

Göçün Öznelerinin Anlatımı Problemi: Konukseverlik, Hayırseverlik ve Hakseverlik Bağlamında Felsefî Soruşturmalar

Mehmet ULUKÜTÜK*

Özet:

Dünya tarihinde öteden beri sıklıkla görülen göç olgusunu tek bir nedenle açıklamak mümkün görünmemektedir. Coğrafi, kültürel, siyasal ve ekonomik nedenlerle gerçekleşen göç olgusunun özneleri olan göçmenlere bakış da değişmektedir. Bu çalışmada göç ve bir bakıma öznesi bir bakıma ise nesnesi olarak görülen göçmenlerin anlatımında karşılaşılan problemler ortaya konulmuştur. Bu bağlamda nesnel gerçekliğin öznel dilde birbirinden farklı kurgulanış biçimleri gözler önüne serilmiştir. Göçmenler söz konusu olduğunda ortaya coğrafi, kültürel, siyasal ve ekonomik nedenlerin üstünde ve ötesinde bir durum çıkmaktadır: Göçmenlere karşı etik bir görevden söz edilebilir mi? Bu soruyu cevap mahiyetinde üç temel yaklaşım biçimini karşılaştırarak ele almayı denedik. Evrensel kozmopolitanizmin bir gereği olarak konukseverlik düşüncesi ve uygulamaları, nesnel hukuk merkezli hakseverlik düşüncesi ve dinî temellere ve motivasyonlara dayalı hayırseverlik düşüncesi. Bu yaklaşımlar çağdaş Kıta Avrupası felsefesinin “öteki” üzerine düşünceleri etrafında yaptıkları temellendirmeler bağlamında ele alınacaktır. Konukseverliğin, hayırseverliğin ve hakseverliğin anlamı, sınırları çelişkileri üzerine çok yönlü bir tartışma zeminin imkânı aranacaktır. Söz konusu kavramların felsefî içerimleri ve tarihsel pratikteki karşılıkları üzerine yapılacak derinlikli tartışmalar gerek mülteci, gerekse de mülteci üzerinden kurgulanan “öteki” meselesinin daha sahil ve belki de daha insani zeminlerde anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı yapacağını ümit ediyoruz.

Anahtar Kavramlar: Göç, Göçmenler, Konukseverlik, Hayırseverlik, Hakseverlik, Öteki.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

Explanation of Problems of Immigration the Subject: Philosophical Investigations in the Context of Hospitality, Philanthropy and Righteousness

Abstract:

It is not possible to explain the phenomenon of immigration, which has been seen in the world history since long, for a single reason. The view of immigrants, who are the subjects of the migration phenomenon carried out for geographical, cultural, political and economic reasons, also changes. In this study, immigration is dealt with as a relational subject, and a reference is the problem of immigrants who are regarded as object. In this context, the forms of objective reality are different from each other in the subjective world. When it comes to immigrants, there is a situation above and beyond geographical, cultural, political and economic reasons: can an ethical duty be addressed to immigrants? We have tried to consider this question by comparing three basic approaches in the nature of the answer. As a necessity of universal cosmopolitanism, hospitality and philosophy based on humanitarian thoughts and practices, objective law-based philosophy of thought and religious bases and myths. These approaches will be dealt with in the context of the assumption that the philosophy of the Continental Continent is around the "other" thoughts. You will have the opportunity to have a multi-faceted debate on the meanings of your hospitality, philanthropy and philanthropy, its contradictions. We hope that the in-depth discussions on the philosophical implications of these concepts and their historical interpretations will contribute to the understanding and interpretation of the "other" issue, which is based on refugees and refugees, on a more authentic and perhaps more human basis.

Key Words: Immigration, Immigrants, Hospitality, Philanthropy, Hospitality, Other.

Giriş

Göç insanlık tarihinin en tabii realitesi olsa da, göçü ve göçün öznelerinin veya göç etmeye zorlanmış mağdurlarının/nesnelerinin bugün için bir inceleme/araştırma konusu olması, bugünün koşullarının tüm tarihselliğini ve farklılığını içinde taşımaktadır.¹ Bugün için göç meselesi ekonomik, sağlık, nüfus, barınma, gıda, eğitim ve insan hakları gibi kavram ve alanlarla tartışılrsa da temelde, Batı ve Doğu arasındaki kronik gerilim ve çatışmaların uzantıları ve

¹ Konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Abadan-Unat, N. *Bitmeyen Göç*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay, İstanbul 2002; Chambers, Iain, *Göç, Kültür ve Kimlik*, Çev. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yay. İstanbul 2014; Tekeli, İlhan, "Türkiye'nin Göç Tarihindeki Değişik Kategoriler", *Göç ve Ötesi*, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul 2008, s. 42- 65; Castles, S. ve Miller, J. M. *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2008.

yansımaları yatmaktadır. Tüm diğer sorunlar söz konusu gerilim ve çatışmaların sonuçlarından ibarettir. Zira bugün göç dediğimiz hadise dünyanın Doğu yakasındaki insanların Batı'ya gitmek istemesinden ibarettir ve durumun bu minval üzerine olması da tesadüf değildir. Aynı şekilde birlikte yaşamak meselesini, -bugün üzerinden soyutlaştığı alan olarak- Suriye'de sığınmacılar ve dünyanın dört bir tarafında yerlerinden yurtlarından edilmiş insanların üzerinden konuşuyoruz. Birlikte yaşama meselesini, özellikle Batı dışındaki coğrafyada göç etmek zorunda bırakılmış insanları merkeze alarak konuşuyoruz.² Batının; bu sığınma meselesi, mültecilik meselesi, yerlerinden yurtlarından edilen yersiz-yurtsuzlar meselesinde hem sorunu yaratan hem de sorunun çözüm odağında olması ise tam bir paradoks olarak karşımıza çıkıyor. Hâlbuki sorun üreten bir kafayla sorun çözmek mümkün değildir. Bu çalışmadaki amacımız göç ve mülteci sorununun baş aktörü olarak gördüğümüz Batı politik sistemini tahkir ve tezyif etmek değil, bilakis Batı düşünce dünyasının göç ve mültecilik meselesinde ne söylediğini, ne söylemek istediğini anlamak ve tartışmaya açmaktır. Üstelik konuyu Avrupa ve Avrupalı özne üzerinden tartışmak istememizin bir sebebi var. Zira Avrupalı öznenin "otantik" Üçüncü Dünya yerlilerini ve kültürünü gidip yerinde görme arzusu, aynı grup insanların göçmenler olarak kendi yakınında Avrupa metropollerinde yaşamakta olduklarını düşündüğümüzde karşımıza ister masum anlamda paradoksal isterse ikircikli diyebileceğimiz bir manzara çıkmaktadır. Uzaktaki yerli keşfedilmeyi bekleyen "hazine" iken yakındaki yerli, kirli, tiksiniç ve Avrupalı öznenin uzak durmak istediği tehlikeli bir alanı ifade etmektedir. Uzaktaki yerli bir büyülenme, haz ve heyecan nesnesine dönüşürken yakındaki yerli bir anda riskli hale gelebilmektedir. Avrupalı turistin egzotik ötekini kendi otantik mekânı içinde görmeye yönelik röntgenci arzusu, Avrupa kentlerinde göçmenlerin varlığını görünmez kılan tüm mekânsal düzenlemeleri hesaba kattığımızda çok daha çarpıcı hale gelmektedir.³ Buna göre mesela uzaktaki Suriye Avrupalı özne için bir arzu nesnesi iken, Avrupa'ya göç etmeye çalışan, Avrupa sokaklarında yaşamaya çalışan Suriyeliler bir tiksinti ve korku nesnesi haline dönüşebilmektedir.

Acaba, Batı, dünyanın diğer coğrafyalarındaki sığınmacı veya yersiz-yurtsuzlar -henüz tam kavramsal netliklere de ulaşamadığımız için- bunlar hakkında teorik olarak ne düşünüyor? Bu tartışmaların akademik ve entelektüel mahfillerde çok da tartışıldığı söylenemez. Bunu teorik olarak ne düşündüğünü, Batı'nın ne kadar iyi, ne kadar mükemmel düşündüğünü belirtmek için değil, Batı'nın, bugün, teoriyle pratik arasında yaşadığı uçurumu, krizi ve çelişkiyi daha iyi ortaya koyabilmek için gündeme getiriyorum. Bu amaçla göç ve bir bakıma öznesi bir bakıma ise nesnesi olarak görülen göçmenlerin anlatımında karşılaşılan

² Ulukütük, Mehmet, "Konukseverlik, Birlikte Yaşama ve Felsefi Açılımları", *Göçler ve Ortak Geleceğimiz Sempozyumu*, Akademi, Tire Kitap Yay. İstanbul 2016, s. 105-111.

³ Yeğenoğlu, Meyda, *Avrupa'da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2016, s. 36.

bazı problem hatta problematikler üzerinde durmak istiyorum. Mesela nesnel gerçekliğin öznel dilde birbirinden farklı kurgulanış biçimleri söz konusu mülteciler olduğunda nasıl yansımaktadır? Göçmenler söz konusu olduğunda ortaya coğrafi, kültürel, siyasal ve ekonomik nedenlerin üstünde ve ötesinde bir durum çıkmaktadır: Göçmenlere karşı etik bir görevden söz edilebilir mi? Bu soruyu cevap mahiyetinde üç temel yaklaşım biçimini karşılaştırarak ele almayı denedik. Evrensel kozmopolitanizmin bir gereği olarak konukseverlik düşüncesi ve uygulamaları, nesnel hukuk merkezli hakseverlik düşüncesi ve dinî temellere ve motivasyonlara dayalı hayırseverlik düşüncesi. Bu yaklaşımlar çağdaş Kıta Avrupası felsefesinin “öteki” üzerine düşünceleri etrafında yaptıkları temellendirmeler bağlamında ele alınacaktır.

Göç Anlatılarında “Temsil” Problemi: Kimi Hangi Dille Nasıl Anlatıyoruz?

Bugünün dünyasının temel tanımlayıcı özelliklerinden birisi farklı sınıfsal, dinsel ve etnik gruplara ait farklı ulusların vatandaşlıklarını taşıyan insanların ulus sınırlarını aşan hareketliliğidir. Ancak bu hareketlilik her zaman ve her grup için eşit şartlarda gerçekleşmiyor. Sınırların geçilmesi meselesi, pek çok durumda sınırı geçen etnik veya ulusal aidiyeti gibi pek çok koşula bağlı olarak, birbirinden oldukça farklı sonuçlara yol açıyor.⁴ Aynı şekilde söz konusu olayın kendisi de özneleri de farklı konumlara göre farklı adlandırmalara tabii olabiliyorlar. Zira anlam ve gerçeklik, toplumsal olarak inşa ediliyor. Bu açıdan düşünüldüğünde, medya temsillerinin yansıttığı kimlikler ve bu kimliklere atfedilen anlamlar da gerçeği temsil eden değişmez kimlikler ya da anlamlar olarak görülmez, ama bu temsiller tarafından inşa edilen ve içine doğdukları dönemin kültürel ve tarihi koşullarına göre şekillenmiş, yani toplumsal olarak inşa edilmiş oluşumlar olarak kabul ediliyor.⁵ Kimlik inşası sürecinin bir parçası olan “biz” ve “onlar” nosyonunun özellikle Suriyeli sığınmacı kimliği üzerinden hangi şekillerde yapılandırıldığı konusunda da fikir sunmaktadır.⁶ Ancak önceki çalışmalar, medyada sığınmacı temsilleri üzerinden “biz” ve “onlar” nosyonu üretiminin sanılandan daha karmaşık ve zıt anlamlar ürettiğine işaret etmektedir.⁷ Çeşitli çalışmalar, sığınmacılar için tekrarlanan temsil kalıplarının genel olarak şu biçimlerde ortaya çıktığından bahseder: Mültecinin “yardıma muhtaç” ve “kurban” olarak gösterildiği, “acı, üzüntü ve umutsuzluk” durumlarına

⁴ Yeğenoğlu, *Avrupa’da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*, s. 1.

⁵ Pandır, Müzeyyen; Efe, İbrahim; Paksoy Alaaddin F. “Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi”, *Marmara İletişim Dergisi, Mülteciler ve Medya Özel Sayısı –I*, Sayı: 24, 2015, s. 3.

⁶ Erdoğan, M. Murat, *Türkiye’deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015.

⁷ Pandır, Efe, Paksoy, “Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi”, s. 4.

hapsedildiği temsiller⁸ ve de sığınmacıların (onlarla benzer temsil özelliklerine sahip azınlıklar gibi) toplum için bir “tehdit” ve “problem” olarak görüldüğü, “şiddet” ve “suç” gibi konularla beraber ele alındığı temsiller.⁹ Söylem analizleri bağlamında baktığımızda “2015”, “Suriyeli”, “2014”, “üniversite”, “sosyal”, “2013”, “mülteci”, “uluslararası”, “sığınmacı”, “göç”, “etki”, “2016”, “sağlık”, “yaşam”, “durum” ve “kamu” kelimeleri en sık kullanılan kelimeler arasında ilk sırada yer almıştır. 2015 yılının önemini ve toplumsal kabul ya da ret (etki, kamu) bağlamında meselenin incelenmesine büyük yer ayrıldığını yine burada görmekteyiz. Bunun yanı sıra uluslararası kelimesiyle Türkiye’deki Suriyelilerin dünya kamuoyu ile ilişkisinin; sağlık, yaşam, durum gibi kelimelerle ise çalışmalarda çoğunlukla meselenin insani boyutlarının ön plana çıkarıldığını görmekteyiz.¹⁰ Daha genel perspektiften bakacak olursak göç ve insan ilişkisi temeline üretilen düşünceler göç çalışmalarının yapıtaşını oluşturmaktadır. Bu bağlamda karşımıza çıkabilecek göç ve mekân, göç ve kültür, göç ve ulus devlet, göç ve kimlik, göç ve millet gibi ikili temalar bilimsel akademik çalışmalara yol gösterici nitelikte olagelmıştır.¹¹

⁸ Mannik, L. *Photography, Memory and Refugee Identity: The Voyage of The Walnut, 1948*. UBC Press. Vancouver 2012.

⁹ Pandır, Efe, Paksoy, “Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi”, s. 6. McLaughlin, G. *Refugees, Migrants and The Fall of The Berlin Wall*, Greg Philo (Ed.) *Message received*. Routledge, London 1999; Van Dijk, T. A. *Racism and The Press*, Routledge, London 1991.

¹⁰ Erdem, Selvin, “Göçün Bilimsel Anlatısı: Türkiye ‘Akademiya’sının Suriyeli ‘Mülteciler’ ile İmtihanı”, *Boğaziçi Üniversitesi, Avrupa Çalışmaları Merkezi, Öğrenci Forumu (AÇMÖF) Bülteni (CESSF) Bulletin Sayı: 5/Mayıs 2016*, s. 22; Kirişçi, K. ve Karaca, S. “Hoşgörü ve Çelişkiler: 1989, 1991 ve 2011’de Türkiye’ye Yönelen Kitleli Mülteci Akınları”, Erdoğan, M. M. ve Kaya, A. (der.) *Türkiye’nin Göç Tarihi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015, s. 295-314.

¹¹ Erdem, “Göçün Bilimsel Anlatısı”, s. 17; Körükmez, L. ve Südaş, İ. der. *Göçler Ülkesi: Alkışlar, Göçmenler, Araştırmacılar*, Ayrıntı Yay. İstanbul 2015.



Resim 1: Posta Gazetesi, 3 Mayıs 2014¹²

Mültecilerin farklı mekânsal alanlarda dâhil oldukları toplumsal formülasyondaki konumlarını anlamlandırmada madun kavramından da yararlanılabilmektedir. Antonio Gramsci, Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty¹³ ve Gayatri C. Spivak¹⁴ tarafından birbiriyle ilişkili ancak birbirinden ayrılan içerikler ile kullanılan *madun* (subaltern), ötekilerden bazılarını ya da günümüzdeki “başkaları”nı mesele olarak değerlendirmeyi sağlayan bir kavramdır. Toplumun işleyiş mekanizmalarında kendilerini temsil edemeyen ve ‘başka’ bir durumda olan kişi ve grupları tanımlamak için kullanılan kavram; sömürge coğrafyalarında yaşayan kişi ve grupları, kadınları, yoksulları, göçmenleri ve toplumun işleyiş mekanizmalarında sesi duyulmayanları belirtmektedir.¹⁵ Toplumun ve iktidarın işleyiş alanlarından dışlanan, kendini ifade ve temsil edemeyen mülteciler, iktidar mekanizmalarınca hem tehdit unsuru hem de vatandaş olmayan, mazlum ve mağdur insanlar olarak çift yönlü söylemler bütününe parçasıdır. İçinde buldukları heterojen parçalılık hali ve sabit olmama durumu, mültecileri madun

¹² Pandır, “Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi”, s. 16.

¹³ Chakrabarty, Dipesh, *Avrupa’yı Taşralaştırmak Postkolonyal Düşünme ve Tarihsel Farklılık*, Çev. İlker Cörüt, Boğaziçi Yay. İstanbul 2012.

¹⁴ Spivak, Gayatri Chakravorty, *Madun Konuşabilir mi?*, Çev. Dilek Hattaoğlu, Gökçen Ertuğrul, Emre Koyuncu, Dipnot Yay. Ankara 2016.

¹⁵ Yetişkin, Ebru, “Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar”, *Toplumbilim Dergisi, Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, 2000, Sayı: 25. ss. 15-20.

olarak tanımlamayı mümkün kılmaktadır.¹⁶ Takdir edileceği üzere konuyu madun bağlamında tartışmak salt akademik ilgilerin yönlendirebileceği bir durum değil bilakis politik ve göreceli bir durumun gölgesi üzerinde çalıştığımızın farkına varma meselesidir.

Dinsel, kültürel ve etnik kimlik, yaş, cinsiyet ve sınıf bakımından alt ve aşağı olarak görülmenin ötesinde “önemli olmayan”, “dinlenmeye değer görülmeyen” ve “yok sayılan” madun-mülteciler, kaynak ülke, transit ülke ve hedef ülke açısından aynı kişiye/gruba farklı yasal hakların verildiği bir kesimdir. Anavatanında vatandaş statüsünde aidiyetlikleri bulunan mülteciler, transit ve hedef ülke açısından *yabancı* (foreigner), vatandaş olmayan kişiler (non-national) olarak mevzuata tabi tutulmaktadır.¹⁷ Bu şekilde hukuki çerçevede yapılan kamusal ayırımın politik gerekliliklerin sonucu olduğu söylenebilir. Ancak madun meselesi salt hukuki veya politik koşullara ve normlara sıkıştırılabilecek bir mesele olabilir mi? Bu soru bizi hukuki ve politik meseleleri aşan konukseverlik, hayırseverlik ve hakseverlik meselelerin karşılaştırmalı analizine gitmeyi gerektirmektedir.

Konukseverlik, Hakseverlik ve Hayırseverlik: Göç ve Öznelerine Karşı Tutumlar

Göçün özneleri sadece hukuki ve politik koşullara bağlı/bağımlı tartışılmayacağı gibi söz konusu koşullardan bağımsız bir biçimde tartışılması da mümkün değildir. Bunun için meseleyi ilgili diğer kavramlarla karşılaştıracak bir çabaya ihtiyacımız var. Bu anlamda mesela konukseverlik kavramını¹⁸ gerek hukukta gerekse hukuk ötesi bir çerçevede tartışmanın önemi aslında bugünkü, ulusal ve uluslararası bağlamda egemen olan göç politikaların yabancıların ağırlanmasına, onun kabul edilmesine karşı olumlu yaklaşımlar barındırmamasından ileri gelir. Aslında teorik olarak, yani yazılı yasalar olarak yabancılar dolaşım özgürlüğü, özel hayata saygı hakkı ve kişisel güvence hakkı gibi temel özgürlüklerden yararlanmaktadırlar. Buna karşılık uygulamaya geçilince, bu özgürlüklerin giderek daha ciddi kurallarla sınırlandırıldığı görülmektedir. Örnek olarak Schengen anlaşmasına bakıldığında, bir yandan Avrupa Birliği içerisindeki ülkelerde sınırların açıldığı öte yandan birliğin dışında kalanlara karşı bu sınırların daha da çok kapatıldığı görülür. Aynı şekilde geçmiş yıllara oranla, sığınma hakkı isteklerinin daha çok reddedildiği görülür. Üstelik bu sığınma hakkı arayışı bugünlerde henüz hukuki düzleme ulaşmadan, sınır polisi tarafından engellenmektedir.

¹⁶ Altıntaş, Safiye, “Davetsiz Misafirler: Türkiye’deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri”, *İdeal Kent*, Sayı 14, Ekim 2014, s. 255.

¹⁷ Altıntaş, “Davetsiz Misafirler: Türkiye’deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri”, s. 257.

¹⁸ Kavramın ayrıntılı analizi için bkz. Direk, Zeynep, “Konukseverliğin Düşüncesi”, *DeFTER*, Sayı: 31, 1997, s. 11-36.



<http://www.radikal.com.tr/dunya/multeciler-dudaklarini-dikti-1478503/>

Öyleyse dolaşım özgürlüğünün önü vize uygulamalarının genelleştirilmesi, sınırların kapatılması, iade edilme anlaşmaları gibi engellerle kesilmektedir.¹⁹ Üstelik bu engellemeler sofistike politik söylemler ve spekülasyon hukuki hükümlerle yapılmaktadır. Ayrıca bu engellere son yıllarda sayıları giderek artan mülteci kampları, sınırlardan kaçarken gerçekleşen ölümlerin artması gibi durumlar da eklenebilmektedir.²⁰ Zira tarih boyunca temel bir kavram olan konukseverlik dinsel, toplumsal, ahlaksal ve hukuksal anlamlar içermiştir. Onu felsefenin ve filozofun konusu yaparsa, onun hukuksal ve ahlaksal tanımında saklanmaktadır.²¹ Bunun için konuksev(-er/-mez)lik, bir metin çözümleme işi olduğu kadar, politik bir çözümlemedir. Yani politik söylemlere sığmayacak ama politik koşullardan da bağımsız düşünülemez bir meseledir. Konukseverlik, siyaset felsefesi ve siyaset bilimciler için, özellikle Kant'a yaslanan cumhuriyetçi siyaset felsefeleri için de özel bir metin niteliği kazanmıştır. Kant'ın aşağıda zikredilen düşüncelerine dayanan Avrupa Birliği, konukseverlik ikilemini, mültecileri sınırlarının dışında, dışarıdaki bir içte, örneğin Türkiye'nin içinde tutma kararını, bir kararlılık olarak devamlı sürdürmek zorunda kaldığında yaşamaktadır.²² Bu paradoksal durum Türkiye üzerinden Avrupa'yı, Avrupa üzerinden de Türkiye'yi düşünmemizi sağlayacak bir paradokstur. Bu sayede Avrupa'nın teorisiyle, Türkiye'nin pratiğini karşılaştırabileceğimiz bir imkân doğmuş olacaktır.

¹⁹ Tunç, a.g.m. s. 481.

²⁰ Tunç, Serpil, "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde", s. 481.

²¹ Tunç, a.g.m. s. 481.

²² Işıklı, Şevki, "İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu", *Marmara İletişim Dergisi, Mülteciler ve Medya Özel Sayısı -I*, Sayı: 24, 2015, s. 57.

Kant'ın *Sürekli Barışa Doğru* adlı metni 1795 yılında Prusya'nın Bale antlaşmasıyla Fransa ile olan anlaşmazlığını çözmek üzere olan bir dönemde Königsberg'de yayınlanmış bir eseridir. Bu anlamda genel ve kesin bir barış ümidini içermektedir. Aslında, sürekli barış projesinde, *geçici* çözümler için *faydacı* tavsiyelerden bahsedilmemektedir, aksine aklın bütün insanlar ve her durum için koyduğu buyruklardır bunlar. Yasaların kategorik formlarının maddelerinden söz edilmektedir.²³ İltica ve konukseverlik sorununa kalıcı çözüm arayan Kant, bir yandan devlet yöneticilerini, filozofların ebedi barış önerilerini dikkate almaya davet etmekte, diğer yandan ise dünya vatandaşlığının bir ideal arayışı olduğu şerhini koymaktaydı. İlticanın başlangıç koşullarında savaş, silah, ordu ve politikayı gördüğünde, dostane komşuluk ilişkisi kurabilmek ve ebedi barışı temin edebilmek için başka ulusların iç işlerine müdahil olmama, vatandaşları kendi devletlerine karşı kıskırtmama, silahsızlanma, düzenli orduları aşamalı olarak kaldırma, silah üretimi için borçlanmama ve sınırları silme gibi önerilerde bulunmuştu.²⁴ Kant, *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* adlı yazısında konukseverlik terimini "bir hayırseverlik²⁵ meselesi değil, hak sorunu" olarak adlandırır.²⁶ Genellikle yorumlanmadan bırakılan "Ebedi Barış" başlıklı Üçüncü Madde, aslında Kant'ın bizzat kesin biçimde *Weltbürgerrecht* adlandırmasıyla karşıladığı olgudur.²⁷ Kant bu bağlamda "konukseverlik" teriminin ifade tarzının garipliğinden bizzat söz eder ve bu nedenle "bu bir hayırseverlik meselesi değil bir hak sorunudur" ifadesine yer verir. Başka bir deyişle, konukseverlik, bir kişinin kendi ülkesine gelen kişilere veya doğa ve koşulları yahut tarihsel koşullar doğrultusunda bir kişinin iyilikseverliğe yakışır davranışlarına bağımlı hale gelen kişiye gösterebileceği iyilikseverlik ya da cömertlik gibi bir dostluk, yakınlık erdemi olarak anlaşılmalıdır; Konukseverlik, dünya cumhuriyetinin potansiyel katılımcısı olarak gördüğümüz sürece tüm insanlara ait bir "hak"tır.²⁸ Bu hak, etik durumun keyfilğine ve göreceliğine bırakılmayacak kadar önemli bir meseledir Kant'a göre.

Böylece konukseverlik, bir kişinin kendi ülkesine dışarıdan gelen veya tarihsel-toplumsal koşullar nedeniyle kendisine bağımlı hale gelmiş kişilere karşı

²³ Tunç, a.g.m. s. 482.

²⁴ Kant, Immanuel, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, Çev. Y. Abadan, S. Meray, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay. Ankara 1960, 9-15; Işıklı, Şevki, "İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu", s. 56; Teson, Fernando R. "The Kantian Theory of International Law", *Columbia Law Review*, Vol. XCII, 1992, s. 56.

²⁵ Hayırseverlik kavramının analizi için bkz. Alam Choudhury, Masudul, "İnsan Potansiyeli, Saadet ve Hayırseverlik: Felsefi-Ekonomik Bir Araştırma", *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek*, 2014, s. 181-222; Adıgüzel, Adnan, "İnsanlık Onurunu Koruma ve Kırama Arasında Hayırseverlik Anlayışı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 56-77.

²⁶ Duva, Özlem, "Evrensel Konukseverlik ve Haklara Sahip Olma Hakkı", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, 14-16 Ekim Bursa. 2010, s. 515.

²⁷ Almanca metindeki ifade şöyledir: "Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein."

²⁸ Benhabib, Seyla, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Çev. Berna Akkoyal, İletişim Yay. İstanbul 2016, s. 36-37.

göstereceği “iyilikseverlik, hayırseverlik ya da merhamet duygusu” ile açıklanabilir bir kavram olmaktan çıkıp, dünya yurttaşlığının potansiyel üyesi olarak kabul gören insanlara dair bir yükümlülük gerektiren, varoluşsal bir mesele olarak anlam kazanacaktır.²⁹ Kişinin kendi varoluşu ve insan oluşu dışında herhangi bir koşula bağlanmaksızın tesis edilmiş bir konukseverliğin zemini, dünya yurttaşlığı idesinden doğan temel haklardır.³⁰ Kant’ın ifadesi ile: “Konukseverlik (*Wirtbarkheit*), bir kişinin ülkesine gelen yabancıyı düşman olarak muamele görmeme hakkı anlamına gelir. Bir ülkenin yerlisi olan, yabancıyı yok oluşuna yol açmadığı sürece bu yabancıyı ülkesine kabul etmeyebilir; ancak yine de yabancı yerini barışçıl bir biçimde edindiği sürece ona düşmanca bir tavırla yaklaşmaması da olasıdır. Bu durumda yabancı kişinin talep edebileceği hak sürekli ziyaretçilik hakkı (*Gastrecht*) değildir. Bir yabancıya belirli bir zaman kesitinde vatandaşlığa geçme hakkının verilmesi için özel bir yararlılık anlaşması gerekebilir. Bu, yalnızca geçici bir ikamet, tüm insanların sahip olduğu ortak haklardır. İnsanlar bu hakka, sonsuza dek yayılamayacakları için sonunda başkalarının varlığını kabullendikleri dünya yüzeyine ilişkin ortak mülkiyetleri vasıtasıyla sahiptirler”.³¹ Dünyayı kozmopolit vatandaşlığın zemini olarak gören Kant’a göre ülkesi dışında bir yerde geçici ikamet herkes için her zaman bir hak olarak görülmelidir. Ancak belki de ilk duyduğunuzda kulağınıza hoş gelecek bu ifadeler Fransız düşünür Derrida’ya göre yapıbozumuna (*deconstruction*) uğratılmalıdır.

Kant’ın bu ifadeleri, onun sürekli ikamet hakkını geçici ikamet hakkından ayırdığı, bununla birlikte sürekli konukseverlik hakkını bir ahlaki yükümlülük olarak tanımlamakla kalmayıp aynı zamanda, yurttaşların kendi aralarında özgürce tesis edecekleri bir “yararlılık anlaşması” olarak takdim ettiği bir anı temsil eder.³² Böylece konukseverlik Kant’ın bu düşünceleri ile birlikte, somut bir biçimde tanımlanarak yabancılara imtiyaz tanıyan bir hak olarak içeriklendirilmiş olur. Bunun yanı sıra konukseverlik hakkı aynı zamanda reddedilmesi mümkün olmayan bir geçici ikamet hakkını da sağlar. Kant’ın konukseverlik hakkını bir ahlaki yükümlülük olarak tanımlayıp bırakmak yerine, bir hak olarak bu şekilde içeriklendirmesi, yersiz-yurtsuz olarak tanımlayabileceğimiz insanlara, savaş mağdurlarına, vatansızlara karşı insanlık dışı muamelelerin ortadan kaldırılması için *hukuksal* bir zemin sağlar. Burada konukseverlik hakkı, herhangi bir yabancıyı kabul eden devletlere, söz konusu yabancıya ikamet hakkı tanınmasına dair bir yükümlülük getirmesinin yanı sıra bu yükümlülüğü, cumhuriyete dayalı kozmopolitan amaçlarla güvence altına almaktadır. Aslında belirtmek gerekir ki Kant, özgürlüğe dair insani talebin bir uzantısı olarak insanlığın kozmopolitan bir topluma doğru yavaş yavaş evrilmesine hizmet eden birleşmeyi arama hakkını,

²⁹ Duva, Özlem, “Evrensel Konukseverlik ve Haklara Sahip Olma Hakkı”, s. 515.

³⁰ Duva, a.g.m. s. 515.

³¹ Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, s. 9-15.

³² Duva, a.g.m. s. 515.

dünyanın ortak mülkiyetine dayalı kurgu ile sağlamaya çalışmaktadır.³³ Kozmopolitan bir topluma evrilmenin yegâne şartı ise öznel ahlak değil nesnel hukuktur.

