

AHLAKİ VE HUKUKİ BOYUTUYLA KUR'AN PERSPEKTİFİNDEN İNSANIN SAVUNMASIZLIĞI

Nurten Zeliha ŞAHİN*

Öz

Savunmasızlığı insan olmanın en tabii hali olarak tanımlayabiliriz. Nedeni ise anne karnında ilk varoluş aşamasından itibaren oldukça savunmasız, çaresiz varlıklar olmamızdır. Çaresizliğimiz, başkasının yardımına muhtaçlığımız yaşam serüvenimiz içinde bazen azalsa da bu ontolojik gerçekliğimizden çok da fazla uzaklaşamayız. İnsanın yaratılıştan gelen bu tabiatı onun zarara açık olan savunmasız yönünü bize göstermektedir. Bu nedenle insanın savunmasız, kırılabilir yapısından faydalanarak ona zarar vermeyi amaçlayan herhangi bir güce karşılık insanın hem hukuki hem de etik açıdan korunmasının gerekliliği ortadadır. Bu bağlamda hukuki boyutu ile bazı birey ve gruplara yönelik gerek biyolojik doğalarına gerekse sosyo-kültürel nedenlerine dayanılarak yapılan eşitsiz muamelelerin önüne geçmeyi amaçlayan ayrımcılık yasağı ortaya konulmuştur. Ayrıca insanın çaresiz, zayıf tarafından faydalanılmasını engelleyebilmek için etik boyutuyla, insanın savunmasızlığının kavramsal içeriği ve teorik alt yapısı tanımlanmıştır. Fakat bu yöndeki diğer bir gerçeklik, dezavantajlı birey ve grupların durumunu düzeltici ve toplumun diğer bireyleri ile eşitleyici hukuki ve etik bakışın sadece bu yüzyıla ait olmadığıdır. Öncelikle bu konuda hak ihlallerinin çok fazla olduğu vahyin geldiği ortamda İslam'ın insanın savunmasız, kırılabilir yapısını dikkate alan duruşunu ve bu yönde yaptığı ve yapmayı amaçladığı zihinsel ve toplumsal inşâyı göremediğimiz takdirde konunun hukuki ve ahlaki temelleri açısından gelişmesinde katkısı olan ve olacak olan önemli bir paydasını yok saymışız demektir. Bu anlamda bu çalışmada, Kur'an'ın insanın savunmasız ve kırılabilir yapısına yönelik ortaya koyduğu duruşunun, İslam Hukukunda ahlaki ve hukuki içeriği açısından nasıl bir yansıması olduğu üzerinde durularak konu teorik alt yapısı ile ele alınmaya çalışılacaktır. Bu yönü ile bu çalışma insanın savunmasızlığının kavramsal içeriğinden hareketle, Kur'an'ın hükümlerini inşa ederken insana ait olan hangi hassasiyetleri öncelendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Etik, İnsanın Savunmasızlığı, Meşakkat, Zarar, Ayrımcılık Yasağı.

* Dr., Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, <tel:5059268830>, e mail: nurtenzeliha@gmail.com,

HUMAN VULNERABILITY WITH MORAL AND LEGAL DIMENSION FROM THE PERSPECTIVE OF THE QUR'AN

Abstract

Vulnerability can be said to be the most naturel state of human being. Because from the first stage of existence in the womp, we are in fact quite helpless, weak beings. We can not get too far away from this ontological reality even if our need for help is sometimes diminished in our adventure of life. This nature from human's creation shows the direction of being vulnerability. For this reason, the protection of human being has emerged in both legal and ethical necessity in response to any force that aims to harm him by taking advantage of this vulnerability. In this context, discrimination law aimed at avoiding with the legal aspect of the unequal treatment of some invidiulas and groups based on their biological nature and socio-cultural reasons. On the other hand, the conceptual content and theoretical sub-structure of human vulnerability in terms of ethics is defined in order to prevent the human being from take advantage helplessness and weakness. But another reality in this direction is that the equitable legal and ethical view of disadvantaged individuals and groups as a corrective and equal to the other members of society is not just about this century. First of all, in this environment at the time of the revelation where violations of rights are very much revealed, Islam has put forward the position which takes into account the vulnerable of human and that if can not see the mental and social construction that he has made and intends to do in this way, we have ignored an important payday which would and will have contributed to its development in terms of its legal and moral bases. In this sense, this study will be tried to be discussed with the theoretical sub-structure of the subject by emphazing how the Quran's position towards the vulnerable structure of human is reflected in the moral and legal content of Islamic Law. In this respect, this study aims to reveal what sentivities belong to human beings when constructing the provisions of the Qur'an with moving from the conceptual content of human vulnerability.

