Diani, 2010: s. 249)

Tilly’nin ‘sistemik ve niyetsel’ olarak tanımladığı açıklama modelleri aynı madalyonun iki farklı yüzünü temsil etmektedir. Her iki açıklama modeli de; hakikatin bir süreç, etkileşimsel bir örüntü, çok katmanlı dinamik bir yapı olduğu gerçeğini yadsımaktadır. Sosyal bilimlerin; “insanlar, gruplar ve kişilerarası ağlar arasındaki bağlantılar”ı değiştiren ilişkisel mekanizmaları açığa çıkartması gerekmektedir(Tilly, 2010: s. 233). Bir başka ilişkisel sosyal teorisyen Archer da ‘failliği teorileştirmenin temel probleminin’ sosyal bilimlerdeki metodolojik ikiliği aşarak çözülebileceğini söylemektedir(Archer, 2010: s.281). Archer’a göre bu metodolojik paradigma ikiliğin bir tarafında; ‘Aydınlanma düşüncesine dayalı az sosyalleşmiş bir insan görüşü’, diğer tarafta ‘her özelliği içinde bulunduğu sosyal bağlam tarafından biçimlendirilmiş ve bir kalıba dökülmüş bir şey olarak aşırı sosyalleşmiş insan görüşü’ vardır: “...Hem az sosyalleşmiş hem de aşırı sosyalleşmiş insan türü modelleri, sosyal teori açısından yeterli temeli sağlamazlar; zira bunlar bize, ya kendi kendine yeten bir toplum yapıcısı ya da

---

<sup>5</sup> R. Bhaskar *Natüralizmin olanaklılığı(2012)* ve *Gerçekliği Geri Kazanmak(2015)*, A. Sayer *Method in Social Science(2010)*, Göker ve Çeğin *Tözcülüğün Tasfiyesi(2010)* doğrudan sosyal bilim felsefesine yönelik önemli çalışmalardır.



inisiyatiften yoksun, oluşturulmuş bir sosyal ürün sunarlar”(Archer, 2010:s. 282). Archer; ilişkisel realist paradigmanın perspektifinden hareketle, ‘insan türüne; zamansal öncelik, görece otonomi ve nedensel etkililik sağlayan’ toplumsal fail teorisi geliştirmiştir(Archer, 2010). Toplumsal gerçeklik sosyal bilimlerdeki egemen paradigmaların iddialarının aksine, özne ve nesnenin ilişkisel yapısında kavranması gereken bir mahiyete sahiptir.

Gerçek ilişkiseldir ancak ‘gerçek ilişkiler a priori olarak tarif edilemezler’, onlar (gerçekler) ancak bilimin ‘indirgenemez’ süreçleri ile açığa çıkartılabilir (Bhaskar, 2012:s. 45). Bu süreç, bilimsel bilginin düşünümsel boyutunu ifade eder. Tüm boyutlarıyla yapılan bir soyutlamanın akabinde inşa edilen kuramsal çerçeve, araştırma alanından elde edilecek bulgular aracılığı ile yeniden inşa edilmelidir. Soyutlama, realist paradigma açısından ilişkisel analizi yapısal bir analiz içerisinde kullanmanın en önemli eşiği olarak görülmelidir (Sayer, 2010)<sup>6</sup>. Soyutlama ve yapısal analiz, bir takım temel ilişkilerin ayırt edilmesini zorunlu kılar (Sayer,2010: s. 28-29): birincisi *içsel ve dışsal ilişkiler*; içsel bir ilişkide ilişkinin bir tarafındaki olay ile diğer tarafındaki iç içedir, bir arada var olurlar ve bir taraf olmadan diğer taraf tarif edilemez. Birindeki değişim diğerini doğrudan etkiler.

Dışsal bir ilişkide ise nesnelerin doğası bu ilişki içinde olmaya bağlı değildir. Bu durum, yine de bu ilişkinin önemsiz olduğunu değil, başka bağlamlara sahip olduğunun göstergesidir. Soyutlanması gereken diğer bir ilişki biçimi *simetrik ve asimetrik ilişkilerdir*. Simetrik bir ilişkide taraflar ancak birlikte mevcut iken, asimetrik ilişkide bir taraf diğeri olmaksızın var olduğu halde diğer taraf bu kabiliyete sahip değildir. Üçüncü olarak *zorunlu ve olumsal ilişkiler*; zorunlu ilişkiler olmazsa olmaz ilişkilerdir, bir zorunluluğu ifade ederler. Bir olayın gerçekleşmesi için başka bir olayın daha gerçekleşiyor olması zaruridir. Ancak bu zorunluluk, kaba natüralistlerin iddia ettikleri

---

<sup>6</sup> Yapısal analiz kavramının amaçlı kullanımı; inşacı ve radikal yorumları çerçevesinde post modernist yaklaşımların, bilimsel faaliyeti hiçleştirilen ve özneyi bireyci bir kapsama alan paradigmaları ile ayırım noktalarını ifade etmektedir. Eğer ortada bir hakikat yoksa bilim yapmanın da geçerliliği/gerekliği yoktur. Yine insanları bir araya getiren yapısal mekanizmalar mevcut değil ise, bir arada yaşamak gibi bir sorunsal da ortadan kalkar. Yapısal analizin, eleştirel bir bilim faaliyeti açısından mutlaka gerçekleştirilmesi gerekir. Ancak burada geçen yapısal analiz, ‘şeylerin doğasını’ değil yapıları oluşturan unsurların ilişkilerini betimlemektir. İlişkileri betimlemek, yapıya (araştırma nesnesine) dair soyutlama yapmaktır ve soyutlama sayesinde gerçekleşen yapısal analiz; toplumsal nesneyi özneye mutlak dışarıda tarif eden kaba natüralist yaklaşımın ‘yapısal analizinden’ ayrışır. Bu ayrışma alanı açıktır ki; nesneye yönelik soyutlama faaliyetini gerçekleştirenin araştırılan özne olmasından gelmektedir. Nesne tamamen dışarıda bir ‘şey’, bir olgu değil, özne ile beraber içeriden değişen bir süreçtir.

gibi tarihsel bir zorunluluk olarak anlaşılmalıdır. Zorunluluk ancak olumsuzluk kapsamında anlaşılabilir. Olumsuzluk ise birbirleri için gerekli olan olayların hangi koşullar altında ilişkiye girdiğini ve bu koşulların, ilişkinin sonucuna doğrudan etkilerini ifade etmektedir. Yani bir olayın gerçekleşmesi için gerekli olan ilişkiler, her koşul altında, her zaman diliminde ve her mekanda aynı şekilde değişmez ilişkiler değildir. Zorunlu ilişkilerin gerçekleştiği koşullar (olumsallık alanı) ilişkinin istikametini belirler. Yani zorunlu ilişkileri olan farklı nesnelere ve öznelerin bir arada bulunmaları sabit bir yasayı gerekli kılmaz. İlişkiye giren öznelerin de dahil olduğu etkileşimler ağının, ilişkilerin zorunlu olduğu durumlar üzerinde belirleyici bir gücü vardır.

Soyutlamaya dair *zorunlu ve olumsal ilişkiler* aynı zamanda ‘nedensellik’ tartışmasına girilmesini mecbur kılmaktadır. Nedensellik, kaba natüralizm açısından bir düzenlilik, tarihsel (düz çizgisel)süreklilik anlamları taşımaktadır. İndirgemeci bir neden-sonuç ilişkisidir. Realist paradigma için nedensellik ise ‘nesnelere güç ve hassasiyetlerini’ sahip oldukları ‘doğasına’ indirgemek yerine, bu ‘güç ve hassasiyetlerin’ kendi içsel ilişkilerinde nasıl etkilerde bulunduğunu sınamaktır (Sayer,2010: s. 58). Bir nesnenin kendine içkin, kendi ‘doğasında’ sahip olduğu varsayılan güçler esasen onun, başka bir nesnenin bir yönünde yaptığı etkide varlık kazanırlar. Çünkü sosyal bilimlerin nesnesinin, yani öznenin, doğası etkileşimsel bir yapıya sahiptir. Nesnelere bu etkileşimsel boyutu o nesnelere olumsal ilişkilerini ifade ederken, bu etkileşim içerisinde ortaya çıkan güçler ve hassasiyetler, nesnenin bu bağlamda doğası, zorunlu ilişkileri temsil eder.

Araştırma nesnesinin soyutlanarak analiz edilmesi yapıyı; dinamik, düşünsel, döngüsel, etkileşimlere açık ve geçirgen ilişkilerin içerisinde kavramamızın önünü açmaktadır. Böyle bir kavrayış aracılığıyla, hem natüralistlerin yapısal mekanizmalara atfen mutlaklık, belirlenimcilik ve dışsallık türünden yaklaşımları ile hem de inşacıların, etkileşimlerin sadece sembolik sistemlerde gerçekleştiğini iddia ettiği, yapısal mekanizmaların gücünü yok sayan yaklaşımlarına mesafe konulabilir.

## **2.1 Konukseverliğin İlişkisel Analizi: Koşullu Konukseverlik**

Sosyal bilimlerde yazınında mültecilik krizine yönelik külliyatın sınırlı bir kısmı konukseverlik tartışmaları bağlamından yola çıkılarak ele alınmıştır. Konukseverlik

kavramına yönelik kuramsal tartışmalardan biri; aydınlanma filozoflarından Kant'ın (1960), ebedi barış denemelerinde çerçevesini çizdiği 'konukseverlik hukuku' ile konukseverliğin hukuksal bir çerçevede ele alınmasıyla ortaya çıkan koşullu konukseverliğin, kendi içsel açmazlarını (kendine özgü metodolojisi ile) ortaya çıkaran Derrida'nın (2010) 'konukseverlik etiği' kavramı arasındadır.

Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*'de (1795) insanlığın barış altında yaşayabilmesi için zorunlu olan hukuksal çerçeveyi çizer. Evrensel konukseverlik hukuku Kant açısından, insanlığın barış içerisinde yaşamasının ön şartlarından biridir. Klasik sömürgeciliğin yoğun bir şekilde yaşandığı tarihsel döneme denk gelen ebedi barış denemesi; 'dostane komşuluk ilişkisini içeren yeni bir hukuku, başka ulusların iç işlerine karışmamayı, vatandaşları kendi devletlerine karşı kışkırtmamayı, silahsızlanma, düzenli orduları aşamalı olarak kaldırma, silah üretimi için borçlanmama' gibi önerileri içerir (Kant, 1960: s. 9-15). Konukseverliğin normatif bir hukuk meselesi olduğu açıkça vurgulanır ve bu hukukun korunması belli şartlara bağlanır.

"Bu maddede de, bundan önceki maddelerde olduğu gibi, insanseverlik değil hukuk bahis konudur. Misafirlikten kast edilen her yabancıнын geldiği memlekette düşmanca muamele görmeme hakkıdır. Yabancıнын hayatını tehlikeye sokmamak kaydıyla, kendisinin ülkeye girmemesi istenebilir; ama huzuru bozmadıkça ona karşı düşmanca davranılmaz" (Kant,1960: s.26).

Bu alıntıdan açıkça anlaşılacağı gibi Kant açısından konukseverlik, doğrudan misafirlik olgusu üzerinden ilişkilendirilerek analiz edilir. Misafir olabilmenin belirlenmiş koşulları vardır ve konukseverlik ancak bu koşulların yerine getirilmesi ile sağlanabilir. Belirlenmiş koşullar, örneğin 'huzuru bozmadıkça' koşulu, verili bir huzur olgusunu gerekli kıldığı noktada ve bu verili huzur tanımının evrensel olmayan yerel anlamında, koşulların konuktan önce belirlendiğini ifade eder. Yine bu örnekte açıkça görülebileceği gibi koşullar özel olarak sadece konuk olmanın koşulları olmayabilir. Huzur, mekanın yerleşiklerinin de bozmaması beklenen bir koşuldur, bir çok toplumsal formasyonun en önemli politik arzularından biridir diyebiliriz. Siyaset felsefesi bağlamında bir arada yaşamın koşullarından biri olarak istihdam edilebilecek huzur kavramı, misafir olabilmenin koşullarından birine atıfla kullanıldığında, bu atıftan gizil bir anlam daha çıkmaktadır. 'Huzuru bozmama' koşulu konuğun içeri davet edilmesinin

ön şartından çok, içeriden dışarı atılmasının gerekçelerinden birine dönüşmektedir.<sup>7</sup> Derrida'nın (1999) konukseverliğin hukuksal formülünde bulunduğu çelişik yapının kaynağı, konukseverliğin belli birtakım koşullara tabi olarak gerçekleşmesi akabinde, bu koşulların aynı zamanda konuksevmezlik eylemine dönüşme potansiyelini barındırmasında aranmalıdır. Buradan yola çıkarak konukseverlik ile konuksevmezlik kavramları, konukseverliğin normatif yapısında karşıt ikililer olarak değil, birbirlerini ikame edebilen eylemler olarak ele alınmalıdır. O halde konukseverlik ve mültecilik ilişkisinin analizi yapılırken, bu ilişkinin içsel ve dışsal yapısını konuksevmezlik kategorisini dahil etmeksizin ortaya çıkarmak mümkün değildir.

Bu araştırma, konukseverlik ile mültecilik arasındaki ilişkiyi konukseverlik eylemleri zemininde ele alarak, konukseverlik etiğinin ortaya çıkardığı bir takım felsefi sorunları analiz etmek ve bu analiz aracılığıyla teorik yeniden inşa amacını taşımaktadır. Bu yüzden mültecilik, geçicilik, göçmenlik, iltica gibi hukuksal statüler üzerine şekillenen kategorik ayrımlar bu araştırmanın konusunu teşkil etmemektedir. Tüm bu kategorik ayrımlar konuk kavramı içerisinde ele alınacaktır. Bu kavramsal çerçeve içerisinde mülteciliğin, hukuksal statüsüne bağlı anlamından ve bu statüye bağlı olarak şekillenen gündelik yaşam deneyiminden soyutlanarak, sadece 'dışarıdan' gelen bir konuk kategorisinde incelenmesi, konukseverlik ile mültecilik ilişkisinin haritasını çıkarmanın zeminini sağlamaktadır.

Bu bağlamda koşullu konukseverlik ile mültecilik arasında içsel bir ilişki vardır. Birindeki niteliksel bir değişim diğerini de doğrudan etkilemekte ve değiştirmektedir. Aynı zamanda ve mekanda bir arada olmak zorundadırlar. Konuk, mekandan içeri girebilmesinin ve içeride kalabilmesinin koşullarını yerine getirdiği sürece konukseverlik pratikleri ile karşılaşır. Koşullara uyulmaması durumunda konunun mekana girmesi ya da mekanda kalabilmesi mümkün değildir.<sup>8</sup> Bu durumda konukseverlik ile mülteciliğin

---

<sup>7</sup> Son yıllarda mültecilere yönelik linç girişimlerinin belirtilen bahaneleri bu bağlama örnek gösterilebilir. Bu gerekçelerin önemli bir kısmı, 'laf atma', 'hırsızlık', 'kız kavgası' vb. gibi mekânın yerleşikleri tarafından gerçekleştirildiğinde basit bir asayiş olayı olarak görülürken, eylemi gerçekleştirenin mülteci olması durumunda, eylemin faili ile sınırlı kalmayıp, o bölgedeki tüm mültecilere yönelen ve yaşadıkları yerden zorla göç ettirilmeye sonuçlanan vakalara dönüştüğü bilinmektedir.

<sup>8</sup> Bu kavramsal soyutlamaya mülteciliğin, zorunlu birtakım nedenlerden dolayı ortaya çıkan konuk olma gerçekliği ile bir parantez açmak gerekir. Mültecilik kendi kategorik anlamında, konuk kavramı çerçevesinde 'davetsiz misafir' mecazı ile anlaşılabilir. Ancak bu bağlamda dahi olsa, yani konuk davet edilmeksizin içeri girdiğinde de koşullar konukseverlik pratiklerinin gerekçelerine dönüşmektedir.

işsel ilişkisel yapısı mekanın verili koşullarının aracılık ettiği bir mahiyete sahiptir. Koşulların aracılığı, konukseverliğin ve mülteciliğin simetrik ilişkisini de sağlamaktadır. Koşullar yerine getirildiği sürece konuksever ve mülteci bir arada bulunur. Aksi halde konukseverlik konuksevmezliğe dönüşebilir ve mültecinin konuk olma durumu sorgulanabilir (Naas, Stocker, 2006). Bu soyutlamadan yola çıkarak, konukseverlik ile mülteciliğin işsel ve simetrik ilişkisini ve konukseverlikten konuksevmezliğe geçişin- bir anlamda ikisinin iç içe bulunuşunu- sağlayan olayın, konuğun belirlenmiş koşullara yönelik eylem ve tutumları olduğunu belirtmek gerekir. Şimdi yeni bir sorgulama olarak, belirlenmiş koşulların nasıl belirlendiğini, yani koşulların hem mülteci ile hem de konuksever ile ilişkisini tartışmak gerekir.

Kant'ın iki yüz yıl öncesinden çağrısı, hukuku evrensel akıl ile inşa ederek her toplumun tabi olacağı ortaklaşmış bir politik düzeni kurmanın ve ebedi barışa bu yolla ulaşılabilmenin ifadesidir. Konukseverliğin koşullarını belirleyecek olan da aynı evrensel akıl olmak durumundadır<sup>9</sup>. Peki içeriye girebilmenin ya da içeride ikamet edebilmenin koşullarını kimler belirler? Bu sorunun cevabında, konuk olmanın koşullarının belirlenme sürecinin mültecilere dışsal olduğu aşıkardır. 'Misafir umduğunu değil, bulduğunu yer' atasözünde olduğu gibi bir konuk olarak mültecinin evin içerisindeki kuralların oluşumu üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Ancak konukseverliğin koşullarının oluşumunun dışsallaştırdığı tek 'öteki', konuk olarak mülteciler değildir. İkinci bir dışsallık, mekanın içerisinde yaşamasına rağmen o mekanın konukseverlik hukukunun oluşumunda söz sahibi olmayanlara yöneliktir. Yani mekanın politik, iktisadi ve sembolik iktidarı ile bu iktidar mekanizmalarından dışlananlar arasında da konukseverliğin koşullarının oluşturulma sürecindeki etkileri arasında net bir ayrım vardır. Bu reel ayrımı ebedi barış denemesinde açıkça görmek mümkündür. Kant'ın, metin boyunca açık olarak sık sık atıfta bulunduğu toplumsal kesim egemen ulus-devletler ve yöneticileridir (Kant, 1960)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Akıl ile ortaya çıkarılacak evrensel yasalar sayesinde toplumsal barışın sağlanabileceği fikri aydınlanma felsefesinin temel karakteristik özelliğiydi. Ancak Kant'ı aydınlanmanın pozitivist geleneğinden ayıran; dış dünyadaki maddi fenomenleri deney yoluyla açıklayabilecek 'saf aklın' mümkün olmadığını, aklın deneyim öncesi sahip olduğu kategoriler ve zaman ve uzay aracılığıyla algıyı sistematikleştirdiği düşüncesidir. Kant açısından zihnin önsel kategorileri gözlemi doğrudan etkiler (Deleuze, 2007:s. 40-41).

<sup>10</sup> 2016 Nisan'ında AB ile Türkiye arasında yürürlüğe giren 'mültecileri geri kabul antlaşması', konukseverlik hukukunun ya da koşullarının egemen politik güçlerin tasarrufu ile ortaya çıktığına dair bir örnektir. Esasen mültecilik kavramının tarih içerisindeki hukuksal statüsüne dair tanımlamaların tamamı, egemen ulus devletler sistemine tabi olarak oluşturulmuştur.

Konukseverliğin koşullara bağlı pratiği, tartışmayı; güç ilişkileri, içerisi ve dışarıyı arasındaki sınırlar, öteki ile kurulan ilişkiler, mülkiyet ilişkileri ve otorite dolayımı gibi bir dizi felsefi sorunsala yöneltmektedir. Bu kuramsal problemlerin çerçevesini ortaya çıkaran, Derrida'nın konukseverlik etiği olarak tanımladığı mutlak/koşulsuz/saf konukseverlik tartışmasıdır.

## 2.2.Konukseverlik Etiği: Koşulsuz/Mutlak Konukseverlik

Derrida; batı metafiziği olarak tanımladığı felsefe tarihinin ikili karşıtlıklar üzerinden tartıştığı hakikat kabulüne, çağdaşlarına kıyasla özgün bir noktadan eleştiri getirmiştir. Bu özgünlük anlam-atıf ilişkisinde, anlamın metin dışında bir atıfta bulunamayacağı görüşüne dayanır. Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki, sabit ve metin dışı bir göstergenin dolayımıldığı ilişki değildir<sup>11</sup>. Her gösterilen aynı zamanda –metin içi- başka bir sözcüğe atıfta bulunan gösterendir. Bu kabul bir metnin sonsuz ve döngüsel göstergelerden oluştuğu bir yapıyı ortaya çıkartır ve böylelikle; ortodoksi felsefenin düz çizgisel ve düalist mutlak hakikat anlayışı ile net bir ayırım konur. Anlamın sabit olmayan çok katmanlı yapısı ve ikili karşıtlığın birbirine dışsallaştırılamayan ilişkisi, Derrida felsefesinde; metnin ve sözcüklerin kendi içsel açmazları(aporialar) üzerinden gösterilmeye çalışılır. Yapısöküm olarak adlandırdığı kendi felsefi yaklaşımında amaç, anlamın sabit töz olarak istihdam edilen yapısını yıkmak ve öylece bırakmaktır. Yapıyı tekrar birleştirmek gibi bir amacı yoktur Derrida'nın, çünkü felsefenin evrensel hakikati işaret eden tamamlanma, tümleşme, birlik ve ilerleme kabulüne doğrudan karşı çıkar(Derrida, 1999a, Naas & Stocker, 2006, Tunç, 2010, Gültekin, 2014, Işıklı, 2015, Yeğenoğlu, 2016).

Konukseverlik etiği ve mutlak/koşulsuz konukseverlik kavramları, Derrida'nın konukseverlik hukukuna dair giriştiği yapı sökümcü operasyonun sonucunda ortaya çıkmıştır. 'Konuksev (er/-mez)lik' *Hostipitalité* (1999b) adlı çalışmasında; ev sahibi

---

<sup>11</sup> Gösterge bilimin kurucusu F. De Saussure; gösteren ile gösterilen arasındaki dolayımın 'genel olarak göstergelerin olanaklılık koşulları kümesi' olarak adlandırdığı göstergeler sisteminin, yani dilin yapısının (Langue), anlamın oluşumundaki belirleyiciliğine vurgu yapmaktadır. Yapı-fail ikiliği tartışmaları kapsamına alındığında; soyut toplumsal sistem olarak yapının, langue'nin, somut ve bireysel olanı (*parole*) belirlediği bir ilişki biçimi ortaya çıkmaktadır(Kotlu, 2007: 18 Akt. Köse, 2014:26).

(host) ve düşmanlık (hostility) arasındaki etimolojik ilişkinin, konuğu kaçınılmaz biçimde Öteki olarak tanımlayan konukseverlik fikrini perçinlediğini ileri sürer (Stocker, 2006: 337). Sınırları çizilmiş bir ‘ev’ ve bu evin sahibini –sahipliğin getirdiği otoriteyi- var etmeyen bir konukseverlik hukuku mümkün değildir Derrida’ya göre:

“*Konuksever*; konukseverliğin, ağırlamanın koşullarını evin patronunun, kabul edenin, kendi evinde, kendi devletinde, kendi ulusunda, kendi kentinde efendi olanın, kendi evinde efendi olarak kalanın tanımladığı yerde; dolayısıyla koşulsuz ağırlamanın, kapıyı koşulsuz olarak geçmenin olmadığı yerde yapar... Konukluk elbette bir hak, bir ödev, bir zorundalık, bir yasadır, yabancı ötekinin bir dost olarak ağırlanmasıdır, öyle olması gerekir; ancak bunun koşulu ev sahibinin, *host'un*, *Wirt'in*, kabul eden ya da barındıran ya da iltica hakkı verenin, evin efendisi olarak kalması, kendi evinde kendi otoritesini koruması, dolayısıyla konukluk yasasını evin, kendi evinin yasası, yerin (ev, otel, hastane, yurt, aile, kent, ulus, dil) yasası olarak, sunulan konukseverliğin kendisinin yerinin sınırlarını çizen ve onun üzerinde otoritesini koruyan, otoritenin doğruluğunu koruyan, korumanın yani doğruluğun yeri olarak kalan ve dolayısıyla sunulan armağanı sınırlayan ve bu sınırlamayı, *yani kendi evinde kendi olmayı*, ödülün ve konukseverliğin koşulu yapan özdeşlik yasası olarak olumlamaştır.”(Derrida, 1999b: s. 47-48)

‘Özdeşlik yasası olarak’ koşullu konukseverlik; ötekinin ‘biricik’ olarak kabul edilmediği, koşulların aracılığıyla ‘ben’ olan özneye indirgendiği –ya da benin tahakkümüne indirgendiği- bir özdeşleşme durumu yaratmaktadır. Derrida konukseverlik hukukuna yönelik yapı bozumcu bu operasyonu; Levinas’ın, etik felsefesinde mevcut bulunan, ben-öteki ilişkisi bağlamında özdeşleş(tir)me felsefesine yönelik eleştirel yaklaşımlarını esas alarak inşa etmiştir (Derrida, 1999c). Derrida açısından konukseverlik, Levinas’ın etik felsefesinin merkezine monte edilir. Ötekini sorgusuz sualsiz ve elbette koşulsuz karşılamak konukseverlik etiğinin temelidir.

“Saf bir karşılama yalnızca Öteki’nin kimliği, arzusu, kuralları, dili, çalışma kapasitesi, bütünleşme kapasitesi, uyum gösterme kapasitesi hakkında hiçbir şey bilmemeyi veya hiçbir şey bilmezmiş gibi yapmayı değil, aynı zamanda bu konudaki tüm soruları savuşturmayı gerektirir” (akt. Yeğenoğlu, 2016 s.66).

‘Bir kapı veya penceresi olmayan hiçbir ev veya iç yoktur’(Derrida, 2010. s.61). Yani sınırları olmayan, geçiş eşiği bulunmayan bir mekanın olması mümkün değildir. O zaman bu gerçek koşulsuz konukseverliğin de mümkün olmadığını söylemektedir. Derrida felsefesinde etik; ben ve ötekinin ilişkisinde, ötekini koşulsuz kabul etmek olarak

ele alındığı noktada olanaksız olarak görülmektedir (Gültekin, 2014:s. 21). Burada koşulsuz konukseverliği olanaksız kılan reel politiğin dayattığı gerekçeler gibi dursa da esasen Derrida'nın referans aldığı Levinas'ın etik felsefesi bu olanaksızlığı kendinde barındırır.

Derrida, ben ve ötekinin kesintili, döngüsel ve yer değiştirme ilişkisini, koşulsuz konukseverlik kavramının soyut çıkarımında şu şekilde yorumlamıştır:

“Karşılamanın (ev sahibi), karşılanana (misafir) veya davet edileni karşılayan kişi, kendini evin sahibi kabul ederek (hoş) karşılayan kişi, gerçekte kendi evinde karşılanan bir misafirdir. Kendi evinde sunduğu konukseverliği, son kertede kendine ait olmayan evinde gören kişidir. Ev sahibi olarak karşılayan kişi misafirdir” (akt: Yeğenoğlu, 2016 s:65).

Bu çerçevede konukseverlik etiği, ev sahibi konumundayken misafir olabilme riskini de göze almayı gerektirir. Derrida açısından bir diğer risk, ‘ötekini’ hoş karşılamak için bir yere el koymaktır. Konukseverlik etiğinin her iki risk potansiyeli de aynı öznel deneyimin düşünülmesine sebep olmaktadır. Bu öznel deneyim özel mülkiyettir. Özel mülkiyet deneyimi sadece bir nesneye ‘yasal sahipliği’ ifade etmemektedir. Bu deneyimden farklı olarak ‘nesnenin kullanım hakkını da içerir’<sup>12</sup>. Konukseverin her iki anlamda da özel mülkiyet deneyimi; konukseverlik ve konuksevermezlik ilişkisinin bağlantısını sağlarken, aynı zamanda konukseverliğin koşullu formundan koşulsuza geçişin de merkezinde bulunmaktadır. Bununla birlikte, etik ile reel politik ilişkisinde, etiğin politika içerisindeki olanaklarının değerlendirilmesinde ve bu araştırma bağlamında, konukseverlik etiğinin politik boyutta uygulanabilirliği sorusunun cevabında özel mülkiyet deneyiminin ya da bu deneyime ilişkin ideolojinin merkezi bir rolü vardır. ‘Ötekini karşılamak için bir yere el koymak’, ardından el konulan mekanın kullanım hakkını öteki ile paylaşmak, konukseverlik etiğinin politik olanaklarından birini ifade etmektedir. Kullanım hakkının kolektifleşmesi, mekanın tüm koşullarının dışarıdan gelen ötekinin fiili müdahalesini ve bu koşulların mekanın içinde bulunan herkes ile müzakereye açık olmasını sağlamaktadır. Ancak misafirin ev sahibine dönüşebileceği

---

<sup>12</sup> Dahrendorf; Sovyet toplumlarındaki sınıf yapısını kaleme aldığı çalışmasında, özel mülkiyetin iki anlamda kullanılabileceğini belirtir. Birincisi yasal sahiplik, diğeri nesnenin kullanım hakkı. Sovyet fabrikalarında görevli üst düzey bürokratlar, fabrikaların ve makinelerin tapusuna sahip olmasalar da; üretilen ürün, çalışma saatleri, işçi alımı ya da çıkartımı gibi konularda inisiyatif sahibiydiler. Bu inisiyatif; bürokratik sınıfa kullanım hakkı üzerinden özel mülkiyeti deneyimle fırsatı sunuyordu. Dahrendorf bu gözlemlere dayanarak; üretim araçlarının yasal sahipliğinin sınıf şemasını oluşturmada yetersiz bir analiz birimi olduğunu söylemiştir(Dahrendorf, 1959)



koşulsuz bir kabul için evin kullanım hakkının ortaklaştırılma örüntülerine bakmak gerekir.

Konukseverlik etiğinin sosyolojik bir analiz birimi olarak kullanılması, Derrida'nın yaklaşımı içerisinde itiraz edilebilecek bir anlam taşıyabilir. Derrida'ya göre konukseverlik; analiz birimi olarak kullanılamaz, *temalaştırılmaz veya izlekleştirilemez*. Bunun sebebi, Levinas felsefesindeki 'ötekinin' koşulsuz kabulüne dayanan etik çerçeveye; ötekini 'mutlak başka' olarak kabul etmek ve 'mutlak başkayı tema haline getirmeden kabul etmek' düşüncesine dayanmaktadır (Levinas, 2001: s. 120). Derrida bu yaklaşımı temel alarak, mutlak (koşulsuz) konukseverliğin analiz edilebilir bir pratiğinin olamayacağını dile getirir:

“Koşulsuz konukseverlik bir kural olarak imkansızdır; onu düzenli bir şekilde organize edemem ve işte bu yüzden, kural olarak, vicdan azabı duyarım; vicdanım rahat olmaz çünkü kapımı kilitlediğimi ve evimi, dairemi, ulusumu, paramı, toprağımı, vs. paylaşmak isteyen insanlar bulunduğunu bilirim. Kural olarak değil diyorum ama bazen, istisnai durumlarda, bu vuku bulabilir. Bu anları ne düzenleyebilir, ne denetleyebilir ne de belirleyebilirim ama bu vuku bulabilir; yalnızca bir bağışlama eylemi olarak, bir bağışlama vuku bulabilir; saf bağışlama vuku bulabilir. Kesin, belirleyici bir yargıda bulunup 'bu saf bağışlayıcılık' veya 'bu saf konukseverlik diyemem; bir ilgi eylemi olarak, belirleyici yargıya uygun bir eylem yoktur...Koşulsuz konukseverlik bir kurum olamaz ama bir mucize olarak vuku bulabilir... bir andan, en fazla bir anlık bir sürede vuku bulabilir. Bu... imkansız bir şeyin olası vuku buluşudur ve bize konukseverliğin ya da bağışlayıcılığın ya da armağanın ne olabileceğini düşündürür” (akt: Yeğenoğlu, 2016:s.70).

Bu çerçevede konukseverlik etiğinin sosyolojik bir araştırmada ampirik olarak nasıl incelenebileceği sorusu ortaya çıkıyor. Konukseverlik etiğinin mevcudiyet analizini yapmak imkansız olabilir. Bu imkansızlık; 'ben ve öteki ilişkisinin sonsuzluğu' felsefesinden ya da mülkiyet ilişkilerine atıfla, özel mülkiyetin paylaşımının 'vicdanı rahatsız' eden gerçekliğinden kaynaklanıyor olabilir. Ancak eleştirel realist paradigmanın hakim olduğu bir sosyal bilimsel çalışma açısından 'mevcudiyet analizi' temel bir amaç değildir. Bir şeyin, bir olayın ya da soyut bir fikrin bir yerde veya bir zaman dilimi içerisinde vuku bulup bulmaması, belki de en çok natüralistlerin peşinde koştuğu bir açıklama modeline benzemektedir. Hiçbir şekilde açıklayıcı gücü yoktur denilemez ancak verdiği bilginin sınırlı ve daha önemlisi yanıltıcı olabilme potansiyeli vardır. Konukseverlik etiğini -koşulsuz kabul- sosyolojik bir araştırmada analiz birimi olarak

kullanmak, vakanın özelinde vuku bulup bulmamasını analiz etmek değildir. Koşulsuz kabul bir eylem biçimi olarak, kendine içkin tüm soyut ilişkileri ve diğer eylemlerle girdiği tüm somut ilişkileri ile beraber bir temaya, bir izleğe veya bir analiz birimine dönüşebilir. Etik ve reel-politiğin koşulsuz kabul bağlamındaki ilişkisi ve bu ilişkinin olanak ve sınırlarının açığa çıkarılması, konukseverlik etiğini sosyolojik bir araştırmaya tema haline getirmenin yollarını sunar ve aynı zamanda konukseverlik etiğinin diğer - zorunlu ve olumsal- soyut ilişkilerinin temelini atar.

Konukseverlik etiğinin reel politik içindeki olanaklarına odaklandığımızda, birbiri ile ilişkili iki mesele gündeme gelmektedir; ‘ötekini koşulsuzca kabul’ etmek ve (mekanın) tüm sınırları koşulsuz ret etmek. İlkin konukseverlik etiği, ikincisini reel politik kategorilerine dahil ettiğimizde; ötekinin koşulsuz kabulünün imkanı, tüm sınırların ret edilmesinin olanaklarında bulunur. Sınırların belli eşitsizlik örüntüleri üzerine çizildiği ve var olan eşitsizliği yeniden ürettiğine dair bir bilinç, kavrayış ya da sorgulama; sınırları ortadan kaldırmaya yönelik eylem, eylemi gerçekleştirecek ‘cesaret’ ve bu eyleme kılavuzluk yapan ideolojik kabuller ötekini koşulsuz davet etmenin tüm imkanlarını oluşturur.

### **2.2.1 Mutlak Konukseverliğin Zorunlu ve Olumsal İlişkileri**

Hakkında hiçbir şey bilmediğimiz bir yabancıya, koşulsuz ve sorgusuzca kapıyı açmak, kendimizi en güvenli hissettiğimiz alanda –en mahrem yuvamızda, bilincimizde- onu misafir etmek ve misafir olan, hakkında hiçbir fikrim olmayan yabancının; kendi evimde, kendi yurdunda, kendi öznellik alanımı temsil eden her yerde bir gün bir anlığına dahi olsa ‘ev sahibi’ olabileceği tehlikesini ve bu tehlikeyi göze alıp ötekini her koşuluyla kabul etmeyi nasıl kavrayabiliriz? Bu sorunun cevabı olarak hem konukseverlik etiğinin zorunlu ve olumsal ilişkilerini hem de konukseverlik etiğinin nedensel güçlerini ve potansiyellerini belirlemek gerekir.

‘İşimizi elimizden alacaklar’, ‘namusumuza göz dizecekler’, ‘şariat getirecekler’, ‘vergilerimizle yaşayacaklar’ vb. konuksevermezlik söylemlerin her biri, söylemin içinde kurulduğu spesifik bir eşitsizlik örüntüsüne (sınıf, statü, toplumsal cinsiyet gibi) denk gelmektedir. Ancak konuk olarak gelen ötekinin yaratacağı ‘tehlikeleri’ ifade eden bu uyarıların söylemin öznelerinde, tüm bu söylemler aynı üçüncü çoğul kişiyi (mültecileri)

temsil ettiğinde, ortaklaştığı görülür. Aynı zamanda tüm bu söylemler kesin bir yargıyı da içerir. Öngörü değil, ihtimal dahi değil, ‘eğer gelirlirse’ ya da ‘gelmelerine izin verilirse kesinlikle bunları yapacaklar’. Bu kadar kesinlik içermesi söylemin bir deneyimden ortaya çıktığını düşündürür. Konukseverliğin söylemleri kesin bir deneyimden ortaya çıkmış olabilir mi? Tehlikeyi öngörenler ve tehlikenin kesinliğini vurgulayanlar için, tamamen öteki olarak gelen birinin daha önce yarattığı bir tehlike söz konusu olmuş olabilir mi? Örneğin eşit ücrette istihdam ettiği bir mülteci tarafından gasp edilen ‘hayırsever’ bir iş insanı, bu travmadan kesin bir konukseverlik yargısına ulaşabilir. Ya da evine, ortalama bir fiyattan kiraya verdiği mülteciler tarafından zarar verilen ev sahibi; konukseverliğin dilini konuşmaktan vazgeçebilir. Ancak konukseverlik söyleminin dayandığı kesin deneyimler bu tarz tikel deneyimlerin genelleştirilmesinden türetilemez. Söylemi kuran soyut bir kesinlik, tümel bir deneyimden çıkartılabilir. Bu tümel deneyimin bir kaygının ifadesi olduğunu belirtmek gerekir. Bu kaygıyı; ‘ötekinin gelip beni yok etmesi’ formülünde ele aldığımızda, temel bir kaygı olarak, konukseverlik söyleminin kaynağını oluşturduğunu iddia edebiliriz. Ötekinin beni yok etme tehlikesine, konuk olarak mültecinin ‘kendi evimde beni rehin alma’ potansiyeline rağmen konukseverlik pratiği, en ideal formunda ötekini koşulsuz kabul etmek; kaygı ile yüzleşmeyi, ‘kaygıdan cesarete’ geçişi sağlayacak bir fiil gerektirir.

Kaygı, cesaret, üstben ve adalet Badiou’nun *özne teorisinde*; öznenin inşasına etki eden dört soyut ilke olarak kavramlaştırılır. Bu dört soyut ilkenin istikrarsız, heterojen ve çizgisel olmayan etkileşimi, etkileşim yollarına göre; nihilizm ya da kadercilikle bağlanabileceği gibi, güven veya inanç aracılığıyla da sağlanabilir(Badiou, 2009). ‘Güven’ kaygıdan cesarete geçişin yollarını açarken, kaygının cesarete dönüşümü ‘özneleşmeyi’ ortaya çıkarır; üstbenin adalet yerine bıraktığı ‘öznel süreç’ ise ‘iman’ aracılığıyla gerçekleşir(s.328). Kaygıdan cesarete geçiş; dünyayı var olduğu gibi kabul eden nihilizme karşı bir hareket olarak karşımıza çıkar ve esas vurgulanması gereken, bu geçişin bir ‘iman’ sistemini –bir ideolojiyi zorunlu kılmamasıdır. Badiou bu noktada Avrupa komünist partilerini örnek gösterir; ‘siyaseti mümkün olanın sanatı’ olarak kabul eden bu ‘sol’ siyasetin, aslında kapitalizmi, dünyanın var olan siyasetini olduğu gibi kabul eden nihilist potansiyellerini ortaya koyar(Badiou, 318-19). Bu çerçeveden bakıldığında kaygıyı cesarete çevirecek olanın; bir düşünce, soyut ilkeler, keskin ‘inançlar’ veyahut

güçlü söylemleri olan ideolojiler olmadığını; bir fiilin, somut bir pratiğin ve belki de bazen hiçbir inanç sistemi ile bağı olmaksızın sadece kendine içkin anlamı ile bir pratik olduğunu söyleyebiliriz. Bülent Diken *İsyan, Devrim, Eleştiri* (2013) adlı çalışmasında bu fiili, ‘saf siyaset olarak isyan’ kategorisi altında ele almıştır. İsyanın, kaygıyı cesarete dönüştürecek fiil olarak isyanın, ‘önermelere dayalı rasyonel içeriğinin’ arkasında ‘bir duygulanım kuvveti, yoğun bir arzu’ olarak kavranması gerektiğini söyler ve böylelikle isyanın kendine içkin anlamını düşünmeye sevk eder bizi (Diken, 2013 :s. 41).

İsyanın kendine içkin anlamını, her türlü kavramsal etkileşimlerden soyutlanmış fenomenolojik yapısını incelemek; ‘ötekinin gelip beni yok etmesi’ kaygısını karşılamak ve bu kaygıyı cesarete dönüştürmek bağlamında, ‘yok olma’ endişesinin karşısına var olma mücadelesini çıkartır. Camus’un ‘Başkaldırıyorum, o halde varız’ formülünde; öznenin düşüncede değil, başkaldırı eyleminin kendisinde inşa edildiğini görürüz(Camus, 2015:s. 33): “Gündelik acımızda başkaldırı, düşünce düzeyinde, *cogito*’nun gördüğü işi görür; ilk kesinliktir.. İlk değeri bütün insanlar üzerine kuran bir ortak noktadır.”

Camus *Başkaldıran İnsan(1952)* adlı çalışmasına ‘başkaldırının, nedenlerini kendi kendinden çıkarması’ gerektiğini söyleyerek başlar çünkü başkaldırı ‘bir usuzluk görünümünden, anlaşılmaz bir koşul karşısında’ doğar, ‘kesinlik’ talep eder ve ‘karışıklık bitsin’ ister ama aynı zamanda ‘eyleme geçmek’ olduğundan ve ‘eyleme geçmek yarın öldürmek’ olacağından, tam da kendisinden yasaya uygun kılınması istenen eylemleri doğurmasından dolayı başkaldırı ‘kendi kendini incelemelidir’(s.20):

“Bu özdeşleşme şimdiye kadar gerçekten duyulmamıştı. Köle ayaklanıştan önceki tüm isteklere katlanıyordu. Hatta çoğu zaman, şimdi ‘hayır’ demesine yol açan buyruktan çok daha başkaldırtıcı buyruklar almış da tepki göstermemişti. Bunları içine atarak sabrediyordu belki de ama sustuğuna göre, hakkının bilincinde olmaktan çok, o anki çıkarını düşünüyordu daha. Sabrın yitirilmesiyle, sabırsızlıkla birlikte, eskiden benimsenenleri de kapsayan bir devini başlar... ilkin insanın indirgenemez direnci olan şey şimdi bütün insan olur, onunla özdeşleşir bütün insan, onunla özetlenir. Kendisi için en büyük değer olur bu. Köle, daha önce bir uzlaşma içine yerleşmişken, birdenbire (“değil mi ki böyle...”) ya Hep ya Hiç’in içine atılır. Bilinç başkaldırıyla doğar”(s.25)

Başkaldırı ilk kesinlik olarak düşünceden önce gelir, ‘bilinçli insan’ faaliyetinin zorunlu ürünü değildir. Ve hatta bilinç, rasyonalist çerçeveye hapsolmuş bir bilinç, sonuçlara yönelik teorileri sürekli gündemine alacağı için başkaldırılı çoğu zaman

bastırır. Kesin bir bilinci ifade etmediğinden dolayı başkaldırı; planlı-programlı, öngörülebilir ya da beklenebilir bir olay da değildir. ‘Üç beş ağaç kesildiğinde’, başka bir coğrafyada sıradan bir işportacı bedenini ateşe verdiği ya da bir gencin polis kurşunuyla öldürülmesi sonrasında bir anda vuku bulabilir. Bu açıdan bakılınca bir sınır deneyimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sınır başkaldırının arkasında yatan ‘yoğun arzunun’ nesnesi olarak adalet duygusunun sınırlarıdır. ‘Kendisini ezen’ düzenin, ‘kabul edebileceğinden’ fazla kendisini ezmesidir(s.23-24).

Şimdi Camus’u takip ederek; başkaldırının ontolojiden önce geldiğini(bu bağlamda koşulsuz kabul ile aynı soyut mekanda bulunduğunu) ve kendine içkin anlamında tüm insanlarda kurduğu ‘ortak değeri’ kabul edersek, başkaldırını konukseverlik etiğinin zorunlu ilişkisi olarak inşa edebiliriz. Öteki olarak mültecilere kapanan kapılar; konukseverin ötekine dair adalet duygusunun sınırlarını aştığında, koşulsuz kabulün zorunlu ilişkisi olarak başkaldırı devreye girer. Bu başkaldırı ötekini koşulsuzca buyur etmek için bir yeri işgal etmek şeklinde kendini gerçekleştirebilir. Ya da çok uzak coğrafyalardan gelip, koşulsuz konukseverliğin pratiklerini göstermeye dönüşebilir. Öteki tarafından yok edilme kaygısı, ötekine karşı olan adalet duygusunun sınırları aşıldığında, başkaldırının aracılığıyla, ötekini koşulsuz kabul etme cesaretine dönüşmektedir.

Zorunluluk ilişkisini sabit bir öz, tarihsel bir zorunluluk olarak değişmeyen, etkileşimlere kapalı bir yapı olarak ele almak, bu ilişkiyi pozitivist paradigmanın nedensel düzenlilik ilkesi içerisinde istihdam etmek anlamına gelir. Bu durumda sosyal bilimsel bilginin, gerçekliğin bağlam bağlı anlamını, yani gerçeğin ilişkisel yapısını ortaya çıkarması gereken asli faaliyeti anlamsızlaştırır. Çünkü eğer bir ilişki, tarihsel bir zorunluluk ilişkisini ifade ediyorsa, bu ilişkinin ampirik bir çalışmanın konusu olması da beklenemez. Tarihsel zorunluluk ilişkisi tüm etkenlerden bağımsız, öyle ya da böyle kendini gerçekleştirmesi beklenen bir ilişkidir. Bundan dolayı realist sosyal bilimsel bir çalışmanın, zorunluluk ilişkisini –kendi soyut evrensel anlamından soyutlayarak- olması ihtimal dahilindeki tüm ilişkilerin içerisinde ele alarak kavramlaştırması gerekir. Bir nesnenin zorunlu ilişkileri, onun olumsal ilişkileri içerisinde anlaşılmasını gerekli kılar. Çünkü ‘zorunluluk, olumsuzluk kapsamında gerçekleşir’ (Laclau&Mafuue, 2010).

Camus başkaldırımı var olmanın zorunlu ilişkisi olarak kavramlaştırmasına rağmen; başkaldırının, sonuçları açısından, bir kesinlik ifade edemeyeceğini göstermeye çalışır. Başkaldırıya yapısal bir anlam atfetmeye çalışsa da, onun olumsal ilişkilerini de hesaba katmamız gerektiğini hatırlatır. Olumsal alanı, tarihsel başkaldırı olayları –yani devrimler- üzerinden sunmaktadır. Camus; devrimlerle sonuçlanan başkaldırıların tarihsel analizine gitmez ancak modern dönemlerdeki devrimlerin her birinin ortaklaştığı bir çıkarımda bulunur; tüm devrimler ‘teröre’ dönüşmüşlerdir. “Her başkaldırı evrensel öldürmenin doğrulanmasıyla mı sona ermelidir, yoksa tam tersine, olanaksız bir suçsuzluğu benimsemeye kalkmadan, usa uygun bir suçluluk ilkesi bulunabilir mi, sorun budur” (s.20):

“Baskaldırının yer aldığı sınırda doğan bulanık değeri gösterdik. Şimdi bu değerin başkaldırı düşünce ve eylemlerinin çağdaş biçimlerinde de bulunup bulunmadığını araştırmamız, bulunuyorsa, özünü belirtmemiz gerekiyor. Ama, hemen söyleyelim, bu değerin temeli başkaldırının ta kendisidir. İnsanların birbirlerine bağlılığı başkaldırı edimine dayanır, bu edimde ancak bu uzlaşmada haklılık kazanır. Öyleyse bu bağlılığı yadsımaya ya da yıkmaya kalkan bir başkaldırının aynı anda başkaldırı adını yitirdiğini, gerçekte öldürücü bir boyun eğişle birleştiğini söylemek hakkımız. Başkaldırmış düşüncenin gerçek dramı işte o zaman ortaya çıkar. İnsan var olmak için başkaldırmak zorundadır, ama başkaldırının kendi kendinde bulunduğu, insanların üzerinde birleştikçe var olmaya başladıkları sınıra saygı göstermesi gerekir. Öyleyse başkaldırmış düşünce belleksiz edemez; sürekli bir gerilimdir. İlk soyluluğuna bağlı kalıyor mu, yoksa, tam tersine, bıkkınlık ya da çılgınlık yüzünden bir zorbalık ya da kölelik sarhoşluğu içinde unutup mu onu, yapıtları ve eylemleri içinde onu incelerken, bunu her seferinde söylememiz gerekecek.” (Camus, 32-33)

Baskaldırı ötekine yönelik adalet duygusunun zedelendiği bir ortamdan doğup, ötekine yönelik adaletsizlikle sonuçlanabilir. Bu ihtimali belirleyen olumsal alan konukseverlik etiği kapsamında, soyut bir ilke olarak koşulsuz kabul etmeye dair kararda, ancak bu ilkenin kabul edilmesini sağlayan somut koşullar hakkında bir kavrayışın, ‘belleğin’ ya da bilincin ürünü olarak gerçekleşebilir.

Koşulsuz kabul etmenin somut koşutu olarak, karşılayan kişinin özel mülkiyetin anlamına dair eleştirel bir kavrayışı olması beklenir. Bir şeye sahip olmanın, toplumsal yaşamda – başka birisinin o şeye sahip olamaması yüzünden- yarattığı en temel eşitsizlik örüntülerini fark etmiştir. ‘Mülkiyet hırsızlıktır’ ya da ‘mülk Allah’ındır’ diyebilir, yani

hangi ideolojiden geldiği fark etmeksizin doğrudan özel mülkiyet rejimine yönelik alternatif bir bilinç sahibidir. Böyle bir bilinç bir şeye sahip olmanın aslında bir esaret olduğu gerekçesiyle, özel mülkiyetin anlamını olumsuzlar. Bundan dolayı gelen ‘misafirin’, evin sahibi konumuna dönüşebilme ihtimali onda herhangi bir kaygı yaratmaz. Bir diğer somut koşul olarak koşulsuz kabul eden kişinin var olan sınırlara dair; ulus, ulus-devlet, ırk, etnisite vb. gibi kavramlar üzerinden bir eleştiri geliştirmiş olması gerekir. Bu kavramların tarih içerisinde sonradan inşa edilmiş olduğunu düşünerek, her türlü milliyetçilik akımıyla arasında hem düşünsel hem söylemsel net bir ayrım koymuştur. Başka bir koşul olarak konukseverin, toplumsal beden ve bio-politik üzerinden de eleştirel bir bilincinin olduğunu varsayabiliriz. Çünkü konukseverlik söylemi, ‘başkılığın yönetim siyaseti olarak’; mültecilere ‘layık konuklar’ muamelesi yapar ve ‘onları herhangi bir biyolojik, sosyal ve politik varlık olmasından mahrum eder.’(Kiravva, 2014,257).

Konukseverlik etiğine koşul bu olumsal kategoriler, koşulsuz kabul etmenin bir ihtimal olarak gerçekleşebileceği bilinç profilini sunmaktadır. Eşitsizlik örüntülerinin eleştirisi ile oluşan böyle bir bilinç profili olmaksızın, başkaldırının; kendi ‘metafizik’ anlamında, kendine içkin güçler aracılığıyla koşulsuz konukseverliğe dönüşmesi beklenemez. Hatta diyebiliriz ki, sadece böyle bir bilinç profili dahilinde koşulsuz kabule dönüşebilir. Toplumsal yaşamda var olan eşitsizlikleri eleştirel bir kavrayışla sorgulamayan, şu ya da bu sebepten dolayı bu eşitsizliklerin devamını onaylayan bilinç dahilinde gerçekleşen bir başkaldırı, adalet hissinden yoksun bir cesaret; örneğin mültecilerin bir yerleşkedeki ‘namusa göz dikme’ kaygısı karşısında, oradaki tüm mültecileri linç etme ve sürgün eylemi şeklinde gerçekleşebilir.

Ancak konukseverlik etiğinin olumsal alanı olarak ele alınacak bilinç profilini verili bir kesinlik, tamamlanmış bir son nokta ve konukseverlik öncesi istihdam edilecek mutlak bir uğrak olarak düşünmemek gerekir. Aksi durumda bilinci, soyut kurucu bir unsur mertebesinde kavrayan idealizme saplanma tehlikesi belirebilir. İlişkisel bir bakış açısı, bilinç ile varlık arasındaki sonsuz diyalektik ilişkiyi anlatan kavramlara ihtiyaç duymaktadır.

Deneyim kavramı<sup>13</sup>, konukseverlik etiği ile onun olumsal ilişkileri(konukseverlik bilinci) arasında diyalektik bir bağ kurabilir. Konukseverlik deneyimi; konukseverin, karşılama/ağırlama ya da kabul etme deneyimleri aracılığıyla oluşan konukseverlik bilincini ve akabinde yine bu bilinç aracılığıyla gerçekleşebilen konukseverlik pratiklerini ifade etmektedir. Konukseverlik deneyimi kavramı aynı zamanda konukseverlerin kendi arasındaki ve konuksever-konuk arasındaki etkileşimlere, konukseverlik etiğinin olanakları açısından belli bir önem atfeder.

---

<sup>13</sup>Deneyim kavramını Edward P. Thompson'ın 'sınıf deneyimi' kavramından yola çıkarak kullanmak, araştırmayı ampirik kılabilmenin yoluna sağlamaktadır. Thompson *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu(2004)* adlı çalışmasında; bilinç-varlık karşıtlığının en çok etkilediği tartışmalardan sınıf meselesine, 'sınıf deneyimi' kavramıyla ilişkisel bir çözüm getirmiş; -sınıf-bilincin, işçi sınıfının gündelik yaşam deneyimleri içerisinde oluştuğunu göstermiştir: "Sınıftan, ilişkisiz ve birbirlerine benzemez gibi görünen bir dizi olayı, hem deneyimin ham maddesinde hem de bilinçte birleştirilebilen bir fenomeni anlıyorum. Bunun tarihsel bir fenomen olduğunun altını çiziyorum. Sınıfı bir yapı hatta bir kategori olarak görmüyorum. İnsan ilişkilerinde gerçekten var olan(ve oluşumu gösterilebilen) bir şey olarak görüyorum... deneyim kesin görünse de sınıf bilinci görünmez."(Thompson, 2004,s.40).



### 3. Bölüm: Kontrol Aracı Olarak Konukseverlik

Koşullu konukseverliğin ev sahibi otoritesini işaret eden anlamı düşünüldüğünde, bu otoriteyi yeniden üretmenin yollarından biri olarak konukseverliğin kontrol aracı bağlamında tartışılmaya açılması mümkün olmaktadır. Bir kontrol aracı olarak konukseverlik, sosyal kontrol aracı olarak konukseverlik ve siyasal kontrol aracı olarak konukseverlik başlığı altında iki kategoride incelenecektir. Sosyal kontrol aracı olarak konukseverliğin, (literatürden referansla ve konukseverliğin siyasal kontrol bağlamından ayırt etmek adına) kamusal konukseverlik(makro iktidar) ilişkilerinin dışında kalan konukseverlik ilişkilerinde vuku bulduğunu belirtmek gerekir. Bu durumda konukseverliğin sembolik etkileşimleri, tarihsel ve kültürel ritüellere dayalı pratikleri gibi mikro toplumsal ilişkilerdeki bağlamına odaklanılmalıdır. Siyasal kontrol aracı olarak konukseverlik kategorisinde ise; makro iktidar ilişkilerinin, ulus-devlet sisteminin ve güncel dünya siyasetinin analize dahil edilmesi zorunlu hale gelmektedir. Böylelikle konukseverliğin, bir kontrol mekanizması olarak, siyasal ve toplumsal ilişkilerdeki anlamı bütüncül bir bakış açısıyla kavranabilir.

Literatürdeki kamusal konukseverlik ayrımı, endüstriyelmiş konukseverliğin yani ticari konukseverliğin vuku bulduğu alan olarak betimlenmektedir(Brotherton ve Wood, 2007:s. 45). Kontrol araçları olarak konukseverlik ilişkileri (konukseverlik endüstrisine dair tartışmaları paranteze alıp) kamusal/özel alan konukseverliği kavramsal ayrımıyla, siyasal ve sosyal kontrol aracı ayrımına ilişkilendirerek analize dahil edilecektir. Böylece konukseverliğin özel/kamusal(sosyal/siyasal) ayrımının ontolojik bir dışsallıkla değil, açıklayıcı analitik ayrımlar olarak istihdam edilmesi hedeflenmektedir.