Konukseverlik sorununun etik ve politik bağlamda formüle edilmesi, Derrida'nın özellikle ele aldığı iki düşünür – Kant ve Levinas – ekseninde, onların etki alanlarının içerisine girip sınırlılık ve sınırsızlıkların içerden gösterilmesi yoluyla yapılmaktadır. Koşullu konukseverlik düşüncesinin ilk planda Kant'a atfedilmesinin dayanağı, Kant'ın *Ebedi Barış Tasarısı*'ndaki 'Ebedi Barış Tasarısına Yönelik Üçüncü Kesin Madde'dir.³⁴ Bu madde yukarıda belirtildiği gibi uluslararası bir hukukun, yani bir dünya yurttaşları hukukunun ana hatlarını çizmeye çalışır. "Kozmopolit hukuk evrensel konukluğun koşullarıyla sınırlandırılmalıdır."³⁵ Burada uluslararası hukuk, konukseverlik hakkıyla sınırlandırılmaktadır ve konukseverlik yasa tarafından düzenlenmiş bir zorundalık, bir hukuk ve ödevle ilgili olarak ortaya konulmaktadır. Yani Kantçı anlamda konukseverlik, bir yabancıнын bir başkasının bölgesine varışında ondan düşman muamelesi görmeme hakkı anlamına gelir. Bu bağlamda konuk, düşman muamelesi gösterilen yabancıнын karşısı olarak, dost veya müttefik muamelesi gösterilen bir yabancı olarak konumlandırılır. Dolayısıyla söz konusu konukseverlik anlayışında, Derrida'ya göre konukseverlik-düşmanlık ya da dost-düşman çifti kendisini gösterir.³⁶ Kant'ın kozmopolitizm düşüncesi, evrensel konukseverliği yurttaş ve devlet arasındaki ilişkinin düzenlenmesi temelinde hukuksal ve politik boyutta sınırlandırmaktadır.³⁷ Sözü edilen konukseverlik hakkı, sınırlamalar ve kısıtlamalar üzerinden ortaya konulmuştur. Daha doğrusu insanlar arasındaki ebedi barışın koşulu olarak sunulan kozmopolit hukuk, bir hak (sınır) olarak ortaya konulan konukseverlik yoluyla sınırlandırıldığından, konukseverliğin kendisi bir sınırlandırma olarak kendisini göstermektedir.³⁸ Bu durumda her zaman için sınırlandırmaları ve kısıtlamaları olan konukseverliğin koşullarından bağımsız olan bir hukuki-politik alan düşünülemez. Derrida'ya göre kesin bir biçimde sınırlandıran (bir hudut, ulus, devlet, halk ya da politik alan olarak sınırın kuruluşundan başka bir şey olmayan) bu koşul, Kant'ın

³³ Duva, a.g.m. s. 515.

³⁴ Kant, a.g.e. s. 9-15; 3. Maddenin yorumu için bkz. Ökten, Kaan Harun, *Immanuel Kant'ın Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme Adlı Eseriyle Ortaya Koyduğu Ebedi Barış Fikri ve Bu Fikrin Uluslararası İlişkiler Düşüncesinde Yarattığı Etki*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2001, s. 117-126.

³⁵ Kant, a.g.e. s. 9-15.

³⁶ Gültekin, Ahmet Cüneyt, "Bağımlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 16; Derrida, Jacques, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, İstanbul, Birey Yay, 2005, s. 34.

³⁷ Hent de Vries, "Derrida and Ethics: Hospitable Thought", in *Jacques Derrida and the Humanities, A Critical Reader*, edited by Tom Cohen, Cambridge University Press, 2001, s. 182.

³⁸ Çotuksöken, Betül, "Kant'ta Barış Kavramı", *Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant*, Haz. İonna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2006, s. 56.

konukseverliği tanımlamasını belirlemektedir. “Konukseverlik, Kantçı anlamda, her zaman yasal mesele olarak kamusal alanın kamusal doğasına işaret eder; yasalara ve devlet polisine bağlıdır ve onlar tarafından kontrol edilir.”³⁹ Derrida’ya göre konukseverlik yasanın ahlaki hükümsüz bırakan nesnel normlarına değil öznel ve özgür ahlakın imkanına bırakılmalıdır.

Ancak Kant’ın konukseverlik düşüncesinde Derridacı bir sorundan başka bir sorun daha vardır. Kant’ın söz konusu ifadeleri hali hazırda sınırları ve hukuki statüsü belli insanlar için mi, yoksa ülkesinin sınırları ve hukuki statüsü belirsiz insanlar için mi geçerlidir? İşte tam bu noktada Seyla Benhabib’in Kant’ta düştüğü muhalefet şerhlerine bakmamız gerekmektedir. Benhabib, Kant düşüncesinde konukseverlik koşullarının sığınmacılar ve ikamet etmek isteyen insanlar için geçerli olmadığını gösterir ilk olarak.⁴⁰ Zira Benhabib’e göre “sığınma ve iltica “hakları” karşılıklı ahlaki yükümlülükler olmaları anlamında şu ya da bu bakımdan karşılıklı insanlığımız üzerinde mi temellenir” sorusunu meseleyi bir başka noktaya götürür. Ya da şöyle bir soru sorsak: Bu kurallar bireylerin ve grupların birbirlerine tutundukları ve özellikle egemen ulus devleti uymaya zorladıkları davranışların yasal *uygulanabilir normları* mıdır? Benhabib’e göre Kant’ın yorumu açık cevaplar sunmuyor. “Konukseverlik hakkı, bir yabancıyı kabul eden devletlerin yabancılara geçici ikamet hakkı tanıma yükümlülüklerinin cumhuriyete dayalı kozmopolit düzenle güvence altına alındığı, potansiyel yasal sonuçlara sahip ahlaki bir talebi gerektirir. Böyle bir düzen, kendisini idare eden üst bir yönetici yasaya sahip değildir. Bu anlamda, yabancılara konukseverlik gösterilmesi yükümlülüğü uygulanamaz; politik hükümlerin kendi iradesiyle üzerine aldığı yükümlülüğü olarak kalır. Konukseverlik hakkı cumhuriyete dayalı kozmopolit düzenin tüm ikilemlerini az ve öz bir biçimde ortaya koyar: Şöyle ki, gönüllü taahhütler yoluyla ve sonsuz uygulama hakkına sahip çok güçlü bir egemen gücün yokluğunda sözde yasal bağlayıcı yükümlülükler nasıl yaratılır?”⁴¹ Burada da konukseverliğin, hakseverliğe, egemen güce değil, karşılıklı insaniliğimiz üzerinde yükselmesi ve karşılıklı ahlaki yükümlülüklerle dönüşmesi gerektiği açıktır.

Kant, ziyaret hakkının yabancılardan kendilerinin olmayan bir devlette ileri sürebilecekleri tek hak olduğunu söyleyerek, özellikle toprak edinme hakkını elemektedir. Buna karşın Benhabib’e göre, Kant kozmopolitik hukuku Aydınlanma çağının çocuğu olan ilerleme fikrinden dolayı gündeme getirmiştir. O halde konukseverlik hakkı ne insan sevgisidir ne de koşulsuz bir konukseverlik.⁴² Benhabib’in şu sözleri de açık bir şekilde söz konusu durumu özetlemektedir; “Politik eşitlik sığınağı *bazılarını* koruyacak bir biçimde genişletilse bile asla

³⁹ Derrida, *Başlılama ve Kozmopolitizm*, s. 34.

⁴⁰ Benhabib, Seyla, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Çev. Berna Akkıyal. İletişim Yay, İstanbul 2006, s. 46.

⁴¹ Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, s. 39.

⁴² Tunç, “Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde”, s. 486.

tümünü barındıracak kadar genişletilemez.”⁴³ Bunun bir sonucu, yurttaş-olmayanların haklarına yönelik tartışmanın, hâlihazırdaki çözümün zaten sorunun bir parçası olduğu bir açmaza sürükleniyor olmasıdır. Zira yurttaş haklarını aşan ve ahlaki varlıklar olarak kabul edilen tüm kişilere genişleyen insan haklarının işaret ettiği kozmopolitan normların otorite ve bağlayıcılık konusundaki güçlüğü, Arendt’in çözümlemelerinin dikkat çektiği gibi, ötekilerin haklara sahip olma hakkının, bir devletin pozitif hukukuna üstün –egemen ulusların iradesini değiştirebilecek- bir hukuk tarafından korunamadığını göstermiştir. *Ötekilerin haklara sahip olma hakkına* kozmopolitan normların pozitif yasal statüler kazanabilmesinin önündeki bir diğer engel ise demokratik meşruiyetin temelinde yer alan ulusal egemenliğin zorunlu olarak sınırları gerektirmesidir.⁴⁴ Zira insan haklarının evrenselci ahlaki perspektifine karşıt olarak, Benhabib’in ifadesiyle “politik aktörler –şehirler, bölgeler, devletler içinde temsil, sorumluluk, katılım ve düşünüp taşınma mekanizmaları oluşturabilecekleri sınırlanmış topluluklara ihtiyaç duyarlar.”⁴⁵

Arendt, insan hakları kavramının geçerli olduğu kimselerin ilkin yurtlarından ayrı düşen ve ikinci olarak politik bir yönetimin korumasını yitiren kimseler olduklarına işaret eder. Masum insanlar olmaları dışında hiçbir politik statü taşımayan devletsiz mültecilerin içinde buldukları zor durumun sebebi, “yaşamak, özgür olmak ve mutluluğu aramak hakkından ya da yasalar karşısında eşit olmak ve düşünce özgürlüğü haklarından yoksun” olmaları değildir. Tersine, bu insanlar zaten tam da yurtlarını, politik yönetimin korumasını ve dolayısıyla politik statülerini yitirdikleri için haklarından mahrum kalmışlardır. Başka bir deyişle, artık herhangi bir topluluğun üyesi olmayan bu insanların kötü durumda olmalarının nedeni, “yasalar karşısında eşit olmamaları değil, onlar için bir yasanın var olmamasıdır.”⁴⁶ Bu insanlar yurttaşlık haklarından mahrum oldukları ölçüde yasaların da dışında kalırlar. Bu insanlar sığındıkları devletlerdeki varoluşlarını haklara değil, yabancıları oldukları insanların merhametine borçludurlar. Çünkü hiçbir ulusu bu insanları beslemeye mecbur kılacak bir yasa yoktur. Dolayısıyla, Arendt için yurttaşlık haklarından ayrı bir insan hakları düşüncesi, yurttaş olma, bir yere ait olma, politik bir topluluğun üyesi olma hakkı elinden alınan insanlar için geçerli olabilir.⁴⁷ Paradoks tam da buradadır: Kendi şahsında insan haklarının sembolü olan kişi, yani mülteci aslında kavramın kendisinde meydana gelen köklü bir krize işaret eder. Zira yersiz-yurtsuz mülteci, insan olmak dışında hiçbir niteliğe haiz olmayan, böyle olmakla da kendisi için hiçbir kanunun olmadığı, yani

⁴³ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, s. 76.

⁴⁴ Soysal, Özgür, “Evrenselcilik-Tikelcilik Gerilimi Işığında Ötekinin Kaderi”, *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, 14-16 Ekim Bursa 2010, s. 499.

⁴⁵ Benhabib, *a.g.e.* s. 169.

⁴⁶ Kaya, Funda Gürsoy, “Hukuk Versus Politika Kısacasında İnsan Hakları”, *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, 14-16 Ekim Bursa 2010, s. 420.

⁴⁷ Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*, Çev. B. S. Şener, İletişim Yay. İstanbul 1998, s. 299-303.

hukuki uzamın dışında kalan insandır. *İnsan hakları* denilen şey, aslında hiçbir hakka sahip olmayanların hakkıdır.⁴⁸ Giorgio Agamben Arendt'in bu ifadelerini şöyle serh eder: "Arendt, insan haklarının kaderi ve ulus-devletin kaderini birbiriyle ilintilendirirken şu paradokstan yola çıkıyor: "Aslında insan haklarını en tipik biçimde cisimleştirmesi gereken şahsiyetin ta kendisi –mülteci- bunun yerine [insan hakları] kavramı[nı]n radikal krizine işaret ediyor. (...) Ulus-devlet sisteminde, insanların güya kutsal ve ellerinden alınamaz olan hakları, bir devletin vatandaşına ait haklar biçiminden çıktıkları anda ortada korumasız kalıyor ve gerçekliklerini yitiyorlar."⁴⁹ Dolayısıyla insan hakları neden kamusal vatandaşların değil de bu kapsama girmeyenlerin hakkı olduğu bir kez daha anlaşılıyor. Zira eğer mülteciler (ki yüzyılımızda sayıları artmaya devam ediyor ve bugün insanlığın önemle bir parçasını oluşturacak noktada bulunuyorlar) modern ulus-devlet düzeni için bu kadar rahatsızlık verici bir unsur oluşturuyorsa bunun nedeni her şeyden önce şudur: Mülteciler, insan ile vatandaş, doğum ile milliyet arasındaki sürekliliği koparmak suretiyle, modern egemenliğin orijinal kurgusunu krize sokuyor. Mülteciler, doğum ile ulus arasındaki farkı ortaya çıkarmakla, siyasal alanın gizli özvarsayımını –yani çıplak hayatı- gözler önüne seriyor. Bu anlamda mülteci, Arendt'in dediği gibi, gerçekte "hakların insanı"dır, yani her zaman için hakların üstünü örten vatandaşlık kurgusunun dışında hakları cisimleştirilen ilk ve gerçek insandır. Ne var ki tam da bu yüzden mültecileri siyasal olarak tanımlamak çok zordur."⁵⁰ "Mülteci kavramı (ve bu kavramın temsil ettiği hayat figürü) insan hakları kavramından kesin biçimde ayrılmalıdır ve insan haklarının kaderi ile ulus-devletin kaderinin birbirine bağlı olduğunu, o kadar ki birinin yaşayacağı kriz ve çöküşün kaçınılmaz olarak ötekinin sonu anlamına geldiğini söyleyen Arendt'in bu iddiasının üzerinde ciddi olarak düşünülmelidir. Mülteci neyse öyle algılanmalıdır: [Mülteci], doğum-ulus [ilişkinin] den insan-vatandaş ilişkisine kadar ulus-devletin temel kategorilerini radikal biçimde kuşku alanına çeken ve böyle yapmakla da, çıplak hayatın (ne devlet düzeninde ne de insan hakları yapısında) ayrı ve istisna sayılmadığı bir siyasetin hizmetine yeni kategoriler sunmanın (ki zaten bu iş çok gecikmiştir) yolunu açan sınırsal bir kavramdan daha az bir şey değildir."⁵¹ Bu ifadeler mülteci ya da yerinden yurdundan edilmiş insanlara karşı hangi tavrın ne kadar tutarlı olduğu konusunda da bizlere ipucu vermektedir.

Mülteciler/göçmenler üzerinden "öteki" hakkında tartışılan bizi bir başka soruya daha götürür: "Öteki" hakkında politik ya da hukuki değil de insani ve ahlaki bir zeminde konuşmanın felsefi imkânı nedir? Bu sorunsal etrafında yapılan tartışmaların bizi Martin Buber, Immanuel Levinas ve Hans-Georg Gadamer'in "ben-o" ve "ben-sen" arasında yaptığı derinlikli analizlerine götürür. Bu

⁴⁸ Kaya, Funda Gürsoy, "Hukuk Versus Politika Kısacasında İnsan Hakları", s. 420.

⁴⁹ Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul 2013, s. 152-153.

⁵⁰ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 158.

⁵¹ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 161.

analizlerde “ben-o”daki o’nu mülteci göçmenlere karşı politik söylemin yansımaları, “ben-sen” arasındaki “sen”i de etik yansımaları olarak okuma teklifinde bulunacağım. Buber, insanlar arasında *Ben-Sen* ve *Ben-O* olmak üzere iki varoluş tarzı ortaya koyar. *Ben-O* tarzında karşımızdaki kişi bir nesne-obje olarak kavranır ki, bu durumda insan maddeden teşekkül eder ve nesnelere arasında bir nesnedir, yani dış görünümünden, fiziksel niteliklerinden ibaret bir objedir. Asli gerçekliğinden koparılarak fiziksel bir bedenden ibaret kullanım ve tecrübe aracı kılınan varlık, sadece mekân ve zamanda cisim olarak vardır, özü ve ruhu ile değil. Tıpkı karşımızda zaman, mekân, tür ve durum olarak obje olmaktan öte geçmeyen bir ağaç misali. İnsanı nesne olarak anlamlandırmada Ben’in karşısında yer alan kişi ya da varlık, bir şey olarak, bir nesne olarak düşünülmektedir. Bir kişiye karşı nesnel yani hukuki ve haksever bir tavır alışı ve onu dünyanın bir parçası olarak düşünmenin söz konusu olduğu her durumda bir *Ben-O* ilişkisi vardır. *Ben-O* ilişkisi gerçek bir ilişki değildir. Çünkü bu ilişki Ben ile O arasında gerçekleşen karşılıklı bir ilişki değildir. Yine bu ilişki amaçsal değil, tümüyle araçsaldır. Bir başka kişi benim için bir *o/obje* olduğu zaman ben tamamıyla yalnızımdır.⁵² Ben-o ilişkisinin monodolojik karakteri diyalog olgusunu devre dışı bırakır bireylere monolog tarzı bir iletişimi dayatır.⁵³ Çünkü karşıdaki somut ve canlı bir insan olarak değil, henüz tüzel bile olamamış bir nesne olarak görülür.

Levinas Ben’in saf öznelciliği üstüne kurulu ahlak anlayışını reddeder. Ona göre böyle bir ahlak, nesnel zorunluluklarla yürütülmüştür. Buber’de de, iki ilişki biçiminden biri olan *Ben-Sen* ilişkisinde, öteki benim için gerçek bir varlıktır. Sen’in gerçek varlığına ulaştırır Ben’i, bu ilişki. Öteki/mülteci/göçmen ile aramda kurulan varoluş buluşmasıdır. Öteki benim için nesne değildir. Bütün varlığıyla bir başka varlık olmakla birlikte, onunla varoluşsal bir ilişki içindedir. Bu ilişkide taraflardan biri efendi (ev sahibi), diğeri köle/mülteci/göçmen değildir. Öteki/mülteci/göçmen de *Ben* gibi bir *Ben*’dir, *Ben*, kendi benini ve ötekini varoluş gerçekliğinde tanır. *Ben-O* ilişkisindeyse Öteki gerçek bir varlık değil, bir nesneden, objeden ibarettir. Ben ile O arasında ilişki değil, tahakküm vardır. Öteki Ben ile aynı varlık değildir. Aralarında varoluşsal bir buluşma yoktur. Öteki/mülteci/göçmen Ben için gözlem, deneyim, kullanım ve yardım veya lütuf objesidir. Ben ise her şeyin sahibi, yapıcısı, mimarı, efendisidir. “Nesnelerin yüzeyinde seyreden insan onları tecrübe eder. Nesnelerin yapısı hakkında bilgiyi de tecrübe ile elde eder. Onlarla ilgili şeyleri tecrübe ederek bir deneyim kazanır. Fakat dünyayı insana açıklayan sadece tecrübeler değildir. Tecrübelerin verdiği bilgi O ile O (He/She ve It)’ndan teşekkül eden bir dünya ile ilgilidir. Tecrübe edilen dünya, Ben-O aslı sözüne aittir. *Ben-Sen* aslı sözü, ilişki dünyasını inşa eder.”⁵⁴ Bu dünya söylemeye bile gerek yoktur ki, ahlakın otonom olduğu bir dünyadır.

⁵² Buber, Martin, *I and Thou*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1958, s. 3-13.

⁵³ Ulukütük, Mehmet, “Martin Buber ve Hans Georg Gadamer’in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkilerinin Ahlakî Açılımları”, *Birey ve Toplum: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, cilt: 1, sayı: 1, s. 138.

⁵⁴ Buber, *I and Thou*, s. 5-6.

Sen'in Ben'le karşılaşması Sen'in lütfudur, Ben'in arayışı değil. Sen kendini, tarafımdan herhangi bir şey yapılmaksızın açar bana. Ona Sen deyişim varoluş edimimdir. Onun lütfuyla doğrudan ilişkiye girerim. Külli varlıkta erimeyi Ben, Senin lütfuna borçludur, bensiz de gerçekleşmez tabii ki. "Ben-Sen asli sözü, ancak sadece bütün varlıkla söylenebilir. Sen ile ilişkim dolayısıyla Ben olurum. Ben, Ben olmak için Sen der." Sen-insanla ilişki içinde olmakla beraber Seni tecrübe edemem. Tecrübe seni benden uzaklaştırır. Sen kendini tecrübeye onu iştimese dahi onunla ilişki içinde Sen onun gerçekleştirmesinden daha fazla olandır. Hilenin nüfuz edemediği burası, gerçek hayatın beşiğidir. İnsanın yaratıcı gücünün ortaya çıktığı, şey'i biçimlendirdiği, anlam kazandırdığı yerdir burası. "Yüz yüze geldiğim formu, ne tecrübe edebilirim, ne de açıklayabilirim; ancak varoluşsal kılabilirim. Fakat tanıklık etmenin ışık saçan ihtişamında tecrübe dünyasının açıklığından daha berrak görürüm. Ne nesnelere arasında bir nesne, ne de fantezilerimin mahsulü bir hayal olarak görürüm; sadece var olan olarak. Asli sözün kutsallığında onunla ilişki içinde bulunurum. Tecrübe etmede Sen yoktur." Tecrübe etmede Sen değil O varsa Sen'de nesne olarak tecrübe edilen bir şey yoktur. "Şu halde Sen'de tecrübe edilen nedir? –Hiçbir şey. Çünkü biz onu tecrübe edemeyiz. –O halde, Sen'in nesini biliriz? –Tamamen her şeyini. Çünkü her şeyden gayri bir şey bilmeyiz ona dair."⁵⁵ Ötekine verilen anlam, kendini hangi gerçeklik temelinde inşa ettiğine bağlıdır.⁵⁶ Kendini tanımlama Öteki olanın da aynı doğrultuda anlamlandırılmasını beraberinde getirmektedir. Yaratılmışlık gerçeğinde vahyi olana bağlı kalarak kurulan ilişkiler nesneye, ötekilere varoluş gerçekliğinde anlam inşa edebilirken kendini beden, bilinç ve kişilerarası ilişkilerden tanımlama da ötekinin konumunu bu tanımlama doğrultusunda şekillendirir.⁵⁷

Ben-Sen arasındaki ilişki karşılıklıdır, Buber'de Sen, benim onu etkilediğim gibi Beni etkiler. Sevgi bütün varlığı görmediği sürece kördür. Bütün varlığı gören, onu reddetmeye zorlanan insan nefretin hâkimiyetinde değildir. Sen diyebilme yetkisi kişiye aittir. Her Sen bir O, bir nesne haline gelebilir. Buber, "Öteki"nin nesnellüğünün varoluş gerçekliği yitiminde gerçekleşen benin bir inşası olduğunu kabul eder: "Dünyamızda her Sen'in bir O olma ihtimali yazgımızın yüce melankolisidir." Yani belki de her ev sahibinin bir gün mülteci olması. Ya da bugün ev sahibi olanların bir zamanlar mülteci olması gibi. Sen nesne olmadığı ve nesnelere oluşmadığı halde Ben ile olan ilişkisine araçlar karışığında nesnelere bir nesne olur, gerçek niteliklerini yitirir. Ben nesneyi Sen kılabilirdiği gibi Seni de nesne kılabilir.⁵⁸ Niçin ben-o ilişkisi değil de ben-sen ilişkisi? Çünkü ahlak öteki'yle anlam kazanan, öteki'ni algılayışımızda farklılaşan bir olgudur. Modern düşünce ahlaki davranışı Ben-O formunda tasarlamış, insanlar arasındaki

⁵⁵Buber, *I and Thou*, s 9-11.

⁵⁶ Gözel, Özkan. "'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Varlık ve Öte/ki", *Tezkire*, Sayı: 38-39, Vadi Yay. Ankara 2005, s. 56-70.

⁵⁷ Ulukütük, "Buber ve Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkilerinin Ahlakî Açılımları", s. 137.

⁵⁸ Ulukütük, a.g.m. s. 138.

diyalojik ilişkiyi ortadan kaldırmış, deyim yerindeyse insan-insan arasındaki ilişkiyi insani özelliklerinden soyutlamıştır. Bu yaklaşım ben'ler arasında mutlak ayrımlar yaratmış nesnelci, tahakküme dayalı bir iletişim öngörmüştür. Buber kavramsallaştırdığı *Ben-Sen* ilişkisiyle bu yaklaşımı eleştirmiş, ortaya yeni bir alternatif koymuştur. Gadamer de hermeneutik geleneğe *Ben-Sen* ilişkisini anlama-yorumlama etkinliklerinde alımladığı Platonik diyalogların karakterine uygun bulmuş ve kendi oluşturduğu felsefi hermeneutikte kullanmıştır. Hem Buber'in hem Gadamer'in felsefi tutumları öteki'ne yaklaşımda önemli ahlaki açımlar sağlayabilecek özelliktedir. Bu yaklaşımlar ahlaki aynı zamanda kuru kuralların ötesinde ötekiyle diyaloga dayalı bir muhabbete dönüştürmüşlerdir. Belki de modern dönemde yabancılaşmanın doruk noktasına vardığı insan-insan ilişkisinde, ahlaki, bir diyalog ve içtenlik olarak düşünen bu tür yaklaşım ve kavramsallaştırmalara şiddetle ihtiyaç vardır.⁵⁹ Farklılığın ve tüketilemezliğin öne çıkarıldığı Levinasçı etik anlayışın, Batı felsefe geleneğinin başkılığı (sonsuzluğu) göz ardı ettiği ve onu aynılık, bütünlük ve içkinlik kategorileri yoluyla ontolojiye indirgediği rasyonel kavrama projesine karşı bir meydan okuma yaklaşımından beslenmektedir. Bu doğrultuda Levinas için 'etik' tüm felsefenin kendisinde temellendiği bir 'ilk felsefe' olarak konumlandırılırken, bilinemeyen ve koşulsuz olarak karşılanan (kabul edilen) 'başkası' da konukseverliğin aporetik olanağı olarak kendisini göstermektedir. "Aynı, Başka'yı, onu bir tema (yani varlık) haline getirmeksizin kendini sorgulayarak konuk edebilir mi?"⁶⁰ Bu doğrultuda Levinas felsefesinde *başkası*'yla olan etik ilişkinin aşkınlığı, koşulsuzluğu ve sonsuzluğu içindeki konukseverlik olanağı açısından önem kazanmaktadır. *Başka*'yla kurulan ilişki, *Başka*'nın ilişkiye rağmen mutlak olarak kaldığı ve ilişkiye girerken bile kendini geri çektiği bir ilişkidir. Bu bağlamda Levinas bir özdeşlik felsefesi olarak Batı felsefe geleneğinin şiddete dönüşen totalitesinin karşısına bir sonsuzluk düşüncesiyle çıkmakta ve Varlık fikrinden yola çıkarak *Aynı*'nin içkinliğinden (ev sahibinin kendisine özdeşliğinden) kurtulmanın olanaksız olduğunu vurgulamaktadır. *Aynı*'nin totalitarizminden ve konukseverlik bağlamında ise evin sınırlarını (özdeşliğini) *başkası*'na kapatmasından; karşılıklılık ya da simetri yoluyla erişemeyeceğimiz, yani bir bakıma koşulluluk çemberleri içerisinde erişemeyeceğimiz *Başka*'nın indirgenemez orijinalliğinin (ayrımının) farkına vararak kurtulmak olanaklıdır. Bu indirgenemezlik, sorumluluktan kaçmanın olanaksızlığı olarak; *başkası*'nın yüz'ünde⁶¹ beliren sonsuzluğa işaret etmektedir.⁶²

⁵⁹ Ulukütük, a.g.m. s. 138.

⁶⁰ Levinas, Emmanuel "Aşkınlık ve Yükseklik", çev. Hakan Yücefer, Zeynep Direk, *Sonsuza Tamkılık*'ın içinde, haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Metis Yay, İstanbul 2003, s. 126.

⁶¹ Levinas için Yüz her ilkeye, düşünceye ve anlama öncel olandır, o anlamlılığın kendisi, bütün anlamların anlamıdır. Kendisini konukseverlik, selamlama, dostluk, aşk, sorumluluk ve yerine geçmede gösterir. Fakat Yüz, görünür kılınamaz tekilliğinde her zaman yoksunluğun, sefaletin, yaralanabilirliğin ve kınlanlığın yüzüdür. İlgiye, cevaba ve kendisi için kaygılanılmaya gereksinim duyar. O, yaşamın en radikal deneyimini insana açar ve bir daha hiç kapanmayacak şekilde büyür. Bu büyüyen varoluş karşısında özne sonsuz sorumluluğa tabidir, *başkası* karşısında en edilgen edilgenliğin koynunda uyumaya başlar. Hatta bu tabi-olma durumuna çoğunlukla bir eziyet, ızdırap ve yaralanma eşlik eder.

Bu nedenle 'Tanrı'yla ilişki', sadece başkasının yüzüyle ilişkide mümkündür; bunun dışında Tanrı'nın varlığından söz etmek 'dinin dinselliği'nin anlamını gözden kaçırmak olur. Bu anlamda 'dini', sadece 'Tanrı ile benim' aramda bir ilişki gibi düşünmek yanlıştır.⁶³ Daha radikal anlamda ise Tanrı'nın izi, başkasının yüzünde gizlidir. Eğer, Tanrı'nın izinden gitmek istiyorsanız, sizden olmayanların yüzüne bakma cesareti gösterin. Onların, gözlerinin içine bakarak konuşma cesaretiniz varsa, o zaman sizin Tanrı'nın izinde olduğunuz söylenebilir. Sadece, kendi yurttaşlarına, dindaşlarına iyi olan insanın, etik-ahlaki varlığından söz etmek mümkün değildir. Ahlak, tam da bizden olmayan insanlar için söz konusu olabilecek bir şeydir der Levinas.

Derrida'nın sözü edilen koşulsuz konukseverlik fikri köklerini Levinas'ın konukseverlik etiği düşüncesinden almaktadır. Bu nedenle burada kısa da olsa Levinas'ın konukseverlik etiğinden, onu Kant'ın etik anlayışıyla karşılaştırarak söz etmek yerinde olacaktır. Öncelikle her ne kadar Kant'ın bahsettiği konukseverlik hukuku onun düşüncesinde son kertede bir ahlak yasasına bağlansa da Kant için konukseverlik etiğinden söz edilemez. Zaten burada Levinas'ı radikalleştiren tam da ahlak anlayışının temelini konukseverlik kavramını koymasıdır.⁶⁴ Bu konukseverlik etiği Kant'taki gibi akla dayalı, öznenin sınırlarında kalan bir ahlak anlayışı değildir.⁶⁵ Zira salt rasyonel anlamda nesnel bir zemin etik dahası ben-sen ilişkisine götürmez bizi. Levinasçı etik Kant'ın etiğinden ilk olarak aldığı kaynak konusunda ayrılır. Artık akıldan gelen bir yasa ve evrensellik söz konusu değildir. Levinas'da bu evrensellik başkasından gelir, soyut bir prensipten (Kant'ın kategorik buyruğundan) değil.⁶⁶ Ona göre ahlak başkasının yüzüyle karşılaşmamızdır. Burada artık soyut bir yasaya boyun eğme yoktur. Ahlak başkasının yüzünde uyanır. Levinas bize başkasının yüzüyle karşılaşmadaki şoktan bahseder. Bu şok ahlakın uyanmasıdır. Öyleyse Kant evrensel ve soyut bir ahlaki yasadan bahsederken, Levinas başkasının ağırlanmasından, karşılanmasından uyanan ahlaktan bahseder. Bu ahlak ilkesini dış bir kaynaktan

Kendi varlığının bu ağırlığını kaldırabilmelidir ve başkası için, başkasına sorumlu olmaktan hiçbir zaman geri durmamalıdır. Hayati öneme sahip olan tek şey budur. Volkan Çelebi, "Giriş", *Mono Kusursuz Labirent, Levinas Özel Sayısı*, Ed. Volkan Çelebi, Sonbahar, 2010, Sayı: 8-9, İstanbul 2010, s. 14; Levinas, "Başka'nın İzi", Çev. Erdem Gökyaran, *Sonsuz'a Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yay, 2003, s. 129-146.

⁶² Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", s. 120; ayrıca bkz. Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", Çev. Özkan Gözel, *Sonsuz'a Tanıklık*, Metis Yay. İstanbul 2003; Levinas, "Başka'nın İzi", s. 129-146; Levinas, "Özgürlük ve Buyruk", Çev. Hamdi Özyel, *Tezkire*, sayı:38-39, Vadi Yay. Ankara 2005; Levinas, "Etik ve Sonsuz", Çev. Özkan Gözel, *Sonsuz'a Tanıklık*, Metis Yay. İstanbul 2003; Levinas, Emmanuel, "Aşkınlık ve Yükseklik", Çev. Hakan Yücefer, Zeynep Direk, *Sonsuz'a Tanıklık*'in içinde, Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Metis Yay, İstanbul, 2003.

⁶³ Direk, Zeynep, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2005, s. 204-205.

⁶⁴ Tunç, "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde", s. 487.

⁶⁵ Tunç, a.g.m. s. 487.