Keywords: Islamic Law, Ethics, Vulnerability, Masakat, Darar, Prohibition of Discriminiton.

Giriş

İnsanoğlu hem fiziksel hem de ruhsal açıdan zarar görmeye açık bir tabiata sahiptir. Bu nedenle fiziksel olarak acıyı duyumsadığı gibi aynı zamanda duygusal olarak da kendisine yönelik küçümsenme, hor görülme gibi davranışlar karşısında yaralandığını hisseder. İnsanın zarar görmeye açık bu tabiatı onun çaresiz, savunmasız, örselenebilir, kırılğan yapısını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle insanın bu tabiatını, insanlığın ortak bir gerçekliği olarak kabul edebiliriz. Diğer taraftan ise bireylerin biyolojik yapıları ve sosyo-ekonomik şartları birbirine eşit olmadığı için her bireyin eşit derece kırılğan, örselenebilir, savunmasız olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü bazı bireylerin biyolojik veya sosyo-ekonomik nedenlere dayalı yetersizlikleri onları hem fiziksel hem de ruhsal açıdan zarar görmeye açık hale dönüştürdüğü görülmüştür. Bu nedenle dezavantajlı olarak tanımlanan birey ve gruplar üzerinden insanın kırılğanlık, savunmasızlık hali daha görünür, tanımlanabilir hale gelmektedir.

XX. yüzyılda insanı konu edinen deneylerde, denek olan bazı birey ve grupların biyolojik veya sosyo-ekonomik şartlarının getirdiği yetersizliklerinin daha fazla risk üstlenmelerini getirmesiyle birlikte fiziksel ve ruhsal yapılarının zarar görmeye açık hale dönüşmesi, insanın savunmasız,

kırılgan olan bu tabiatını ilk defa biyoetik bir ilke şeklinde gündeme getirmiştir. 1974 yılında toplanan ABD ulusal komisyonunun 1979 yılında yayımladığı Belmont raporunda biyomedikal ve davranışsal araştırmalarda denek olarak kullanılan insan fetüslerini, çocukları, hapisanede olanları daha fazla korumanın gerekliliğinin insanın zarar görmeye açık kırılgan, savunmasız bu tabiatına dayanarak ortaya konulduğu görülmektedir.¹ Bu rapor, bazı birey ve grupların kendi biyolojik doğaları, sosyo-ekonomik şartları gereği menfaatlerini koruma konusunda yetersiz kalmalarını savunmasız tabiatlarına bağlamıştır.

Bazı bireylerin kendi menfaatlerini koruma ve kendilerine yönelik zararları uzaklaştırma konusunda diğer bireylere göre zayıf kalmaları, savunmasızlığın daha çok dezavantajlı birey ve gruplar üzerinden tanımlanmasını getirmiştir. Bu nedenle dezavantajlı birey ve grupların gerek biyolojik doğaları ve gerekse sosyo-ekonomik şartları nedeniyle koruyamadıkları menfaatlerinin dikkate alınarak toplumun diğer bireyleri ile eşit hale dönüştürülmesi hem hukukun ve hem de etiğin konusudur. Bu yönü ile insan haklarını ve biyoetik konularını ele alan uluslararası sözleşme, deklarasyon ve rehberlerde *insanın savunmasızlığının* bir insanlık hali olarak tanımlandığı görülmektedir.² UNESCO Genel Konferansından 2005 yılında

¹ Carol Levine v.dğr. "The Limitations of 'Vulnerability' as a Protection for Human Research Participants", The American Journal of Bioethics, 2004, c.IV, sayı:3, s.45.