Koşullu konukseverliğe içkin yapısal mekanizmaların tamamının, her iki alanda(özel/kamusal-sosyal/siyasal) gerçekleşen konukseverlik ilişkilerinde aynı şekilde çalıştığı söylenebilir. Bu yapısal mekanizmalar özel alanda veyahut kamusal alanda olsun, 'ev sahibi' otoritesinin yeniden üretimini zorunlu kılan mekanizmalardır. Konukseverliğin bir kontrol aracına dönüşme süreci otoritenin yeniden üretimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal kontrol aracı olarak konukseverlik, özel alan konukseverliği pratiklerinde, kelimenin mecaz olmayan anlamında ev sahibinin(özel mülkiyetin ortaya çıkardığı) otoritesini yeniden üretirken; siyasal kontrol aracı olarak konukseverlik, kamusal alan konukseverliği pratiklerinde siyasal iktidarın otoritesini yeniden üretmektedir. Bundan dolayı sosyal/siyasal ya da kamusal/özel ayrımları, koşullu

konukseverliğin anlaşılmasında ontolojik karşıtlıklar olarak değil, analitik ayrımlar olarak düşünölmelidir.

### 3.1 Sosyal Kontrol Aracı Olarak Konukseverlik

Sosyal bilimler yazınında konukseverlik çalışmaların önemli bir kısmı, konukseverliğin sosyal kontrol aracı olarak gerçekleştiğine dair tartışmalar etrafında şekillenmiştir (Lynch 2007, Selwyn 2000, Brotherton ve Wood 2007, Zeldin 1994, Visser 1992). Bu çalışmalardaki merkezi tema, konukseverliğı ‘ötekini’ ya da ‘yabancıyı’ kontrol etme araçlarından biri olarak istihdam etmesidir. Bir kontrol aracı olarak konukseverlik, potansiyel tehdit olarak görölen ‘yabancınn’ yönetimi ve konukseverlik sağlanarak ‘yabancınn’ medenileştirilmesi olarak betimlenmektedir (Selwyn, 2000: 19): ‘Konukseverlik; yabancıyı tanıdığa, düşmanı arkadaşşa, arkadaşşı daha iyi arkadaşşa, dışarıdakine içeridekine, aileden olmayanı aileden olana çevirir.’

Böylelikle, ‘yabancıdan’ gelebilecek olası tehditler kontrol altına alınabilir. Konukseverliğin tarihsel analizine dayalı bu yaklaşımlar, modern öncesi toplumsal formasyonlarda gerçekleşen konukseverlik ile modern dönem konukseverliğin motivasyonları arasında bir ayrım noktası oluştururlar. Modern öncesi dönemlerde konukseverlik, ‘bütünüyle yabancıya’ – ya da tamamen ötekine- yönelik, toplumsal erdem ve ahlaki gereklilikleri içeren *ancak her daim gizil olarak karşılıklılık motivasyonunu barındıran* bir anlama sahiptir (Brotherton ve Wood, 2007:41).

Karşılıklılık ilkesinin koşullu konukseverlik formundaki sabit yerine rağmen; modern öncesi toplumlarda ‘yabancıya’ yönelik konukseverlik pratiklerinin, modern toplumlarla karşılaştırıldığında temel bir farklılık gösterdiği söylenebilir. Bu fark konukseverlik ilişkilerinin niteliğindeki değışim üzerinden ele alınmaktadır.

“İnsanların yabancılarla, geçmişe göre daha az ya da çok konuşup konuşmadığının cevabını konukseverliğin tarihi içerisinde bulabiliriz. Bugün zengin ölkelerde konukseverlik, her şeyden önce, arkadaşların ya da tanıdıkların birinin evinde *toplanaarak* eğlenmesidir. Fakat bir zamanlar konukseverlik; hakkında hiçbir şey bilinmemesine rağmen ev sahibinin kapısını tamamiyle yabancıya açmak, gelen kişiye yemek vermek, gece yatmasına izin vermek ve esasen bu konuda ısrar etmek anlamı vardı. Bu tür hayran olunan açık konukseverlik, en temel insan ihtiyacının giderimi gibi neredeyse tüm medeniyetlerde vardı.” (Zeldin 1994:437)

Konukseverlik yabancıyı ‘sorgulamaksızın’ misafir etmeye dayanan modern öncesi toplumlarda, günümüz toplumdaki ‘eğlenme’ anlamından çok farklı motivasyonlarla hayata geçmiştir. Yabancıyı kontrol etmek ve olası tehditleri ortadan kaldırmak türünden güvenlik kaygısını dindirmek adına pratikleşmiştir. Bu tarihsel bağlamında konukseverlik ilişkileri, özel alanda, kelimenin tam anlamıyla ev sahibi-misafir etkileşimin gerçekleştiği mikro toplumsal ilişkilerde sergilenmiştir.

Özel ve kamusal ayrımı, konukseverliğin ev içi bir pratik olarak sergilenmesi ile konukseverliğin ticarileştirilmesi arasındaki bölünmeyle açıklanmaktadır. Zeldin (1994) 16. Yüzyıl İngiltere’inde; ‘üst sınıfların hayır işlerini kendi yerlerine yaptırarak kilise görevlilerini atamaya başlamaları’ ile konukseverliğin anlamının değiştiğini söylemektedir. ‘Böylelikle ziyaretçileri ile olan doğrudan teması kaybettiler ve misafirlerle baş etmenin baskısından kurtuldular... konukseverlik eskisi gibi olmadı. Konukseverlik, konukseverlik endüstrisi tarafından yerinden edildi” (Zeldin, 1994: s.438). Burjuvazinin kendi hayır işlerini yaptırmak için kilise görevlilerini aracı etmesi ile başlayan tarihsel dönüşüm, genel bir endüstrileşme sürecinde konukseverliğin endüstrileşmesine de neden olmuştur.

Sosyal kontrol aracı olarak konukseverlik, özel (*domestic*) konukseverlik ilişkilerinde ev sahibi-misafir etkileşimlerinde ortaya çıkmaktadır. Ancak mikro ilişkilerde gerçekleşen konukseverliğin, modern öncesi döneme atıfla kavranan ‘bütünüyle yabancıyı’ kontrol altına almak adına gerçekleşmediğini belirtelim. Özel alan konukseverliği günümüz toplumların büyük bir kısmında, hakkında asgari bir güven duyulan misafire yönelik gerçekleşmektedir. Bu güven ilişkisi sağlanmaksızın ‘tanrı misafiri’ ağırlamak gibi konukseverlik pratikleri modern toplumlarda sık rastlanabilecek bir durum değildir. Ancak modern toplumsal ilişkiler bağlamında gerçekleştiğinde bile konukseverlik, sosyal kontrol mekanizması olarak devreye girmektedir. Misafire yönelik görünür bir tehdit algısı yoktur ancak ev sahibinin içinde bulunduğu toplumsal alana içkin yapısal durumların yarattığı kontrol mekanizmaları çalışmaya devam eder.

Ev sahibi misafir ilişkisinin gerçekleştiği alanın başlıca konfigürasyonu özel mülkiyetin ortaya çıkarttığı otorite ilişkileridir. Evin kullanım hakkına sahip olan kişi, bu otoritesinin sarsılmasına yönelik hiçbir eyleme müsaade etmez. ‘Misafir adabı’ olarak belirlenen kültürel normlar aracılığıyla da misafirin bu otoriteyi kabul etmesini bekler. Hem ev sahibi hem de misafir bu soyut mutabakata uyduğu sürece konukseverlik pratiği sergilenebilir. Modern dönem özel alan konukseverliği için gerekli -misafir edilen kişiye

yönelik asgari- güven bu mutabakattan ortaya çıkmaktadır. Misafirin ağırlandığı yerde ev sahibi gibi davranması beklenemez. Evin içerisinde bulunduğu sürece, karar alma süreçlerinde daima evin otoritesine danışması beklenir. Kendisinden önce oluşmuş verili kuralları ihlal etmesi ayıplanır. Bu kuralların ihlal edilmesi durumunda, son kertede misafir olabilmenin koşullarını yitirebilir.

Modern döneme ait özel alan konukseverliği asgari güven ilişkisi olmaksızın gerçekleşmemesine rağmen, 'kendi evinde misafir olabilmek' riskini bertaraf etmeye yönelik kontrol mekanizmaları çalışmaya devam etmektedir. Ev sahibinin konukseverlik etkileşiminde sahip olduğu otoritesinin temel gücü, o evin kullanım hakkına sahip olmasından gelmektedir. Kullanım hakkının 'gasp' edileceğine yönelik kaygısı, otoritesinin tamamen ortadan kalkacağı bir ilişki biçimini kabul etmemesine sebep olacaktır. Bundan dolayı konukseverliğin kontrol mekanizması, evin kullanım hakkında karar alıcı öznelerin, kendi bağlamında tek otorite alanını kaybetmemesi adına devreye girmektedir. Ancak bu noktada kontrol mekanizmalarının sadece ev sahibi öznenin amaçlı eylemleri ile anlaşılamayacağını belirtelim. Bu mekanizmaların, ev sahibi ve misafir etkileşimin gerçekleştiği toplumsal formasyonun kültürel normları tarafından önsel belirlenmiş içeriği de söz konusudur.

Örneğin özel alan konukseverliğin kontrol mekanizmalarından biri olarak, 'kapıya kadar geçirme' ritüelini ele alalım. Misafirperverliğin nezaket normlarından biri olarak yerine getirilen bu ritüelin, koşullu konukseverliğe içkin otorite ilişkilerini temsil eder bir mahiyeti vardır. Misafirin çok önemsendiğini gösteren bu sembolik etkileşimin, etkileşimin gerçekleştiği yapısal alanın eşitsizlik örüntüleri içerisinde başka bir anlamının olabileceğini düşünmek gerekir. Ev sahibi-misafir etkileşiminin gerçekleştiği alanın yapısal eşitsizliğini evin özel mülkiyeti üzerinden betimlediğimizde kapıya kadar geçirme ritüeli, ev sahibinin misafiri ağırladığı mekanın kendisine ait olduğunu ifade etmenin aracına dönüştüğünü görebiliriz. Kapıda karşılama ve kapıya kadar geçirme ritüelleri, ev sahibinin otoritesinin sınırlarının göstergeleri olarak, konukseverliği sosyal kontrol aracı bağlamında ele almaya olanak sağlamaktadır. Konukseverliğin kültürel normlarının çerçevesini sunan en önemli kaynaklar olarak dini inanç sistemlerinde referans bulan bu ritüeller aracılığıyla<sup>14</sup>, ev sahibinin özel mülkiyeti üzerinden otoritesini kontrol altına

---

<sup>14</sup> İslam'da misafirperverlik 'adabına' dair hadis anlatılarda bu ritüelin vurgusu açıktır. 'Kişinin misafiri dış kapıya kadar geçirmesi sünnettendir'(Camissağır, 2453-http1). Diğer hadis anlatımlarla ve ayetlerle bir arada düşündüğümüzde; İslam hukukunun özel mülkiyeti kollayan yapısı, benzer misafirperverlik ritüellerinin esasen ev sahibinin mülkiyet hukuku sınırlarını gösterir niteliktedir.

aldığını, başka bir tabirle yeniden ürettiğini vurgulamak gerekir. Ve bu ritüellerin tarihsel olarak misafirperverlik ilişkilerine gömülü olduğu kabul edildiğinde, özel alan konukseverliğin modern öncesi-modern dönem arasındaki sürekliliğini kavrayabilmek mümkün olabilmektedir. Özel mülkiyetin dolayımında gerçekleşen ev sahibi misafir etkileşimlerinin tamamı, ev sahibinin otoritesinin sürekliliği kapsamında gerçekleşmektedir.

Misafirperverliğin başka bir sembolik etkileşimi olarak ‘kendi evinmiş gibi’ mecazını örnek alalım. Bu mecaz da tıpkı kapıya kadar geçirme ritüeli gibi, etkileşimin gerçekleştiği alanın yapısallığını hesaba katmayan bir kavrayışla ‘iyi bir misafirperverlik’ örneği olarak kabul edilebilir. Fakat ev sahibinin ‘kendi evinmiş gibi’ mecazını kullanması, bir gerçeği misafire hatırlatma işini de görür: ‘Bu ev benim ve ben bu hakkı tanıdığım sürece kendi evin gibi kullanabilirsin’. Bu mecazın kullanımı genellikle misafirin karar alma sürecinde ev sahibine danışması sonrasında gerçekleşir. O anlık kararı onaylamak ya da ret etmek yerine, daha sonra alacağı kararların tamamında misafirin kendi evindeymiş gibi davranabileceğini söyleyerek kendi otoritesine gizil bir atıfta bulunur. Misafir bu imanın mecaz olduğunu bilir ve sonraki karar süreçlerinde ev sahibinin otoritesine danışmayı sürdürür. Misafir, bu jسته karşılık evin kullanım hakkında tek otorite olarak ev sahibinin olduğunu kabul etmeye devam edecektir. Çünkü (koşullu) konukseverlik ancak bu ev sahibi otoritesinde mutabık kalındığı sürece gerçekleşecektir.

Sembolik anlamı iyi bir misafirperver olduğunu imleyen bu türden misafirperverlik ritüelleri ve jestleri, gerçek ilişkiler bağlamında açık bir şekilde ev sahibi otoritesinin sınırları içerisinde kalındığı sürece sergilenir. Ev sahibinin kontrol altında tutmak istediği ilişkiler, esasen bu otoritesinin ortaya çıktığı yapısal alanın ürettiği ilişkilerdir. Doğrudan misafiri (ya da yabancıyı) kontrol altına almak esas amaç değildir. Risk misafirin, herhangi bir bağlamda, ev sahibinin sahiplikten gelen otoritesini sarsma ihtimaline yönelik algılanmaktadır. Konukseverliğe dair böyle bir risk tanımı, onu sosyal kontrol aracı olarak tarihsel süreklilik içerisinde ele almayı ve böylelikle modern öncesi-modern dönem ayrımını ortadan kaldırmayı sağlar. Çünkü (özel alan) konukseverliğin kontrol altına almaya çalıştığı risk, esasen ‘ontolojik bir güvenlik duygusundan’ kaynaklanmaktadır(Giddens, 2012:88). Konukseverlik etkileşimlerine de gömülü bu ontolojik güvenlik, konukseverliğin sosyal kontrol aracı olarak tarih üstü anlamını vurgulayan bir mekanizma işlevi görmektedir.

Konukseverlik etiği bağlamından baktığımızda, ev sahibi iken misafir olabilme riskini kontrol altına almaya yönelik pratikler, koşullu konukseverliğin (özel alanda) bir sosyal kontrol aracı olarak kavranmasını gerektirmektedir. Bu kavrayışın bütüncül bir analizi gerekli kıldığı noktada, konukseverliğin siyasal kontrol aracı olarak pratikleşmesinin dinamikleri de açığa çıkartılmalıdır. Çünkü sosyal kontrol aracı olarak vuku bulan konukseverlik, yani mikro toplumsal alandaki ev sahibi-misafir arasındaki sembolik etkileşimler, geniş ölçekte makro iktidar ilişkilerinin toplumsal alanından dolayımınarak gerçekleşir. Böyle bir bağlamsal çerçeve kamusal/özel, sosyal/siyasal alanların ikilik olarak değil, ilişkisel olarak ele alınabilmesinin olanaklarını da sunar.

### **3.2 Siyasal Kontrol Aracı Olarak Konukseverlik: Yurttaşlık Hukuku Sınırlarında**

Kamusal alanda sergilenen konukseverlik pratiklerini, ulus devletlerin mültecilere yönelik geliştirdikleri politikalar bağlamında değerlendirmek gerekir. Ulus devlet rejiminin, mültecilerin hukuksal statülerine yönelik belirlediği sınırlar, aynı zamanda yurttaşlık hukukunun sınırlarını da belirlemektedir. Yurttaşlık hukuku modern öncesi döneme göre, modern ulus devlet rejiminde daha kapsayıcı bir hal kazansa da bu hukukun dışında kalan kesimler her daim var olmuştur. Yurttaşlık hukuku, diğer tüm kimlik inşaları gibi, ‘dışarıdakileri’ işaret etmeksizin ‘içerinin’ belirlenemeyeceği dikatomik bir ilişkiye tabidir.

Modern ulus devlet rejimlerinin yurttaşlık hukukunun tarihsel referansı Fransız Devriminin Yurttaşlık ve İnsan Hakları Bildirgesine dayanmaktadır. İnsan hakları, insanın doğuştan kazandığı bir hak olarak belirlenmiş olsa da bu hakkın Fransız ‘yurttaşları’ ile sınırlı tutulması, insan ile yurttaşın eşitlendiği bir perspektiften kaynaklanmaktadır. Böylece yurttaş için doğuştan sahip olunan haklar, yurttaş olmayan insan mevzu bahis olduğunda geçerliliğini yitirmektedir. Ulus devlet rejimlerinin üzerine temellendiği insan ve yurttaş ayrımı, mültecilik krizini ‘insan hakları’ bağlamından ele alan yaklaşımları olanaksız kılmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra devletsiz halklarla beraber azınlıklıklar ve mülteciler sorunu görünür hale gelmiştir. Büyük mülteci kitlelerinin ortaya çıkışı sonucunda Avrupalı ulus devletler, mültecilerin yeniden ülkelerine iade edilme yöntemlerini çözüm

olarak görmüşlerdir. Ancak bunu gerçekleştirmenin imkânsızlığı anlaşıldığında, mültecilerin durumu daha da vahimleşmiştir. Mülteciliğin kitlesel bir görünüm almasıyla bu istisnai yöntemler de işlevsiz kalmış böylece, temelini devlet-halk-ülke üçlüsünün oluşturduğu ulus-devletlerde mülteciler, bu üçlüyü bozmaya aday büyük bir tehlike halini aldığını göstermişlerdir (Arendt, 1998: 279). Bu nedenle ulus devletlerin durumu tek sorunsallaştırma biçimi bu mültecilerin nasıl sınır dışı edilebilecekleri olmuştur (Arendt, 1998: 283). Birinci Dünya Savaşı ile birlikte birçok Avrupa devletinin vatandaşlarını vatandaşlıktan çıkararak ya da ulusal haklarından mahrum bırakan yasalar çıkarmaya başladığını belirtmek gerekir:

“Bunların ilki 1915 yılında Fransa’da, "düşman" kökenlere sahip vatandaşlara ilişkindir; bunu 1922’de savaş esnasında "ulus aleyhinde" eylemlerde bulunmuş olanların vatandaşlığa kabul edilmesini yürürlükten kaldıran Belçika örneği takip edecektir; 1926’da İtalya’daki faşist rejim "İtalyan vatandaşlığına layık olmadıklarını" ortaya koyan vatandaşlar hakkında benzer bir kanun benimsemiştir; 1933 yılında sıra Avusturya’ya gelmiş ve bu silsile, Alman vatandaşlarını tam vatandaşlar ve siyasal haklardan mahrum vatandaşlar şeklinde ikiye bölen 1935 tarihli Nürnberg yasalarına kadar devam etmiştir. Bu yasalar ve sonucunda ortaya çıkan kitlesel uyruksuzluk, hem modern ulus-devletin ömrü hem de bu fikrin naif "halk" ve "vatandaş" nosyonlarından mutlak bir şekilde ayrılması açısından bir dönüm noktası teşkil eder.” (Agamben, 2012)

İkinci dünya savaşından sonra başlayan göç hareketleriyle ulus devlet rejimleri bir kez daha geniş mülteci krizi ile muhatap olmak zorunda kalmıştır. Bu sefer savaş öncesinde olduğunun tersine, uluslararası bir politika geliştirmeyi tercih etmişler ve BM çatısı altında, 1951 Cenevre sözleşmesi ve 1967 ek protokolle mültecilerin hukuksal statülerine dair ‘geniş kapsamlı’ çözüm getirmeye çalışmışlardır. Ancak bu sözleşmelerle çerçevesi belirlenen mültecilere yönelik hukuksal statü, kimi insan hakları aktivistlerince ileri düzeyde görülse de esasen ulus devletlerin kendi vatandaşlarına tanıdıkları ‘yurttaşlık hukuku’ sınırları içerisinde değildir. Bu sözleşmelerin çekince koyulabilen maddelerinin içeriği de hesaba katılınca, mültecilere yönelik belirlenen uluslararası hukukun, özünde ulus devlet rejiminin egemenlik alanlarını yeniden tahkim eden mahiyeti görülebilir. Mültecilerin hukukunu çözüme kavuşturmaya yönelik görece ‘hümanist’ bu sözleşmelere rağmen; özellikle Batı Avrupa ulus devletlerinin sürekli olarak geri kabul antlaşmalarıyla –özellikle 1970’li yıllardan sonra- mültecileri

sınırlarının dışında tutma gayreti sürmüştür(Batır, 2017)<sup>15</sup>. 2013 yılında imzalanan ve 2016 yılında yürürlüğe giren AB-Türkiye arasındaki mültecileri geri kabul antlaşması güncelliğini halen koruyan son antlaşmalardan biridir. Bu tarihsel izlek içerisinde mültecilik sorunu (ulus devlet sisteminde) daima sınırların dışında tutularak çözüm getirilmek istenen bir problem niteliği taşımaktadır. Fiili olarak sınırların dışında tutulmak istenen mültecilere yönelik hukuksal çerçeve, yurttaşlık hukukunun sınırlarının dışında istihdam edilerek oluşturulmuştur. Bundan dolayı mülteciler, modern ulus devlet rejimlerinin üzerine yükseldiği yurttaşlığın ‘istisnası’ olarak siyasal toplumun gündemine girmektedir.

Mülteci krizleri ulus devlet sisteminde, ‘kutsal’ ve ‘geri alınamayacak’ olan hakların, devlete tabi bir vatandaşın hakları değil ise tamamıyla korumasız olduğunu göstermiştir. Agamben(2009); Yurttaşlık ve İnsan Hakları başlığıyla kaleme alınan Fransız Devriminin ünlü bildirgesinin açmazına yönelik getirdiği eleştiride, yurttaş ve insan öznelerinin iki ayrı kategoride ele alınmasına vurgu yapar:

“Bu durum aslında dikkat edilirse 1789 Beynamesi’nin başlığının muğlaklığında zaten zımnen mevcuttur; Declaration des droits de l’homme et du citoyen’deki insan ve vatandaş terimlerinin iki ayrı gerçekliği mi isimlendirdiği yoksa, ikinci terimin aslında ilkini içerdiği bir hendiadys<sup>16</sup> mi oluşturduğu hususu belirsizdir. Saf insan gibi bir şey için ulus-devletin siyasal düzeni içerisinde otonom bir alan olmadığı, en azından, en iyi koşullarda bile mültecilik statüsünün vatandaşlığa kabul edilme ya da ülkesine geri gönderilme durumlarından biriyle sonuçlanması gereken geçici bir durum şeklinde değerlendiriliyor olmasından açıkça anlaşılmaktadır. Başka bir sıfatı haiz olmaksızın insanın bu durumunu sürekli koruması ulus-devlet yasaları açısından tasavvur edilemez bir durumdur. 1789’dan bu yana yazılmış hak beyannamelerine kanun koyucuları kendisine tabi olmaya mecbur bırakan ebedi ve hukuk-üstü değerler bildirileri muamelesi yapmayı bir yana bırakıp bunları modern devlet içerisinde gördükleri işlevler itibarıyla değerlendirmenin zamanı gelmiştir.” (Agamben, 2009)

---

<sup>15</sup> Geri kabul antlaşmalarının tarihi 19. Yüzyılın başlarına kadar gitmektedir. 1818-19 yıllarında Prusya ile Almanya devletleri arasında bir dizi geri kabul antlaşması imzalanmıştır. Literatürde birinci dalga geri kabul antlaşması olarak geçmektedir. İkinci dalganın Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra doğu Avrupa’dan başlayan göç dalgası akabinde yapılan geri kabul antlaşmaları olduğu kabul edilir. Üçüncü ve son dalga olarak; 2000’li yıllarda yapılan geri kabul antlaşmaları, AB-Türkiye geri kabul antlaşmasına denk gelmektedir(Batır, 2017: 588).

<sup>16</sup> *Hendiadys*, aynı anlamı belirten bir isim ile bir sıfatın iki isimle ifade edilme tarzına denmektedir. Bir sıfat olarak vatandaş(Yurttaş), insanla özdeşleştirilerek atıfta bulunduğu anlamın ötesine geçmektedir. Latin kökenli bu ifade tarzı, Agamben’in modern ulus devletlerin yurttaşla insanı eşitleyen mantığına yönelik eleştirisinin bir parçası olarak okunmalıdır.



Batı Avrupa’da ulus devlet sisteminin ortaya çıkması; burjuva sınıfının ekonomik egemenliğini, siyasal egemenliğe çevirebilecek en uygun siyasal örgütlenme modeli olarak benimsemesine dayanmaktadır. Tarihsel materyalist bu vurgu, ulus devlet sisteminin indirgemeci bir bakış açısıyla kavramlaştırılmasını zorunlu kılmaz. Zira ulus devlet rejiminin inşa edilmesinin tek dinamiğinin burjuva sınıfların siyasal mücadeleleri olmadığını; rejimin ilk ortaya çıktığı Batı Avrupa’ya özgü kültürel, toplumsal ve olumsal bir takım etkileşimler olduğunu da belirtmek gerekir(Giddens, 2010). Ancak tarihsel maddeci bir okuma, ulus devlet rejimi ve yurttaşlık ilişkisine dair, günümüz mültecilik krizini anlamak adına daha gerçekçi veriler sunmaktadır.

Burjuvazinin aristokrasi karşısında kazanacağı siyasal bir zafer için muhakkak toplumsal bir desteğe ihtiyacı vardı. Ekonomik olarak rakipleri karşısında muazzam bir güce sahip olsa da monarşiyi devirecek siyasal kapasiteye sahip değildi. Tam da bu noktada derebeylik sisteminde ezilen serflerin, ‘özgür yurttaş’ olmaya dair eğilimleri ve istekleri örgütlenmeye müsait, burjuvazinin siyasal amaçlarına uygun bir zemin sunmuştu. Kapitalistlerin egemenlik mücadelesi kendilerini, toplumun büyük kısmını oluşturan mülksüzlerle aynı çatı altında bir araya getirecek siyasal tanımlamaları zorunlu hale getirmekteydi. Bunu da ancak ortak çıkar vurgusunun kuvvetli olduğu kavramlarla yapabilirlerdi. Çünkü tarih boyunca egemenler, kendi çıkarlarını toplumun tüm kesimlerinin çıkarları gibi göstermişlerdir: ‘Gerçekten, kendisinden önce egemen olan sınıfın yerini alan her yeni sınıf, kendi amaçlarına ulaşmak için de olsa, kendi çıkarını, toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı olarak göstermek zorundadır.’(Marks, 2010: s.77)

Marks’ın gösterdiği bu zorunluluk ilişkisi, yurttaşlık kavramına atıfla ulus devlet sisteminin inşa edilmesinin arka planında yatan egemenlik ilişkilerini gözler önüne seren gerçekçi bir çerçeve sunmaktadır. Yurttaş kavramı, içinde bulunulan toplumun sınıfsal farklılıklarının üstünü örten bir anlama sahiptir. Kavramın atıfta bulunduğu bu homojen yapısı gereği, sınırları kesin olarak belirlenmiş bir içeriğe sahip olması gerekir. Sınırları kesin olarak belirlenmiş her kavramda olduğu gibi, sınırın içi tarif ediliyorsa bir de dışarısının tarif edilmesi gerekir. Mültecilik olgusu bu bağlamda yurttaşlık kavramının dışarısı olarak –inşa edilmemiş- ancak kendini dayatmıştır. Yurttaşlık ile insan özneyi ayıran modern ulus devlet sistemleri, mülteciyi ‘insan’ kategorisinde ele almayı imkansız

hale getirmektedir. Bundan dolayı mülteci sorununa yönelik geliştirilen politikaların açmazlarını ‘insan haklarının eksikliği’ türünden liberal perspektiften ele almak bütünüyle hatalı bir kavrayıştan kaynaklanmaktadır. Mültecilik sorunsalının temelinde, modern ulus devlet rejiminin yurttaşlık tasavvuruna dair içkin yapısal problemler söz konusudur. Bu yapısal problemi, insan haklarının yurttaşlık hakkına indirgenmesi olarak kavramlaştırmak gerekir.

Yurttaşlık hakkını insan haklarını eşitleyen ulus devletin bu genelleştirici mantığı içerisinde, mültecilerin hiçbir temel hakka sahip olamama durumu gündeme gelmektedir. Arendt’e göre bunun sebebi; mültecinin, haklarını savunacak siyasal bir toplum üyesi olamamasından kaynaklanır:

“İster Amerikan ifadesiyle hayat, özgürlük ve mutluluğu arama hakkı olsun, ister Fransız formülasyonundaki gibi hukuk önünde eşitlik, özgürlük, mülkiyetin korunması ve ulusal egemenlik ilkeleri olsun, bütün bu haklar yurttaşların haklarıdır. Hak-sız olmanın trajik yanı, bu insanların hayat, özgürlük ve mutluluk arayışından mahrum olmaları değil, artık bir topluluğa ait olmamalarıdır” (Arendt, 1998: 275)

Arendt’in ‘haklara sahip olma hakkı’ olarak işaret ettiği durum, bir devletin yurttaşı olarak temel haklara erişebilme gerçeğini işaret etmektedir. Yurtsuzlar, devletsizler ya da mülteciler böyle bir topluluk üyesi olmadıklarından dolayı, temel haklardan muaf olabilme durumuyla karşı karşıyalardır. Mültecilerin temel haklarını belirleyen hukuksal statünün çerçevesini belirleyenler, onların bu temel haklara erişiminin engeli olarak ulus devlet sistemleri ve egemenleridir. Mültecileri dışarda tutan siyasal toplum, mültecilerin hukuksal statüsünü belirlemektedir. Bu durumda ortaya çıkan sonuç; sürekli olarak mültecileri geri göndermeye dayanan, -en iyi ihtimalle- mültecileri içeride tuttuğu noktada bile ancak yurttaşlık hukukunun sınırları dışında kalmaya zorlayan politikaların inşa edilmesidir. Tüm bu politik yaklaşımlar, egemenliğin yeniden tahsisini sağlayan kontrol mekanizmaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yurttaşlık söylemi kendi ülkelerinden çıkıp daha ‘konforlu’ bir yaşam için başka ülkelerin kapısını çalan mültecilerin hareketliliğini denetim altına almaya yarayan, ‘uluslararası alanda meşru bir gerekçe’ olarak görülmektedir(Kartal, 2010: 234).

İçeride olan dışarıdakiler, yani yurttaş olmayan misafirler olarak mültecilere yönelik hukuksal statü (ya da konukseverlik politikaları) siyasal iktidarın yeniden üretimi bağlamında iki aşamalı işlev görmektedir. Birinci aşamada, dışarıdakilerin tarifi içerisinde

sınırlarını belirlemektedir ve böylece (ulus-devlet) egemenliğin ya da iktidarın sınırları net olarak çizilmektedir.

İkinci aşama ise daha gizil bir mekanizmayı devreye sokarak, iktidarın kurumsallaşmasının en önemli ayağını oluşturur. Yukarıda özetlendiği gibi yurttaşlık söylemi etrafında, egemenler ile ezilenlerin çıkarları aynılaştırılır. Böylelikle egemen sınıfların iktidarı, yurttaşlık perdesiyle gizlenmeye çalışılır. Ezilen toplumsal sınıflar, yurttaşlık kavramı içerisinde egemen sınıflarla ‘aynı gemide’ olduğuna dair kapıldığı illüzyonun etkisiyle hareket ederler. Bu durumda dışarıdakiler olarak mülteci ‘tehdidi’ olmadığı koşullarda dışlanan toplumsal kesimler, mültecilere yönelik dışlayıcılığın taşıyıcılarına dönüşerek, iktidarın yeniden üretimine ortak olabilirler. Bir örnek olarak Nisan 2017’de İzmir’in Torbalı ilçesinde, Suriyeli mültecilere yönelik saldırıları ele alalım<sup>17</sup>. Saldırıları gerçekleştirenlerin insanlardan bir kısmını Kürtler ve Romanlardan oluşmaktaydı. Daha önce benzer saldırı girişimlerinin, yine Torbalı ilçesinde Kürtlere karşı örgütlendiği vakalar da mevcut<sup>18</sup>. Daha önce dışlayıcılığın ‘nesnesi’ olan ezilen toplumsal kesimlerin, mültecilere yönelik dışlama girişiminin öznesi konumuna dönüştüğü bu vaka, yurttaşlık mantığının ‘içeriye’ nasıl homojenleştirdiğine dair bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. T.C. yurttaşı olarak Torbalı’da yaşayan bir kısım ‘Kürtler’ ve ‘Romanlar’, yurttaş olmayan Suriyeliler karşısında, kendi kimliklerine dair toplumsal formasyon içerisindeki dışlanma mekanizmalarını bir kenara koyarak, ‘ev sahibi’ egemenliğin yeniden üretimine tahvil edilebilecek dışlama fiillerine girişmişlerdir. Yurttaşlık hukukunun ayrıcalıklı statüsü; ‘misafirin’ olmadığı koşullarda ev içi dışlama şiddetinin nesnesi olan kesimlerin, misafir karşısında ‘evin sahibi’ temsilinde hareket etmesinin zeminini sağlamaktadır. Bu hukuksal ayrıcalık aynı zamanda kesin bir illüzyon olarak işlev görmektedir. Sahip oldukları toplumsal kimliklerle egemenlik haklarını asla kullanamayan özneler, yani ‘evin’ kullanım hakkında özne olarak bulunamayan evin ötekileri diyerek tanımlayabileceğimiz kesimler, misafirin varlığı karşısında kendilerini ‘ev sahibi’ gibi hissetmektedirler.

Siyasal kontrol aracı olarak kamusal konukseverliğin, yurttaşlık kavramı etrafında gerçekleşen mahiyeti bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Hem mültecilerin dışarıda tutulmasını sağlayacak mekanizmaların geliştirilmesi hem de içeride eşitsizliğe dayalı farklılaşmanın üstünü örtmesi anlamında, egemen sınıfların iktidarını yeniden üreten bir

---

<sup>17</sup> Kaynak: [http 2](http://2)

<sup>18</sup> Kaynak: [http 3](http://3)

fiil olarak anlaşılmalıdır. Yurttaşlık hukuku kamusal konukseverliğin siyasal kontrol anlamına atıfla yorumlandığında, koşullu konukseverliğin –yani konukseverliğin hukuksal formunun- konuksevmez bir politikayla bağlantı noktaları, otorite dolayımı ilişkileri ve iktidarın yeniden üretimine dayalı sonuçları daha açık bir şekilde analiz edilebilmektedir.

### 3.2.1 Konukseverliğin Biyopolitiği

‘Biyoiktidar’ ya da ‘Biyopolitika’ kavramları, Foucault(2002) tarafından 18. ve 19. Yüzyıl Avrupa’sında ortaya çıkan, iktidarların ‘nüfus yönetimi’ için yeni teknoloji araçlarını tarif eden anlamıyla inşa edilmiştir<sup>19</sup>. Biyopolitika, politika düzeyinde bir kırılmayı işaret eder: ‘İnsan türünün yaşamına özgü olguların bilgi ve iktidar düzleminde, politik teknikler alanına girişidir’(Lemke, 2013: s. 20):

Biyopolitikanın nesnelere, tekil insanların varlıkları değildir ancak onların nüfus düzeyinde ölçülebilen ve gruplandırılabilen biyolojik özellikleridir. Popülasyon, doğum oranları, (kamusal) hijyen ve cinselliğin düzenlenişi türünden; modern öncesi dönemde özel alana ait olan konular, modern dönemim iktidar biçimi olarak biyo-siyaset aracılığıyla devletin üstlendiği işlere dönüşmüştür.

Biyopolitika kavramının, özellikle mülteci sorunsalı üzerinden okunmasını sağlayacak kuramsal katkı Agamben’in(2001, 2009) çalışmalarında ortaya konmuştur. Agamben için biyopolitika; 18. yüzyıldan itibaren klasik iktidar mekanizmalarının yerine geçtiğini ve böylelikle modernite açısından tarihsel bir kopuşu temsil ettiğini düşünen Foucault’un aksine, modern dönem batı geleneğinde bir kopuştan ziyade, klasik dönemden beri var olanın genelleştirilmesi ve radikalleştirilmesi olarak betimlenir(Lemke, 2013: s. 78). Antik Yunan ve Roma döneminde devşirdiği kavramlar setiyle, biyopolitikanın mekanizmalarına dair ayrıntılı bir kuramsal çerçeve sunar. Öncelikle iki kavram arasındaki ayrım üzerinden kuramı inşa etme girişimi söz konusudur. Politik iktidarın egemenlik alanını belirleyen iki asli terim, çıplak hayat(zoé) ile politik-sosyal- varlık(bios) arasındaki ayrımdır(Agamben, 2001: s. 19, 2009: s. 4)

---

<sup>19</sup>Biyopolitika kavramının kullanımının yüzyıllık bir tarihi olduğu bilinmektedir. 1920’lerin başlarında, devleti bir yaşam formu, bir tür canlı organizma olarak tasvir edip siyasal sistemler ile biyolojik süreçler arasında benzerlik kuran İsveçli siyaset bilimci Rudolf Kjellen kavramı sistematik hale getiren ilk kişidir (Lemke, 2013: s. 26).

Egemen iktidarın biyosiyaseti, politik varlıkla çıplak hayatı birbirinden ayıran sınırı hukuki olarak belirleme gücünü temsil eder. Bu sınır esasen her toplumda vardır ve iktidarlar her toplumda kendi ‘kutsal insanlarını’ belirlemektedir. Egemenlik kendini bu sınırı belirleme yoluyla yeniden üretir. Bu bağlamda değeri olan hayat ve değersiz görülen hayat ayrımı da ortaya çıkar. Değersiz görülen hayat ‘kamplara’ yerleştirilen hayatlarda görüldüğü gibi, ‘homo sacer’e’ yani çıplak hayata karşılık gelmektedir (Agamben, 2001: 182). ‘Çıplak hayatlar’, hukuki korumalardan yoksun, varlığın sadece canlılığa indirgendiği toplumsal kesimleri ifade etmektedir. Agamben’in egemenliğin biyopolitikasına dair çizdiği bu kavramsal şema, mültecilerin siyasal düzlemde içinde buldukları ilişkileri açıklar niteliği söz konusudur. Esasen kuramına yönelik geliştirilen eleştiriler, biyopolitikayı ‘sadece göçmenler veya sığınma talep edenlerin hukuki haklarından yoksun olanlarla sınırlaması’ üzerinedir(Lemke, 2013: s. 86). Bu eleştirileri paranteze alarak, Agamben’in biyopolitika üzerinden analiz ettiği toplumsal ilişkileri, mültecileri karşılama pratiklerine odaklanan bu araştırmanın kuramsal çerçevesi içerisinde başvurulacak bir analiz birimi olarak değerlendirmek gerekir. Bu noktada açıklayıcı potansiyeli açısından, Agamben’in (mülteci) ‘kamplar’ üzerinden giriştiği biyopolitikaya dair kuramsal açıklamalarına bakılmalıdır.

Agamben’e göre çıplak hayat ile politik varlık arasındaki sınırı simgeleyen uzamlar olarak ‘kamplar’, ‘çıplak hayatın’ sistematik olarak üretildikleri yerlerdir. Modern dönemde inşa edilen kamplar, Nazilerin inşa ettiği imha kamplarından önce, ulus devletler tarafından mültecilere yönelik inşa edilen kamplardı (Agamben, 2009):

“Kamplar, kesin bir yerleştirme (ülke) ile kesin bir düzen (Devlet) arasındaki işlevsel bağ üzerine bina edilen ve hayatın kaydı (doğum ya da ulus) için otomatik kurallara dayanan modern ulus-devletin siyasal sisteminin daima krize girdiği ve Devletin de ulusun biyolojik hayatının gözetimini asli görevlerinden biri olarak üstlendiği bir zamanda ortaya çıkarıldı” (Agamben, 2001: 227).

Ulus devletlerin siyasal sistemlerini krize sokan güncel olgu olarak mültecilik, ‘doğumluluk ile milliyet arasındaki’ özdeşliği bozarak, devletin ‘egemenlik üretim kurgusunu’ temelden sarsmaktadır. Agamben modern dönem öncesi kampları, hukuki bir süreklilik üzerinden değil, ‘bir istisna hali’ üzerinden tarif eder ve modern dönemde egemenliğin biyopolitikasını bu ‘istisnanın maddileştirilmesi, olağanlaştırılması’ üzerine

inşa edilir (Agamben 2001, Lemke 2013, Yılmaz 2018). İstisna hali ‘bir tehlike’ karşısında hukukun askıya alınmasını ifade ederken; kamplar, hukuk yoluyla ‘tehlikenin’ daimi olarak uzak tutulmaya çalışıldığı mekanlara dönüşmektedir. Kamplarda yaşayan mülteciler, devletsiz- yurttaş olmayan- toplumsal kesimler olarak, politik(sosyal) varlıkları askıya alınmakta ve sadece biyolojik varlıklarına indirgenmektedir. Kamplarda yaşayan mültecilere yönelik hizmetlerin (buna sivil toplum örgütlerin ‘yardım’ faaliyetlerini de dahil edebiliriz) son kertede, mültecilerin salt biyolojik varlıklarını sürdürmeye yönelik projeler olduğunu söyleyebiliriz. Rozakou(2012), Yunanistan’da mülteci kampları üzerine yaptığı alan araştırması sonucunda mültecileri, ‘konukseverlik olarak adlandırılan biyopolitik hayırsever projelerin pasif alıcıları’ olarak betimlemektedir. Konukseverliğin biyopolitiği, ‘mültecileri misafir olarak tarif ederek, onlar güçten mahrum’ eder ve ‘depolitizasyona’ tutar. (Rozakou, 2012: 573)

‘Çıplak hayatın’ kristalize olmuş mekanları olarak kamplar aracılığıyla, ‘öteki’ olarak mülteci den gelebilecek tehlike kontrol altına alınmaya çalışılmaktadır. Kamusal konukseverlik, kampların oluşturulma mantığı aracılığıyla devletin biyopolitik kontrol mekanizmalarından biri olarak gerçekleşmektedir. Koşullu konukseverliğe içkin olarak betimlenen temel argümanlardan biri olan ‘içerisi’ ve ‘dışarı’ arasındaki belirgin sınırlar, mülteci kampları somutunda, modern dönem kamusal konukseverliğin biyopolitikasını gözler önüne sermektedir. ‘Modern biyosiyasetin temel karakteristiklerinden biri, içeridekiler ile dışarıdakileri teşhis ederek bunları birbirinden ayıran hayat-eşiğini sürekli olarak yeniden-tanımlama gereksinimidir’ (Agamben, 2001: 172).

Bu noktada bir parantez açıp belirtmek gerekir ki koşullu konukseverlik (ya da konukseverliğin hukuksal formu) içerisi ve dışarı arasında ‘hayat-eşiğinin’ sürekli olarak yeniden tanımlanmasına ihtiyaç duyan bir ilişki türü değildir. Derrida’nın kavramsallaştırmasında, bu eşik olmaksızın konukseverliğin(koşullu) vuku bulamayacak bir ilişki olduğunu biliyoruz. Eşiği olmayan hiçbir ev yoksa, eşiğin olmadığı hiçbir konukseverlik hukuku da söz konusu olamaz. Ancak bu eşiğin sürekli olarak hatırlatıldığı bir etkileşimler dizisinin, konukseverlik pratiklerinin içine gömülü olduğunu belirtmek gerekir. Hatta sürekli olarak yeniden hatırlatmalar olmaksızın (koşullu)konukseverliğin gerçekleşemeyeceğini iddia edebiliriz. Buradan yola çıkarak konukseverliğin biyopolitikasının, misafirin geçici olduğunun daimi olarak hatırlatıldığı bir ilişki yapısını gerekli kıldığını söylemek gerekir. Kamplar, konukseverliği hatırlatan en somut mekanlar

olarak karşımıza çıkmaktalar ve mültecilere ‘geçici misafir’ olarak bakan kamusal konukseverliğin açıklayıcı örnekleridir. Yaygın olarak mülteci kampı tarifi kullanılsa da bu mekanların hukuksal isimlendirilmesi ‘geçici barınma merkezi’ olarak belirlenmiştir. Bu tanımlamanın kamplarda ikamet edenlerin geçici misafir olarak görüldüğünü açık bir şekilde anlattığını ve esasen Türkiye’nin, mültecilerin statülerine yönelik hukuk politikalarıyla oldukça uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Türkiye, 1951 Cenevre sözleşmesine koyduğu çekince(coğrafi sınırlama) ile şu an Avrupa’dan gelmeyen tüm göçmenlere yönelik hukuki statüyü, ‘geçici koruma statüsü’ adı altında belirlemiştir. Geçici koruma statüsü verdiği insanları, geçici barınma merkezlerinde ağırlamaktadır<sup>20</sup>. Böylelikle, kamplarda yaşayan mültecilere ‘dışarıda’ oldukları hem kendi statüleri hem de yaşadıkları mekânın statüsü üzerinden çıplak bir şekilde anlatılmaktadır. Bu anlatım biçimi, kamusal konukseverlik bağlamında, hukuk aracılığıyla gerçekleşmektedir. Koşullu konukseverliğin yapısal dışlama mekanizmasına uygun olarak misafirin dışarıdan geldiği ve geçici olduğu gerçeği hukuksal bir çerçeveye sabitlenmektedir. Fakat bu çerçeve, sadece mültecilerin dışarıda ve geçici olduğu gerçeğini anlatmakla yetinmemektedir. Aynı zamanda içerideki iktidarı, yani ‘evin gerçek sahibini’ de hatırlatır mahiyeti söz konusudur. Önceki bölümde analiz ettiğimiz ulus devlet rejimlerinin yurttaşlık hukuku sınırlarında inşa ettiği mültecilere yönelik hukuksal tanımlama, devletin egemen sınıflarının yani gerçek ev sahiplerinin iktidarının yeniden üretildiği bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çerçevede konukseverlik ile biyopolitika arasındaki kavramsal kesişim noktasını, iktidarın kontrol mekanizmaları olarak betimlemek mümkün gözükmemektedir. Kamusal konukseverlik, biyopolitik mekanizmalar aracılığıyla, mültecilerin ‘evin’ kullanımı üzerindeki tüm politik haklardan mahrum bırakıldığı, sadece biyolojik bir varlık olarak yemek, içmek ve barınma ihtiyaçlarının giderildiği misafirler olarak muamele görmelerini zorunlu kılmaktadır. Böylece hem misafirden gelebilecek olası

---

<sup>20</sup> Son verilere(Şubat 2019) göre Türkiye’de 8 ilde toplam 13 Geçici Barınma Merkezi(mülteci kampları) bulunmaktadır ve toplam 142.676 ‘geçici’ bu merkezlerde yaşamaktadır. (http: 4) Bu merkezlerin kurulması, işleyişi ve yönetimi AFAD’ın 2015 yılında hazırladığı hukuki bir yönerge ile belirlenmiştir( Bu yönergede kamplar; içerisinde kurulacak konteynırların ve çadırların ölçüsü, yolların genişliği, giriş kapısı ile evlerin başladığı sınırın kaç metre mesafede olmasına kadar her ayrıntının hukuki olarak belirlendiği bir uzam olarak ele alınmış. Yönergeyi konukseverliğin biyopolitiği bağlamında ele aldığımızda, geçici barınma merkezlerinin mutlak bir kontrol mekanı olarak inşa edildiğini iddia edebiliriz.

tehditlerin ortadan kaldırıldığı hem de ev sahibinin iktidarının mutlaklaştığı siyasal bir kontrol aracı haline dönüşmektedir.

Bir kontrol aracı olarak konukseverliğin; sosyal/siyasal ve kamusal/özel ayrımlarını karşıt ikilikler olarak değil, içsel ilişkisel bir yapıda olduğundan bahsettik. Sosyal kontrol aracı olarak konukseverliği, özel alanda ev sahibi ile misafir arasındaki sembolik etkileşimlerde bulmaya çalıştık. Siyasal kontrol aracı olarak konukseverliği ise ulus devlet rejiminin tarihsel ve siyasal bağlamına içkin kategoriler üzerinden inceledik. Birbirine dışsal olmayan bu iki alanı, makro ve mikro analizler olarak ifade ettik. Konukseverlik bağlamında her ikili kategoriyi ilişkilendiren yapıyı otoritenin yeniden üretimi olarak tekrar vurgulamak gerekir. Otoritenin yeniden üretimini; ev sahibi ve misafir etkileşiminin –hem kelimelerin gerçek anlamında hem de mecaz olarak- içerisinde gerçekleştiğini tekrar edelim. Özel alanda gerçekleşen konukseverlik etkileşimlerini kuşatan sembolik söylemler, ritüeller ve davranışları kamusal konukseverliğin hukuksal yaklaşımları, biyopolitiği, söylem ve pratikleriyle düğümünü atan, otoritenin yeniden üretim sürecidir. Ve konukseverlik, bir kontrol aracı olarak bu otoritenin sürekliliğini sağlamaya yönelik kavramlaştırılmıştır. Bu kuramsal çerçeve, koşullu konukseverliği eleştirel bir bakış açısıyla ele alabilmenin yolunu sunmaktadır. Böylece araştırmaya hakim metodolojik paradigma olarak eleştirel realist yaklaşımla uyumlu analitik ve ontolojik çıkarımlar yapabilmeyen imkanları ortaya çıkmaktadır.

### **3.3. Konukseverlik ve Karşılıklılık: Sosyal Mübadele Aracı Olarak Konukseverlik**

Mütekabiliyet ilişkisini (koşulsuz konukseverliği dışarıda bırakarak) konukseverlik ilişkilerinin tamamına genişletebiliriz. Koşullu konukseverlik, misafiri ağırlamanın koşulları olarak; sosyal, ekonomik, politik ve kültürel anlamda pozitif bir karşılık beklentisini zorunlu kılmaktadır. Konukseverliğin atıfta bulunduğu anlam ilişkilerini analiz etmeye yönelik antropolojik çalışmaların önemli bir kısmı (Selwyn 2000, Brotherton ve Wood, 2007, Lashley 2000) kavramın karşılıklılık(mütekabiliyet) ilkesiyle olan bağlarını tarihsel bağlamda ele almıştır:

“...Böylece konukseverlik, toplumun ilk kuruluşunun merkezindeki davranışların belirleyicisi olarak kavranabilir. Emeğin meyvesinin takası ve paylaşımı, aslen avcılık ve toplayıcılıkla ilgili birliktelik ve mütekabiliyet, kolektif organizasyonların ve toplulukların



kalbidir. Sonraki gelişmeler yabancından korkmak ve onu kontrol altına almakla ilgilenmiş olsa da konukseverlik öncelikle karşılıklılık ve takası ve dolayısıyla fedakarlık ve cömertliği içerir.” (Lashley, 2000:4).

Konukseverliğin bu bağlamdaki mütekabiliyet ilişkisi bir kar beklentisinin ötesinde, denklik mantığı içerisinde işleyen ‘sosyal mübadele anlamında armağan ekonomisine dayalı’ bir mahiyete sahiptir (Lynch 2011: s. 9). Brotherton ve Wood(2007) konukseverliğin arkasında ‘çeşitli motivasyonlar olsa da daima mütekabiliyet beklentisi’ ile gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Karşılıklılık ilkesi, konukseverliğin koşullu formunda birbiriyle ilişkisel iki farklı mübadele biçimi ile hayata geçmektedir: sosyal mübadele aracı olarak konukseverlik ve ekonomik mübadele aracı olarak konukseverlik (Brotherton ve Wood, 2007:47).

Gelen misafiri kabul etmenin ya da dışarıda olmasına rağmen içeriye davet etmenin anlamı, davet eden/kabul eden için nasıl bir karşılık beklentisi içerisinde olduğuyla doğrudan alakalıdır. Bir sosyal mübadele aracı olarak konukseverlik, hiçbir ticari mübadeleyi içermediği durumda, sembolik birtakım değerler üzerine şekillenmektedir. Arkaik toplumlar için armağanın muhakkak bir mübadele prensibi ile gerçekleştiğini tespit eden Mauss (1934), misafir etmeyi de armağan tiplerinden biri olarak görmüştür. Armağanın muhakkak bir geri dönüşü olmak zorundadır çünkü cemaatin kolektif yapısı; armağanların ruhani, dinsel, hukuki ve siyasi prensiplerine dayalı döngüsellikinde vücut bulan ‘toplum faydalar sistemi’ üzerine kurulmuştur (s.23). Armağan vermek, bu araştırma bağlamında konukseverlik pratikleri sergilemek, doğrudan misafirden olmasa da geri dönüşü bir şekilde gerçekleşecek bir eylem olarak kavranmaktadır. Selwyn’a göre konukseverlik; çoğu kültürlerde ilahi anlamda bir mübadelenin parçası olarak ama bununla birlikte ‘itibarın mübadelesini’ de içeren bir ilişki şeklinde kendini göstermektedir (Selwyn, 2000:34-35).

Telfer (2000) konukseverlik pratikleri içerisinde beklenen karşılığın sosyal boyutlarına, ‘yemek ve barınma’ ihtiyacının yanı sıra ‘arkadaş edinmek’ ya da ‘ortam yapmak’ gibi olayları da eklemiştir (Telfer, 2000: s.43). Bireysel misafirperverlik ediminden yola çıkarak yapılan bu analizi araştırmanın vakaları içerisinde ele aldığımızda misafirperver pratikleri olan kolektif organizasyonlara dahil olmanın, arkadaş ortamı edinmeye dair bir beklentiyi içerdiğinden bahsedebiliriz.

Güncel mültecilik krizi karşısında konukseverlik pratikleri içerisine giren bireylerin sosyal mübadelenin bu bağlamdaki ilişkileri üzerine şekillenen motivasyonları açık bir şekilde kendini göstermektedir. Ancak bu noktada, karşılıklılığın denklik mantığında ilerlemesini engelleyici belirgin bir faktör olarak günümüz toplumsal formasyonun ilişkilerinin kolektif bir cemaat yapısına uygun olmadığı gerçeğini unutmamalıyız. Eşitsizlik örüntülerinin yapılaştırdığı toplumsal ilişkilerde ve bu örüntüleri ortadan kaldırmaya yönelik eylemleri içermeyen etkileşimlerde karşılık, karlılığı içeren ve eşitsizliği yeniden üreten bir nitelik kazanmaktadır.

Bundan dolayı konukseverlik pratikleri sergilenirken, bu pratiklerin sergilendiği toplumun kolektif bir örgütlenmeyi ifade etmediği noktada, beklenen sosyal karşılık çoğu zaman bir karlılık beklentisini de içerebilir. Karlılık en nihayetinde sermaye birikim rejimini ortaya çıkarmaktadır. Ancak bu noktada, mülteci krizi karşısında sergilenen konukseverlik pratiklerinde, ekonomik sermaye biriktirme karşılığında girilen bir fiil söz konusu değildir. Bu genellemeyi sadece gönüllülüğe dayalı pratiklerle sınırlayarak; konukseverliğin sosyal mübadele aracı olarak sergilendiği toplumsal ilişkilerde biriktirilen sermaye biçimlerinin ekonomik olmayan –sosyal, kültürel ve sembolik-sermaye biçimleri olduğunu hatırlamak gerekir (Bourdeiu, 2014, 2010).

## II. KISIM: ANALİZ

### 1.Bölüm: Konukseverlik ve Uzam

Uzamin ayrıntılı bir analizi, konukseverlik ilişkilerin tarihsel ve kültürel bağlamda genişletilebilmesinin ve kuramsal yeniden insanın en önemli eşiklerinden biri olarak görülmelidir. Böyle bir analiz aynı zamanda konukseverliğin mekan ve zaman ilişkilerini açığa çıkarması beklenen bir mahiyete sahiptir. Çünkü konukseverlik – ister mutlak anlamda ister koşullu bağlamda olsun- ancak mekan ve zaman ilişkileri içerisinde kavranabilecek bir analiz birimi olarak düşünülebilir. Tersinden iddia edersek, konukseverliği sosyal bilimsel analiz birimine dönüştürebilecek kuramsal çerçeve ancak uzamın da derinlemesine tahlili ile mümkündür. Konukseverliğin mekana gömülü zaman içerisinde hangi aşamaları kaydettiğini ve kavramın atıfta bulunduğu ilişkilerin hangi yönlerinin değiştiği veyahut konukseverliğin uzam içerisinde aynı kalan yanlarının neler olduğu açıklığa kavuşturulmadan bütünsel bir analize ulaşmak mümkün değildir.