⁶⁶ Tunç, a.g.m. s. 487.

alır, iç kaynaktan değil.⁶⁷ Öyleyse Levinas'da ahlak bu yüz ile karşılaşmadaki bir cevaptır. Hiçbir şey irade gereği ahlaki olamaz. Özne ahlakiliğini akıl yolu ile değil başkası yoluyla keşfeder. Aynı şekilde Kant'ın öznesi otonom ve sonlu iken, hiçbir yabancıya, insana ya da Tanrı'ya boyun eğmezken, Levinas bu öznenin otonomluğuna övgüyü paylaşmaz. Yani Kant'ın aklın otonomluğunu öne çıkartan bir etik yerine heteronom bir etikten bahsedilir. Çünkü etiğin başlangıç noktası artık başkasıdır. Etik de, felsefe de başkasının konukseverlikle kabulünden geçmektedir.⁶⁸ Bu konukseverlik yasanın gücünü değil, başka'nın etik yansımaya dayanır.

Levinas'ın etik öncelikli felsefesinin bizi getirdiği noktadan sonra Derrida'ya dönmemizin zamanı gelmiştir artık. Derrida probleme temel postulatlarla başlar: a) "İnsanseverlikle değil, hakla ilgileniyoruz." b) "Dünya vatandaşlığı hakkı, genel geçer konukseverlikle sınırlandırılmalıdır."⁶⁹ Derrida konukseverliğin düşünce üzerindeki, bu yolla etik ve politik alan üzerindeki işleyişini ele alırken, öncelikle "daha konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz"⁷⁰ diyerek bir giriş yapmaktadır. Derrida'cı düşünme biçimi olarak yorumlanabilecek bu yaklaşım, eşikte durarak eşiğin açmazlarını, yani eşiğin sınırlılıklarını (koşullarını) ve sınırsızlıklarını (koşulsuzluğunu) gösterme biçimidir.⁷¹ Düşünür bu ifadenin birçok olanaklı anlamı üzerinden konukseverlikteki içsel çelişkiye ve olanaklılığının koşulu olarak olanaksızlığının koşulunu öne çıkaran aporetik yapıya –belki yapısızlığa demek daha doğru olabilir– vurgu yapar. Bu açıklama, konukseverliğe ilişkin olarak 'davet etmek', 'ağırlamak', eşiğin ve 'kendi evinin efendisi' iken 'kendi evinde' ağırlamak sözlerinden oluşan bir sözcük dağarcığı kullanılarak yapılır.⁷² "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 veya barındıran ya da iltica hakkı verenin patron, evin efendisi olarak kalması, kendi evinde kendi otoritesini koruması, dolayısıyla konukluk yasasını evin, *oikonomia*'nın yasası, 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 olumlamasıdır".⁷³ Derrida'nın "ötekine yer açacak art alanları yaratmaya

⁶⁷ Tunç, a.g.m. s. 487.

⁶⁸ Tunç, a.g.m. s. 487.

⁶⁹ Derrida, Jacques, "Konuksev(-er-/mez-)lik (Hostipitalité)", Çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, *Pera Peras Poros: Jack Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma*'nın içinde, İstanbul, Yapı Kredi Yay, 1999, s. 3.

⁷⁰ Derrida, "Konuksev(-er-/mez-)lik (Hostipitalité)", s. 51.

⁷¹ Bkz. Evink, Eddo, "Patočka ve Derrida: Sorumluluğun Açmazları", Çev. Ekrem Ekici, *Cogito, Derrida Özel Sayısı*, Sayı: 47-48, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2006, s. 256-269.

⁷² Derrida, a.g.e. s. 51.

⁷³ Derrida, a.g.e. s. 48.

çalıştığı”⁷⁴ konuksev(-er/-mez)lik *aporiasının* politik okunuşu, “göçmenlere ve mültecilere nasıl davrandığımız”⁷⁵ sorusuyla ilgili bir iz sürmeye dönüşür. Metne göre, “Daha konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz.”⁷⁶ Işıklı’nın yerinde tespitiyle gayri ihtiyari olarak, Derrida’nın, bu sözü Modern Batı Medeniyeti için söylediği düşünülür. Konukseverlikle tanınmış Doğu toplumlarında, örneğin Türkiye’de konukseverliğin koşulları, Türkçenin konuksev(-er/-mez)lik *aporiasının* nasıl düğümlendiği/çözümlendiği üzerine yeterince durulmamış görünmektedir. Örneğin 2011 yılından beri 2 milyon 800 bin mülteciye ev sahipliği yapan bir dil ve toplumda, mültecilerin hem fiziksel hem de metafiziksel şiddet ve dışlanmanın aşırı uçlarından korunma, üç günlük misafirlik bu zaman zarfında aşılmasıyla başışlanabilme ve evin içinde dolaşmak izni taleplerinin hoşgörüsüyle karşılanma durumları yeterince çözümlenebilmiş değildir.⁷⁷ Mesela eşikteki yabancıya konukseverliği hissettiren, belki de bir davetin başlangıcı gibi hissedilen bir soru hep var olmuştur: “Kimsiniz?” Türkçede, kapı dışındaki; fakat içeri girmeyi talep eden kişiye yönelik bu soru “Kim o?” biçiminde sorulur. Dışarıdakinin cevaplama istenen “Kim o?” sorusu, ben-sen karşıtlığı içermez; ben ve senin dışında üçüncü şahıs kipinde sunulur. İlgisiz üçüncü şahıs, bizimle ilişki veya iletişim kurmaya çalışır. O henüz dost veya düşman değildir. “Dost bellidir, düşman bellidir” Türkçede. Derrida’nın sorduğu “Sen kimsin?” ya da “Siz kimsiniz?” sorusu içeri ve dışarı arasındaki, ben ile sen arasındaki ayrımı mutlaklaştırmadan önce kapı eşliğindeki çoktan karşıt-öteki olarak konumlandırmıştır. Soruyu soran (sâil), sadece kimlik soruyor gibi duruyor; fakat tanınmayan bir yabancıyla karşılaştığında “şimdi ve buranın” sahibi olduğunu da bildiriyor. Sâil, “şimdi-burada” durur ve burada soru sorma salahiyetine sahip olan kimsenin kendisi olduğunu ilan eder. Kapının dış tarafındaki yabancıya yöneltilen soruda sâil, “Şimdi-burada, durduğun sınırın berisinde egemenlik bana ait.” diyor. Sâilin sorucu olarak buna hakkı var: “Peki, siz kimsiniz?” Soruyu sorma imkânı, “Peki”de ifade bulur. Öncesinde yabancı, kendini misafir olarak tanımlama sürecini başlatan bir girişimde, bir iletişim teşebbüsünde, bir izin talebinde zaten bulunmuştur. Bunun üzerine, “Peki” diye başlanabilmiştir. Derrida, “Peki, siz kimsiniz?” diyebilir, böylece eski bir imkân olan evinde bulunma, fiilen edimselleşme sürecine girmiş olur.⁷⁸ Işıklı’nın bu analizleri ve tespitleri Derrida’nın konuksev(-er/-mez-)lik düşüncesinin bizim dünyamızda ne anlama geldiğini anlamlandırabilecek imkânı da sunmaktadır. Bu imkân Yabancı/Öteki/Misafir/Konuk/Sığınmacı/Mülteciye karşı teolojik, etik ve politik

⁷⁴ Çoban, F. “Bir giriş: Derrida’nın Hayaletlerinden Marks’ın Hayaletlerine”, *SDÜ, Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 35, 2005, s. 156.

⁷⁵ Stocker, Barry, “Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik”, Çev. Özge Ejder, *Cogito Dergisi, Derrida Yaşamı Yeniden Düşünürken*, Sayı: 47-48, 2006, s. 334- 347; Derrida, Jacques, “Şiddet ve Metafizik”, Çev. Zeynep Direk, *Cogito, Derrida Özel Sayısı*, Sayı: 47-48, İstanbul, Yapı Kredi Yay, 2006, s. 62- 160.

⁷⁶ Derrida, “Konuksev(-er/-mez-)lik (Hostipitalité)”, s. 51.

⁷⁷ Işıklı, “İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu”, s. 61.

⁷⁸ Işıklı, a.g.m. s. 62.

yaklaşımları kendi dilimiz ve dünyamızda da nasıl anlamlandıracağımız noktasında da önemli ipuçları sunmaktadır.

Yabancı/Öteki/Misafir/Konuk/Sığınmacı/Mülteciye Karşı Teolojik, Etik ve Politik Yaklaşımlar: Ama Hangisi?

Karşımızda bizden olmayan, başkası, öteki, o/sen durmaktadır. Burada bir karar vermemiz gerekiyor. Bizden olmayana, başkasına, ötekine, o/sen'e göre/karşı tavrımız ne olacak? bir karar vermemiz gerekiyor bu noktadan sonra. Ancak hemen belirtelim ki burada karar verilemez olana karar vermek, ancak olay anında tümüyle kişisel bir fail olma durumunu üstlenmeyle çözümlenebilir.⁷⁹ "Mülteciye kapıyı açmalı mıyız yoksa onları dışarıda mı bırakmalıyız? İltica eden ile ev sahibi arasındaki bir olay anında karşılıklı olarak karar verilecek, biricik karar vermeyle bu kararsızlık anından kurtulabiliriz. Buradaki olasılık genliğini çökertecek özgür seçim, ikilemler ve çoklu *aporialar* arasında kalmış biri için geçerlidir. Bu fail, dilimizde dendiği gibi, sınırları ayan-beyan belli olmayan bir durumda seçim yapabilme yeterliliği olan birinin yani *akıl-baliğ* birinin seçimidir. Belig akıldaki temyiz gücü, Derrida'nın dilinde yazılan "ben ve öteki" arasındaki saltık ayrımın ürettiği ikilemi aşmaya yetmez; fakat doğru ile yanlış arasındaki *müteşabih* alanda bulunursa kararverilemezlik bir çırpıda kırılır; olasılık genliği tekil duruma çöker. Derrida'ya göre bu müzakere nasıl sonuçlanırsa sonuçlansın, tekil müzakereden tümel kaideler çıkarılamaz. Bununla birlikte müzakereyi yönlendiren kültürel kodlar, psikanalitik sağaltımdaki gibi, farkına varıldıkça kendiliğinden çözülür: konuksev(-er/-mez)lik aporiasından konukseverlik veya konuksevmezlik lehine bir tercihle bu başarılıdır. Ayrıca bu çözüme her hâlükârda yerellik bulaşır."⁸⁰ Yani tarihsel öznelliğimizin farklılıkları ve kendine özgümlükleri. Bu kendimize özgümlük içinde mülteciye kapımızı açmak ya da açmamak arasında bir noktada, sarp yokuşun eşliğinde duruyoruz. "Bir yabancı olan mülteciyi kabul etmek ya da etmemek; eşit düzeyde buyurgan iki yasa arasındaki bir antinomi ve gerilim durumu yaratır: Karşıtlık içermeyen bir gerilim. Gerilim, bir kutbunda misafirseverlik, diğer kutbunda misafirsevmezlik taşır. Naas'ın yorumladığı gibi, "Konuk olmaya yaraşır tek konuk, davetsiz misafirdir"⁸¹. Yani öngörülemeyen, planlanamayan, politik hesapların nesnesi yapılamayan. "Mültecilik, gerilimi harekete geçiren davetsiz kişiyle ilgili olsa da karşıtlık içermeyen tarzda misafirlik ile misafir etme arasındaki düşünce sisteminden kaynaklanır. Bir yanda savaş veya sürgün gibi aktüel bir olay ve gerçek bir iltica talebi, diğer yanda misafirlik ve mültecilik koşullarının kültürel kodları ve politik düzenlemeler yer alır. Derrida için "konukseverlik kültürün esasıdır."⁸² Kültürel düşünce biçimi kendi içinde

⁷⁹ Işıklı, a.g.m. s. 67.

⁸⁰ Işıklı, a.g.m. s. 67.

⁸¹ Naas, Michael. "'Alors, qui êtes-vous?' Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu", Çev. Elis Simson, *Cogito, Derrida Özel Sayısı* içinde, Sayı: 47-48, İstanbul 2006, s. 248.

⁸² Işıklı, a.g.m. s. 63.

koşullu bir koşulsuzluk içermemiş olsaydı, mültecisev(er/mez)lik söz konusu olmazdı. Hem sevme hem de sevmeme olarak sözcükteki özdeşizliğin kökeni; koşullar, tanımlar ve kararlar bağlamına etik, politik ve felsefi alana transfer etmeye müsaittir. Örneğin, Türkçede dendiği gibi, misafir; ev sahibinin emir kuludur, umduğunu değil, bulduğunu yer.”⁸³ Ancak bu misafirin edilgen bir nesne olması anlamına gelmez, kendine has farklılığının izharı olarak anlaşılmalıdır. “Misafir, kimlik sorulmadan kabul edilen, başkaca söylenirse “Kimsin?” sorusuna verdiği “misafir” ya da “Tanrı misafiri” cevabıyla kimlik edinen fakat daha önce olmadığı bir şeye dönüşen kişidir. Yolcu ve yolda iken sınıra gelince misafirlik koşullarıyla karşılaşandır. Evinden uzakta olandır. Uzaklığın sonsuz yakınlıktaki komşu iki nokta kadar oluşu burada anlamsızdır. Mülteci kendi sınırlarını aşan ve başka bir sınıra dayanandır. Ve sınırlar, içerideki yaşam koşullarının farklı olduğu anlamına da gelir. Sınırı “Tanrı misafiri” kimliğiyle aşan mülteci, içerideki tüm düzenin tanrısallığını kabul etmiş de olur. Tanrı misafiri, ev sahibinin misafiridir. Mülteci, “Kim o?” sorusuna “Tanrı misafiri.” cevabı verdiğinde, ev sahibini kutsamış olduğunun, tanrısallaştırdığının idrakindedir: Sahip... Çok kritik bir durumla karşı karşıyayız: Temellük edilen bir misafirden, bir memlûkten bahsediyoruz. Menkul ya da gayrimenkul olan bir mülkten, bir mülk üzerine temellükten bahsediyoruz. Mülk ile temellük arasındaki ilişkiyi, kültürel düşünce kodlarımızla birleştirdiğimizde anlamsızlık ve mültecinin kritik durumu biraz daha netleşir: Üzerinde mülkiyet hakkında sahip olduğumuz şeylerdir mallar; onlara sahip oluruz. Ve bu sahiplik geçici bir süre içindir fakat melik için dünyevi varoluşunu devam ettirmesinin olmazsa olmaz koşuludur. Ne de olsa mal, canın yongasıdır. Karşılıklı koşullar, mantık terminolojisiyle söylediğimizde, “karşılıklılık koşulu” yani “ancak ve ancak”. Ev sahibi olmak ancak ve ancak misafir kabul etmekle mümkündür. Sahipliği deneyimlemek ve efendiliği tatmak istiyorsa, onu kabul etmeli ve ona yediğinden içtiğinden ikram etmelidir. Cimri sahibin kölesi açıktan ölürse ona kim efendi diyecek! Evlerimizdeki misafir odalarının etik statüsü böylece beliriverir. Misafir odaları sayesinde, evde henüz yokken bile var olan kişiye misafir denir. Misafir odaları, her daim gelebilme ihtimali olan biri; fakat henüz veya hâlâ gelmemiş biri tarafından işgal edilmiş alanlardır. Evlerimizin en nadide köşesi, bölmesi, mahrem alan içinde inşa edilmiş yabancı konaklama mekânları, içimizde bir yabancıya karşı duyduğumuz bir boşluk, ihtiyaç ve beklentinin göstergesidir. Misafir bu yüzden de tanrısaldır. Her daim evde varlığını hissettirir. O salt bir gelme ihtimalinden ziyade her an gelebilir olandır. Her an gelebilir olmaya karşı bu tarz bir konumlanış Derrida’nın “beklenmedik olaya karşı hoşgörüyü hazır olma” ifadesinde karşılığını bulur.⁸⁴ Eğer konukseverlik olayın teşhirine, herhangi bir bilgi veya tanışıklıktan önce Öteki’ne koşulsuz bir açılmaya dayanıyorsa, evimize veya ülkemize buyur ettiğimiz kişinin dost mu düşman mı olduğunu, bize faydasının mı dokunacağını

⁸³ Işıklı, a.g.m. s. 63.

⁸⁴ Işıklı, a.g.m. s. 63.

yoksa zarar mı vereceğini, yardım mı yıkım mı getireceğini asla bilemeyiz – hatta bilmemeliyiz. Konukseverlik, Derrida'nın önerdiği gibi ancak bu riskin – bize, ailelerimize, ülkelerimize, hatta tam da bunları tanımlamamızı sağlayan özdeşlik ilkesine yönelen bir riskin bedeline kadar genişletilebilir.⁸⁵ Öte yandan misafirperverliğin koşulu, her kim olursa olsun onu evine alabilme cesaretine sahip olmak, sınırların ve mahrem alanın geçilmesine izin verme yükümlülüğünü kimlik dahi sormaksızın üstlenmektir: Dilimizdeki meşhur bir dizede davet, “Gel, gel, ne olursan ol yine gel/İster kâfir, ister Mecusi/İster puta tapan ol yine gel!” diye başlar fakat “Ya olduğun gibi görün ya görüldüğün gibi ol!” koşulunu koyarak devam eder: Davet etmeye müsait olma hali. İşte, misafirperverliğin başlangıcı rasyonel olmadığı gibi, süreci de pratik değildir.”⁸⁶ “Gel, gel, ne olursan ol yine gel!” ile “Ya olduğun gibi görün ya görüldüğün gibi ol!” koşulları ev sahibinden misafire yönelik buyurgan ifadeleri değil, birlikte yaşamının etik kodlarının izlerini verir. Türkiye'deki vatandaşlık ve misafirlik (yabancı-mülteci) anlayışının, vazife/görev pratikliğinde yürütüldüğü ön kabulünden hareket ederek, vatandaş-misafir olguları üzerinde durmak, madun-mültecilerin konumlarını anlamlandırmada önemli bir noktadır.⁸⁷ Vazife temelli misafirlik ve vatandaşlık anlayışında her iki gruba dâhil olanlardan belirli davranışları sergilemeleri beklenir. Misafir; dışarıdan gelen, geçici olandır oysaki vatandaş; ev sahibi, ulusal aidiyeti olandır. Ev sahibi ile misafirin ortak paydası, vazifelerinin olmasıdır. Her iki durumda da beklentiler ve sorumluluklar vardır: Misafirden beklenen fazla rahat davranmamak, misafirliği gereğinden fazla uzatmamak, ev sahibi hakkında yerli-yersiz yorumlarda bulunmamak, verilenle yetinmek (bir anlamda “misafir umduğunu değil bulduğunu yer” anlayışı), kurulu düzeni bozmamakken vatandaştan beklenenler ise vergi vermek, yasalara uymak, toplumsal düzeni bozmamak, erkekler için askerlik görevini yerine getirmektir. Türkiye'de “misafirperverlik” tarihsel arka planı olan, popüler toplumsal değer imgeleri arasındadır. Gelen yabancı'nın uzun süre kalması ile orantılı olarak gelenlere geçici oldukları, hem yasal zeminde hem de gündelik hayatta çeşitli şekillerde hissettirilmektedir.⁸⁸ Ancak artık misafirlik söylemini de yeni durumlara göre yeniden tartışmanın zamanı gelmiştir.

Sivil toplum kuruluşlarının yeni duruma karşı yeni pratikleri yeni tartışmaların neler olacağını da göstermektedir. Madun-mültecilerin karşısında mevcut vatandaşlık haklarının sorgulanması ve ülkenin sosyal devlet mekanizmalarının aksayan yönlerinin ifadesi olarak ‘sosyal yük ve tüketici’ gibi görülmeleri, egemenle sorgulayıcı ilişki biçimini daha da genişletmektedir. Bu ilişki biçiminde uzun süreli misafirlikte sosyal yük olarak görülmeye başlanan mülteciler ulus-devletlerin yasal yükümlülüklerinin dışında evrensel ve farklı

⁸⁵ Naas, “‘Alors, qui êtes-vous?’ Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu”, s. 246.

⁸⁶ Işıklı, a.g.m. s. 63.

⁸⁷ Bkz. Kirişçi, K. *Misafirliğin Ötesine Geçerken: Türkiye'nin “Suriyeli Mülteciler” Sınavı*. Çev. S. Karaca, Brookings Enstitüsü & Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK). Ankara 2014.

⁸⁸ Altıntaş, “Davetsiz Misafirler: Türkiye'deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri”, s. 261.

ideoloji tabanına sahip sivil toplum kuruluşlarınca da desteklenmektedir. İnsaniyetçi STK'lar aracılığında farklı kademelerde gerçekleşen bu yardımlar ile misafirlerin 'yardıma muhtaç yabancı'lıkları afişe edilmektedir. İnsani(yetçi) örgütlerin çalışmalarında (yardım çalışmaları/kampanyaları) insan hayatı kutsal olarak –yani öldürülebilir ama kurban edilemeyen hayat olarak- algılanıyor ve sırf bu sıfatıyla bir yardım ve koruma nesnesi olarak görülüyor.⁸⁹ Madun-mültecilerin sağlık, barınma, çalışma, eğitim ve benzeri temel gereksinimlerinin karşılan(a)maması veyahut kısa vadeli geçici çözümlerle gideril meye çalışılması; onları "her açıdan yardıma muhtaç ve toplumun geri kalanından soyutlanmış olarak"⁹⁰ yoksunlukları daimileştirilerek, yok-sanmalarının kalıcı hale getirilmesi tehdidi söz konusudur. Ayrıca madun-mültecilere yönelik sosyal sorumluluklar ve entegrasyon süreci yerel yönetimlere, STK ve "dost aileleri programı" aracılığı ile devlet-ten azade topluma devredilmekte, böylelikle devlet denetleyici vasfına bürünmektedir.⁹¹ Madun-mültecilerin hak ve sorumluluklarının toplumsal duyarlılık mekanizmalarına devredilmesi, "yardıma muhtaç"lıklarını devlet kanalı ile kalıcı hale getirilmesinde bir adım daha atılmasına imkân sağlamaktadır. Hayır kurumları ve STK'lara bağımlı duruma getirilmeleri, madun-mültecilerin toplumun diğer kesimlerinden soyutlanarak dışlanmasını veyahut mevcut toplumsal yapıda "acıma" duyumsallığında bir "marjinalleştirme"ye doğru adımlar atılmasına neden olmaktadır.⁹² Onlar, "yerli yoksullarla benzer statüde tutulup gıda ve giyim yardımı alırlar"⁹³ Madun-mülteciler ilk zamanlarda diğer insanlar ve yetkililerce, mazlum, mağdur, yardıma muhtaç, yardım edilmeye değer ve "devletsiz" insanlar olarak görülmektedir. Fakat, onların büyük ölçüde transit ülke olarak gördükleri Türkiye'de kalış sürelerinin uzaması ve bu uzamaya paralel madun-mültecilerin çay ocağı, emniyette tercümanlık, İngilizce öğretmenliği⁹⁴ hamallık ve benzeri işlerde çalışmaları, egemen yapı içerisinde "sermayenin kodlarını çiğnerken dahi ona uyan ve bağlı olan ve fakat başka dünyada varoluş biçimlerinin de mümkün olduğunu gösteren bir –kurucu- dışarı ve eşik"⁹⁵ varlığını göstermektedir.⁹⁶ Demek ki, mültecilere karşı yapılan yardımların sadece "yardım"

⁸⁹ Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul 2013.

⁹⁰ Hazan. C. Jacob. "Geçmişten Geleceğe Zorunlu Göç: Mülteciler ve Ülke İçinde Yerinden Edilmiş Kişiler", S. Gülfer İhlamur-Öner, N. Aslı Şirin Öner (Der.), *Küreselleşme Çağında Göç, Kavramlar Tartışmalar* içinde İletişim Yay, İstanbul 2012, s. 183-197.

⁹¹ Baklavacıoğlu, Ö. Nurcan, *İltica Alanında Dolaylı Sınırdışı Pratiği Olarak Entegrasyon*, Çelebi, Özlem, Özçürümez, Saime, Türkay, Şirin (Ed.). İltica, Uluslararası Göç ve Vatansızlık: Kuram, Gözlem ve Politika -Yayımlanmış seminer bildirimleri-, UNHCR (Birleşmiş Milletler Mülteci Örgütü), Ankara 2011, s. 357-373.

⁹² Bkz. Aytan, Ali, *Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-sosyolojik Bir Araştırma*, İz Yay. İstanbul 2013, s. 67-71.

⁹³ Baklavacıoğlu, *İltica Alanında Dolaylı Sınırdışı Pratiği Olarak Entegrasyon*, s. 357-373.

⁹⁴ TBMM İnsan Hakları İnceleme Komisyonu, *Türkiye'de Bulunan Mülteciler, Sığınmacılar ve Yasa Dışı Göçmenlerin Sorunlarını İnceleme Raporu*, Ankara 2010.

⁹⁵ Erdoğan, Necmi, "Devleti 'İdare Etmek': Maduniyet ve Düzenbazlık", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 83, 2000, s. 8-31.

⁹⁶ Altıntaş, "Davetsiz Misafirler: Türkiye'deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri", s. 261.

olmak bakımından etik bir durumun kapsam alanına girmeleri gibi bir durum söz konusu olmamaktadır. Mülteci ile aramızdaki *kurucu- dışarı ve eşik*, etik ile etik-dışılığın da sınırı anlamına gelmektedir.

Sonuç

Birlikte ya da tüm farklılıklara rağmen beraber yaşamak kavramı, küreselleşen dünya düzenin hegemonyası altında kozmopolit bir yaşam süren modern insanlar için ekonomik faydalara haiz, siyasal zorunluluk ve gereklilik, kültürel ve toplumsal çeşitlenmenin imkânı olarak tasavvur edilmektedir. Fiziksel yakınlığın biyolojik varlığına beraber yaşamak denirken, aynı dünyanın ortak kaygılarına sahip ahlaki öznelerin beraber varlıklarına “hayat” denilir. Bu anlamda beraber yaşamak ahlaki kaygılara sahip olanların ideal hayat tasavvurlarını ifade eder. Beraber yaşamak soyut ve düşünsel dünya görüşünün hayat içinde kendinden olmayanlara karşı fiili olarak tezahür ve tecessüm etmesi demektir. Bir seviye, bir duruş ve iddia sahibi olmak demektir. Zira kendi dünya görüşünüzle ilgili varoluşsal ve ahlaki tahkiminiz ne kadar sağlam ise, sizden olmayanların dünya görüşlerine karşı o kadar özgüven içerisinde olursunuz. Kendinizle ilgili açmazlarınız ve çelişkileriniz varsa sadece sizden olmayanlara karşı kuşkulu ve güvensiz olmaz, sizden olanlara bile bir risk hatta tehdit olarak bakarsınız. Bunun için beraber bir hayat tasavvuruna sahip olmak bir seviye ve duruş meselesidir.

Bugünün dünyasında, masa başında çizilen haritalar, uluslararası siyasal çıkar kavgaları geniş ölçekte insanların yerlerinden-yurtlarından başka diyarlara göç etmelerine neden olmaktadır. Modern dünya paradoksal olarak ortaçağların başka diyarlara seyahat eden özgür insanlarına karşın başka diyarlara göç etmek zorunda kalan mülteci/mahkûm insanlar yaratmıştır. Dünya ölçeğinde hiç de azımsanamayacak miktarda doğduğu büyüdüğü yerlerden ayrılmakta zorunda kalan yersiz-yurtsuz insanlar ortaya çıkmıştır. Bu insanların hayatları demografik dengesizlik, ekonomik yük, demokratik hak meselelerine sığdıramayacak kadar önemli ve hayati bir meseledir. Birlikte yaşamak meselesi bugün özellikle yerinden yurdundan göç etmek zorunda kalmış insanlarla beraber yaşamak olarak tartışılmaktadır. Ancak bu tartışmalarda sayısal veriler, teknik açıklamalar, siyasi dengeler arasında bu insanların kendi iç dünyaları gözden kaçırılmaktadır. Beraber bir hayata sahip olmak sizin yurdunda göç etmek zorunda kalmış insanları kamplara hapsedmek ve onları şehrin varoluşlarında gettolaşmak zorunda bırakmak değildir. Zira Işıklı'nın ifadeleriyle; “Türkiye, mültecileri kabul ettiğinde, onlar için hem zorunlu ihtiyaçlarını tedarik eden hem ev sahibinin hışmı ve hoşnutsuzluğundan hem de dışarının tecrübe edilmiş geçmiş deneyimlerinin karanlık tehlikesinden koruyan bir sığınak hazırlar: Kamplar. Mültecinin kampta idare ve idamesi, konukseverliğin tahrik edilmiş nefret ve tedbir tarafından baskı altına alınmasıyla dumura uğrar. Mülteci, kampın dışına çıkarak girilen evin içinde serbestçe dolaşmadıkça konukseverlikle karşılanmaz sayılmaz. Mülteci

kampı, misafir odası hükmündedir. Kampın dışı yoksa konukseverlik de yoktur. İlticanın anlamı, ev içinde inşa edilir. Mülteci kampta kaldığı müddetçe ne mülteci konukluğu ne de yerel toplum ev sahipliğini deneyimleyebilir. Mülteci için kampın ereği, bütün vatan sathıdır. Mülteci kampta kaldığı müddetçe mülteci olamaz. Çünkü mülteci, iltica talebi konukseverlikle kabul görmüş kişidir. Konukseverlik, evin içinde hoş görülmeyi de içerir.”⁹⁷ Yediğinden yedirmek, giydiğinden giydirmek, haliyle hâllenmek demektir. Siyasal ve hukuki dengeler onların hayatlarını yasalara hapsedebilir, bedenlerini belli mekânlara sıkıştırabilir, ama o yurdun insanların böylesi tutumlara sahip olması o yurdun ahlaki seviyelerini/seviyesizlikleri dışa vurur.

Berber yaşamak meselesi bugünün dünyasında Doğu ve Batı üzerinden tartışılmaktadır. Zira Doğu halkları birer cehenneme çevrilmiş yurtlarından aslında hiç de gönüllü olmadıkları Batı’ya doğru göç etmek zorunda kalmaktadır. Ancak Batı’nın gözünde dün olduğu gibi bugün de göçmenler demografik dengesizlik ve ekonomik yük olarak görülmektedir. Teorilerinde “öteki”yle yaşamak ekonomik faydalara haiz, siyasal zorunluluk ve gereklilik, kültürel ve toplumsal çeşitlenmenin imkânı olarak dile gelse de pratikte “yeteri kadar ekonomik fayda taşımayan” hiçbir göçmenin kendi diyarlarında yaşamalarına imkân yoktur. Çünkü söz konusu göçmenler olduğunda halkından yöneticilerine konuşulan şey sayı ve paradır, insan ve hayat değil. Hâlbuki yerinden-yurdundan göç etmek zorunda kalmış insanlarla beraber bir hayata sahip olmak ne ekonomik imkân meselesi ne de siyasal denge sorunudur. İnsani ve ahlaki bir seviye ve duruş meselesidir.