² 1997 yılında UNESCO tarafından yayımlanan insan genomu ve insan hakları evrensel beyannamesinin 17 ve 24. maddeleri, genetik hastalıklara veya özürlere yatkınlıklarından dolayı kendilerini korumada savunmasız olan birey, aile ve topluluklardan bahsetmekte ve onları desteklemek şeklinde devletlere sorumluluk yüklemektedir. UNESCO, *Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights*, 11 November 1997, erişim:10.06.2018, www.unesco.org/new/en/social-and-human.../human-genome-and-human-rights; Uluslararası Tıp Örgütleri Konseyi (WHO/CIOMS) biyoetik ve sağlık politikası alanında biyomedikal ve epidemiyolojik araştırmalar için uluslararası çıkarttığı çeşitli rehberlerde savunmasız grupları tanımlayarak, bu gruplara yönelik özel korunmanın yapılması gerektiğine vurgu yaptığı görülmektedir. CIOMS, *International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects*, Geneva (2002), s. 11,12, 13, 31, 42, 43, erişim:12.06.2018, [https://cioms.ch/Products/Earlier publications](https://cioms.ch/Products/Earlier%20publications) ; CIOMS, *International Ethical Guidelines for Epidemiological Studies*, Geneva, 2009, s. 22, 23, 54, 59, 67, 68, 69,70, 75, 77, erişim: 12.06.208, https://cioms.ch/wp-content/uploads/2017/.../International_Ethical_Guidelines_LR.pdf, 8; CIOMS, *International Ethical Guidelines for Health-related Research Involving Humans*, Geneva, 2016, s.3, 8, 44, 49, 54, 57, 58, 59, erişim: 12.06.208, [https://cioms.ch/wp-content/uploads/2017/01/WEB-CIOMS-Ethical Guidelines .pdf](https://cioms.ch/wp-content/uploads/2017/01/WEB-CIOMS-Ethical-Guidelines.pdf); 2000 yılında Dünya Sağlık Örgütünün yayınladığı Helsinki Deklarasyonunun 8. maddesinde araştırmaya katılan bazı popülasyonlarının savunmasız olabileceğine ve bu nedenle özel korumayı gerektirebileceğine yer verilmiştir The World Health Organization, *World Medical Association Declaration of Helsinki Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects*, October 2000, Bulletin of the World Health Organization, c.LLXXIX, sayı:4, 2001, 373; UNESCO'nun insanın genetik verileri üzerine uluslararası bildirgesinde gelişmekte olan ülkelerinin özel ihtiyaçlarının ve savunmasızlıklarının göz önünde tutulması ve insan genetiği alanında uluslararası işbirliğinin kuvvetlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.UNESCO, *International Declaration on Human Genetic Data*, 16 October 2003, Paris, 2004, s.5, erişim: 14.06.2018, [unesdoc.unesco.org/ images /0013/001361/13 6112e.pdf](http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001361/13_6112e.pdf); Dünya

kabul ettiği İnsan Hakları ve Biyoetik Evrensel Deklarasyonunun 8. maddesi insanın bedensel bütünlüğüne ve savunmasızlık haline saygı gösterilmesine yer vermiş ve böylece insanın savunmasızlığını biyoetik bir ilke olarak tanımlamıştır.³

Dezavantajlı birey ve grupların herhangi bir şekilde ayrımcılığa uğramaması için ise hukukta onları koruyucu ilke olarak *ayrımcılık yasağını* görmekteyiz. Ayrımcılık yasağının amacı kendi biyolojik doğalarından veya sosyo-ekonomik ve kültürel nedenlerinden dolayı bazı birey ve grupların uğrayacağı eşitsiz muamelenin önüne geçebilmektir.⁴ Bunun içinde eşitliğin sağlanması gerekir. Fakat şekli bir eşitliğin ayrımcılığı tam olarak ortadan kaldırmayacağı Aristo'dan itibaren bilinen bir gerçekliktir. Bu nedenle olayların ve insanların benzerlikleri ve farklılıkları dikkate alınarak hakkaniyet üzerinde adaletin sağlanmasındaki vurgu,⁵ hukukta şekli eşitlik ve maddi eşitlik şeklinde bir ayrımı ortaya çıkarmıştır.⁶ Bu anlamda maddi eşitlik