Sosyal bilimlerde uzamın toplumsal ilişkileri yapılandırıcı rolü üzerine önemli kuramsal perspektifler söz konusudur. Bu yaklaşımların bir kısmı uzam ile kapitalist üretim ilişkileri ve üretici güçler arasındaki bağı ortaya çıkaran, uzamın kapitalizmin yeniden üretimi açısından belirgin bir rolünü ifade eden çalışmalardır (Lefebvre, 2016). Ayrıca uzamı varoluşçuluk üzerinden ele alan, mekanın ‘tinselliği’ olarak gören ve dünyaların algılanmasına aracılık ettiğini söyleyen yaklaşımlar da mevcuttur (Marleau-Ponty, 2005). Foucault, disiplin ve denetimin uzamda gerçekleştiğini dolayısıyla mikro uzamın tarafsız olmadığını vurgulamıştır (Foucault, 2016). Bu çalışmada uzamın konukseverlik üzerinden analizi, Foucault’nun heterotopya kavramsallaştırması üzerinden gerçekleştirilecektir. Diğer uzam teorilerini bir kenara koyarak, heterotopya kavramı üzerinden analize girişilmesinin sebeplerine değinmemiz gerekmektedir. Öncelikle, uzamın yapılaşmasına dair diğer teorilerin ısrarcı bir şekilde üzerinde durduğu konu, uzamın egemen sınıflar tarafından tasarlandığına dair görüşlerdir. Buna karşın heterotopya kavramı ise, uzamın kendiliğindenliğini vurgulamaktadır ve böylece iktidar sınırlarını, eşitsizlik örüntülerini dışsal bir iktidarın amaçlı operasyonlarına bağlamak yerine, uzamın yapılaşma mantığına gömülü iktidar ilişkilerine bağlamaktadır. Bir uzam,

kendi oluşu içerisinde (egemen iktidar tarafından) hiçbir amaçlı müdahale olmaksızın da inşa edilmiş olabilir. Bu durumda dahi uzamın coğrafi sınırları, etkileşim alanları ve mimari yapısı iktidar ilişkilerinden muaf değildir. Heterotopya kavramı; kendiliğinden oluşan, bu türden ‘gerçek’ uzamın analizi açısından yerinde bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Bu araştırmanın analize tabi tuttuğu uzam olarak Basmane semti, iktidarın amaçlı olarak yeniden inşa ettiği bir alan değildir. Bu gerçeği, iktidarın gecekondulaşma semtlerini yeniden inşa ettiği güncel bir siyaset olarak kentsel dönüşüm projesinin Basmane semtinin ele alacağımız uzamına halen uygulanmamış olması üzerinden iddia edebiliriz.

Bir diğer sebep ise Foucault’nun; uzamı, kontrol ve denetim mekanizmalarının uygulandığı bir alan olarak kuramlaştırmasıyla alakalıdır. Uzam, heterotopik uzamda olduğu gibi kendiliğinden tarihsel olarak yapılaşmış da olsa bu kontrol mekanizmalarının ya da iktidar ilişkilerini içermek durumundadır(Foucault, 2016). Koşullu konukseverliğin bir kontrol mekanizması olarak, ‘ev sahibinin’ otoritesini denetlediği gerçeğiyle beraber düşünüldüğünde, uzamın konukseverlik ilişkilerinin merkezinde olduğunu daha rahat söyleyebiliriz. Heterotopya kavramının, diğer uzam teorilerinden belirgin farkı bu noktada devreye girmektedir. Heterotopik uzam, *panoptikon* değildir(Foucault, 2001), kontrol etmek için yaratılmamıştır. Buna rağmen koşullu konukseverlik ilişkilerinin içkin yapısına denk düşen, otoritenin kontrol edilmesini pratikleştiren olağan denetimleri sürdürmektedir.

Heterotopya kavramının kavramsallaştırılmasında ütopya kavramıyla kurulan içsel ilişki, uzamı analiz etmek için neden Foucault’nun yaklaşımının referans alındığına dair başka bir geçerli sebeptir. Heterotopyalar, ütopyalar karşıtı bir konumu temsil etmelerine rağmen Foucault’ya göre her daim ütopyalarla beraber ele alınmak durumundadır(Foucault, 2016). Basmane’de, mültecilere yönelik koşulsuz kabule yakın pratikler sergileyen, bu araştırmanın temel vaka analizine konu olan organizasyonlar ütopyik bir araya gelişin temsilleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı heterotopya/ütopya ilişkisini ikilik olarak değil, diyalektik olarak ele almayı kolaylaştıran kuramsal bir çerçeve sunan Foucault’nun uzam analizleri, araştırmanın bu bölümünün temel referansı olacaktır.

## 1.1 İzmir'in Enternasyonal Merkezi: Basmane/Namazgah, Tilkilik ve Kapılar Mahalleleri

Namazgah mahallesi, İzmir'in Konak ilçesine bağlı Basmane semtinin güney batı bölgesinin merkezinde bulunmaktadır. Agora antik kentin bulunduğu bu bölge, Suriye iç savaşından önce de İzmir'e gelen göçmenlerin ilk adresi olarak düşünülebilir. İç savaş öncesi Afrikalı göçmenlerin yoğunlukta olduğu namazgah mahallesi, 2013 yılında Avrupa Birliği ile Türkiye arasında imzalanan ve 2016'da yürürlüğe giren mültecileri geri kabul antlaşmasından önce, savaştan kaçarak Türkiye'ye sığınan ve buradan da Avrupa'ya gitmek isteyen mültecilerin yoğun olarak buldukları bir yerdi. Bu araştırmanın ilk pilot gözlemleri için İzmir'de bulunduğum sıralar Basmane esnafının tamamına yakını, kaçak yollarla Yunanistan'a ve adalarına gitmek isteyen mülteciler için bot ve can yeleği gibi ekipmanlar satıyordu. Kaçakçılık ekonomisinin yarattığı yoğun talep ve esnafın hızlı bir şekilde bu talebe ayak uydurması ve bu durumun kamusal alanda herkesin gözü önünde olması etik ile reel politiğin yer değiştirdiğinin açık bir kanıtıydı. Bu yer değiştirmeyi konukseverlik etiğinin sınırı olarak, bir eşik olarak tarif edebiliriz.



Resim 1.1: 2015 yılından Basmane Fevzi paşa bulvarı üzerindeki bir kaç esnaf

Çünkü reel politiğin insan eylemlerinde ne kadar belirleyici olduğunu gösteren bu tablo içerisinde, konukseverliği (mutlak ya da koşullu) ortaya koyan mekanlar ve ilişkiler

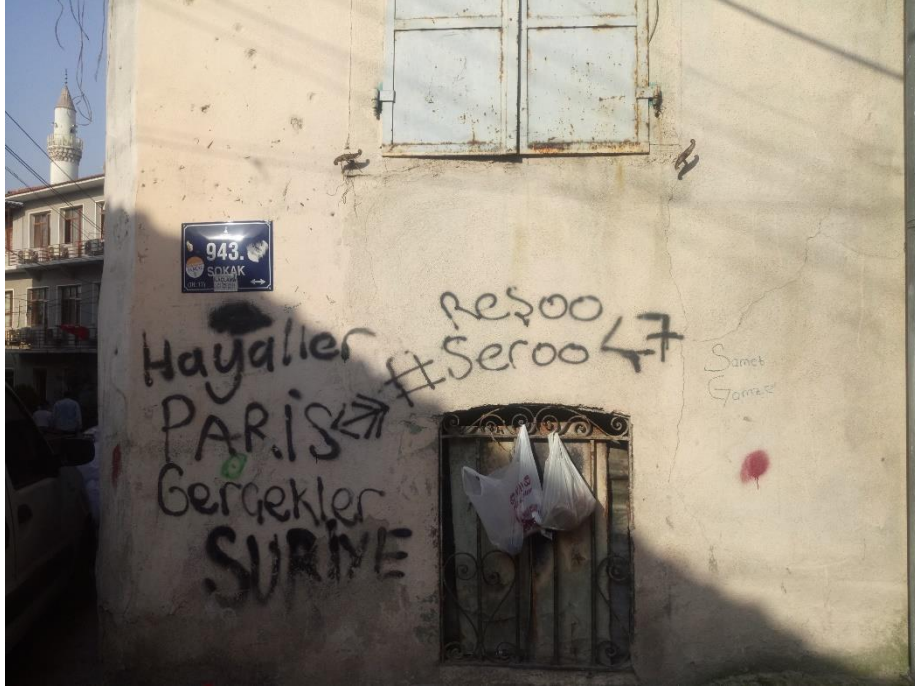
de mevcut. Mültecilere yönelik yardım faaliyetleri ile konukseverliği temsil eden pratiklerde bulunan *Hatuniye camii derneği* ve derneğin bulunduğu meydan bunlardan biri. Caminin avlusuna kurulan sofralarda her akşam yemek dağıtımı yapılmakta. Derneğin yönetim kurulu başkanı ve Hatuniye caminin eski müezzini olan Nuri; bu sofraların ‘herkes için kurulduğunu’ ve ‘sofraya oturanın Müslüman mı, Hristiyan mı’ olduğunun sorulmadığını ifade etmektedir.

Namazgah mahallesinin enternasyonal bir merkez haline gelmesinin tek nedeni mekan olarak şehir merkezine yakın olması değil. Agora, Tilkilik ve Namazgah mahallesi tarihsel olarak ele alındığında her daim konukseverliğin izlerinin sürülebileceği bir uzam. Yoksul İspanyol Yahudilerin 15.yüzyılda zorunlu göçe<sup>21</sup> tabi olarak geldikleri İzmir’de kurdukları yaşam alanları olan Yavuthaneler’in (Yahudihaneler) birçoğu, İzmir’i transit geçiş olarak kullanan göçmenleri misafir eden otellere dönüşmüş durumda. İspanyol Yahudilerinin Kortejo dediği bu yavuthaneler; sürgünle gelen Yahudilerin kalabalık şekilde ikame edebileceği, tüm kapıların ortada geniş bir avluya açıldığı, dışarıya pencereleri olmayan mekanlar şeklinde inşa edilmiş. Şu an Suriye iç savaşından sonra gelen bazı mülteciler de, otele dönüştürülmemiş bu kortejelerde ikame ediyorlar. Sefarad Yahudilerinden Suriye’li mültecilere uzanan mekanın bu tarihselliği, uzamın konuksever yapısına dair ip uçları sunmaktadır. Kendi içerisinde dini ve etnik homojenliği taşıyan bu mekanlar<sup>22</sup>, bu bağlamda heterojen bir uzamın içerisinde yer almaktalar ve bu uzamla bir eşik üzerinden ilişkilenebilirler. Bu eşik, araştırmanın kavramsal çerçevesinden yola çıkarak, ev sahibi ile misafir arasındaki eşik temsil ettiğini ifade edebiliriz. Bu koşullu konukseverlik ilişkisinin, uzamın kendinde var olan bir hafıza oluşturduğunu belirtmek gerekir. Bu hafızanın muhtemel etkisiyle, Basmane’de yaşayan insanların son mülteci krizi karşısında, ev sahibi iken misafir durumuna düşme kaygısının esiri olmadıklarını söyleyebiliriz.

---

<sup>21</sup> Uzun yıllar engizisyon mahkemesinin ağır baskıları altında yaşayan İspanyol Yahudileri, 1492 yılında çıkarılan krallık beyannamesi ile ülkeden sürgün edildiler (<https://www.jewishvirtuallibrary.org>). Bu sürgün sonrasında Yahudilerin büyük bir kısmı Osmanlı imparatorluğuna göç etti. Namazgah mahallesinde bulunan kortejoların tarihi bu dönemden sonra başlamaktadır (Beşikçi,2011).

<sup>22</sup> Bugün kortejoların yerini alan oteller, bu homojenliği büyük oranda devam ettiren bir temsiliyete sahip. Otellerin, ikame eden mültecilerin etnik ve bölgesel kökeni üzerinden sınıflandırıldığına şahit oldum. Örneğin eski bir kortejo olan Akhisar otelinin sahibiyle yaptığım görüşmede; otele çoğu zaman sadece Somaliler ve Kenya’dan gelen misafirleri olduğunu öğrendim. İşletme olarak böyle bir amacı olmasa da kendiliğinden gelişen ilişki ağının sonucunda böyle bir tablonun oluştuğunu belirtti. Oteller sokağında bulunan birçok otelin bu tarz homojen bir ‘misafir’ profili olduğunu da ekledi.



Resim 1.2: Namazgah mahallesinde bir duvar yazısı

‘İzmir’e gelen muhacirlerin ilk adresi burasıdır. Biz muhacirlere yardımlara çok eskiden beri devam ediyoruz’ diye ifade ediyor Nuri. Yoğun mülteci gelişlerine yönelik bu olağan bakışını ve namazgah mahallesini her daim misafir ağırlayan bir adres olarak işaret etmesini, uzamın tarihsel süreç içerisindeki bu özgün yapılaşmasına bağlamak gerekir. Bu yapılaşmanın örüntülerinde birçok ilişkiselliğin kendi bağlamında etkileri mevcut<sup>23</sup>. Ancak bu ilişkileri paranteze alarak konukseverlik bağlamından baktığımızda, Basmane bölgesine gelen misafirlerle koşullu bir yan yana gelişten bahsedebiliriz. Bu koşulları belirleyen en temel faktörün, konukseverliğin hukuksal formunda ortaya çıkan sınırlar olduğunu söyleyebiliriz. Ancak konukseverliğin koşullarını belirleyen sadece bu görünür hukuksal sınırlar olmadığını, gizil mekanizmalara gömülü anlamların var olduğunu da belirtmek gerekir.

<sup>23</sup> Bu yapının örüntülerinde; Yahudi kültürünün komünal yaşama dair özgün özellikleri, bu özgünlüğün oluşmasına katkı sunan tarihsel etkileri; ayrıca Osmanlı imparatorluk sisteminin siyasi bağlamı, Cumhuriyet rejimi ile beraber değişen toplum ilişkilerini ve belki de en önemlisi Yahudiler ile son mülteci krizi ile gelenler arasındaki süreksizliği ifade eden Müslüm gayri Müslüm ayrımının, mekânsal yan yana gelişteki etkisini hesaba katmak gerekir. Örneğin; Sefarad Yahudilerinin akşam olup işlerini bitirdikten sonra kortejolarına ‘kapanıp’ kendi aralarında sosyalleştiği bilinmektedir. Ancak günümüz mültecileri için bu kadar keskin içe kapanışların olmadığını söyleyebiliriz.

## 1.2 Heterotopik Uzamın Aynası: Kapılar

Foucault (2016) başka mekanlara dair adlı konferansında tıp biliminden aldığı heterotopya kavramını, ütopya kavramıyla kurduğu diyalektik içerisinde ve mevki-uzam analogi ilişkisinde ele almıştır:

“Ütopiyalar, gerçek yeri olmayan mevkiledir. Ya mükemmelleşmiş toplum ya da toplumun tersidir; fakat her halükarda, bu ütopyalar özünde, esas olarak gerçekdışı olan mekanlardır. Yine ve muhtemelen bütün kültürlerde, bütün toplumlarda gerçek yerler, fiili yerler vardır, bizzat toplumun kurumlaşmasında yer alan ve karşı-mevki türleri olan fiilen gerçekleşmiş ütopya türleri olan yerler vardır- gerçek mevkiler bunların içinde hem temsil edilir hem de tartışılır ve tersine çevrilir-, bunlar fiili olarak bir yere yerleştirilebilir olsalar da bütün yerlerin dışında olan yer çeşitleridir.” (2016:295)

Foucault ütopyalara karşı bu mevkileri heterotopyalar olarak adlandırmıştır. Heterotopya'nın bir uzam analizinde nasıl kullanılabileceğine dair yaptığı soyutlamalar ile ulaştığı ilkeler aracılığıyla, kavramın sosyal bilimsel bir uzam analizinde kullanılabilmesinin önünü açmıştır.<sup>24</sup>

‘Heterotopyaların, birçok mekanı, bir çok mevkiyi kendi içlerinde bağdaşmaz olan birçok mekanı tek bir gerçek yerde yan yana koyma gücü vardır’(Foucault, 2016s.298). Basmane'nin namazgah mahallesinden kapılara uzanan bölgesinde gerçek yan yana geliş olarak birbiriyle ilişkisel iki olgu ön plana çıkıyor. Bunlardan ilki, ikili karşıtlıklar gibi görünen konukseverlikle konuksevmezliğin, konukseverliğin koşullu formuna içkin olarak ortaya çıkan yan yana gelişlerdir.

Buna örnek olarak daha önce bahsettiğimiz etik-reel politik yer değiştirmeyi yeniden ele alabiliriz. Basmane'nin Namazgah Mahallesi'ne giriş sınırında, Çankaya istikameti boyunca sıralanan esnafın tamamının kaçakçılık ekonomisine katılımı ve bu

---

<sup>24</sup> Konferans metninde bu farklı mekanların okunmasını konu edinmiş olan bir tür sistematik tanımını, ‘mekanın hem mistik hem de gerçek bir tür tartışmasını düşünmeye sevk edebilecek betimlemeyi’ heterotopoloji olarak adlandırır (s.296). Foucault bu betimlemeyi yaparken pozitivist evrensel genel geçerlilik ilkesini tersine çevirerek, heterotopya'nın ilk ilkesi olarak istihdam etmektedir. ‘Evrensel olan tek bir heterotopya bile bulunamaz’. Tam da bu ilke sayesinde, sosyal bilimsel bir araştırmada uzam analizi olarak heterotopya kavramını kullanabilmenin önu açılabilir. Bu ilkelerden üçüncü ve beşinci olarak sıralanan çerçeve ile bu araştırmanın veri alanı olarak Basmane bölgesinin mekansal ilişkileri arasında kurduğum bağlantı; heterotopik bir uzam tanımlaması yapmama olanak tanımaktadır.



fiili sınırdan içeri girdiğinizde karşılaştığımız koşullu konukseverlik pratiklerinin mekânsal yan yana geliş heterotopik uzamı temsil etmektedir. Ancak burada bu temsilin sadece konukseverlik etiği dışında kabul edilebileceğini belirtmek gerekir. Çünkü koşulsuz konukseverlik bağlamında; mültecilere yönelik yardım faaliyeti içerisinde ortaya çıkan konukseverlik söylemi ile onların can bedeli yolculuklarının ekonomisinden pay kapmaya çalışan ticari eylemler arasında keskin bir ayırım, açık bir bağdaşmazlık yoktur. Her iki pratiğin bağdaşmazlık sınırı reel-politik içerisinde ortaya çıkmaktadır. Saf etik, bu araştırmanın kuramsal çerçevesi açısından konukseverlik etiği, bağdaşamaz olan bu iki pratiğin kesişimini net olarak ortaya koymaktadır. Bu yüzden uzamın heterotopik temsili, konukseverliğin yapı bozuma uğratılmamış pratiğinde yani koşullu konukseverlik formunda anlaşılabilir.

Bağdaşamaz yan yana geliş örnek olarak ortaya koymaya çalışacağımız ikinci olgu, uzamın bir zati kendi sosyo-kültürel yapılaşmasına dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Namazgah mahallesindeki Yahudihaneler ile Müslüman yerleşimlerin, kapılar semtinde Ortodoks Hristiyan cemaatin mekan hafızasındaki izleri ve bu izlerden günümüze kalan en belirgin mekan olarak *Aziz Vukolos Klisesi*'nin yan yana gelişini, uzamın heterotopik yapılaşması bağlamında ele almak gerekir. Bu yan yana gelişin sadece mevkisel bir ilişkilene üzerinden gerçekleşmediğini aynı zamanda bu araştırmanın kuramsal çerçevesine uygun olarak, güncel mültecileştirme krizi bağlamında konukseverlik pratikleriyle de doğrudan bağlantılı olduğunu belirtmek gerekir. *Hatuniye* caminin bulunduğu mekan mültecilerin gündelik yaşamlarının önemli bir parçası iken, yavuthanelerin önemli bir kısmı ise mültecilerin Basmane bölgesinde ikame ettiği meskenler olarak karşımıza çıkmaktadır. *Aziz Vukolos Klisesi* de mülteci krizinin sonuçları üzerinden pratik faaliyetleri olan inisiyatiflerin zaman zaman konferanslar düzenlediği bir mekan haline dönüşmüş durumda. Bunun en önemli sebebi kilisenin, mültecilerin yoğun yaşadığı bir mahallede ve mültecilerle dayanışma içerisinde

olan kapılar inisiyatifi, sokak çorbacılar derneği ve kent konseyi mülteci meclisine bir sokak mesafede olmasıdır.



*Resim 1.3: Kapılar mahallesinin Aziz Vukolos kilisesine çıkan ara sokağı. Sağda sırasıyla; Kapılar kolektifi, üst katı Deri ve Kundura işçileri derneği, bitişiğinde Sokak Çorbacıları Derneği ve üstündeki üç katta Konak Kent Konseyi Mülteci Merkezi.*

‘Heterotopyalar her zaman bir açılma ve kapanma sistemi gerektirirler; bu, heterotopyaları hem tecrit eder hem de nüfuz edilebilir kılar’ (Foucault, 2016: s. 300). Bu soyutlamayı Basmane (Namazgah ve Kapılar) bölgesi için somut bir analize çevirmek gayet mümkün. Fevzi Paşa bulvarından başlayıp Basmane tren garı boyunca uzanan hat; namazgah ve kapılar mahallelerini – bu mahallelerin tepe yamacında kalan kadifekale ve ballıkuyu gibi gecekondu semtlerini de dahil ederek- sınıfsal ve kültürel bir eksenle İzmir’in ‘elit’ merkezinden ayırmış durumdadır.



*Resim 1.4 : Fevzi Paşa bulvarından Basmane tren garına uzanan temsili eşik. Eşiğin fotoğrafta görünen üst kısmı heterotopik uzam olarak Namazgah, Tilkilik, Kapılar, Kadifekale ve Ballıkuyu mahalleleri.*

Şehrin merkezinde bulunan ama kültürel ve ekonomik olarak çevrede duran bu mahalleler, uzamın topografyasında ‘tecrit’ edilmiş bir mevki olarak konumlanmış. *Kapılar inisiyatifinin* hemen bitişiğindeki binayı kullanan sokak çorbacıları derneğinin çorba dağıtım faaliyeti sırasında tanıştığım Özge ile yaptığımız görüşmede, kapılar semtinin zihinsel kodlamalarda nasıl tecrit edildiğinin göstergeleri mevcuttu:

“Buraya ilk gelişimde açıkçası biraz tedirgin olmuştum. Pek iyi bilinen bir mahalle değil burası. Çorba dağıtımına akşam çıkıldığını öğrendiğimde tabii biraz daha arttı tedirginliğim. Ders kapsamında hocamız istediği için gelmiştik. İlk deneyimimde anladım önyargılarımdanmış bu tedirginliğim. Bir şekilde yanlış anlatılmış bize buralar, ben de yanlış tanıdım. Şimdi bu önyargılarımı kırdım, fırsat buldukça geliyorum çorba dağıtımına.”  
(Özge, Sokak Çorbacıları Derneği)

*Sokak çorbacıları derneğinin* kurucuları, İzmir’deki bir vakıf üniversitesinin eski öğrencilerinden oluşmakta. Bundan dolayı derneğin faaliyetlerine katılanların önemli bir kısmı bu vakıf üniversitesinin öğrencileri. Kapılar semtine yönelik kültürel ve sınıfsal tecrit, derneğin konukseverlik pratiklerine katılan birinin zihinsel kategorilerinde değişime uğrayabiliyor. Bu araştırmanın kuramsal çerçevesine genişleterek söylersek, belli bir bağlamda oluşan konukseverlik deneyimi, heterotopyalara özgü zihinsel tecride karşı konukseverlik bilinci içerisinde bir tutuma neden olabiliyor. Bu bağlamda ortaya çıkan deneyim-bilinç diyalektiğinin, ütopya-heterotopya diyalektiği içerisinde kavranması gerekir. Uzamın heterotopik yapısı, aynı uzamda bulunan ütopyik bir araya gelişlerin deneyimlenmesi ile daha belirgin hale gelmektedir.

Kapılar bölgesinde ütopyik bir araya gelişler; mültecilerle dayanışma faaliyetleri içerisinde bulunan sivil organizasyonların konumlanmaları, pratikleri ve söylemleri üzerinden gerçekleşmektedir. Sokak çorbacıları derneği, aynı binayı paylaştığı konak kent konseyi mülteci merkezi, yan binayı kullanan ve kapılar bölgesinde mültecilerle dayanışma faaliyetlerine girişen ilk kolektif organizasyon olan kapılar inisiyatifi; mültecilik sorunsalına yaklaşımları ve konukseverlik pratikleri içerisindeki faaliyetleri bakımından, uzamın ütopyik bir aynasını temsil etmektedir. Bu ütopyik temsil, mültecilik sorunsalı karşısında, egemen bakış açısını tersine çevirmeye çalışan pratikler ve söylemler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Uzamın heterotopik yapısı, konukseverlik bağlamında Basmane/kapılar bölgesinde tarihsel olarak oluşan yan yana gelişler, aynı uzamın amaçlı olarak – ama yapıya gömülü eşitsizlik ilişkilerini tersine çevirme

amacıyla- seçilmesine neden olmuştur. Heterotopya-ütopya arasındaki uzamsal ilişkiyi Foucault ayna metaforu ile açıklamıştır :

“...ve sanıyorum ki, ütopyalarla kesinlikle başka olan bu mevkiler, bu heterotopyalar arasında kuşkusuz bir tür karma, ortak deneyim vardır ki bu aynadır. Ayna, sonuçta, bir ütopyadır; çünkü yeri olmayan yerdir. Aynada kendimi olmadığım yerde görürüm, yüzeyin ardında sanal olarak açılan gerçek dışı bir mekanda görürüm, oradayımdır, olmadığım yerde, kendi görünürlüğümü bana veren, olmadığım yerde kendime bakmamı sağlayan bir tür gölge: Ayna ütopyası. Fakat, gerçekten var olduğu süreçte ve benim bulunduğum yerde bir tür geri dönüş etkisine sahip olduğum ölçüde, ayna aynı zamanda bir heterotopyadır; kendimi orada gördüğümünden, bulunduğum yerde olmadığımı aynadan yola çıkarak keşfederim...ayna, aynaya baktığım anda işgal ettiğim bu yeri hem kesinlikle gerçek –çevreleyen bütün uzamla ilişki içinde- hem de kesinlikle gerçek dışı kıldığı anlamda bir heterotopya gibi işler” (Foucault, 2016: s.295-296).

Kapılar bölgesi için ütopya/heterotopya diyalektiğini, yirmi beş yıldır kapılarda bağlama ustası ve şu an kapılar inisiyatifi gönüllüsü olan Hüseyin’in konumlanması üzerinden değerlendirdiğimizde daha somut analizlere ilerlemek mümkün olabilir. Hüseyin’in atölyesi kapılar inisiyatifinin kullandığı binanın tam karşısında bulunmaktadır. Uzun yıllardır atölyesi aynı zamanda yaşam alanı. Mahallede neredeyse herkes tarafından tanınan biri. İnisiyatifin mekan inşasında aktif olarak yer almış, şu an faaliyetlerin yürütücülüğünde aktif rol alıyor ve kendisi de bağlama yapım atölyeleri yürütüyor. Kapılar inisiyatifinin, sokak çorbacıları derneğinin ve kent konseyinin binalarının anahtarlarının bir yedeği Hüseyin’in atölyesinde duruyor. Kurumları açmak isteyen, atölyesinde yaşayan Hüseyin’den anahtarları alabiliyor. Hüseyin’in heterotopik uzamdaki gerçek mevkisi üzerinden ortaya çıkan ilişkiselliğin güvene dayalı içeriği, ütopyik mevkilerin bir başka kesişim noktasına dönüşmüş durumda. Bu kesişim noktasının anlamı gerçek bir mevkiinin öznesinin, aynı zamanda ‘gerçek dışı’ bir mekanın öznesi haline dönüşmesinden kaynaklanıyor. Heterotopik uzam içerisindeki ütopyaların, heterotopik uzamı dönüştürme potansiyelini anlatan bir örnek halini alıyor.

*Kapılar inisiyatifi*; yirmi yıldır kapılarda deri işçiliği yapan Y’nin atölyesinin atıl olan alt katının kolektif bir şekilde yeniden inşa edilerek, mültecilerle dayanışma faaliyeti haline dönüştürülmesiyle oluşmuş. Yoğun mülteci hareketliliğin olduğu 2015 yazında geniş katımlı toplantılarla faaliyetlerine başlamış. Mekanın inşası öncesi toplantıların yapıldığı yerlerden biri inisiyatifin karşı kapı komşusu olan Hüseyin’in atölyesi.

Hüseyin'e bu sürecin nasıl geliştiğini ve kendisinin hangi aşamada dahil olduğunu sorulmuştur:

“92'den beri buradayım ben, en eskisi sayılırım buranın. Gençlerle de öncesinde tanışıklığımız var ama böyle şimdiki gibi samimi değildik. Geldiler bir gün abi bu karşıyı tadilat edeceğiz, bir şeyler yapacağız mülteciler için falan diye. Ben de olur dedim elimden ne gelirse yaparım. Bizim burada alışkınız yani çok burada. Afrikalı var, Kürt var, Suriyeli var karışık zaten burada insanlar. Ama kopuklar tabi. Güzel olur dedim mahalleli için böyle bir şeyler yapabilirsek, bir arada olursak neden olmasın. Sürekli toplantılar yaptık tadilatı, temizliği nasıl yaparız diye. Tadilat süresince benim bura hep toplantı yeri oldu. Her akşam toplanıp yedik, içtik, sohbet ettik türküler söyledik. Anlayacağım ben onlara değil, onlar bana katıldı (gülüyor). Şaka bir yana çok güzel dostluklar gelişti o zamanlar, halen de devam ediyor. O dostluklar sayesinde burası böyle güzel bir yere dönüştü bence... Ben de başından beri bir parçası oldum bu sürecin. Şimdi bağlama yapım atölyesi yapıyoruz benim burada. Arapça dersine de ben buldum iki öğretmen, onları organize ediyorum.”(Hüseyin-Kapılar inisiyatifi)

Hüseyin'in 'onlar bana katıldı' diyerek şakayla anlattığı olgunun, esasında bir gerçeğin altını çizdiğini belirtmek gerekir. Kapılar inisiyatifin mekanı tesadüfi bir takım etkileşimlerin sonucu olarak seçilmiş bir yer. Kullanılmayan moloz ve çöp dolu bir mekan, birkaç kişinin bir araya gelip, mahalleli için bir dayanışma merkezi kurma fikri ile dönüştürülmüş.



Resim 1.5: Kapılar inisiyatifinin tam karşısında, Hüseyin Ustanın atölyesi.

Kapılar mahallesinin kendinde var olan sosyo-kültürel çeşitlilik, inisiyatifin bu çeşitliliği dayanışma içerisinde bir araya getirme çabalarına zemin oluşturmuş diyebiliriz.



*Resim1.6: Kapıların 'ütopya' sokağı. Yan yana gelmiş kapılar inisiyatifi, sokak çorbacıları, deri ve kundura işçileri, konak mülteci merkezi.*

Hüseyin'in kişisel tarihi ve uzam içerisindeki konumu, aslında kapıların bu çeşitliliğini ifade eden bir mahiyete sahip. Bundan dolayı ütopyik bir inşa süreci olarak *kapılar inisiyatifinin*, Hüseyin'in uzam içindeki konumu aracılığıyla heterotopik uzamın bir parçası haline geldiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Heterotopyanın kendiliğinden yan yana gelişinin bir parçası olan özne, uzamın bu heterotopik yapısını ütopyik bir zemine taşımak isteyen organizasyonun öznesi haline dönüşmektedir. Bu bağlamda karma deneyimin(heterotopya-ütopya diyalektiğini), gerçek ve gerçek dışı mevkileri ilişkilendiren bir anlamı söz konusudur. Kapılarda ütopyik yan yana gelişler, kapıların heterotopik kendiliğinden

yan yana gelişlerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı, Foucault'yu olumlayarak, heterotopyaların kendine içkin olarak ütopyaları barındırdığını söyleyebiliriz. Ütopik mekanları heterotopya ile ilişkilendiren ayna deneyimi ise, heterotopyanın bir parçası olarak uzamda yer alan öznelerin deneyimleri üzerinden anlaşılabilir. Heterotopyanın doğal özneleri, ütopik mevkilere dahil olmadığı sürece, ütopyaların gerçek dışı mahiyeti kendini sürdürmemesine sebep olabilir.

## 2.Bölüm Konukseverlik ve Hareketlilik: Volunturizm

Konukseverlik üzerine yapılan sosyal bilimsel çalışmaların bir kısmı konukseverlik ve hareketlilik arasındaki geçirgenliğin niteliğini araştırmaya yönelik geliştirilmiştir (Lynch, 2007). Molz ve Gibson (2007) konukseverliği toplumsal ilişkilerin etiğinde analiz birimi olarak kullanılabilir bir tema olarak hareketliliği ve hareketsizliği birlikte ele alır. Konukseverlik konuk olarak geleni ağırlama mantığı içerisinde; ‘ziyaretçi, değişim öğrencisi, turist, yabancı ya da iltica eden bir seyahat öznesine’ atıfta bulunan hareketliliği gerektirir (Molz ve Gibson, 2007: s. 17). Aynı zamanda, gelen konuğu ağırlayan ‘ev sahibinin’, ağırlamanın sabitliği içerisinde hareketsiz bir özneye dönüştüğü durumu içerir. Konukseverlik, ‘seyahat öznesine sabitlenmiş’ bir ev sahibi öznesi olmaksızın gerçekleşebilecek bir ilişki biçimi değildir. Hareketlilik konuğun, hareketsizlik ise ev sahibinin konukseverlik bağlamında ortaya çıkan ve konukseverliğin koşullu formuna içkin ikiliğin başka bir boyutunu ifade eden fiiller olarak karşımıza çıkmaktadır.

Saha araştırmalarım sırasında karşılaştığım volunturizm kavramı; konukseverlik bağlamında hareketlilik/hareketsizlik ikiliğini ve ev sahibi/misafir karşıtlığını, diyalektik bir ilişki içerisinde ele almanın kavramsal anahtarını sunmaktadır. Aynı zamanda araştırmanın temel sorgulamalarından biri olarak, konukseverlik pratiklerinin arkasında yatan motivasyonları açıklama potansiyeli taşımaktadır. Volunturizm; Volunteer (gönüllü) ve tourism (turizm) kelimelerinden türetilmiş, gönüllülük hareketlerini turizm içerisinde değerlendiren yeni sayılabilecek bir kavram.

Katılımcı gözleme dayalı saha araştırmaları sırasında gönüllü sirkülasyonun çok yoğun olduğunu tespit ettim. Selanik, Atina ve İzmir’de katılım sağladığım organizasyonlarda, onlarca gönüllünün geliş gidişine şahit oldum. Dünyanın ve özellikle Avrupa’nın birçok bölgesinden, kısa süreli tatillerini mültecilere yönelik dayanışma faaliyetleri yürüten organizasyonlarda gönüllülük işleri ile geçiren çok sayıda insan mevcut. Bu hareketlilik – ve sonrası hareketsizlik- misafir olarak ev sahibi olmayı deneyimleyen bir anlam taşımaktadır. Konukseverlik pratiklerini sergileyenin sadece bir yerin maliki değil, aynı zamanda o yerin geçici misafiri olabildiği bir olguyu anlatmaktadır volunturizm. Kısa süreli gönüllülerin organizasyonlara katılım süreçleri, volunturizm olgusuna dair çıkarım yapılabilecek bulgular sunmaktadır:



“Lesvos’da (Midilli adası) no borders kampına katıldık erkek arkadaşımınla. Kampın sonrasında bir hafta süremiz daha vardı. Biz de İzmir’i görmek istedik. Kamptan tanıştığımız birkaç arkadaş, bize kapılardan bahsettiler. Gönüllü olabileceğimizi söylediler. Sonra facebooktan iletişime geçtik kapılarla. Bizi ağırlayabileceklerini söylediler. Biz de kampın sonrasına İzmir’e gitmeye karar verdik.” (Claire, Kapılar inisiyatifi)

“ iki haftalık iznim vardı. Faydalı bir şeyler yapmak istedim. Tatilimi başka türlü de geçirebilirdim ama istemedim. Mülteciler için bir şeyler yapmak istedim. Çünkü bizler iyi koşullarda yaşıyoruz, onlar için hayat çok zor. Kendimi sorumlu hissediyorum bundan dolayı. En yakın arkadaşımın biri buradaydı geçen yaz. Ondan öğrendim Plaza’yı ve buradaki insanları. Ben de gelmek istedim.” (C, City Plaza)

Her iki örnekte de gönüllülük, bir seyahat planı içerisinde ele alınarak gerçekleştiriliyor. Ancak belirtmek gerekir ki bu bağlamda belirleyici motivasyon turistik bir faaliyet değil. Mültecilere yönelik dayanışma faaliyetlerine gönüllü olarak katılım sağlamak esas amaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum volunturizme yönelik olumsuz atfın tersine, kısa süreli de olsa amacın konukseverlik pratikleri sergilemek olduğunu ifade ediyor. Volunturizme yönelik olarak olumsuz atfın kaynağında, gönüllü olarak gelen misafirlerin esas motivasyonlarının mültecilerle dayanışmak olmadığına dair bir niyet okuması olduğunu belirtmek gerekir. *Kapılar inisiyatifinin* kuruluş sürecinde yer alan ve faaliyetlerin başından beri planlanmasında görev alan Cris, kapılarda gönüllülerin bulunma sebepleri arasında mültecilerle dayanışma amacı içermeyen motivasyonların da bulunduğunu dile getirmekte:

“İlk zamanlar çok yoğun bir gönüllü hareketi vardı. Avrupa’dan da çok katılımcı geliyordu. Kalabalık partiler düzenleniyordu. Neredeyse her gün alkol kullanılıyor, herkes birbiriyle sevişiyordu. Bence sırf bundan dolayı gelmek için gönüllü olanlar vardı. Bunların birçoğu kısa sürede ayrıldı. Her gelen ilk başta bir şeyler yapmak istedi. Ama süreklilik olmadığından dolayı yarım kaldı.”(Cris, Kapılar İnisiyatifi)

Cris’in yorumunun ikili bir anlamı var. İlk olarak eylemin niyet okuması üzerinden bir eleştiri sunuyor. Gelen gönüllünün, mültecilerle dayanışma faaliyeti üzerinden bir amaç edinmediğine dair volunturizme olumsuz bir atıfta bulunuyor. İkincisi, eylemin niyetlenilmemiş sonucu olarak faaliyetlerin aksamasından, yani kolektif yapının işleyişindeki aksamalar üzerinden bir olumsuzluk çıkarımı yapıyor. Ancak bu bağlamda bir parantez olarak, kapılar için işleyişteki aksaklığın volunturist sirkülasyonu ile doğrudan alakalı olmadığını söylemek mümkün. City Plaza deneyimi ile

karşılaştığımızda, Kapılar inisiyatifinin kendi organizasyon yapısının, örgütsel imkanlarının ve bu imkanlarla alakalı olarak gönüllülük – ya da bu bağlamda volunturist-sirkülasyonun niceliksel problemleri ile ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Örgütsel nitelikleri bakımından daha profesyonel olan ve bu nitelikler sayesinde niceliksel yoğunluğu daha fazla olan City Plaza’da işlerin devamlılığı aksamamaktadır. Bu karşılaştırmada mekanın niteliği de göz önüne alınmalıdır çünkü City Plaza mültecilerin ve gönüllülerin bir arada yaşadığı bir işgal mekanı iken (bundan dolayı temizlik, yemek, tadilat ve güvenlik gibi gündelik rutin işlerin zorunlu devamlılığı var) Kapılar inisiyatifinin kullandığı mekan tamamen etkinlikler ile mevcudiyet kazanmaktadır.

Göçebe volunturistlerin konukseverlik pratikleri sergilemek karşılığında, bu pratikleri sergiledikleri toplumsal formasyon içerisindeki en temel beklentilerden biri olarak yemek ve barınma ihtiyaçlarının karşılanması ön plana çıkmaktadır. Dünyanın birçok bölgesinden gönüllü olarak gelen ve mültecilerle aynı mekanı paylaşmanın sorumluluğunu üstlenen göçebeler bu pratiklerinin karşılığı olarak City Plaza’da ikamet etmektedirler. Gelen her gönüllü için niceliksel sınırlılıktan dolayı aynı imkanlar sağlanamasa da gönüllülerin büyük kısmı Plaza’da yaşamaktalar ve günün iki öğünü beraber yaptıkları yemekleri paylaşmaktadırlar. Konukseverlik pratikleri sergileyenler, karşılığında kendilerine konukseverlik gösterilmesini beklemektedirler. City Plaza’nın örgütsel kapasitesi ve kolektif yapısından kaynaklı olarak bu beklentiye çoğu zaman karşılımaktadır.

Kapılar inisiyatifinin kuruluş ve inşa sürecinde başından beri bulunan diğer bir gönüllü Sertan’ın volunturizm bağlamında görüşleri, eylemin niyet okumasını içeren olumsuz atfın aksine, faaliyetlere katılım ve gönüllülük ağının genişlemesi bakımından pozitif bir anlam yüklenilebileceğini göstermektedir:

“Gönüllülerin hangi amaçla geldiği değil, gelmiş olmaları ve sürecin bir parçası olmaları önemli benim için. Evet turistik bir amaç söz konusu ama bence her şeye rağmen anlamlı bir katılım var. Sonuç olarak burası parti teşkilatı değil. Bir tüzük ve ilkeler etrafında toplaşmış insanlar değiliz. Daha çok süreç içerisinde oluşan bir yapı var. Bu yapıya kim ne kadar katkı sağlayabiliyorsa o kadar anlamlıdır. Onlarca gönüllü geldi ve gitti. Her biri de gittikten sonra etrafına bizleri anlattı. Daha çok insan tarafından tanındık ve daha çok gönüllü geldi. Bir hafta gelip o dönem var olan faaliyetlerin örgütlenmesine yardımcı olanlar da oldu, aylarca

kalıp kendi etkinliklerini yapanlar da oldu. Benim açımdan birinin diğerinden daha önemli olması gibi bir durum söz konusu değil.”(Sertan, Kapılar İnisiyatifi)

Bu bağlamda volunturist fiilin niyetlenilmemiş sonuçlarına odaklanmak, böylelikle konukseverlik pratikleriyle ilişkilendirilebilecek zemini ortaya çıkartmak gerekir. Bu sonuçlara odaklandığımızda, pratiğin içerisinde fiili bulunuş tartışmaya açık olmaksızın ortadır. Bundan dolayı konukseverlik pratiklerinin bir parçası olduğu gerçeği yadsınamaz. Ayrıca hangi gizil amacı taşırsa taşırsın, gönüllü olarak gelen kişinin, mültecileştirme krizine yönelik olarak taşıdığı adalet duygusu olmaksızın konuksever bir pratiğe yönelmesi beklenemez.

Volunturizm kategorisinin konukseverlik ilişkileri bağlamında diğer bir anlamı; ev sahibi-misafir arasındaki ontolojik dışsallığı ortadan kaldıran bir pratiği ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Kısa süreliğine gönüllü olarak pratik faaliyetlere katılanlar, o faaliyetlerin bulunduğu mekanı ev sahibi statüsünde sahiplenmemektedir. Bu durum Cris’in eleştirdiği bağlamda, faaliyetlerin aksamasına neden olabilmektedir. Ancak konukseverlik etiği bağlamından bakarak, koşulsuz kabulü yeniden üreten ev sahibi-misafir ikiliğini ortadan kaldıran bir anlamı olduğu da aşikardır. Hareket ve hareketsizliği, ev sahibi ve misafirliği geçirgen bir ontoloji içerisinde ele almayı sağlayan volunturizm kavramı, daha geniş bir kavramsal ölçekte ‘yurtsuzluk’ fenomenini de tartışmayı gerekli kılmaktadır.

### 3.Bölüm: Konukseverlik ve Yurtsuzluk

Yurtsuzluk olanak ve sınırları, konukseverlik açısından farklı anlamlar ortaya çıkarmaktadır. Misafir olarak gelen mülteci açısından en temel hakların sınırlandırıldığı bir olayı işaret ederken, ev sahibi sorumluluklarını yerine getirmeye çalışan volunturist açısından ev sahibi olmayan geçici bir konumlanmayı ifade eder.

Hannah Arendt (1998) totalitarizmin kaynaklarından biri olarak; iki dünya savaşı arasında Avrupa’da yaygınlaşmaya başlayan ‘devletsizleştirme (yurtsuzlaştırma)’ politikalarını görür. Arendt’in bu bağlamda temel vurgusu; yurtsuzlaştırma politikalarının kişiyi sadece vatandaşlık hakkından değil, her türlü insan hakkından mahrum ettiğine yöneliktir. Yurtsuzların bu mahrumiyetini şu şekilde açıklar:

“Belli bir devletin yurttaşı olmanın getirdiği farklılıkların o muazzam eşitlenmesinden yoksundurlar ve insan eseri bir dünyada yer almalarına artık izin verilmediğinden, tıpkı hayvanların belli bir hayvan türünün üyesi olmaları gibi ancak insan ırkının üyesi olmaya başlarlar. İnsan haklarının yitirilmesinde içerili olan paradoks şudur: Bu kayıp, kişinin – meslekten, yurttaşlıktan, görüşten ve kendini özdeşleyeceği, kendini özellikli kılacak bir edimden yoksun olarak- genelde insan haline gelmesiyle aynı anda ortaya çıkar ve bir müşterek dünyanın içinde ifade, üzerinde eylemde bulunmaktan mahrum edilmiş kendi mutlak olarak eşsiz bireyselliğinden başka bir şeyi temsil etmeyen bu genel fark/lılık, bütün önemini yitirir” (Arendt, 1998: s.314).

Bu bağlamda yurtsuzluk; kişinin birçok haktan yoksun olmasıyla beraber en temelde, kendi bireyselliğinin temsilini sağlayacak araçlardan mahrum olmasına neden olmaktadır. Arendt, hiçbir yasal statüye tabi olmayan yurtsuzları mültecilerden de ayırmaya çalışır. Mülteciler için uluslararası hukukça belirlenmiş yasal çerçeveler vatandaşlık hukuku içerisinde birtakım haklar tanımlarken, yurtsuzlar için böyle bir durum söz konusu değildir. Türkiye’de mültecilere yönelik hukuksal çerçeveyi belirleyen geçici koruma statüsü<sup>25</sup>, Arendt’in işaret ettiği yurtsuzluk kavramıyla bire bir örtüşme

---

<sup>25</sup> 2013 yılında yürürlüğe giren kanunda ayrı bir başlık altında düzenlenen geçici koruma statüsü; mültecilik, geçici mültecilik ve ikincil koruma gibi olağan sığınma statüleri dışında kalan bir statüdür. Geçici koruma, bireysel statülerin tespitinin mümkün olmadığı kitlesel akınlar için düşünülmüş grup tabanlı bir koruma sistemidir. Geri göndermeme ilkesinin bir uzantısı olarak çok sayıda insanın zaruret nedeniyle bir arada sınırları geçmesi durumunda acil ve geçici bir koruma sağlayan bu statü, mevcut sığınma sisteminin istisnasını oluşturmaktadır. Kanunda geçici koruma statüsünden yararlanacak kişilerin Türkiye’ye kabulü, Türkiye’de kalışı, hak ve yükümlülükleri, Türkiye’den çıkışlarında yapılacak işlemlerin ise Bakanlar Kurulu tarafından çıkarılacak yönetmelikle düzenleneceği belirtilmiştir. (<http://5>)

de temel haklardan faydalanabilme kapasiteleri bakımından yurtsuzluk hallerini ifade etmektedir.

Yurtsuzluğun temel haklar bağlamındaki sınırlılıkları ve bireyi kendi temsiliyetinden mahrum eden negatif anlamı karşısında, yersiz-yurtsuzlaşmanın devrimci potansiyelini mültecilik sorunsalı bağlamında değerlendiren yaklaşımlar söz konusudur. Bu yaklaşımların dayandırıldığı felsefi önermeler Deleuze ve Guattari'nin; arzuyu (Oidipus) toplumsal (aile) bilinç dışına sabitleyen kapitalizmin ve psikanalizin, bireyi bu bağlamda belli bir sabite, bir 'yurda' çapalayarak ve arzusunu hareketsiz bırakarak esaret altına almasına eleştirel yaklaşan çalışmalarıdır(Deleuze ve Guattari, 2014). Buradan hareketle yersiz yurtsuzlaşma; arzuyu serbest bırakması ve bireysel deneyimi temsil edilemez bir oluşa bağlaması açısından devrimci bir potansiyele sahiptir. Yurtsuzlaşma göçebe bir eylem tarzını gerekli kılar. 'Göçebe varoluşların eylemlerini yöneten, yasalarını koyan yeterli bir neden veya ahlak yoktur. Bu nedenle anlık oluşlardır. Göçebelerin işgal ettiği yer yurt fark edilemez, çünkü göçebe, yersiz yurtsuzlaşmanın üzerinde yeniden yer yurt edinir' (Erdönmez, 2014: s.14). Bundan dolayı değişim; soykütüğüne, bir tarihe ya da aşkın bir ilkeye göndermede bulunmaz, çünkü bir kimliği ya da bir yasayı yinelemez. Onun yerine değişim, öteki değişimlerle ilişki halinde gelişir (Zourabachvili,2008).

Yurtsuzlaşmanın olanak ve sınırlarını konukseverlik ilişkileri içerisinde değerlendirdiğimizde; yurt sahibi olmanın olanakları bağlamında, misafir olma statüsünden, bulunduğu mekanda ev sahibi olmaya geçişin ve bundan dolayı sahip olacağı hakların potansiyelleri mevcuttur. Gelen misafir olarak görülen mültecilerin yurt sahibi olmaları, temel haklara erişimlerini kolaylaştıran bir çapa olarak görülmelidir. Türkiye'de ikamet eden mültecilerin hukuksal statülerini yurt sahibi olmak üzerinden yorumladığımızda, üçüncü ülkeye gitmek için bekleyenler açısından temel haklardan muaf olmanın öncelikli bir problem olarak görülmediğini söyleyebiliriz.

Yurtsuzluğun sınırlılıklarını öncelikli problem olarak görme eğilimini, üçüncü ülkeye göçme planlarını rafa kaldıran ve uzun vadede bu planı hayata geçirmeyecek olan

mültecilerin yorumlarına genişletebiliriz. Geçici koruma statüsü içerisinde sınırlandırılmış en temel haklardan biri seyahat etme özgürlüğüdür. Türkiye’de geçici koruma statüsünde bulunan mülteciler, ikamet ettikleri ilin dışına ancak o ilin göç idaresi ve emniyet müdürlüklerinin verdiği izin ile on beş gün üst sınırında çıkabilmektedirler. İkamet değişikliği istedikleri takdirde çok sıkı birtakım prosedürleri yerine getirmeleri beklenmektedir. Yurtsuzluk; misafirin, evin herhangi bir odasını kullanırken ev sahibinden izin almasını zorunlu kılmaktadır.

Geçici koruma statüsü ile Eskişehir’de ikamet eden Iraklı M’nin kendi yurtsuzluk hallerine dair yorumları, temel haklardan mahrumiyetin nasıl bir sınırlılık ifade ettiğini gösteriyor:

“Ya ben aslında vatandaşlığa karşı biriyim. Kendimi dünya vatandaşı olarak görüyorum. O yüzden Türkiye vatandaşlığına geçmek istemedim. Bir de vatandaşı olacaksam Türkiye’nin olmak istemem açıkçası... Yani şimdi benim için önemli değil, istersem istediğim kadar kalırım. Polis GBT yapmadığı sürece bir problem yok. Daha önce de gidip kaldım İstanbul’da, Kabak’ta aylarca kaldım. Ama bir yandan da rahat edemiyor insan, kafam rahat olmuyor öyle olunca. Polis kontrolü falan oluyor, tribe giriyorum. Bir şey olacağından değil ama ne gerek var diyorum. Saçma sapan bir şey yani. Ben bir yere giderken neden izin alıyım? Şehir değiştirirken neden? Anladık ülke değiştirirken ki o da saçma sapan bir şey. Sınırlar olmasını da kabul etmiyorum ben. Ama aynı ülkede bir şehirden başka şehre taşınmak için bile izin istemek zoruma da gidiyor açıkçası. Gidip o memurdan, polislerden izin almak için kapıda beklemek bile koyuyor. Sırf bu izin mevzusu yüzünden. Yoksa kimliksiz olmak sorun değil benim için. Hatta hoşuma da gidiyor diyebilirim”(Mr, Erkek, 34 yaşında).

M’nin ikametini İzmir’e taşıma girişimi için Mülteci-Derneğinden avukatlardan bilgi almaya beraber gittik. Konuşma süresinde M’nin mimikleri ve jestleri; ev sahibi misafir ilişkisinin geleneksel prizmasından bakarak yorumlandığında, evin herhangi bir yerini kullanırken izin alan ya da sadece bulunuş halindeyken bile mahrumiyetin mahcubiyetini yaşayan misafirin yüz ifadesini temsil ediyordu. En temel haklardan biri olan seyahat etme özgürlüğü üzerindeki yasal sınırlılıklar, ideolojik düzlemde her türlü sınırları ret etme eğilimindeki bireyin bile davranışlarında ve tutumlarında belirgin bir tedirginliği üretebilmektedir.

Geçici koruma statüsü, yurt edinemeyen mültecinin toplumsal ilişkilerde kendisini istenmeyen bir misafir konumunda hissettiği ve bu konumun olağan sonucu davranışları sergilediği bir gerçekliğe dönüşmektedir. Yurtsuzluk bu bağlamında, koşullu konukseverliğin, konukseverliğin saf hukuksal formunda gerçekleşen eşitsiz ilişkinin belirgin kategorilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yurtsuzluğun Deleuze ve Guattari'nin felsefi bağlamında yorumunda ise koşulsuz konukseverliğin potansiyellerini bulmak mümkün. Çünkü bu bağlam, konukseverlik ilişkileri içerisinde ele aldığımızda; bulunduğu mekanla göçebe bir kavrayışla ilişki kuran yani kendini evin maliki olarak değil –volunturist hareketlilik içerisinde- ev işlerinin düzenlenmesinde gönüllü olarak gören bir anlam dünyasına dönüşebilmektedir. Bu anlam dünyası içerisinde eve gelen misafirin evin kontrolünü ele geçirmesi bir kaygı yaratmaz. Çünkü göçebe volunturist açısından bulunduğu mekan bir geçicilik ifade eder. Mekana yönelik mülkiyet odaklı bir kavrayışı bulunmaz. Bu yüzden mekanın kendisine fetiş bir anlam da yüklenmez. Ancak mekanın göçebe volunturistten önce verili bir takım koşulları olduğunu unutmamak gerekir. Bu yüzden koşulsuzluk ancak göçebenin kişisel perspektifinde oluşabilecek bir algı olarak kalabilir. Gelen misafiri karşılayan olarak, kendi geçiciliği ile misafirin geçiciliği arasında kuracağı özdeşlik, mekanın reel politik üzerinden oluşan koşullarına tabi olması gerçekliği ile kesintiye uğrayabilir.



Resim 3.1: Kapılar iç mekan. 1 Mayıs 2015 yürüyüşünde kapıların kullandığı pankart.

Şimdi bu noktada yurtsuzluğun konukseverlik bağlamındaki ilişkisel haritası içerisine, gelen misafirin ve misafir olarak ev sahibinin (gönüllülerin) haricinde üçüncü bir kategori olarak mekanın verili koşullarının analizinin de dahil edilmesi gerektiğini belirtelim. Yer ve yurt edinmenin olanaklarını bir başka açıdan daha değerlendirdiğimizde; bir mekan, bir yurt anlamında, özgürleştirici etkileşimlerin ve değişimlerin sağlandığı bir alanı da temsil edebilir. Hareket halindeki gönüllülerin ve mahallilerin bulunduğu, her birinin kendi biricik deneyimlerini ortaklaştırdığı pratik bir süreç içerisinde, bir mekan temsilinde yurt edinmenin pozitif çıkarımı da yapılabilir. Yani bir yurdun (mekanın) niteliğinin, ev sahibi misafir ilişkisini düzenleme noktasında paranteze alınamayacak derecede belirleyici olduğunu söylemeliyiz. Böyle bir ilişkisel bakış açısı yurtsuzluğa kategorik olarak yüklenen negatif ve pozitif anlam ayrımını da ortadan kaldırabilir.

Mekanın gerçek deneyimlere dayalı oluşan koşullarının nasıl müzakere edildiği, bu koşulların oluşumuna etki eden deneyim öznelerinin kimler olduğu ve bu özneler arası etkileşimin niteliği, yer yurt edinmenin ya da yurtsuzluğun konukseverlik bağlamındaki ilişkisel haritasına dair daha açık bilgiler sunmaktadır.



#### 4.Bölüm: Konukseverlik Bilinci

Koşulsuz kabul etmenin olumsal ilişkisi olarak belli bir bilinç çerçevesini işaret etmiştik. Bu bilincin, sınırları net olarak çizilmiş önsel ideolojik bir tanımlamayla ifade edilemeyeceğinden daha önce bahsettik. Bilinç, varlık öncesi soyut bir alanın ontolojik kesinliği olmadığı gibi konukseverlik bilinci de koşulsuz kabul öncesi geçilmesi gereken bir uğrak değildir. Elbet ki bir pratiği yerine getirmek için o pratiğe kılavuzluk edecek ilkeler toplamına ihtiyaç vardır. Bu ilkeler toplamı soyut birtakım çıkarımların akabinde oluşan bir çerçeve gibi gözükse de bu ilkelerin oluşumunu sağlayan bilinç ile pratik arasında döngüsel bir ilişki vardır. Bilinç, bilinçli insan faaliyetinin bir ürünüdür. Bu yüzden bilincin çerçevesi ancak faaliyetin dolaysız etkisinden gelen deneyimlerin çıkarımlarıyla oluşur. Oluşum halinde, yani tamamlanmamış ve her daim deneyimlerle yeniden inşa edilecek bir çerçeve olarak ele alınmalıdır.