Çalışmamızı bir teklifle bitirmek istiyorum. İnsani anlamda yaşadığımız mülteci/sığınmacı/göçmen krizine karşın konukseverlik, hayırseverlik ve hakseverlik merkezli üç yaklaşım biçimini değerlendirdik. Ahlaki ve insani olanın hangisi olduğu konusundaki teklifleri ve analizleri ele aldık. Satır aralarında düşünsel duruşumuzu parçalı ve fırça darbeleriyle kısmen ifade etsek de kapsamlı bir ve görece açık bir perspektif ortaya koymadık. Ancak bu kadar analiz ve değerlendirmelerden sonra bir tez/iddia ortaya koymamız gerekmektedir. Bana göre konukseverlik, hayırseverlik ve hakseverlik aslında birbirlerinin anti tezi yaklaşımlar ve tavır alışlar değildir. Üçü de ahlaki ve insani duruşun pratikte hayat bulmasının farklı imkânlarından ibarettir. Söz konusu olan hangisini benimseyeceğimiz değildir. Hangi yaklaşımı kimin yapacağıdır. Görebildiğim kadarıyla mülteci/göçmenlere yönelik pratikte bir şeyler yapma imkânına sahip üç aktör var: Sivil toplum kuruluşları, halk ve devlet. Benim teklifim, sivil toplumun evrensel kozmopolitanizmin ve sivil ruhun bir gereği olarak konuksever bir yaklaşımı benimsemesi, halkın gerçek bir özne olarak etik otonomi ve otantikliğin bir yansıması olarak hayırsever yaklaşımı benimsemesi ve devletin ise nesnel hukuki normlar içinde haksever bir yaklaşımı benimsemesidir. Böylesi bir

⁹⁷ Işıklı, a.g.m. s. 72.

yaklaşım stratejisi konukseverliğin genişlemesine, hayırseverliğin sürdürülebilmesine ve hakseverliğin yaptırım gücüne ulaşmasına sağlayacaktır. Aksi halde devlet hayırseverlik içinde rol karmaşası, sivil toplum hakseverlik içinde sivil ruhunu kaybetmesi halk ise konukseverlik içinde dayanma gücünü ve motivasyonunu kaybetme tehlikesi içinde olacaktır.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Adnan, “İnsanlık Onurunu Koruma ve Kıрма Arasında Hayırseverlik Anlayışı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 56-77.
- Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul 2013.
- Akalın, A. “Açık, Döner, Mühürlü Kapılar. İçinde, İhlamur-Öner”, S. G. ve Şirin Öner N. A. der. *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar, İletişim* Yay. İstanbul 2012, s. 89-106.
- Alam Choudhury, Masudul, “İnsan Potansiyeli, Saadet ve Hayırseverlik: Felsefi-Ekonomik Bir Araştırma”, *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek*, 2014, s. 181-222.
- Altıntaş, Safiye, “Davetsiz Misafirler: Türkiye’deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri”, *İdeal Kent*, Sayı 14, Ekim 2014, s. 252-276.
- Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları II: Emperyalizm*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay, İstanbul 1998
- Ayten, Ali, *Empati ve Din: Türkiye’de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-sosyolojik Bir Araştırma*, İz Yay. İstanbul 2013.
- Baysa, Hüseyin, “İslâm Hukukundaki Himaye Geleneği Muvacehesinde Mültecilik Sistemi”, *II. Ortadoğu Konferansları: Ortadoğu’daki Çatışmalar Bağlamında Göç Sorunu*, 28-29 Nisan, Kilis, Türkiye 2016.
- Benhabib, Seyla. *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Çev. Berna Akkıyal, İletişim Yay, İstanbul 2006.
- Bernasconi, Robert, “Levinas ve Ötekilik Politikası”, Çev. Zeynep Direk, *Tezkire*, 38-39, 2004.
- Buber, Martin, *Ben ve Sen*, Çev. İnci Palsay, Kitabiyat Yay. Ankara 2003.
- Buber, Martin, *I and Thou*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1958.
- Castles, S. ve Miller, J. M. *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2008.
- Chakrabarty, Dipesh, *Avrupa’yı Taşralaştırmak Postkolonyal Düşünme ve Tarihsel Farklılık*, Çev. İlker Cörüt, Boğaziçi Yay. İstanbul 2012.
- Chambers, Iain, *Göç, Kültür ve Kimlik*, Çev. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yay. İstanbul 2014.
- Çelebi, Volkan, “Giriş”, *Mono Kusursuz Labirent, Levinas Özel Sayısı*, Ed. Volkan Çelebi, Sonbahar, 2010, Sayı: 8-9, İstanbul 2010.

- Çoban, F. "Bir giriş: Derrida'nın Hayaletlerinden Marks'ın Hayaletlerine", *SDÜ, Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 35, 2015.
- Çotuksöken, Betül, "Kant'ta Barış Kavramı", *Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant*, Haz. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara 2006.
- De Vries, Hent, "Derrida and Ethics: Hospitable Thought", in *Jack Derrida and the Humanities, A Critical Reader*, edited by Tom Cohen, Cambridge University Press, (s. 172-192), 2001.
- Derrida, Jacques, "Konuksev(-er-/mez-)lik (Hostipitalité)", Çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, *Pera Peras Poros: Jack Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma'nın içinde*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, (s. 43-71), 1999.
- Derrida, Jacques, "Şiddet ve Metafizik", Çev. Zeynep Direk, *Cogito, Derrida Özel Sayısı*, Sayı: 47-48, İstanbul, Yapı Kredi Yay, 2006, s. 62- 160.
- Derrida, Jacques, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, İstanbul, Birey Yay, 2005.
- Direk, Zeynep, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", *Çağdaş Fransız Düşüncesi* içinde, Ankara, Epos, 2004, s. 133-156.
- Direk, Zeynep, "Konukseverliğin Düşüncesi", *Defter*, Sayı: 31, 1997, s. 11-36.
- Direk, Zeynep, "Levinas ve Kierkegaard: Etik ve Politika", *Baykuş*, Sayı: 1, İstanbul 2008, s. 141-164.
- Direk, Zeynep, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2005.
- Durmaz, Osman, *İslâm'da Mülteciler Hukuku*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2014.
- Duva, Özlem, "Evrensel Konukseverlik ve Haklara Sahip Olma Hakkı", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, 14-16 Ekim, Bursa 2010.
- Erdem, Selvin, "Göçün Bilimsel Anlatısı: Türkiye 'Akademiya'sının Suriyeli 'Mülteciler' ile İmtihanı", *Boğaziçi Üniversitesi, Avrupa Çalışmaları Merkezi, Öğrenci Forumu (AÇMÖF) Bülteni (CESSF) Bulletin Sayı: 5/Mayıs 2016*, s. 15-29.
- Erdoğan, M. Murat, *Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015.
- Erdoğan, M. Murat, *Türkiye'ye Kitleli Göçlerde Son ve Dev Dalga: Suriyeliler*, Erdoğan, M. M. ve Kaya, A. (der.) *Türkiye'nin Göç Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015.
- Evink, Eddo, "Patočka ve Derrida: Sorumluluğun Açmazları", Çev. Ekrem Ekici, *Cogito, Derrida Özel Sayısı*, Sayı: 47-48, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2006, s. 256-269.
- Gözel, Özkan. "'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Varlık ve Öte/ki", *Tezkire*, Sayı: 38-39, Vadi Yay. Ankara 2005.

- Gültekin, Ahmet Cüneyt, “Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı: 17, s. 13-34.
- Hazan, J. C. “Geçmişten Geleceğe Zorunlu Göç: Mülteciler ve Ülke İçinde Yerinden Edilmiş Kişiler”, İhlamur-Öner, S. G. ve Şirin Öner N. A. (der.) *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar, İletişim Yay.* İstanbul 2012, s. 183-197.
- İhlamur-Öner, S. G. ve Şirin Öner N. A. *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar, İletişim Yay.* İstanbul 2012.
- Işıklı, Şevki, “İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu”, *Marmara İletişim Dergisi, Mülteciler ve Medya Özel Sayısı –I*, Sayı: 24, 2015, s. 55-75.
- İçduygu, A., Erder, S. ve Gençkaya, Ö. F. (der.) *Türkiye'nin Uluslararası Göç Politikaları, 1923-2023*, Koç Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezi, İstanbul 2014.
- Kant, Immanuel, “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch” Trans. H.B. Nisbet, *Kant: Political Writings*, Ed: Hans Reiss, Cambridge University Press, 1994, s. 93-130; Türkçe Çevirisi: “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, Çev. Y. Abadan, S. Meray, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay. Ankara 1960.
- Kaya, Funda Gürsoy, “Hukuk Versus Politika Kısacasında İnsan Hakları”, *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, 14-16 Ekim, Bursa 2010.
- Kirişçi, K. *Misafirliğin Ötesine Geçerken: Türkiye'nin “Suriyeli Mülteciler” Sınavı*, Çev. S. Karaca, Brookings Enstitüsü & Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK), Ankara 2014.
- Kirişçi, K. ve Karaca, S. “Hoşgörü ve Çelişkiler: 1989, 1991 ve 2011’de Türkiye’ye Yönelen Kitlese Mülteci Akınları”, İçinde, Erdoğan, M. M. ve Kaya, A. (der.) *Türkiye'nin Göç Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015, s. 295-314.
- Körükmez, L. ve Südaş, İ. der. *Göçler Ülkesi: Alkışlar, Göçmenler, Araştırmacılar*, Ayrıntı Yay. İstanbul 2015.
- Levinas, Emmanue, “Fenomenolojiden Etiğe”, Çev. Özkan Gözel, *Sonsuz’a Tanıklık*, Metis Yay. İstanbul 2003.
- Levinas, Emmanuel, “Aşknlık ve Yükseklik”, çev. Hakan Yücefer, Zeynep Direk, *Sonsuza Tanıklık*’ın içinde, haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- Levinas, Emmanuel, “Başka’nın İzi”, Çev. Erdem Gökyaran, *Sonsuz’a Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yay, 2003, s. 129-146,
- Levinas, Emmanuel, “Özgürlük ve Buyruk”, Çev. Hamdi Özyel, *Tezkire*, sayı: 38-39, Vadi Yay. Ankara 2005.
- Levinas, Emmanuel. “Etik ve Sonsuz”, Çev. Özkan Gözel, *Sonsuz’a Tanıklık*. Metis Yay. İstanbul 2003.
- Mannik, L. *Photography, Memory and Refugee Identity: The Voyage Of The Walnut, 1948*, UBC Press, Vancouver 2012.

- McLaughlin, G. *Refugees, Migrants and The Fall of The Berlin Wall*, Greg Philo (Ed.) *Message received*. Routledge, London 1999.
- Müftüoğlu, Ömer, "Vahiy Geleneğinde "Konuk/DaYF" Kökünün Semantik Analizi", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler -*, 2004, cilt: VIII, sayı: 18, s. 105-114.
- Naas, Michael. "'Alors, qui êtes-vous?' Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu", Çev. Elis Simson, *Cogito, Derrida Özel Sayısı* içinde, Sayı: 47-48, İstanbul 2006, s. 236-250.
- Ökten, Kaan Harun, *Immanuel Kant'ın Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme Adlı Eseriyle Ortaya Koyduğu Ebedi Barış Fikri ve Bu Fikrin Uluslararası İlişkiler Düşüncesinde Yarattığı Etki*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2001.
- Pandır, Müzeyyen; Efe, İbrahim; Paksoy Alaaddin F. "Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi", *Marmara İletişim Dergisi, Mülteciler ve Medya Özel Sayısı -I*, Sayı: 24, 2015, s. 1-26.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Madun Konuşabilir mi?*, Çev. Dilek Hattaoğlu, Gökçen Ertuğrul, Emre Koyuncu, Dipnot Yay. Ankara 2016.
- Stocker, Barry, "Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkılık ve Öznellik", Çev. Özge Ejder, *Cogito Dergisi, Derrida Yaşamı Yeniden Düşünürken*, Sayı: 47-48, 2006, s. 334-347.
- Tekeli, İlhan, "Türkiye'nin Göç Tarihindeki Değişik Kategoriler" içinde, *Göç ve Ötesi*, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul 2008, s. 42- 65.
- Teson, Fernando R. "The Kantian Theory of International Law", *Columbia Law Review*, Vol. XCII, 1992.
- Tunç, Serpil, "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, 14-16 Ekim, Bursa 2010.
- Ulukütük, Mehmet, *Suriyeli Misafirlere Yönelik Sosyal Uyum ve Eğitim Müfredatları Çalışması Raporu*, BEKAM, İstanbul 2015.
- Ulukütük, Mehmet, "Konukseverlik, Birlikte Yaşama ve Felsefi Açılımları", *Göçler ve Ortak Geleceğimiz Sempozyumu*, Akadde, Tire Kitap Yay. İstanbul 2016, s. 105-111.
- Ulukütük, Mehmet, "Martin Buber ve Hans Georg Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkilerinin Ahlakî Açılımları", *Birey ve Toplum: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, cilt: I, sayı: 1, s. 123-140.
- Van Dijk, T. A. *Racism and The Press*, Routledge, London 1991.
- Yeğenoğlu, Meyda, *Avrupa'da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2016.
- Yetişkin, Ebru, "Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar", *Toplumbilim Dergisi Post-kolonyal Düşünce Özel Sayısı*, 2000, Sayı: 25, s. 15-20.

The Issue of Expressions by the Subjects of Migration: Philosophical Examinations in terms of Hospitality, Philanthropy, and Fairness*

Mehmet ULUKÜTÜK**

Abstract:

It is not possible to explain the phenomenon of immigration, which has long been seen in world history, for a single reason. The view of immigrants, who are the subjects of the migration phenomenon carried out for geographical, cultural, political, and economic reasons, also changes. In this study, immigration is dealt with as a relational subject, and a reference is the problem of immigrants who are regarded as objects. In this context, the forms of objective reality are different from one another in the subjective world. When it comes to immigrants, there is a situation above and beyond geographical, cultural, political, and economic reasons: can an ethical duty be addressed to immigrants? We have tried to consider this question by comparing three basic approaches in the nature of the answer. As a necessity of universal cosmopolitanism, hospitality, and philosophy based on humanitarian thoughts and practices, objective law-based philosophy of thought and religious bases and myths. These approaches will be dealt with in the context of the assumption that the philosophy of the Continental Continent is around the "other" thoughts. You will have the opportunity to have a multi-faceted debate on the meanings of your hospitality, philanthropy, and philanthropy and its contradictions. We hope that the in-depth discussions on the philosophical implications of these concepts and their historical interpretations will contribute to the understanding and interpretation of the "other" issue, which is based on refugees with a more authentic and perhaps more human basis.

Key Words: Immigration, Immigrants, Hospitality, Philanthropy, Hospitality, Other.

* This paper is the English translation of the study titled "Göçün Öznelerinin Anlatım Problemi: Konukseverlik, Hayırseverlik ve Hakseverlik Bağlamında Felsefi Soruşturmalar" published in the 4th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet ULUKÜTÜK, "Göçün Öznelerinin Anlatım Problemi: Konukseverlik, Hayırseverlik ve Hakseverlik Bağlamında Felsefi Soruşturmalar", *İlahiyat Akademi*, sayı: 4, 2016, s. 69-98.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Asst. Prof. Gaziantep University, Faculty of Science and Literature, Department of Philosophy

Göçün Öznelerinin Anlatım Problemi: Konukseverlik, Hayırseverlik ve Hakseverlik Bağlamında Felsefî Soruşturmalar

Özet:

Dünya tarihinde öteden beri sıklıkla görülen göç olgusunu tek bir nedenle açıklamak mümkün görünmemektedir. Coğrafi, kültürel, siyasal ve ekonomik nedenlerle gerçekleşen göç olgusunun özneleri olan göçmenlere bakış da değişmektedir. Bu çalışmada göç ve bir bakıma öznesi bir bakıma ise nesnesi olarak görülen göçmenlerin anlatımında karşılaşılan problemler ortaya konulmuştur. Bu bağlamda nesnel gerçeğin öznel dilde birbirinden farklı kurgulanış biçimleri gözler önüne serilmiştir. Göçmenler söz konusu olduğunda ortaya coğrafi, kültürel, siyasal ve ekonomik nedenlerin üstünde ve ötesinde bir durum çıkmaktadır: Göçmenlere karşı etik bir görevden söz edilebilir mi? Bu soruyu cevap mahiyetinde üç temel yaklaşım biçimini karşılaştırarak ele almayı denedik. Evrensel kozmopolitanizmin bir gereği olarak konukseverlik düşüncesi ve uygulamaları, nesnel hukuk merkezli hakseverlik düşüncesi ve dinî temellere ve motivasyonlara dayalı hayırseverlik düşüncesi. Bu yaklaşımlar çağdaş Kıta Avrupası felsefesinin “öteki” üzerine düşünceleri etrafında yaptıkları temellendirmeler bağlamında ele alınacaktır. Konukseverliğin, hayırseverliğin ve hakseverliğin anlamı, sınırları çelişkileri üzerine çok yönlü bir tartışma zeminin imkânı aranacaktır. Söz konusu kavramların felsefî içerimleri ve tarihsel pratikteki karşılıkları üzerine yapılacak derinlikli tartışmalar gerek mülteci, gerekse de mülteci üzerinden kurgulanan “öteki” meselesinin daha sahih ve belki de daha insani zeminlerde anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı yapacağını ümit ediyoruz.

Anahtar Kavramlar: Göç, Göçmenler, Konukseverlik, Hayırseverlik, Hakseverlik, Öteki.

Introduction

Although migration is the most natural reality in human history, the fact that migration and its subjects who have been forced to emigrate is a matter of investigation bearing all the historicity and diversity of today's conditions.¹ Today, although the issue of migration is discussed in terms of economy, health, population, housing, food, education, and human rights, it is mainly the extensions and

¹ For detailed analyses on the subject, see: Abadan-Unat, N. *Bitmeyen Göç*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay, İstanbul 2002; Chambers, Iain, *Göç, Kültür ve Kimlik*, Transl. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yay. İstanbul 2014; Tekeli, İlhan, “Türkiye'nin Göç Tarihindeki Değişik Kategoriler”, *Göç ve Ötesi*, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul 2008, p. 42- 65; Castles, S. and Miller, J. M. *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2008.

repercussions of the chronic tensions and conflicts between the West and the East. All other problems are the consequences of these tensions and conflicts because the phenomenon we call migration today consists of people on the east side of the world trying to go to the west, and it is not a coincidence that the situation is based on this reality. In the same way, we are talking about the issue of living together - as an isolated area through today - through asylum seekers in Syria and displaced people from all over the world. We talk about the issue of cohabitation by centering people who have been forced to emigrate, especially in geography outside the West.² And the fact that the West is both the reason and the solution of the issue of asylum seekers, refugees, displaced, and vagrant people, is a paradox. However, it is not possible to solve problems with a mindset that causes problems. Our aim in this study is not to insult and discredit the western political system, which we see as the main component of the migration and refugee problem, but rather to understand what the world of western thought is saying and what it wants to say on the issue of migration and refugees, and to open it up for discussion. Moreover, there is a reason why we want to discuss the issue through Europe and the European subjects because the European subject's desire to go and see the culture of the "authentic" Third World natives, when we think that the same group of people are living in European metropolises near them as immigrants, there is a view that we can call a two-way landscape if it wants to. While the distant native is a "treasure" waiting to be discovered, the nearby native refers to a dirty, repulsive, and dangerous area that the European subject wants to stay away from. While the distant native becomes an object of fascination, joy, and excitement, the nearby native can become hazardous in an instant. The voyeuristic desire of the European tourist to see the exotic other in its authentic space becomes more striking when we take into account all the spatial arrangements that make the presence of migrants invisible in European cities.³ Accordingly, for example, while distant Syria is an object of desire for the European subject, Syrians trying to emigrate to Europe and live on the streets of Europe can become an object of disgust and fear.

Given that we have not yet reached full conceptual clarity, I wonder, what does the West think theoretically of asylum seekers or vagrant people in other parts of the world? These debates are not discussed much in academic and intellectual journals. I do not bring this up to indicate what the West thinks theoretically, how well and how perfectly the West thinks, but to better illustrate the gap, crisis and contradiction that the West is experiencing today between theory and practice. For this purpose, I would like to focus on some problems and even problematics encountered in the expression of immigrants who are seen as the object of migration and at the same time its subject in a way. For example, how

² Ulukütük, Mehmet, "Konukseverlik, Birlikte Yaşama ve Felsefi Açılımları", *Göçler ve Ortak Geleceğimiz Sempozyumu*, Akadde, Tire Kitap Yay. İstanbul 2016, p. 105-111.

³ Yeğenoğlu, Meyda, *Avrupa'da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2016, p. 36.

do the different forms of objective reality in subjective language reflect when it comes to refugees? Göçmenler söz konusu olduğunda ortaya coğrafi, kültürel, siyasal ve ekonomik nedenlerin üstünde ve ötesinde bir durum çıkmaktadır: Göçmenlere karşı etik bir görevden söz edilebilir mi? Bu soruyu cevap mahiyetinde üç temel yaklaşım biçimini karşılaştırarak ele almayı denedik. Evrensel kozmopolitanizmin bir gereği olarak konukseverlik düşüncesi ve uygulamaları, nesnel hukuk merkezli hakseverlik düşüncesi ve dinî temellere ve motivasyonlara dayalı hayırseverlik düşüncesi. Bu yaklaşımlar çağdaş Kıta Avrupası felsefesinin “öteki” üzerine düşünceleri etrafında yaptıkları temellendirmeler bağlamında ele alınacaktır.

“Representation” Issue in Migration Narratives: How do We Explain Who in What Language?

One of the main defining characteristics of today's world is the mobility of people, who hold citizenship of different nations belonging to different classes, religious and ethnic groups across national boundaries. But this mobility is not always and for every group happening on equal terms. The issue of crossing borders has very different consequences in many cases, depending on a lot of different conditions, such as ethnic or national affiliation of the crossers.⁴ Similarly, the phenomenon itself and its subjects can be subject to different nomenclature based on locations because meaning and reality are built socially. When considered from this perspective, the identities reflected by media representations and the meanings ascribed to these identities are not seen as immutable identities or meanings that represent the truth, but the representations constructed by these representations and shaped according to the era they were born into, that is, the cultural and historical conditions, is regarded as socially constructed entities.⁵ It also offers insight into the ways in which the notion of “we” and “they”, which are part of the process of identity building, is structured, particularly over the identity of Syrian asylum seekers.⁶ However, previous studies have pointed out that the production of the notion of “we” and “they” over asylum seeker representations in the media produces more complex and contrasting meanings than thought.⁷ Several studies mention that the repeated stereotyped representations of asylum seekers appear in the forms below: Representations that describe refugees as “in

⁴ Yeğenoğlu, *Avrupa'da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*, p. 1.

⁵ Pandır, Müzeyyen; Efe, İbrahim; Paksoy Alaaddin F. “Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi”, *Marmara İletişim Dergisi, Mülteciler ve Medya Özel Sayısı -I*, Sayı: 24, 2015, p. 3.

⁶ Erdoğan, M. Murat, *Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015.

⁷ Pandır, Efe, Paksoy, “Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi”, p. 4.

need” and “victims” of something, representations that are imprisoned⁸ to “pain, grief and despair” and representations that regard asylum seekers as “threats” and “problems” for the target society (as the minorities that have similar representative characteristics) and discuss them in context of “violence” and “crime”⁹ “2015”, “Syrian”, “2014”, “university”, “social”, “2013”, “refugee”, “International”, “asylum seeker”, “migration”, “impact”, “2016”, “health”, “life”, “situation” and “public” were among the most frequently used words considering the discourse analyses. It is again here that we see the importance of 2015 and that there is a great deal of space devoted to the study of the issue in the context of social acceptance or rejection (impact, public). In addition, we can see that the relationship between the Syrians in Turkey and the world public opinion with international words, and the human dimensions of the issue are often highlighted in studies with words such as health, life, and situation.¹⁰ From a more general perspective, the thoughts generated on the basis of migration and human relatedness are the building blocks of migration studies. In this context, pairwise themes such as migration and space, migration and culture, migration and nation state, migration and identity, migration and nation have been guiding scientific academic studies.¹¹

⁸ Mannik, L. *Photography, Memory and Refugee Identity: The Voyage of the Walnut, 1948*. UBC Press. Vancouver 2012.

⁹ Pandır, Efe, Paksoy, “Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi”, p. 6. McLaughlin, G. *Refugees, Migrants and The Fall of The Berlin Wall*, Greg Philo (Ed.) *Message received*. Routledge, London 1999; Van Dijk, T. A. *Racism and The Press*, Routledge, London 1991.

¹⁰ Erdem, Selvin, “Göçün Bilimsel Anlatısı: Türkiye ‘Akademiya’sının Suriyeli ‘Mülteciler’ ile İmtihanı”, *Boğaziçi Üniversitesi, Avrupa Çalışmaları Merkezi, Öğrenci Forumu (AÇMÖF) Bülteni (CESSF) Bulletin Sayı: 5/Mayıs 2016*, p. 22; Kirişçi, K. ve Karaca, S. “Hoşgörü ve Çelişkiler: 1989, 1991 ve 2011’de Türkiye’ye Yönelen Kitleli Mülteci Akınları”, Erdoğan, M. M. and Kaya, A. (comp.) *Türkiye’nin Göç Tarihi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015, p. 295-314.

¹¹ Erdem, “Göçün Bilimsel Anlatısı”, p. 17; Körükmez, L. and Südaş, İ. comp. *Göçler Ülkesi: Alkışlar, Göçmenler, Araştırmacılar*, Ayrıntı Yay. İstanbul 2015.



Figure 1: Posta Gazetesi, May 3, 2014¹²

The concept of subaltern can also be used to make sense of the position of refugees in the social formulation they are involved in, in different spatial areas. *Madun* (subaltern), used by Antonio Gramsci, Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty¹³ and Gayatri C. Spivak¹⁴ with related but divergent contents, is a concept that allows one to consider some of the others, or “others” in the present day, as matters. The concept used to describe people and groups who cannot represent themselves in the functioning mechanisms of society and who are in a ‘different’ situation refers to people and groups living in colonial geographies, women, the poor, immigrants, and those whose voices are not heard in these current mechanisms.¹⁵ Refugees, who are excluded from the functioning areas of society and power, who cannot express and represent themselves, are part of the whole of the two-way discourse as oppressed and victimized people who are both considered a menace and non-citizens by the mechanisms of power. The heterogeneous non-constant state of fragility they are in makes it possible to

¹² Pandır, “Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi”, p. 16.

¹³ Chakrabarty, Dipesh, *Avrupa’yı Taşralaştırmak Postkolonyal Düşünme ve Tarihsel Farklılık*, Transl. İlker Cörüt, Boğaziçi Yay. İstanbul 2012.

¹⁴ Spivak, Gayatri Chakravorty, *Madun Konuşabilir mi?*, Transl. Dilek Hattaoğlu, Gökçen Ertuğrul, Emre Koyuncu, Dipnot Yay. Ankara 2016.

¹⁵ Yetişkin, Ebru, “Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar”, *Toplumbilim Dergisi, Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, 2000, Issue: 25. p. 15-20.

identify refugees as subaltern.¹⁶ As is understood, discussing this topic in context of being subaltern is a matter of realizing that we are working on a shadow of a political and relative situation, rather than merely a case of academic interest.

Beyond being seen as inferior in terms of religious, cultural and ethnic identity, age, gender and class, subalterns-refugees who are considered “not important”, “not worthy of being heard” and “ignored” are also groups who are given different legal rights in source, transit and destination countries. Refugees who belong to their homeland as citizens are subject to legislation as *foreigners* and non-nationals in transit and destination countries.¹⁷ Therefore, it can be said that the public distinction made in the legal framework is the result of political requirements. But can the issue of being subaltern be a matter that can easily be compressed into legal or political conditions and norms? This question requires us to go to a comparative analysis of hospitality, philanthropy and fairness as matters that transcend legal and political contexts.

Hospitality, Fairness, and Philanthropy: Attitudes towards migration and its subjects

The subjects of migration cannot be discussed solely on legal and political conditions, nor can they be discussed independently of them. For this, we need an effort to compare the issue with other relevant concepts. In this sense, for example, the importance of discussing the concept of hospitality¹⁸ both in law and beyond law comes from the fact that today's immigration policies, which are dominant in national and international contexts, do not have positive approaches to welcoming and accepting foreigners. In fact, in theory, as written laws, foreigners enjoy fundamental freedoms such as freedom of movement, the right of respect for private life and the right to personal security. On the other hand, when implemented, it is seen that these freedoms are limited by more serious rules. When we look at the Schengen agreement as an example, it is seen that on the one hand, borders are opened in countries within the European Union, on the other hand, these borders are closed even more against those outside the Union. Similarly, more asylum requests are rejected than in previous years. Moreover, this quest for asylum is being blocked by the Border Police today before it reaches the legal level.

¹⁶ Altıntaş, Safiye, “Davetsiz Misafirler: Türkiye’deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri”, *İdeal Kent*, Issue 14, October 2014, p. 255.

¹⁷ Altıntaş, “Davetsiz Misafirler: Türkiye’deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri”, p. 257.

¹⁸ For a detailed analysis of the subject, see: Direk, Zeynep, “Konukseverliğin Düşüncesi”, *Defter*, Issue: 31, 1997, p. 11-36.



<http://www.radikal.com.tr/dunya/multeciler-dudaklarini-dikti-1478503/>

Therefore, freedom of movement is blocked by obstacles such as the generalization of visa applications, closing borders and extradition agreements.¹⁹ Moreover, these obstructions are accompanied by sophisticated political rhetoric and speculative legal provisions. In addition, the number of refugee camps founded in recent years and the increasing number of deaths occurring while fleeing through borders emerge as additional problems in this regard.²⁰ Hospitality, which has been a fundamental concept throughout history, has included religious, social, moral, and legal meanings. What makes it the subject of philosophy and the philosopher is hidden in its legal and moral definition.²¹ For this reason, hospitality/no hospitality is as much a political analysis as it is textual. In other words, it is an issue that will not fit into political discourse but cannot be considered independent of political conditions. Hospitality has also been a special text for political philosophy and political scientists, especially republican political philosophies leaning on Kant. Based on Kant's thoughts, the European Union experiences the hospitality dilemma when it is constantly forced to maintain its determination to keep refugees outside its borders, inside the outside, inside Turkey, for example.²² This paradoxical situation is a paradox that will allow us to think about Europe through Turkey and Turkey through Europe. In this way, there will be an opportunity to compare the theory of Europe and the practice of Turkey.

¹⁹ Tunç, *ibid.* p. 481.

²⁰ Tunç, Serpil, "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde", p. 481.

²¹ Tunç, *ibid.* p. 481.

²² Işıklı, Şevki, "İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu", *Marmara İletişim Dergisi, Mülteciler ve Medya Özel Sayısı -I*, Issue: 24, 2015, p. 57.

Kant's *Perpetual Peace* is a work published in Königsberg in 1795, at a time when Prussia was about to settle its dispute with France over the Treaty of Ballet. In this sense, it contains a general and definite hope of peace. In fact, in the perpetual peace project, there is no mention of *utilitarian* advice for *workarounds*, but rather the commandments of the mind for all people and for all situations. It mentions the articles of the categorical forms of the laws.²³ Seeking a permanent solution to the problem of asylum and hospitality, Kant invited state leaders to consider the philosophers' proposals for perpetual peace, while commenting that world citizenship was a quest for an ideal. When he saw war, arms, armies, and politics in the initial conditions of asylum, he proposed not to interfere in the internal affairs of other nations, to provoke citizens against their own states, to disarm, to gradually abolish regular armies, to borrow for arms production, and to erase borders in order to establish friendly neighborhood relations and to ensure perpetual peace.²⁴ In his *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, Kant calls the term hospitality "not a matter of charity²⁵, but a question of rights."²⁶ The third article, titled "Perpetual Peace", which is often left uninterpreted, is in fact the phenomenon that Kant himself defines with a definitive term, *Weltbürgerrecht*.²⁷ In this context, Kant personally mentions the strangeness of the way the term "hospitality" is expressed and therefore states that "this is not a matter of charity but a question of rights". In other words, hospitality should not be understood as a virtue of friendship or closeness, such as the kindness or generosity that a person can show to people who come to their country or who have become dependent on the benevolent behavior of a person in accordance with nature and circumstances or historical circumstances; Hospitality is a "right" of all people, as long as we see them as potential participants of the world's republic.²⁸ This right is too important to be left to the arbitrariness and relativity of the ethical situation, according to Kant.

Thus, hospitality can be explained by a "sense of benevolence, philanthropy or compassion" that a person will show to people who come to their country from outside or who have become dependent on them due to historical-social

²³ Tunç, *ibid.* p. 482.

²⁴ Kant, Immanuel, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, Transl. Y. Abadan, S. Meray, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay. Ankara 1960, 9-15; Işıklı, Şevki, "İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu", p. 56; Teson, Fernando R. "The Kantian Theory of International Law", *Columbia Law Review*, Vol. XCII, 1992, p. 56.

²⁵ For an analysis of the concept of philanthropy, see: Alam Choudhury, Masudul, "İnsan Potansiyeli, Saadet ve Hayırseverlik: Felsefi-Ekonomik Bir Araştırma", *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek*, 2014, p. 181-222; Adıgüzel, Adnan, "İnsanlık Onurunu Koruma ve Kırmada Arasında Hayırseverlik Anlayışı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Volume: I, Issue: 1, p. 56-77.

²⁶ Duva, Özlem, "Evrensel Konukseverlik ve Haklara Sahip Olma Hakkı", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, 14-16 Ekim Bursa. 2010, p. 515.

²⁷ The expression in German text: "Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein."