İslam Konseyi tarafından 1981 yılında yayınlanan Evrensel İslâmî İnsan Hakları Beyannamesinin giriş kısmında İslam'ın, insanların eşit olduğu; fertler arasında nesep, ırk, cinsiyet, renk, dil veya dine dayanan imtiyaz ve ayrımcılığın olmadığı bir toplumu amaçladığını belirtir. Bu doğrultuda da hayat hakkı (madde 1), hürriyet hakkı (madde 2), eşitlik hakkı (madde 3), yüksek otoritenin zulmünden korunma hakkı (madde 6), hayati olan ihtiyaçları elde etme hakkı (madde 18) gibi insanın savunmasızlığı karşısında kanunen koruyucu hakları tanımladığını görmekteyiz. (*İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi*, çev.: Ahmet Akgündüz, *Diyanet Üç Aylık İlmi Dergisi*, 1992, c.XXVIII, sayı:1, s.41-60; 1990 yılında İslam Konferans Örgütü İslam'da İnsan Hakları Kahire beyannamesini yayınladı. Beyannamenin ilk maddesinde tüm insanların tek bir aile olduğu, ırk, renk, dil, cinsiyet, din, siyasi görüş, ulusal veya sosyal köken veya farklı bir statü gözetilmeksizin insan onuru ve temel haklar konusunda hepsinin eşit olduğu ve özellikle kadın ve çocukların maruz kaldıkları kölelik, esaret, angarya ve insan ticaretinin her türlü biçimde ve durumda yasak olduğu belirtilmiştir. Diğer maddelerinde kadın hakları (madde 5), çocuk hakları (madde 6) gibi toplumda haklarını koruma konusunda zayıf olan veya zayıf kılınan bireyleri ve mahremiyetin korunması (madde 17) gibi insanı savunmasız kılabilecek durumlardan kişileri koruyucu hükümlere yer verildiğini görmekteyiz. (İslam İşbirliği Teşkilatı Kahire Bildirisi, Kahire Bildirgesi - TİHEK - Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, tihekdemo1.baskentweb.net, erişim: 06.12.2018),(bk. Recep Şentürk, "Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları: İnsan Hakları Bildirgelerine Dayalı Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmi Toplantı*, 21-22 Aralık 2013-2014, s. 21-51).

³ UNESCO, *İnsanın Savunmasızlığı ve Kişisel Bütünlüğüne Saygı İlkesi UNESCO Uluslararası Biyoetik Komitesi Raporu*, (çev. UNESCO Milli Komisyonu) UNESCO, 2013, s.9-10, erişim: 07.07.2018, www.unesco.org.tr/Content_Files/.../insanin_savunmasizligi.pdf.

⁴ Mustafa Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, Orion Kitabevi, Ankara, 2016, s.258; Ulaş Karan, *Uluslararası İnsan Hakları Hukuku ve Anayasa Hukuku Işığında Eşitlik İlkesi ve Ayrımcılık Yasağı*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 65-66; İdil Işıl Gül - Ulaş Karan, *Ayrımcılık Yasağı Kavram Hukuk, İzleme ve Belgeleme*, nşr.: Burcu Yeşiladalı - Gökçeçiçek Ayata, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s.11.

⁵ Vecdi Aral, *Toplum ve Adaletli Yaşam*, Legal Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 191.

⁶ Karan, *Uluslararası İnsan Hakları Hukuku*, s.37; Gül - Karan, *Ayrımcılık Yasağı: Kavram, Hukuk, İzleme ve Belgeleme*, s.7

ile dezavantajlı durumda olanların bu farklı durumlarının göz önüne alınarak olumlu yönde farklı muamele yapılması tanımlanmıştır.⁷

Tarih boyunca, fiziksel veya sosyo-ekonomik şartlarından dolayı zayıf olan veya zayıf kılınan bireyler, toplumun diğer bireyleri ile birlikte eşit şartlara sahip olamamış ve bu yönleriyle de ayrımcılığa uğramışlardır. İnsanların eşit şartlara sahip olmamasının eşit haklara sahip olmasını engellememesi açısından ayrımcılık yasağının ilk uygulayıcısı olarak ise inanma hakkını herkese ait evrensel bir hak olarak tanımlayan dini inançlar olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an da Hud ve Nuh Peygamberin kavimlerinin ileri gelenleri, kendilerinin inanmama nedeni olarak toplumun ayak takımı şeklinde ifadelendirdikleri kişilerin dine tabi olmalarını göstermeleri,⁸ dini inançların, toplumu oluşturan her bireye kapısını açarak inanma konusunda herkesin eşit hakka sahip olduğuna dair bir duruşu ortaya koyduğu görülmektedir.