Konukseverlik bilinci bağlamında, koşulsuz kabule olanak tanıyacak bir bilincin varlığına –Derrida’yı takiben- şüpheyle yaklaşmaktayız. Daha doğrusu bu – koşulsuz kabul- ancak bir anlık vuku bulabilecek bir olay ise; bilinçli bir faaliyetin değil, bilinç dışı bir esaretin ya da teslimiyetin sonucu olabilir. Bu yüzden araştırmanın bu aşamasında – ve öncesinde de iddia ettiğimiz gibi- koşulsuz kabule yakın pratikler içerisindeki bilinç-konukseverlik ilişkisine bakarak hareket edebiliriz. Yakın tanımlamasını iki temel kategori ile anlamak mümkün; ilki, iddia edilen bu yakın pratiklerde gizil ya da açık konukseverlik söylemlerine denk gelinmemektedir. İkincisi –birincisini hem sağlayan hem sonucu olarak- faaliyetlerin örgütlenişi ve gerçekleştirilmesi, eşitsizlik ilişkilerini ortadan kaldıracak etkileşim alanları yaratmaktadır.

Koşulsuz kabule yakın bu iki kategorinin –söylem ve faaliyetin- ortaya çıkmasını sağlayan kavrayışa, mutlak olmayan bilinç profiline dair sorgulamalar, konukseverlik etiğinin felsefi arka planındaki temel bir önermeyi boşa çıkarır gözükmektedir. Gönüllülerin önemli bir kısmı bu pratikleri sergilemelerinin nedenini ‘sonsuz farklılıkları’ kabul etmekte değil, esasen bir türdeşlik içerisinde anlamlandırmaktadırlar:

“Sadece mülteciler değil ki burda yapmaya çalıştığımız şey. Yani sadece onlara yönelik demiyoruz. Burada mahalleliyle bir şeyler yapıyoruz. Mülteciler burada yoğun yaşıyor, onlar da bu minvalde geliyor buraya. Ama tabi hani onları da kaynaştırmak istiyoruz. Çünkü bizim hepimizin sorunları ortak. Suriyeli falan fark etmiyor. Ben Gültepe’de büyüdüm. Böyle bir

mahallede. Kürt, Türk, Alevi bir sürü farklı kesimden insanlar. Hepsi de benzer ezilmişliklerle hayatı yaşıyorlar. Kapılarda öyle. Suriyeli, tamam daha fazla bir dışlanmışlık söz konusu doğru. Ama öyle acımakla bakmamalıyız bence. Hepimizin sorunu ortak ve bunu beraberce çözebiliriz. Burada yaptığımız da öyle bir şey.” (Bartın, Kapılar İnisiyatifi)

“Burada kapılarını çaldığımız insanların Suriyeli mi olup olmadığını bilmiyoruz. İnsanlar aynı şartlarda yaşıyor burada. Evlerinde içecek bir çorbaları bile olmuyor bazen. Sokakta yaşayan insanlara çorba götürürken seçmiyoruz kimdir nerelidir diye. Barınma, beslenme hakkı en temel insan haklarından biri. Dili, dini, mezhep fark etmeksizin herkesin hakkı. Böyle baktığımız zaman mültecilik meselesi olmaktan çıkıyor. İnsan hakları meselesine dönüşüyor. Derneğe gelen insanlara da bu şekilde anlatmaya çalışıyoruz.” (Devran, Sokak Çorbacıları Derneği)

“Yani öteki olarak görmek yerine aslında dediğim gibi hepimizin başına gelebilecek bir olay mültecilik. Çok uzak insanlar değiller bize. Kabul etmek biraz hiyerarşik bir durum gibi yani kim kabul ediyor, nereye kabul ediyor. Bi bakmak lazım buna. Onlar seni kabul ediyorlar mı? Kabul etmek biraz üsttenci geldi bana. Bu insanları yeryüzünün ortakları olarak görmek gerekir. Yani işçi sınıfının en ezilen kesimi diye bir şey söyleniyor. Mülteciler şu an en ucuz çalışan işçiler konumunda. En zor işleri onlara yaptırıyorlar. Onu kabul etmek lazım. Dünyayı değiştirmenin onlarla olabileceğini kabul etmek lazım. Böyle bir kabul olabilir belki.” (Sertan, Kapılar İnisiyatifi)

“Mülteci dediğin benden mültecisi mi var? Başımda dam yok, kış gelene yapmam lazım. Tabi onlar el memleketteler, daha bi yardıma muhtaçlar belki. İş sahibi değiller öyle bir dezavantajları olabilir. Ama hepimizin sorunları aynı. Kimse de para yok. Umut yok. Burada en azından öyle bir umut olabilir insanlara yani beraberce ürettiğimiz bir yer olabilir.” (Hüseyin, Kapılar İnisiyatifi)

“Bence mülteciler şu an Avrupa’nın baldır çıplakları. Yeni bir devrim onlar olmadan olmayacak. Onların örgütlenmeleri ve harekete geçmeleri lazım. Ama mülteci olarak değil. Ayırmamak lazım. Tüm ezilenler bir arada örgütlenmeleri gerekir bence. Yani bugün Avrupa’da sol böyle görüyor, o yüzden çok ilgililer mülteci dediğin sorunla. Türkiye’de tam öyle değil. Biraz yardım gibi oluyor. Ama biz kapılarda böyle bakmıyoruz.” (Cris, Kapılar İnisiyatifi)

Bu tabloda atıfta bulunduğu anlamlar (radikal bir devrim tahayyülü, liberal hümanist bir perspektif ya da patetik bir özdeşleştirme) değişkenlik gösterse de konukseverlik pratiklerinin temel motivasyonunda ötekine yönelik bir kabulleniş ya da farka yönelik bir vurgu değil, sabit bir türdeşlik algısı mevcut olduğu görülmektedir. Konuksever faaliyetlere kılavuz olması ihtimalindeki bilinç profili, mültecilerle ya da

gelen misafirlerle türdeş bir küme içerisinde algılanmayı buyruk etmektedir. Barikatın aynı tarafındayız ve aynı tahakküm mekanizmalarına tabiyiz. O zaman bir birimizin ötekisi değiliz ve aynı mahallenin insanlarıyız. Tüm bu türdeşlik (ve bireysel bağlamda özdeşlik) algıları konukseverlik faaliyetlerinin olumsal ilişkisi konukseverlik bilincini ifade ediyor. Olumsal çünkü bu faaliyetlere katılmak için türdeşlik, özdeşlik ya da ittifak üzerinden bir bilince ihtiyaç yok. Fakat faaliyet sürecinin kendisi ve sonucu, türdeşlik algısını, bu algıya dayanan bilinci ve bu bilinçle girilen faaliyetin yeniden üretimini sağlıyor.

Özellikle sokak çorbacıları derneğinin faaliyetleri ile kapılara gelen gönüllülerin, faaliyetlere girişmeden önce, yukarıdaki gibi türdeşlik algıları yerine daha çok ‘öteki’ temasına dayanan algıları olduğunu söylemek gerekir. Bunun sebebi olarak derneğin faaliyetlerine katılanların önemli bir kısmının kültürel ve sınıfsal olarak kapılar bölgesinin habitusundan ayrıştığını dile getirmiştik. Fakat faaliyetin sürekliliği içerisinde bu algıların dönüşümü söz konusudur. Çorbacılar derneği ile kapılara gelip sonrasında kapılar inisiyatifinin işlerinde gönüllü olan Zeynep’le yaptığımız görüşmeden alınan aşağıdaki alıntı, hem bilinç-deneyim ilişkisine dair hem de bilincin kurulduğu ötekilik-türdeşlik algısına dair bulgular barındırmaktadır:

“Özellikle çocuklarla ilgilenmek çok değiştirdi beni diyebilirim. Çocuklarla vakit geçirmezdim, çok sıkılırdım. Ama burada onların o coşkuları beni çok etkiledi. İlgi dışında hiçbir şey istemiyorlar çünkü hiç görmemişler. Düşünsene savaşa büyümüş, psikolojisi bozulmuş. Çok normal o kadar şımarmaları. Çocuklar yetişkinlerden daha hızlı bir araya geliyorlar. Onlar için mülteci, değil fark etmiyor. Oyun olursa hemen bir araya geliyorlar. Birbirleriyle hızla arkadaş olabiliyorlar. İki ay önce çocuklarla ilgilenecek bir birim kurduk, herkes bir çocuğun sorumluluğunu alsın. Düzenli şekilde ailesi ile görüşün istedik. Ben şimdi Hasan ile ilgileniyorum. Halepli ailesi. Beş kardeşler. Babaları inşaat işçisi. En büyük ablaları İsviçre’de, oraya gitmeye çalışıyorlar. Yani bir şekilde onların hayatlarına dokunabilmek, Hasan ya da diğer çocuklara hak ettiği değeri verebilmek beni çok mutlu ediyor. Özel olmadığını görüyorum. Şans eseri bu hayatı yaşadığımı görüyorum. Bu tarz hayatlardan hiç uzak olmadığımızı görüyorum. Kendi çocukluğumu düşünüyorum her seferinde. Biraz sırça fanustu benim çocukluğum. Elit bir ailem var. Onlara da kapılara geldiğimi, yaptığım işleri anlattığımda ilk başta bir şok geçirdiler tabi. Ama her kararımı desteklediler şimdiye kadar. Şimdi de anlıyorlar beni...Aslında öncesinde de çok önyargılıydım diyemem. Sadece önemsemiyordum. Önceliğim değillerdi yani. Önyargı yoktu ama bir mesafe vardı. Şimdi haftanın en az üç günü buraya geliyorum. Düzenli olarak çocuklara atölyeler yapıyoruz burada. Artık kendimi buranın bir parçası olarak görüyorum.

Hayatı bu insanlarla güzelleştireceğimizi biliyorum.” (Zeynep, Sokak Çorbacıları Derneği-Kapılar inisiyatifi)

Konuksever faaliyete katılırken sahip olunan bilincin öteki algısıyla mı ya da türdeşlik/özdeşlik algısıyla mı inşa edildiğinin önemsizliğini yeniden vurgulayabiliriz. Ancak koşulsuz kabule yakın konuksever faaliyetlerinin sonucu, gelen misafire yönelik türdeş bir algıyı oluşturuyor. Bu da muhakkak faaliyetin kendine içkin eşitleyici mantıktan kaynaklanıyor diyebiliriz. Bu noktada akla gelen ilk soru, dayanışma faaliyetini örgütleyen öznelerin bilinç profili türdeşlik algısı içerisinde şekillendiğine göre, konuksever pratiğin böyle bir algıyı zorunlu kılıp kılmadığıdır. Bu paradoksu aşmak için faaliyetin örgütlenmesi ile faaliyete katılım arasında gereklilik üzerinden bir ayrıma gidebiliriz. Eşitlikçi etkileşimleri içeren dayanışma faaliyetlerinin örgütlenmesi için ‘öteki’ olarak gösterileni yoldaş, ittifak ya da mahalleli olarak algılayan bilinç zorunluluk haline geliyor. Ancak bu faaliyetlere katılmak için böyle bir bilinç gerekliliği oluşmuyor. Pek tabi elitist bir öteki kavrayışıyla da dayanışma faaliyetlerine girilebilir. Burada ek olarak deneyimin sonucunda oluşacak bilinç profilinin de zorunluluk içermeyeceğini söyleyelim. Geldiği zihinsel kategorilerle gidebilecek gönüllülerin olabileceği ihtimalini unutmamak gerekir. Ama sorgulamalarımız konukseverlik pratiklerinin motivasyonları üzerinden gerçekleştiği kapsamda, bilinç-deneyim ilişkisine dair belirgin bir harita çizebilmekteyiz. Bu haritalandırmayı faaliyetin kendine içkin bulunan yapısal ilişkilerle değerlendirdiğimizde, araştırmanın kuramsal çerçevesinin bir bölümüyle ihtilafli bir gerçek karşımıza çıkıyor. Koşulsuz kabul pratikleri ‘sonsuz ötekinin’ koşulsuz kabulüne dayalı bir bilinç çerçevesinden üretilmiyor. Tam tersi Levinas ve Derrida’nın amansızca eleştirdiği türdeşleştirme perspektifinden örgütleniyor.



Resim 4.1: Kapılar iç mekan. Çocuklarla yapılan origami atölyesi.

#### 4.1 Mülteci Değil Mahalli: Türsel Bir Çokluk İnşası İçin Söylemin Potansiyeli

Mülteci kavramının tarihsel konumu, kendi isteği dışında yerinden yurdundan edinmiş insanların hukuksal statülerinin yurttaşlık hukukunun sınırları etrafında tanımlanmasına dayanmaktadır. Yurttaşlık hukukunun sınırlarını ulus devlet rejiminin sınırlarıyla özdeş olarak kabul edersek, mülteciliğin hukuksal statüsü, devletler rejiminin çıkarlarının birincil önemde olduğu ön kabulü ile belirlenmiştir.<sup>26</sup> Egemenlik rejiminin yeniden üretimini ifade eden bu hukuksal tanımlama mültecilik kavramının içine gömülüdür. Anlam-atıf ilişkisi bağlamında mültecilik kavramı, son kertede, eşitsizlik örüntülerine dayalı dışlayıcılığı içeren bir söylem olarak anlaşılmalıdır. Dışarıdan gelen misafirin içeriye, konukseverlik bağlamında ev sahibine ve onun egemenliğine tabi olmasını ifade etmektedir mültecilik kavramı. Koşulsuz kabul etmeye dayanmayan bir öteki imgesi, ‘sonsuz öteki’ kavrayışı yerine tabi öteki kavrayışını zorunlu kılmaktadır.

Bu nevrotik öteki tanımlaması, totalitarist yaklaşıma doğrudan zemin hazırlar. Ötekinin nevrotik kavrayışı, ‘Ben’ ve ‘Öteki’ arasındaki mesafenin kararsızlığına, bundan dolayı kararsız yani hatalı inşa edilmiş bir egoya ve ötekini tahakküm altına almaya yol açmaktadır. Mahalli kavramı ise ‘Ben’ ve ‘Öteki’ arasındaki mesafeyi ortadan kaldırarak, koşullu konukseverliğin yıkıcı potansiyele sahip bu nevrozunu dindirir bir mahiyete sahiptir. Kimliklere dayalı sınırlar ve farklar, bu kimlikleri aynı mekanın ortaklarına dönüştürdüğü noktada ortadan kalkmaktadır. Bu bağlamda mahalli söylemi tekil kimliklere kayıtsız kalabilecek bir potansiyele sahiptir.

---

<sup>26</sup> Mülteciliğin uluslararası hukukça düzenlendiği iki ana metin 1951 Cenevre Sözleşmesi ve 1967 ek protokolleridir( <http://6>). Avrupa’da ikinci dünya savaşı akabinde oluşan mültecilik krizine çözüm bulmak amaçlı kaleme alınan bu iki antlaşma, mülteci sorunsalına ‘insan hakları’ perspektifinden -2016 AB-Türkiye antlaşması ile kıyaslandığında- en ileri metinler olarak kabul edilmektedir. Ancak Cenevre sözleşmesi ve ek protokollerin içerik analizini liberal-hümanist perspektiften değil, eşitlik bakışıyla ele aldığımızda; ulus-devletler rejiminin çıkarlarını her şeyin üstünde gören bir algıyla kaleme alındığı daha açık bir şekilde görülebilmektedir. Sözleşmenin 42. Maddesi taraf devletlere, mültecilerin bir takım temel haklarını güvence altına alan diğer maddeler üzerinde şerh koyabileceği güvencesi vermektedir. Bundan dolayı; 2016 AB-Türkiye arasındaki mültecileri geri kabul antlaşması, liberal hümanistlerin iddia ettiği gibi Cenevre sözleşmesinden temel bir kopuşu ifade etmemektedir. Mültecilik kavramına dair hukuksal belirlemicilik, ideal olarak aksettirilen sözleşmelerde dahi esasen egemenliğin yeniden üretimini ifade eden bir tema olarak kavranmalıdır.

Mahalli kavramının kullanımının nedenlerine ve sonuçlarına yönelik sorulara cevaben gönüllülerin yorumları, türdeşlik algısına yaslanan çoklu kimlik inşasına dair bulgular sunmaktadır:

“Mahalli diyerek yapmak istediğimiz şey çok açık. Ezilen tüm kesimler arasında kimliğe dayalı bir ayırım olmadığını vurgulamak istiyoruz. Kimlikleri ret etme şeklinde değil ama bu. Herkes kendi kimliğini sürdürmeye devam edecek ama bu kimliklerin bir arada zaten var olduğunu belirtmek adına söylüyoruz. Mahalli derken sadece kapılar için mi? Bir yanıla evet. Yani kapılar zaten birbirinden çok farklı kimliklerin bir arada yaşadığı bir yer... Son 3-4 yıldır buna Suriyeliler eklendi sadece. Biz bunu kapılarda faaliyet gösterdiğimiz için söylüyoruz ama mahalli derken başka bir yerde olabilir. Sadece bir lokasyon olarak, o anda nerede bulunuyorsa oranın yerlileri manasında kullanmak için öneriyoruz. Çünkü mülteci diyerek zaten var olan sınırları kutsadığın bir durumdan bahsediyorsun. Egemen dilin bunu kullanması normal. Ama esas bu alanda alternatif mücadele yürütmek isteyenler için başka bir şey söylemek gerekir. Yerellik var bu söylemde. Yerelin sorunlarını çözmek için ayrımsız herkesin bir araya gelmesi var. Aynı zamanda evrensel bir durum da var. Spesifik bir mahalleyi işaret etmiyoruz. Mahalli, herhangi bir mahallede olabilir. Oranın o yerelin insanı diye kodlanmalı.” (Sertan, Kapılar İnisiyatifi)

Bu yorumda mahalli söyleminin, küresellik ve yerellik ikiliğini bir araya getirecek bir anlamı olabileceği vurgusu ön plana çıkmaktadır. Mahalli söylemi küresel karşıtı bir anlamı içermemektedir.

“Bence gayet yerinde bir öneri (*mahalli kavramının kullanımı*). Mülteci olarak adlandırdığında sanki kendinden çok uzakta biriymiş gibi oluyor ama mahalli daha sıcak daha yakın bir his yaratıyor. Birinin diğerinden üstün olmadığını anlatıyor. Bence mülteci yerine mahalli denmesi daha iyi olur. Tüm sorunları çözmez elbet ama önemli bir adım olur.”(Özge, Sokak Çorbacıları Derneği)

“Mahalli daha doğru bir kullanım. Mülteci direkt etiketliyor. Hemen akla Suriyeliler geliyor sadece. Öyle bir etiket de var. Sanki tek mülteciler Suriyeliler gibi. Mahalli deyince ama bu etiketleri kaldırıyor bence. Bundan dolayı bence kullanılmasında fayda var.” (Devran, Sokak Çorbacıları Derneği)

“Mahalli dediğimizde ben ötekileşmenin ortadan kalktığını düşünüyorum. Çünkü mülteci kelimesine yönelik çok fazla ön yargı var bence. Mahalli ise bizden bir şeyler anlatıyor. Dışlamadığımızı gösteriyor. Mülteci sorunun en başında dışlamak var. İnsanlar kimliklerinden dolayı dışlıyorlar mülteci deyince. Ama mahalli öyle değil. Bizim mahallenin insanları oluyorlar bir anda.” (Bartın, Kapılar inisiyatifi)

“Mülteci diye adlandırdığında bir mesafe koyuyorsun. Dilinde kuruyorsun bu mesafeyi ama o mesafe işlere de yansıyor. Meseleyi mültecilik üzerinden gören tüm kurumlar, yaptıkları işte kendilerinin ayrıcalıklı bir yerde olduğunu gösteriyorlar. Mahalli ise başka bir şey söylüyor. Kimdir, nedir, nerden gelmiştir, hangi dili konuşuyordur, bunları koy kardeşim bir kenara. Herkes aynı mahallede yaşıyor, sorunlarımız ortak. O zaman gel beraber çözüm üretelim. Böylece aramızdaki mesafeleri de aşabiliriz. Şimdi burada 90’larda Kürdistan’dan göç etmiş aileler var. Bir bakıyorsun onlar bile mülteci diye bakıp uzak durmak isteyebiliyor. Biz de onlara diyoruz, mülteci değil aynı mahallenin insanlarıdır. Sen Kürdistan’dan zorla göç ettirilip buraya geldiğinde gördüğün muameleyi, şimdi dönüyorsun Suriyelilere yapıyorsun. Yapmamalısın çünkü mesele nereden geldiğin değil, bulunduğu yer. Mahalli diyerek bu sorunu aşabilmenin yolunu açabiliriz.”(İzel, Kapılar inisiyatifi)

Kapıların, kendi uzamsal tarihi içerisinde birbirinden farklı etnik ve dini kimliklerin bir arada yaşadığı bir mahalle olduğundan bahsetmiştik. Bu yüzden mahalli kavramının, kapılar özelinde çoklu kimlikleri kapsayıcı bir anlamı olduğunu kesin bir şekilde belirtebiliriz. *Kapılar inisiyatifi* gönüllülerin bu bağlamda vurgusu, doğal bir yan yana geliş bütüncül bir şekilde ele alabilecek bir kavram olarak mahalli söyleminde ısrar edilmesini buyruk ediyor. Ancak mahalli söyleminin kapsayıcılığını sadece kapılar semti ile sınırlandırmayan, kavramın çözüm imkanlarını mültecilik krizinin tamamına genişleten bir yaklaşım da söz konusu.

Mahalli söyleminin imkanları açısından bu noktada bir dizi sorgulamaya daha ihtiyaç var gibi gözüküyor. Kapılar mahallesi için geçerli olan birbirinden farklı inşa edilmiş kimliklerin yan yana geliş, evrensel ölçekte genişletilebilecek bir gerçeklik olarak düşünülebilir mi? Hem heterotopya kavramını hem de Badiou’nun felsefesini takip ederek, farklılıkların varlığını ve yan yana gelişini önsel olarak düşünebilir ve mahalli söyleminin türsel bir çokluk inşası için evrenselliğini kabul edebiliriz. Ancak bir parantez açarak, mültecilik sorunsalında bu evrenselliği sekteye uğratacak tek mekan olarak mülteci kamplarını işaret etmek gerekir. Çünkü bu kamplar tikel bir kimliğin, yani mülteciliğin kapatılma mekanları olarak inşa edilmiş durumdadır. Bu parantezi kapatarak, mahalli söyleminin çoklu kimliklere türsel bir şemsiye olma potansiyelini evrenselleştirebiliriz.

İkinci bir sorgulama olarak, mahalli söyleminin atıfta bulunduğu mahallenin türselliğinin niteliğini ele almalıyız. Kendi içerisinde farklı kimlikleri barındırsa da her mahallenin en nihayetinde sınırları belirlenmiş bir türdeşliği temsil ettiğinin altını çizmek gerekir. Kapılar mahallesi için bu türdeşliğin, gönüllülerin gözünden ezilmişlik kavramıyla açıklanmaya çalışan bir anlamı söz konusu. Heterotopik uzamın özellikleri arasında saydığımız, kültürel ve sınıfsal tecrit niteliği kapılar için geçerli bir durum. Ezilmişlik kategorisi bu sınıfsal tecridin sonuçları arasında ele alınmalıdır. Bu durumda mahalli söylemi, atıfta bulunduğu mahallenin niteliği üzerinden farklılaşma potansiyeli taşımaktadır. Mahalli söyleminin kendi içerisindeki bu farklılaşma potansiyeli bir başka imkan daha sunar. Mülteci kavramının sınıfsal ayrımları ortadan kaldıran soyut mantığını, bir hakikat temelinde yeniden inşa edebilme imkanını doğurur. Orta ya da üst sınıflara mensup mültecilerle, alt sınıfsal konumdan gelen mülteciler arasında, yaşadıkları mekanları temel alarak, ayırım noktalarını belirleyebilecek analiz birimine dönüştürülebilir mahalli söylemi. Bugün daha ‘steril’, orta sınıfların yaşadığı mahallelerde yaşayan mültecilerle kapılar gibi mahallelerde yaşayan mülteciler arasındaki fark, mahalli söyleminin analitik imkanları üzerinden daha açık bir şekilde ortaya konabilir.

Mülteci kavramı; gelen misafire dair hiçbir sorgulama yapmaksızın, bu bağlamdaki ayrımları gözetmeksizin tüm mültecileri aynı sosyo-ekonomik ve kültürel kategori içerisinde, tabi ötekiler olarak ele almayı gerekli kılmaktadır. Misafirin ev sahibine koşulsuz tabiiyetine atıfta bulunan koşullu konukseverliğe ait bu kavram, tüm mültecileri, eşitsiz bir ilişki içerisinde(misafir-ev sahibi) kendi aralarındaki farkı gözetmeyen bir denklik mantığına oturtur. Bahsettiğimiz üzere mahalli kavramı, toplumsal hakikati temsil etmeyen bu denklik mantığını ortadan kaldırır. Bunu atıfta bulunduğu somut ilişkiler üzerinden yapar. Bu ilişkiler; İçinde bulunduğu mahallenin, en geniş toplumsal uzamda; sosyal, ekonomik ve kültürel sermaye dağılımlarına bağlı konumlanmasına atıfta bulunduğu somut ilişkilerdir. Mülteciler arasındaki hakikati temsil etmeyen türdeşliği ortadan kaldıran mahalli söylemi, konukseverlik etiği açısından değerlendirdiğimizde ev sahibi-misafir ikiliğini bozan imkanları da barındırır.

Bu sorgulamaların akabinde mahalli söyleminin evrensellik potansiyeline dair önemli bir noktanın daha altını çizmek gerekir. Mahalli söylemi, sadece düşünsel soyutlamaya dayalı sabit bir kimliğe atıfta bulunmamaktadır. Somut olan bir fiilin



anlamını da taşımaktadır. Bu fiili bulunuş olarak tanımlayabiliriz. Bir yerde bulunmak, o yerin kimliği ile kendi kimliğim arasındaki ilişkinin düğümünü atmaktadır. Kimliği sabit bir töz yerine, etkileşimlere açık hale getirir. Bulunuş, bulunduğu yerelin kimliği ile kendi kimliği arasında bir özdeşlik/türdeşlik kurmayı zorunlu kılar. Ya da tersinden söylersek, böyle bir özdeşlik ya da türdeşlik algısı olmaksızın o yerelde bulunuş engellenir. Elbet ki bulunuş fiilinin gerçekleşmesi sadece dahili bir kavrayışla alakalı olamaz. Dışsal birtakım mekanizmalar da (savaş, tecrit, sosyal, kültürel veya ekonomik mahrumiyetler gibi) bulunulan mekanı belirler. Mahalli söylemi; dahili ya da harici hangi mekanizmalarla gerçekleşirse gerçekleşsin, failin anda ve mekanda bulunuşu üzerinden kavrandığında evrensellik potansiyelini bir kere daha yerine getirir. Bulunuş, bir fiil olarak herkes için geçerli bir fenomendir.

Bulunuşun bu evrensel niteliğine rağmen her bulunuş bir özneleşme sürecini zorunlu kılmaz. Özneleşmeyle sonuçlanmasını, bulunuş ile karar mekanizmasına dahil olabilme durumuna bağlamak gerekir. Mahalli, bulunduğu yerelde karar alma mekanizmalarına ne kadar dahildir bunun sorgulaması yapılmalıdır. Böyle bir sorgulama aynı zamanda mahalli söyleminin, ev sahibi misafir karşıtlığını ortadan kaldıran imkanlarının pratik olarak nasıl ele alınması gerektiğini de ortaya koyar. Bu kuramsal çerçeveyi ilişkisel bir formülle ele alırsak; mahalli söylemi koşulsuz kabul edişin olumsal ilişkilerinden biri iken, mahallenin örgütsel yapısı ise zorunluluk ilişkilerinden birini ifade eder.

Bu sorgulamayı kapılar inisiyatifinin işleyiş mekanizması özelinde yaparak, mahalli söyleminin koşulsuz kabul ve özneleşme potansiyeline dair genişletilmiş bir analize ilerleyebiliriz. Kapılar inisiyatifi yasal statüsü olan bir kurum (dernek, vakıf vb.) değil. Belli birtakım kurallar var ancak hiçbiri önsel olarak belirlenmemiş. Örneğin kapılar içerisinde et yenmesi yasaklanmış ancak bu vegan bir gönüllünün kapılarda bulunuşu ile gerçekleşmiş. Ya da alkol tüketiminin yasaklanması, daha önce tüketildiğinde yaşanan birtakım sorunlardan kaynaklı kararlaştırılmış. Mekanda bulunuş karar mekanizmasının başlıca koşulu olarak görülüyor. Yani mekan ancak mekanın içerisinde temsil edilebiliyor. Deneyimler ise sınırları oluşturuyor. Bir tüzük olmadığı gibi tüm gönüllülerin teklediği politik bir amaçtan da bahsedemeyiz. Tüm bunların toplamından kapıların bir kimlik olarak, tekil ve temsil edilebilir bir mahiyeti olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak sınırların var olduğu her mekanın, 'kapının' bulunduğu

her evin son kertede bir kimliği olacağını kesin bir dille kabul etmek gerekir. Eylemlerin bağlayıcılığının mekanda bir fiil bulunuşla ilgisinin altını çizmekte fayda var. Kimsenin bulunmadığı bir zamanda mangal pek ala yapılabilir ya da alkol tüketilebilir. Mekan kendinden menkul bir taş yığını olarak değil, içinde bulunan insanlarla o zamanda gerçekteşen etkileşimi ile canlı bir mekana, bir özne olarak mekana dönüşmektedir. Ancak bu etkileşimin sadece o zamana dair olamayacağını vurgulamak gerekir. Örneğin kapılar özelinde, mekanı kullanacak birinin anahtarı Hüseyin ustadan alması gerekir. Bu durumda Hüseyin ile tanışık olmasını ve pek tabii kapıların diğer gönüllüleri ile bir ilişkisi olmuş olacağını varsaymalıyız. Aksi halde mekanı kullanabilmesi mümkün değil. Bu etkileşim ağı içerisinde; kapılarda et yenmediğini, alkol tüketilmediğini, cinsiyetçiliğe, ırkçılığa karşı olunduğu net bir şekilde kavranır. Böylelikle mekana kurulan etkileşim doğrudan bu kavrayışın etkisinde gerçekleşir. Mekanın özneliği, o mekanı paylaşan özneler arası etkileşimin 'sadakatine' bağlı kalınmasıyla ortaya çıkar. Kimse yokken kapılarda mangal yapabilirim ve bu eylemim kapıların yukarıda özetlediğim temsilsiz kimliği ile meşruiyet yaratabilirim. Ancak öncesinde etkileşime geçtiğim öznelerin hassasiyetlerine sadık kalmayarak mekanın özneliğini kesintiye uğrattım. Bir et obur özne olarak kimse yokken Kapılara gidebilir ve et pişirebilirim. Bu eylemim sadece mekanın özneliğini kesintiye uğratmaz. Badiou felsefesinden yola çıkarak, kendi özneliğimi de kesintiye uğratacağını söyleyebiliriz. Kapılarda bulunuşumun koşulu, kapıların bir öznesi haline gelebilmemle yani diğer öznelerle ortaklaşabileceğim olaya sadakati sürdürdüğüm sürece mümkün olabilir.

Kapılarda konuksever pratikleri örgütleyen öznelerin çokluğa dayalı türsel bir kimlik inşasına yönelik politik hedefleri, mahalli söyleminin amaçlı kullanımını doğurmuştur. Kapılar inisiyatifin iç işleyiş mekanizması ise mahalli söyleminin zorunlu ilişkisi olarak bulunuş ile özneleşme arasındaki geçirgenliğin olanaklarını ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda mahalli söylemi farklılıkları kutsayan bir kabul edişin tersine, bu farklılıkları yan yana çokluklar olarak ele alan bilinç kapsamında üretilmiştir. Bir *olay* olarak kapılar inisiyatifinin mahalli söylemi, bu söylemde ısrar eden öznelerin, *durumu*(yani mültecilik krizindeki egemen bakış açısını) yıkıp yeniden inşa etme girişimlerine eklemlenmiş bir kavram olarak görülmelidir.

## 4.2.Tanrı Misafiri ve İlahi Konukseverlik: Ensar ve Muhacir

Konukseverliğin anlam atıf ilişkilerini; Antik dönem tarihi içerisinde ele alan Baker (2013), Selwyn (2000) konukseverliğin antik dönemde ‘büyülü-dinsel yabancı korkusuna’ dayandığını söylemektedirler. Bu korkunun antik metinlerdeki temeli; ‘tanrıların misafir kılığında gelerek ev sahibinin konukseverliğini test edebilmesinden’ kaynaklanıyor<sup>27</sup>. Tanrıların ‘misafir’ suretinde konukseverliği test etmesine dair mitler sadece antik döneme ait değil. Hristiyan, İslam, Yahudi ve Hindu inançlarında da benzer mitleri bulmak mümkün (Selwyn, 2000:32). Bu mitler üzerinden, konukseverlik pratiklerinin sergilenmesindeki en önemli motivasyonlardan birinin de dini inanç sistemleri olduğunu söyleyebiliriz.

Konukseverlik pratiklerinde, özellikle modern öncesi dönemde belirgin olarak dini motivasyonların etkileyici bir faktör olduğunu tespit eden antropologlar; ‘modern devletin’ bu rolü üstlenmesine kadar, mültecilere öncelikli olarak dini aktörlerin kapılarını açtığını vurgulamaktadır(Wilson, 2013: s.150). Neredeyse tüm dini inançlarda ve Antik dönemde izlerine rastlanan bu olgu, misafire yönelik yaklaşımın Tanrının bir ‘iman sınaması’ olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

İslam inancında konukseverlik ilişkileri; tanrı misafiri mitleri<sup>28</sup>, Kuran’ın hükümleri<sup>29</sup> ve en önemlisi Mekke’den Medine’ye göçün sonucu olarak ortaya çıkan ‘ev sahibi-misafir’ ilişki modeli üzerinden anlatılmaktadır. İslam dini içerisinde, konukseverlik ilişkilerinin bu genel çıkarımla uyumlu motifleri olsa da diğer inanç sistemlerinden özgün bir tarihsel olayla ayırt edici bir kavramsal şemaya sahip olduğunu belirtmek gerekir. Bu tarihsel olay Mekkeli Müslümanların Medine’ye zorunlu olarak göç etmesidir. İslami referanslara dayanarak gerçekleştirilen güncel konukseverlik pratiklerine kılavuzluk eden

---

<sup>27</sup> Baker (2013, s.3-4); Homeros’un *The Odyssey* metinlerinde; Zeus’un, Odysseus’un evine ‘misafir’ kılığında gelerek; eşini aşağıladığından, hizmetçisine tecavüz ettiğinden ve evini talan ettiğinden ve Odysseus’un bu duruma öfkesinden notlar vermektedir. Ancak buna rağmen; Odysseus konukseverliğini başka konuklara sergilemeye devam etmektedir. Konukseverliğin mitoloji içerisindeki bu tarihsel ilişkisinin; Antik Yunan şehir devletleri arasındaki politik ilişkileri genişletilebileceğini iddia etmektedir (Baker, 2013).

<sup>28</sup> ‘Allah’ın üç meleğini misafir kılığında İbrahim peygambere gönderdiği ve misafirperverliğini test ettiğine’ dair anlatı, tanrı misafiri mitinin İslam inancındaki en bilindik temsilidir.

<sup>29</sup> Kuran’da geçen ayette (en-Nur, 27-28) doğrudan misafire hitap edilir. Açık ve net olarak ev sahibinin izni olmaksızın eşiği geçmemesi istenir. Eğer ev sahibi ‘geri dönmesini isterse’ misafir ‘derhal eve dönmelidir’ (Yazır, 2016:s.212). Hadis anlatılarda ise daha çok ev sahibinin misafirperverliğine yönelik çerçeve sunulmuş olsa da misafirlik belli koşullara ve zamana bağlanmıştır.

‘ev sahibi-misafir’ ilişkisi, bu tarihsel olayın çıkarımları üzerine inşa edilmektedir. Medineli Müslümanların(Ensar) Mekkeli Müslümanları(Muhacir) karşılama biçimleri, onları ağırlarken gösterdikleri ‘özveri’, kendi yaşamlarına ortak etme çabaları ve Mekkeli Müslümanların görecekları baskı karşısında beraber ‘direniş’ göstermeleri günümüz mülteci krizine karşı gerçekleştirilen faaliyetlere referans olabilmektedir.

Arapça ‘yardım eden, herkesi seven, herkese yardım eden’ anlamları olan Ensar, Mekke’den Medine’ye göç eden Müslümanlara ‘ev sahipliği’ yapan Medineli Müslümanların toplumsal kimliğine İslam tarihi içerisinde atfedilen özel bir kavramdır. Ensar kavramı, İslam dini referansı ile girişilen konukseverlik pratiklerinin her daim tarihsel referansı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ensar-muhacir ilişkisinin, koşulsuz kabulü içeren bir konukseverlik anlayışının pratiği olmadığı aşikardır. Medineli Müslümanların, Müslüman kimliğiyle kurdukları özdeşlik sayesinde muhacirlere yönelik ‘özverili’ bir konukseverliğin ortaya çıktığını açıkça söyleyebiliriz. Fakat yine de konukseverlik etiği bağlamında bu tarihsel olayın olanaklarına ve sınırlarına kısaca bakmakta fayda vardır.

Ensar muhacir ilişkisine dair anlatıları incelediğimizde, Medineli Müslümanların konukseverlik pratiklerinde –sadece bu ilişki bağlamında- koşulsuz kabul etmeyi anımsatan izler bulmak mümkündür. Bu konuda en belirgin örneklemeyi, Ensar’ın kendi özel mülkiyet alanlarına muhacirleri ortak etme girişimleri üzerinden yapabiliriz. Ensar’ın muhacirlere yönelik ‘yardım ve paylaşımlarının’, onları kendi ‘hürmalıklarına ve evlerine ortak etme noktasına kadar götürmek istendiği’ aktarılmaktadır. Buna karşılık Hz. Muhammed’in ‘mülkiyet ortaklığına razı’ olmadığı ve muhacirlerin ‘hürmalıklarda çalışarak emeklerine karşılık mahsulden pay aldığı’ belirtilmektedir (TDV, 1995: 11.c: s. 251). Ensar’ın özel mülklerine muhacirleri ortak etme isteğini, koşulsuz konukseverliğe koşut özel mülkiyet rejimi karşıtlığıyla özdeşleştiremeyiz ancak koşullu konukseverlik sınırları içerisinde ( sadece Mekkeli Müslümanlara yönelik) koşulsuz bir kabulü temsil etme potansiyelinden bahsedebiliriz.

Ensar İslami misafirperverliğin tarihsel referansı olarak istihdam edilirken, muhacirlerin (Mekkeli Müslümanların) ensar karşısındaki tavır ve davranışları da misafirliğin koşullarının tarihsel referansı olarak görülmektedir. Nuri Hoca’ya koşulsuz konukseverlik bağlamında yönelttiğim soruların cevabında, Ensar-muhacir ilişkisinin günümüz mülteci-ev sahibi ilişkisine nasıl referans olduğunu gördüm:

“...Misafir ağırbaşlı olmalıdır. Bu Somaliler, Kenyalılar bunlar çok ağırbaşlı ama Suriye’den gelenler öyle değil pek. Hep daha çok istiyorlar, bir torba erzak var mesela dağıtılabilecek ama üleştirilecek herkese geliyor bir tane alıyor, Suriyeli bütün poşeti almaya çalışıyor. Bu Suriyelilerde böyle bir ağır başlılık göremedim... Muhacirler Medine’ye hicret ettiğinde, sığıntı olmak istememişler. Bize çarşığı pazarı öğretin biz kendi rızığımızı buluruz demişlerdi. Ancak bu Suriyelilerde böyle bir şey yok, biraz hazıra konmak var gibi.” (Nuri, Hatuniye Camii Derneği)

Ensar’ın ‘özverili’ tekliflerine karşılık muhacirlerin mülkiyet ortaklığını kabul etmemeleri ve Ensar’ın hurmalıklarında çalışarak kendi rızıklarını çıkartma istekleri, sadece misafir adabının gereği olarak muhacirlerin ‘ağırbaşlı’ olmalarıyla açıklanmamalıdır. Bir bütün olarak İslam’ın özel mülkiyet rejimine dair kavrayışının, ev sahibi-misafir ilişkisindeki rollerin yerine getirilmesi konusundaki etkileri hesaba katılmalıdır. Böylelikle muhacirlerin Ensar karşısındaki tutum ve davranışlarından referansla, günümüzde Suriyeli mültecilere yönelik ‘hazıra konma’ analizinin, başka bir tarihsel gerçeği hesaba katmadığı anlaşılabilir. ‘Hazıra konmak’ türünden konuksevmez söylemin, özel mülkiyet rejimine içkin eşitsiz ilişkilere eklenerek ortaya çıktığını da sorgulamak gerekir. Ensar-muhacir ilişkisine dair anlatıdan da çıkarsama yapılabileceği üzere İslam dininin özel mülkiyet rejimini sürdürmeye yönelik mantığı, ‘hazıra konmak’ argümanının böyle bir sorgulama yapılmaksızın oluştuğunu göstermektedir.

Ensar Vakfı gönüllüleri ile yapılan mülakatlardan alıntılanan aşağıdaki pasajlar, hazıra konma argümanına görgül alanda itiraz eden bir mahiyete sahiptir:

“Hazıra konmak sadece mülteciler için mi geçerli? Her insanın fitratında var bence. Mültecilerin yaptığı şeyi bizim vatandaşımız yapınca sırtını sıvazlayıp ‘iyi yaptın’ mı diyeceğiz? (Mülteciler) Bir bayrak açtılar olay oldu. Adamlar en azından senin gibi eğlenmiyorlar, içip içip küfür etmiyorlar sağa sola. Sana hak olan neden ona olmuyor. Hazıra konmaksa eğer herkeste var bu. Sadece Suriyeliler için geçerli değil, bizim vatandaşımızda da var. Böyle dememek gerekir. Dinimizde sadaka diye bir şey var neticesinde. Hazıra konmak değil bu” (M-Ensar Vakfı)

“Bence o zamanki Müslümanlık (Ensar-Muhacir ilişkisi) şu anda yok. Olmadığı için şimdi öyle bir muhacirlik anlayışı yok. Bizde de Ensar gibi bir anlayış yok. Olmadıkları için o zamanki gibi misafirperverlik beklememek lazım. Ensar her şeyini paylaştı o insanlarla.

Şimdi Müslümanlığı yozlaştırdığı için, ekmeğini paylaşmaya 'hazıra konuyorlar' diyorlar. O zamanki Müslümanlık anlayışına dönersek böyle problemler çıkmaz. Biz Çanakkale'de esir aldığımız İngilizlerle ekmeğimizi paylaşmışız, şimdi Suriyeli Müslümanlar, savaştan kaçıp gelmişler, onları dışlıyoruz. Çünkü imanımız gerçek değil, özü değil." (S-Ensar Vakfı)

Bu açıklamaların görgül bir alanda<sup>30</sup> yorumlanmasının iki temel sebebi var. Öncelikle her iki yorumun atıfta bulunduğu gerçek alan, Ensar gibi davranılması gereken misafirlerin (olması gereken) Müslüman kimliğine dair ayrıcalıklı vurgudur. Müslüman kimliği taşımayan mültecilere yönelik koşulsuz bir kabul söylemi söz konusu değildir. Elbet ki İslami referans içerisinde bu durumun eleştirel ele alınması mümkün gözükmebilir. Ancak araştırmanın kuramsal çerçevesinden yola çıkarak konukseverlik etiği bağlamında, misafirperverliğin görünür bir koşula bağlandığını dile getirebiliriz. M'nin yorumunda 'içip içip' küfür eden kesimlere dair eleştirel bakış açısı, Müslüman kimliğe dair ayrıcalıklı konumu yeniden vurgulamaktadır. İkinci sebep, Ensar gibi 'özverili' misafirperver olamamanın esas nedenini İslam'ın o günkü koşullardaki gibi yaşanmamasına dair yapılan vurgudur. Böylelikle bir kez daha misafirperverliğin belli bir koşula bağlandığını görmekteyiz. Her iki yorumda da Ensar-muhacir ilişkisinin göbeğinde duran özel mülkiyet rejimi ve İslam inancının bu rejimi kurumsallaştıran mantığına dair bir kavrayışın olmadığını belirtebiliriz.

---

<sup>30</sup> Görgül olan/gerçek olan ayrımı, eleştirel realist metodolojik paradigmanın temel tezlerinden biridir. Burada esas karşı çıkışın, görgül olanın gerçek olana indirgendiği pozitivist paradigma olduğu aşıkardır. Nesnenin bilgisine doğrudan gözlem yoluyla ulaşabileceği yaklaşımı, sosyal bilimlerin uzun süre egemen paradigması olarak istihdam edilmiştir. Görgül olanla gerçek olanı ontolojik dışsallık ilişkisiyle değil, analitik bir ayrımla ele alan eleştirel paradigma, bağlama bağlı olarak gerçeğin, çoğu zaman görünenin arkasına gizlendiği bir toplumsal ilişkiler ağını hesaba katar. (Ayrıntılı bilgi için bkz: Sayer, *Method in Social Science: A Realist Approach* 1992)

Cami derneğinin diğer bir gönüllüsünün yemek dağıtımındaki gözlemleri de dernek başkanı Nuri Hocanıninkine benzer söylemler içermektedir:

“Kimse bu Suriyeliler kadar yemek istemiyor. Bakıyorum daha tabağı bitmemiş hemen gelip ikincisini, üçüncüsünü istiyor. Çoğu da namaza gelmiyor bile. İnsanlar da söylüyor bize ‘bunlar namaza bile gelmiyor, niye yemek yiyorlar’ diye. Biz tabi bu sofraları ihtiyaç sahibi herkes için kuruyoruz. Ama bence bazıları bunu suiistimal ediyor.”(Mecit - Hatuniye camii derneği)



resim 4.2: Hatuniye Camii Derneğinin her akşam caminin avlusunda verdiği yemek

Özellikle Suriyeli mültecilere yönelik bu eleştirinin, farklı alanlarda konukseverlik pratikleri sergileyen kişilerce de dile getirildiğini akılda tutmak gerekir. Bu eleştirilerin akabinde Suriyelilerin diğer misafirlere nazaran daha talepkar olmalarının sebebini, iç savaşın yıkıcı etkisiyle hızlıca yerlerinden edilmelerine bağlayıp bağlayamayacağımız sorusunu Nuri Hoca’ya yönelttim:

“Tabi savaştan hemen kaçıp gelmişler. Biz olsak mesela öyle bir durumda bizi kimse kabul etmez. Yunanistan kabul eder mi? Araplar kabul eder mi? Bizim gidecek yerimiz olmaz o yüzden kaçamayız hiçbir yere ama Suriyeliler öyle değil hemen özellikle gençler kaçmışlar hemen savaştan.”(Nuri, Hatuniye Camii Derneği)

‘Savaşmadan kaçan Suriyeliler’ üzerinden şekillenen konuksevmezlik söylemi, İslami referansla sergilenen konukseverlik pratiklerinin içerisinde de varlığını sürdürmektedir. ‘Savaşta kaçmaları’ ve akabinde hızla mülksüzleşmelerinin sonucunda ortaya çıkan ‘hazıra konmaları’, Suriyeli mültecilere yönelik genel konuksevmezlik söyleminin en tanıdık ifadelerinden bazıları. Bu söylemin ortaya çıkmasını herhangi bir ideolojik inanç sistemiyle açıklamak yerine, mültecilere (ya da genelleştirerek tüm misafirlere) yönelik ‘yardım’ faaliyetinin kendi ideolojik açmazına bağlamak gerekir. Yardım faaliyetinin ortaya çıkardığı alan el-veren el ilişkisinin kendine içkin, doğasında var olan eşitsizlik bu açmazı üretmektedir. İslam inancının egemen yorumu açısından alan el veren el arasındaki eşitsiz ilişki, bu eşitsizliğin kaynağı olan özel mülkiyet hukukunun savunulması nedeniyle herhangi bir sorgulamaya tabi değildir. Sadece bu ilişkinin formu üzerine açık bir hüküm söz konusudur. Bu hükme referansla konuşan Nuri Hoca, alan el-veren ilişkisinin dernek faaliyetleri üzerinden nasıl gerçekleştiğini anlatıyor:

‘... Dinimiz ‘alan el, veren eli bilmeyecek’ demiş. Biz de burada öyle yapıyoruz. Yardım edenler kime yardım ettiklerini bilmez. Yardım alanlarda, bu yardımı kimin yaptığını bilmez. Mesela derneğimize bağış yapanlar, bu yardımların kime verildiğini bilmiyorlar. Sadece makbuzlarını alıyorlar...Veren, alana teşekkür etmelidir. Neden? Çünkü onu sevaba sokuyor. Allah ‘veren alan insana teşekkür ederse, ben onun rızkını arttırırım’ demiş. O yüzden veren kişi alana teşekkür etmeli aldığı için. Burada da bize teşekkür ediyorlar. Çünkü onların yardımlarını fukaraya biz götürüyoruz.’(Nuri-Hatuniye Camii Derneği)

Veren ile alan arasındaki aracılığı üstlenen yardım faaliyetinin de bu bağlamda net bir mükafatı var. Bundan dolayı; ‘alan elin’ ‘veren el’ karşısındaki eşitsiz konumunu yeniden-üreten yardım faaliyeti dışında, başka türden bir konukseverlik pratiğine yönelme gereği duyulmamaktadır. Nuri hocaya mültecilere yönelik dayanışma faaliyeti içerisinde olan bazı grupların, mültecilerle beraber yemek hazırlayıp beraberce yedikleri örneklerden bahsettim. Yardım faaliyetine dayanışma pratiği karşısında olumlu bir atıfta bulunan sevap kazanmaya yönelik vurgu yeniden ön plana çıktı:

“...Burada öyle bir arada yapma imkanımız pek yok. Her gün başka bir hayır sever yemek veriyor. 250-300 kişilik yemekler çıkıyor. Hem muhacirler, fukaralar doyuyor hem de hayırsever iş adamları sevap kazanıyor.”



İslam'ın egemen yorumlarına referansla gerçekleşen tüm konukseverlik pratiklerinin, alan el ile veren el arasındaki eşitsizliği yeniden ürettiğini varsayabiliriz. Burada egemen yorum olarak özel mülkiyet rejiminin sürekliliğini işaret ediyorum. Yardım faaliyetlerinin ideolojik açmazı olarak özel mülkiyet rejimini işaret ettiğimizde; bu bağlamda gerçekleşen konukseverlik pratiklerinin *açmazlarını* farklı dini ya da politik ideolojilere sahip kişi ve gruplara genişletebiliriz. Bugün İslami referanslara sahip olmayıp ama mültecilere yönelik yardım faaliyeti kapsamında pratikleri olan birçok kişi ve kurum mevcut. Suriyeli mültecilere yönelik 'hazıra konma' ve 'daha çok isteme' söylemi ile bu alanlarda da karşılaşmak mümkün. Yardım faaliyeti ve bu faaliyete gömülü olan eşitsiz ilişki, konuksever bir pratiğin hızlıca konuksevmez bir dile dönüşebilmesine olanak tanıyor.



Resim 4.3: Hatuniye camii derneği önünde yardım sırası

### 4.3.Yardım Yerine Dayanışma: Ahali Mutfağı

Öznelerin politik-ideolojik aidiyetlerinden bağımsız olarak, yardım faaliyetinin başlı başına eşitsiz konumlar üzerinden gerçekleştiğini ve bu eşitsizliği yeniden ürettiğini vurgulamak gerekir. Eşitsiz konumlar olarak sadece sınıfsal eksenli bir ayrışma düşünülmemeli. Yardım faaliyeti sırasında, yardımı finanse eden başkası da olsa, yardımı veren ile alan kişi arasındaki anlık etkileşimde dahi ortaya çıkan eşitsizlik yukarıda örneklenen konuksevmezliğe dönüşmektedir. Bundan dolayı yardım faaliyetinin öznesinin hangi dünya görüşüyle bu pratiği sergilediği konukseverlik etiği bağlamında hükümsüz kalmaktadır.

Kapılar inisiyatifinin bulunduğu mekanın üst katında yirmi yıldır deri atölyesi bulunan, aynı zamanda deri ve kundura işçileri derneği başkanı olan Y, mültecilere yönelik karşılama pratiklerinde ilk zamanlar kapılar inisiyatifi içerisinde yer almış. Ancak bir süredir tamamı yardım faaliyetlerinden ibaret olan karşılama pratiklerini kendi atölyesinde özne ilişkileri ile yürütmekte. Y, kendisini proleter devrimci komünist olarak tanımlıyor. Yaptığımız görüşmelerde yardım faaliyetleri sırasında yaşadığı zorlukları ve mültecilerin tutumlarını yorumlamalarında Cami derneği gönüllülerinden gelen benzer konuksevmezlik söylemini bulmak mümkün:

“Şimdi burada bütün mülteciler beni biliyor. Tüm yardımları ben organize ediyorum burada. Deri kundura işçilerinden topluyorum, kent konseyi de var onlardan da istiyorum. Sağ olsun eşimiz dostumuz çok, onlardan buluyorum yani. Getirip burada dağıtıyoruz. Ramazan paketi, battaniye, elbise, defter, kalem olsun çocuklara hep buluyoruz bir şekilde. Ama burada şimdi yüzlerce Suriyeli mülteci var. Hangi birine yardım edeceksin. Hepsi bir üşüşüyor bir anda. Görsen kadınlar birbirlerini ezecek. Birbirlerini ittiriyorlar, bağırıyorlar, kavga ediyorlar. Diyorum bak kimseye söyleme, tek sen gel. Gidiyor herkese söylüyor, toplamış herkesi gelmiş. Yok kardeşim yok. Sınırlı gelmiş bu benim elime hepinize birden veremem. O onun elinden torbayı almaya çalışıyor, öbürü bir yandan. Bekle biraz sırayla hepinize gelecek. Yok, illa hemen ona verdin bana da ver... Tabi şimdi çok berbat koşullarda yaşıyorlar, savaştan kaçıp gelmişler, yiyecek bir ekmekleri bile yok. Normal böyle olmaları ama ben de çok yoruluyorum.”(Y-Deri ve Kundura İşçileri Derneği)

Y'nin deri ve kundura işçilerinden topladığı bağışlarla dağıttığı yardım faaliyetinden birinde bulunduğum sırada, yardım alan mültecilerle yardımı veren Y arasındaki etkileşimdeki gerilimi bizzat gözlemlene şansım oldu. Atölyesinde bulunduğumuz

birçok zaman dilimi içerisinde sık sık –özellikle kadın mültecilerin- yardım olup olmadığını sormaya geldiğine şahit oldum. Yardım faaliyetinin doğasında var olan eşitsizlik, etkileşim anında özellikle mimik ve jestlerde kendini yeniden üreten bir ilişkiye dönüşmektedir. Yardımı alanlar ile dağıtanlar arasındaki eşitsiz ilişki, en nihayetinde konuksevmez atfa yönelik bir söylem içermektedir. Ve ister İslami referanslarla olsun ister komünist iddialarla yola çıkılsın bu söylemin, ‘veren el’ tarafında duran öznelere söylemlerine eklenemediğini belirtmek gerekir.

Konuksever bir pratik olarak görülebilen yardım faaliyetinin ürettiği dışlayıcı söylem karşısında, dayanışma faaliyeti ile örülen konukseverliğin ortaya çıkardığı kapsayıcı söylemin, konukseverliğin koşulsuz formuna dair önemli bir zemin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Kapılar inisiyatifinin düzenli olarak ahali mutfağı adı altında mahalleli ile mültecilerin bir arada yemek yapıp yedikleri etkinlikleri bu türden bir dayanışma faaliyeti olarak ele alabiliriz. Yardım faaliyetlerine dair eleştirilerini dile getiren kapılar inisiyatifinden Serkan’ın yorumlarından bu bağlamda analiz edilebilecek sonuçlar bulmak mümkün:

“Kapılarda yardım yapmaya hep karşı çıktık. Yardım yapmak isteyenlere alan el ile veren el arasındaki sakat ilişkiyi anlattık. Yardım yapmak yerine mahalleli ile bir arada sorunlara çözüm bulmak istedik. Mülteci yerine mahalli dedik. Pazardan topladığımız malzemelerle ortak sofralar kurup yemek yedik, sohbet ettik. Yardım olarak gerçekleştirdiğinde bir şekilde insanları kendine muhtaç ediyorsun. Kapıda bekliyorlar el pençe ne zaman yardım gelecek diye. Ama ahali mutfağında insanlar beraber üretiyor. Birbirini tanıma fırsatı buluyor. Sorunlarını paylaşıyor. Bizce mültecilere yönelik sorunları bu şekilde çözebiliriz. Onları yardıma muhtaç insanlar olarak görmek yerine beraber aynı mekanda ortak işler yaparak duvarları yıkabiliriz. Yardımla bu işi yürüten herkese bunu göstermeye çalışıyoruz.”(Serkan, Kapılar İnişiyatifi)

“Ahali mutfağı fikri, bombalara karşı sofralar ya da yeryüzü sofraları gibi insanların bir arada yemek hazırlayıp, sohbetler edip dayanışmayı büyütme üzerine çıktı. Akşam pazarına gidip, kullanılmayacak yiyeceklerin toplanmasıyla yemekler yapılıyor. Yani geri dönüşüm gibi bir mantığı da var. O hafta ahali mutfağı ekibi kuruluyor. Bir tane de şefleri seçiyorlar kendileri. Ama tabi akşam yemek hazırlamaya gelince herkes işin ucundan tutuyor. Bir hiyerarşi olmuyor insanlar arasında.”(Gülistan-Kapılar İnişiyatifi)

“Yardım gerçekten insanları aşağılayan bir şeye dönüşüyor bence. İnsanlar hazır bir şeyi almak için de tabi ki bir birleriyle kavga edebiliyorlar. Bunda yadırganacak bir şey yok.