²⁸ Benhabib, Seyla, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Transl. Berna Akkoyal, İletişim Yay. İstanbul 2016, p. 36-37.

conditions. it will become an existential issue that requires an obligation to people who are considered potential members of the world citizenship.²⁹ The basis of hospitality established without any conditions other than one's own existence and being human are fundamental rights arising from the idea of world citizenship.³⁰ In Kant's words: "Hospitality (*Wirtbarkheit*) means the right of a foreigner who comes to a person's country not to be treated as an enemy. A native of a country may not accept the foreigner into his country unless it leads to the extinction of the foreigner; however, it is also possible that the foreigner will not approach him in a hostile manner as long as he acquires his place peacefully. In this case, the right to be a permanent visitor (*Gastrecht*) is not the right that the foreigner person can claim. A special *usefulness* agreement may be required to grant a foreigner the right to naturalization in a certain time segment. This is only a temporary residence, the common right that all people have. Humans possess this right through their shared ownership of the Earth's surface, where they eventually accept the existence of others because they cannot be propagated forever".³¹ According to Kant, who sees the world as the basis for cosmopolitan citizenship, temporary residence in a place other than his country should always be seen as a right for all. But perhaps these expressions that will be pleasing to your ears when you first hear them should be subjected to *deconstruction*, according to the French scholar Derrida.

These statements of Kant represent a moment when he separates the right to permanent residence from the temporary one, and not only defines the right to permanent hospitality as a moral obligation but also presents it as a "usefulness agreement" that shall freely be built by the citizens themselves.³² In this way, hospitality is defined in a concrete way together with Kant's ideas and incorporated as a right that grants privileges to foreigners. In addition, the right to hospitality also provides the right to a temporary residence that cannot be denied. Kant's inclusion of the right to hospitality as a right, rather than defining it as a moral obligation, provides a *legal* basis for the elimination of inhumane treatment of people, victims of war and the stateless, which we can define as unwarranted. Here, the right to hospitality places an obligation on states that accept any foreigner to grant the right of residence to that foreigner, as well as to guarantee this obligation for cosmopolitan purposes based on the republic. In fact, it should be noted that as an extension of the human demand for freedom, Kant seeks to ensure the right to seek unification, which serves to gradually evolve humanity towards a cosmopolitan society, through fiction based on the common ownership of the world.³³ The only condition for evolving into a cosmopolitan society is objective law, not subjective morality.

²⁹ Duva, Özlem, "Evrensel Konukseverlik ve Haklara Sahip Olma Hakkı", p. 515.

³⁰ Duva, *ibid.* p. 515.

³¹ Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, p. 9-15.

³² Duva, *ibid.* p. 515.

³³ Duva, *ibid.* p. 515.

The formulation of the question of hospitality in an ethical and political context is made by two philosophers – Kant and Levinas – who Derrida specifically addresses by entering into their sphere of influence and showing the limitedness and limitlessness from within. The basis of the attribution of conditional hospitality to Kant in the first place is the third definite article on the 'towards the perpetual peace' in Kant's *Perpetual Peace*.³⁴ This article seeks to outline an international law, namely the law of citizens of the world, as stated above. "Cosmopolitan law should be restricted to the conditions of universal hospitality."³⁵ Here international law is restricted to the right to hospitality and hospitality is laid down in relation to a law-regulated obligation, in relation with a law and a duty. In the Kantian sense, hospitality means the right of a stranger not to be treated as an enemy upon his arrival in another's territory. In this context, the guest is positioned as an anti-foreigner who is treated as an enemy, or an outsider who is treated as a friend or ally. Therefore, in the understanding of hospitality in question, according to Derrida, the hospitality-hostility or friend-enemy pair manifests itself.³⁶ Kant's idea of cosmopolitanism limits universal hospitality to the legal and political dimension on the basis of the regulation of the relationship between citizen and state.³⁷ The said right to hospitality was laid down through limitations and restrictions. Rather, because the cosmopolitan law presented as a condition of perpetual peace between people is restricted through hospitality laid down as a right (boundary), hospitality itself presents itself as a limitation.³⁸ In this case, a legal-political field independent of the conditions of hospitality, which have limitations and restrictions at all times, cannot be considered. According to Derrida, this strictly limiting condition (which is nothing more than the establishment of boundaries as a border, nation, state, people or political space) dictates Kant's definition of hospitality. "Hospitality, in the Kantian sense, always refers to the public nature of public space as a legal matter; it is bound by the law and the state police and controlled by them."³⁹ According to Derrida, hospitality should be left to the possibility of subjective and free morality, not to the law's objective norms that nullify morality.

³⁴ Kant, *ibid.* p. 9-15; 3. For an explanation of the article, see: Ökten, Kaan Harun, *Immanuel Kant'ın Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme Adlı Eseriyle Ortaya Koyduğu Ebedi Barış Fikri ve Bu Fikrin Uluslararası İlişkiler Düşüncesinde Yarattığı Etik*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Unpublished Ph.D. Dissertation, İstanbul 2001, p. 117-126.

³⁵ Kant, *ibid.* p. 9-15.

³⁶ Gültekin, Ahmet Cüneyt, "Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Spring, Issue: 17, p. 16; Derrida, Jacques, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, Transl. Ali Utku, Mukadder Erkan, İstanbul, Birey Yay, 2005, p. 34.

³⁷ Hent de Vries, "Derrida and Ethics: Hospitable Thought", in *Jacques Derrida and the Humanities, A Critical Reader*, edited by Tom Cohen, Cambridge University Press, 2001, p. 182.

³⁸ Çotuksöken, Betül, "Kant'ta Barış Kavramı", *Barışın Felsefesi 200. Ölümlük Yılında Kant*, Ed. İonna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2006, p. 56.

³⁹ Derrida, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, p. 34.

However, there is another problem in Kant's hospitality, other than the related Derridian thought. Do Kant's statements already apply to people whose borders and legal status are certain, or to people whose country's borders and legal status are uncertain? It is at this point that we should look at the statements of opposition that Seyla Benhabib lodged in Kant. Benhabib is the first to show in Kant's thinking that conditions of hospitality do not apply to asylum seekers and people who wish to reside⁴⁰ because, according to Benhabib, the question of whether "asylum and refuge rights are based on our mutual humanity in one way or another in the sense that they are *mutual moral obligations*" leads to another point. Or, to ask the following question: Are these rules the legally *enforceable norms* of behavior that individuals and groups hold on to each other and in particular compel the sovereign nation state to abide by? Kant's comment does not offer clear answers, according to Benhabib. "The right to hospitality requires a moral demand, with potential legal consequences, in which the obligations of states accepting a foreigner to grant temporary residence to are secured by the cosmopolitan order based on the republican understanding. Such an order does not have a top executive law governing it. In this sense, the obligation to provide hospitality to foreigners cannot be applied; it remains the obligation that the political ruler takes upon himself or herself. The right to hospitality presents all the dilemmas of the republic-based cosmopolitan order in a minimal and concise way: How to create so-called legally binding obligations through voluntary commitments and in the absence of a very powerful sovereign power with the right to infinite enforcement?"⁴¹ It is clear here, too, that hospitality should rise upon our mutual humanity, not the sovereign power, and turn into mutual moral obligations, rather than a necessity of fairness.

Kant specifically rules out the right to acquire land, saying that the right to visit is the only right that foreigners can assert in a state that is not theirs. In contrast, according to Benhabib, Kant raised the cosmopolitan law because of the idea of progress, which was the child of the age of Enlightenment. So the right to hospitality is neither human love nor unconditional hospitality.⁴² Benhabib also states that "even if the refuge of political equality is extended in a way that protects *some*, it can never be extended to accommodate *all*", explaining the situation.⁴³ One consequence is that the debate over the rights of non-citizens is leading to a stalemate in which the current solution is already part of the problem. Accordingly, the challenges of the cosmopolitan norms that are pointed out by human rights, which reaches beyond civil rights and expands up to every individual as a moral being, in terms of authority and cohesiveness, as Arendt's analysis states, have proven that the others' right to have rights are not

⁴⁰ Benhabib, Seyla, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Transl. Berna Akkıyal. İletişim Yay, İstanbul 2006, p. 46.

⁴¹ Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, p. 39.

⁴² Tunç, "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde", p. 486.

⁴³ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, p. 76.

safeguarded by a law that is superior to a nation's positive law -that can manipulate the will of sovereign nations-. Another obstacle to *the right of others to have rights* and the relevant cosmopolitan norms to gain positive legal status is that national sovereignty, which is the basis of democratic legitimacy, necessarily requires boundaries.⁴⁴ As opposed to the universalist moral perspective of human rights, in Benhabib's words, "political subjects -cities, regions, states-, need to create limited communities within which they can build responsibility, participation and thinking mechanisms."⁴⁵

Arendt points out that the people to whom the concept of human rights applies are first separated from their homelands and second those who have lost the protection of a political administration. The difficult situation of stateless refugees, who carry no political status except that they are innocent people, is not because they "lack the right to live, to be free and to seek happiness, or the right to be equal before the law and to freedom of thought". On the contrary, these people are already disenfranchised precisely because they have lost their homeland, the protection of political rule, and therefore their political status. In other words, the reason these people, who are no longer members of any community, are in bad conditions is not because they are "not equal to the law, but because there is no law for them."⁴⁶ To the extent that they are deprived of their civic rights, they are also excluded from the law. These people do not owe their existence to rights in the states they seek refuge in, but to the mercy of the people they are strangers to because there is no law that obliges any nation to feed these people. Therefore, for Arendt, the idea of human rights, separated from civic rights, may apply to people who have been stripped of their right to be citizens, to belong to a place, and to be a member of a political community.⁴⁷ The paradox emerges exactly at this point: The one who is a symbol of human rights in his own person, the refugee, actually refers to a deep-rooted crisis in the concept itself because a vagrant refugee is a human being who has no qualifications other than to be a human being and who has no laws for himself, that is, who is out of legal space. *What is called Human Rights is the right of those who have no rights at all.*⁴⁸ Giorgio Agamben describes Arendt's statements as follows: "Arendt draws from the paradox of linking the fate of human rights and the fate of the nation-state: "in fact, the person, who should have embodied human rights in the most typical way -the refugee-, instead points to the radical crisis of the concept [of human rights]. (...) In the nation-state system, the so-called sacred and irrepressible rights of people are left unprotected

⁴⁴ Soysal, Özgür, "Evrenselcilik-Tikelcilik Gerilimi Işığında Ötekinin Kaderi", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, 14-16 October, Bursa 2010, p. 499.

⁴⁵ Benhabib, *ibid.* p. 169.

⁴⁶ Kaya, Funda Gürsoy, "Hukuk Versus Politika Kısacında İnsan Hakları", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, 14-16 October, Bursa 2010, p. 420.

⁴⁷ Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*, Transl. B. S. Şener, İletişim Yay. İstanbul 1998, p. 299-303.

⁴⁸ Kaya, Funda Gürsoy, "Hukuk Versus Politika Kısacında İnsan Hakları", p. 420.

and lose their reality as soon as they are removed from the form of rights belonging to a citizen of a state.”⁴⁹ Therefore, it is once again understood why human rights are the right of those who do not fall under this coverage, and not public citizens. Accordingly, if refugees (and their numbers have been continuing to increase in our century, being at a point of forming an important part of humanity today) emerge as an obtrusive element for modern nation-state system, the reason is: Refugees, breaking up the ties between human and citizen and birth and nationality, put the original set-up of the modern sovereignty into crisis. By revealing the difference between birth and nation, refugees reveal the hidden self-determination of the political sphere, that is, the bare life. In this sense, the refugee is, as Arendt says, a “person of rights” in reality, that is, the first and real person whose rights have been embodied outside of the civilization set-up that has always covered up rights. But that is precisely why it is so difficult to identify refugees politically.”⁵⁰ “The concept of refugee (and the figure of life that is represented by this concept) must be separated in a precise manner from the concept of human rights, and the idea of Arendt, which puts forward that the fates of human rights and the nation-state are linked to each other to the extent that any crisis or collapse in one will definitely mean the end of the other, should be carefully analyzed. Refugees should be perceived the way they are: [Refugee] is nothing less than a boundary concept that radically draws the basic categories of nation-states, from birth-nation to human-citizen relations, to an area of suspicion and thus opens the way to presenting new categories (which has been realized later than expected) to a politics that does not consider the naked life (both in structures of state and human rights) separate and exceptional.”⁵¹ These statements also give us a clue as to how consistent the attitude towards refugees or displaced people is.

The discussion about the “other” through refugees/migrants leads us to another question: What is the philosophical possibility of talking about the “other” on a human and moral basis but not political or legal? The discussions around this problematic take us to the deep analysis of Martin Buber, Immanuel Levinas and Hans-Georg Gadamer between “I-it” and “I-you.” In these analyses, I propose to read the “he” in “I-it” as a reflection of political discourse against refugee migrants, and “you” in “I-you” as an ethical reflection. Buber lays out two styles of existence among humans: *I-You* and *I-It*. In the *I-It* style, the person is understood as an object, in which case man is formed from matter and is an object among other objects, that is, an object consisting of its external appearance, its physical attributes. Being made a physical body as a tool of use and experience by being detached from its original reality exists only as a body in space and time, not with its essence and spirit. It is like a tree that never goes beyond being an object as time, space, species and situation. In making sense of man as an object, the person

⁴⁹ Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan, Transl.* İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul 2013, p. 152-153.

⁵⁰ Agamben, *Kutsal İnsan*, p. 158.

⁵¹ Agamben, *Kutsal İnsan*, p. 161.

or entity opposite I is thought of as something and an object. In any case, there is an *I-It* relationship when it comes to taking an objective, legal and just attitude towards a person and thinking of him as a part of the world. The *I-It* relationship is not a real relationship. Because this relationship is not a mutual relationship between I and Him. Again, this relationship is purely *instrumental*, not *purposeful*. When another person is an *it/object* to me, this means I am completely alone.⁵² The monadological character of the I-It relationship imposes a monologue-style communication on individuals that disables the phenomenon of dialogue⁵³ because the other person is not seen as a concrete and living person, but as an object that has not yet become a legal entity.

Levinas rejects Ben's conception of morality based on pure subjectivism. According to him, such morality was carried out with objective obligations. In Buber, one of the two forms of relationship, the *I-You* relationship, the other is a real asset to me. This relationship leads to true existence of I to You. It is the meeting of existence established between I and the other/refugee/migrant. The other is not an object to me. It is another whole being and I am in an existential relationship with it. One of the parties in this relationship is not the master (host), the other is not the slave/refugee/migrant. The other/refugee/migrant is an *I like me*, I recognize its own self and the other in the reality of existence. In the *I-It* relationship, the other is not a real being, but an object only. There is not a relationship but domination between I and It. The other is not the same entity as I. There is no existential meeting between them. The other/refugee/migrant is an object of observation, experience, use and assistance or grace for I. I am the owner, builder, architect, master of everything. "The man who watches on the surface of objects experiences them. It also acquires knowledge about the structure of objects through experience. It gets an experience by experiencing things relevant to them. But it is not just experiences that explain the world to man. The knowledge given by experience relates to a world formed of He/She and It. The experienced world belongs to the word pair I-It. *I-You* word pair builds the world of relationship."⁵⁴ Needless to say, this world is a world where morality is autonomous.

You's encounter with *I* is *You's blessing*, not *I's quest*. You open yourself up to me without anything being done by me. Calling him *You* is my act of existence. By its grace, I would be directly involved. I owe the meltdown in the whole existence to *You*, and it will not happen without *I*, of course. "The original word pair of *I-You* can only be possible to mention only with the whole being because of my relationship with *You*, I will be *I*. I say *You* to be *I*." Though being in a relationship with humans, I can't experience *You*. Experience takes you away from me. Even if *You* don't hear it in this self-experience, *You* are more in the relationship with it.

⁵² Buber, Martin, *I and Thou*, Charles Scribner's Sons, New York, 1958, p. 3-13.

⁵³ Ulukütük, Mehmet, "Martin Buber ve Hans Georg Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkilerinin Ahlakî Açılımları", *Birey ve Toplum: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, Volume: I, Issue: 1, p. 138.

⁵⁴ Buber, *I and Thou*, p. 5-6.

This is the cradle of real life, where the trick can't penetrate. This is where the creative power of man emerges, shapes the thing, gives meaning. "I can neither experience nor explain the form I face, but I can make it existential. But in the glittering glory of witnessing, I see more clearly than the clarity of the world of experience. I see neither an object among objects, nor the crop of my fantasies as a dream; only as one that exists. I relate to it in the sanctity of the original word. There is no You in experience." There is nothing experienced as an object in You if it is not You but It in experience. "So, what is experienced in You? –Nothing because we can't experience it. - Then what do we know about You? –Completely everything because we don't know anything about it other than everything."⁵⁵ The meaning given to the other depends on what reality it builds itself on.⁵⁶ Self-identification brings about the interpretation of the Other in the same direction. Relationships established by adhering to what is revealed in the reality of creation can construct meaning in the reality of existence for the object and others, while defining oneself from body, consciousness and interpersonal relationships shapes the position of the other in line with this definition.⁵⁷

The relationship between *I and You* is reciprocal, and in Buber, You affect I the way I affect it. Love is blind unless it sees the whole being. The person who sees the whole being and is forced to reject it is not dominated by hatred. The authority to say You belongs to the person. Every You can become an object, or It. Buber acknowledges that the objectivity of the "Other" is a construction of the self that takes place in the loss of the reality of existence: "The possibility that every You in our world is one It is the supreme melancholy of our destiny." So maybe every landlord may be a refugee one day. Or that those who host today were once refugees. Even though you are not an object and are not made up of objects, when mediators interfere with your relationship with I, it becomes an object among objects, losing its true qualities. I can make the object You just like it can make You an object.⁵⁸ Why not the I-It relationship but the I-You relationship? It's due to morality being a phenomenon that gains meaning with the other and differs in our perception of the other. Modern thought has designed moral behavior in the form of I-It, eliminated the dialogic relationship between humans, so to speak, abstracted the relationship between man and man from its human characteristics. This approach envisioned an objectivist, domination-based communication that created absolute distinctions among beings. Buber criticized this approach with the *I-You* relationship he conceptualized, and set a new alternative. Gadamer also found the hermeneutic tradition in accordance with the character of the platonic dialogues he had taken up in the activities of understanding and interpreting the relationship of *I-You* and used it in his own philosophical hermeneutics. Both

⁵⁵Buber, *I and Thou*, p. 9-11.

⁵⁶ Gözel, Özkan. "'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Varlık ve Öte/ki", *Tezkire*, Issue: 38-39, Vadi Yay. Ankara 2005, p. 56-70.

⁵⁷ Ulukütük, "Buber ve Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkilerinin Ahlakî Açılımları", p. 137.

⁵⁸ Ulukütük, *ibid.* p. 138.

Buber's and Gadamer's philosophical attitudes can provide important moral implications in approaching the other. These approaches have also transformed morality beyond poor rules into a conversation based on dialogue with the other. Perhaps in the human-to-human relationship, which has reached the climax of alienation in the modern period, such approaches and conceptualizations that consider morality as a dialogue and sincerity are sorely needed.⁵⁹ The Levinasian ethic, in which difference and inexhaustibility are highlighted, is fed by a challenge to the rational conception project, in which the Western philosophical tradition ignores rebellion (infinity) and reduces it to ontology through the categories of sameness, wholeness and immanence. Accordingly, for Levinas, 'ethics' is positioned as a 'first philosophy' based on all philosophy itself, while 'someone else', which is unknowable and unconditionally welcomed (accepted), presents itself as an aporetic possibility of hospitality. "Can the Same *host* the Other by questioning itself without turning it into a theme (i.e. being)?"⁶⁰ In this respect, the transcendence of the ethical relationship with *the other* in Levinas philosophy is important in terms of the possibility of hospitality in its unconditionality and infinity. A relationship with *the other* is a relationship in which *the other* remains absolute despite the relationship and withdraws itself even as it enters the relationship. In this context, Levinas confronts the violent totality of the Western philosophical tradition as a philosophy of identity with the idea of eternity and emphasizes that it is impossible to get rid of the immanence of the *Same* (the identity of the host to itself) based on the idea of being. It is possible to get rid of the totalitarianism of the *Same* and the closure of the boundaries of home (identity) to the other in the context of hospitality by recognizing the irreducible originality (distinction) of the other that we cannot access through reciprocity or symmetry, that is, in some sense, within the circles of conditionality. This irreducibility refers to the eternity that appears in the *other's* face⁶¹ as the impossibility of escaping responsibility.⁶² For this reason, 'relationship with God' is only possible in relation

⁵⁹ Ulukütük, *ibid.* p. 138.

⁶⁰ Levinas, Emmanuel "Aşkınlık ve Yükseklik", Transl. Hakan Yücefer, Zeynep Direk, in *Sonsuz'a Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Metis Yay, İstanbul 2003, p. 126.

⁶¹ For Levinas, the Face is primordial to every principle, thought and understanding, that meaning itself is the meaning of all meanings. It shows itself in hospitality, greeting, friendship, love, responsibility, and fulfillment. But the Face is always the face of deprivation, misery, vulnerability and fragility in its invisible singularity. It needs attention, answers, and concern for itself. It opens up the most radical experience of life to man and grows to never close again. In the face of this growing existence, the subject is subject to eternal responsibility, and in the face of another, it begins to sleep in the bosom of the most passive passivity. Even this dependency situation is often accompanied by a torment, anguish and injury. It should be able to lift this weight of own existence and, for someone else, it should never stand back from being in charge. It's the only thing of vital importance. Volkan Çelebi, "Giriş", *Mono Kusursuz Labirent, Levinas Özel Sayısı*, Ed. Volkan Çelebi, Sonbahar, 2010, Issue: 8-9, İstanbul 2010, p. 14; Levinas, "Başka'nın İzi", Transl. Erdem Gökyaran, *Sonsuz'a Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yay, 2003, p. 129-146.

⁶² Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", p. 120; See also: Levinas, "Fenomenolojiden Etîğe", Transl. Özkan Gözel, *Sonsuz'a Tanıklık*, Metis Yay. İstanbul 2003; Levinas, "Başka'nın İzi", p. 129-146; Levinas, "Özgürlük ve Buyruk", Transl. Hamdi Özyel, *Tezkire*, Issue: 38-39, Vadi Yay. Ankara 2005; Levinas,

to the other's face; apart from that, talking about the existence of God is to overlook the meaning of 'religion's religiosity'. In this sense, it is wrong to think of 'religion' as just a relationship between 'God and me'.⁶³ In a more radical sense, the mark of God is hidden in the other's face. If you want to follow in the footsteps of God, have the courage to look at the faces of those who are not part of you. If you have the courage to look them in the eye and speak, then you can be considered in the footsteps of God. It is not possible to speak of the ethical-moral existence of a man who is good to only his own citizens and religious people. Morality is exactly the kind of thing that can be attributed to people who aren't ours, Levinas says.

Derrida's aforementioned idea of unconditional hospitality takes its roots from Levinas' idea of hospitality ethics. Therefore, it would be appropriate to mention here, though briefly, Levinas' hospitality ethics by comparing him to Kant's ethics. First of all, although the hospitality law mentioned by Kant is eventually bound to a moral law in his opinion, the hospitality ethics cannot be attributed to Kant's thoughts. What radicalizes Levinas here, anyway, is that he puts the concept of hospitality at the core of his sense of morality.⁶⁴ This hospitality ethic is not, as in Kant, a sense of morality based on reason that remains within the boundaries of the subject⁶⁵ because an objective basis in a purely rational sense of ethics does not lead us to the I-You relationship. Levinas' ethics is first distinguished from Kant's ethics first in terms of its source. There is no longer a law and universality that comes from reason. In Levinas, this universality comes from someone else, not from an abstract principle (Kant's categorical commandment).⁶⁶ He thinks morality is encountering the face of someone else. There is no more submission to an abstract law here. Morality wakes up in someone else's face. Levinas tells us about the shock of encountering someone else's face. This shock is the awakening of morality. So, while Kant speaks of a universal and abstract moral law, Levinas speaks of morality that awakens from being welcomed, embraced by someone else. It takes this moral principle from an external source, rather than an internal one.⁶⁷ So in Levinas, morality is the answer in encountering this face. Nothing can be moral by will. The subject discovers its morality not through reason but through someone else. Likewise, while Kant's subject is autonomous and finite, he does not bow to any outsider, man, or God, Levinas does not share praise for that subject's autonomy. In other words, instead of an ethic suggesting Kant's autonomy of the mind, a heteronomous ethic is

"Etik ve Sonsuz", Transl. Özkan Gözel, *Sonsuz'a Tanıklık*, Metis Yay. İstanbul 2003; Levinas, Emmanuel, "Aşkınlık ve Yükseklik", Transl. Hakan Yücefer, Zeynep Direk, *Sonsuza Tanıklık*'in içinde, Ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Metis Yay, İstanbul, 2003.

⁶³ Direk, Zeynep, *Başkılık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2005, p. 204-205.

⁶⁴ Tunç, "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde", p. 487.

⁶⁵ Tunç, *ibid.* p. 487.

⁶⁶ Tunç, *ibid.* p. 487.

⁶⁷ Tunç, *ibid.* p. 487.

mentioned because the starting point of ethics is now someone else. Ethics and philosophy also pass through the acceptance of someone else with hospitality.⁶⁸ This hospitality is based not on the power of the law, but on the other's ethical reflection.

It is now time for us to return to Derrida after the point Levinas' ethic-priority philosophy has brought us to. Derrida approaches the problem with basic postulates: a) "We are not interested in humanity, but in rights"; b) "the right to world citizenship should be restricted to general hospitality."⁶⁹ While Derrida addresses the workings of hospitality on thought, in this way, on the ethical and political sphere, he first gives an introduction by saying, "We don't know what hospitality is yet."⁷⁰ This approach, which can be interpreted as a form of Derrida's thinking, is a way of showing the predicaments of the threshold, namely the limitations (conditions) and the limitlessness (unconditionality) of the threshold by standing at the threshold.⁷¹ The philosopher emphasizes the inherent contradiction in hospitality over many possible meanings of this expression, and the aporetic structure –perhaps more accurate to say structurelessness– that suggests the condition of impossibility as the condition of its possibility. This explanation is made using a vocabulary of 'invite', 'host', 'threshold', and 'hosting' in his own house while being the 'master', which are all in relation to hospitality.⁷² "Hospitality is, of course, a right, a duty, and an obligation. It is a law and the perception that sees the other as a friend. However, its condition is that the *host*, or *Wirt*, or the one who accepts or gives the right to refuge remain as the owner of the house, maintain his authority there, and thus assumes the sojourn law, or *oikonomia*, is the law of his lands (house, hotel, hospital, country, family, city, nation, language), and assume the hospitality as the principle of equivalence that marks out his space and protects his authority and the authority's legitimacy upon it, keeps this space as the area of protection and thus restricts the granted rights, while accepting this restriction, which is being limited to *being yourself in your home*, as the condition for this grant and hospitality".⁷³ Derrida's political recitation of the Aporia of hospitality/ no hospitality, in which he "tries to create art spaces that will make room for the other,"⁷⁴ turns into a follow-up to the question of "how we treat migrants and refugees."⁷⁵ According to the study, "we don't even know what

⁶⁸ Tunç, *ibid.* p. 487.

⁶⁹ Derrida, Jacques, "Konuksev(-er-/mez-)lik (Hostipitalité)", Transl. Ferda Keskin, Önay Sözer, *Pera Peras Poros: Jack Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma'nın içinde*, İstanbul, Yapı Kredi Yay, 1999, p. 3.

⁷⁰ Derrida, "Konuksev(-er-/mez-)lik (Hostipitalité)", p. 51.

⁷¹ See: Evink, Eddo, "Patočka ve Derrida: Sorumluluğun Açmazları", Transl. Ekrem Ekici, *Cogito, Derrida Özel Sayısı*, Issue: 47-48, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2006, p. 256-269.

⁷² Derrida, *ibid.* p. 51.

⁷³ Derrida, *ibid.* p. 48.

⁷⁴ Çoban, F. "Bir giriş: Derrida'nın Hayaletlerinden Marks'ın Hayaletlerine", *SDÜ, Sosyal Bilimler Dergisi*, Issue: 35, 2005, p. 156.

⁷⁵ Stocker, Barry, "Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik", Transl. Özge Ejder, *Cogito Dergisi, Derrida Yaşamı Yeniden Düşünürken*, Issue: 47-48, 2006, p. 334- 347; Derrida, Jacques, "Şiddet ve

hospitality is.”⁷⁶ In Işıklı’s sound conclusion, it is thought that Derrida uttered this word involuntarily for the modern Western Civilization. The conditions of hospitality in Eastern societies, which are known for their hospitality, for example in Turkey, do not seem to be sufficiently focused on how the Aporia of Turkish hospitality/no hospitality is knotted/resolved. For example, regarding a language and society, which has been hosting 2 million 800 thousand refugees since 2011, the situations such as the protection from the extreme ends of both physical and metaphysical violence and exclusion of refugees, to be granted the necessary rights during this three-day residency, and the demands to be able to roam inside the house which should be handled with tolerance have not yet been sufficiently resolved.⁷⁷ For example, there has always been a question that makes the stranger on the threshold feel welcoming, perhaps the beginning of an invitation: “Who are you?” In Turkish, the question for the person outside the door, but demanding to enter, is “who is it?” The question, “who is it?”, addressed to the one outside does not contain any I-you contradiction; it is addressed to the third person, other than I and you. An unrelated third-party attempt to contact or communicate with us. He is not yet friend or foe. “Friends are obvious, enemies are obvious” in Turkish sayings. The question “who are you?” as asked by Derrida has already positioned the one on the doorstep as the opposite and the other before absolving the distinction between in and out, between I and you. The questioner seems to be asking only for the identity; but when he encounters an unrecognized stranger, he also reports that he owns “now and here”. The questioner stops “now-here ” and declares that he is the one who has the right to ask questions there. Asked about the stranger outside the door, the questioner says: “Now-here, beyond the border where you stand, sovereignty belongs to me.” The questioner has the right to ask: “Well, who are you?” The possibility of asking the question finds expression in “well.” Prior to this, the foreigner had already made a request for a permit, in an attempt to communicate and to initiate the process of identifying himself as a guest. So, it was possible to start by saying, “well.” Derrida can say, “well, who are you?”, so that his presence in his home, which is a result of an old opportunity, is actually engaged in the process of actualization.⁷⁸ These analyses and determinations of Işıklı also provide the opportunity to understand what Derrida's hospitality/no hospitality idea means in our world. This opportunity also offers important clues on how to make sense of theological, ethical, and political approaches to the foreign/other/guest/visitor/asylum seeker/refugee in our own language and world.

Metafizik”, Transl. Zeynep Direk, *Cogito, Derrida Özel Sayısı*, Issue: 47-48, İstanbul, Yapı Kredi Yay, 2006, p. 62- 160.

⁷⁶ Derrida, “Konuksev(-er-/mez-)lik (Hostipitalité)”, p. 51.

⁷⁷ Işıklı, “İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu”, p. 61.

⁷⁸ Işıklı, *ibid.* p. 62.

Ethical and Political Approaches to the Foreign/Other/Guest/Visitor/Asylum Seeker/Refugee: But Which One of These?

Before us stands another, the other, it/you, who is not of us. We need to make a decision here. What will be our attitude towards it who is not one of us, to another, to the other, to you? We must decide at this point. However, let us state beforehand that deciding what cannot be decided here can only be resolved by assuming a purely personal state of being the perpetrator at the time of the incident.⁷⁹ "Should we open the door to refugees or leave them out? In the event of an incident between the asylum seeker and the host, a mutual decision will be made; with the only decision we can get rid of this moment of indecision. The free choice that will collapse the probability amplitude here applies to someone stuck between dilemmas and multiple *aporia*. This perpetrator is the choice of someone who *can make a choice* in a situation where, as we say in our language, the boundaries are not clear. The power of appeal in the eloquent mind is not enough to overcome the dilemma caused by the absolute distinction between "I and the other" written in Derrida's words; but if it is found in the *indiscriminate* space between right and wrong, the indecision breaks in a snap; the amplitude of probability collapses into the singular state. According to Derrida, no matter how this negotiation is concluded, the whole rules cannot be drawn from an individual negotiation. However, as in psychoanalytic treatment, the cultural codes that drive the negotiation are resolved by themselves as soon as they are realized: this is achieved by a preference in favor of hospitality or inhospitableness from the *aporia* of the hospitality/no hospitality. In addition, locality relates to this solution in any case."⁸⁰ That is, the differences and specificity of our historical subjectivity... In this self-righteousness, we stand on the brink of steep hill at a point between opening our door to the refugee or not. "Accepting a refugee as a foreigner or not creates a state of antinomy and tension between two equally bossy laws: A tension that does not contain any contradiction. The tension carries hospitality at one pole and inhospitableness at the other pole. As Naas states, "The only guest worthy of being a guest is the uninvited guest".⁸¹ So unpredictable, unplanned, unable to be turned into an object of political calculations. "Refugees arise from the system of thought between hospitality and hosting in a non-antagonistic manner, even though it is about the intruder that stirs the tension. On the one hand there is an actual event such as war or exile and a real request for asylum, on the other hand there are cultural codes and political regulations of the conditions of hospitality and asylum. For Derrida, "hospitality is the basis of culture."⁸² If the cultural way of thinking did not contain a conditional conditionality in itself, there would be no question of being in favor of refugees or not. The origin of the idiosyncrasies in this phrase,

⁷⁹ Işıklı, *ibid.* p. 67.