Bu bağlamda konumuz itibariyle İslam dininin ortaya koyduğu ayrımcılık yasağının eşitliği, adaleti öngören; merhameti, dayanışmayı öne çıkartan söyleminin savunmasız bireyi koruyucu ahlaki ve hukuki düzenlemeleri içerdiğini kolaylıkla ifadelendirebiliriz. Bu anlamda çalışmamız öncelikle Kur'an'ın, indiği dönemdeki çaresiz, zayıf bireylere yönelik yapılan hak ihlalleri karşısında gösterdiği hem etik hem de hukuki boyutu bulunan etkin tavrını ortaya koymayı amaçlamıştır. Kur'an'ın teoride kalmayan bu yaklaşımının bilinmesi kişinin eylemlerinde duyarlılığını ve empati kurmasını geliştirebileceği gibi bu bağlamda hukuki ve etik normların oluşturulmasına da katkı sağlayabilecektir. Bu yönüyle çalışmamız, Kur'an'ın savunmasız olan insanın korunmasına yönelik ortaya koyduğu ahlaki ve hukuki düzenlemeleri, bunun İslam Hukukuna olan yansımalarını bütüncül bir bakış açısıyla incelemeyi ve bu konuda yapılan çalışmalara bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda çalışmamız iki bölüm şeklinde tasarlanmıştır. Birinci bölüm, insanın savunmasızlığını konu alan literatür bağlamında, insanın savunmasızlığının hangi açılardan ele alındığını ortaya koymayı amaçlamıştır. İkinci bölümde ise Kur'an'ın savunmasız bireyi hangi boyutları içinde tanımladığı ve bu içeriğin İslam Hukukuna hangi kavramsal içerikleri ile yansıdığı üzerinde durulacaktır.

1. İNSANIN SAVUNMASIZLIĞI

İnsanın savunmasızlığı biyoetik ilkelerden birisi olarak tanımlanan “vulnerability”nin Türkçe ifade edilebilir şeklidir. Vulnerability Latince “wound” kelimesinden türetilmiştir.⁹ Bu nedenle kelimenin sözlük tanımlamasının içeriğine bu kök anlamın yansıdığı görülmektedir. Buna göre “vulnerable” kelimesinin kolayca incinebilme, etkilenebilme veya saldırıya uğrayabilme,¹⁰ zarar görmeye ve saldırıya açık olma hali, fiziksel veya duygusal olarak yaralanabilme kapasitesi¹¹ olarak tanımlanmıştır. Bu terimin ilk kullanımı kök anlamına da uygun şekilde bedene yönelik zararlarda hissedilen acıyı ifade ederken daha sonra anlam içeriği psikolojik veya ruhsal

⁷ Karan, *Uluslararası İnsan Hakları Hukuku*, s.42.

⁸ eş-Şuarâ 26/111; Hûd 11/27.

⁹ *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1968, s.2122.

¹⁰ Cambridge Dictionary, “Vulnerable”, erişim:19.02.2018.<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/vulnerable?q=vulnerability&a=american-english>

¹¹ English Oxford Living Dictionaries, “Vulnerable”, erişim: 19.02.2018, <https://en.oxforddictionaries.com/definition/vulnerable>.

olarak duyulan acıyı da ifade edecek şekilde genişlemiştir.¹² Kelimenin anlam içeriğinden hareketle savunmasız/örselenebilir olan kişi, acıdan ve yaralanmadan kaçmak için çok fazla seçeneğe veya kapasiteye sahip olmayan;¹³ kendini koruma vasıtalarından ve /veya kabiliyetinden yoksun olması nedeni ile kendisine yönelik bir zarara maruz kalma olasılığı yüksek olandır.¹⁴

Savunmasızlık durumunu, bireyin kendisine zarar verecek şeyleri kontrol edememesi nedeniyle sonuçlarından da yeterince kendini koruyamaması hali olarak tanımlayabiliriz. Çünkü bazı kişilerin zayıf, kırılğan yapısı, fiziksel ve duygusal anlamda kendilerini koruyabilmede onları yetersiz kılmaktadır. Bu nedenle savunmasızlık hali daha çok fiziksel olarak gelişmemişlik, zayıflık, çaresizlik, dirençsizlik, mağduriyet ve aşağılanma ile bağlantılı bir kavram olarak gelişmiştir.¹⁵