Yardım dışında nasıl bir alternatif izlenmeli, bu tartışılmalı. Ahali mutfağı sadece bir örnek. Bir öğünlük temsili bir şey. Başka yerlerde de görebileceğimiz şeyler. Anlamsız demiyorum ama burdaki dayanışma ruhunun hayatın her alanına yaygınlaştırılması gerekir. Yardım işi bizzat iktidar meselesini gündeme getirir. Dayanışma ise yaşamı eşitler, özgür bırakır. Ahali mutfağı böyle bir anlama sahip”(İzem-Kapılar inisiyatifi)

Ahali mutfağı buluşmalarından birinde mahalleli ile beraber pazara gidip erzak toplama ve sonrasında yemek hazırlama sürecine katıldık. Mahalleden birkaç aile de bu etkinliğe katıldı. Büyük çoğu da daha önce ahali mutfağının parçası olan ailelerdi. Genel olarak katılımın bu düzeyde sınırlı olduğunu öğrendik. Yardım faaliyeti ile kıyaslandığında, dayanışma faaliyetine katılımın anlamlı ölçüde kısıtlı olması ‘hazıra konma’ eğilimine dair bir çıkarıma neden olabilir. Ancak bu çıkarımı sadece mültecilerle sınırlı tutmak yerine insan doğasına genişletmek hakikate daha yakın bir analiz olur. Bundan dolayı yardım faaliyeti sonucunda ortaya çıkan konuksevmezlik söyleminin hakikatten çok uzak olduğunu belirtebiliriz.



Resim 4.4: Kapılarda yapılan ahali mutfaklarından biri

Yardım ve dayanışma faaliyetlerinin kendi doğal etkileşimlerinden ortaya çıkan bu söylem farkını bilinç ve deneyim arasındaki diyalektik ilişki içerisinde ele alırsak, konuksevmezlik söyleminin; sınırları net olarak belirlenmiş kesin bir bilincin içerisinde değil, deneyimin kesinliği içerisinde oluşan bir bilinç profili ile beraber üretildiğini iddia

edebiliriz. Ahali mutfağı örneğinde dayanışma deneyiminin kesinliği; mültecileri, yardıma muhtaç ve geçici bir misafir kategorisinde algılamak yerine, onlara mekana ortak yerleşikler olarak davranmayı zorunlu kılmaktadır. Yardım esnasında anlık etkileşimler ve geçici mekan paylaşımının aksine, dayanışma sırasında uzun bir etkileşim alanı ve güvene dayalı bir iş paylaşımı eşitsiz konumlanmaları ortadan kaldırmaktadır. Halep'ten her şeyini arkada bırakıp gelen bir mülteci ile Almanya'dan dayanışma amaçlı gelen bir gönüllü; aynı mutfakta beraber saatlerce yemek hazırlayıp pişiriyor ve ardından aynı sofrada yemek yiyip, dillerinden anlamasalar da sohbet etmeye çalışabiliyorlar. Bu deneyimin kesinliği, sadece o etkileşim anında vuku bulan eşit konumlanmalar üzerinden ev sahibi misafir karşıtlığını ortadan kaldırmaktadır.

#### **4.4 Güncel Mülteci Krizinin Sebepleri: Yorumlar ve Öneriler**

Güncel mültecileştirme krizinin politik nedenlerine dair gönüllülerin yaptığı yorumlar ve bu krizin çözümüne dair öneriler, koşulsuz kabulün olanaklarının hangi türden bir konukseverlik bilincin olumsuzluğunda türetildiğine dair ip uçları sunmaktadır. Araştırma kapsamında katılımcılara, son süreçte yaşanan büyük göç dalgasının politik sorumluluğuna ve yaşanan krize dair kendi deneyimlerinden çıkarttıkları çözüm önerilerine dair sorular yöneltilmiştir.

“ Bölgeyi karıştırmak isteyen bir sürü etken var tabi. Çünkü Müslümanların ayağa kalkması istenmiyor. Bu yeni bir şey değil. Bin yıldır süren bir olay. Tabi son yüz yıldır petrol meselesi de ortaya çıktı. Batı bu kaynaklara göz dikmiş, bunları nasıl sömürürüm diyor. İsrail devletinin kurulmasıyla da zaten artık orta doğu Müslüman coğrafyası hep fitneye düşmüş durumda. Ama tabi burada Müslümanların da sorumluluğu var. Peygamber efendimiz zamanında da Yahudiler fitnenin içine girmişler. Ama başarılı olamamışlar çünkü Müslümanlar tek bir çatı altında birlik olabilmişler. Şimdi öyle değil. Müslüman dünyası paramparça. Her kafadan ayrı bir ses çıkıyor. Müslümanların birlik olup, bu fitneye karşı dik durması gerekiyor. O da ancak İslam'ın özüne dönmekle mümkün olur. Bugün yaşanan İslam, Peygamber efendimizin dönemindeki İslam'la aynı değil. O yüzden çok rahat karıştırabiliyorlar bizi... Müslümanların aklını başına alıp nerede hata yaptıklarını da görmesi gerekir. Kendi içlerinde birlik olması gerekir. Öyle olursa kimse karıştıramaz, fitne sokamaz.”(M-Ensar Vakfı)

“Mültecilik en son tabi Suriye olaylarıyla görünür oldu. Ama ondan önce de vardı. Bu bölgelerde hep bakıyoruz bir savaş var. Yoksulluk var. Amerika 2001’de Irak’ı işgal etti. Şimdi bak, kaç yıl oldu bir istikrar yok. İnsanlar ülkelerinden kaçıyor. Tabi ki Batı’nın sorumluluğu var bu işte. Savaşla bir bölgeyi, yer altı kaynaklarını işgal etme var. Nereye doğru, hep Müslüman coğrafyasında bu savaşlar. Çünkü bir haçlı seferi gibi de bakıyorlar. Şimdi Türkiye’ye yönelik hamleler de böyle. Müslüman bir ülkenin hiç sözü olmasın istiyorlar. Ondan bizi de karıştırmak istiyorlar. Çözüm birlik olmaktan geçiyor bence. Batı’nın Müslümanlara karşı giriştiği bu haçlı mantığına karşı, Müslümanların da bir araya gelmesi gerekir.”(S-Ensar Vakfı)

Vakıf gönüllülerinin yorumları, mülteci krizinin; Müslümanların bir bütün olarak hedefe konduğu ‘haçlı seferleri’ mantığının bir sonucu olarak görülmesi gerekliliği üzerine kurulmaktadır. Benzer yorumları, *hatuniye cami derneği* gönüllülerinin ifadelerinde görebilmekteyiz.

“(Mülteci krizi)Savaşlar yüzünden oluyor. İnsanlar savaştan kaçıp geliyorlar buraya. Burdan da Avrupa’ya gitmek istiyor. Bir umut belki bir iş bulurum hayatta kalırım diyorlar...Savaşlar da hep petrol yüzünden hep oralarda oluyor. O yüzden Müslüman coğrafyası şimdi böyle kan ağlıyor... Bir çözümü var mı desen, bizim insanlar böyleyken pek yok gibi. Yani bakıyorsun Müslümanlar zaten bir birine düşmüş durumda. Suriye’de Müslümanlar bir birini katlediyor. Böyleyken bir çözüm bulmak zor. Ama tabi biz ne yapabiliriz diye sorunca, işte burada Allah razı olsun hayırsever insanlar sayesinde bu insanların karnını doyuruyoruz. Yardıma muhtaç olanlara yardım ediyoruz. Elden gelen bu kadar” (Mecit- Hatuniye Camii Derneği)

“Şimdi muhacirlik meselesinin bu kadar artmış olması, zulmün artmasıyla alakalıdır. Osmanlı döneminde Orta doğu, Afrika buralarda hep huzur ve sükûnet hakimdi. O yüzden Osmanlı’yı parçaladılar, bir sürü farklı millet yarattılar. Sonrasında bu milletleri birbirine düşürüp, zulüm ve baskı uyguladılar. Suriye’de, Irak’ta, Afrika’da hep aynı şekilde insanları göç etmeye zorladılar... Biz muhacirler karşısında Ensar gibi olmalıyız. Gelene kapımızı sonuna kadar açmalıyız. Hristiyanmış, olabilir. Fark etmez. Biz burada Hristiyan mı, Müslüman mı ayırt etmeksizin onlara yardım götürüyoruz. Bu insanlar evlerini, toprağını bırakıp gelmişler. Müslüman kimse zulme uğrayanın kim olduğuna bakmamalı. Kapısına gelen fukaraya elini açmalı.” (Nuri- Hatuniye Camii Derneği)

İslami referanslarla konukseverlik pratikleri içerisinde yer alan iki farklı organizasyonun, mültecilik krizinin politik sorumluluğuna dair yorumlarının benzer perspektiften ortaya çıktığı aşikardır. Müslüman dünyasını karıştırmak isteyen, onları birbirine düşürmek isteyen Müslüman olmayan Batılı güçleri ima eden bu perspektif, İslami milliyetçiliğin en sık rastlanan argümanlarından biridir. Her iki kurumdan gönüllülerin de mültecilik krizinin siyasi sorumluluğunu, Müslüman olmayan bu ‘dış güçlere’ yüklediği açıkça görülmektedir. Yorumlardaki farklılaşma, mülteci krizi karşısındaki çözüm önerilerine dair yaklaşımda ortaya çıkmaktadır. Ensar vakfi gönüllüleri bu krizin ancak ‘Müslümanların birlik olması, İslam’ın özüne dönülmesi’ durumunda aşılabileceğini söylemektedir. ‘Müslüman dünyasını’ kendi çıkarları için ‘karıştıran dış güçlere’ karşı, Müslümanların gerçek İslam etrafına birlik olması ve ‘dik durması’ gerektiğini vurgulamaktadır. Hatuniye camii derneği gönüllüsü Nuri Hoca ise başka bir çözüm önerisini dile getirmektedir. ‘Muhacirler karşısında Ensar gibi olmak’, mülteci krizi karşısında konukseverliğin çözüm olanaklarını işaret eden bir mahiyete sahiptir. Ayrıca muhacirin kimliğinin önemli olmamasına dair vurgu, konukseverlik etiğini temsil eden bir söylemi çağrıştırmaktadır.

Aynı ideolojik referanslara sahip bu iki kurum gönüllülerinin, mültecilik krizinin çözümüne dair sundukları önerilerinin farklılaşmasını, organizasyonların kurumsal yapısına ve pratik faaliyetlerine içkin bir takım mekanizmalarla açıklamak gerekir. Hatuniye camii derneğinin Namazgah mahallesinde yürüttüğü pratik faaliyetler, ‘muhacirlere’ karşı ‘Ensar’ mantığında konukseverlik göstermenin somut örneklerini içermektedir. Yerel bir organizasyon olarak Namazgah mahallesinde yirmi yıldır faaliyet yürüten camii derneği, uzamın tarihsel bağlamıyla eklemlenmiş bir misafirperverlik anlayışını geliştirmiştir. Bundan dolayı politik iddiaları, eklemlendiği uzamın içerisindeki hedefler ve deneyimlerle sınırlı bir alandan üretilmektedir. Ayrıca eklemlendiği siyasi bir proje söz konusu olmadığından, çözüm önerilerini ‘Müslümanların birliği’ türünden büyük siyasi projelere bağlamak yerine; –kendi projelerinin deneyimleri aracılığıyla ama yine İslami referansları mutlak olan- mikro konukseverlik ilişkilerine bağlamaktadırlar. Her ne kadar ‘Hristiyanmış, olabilir’ söyleminde hissedebileceğimiz konukseverlik motifleri söz konusu olsa da; ‘Ensar olunan muhacirin’ kimliğinin önemsiz olduğuna dair vurgu da aynı şekilde camii derneğinin içerisinde bulunduğu uzamın gerçekleri, derneğin

pratik faaliyetleri ve kurumsal yapısının siyasi iktidara eklemelenmemiş içeriğiyle ilişkili olarak anlaşılmalıdır.

Buna karşılık Ensar Vakfı gönüllülerinin, Müslüman kimliğine ve bu kimlik etrafında ‘birlik’ olarak mülteci krizinin çözülebileceğine dair yaptığı vurgu, makro siyasi bir projeye eklemelenmiş organizasyonun bu projenin söylemlerine paralel söylemler ürettiğini göstermektedir. Ayrıca Vakfın pratik faaliyetleri ve arka sokağında bulunan Namazgah mahallesiyle olan ilişkileri de, aynı ideolojik referanslara sahip olursa da farklı söylemlerin üretilmesinin sebepleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Vakfın mültecilere yönelik süreklilik arz eden tek faaliyeti üniversite sınavlarına ücretsiz hazırlık eğitimi verilmesidir. Bu faaliyetler vakfın binasında gerçekleştirilmektedir. Yardım faaliyetlerine girilmemesi, ‘hazıra konma’ türünden argümanlara karşı çıkan bir söylemi üretmektedir. Ancak hemen birkaç sokak arkasındaki İzmir’in enternasyonal merkezi Namazgah mahallesiyle olan pratik kopukluk, koşulsuz kabule yakın söylemlerin üretilmesine engel olabilmektedir.

Aynı sorular diğer organizasyondan gönüllülere yöneltilmiş, benzer şekilde her gönüllü sahip oldukları soyut ideolojik ilkeler üzerinden cevaplar vermiştir:

“ Yoğun bir iç savaş var tabi, insanlar savaş sebebiyle mecburen ülkelerini terk ediyor. Bu savaşları kim çıkarıyor ona bakmak gerekir. Bunun adı emperyalist paylaşım savaşıdır. Şu an Suriye’de yaşanan emperyalist paylaşım savaşıdır. Üçüncü dünya savaşıdır. Şimdi bu paylaşımından pay almak isteyen herkes bu savaştadır, Suriye’dedir. Türkiye de bunlardan biri. O yüzden bu kadar çok mülteci akını falan diyorlar ama şikayet etmeye hakları yok. Türkiye de işgal edip oralarda insanları göçe zorlayan ülkelerden biri... bu emperyalizm çağında mültecilik hep olur, olmak zorundadır. Yani böyle bir sistem olarak bakmak gerekir. Bir sistem sorunu olarak görmek gerekir... Yeni bir dünya olmalı sınıfsız, sömürsüz bir dünya, işte ancak o zaman çözülür mültecilik sorunu”(Y-Deri ve Kundura İşçileri Derneği).

“Şöyle söyleyim bu tabi göç dediğin, zorunlu göç bizim bildiğimiz bir şey. Yıllardır Türk Devletinin Kürdistan’ı zorla boşaltması da aslında insanları bir nevi mülteci yaptılar. İnsanlar bir gecede aynı şimdi Suriyelilere olduğu gibi evlerini bırakıp, bir yorgan bir battaniyeyle buralara geldiler. Şimdi o zaman kimse buna kriz falan demedi dimi. Şimdi ama mülteciler kriz oldu. Neden? Çünkü medyatik oldu. Alan Kurdi olayı üzerinden mesela...Çözüm, nasıl olur emperyalizmi bölgeden çıkarmakla olur. Ama öyle ben emperyalizme meydan okuyorum gibi boş hamasetle falan değil. Bölgede her kesin eşit bir arada yaşayabileceği bir sistem, bir model geliştirirsin. Bütün halkları katarsın bunun içine. İşte Demokratik



konfederalizm gibi. Böyle bir model oldu mu, çatışmayı ortadan kaldırabilirsin.”(Sait-Deri ve Kundura İşçileri Derneği)

“İnsanları önce yerinden edip, sonra kapıları kapatmak büyük acımasızlık bence. Bunun sebebi insanları bir bütün olarak görmemektir kaynaklanıyor. Yani kimse bir diğerinden üstün değil. Bunu kabul etmek gerekir öncelikle. Mülteci dediğin, yani şimdi onlar kalabilme koşulu olsaydı evlerini bırakıp başka ülkelere gitmezlerdi herhalde. Savaş koşullarında kimse yaşamak istemez... Mülteciliğin en büyük sebebi savaşların olması. Savaşlar olmasa böyle bir kriz de olmayacaktı. Bunda herkesin sorumluluğu var bence. Sadece Batıyı, Amerika’yı suçlayarak çıkılmaz bu işin içinden. Savaş koşullarını ortadan kaldırmak gerekir.”(Özge-Sokak çorbacıları derneği)

“Krizin temelinde iktidar mücadelesi var. İktidar dediğiniz her türlü iktidardır. Toplumsal cinsiyetinden dolayı zorunlu göçe tabi olan bir sürü mülteci var mesela. Sadece ekonomik iktidar mücadeleleri değil yani. Bu yüzden mülteci krizinin çözümü de her türlü iktidar alanının ortadan kaldırılmasından geçiyor. Bir de meseleye sadece mültecilik ya da zorunlu göç diye bakmamak gerekir. Hareket etme özgürlüğü olarak bakmak gerekir. Her canlının yeryüzünde istediği gibi hareket etme hakkını kabul etmeliyiz. Geçen baharda göç hikayeleri festivali yaptık. İsmi ısrarla göç hikayeleri diye seçtik. Mülteci hikayeleri demedik. Çünkü her birimizin bir göç hikayesi var. Evet kimimizin mültecilerinki gibi zorunlu bir göç durumu yok ama göç etmek isteyen insan için her yerde aynı sorunlar var. Sınırlar var, milliyet var. Gidilen ülkeye uyum sağlama gibi benzer sorunlar. Hepsi hareket etmek isteyen bir canlı için benzer bariyerler çıkartıyor. Yine başka iktidar alanlarıyla ilgili ama benzer sonuçları içeriyor. Böyle bakınca mültecilik dediğin, sanki bizim dışımızda bir kriz ya da sorun gibi durmuyor. Bu hikayeleri ortaklaştırmaya çalıştığımızda, mültecilerle aramızda bir fark olmadığını görüyoruz. Krize yanıtı ancak böyle ortaklaşmayla verebiliriz” (İzel - Kapılar İnisiyatifi)

Üç farklı organizasyondan gönüllülerin yaptığı bu yorumların ortak kesişim noktaları, İslami referanslarla hareket eden gönüllülerden farklı olarak, milliyetçi refleksleri içermeyen ve güncel mültecilik krizinin politik sorumluluğunu Türkiye’de dahil tüm devletler sistemine yükleyen bakış açısıdır. Bu karşılaştırmada, gönüllülerin sahip olduğu ideolojik tutumlar arasındaki farkları görmekteyiz. Son alıntıda mültecilik sorunsalının çözümüne yönelik türdeşlik algısı bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Zorunlu ya da isteğe bağlı olsun, günümüz modern ulus devlet sistemi içerisinde göç etmek( ya da genel olarak hareket etmek) ‘koşullu bir misafirperverlik’ hukukuna bağlanmıştır. Yaşadığı coğrafyayı her hangi bir sebepten dolayı değiştirmek isteyen biri (macera peşinde başka ülkeye göç etmek isteyen orta sınıf bir bireyi de buna dahil

edebiliriz), ulus devlet sisteminin yurttaşlık hukukuna tabi olarak bir takım prosedürlere tabi olmak zorundadır. Elbet ki orta sınıftan gelen birinin kişisel istekleri peşinde başka ülkeye göç etmesiyle, yaşadığı yerden zorunlu olarak göç ettirilen birinin aynı süreçlerden geçtiğini iddia edemeyiz. Aynı şekilde zorunlu göçle yüz yüze kalan orta ya da üst sınıftan biriyle, alt sınıfsal konumu işgal eden insanlar arasında da göç sürecinin farklı işlediğini bilmekteyiz. Ancak sorunu ulus-devlet sınırların varlığı ve millet-devlet-doğum üçlüsünün mantığında şekillenen yurttaşlık hukuku bağlamında düşünürsek, ‘hareket etme’ özgürlüğünün sınırlandırıldığı toplumsal kesimlerin sadece mültecilerle sınırlı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Hareket etme özgürlüğü üzerinden geliştirilen böyle bir türdeşlik kavrayışı, mültecileri ‘öteki’ olarak algılayan yaklaşımlar karşısında, mültecilerle yaşamı ortaklaştıran pratikler sergilemenin düşünsel zeminini sunabilmektedir. Buradan hareketle, mültecilerle en geniş ‘türsel küme’ kurmayı sağlayacak kavramsal modellerin mutlak konukseverliğe yakın pratiklere olanak sağladığını belirtebiliriz. Fakat türsellik oluşturacak kavramsa/kuramsal modellerin, pratik bir tehlikesi olduğunu da belirtmek gerekir. Ayrıntılarına ileride değineceğimiz bu tehlike; farklılıklara kayıtsız kavramsal çerçevenin, gerçek yaşamdaki eşitsizliklerden kaynaklanan sorunları görmezden gelebilme sebebiyle oluşturmak istediği ‘türsel kümeyi’ sonlandırma potansiyelinden kaynaklanmaktadır. Hareket etme özgürlüğü karşısında her birimizin sınırlılıkları olsa da; bu sınırların deneyimlenmesi coğrafyaya, kültüre, sınıfsal konuma ya da toplumsal cinsiyet gibi eşitsizlik barındıran ilişkilere göre farklılık göstermektedir. Bu gerçekliği dikkate almayan kuramsal ve pratik bir yaklaşım, peşinde koştuğu türsel hakikatin oluşumunu tehlikeye atabilir.

## 5. BÖLÜM: KAMUSAL KONUKSEVERLİĞİN REEL POLİTİĞİ

### 5.1 Türkiye’de Kamusal Konukseverliğin Tarihsel-Hukuksal Bağlamı: İskan Kanunu

Türkiye’de kamusal konukseverlik pratikleri, mültecilere yönelik ulus devlet rejimlerine içkin dışlayıcı mekanizmalarla paralel uygulamalar ve söylemleri barındırmaktadır. Güncel mülteci krizi ile beraber ortaya çıkan uluslararası siyaset dengeleri, özellikle AB-Türkiye ilişkilerinin seyrinde önemli bir eşik olan geri kabul antlaşmasının mahiyeti; Türkiye’de kamusal konukseverliğin iktidarın yeniden üretiminde özgün bir kontrol aracına dönüşmesine sebep olmuştur. Bu hususta; Türkiye’nin mültecilere yönelik geliştirilen uluslararası siyasetle eklemlenme eşiklerine, geri kabul antlaşması sonrasındaki kamusal söylem ve pratiklerin izlerine ve bu söylem ve pratiklerin ürettiği politik sermayeye odaklanmak gerekir.

Türkiye’de mültecilere yönelik belirlenen ilk hukuksal düzenleme, 1934 tarihinde çıkarılan İskan kanunudur. Kanunla beraber mülteci statüsünü belirleyen en önemli kriterin ‘soydaşlık’ tanımına indirildiği açık olarak görülmektedir<sup>31</sup>. Avrupa ulus devlet rejiminin özgün bir uygulaması olarak inşa edilen Türkiye Cumhuriyetinin, iki dünya savaşı arasında Avrupa devletlerinin konukseverlik politikalarına benzer eğilimlerle bu kanununu kaleme aldığını söyleyebiliriz. Türkiye’de ulus devlet rejimi inşasının özgün karakterlerinden biri, rejimi kuran öncü kadroların kahir ekseriyetinin Osmanlı’nın hakim olduğu Balkan coğrafyasından gelmiş olmalarıydı. Bu durum, Türk soydaşlığının ilişkilendirildiği coğrafi alanı da temsil etmekteydi. 1934 iskan kanununda soydaşlık tanımıyla mülteci statüsüne dair gizil olarak işaret edilen coğrafyanın sınırlılığı, bugün güncel olarak devam eden coğrafi çekincenin de tarihsel referansı olarak okunmalıdır. Bu bağlamda Türkiye’nin mültecilere yönelik kamusal konukseverliğini, Türk ulus devlet rejiminin tarihsel sürekliliği mantığı içerisinde kavramak gerekir.

Ancak bu tarihsel sürekliliğin izlerini analiz etmeden önce, başka bir noktaya vurgu yapmak gerekir. Mültecilere yönelik ilk hukuksal düzenleme olmasının ötesinde,

---

<sup>31</sup> Türk olmayanlar için Türkiye’nin mülteci ülkesi olmadığını belirttiği bu kanuna göre, muhacir ve mülteci statüleri için, Türk soyundan olmak ve Türk kültürüne bağlı olmak şartları aranmaktadır. Bu kanuna göre Türkiye’ye yerleşmek amacıyla dışarıdan gelen “soydaş” kimselere “muhacir”, Türkiye’ye yerleşmek amacıyla olmayıp bir zorunluluk nedeniyle geçici olarak sığınan “soydaş” kimselere ise “mülteci” denmiştir. (<http://7>)

iskan kanunu, esasen rejimin ‘içeriye’ yönelik düzenleme politikaları için belirlenmişti. ‘İçeride’ gözüken ama yurttaşlık ile soydaşlığın özdeşleştirilmesiyle ‘dışarıda’ bırakılanların hukuksal betimlemesi olarak ele alınmıştı. Kanunda, içerisi ve dışarı arasındaki sınır, ‘Türk soyuna ve Türk kültürüne’ aitlik üzerinden çizilmiş fakat bu kapsam, ‘Türk kültürüne ait olup Türkçe anadili konuşmayanları’ da zorunlu iskana tabi tutacak şekilde genişletilmiştir. Böylelikle Türk kültürü içerisine dahil edilmek istenen ama kimlikleri yok sayılan Anadolu halkları, anadilleri üzerinden, bu kültüre ait olmadıkları yasanın aynı cümlesi içerisinde kabul edilmiştir.

Esasen bunu Cumhuriyet rejiminin ulusal kimliği inşa politikasının yapısal çelişkisi ve bu çelişkinin dışavurumlarından biri olarak kavramak mümkün. İskan kanunuyla ‘içerinin ötekilerinin’ tanımlanması ve zorunlu yerleştirme politikaları, aynı zamanda, ötekini karar verilemez bir alana hapseden totaliter özdeşleştirme felsefesinin Türkiye siyasal tarihindeki somut karşılıklarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kürtler, Romanlar, Lazlar ve Anadolu’nun bir çok başka halkları, Türk kimliğine söylemsel düzeyde zorla dahil edilmiş ama –iskan kanununda olduğu gibi- kamusal alanda sürekli olarak dışarıdakiler muamelesi görmüştür<sup>32</sup>. 1934 İskan kanunu; mültecilere(misafire) yönelik hukuksal düzenlemeyle ‘ev sahibinin’ egemenliğinin yeniden tahsisi arasındaki içsel ilişkiyi ortaya koymaktadır. Konukseverliğin en temel koşulu Türk soydaşlığına indirgenmektedir. Ancak soydaşlık tek kriter değildir. ‘Anarşist’ olanlar, ‘casuslar’ ve ‘memleketten çıkarılmış’ yani sürgün edilmişlerin –Türk soydaşı olsa da- mülteci olamayacakları kanunda açıkça belirtilmiştir. İskan kanununun; misafir olabilmek için sadece Türk soyundan gelmenin de yeterli olamayacağını, egemen ideolojinin makul bulmadığı hiç kimsenin ‘eve’ girmesinin mümkün olmayacağını vurguladığı aşıkardır.

Yurttaşlık hukuku sınırında belirlenen kamusal konukseverlik söylem ve pratiklerinin, iki dünya savaşı arasında Avrupa ulus devletlerin çoğunda kendini gösteren bir eğilim olduğunu aktarmıştık. İskan kanunu bu tarihselliğe dahil olarak, egemen ideolojinin ulus devlet rejimlerine içkin yurttaşlık, soydaşlık ve devlet arasında özdeşlik kuran mantığının Türkiye Cumhuriyetindeki tezahürü olarak ortaya çıkmıştır.

---

<sup>32</sup> 1934 İskan kanununun esas hedefinde Kürtler bulunmaktaydı. 1921, 1925, 1929 yıllarında arka arkaya gelen Kürdistan’daki isyanlar, Türkiye devletinin zorunlu iskan politikalarının merkezindeydi. Ancak iskan kanunu ile ‘dışarıda’ bırakılan ve zorunlu göçe tabi tutulan tek halk Kürtler değildi. Zorunlu iskan Osmanlı’nın son dönemlerinden, Cumhuriyetin tek partili yıllarına kadar uzun bir tarihsel süreci kapsayan ve İslam olmayan halklarla başlayıp, Türk soydaşı kabul edilmeyenlere uzanan bir yelpazede uygulandı (Beşikçi, 1977).

İkinci dünya savaşından sonra Avrupa’da yaşanan büyük göç hareketleri akabinde yirmi milyon insanın yer değiştirdiği tahmin edilmektedir. Tek tek ulus devletlerin hukuksal düzenlemesiyle çözülemeyecek düzeyde olan bu mülteci krizine, uluslar arası düzeyde çözüm bulma çabaları Birleşmiş Milletler çatısı altında 1951 Cenevre sözleşmesini gündeme getirmiştir. Bu sözleşmede belirlenen coğrafi sınırlama, 1967’deki ek protokolle antlaşmaya katılan devletlerin inisiyatifine bırakılmıştır. Türkiye antlaşmayı coğrafi sınırlılığı devam ettirerek onaylamıştır. Bu coğrafi sınırlılık halen geçerlidir ve Avrupa konseyi ülkelerini kapsamaktadır.

Sözleşmeye taraf olmasıyla beraber Türkiye’nin mülteci hukukuna dair temel kriteri soydaşlık sınırlılığından coğrafi sınırlılığa genişletilmiştir. Bu dönüşümün dinamiklerinden biri uluslar arası siyasete eklenmenin, Türkiye açısından soğuk savaşın taraflarından Batı ittifakına dahil olma isteğinin zorunluluğu olarak anlaşılmalıdır. Bu sözleşmeyle mülteci hukuku coğrafi sınırlılık üzerinden bina edilse de 1934 iskan kanunundaki ‘Türk soydaşlığına’ ülkede ‘barınmak’ için verilen ayrıcalık güncel olarak halen korunmaktadır. Bu gerçeklik, Türk devletinin ‘yurttaşlık’ hukukunun sınırlarını belirleyen resmi ideolojinin tarihsel sürekliliğinin göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir. Cenevre sözleşmesine çekinceyle taraf olması, yani mülteci hukukunu soydaşlık üzerinden değil, coğrafya üzerinden sınırlaması ise bir kırılma olarak değil, konjonktürün dayattığı dinamiklerin sürekliliği üzerinden anlaşılabilir.

Türkiye’nin kamusal konukseverlik politikalarının ilk resmi belgesi olarak iskan kanunu, konukseverliğin esaslarını belirlerken sadece dışarıdan içeriye girmenin ya da bu ikisi arasındaki sınırların tarifi üzerine kurgulanmamıştır. Bu anlamda koşullu konukseverliğe içkin yapısal bir durum olarak, ‘içerinin’ egemenlik ilişkilerini de düzenleyen bir kanun olarak düşünülmüştür. Ulus devlet rejiminin yurttaşlık hukukuyla yaratmaya çalıştığı illüzyon, sınırların ‘içindekilere’ eşit olduklarına dair yanıltıcı bir algı sunmaktadır. Bu bağlamda İskan kanunu, Türk Devletinin özgün karakterlerini yansıtsa da temel olarak ulus devlet rejiminin mantığına uygun olarak kaleme alınmıştır. Bundan dolayı kamusal konukseverlik politikalarının, ulus devlet rejimlerinin tamamını kapsayan bir kontrol mekanizması olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda AB’nin kamusal konukseverlik politikalarının analiz edilmesi, bir kontrol aracı olarak koşullu konukseverliğin zaman ve mekanda genişletilerek yeniden inşa edilmesine olanak sağlayacaktır.

## 5.2 Ulusal Sınırların Yeniden Belirginleşmesi: AB'nin Kamusal Konukseverlik Politikaları

Türkiye'nin sözleşmeyi coğrafi çekinceyle imzalamasına yönelik eleştirel bakış açısını Avrupa'nın mülteci politikalarına doğru genişletmek gibi bir zorunluluk ortaya çıkmaktadır. Böylece uluslar arası siyaset açısından konukseverlik pratiklerinin anlamına dair genel bir çıkarımda bulunmak mümkün olabilir. Ayrıca güncel olarak yaşanan mülteci krizi merkezli uluslar arası siyaseti analiz edebilmenin tarihsel referansı da bulunabilir. Bu eleştirel okumayı, Cenevre sözleşmesinden sonraki geri kabul antlaşmaları üzerinden gerçekleştirebiliriz.

Cenevre sözleşmenin imzalandığı yılları takiben, Avrupa ülkeleri kendi aralarında geri kabul antlaşmaları imzalamaya devam etmişlerdir. 1964, 1965, 1966 yıllarında Benelux(Belçika, Hollanda, Luxemburg) ülkeleriyle Almanya, Fransa ve Avusturya arasında üçüncü ülkeden gelen göçmenlere yönelik geri kabul antlaşmaları imzalanmıştır (Coleman 2009, s.13). Bir yıl sonra ise 1967'de Cenevre sözleşmesine ek protokolle coğrafi sınırlamayı –isteğe bağlı- kaldıran madde eklenmiştir. Bu tarihsel paradoks; AB'nin, bir yandan uluslar arası siyaseti 'hümanist değerlere yaslanarak' mültecilere yönelik politikalar geliştirmeye davet ederken, diğer yandan mülteci sorununu kendi sınırlarından uzak tutma girişimlerine devam ettiğini göstermektedir. 1970'li ve 80'li yıllarda Avrupa devletleri kendi aralarında bir dizi geri kabul antlaşmaları daha imzalamaya devam etmişlerdir(Batır, 2017). 1991 Berlin Duvarının yıkılması, Doğu bloğunun ve Sovyetler Birliğinin dağılma sürecinin yarattığı yeni göç dalgası sonrası Avrupa'nın çözümü, yeniden geri kabul antlaşmaları olmuştur. Bu antlaşmalar ikili antlaşmalar halinde gerçekleşirken 1999 Amsterdam antlaşmasıyla Avrupa Birliği, ortak mülteci politikası geliştirmeye başlamıştır(Batır,2017:s. 591). Böylece o zamana kadar ulusal sınırların dışında tutulmak istenen mültecilerin, kıta Avrupa sınırları dışında tutulabilmesinin önü açılmıştır. AB, üçüncü ülkelerle imzaladığı ortaklık ya da işbirliği antlaşmaları gibi antlaşmalara 1990'lardan bu yana göç konusundaki işbirliğine dair maddeler eklemiştir (Coleman, 212). Bu da açıkça göstermektedir ki AB'nin dış politika mantığında, 'geri kabul' adı altında mültecileri sınırların dışında tutma stratejisinin büyük önemi vardır. Bu strateji, 2000'li yıllarda da aynen korunmuş, AB ve diğer ülkeler arasında bir çok geri kabul antlaşmaları imzalanmaya devam etmiştir. Türkiye'yle geri kabul antlaşmasına dair müzakereler 2005 yılında başlamış ve 2013 yılında nihai olarak imzalanmıştır. Yürürlüğe girmesi ise –antlaşma gereği- 2016'da gerçekleşmiştir (Batır).

Bu tarihsel süreç, AB-Türkiye geri kabul antlaşmasının kimi liberal bakış açısından ‘insani’ değerlerde bir kırılma olarak görülmesinin yanlış bir kavrayışa dayandığını gözler önüne sermektedir. Avrupa ve Türkiye’nin kabul ettiği geri kabul antlaşması, mültecilere yönelik uluslar arası siyasetin tarihsel sürekliliğini ifade etmektedir. Bu sürekliliğin, ulus devlet rejiminin ‘yurttaş’ kurgusuyla sağlamaya çalıştığı egemenlik sisteminin mantığı çerçevesinde kavranması gerektiğinin bir kez daha altını çizmek gerekir. Ayrıca devletler arası işbölümünün ortaya çıkarttığı eşitsiz gelişimden kaynaklı olarak, Avrupa merkez ülkelerinin, mültecileri sınırlarının dışında tutmak için çevre ülkelerle yaptığı bir takım ikili antlaşmalarda mülteci politikalarını kabul ettirebilme kapasitesini vurgulamalıyız. Geri kabul antlaşmalarının bir çoğunda, antlaşma tarafı ülkelere AB tarafından vize serbesti ve mali yardım gibi taahhütlerde bulunulmuştur. Böylece Avrupa Birliği, uluslar arası siyaset dengesinde bulunduğu ayrıcalıklı konumundan faydalanarak göçmenleri sınırların dışında tutma politikasını sürdürmeye devam etmiştir.

Araştırma kapsamında katılımcılara; son geri kabul antlaşmasıyla ‘ulus devletlerin anlamını yitirdiği’ türü tezlerden, Avrupa devletlerinin sınırlarını daha sıkı denetlemesine gelinen süreci nasıl yorumladıkları sorulmuştur. Koşulsuz kabule yakın faaliyetlere katılan gönüllülerin cevabında, meselenin sadece Avrupa devletleriyle sınırlı olmadığına dair yorumlar ön plana çıkmaktadır:

“ Tabi büyük bir göç başladı Avrupa’ya. İnsanlar Avrupa’ya gidiyim daha rahat koşullarda yaşıyım diye.. kapısına dayandılar. Onlar da hemen sınırları güvenli hale getirmeye, sınır kontrollerine falan başladılar. İşte gördük Bulgaristan sınırında saldırdı polisler. Sınırlar kalktı ortadan, işte Avrupa Birliği demokrasi cenneti falan hepsi yalan olduğu çıktı ortaya. Bir sınır varsa, ülke var demektir. Ülke varsa da işte mülteci dediğini dışlama vardır. Avrupa bu konuda süttten çıkmış değil. Türkiye’de öyle. Sınırları olan her ülke için geçerli bence bu” (Bartın-Kapılar İnisiyatifi)

“ Ulus devlet anlamını yitirdi tezi, bu çok bilindik bir liberal söylemdi. Yani küreselleşme dedikleri şeye bağlıyorlardı ama büyük bir yalanı gizlemek içindi. Sermayenin serbest dolaşımının sonucu olarak tezler geldi gündeme. Sermaye açısından artık sınır söz konusu değildi ama emekçiler için hep geçerliydi o sınır. Yani ulus devlet bence hiçbir zaman anlamını yitirmedi. Sadece Avrupa kendi içerisinde böyle bir ortaklaşmaya giderek, aslında Fransa ve Almanya’nın çıkarlarını esas alan bir durumdu. Şimdi mülteciler girmek isteyince o kapılar sıkı sıkıya kapandı. İşte çok açık bir örneği bu da. Emekçilere kapalı o sınırlar.

Sermaye dünyanın her yerine istediği gibi girebilir ama emekçilerin böyle bir hakkı yok.”  
(Sertan-Kapılar İnisiyatifi)

“ Evet bu mülteci kriziyle beraber devlet sisteminin sınırlarını açık bir şekilde görme imkanı doğdu. Avrupa Birliği üzerinden oldu bu. Ama sadece orada kalmadı tabii. Devlet varsa, sınırlar varsa bu her yerde geçerli bir şeye dönüşüyor. Avrupa’da olması senin söylediğin gibi daha ironik bir durum. Hani sınırlar kalkmıştı, ulus devlet artık ortadan kalkmıştı. Mültecilere hiçbir zaman açık değildi o sınırlar. Ezilenlere hiçbir zaman açık değildi. Ama insanlara böyle anlatıldılar. Uzun bir süre de inandırmayı başardılar. Türkiye’de bu tartışmalara katıldı. Ama gerçek çok açık. Devletler sistemi. İnsanları mültecileştiren bu sistem.” (R-Kapılar İnisiyatifi)

“ Avrupa için mülteciler hep problem olmuş zaten. Mesela Lampedusa adası var Sicilya’nın güneyinde, Afrika’dan gelen göçmenleri orada tutuyorlar İtalya’da. Avrupa aynı Türkiye’ye yaptığı gibi İtalya’ya para gönderiyor mültecileri geri göndersin diye. Herkes sınırları kapattı şimdi. Çok sıkı önlemler var. Serbest dolaşım zaten Avrupalılar içindi hiçbir zaman başkalarına geçerli değildi. Şimdi olan bunun çok açık olması. Avrupa hiçbir zaman ulus devletten vazgeçmedi. Kapitalizm varsa eğer orada ulus devlet olmak zorunda. O zaman sorun Avrupa ya da Türkiye falan değil. Kapitalizmin sınırları var, mülteciler de o sınırı ancak kapitalizmin işine gelirse geçer. Başka türlü geçemez.” (Cris-Kapılar İnisiyatifi)

“Çok büyük bir ahlaksızlık. Ama sadece Avrupa için değil. Bir sürü para verip, mültecileri Türkiye’de tutmak için antlaşma yaptılar. Türkiye’de bu politikaya ortak oldu. Ulus devletler anlamını yitirmiş olabilir ama sınırlar halen korunmaya çalışıyor. Savaştan kaçıp Avrupa’ya gitmeye çalışan milyonlarca insan o sınırdan geri çevriliyor. Bu seferde kaçak yollarla gitmeye çalışıyor ve bir sürü kazalar Akdeniz’de binlerce insan yaşamını yitiriyor. Sınırların neden var olduğunu sorgulamak gerekir. Artık anlamsız olduğunu kabul etmek gerekir.”(Özge-Sokak Çorbacıları Derneği)

Bir bütün olarak sınır, devlet ve milliyet ilişkilerine eleştirel yaklaşan kavrayıştan yola çıkarak son mültecilik krizinin yeni sayılacak bir durum olmadığı belirtilmektedir. Sorunu belli bir coğrafya ya da belli başlı devletlerle sınırlamayan yaklaşım, genel bir devlet sistemi eleştirisini merkeze alarak mültecilik sorununu ele almaktadır. Bu kavrayışın, koşulsuz konukseverliği temsil eden pratiklere kılavuzluk yaptığını bir kez daha belirtmek gerekir.

Bu bağlamda ikinci bir kavrayış biçimi ise; daha çok milliyetçi ve dindar refleksleri hatırlatan bir perspektiften yola çıkan gönüllülerin cevaplarında görülmektedir.



“ Avrupa'nın mültecileri almaması çok normal. Gelip orta doğuyu karıştırıp, insanları yoksulluğa savaşa mahkum ettiler. Sonra da o insanlar gelince kapıları kapattılar. Zaten Müslümanlara karşı hep bir tavır içerisinde girmişler. Bize karşı ondan böyle ikiyüzlü politika uyguluyorlar. Biz göçebe bir toplumuz o yüzden misafir ağırlamayı biliriz. Ama Avrupa'nın böyle bir şeyi yok. Hristiyan olursa belki. Ama Müslümanlara karşı kesinlikle yok. Türklere ve Müslümanlara karşı sürekli aman ha gelmesinler tavrı var. Çünkü tehlike görüyor. O yüzden sınırları kapatıyorlar.” (M- Ensar Vakfı)

“Sınırları kapattılar çünkü onların geleneğinde bizdeki gibi Ensar geleneği yok. İslam'ın paylaşımcı düsturu yok. Biz yapıyoruz, bir lokma ekmeğimiz olsa gelen misafirle paylaşıyoruz. Allah böyle emretmiş, misafire verisen sevabını alırsın. Fukaraya verisen Allah da sana verir. Diğer dinler böyle bir şey demiyor.” (S-Ensar Vakfı)

“Avrupa tabii çok yoğun bir Müslüman toplum istemiyor. Muhacirlerin büyük kısmı da Müslüman ülkelerden. Bir önlem almak istiyor. Ama tabii şunu sormak lazım, Allah'ın yarattığı insanlar arasında ayırım yapmak büyük günahdır. Bu günaha kimsenin girmemesi gerekir. Biz mesela böyle bir şey yapmadık. Sınırları kapatmadık. Çünkü kapına sığınmış bir fukaraya kapını kapatmazsın. Bu bizim peygamber efendimizden öğrendiğimiz misafirperverliktir. Avrupa'nın böyle bir kültürü yok, o yüzden onlar kapıda bırakmaktan gocunmuyorlar”(Nuri-Hatuniye camii derneği)

Bu alıntılardan görüleceği üzere, misafirperverliği temelde Müslüman kimliği özdeşleşmesi üzerinden okuyan anlayış; Avrupa'nın mülteci karşıtı politikalarıyla dini kimliği arasında bir bağ kurmaktadır. Aynı zamanda milliyetçiliği yeniden üreten çarpık bir emperyalizm kavrayışı, Avrupa'nın mültecileştirme sürecindeki rolü üzerinden bir eleştiri getirmektedir.

Konukseverlik bilincine dair kuramsal olarak çizdiğimiz ilişki tablonun sınırları, yukarıdaki alıntıları karşılaştırdığımızda belirgin bir hale dönüşmektedir. Kesin bir ideolojik sıfatlamayı değil, eşitsizlik üreten kategorilere karşı eleştirel bir kavrayışı gerektiren bu bilinç profilinde; konukseverlik etiğine koşut kategorilerden biri olarak var olan ulus devlet sınırlarını ret etmenin önemini vurgulamıştık. Alıntılarda bunun açık örneğini görmekteyiz. Sınırlara karşı, ulus devlet rejimini ret eden politik perspektif, Avrupa'nın mülteci karşıtı politikalarını coğrafya, din, kültür gibi ikincil sebeplere bağlamamaktadır. Sorunun kaynağında devlet-yurttaşlık-soydaşlık özdeşleşmesinin

problemlerini görmektedir. Buna karşılık, mülteci karşıtı politikalarını dini referanslara içkin bir problem olarak gören anlayış; mülteci karşıtı söylem ve politikaları –İslam-dininden uzaklaşmanın sonucu olarak görmektedir.

### 5.3 Siyasi Bir Koz Olarak Kamusal Konukseverlik

2016’da yürürlüğe giren geri geri kabul antlaşması AB’nin, Suriye sivil savaşıyla büyük bir ‘krize’ dönen son göç dalgasını Türkiye’de tutmak adına hayata geçirilmiştir. Antlaşma gereği, geri kabul karşılıklı olsa da antlaşmanın içeriği hesaba katıldığında, ‘kapı dışarı edilen misafiri ağırlama’ yükümlülüğü Türkiye’ye verilmiştir<sup>33</sup>. Türkiye’nin bu antlaşmaya onay vermesinde, T.C. vatandaşlarına uygulanması öngörülen vize muafiyeti ve mültecilerin koşullarının iyileştirilmesi için aktarılması planlanan mali desteğin etkisi bilinen bir gerçektir. Antlaşmanın yürürlüğe girmesiyle, ‘düzensiz(yasadışı) göç’ istatistiklerinde önemli bir gerileme olduğu görülmektedir. Türkiye’de siyasi iktidar bu verileri baz alarak kendi yükümlülüklerini yerine getirmelerine rağmen, AB’nin antlaşma gereği yükümlülüklerini yerine getirmediğini sık sık dillendirmektedir.

Geri kabul antlaşmasıyla beraber, Türkiye’de iktidarın uluslar arası siyaset karşısında kamusal konukseverliğini bir ‘koz’ olarak kullandığı açıkça görülmektedir. Yüksek düzeyden dillendirilen belli söylemler eşliğinde, sınırlarından uzak tutmak istedikleri kesimler Avrupa Birliğine hatırlatılmakta ve bu sayede –özellikle- iç politikada manevra alanları elde edilebilmektedir<sup>34</sup>. Kamusal konukseverliğin uluslar arası siyasette bir koz söylemine dönüşmesine dair en son gelişmeyi, Türkiye’nin Suriye’nin kuzeyine müdahale isteği üzerinden okumak mümkündür. Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın bu

---

<sup>33</sup> Anlaşmaya göre AB ülkeleri, sınırlarına yasa dışı yollarla girmiş veya burada bulunmak için yasal koşulları sağlamayan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının, vatansızların ve üçüncü ülke vatandaşlarının Türkiye’ye iadesini isteyebilecektir. Mütakabiliyet esası uyarınca, AB ülkeleri de Türkiye’de kanunsuz olarak bulunan vatandaşlarını ve kendi toprakları üzerinden Türkiye’ye geçmiş olan düzensiz göçmenleri geri kabul etmek zorunda olacaklardır. Bu yönde kayda değer bir göç dalgası mevcut olmadığından, esasen Türkiye’ye geri kabul yükümlülüğü getiren bir anlaşma olarak yorumlanabilir. (Ekinci, 2016:s. 21)

<sup>34</sup> T.C. Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın belli aralıklara yaptığı açıklamalarda, Türkiye’de barınan mültecileri Avrupa sınırına ‘otobüslerle’ gönderebileceğini, sınır kapılarını açabileceğini dile getirmiştir. Bu tehditler karşısında, AB’nin Türkiye’deki kimi ‘insan hakları’ ihlali gibi konularda duyarsız kaldığına dair eleştirilerde bulunulmuştur. Bu bağlamda en bilindik örnek; Avrupa Parlamentosu’nun Türkiye hakkında hazırladığı ilerleme raporunu 24 haziran seçimleri sonrasında bırakmasıdır. Yine ağustos 2018’de Türkiye’de yaşanan kur krizi akabinde Avrupa merkezlerinden ardı ardına gelen ‘Türkiye’nin krize sürüklenmemesi’ gerektiğine yönelik açıklamalar; Avrupa’nın mültecileri Türkiye’de tutmak adına siyasi iktidara verdiği destek bağlamında değerlendirilmektedir.

bağlamda 23 Şubat 2019’da yaptığı konuşmaya dair aşağıdaki alıntı bu durumun açık örneği olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Bugün Avrupa halkları kendi topraklarında huzur ve güven içinde yaşıyorsa Türkiye'nin ve Türk milletinin fedakarlığı sayesinde. Ama biz bu fedakarlığı ilanihaye yapacak değiliz. Ülkemizdeki Suriyeli kardeşlerimiz de kendi evlerini, vatanlarını özleyiyor. Bir an önce vatanlarına dönmek istiyor. Bugün Suriye topraklarından kaçan insanların geri döndükleri yegane yerler Türkiye'nin güvenli hale getirdiği yerlerdir. Afrin'dir, Cerablus'tur, İdlib'dir. Şu ana kadar 311 bin Suriyeli kardeşimiz bu bölgelere geri döndü. En az yarım milyon Suriyeli geri dönmek için Türkiye'nin bölgeyi güvenli hale getirmesini bekliyor. En az yarım milyon Suriyeli bu bölgeye geri dönmek için Türkiye'nin bölgeyi güvenli hale getirmesini bekliyor. Fırat'ın doğusunu güvenli hale getirdiğimizde milyonlarca Suriyeli evlerine dönecek. Avrupa ve ABD başta olmak üzere dünyaya sesleniyorum gelin Türkiye'nin bu çabasına destek olun.”<sup>35</sup>

Kamusal idarenin başı olarak Cumhurbaşkanı, ‘fedakarlık’ olarak konukseverliğin fazlaca uzadığına dair bir ‘uyarıda’ bulunmaktadır. Bu açıklamanın uluslar arası siyasi dengelerle alakalı olduğu aşikardır. Ancak başka bir açıdan bakarak, İslami referanslara da bizzat uygun bir alt metne sahip olduğunu iddia edebiliriz. Hadis anlatılarda misafirliğin süresinin üç gün olduğu belirtilmiş, ‘üç günden fazla ağırlamak ise sadaka’ olarak görülmüştür. İslam inancında (koşullu) konukseverlik, süreye bağlı olarak gerçekleştirilebilecek bir pratik olarak istihdam edilmiştir. Bu bağlamdan bakarak, Türkiye’de kamusal konukseverliğin artık ‘sadaka’ mantığına oturduğunu varsayabiliriz. Öyle ki, sadakanın bir geri dönüşü olmak durumundadır ve bu geri dönüş siyasi iktidar açısından kendi dış politikasını uygulayabilme olanağıdır. Türkiye’de kamusal konukseverliğin, açıkça uluslar arası siyasi bir koz haline getirilme mantığı; mültecilere yönelik konuksevmez söylemlerin, muhalefet de dahil toplumun geniş kesimlerinde ve medyada yeniden üretilmesiyle içsel bir ilişkide gerçekleşmektedir.

Erdoğan’ın(2017) ‘Suriyeli Mültecilere Yönelik Medya Algısı’ başlığıyla; ulusal ve yerel medya üzerinden içerik analizine dayalı yaptığı çalışmada, misafirliğin ‘fazlaca’ uzadığına dair bir çok haber içeriğine ulaşılmıştır. Özden’in (2017) ‘Misafir Söylemi Gölgesinde Suriyeli Mülteciler’ adında yaptığı başka bir içerik analizinde, medyanın misafir ve başka türden ‘ayrımıcı’ söylemlerinin dayandığı çarpık kavrayışlara ve toplum

---

<sup>35</sup> Kaynak: <http://8>

üzerindeki etkilerine odaklanılmıştır. Her iki araştırmada; medyanın mültecilere yönelik oluşturduğu kamusal söylemin iktidar, muhalefet ve toplumda oluşan misafir algısıyla iç içe olduğu iddia edilmektedir. Özden'in araştırmasında, mültecilere yönelik manipülatif haberlerin ve söylemlerin daha çok muhalefet parti temsilcilerinden ve muhalif gazetelerden geldiği tespit edilmiştir(Özden, 2017: s.108). Bu tablo, konukseverliğin uluslar arası siyasette bir kontrol aracı olduğu kadar, ulusal siyasi mücadelenin de payandalarından birine dönüştüğünün göstergesi olarak kavranabilir.

Bu bağlamda, siyasal kontrol aracı olarak konukseverliğin, siyasal alandaki konumlar arasındaki mücadelenin niteliğine göre farklı anlamlara atıfta bulunduğunu açıklamak gerekir. Mevcut siyasi iktidar açısından kamusal konukseverlik, Türk milletinin kültürel değerlerine içkin bir erdem olarak sunulmaktadır. Bu değerleri kuşatan iki ana akımı milliyetçilik ve İslamcılık olgularıyla okuduğumuzda; iktidarın konukseverlik söyleminin kendi ideolojik tabanı üzerinden politik bir sermayeye dönüştürdüğünü söyleyebiliriz. Aynı zamanda Avrupa'nın mülteci sorununu sınırların dışında tutma stratejisinin taşeronluğunu üstlenerek, dış politikada kendi çıkarlarını hayata geçirmenin aracı olduğunu da tekrar belirtelim. Dış politikaya yönelik bu politikanın içerideki iktidar mücadelesiyle olan doğrudan bağlantısı, konukseverliğin iktidarın kontrol araçlarından biri olarak istihdam edildiğini gözler önüne sermektedir. Muhalefet açısından ise konukseverlik politikaları, siyasi iktidarın dış siyasetteki başarısızlığına ve içeride uyguladığı siyasete yönelik eleştirel propaganda aracı olarak kullanılmaktadır<sup>36</sup>. Muhalefetin bu söylemleri tersinden bir kavrayış gibi dursa da amacın aynı politik sermayeye yönelik olduğu konusunda kesin bir çıkarımda bulunabiliriz. Kamusal konukseverlik politikaların eleştirisi üzerinden siyasi iktidarı sıkıştırmak, böylece iktidarı kontrol edebilecek kazanımlara ulaşmak ve ayrıca konuksevmez söylemler üreterek bu söylemleri sahiplenen kendi toplumsal tabanını kontrol etmek, bu

---

<sup>36</sup> İktidar karşısında yekpare bir muhalefet olmadığı aşikardır. Bu yüzden iktidarın konukseverlik politikalarına eleştirel yaklaşan muhalefetin tamamının, konuksevmez bir söyleme sarıldığı iddia etmek doğru olmaz. Bu noktada muhalefet olarak tanımlanan kesimi, Özden'in (2017) çalışmasında hedefe koyduğu siyasi kesimlerle sınırlı tutmak gerekir. Özden'in eleştirel okumaya tabi tuttuğu muhalefet; CHP liderinin ve kimi milletvekillerinin açıklamaları, bazı MHP milletvekilleri ve Sözcü, Aydınlık gibi muhalif gazeteleri kapsamaktadır(Özden, 2017: s.112-114). Bu tablo, mültecilere karşı açık bir konuksevmez söyleme sahip çıkan kesimlerin, Türkiye'nin toplumsal yapısında kentli, seküler, milliyetçi ve orta sınıf tabanlı kitlelerden oluştuğuna dair ip ucu sunmaktadır. Böyle kurulacak bir ilişki başka bir açıdan, muhalefetin konuksevmezlik söylemi ile kendi toplumsal tabanını da kontrol ettiğini gözler önüne sermektedir. Böyle kamusal konukseverlik pratikleri ve bu pratiklere içkin konuksevmez söylemin bir siyasal kontrol aracı olarak vuku bulduğuna dair iddiayı tekrarlamak mümkün görünmektedir.

politik sermayeyi işaret etmektedir. Bundan dolayı, kamusal konukseverlik pratikleri siyaseti kontrol etmenin merkezi söylemlerinden birine dönüşebilmektedir.