⁸⁰ Işıklı, *ibid.* p. 67.

⁸¹ Naas, Michael. "'Alors, qui êtes-vous?' Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu", Transl. Elis Simson, *Cogito, Derrida Özel Sayısı* içinde, Issue: 47-48, İstanbul 2006, p. 248.

⁸² Işıklı, *ibid.* p. 63.

containing both love and dislike, is available to transfer into the context of conditions, definitions and decisions, as well as fields of ethics, politics, and philosophy. For example, as it is said in Turkish, the guest is in command of the host, and he eats what he finds, not what he expects."⁸³ However, this does not mean that the guest is a passive object, but it should be understood as an indication of his own unique difference. "The guest, who is accepted without being asked for identification, in other words, the one who acquires identity with his answering the question "who are you?" with "guest" or "guest of God", is a person who turns into something that he has never been before. He is the passenger and the one who is treated as a pilgrim in his journey. He's the one who is away from home. The fact that distance is as close as two adjacent points of infinite proximity is meaningless here. Refugees are those who cross their own borders and knock on another. And boundaries also mean that living conditions inside them are different. The refugee who crosses the border with the identity of "guest of God" would also accept the divinity of the entire order inside. The guest of God is the guest of the host. When the refugee says, "guest of God" in response to the question, "who is it?", he is aware of the divinity and holiness of the host: In this case, the host is the master. And we face with a very critical situation: We are talking about a guest, a slave, who comes into possession. We are talking about a property that is securities or real estate, a possession on a property. When we combine the relationship between the property and the possession with our cultural codes of thought, the meaninglessness and the critical situation of the refugee become a little clearer: They are what we have possession on; they are properties that we own. And this possession is for a temporary period, but for the owner, it is the essential condition for to continue his earthly existence. After all, properties are the chip of life. Reciprocal conditions, when we say with the terminology of logic, are "reciprocity condition" i.e. "all and only". It is possible to be a host all and only by accepting guests. If he wants to experience possession and taste sire, he must accept the guest and offer him what he eats and drinks. If the slave of the mean master dies of starvation, who else will call him master! This is how the ethical status of guest rooms in our houses becomes apparent. Thanks to guest rooms, the person who exists even when he is not yet in the house is called a guest. Guest rooms are spaces occupied by someone who is always likely to, but has not yet come. The rarest corner or compartment of our houses, the rooms of strangers' accommodation built in this private space, is a sign of the need and expectation that we feel for a stranger within us. That's why the guest is divine. It makes you always feel its existence at home. It is the one that may come at any moment, more than just a possibility. This kind of positioning against coming at any moment corresponds to Derrida's definition, "readiness to tolerate the unexpected."⁸⁴ If hospitality is based on the exposure of the event, an unconditional opening to the

⁸³ Işıklı, *ibid.* p. 63.

⁸⁴ Işıklı, *ibid.* p. 63.

other before receipt of any information or acquaintance, we can never know – or we should even not know-whether the person we welcome to our home or country is a friend or an enemy, will benefit or harm us, will bring help or destruction. Hospitality, as Derrida suggests, can only be extended to the price of that risk – a risk that heads towards us, our families, our countries, even the principle of identity that allows us to define them.⁸⁵ On the other hand, the condition of hospitality is to undertake the obligation to be able to have the courage to accept someone, whoever it is, to home, and to allow the guest to pass the boundaries of the private zone even without asking its identity: A famous saying in our language begins with “Come, come, whoever you are, wanderer, worshiper, lover of leaving, it doesn't matter” but adds the condition, “Appear as you are. Be as you appear”: This is the condition of being eligible to be invited. Here, just as the beginning of hospitality is not rational, its process is impractical.”⁸⁶ “Come, come, whoever you are!” and “Appear as you are. Be as you appear!” conditions do not reveal traces of bossy statements from the host to the guest, but of the ethical codes of cohabitation. Moving from the pre-acceptance that citizenship and hospitality (foreign-refugee) understanding in Turkey is carried out in the practice of duty/obligation, focusing on citizen-guest facts is an important point in making sense of the positions of subalterns-refugees.⁸⁷ In the sense of duty-based hospitality and citizenship, those who are included in both groups are expected to exhibit certain behaviors. The guest is the temporary one from the outside, whereas the citizen is the host with the national affiliation. The common denominator between the host and the guest is that they both have duties. In both cases, there are expectations and responsibilities: Not to behave more comfortably than required, not to extend the visit more than necessary, not to make unnecessary comments about the host, to settle with what is given (in a sense “the guest eats what he finds, not what he hopes”), and not to disrupt the established order, while what is expected of the citizen is to pay taxes, abide by the law, not to disrupt the public order, and fulfill military responsibilities. In Turkey, “hospitality” is among the popular images of social value with historical background. It is felt in various ways, both on legal grounds and in everyday life, that they are temporary to those who arrive, in proportion to the long stay of the arriving stranger.⁸⁸ However, it is time to re-discuss the discourse of hospitality according to new situations.

The new practices of non-governmental organizations against the new situation also show what the new discussions will be on. Questioning the existing citizenship rights in the face of subalterns-refugees and their being seen as ‘a social burden and consumers’ as an expression of the deranged aspects of the country's social state mechanisms further expand the form of questioning relationship with

⁸⁵ Naas, “‘Alors, qui êtes-vous?’ Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu”, p. 246.

⁸⁶ Işıklı, ibid. p. 63.

⁸⁷ See: Kirişçi, K. *Misafirliğin Ötesine Geçerken: Türkiye'nin “Suriyeli Mülteciler” Sınarı*. Transl. S. Karaca, Brookings Enstitüsü & Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK). Ankara 2014.

⁸⁸ Altıntaş, “Davetsiz Misafirler: Türkiye'deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri”, p. 261.

the sovereign. Refugees, who are regarded as a social burden in long-term hospitality in this form of relationship, are supported by non-governmental organizations with a universal and diverse ideological base, apart from the legal obligations of nation-states. With these aids, which are realized at different levels through humanitarian NGOs, the 'foreignness of the guests in need of help' is exposed. Human life is perceived as sacred –that is, life that can be killed but cannot be sacrificed - in the work of humanitarian organizations (human aid activities/campaigns) and is seen as an object of help and protection in this capacity alone.⁸⁹ The lack of measures to address health, housing, employment, education, and other fundamental needs of the subalterns-refugees or attempts to address them through short-term, temporary solutions will eternalize their deprivation and being ignored as “people in need of help in all aspects and isolated from the rest of the society”⁹⁰. In addition, social responsibilities and integration process for subalterns-refugees are transferred to local governments, NGOs and the state-free society through the “friend families program”, thus becoming the state’s supervisor.⁹¹ The transfer of the rights and responsibilities of subalterns-refugees to the mechanisms of social sensitivity allows another step to be taken in making the “neediness” permanent through the state channel. Their dependence on charities and NGOs leads to the exclusion of subalterns-refugees from other segments of society, or steps taken towards a “marginalization” in the sense of “pity” in the existing social structure.⁹² They “are considered at a similar level with the local poor and receive food and clothing aids.”⁹³ Subalterns-refugees are initially seen by other people and authorities as oppressed, victimized, needy, worthy of help and “stateless” people. However, the length of their stay in Turkey, which is a country considered as a transit point to a large extent, employment of subalterns-refugees in certain professions as tea boilers, interpreters for police forces, porters, and English teachers⁹⁴, indicates the existence of “*the constituent outsider and threshold which has proven that it is possible to abide by the capital while breaking its rules but keeping on existing in this foreign world.*”^{95,96} This means that aid to refugees does not

⁸⁹ Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, Transl. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul 2013.

⁹⁰ Hazan. C. Jacob. “Geçmişten Geleceğe Zorunlu Göç: Mülteciler ve Ülke İçinde Yerinden Edilmiş Kişiler”, S. Gülfer İhlamur-Öner, N. Aslı Şirin Öner (Compl.), *Küreselleşme Çağında Göç, Kavramlar Tartışmaları* içinde İletişim Yay, İstanbul 2012, p. 183-197.

⁹¹ Baklavacıoğlu, Ö. Nurcan, *İltica Alanında Dolaylı Sınırdışı Pratiği Olarak Entegrasyon*, Çelebi, Özlem, Özçürümmez, Saime, Türkay, Şirin (Ed.). İltica, Uluslararası Göç ve Vatansızlık: Kuram, Gözlem ve Politika -Yayımlanmış seminer bildirimleri-, UNHCR (Birleşmiş Milletler Mülteci Örgütü), Ankara 2011, p. 357-373.

⁹² See: Aytan, Ali, *Empati ve Din: Türkiye’de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-sosyolojik Bir Araştırma*, İz Yay. İstanbul 2013, p. 67-71.

⁹³ Baklavacıoğlu, *İltica Alanında Dolaylı Sınırdışı Pratiği Olarak Entegrasyon*, p. 357-373.

⁹⁴ TBMM İnsan Hakları İnceleme Komisyonu, *Türkiye’de Bulunan Mülteciler, Sığınmacılar ve Yasa Dışı Göçmenlerin Sorunlarını İnceleme Raporu*, Ankara 2010.

⁹⁵ Erdoğan, Necmi, “Devleti ‘İdare Etmek’: Maduniyet ve Düzenbazlık”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 83, 2000, p. 8-31.

⁹⁶ Altıntaş, “Davetsiz Misafirler: Türkiye’deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri”, p. 261.

fall within the scope of an ethical situation in terms of being an “aid” alone. The *constituent - outsider and threshold - relationship* between us and the refugee mean the limit of being ethical or unethical.

Conclusion

Living together or cohabiting despite all differences is thought of as a political obligation and necessity, and an opportunity for cultural and social diversification, which bears economic benefits, for modern people who live cosmopolitan lives under the hegemony of a globalized world order. While the biological existence of physical intimacy is called cohabitation, the co-existence of moral subjects with common concerns of the same world is called “life”. In this sense, living together refers to the ideal life visions of those with moral concerns. Living together means that the abstract and intellectual worldview is manifested and embodies in life against those who are not themselves. It means having a degree, a stance and a claim. Because the more sound your existential and moral arbitration about your own worldview are, the more confident you are against the worldview of those who are not yours. If you have dilemmas and contradictions about yourself, you will not only be suspicious and distrustful of those who are not of you, you will even look at those who are within you as a risk or even a threat. For this reason, having a vision of living together is a matter of degree and stance.

In today's world, the maps drawn at the table, the struggles of international political interests cause people to migrate from their homeland to other lands on a large scale. Paradoxically, the modern world has created refugee/prisoner people who must migrate to other lands despite the free people of the Middle Ages who have travelled to other lands. On a global scale, there is a considerable number of vagrant people who have been forced to leave the places where they were born and grew up. The lives of these people are too important and vital to fit into the issues of demographic imbalance, economic burden, and democratic rights. The issue of living together is discussed today as living together with people who have been forced to emigrate from their homeland. But in these debates, among numerical data, technical explanations, political balances, and these people's own inner worlds are overlooked. To have a life together is not to confine people who have been forced to emigrate to your homeland in camps and to ghettoize them in the city's existence. Accordingly, Işıklı states that “when Turkey accepts refugees, it prepares a refuge for them, which provides them with their necessary needs and protects them from the rustiness and discontent of the host and from the dark danger of the past experiences of the outside: Camps. The administration and management of the refugee in the camp is stunned by the oppression of hospitality by incited hatred and caution. The refugee is not welcome unless he walks freely inside the house entered by leaving the camp. The refugee camp is like a guest room. No space outside camp means no hospitality. The meaning of refuge is built

at home inside. As long as the refugee stays in the camp, he can experience neither the hospitality nor the hosting behavior of the local community. The land of camps for refugees is the whole homeland. A refugee cannot be a refugee as long as he stays in the camp because a refugee is a person whose asylum request has been accepted with hospitality. Hospitality also includes being tolerated inside the house."⁹⁷ It is sharing what you eat, what you wear, and feeling the same grief. Political and legal balances may confine their lives to laws, their bodies to certain places, but the fact that the people of that country have such attitudes exposes the moral levels of that country.

The issue of cohabitation is discussed in today's world over East and West because the people of the East are forced to migrate from their homelands, which have been turned into hell, to the West, where they are not comfortable. In the eyes of the West, however, migrants are seen today as a demographic imbalance and economic burden, as they were yesterday. Although in their theories living with the "other" is expressed as a political obligation and necessity, and an opportunity to ensure cultural and social diversification that bears economic benefits, in practice there is no way for immigrants who do not have "sufficient economic benefits" to live in their own lands because when it comes to immigrants, what people talk about to their rulers is numbers and money, not people and life. However, having a life with people who have had to migrate from their homeland is neither a matter of economic opportunity nor a question of political balance. It is a matter of human and moral degree and stance.

Herein, I would like to finish the study with an offer. Despite the refugee/asylum seeker/migrant crisis we experience in humanitarian terms, we have evaluated three approaches centered on hospitality, philanthropy and fairness. We have discussed suggestions and analyses on which is the moral and the human. Although we expressed our intellectual position in parts and partially with brush strokes in between the lines, we could not put forward a comprehensive and relatively clear perspective. However, after such analysis and evaluations, we need to put forward a thesis/claim. In my opinion, hospitality, philanthropy and fairness are not, in fact, anti-thesis approaches and attitudes of each other. All three consist of different possibilities for moral and human stance to come to life in practice. What is in question here is not which one to adopt. It's who is going to undertake what approach. As far as I can see, there are three representatives who can do something in practice for refugees/migrants: Non-governmental organizations, the people and the state. My suggestion is that civil society adopt a welcoming approach as a requirement of universal cosmopolitanism and civic spirit, the people adopt a benevolent approach as a reflection of ethical autonomy and authenticity as a true subject, and the state adopt a righteous approach within objective legal norms. Such an approach

⁹⁷ Işıklı, *ibid.* p. 72.

strategy will enable the expansion of hospitality, the sustainability of philanthropy and will help fairness reach to an optimum sanction power. Otherwise, the state will be in danger of role confusion in philanthropy, the civil society will lose its civic spirit in justice, and the people will lose their strength and motivation in hospitality.

REFERENCES

- Adıgüzel, Adnan, "İnsanlık Onurunu Koruma ve Kıрма Arasında Hayırseverlik Anlayışı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Volume: I, Issue: 1, p. 56-77.
- Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, Transl. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul 2013.
- Akalın, A. "Açık, Döner, Mühürlü Kapılar. İçinde, İhlamur-Öner", S. G. ve Şirin Öner N. A. Compl. *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar, İletişim* Yay. İstanbul 2012, p. 89-106.
- Alam Choudhury, Masudul, "İnsan Potansiyeli, Saadet ve Hayırseverlik: Felsefi-Ekonomik Bir Araştırma", *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek*, 2014, p. 181-222.
- Altıntaş, Safiye, "Davetsiz Misafirler: Türkiye'deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri", *İdeal Kent*, Issue 14, October 2014, p. 252-276.
- Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları II: Emperyalizm*, Transl. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay, İstanbul 1998
- Ayten, Ali, *Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-sosyolojik Bir Araştırma*, İz Yay. İstanbul 2013.
- Baysa, Hüseyin, "İslâm Hukukundaki Himaye Geleneği Muvacehesinde Mültecilik Sistemi", *II. Ortadoğu Konferansları: Ortadoğu'daki Çatışmalar Bağlamında Göç Sorunu*, 28-29 Nisan, Kilis, Türkiye 2016.
- Benhabib, Seyla. *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Transl. Berna Akkıyal, İletişim Yay, İstanbul 2006.
- Bernasconi, Robert, "Levinas ve Ötekilik Politikası", Transl. Zeynep Direk, *Tezkire*, 38-39, 2004.
- Buber, Martin, *Ben ve Sen*, Transl. İnci Palsay, Kitabiyat Yay. Ankara 2003.
- Buber, Martin, *I and Thou*, Charles Scribner's Sons, New York, 1958.
- Castles, S. ve Miller, J. M. *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2008.
- Chakrabarty, Dipesh, *Avrupa'yı Taşralaştırmak Postkolonyal Düşünme ve Tarihsel Farklılık*, Transl. İlker Cörüt, Boğaziçi Yay. İstanbul 2012.
- Chambers, Iain, *Göç, Kültür ve Kimlik*, Transl. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yay. İstanbul 2014.
- Çelebi, Volkan, "Giriş", *Mono Kusursuz Labirent, Levinas Özel Sayısı*, Ed. Volkan Çelebi, Sonbahar, 2010, Issue: 8-9, İstanbul 2010.

- Çoban, F. "Bir giriş: Derrida'nın Hayaletlerinden Marks'ın Hayaletlerine", *SDÜ, Sosyal Bilimler Dergisi*, Issue: 35, 2015.
- Çotuksöken, Betül, "Kant'ta Barış Kavramı", *Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant*, Ed. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara 2006.
- De Vries, Hent, "Derrida and Ethics: Hospitable Thought", in *Jack Derrida and the Humanities, A Critical Reader*, edited by Tom Cohen, Cambridge University Press, (p. 172-192), 2001.
- Derrida, Jacques, "Konuksev(-er-/mez-)lik (Hostipitalité)", Transl. Ferda Keskin, Önay Sözer, *Pera Peras Poros: In "Jack Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma"*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, (p. 43-71), 1999.
- Derrida, Jacques, "Şiddet ve Metafizik", Transl. Zeynep Direk, *Cogito, Derrida Özel Sayısı*, Issue: 47-48, İstanbul, Yapı Kredi Yay, 2006, p. 62- 160.
- Derrida, Jacques, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, Transl. Ali Utku, Mukadder Erkan, İstanbul, Birey Yay, 2005.
- Direk, Zeynep, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", in *"Çağdaş Fransız Düşüncesi"*, Ankara, Epos, 2004, s. 133-156.
- Direk, Zeynep, "Konukseverliğin Düşüncesi", *Defter*, Issue: 31, 1997, p. 11-36.
- Direk, Zeynep, "Levinas ve Kierkegaard: Etik ve Politika", *Baykuş*, Issue: 1, İstanbul 2008, p. 141-164.
- Direk, Zeynep, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2005.
- Durmaz, Osman, *İslâm'da Mülteciler Hukuku*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Unpublished Master's Thesis, Çanakkale 2014.
- Duva, Özlem, "Evrensel Konukseverlik ve Haklara Sahip Olma Hakkı", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, 14-16 October, Bursa 2010.
- Erdem, Selvin, "Göçün Bilimsel Anlatısı: Türkiye 'Akademiya'sının Suriyeli 'Mülteciler' ile İmtihanı", *Boğaziçi Üniversitesi, Avrupa Çalışmaları Merkezi, Öğrenci Forumu (AÇMÖF) Bülteni* (CESSF) Bulletin Issue: 5/Mayıs 2016, p. 15-29.
- Erdoğan, M. Murat, *Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015.
- Erdoğan, M. Murat, *Türkiye'ye Kitleli Göçlerde Son ve Dev Dalga: Suriyeliler*, Erdoğan, M. M. ve Kaya, A. (Compl.) *Türkiye'nin Göç Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015.
- Evink, Eddo, "Patočka ve Derrida: Sorumluluğun Açmazları", Transl. Ekrem Ekici, *Cogito, Derrida Özel Sayısı*, Issue: 47-48, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2006, p. 256-269.
- Gözel, Özkan. "'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Varlık ve Öte/ki", *Tezkire*, Issue: 38-39, Vadi Yay. Ankara 2005.

• Gültekin, Ahmet Cüneyt, “Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Spring, Issue: 17, p. 13-34.

• Hazan, J. C. “Geçmişten Geleceğe Zorunlu Göç: Mülteciler ve Ülke İçinde Yerinden Edilmiş Kişiler”, Ihlamur-Öner, S. G. ve Şirin Öner N. A. (Compl.) *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar, İletişim Yay. İstanbul* 2012, p. 183-197.

• Ihlamur-Öner, S. G. ve Şirin Öner N. A. *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar, İletişim Yay. İstanbul* 2012.

• Işıklı, Şevki, “İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu”, *Marmara İletişim Dergisi, Mülteciler ve Medya Özel Sayısı –I*, Issue: 24, 2015, p. 55-75.

• İçduygu, A., Erder, S. ve Gençkaya, Ö. F. (Compl.) *Türkiye'nin Uluslararası Göç Politikaları, 1923-2023*, Koç Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezi, İstanbul 2014.

• Kant, Immanuel, “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch” Transl. H.B. Nisbet, *Kant: Political Writings*, Ed: Hans Reiss, Cambridge University Press, 1994, p. 93-130; Turkish Translation: “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, Transl. Y. Abadan, S. Meray, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay. Ankara 1960.

• Kaya, Funda Gürsoy, “Hukuk Versus Politika Kısacasında İnsan Hakları”, *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, 14-16 October, Bursa* 2010.

• Kirişçi, K. *Misafirliğin Ötesine Geçerken: Türkiye'nin “Suriyeli Mülteciler” Sınarı*, Transl. S. Karaca, Brookings Enstitüsü & Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK), Ankara 2014.

• Kirişçi, K. ve Karaca, S. “Hoşgörü ve Çelişkiler: 1989, 1991 ve 2011’de Türkiye’ye Yönelen Kitleli Mülteci Akınları”, İçinde, Erdoğan, M. M. ve Kaya, A. (Compl.) *Türkiye'nin Göç Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015, p. 295-314.

• Körükmez, L. ve Südaş, İ. Compl. *Göçler Ülkesi: Alkışlar, Göçmenler, Araştırmacılar*, Ayrintı Yay. İstanbul 2015.

• Levinas, Emmanue, “Fenomenolojiden Etiğe”, Transl. Özkan Gözel, *Sonsuz’a Tanıklık*, Metis Yay. İstanbul 2003.

• Levinas, Emmanuel, “Aşknlık ve Yükseklik”, Transl. Hakan Yücefer, Zeynep Direk, in *Sonsuz’a Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

• Levinas, Emmanuel, “Başka’nın İzi”, Transl. Erdem Gökyaran, *Sonsuz’a Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yay, 2003, p. 129-146,

• Levinas, Emmanuel, “Özgürlük ve Buyruk”, Transl. Hamdi Özyel, *Tezkire*, Issue: 38-39, Vadi Yay. Ankara 2005.

• Levinas, Emmanuel. “Etik ve Sonsuz”, Transl. Özkan Gözel, *Sonsuz’a Tanıklık*. Metis Yay. İstanbul 2003.

• Mannik, L. *Photography, Memory and Refugee Identity: The Voyage of the Walnut, 1948*, UBC Press, Vancouver 2012.

- McLaughlin, G. *Refugees, Migrants and The Fall of The Berlin Wall*, Greg Philo (Ed.) *Message received*. Routledge, London 1999.
- Müftüoğlu, Ömer, "Vahiy Geleneğinde "Konuk/DaYF" Kökünün Semantik Analizi", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler -*, 2004, Volume: VIII, Issue: 18, p. 105-114.
- Naas, Michael. "'Alors, qui êtes-vous?' Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu", Transl. Elis Simson, *Cogito, Derrida Özel Sayısı* içinde, Issue: 47-48, İstanbul 2006, p. 236-250.
- Ökten, Kaan Harun, *Immanuel Kant'ın Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme Adlı Eseriyle Ortaya Koyduğu Ebedi Barış Fikri ve Bu Fikrin Uluslararası İlişkiler Düşüncesinde Yarattığı Etki*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Unpublished Dissertation, İstanbul 2001.
- Pandır, Müzeyyen; Efe, İbrahim; Paksoy Alaaddin F. "Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi", *Marmara İletişim Dergisi, Mülteciler ve Medya Özel Sayısı -I*, Sayı: 24, 2015, p. 1-26.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Madun Konuşabilir mi?*, Transl. Dilek Hattaoğlu, Gökçen Ertuğrul, Emre Koyuncu, Dipnot Yay. Ankara 2016.
- Stocker, Barry, "Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik", Transl. Özge Ejder, *Cogito Dergisi, Derrida Yaşamı Yeniden Düşünürken*, Issue: 47-48, 2006, p. 334- 347.
- Tekeli, İlhan, "Türkiye'nin Göç Tarihindeki Değişik Kategoriler" içinde, *Göç ve Ötesi*, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul 2008, p. 42- 65.
- Teson, Fernando R. "The Kantian Theory of International Law", *Columbia Law Review*, Vol. XCII, 1992.
- Tunç, Serpil, "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, 14-16 October, Bursa 2010.
- Ulukütük, Mehmet, *Suriyeli Misafirlere Yönelik Sosyal Uyum ve Eğitim Müfredatları Çalışması Raporu*, BEKAM, İstanbul 2015.
- Ulukütük, Mehmet, "Konukseverlik, Birlikte Yaşama ve Felsefi Açılımları", *Göçler ve Ortak Geleceğimiz Sempozyumu*, Akadde, Tire Kitap Yay. İstanbul 2016, p. 105-111.
- Ulukütük, Mehmet, "Martin Buber ve Hans Georg Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkilerinin Ahlakî Açılımları", *Birey ve Toplum: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, Volume: I, Issue: 1, p. 123-140.
- Van Dijk, T. A. *Racism and The Press*, Routledge, London 1991.
- Yeğenoğlu, Meyda, *Avrupa'da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2016.
- Yetişkin, Ebru, "Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar", *Toplumbilim Dergisi Post-kolonyal Düşünce Özel Sayısı*, 2000, Issue: 25, p. 15-20.

مشكلة التعبير عن موضوعات الهجرة

في سياق العمل الخيري والضيافة والإحسان؛ تحقيقات فلسفية*

د. محمد أولو كتوك

جامعة غازي عنتاب - كلية الآداب؛ قسم الفلسفة

ترجمة: د. مصطفى كسكين

الخلاصة:

يبدو أننا لا نستطيع تفسير ظاهرة الهجرة المتكررة في تاريخ العالم في كثير من الأحيان بسبب واحد؛ فالهجرة تقع نتيجة لأسباب سياسية وجغرافية وثقافية واقتصادية، ولذلك تتغير الرؤية للمهاجرين الذين هم موضوع الهجرة.

كشفت هذه الدراسة عن المشكلات التي عبر عنها المهجرون.

في هذا السياق يظهر الاختلاف بين الواقع الموضوعي وبين ما أُلّف بلغة مختلفة غير موضوعية. فحينما نتحدث عن المهاجرين يظهر لنا واقعهم متجاوزاً الأسباب الثقافية والسياسية والاقتصادية بل ما وراءها أيضاً.

هل يمكن هنا ذكر واجب أخلاقي تجاه المهاجرين؟

للإجابة عن هذا السؤال حاولنا التصدي لثلاثة أشكال من المناهج الأساسية من خلال المقارنة، الأول: ما تقتضيه الفكرة العالمية عن الضيافة وتطبيقاتها. الثاني: الاستناد إلى فكرة الحق. الثالث: الاستناد إلى أساس فكر المحبة الديني، والاستناد إلى فكر الدافع الخيري.

فهذه المناهج ستعالج ضمن فلسفة القارة الأوروبية المعاصرة، وستتم مناقشتها في سياق الدراسات المستندة إلى نظرتهم للآخرين.

وستتم البحث في حدود الضيافة وفكر الدافع الخيري ومفهوم الضيافة وتناقضاتها. فالمناقشات المعمقة المتعلقة بالآثار الفلسفية والتاريخية لهذه المفاهيم في الممارسة ستسهم في تعديل فهم قضية اللاجئين بشكل صحيح، وربما تساعد في فهم القضية وفق أسس أكثر إنسانية. ونأمل أن تسهم في تفسير القضية أيضاً.

الكلمات المفتاحية: الهجرة، اللاجئون، الضيافة، الدافع الخيري، الآخرون

Göçün Öznelerinin Anlatımı Problemi:

Konukseverlik, Hayırseverlik ve Hakseverlik

Bağlamında Felsefî Soruşturmalar

Özet

Dünya tarihinde öteden beri sıklıkla görülen göç olgusunu tek bir nedenle açıklamak mümkün görünmemektedir. Coğrafi, kültürel, siyasal ve ekonomik nedenlerle gerçekleşen göç olgusunun özneleri olan göçmenlere bakış da değişmektedir. Bu çalışmada göç ve bir bakıma öznesi bir bakıma ise nesnesi olarak

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Göçün Öznelerinin Anlatımı Problemi: Konukseverlik, Hayırseverlik ve Hakseverlik Bağlamında Felsefî Soruşturmalar" التي نشرت في العدد الرابع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد أولو كتوك، مشكلة التعبير عن موضوعات الهجرة في سياق العمل الخيري والضيافة والإحسان؛ تحقيقات فلسفية، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٤، ص ٦٩-٩٨). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

görülen göçmenlerin anlatımında karşılaşılan problemler ortaya konulmuştur. Bu bağlamda nesnel gerçekliğin öznel dilde birbirinden farklı kurgulanış biçimleri gözler önüne serilmiştir. Göçmenler söz konusu olduğunda ortaya coğrafi, kültürel, siyasal ve ekonomik nedenlerin üstünde ve ötesinde bir durum çıkmaktadır: Göçmenlere karşı etik bir görevden söz edilebilir mi? Bu soruyu cevap mahiyetinde üç temel yaklaşım biçimini karşılaştırarak ele almayı denedik. Evrensel kozmopolitanizmin bir gereği olarak konukseverlik düşüncesi ve uygulamaları, nesnel hukuk merkezli hakseverlik düşüncesi ve dinî temellere ve motivasyonlara dayalı hayırseverlik düşüncesi. Bu yaklaşımlar çağdaş Kıta Avrupası felsefesinin “öteki” üzerine düşünceleri etrafında yaptıkları temellendirmeler bağlamında ele alınacaktır. Konukseverliğin, hayırseverliğin ve hakseverliğin anlamı, sınırları çelişkileri üzerine çok yönlü bir tartışma zeminin imkânı aranacaktır. Söz konusu kavramların felsefî içerimleri ve tarihsel pratikteki karşılıkları üzerine yapılacak derinlikli tartışmalar gerek mülteci, gerekse de mülteci üzerinden kurgulanan “öteki” meselesinin daha sahil ve belki de daha insani zeminlerde anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı yapacağını ümit ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Göç, Göçmenler, Konukseverlik, Hayırseverlik, Hakseverlik, Öteki

Explanation of Problems of Immigration the Subject: Philosophical Investigations in the Context of Hospitality, Philanthropy and Righteousness

Abstract

It is not possible to explain the phenomenon of immigration, which has been seen in the world history since long, for a single reason. The view of immigrants, who are the subjects of the migration phenomenon carried out for geographical, cultural, political and economic reasons, also changes. In this study, immigration is dealt with as a relational subject, and a reference is the problem of immigrants who are regarded as object. In this context, the forms of objective reality are different from each other in the subjective world. When it comes to immigrants, there is a situation above and beyond geographical, cultural, political and economic reasons: can an ethical duty be addressed to immigrants? We have tried to consider this question by comparing three basic approaches in the nature of the answer. As a necessity of universal cosmopolitanism, hospitality and philosophy based on humanitarian thoughts and practices, objective law-based philosophy of thought and religious bases and myths. These approaches will be dealt with in the context of the assumption that the philosophy of the Continental Continent is around the “other” thoughts. You will have the opportunity to have a multi-faceted debate on the meanings of your hospitality, philanthropy and philanthropy, its contradictions. We hope that the in-depth discussions on the philosophical implications of these concepts and their historical interpretations will contribute to the understanding and interpretation of the "other" issue, which is based on refugees and refugees, on a more authentic and perhaps more human basis.