### **5.3.1 Ensar: Siyasal Toplum ile Sivil Toplumun Eklemlenmesi Kapsamında Konukseverlik**

Konukseverlik, siyaseti kontrol etmenin araçlarından biri olarak hayata geçirildiğinde, konuksevmez bir söylemin ortaya çıkması çok hızlı bir şekilde gerçekleşebilmektedir. Kamusal konukseverlik politikalarının sürdürücüsü siyasi iktidarın, bu politikaları bir kontrol aracı olarak kullandığını açıkça beyan ettiği noktalarda, örneğin ‘misafirleri otobüslere bindirip komşunun kapısına bırakabileceği’ tehdidinde bulunduğu, konukseverlik söyleminden konuksevmez söyleme geçişin izleri daha açık olarak görülebilmektedir. ‘Siyasal toplumun’, kamusal konukseverliği bir politik sermaye aracı ve siyasal kontrol aracı olarak kullanması, ‘sivil toplumun’ konukseverlik pratiklerine ve söylemlerine eklemlenmektedir. Bu izdüşümün temel sebebini, siyasal toplum ile sivil toplum arasındaki eklemlenmenin tarihsel bağlamından yola çıkarak açıklayabiliriz. Böylelikle bu araştırmanın veri alanlarından biri olarak Ensar vakfının söylem ve pratiklerinin analizi ile siyasi iktidarın pratikleri arasındaki (konukseverlik bağlamında) uyumu derinlemesine analiz edebilmek mümkün olacaktır. Siyasal toplum ile sivil toplum arasındaki tarihsel eklemlenmeyi, Tuğal’ın (2011) Gramsci’nin(2012) *hegemonya* teorisini yeniden inşa ederek ulaştığı kuramsal çerçeveden hareketle ele alıp, konukseverlik ilişkilerini bu eklemlenmenin merkezinde inceleyeceğiz.

Tuğal’a göre siyasal toplumun bileşenleri; siyasal partiler, parlamentolar, yerel belediyeler, siyasal hareketler, otorite figürleri ve karizmatik liderlerden oluşur (2011: s.48). Sivil toplum ise; okullar, yurtlar, dernekler ve medya gibi kayıtlı örgütlerden oluşmaktadır. Tuğal bu örgütleri gündelik yaşamın düzenleyicisi olarak kavramlaştırır (2011: s. 43). Siyasal toplum, sivil toplumla devleti eklemleme yoluyla hegemonyayı inşa eder ve bu bağlamda bir ‘üst-düzenleyici’ olarak işlev kazanır:

“Bu eklemlenme faaliyetinin dayatma hatta açıkça görülebilir bir düzenleme biçimini alması şart değildir. Farklı alanlara yayılan yapılandırıcı mantığı tanımlama ya da belli bir atmosfer

yaratma biçimine de bürünebilir. Siyasal toplum, sivil toplumun bazı parçalarından kaçınıp bazılarını güçlendirerek sivil toplumla olan ilişkilerini de yeniden örgütler. Siyasal toplumun gücü, sivil toplumla olan ilişkilerini ne ölçüde yeniden şekillendirdiklerine bakılarak ölçülür” (Tuğal, 2011:s. 48)

Tuğal’ın *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi(2011)* isimli bu çalışmada hegemonya teorisi, AKP’nin iktidar olma sürecinin çok boyutlu dinamikleri analiz edilerek inşa edilmiştir. Araştırmasının sonuçlarının güncelliği üzerine ihtilaf söz konusu olabilir ancak Tuğal’ın –özellikle- siyasal toplumla sivil toplumun eklemlenmesine dair yaptığı analizi, araştırmanın bu bölümünün kuramsal dayanaklarından biri olarak kullanmak mümkün. Bu çerçevede Ensar Vakfı’nın AKP’nin hegemonya stratejisinin bir parçası olarak örgütlendiğini ve pratiklerini bu strateji doğrultusunda ortaya koyduğuna dair önsel bir kabulü vurgulamak gerekir.

Ensar Vakfı’nın araştırmanın vaka incelemelerinden birine dönüştürülmesinin iki temel sebebi söz konusudur. Bunlardan ilki, Ensar Vakfı’nın faaliyet motivasyonunun merkezinde İslami referansların bulunmasıdır. Bu gerçek, konukseverlik pratiklerine kılavuzluk eden bilinç profilinin çerçevesine dair yapılan sorgulamalar açısından işlevsel veriler sunmaktadır. Konukseverlik bilincini, kuramsal çerçeveden yola çıkarak, kesin bir ideolojik-politik sıfatla sınırlandıramayacağımızı tekrar etmek gerekir. Bundan dolayı konukseverlik etiğinin, yani koşulsuz konukseverliğin nasıl bir bilincin pratik yansıması olduğuna dair önsel bir kesinlik söz konusu değildir. İslami referanslarla girişilen konukseverlik pratiklerinin, koşulsuz konukseverlik bağlamında hangi sınırlılıklara sahip olduğu ya da nasıl olanaklar sunduğu, Ensar Vakfı’nın faaliyetlerinden ve gönüllülerin yorumlarından yola çıkarak analiz edilebilir.

Araştırmaya konu olan diğer bir organizasyon Hatuniye Camii derneği de İslami referanslarla konukseverlik pratikleri sergilemektedir. Camii derneğine yönelik yapılan analizlere, Ensar Vakfı pratiklerinin ve söylemlerinin de eklenmesi konukseverlik motivasyonlarında İslam inancının etkisini anlayabilmek açısından önemlidir. Ancak bunun kadar önemli başka bir husus, İslami motivasyonla konukseverlik faaliyetlerine dahil olan iki farklı organizasyonun karşılaştırması olacaktır. Böylelikle Ensar Vakfı’nın bu araştırmanın vaka incelemelerinden birine dönüşmesinin diğer sebebini açığa çıkarmak mümkün olabilecektir. Ensar Vakfı İzmir şubasının araştırmaya konu olmasının diğer sebebi yukarıda kuramsal çerçevesini açıkladığımız siyasal toplum ile sivil toplum

arasındaki eklemlemeyi, konukseverlik söylem ve pratikleri üzerinden analiz edebilmektir. Hatuniye camii derneği, AKP'nin hegemonya projesi için örgütlen(diril)miş bir organizasyon değildir. Dernek, Hatuniye camii cemaatinin – özellikle caminin eski müezzini Nuri hocanın- kendi imkanlarıyla örgütlenmiş bir organizasyondur. Bundan dolayı konukseverlik faaliyetlerinde, Ensar Vakfı ile aynı inanç motivasyonlarına sahip olsa da iktidar angaje bir organizasyon olmadığı açıktır. Araştırmanın bu aşamasında, Ensar Vakfı üzerine yapılacak analitik değerlendirmenin sonuçları açasından hem konukseverlik bilincine dair tartışmayı genişletebilme imkanları doğacak hem de konukseverlik söylemlerinin siyasal alandan sivil alana etkileşim örüntüleri açağa çıkartılacaktır.

Ensar Vakfı İzmir şubesi, İzmir'in enternasyonal merkezi olarak işaret ettiğimiz Basmane semtinde, Namazgah Mahallesiyle sınır hattında diyebileceğimiz bir mevkide Fevzi Paşa bulvarı üzerinde bulunmaktadır. Bu hattın, etik ve reel politik yer değiştirmenin temsili eşiği olduğundan bahsetmiştik. Ensar Vakfı İzmir şubesi bu temsili eşiğin coğrafi olarak tam sınırında konumlanmaktadır. Ancak birkaç sokak arkasındaki Namazgah mahallesinde, mültecilerin yoğun olarak yaşadığı mekanlara yönelik pratik faaliyetlere girdiği söylenemez. Vakfın temel faaliyet alanının eğitim faaliyetleri olduğu bilinmektedir. İzmir şubesinde mültecilere yönelik üniversite sınavına hazırlık eğitimleri verilmektedir. Mültecilerin gündelik yaşamlarına yönelik yardım faaliyetleri türünden pratikler vakfın gündeminde değil. Yardım faaliyetlerini merkezine alan diğer organizasyon gönüllülerinin söyleminde görülen, 'mültecilerin hazıra konuğu' argümanına, Ensar Vakfı gönüllülerinde rastlanmamasının nedenlerinden birini de buna bağlamak gerekir. Erzak yardımı sırasında gözlemlenen (özellikle Suriyelilere mal edilen) 'aşırı talepçi' davranışlar, Ensar Vakfı gönüllüleri açasından sürekli karşılaştıkları bir olgu değildir. İslami referanslarla konukseverlik pratikleri sergileyen diğer bir organizasyon olan Hatuniye camii derneğinde farklı bir söylem inşa edilmiş olmasının, faaliyetlere içkin yapısal mekanizmalarla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Camii derneğinin temel pratikleri yardım faaliyetleri etrafında şekillenmektedir. Bu faaliyetler içerisinde, tekrar eden bir davranış biçimine dair gözlemler ( Suriyelilerin daha fazla yardım talep etmesi), ideolojik referansları boşa çıkaracak söylemlere dönüşebilmektedir.

Fakat 'hazıra konma' argümanına karşı çıkılmasının tek sebebi, Ensar Vakfının yardım faaliyetlerinden farklı pratikler içerisinde olmasıyla açıklanamaz. Tam bu noktada Ensar Vakfının –ve gönüllülerin- siyasi iktidarla olan ideolojik ve söylemsel

eklemlenmesinin belirleyiciliğini vurgulamak gerekir. Ensar vakfının, Türkiye’deki güncel mülteci krizi karşısında aldığı söylemsel tutumun dayanışmacı görüntüsünün arkasında yatan gerçeğin, koşullu bir konukseverliği ifade ettiğini ve bunun siyasi bir tutum aldığını söylemek mümkün.

“ Şimdi diyorlar ki ‘bu Suriyeliler sınavsız üniversiteye gidiyorlar’. Böyle bir şey yok. Tamamen muhalif olmak adına yapıyorlar. İktidarı sıkıştırmak için yapıyorlar. Bak işte burada öğrenciler üniversiteye hazırlanıyor. Nerden çıkıyor bu yalanlar. Yani hem yalana başvurup hem de Suriyelileri hedef yapmanın anlamı ne? Bu meseleyi de siyasallaştırıp, yanlış haberlerle insanları etkiliyorlar. Çünkü bu muhalefetin yapısı bu. Nereden bir şey bulurum da muhalefet yaparım diye düşünüyor. Sen kapına gelmiş, Müslümanları hem de kapını açtığın için eleştirilebilir misin? Vatandaşlık verilmesi de malzeme yapılmıştı. Oy almak için yapıyorlar dediler. Şimdi kaç kişi var vatandaşlık verilen. Üç milyon Suriyeli var, bunun yirmi otuz binine verilecek. Ama hangilerine? Okumuş mühendis, doktor bir sürü var. Bunlar neden benim memleketime hizmet etmesin. Gavur memleket bunlara vatandaşlık veriyor, bunları ülkelerine hizmet etmesi için kabul ediyorlar. Ben neden yapmayım böyle bir şey. Neden gidip gavur memleketi yüceltsinler? Burada kalıp bize faydalı olmasınlar? Ama işte iktidarın yaptığı her şeyi, akıl süzgecinden geçirmeden yanlış diye sunan bir anlayış var. Bu anlayış yüzünden, memlekete böyle hayırlı bir iş olabilecekken siyasi hesaplara kurban gidiyor.” (M-Ensar Vakfı)

Kamusal konukseverliğin politik ve ekonomik sermayeye dönüştürülmesi gerekliliği, Vakıf gönüllüsü tarafından açıkça dile getirilmektedir. Bu açıdan, siyasi iktidarın güncel olarak kamusal konukseverlik politikalarının onaylandığı açıkça görülmektedir. ‘Gavur’ memleketler, üst sınıf mültecileri kendi ‘çıkarları’ için kabul ederken, Türkiye gibi Müslüman bir ülkenin bu potansiyeli kullanmaması irrasyonel olarak görülmektedir. Bu irrasyonelliğin sorumluluğu da siyasi muhalefetin irrasyonelliği ile açıklanmaktadır. Koşullu konukseverliğe gömülü bu söylemlerin ortaya çıkışını, kamusal konukseverlik politikaları ve Ensar Vakfı’nın bu politikalara eklenmesi üzerinden ele almak gerekir.

Konukseverliğin – ya da radikal olarak koşulsuz kabulün- İslami referans içerisinde yorumlanmasında, bu söylemlerin tam ters istikametinde duran yorumlar söz konusu olabilmektedir:

“ Özüne bakarsan yeryüzü Allah’ın değil mi? Her şey Allah’ın. Senin evinde, vatanın dediğin toprakta O’nun. Aslında hepimiz yeryüzünde misafiriz. Sana ait olduğunu düşündüğün şey



zaten sana ait değil. Böyle düşünse Müslümanlar, misafir sevmiyorum diyebilir mi?" (M-Ensar Vakfı)

Yeryüzünün kimsenin mülkiyetinde olmadığına dair bu yorum, İslami referansların koşulsuz konukseverlik içerisindeki potansiyellerini işaret etmesi açısından önemlidir. Ancak sivil toplum-siyasal toplum eklemlenmesi, Ensar Vakfı'nın kamusal konukseverlik politikaları üzerinden siyasi iktidarla –yukarıda alıntıda olduğu gibi- paralel bir (konuksevmez) söylem üretmesine sebep olabilmektedir.

Bu noktada Ensar'ın, İslam tarihi içerisindeki başka bir politik anlamının da olduğunu açıklamak gerekir. Ensar'ın, muhacirler karşısında gösterdikleri özverili konukseverlik dışında (buna Mekke'den gelen saldırılar karşısında Müslümanlarla yan yana savaşmak da dahil) İslam siyaseti içerisinde hiçbir rol üstlenmedikleri aktarılmaktadır. Ne 'sükûnet' içerisinde geçen dört halife döneminde ne de sonraki hilafet çatışmaları döneminde Ensar'ın siyasi bir sorumluluk üstlenmediği, 'iktidar mücadelesinden' çok 'ticaret' işleriyle ilgilendikleri söylenmektedir(TDV, 1995: 11.c: s. 252). Ensar'ın İslam siyaseti içerisinde yer aldığı en belirgin olay, hicretin hemen sonrasında gerçekleşen ve günümüz demokratik toplum inşasına referans olarak gösterilen Medine sözleşmesi sürecinin parçası olmasıdır<sup>37</sup>.

Ensar'ın, hicret sırasında sergiledikleri konukseverlik pratikleri aracılığıyla İslam tarihi içerisinde elde ettikleri ayrıcalıklı konumu, politik sermayeye dönüştürmemesine dair Vakıf gönüllüsünün yorumu:

“ O zaman fitne yoktu. Peygamber efendimiz sırasında yoktu. Dört halife döneminde de yoktu. Zaten Ebubekir'i Peygamber efendimiz seçmişti. Diğer halifeler de fitneyle gelmedi. Ensar'ın halifelik mücadelesine girmemesinin sebebi buydu bence. Fitne Hz. Ali'den sonra başladı. Bugün halen devam ediyor. Müslümanları fitneyle bir birine düşürdüler. Bugün Müslüman dünyasının yaşadığı sıkıntıların kaynağı hep aynı. Bizim memlekete yaptıkları da hep aynı. Şimdi Amerika, Avrupa, işte bazı örgütler malum, onlar da Türkiye'ye fitneyle

---

<sup>37</sup> Medine sözleşmesi; Medineli yerli Müslüman kabileler(Evs ve Hazreç), Mekke'den gelen Müslümanlar(Muhacirler), Müslüman olmayan(putperest) yerli kabileler ve Medineli Yahudiler arasındaki toplumsal/politik ilişkileri düzenleyen bir metin olarak İslam tarihine geçmiştir. Medine'de yaşayan bu farklı dinsel ve etnik grupların 'demokratik ve adil bir toplumsal sistemde' bir arada yaşamalarının sözleşmesi olarak kaleme alınmıştır(Eliaçık, 2014).

zarar vermeye çalışıyor. Tabi bu fitnenin farkında olmayınca ya da olup da işine gelmeyince bazı kesimlerin, bir birimize düşman oluyoruz.” (S-Ensar Vakfı)

‘Batı dünyasının ve yerli işbirlikçilerin’ Müslüman dünyasına ve özellikle Türkiye’ye sokmaya çalıştığı ‘fitneye’ dair söylemlerin, bugün siyasi iktidarın egemen söylemleriyle paralel bir içeriğe sahip olduğu aşıkardır. Ensar’ın siyasal kamplaşmalarda mevzilenmemesinin sebebini dönemin politik düzeninin olağan akışına(fitnenin olmamasına) bağlayan bu yorum, başka bir açıdan, günümüz olağan üstü politik koşullarında –‘batı dünyasının fitne politikaları karşısında’- Ensar Vakfı’nın siyasal mevzilenmesinin meşruiyetini işaret etmektedir.

Ensar Vakfı’nın siyasi iktidar AKP’nin, hegemonyayı inşa etme sürecine eklemleme örüntülerini tüm hatlarıyla analiz edemesek de kamusal konukseverlik politikalarına dair söylemlerin örtüşmesinden çıkarım yapabiliriz. Vakıf gönüllülerinin konukseverlik mefhumuna dair yaptığı yorumlar, bir birini dışlayan farklı söylemlerin bir arada görülmesine sebep olmaktadır. Ensar Vakfı’nın mültecilere yönelik yardım faaliyetleri örgütlememesi, yardım faaliyetine içkin olarak üretilen ‘hazıra konma’ argümanına karşı çıkılmasının bağlamını oluşturmaktadır. Aynı zamanda ‘yeryüzünün Allah’a’ ait olduğu düşüncesini üreten İslami referanslar da konuksevmez söylemler karşısında duran bir pozisyon yaratmaktadır. Ancak konukseverlik kamusal politikalar bağlamında değerlendirildiğinde, diğer yorumlarda gizil olarak yer alan konuksevmezlik söyleminin daha da belirginleştiği görülmektedir. Bu tür konuksevmez söylemlerin, kamusal konukseverlik politikaların sürdürücüsü siyasi iktidarın söylemleriyle oldukça benzerlik göstermesi; siyasal toplum-sivil toplum eklememesinin dolaysız bir sonucu olarak görülmelidir.

Buradan yola çıkarak İslami motivasyonların, koşulsuz konukseverlik pratikleri açısından yeterli bir kuramsal zemin sunamadığını iddia edebiliriz. Bu bağlamda İslam tarihi içerisindeki referans model olarak gösterilen Ensar-muhacir ilişkisinin de saf konukseverlik perspektifinden sınırlılıkları olduğunu söyleyebiliriz. Kültürel ve tarihsel referansların konukseverlik pratiklerine kılavuz olma potansiyelini kabul etmekle birlikte mültecileri ‘öteki’ olarak kavramayan koşulsuz bir misafirperverliğe yol açmadığını, tam tersine böyle bir misafirperverliğe engel olabilme potansiyeline dikkat çekmek gerekir. Bununla birlikte kültürel ya da dini referansların kamusal konukseverlik politikalarına eklenerek kullanıma sokulması (kamusal konukseverliğin saf bir kontrol aracı

olmaktan öte bir anlamı olmadığı hesaba katıldığında), bu referanslara gömülü konuksevmez söylemlerin hızlıca ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir.

## 6.BÖLÜM: Etik ve Reel Politik; Konukseverlik ve Öznenin İnşası

### 6.1 İsyan ve Kabul: Mekan Fetişizmi

İsyan mefhumunu, araştırmanın kuramsal çerçevesi bağlamında koşulsuz konukseverliğin zorunlu ilişkisi olarak istihdam etmiştik. Bu zorunluluk ilişkisini, isyanın ‘kaygıdan cesarete’ geçişin sağlayıcısı olması üzerinden tarif ettik. İsyan, kendine içkin metafizik anlamında önsel olmayan bir belirlenim alanına sahiptir. Şimdiye kadar evet denilene şimdiden sonra hayır denilen sınır deneyimini temsil eder. Bu ‘hayır’ çıkışının hangi bağlamda ve hangi ilişkilere dayalı olarak gerçekleşeceği kesin süreçlere bağlı olarak tarif edilemez. Aynı ‘buyruklara’ daha önce evet denilirken, etkileşimin bağlamına bağlı olarak hayır deme vaktinin geldiğini ifade eder. Bu noktada her iki kavramın başka bir benzer noktası daha ön plana çıkmaktadır. İsyan (olayı) bu bağlamından yola çıkarak, tıpkı koşulsuz konukseverlik gibi ‘bir anlık vuku’ bulan bir pratiktir. İzlekleştirilmesi veya temalaştırılması mümkün değildir. Ancak vuku bulduktan sonra bir araştırma nesnesi halini alabilir. ‘Şunlar şunlar olursa, insanlar isyan eder’ türünden bilimsellik örtüsü altında öne sürülen kehanetlerin, toplumsal gerçeklikte neredeyse hiç karşılık bulamadığını tarihin tanıklığında aşıkarak bilmekteyiz. İsyan(lar)ı ancak vuku bulduktan sonra sosyal bilimin araçlarıyla analiz edebilmekteyiz. Bundan dolayı; koşulsuz kabul ile isyan arasında kurduğumuz önsel zorunlu ilişkinin, her iki kavramın önsel olarak belirlenemez mahiyetini de içerdiğini belirtmeliyiz.

Yine kuramsal çerçeveden yola çıkarak, isyan mefhumunun koşulsuz konukseverlik açısından zorunluluk ilişkisini; koşulsuz konukseverliğin olumsal ilişkisi olan eşitlik, özgürlük ve adalet ilkelerini içeren bilinç profili ile bir arada kavranması gerektiğini belirtmek gerekir. Aksi durumda, böyle bir bilinç profiline sahip olunmaksızın gerçekleşen isyanın, mültecilere yönelik dışlayıcı şiddetin öznesi olabileceğinin altını çizmek gerekir. İsyan ve (koşulsuz) kabul arasındaki ilişkiye dair inşa ettiğimiz bu önsel belirlenim alanını, araştırmanın kuramsal çerçevesinin ana eksen tartışması olarak ‘vazgeçme’ ve ‘ısrar etme’ edimleri arasındaki sentezle ilişkilendirerek açıklayacağız.

İnşa edilecek bu kuramsal çerçeveyi, alan araştırmasına konu olan vakalardan birinde gerçekleşen etkileşimin analizi üzerinden gerçekleştireceğiz. Alan araştırmasına konu olan organizasyonlardan birinin kullandığı mekan, bir işgal niteliği taşımasa da fiili olarak bir kira sözleşmesine dayanmaksızın kullanılıyordu. Bu araştırmanın ilk pilot gözlemleri için bulunduğum sıralar, mekanın kullanımında (bir zamanlar bu

organizasyon içerisinde bulunan başka bir gönüllüyle) tartışmalar yaşanmaktaydı. Mekanın boşaltılması talebi sık sık gönüllülere aktarılıyordu. Bu tartışmalar yüzünden, organizasyona gönül veren insanların motivasyonunun düştüğü ve bundan dolayı organizasyonun birkaç ay boyunca kapalı kaldığı, faaliyetlerine ara verdiğini belirtelim. Bir süre sonra sorunların aşılması ve gönüllülerin ısrarları sonrasında kurum faaliyetlerine kaldığı yerden devam etmeye başladı. Bu araştırma kapsamında katılımcı gözlemle bulunduğum sıralar, organizasyonun faaliyetlerinin yeniden canlandığı dönemlerdi. Mültecilere ve mahalleliye yönelik dayanışma faaliyetleri sürdürülmeye devam etmekteydi. Ancak bir süre sonra mekanın kullanımı yeniden problem olmaya başladı. Bahsi geçen eski gönüllü Y, gönüllülerden mekanı terk etmesini, organizasyonun kendine yeni bir mekan bulmasını tekrar talep etmeye başladı. Uzun ve birbirini suçlayan tartışmalar, bazı etkinliklerin tam ortasında gerçekleşti ve faaliyetler sürdürülemez noktaya geldi. Ne yazık ki sonunda tartışmalar fiziksel şiddete dönüştü ve polisin müdahalesiyle son buldu.

Bu tartışmaların birinden sonra gönüllülerin geniş katılımıyla bir toplantı gerçekleşti. Bu toplantıdaki ana eksen tartışma, mekandan çıkmak ya da kalmak üzerine gerçekleşmiştir. Araştırmanın bu bölümüne somut dayanak olarak bu tartışmanın bir kısmı aşağıda alıntılanmıştır:

G= “Bence başka bir yere gidebiliriz. Bu adamla uğraşacağımıza başka bir yer bulalım. Mahallede bir sürü boş mekan var. (...) onlardan birini kullanıp, faaliyetlerine devam edebilir”

S= “ Nereye gidiyoruz abi? Bir sürü emek var burada. İnsanlar burası çöp yığınıken geldi, haftalarca tadilat yaptılar. Niye bırakıp gidelim. Y’nin istediği de bu zaten. Yıldırım istiyor bizi çikalım diye. Yıllardır bunun mücadelesini veriyoruz, şimdi neden geri adım atıyoruz. Bence taviz vermemek gerekir. Ayrıca insanlar burayı biliyor. Bir ilişki ağı yaratıldı bu mekan üzerinden. Şimdi çıkıp başka bir yere gitsek o ilişkileri de kaybederiz. Bence gündemimiz yeni bir yer bulmak olmamalı. Y’nin bu işgalci tavrıyla nasıl mücadele edeceğiz onu konuşalım.”

G= “Tamam bence de haklısın. Evet bir sürü emek var, haklısın. Benim emeğim daha sonra, daha az belki ondan böyle konuşuyor diyebilirsiniz. Ama yani artık etkinlik yapamaz hale geldik. Adam her etkinliği basıyor. Yaptırmam diyor, kapıda bekliyor. Kapıya kilit vuruyor. İnsanların önünde kavga ediyoruz, artık ben utaniyorum gerçekten. Amaç burada mahalleli

için bir şey yapmaks, yani öyle olsun kesin demiyorum ama amaç buysa başka bir yere de gidilebilir. Bence bunu düşünmeliyiz”

S= “ Buranın amacı sadece mahalleliyle dayanışmak değil. Yani esas amacı o ama, buraya gelen insanların bir takım ilkeleri var. Tamam ne olursa olsun kalalım demiyorum ama karşımızda kişisel bir sorun yok. Tamamen bir iktidar sorunu var. Otorite sorunu var. Biz hayatın her alanındaki otoriteyle mücadeleyi benimsiyoruz. Burası da böyle kurulmadı mı zaten? Yani mahalleliye yardım götürmeyelim dedik. Neden? Çünkü yardım bir iktidar ilişkisi yaratır dedik. Şimdi burada karşımızda bir iktidarla mücadele problemi var. Çekip gidersek bu iktidar anlayışına teslim oluruz.”

Sn= “ Şimdi şunu belirteyim. Bence de mekanı fetişleştirmemek gerekir. Esas amacımız mahalleliyle bir dayanışma ağı kurmak ve burada mültecileri de bu dayanışmaya katmaktı. Bunu bence önemli oranda başardık. Önemli olan buydu ve yaptık. Yapmaya da devam edeceğiz. Nerede yaptığımız önemi yok. Yani B'nin dediği gibi bir sürü boş mekan var. Gideriz, iki ayda yeni bir (...) yaparız. Sorun yok onda. Hatta belki Y'ye harcayacağımız enerjiyle şimdiye çoktan yapmıştık. Ama burada başka bir sorun var bence de. Evet bir sürü emek verdik. Bir sürü insan ortak oldu bu sürece. O insanların emeğini de hiçe saymamak gerekir. Emeğe verilen kıymet var bunda. Mekanı değil, ama emeği yüceltme diyebiliriz. Gerçekten bir iktidar dayatması var, sadece benim sözüm geçsin diyen bir anlayış var. Yalan var, iftira var. Fiziksel saldırı var kadın arkadaşlarımıza. Gerekirse çıkılır elbet ama S'nin dediği gibi burada kişisel bir durum yok. Erk karşısında bir duruş söz konusu. Basit bir inat değil yani.”

Mekandan çıkıp başka bir mekana yerleşmeye dair gönüllüler arasındaki tartışma, mekanda kalmaya ve Y'nin tavırları karşısında tutum almaya yönelik kararlar sonlandırıldı. Birkaç ay daha süren çatışmaların akabinde, Y'nin şikayeti üzerine taraflar karakolluk oldu ve organizasyonun kapısına kilit vuruldu. Şu an mekan halen kullanıma açık değil ve dayanışma faaliyetleri tamamen bitmiş durumda. Çatışmalı süreç boyunca gönüllüler arasında mekanı terk etme ya da mekanda ısrar etme konusundaki tartışmaların sürekli devam ettiğini de belirtmek gerekir. Bu tartışmaları felsefi bir takım çıkarımlarla, araştırmanın kuramsal çerçevesine genişletebilmek mümkün gözükmektedir.

Alıntılardan açıkça görülebileceği üzere tartışmaların ana eksenini, bu araştırmanın kuramsal çerçevesinin temel ihtilafı olarak vazgeçme ve ısrar etmenin bağdaşamaz gözükken içeriği üzerine şekillenmektedir. Koşulsuz kabul etmeye dayalı konukseverlik

etiği, vazgeçme edimini ‘öteki’ karşısında ‘ben’in mutlak sorumluluğu olarak istihdam etmiştir. Ötekine karşı etik sorumluluk, ötekinin her türlü talebine karşılık sorgusuz sualsiz tabi olmayı zorunlu kılmaktadır. Levinas’ın bu etik felsefenin, gerçek toplumsal ilişkilerin eşitsiz yapısı hesaba katıldığında, sonuçları açısından etik felsefenin çözüme kavuşturmak istediği ‘kötülük’ sorununu yeniden ürettiğini belirtmiştik. Vazgeçme ediminin yöneldiği nesnenin mahiyeti tartışılmaksızın, her koşul ve her talep karşısında öznenin ‘boyun eğmesi’ gerekmektedir. Böylelikle ‘sonsuz ötekinin’ buyruğu karşısında özneliğin sonsuz bölünmesi gerçekleşmektedir. Vazgeçme, öznenin kendisinden vazgeçmesini kapsayacak derecede radikal bir tahayyülü içermektedir. Levinas’ın gerçek ilişkileri dışlayarak oluşturduğu bu etik felsefenin içkin açmazları, bir kötülük sorunu olarak eşitsiz konumların ürettiği şiddeti sabitlemektedir. Bu etik felsefe karşısında Badiou’nun ‘hakikatler etiği’ olarak inşa ettiği kuramsal yaklaşım, özneye vazgeçme edimi karşısında ısrar etme edimini önermektedir. Kötülük sorununa karşı getirdiği çözüm ise hakikati tümünden ret etme üzerinden değil, ısrar edilen hakikatin toplumsal izdüşümündeki sonuçları üzerinden şekillenmektedir.

Bir birinin tamamen karşısında mevzilenen bu iki edim, bahsi geçen organizasyonun yaşadığı fiili durumun çözümlemesinde, beraber kullanıma sokulabilecek kuramsal bir çerçevenin somut dayanağını oluşturmaktadır. Gönüllülerin yorumlarında ısrar ettiği *bir* hakikat; her türlü iktidar ilişkisini ret etmek ve otorite üreten hiç bir etkileşimi kabul etmeyen politik tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Yıllardır kullandıkları, kendi öznelliklerinin bir parçası olarak gördükleri mekanın, –kişisel çıkarları için kullanacaklarını tahmin ettikleri- bir başkası tarafından ellerinden alınmasına karşı aldıkları tutumu bu bağlamda görmektedirler. Öteki olarak Y.’nin, gönüllülerin ‘öznelliklerini yok etmeye’ yönelik girişimi karşısında, özne olmakta ısrar etmeye yönelik kesin bir karar söz konusudur.

Ancak bu noktada temel bir problemin altını çizmek gerekir. Yine Badiou’nun etik felsefesinden yola çıkarak, bir hakikatin inşa edilmesinin koşulunun o hakikatin içerisinde inşa edildiği bir *olayı* zorunlu kıldığını hatırlayalım. Hakikat, soyut bir mekanda metafizik bir anlamda inşa edilmemektedir. Mutlak surette, ‘durumun adlandırılmamış boşluğu olarak’ olayla ilişkilendirerek kavranmalıdır. Bu bağlamda; yukarıda tartışmalarını aktardığımız organizasyon açısından, olayla ilişkilendirilmiş hakikati bu kavramsal çerçeveye yorumlayalım. Gönüllülerin aktarımlarında, hakikate dair kendi öznellikleriyle ilgili temel bir husus ön plana çıkmaktadır. Gönüllüler kendi

öznelliklerini, her türlü iktidar karşısında mücadele etmeye dayalı pratiklerin içerisinde inşa ettiklerini savunmaktadırlar. Bu türden pratikleri zorunlu kılan bir politik tutumu benimsediklerini göstermektedirler. Fakat içinde buldukları organizasyonun hakikatiyle ilişkilendirilmiş olan öznellikleri üzerinden bir tavır sergilememektedirler.

Gönüllülerin bir kısmı, faaliyetlerin sürekliliğine odaklanarak, mekana yönelik fetiş tutumdan vazgeçmek gerektiğini vurgulamıştır. Bu perspektifin, vazgeçme ile ısrar etme fiilileri arasındaki sentezi oluşturacak zemini inşa edebileceğini söylemek gerekir. Organizasyon içerisindeki gönüllülerin öznellikleri organizasyonun faaliyetleri içerisinde kurulmaktadır. Her ne kadar bu faaliyetlere kendi öznellikleri ile katılmış olsa da; faaliyetlerin kendine içkin yapısı içerisinde, etkileşimlere dayalı olarak bu öznelğin yeniden kurulduğunu belirtmek gerekir. Bahsi geçen organizasyonun amaçlı faaliyetleri, bulunduğu mahallede dayanışmayı örgütleyerek ve mültecileri de bu sürece katarak konuksever pratikleri sergilemektir diyebiliriz. Olay ve olaya eklenilen hakikati bu çerçevede kavramak daha doğrudur. Bundan dolayı; meseleyi bir öznellik içerisinde ele almak, Badiou'dan yola çıkarak, gönüllüleri bu hakikatin taşıyıcısı öznel olarak kavramayı gerektirir. İsrar edilmesi gereken hakikat, organizasyonun bizzat varlık sebebi olan dayanışma ve konukseverlik pratiklerinin sürdürülmesi ise (kaldı ki bu hakikat aynı zamanda diğer gönüllülerin ısrar ettiği her türlü iktidar odağı karşısındaki mücadeleyi de kapsayan bir hakikattir) bu hakikati sürdürmek için mekandan vazgeçmek zorunluluğunu kabul etmek dışındaki seçeneklerin öznelliği kesintiye uğrattığı aşikardır.

Levinas'ın etik felsefesi içerisinde, 'vazgeçme' ediminin gerçek ilişkiler bağlamında özneliği yok etme potansiyelini vurgulamıştık. Bu eleştiriyi, Levinas'ın etik çerçevesinin, toplumsal hakikatten soyut çıkarımlara dayanan yapısına yönelik geliştirdik. Fakat yukarıda analiz ettiğimiz bağlam; vazgeçme edimini, bir hakikatin sürdürülmesi noktasında, öznenin sürekliliğini sağlayan bir potansiyele dönüştürmektedir. Bu çerçeve, konukseverlik etiğinin reel politik içerisindeki potansiyellerini ifade etmektedir. İsrar edilen bir hakikatin sürdürülmesi için, o hakikatin taşıyıcıları olan öznelere vazgeçme fiilini politik tutumlarına eklemeleri mümkün olabilir. Ancak yine bu somut bağlamdan yola çıkarak bir şeyin altını çizmek gerekir. Bu somut etkileşimden yola çıkarak, koşulsuz kabul ile vazgeçme fiillerini, hakikatin sürdürülmesi (ya da özneliğin sürdürülmesi) anlamında kesin olarak ayırmak gerekir. Organizasyonun gönüllüleri, Y'nin talepleri karşısında uzun süre farklı yollardan direniş göstermişlerdir. Bu talepler karşısında, kendi kişisel öznelliklerini belirleyen ideolojik



tutulardan hareketle, koşulsuz bir kabule yeltenmemişlerdir. Ancak faaliyetlerin sürdürülemediği koşullarda vazgeçme fiili gündemlerine girmiştir.

Koşulsuz kabulün bir (politik) özneyi dışladığı, tartışmaya açık olmayacak kadar aşıkardır. Fakat koşulsuz kabule dayalı etiğin içerisine gömülü olan vazgeçme pratiği, bağlam bağlı olarak (politik) özneliği ya da bir hakikati sürdürmen stratejisine dönüşebilir. Bu durum etik felsefenin reel-politikle bağı kurulmaksızın, toplumsal yaşama kılavuzluk edemeyeceğinin kanıtı olarak görülmelidir. Burada bir parantez olarak belirtmek gerekir: ‘hakikatler etiği’ ‘konukseverlik etiğiyle’ felsefi bir karşılaştırmada, reel-politiğe daha yakın bir mevzide durmaktadır. Ancak araştırmanın bu bölümdeki somut bağlamında, ‘ısrar etme’ fiilinin artık bir hakikati taşıyamadığına dair açık bir durumla karşı karşıyayız. Etik felsefeyi toplumsal gerçeklikte kavramak gerektiğini hatırlatan bu tablo, felsefeyi sosyolojinin imkanlarıyla inşa etmenin anlamına dair güçlü bir vurgu da yapmaktadır.

Mekanın kullanımına yönelik tartışmaların devam ettiği süreçte, gönüllülerden S. ve Sn. ile mekandan çıkmamaya yönelik ısrarlı tutumu tartışmak üzere tekrar bir araya geldik. Bu araştırmanın kuramsal çerçevesini temel alarak, mekandan vazgeçmenin, faaliyetlerin sürekliliği bağlamında daha doğru bir karar olacağına dair görüşleri aktardık. Her iki gönüllü de bu tutumun gerçek bir direnişi temsil ettiğine dair görüşleri tekrarladı.

S= “ Bu yaklaşıma taviz vermemek gerekir. Kendi kendisini otorite ilan edip sonra bunu dayatan zihniyet. Artık bir yerde dur demek gerekiyor. Burada biz her türlü iktidar biçimini ret ederek bir araya geldik”

Araştırmacı= “ Bizim için öyle olabilir ancak mahalleli için esas önemli olan dayanışma faaliyetleri. Onlar bu faaliyetlerden yararlanmak için geliyorlar buraya. İktidar karşıtı mücadelenin tamamen parçası değiller. Şimdi burası kapalı kaldığı sürece, mahalleliyle buluşma imkanı da olmayacak”

S= “ Hayır, devam edeceksek diğer kurumlarda da yapabiliriz etkinlikleri. İnsanlar bize geliyorlardı zaten, kuruma değil ki. Yapacağız da zaten. Yan tarafta film gösterimi planımız var. Mesele o değil. Y’nin dayattığı şeyi anlamak lazım. Adam hiçbir şeyi gözetmeksizin, bu kadar emeği bir kenara atıyor ve kendi isteğini dikte ediyor. Bunun adını koymak gerekir. Bizi işgalcilikle suçluyor ama esas onun yaptığı işgalcilik.”

Sn= “ Bir de şöyle bir şey var. Tamam burada esas amaç mahalleli ile buluşmak ama onlarla da aralarındaki iktidar ilişkilerini ortadan kaldıracak işler yapmaya çalışıyoruz. Öyle

tamamen bu işin dışında değil. Burada baskı karşısında hemen çekip gitmek kolay bir tavır olur. Her şeye evet dememek gerekir. Kişisel bir inat gibi de değil. Yani özel değil son derece politik bir tavır. Y'nin tavırlarına evet dememek, iktidar zihniyetine karşı çıkmakla aynı şeyler. Yani mekan dört duvar, dediğim gibi fetişleştirmiyorum. Ama savunabildiğimiz kadar savunmak gerekir. Zaten hiçbir yol bulamazsak gideriz başka bir yere.”

‘Her şeye evet dememek gerekir.’ Mekanda ısrar eden gönüllülerin temel motivasyonunun bu cümlede özetlendiğini söyleyebiliriz. Artık bir sınıra gelindiği, bu sınırın savunulmasının her şeyden önemli olduğuna dair vurgular ön plana çıkmaktadır. Burada gönüllülerin ‘isyankar’ ısrarlarına dair dışarıdan bir betimleme yapmanın zorunluluğu doğmaktadır. Bu organizasyona gönül veren kişilerin önemli bir çoğunluğu, alıntılardan anlaşılacağı üzere, kendi politik öznelliklerini tüm iktidar odakları karşısında aldıkları tutum üzerinden inşa etmektedirler.

Ancak bu beyanın toplumsal yaşamda gerçek bir karşılığı olup olmadığına dair bir sorgulamaya ihtiyaç vardır. Güncel olarak Türkiye siyasetinin, son yıllarda otoritenin kurumsallaştığı bir atmosferde gerçekleştiğini bilerek ilerleyelim. Bugün toplumsal yaşamın neredeyse tamamına yayılmış, fiili olarak nüfuz edemediği yerleri söylemleriyle ‘taciz’ eden bir siyasetin uzun yıllardır iktidarı altında yaşamaktayız. Makro siyasi ilişkilerdeki iktidar odaklarına karşı neredeyse tüm muhalif kesimler geri adım atmaktadır ve seslerini –eğer dillendiriyorlarsa- çok kısıp bir şekilde çıkartmaktadırlar. (Bu genelleştirmeye, bahsi geçen gönüllüleri dahil etmekte bir sakınca görmüyorum). Yukarıda Sn'nin ‘her şeye evet dememek gerekir’ cümlesini bu bağlamda tekrar yorumlayalım. Türkiye siyasetinde güncel olarak son derece çıplak bir şekilde yaşadığımız iktidar baskısı karşısında sürekli olarak ‘evet’ kapsamında tutum sergilemek zorunda bırakılan kesimlerin, artık bir yerde – mikro alanda gerçekleşen bir iktidar baskısı karşısında- ‘hayır’ demenin zorunluluğunu hissettikleri çıkarımında bulunabiliriz. Kendi politik öznelliğini, iktidar odakları karşısında sürekli direniş sergilemeye eklemleyen gönüllülerin, makro iktidar karşısında almak zorunda oldukları pasif tutumun baskısını içsel olarak hissettiklerine dair genel bir betimleme yapmak mümkün. Buradan yola çıkarak Y'nin ‘işgalci’ tavırları karşısında, esasında öznelliklerini kesintiye uğratan isyankar bir ‘hayır’ tutumunda ısrar etmelerinin sebeplerini daha rahat anlayabiliriz.

Bu bölümde analiz ettiğimiz ilişkisel tablo, bu araştırmanın kuramsal çerçevesi açısından teorik yeniden inşanın merkezi konumunu işaret etmektedir. Bağdaşamaz gözükten iki etik felsefenin, reel politik bağlamda sentezlenebileceğini göstermesi

açısından ayrı bir öneme sahiptir. ‘Vazgeçmek’ soyut bir genellemeyle, her koşulda ve her zamanda özneliği yok eden bir mahiyete sahip değildir. Yine ‘ısrar etme’ fiilinin de özneliğin sürekliliğini sağlayan tek politik ilke olmadığını görmüş bulunmaktayız. Böylece her iki fiili içeren etik felsefenin; toplumsal bağlam içerisinde, gerçek ilişkilerin ve gerçek etkileşimlerin kapsamında diyalektik bir ortaklıkla işe koyulabileceğini belirtmeliyiz. ‘Konukseverlik etiği’ ile ‘hakikatler etiğinin’ reel politik içerisindeki sınırlılıkları ve olanaklarını böyle bir diyalektik ilişki içerisinde kavramlaştırabilmek, etik-reel politik ilişkisinin çerçevesine açığa çıkartabilmesi açısından önemli imkanlar doğurabilmektedir.

## **6.2 Toplumsal Cinsiyet ve Konukseverlik: Hegemonik Erkeklik Bağlamında Aynı ve Koşulsuz Kabul**

Darke ve Gurney(2001), konukseverliğin ‘bir performans olarak’ toplumsal cinsiyet rollerini yeniden ürettiğini vurgulamaktadırlar. Ev içi özel alan konukseverliği bağlamında, misafire yönelik konuksever pratiklerin kadınlar tarafından yerine getirilmesi, pederşahiliğin yarattığı iş bölümünün sürekliliğini sağlayan bir mahiyete sahiptir(Darke ve Gurney, 2001: s.82). Ayrıca ev emekçisi kadınların, kendi öznelliklerini inşa ettikleri bu mekanda gösterdikleri misafirperverlikleri üzerinden ‘başkaları tarafından performanslarının yargılanmasına’ yönelik ‘kaygısının’ belirleyici rolü üzerinde durulmaktadır(Darke, 1994). Konukseverliği, özel alan(ev içi) pratikleri içerisinde ele aldığımızda pederşahi ilişkileri dolayımı ile gerçekleştiğine dair bir genellemede bulunabiliriz. Bu ilişkilerde kadına düşen rolün, misafirin yemek, içecek ve barınma ihtiyaçlarına yönelik pratikleri –diğer ev içi işlerde olduğu gibi- kendi başına gerçekleştirilmesi gerekliliği üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz.

Konukseverliğin, özel alan sınırları içerisinde pratikleştiği bu bağlam toplumsal cinsiyet rejiminin analizi için önemli kanıtlar sunabilmektedir. Ancak araştırmanın bu bölümünde, bu bağlamı tersinden inşa ederek, toplumsal cinsiyet rejimi içerisinde konukseverlik etiği(koşulsuz kabul), hakikatler etiği(aynı) ve reel-politik ilişkilerine dair çıkarımlarda bulunulacaktır. Böylelikle araştırmanın kuramsal çerçevesinin ana eksen tartışmasına genişletilebilecek farklı bulgular üzerinde analiz yapılabilecektir.

Kapılar inisiyatifinde 8 mart(2018) dolayısıyla, dünya emekçi kadınlar günü üzerine iki toplantı gerçekleştirilmiştir. Bu toplantılardan biri ‘erkeklik’ üzerine toplumsal

cinsiyet tartışmaları ekseninde sadece erkeklerin katıldığı bir forum olarak gerçekleştirilmiştir. LGBTİ aktivisti bir gönüllünün moderatörlüğünde gerçekleşen bu forumda, toplumsal cinsiyet rolleri üzerine tartışmalar yürütülmüştür.

Tartışmanın merkezinde, erkeklerin; pederşahi sistemin yeniden üretimi konusundaki sorumluluklarını içeren ve toplumsal cinsiyet rollülerine dair ‘yanlış’ kavrayışlar üzerine şekillenen söylemlerin eleştirileri vardı. Forum, mahallede faaliyet yürüten diğer organizasyondan gönüllüler ve mahalleden bireysel katılımcıların konuya dair görüşleriyle sonlandırıldı.

Deri ve kundura işçileri derneğinden bir gönüllü, yapılan bu forumun politik açıdan gereksizliğine dair görüşlerini ileri sürdü:

“ Şimdi esas problemimiz bu mu yani buranın. İşçi sınıfının tonlarca problemi var. Bizim bunları konuşmamamız gerekir. Burada böyle konular konuşuluyor ama işçilerin sorunları es geçiliyor. Tamam başka problemler var ama yani bizim esas sorunumuz o bu değil. İşçiler nasıl örgütlenecek bunu konuşmamız gerekir. Bizim işçi sınıfının o potansiyelini nasıl kullanacağız, bunu konuşmamız gerekir.” (Y- deri ve kundura işçileri derneği)

Bu bakış açısının, tarihin tek öznesi olarak proleteriyayı işaret eden Ortodoks Marksizm’i yansıttığını açıkça söyleyebiliriz. Toplumsal mücadeleyi ve sonunda toplumların adil ve eşit bir düzen içerisinde yaşayabilmesini tek bir öznenin sorumluluğuna veren bu bakış açısını, tüm Ortodoks kuramlarda aynı şekilde görebiliriz. Bu bakış açısı, işçi sınıfının toplumsal adaletsizlikler karşısında diğer tüm öznelerden daha büyük sorunları olduğuna dair bir kabule ve bu adaletsizlikleri çözüme kavuşturacak tek özne olarak görülmesine dayanmaktadır. Bundan dolayı, Ortodoks Marksist kuram için işçi sınıfı ‘ayrıcalıklı’ bir öznedir.

Y’nin yansıttığı bu görüş karşısında başka bir gönüllü bu forumun gerekliliğini, işçi sınıfının ‘politik ittifaklar’ üzerinden kavrayarak anlamlı bulabileceğini söyledi:

“ Evet işçi sınıfının sorunları sizin için öncelikli olabilir. Öyle görebilirsin. Ama buraya gelerek burada başka toplumsal kesimlerle tanışma, birbirini tanıma fırsatı buluyorsun. LGBT’de işçi sınıfıyla tanışıyor, onların sorunlarını gündem ediyor böylece. Yani bu meseleyi politik ittifak sorunu olarak görüp, ya bu kesimlerle nasıl yan yana durabiliriz. Kulak verirsin problemlerine. Onlar da sana kulak verir böylece. Böyle bakarsın bu probleme. Sadece işçi sınıfının problemleri var diye düşünürsen tabi böyle bir araya gelmeler anlamsız gelir.” (Serkan-Kapılar inisiyatifi)

İşçi sınıfının ‘ayrıcılık’ bir özne olarak, diğer toplumsal öznelerle bir araya gelmesi ve tahayyül edilen adil bir toplumun inşasında bu öznelerle ittifak geliştirmesine dair bu öneriyi, araştırmanın kuramsal çerçevesine dayanarak konukseverlik etiği kapsamında değerlendirmek mümkündür. İşçi sınıfı kimliğinin taşıyıcısı öznelerin, diğer öznelere karşı koşulsuz kabule dayanan bir fiil içerisinde bulunması, atıfta bulunan politik ittifaklar meselesinin çözümüne dair bir zemin sunabilir. Levinas felsefesine dair eleştirel değerlendirmede, koşulsuz kabulün (gerçek ilişkileri dikkate aldığımızda) ancak ayrıcalıklı konumların giriştiği bir fiil olduğunda sonuçları açısından olumlanabileceğini iddia etmiştik. Bu bağlamda gerçekleştirilen koşulsuz kabul, aslında öznenin işgal ettiği ayrıcalıklı konumdan ‘vazgeçmesini’ ifade etmektedir. Bundan dolayı ayrıcalıkların tanıdığı otoritenin yerinden edilmesi zorunlu hale gelecektir.

İşçi sınıfının diğer toplumsal özneler karşısında işgal ettiği ayrıcalıklı konumun, toplumsal ilişkilerde ne türden bir eşitsizlik ürettiği daha geniş bir analizi gerekli kılar. Tabii ki bir ayırım koyarak bu ‘ayrıcılık’ durumun, ortodoksi kuramın kendi kendine atfettiği bir anlam olduğunu belirtelim. Kuramın inşa ettiği, soyut bir ayrıcalıktan bahsediyoruz. Ancak Y’nin eleştirilerinden görülebileceği üzere, kendi kendisine atfetmiş olsa da, bu ‘ayrıcılık’ diğer öznelerle iletişime gömülü bir eşitsizliği üretmektedir. Buradan hareketle (diğer bağlamlara yönelik analizleri paranteze alarak) koşulsuz kabul fiilinin, -işçi sınıfının- ayrıcalıklı konumunun diğer özneler üzerinde ürettiği söylemsel iktidarını ortadan kaldırarak iletişim düzeyinde eşit bir zemin inşa edebileceğini söyleyebiliriz. Politik ittifak sorunsalının çözüm olanakları ancak bu zeminde ortaya çıkabilir. Başka bir deyişle bu eşit zeminin inşası, politik özne kapsamında (çoklu öznelerin bir araya gelmesinde) konukseverlik etiğinin olanakları üzerinden mümkün olabilir.

Bu tartışmaya dair başka bir perspektiften bakarak, araştırmanın kuramsal çerçevesinin ana eksen tartışmasına tahvil edecek sonuçlar çıkartılabilir. Politik ittifak bağlamında (ya da çoklu öznelerin bir araya gelmesi açısından) konukseverlik etiği kadar, ‘aynı etiğinin’ imkanlarını da bu sonuçlar üzerinden değerlendirebiliriz. Bu perspektifin toplumsal cinsiyet rejimi üzerinden anlaşılmasını sağlayacak teorik çerçeveyi de *hegemonik erkeklik* (Connel, 1998) kavramından yola çıkarak inşa etmek olanaklı görünmektedir.

Connel, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*(1998) adlı kitabının ‘hegemonik erkeklik ve ön plana çıkarılmış kadınlık’ başlığı altında Gramsci’nin ‘hegemonya’ kavramını, bazı eklemeler yaparak, toplumsal cinsiyet rejimini açıklamaya yönelik analiz birimine dönüştürür:

“Hegemonik erkeklik, daima kadınlarla ilgili olduğu kadar, ikincil konuma itilmiş çeşitli erkeklik biçimleriyle ilgili olarak inşa edilmektedir. Farklı erkeklik biçimleri arasındaki etkileşim, ataerkil bir toplumsal düzenin işleyiş biçiminin ayrılmaz bir parçasıdır” (Connel, 1998: 245)

Connel’a göre hegemonik erkeklik karşısında ikincil konumda olan erkeklik biçimleri, ‘madun erkeklik’ , ‘marjinal erkeklik’ ve ‘işbirlikçi erkeklik’ kavramları altında kategorileştirilmiştir (Connel, 1998:245-251). Connel’ın toplumsal yaşamın çok katmanlı yapısını ve kültürel etkileşimleri betimleyerek oluşturduğu geniş kuramsal perspektifini (bu araştırmanın kuramsal çerçevesine uyumlu bir analiz yapabilme adına) basitleştirmeyi göze alarak indirgemeci bir tabloyla açıklayacağız. Ataerkil toplumsal düzenin aktörlerini ve bu aktörler arasındaki eşitsiz konumlardan kaynaklanan hiyerarşik yapısını, piramit mecazıyla açıklamaya çalışalım. Connel’a göre piramidin en tepesinde, ataerkil düzenin – yaşanan dönemin yapısal özelliklerine bağlı olarak- her daim bir ‘ideal tip’ olarak sunduğu ‘hegemonik erkeklik’ vardır. Ataerkil düzen, merkezi olarak hegemonik erkekliğin yeniden üretilmesine bağlı kurumsallaşır( Connel, 1998:s. 248). Ataerkil toplumsal düzen piramidinde, hegemonik erkekli altında –sırasıyla- ‘işbirlikçi erkeklik’ , ‘marjinal erkeklik’ ve ‘madun erkeklik’ konumlanmaları vardır. Connel’a göre farklı kadınlık biçimleri olsa da hegemonik erkekliğe benzer bir konumu işgal eden kadınlık biçimi yoktur. Ve piramidin alt basamakları, her türlü kadınlık biçimleri arasında paylaşılmaktadır.

Şimdi bu kuramsal çerçeveden yola çıkarak, yukarıda alıntıladığımız gönüllüler arasındaki tartışmayı, bu araştırmanın kuramsal çerçevesi içerisinde yeniden ele alalım. Y’ye göre, ‘öteki’ olarak LGBTİ öznelerin problemleri, işçi sınıfının sorunları karşısında ikincil bir öneme sahiptir. Buna karşın Serkan’ın yorumları, ‘öteki’ olarak LGBTİ öznelerinin, işçi sınıfının politik ittifaklarından biri olabilme potansiyeline atıfta bulunmaktadır. Her iki yorum da toplumsal yaşamın yeniden inşa sürecinde, işçi sınıfının ‘ayrıcalıklı’ bir özne olduğuna dair bir ön kabul anlamı taşımaktadır. Serkan’ın yorumlarından, konukseverlik etiği bağlamında, ‘ötekini’ kabul etmenin politik

olanaklarına dair çıkarım yapmak mümkündür ancak yine de özneler arası etik ilişkiye dair eksik bir çerçeve sunduğunu belirtmek gerekir. Hegemonik erkeklik kavramı; bu tartışma bağlamında, işçi sınıfı öznelerle LGBTİ özneler arasındaki denkliliği kuracak bir çerçeve olarak bu noktada analize dahil edilebilir. Connel'dan yola çıkarak, hegemonik erkekliğin karşısında diğer tüm cinsel yönelimlerin 'aynı' tahakküm mekanizmasına tabi olduğunu söyleyebiliriz.

İşçi sınıfından heteroseksüel bir erkek için, hegemonik erkeklik 'ideal tipi' karşısında itildiği ikincil konum kesindir. Connel'a göre hegemonik erkekliğe ait ideal tipe dahil edilecek kategoriler kültürel ve zamana dair etkileşimleri içerse de, bu ideal tipin değişmeyen tek kategorisi ekonomik konumu ima eden çerçevesidir(Connel, 1998). Bu çerçeve günümüzde sadece 'evine ekmek götüren erkek' tipolojisiyle sınırlı değildir. 'Hegemonik erkeklikten' beklenen ekonomik kriterler, sınıfsal açıdan yüksek konumları işgal eden erkeklerin karşılayabileceği türden kriterler haline dönüşmüş durumdadır. Bundan dolayı işçi sınıfına mensup bir erkek açısından hegemonik erkekliği deneyimlemesi imkansızdır. İçinde bulunduğu sınıfsal konum, onu hegemonik erkeklik karşısında ikincil kategoriye itmektedir. Ataerkil düzenin idealleştirip toplumsallaştırdığı erkek tipinin, işçi sınıfından bir erkek açısından asla ulaşamayacağı bir düzeyde olması onu madun ya da marjinal konumlarda erkeklik tipine itebilir. Connel, homoseksüel erkeklerin de madun erkeklik konumlarını işgal edebileceğini söylemektedir(Sığın, Canatan, 2018). Hegemonik erkekliğin tahakküm ettiği davranış kalıplarına uyumluluk açısından, homoseksüel erkeklerin, işçi sınıfından heteroseksüel bir erkeğe göre daha fazla baskı altında kaldığı aşikardır. Ancak tahakküm mekanizmaları ve bu mekanizmaların üzerine inşa edildiği yapısal zemin her iki erkeklik konumu için de aynıdır.