Keywords: Immigration, Immigrants, Hospitality, Philanthropy, Hospitality, Other

المدخل:

الهجرة، وإن كانت ظاهرة تاريخية طبيعية إنسانية، فدراستها ودراسة موضوعها في هذا اليوم، أو البحث عن ضحاياها، تشارك فيها كل الظروف الحالية وسياقاتها التاريخية واختلافاتها^(١).

مناقشة قضية الهجرة اليوم - وإن كانت تتعلق بكثير من المفاهيم مثل: الاقتصاد والصحة والسكان والسكن والغذاء والتعليم وحقوق الإنسان - فإنها تستند في الحقيقة إلى امتداد للتوتر المزمع والصراع بين الغرب والشرق وانعكاساته. وتتكون القضايا الأخرى بأجمعها من نتائج ذلك التوتر والصراع، لأن ما نسميه اليوم بظاهرة الهجرة هو عبارة عن طلب فريق من الناس الذهاب من الجانب الشرقي للعالم إلى الجانب الغربي. وليس هذا من قبيل المصادفة. وبهذا الشكل فإن مسألة العيش المشترك في يومنا هذا تتجسد في هذا المجال - الهجرة - في موضوع اللاجئين السوريين النازحين عن أوطانهم وبلادهم في جميع أنحاء العالم.

إن مسألة العيش المشترك - خصوصاً في غير البلدان الغربية - تتمركز على الذين أخرجوا من بلادهم قهراً، ونحن سنتحدث عنهم خصوصاً^(٢). وتواجهنا نظرة الغرب المتناقضة كلياً في قضية اللجوء ونزوح الناس من بلادهم وأوطانهم - وكأنها هي السبب في هذه القضية - ومع ذلك نرجع إليها كأنها الحل للقضية. في حين أنه من المستحيل حلّ القضية بالعقلية المسببة للمشكلة. وليس غرضنا من هذه الدراسة تشويه سمعة النظام السياسي الغربي وتحقيره، بوصفه الممثل الرئيس لقضايا الهجرة واللاجئين، بل نريد أن نفهم ما يقوله الفكر الغربي حول مسائل الهجرة واللاجئين ونناقشه. كما أن لنا سبباً آخر لمناقشة القضية من وجهة نظر أوروبا والأوروبيين حول هذا الموضوع؛ وهو أن الأوروبيين يرغبون بالذهاب إلى سكان العالم الثالث لرؤية ثقافتهم "الأصيلة" في بلادهم، وفي نفس الوقت لا يريدون اهتماماً بفريق من هؤلاء الناس الذين يعيشون في مدنهم الأوروبية. ففي حين يرون السكان المحليين البعيدين عنهم كأنهم كنز مخفي يتنظر الاكتشاف، فإنهم يعدّون القريب منهم كأنه قدارة سيئة وخطيرة لا بد أن يبتعد الأوروبيون عنها. ويجب أن نأخذ باعتبارنا أن وضع اللاجئين في أماكن نائية في المدن الأوروبية أصبح أمراً ملفتاً للانتباه^(٣). فعلى سبيل المثال، عندما يكون السوري

(١) Abadan-Unat, N. Bitmeyen Göç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay, İstanbul 2002; Chambers, Iain, Göç, (١) Kültür ve Kimlik, Çev. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yay. İstanbul 2014; Tekeli, İlhan, "Türkiye'nin Göç Tarihindeki Değişik Kategoriler", Göç ve Ötesi, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul 2008, s. 42- 65; Castles, S. ve Miller, J. M. Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2008

(٢) Ulukütük, Mehmet, "Konukseverlik, Birlikte Yaşama ve Felsefi Açılımları", Göçler ve Ortak Geleceğimiz (٢) .Sempozyumu, Akadde, Tire Kitap Yay. İstanbul 2016, s. 105-111

(٣) Yeğenoğlu, Meyda, Avrupa'da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. (٣) İstanbul 2016, s. 36

البعيد هو موضوع البحث الأوروبي، في نفس الوقت يمكن أن يكون السوريون الذين يحاولون الهجرة إلى أوروبا والذين يريدون أن يعيشوا فيها كائنات تثير الاشمئزاز والرعب.

فكيف يفكر العالم الغربي في اللاجئين والنازحين في مناطق أخرى من العالم؟ ولا نرى أن هذه المناقشات تجري في الأوساط الفكرية والأكاديمية بشكل كاف. وما قلناه ليس للإشارة إلى ما يفكر به الغرب من الناحية النظرية، أو للقول: إن فكر الغرب حول القضية كان جيداً جداً، بل للإشارة إلى الفجوة بين الواجهة النظرية الأوروبية والحالة التطبيقية، وللإشارة إلى الأزمة والصراع. ولهذا أريد الوقوف على المشكلات التي يسردها المهاجرون الذين هم موضوع الهجرة من ناحية، والمتأثرون بها من ناحية أخرى. فمثلاً نشاهد الاختلاف بين الحقيقة الذاتية عند الأوروبيين وبين التعبير عنها عندما يتحدثون عن اللاجئين.

هل يمكن ذكر واجب أخلاقي تجاه المهاجرين؟

للإجابة عن هذا السؤال حاولنا التصدي لثلاثة أشكال من المناهج الأساسية من خلال المقارنة:

الأول: ما تقتضيه الفكرة العالمية عن الضيافة وتطبيقها.

الثاني: الاستناد إلى فكرة الحق.

الثالث: الاستناد إلى أساس فكر المحبة الديني والاستناد إلى فكر الدافع الخيري.

فهذه المناهج ستعالج ضمن فلسفة القارة الأوروبية المعاصرة، وستتم مناقشتها في سياق الدراسات المستندة إلى نظرتهم للآخرين.

الهجرة ومشكلة «التمثيل»: عمن نتحدث، وبأي لغة نحدثهم؟

التحركات الخارجة عن الحدود الوطنية هي إحدى السمات المميزة الرئيسة اليوم لمتعددي الجنسية، وللمتممين إلى الجماعات الدينية والعرقية. ولكن تلك التحركات لا تحدث لكل الفئات على قدم المساواة؛ فقضية عبور الحدود، في كثير من الأحوال، تؤدي إلى نتائج مختلفة بعضها عن بعض تماماً، بسبب اختلاف الأصل العرقي أو القومي^(٤)؛ لأن البنية الاجتماعية هي التي تؤسس الحقيقة والمفهوم. فحينما يكون التفكير من هذه الناحية فإن الهوية التي تعكسها وسائل الإعلام والمعاني المنتسبة إلى هذه الهوية لا يمكن أن ينظر إليها على أنها هوية غير قابلة للتغيير أو أنها تمثل الحقيقة، بل هي ناشئة عن البنية الاجتماعية. فهي هويات تأسست ضمن الظروف التاريخية والثقافية^(٥)، وهذا جزء من عملية بناء الهوية «نحن» و«هم»، كما أنه يقدم أفكاراً حول كيفية

(٤) Yeğenoğlu, *Avrupa'da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*, s. 1

(٥) Pandır, Müzeyyen; Efe, İbrahim; Paksoy Alaaddin F. "Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi", *Marmara İletişim Dergisi, Mülteciler ve Medya Özel Sayısı -I*, Sayı: 24, 2015,

تكوين هوية اللاجئين السوريين خصوصاً^(٦). ولكن الدراسات السابقة- ممثلة في وسائل الإعلام- تشير إلى أن إنتاج فكرة «نحن» و«هم» أكثر تعقيداً وانعكاساً مما كان يعتقد سابقاً^(٧). وتذكر كثير من الدراسات أن قوالب تمثيل اللاجئين تظهر بالشكل الآتي غالباً: اللاجئ هو «المحتاج»، «الضحية»، «الألم والحزن واليأس»..

إن تلك القوالب^(٨) هي التي تجعل اللاجئين وأمثالهم- مثل الأقليات- كأنهم يمثلون «التهديد» و«المشكلات»، وتسبب تلك القوالب بأن ينظر إليهم على أنهم عناصر العنف والجريمة^(٩). وعندما نلقي النظر في سياق تحليل الخطاب نرى أن الكلمات الأكثر ترديداً بحسب السنين هكذا: في عام ٢٠١٥: «السوريون»، في عام ٢٠١٤: «الجامعة»، «الاجتماعي»، في عام ٢٠١٣: «اللاجئون»، «الدولي»، «الهجرة»، «التأثير»، في عام ٢٠١٦: «الصحي»، «الحياة»، «الوضع»، «الرأي العام»، فهذه هي الكلمات الأكثر تكراراً من بين الكلمات المستعملة. ونشاهد ضمن تلك الإحصائيات أهمية عام ٢٠١٥ في سياق تحقيق القضية وإشغالها مكاناً مهماً جداً من حيث التأثير في الرأي العام. وبالإضافة إلى ذلك نرى أيضاً أن كلمة «الدولي» قد عولجت بها علاقات السوريين في تركيا مع المجتمع الدولي. وبكلمة «الصحة» و«الحياة» و«الوضع» تمت معالجة الجانب الإنساني للقضية، وتم جعلها في مقدمة الأمور^(١٠).

ولو لاحظنا القضية بتفكير أوسع نرى أن الحجر الأساس لدراسات الهجرة هي العلاقة الإنسانية. وفي هذا السياق نجد أن «الهجرة والمساحة»، «الهجرة والثقافة»، «الهجرة والدولة»، و«الهجرة والقومية»، و«الهجرة والهوية»، و«الهجرة والأمة» كانت من الموضوعات الثنائية المفيدة في العمل الأكاديمي العلمي^(١١).

Erdoğan, M. Murat, *Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. (٦) İstanbul 2015.

.Pandır, Efe, Paksoy, "Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi", s. 4 (٧)

Mannik, L. *Photography, Memory and Refugee Identity: The Voyage of The Walnut, 1948*. UBC Press. (٨) Vancouver 2012.

Mannik, L. *Photography, Memory and Refugee Identity: The Voyage of The Walnut, 1948*. UBC Press. (٩) Vancouver 2012.

Erdem, Selvin, "Göçün Bilimsel Anlatısı: Türkiye 'Akademiya'sının Suriyeli 'Mülteciler' ile (١٠) İmtihani", *Boğaziçi Üniversitesi, Avrupa Çalışmaları Merkezi, Öğrenci Forumu (AÇMÖF) Bülteni (CESSF) Bulletin* Sayı: 5/Mayıs 2016, s. 22; Kirişçi, K. ve Karaca, S. "Hoşgörü ve Çelişkiler: 1989, 1991 ve 2011'de Türkiye'ye Yönelen Kitlemel Mülteci Akınları", Erdoğan, M. M. ve Kaya, A. (der.) *Türkiye'nin Göç Tarihi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015, s. 295-314.

Erdem, "Göçün Bilimsel Anlatısı", s. 17; Kürükmez, L. ve Südaş, İ. der. *Göçler Ülkesi: Alkışlar*, (١١) Göçmenler, Araştırmacılar, Ayrıntı Yay. İstanbul 2015.



صحيفة بوستا ٣ مايو / أيار ٢٠١٤: الصورة ١^(١٢).

يقول^(١٣): إن هذا المفهوم الذي يُستخدم يعني: تقييم «الآخرين» غير القادرين على تمثيل أنفسهم في الأعمال المجتمعية، والذين يعيشون في الجغرافيا الاستعمارية، والمساكين، واللاجئين وغيرهم^(١٤) من المستبعدين عن المجتمع وعن مناطق عمل الحكومة واللاجئين غير القادرين على التعبير عن أنفسهم يقيّمون بوصفهم تهديداً للمجتمع برأي الحكومة. فحالة الانقسام التي يعيش فيها اللاجئون ووضعهم غير الثابت يؤدي إلى تعريفهم بالمفاهيم المادونية^(١٥). من خلال وجهة النظر هذه فإن قضية اللاجئين ليست قضية دينية وثقافية وعرقية، بل ينظر إليها على أن اللاجئين «كالمعدومين» و«غير المهيمين»، و«غير القابلين لأن يسمع لهم»، فاللاجئون «المادونيون» لا يعدون شيئاً، وقيمون وفق البلدان التي جاؤوا منها أو التي مروا بها أو البلدان التي يقصدونها، وتمنح لهم الحقوق القانونية المختلفة. فعندما ينزح اللاجئون -الذين ينتمون في بلدانهم إلى فئات اجتماعية مختلفة- عن بلدانهم فإنهم يصبحون أشخاصاً أجانب غير مواطنين في البلدان التي ينزحون إليها^(١٦).

(١٢) Pandır, "Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi", s. 16

(١٣) Spivak, Gayatri Chakravorty, *Madun Konuşabilir mi?*, Çev. Dilek Hattaoğlu, Gökçen Ertuğrul, Emre Koyuncu, Dipnot Yay. Ankara 2016

(١٤) Yetişkin, Ebru, "Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar", *Toplumbilim Dergisi, Postkolonyal Düşünce* (١٤)

.Özel Sayısı, 2000, Sayı: 25. ss. 15-20

(١٥) Altıntaş, Safiye, "Davetsiz Misafirler: Türkiye'deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri", *İdeal* (١٥)

.Kent, Sayı 14, Ekim 2014, s. 255

(١٦) Altıntaş, "Davetsiz Misafirler: Türkiye'deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri", s. 257

وهذه الطريقة فإن هذه التفرقة القانونية يمكن أن نقول إنها نتيجة لضرورة سياسية.

الضيافة والدافع للعمل الخيري في إطار الموقف حيال الهجرة:

كما لا تعتمد الهجرة ولا تناقش ضمن الشروط القانونية والسياسية فقط، فإن مناقشتها مستقلة عن تلك الظروف غير ممكنة أيضاً. ولذلك فنحن بحاجة إلى بذل جهد لمقارنتها مع المفاهيم الأخرى ذات الصلة بهذا المعنى.

إن أهمية النقاش حول مفهوم الضيافة^(١٧) تنشأ حقيقة من السياق الوطني والدولي الراهن لسياسة الهجرة التي لا تسمح باستضافة المهاجرين في الواقع. فمن الناحية النظرية -أي القوانين المكتوبة- يسمح للأجانب بحرية التنقل، والقوانين تعطيهم حق التمتع بالحرية الشخصية والاستفادة من الضمانات الشخصية والحقوق الأساسية، مثل: ضمان احترام الحياة الخاصة. ومع هذا ففي مرحلة التطبيق يبدو أن تلك الحريات تبدأ بالانكماش والتقييد بالقواعد المشددة على نحو متزايد. فمثلاً عندما نفكر باتفاقية Schengen شنغن، فمن ناحية نرى أنه قد تم فتح هذه الحدود بين الدول الأوروبية، ومن ناحية أخرى نرى أن نفس الحدود أكثر انغلاقاً ضد من هم خارج الاتحاد. ومع هذا أيضاً نرى أنه قد تم رفض طلبات اللجوء بالنسبة للسنوات السابقة، وتم حظر الطلب من قبل الشرطة الحدودية قبل تنظيم القوانين بهذا الشأن.



/ <http://www.radikal.com.tr/dunya/multeciler-dudaklarini-dikti-1478503>

Kavramın ayrıntılı analizi için bkz. Direk, Zeynep, "Konukseverliğin Düşüncesi", *Deftter*, Sayı: 31, (17)

.1997, s. 11-36

لذلك تم حظر حرية الحركة عبر تعميم طلبات التأشيرة، وإغلاق الحدود مع وضع العقوبات، مثل معاهدات تسليم المجرمين^(١٨). ومع ذلك قد يتم وضع هذه الموانع في الخطاب السياسي المتطور والأحكام القانونية المضاربة. مع ملاحظة الوفيات المتزايدة ولاسيما في السنوات الأخيرة^(١٩)، فالضيافة في المفهوم الأساسي طوال التاريخ ترد فيها المعاني الدينية والاجتماعية والأخلاقية، ولذلك كانت موضوعاً للفلسفة والفلاسفة، فكيف يتم احتزالها في تعريفها القانوني والأخلاقي؟؟^(٢٠).

وكما أن الضيافة قضية قانونية، فكذلك هي عمل سياسي، أي ليست قضية مستقلة عن الظروف السياسية. فالضيافة وفق فلاسفة السياسة وعلمائها، وخاصة الفلسفة السياسية الجمهورية لمقلدي «Kant» قد صارت متناً خاصاً خاضعاً للدراسة. فمعضلة الاستضافة عند الأوروبيين، التي تستند إلى أفكار «Kant» تتحقق عند إصرارهم على إبقاء اللاجئين خارج حدود بلدهم، مثلاً في داخل الأراضي التركية^(٢١).

كتاب «نحو السلام دائماً» الذي ألفه «Kant» وصدر عام ١٧٩٥ في «Königsberg» في الفترة التي كانت «Prusya» تحاول فيها حل النزاع مع «فرنسا» من خلال «اتفاقية Bale» يحتوي على الأمل المطلق والسلام النهائي، إنه في الواقع لا يذكر في مشروع السلام المستمر الحل المؤقت والتوصيات المفيدة، بل يؤكد على ما هو معقول عند الناس، ولا يتطرق إلى بنود القوانين المكتوبة^(٢٢).

كان «Kant» يسعى لحل دائم لمشكلة الضيافة، ولهذا كان يدعو المسؤولين في الدولة والفلاسفة إلى أن يأخذوا بالاعتبار ما قدمه من مبادرات السلام الشامل. ومن ناحية أخرى كان يسعى من أجل المثل الأعلى للمواطنة العالمية، فقد كان يرى أن السبب الرئيس للجوء هو الحرب والسلاح والجيش والسياسة؛ ولذا يقترح إقامة علاقات ودية بين دول الجوار. وللحصول على السلام الدائم كان يقترح أيضاً عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى وعدم تحريض المواطنين ضد حكوماتهم ونزع السلاح ورفع الجيش النظامي تدريجياً وعدم الاقتراض لإنتاج الأسلحة وإلغاء الحدود فيما بين الدول^(٢٣). فيقول «Kant» في مقاله «السلام الدائم

(١٨) Tunç, a.g.m. s. 481

(١٩) Tunç, Serpil, "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde", s. 481

(٢٠) Tunç, a.g.m. s. 481

(٢١) Işıklı, Şevki, "İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu", *Marmara İletişim Dergisi*, (٢١)

Mülteciler ve Medya Özel Sayısı -I, Sayı: 24, 2015, s. 57

(٢٢) Tunç, a.g.m. s. 482

(٢٣) Kant, Immanuel, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, Çev. Y. Abadan, S. Meray, Ankara Üniversitesi, (٢٣)

Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay. Ankara 1960, 9-15; Işıklı, Şevki, "İlticanın Yapısökümcü Felsefesi:

Konuksevermezlik Sorunu", s. 56; Teson, Fernando R. "The Kantian Theory of International Law",

Columbia Law Review, Vol. XCII, 1992, s. 56

والفلسفة: «إنّ الضيافة ليست عملاً خيراً^(٢٤) بل هي حق واجب^(٢٥)، وفي المادة الثالثة المعنونة بـ«السلام الدائم» التي تهمل في كثير من الأحيان ولا يتم التعليق عليها فقد أشار «Kant» نفسه إلى أهميتها المؤكدة^(٢٦). وفي هذا السياق يتحدث «Kant» عن الضيافة ويستغرب هذا التعبير ويقول: إن الضيافة ليس قضية خيرية بل هي حق واجب^(٢٧) فهي قضية مهمة جداً عند Kant، ولا يمكن تركها لتردي الوضع الأخلاقي ونسبته.

فالضيافة لا تعني عملاً خيراً يقدم للنازحين من بلدهم، ولا تعني الشفقة عليهم، بل تتطلب الالتزام المدني تجاه من يعدّ عضواً محتملاً ضمن مواطني العالم المعترف به. وبهذا يكتسب معنى وجودياً^(٢٨). فالضيافة مستندة إلى وجود الشخص نفسه وإنسانيته التي ولدت من فكرة الحقوق الأساسية^(٢٩). ووفق بيان «Kant» فإن الضيافة هي ألا تعامل الأجانب الذين أتوا إلى بلادك معاملة الأعداء؛ فالساكن الأصلي لبلد ما له حق عدم القبول بالأجنبي ما لم يؤد ذلك إلى هلاكه. ولكن لا بد أن يتعامل مع الأجنبي - ما دام يعيش في بلده - بطريقة سلمية، وفي هذه الحالة لا يحق للأجنبي أن يطلب حق الزيارة المستمرة. وهذه الإقامة ليست سوى إقامة مؤقتة يشترك فيها كل الناس، ويمكن عقد اتفاقية خاصة لمنح حق المواطنة الدائمة للأجانب^(٣٠). ووفقاً لـ«Kant» الذي يرى العالم أرضاً للمواطنة العالمية، فإن الإقامة المؤقتة خارج البلد ينبغي أن ينظر إليها دائماً على أنها حق للجميع، يشترك الناس كلهم فيها. هذه التصريحات لـ«Kant» تشير إلى أنه كان يفصل بين الإقامة الدائمة والإقامة المؤقتة. ومع ذلك لا يجد الضيافة المستمرة كحق أخلاقي فقط، بل يرى أن «الإقامة الدائمة» هي «اتفاقية مبنية على الفائدة» يشكلها المواطنون بحرية تامة^(٣١). وهكذا فإن الضيافة وفقاً لآراء Kant ينبغي أن

Hayırseverlik kavramının analizi için bkz. Alam Choudhury, Masudul, "İnsan Potansiyeli, Saadet (٢٤) ve Hayırseverlik: Felsefi-Ekonomik Bir Araştırma", *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek*, 2014, s. 181-222; Adıgüzel, Adnan, "İnsanlık Onurunu Koruma ve Kıрма Arasında Hayırseverlik Anlayışı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 56-77

Hayırseverlik kavramının analizi için bkz. Alam Choudhury, Masudul, "İnsan Potansiyeli, Saadet (٢٥) ve Hayırseverlik: Felsefi-Ekonomik Bir Araştırma", *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek*, 2014, s. 181-222; Adıgüzel, Adnan, "İnsanlık Onurunu Koruma ve Kıрма Arasında Hayırseverlik Anlayışı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 56-77

Almanca metindeki ifade şöyledir: "Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen (٢٦) Hospitalitat eingeschränkt sein."

Benhabib, Seyla, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Çev. Berna Akkoyal, İletişim Yay. (٢٧) İstanbul 2016, s. 36-37

.Duva, Özlem, "Evrensel Konukseverlik ve Haklara Sahip Olma Hakkı", s. 515 (٢٨)

.Duva, a.g.m. s. 515 (٢٩)

.Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, s. 9-15 (٣٠)

.Duva, a.g.m. s. 515 (٣١)

تحدد بشكل ملموس، وتعدّ حقاً للأجانب لأجل الحصول على الإقامة المؤقتة. ومع ذلك فحق الضيافة يوفر حق «الإقامة المؤقتة»، بحيث لا يمكن رفضها.

فبدل تحديد «Kant» لحق الضيافة على أنها التزام اخلاقي بحت، وتركها هكذا، عمد إلى جعلها أساساً قانونياً يوفر الحماية للنازحين وضحايا الحرب وعديمي الجنسية، ويسهم في القضاء على المعاملة اللاإنسانية. فالدول التي تقبل الأجانب تتحمل بموجب حق الضيافة "حق الإقامة المؤقتة" أيضاً، وتجعلها تحت الضمان حسب القوانين العالمية.

وتجدر الإشارة إلى أن «Kant» يرى أن الضيافة، بهذا المعنى، ستخدم حق الاندماج في تطوير العالم. وفي الواقع إن الضيافة، بهذا المعنى، ما هي إلا امتداد للحرية الإنسانية، وستساعد على الانتقال تدريجياً نحو مجتمع عالمي^(٣٢). وأما الشرط الوحيد للوصول إلى مجتمع عالمي فهو القانون الموضوعي وليس الأخلاق الشخصية.

وصياغة مشكلة الضيافة في السياق الأخلاقي والسياسي ناقشها «Derrida» متأثراً بتصور Kant – Levinas. فقسم الضيافة إلى قسمين: الضيافة المؤقتة، والضيافة الدائمة.

ودليل وجود الضيافة المشروطة عند Kant هو المادة الثالثة من «مشروع السلام الأبدي» له^(٣٣). فهذه المادة – كما مرّ – تحاول رسم الخطوط العريضة للمواطنة العالمية من خلال القانون. إذ ينبغي أن يكون القانون العالمي محدوداً بظروف الضيافة العالمية^(٣٤) فيحدد القانون العالمي حق الضيافة، ويتم هذا التحديد بتنظيم قانون الضيافة.

فالضيافة عند «Kant» تعني ألا يُعامل أجنبي وصل إلى منطقة ما معاملة الأعداء، بل ينبغي أن يعامل معاملة الأصدقاء والحلفاء. وهكذا فإن مفهوم الضيافة عند «Derrida» ينقلب من ضيافة الأعداء إلى ضيافة الصداقة^(٣٥).

فكرة الكونية عند «Kant» تنظم العلاقة بين المواطنين والدولة على أساس الضيافة العالمية في مستوى

(٣٢) Duva, a.g.m. s. 515

(٣٣) Kant, a.g.e. s. 9-15; 3. Maddenin yorumu için bkz. Ökten, Kaan Harun, *Immanuel Kant'ın Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme Adlı Eseriyle Ortaya Koyduğu Ebedi Barış Fikri ve Bu Fikrin Uluslararası İlişkiler Düşüncesinde Yarattığı Etki*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2001, s. 117-126

(٣٤) Kant, a.g.e. s. 9-15

(٣٥) Gültekin, Ahmet Cüneyt, "Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Bahar, sayı:17, s. 16; Derrida, Jacques, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, İstanbul, Birey Yay, 2005, s. 34

القانون والسياسية^(٣٦). فحق الضيافة المذكور قد يتم وضعه داخل الحدود والقيود. وبتعبير آخر: إن تقديم القانون العالمي كشرط للسلام الأبدي بين الناس يحدد بواسطة حق الضيافة، فيظهر كأن الضيافة نفسها هي المحدد^(٣٧).

يشار إلى الضيافة عند «Kant» دائماً كمسألة قانونية في المجال العام وفي الطابع العام، فتعتمد على القوانين والشروط، وتكون تحت إشرافها دائماً^(٣٨). والضيافة عند «Derrida» لا يمكن أن تكون محددة حسب المعايير القانونية الوضعية التي جعلت الأخلاق مهملة، بل ينبغي أن تكون مقررة حسب إمكانيات الأخلاق الشخصية الحرة. ولكن مشكلة فكرة الضيافة عند «Kant» مختلفة عن مشكلة فكرة الضيافة عند «Derrida». فالاختلاف يظهر فيما يقوله «Kant» في هذا المجال: هل هي بالنسبة للذين وضعهم وحدودهم معلومة؟ أم للبلاد والناس الذين وضعهم وحدودهم غير معلومة؟.. ولهذا ينبغي أن ننظر إلى ما اعترض فيه «Seyla Benhabib» على «Kant» حيث أشار في البداية إلى أن فكرة الضيافة عند «Kant» غير متاحة للاجئين ولمن يريدون الإقامة^(٣٩)؛ لأن «Benhabib» يشير إلى أن «حق اللجوء» لا بد أن يؤسس على مستوى الالتزامات الأخلاقية المتبادلة، وهذا يتحقق في إطار إنسانيتنا المشتركة.

فقول «Benhabib» تعليماً على «Kant» في هذا المجال لا يقدم جواباً واضحاً، «فحق الضيافة هو الاعتراف بحق الإقامة المؤقتة للأجانب الذين قبلوا من قبل الدول وفق الالتزامات الأخلاقية وضمن المنظمات. فهو يستدعي الالتزام الأخلاقي مع قبول العواقب القانونية المحتملة. فهذا النظام ليس مالكا لقانون أعلى منه لتنفيذه، وفي هذا المعنى فإن التزام الضيافة للأجانب غير قابل للتنفيذ»^(٤٠).

كما ينبغي أن تستند الضيافة وتقوم على مستوى من الالتزامات الأخلاقية المتبادلة في إطار إنسانيتنا المشتركة. يقول «Kant»: طلب حق الزيارة هو الحق الوحيد للأجانب. وبهذا يلغي حق تملك الأراضي. ومع ذلك فإن «Benhabib» يقول: إن «Kant» ذكر القانون العالمي نتيجة للتطور الفكري الذي هو نتاج عصر التنوير خصوصاً. وعلى هذا فإن حق الضيافة ليس حياً بشرياً ولا ضيافة غير مشروطة^(٤١). وتلخص هذه

Hent de Vries, "Derrida and Ethics: Hospitable Thought", in *Jacques Derrida and the Humanities, A* (٣٦)
.Critical Reader, edited by Tom Cohen, Cambridge University Press, 2001, s. 182

Çotuksöken, Betül, "Kant'ta Barış Kavramı", *Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant*, Haz. (٣٧)
.İonna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2006, s. 56

.Derrida, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, s. 34 (٣٨)

Benhabib, Seyla, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Çev. Berna Akkoyal. İletişim Yay, (٣٩)
.İstanbul 2006, s. 46

.Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, s. 39 (٤٠)

.Tunç, "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde", s. 486 (٤١)

الكلمات لـ «Benhabib» المسألة بشكل واضح: «اللجوء إلى المساواة السياسية، ولو وسعت بطريقة تحمي بعض الناس، لا يمكن توسيعها بحيث تشمل الجميع أصلاً»^(٤٦). ونتيجة لهذا الأمر فإن حل النقاش حول حقوق غير المواطنين هو جزء من المشكلة الحالية التي تنجرف إلى التضاد؛ لأن معايير العالمية تتجاوز حقوق المواطنين، ولها صعوبات متعلقة بالسلطة والالتزام، وهي واضحة كما هو معروف^(٤٧)؛ وذلك لأنها على العكس من اتجاه الأخلاق الكونية لحقوق الإنسان، وبتعبير «Benhabib»: «الجهات السياسية الفاعلة في المدن والمناطق ممثلة في الدولة والمسؤولين، الذين يعتقدون أنهم بحاجة إلى المجتمعات المحدودة لإنشاء آليات يمكن نقلها»^(٤٨).

يشير «Arendt» إلى أن مفهوم حقوق الإنسان في الدرجة الأولى متاح لمن نزحوا من بلادهم، وثانياً لمن فقدوا حمايتهم من قبل الإدارة السياسية. والسبب في هذا الوضع الصعب للاجئين عديمي الجنسية، من الناس الأبرياء الذين لا يحملون أية صفة سياسية، «ليس العيش والحرية والسعي إلى السعادة والمطالبة بحرية الفكر وبعدم حرمانهم من حقوق متساوية أمام القانون» بل كونهم حرماً من حقوقهم؛ لأنهم عندما فارقوا بلادهم فقدوا حماية الإدارة السياسية. وعليه فإنهم فقدوا مركزهم السياسي، وبتعبير آخر إن السبب الوحيد لسوء حالة هؤلاء الناس هو عدم كونهم أعضاء في أي مجموعة؛ أي مشكلتهم «ليس أنهم غير متساوين أمام القانون، بل مشكلتهم أنه ليس هناك قانون بالنسبة لهم»^(٤٩).

وظل هؤلاء الناس طوال مدة حرمانهم من حقوقهم مواطنين خارجين عن القوانين، فهؤلاء الناس ليسوا مدينين بوجودهم للبلاد التي لجؤوا إليها، بل إلى رحمة الناس الأجانب؛ لأنه لا يوجد أي قانون لإجبار أية دولة على إطعام هؤلاء الناس. ولهذا عند «Arendt» كانت فكرة حقوق الإنسان منفصلة عن الحقوق المدنية، وهي متاحة لمن فقدوا حق المواطنة والانتهاة إلى مكان ما، كما فقدوا حق العضوية لمجتمع سياسي^(٥٠).

والمفارقة هي بالضبط هنا، فالذي هو في شخصه رمز لحقوق الإنسان -أي اللاجئ- هو في الواقع مفهوم يشير إلى أزمة عميقة الجذور حدثت في شخصه ذاته؛ لأن اللاجئين النازحين ليس لهم أية مؤهلات أخرى دون كونهم بشراً. ومع هذا لا يوجد بشأنهم أي قانون، أي إنهم أناس خارجون عن إطار الحقوق «فالحقوق في الواقع ينبغي أن تكون لمن لا يملك أي حق»^(٥١).