Çoklu öznelerin bir araya gelme sorunsalını sonsuz öteki fikrinde değil, türdeş bir hakikat çerçevesinde ele alan hakikatler etiği açısından, hegemonik erkeklik imgesinin işçi sınıfı ve LGBTİ öznesi bir erkek açısından 'aynı' hakikati ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda işçi sınıfı açısından politik ittifak olarak kabul edilebilecek LGBTİ öznelerin, olası bu ittifakın taktiksel değil stratejik bir öznesi olduğu ortaya çıkartılabilir. Ataerkil düzenin ürettiği toplumsal ilişkiler ağında, işçi sınıfının ve bu sınıfsal konumu işgal eden erkeklerin, LGBTİ bireylerle öznellik üzerinden kurabileceği türdeşlik, aynı tahakküm mekanizması olarak hegemonik erkeklik olgusuna dayanmaktadır. Ancak bu noktada bir ayrımı gözeterek, hakikatler etiğinden konukseverlik etiğine doğru yeniden

bir dönüş yapmak zorundayız. Yukarıda betimlemeye çalıştığımız piramit mecazından yola çıkarak, hegemonik erkeklik karşısında –işçi sınıftan- heteroseksüel bir erkek ile homoseksüel bir erkeğin, tahakkümü eşit derecede yaşamadığını biliyoruz. Homoseksüel bir erkek için, hegemonik erkekliğin sadece ekonomik kategorisi altında ikincilleşmek söz konusu değildir. Kültürel öğeleri içeren bir çok çerçeve açısından homoseksüel bir erkek, ataerkil sistemin hegemonik erkeklik ideal tipinin hiçbir kategorisiyle uyumlaşamaz. Bundan dolayı piramitte kendine bulacağı konum, heteroseksüel bir işçi erkeğin bulunacağı konumdan daha aşağılarda olmak durumundadır. O zaman işçi sınıftan heteroseksüel bir erkek ile homoseksüel bir erkeğin, ataerkil sistem içerisinde aynı tahakküm mekanizmalarına tabi olduğu hakikatini kabul etmekle birlikte, bu iki öznel konumun hegemonik erkeklik karşısındaki dışlanma düzeylerinin aynı olmadığını kabul etmek gerekir.

Bu çerçevede heteroseksüel erkek bir işçinin, homoseksüel bir erkekle karşılaştırıldığında hegemonik erkeklik kapsamında daha ayrıcalıklı bir konumu olduğunu ileri sürebiliriz. Bu ayrıcalıklı konum etik bir sorumluluk gerektirdiği noktada, türdeşlik mantığı içerisinde her iki konumu eşitlemenin bu sorumluluğu yerine getirmeyeceği aşikardır. İşçi sınıfına mensup heteroseksüel bir erkeğin homoseksüel bir erkek karşısındaki etik sorumluluğu, erkeklik düzeni içerisinde homoseksüel bir erkeğin daha çok baskı altında olduğunu kabul etmektir. Tümüyle ‘öteki’ olan bir konumlanmayı kabul etmek, aynı tahakküm mekanizmasına tabi olursa dahi farklı öznelliklerin olduğunu gözetmek anlamına gelmektedir. Bu da çoklu özne meselenin tam merkezinde duran bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoklu öznelerin bir araya gelmesi farklılığın kabulüne dayalı bir ilkeyi içermelidir. Ancak bu kabulü ısrarla Levinas felsefesinin gerçek ilişkileri dikkate almayan soyut evrenselciliğinden ayırt ederek ele aldığımızı bir kez daha belirtelim. Toplumsal eşitsizliklerin ürettiği konumlanmalar arasındaki ayırım noktalarını kavramlaştırmayan bir kabulün sonuçları açısından, etik sorunsalına bir çözüm getiremeyeceğini söylemeliyiz.

Bu bağlamda, hegemonik erkeklik karşısında aynı tahakküm mekanizmalarına tabi olan ama bu tahakkümün farklı sonuçlarıyla muhatap olmak zorunda kalan farklı konumlanmaların, etik ve reel-politik ilişkileri bu araştırmanın ana eksen diyalektik kuramsal çerçevesine tahvil edilebilecek bir mahiyeti barındırmaktadır. Hakikatler etiği; ataerkil toplumsal düzen ve bu düzenin yarattığı eşitsiz ilişkiler kapsamında, hegemonik erkekliğin, bu erkeklik tipi dışındaki tüm toplumsal cinsiyetler için ‘aynı hakikati’ –



tahakkümü- temsil ettiğini söylemektedir. Bu hakikatin taşıyıcısı durumundaki özne homojen bir yapıya sahip değildir. Özneler arasında, erkeklik düzeninin kendine içkin yapısından kaynaklı farklılaşmalar söz konusudur. Piramit mecazında ortaya serilen hiyerarşik ilişki, aynı tahakkümün baskısı altındaki farklı öznelliklere dair bir tablo sunmaktadır. Bu farklılıklara karşı konukseverlik etiği, çoklu özne inşasının önemli bir eşiği haline gelmiş durumdadır. Çünkü ancak bu etik sayesinde, özneler arasındaki ayrıcalıklı konumlanmaların ürettiği iletişime gömülü ‘şiddet’ ortadan kaldırılabilecektir. Böylece farklı öznelerin bir araya gelebilmesi; hem aynı tahakküm mekanizmasına karşı ortak bir mücadele edebilmenin hem de bu tahakkümün sonuçlarının her özne konumuna aynı derecede sirayet etmediğini kabul etmenin diyalektik bağında daha açık görülebilmektedir.

Şimdi ileride ayrıntılarına gireceğimiz kuramsal çerçeveye dair genişletilmiş bir analize kısaca değinmekte fayda var. Bu bölümde ‘aynı’ ve ‘farklı’ etik anlayışlarını toplumsal cinsiyet rejimi ve hegemonik erkeklik olgusu üzerinden sentezlemeye çalıştık.

Bu bağlamı toplumsal yaşamın diğer eşitsizlik örüntüleri ve bu örüntülerin içinde yapılaştığı tahakküm alanlarının tamamına genişletmek mümkündür. Herhangi bir hegemonya biçimi, kendine içkin tahakküm mekanizmalarını o hegemonyaya tabi herkes için aynı şekilde işletir. Ancak hegemonyanın yapılaşmasının sonucu olarak ortaya çıkan farklı toplumsal konumlar açısından, tahakküm mekanizmalarının işletilmesi farklı sonuçlar doğurur. Örneğin başka bir hegemonya ilişkisi olarak kapitalist üretim ilişkilerini ele alalım. İşçi sınıfına mensup heteroseksüel bir erkek ile işçi sınıfına mensup heteroseksüel bir kadın açısından, kapitalist hegemonyanın tahakküm mekanizmaları aynı mantığı içerse de( sermayenin karı maksimize etme zorunluluğu); ataerkil hegemonyanın yapılaştırdığı toplumsal cinsiyet konumlarını kendi hegemonik alanına devşiren kapitalizm, kadın emeği sömürsünü – aynı sınıfsal konumdaki bir erkeğe göre- daha ‘farklı’ gerçekleştirir. Aynı işi daha ucuz ücrete yaptırabilir.

Bu bağlamda, hegemonyanın işleyiş mekanizmaları herkes için aynı olabilir ancak sonuçlarının etkileri her toplumsal konum açısından farklılık göstermektedir. Bu farklılık esasen bir ayrıcalık durumu yaratmaktadır. İşçi sınıfından bir erkeğin işçi sınıfından bir kadın karşısında, orta sınıftan homoseksüel bir erkeğin işçi sınıfından homoseksüel bir erkek karşısında ya da ulus devlet hegemonyası bağlamına uzanıp; ‘yurttaş’ bir eşcinselin mülteci eşcinsel karşısında... Her hegemonya biçimi farklı toplumsal kesimler arasında,

diğer hegemonik alanlarla kesişen tahakküm mekanizmaları aracılığıyla, bu türden ayrıcalıklı konumlar yaratabilmektedir.

Bundan dolayı bir tahakküm biçimi karşısında farklı öznelerin bir araya gelebilmesi, bahsi geçen tahakkümün herkes için aynı olan mantığını idrak etmek ile o tahakkümün sonuçlarının farklı özneler için ayrıcalık üretebileceğini kabul etmek ve bu ayrıcalıklı öznelerin diğer öznelere karşı konukseverlik etiği sorumluluğuyla hareket etmesiyle mümkün olabilir. Özneyi inşa edecek(ya da başına gelecek) hakikatin oluşumu, bu bağlamda konukseverliğin etik sorumluluğun pratik ilkelerine yaslanmak durumundadır. Fakat bu noktada açık olan, konukseverlik etiğe ait bir takım pratik ilkelerin hakikatler etiği içerisinde istihdam edilmesi gerekliliğidir. Çünkü politik öznenin inşası sorunsal konukseverlik etiğinin değil, hakikatler etiğinin gündemine aldığı ve çözüme kavuşturmak istediği bir meseledir.



Resim 6.1: 2018 8 mart etkinliği. Erkeklik tartışmaları. Kapılar

### **6.3 Konukseverliğin Ekonomik Sermayeye Dönüşmesi: Misafirlerin Yedek Sanayi Ordusuna Dahli**

Koşullu konukseverlik politikaları, üretim ilişkileri kapsamında, ‘misafirlerin’ ucuz işgücü olarak istihdam edilebilmesinin zeminini oluşturan bir mahiyeti içermektedir. Bugün ‘misafirlere’ yönelik ‘konuksevmez’ söylemlerin merkezinde, mültecilerin ucuz iş gücü haline dönüşmesinin oluşturduğu ekonomik ilişkilerin sonuçları vardır. Bu bölümde koşullu konukseverlik pratikleri sonucunda ortaya çıkan bu ekonomik ilişkilerin, söylem ve pratik düzeyde nasıl etkileri olabildiği tartışılacaktır.

Marks (2013), kapitalist sermaye birikiminin zorunlu olarak ‘artık bir işçi nüfusuna’ ihtiyaç duyduğunu söylemiştir. Üç farklı alt kategoriye sahip yedek sanayi ordusu, çalışan işçilerin ücret koşulları üzerinde kapitalist açısından baskı uygulayabilmenin toplumsal zeminini oluşturmaktadır. Bundan dolayı Marks, işsizlik sorununu kapitalizme içkin yapısal bir sorun olarak formüle etmiştir:

“Bu artık nüfus, sanki üretilmesinin bütün masraflarını o karşılamış gibi mutlak olarak sermayeye ait olan bir kullanılmaya hazır yedek sanayi ordusu oluşturur. Artık nüfus, sermayenin değişen değerlenme ihtiyaçları için, gerçek nüfus artışının sınırlarından bağımsız olarak, her an sömürülmeye hazır insan malzemesi yaratır... Yedek sanayi ordusu faal sanayi ordusu üzerinde durgunluk ve orta karar refah dönemlerinde bir baskı unsuru olur, aşırı üretim ve coşkunluk dönemleri sırasında faal sanayi ordusunun taleplerini dizginler. Yani, görelî artık nüfus, emeğin arz ve talebi yasaının dayandığı arka planı oluşturur” (Marks, 2013: s.610-611)

Mültecilerin gittikleri ülkelerdeki üretim ilişkilerine, yedek sanayi ordusunun birer parçaları olarak tabi olduklarını söylemek mümkündür. Daha çok kayıt dışı istihdam edilen mülteciler, ucuz iş gücü olarak sermaye birikiminin önemli bir emek bileşenine dönüşmektedirler. Kapitalizme içkin bu yapısal mekanizma açıkça kavranmadığı takdirde, emekçi kesimler arasında, mültecilerin kendi geçim alanlarını işgal ettiği türünden ‘düşmanca’ tavırlara zemin hazırlayan düşüncelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bugün neredeyse tüm toplumlarda gözlenebilen ‘yabancı düşmanlığının’

önemli kaynaklarından biri; ‘faal sanayi ordusu’ mensuplarının, başka coğrafyalardan gelip ‘yedek sanayi ordusuna’ dahil olan insanlar tarafından işlerinden edileceği kaygısıdır. Buradan hareketle koşullu konukseverliğin, hem kapitalist sermaye birikim rejiminin önemli bileşenlerinden birine zemin hazırlayan hem de bu zemin üzerinden konuksevermez söylem ve pratikleri üreten bir fiil olduğunu iddia edebiliriz.

İzmir/Işıkkent ayakkabıcılar sitesinde yaşanan iki olay, bu kuramsal çerçeve üzerinden analizi devam ettirebileceğimiz veriler sunmaktadır. 2014 yılında ayakkabıcılar sitesinde ayakkabı işçileri; güvencesiz ve sigortasız çalışma, ücret, sağlık gibi taleplerini dile getirmek için deri ve kundura işçileri derneği öncülüğünde bir basın açıklaması düzenliyor. Suriyeli mültecilerin yoğun olarak istihdam edilmeye başlandığı o dönemde işçiler, mültecilerin daha ucuza çalışmasından dolayı işlerini kaybettiklerini düşünüyorlar ve bu rahatsızlıklarını kendi aralarında dile getirmeye başlıyorlar. Deri ve kundura işçileri derneği gönüllüleri bu rahatsızlığı görüp meselenin kaynağının Suriyeliler olmadığını, esasen sermaye rejiminin ‘suçlu’ olduğunu göstermek adına bir basın açıklamasını örgütüyorlar. Ancak işler dernek gönüllülerin istediği gibi gitmiyor ve basın açıklaması hızlı bir şekilde Suriyeli karşıtı söylemin merkeze alındığı bir eyleme dönüşüyor:

“ Zaten Suriye düşmanlığı alıp başını gitmiş, insanlar sürekli ne olacak bu Suriyeliler falan diyor. Çok öfkeli, işlerimizi elimizden aldı bunlar falan diye. Ama ne tabi bu, işçi sınıfı bilinçsiz. Onun düşmanı patronlar. Bunu bilmiyor. Patronlar ucuz iş gücü sever, bunu bilmiyor. Adam savaştan kaçmış gelmiş, tabi üç kuruşa çalışıyor. Ama senin düşmanın o değil. O senin aslında, ne biliyor musun? Senin sınıf kardeşin o. Ama ayakkabı işçisinin böyle bir bilinci yok. Çünkü örgütlü değil. Gericilik eğer, öyledir, eğer örgütlü değilse işçi sınıfı çok geridir. İşte biz de deri ve kundura işçileri olarak buna müdahale ettik. Böyle bir öfke var ama bilinçsiz bir öfke bu. Bunu aslında sınıf öfkesine dönüştürebiliriz diye. Taleplerimizi dile getirdik. Suriyelilerin aslında işçi sınıfının düşmanı olmadığını, aslında patronların sadece kar için bunları ucuza çalıştırdığını söyledik. Tabi dedim ya işçi sınıfında böyle bir bilinç yok. O yüzden geridir böyle durumlarda. Hemen Suriyeli karşıtlığına dönüşür. Ama orda biz bence doğru müdahalede bulduk. Biraz da olsa işçilere bu bilinci verebildik.” (Y-Deri ve Kundura İşçileri Derneği)

2014 yılında yapılan bu eylemin görüntülerinde, eylemin gönüllülerin kontrolünden çıktığı açık olarak görülmektedir<sup>38</sup>. Her ne kadar Y'nin ifade ettiği gibi işçiler arasındaki Suriye karşıtlığını kapitalizm karşıtlığına çevirmeye çalışan müdahaleler olsa da; bir süre sonra işçiler, gönüllüler tarafından kaleme alınan basın açıklamasını yarıda kesip yırtarak, Suriyelileri istemediklerine dair sloganlar atmaya başlamışlardır.

Başka bir gönüllüyle yapılan görüşmede, işçiler arasında belirginleşen bu konuksevmez söylemin sebebinin devletin (koşullu)konukseverlik politikalarının sonucu olduğuna dair vurgu ön plana çıkmıştır:

“ Yani şimdi devlet bunları(Suriyelileri) getirmiş buraya yerleşmesine izin vermiş. Adam napsın aç mı kalsın? Tabi nerde iş bulursa hemen gidecek orada çalışacak. Bizim bunları eleştirmeye hakkımız yok. Devleti eleştirmeliyiz burda. Sen arkadaş madem vatandaşın yapamayacağı bunları, neden alıyorsun? Vatandaş olmadığı için de patronlar kullanıyor bu durumu. Hop hemen ucuza çalıştırırım. Gelsin sayayı parça başı yarı fiyatına diktiririm. Bu tabi napıyor bizim ayakkabı işçisini işsiz bırakıyor. Yani ‘işimizi elimizden alacaklar’ diyorsun ya, aldılar zaten. Bitti yani. Türk saya işçisine iş yok artık. E ayakkabı işçisi de birini suçlayacak bunun için. Kimi suçlayacak? Patronları suçlayamıyor, devleti suçlayamıyor gidiyor gariban Suriyeliyi suçluyor. O zamanki eylemde de öyle oldu. Yani zaten ayakkabı işçisinin burnundan gelmiş, üç kuruş ekmek götürüyor evine yıllardır. Birden o üç kuruş da yok olup gidince, dediler ‘bu Suriyeliler yok mu hep bunlar bizim ekmeğimizi çaldılar’. Ama öyle değil işte, sen bi bak bakalım onları savaşa kim sürükledi, kim kendi çıkarları için geldi buraya yerleştirdi.” (Sait- Deri ve Kundura İşçileri Derneği)

Bu olaydan ve gönüllülerin yorumlarından hareketle, mültecilere yönelik konuksevmez söylemin arkasında, ‘kaygının’ ‘gerçeğe’ dönüştüğü türden bir algının belirgin olduğunu söyleyebiliriz. ‘İşimizi elimizden alacaklar’ kaygısı, ayakkabı işçileri açısından fiili bir ‘gerçeğe’ dönüşmüş durumdadır. Fakat gönüllülerin vurguladığı gibi bu görünen ‘gerçek’, esasen kapitalist üretim ilişkilerinin yapısal mekanizmalarından birinin doğal sonucu olarak fiiliyata dökülmektedir.

Yedek sanayi ordusunun temel niteliği sadece faal sanayi ordusunun ücret üzerinden ‘terbiye’ edilmesi değildir. Aynı zamanda kendine ait alt kategoriler (akıcı, saklı, durgun) alanına uyumlu olarak kapitalist üretime eklemlenip, sermaye birikimine dolaysız katkıda bulunan bir içeriğe sahiptir(Marks, 2013:s.620). Örneğin geçici istihdam

---

<sup>38</sup> http: 9

gerektiren tarım işlerinde çalışan emekçiler, yedek sanayi ordusunun akıcı kategorisine dahil edilebilir. Marks'a göre 'görelî artık nüfusun', yani yedek sanayi ordusunun 'en dipteki tortusunu, sefalet alanının sakinleri oluşturur'(Marks, 2013:s.622). Türkiye'de yasal statüleri 'geçici' olarak belirlenen 'misafirlerin' sefalet alanının sakinlerinden olduğu aşıkardır. Bu misafirlerin parça başı üretim sistemi üzerine şekillenen saya işçiliğinde ucuz işgücü olarak istihdam edilmesi, kapitalist sermaye birikimi açısından bir zorunluluğu ifade etmektedir.

Bu zorunluluk ilişkisini kavramayan bir bilinçle hareket eden 'ev sakini' ayakkabı işçileri, 'misafirlere' yönelik konuksevmez söylem ve pratiklere girişerek sorunlarına çözüm bulmaya çalışmışlardır. Y'nin iddia ettiği gibi bu bilinci 'dışarıdan' işçilere götürerek, mültecilere yönelik konuksevmez algının değiştirilip değiştirilemediği tartışmaya açıktır. En azından bahsi geçen basın açıklamasında, bu 'bilinç taşımanın' bir etkisi olmadığı açık olarak görülmektedir.

Ancak bu noktada, ayakkabı işçisinin konuksevmez söylem ve pratiğinin arkasındaki tek motivasyonun, kapitalist sermaye birikim rejiminin mantığına dair bir bilinç geliştirememiş olup olmadığı da sorgulamaya tabi tutulmalıdır. Sait'in, 'Devleti suçlayamıyor, patronları suçlayamıyor gidiyor gariban Suriyelileri suçluyor' yorumu böyle bir sorgulama yapmaya olanak tanımaktadır.

Wright(1989) bilinç ve sınıf arasındaki ilişkiyi bir birine dışsal uğraklar olarak kavramlaştıran yaklaşımlara karşı ilişkisel bir sınıf analizi geliştirmiştir. Bu analizde işçilerin 'kolektif eylem kapasitelerinin' koşulunun sadece sınıf bilinci ile açıklanamayacağını, işçilerin somut 'yaşam deneyimleri' üzerinden 'sonuçlara yönelik teorileri' aracılığıyla eylemlerini örgütlediklerini iddia etmiştir(Wrgiht,1989: s.290). Bu kuramsal perspektifi Sait'in yorumlarıyla birleştirdiğimizde; ayakkabı işçisinin, patronları ve devleti karşısına aldığı anda ortaya çıkacak sonuçlara dair teorileri, mültecilere yönelik konuksevmez söylemin ve pratiklerin daha rahat bir şekilde oluşmasına zemin hazırladığını söyleyebiliriz. 'Ev sakini' olmanın sağladığı iktidar alanının misafire yönelik dışlayıcı pratikleri kolayladığı aşıkardır. Ayakkabı işçilerinin, aralarında başka türlü bir asimetrik iktidar ilişkisi olan ev sahibine (devlet) karşı tutum al(a)maması, mültecileri –alt etmesi kolay rakipler olarak- hedefe koyması, konuksevmezliğin sadece 'bilinç eksikliğinden' kaynaklanmadığını göstermektedir.

Bu bölümle ilişkili irdeleneceğimiz ikinci olay, 2017 yılında yine ayakkabıcılar sitesinde gerçekleştirilen başka bir eylem olacak. Talepler üç sene önceki eylemle bire

bir aynı olmasına rağmen. bu sefer mültecilere yönelik konuksevmez bir slogan söz konusu değil çünkü bu eylemi ayakkabıcılar sitesinde çalışan mültecilerle T.C. vatandaşları bir arada kendiliğinden örgütlüyorlar. Bu eylemin, Adana’da başlayıp sonra Gaziantep, Konya ve İstanbul’a sıçrayan, saya işçilerinin çalışma koşulları için başladıkları eylemlerle aynı tarihlere denk geldiğini belirtelim. Bu şehirlerdeki eylemlerde de aynı şekilde mülteciler ve T.C. vatandaşları beraber hareket ediyorlar.

Adana’daki eylem sonucunda saya işçilerinin ücret taleplerini protokol imzalayarak kabul ettirmiş olmaları diğer şehirlerdeki saya işçilerini de harekete geçiriyor. Bundan dolayı İzmir’deki eylemin konjonktürel bir bağlamı olduğunu hesaba katmak gerekir.

“Evet oradaki eylemde konjonktürün etkisi vardı, yani olmaz diyemeyiz. Ama biz burada İzmir’de deri ve kundura işçileri derneği olarak bu mülteci karşıtlığına hep karşı çıktık. Bu da insanlarda mülteci algısının değişmesinde etkili oldu. Tabi Adana’da bir takım kazanımlar elde edilmiş olması, hem de mültecilerle beraber oluyor bunlar. Bunlar da çok etkili oldu. Çünkü insanlar gördüler, çıkarlarımız ortak beraber harekete etmeliyiz, bunu gördüler.” (Y-Deri ve Kundura İşçileri Derneği)

İzmir’deki eylemlerin (deri ve kundura işçileri derneğinin müdahalesi olmaksızın) kendiliğinden başlayıp devam ettiği ve konjonktürel bağlamın etkisi beraber düşünüldüğünde, -konukseverlik- bilincinin ‘dışarıdan aktarılan’ bir şey ve pratik faaliyet öncesi bir alan olmadığı anlaşılabilir. Bu eylemlerde deneyimin kendisi kesin bir biçimde görülmektedir. İşçiler kendi aralarındaki ayrımları bir kenara bırakarak eyleme giriştiklerinde taleplerine dair somut sonuçlar alabilmektedirler. Mültecileri, işlerinin ellerinden alınmasının ya da ucuz çalışmalarının sebebi olarak suçlamak yerine, onlarla beraber harekete geçmenin sonucunda kazanım elde edebileceklerini görmektedirler. Bu deneyimler işçilerin üç yıl sonra ‘konukseverliğin dilini konuşmaya’ başlamalarını gerekli kılmıştır.

İşçiler arasında görülen konuksevmez pratiklerin temel sebebi, gelen mültecinin rakip olarak işlerini ellerinden alacakları kaygısıdır. İzmir ayakkabıcılar sitesinde görüldüğü üzere, kapitalizmin ucuz iş gücü ve maksimum kar mantığı mülteci işçilerin hızlıca yerleşik işçilerin yerine geçmesine sebep olmaktadır. Bundan dolayı ‘işimizi ellerimizden alacaklar’ kaygısı, işçiler açısından ‘gerçek’ bir tehdide dönüşebilmektedir.

Kamusal (koşullu) konukseverlik, kapitalist toplumsal formasyon içerisinde, sermaye birikim rejiminin önemli bileşenlerinden biri olan ‘artık nüfusun’ oluşmasına

katkıda bulunmaktadır. Bu dolaylı ilişki, mültecilere yönelik konuksevmez söylemlerin özellikle işçi sınıfı içerisinde yeniden üretilmesine sebep olmaktadır.

Buna karşılık mülteci işçilerle deneyimlerin içerisinde oluşan türdeşlik algısı sayesinde, konuksevmez söylem ve pratikler aşılabilmektedir. Bu tablo, konukseverlik pratikleri için bir türdeşlik algısının –bir kez daha- zorunluluğunu göstermektedir. Ancak böyle bir türdeşlik algısının, konukseverlik pratikleri öncesi zorunlu bir uğrak olarak kavramamız gerektiğini de dile getirmektedir. Ayakkabı işçileri mülteci işçilerle türdeş bir kimliğe sahip olduklarını, türdeş bir kimliğe dahil olanlar gibi bir arada hareket ettiklerinde kavramışlardır. Ev sahibi-misafir karşıtlığını ortadan kaldıran ilişki, bir arada hareket etmenin sonuçlarına yönelik kavrayışla belirlenen işte böyle bir türdeşlik algısıdır.



Resim 6.2: 2014 mülteciler karşıtı eyleme dönüşen yürüyüş. İzmir Ayakkabıcılar sitesi



Resim 6.3: 2017 mültecilerle ortak basın açıklamasından. İzmir Ayakkabıcılar sitesi



## 7. Bölüm: Olay ve İşgal; Atina/City Plaza Örneği

Bu araştırmanın ilk tasarımında, İzmir ve Atina’da mültecileri karşılama pratikleri bir arada incelenerek kuramsal yeniden inşaya katkı sunulması hedeflenmişti. Atina’da yürütülecek saha çalışması, mültecilerin barınmaları için işgal edilmiş City Plaza otelinin bir bütün olarak vaka incelemesiyle tamamlanacaktı. City Plaza/Atina örneğinin araştırmaya dahil edilmesinin amacı, kültürel bir karşılaştırma yapmak değildi. Kuramsal çerçeveden yola çıkarak, konukseverlik ilişkilerinin temel dolayımı olarak mekanın kullanım haklarının ortaklaştırıldığı bir vaka olması, bu bağlamda konukseverlik etiği ve reel politik arasındaki ilişkileri açığa çıkartabilecek bir örneği temsil etmesi, City Plaza’yı bu araştırmanın konusu haline getirmiştir. Ancak araştırmanın belli kısımlarında tartıştığımız üzere güncel mülteci krizinin önemli sebeplerinden biri olan ulus devlet rejimi ve bu rejimin sınırları(sınırlarda vize uygulaması), City Plaza’nın ikinci kez ziyaret edilmesini ve gönüllülerle yüz yüze görüşerek mülakat yapılmasına engel oluşturmuştur.

Araştırmanın bu bölümünde veriler, pilot çalışma olarak 2017 haziranında üç hafta boyunca ikamet edilen City Plaza’daki gözlemler ve betimlemelerden oluşmaktadır. Gönüllülerle yapılan görüşmelerin deşifre edilen kısımları da bu betimlemelere dahil edilerek analiz edilmiştir. Bu bölümde analiz edilecek ana tema, bir işgal mekanının konukseverlik ilişkileri bağlamındaki anlamıdır. Bu analizi gerçekleştirirken, araştırmanın temel kuramsal çerçevesine uygun olarak, hakikatler etiği ve konukseverlik etiğinin bir arada işe koyulacağını belirtmek gerekir.

Konuksever faaliyetlerin örgütlenişindeki temel motivasyonu, gelen misafirle yönelik türdeşlik (ya da özdeşlik) algısını içeren bilinç çerçevesi olarak kabul ettiğimizde, Badiou’nun terminolojisini takiben, bu türdeşliği sağlayan *olayı* betimlemek gerekir. City Plaza örneğinde *durumun* – bu araştırma kapsamında konukseverlik/mültecilik (misafirlik) ilişkilerinin- adlandırılmamış hangi boşluğunu doldurabildiğini ortaya koyarak *olayı* analiz edebiliriz.

Konukseverlik ilişkilerini ele aldığımızda *durum*, koşullu konukseverliğin içkin açmazlarını –konuksevermez söylem ve eylemlerini- gizil veyahut açık bir şekilde yeniden üreten bir gerçeklik halinde bulunuyor. Bugün mültecilik sorunsalını ele alan egemen bakış açısı, ötekini dışarıda ama içeriye tabi bir öteki olarak istihdam etmektedir.

Dışarıdan gelen misafirler, içerinin her türlü egemenlik ilişkisini kabul etmek zorundalardır. Aksi halde istenmeyen misafir konumuna hızlıca dönüşebilirler. Güncel mültecilik krizinin daha da görünür hale getirdiği bu durum; bir biriyle kesişen farklı eşitsizlik örüntülerinin, genel olarak toplumsal ilişkilerde ve özel olarak konukseverlik ilişkilerinde tezahür eden yapısal mekanizmaları üzerinden ortaya çıkmaktadır. Sınıfsal, kültürel, politik ve sosyal bir çok farklı etkenin aracılığıyla toplumun kahir ekseriyeti, mültecileri karşılama konusunda ‘durumu’ temsil eden konukseverlik söylemlerine ve pratiklerine daha çok sarılmaktadırlar. Koşullu konukseverlik ve mültecilik ilişkilerine egemen olan bu perspektifin, yani *durumun*, adlandırılmayan boşluğu mültecileri geçici misafir olarak görmeyen söylem ve pratiklerin oluşturduğu bir alandır.

City Plaza’yı işgal eden öznelere, mekanı mültecilerle beraber ortak yönettikleri pratikleri ve böylece ev sahibi-misafir ikiliğini ortadan kaldırmaya yönelik girişimleri; mültecilik problemine dair geliştirilen karşılama pratikleri içerisinde ‘Yeni’<sup>39</sup> tanımlamasına uygun düşen bir olayı ifade ediyor. Hemen belirtelim Avrupa’nın belli başlı birçok bölgesinde mültecileri mekana ortak eden başka işgal mekanları(squat) da mevcut. Ancak City Plaza, mültecilerin barınma koşullarına dair alternatif bir model geliştirmek için işgal edilmiş ilk mekan.

Konukseverlik ilişkilerinin ortaya çıkarttığı durumun, yani konukseverlik söylem ve pratiklerinin temel dinamiğinin, mekanın hem soyut bağlamda hem de fiili olarak mülkiyet üzerinden sahiplenilmesi ve bu sahiplenilen mekanın sınırları olduğunu belirtmiştik. Mekanın kullanımına dair girilen pratiklerin yapısının, koşulsuz kabulün olanaklarını ortaya çıkaran bir anlamı olduğunu bir kez daha belirtmek gerekir. Mekanın kullanım hakkının kolektifleştirilmesi, dışarıdan gelenin kimliğine bakılmaksızın mekana ortak edilmesi konukseverlik etiğinin gerçek ilişkilere uyarlanabilmesinin somut koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kullanım hakkının ortaklaştırılması üzerine şekillenen konukseverlik ilişkilerinde ev sahibi-misafir ikiliği ortadan kalkmaktadır.

Kullanım hakkının kolektifleştirilmesini, bir işgal mekanının zorunlu koşulu olarak kavramak gerekir. Literatürde *squatting* olarak geçen işgal mekanlarının inşası, ev

---

<sup>39</sup> Badiou’nun felsefesinde olay ve yeni bir birlerini ikame edebilecek kavramlar olarak kullanılmıştır. Bir durumun adlandırılmamış boşluğu olarak ‘olay’, o zamana kadar deneyimlenmemiş ve ‘durumu başka bir evreye’ götürecek yeni olan bir içeriğe sahiptir(Badiou, 2016).

sahibinin otoritesini yeniden üreten bir mülkiyet hakkını kesin olarak dışlamak durumundadır. Bu bağlamda işgal mekanların inşa edilmesinin genel mantığına, tarihsel bağlamına ve arkasında yatan politik ilkelere kısaca bakmakta fayda vardır.

Squatlar/işgal evleri; neo-liberal ekonomi politikalarını ve bu politikaların yarattığı toplumsal sorunları eleştirmekte ve bu eleştirilerini uzun zamandır boş kalan metropollerdeki prestijli binaları işgal etme eylemi üzerinden gerçekleştirmeyi hedeflemektedir (Martínez, 2013: 12). Bu anlamda squatlar/işgal evleri özel mülk kavramına eleştirel bir bakış getirmekte ve toplumsal yaşamın eşitsiz ilişkilerine karşı konum almaktadır. Kentin bir bütün olarak metalaştırılmasını, toplumsal dışarıya itme, yerinden etme türünden ötekileştirme mekanizmalarını eleştirerek, “çevre adaleti, toplumsal ve kültürel çeşitliliğe saygı, özerk vatandaş katılımı, toplumsal hakların özel mülkiyet hakkının üzerinde olması” gibi ilkeler çerçevesinde öz yönetim ile sağlanabilen “yeni, yaşanabilir, farklı, canlı, erişilebilir ve adil bir kent” savunusu yapmaktadır (Martínez vd., 2015: 271-273; Cattaneo ve Martínez, 2015: 10; Pattaroni, 2015: 86).

Avrupa’da squatların tarihi; 19. yüzyılda işçi öz-yönetim organlarının, dernek ve kooperatiflerin, emekçilerin barınma sorunlarını çözmek için işgal ettikleri mekanlardan başlatılmaktadır. 1960’larda başlayan yeni squatting hareketleri; sınıf hareketleriyle ilişkili olduğu kadar kültürel, sosyal ve siyasal bir alternatif model inşa etmek isteyen başka toplumsal öznelerin de öncülük yaptığı bir süreç olmuştur. 2000’li yıllarda ekonomik krizin etkisiyle özellikle Avrupa’da işgal evleri(squatting) eylemlerinde artış olduğu, alternatif bir kent mücadelesi olarak literatürde yer aldığı görülmektedir(Mudu, 2013: 68). ‘Dayanışma, bir arada yaşam, yaratıcılık ve öz yönetim gibi ilkeleri benimseyen squatlar/işgal evleri kentsel mekânların kullanım değerlerinin, değişim değerleri önüne geçmesini ve piyasa kuralları dışında yönetilen bir kente sahip olmayı savunmaktadırlar’ (Pattaroni, 2015: 86). Türkiye’de de gezi ayaklanmaları sonrasında popülerleşen işgal evleri, uzun olmayan bir mücadele döneminden sonra devlet saldırıları karşısında etkinliğini yitirmiştir(Doğanay, 2016: s.96).

İşgal evleri(squatlar), özel mülkiyet rejimine yönelik doğrudan alternatif mekanlar olması nedeniyle koşulsuz kabul etmenin(konukseverlik etiğinin) gerçek ilişkilerde hayata geçirilmesinin somut zeminini sunmaktadır. Bununla beraber; işgalin kendine içkin politik ilkeleri, mekanın işgal ve inşa edilme sürecine katılan özneler

arasında kurduğu türdeş çokluk nedeniyle; ‘aynı’ zeminde buluşulan hakikatler etiğinin yaşama geçmesini sağlamaktadır. City Plaza örneğinde işgal mekanının, mültecileri karşılama pratikleriyle beraber konukseverlik ve hakikatler etiğinin reel politik içerisinde birbirini tamamlayan bir bağlamı olduğunu betimlemek mümkün olabilmektedir.



Resim 7.1: City Plaza mülteci dayanışma ve barınma merkezi



resim 7.2: City Plaza

## 7.1 Ötekini Koşulsuz Karşılama İçin Bir Yer İşgal Etmek

Derrida açısından ötekini karşılama pratiği olarak konukseverliğin, mekan ile konuksever arasındaki ilişkisi açısından ikili bir anlamı olabilir. Bu ikili anlam; ötekini hoş karşılamak için bir yere *el koymak* ya da – daha kötüsü- bir yere *el koymak* için ötekini hoş karşılamak, ve sonra konukseverliğin dilini konuşmaktır (Derrida, 1999c:s.14-15). Derrida'nın işaret ettiği mekanın mülkiyetini ima eden bu ilişkisellik, hoş karşılamamanın (*welcoming*) mekanın otoritesini ve mülkiyetini elde etmenin araçlarından birine dönüşebilme potansiyeline dair yaptığı bir soyutlamadır.

Derrida'nın bahsettiği 'ötekini hoş karşılamak için bir yere el koymak' fiili, faile otorite alanı sağlaması 'riskinden' yola çıkılarak negatif bir anlama atıfla değerlendirilmektedir. Böyle bir otorite ancak; 'el koyan' failin, 'ötekini hoş karşılamak' için var olan koşulların oluşumunda 'ötekini' dışarıda bıraktığı durumlarda ortaya çıkabilir. Yani el koyma(işgal) fiili, hoş karşılama bağlamında, kendine içkin bir otorite riski barındırır da bu riskin gerçekleşmesi başka birtakım fiillerle el koyma fiilinin etkileşimine bağlıdır. City Plaza vakasından bakıldığında; hoş karşılamak için el koyma fiili, hoş karşılamamanın koşullarını öteki ile beraber oluşturma fiiline dönüştürülmektedir.

City Plaza; Atina'nın şehir merkezinde, politik muhalefetin en örgütlü semtlerinden ikisi olan Escheria ve Patisia bölgelerinin neredeyse tam ortasında bulunan eski bir otel. Tarihi politeknik üniversitesinin de bulunduğu bu bölge 2008 polis şiddetine karşı ve 2014 ekonomik krize karşı ayaklanmaların başladığı bölgeler olarak bilinmekte. 2017 haziranında bölgede bulunduğum sırada, politeknik üniversitesinin etrafında halen özel polis kuvvetlerinin askeri araçlarla bulunduğunu gözlemledim. Ayaklanmaların izine, neredeyse her yerde bulunan yazılamalar ve grafitiler aracılığıyla rastlamak mümkün. Özellikle Escheria bölgesi, anarşist organizasyonların işgal hareketlerinin uzun yıllardır deneyimlediği ve çok sayıda işgal evinin bulunduğu bir yer olarak ün kazanmış.

City Plaza, 2015 yılında ödeyemediği borçlar yüzünden iflas etmiş ve Yunanistan hükümeti tarafından borçlarına karşılık el konulmuş bir otel. 2016 yılı nisanında dört farklı siyasal organizasyonun, mültecilerle dayanışma faaliyetleri için oluşturdukları platformun kararıyla işgal edilmiş. Bu organizasyonlardan sadece biri, Anasynthesi Onra(*Onranın Yeniden İnşası*) isimli grup halen Plaza'nın organizasyonlarında aktif.

Aynı grup şimdiki Yunanistan hükümeti ‘Radikal Sol İttifak’ Syriza’nın eski bileşenlerinden. Hükümetin, AB’nin ekonomik politikalarını kabullendiği antlaşmadan sonra –diğer bir çok bileşen gibi- ittifaktan çekilmiş. Plaza’nın yönetim organizasyonunu halen üstlenmekte.

Amaçları şehir merkezinde mültecilere alternatif bir yaşam alanı oluşturabilmek. Yedi katlı olan otelin nerdeyse tüm araç gereçleri de işgalcilere kalmış. Gönüllülerle beraber yaklaşık dört yüz kişi ikamet etmekte. Çok sayıda kişi Plazada kalabilmek için ismini sıraya yazdırmış durumda, boşalan yerlere belli kriterlere göre (en önemlisi bekleyenin güvenlik aciliyeti) sıradaki insanlar yerleştiriliyor. Net bir rakam olmamakla beraber gönüllü sayısının hiçbir dönem 35-40’ı geçmediği belirtiliyor. Gönüllüler Avustralya’dan Amerika’ya kadar dünyanın her yerinden gelebilmekte ve ortalama kalış süreleri değişmektedir. Maddi imkanlar tamamen gönüllü bağışlarla sağlanmakta ve hiçbir hükümet ya da AB projesinden destek almıyorlar.

Göçebe volunturistlerin konukseverlik pratikleri sergilemek karşılığında, bu pratikleri sergiledikleri toplumsal formasyon içerisindeki en temel beklentilerden biri olarak yemek ve barınma ihtiyaçlarının karşılanması ön plana çıkmaktadır. Dünyanın birçok bölgesinden gönüllü olarak gelen ve mültecilerle aynı mekanı paylaşmanın sorumluluğunu üstlenen göçebeler bu pratiklerinin karşılığı olarak City Plaza’da ikamet etmektedirler. Gelen her gönüllü için niceliksel sınırlılıktan dolayı aynı imkanlar sağlanamasa da gönüllülerin büyük kısmı Plaza’da yaşamaktalar ve günün iki öğünü beraber yaptıkları yemekleri paylaşmaktadırlar. Konukseverlik pratikleri sergileyenler, karşılığında kendilerine konukseverlik gösterilmesini beklemektedirler. City Plaza’nın örgütsel kapasitesi ve kolektif yapısından kaynaklı olarak bu beklenti çoğu zaman karşılanmaktadır.

City Plaza’nın girişinde demir parmaklıklardan yapılmış kapının arkasında, en az iki kişinin 6 saatte bir vardiya yaptığı güvenlik masası bulunuyor. Kapılar akşam 11’den sonra kapatılmakta ancak güvenlik vardiyası 24 saat çalışmaktadır. Plaza’da yaşayan herkesin bir giriş kartı bulunmakta. Girişte güvenlik tarafından tanınmayan bir yüze hemen bu kartlar soruluyor. Gelen kişi bir tanıdığını ziyaret etmek istiyorsa, ziyaret edeceği kişinin aşağıya, güvenliğe gelmesi ve bu durumu bildirmesi gerekiyor. Ardından ziyaret edenin isim ve soy isim bilgileri ile ziyaret edilen Plaza sakininin bilgileri not alınıyor. Bu görece sıkı önlemler iki güvenlik kaygısından kaynaklanıyor. Birincisi; olası

bir neo-nazi ya da polis saldırısına karşı hazırlıklı olmak, ikincisi; Plaza'da yaşayan mültecilerin 'istenmeyen ziyaretçilerini' tespit edebilmek. City Plaza'da önceki deneyimlerin kesinliği üzerinden ortaya çıkan koşullar, geçici olarak ev sahipliği yapan gönüllülerin devam ettirmesi ve gelen misafiri bu koşullarla ağırlaması gereken gerçeklere dönüşmüş durumda.

İşlerin yürütülmesinde gönüllüler merkezi rolde yer almaktalar. Mültecilerin işlere ortak edilememesi ile ilgili gönüllülerin şikayetleri toplantılarda dile getirilmektedir. Plaza'da mutfak (aşçılık, yemek dağıtımı ve temizlik), bar, güvenlik(Plaza'ya giriş), resepsiyon ve temizlik vardiyası, revir, bahçe işleri gibi bir takım iş bölümleri örgütlenmekte. Gönüllü ikamet edenlerin tamamı bu işlerde bulunmak zorunda. Mülteciler açısından böyle bir zorunluluk yok. Mültecilerin bir kısmı işlerin organizasyonunda yer almakta ve bu işler daha çok mutfak vardiyasında merkezileşiyor. Yunanistan dışından gelen gönüllüler ayrı bir birim oluşturmakta ve işlerin organizasyonları için ayrı toplantılar yapmaktalar.

Plaza'nın işgal edilme planı, Türkiye ile AB'nin 'mültecileri geri kabul anlaşmasından sonra şekillenmiş ve kamplarda kötü yaşam koşullarına alternatif olmanın yanı sıra, bu anlaşmadan sonra geri gönderilecek bir kısım mültecilerin de sığınabileceği bir mekan olarak düşünülmüş. Plaza'da odalar, ortalama bir otel odası genişliğinde yaklaşık 10-12 metrekare boyutunda. Yedi katlı binada asansör çalışmaz durumda. Yazın bulunduğu sıralarda odalarda havayı serinletici hiçbir ekipman bulunmuyordu. Sadece çocuklu birkaç aileye dışarıdan vantilatör sağlanmış. Kimi odalarda iki-üç çocuklu aileler bir arada kalmaktaydı. Yazın aşırı sıcaklıkla beraber bu durum sıkıntılara yol açmaktaydı. City Plaza'da eşi ve iki çocuğuyla beraber ikamet eden Hakkarili Musa'nın, Plaza'da yaşama dair yaptığı yorum mültecilerin mekanla kurdukları ilişkiye dair genel bir veri sunmaktadır:

“ Valla çok zor oluyor tabi iki çocukla hem de. Sıcak, odalar küçük. Ama her şeye rağmen iyi ki bu Plaza var da buraya gelebildik diyorum. Yoksa kamplarda çok daha kötü bir yaşam var. O yüzden çok şikayet emiyorum. Zaten gideceğiz diye bakıyorum. Burada uzun süre bir yaşam düşünmediğim için, böyle ufak tefek sorunlar büyümüyor gözümde.”

Plaza'ya gelen mülteciler için mekanla kurdukları ilişkinin geçici olduğu aşikar. Her birinin Avrupa'nın zengin metropollerine yerleşme çabaları herkes tarafından

bilinmekte. Bu yüzden gönüllülerin amacı mekanı mültecilere fetiş bir obje olarak sunmak değil, yaşam alanının her aşamasında yetki, karar ve sorumluluk mekanizmasını ortaklaştırmak. Mekanın yönetim organizasyonunu ortaklaştırmak ve böylece konukseverliğin, mekan ve mekan sahibi ilişkisinde konuğu dışlayan koşullu yapısını ortadan kaldırmak. Ancak mültecilerin Plaza’da kendilerini geçici olarak görmeleri, gönüllülerin onları işlere katma çabalarını boşa çıkarmaktadır. Birkaç ay içerisinde Avrupa’nın başka ülkelerine gideceğini düşünen Plaza ‘sakinleri’, organizasyonun iş bölümüne katılmak konusunda daha az duyarlı olmaktadır. Bu spesifik durum, mültecilere gönüllüler tarafından böyle bir anlam atfedilmese de, mültecilerin kendilerini misafir olarak görmelerine ve ‘evle’ ilgili sorumluluk almalarına içsel bir engel oluşturmaktadır.

Mekanın işgal ve inşa edilme mantığında, kullanım hakkını mekanda bulunan herkesle eşit bir şekilde paylaşma amacı olsa da; mültecilerin üçüncü ülkelere göç etme planları ve Plaza’daki yaşamlarının geçiciliğine dair inançları bu mantığı işletmeye engel oluşturmaktadır. Bu bağlam konukseverlik ilişkileri içerisinde değerlendirildiğinde, konukseverlik etiğinin gerçek ilişkilerde hayata geçirilmesinin dinamiklerine dair başka bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Güncel mültecilik krizi bağlamında konukseverlik ilişkilerini tartışmaya açan bu araştırma boyunca büyük oranda konukseverlik pratiklerinin analizi ön plana çıkmıştır. Araştırma boyunca konukseverlik etiğinin ya da koşulsuz misafirperverliğin fiili sorumluluğu ‘konuğu karşılayan’ özneler üzerinden tarif edilmiştir. Ancak Plaza örneğinde karşımıza çıkan bu somut olgu koşulsuz kabulün, etkileşime giren ‘ev sahibi’ ve ‘misafir’ öznelerinin her ikisi için de bir sorumluluk alanı olduğunu göstermektedir. Ev sahibi özne açısından, evin kullanım hakkının misafire eşit derecede açıldığı koşullarda dahi koşulsuz misafirperverliğin gerçekleştiği ilişkiler açığa çıkmayabilir. Misafir olarak gelen öznenin kendisine dair ‘misafir’ algısının da değişmesi, konukseverlik etiği açısından mecburi bir ilişki biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kapsamda misafirlik, sadece konuksevermez söylemin(ya da pratiğin) ürettiği kavramsal bir şema olarak görülmemelidir. Aynı zamanda ‘dışarıdan gelenin’, bizzat kendi yaşam deneyimlerine içkin içsel bir algı olarak da inşa edilmektedir. Bu içkin mekanizmanın özneler arası etkileşimde hayata geçmesi akabinde, City Plaza örneğinde olduğu gibi, koşulsuz konukseverlik mantığında inşa edilmek istenen bir mekanda dahi ev sahibi-misafir ikiliği yeniden üretilebilmektedir.



İşgal mekanı olarak City Plaza, ‘ötekini hoş karşılamak’ için ‘öteki’ ile beraber ‘bir yere el koyma’ pratiğinde inşa edilmiş bir mekandır. Bundan dolayı ev sahibi otoritesini yeniden üreten bir işgal fiili değildir. Daha doğrusu işgal hareketlerinin genel politik ilkelerine uygun olarak zaten otorite karşıtı bir kavrayışın sonucunda fiiliyata geçmiş bir mekan City Plaza. Konukseverlik etiği kapsamında bir karşılama pratiğinin ortaya çıkmasını sağlayanın da otorite karşıtı bu bilinç profili olduğunu iddia edebiliriz. Ancak etik ve reel politığın bir birini bir kez daha kestiği gerçek ilişkiler, etkileşimler ve deneyimler ev sahibi misafir ikiliğini –ve pek tabi buna bağlı olarak otorite ilişkilerini- ortaya çıkarabilmektedir.

Bu analizi, mutlak konukseverliğin olumsal şartı olarak türdeşlik algısına dayalı konukseverlik bilincine genişleterek ele almak gerekir. City Plaza’yı mültecilerle beraber bir yaşam alanına çeviren özneler açısından mültecilere yönelik ‘öteki’ algısı yerine, türdeşlik algısının ön plana çıktığı Plaza’nın işgal edilme sürecinden anlaşılmaktadır. City Plaza’nın işgal edilme sürecinde, şu an Plaza’da yaşayan mültecilerin bir kısmı aktif olarak yer almışlar. İşgal fiili olarak, City Plaza’nın birkaç sokak arkasında bulunan ve halen bazı mültecilerin yoğun olarak vakit geçirdiği Victoria meydanından yürüyüşe geçerek başlamış. Meydanda bulunan mültecilere otelin işgal kararı anlatılmış ve ardından onların da aktif olarak katılması talep edilmiş. Gönüllülerin aktarımına göre çok fazla katılımı işgal birkaç saat içerisinde gerçekleşmiş. Bu süreç, bir yer işgal edip sonrasında ‘ötekini hoş karşılamak’ üzerinden konukseverlik pratiklerine girmek gibi bir hedefin olmadığını ifade etmektedir. İşgali planlayan organizasyonların mültecileri sürece aktif olarak katma hedefi, mültecilerle ‘aynı’ zeminde olduklarına dair bir kavrayışı da temsil etmektedir.

Koşulsuz konukseverliğe yakın pratikleri ortaya çıkaran bu türdeşlik algısı mültecileri işgal mekanının ‘konukları’ değil, bir fiil özneleri konumuna oturtmaktadır. Ancak mültecileri mekana ortak etmek ve pasif ‘misafir’ öznenen aktif bir ‘ev sahibi’ özneye dönüştürme çabalarının sınırları, özneler arası amaçlanan denklik ilişkisini sekteye uğratmaktadır. Bu bağlamda tekrar ederek, türdeşlik algısının sadece ‘ev sahibi’ özneler açısından sahiplenilmesinin yeterli olmadığını vurgulamak gerekir. Mülteciler açısından, farklı bir çok etkenden kaynaklı olarak bu yönlü bir türdeşlik algısının olmayışı ‘misafir’ gibi davranmalarına, mekanın işleyişinde sorumluluk almamalarına ve sorumluluk almadıkça ‘misafir’ algısının yerleşik hale gelmesine sebep olabilmektedir.

Bu pratik bağlam, hakikatler etiği ile konukseverlik etiğini bir kez daha sentezleyebilmenin verilerini açığa çıkartmaktadır. İşgal hareketlerinin(*squatting*) genel politik ilkeleriyle uyumlu olarak, ‘türsel çoklukları’ temsil eden özneleşmeyi gerekli kıldığı bilinmektedir. City Plaza’nın işgal sürecini planlayan organizasyonun, Atina’da faaliyet gösteren dört farklı siyasal öznenin oluşması, bu genelleştirmeye dahil edebileceğimiz bir bağlam oluşturmaktadır. Plaza’nın işgal edilmesinin esas amaçlarından birini mültecilerin barınma koşullarını çözüme kavuşturmak olarak tespit ettiğimizde, türsellik algısına dayalı çoklu özneleşme tablosu daha belirgin hale gelmektedir. Ancak gerçek yaşam deneyimleriyle bağlantılı olarak ortaya çıkan içsel misafirlik algısı, türselliğe dayalı bu politik amacı sekteye uğratmaktadır. Hakikatler etiğinin kesintiye uğradığı bu noktada, konukseverlik etik ilkelerinin hayata geçirilmesi; etik-reel politik ilişkisini sürdürebilmenin ve politik öznenin inşasının temelini oluşturmaktadır.