٤٦) Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, s. 76

٤٧) Soysal, Özgür, "Evrenselcilik-Tikelcilik Gerilimi Işığında Ötekinin Kaderi", *Birinci Uluslararası Felsefe*

.Kongresi, 14-16 Ekim Bursa 2010, s. 499

٤٨) Benhabib, *a.g.e.* s. 169

٤٩) Kaya, Funda Gürsoy, "Hukuk Versus Politika Kıskaçında İnsan Hakları", *Birinci Uluslararası Felsefe*

.Kongresi, 14-16 Ekim Bursa 2010, s. 420

٥٠) Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*, Çev. B. S. Şener, İletişim Yay. İstanbul 1998, (٤٦)

.s. 299-303

٥١) Kaya, Funda Gürsoy, "Hukuk Versus Politika Kıskaçında İnsan Hakları", s. 420

يقول «Giorgio Agamben» في التعليق على هذه التصريحات لـ «Arendt»: إن Arendt حينما يربط بين مصير حقوق الإنسان وبين مصير الدولة القومية ينطلق من المفارقة الآتية: في الواقع، الشخصية التي لا بد أن تمثل حقوق الإنسان بشكل واضح بدأت تشير إلى أزمة جذرية متطرفة، ففي نظام الدولة القومية حينما تظهر حقوق الناس، التي من المفترض أنها مقدسة ولا تنتزع منهم، حينما تظهر منسوبة لمواطن دولة أخرى تفقد واقعيته وتبقى من دون حماية^(٤٨)، ولهذا يتبين سبب كون حقوق الإنسان ليست حقاً لكل الناس، بل هي حق لبعضهم. وإن سبب كون اللاجئين في نظام الدولة القومية الحديثة عنصراً نافعاً هو أنهم يشكلون أزمة بالنسبة للمواطن والإنسان، وتقع الأزمة في طريق التوسع المستمر بين الولادة والجنسية. فاللاجئون بكشفهم الفرق بين الولادة والجنسية يظهران المجال السياسي الخفي، يعني الحياة الواقعية، وبهذا المعنى فاللاجئ كما قال «Arendt» في الواقع هو «الإنسان المستحق للحقوق»، ولذلك من الصعب جداً تحديد اللاجئين سياسياً^(٤٩).

يقول «Arendt»: إن مفهوم اللجوء ينبغي تخصيصه عن مفهوم حقوق الإنسان على وجه التحديد، ومصير حقوق الإنسان مرتبط بمصير الدولة القومية. وإن أية أزمة يعيشها أحدهما تدل على نهاية الآخر. فلا بد من التفكير وفق هذا، ويجب أن ينظر إلى اللاجئين على ما هم عليه: من علاقة الولادة والدولة والإنسان والقومية^(٥٠).

هذه التصريحات تعطينا فكرة حول الموقف المناسب الذي لا يجب أن نتخذه تجاه اللاجئين والنازحين.

النقاش حول اللاجئين والنازحين «الآخرين» يحيلنا إلى سؤال آخر: ما هي إمكانات النقاش حول «الآخر»؟ وهل من الممكن أن يكون هذا النقاش في مستوى الفلسفة دون السياسة والحقوق؟

إن هذه المناقشات حول هذه الإشكالية تؤدي بنا إلى التحليلات الواسعة لـ «Martin Buber» و«Immanuel Levinas» و«Hans Georg Gadamer» حول «أنا-هو» و«أنا-أنت». فهذه التحليلات في «أنا-هو» تمثل الخطاب السياسي ضد المهاجرين اللاجئين، ويكون انعكاسها بين «أنا-أنت» انعكاساً أخلاقياً.

ويكشف «Buber» أسلوبين وجوديين بين «أنا-أنت» و«أنا-هو» فالشخص في أسلوب «أنا-أنت» يفهم كأنه جسم جامد يتشكل من المادة وحدها، فهو في هذا الحال مادة من المواد الجامدة منقطع عن هويته الأصلية، ومنفصل عن جانبه الروحي. فهو موجود في الزمان والمكان بوجوده الفيزيائي وحده، ليس له جانب معنوي كشجرة من الأشجار. فالعلاقة بهذا الأسلوب بين «أنا-هو» ليست علاقة واقعية؛ لأن هذه العلاقة

.Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul 2013, s. 152-153 (٤٨)

.Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 158 (٤٩)

.Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 161 (٥٠)

ليست علاقة غائية، بل هي علاقة وسيلة؛ لأن شخصاً آخر عندما يكون بالنسبة لي «جامداً» إذا فأنا وحيد جداً^(٥١)، فطبيعة العلاقة بهذا الشأن بين «أنا-هو» تلغي الحوار وتقطع الاتصال، وتفرض الاتصالات بين الأفراد وفق أسلوب المونولوج^(٥٢)؛ لأن من في مقابلك ليس حياً ملموساً، حتى إنه ليس كائناً قانونياً.

يرفض «Levinas» التفهم الأخلاقي المبني على النظرة الذاتية النقية؛ فهذا التفهم قد جاء نتيجة ضرورة موضوعية. وأما «Buber» فإنه يقول: إن العلاقة بين «أنا-أنت» الآخر بالنسبة لي هي شيء حقيقي، وتوصلك إلى وجودك الحقيقي^(٥٣).

إن هذا العالم هو عالم تسيطر فيه الأخلاق، وهذا أمر بديهي لا حاجة للنص عليه.

فلقاء «أنت» مع «أنا» لطفٌ من «أنت»، وليس سعيًا من «أنا». فيشرح «أنت» بلا سعي وطلب من «أنا»، وقولي له «أنت» سبب لوجودي^(٥٤). فالمعنى الذي ينسب «للآخر» يعتمد على الواقع الذي يؤسس نفسه عليه ويرتبط به^(٥٥). فتعريف المرء نفسه يتحقق معه إعطاء مفهوم محدد للآخر^(٥٦).

العلاقة بين «أنا-أنت» علاقة متبادلة عند «Buber» «أنت» يورث في نسبة ما، وأنا أوثر فيه. الحب أعمى ما لم يشاهد الموجودات كلها. وليس تحت سيطرة الكراهية من يرى العالم كله. وسلطة المرء قوله للآخر «أنت». ويمكن أن يصير كل من هو «أنت» «هو» أو أي كائن. ف«أنت» مع أنه ليس كائناً، ولكنه عندما يدخل وسيطاً يصبح كائناً من الكائنات، ويفقد طبيعته الحقيقية، فكما يستطيع «أنا» أن يجعل الكائن «أنت» كذلك يستطيع أن يجعل «أنت» كائناً^(٥٧).

الموقف الفلسفي لـ «Buber» أو لـ «Gadamer» قادر على توفير رؤى حول النهج الأخلاقي المهم لـ «الآخر». فهذه المناهج في نفس الوقت تحمل الأخلاق إلى ما وراء القواعد الجافة، وتجعلها وسيلة لتبادل المحبة والحوار مع «الآخر». ولعل العلاقات الإنسانية بين البشر - التي هي في ذروة الاغتراب في العصر الحديث - بحاجة ماسة إلى مثل هذه النهج الذي يصور الأخلاق بإخلاص وسيلة للحوار^(٥٨).

(٥١) Buber, Martin, *I and Thou*, Charles Scribner's Sons, New York, 1958, s. 3-13

(٥٢) Ulukütük, Mehmet, "Martin Buber ve Hans Georg Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkilerinin Ahlakî Açılımları", *Birey ve Toplum: Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, cilt: I, sayı: 1, s. 138

(٥٣) Buber, *I and Thou*, s. 5-6

(٥٤) Gözel, Özkan. "Öteki Metafiziktir": Levinas'ta Varlık ve Öte/ki", *Tezkire*, Sayı: 38-39, Vadi Yay. An (٥٤)

Buber, *I and Thou*, s 9-11. kara 2005, s. 56-70

(٥٥) Gözel, Özkan. "Öteki Metafiziktir": Levinas'ta Varlık ve Öte/ki", *Tezkire*, Sayı: 38-39, Vadi Yay. An (٥٥)

Buber, *I and Thou*, s 9-11. kara 2005, s. 56-70

(٥٦) Ulukütük, "Buber ve Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkilerinin Ahlakî Açılımları", s. 137

Ulukütük, a.g.m. s. 138

Ulukütük, a.g.m. s. 138

وعند «Levinas» «الفهم الأخلاقي» هو الأساس الأول الذي تأسست عليه الفلسفة الأولى^(٥٩)، وتماشياً مع هذه الفلسفة عند «Levinas» فإن أدب العلاقة مع «الآخر» يجب أن يكون مترفعاً عن الشروط، وفي إطار هذا التفكير تكون الضيافة مهمة جداً.

وتستند فكرة الضيافة دون شروط عند «Derrida» إلى أخلاقية فكرة الضيافة عند «Levinas» لذلك نريد أن نذكر باختصار أدب الضيافة عند «Levinas» من خلال مقارنة أخلاقية مع نظيره عند «Kant»:

أولاً: على الرغم من أن حقوق الضيافة عند «Kant» مرتبطة بالقانون الأخلاقي في مرحلته الأخيرة، إلا أنه لا يمكن التعبير عن أدب الضيافة عنده. ولذلك عدّ «Levinas» من المتطرفين حين جعل الضيافة مبنية على أساس أخلاقي^(٦٠)، حيث إن التطرف بالفعل هو وضع مفهوم الضيافة وفق أساس أخلاقي^(٦١). ولا تستند هذه الضيافة إلى العقل الأخلاقي كما هو الحال عند «Kant»^(٦٢).

ويتميز مفهوم الأخلاق عند «Levinas» من مفهوم الأخلاق عند «Kant» أولاً: من حيث المصدر؛ فهو ليس مسألة قانونية معتمدة على العقل، وليس قضية عالمية. فعند «Levinas» العالمية تأتي من شخص آخر، وليست مبدأ مجرداً^(٦٣). والأخلاق عنده هي لقاءنا مع الآخر. فتظهر الأخلاق في وجه الشخص الآخر. يذكر «Levinas» لنا صدمة اللقاء مع وجه شخص ما، فهذه الصدمة هي صحوة الأخلاق. إذاً فإن «Kant» عندما يتحدث عن الأخلاق القانونية المجردة العالمية فإن «Levinas» يتحدث عن صحوة أخلاقية عند استضافة الآخر، فهو يأخذ المبادئ الأخلاقية من مصدر خارجي، وليس من مصادر داخلية^(٦٤).

إذاً فالأخلاق عند «Levinas» نتيجة للقاء مع وجه الآخر، فكل ما يحتاج إلى الإرادة ليس من الأخلاق. فالمرء يكتشف الأخلاق بواسطة الآخر. ومع ذلك فإن الموضوع عند «Kant» له حكمه الذاتي فلا يخضع لأجنبي ولا لإنسان ولا إله. «Levinas» لا يعترف بحكمه الذاتي، والأخلاق والضيافة عنده يتبان من خلال قبول الآخر^(٦٥). وهذه الضيافة ليست مستمدة من قوة القانون، بل على أساس الإيثار الأخلاقي للآخرين.

وبعد أن شرحنا فلسفة الأخلاق عند «Levinas» نبدأ بما قاله «Derrida» في هذا الشأن:

Levinas, Emmanuel "Aşkınlık ve Yükseklik", çev. Hakan Yücefer, Zeynep Direk, *Sonsuza Tanıklık*'ın (٥٩)

.içinde, haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Metis Yay, İstanbul 2003, s. 126

.Tunç, "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde", s. 487 (٦٠)

.Tunç, "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde", s. 487 (٦١)

.Tunç, a.g.m. s. 487 (٦٢)

.Tunç, a.g.m. s. 487 (٦٣)

.Tunç, a.g.m. s. 487 (٦٤)

.Tunç, a.g.m. s. 487 (٦٥)

يعالج «Derrida» المشكلة تحت هذه المواد: أ. لسنا مهتمين بالإنسانية بل مهتمون بالحقوق. ب. ينبغي أن يقتصر حق المواطنة العالمية على الضيافة المقبولة عموماً^(٦٧). فيعالج «Derrida» تعامل الضيافة بهذه الطريقة في المجال الأخلاقي والسياسي قائلاً في المقدمة: «نحن لا نعرف ما هي الضيافة؟»^(٦٨).

ويمكن تفسير هذا النهج كوسيلة لتفكير «Derrida» فهو يقف على العتبة، ويظهر معضلات النهج وظروفه^(٦٩)، ويؤكد على التناقضات الكامنة في مجال الضيافة. فهذا الانفتاح بشأن الضيافة التي تستخدم فيها المفردات من مثل: «دعوة»، «الاستضافة»، «سيد بيته»^(٧٠) يشير إلى أن الضيافة حق، بل واجب ضروري. فالأجنبي لا بد أن يستضيف «الأخر» كأنه صديق، ومع ذلك لا بد أن يبقى صاحب البيت الذي يقبل اللاجئين مع سيادته، ويحافظ على سلطته في بلده. وهكذا يعترف بقانون خاص بالضيافة يمنح له حق سلطته في بلده^(٧١). ف«Derrida» يحاول زيادة المناطق المفتوحة لـ«الأخر»، ويصبح عنده تقييم الضيافة بـ: كيف نتعامل مع المهاجرين واللاجئين؟^(٧٢)، ومعنى قول «Derrida» في المقدمة: «نحن لا نعرف ما هي الضيافة»^(٧٣) على ما قاله «Işıklı» أنه قصد به الحضارة الغربية.

يبدو أن مفهوم الضيافة المقبولة في المجتمعات الشرقية، مثل تركيا، لم يتم حله بشكل كاف؛ لأن المجتمع التركي كان قد استضاف مليونين وثمانمئة ألف شخص منذ عام ٢٠١١. ومع أنه لم يتم حماية اللاجئين بشكل تام من العنف الجسدي أو الميافيزيقي والإقصاء، إلا أن السؤال في اللغة التركية بـ«من أنت؟» يعدّ بداية للدعوة، لأنه سؤال لمن هو خلف الباب، ويريد أن يدخل الدار. فهذا السؤال الموجه إليه بـ«من» يطلب منه إجابة ليس على معارضة «أنا-أنت»، بل على أساس تقديم الجواب بصيغة الغائب. وهذا الجواب يتم عن طرف ثالث لا علاقة له بـ«أنا-أنت»، وهو محاولة لإقامة العلاقة والاتصال فيما بيننا، فهو حتى الآن ليس بصديق ولا عدو.

Derrida, Jacques, "Konuksev(-er-/mez-)lik (Hostipitalité)", Çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, *Pera* (٦٦) *Peras Poros: Jack Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma'nın içinde*, İstanbul, Yapı Kredi Yay, 1999, s. 3

Derrida, "Konuksev(-er-/mez-)lik (Hostipitalité)", s. 51 (٦٧)

Bkz. Evink, Eddo, "Patočka ve Derrida: Sorumluluğun Açmazları", Çev. Ekrem Ekici, *Cogito, Derrida* (٦٨) *Özel Sayısı*, Sayı: 47-48, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2006, s. 256-269

Derrida, a.g.e. s. 51 (٦٩)

Derrida, a.g.e. s. 48 (٧٠)

Çoban, F. "Bir giriş: Derrida'nın Hayaletlerinden Marks'ın Hayaletlerine", *SDÜ, Sosyal Bilimler* (٧١) *Dergisi*, Sayı: 35, 2005, s. 156

Derrida, "Konuksev(-er-/mez-)lik (Hostipitalité)", s. 51 (٧٢)

النتيجة:

يعدّ مفهوم «معاً» أو «العيش معاً» - رغم كل الفروق بالنسبة للإنسان الذي يعيش حياة عالمية في العصر الحديث تحت هيمنة النظام العالمي - ضرورةً لها منافع اقتصادية تمنح الإنسان إمكان تنويع المجالات الثقافية والاجتماعية، كما تمنحه فرصة سياسية. فكما يقال للقرب المادي مع الأصول البيولوجية «العيش معاً» كذلك يقال لمن يعيشون في عالم واحد بوجود الاهتمام المشترك: «الحياة». وفي هذا المعنى فإن الحاجة إلى العيش مع الشعور بالقلق تشير إلى تصور حياة مثالية. وهذا يعني أن يكون لها موقف ومستوى رفيع ومتطلبات، لأن نظرتك الخاصة بك كلما كانت محتكمة إلى الأمور المعنوية والأخلاقية فإن نظرتك إلى الآخرين ستكون أكثر ثقة. فإذا كانت لديك أية معضلات وتناقضات مع نفسك فإنك لن تكون في شك وانعدام ثقة بالآخرين فقط، بل ستراهم خطراً وتهديداً لك أيضاً. ولهذا فإن وجود حياة «معاً» هو مسألة تصور وموقف ومستويات.

في عالمنا اليوم تسبب رسم الخرائط في المكاتب ومعارك المصالح السياسية الدولية نزوح الناس عن بلادهم بإجبارهم على الهجرة إلى بلدان أخرى على نطاق واسع.

وعلى الرغم من أن الناس في العصور الوسطى كانوا يسافرون من بلد إلى بلد آخر بشكل حر، فإن بعض الناس في العالم الحديث قد أُجبروا على الهجرة من بلدانهم وأصبحوا لاجئين في بلدان أخرى. وقد ظهر عدد كبير على مستوى العالم أُجبروا على ترك بلادهم التي ولدوا وعاشوا فيها. وهذا الخلل الديموغرافي في حياة الناس ليس ناتجاً عن العبء الاقتصادي ومسألة الحقوق الديموقراطية فقط، بل هو من القضايا المهمة والحيوية.

نوقشت مسألة العيش معاً اليوم خصوصاً لدى النازحين الذين يعيشون في ظروف صعبة جداً، ولكن يغيب عالمهم الداخلي بين تلك المناقشات والمعطيات العددية والتوازنات السياسية.

إن الدعوة إلى «الحياة معاً» لا تعني سجن من أُجبروا على ترك بلادهم وعزلهم عن الوجود، بل تعني إسكانهم في أنحاء البلد أيضاً؛ لأنه في إطار ما قاله «Işıklı»: «عندما قبلت تركيا اللاجئين وفرت احتياجاتهم اللازمة، وحمتهم من غضب وضرر حاكم بلدهم، وأعدت لهم المأوى والمخيمات».

ولو لم يخرج اللاجئين خارج المخيمات ولم يتجولوا في داخل البلد بحرية فإن الضيافة لا تعدّ مستوفاة. فمخيمات اللاجئين في حكم غرفة الضيوف. وإذا لم يكن هناك تجول خارج المخيم فليست هناك ضيافة. ومعنى اللجوء إنما يبني داخل المنزل. وطالما بقي اللاجئ في مخيمات اللاجئين فإنه لا يتحصل على الضيافة، ولا تتحصل المجتمعات المحلية على حكم الاستضافة.

غاية المخيمات بالنسبة للاجئين هي التجوال في كل البلد. وطالما بقي اللاجئ في المخيمات فليس بلاجئ؛ لأن اللاجئ هو الذي استقبل بالضيافة. وتشمل الضيافة التعامل بالتسامح أيضاً^(٧٣). وتعني الضيافة أن تطعمه مما تأكل، وتكسيه مما تلبس، وتحزن لما يحزنه. والتوازنات السياسية والقانونية قد تقصر حياتهم وتحبس أبدانهم،

لكن العيب أن يكون هذا الموقف من أهل البلد، وهذا العيب يظهر المستوى الأخلاقي أيضاً. «الحياة معاً» تناقش في عالمنا اليوم على مستوى الشرق والغرب، لأن شعوب الشرق قد أجبروا على ترك بلادهم التي أصبحت جهنم، واضطروا للجوء إلى الغرب. ولكن اللاجئين في رؤية الغرب هم عبء اقتصادي وخلل ديموغرافي في أمس واليوم. والعيش مع «الآخر» في نظرهم هو ما كان له فائدة اقتصادية وضرورة سياسية وفرصة لتنويع الثقافة والعلاقات الاجتماعية. أما إن لم تكن هناك فوائد اقتصادية فإنه لا فرصة للعيش المشترك، لأنه عندما يتعلق الأمر بالمهاجرين فإن كل الناس، سواء المسؤولون أم غيرهم، لا يهتمهم سوى النقود، وليس الحياة ولا الإنسان. والحال أن قضية اللاجئين هي ليست قضية اقتصادية وسياسية، بل هي قضية إنسانية وأخلاقية.

أريد أن أختتم دراستي بهذا الاقتراح: قمنا بتقييم ما نعيشه بالمعنى الإنساني من أزمة الهجرة واللجوء من ثلاث نواح: الضيافة-الدافع الخيري-والحق، ولقد ناقشنا المقترحات والتحليلات الإنسانية والأخلاقية، وأومأنا إلى أفكارنا فيما بين السطور، ولو لم نصرح به صراحة. والآن نبدي ما نفضله من بين الاتجاهات: في الواقع كل الاقتراحات من الضيافة والدافع الخير والحق كلها أخلاقية وإنسانية، ولكن حسب ما أرى فإنه في الممارسة العملية هناك ثلاث جهات لديها فرصة للقيام بشيء تجاه قضية الهجرة هي: المجتمعات الأهلية، والشعب، والدولة. وأقترح أن تتبنى المجتمعات الأهلية روح الضيافة، ويتبنى الشعب الدافع الخيري، وتحقق الدولة المعايير القانونية، فيتحقق بهذا الاتجاه توسيع الضيافة واستمرار الدافع الخيري والوصول إلى العقوبات التنفيذية.

المراجع:

- Adıgüzel, Adnan, "İnsanlık Onurunu Koruma ve Kıрма Arasında Hayırseverlik Anlayışı", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 56-77.
- Agamben, Giorgio, Kutsal İnsan, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul 2013.
- Akalın, A. "Açık, Döner, Mühürlü Kapılar. İçinde, İhlamur-Öner", S. G. ve Şirin Öner N. A. der. Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar, İletişim Yay. İstanbul 2012, s. 89-106.
- Alam Choudhury, Masudul, "İnsan Potansiyeli, Saadet ve Hayırseverlik: Felsefi-Ekonomik Bir Araştırma", İslam İktisadını Yeniden Düşünmek, 2014, s. 181-222.
- Altıntaş, Safiye, "Davetsiz Misafirler: Türkiye'deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri", İdeal Kent, Sayı 14, Ekim 2014, s. 252-276.
- Arendt, Hannah, Totalitarizmin Kaynakları II: Emperyalizm, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay, İstanbul 1998
- Ayten, Ali, Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-sosyolojik Bir Araştırma, İz Yay. İstanbul 2013.
- Baysa, Hüseyin, "İslâm Hukukundaki Himaye Geleneği Muvacehesinde Mültecilik Sistemi", II. Ortadoğu Konferansları: Ortadoğu'daki Çatışmalar Bağlamında Göç Sorunu, 28-29 Nisan, Kilis, Türkiye 2016.
- Benhabib, Seyla. Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar, Çev. Berna Akkoyal, İletişim Yay, İstanbul 2006.
- Bernasconi, Robert, "Levinas ve Ötekilik Politikası", Çev. Zeynep Direk, Tezkire, 38-39, 2004.
- Buber, Martin, Ben ve Sen, Çev. İnci Palsay, Kitabiyat Yay. Ankara 2003.
- Buber, Martin, I and Thou, Charles Scribner's Sons, New York, 1958.
- Castles, S. ve Miller, J. M. Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri, İstanbul Bilgi

- Üniversitesi Yay. İstanbul 2008.
- Chakrabarty, Dipesh, Avrupa'yı Taşraştırmak Postkolonyal Düşünme ve Tarihsel Farklılık, Çev. İlker Cörüt, Boğaziçi Yay. İstanbul 2012.
 - Chambers, Iain, Göç, Kültür ve Kimlik, Çev. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yay. İstanbul 2014.
 - Çelebi, Volkan, "Giriş", Mono Kusursuz Labirent, Levinas Özel Sayısı, Ed. Volkan Çelebi, Sonbahar, 2010, Sayı: 8-9, İstanbul 2010.
 - Çoban, F. "Bir giriş: Derrida'nın Hayaletlerinden Marks'ın Hayaletlerine", SDÜ, Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 35, 2015.
 - Çotuksöken, Betül, "Kant'ta Barış Kavramı", Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant, Haz. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara 2006.
 - De Vries, Hent, "Derrida and Ethics: Hospitable Thought", in Jack Derrida and the Humanities, A Critical Reader, edited by Tom Cohen, Cambridge University Press, (s. 172-192), 2001.
 - Derrida, Jacques, "Konuksever(-er-/mez-)lik (Hospitalité)", Çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, Pera Peras Poros: Jack Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma'nın içinde, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, (s. 43-71), 1999.
 - Derrida, Jacques, "Şiddet ve Metafizik", Çev. Zeynep Direk, Cogito, Derrida Özel Sayısı, Sayı: 47-48, İstanbul, Yapı Kredi Yay, 2006, s. 62- 160.
 - Derrida, Jacques, Bağışlama ve Kozmopolitizm, Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, İstanbul, Birey Yay, 2005.
 - Direk, Zeynep, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", Çağdaş Fransız Düşüncesi içinde, Ankara, Epos, 2004, s. 133-156.
 - Direk, Zeynep, "Konukseverliğin Düşüncesi", Defter, Sayı: 31, 1997, s. 11-36.
 - Direk, Zeynep, "Levinas ve Kierkegaard: Etik ve Politika", Baykuş, Sayı: 1, İstanbul 2008, s. 141-164.
 - Direk, Zeynep, Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2005.
 - Durmaz, Osman, İslâm'da Mülteciler Hukuku, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2014.
 - Duva, Özlem, "Evensel Konukseverlik ve Haklara Sahip Olma Hakkı", Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, 14-16 Ekim, Bursa 2010.
 - Erdem, Selvin, "Göçün Bilimsel Anlatısı: Türkiye 'Akademiya'sının Suriyeli 'Mülteciler' ile İmtihanı", Boğaziçi Üniversitesi, Avrupa Çalışmaları Merkezi, Öğrenci Forumu (AÇMÖF) Bülteni (CESSF) Bulletin Sayı: 5/Mayıs 2016, s. 15-29.
 - Erdoğan, M. Murat, Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015.
 - Erdoğan, M. Murat, Türkiye'ye Kitlemel Göçlerde Son ve Dev Dalga: Suriyeliler, Erdoğan, M. M. ve Kaya, A. (der.) Türkiye'nin Göç Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015.
 - Evink, Eddo, "Patočka ve Derrida: Sorumluluğun Açmazları", Çev. Ekrem Ekici, Cogito, Derrida Özel Sayısı, Sayı: 47-48, Yapı Kredi Yay, İstanbul 2006, s. 256-269.
 - Gözel, Özkan. "Öteki Metafiziktir": Levinas'ta Varlık ve Öte/ki", Tezkire, Sayı: 38-39, Vadi Yay. Ankara 2005.
 - Gültekin, Ahmet Cüneyt, "Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi", FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Bahar, sayı: 17, s. 13-34.
 - Hazan, J. C. "Geçmişten Geleceğe Zorunlu Göç: Mülteciler ve Ülke İçinde Yerinden Edilmiş Kişiler", İhlamur-Öner, S. G. ve Şirin Öner N. A. (der.) Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar, İletişim Yay. İstanbul 2012, s. 183-197.
 - İhlamur-Öner, S. G. ve Şirin Öner N. A. Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar, İletişim Yay. İstanbul 2012.
 - İşıklı, Şevki, "İlticanın Yapsökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu", Marmara İletişim Dergisi, Mülteciler ve Medya Özel Sayısı -I, Sayı: 24, 2015, s. 55-75.
 - İçduygu, A., Erder, S. ve Gençkaya, Ö. F. (der.) Türkiye'nin Uluslararası Göç Politikaları, 1923-2023, Koç Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezi, İstanbul 2014.
 - Kant, Immanuel, "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch" Trans. H.B. Nisbet, Kant: Political Writings, Ed: Hans Reiss, Cambridge University Press, 1994, s. 93-130; Türkçe Çevirisi: "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme", Çev. Y. Abadan, S. Meray, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay. Ankara 1960.

- Kaya, Funda Gürsoy, "Hukuk Versus Politika Kısacasında İnsan Hakları", Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, 14-16 Ekim, Bursa 2010.
- Kirişçi, K. Misafirliğin Ötesine Geçerken: Türkiye'nin "Suriyeli Mülteciler" Sınavı, Çev. S. Karaca, Brookings Enstitüsü & Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK), Ankara 2014.
- Kirişçi, K. ve Karaca, S. "Hoşgörü ve Çelişkiler: 1989, 1991 ve 2011'de Türkiye'ye Yönelen Kitlesel Mülteci Akınları", İçinde, Erdoğan, M. M. ve Kaya, A. (der.) Türkiye'nin Göç Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2015, s. 295-314.
- Körükmez, L. ve Südaş, İ. der. Göçler Ülkesi: Alkışlar, Göçmenler, Araştırmacılar, Ayrıntı Yay. İstanbul 2015.
- Levinas, Emmanue, "Fenomenolojiden Etiğe", Çev. Özkan Gözel, Sonsuz'a Tanıklık, Metis Yay. İstanbul 2003.
- Levinas, Emmanuel, "Aşkınlık ve Yükseklik", çev. Hakan Yücefer, Zeynep Direk, Sonsuza Tanıklık'ın içinde, haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- Levinas, Emmanuel, "Başka'nın İzi", Çev. Erdem Gökyaran, Sonsuz'a Tanıklık, Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yay, 2003, s. 129-146,
- Levinas, Emmanuel, "Özgürlük ve Buyruk", Çev. Hamdi Özyel, Tezkire, sayı: 38-39, Vadi Yay. Ankara 2005.
- Levinas, Emmanuel. "Etik ve Sonsuz", Çev. Özkan Gözel, Sonsuz'a Tanıklık. Metis Yay. İstanbul 2003.
- Mannik, L. Photography, Memory and Refugee Identity: The Voyage Of The Walnut, 1948, UBC Press, Vancouver 2012.
- McLaughlin, G. Refugees, Migrants and The Fall of The Berlin Wall, Greg Philo (Ed.) Message received. Routledge, London 1999.
- Müftüoğlu, Ömer, "Vahiy Geleneğinde "Konuk/DaYF" Kökünün Semantik Analizi", EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler -, 2004, cilt: VIII, sayı: 18, s. 105-114.
- Naas, Michael. "'Alors, qui êtes-vous?' Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu", Çev. Elis Simson, Cogito, Derrida Özel Sayısı içinde, Sayı: 47-48, İstanbul 2006, s. 236-250.
- Ökten, Kaan Harun, Immanuel Kant'ın Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme Adlı Eseriyle Ortaya Koyduğu Ebedi Barış Fikri ve Bu Fikrin Uluslararası İlişkiler Düşüncesinde Yarattığı Etki, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2001.
- Pandır, Müzeyyen; Efe, İbrahim; Paksoy Alaaddin F. "Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi", Marmara İletişim Dergisi, Mülteciler ve Medya Özel Sayısı -I, Sayı: 24, 2015, s. 1-26.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, Madun Konuşabilir mi?, Çev. Dilek Hattaoğlu, Gökçen Ertuğrul, Emre Koyuncu, Dipnot Yay. Ankara 2016.
- Stocker, Barry, "Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik", Çev. Özge Ejder, Cogito Dergisi, Derrida Yaşamı Yeniden Düşünürken, Sayı: 47-48, 2006, s. 334- 347.
- Tekeli, İlhan, "Türkiye'nin Göç Tarihindeki Değişik Kategoriler" içinde, Göç ve Ötesi, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul 2008, s. 42- 65.
- Teson, Fernando R. "The Kantian Theory of International Law", Columbia Law Review, Vol. XCII, 1992.
- Tunç, Serpil, "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde", Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, 14-16 Ekim, Bursa 2010.
- Ulukütük, Mehmet, Suriyeli Misafirlere Yönelik Sosyal Uyum ve Eğitim Müfredatları Çalışması Raporu, BEKAM, İstanbul 2015.
- Ulukütük, Mehmet, "Konukseverlik, Birlikte Yaşama ve Felsefi Açılımları", Göçler ve Ortak Geleceğimiz Sempozyumu, Akadde, Tire Kitap Yay. İstanbul 2016, s. 105-111.
- Ulukütük, Mehmet, "Martin Buber ve Hans Georg Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkilerinin Ahlakî Açılımları", Birey ve Toplum: Sosyal Bilimler Dergisi, 2011, cilt: I, sayı: 1, s. 123-140.
- Van Dijk, T. A. Racism and The Press, Routledge, London 1991.
- Yeğenoğlu, Meyda, Avrupa'da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2016.
- Yetişkin, Ebru, "Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar", Toplum Bilim Dergisi Post-kolonyal Düşünce Özel Sayısı, 2000, Sayı: 25, s. 15-20.