‘Aynı’ içerisinde var olan ‘farklılıkları’, toplumsal yaşamın ayrıcalıklı konumlarını işgal eden özneler arasındaki sorumluluklar üzerinden ilişkilendirmeye çalışmıştık. Eşitsizlik örüntülerinin ortaya çıkarttığı ayrıcalıklı öznelerin, ‘aynı’ mevzide beraber bulunduğu diğer öznelere karşı konukseverlik etiği kapsamında sorumlulukları olduğunu ve çoklu özneliğin bu sorumlulukların da yerine getirilmesiyle gerçekleşebileceğini belirtmek gerekir. City Plaza örneğinde işgal sürecinin öznelerinin, ‘misafir’ pratiklerini içsel olarak sergileyen özneler karşısında bu türden bir sorumluluk alanı olduğunu varsayabiliriz. Plazayı işgal eden öznelerin büyük çoğunluğunun Yunanistan ya da Avrupa ‘yurttaşlarından’ oluştuğu noktada, devletler sisteminin yarattığı mültecilik konumunu işgal eden öznelere karşı koşulsuz kabule dayalı etik sorumluluk zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

City Plaza gönüllülerinin bu kavrayışı belli oranda hayata geçirdiğini belirtmek gerekir. Plaza’daki mültecilerin iş bölümünde sorumluluk alma konusundaki ‘isteksizlikleri’ gönüllüler tarafından eleştiri konusu olsa da her bir mültecinin Avrupa’nın zengin metropollerine göç etme isteği bilinmekte ve bundan dolayı gönüllü işlere katılmamaları anlayışla karşılanmaktadır. City Plaza gönüllülerinin bir çoğu, mültecilerin Avrupa’ya kaçak yollarla gidebilmesi noktasında risk alarak (örneğin pasaportlarını ya da kimliklerini vererek) yardımcı olmaktadır. Bu gönüllülerden biri

olan Lukas, Suriyeli Kürt bir mültecinin Almanya'ya yasal olmayan yollarla gidişine olan desteğini şu şekilde açıklamaktadır:

“...Benim de dahil olduğum gönüllü grubu, adından da anlaşılacağı üzere, gönüllü olarak buraya geldi. Neredeyse hepimiz, ayrıcalıklı kimliklerimiz sayesinde hareket özgürlüğümüzü kullanıyoruz. Bizim için sınırlar söz konusu değil. Gelip gitmeye, başka bir ülkeye seyahat etmeye, ne zaman istersek eve geri dönmeye uygun bir ayrıcalığımız var. Ailelerimizin arkasında takılıp kaldığı sınırlar bizim için geçerli değil. Biz uluslar arası gönüllüler City Plaza'yı bir özgürlük mekanının parçası olarak deneyimlerken, korkarım ki; bir çok göçmen için aynı mekan, parmaklıkları olmayan başka bir hapisane anlamı taşıyordu. Bu durum bana başka bir kişiye kimlik kartımı vermek için cesaret verdi. Böylece kimliğimi kullanarak ailesini ayıran sınırları aşabilme şansı doğacaktı. Çok kısa sürede kardeşim gibi olmuştum. Kimliğimi onunla paylaşmak doğal bir eylemdi benim için. Geçmişe baktığımda, bunu fedakar bir eylem olarak görmüyorum. Tam tersine, küçük bir plastik parçayı, kimliğimi cebimde tutmak çok daha egoist bir eylem olurdu. Üzerinde resmim olan küçük bir kartın kurallarını kabul etmek, devlet üyeliğinin, Avrupa süper devlet rejiminin kurallarını kabul etmekle aynı şeydi. İradem olmamasına rağmen, küstahça sadakatimi isteyen bir rejim. Savaş ihracı ve askeri müdahaleler yüzünden, barışçı bir birliğin parçası olduğuna dair baskın hikayesi sonunda un ufak olmuş bir rejim. Zengin ülkelerin iki yüzlü ahlakı; insan hakları şarkıları söyleyip bunun dersini ve eğitimi başkalarına verirken, birliğin dışındaki ülkelere ve denizlere ölümcül sınır pratiklerini devretmektedir. Bu yüzden elimde tuttuğum küçük bir plastik parçasını arkadaşşıma vermek, onun ailesine kavuşabilmesini garanti edebilmek, hızlıca küçük bir riske dönüştü benim için.”(Lukas-City Plaza)

Lukas bu eylemde gösterdiği cesaretin sebebini, Avrupa ulus devlet rejiminin üyesi olmasından kaynaklı ortaya çıkan ayrıcalıklı konumunun sorumluluğu üzerinden tarif etmektedir. Kaygıyı cesarete dönüştüren olayın, ulus devlet rejimi ve egemenlik ilişkilerinin ortaya çıkarttığı adaletsiz bir dünyaya karşı başkaldıran bir fiili içerdiğini söylemek mümkün hale gelmektedir. Bu fiil ancak işgal ettiği ayrıcalıklı toplumsal konumun hangi yapısal ilişkilerle açığa çıktığına dair net bir kavrayış içerisinde koşulsuz konuksever bir fiile dönüşmektedir. İçinde bulunulan ayrıcalıklı konum ‘nefret edilesi’ olmasa da hicap duyulan ve bu yüzden etik sorumluluğu zorunlu kılan bir kavrayışla ifade edilmektedir. Bu alıntıdan yola çıkarak; özneliğin, hakikatler etiği ile konukseverlik etiğinin bağlam bağlı hayata geçirilmesi akabinde inşa edilebileceğini bir kez daha iddia edebiliriz. Hakikatler etiği bağlamında bir araya gelen özneler arası koşulsuz kabule dayalı vazgeçme fiili, eşitsiz konumlanmaların yarattığı ayrıcalıkların ortadan

kaldırılmasına yönelik pratiklere dönüşebilmektedir. City Plaza’da bir araya gelen özneler, herkes için geçerli bir hakikatin ortak taşıyıcıları olarak aynı yaşam alanının inşasında görev almaktadırlar. Bu hakikat; mülteci krizi bağlamını da kapsayacak bir zeminde, içerisi ve dışarıyı arasında eşitsizlik üreten her türlü sınırın ortadan kaldırılması gerektiğine dair bakış açısı ile beraber inşa edilmektedir. Ancak Lukas’ın kendi toplumsal konumuna atıfla işaret ettiği verili hakikat, yani toplumsal yaşamın eşitsizlik örüntüleriyle yapılaştığı gerçeği, bir hakikatin inşası etrafında bir araya gelen özneler arası etkileşimin denklik mantığında gerçekleşmediğinin somut temsili olarak görülmelidir. Bir hakikatin inşası etrafında bir araya gelen özneler arası denklik mantığını tahsis edecek olan, verili hakikatin ortaya çıkarttığı ayrıcalıklı öznelerin konukseverlik etiğine dayalı pratikleri olduğunu söyleyebiliriz.



Resim 7.3: 1 Mayıs 2018. Plaza insanların yürüyüşü

Bu pratik bağlam, araştırmanın ana eksen kuramsal çerçevesine dair iki farklı etiğin sentezleme çabasını belli bir formüle dökmemize olanak sağlamaktadır. Badiou’nun hakikatler etiği, ‘olacak olan’ bir hakikatin sürdürücüsü öznelerin sorumluluklarını betimleyen bir içeriği ifade etmektedir. Toplumsal hakikatle bağlantısız bir şekilde inşa edildiğini bildiğimiz Levinas’ın etik felsefeye yönelik eleştirisinin bir bağlamı da buradan üretilmiştir. ‘Sonsuz farklılık zaten olandır’, etik ‘olacak olanla’ ilgilenmelidir (Badiou,

2016). Bu noktada, ‘olanın’ yani farklılaşmayı yaratan mekanizmaların, ‘olacak olan’ hakikatin ortadan kaldırmaya çalıştığı eşitsizlik yapıları olduğunu tespit ederek analize devam edelim. Böylece hakikatler etiği kapsamında etik sorumluluğun, sadece olacak olan üzerinden tarif edilmesinin kuramsal boşluğunu iddia edebiliriz. Verili hakikat; bu hakikati değiştirip yeni bir hakikatin inşasında ‘ısrar’ etme fiilini içeren etik sorumluluğu işaret ettiği kadar, verili hakikatin yarattığı eşitsiz konumlanmalar arasındaki etik sorumluluğu da zorunlu kılmaktadır. Yeni bir hakikat inşa etmek için bir araya gelen farklı toplumsal özneler arası etkileşimi ve iletişimi, eşit ve adil bir zeminde gerçekleştirebilecek olanı da vazgeçmeye dayalı bu etik sorumluluk olarak tarif edebiliriz. İki farklı etik arasındaki bağlam bağlı bu sentezin, politik öznenin inşasında etik-reel politik ilişkisinin çerçevesini sunabilecek imkanları barındırdığını söylemek mümkündür.

### III.KISIM: SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Bu tez araştırmasının önsel olarak belirlenmiş temel önermesi, genel bir kriz kategorisi altında düşünülen mültecilik krizinin( ya da sorununun) politik bir kriz olduğu ve bu politik krizi de ancak politik bir öznenin çözebileceği inancına dayanmıştır. Bunu, mültecilik krizi bağlamından yola çıkarak ve konukseverlik etiği tartışması üzerinden yürüterek ama genel olarak etik ve reel politik ilişkisine dair kuramsal bir çerçeve sunarak yapma amacını taşımıştır. Kuramsal çerçevenin inşa süreci de araştırmaya konu olan vakalardaki analizler üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu analizleri genel olarak toparlamadan önce ilk cümleye atıfla birkaç söz söyleme zorunluluğu doğmaktadır.

Kolektif bir öznenin inşasına dair siyaset sosyolojisi üzerinden bir takım felsefi sorgulamalar yapmak mümkün olsa da bir –politik- sözleşmeye atıfta bulunmaksızın, öznenin(politik) kuramsal ve pratik inşası mümkün değildir. Politik bir sözleşmeye atıfta bulunmak ise bir doktora tezinin sınırlarını aşmaktadır. Çünkü bir politik sözleşme yalnızca, sosyal bilimlerle sınırlandırılmayan, kolektif teorik ve pratik süreçlere içkindir. Ancak kolektif bir süreçte inşa edilebilir. Bu tez çalışması, bu bağlamda genel bir teorik yeniden inşa sürecine akademi içerisinde sosyolojik bir katkı sunmanın amacıyla tamamlanmıştır. Bu yüzden araştırmanın sınırlılığı sadece araştırma nesnesinin temsil ve içerik sınırlılıklarından değil, aynı zamanda araştırılan öznenin sınırlılığı üzerinden de kabul edilmelidir.

Kuramsal ve pratik bu sınırlılıklarla beraber, araştırmanın kuramsal yeniden inşa bağlamında ana hedefi iki farklı etik felsefeyi reel politik içerisinde bir araya getirme çabasına dayanmaktadır. Vazgeçmeye (koşulsuz kabule) dayalı konukseverlik etiği ile ısrar ve devam etmeye dayalı hakikatler etiği arasında, araştırmanın pratik sürecinden çıkartılan analizler üzerinden bağlam bağlı bir ilişki kurulmuştur. Bağlam bağlı olması, her iki etiğe gömülü iki karşıt fiil olarak gözüken vazgeçme ve ısrar etmenin, esasen bir hakikati sürdürmenin önsel ilkesi olamayacağına dair kesin bir vurgu olarak anlaşılmalıdır. Bu durumda, ne Badiou'nun hakikatler etiğinin ne de Levinas( ve Derrida) da gördüğümüz 'Öteki' etiğinin, öznenin sürekliliği anlamında yeterli bir pratik çerçeve sunduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu araştırma açısından 'hakikatler etiğinin' merkezi rolü, 'vazgeçmeyi' bir hakikati sürdürmek üzerinden okumayı zorunlu kılmıştır. Bunun

sebebi, Badiou'nun önerdiği etik felsefe mantığının (bu araştırmanın önsel önermesiyle uyumlu olarak) –politik- öznenin sürekliliği üzerinden inşa edilmiş olmasıdır.

Konukseverlik etiğinin soyut düzlemde kalan temel bir ilkesi olarak vazgeçme, hakikatler etiğinin temel ilkelerinden biri olarak istihdam edilmelidir. Mekan fetişizmi üzerinden tartışılan bölümde, bir hakikati sürdürme çabalarının özneliği nasıl kesintiye uğratabileceği ortaya konmuştur. Gönüllüler; öznelliklerini inşa ettikleri politik/ideolojik ilkelere ısrar ederek, içinde buldukları organizasyonun faaliyetlerinin sürekliliğinden vazgeçmiştir. Bu bağlamda kendi öznelliklerinden de vazgeçmişlerdir. Çünkü her bir gönüllünün öznelliklerinin bir yönü, o faaliyetlere katılımın veyahut örgütlemenin sonucunda inşa edilmiştir. Ayrıca kendi öznelliklerinin inşa edildiği en önemli zemin olan ait oldukları kolektif özne ortadan kalkmıştır. Bu örnekte hakikatler etiğinin temel ilkesi olarak ısrar(devam) eylemi, hakikatin (kolektif öznenin) ortadan kalkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu veri iki farklı etiğin bir arada işe koyulabileceğini ve hatta bir adım ileri giderek; vazgeçme fiilinin, bir hakikati sürdürmenin pratik ilkelerinden biri olması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Konukseverlik etiğine ait başka bir temel ilke olarak koşulsuz kabul fiili de kolektif öznenin sürekliliği anlamında bir hakikati sürdürmenin ilkelerinden birine dönüşebilmektedir. Toplumsal cinsiyet ve konukseverlik başlıklı bölümde, 'aynı mahallede' yer alan farklı öznelerin bir birleriyle etkileşiminde konukseverliğin(koşulsuz kabulün) eşitleyici olanakları betimlenmiştir. Koşulsuz kabul, özneliğin içinde kurulduğu toplumsal konumlanmalar arası eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasına yönelik bir eylem biçimine dönüşebilir. Bu ihtimal ancak ayrıcalıklı toplumsal konumları işgal eden öznelerin eylemlerinde kesinlik kazanabilir. Aynı kolektif öznenin parçası olan ama toplumsal yaşamın yapılaşmış eşitsiz ilişkilerinin dolayladığı farklı konumlar arasında eşit bir zemini, 'aynı' etiği içerisindeki konukseverlik(koşulsuz kabul) ortaya çıkarabilir. Burada konukseverlik, ayrıcalıklarından vazgeçmeyi ifade eden bir etik çerçeveyi işaret etmektedir. Kolektif öznenin inşası ve sürdürülmesi bağlamında farklı özne konumları arasındaki (bu konumların yapılaşma tarihine gömülü kişisel olmayan) çatışma alanları, ayrıcalıklı öznelerin konukseverlik pratikleriyle aşılabılır.

Bu tez araştırmasının başka bir kuramsal yeniden inşa iddiası, konukseverlik etiğinin sosyal bilimsel bir mefhumla çevirme gayretine dayanmıştır. Bu yolda oluşturulan kuramsal çerçeve konukseverlik etiğinin ilişkisel analizi üzerinden gerçekleşmiştir. Araştırmaya önsel kategorilerle betimlenen bu ilişkisel analiz, elde edilen veriler üzerinden genişletilerek yeniden üretilmiştir. Bu bağlamda konukseverliğin genişletilmiş ilişkisel analizini (öncelik sonralık ilişkisi kurmaksızın) birkaç kategori altında şu şekilde ele almak mümkün görünmektedir.

Konukseverlik pratiklerinin (koşullu ya da koşulsuz) sergilenmesinde uzamın yapısının belirleyici bir rolü vardır. Araştırmanın merkezi analiz uzamı olarak İzmir/Basmane'nin Namazgah, Tilkilik ve Kapılar mahalleleri, uzamın tarihsel heterotopik yapısından kaynaklı olarak konukseverlik pratiklerini sergilemeye –açık konukseverlik söylem ve pratiklerin sergilenmemesine- zemin sunabilmektedir. Basmanenin bu bölgesinin kendiliğinden enternasyonal mahiyeti, ‘muhacirlerin ilk adresi’ olma özelliği, gelen ‘misafire’ konukseverliğin dilinden konuşmaya kolaylık sağlayabilmektedir. İzmir’de mültecilere yönelik karşılama pratikleri sergileyen organizasyonların büyük bir kısmının bu uzam içerisinde yer almasının sebebi de Basmane'nin tarihsel heterotopik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Uzamın yapısı ile konukseverlik arasındaki ilişki, konukseverliği sadece etik-politik bir mahiyette anlamamamız gerektiğine dair bir hatırlatma işlevi de görmektedir. Uzamın tarihsel yapısı kendiliğinden yan yana gelişleri deneyimlemiş bir mekan hafızasını işaret ettiğinde, konukseverlik pratiklerinin daha yoğun sergilenbildiğini söyleyebiliriz. Ancak araştırmanın da gösterdiği gibi bu tarihsellik, konukseverlik düşüncesini tamamen dışlayan bir zorunluluğu ifade etmemektedir. Koşulsuzla yakın konukseverlik, başka bir takım ilişkileri de içeren bir faaliyetler toplamının ürünü olabilir.

Koşulsuz konukseverlik tanımlanmış bir konukseverlik bilincinin ürünü değil, eşitleyici mantığı kendine içkin bir pratiğin ürünü olabilir. Bu karşılaştırmayı Hatuniye camii derneği gönüllüsü ile deri ve kundura işçileri derneği gönüllüsünün yorumları üzerinden ele aldık. Her iki gönüllü de yardım faaliyeti sırasında, Suriyelilerin daha fazla istediğine dair kişisel deneyimleri üzerinden bir konukseverlik söylemi geliştirmiştir. Biri İslami diğeri Komünist iki farklı bilinçle giriştikleri aynı deneyimden aynı kesin yargıya ulaşmışlardır. Bu karşılaştırmayı kapılar inisiyatifinin ahali mutfağı adlı faaliyeti üzerinden yorumladığımızda, deneyimin kesinliğinin bilincin gücünden daha önce



geldiğini iddia edebiliriz. Yardım yerine dayanışma faaliyetinin, gizil ya da açık konuksevmez söylem ve pratikleri ortadan kaldıran bir potansiyeli vardır. Çünkü dayanışma faaliyeti, yardım edilecek ‘ötekiler’ kategorisini ret etmektedir. Bir akşam yemeği düzenlemek için, farklı coğrafyalardan farklı hikayelerden gelen bam başka özneler faaliyet sürecine özgü bir denklik ilişkisi geliştirmektedirler. Bu ilişki, ev sahibi misafir ilişkisine gömülü yapısal eşitsizlikleri ortadan kaldırabilme gücüne sahiptir.

Koşulsuza yakın konukseverlik pratikleri ‘sonsuz öteki’ fikrine dayalı bir etik-politikten değil, öteki olarak gösterilenle türdeşlik fikri üzerinden sergilenebilmektedir. Bu analizi özellikle kapılar bölgesinde konukseverlik faaliyetlerine giren organizasyonun gönüllülerinin yorumları üzerinden yapabilmek mümkün hale gelmektedir. Gönüllülerin yorumundan ‘mülteci sorunu’ olarak görülen toplumsal problemin esasında yapısal eşitsizlik sorunu olduğuna dair kesin bir yargı görülmüştür. Kendilerini bu eşitsizlik ilişkisinde, mülteci olarak tanımlanan insanlarla aynı zeminde gören bir yaklaşımın olduğu da kesin olarak dillendirilmiştir. Aynı eşitsizlik mekanizmalarının benzer dışlanmışları olarak mültecilerle aralarında hiçbir fark olmadığına dair bir bilinç, eşitlik mantığını içeren faaliyetler örgütlenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu tespit bir önceki iddiamızı boşa çıkarır bir görünüme sahip olabilir: Koşulsuza yakın konukseverlik pratiklerinin sergilenmesi için kesin bir bilinç profilinin zorunlu olmadığını ama aynı zamanda bu pratikler için ötekine yönelik bir türdeşlik kavrayışı olması gerektiğini iddia etmekteyiz. Bunu, faaliyetleri örgütleyen öznelerle bu faaliyetlere katılan öznelerin sahip oldukları önsel bilinç kategorileri arasında bir ayrıma giderek aşabilmek mümkün. Mültecilerle sonsuz(ya da nevrotik) farkı ortadan kaldıracak eşitlik mantığını içeren faaliyetlerin, yani dayanışma faaliyetlerinin örgütlenmesi belirli bir bilinç profilini zorunlu kılmaktadır. Ancak veriler ışığında, bu faaliyetlere katılımın böyle bir zorunluluğu içermediğini iddia edebiliriz. Bambaşka bilinç kategorileriyle bu faaliyetlere katılımın ve sonrasında bu kategorilerde dönüşümün mümkün olabileceğini belirtmek gerekir. Fakat buna rağmen yardım ve dayanışma faaliyetleri arasındaki kuramsal karşılaştırma, pratiğin gücünün konukseverlik bilincinden önce geldiğinde ısrar etmeyi gerektirmektedir.

İzmir’de mültecileri karşılama pratikleri kapsamında ‘olayın adlandırılmamış boşluğu’, mülteci yerine mahalli söyleminin geliştirilmesidir. Kapılar inisiyatifi gönüllülerinin bu söylemde ısrar etmelerinin sebebi de aynı şekilde mültecilerle kurulan

türdeşlik mantığıdır. Mahalli söyleminde ısrar, ‘mültecilerle aradaki mesafeyi’ kaldırma amacına yönelik geliştirilmiştir. Mahalli söylemi koşulsuz konukseverlik kapsamında etik-politik ve kuramsal açıdan bir dizi önemli potansiyellere sahiptir. Öncelikle gönüllülerin yorumladığı gibi mültecilik kavramı eşitsizlik üreten bir mesafeyi ifade etmektedir. Mültecilik kavramının inşasının ulus devletler rejimine içkin olduğu düşünüldüğünde, bu eşitsizliğin yurttaş olan ve olmayan ayrımıyla yerleşik hale geldiği bilinmelidir. Mahalli söylemi bu kapsamda, mahalle içinde bulunan herkesle eşitleyici bir içerik ortaya çıkartmaktadır. Mahalli söyleminin diğer bir potansiyeli ise mülteci kategorisine giren her kesimi homojenleştiren mantığı ortadan kaldırmasında aranmalıdır. Kapılar ve Namazgah gibi mahallerde yaşayan mülteci(ya da geçici) statüsündeki insanlarla, orta(veya üst) sınıftan insanların yaşadığı mahallelerdeki mülteci statüsünden insanlar arasında bir ayırım kurabilir. Elbet ki burada tek kriter o mahallede yaşamak değildir. Buradaki ayırım sınıfsal bir mahiyet taşımaktadır. Orta üst sınıfa ait mültecilerle alt sınıftan mülteciler arasında, yaşadıkları mahallenin sınıfsal ve kültürel konumlanması üzerinden bir ayırım gözetilmelidir ve mahalli söylemi bu ontolojik ayırımı yapabilme gücüne sahiptir. Mahalli söyleminin diğer bir potansiyeli ise (söylemin görüngüsünün tersine) evrensel bir içeriğe sahip olmasından gelmektedir. Mahalli diyerek o anda o mekanda öznenin bir fiil bulunduğu yer işaret edilmektedir. Kim olduğu, nereden geldiği ve nasıl geldiği gibi –konukseverlik etiğinin ‘savuşturmak’ istediği- sorular yerine nerede bulunduğu ön plana çıkarılmaktadır. Bulunduğu, varlığının kapladığı yer kimliğine dönüşmektedir. Bir yerde bulunmak, o yerli olmak için yeterli bir kriterdir. Bulunduğu yerin ortağı olmak ise mahallenin örgütsel yapısının katılımcılığıyla alakalıdır ve bu başka bir analizi zorunlu kılar. Ancak bir söylem olarak mahallenin, söyleme gömülü eşitleyici potansiyeli o mahallenin örgütsel yapısından özerk bir şekilde çalışmaya devam eder.

Yersiz yurtsuzlaşma, koşulsuz konukseverlik pratikleri sergilemenin dolaylı sağlayıcısı olabilmektedir. Voluntarist ‘göçebeler’ üzerinden yapılan bu analiz, hareket halindeki öznenin bir yere sabit kalmamasından kaynaklanan bir içeriğe sahiptir. Başka coğrafyalardan konukseverlik pratikleri için hareket eden bu özneler, bir yere ‘çapalanmamak’ anlamında ev sahibi öznesi eğilimleri sergilememektedirler. Bu noktada yurtsuzluğu ev sahibi özne ile misafir özne arasında ikili anlamıyla kavramak gerekir. Yurtsuzluk, konukseverlik pratikleri sergileyen(bu bağlamda ev sahibi özne kapsamında

değerlendirilen) öznelere için koşulsuz kabule yakın bir zemin sunabilirken, misafir öznelere açısından aynı zemini sunamamaktadır. Bu soyut bağlam özellikle misafir olarak mülteciler somutunda daha belirgin hale gelmektedir. Bir yurda ait olmak, mülteciler açısından en temel haklarından mahrum olmama hakkının temelidir. Bundan dolayı yurtsuzluğun eşitlikçi potansiyellerini, konukseverlik pratiklerine yönelen öznelereyle eylemleriyle sınırlandırmak gerekir.

Kamusal konukseverlik politikaları, ulus devletler rejiminin sürekliliğini ifade etmektedir. Mültecilik hukukunun oluşturulması, ulus devlet rejimlerinin yurttaşlık tarifinin dışında gerçekleşmektedir. Tarihsel bir perspektiften, kamusal konukseverlik politikalarının dışlayıcı mantığının süreklilik arz ettiği görülmektedir. Bu bağlamda 2016 yılında AB-Türkiye arasında devreye giren geri kabul anlaşması ‘insani değerlerden’ bir kopuş niteliği taşımamaktadır. Tam tersine hem Türk ulus-devleti hem Avrupa ulus devletleri açısından yüz yılı aşan bir geçmişe ait politikanın devamlılığını temsil etmektedir.

Konukseverliğe dair söylem ve pratiklerde, eklemlenen siyasi toplumun kamusal konukseverlik politikalarının belirleyici bir rolü vardır. Bu tespit, Ensar Vakfı gönüllülerin yorumları üzerinden gerçekleştirilmiştir. Aynı ideolojik referanslara sahip diğer bir organizasyon olan Hatuniye camii derneği gönüllülerin yorumlarında rastlanılan konukseverlik söyleminin Ensar Vakfı gönüllülerinde tespit edilmemiş olması, Ensar vakfının siyasi iktidarla olan eklemlenmesi üzerinden yorumlanmıştır. Bu eklemlenmenin araştırma açısından bir ön kabul mahiyeti söz konusudur. Ancak gönüllülerin yorumlarından yola çıkılarak yapılan analizler bu iddiayı güçlendirmektedir. Gönüllülerin yorumlarında genel olarak rastlanan Müslümanların birlik olması vurgusu, siyasi iktidarın söylemleriyle paralel bir alanı işaret etmektedir. Ayrıca Ensar Vakfı’nın giriştiği somut faaliyetlerin, yardım gibi kendine içkin eşitsizlik barındıran faaliyetleri kapsamaması; aynı ideolojik referanslarla hareket eden Hatuniye camii derneği gönüllülerinde rastlanan konukseverlik söyleminin üretilmemesine sebep olmaktadır. Bu somut bağlam, pratik süreçlerin söylemin kurulmasında ne kadar etkili olduğunu gösteren bir örnek olarak anlaşılmalıdır.

Kamusal konukseverlik politikaları, zorunlu olarak koşullu konukseverlik pratiklerini temsil etmektedir. Yani konukseverliği salt bir kontrol aracı olarak hayata geçirmektedir. Esasen bu tespit, Kant'ın 'misafirperverlik hukuku' olarak ebedi barışa dair önerdiği maddenin tarihsel hatasına dair başka bir vurgu olarak okunmalıdır. Ulus devlet ve egemenleri, yurttaşlık hukukuna dair tanımlamalarıyla sınıfsal bir illüzyon yaratmışlardır. Vatandaşlık hukukuyla 'içerideki' sınıfsal farklılıkların üstünü örtmeye çalışmışlardır. Bundan dolayı konukseverlik, 'içerinin' egemenlik ilişkilerini bozmayacak bir çerçevede hayata geçirilmiştir. Bu gerçeklik doğrudan ulus devletler rejimine içkindir. İki dünya savaşı arasında hem Avrupa'da hem Türkiye'de çıkartılan yasaların benzerliği bunu gösterir niteliktedir. Avrupa Birliğinin, değişir gibi gözükken kamusal konukseverlik politikaları da özünde aynı mantıkta devam etmektedir. Bu mantık mültecileri(misafirleri) dışarıda tutmaya dayanmaktadır. Mülteci krizi üzerinden güncelliğini koruyan bu tarihsel süreklilik, bir ham hayalin de bittiğinin kesin ilanıdır: Ulus devletler çağı bitmemiştir.

Kamusal konukseverliğin siyasi bir koz olarak kullanılması da aynı şekilde (koşullu)konukseverliğin bir kontrol aracı olduğu gerçeğini göstermektedir. Siyasi iktidar tarafından kamusal konukseverlik, politik sermayenin sürdürülmesinin araçlarından birine dönüştürülmüştür. Bu politik sermaye ulus devlet rejiminin evrensel mantığıyla ilintili olsa da, güncel olarak Türkiye siyasal toplumuna özgü çatışmalarla da doğrudan alakalıdır. Bu bağlamda kamusal konukseverliğin siyasi iktidar mücadelesinin bir parçası haline dönüştüğünü söyleyebiliriz. Sadece siyasi iktidar açısından değil, muhalefetin de bu politikaya dahilinden bahsedebiliriz. Her iki durumda da bir kontrol aracı olarak konukseverlik, siyasi öznelerin kendi tabanlarını kontrol etmenin de aracı haline dönüşebilmektedir.

Kültürel referanslar hiçbir şekilde koşulsuz konukseverlik pratikleri sergilemenin ön koşulu olamaz. Bu iddia, özellikle Ensar-muhacir ilişkisini misafirperverliğe tarihsel referans olarak gösteren İslam ideolojisi üzerinden temellendirilmiştir. Ensar-muhacir ilişkisini kendi bağlamında değerlendirdiğimizde dahi koşullu konukseverliğin izlerini görmek mümkündür. Ancak konuksevmez dili üreten bu tarihsel referansın başlı başına kendisi değildir. Yardım faaliyetinin içkin açmazı olarak alan el-veren el arasındaki ilişkinin olumlanan yapısı, İslami referansların koşulsuz konukseverlik bağlamındaki sınırlılıklarından başka birini ifade etmektedir. Ayrıca İslam inancının misafirperverliğe

dair düzenlediği net hükümler, ev sahibi ve misafir ikiliğinin kurumsal olarak onayını ifade etmektedir. Bunu da İslam'ın, ev sahibi-misafir ilişkisinin eşitsizliğini dolaylıyan özel mülkiyet rejimine yönelik genel mantığıyla kavramak gerekir.

Koşulsuz konukseverliği temsil eden pratikler, sadece türdeşlik mantığını içeren bir bilinç profiline sahip öznelerin amaçlı etkinliklerinin sonucu olarak ortaya çıkmamaktadır. İzmir ayakkabıcılar sitesinde yaşanan iki farklı eyleme dair yapılan karşılaştırma, saf konukseverlik pratiklerinin konjonktürel bağlamına işaret etmektedir. Konuksevmezliği üreten 'işlerimizi ellerimizden alıyorlar' kaygısı, mülteci işçilerle ortak eylemler sonucu ortaya çıkan kazanımlar üzerinden konuksever bir sürece evrilmektedir. Deneyimin kesinliğinin bilinçli insan iradesini öncelediği evrensel önermenin, konukseverlik bağlamına da indirgenmesi gerektiğini yeniden belirtmek gerekir. Mültecilerin düşman olmadığını anlatmaya çalışan öznel müdahalelerin hiçbir işe yaramadığı ayakkabıcılar sitesindeki ilk eylemden kendiliğinden ortaya çıkan ortaklaşa eyleme evrimleşen süreç, işçilerin doğrudan dahil olmayıp gözlemediği başka deneyimlerin etkisiyle belirmiştir. Koşulsuz konukseverliğe koşut bilinç profili deneyimin dolaysız sonucunda oluşmaktadır.

Konukseverlik, ilişkinin cereyan ettiği mekanın –ya da mahallenin- örgütsel yapısı bağlamında koşullu ya da koşulsuz formunda yeniden üretilmektedir. Mekanın kullanım hakkının kolektif hale getirildiği bir zeminde, özel mülkiyet ilişkilerinin dolayımında ortaya çıkan ev sahibi-misafir ikiliği ortadan kaldırılabilir. Bu türden mekanların somut örnekleri olarak işgal evleri/squatlar, dahil olan tüm özneler arasında eşitlikçi bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, işgal hareketlerinin ve işgal evlerinin kendinde var olan politik ilkelerin doğasından kaynaklanmaktadır. Özel mülkiyetin her iki anlamına da karşıt olarak inşa edilen işgal evleri, koşulsuz konukseverliğe yakın pratiklerin sergilenmesine olanak tanımaktadır. Ancak işgal evlerinin kendine içkin mantığında ortaya çıkan bu olanaklar, konukseverlik ilişkilerinin öznel deneyimleri üzerinden sınırlandırılabilir. City Plaza örneğinde bu sınırlılık, 'misafir' öznenin kendi yaşam stratejilerinin oluşturduğu içsel misafirlik algısıyla şekillenmektedir.

Koşulsuz konukseverlik, sadece ‘ev sahibi’ öznenin sorumluluğu kapsamında gerçekleşebilecek bir ilişki biçimi değildir. ‘Dışarıdan gelen misafir’ öznenin kendi içsel misafir algısının da ortadan kalkması gerekir. City Plaza örneğinde görüldüğü gibi, ‘ev sahibi’ özne olarak mekanın yerleşiklerinin tüm çabalarına rağmen; mültecilerin kendi yaşam deneyimleri üzerinden oluşturdukları misafir algısı yıkılamayabilir. Plaza gönüllülerinin mültecileri mekana ortak etmek için geliştirilmiş tüm mekanizmalar, mültecilerin ‘gerçeklik’ algıları üzerinden boşa çıkabilmektedir. Bundan dolayı bir ilişki biçimi olarak (koşulsuz) konukseverliğin gerçekleşme örüntülerinin, ilişkinin çevrelediği her iki özneler için de belirli bir sorumluluk gerektirdiğini belirtmek gerekir. Konukseverlik etiğinden yola çıkarak, ayrıcalıklı olan öznenin –bu ilişki de ev sahibi öznenin- etik sorumluluğunun ön plana çıktığının bir kez daha altını çizmek gerekir. Ancak ‘misafir’ öznenin, bir yaşam alanının kolektifleşmesine yönelik aldığı pratik sorumluluk söz konusu olmadığında, ilkinde gerçekleşen etik sorumluluğun koşulsuz konukseverliği açığa çıkartmadığını söyleyebiliriz.

Bu noktada bu tez çalışmasının kendi sınırlılıkları üzerinden, konukseverlik ilişkilerinin araştırılmaya değer başka boyutlarının tespit edilmesi zorunluluğu doğmaktadır. Konukseverlik ilişkilerinin bir tarafı olarak ‘misafir’ öznenin yaşam deneyimleri, gelecek beklentileri ve buldukları mekanla kurdukları sahiplenme duyguları içsel bir misafirlik algısı üretebilir. Bundan dolayı koşulsuz konukseverliğin sınırlarını sadece karşılayan öznenin pratikleriyle ilişkilendirmemek, gelen öznenin yaşam deneyimlerini de analize tabi tutmak gerekir. Fakat bir kez daha altını çizmek gerekir; karşılayan öznenin karşılama pratikleri ve mekanın örgütsel yapısının katılımcı demokratik içeriği, koşulsuz konukseverliğin olanaklarını yaratma açısından hem analitik hem ontolojik bir önceliğe sahiptir. Mültecilerin misafirlik algıları, konukseverlik etiğinin merkezi analiz birimi olarak kullanıldığı çalışmalarla araştırılabilir.

Bu araştırma, İzmir’de mültecileri karşılama pratiklerinin genişletilmiş analizi üzerinden inşa edilmiştir. City Plaza örneği araştırmaya dahil edilerek, analizi kültür üstü bir bağlamda ele almak hedeflenmiştir. Ancak buna rağmen İzmir ve Atina şehirlerinin kültürel geçirgenliği, örneğin Akdeniz konukseverliği olarak literatürde yer alan konukseverliğin kültürel formuna yönelik vurgu; bu araştırmanın –her ne kadar özenle kaçınmaya çalışsa da- genişletilmiş teorik yeniden inşa girişimine yönelik pratik bir eksiklik olarak görülebilir. Bundan dolayı, konukseverlik etiğinin ilişkisel analizini

merkeze alan başka vakaların incelenmesi ve araştırılması, genişletilmiş teorik yeniden inşa açısından önemli açılımlar sağlayacaktır.

Mültecilik krizi olarak betimlenen siyasi kriz, mültecilerin öznesi oldukları bir kriz değildir. Bu araştırmaya dayanarak iddia edebiliriz ki, mültecilik krizi bir konukseverlik krizidir. Bugün mültecileri ‘dışarıdan gelen misafirler’ olarak gören ve bu misafire karşı ev sahibi olma ayrıcalığını yitirmek istemeyen koşullu konukseverliğin krizidir. Ve bu araştırmanın kuramsal çerçevesine uygun olarak krizin etik bir içeriği olmadığını, etik felsefenin ancak politik krizi çözecek öznenin inşası açısından önemi olduğunu söylemek gerekir.

Bu araştırma sonucunda, hakikatler etiği içerisine ilişkilendirilmiş konukseverlik etiğinin –politik- öznenin inşasında ve bu bağlamda (mültecilik) krizinin çözümünde önemli potansiyellere sahip olacağı sonucuna varılmıştır. Bu noktada başka bir hususun altını çizmekte fayda gözükmektedir. Konukseverlik etiğinin hakikati önceleyen yapısı, bu etiğin toplumsal gerçeklikte çelişkili sonuçlar doğurma potansiyelini göstermektedir. Fakat bunun yanı sıra, bir zati hakikate endeksli etik felsefenin de gerçek ilişkilerde sınırlılıkları olduğunu araştırmanın verilerinden yola çıkarak görebilmekteyiz. Bu durum felsefenin doğrudan kendine içkin bir problemi ya da sınırlılığı olarak da görülmelidir. Pratik süreçlerle sorgulanmayan bir felsefenin önünde sonunda ortaya çıkan bu türden sınırlılıkları ancak düşünümsel sosyal bilimlerin araçlarıyla aşılabılır. Bu araştırmanın bir takım somut sonuçları, felsefeyle sosyoloji arasındaki pratik farklılığı yeniden hatırlatan bir mahiyeti de içermektedir.

Konukseverliğin ilişkisel analizi, koşulsuz konukseverlik pratiklerinin hangi bağlamlarda ortaya çıkabileceğine dair kuramsal bir tablo sunmuştur. Bu analizden çıkarılacak en önemli sonuç; koşulsuz konukseverlik pratiklerinin, öznenin amaçlı müdahalelerini zorunlu kılmayan yapısıdır. Pratik deneyimlere içkin bir süreçle açıklanabileceği gerçeğidir. Ancak buna rağmen saf konukseverlik ve içine gömülü vazgeçme(koşulsuz kabul) fiilleri; sadece bir anlık vuku bulabilecek, onun dışında izlek haline getirilemez mistik bir alana hapsedilmemelidir. Pek tabii politik bir ilkeye, özne eylemliliğinin düzenleyicisi bir mefhuma dönüşebilir. Konukseverlik etiğini metafizik bağlamından çıkartıp, gerçek ilişkilerde kullanabilecek bir ilkeye dönüşmesi ise etiğin

hakikat üzerinden tarif edilmesi ile mümkün olabilmektedir. Çünkü hakikat tasavvuruna dayanmayan hiçbir felsefenin toplumsal ilişkileri yeniden inşa edebilme gücü yoktur.



## KAYNAKÇA

AGAMBEN, Giorgio (1995), We Refugees Symposium; Summer; 49, 2; Periodicals Archive Online. s. 114-116

AGAMBEN, Giorgio (2001), Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ARENDT, Hannah. Totaliterizmin Kaynakları /2 Emperyalizm, 1998. İletişim Yayınları, 1998. Çev: Bahadır Sina Şener.

BADIOU, Alan (2009) Theory Of The Subject, Bloomsbury Academic, New York.

BADIOU, Alan, 2016. Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme. Çev:Tuncay Birkan. Metis Yayınları, İstanbul.

BAKER Gideon, 2013. Hospitality and World Politics. Palgrave Macmillan, New York.

BATIR, Kerem (2017) Avrupa Birliğinin Geri Kabul Antlaşmaları: Türkiye ile AB Arasında İmzalanan Geri Kabul Antlaşması Üzerine Hukuki Bir Değerlendirme, Yönetim Bilimleri Dergisi, sayı:15, s.586-604.

BEŞİKÇİ Orhan, 2011. Basmane Günlükleri. İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı, İzmir.

BEŞİKÇİ, İsmail (1977) Kürtlerin Mecburi İskanı, Komal Yayınları, Ankara.

BHASKAR, Roy (2013), Natüralizmin Olanaklılığı: Çağdaş İnsan Bilimlerinin Felsefi Bir Eleştirisi, Çev: Vefa Saygın Öğütle, Pratika Yayınları, Ankara.

BHASKAR, Roy (2015), Gerçekliği Geri Kazanmak: Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş, Ankara Notabene Yayınları.

BİNER, Özge (2013) Türkiye'de Mültecilik: İltica, Geçicilik ve Yasallık Van Uydu Şehir Örneği, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2014) Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar, çev. Nazlı Ökten, İletişim, İstanbul.

BROTHERTON, B. ve WOOD, R. C. (2007), 'Key Themes in Hospitality Management', R. C. Wood and B. Brotherton (eds), *The Sage Handbook of Hospitality Management* içinde, London: Sage, s. 35–61.

BURAWOY, Michael (1998) The Extended Case Method, American Sociological Association, *Sociological Theory* 16:1

CAMUS, Albert (2015) Başkaldıran İnsan, Çev: Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları.

CATTENO, C., M. A. MARTINEZ (2015) "Giriş: Kapitalizme Alternatif Olarak İşgal", içinde Squatting Europe Kollektive (der.), Avrupa'da İşgal Hareketleri, Çev. C. Akyos ve D. Toprak, İstanbul: Tekin Yayınevi, 9-30.

COLEMON, Nils (2009) European Readmission Policy, Third Country Interests and Refugee Rights, Immigration and Asylum Law and Policy in Europe, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden.

CONNEL, R. William (2011) Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay. İstanbul.

ÇEĞİN Güney, GÖKER Emrah, ARLI Alim, TATLİCAN Ümit, 2007. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. İletişim Yayınları, İstanbul.

DAHRENDORF, Ralf (1959) Class and Class Conflict in Industrial Society, Stanford University Press.

DARKE, June ve GURNEY, Craig (2001) Putting up? Gender, Hospitality and Performance, *In Search of Hospitality* içinde, ed. LASHLEY, Conrad ve MORRISSON, Alison, Oxford: Butterworth-Heinemann.

DELEUZE, Gilles (2007) Kant Üzerine Dört Ders, çev: Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul

DERRİDA, Jacques (1999a) Differance, çev. Önay Sezer, Toplum ve Bilim Derrida Özel Sayısı İçinde, 1999, İstanbul

DERRİDA, Jacques (1999b) Konuksev(-er/-mez-)lik, Çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, Pera Peras Poros: Jack Derrida ile birlikte disiplinlerarası çalışma'nın içinde, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları

DERRİDA, Jacques (1999c) Adieu to Emmnuel Levinas, Standfort University Press, Standford California

DERRİDA, Jacques (2000) Of Hospitality, Standford University Press, Standford California

DİKEN, Bülent (2013), İsyen, Devrim, Eleştiri- Toplum Paradoksu, İstanbul: Metis Yatınları

DİREK Zeynep, 2016. Sonsuza Tanıklık. Metis Yayınları, İstanbul.

DOĞANAY, Gülmelek (2016) Avrupa'da İşgal Hareketlerinin Kapsamı ve Türkiye Örneği: Don Kişot Sosyal Merkezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:4 Sayı:2

EKİNCİ, M. Uğur (2016) Türkiye-AB Geri Kabul Antlaşması ve Vize Diyalogu, Seta Yay. İstanbul, 2016

ERDOĞAN, Murat (2017) Türkiye'de Yaşayan Mültecilere Yönelik Medya Algısı, Özgürlük Araştırmaları Derneği, İstanbul

ERDÖNMEZ, Işıl Çobanlı(2014) 20. Yüzyılın Postmodern Düşünürü Olarak Gilles Deleuze, Marmara Sosyal Araştırmalar Dergisi, İstanbul

FOUCAULT, Michel (2002), Toplumu Savunmak Gerekir, çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

FOUCAULT, Michel (2014) Özne ve İktidar, çev: Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

GERMANN Molz, J. ve GIBSON, S. 2007. Mobilizing Hospitality: The Ethics of Social Relations in a Mobile World, Aldershot: Ashgate.

GIDDENS, Anthony (2000) Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi, Çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul.

GIDDENS, Anthony (2010) Modernliğin Sonuçları, Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul Ayrıntı Yayınları.

GÜLTEKİN, Ahmet Cüneyt(2104) Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik ve Politika İlişkisi, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Ankara, Sayı:17, s.13-34

HALLWARD, Peter. Söyleşi ve Sonsöz, 2003 *Alan Badiou Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* içinde (s. 137), 2003. Metis Yayınları, İstanbul.

IŞIKLI, Şevki (2015), İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu, Marmara İletişim Dergisi, Sayı 24 s:55

KANT, Immanuel(1960) Ebedi Barış Üzerine Felsefi Denemeler, Çev: Yavuz Abadan ve Seha Meray, Ankara Ajans Türk Matbaası

KARTAL, Filiz (2010), Yurttaşlık mı İnsan Hakları mı?, *Yurttaşlık Tartışmaları ve Yeni Yaklaşımlar* içinde, s. 223-241, TODAİE, Ankara

KIRAVVA, Vasiliki (2014) Politicizing Hospitality: The Emergency food assistance landscape in Thessaloniki, *Hospitality&Society* içinde, s.249-261

LACLAU Ernesto, MOUFFE Chantal, 2015. Hegemonya ve Sosyal Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru. Çev: Ahmet Kardam. İletişim Yayınları, İstanbul.

LASHLEY Conrad, 2011. Theorizing Hospitality. *Hospitality & Society* Voume 1 Number 1 (s. 3-24)

LASHLEY, C. ve MORRISSON, A. (2000), In search of Hospitality: Theoretical Perspectives and Debates, Oxford: Butterworth-Heinemann.

LEFEBVRE, Henry (2016) Şehir Hakkı, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul.

LEMKE, Thomas (2012) Biyopolitika, çev. Utku Özmakas, İletişim yay. İstanbul.

LYNCH Paul, MOLZ Jennie Germann, MCINTOSH Allison, LUGOSI Peter ve

MARKS, Karl (2013) Kapital 1. Cilt: Ekonomi Politîğın Eleştirisi, Çev. Mehmet Selik, Yordam Kitap, İstanbul.

MARTINEZ, M. (2015) “Kaçınılmaz İkilimler: Kanunlar ve İşgaller”, içinde Squatting Europe Kollektive (der.), Avrupa’da İşgal Hareketleri, Çev. C. Akyos ve D. Toprak, İstanbul: Tekin Yayınevi, 268-298.

MARTINEZ, M. A., G. PIAZZA (2013) “Introduction, Squatting in Europe: Radical Spaces”, içinde Squatting Europe Kollektive (der.), Urban Struggles, Brooklyn, NY: Autonomedia, 11-16.

MARX, Karl, ENGELS, Frederic (2010) Alman İdeolojisi, çev: Sevim Belli, Sol yayınları, İstanbul

MAUSS Marcel, (1934). Hibe: Arkeik Cemiyetlerde Mübadelenin Şekilleri ve Sebepleri, Çev. Sabri Ertem, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul.

MERLEAU-PONTY, M (2005) Algılanan Dünya, çev: Ömer Aygün, Metis Yay, İst.

MUDU, P. (2013) “Resisting and Challenging Neoliberalism: The Development of Italian Social Centers, Squatting in Europe: Radical Spaces”, içinde Squatting Europe Kollektive (der.), Urban Struggles, Brooklyn, NY: Autonomedia, 61-88.

NAAS, Michael, (2006), Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu, Cogito: Sayı 47-48, s. 237

ÖZDEN, Şenay (2017) Misafir Söylemi Gölgesinde Suriyeli Mülteciler, *Medyada Nefret Söylemi ve Ayrımcı Söylemler* içinde, Hrant Dink Vakfı, İstanbul.

ÖZLEM, Doğan (2015) Kant Üstüne Yazılar, Notos Kitabevi, İstanbul.

PATTARONI, L. (2015) “Olanaklı Olanın Nadasa Bırakılmış Toprakları: Cenevre’nin İşgal Evlerinde Kapitalizmin Hayata Geçirilmiş Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme”, içinde Avrupa’da İşgal Hareketleri, Çev. C. Akyos ve D. Toprak, İstanbul: Tekin Yayınevi, s. 79-110.

SAYER, Andrew (1992), *Method in Social Science: A Realist Approach*(Çev: Abdülkerim Sönmez), New York and London: Routledge

SELWYN, T. (2000), ‘An Anthropology of Hospitality’, C. Lashey and A. Morrison, In *Search of Hospitality: Theoretical Perspectives and Debates*, Oxford: Butterworth-Heinemann, (s. 18-37)

SİĞİN, Aykut ve CANATAN, Ayşe (2018) Connel’in Erkelik Teorisinde İşbirlikçi Erkek, Madun Erkek ve Marjinal Erkek: Hegeomonik Erkekliğin Kavramsal Hegemonyası, *Sosyal Bilimler Dergisi(SOBİDER)*, Yıl:5 Sayı:32, s. 163-175

STOCKER, Barry (2006) Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkılık ve Öznellik, *Cogito: Sayı 47-48*, s. 335-347

TELFER, E. (2000), ‘The Philosophy of Hospitableness’, C. Lashley and A. Morrison (eds), *In Search of Hospitality: Theoretical Perspectives and Debates* içinde, Oxford: Butterworth-Heinemann, s. 38–55.

THOMPSON, Edward Palmer (2004) *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev: Uygur Kocabaşoğlu, Birikim yayınları, İstanbul

TUĞAL, Cihan (2011) *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, Koç Üniversitesi yayınları, İstanbul

TUNÇ, Serpil (2010), *Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde*, Bursa: Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, s. 481

TÜRK, Duygu. *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou’da Etik ve Siyaset*. 2013. Metis Yayınları, İstanbul.

VANDERBERGHE, Frederic (2012) Pierre Bourdieu'nun Üretken Yapısalcılığının Epistemolojik Bir Analizi, Güney Çeğin ve Emrah Göker (Ed.) *Tözcülüğün Taşfiyesi* içinde (s. 385), Ankara:Notabene Yayınları

WEBER, Max (2004) *Sosyoloji Yazıları*, Çev: Taha Pala, İletişim, İstanbul

WRIGHT, Eric Olin (1989), *Class Counts*, Cambridge University Press

YAZIR, E. Muhammed (2013), *Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Özgü Yayıncılık, İstanbul

YEĞENOĞLU, Meyda (2012), *Avrupa'da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

YILMAZ, Sibel (2018) Modern Yurttaşlığın İstisnaları: Hannah Arendt ve Georgo Agamben Görüşleri Çerçevesinde İnsan Hakları Eleştirisinde Mülteciler ve Kamplar, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 73 No:3, s. 763-786

ZELDIN, T. (1994), 'How Humans Become Hospitable to Each Other, An Intimate History of Humanity içinde, London: Minerva, s. 426-64.

ZOURABİCHVİLİ, François; "Deleuze: Bir Olay Felsefesi", çev. Ufuk Kılıç, Bağlam Yayınları, 2008 İstanbul.

[http 1: www.evrensel.net/haber/320846/multecilere-yonelik-saldirilara-dikkat](http://www.evrensel.net/haber/320846/multecilere-yonelik-saldirilara-dikkat) (Erişim Tarihi: 12.05.2018)

[http 2: www.birgun.net/haber-detay/torbali-da-tehlike-geliyorum-dedi-27337.html](http://www.birgun.net/haber-detay/torbali-da-tehlike-geliyorum-dedi-27337.html) (Erişim Tarihi: 12.05.2018)

[http 3: www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-koruma\\_363\\_378\\_4713](http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-koruma_363_378_4713) (Erişim Tarihi: 17.08.2018)

[http 4: 11.04. 2013 tarihli 6358 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu, www.resmigazete.gov.tr](http://www.resmigazete.gov.tr) (Erişim Tarihi: 23.02.2019)

[http 5: www.multeci.org.tr/wp-content/uploads/2016/12/1951-Cenevre-Sozlesmesi-1.pdf](http://www.multeci.org.tr/wp-content/uploads/2016/12/1951-Cenevre-Sozlesmesi-1.pdf) (Erişim Tarihi: 12.03.2019)

[http 6: www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2733.pdf](http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2733.pdf) (Erişim Tarihi: 09.04. 2019)

[http7:www.egeninsesi.com/haber/2714ayakkabicilar\\_sitesi\\_iscilerinden\\_\\_suriyeli\\_eylemi](http://www.egeninsesi.com/haber/2714ayakkabicilar_sitesi_iscilerinden__suriyeli_eylemi) (Erişim Tarihi: 16.04.2019)



**EK 1: GÖRÜŞMECİLERİN GENEL PROFİLİ**

<b>Görüşmeci</b>	<b>Yaş</b>	<b>Doğum Yeri</b>	<b>Meslek</b>	<b>Cinsiyet</b>	<b>Kurum</b>
Sertan	42	Dersim	İşsiz	Erkek	Kapılar
Cris	33	İtalya	İşsiz	Erkek	Kapılar
R	25	Diyarbakır	Öğrenci	Erkek	Kapılar
İzel	31	İzmir	İşsiz	Kadın	Kapılar
Hüseyin	67	Sivas	Bağlama Ustası	Erkek	Kapılar
Devran	24	İzmir	Yönetmen	Erkek	Sokak Çorbacıları
Özge	23	İzmir	Öğrenci	Kadın	Sokak Çorbacıları
Zeynep	25	Ankara	Şehir Plancısı	Kadın	Kapılar
Bartın	36	İzmir	İşsiz	Erkek	Kapılar
Nuri	87	Aydın	Emekli	Erkek	Hatuniye Camii Derneği
Mecit	42	Aydın	Dernek Çalışanı	Erkek	Hatuniye Camii Derneği
Y	55	Aydın	Emekli	Erkek	Deri ve Kundura İşçileri Derneği
Sait	48	Bingöl	Deri İşçisi	Erkek	Deri ve Kundura İşçileri Derneği
M	30	Manisa	Vakıf Çalışanı	Erkek	Ensar Vakfı

S	43	Erzincan	Öğretmen	Erkek	Ensar Vakfı
Mr	35	Irak	İşsiz	Erkek	Kapılar
Claire	23	İngiltere	Öğrenci	Kadın	Kapılar
C	41	İsviçre	Mimar	Kadın	City Plaza
Gül	25	İzmir	Psikolog	Kadın	Kapılar
Lukas	28	Almanya	Öğrenci	Erkek	City Plaza
Serhat	27	İzmir	İşsiz	Erkek	City Plaza
Berna	24	Dersim	Öğrenci	Kadın	Kapılar
Salih	28	Ankara	Memur	Erkek	Sokak Çorbacıları
Çetin	52	Bitlis	Emekli	Erkek	Deri ve Kundura İşçileri Derneği
Musa	34	Hakkari	İşsiz	Erkek	City Plaza
Gökmen	44	Dersim	İnşaat işçisi	Erkek	Kapılar
Nur	28	İzmir	Avukat	Kadın	Sokak Çorbacıları
Kurtuluş	33	Tokat	Tekstil İşçisi	Erkek	Kapılar

## EK 2: MÜLAKAT SORULARI

- 1- Yaşınız?
- 2- Doğum Yeriniz?
- 3- Mesleğiniz?
- 4- Öncelikle neden böyle bir projeye katılma gereği hissettiniz? Yani neden mültecilerin gündelik yaşam problemlerini çözmek için harekete geçtiniz? Sizi harekete geçiren tüm motivasyonları anlatabilir misin?
- 5- Bununla bağlantılı olarak, neden bu organizasyonu tercih ettiğini açıklayabilir misin? Daha önce farklı toplumsal organizasyonlarda gönüllülük deneyiminiz var mı? Ne tür organizasyonlarda görev aldınız?
- 6- Ne kadar süredir bu organizasyonun parçasısınız? Şimdiye kadar nasıl işler üslendin anlatabilir misin?
- 7- Güncel politik açıdan mültecileştirme krizini nasıl yorumluyorsun? Son yıllarda gerçekleşen büyük göç dalgalarının politik sorumluluğunu nasıl tarif edersin?
- 8- Genel politik açıdan çözüm önerileriniz var mı? Mültecilik sorununun kökten çözümü mümkün mü?
- 9- Bu organizasyon ile yapmaya çalıştığınız faaliyetlerin, mültecilik sorunsalını çözüme kavuşturma açısından değerlendirir misiniz? Yani sınırlılıklarını ve imkanlarını nasıl değerlendirirsin? Örneğin 'burada yapmaya çalıştığımız bu iş, uluslararası siyaset düzeyinde de yapılırsa mültecilik sorunsalının çözümüne büyük katkı sunar' diyebildiğiniz faaliyetler mevcut mu?

- 10- Bu araştırmada 'koşulsuz konukseverlik' diye bir kavramı tartışıyorum. şöyle özetleyeyim: Koşulsuz konukseverlik, gelen 'misafirin' ev sahibi olabilme ihtimalini de göze alan, sorgusuz sualsiz(nereden geldiği, hangi dine, ırka, cinsiyete mensup olduğunu umursamaksızın) kabul etmektir. Sizce böyle bir kabul ediş ne kadar mümkündür? Koşulsuz konukseverliği, mültecilik sorunsalında nasıl ele alabiliriz?
- 11- Mültecilere yönelik dışlayıcı söylemlerin neredeyse tamamının belli bir kaygıyı ifade ettiği açık; 'işinin elden alınması', 'yaşam alanlarının işgal edilmesi' gibi geniş bir yelpazede kendini hissettirebilen kaygılar. Sizce bu tür kaygıların kaynağı ne olabilir?
- 12- Buradaki faaliyetlerinizde ya da başka bir zeminde mültecilerden kaynaklı kendi yaşamınıza dair bu türden(tehdit odaklı) kaygı hissettiniz mi hiç?
- 13- Bana göre büyük bir cesaret örneği gösteriyorsunuz. Toplumların büyük kısmı tarafından dışlanan, korkulan bir insan topluluğu ile gündelik yaşamı – neredeyse- her aşamada paylaşmaya çalışıyorsunuz. Belli anlamda risk alıyorsunuz. Bu cesaretin kaynağı nedir sizce? Bu cesaretin arkasında yatan fikirleriniz veya inanışlarınız nelerdir?
- 14- Mülteci kavramı yerine mahalli kelimesinin kullanılmasına dair öneriler var? Bu öneriyi nasıl değerlendirirsiniz? Tanımlamanın değişmesi, sorunun çözüümü için nasıl bir potansiyele sahip olabilir?
- 15- Mültecilik ve mültecileştirme sorunu yüzünden bugün ulus devletlerin tamamı – ama özellikle Batı devletleri- sınırlarını daha sıkı denetime tabi tutuyorlar. Sorunu sınırlarının dışında tutmak istiyorlar. Örneğin 2016 yılında AB ile Türkiye arasındaki antlaşma bu durumun en açık örneğiydi. 'Sınırların silikleştiği, ulus devletlerin anlamını yitirdiği' türünden tezlerin yoğun olduğu bir dönemden çıkıp bu noktaya gelmeyi nasıl değerlendirmek gerekir?

16- Burada yaptığınız işlerin sonucunda mültecilerin gündelik yaşamını doğrudan etkileyen faaliyetlerinizi anlatır mısınız?

17- Bu organizasyondaki deneyiminden sonra mültecilik meselesine ve mültecilere yönelik değişen fikir ve düşünceleriniz varsa paylaşır mısınız?