İnsanı savunmasız kılan bir kısım nedenler bulunmaktadır. Bunlardan birincisi insanın biyolojik doğasıdır. İnsanoğlunun tâbi olduğu biyolojik kanun nedeniyle başkalarına bağımlı olması onu, zarar görmeye daha açık hale dönüştürmektedir. İkincisi, bir kişinin veya sosyal grubun kişisel, sosyal, politik, ekonomik ve çevresel durumu ile bağlantılı olarak ortaya çıkan savunmasızlığıdır.¹⁶ Üçüncüsü ise kültürel açıdan savunmasızlıktır. Bu bağlamda özel veya genel olarak belirli gelenekler ve kültürel kavramlar ile etiketlenen, kategorize edilen, provoke edilebilir olan birey ve gruplar savunmasız kabul edilmiştir.¹⁷ Bu sınıflandırma, insanın yaratılıştan gelen zarar görmeye açık kırılğan yapısı ile birlikte sosyo-ekonomik ve kültürel şartlarından dolayı zarar görmeye açık olma halini de içine almaktadır. Bu anlam içeriği ile insanın savunmasızlığına yönelik iki temel felsefi yaklaşımın ortaya konulduğu görülmektedir.

1.1. Ontolojik Olarak İnsanın Savunmasızlığı

Felsefi açıdan savunmasızlığın, insan olmanın özünde var olduğu kabul edilmiştir. Bu görüşe göre savunmasızlık hali modern tıbbın ve teknolojinin üstesinden gelemeyeceği, insan olmanın ortak bir paydası,¹⁸ evrensel, kaçınılmaz, kalıcı bir yönüdür. İnsanı Tanrıdan ayıran en temel fark olarak da tanımlayabileceğimiz insanoğlunun tabiatında var olan zarar

¹² Bryan Turner, "Biology, Vulnerability and Politics", *Debating Biology Sociological Reflections on Health, Medicine and Society*, nşr. Simon J. Williams v.dğr., Routledge Taylor & Francis Group, London, 2003, s.277.

¹³ Sally Engle Merry, "Introduction: Conditions of Vulnerability", *The Practice of Human Rights Tracking Law Between the Global and the Local*, nşr.: Mark Goodale-Sally Engle Merry, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s.195.

¹⁴ Doris Schroeder-Eugenijus Gefenas, "Vulnerability: Too Vague and Too Broad?", *Cambridge Quarterly Healthcare Ethics*, 2009, c. XVIII, sayı:2, s.117

¹⁵ Jackie Leach Scully, "Disability and Vulnerability: on Bodies, Dependence, and Power", *Vulnerability New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, nşr. Catriona Mackenzie v.dğr., Oxford University Press, Oxford 2014, s.209.

¹⁶ Margaret Meek Lange v.dğr., "Vulnerability in Research Ethics: a Way Forward", *Bioethics*, 2013, c.XXVII, sayı:6, 2013, s. 336.

¹⁷ Joseph Tham, "Lessons Learned", *Religious Perspectives on Human Vulnerability in Bioethics*, edit.:Joseph Tham-Alberto Garcia-Gonzalo Miranda, Springer, London, 2014, s.220.

¹⁸ Bryan S. Turner, *Vulnerability and Human Rights*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2006, s. 29.

görmeye açık, zayıf, gücü sınırlı, ölümlü bir varlık olması bütün insanların çaresiz, savunmasız şeklinde tanımlamak için yeterli bir gerekçedir.¹⁹

İnsanı savunmasız kılanın onun ontolojik gerçekliğinin olması, başkalarının yardımına ihtiyacı olan bağımlı olma yönünü öne çıkarır. Bağımlı oluşumuz, savunmasız halimiz doğamızın getirdiği biyolojik, sosyal ve duygusal ihtiyaçlarımızdan kaynaklanan bir özelliktir. Bu nedenle Robert E. Goodin, savunmasızlık-bağımlılık-sorumluluk arasında bağlantı kurarak, savunmasızlığın ve bağımlılığın birbiri yerine kullanılacak kelimeler olduğunu belirtir. Örneğin A, B ye karşı savunmasız ise ancak B eylemleri ve seçimleriyle A'nın menfaatleri üzerinde bir etkiye sahip demektir.²⁰ Çünkü ilişkisel anlamda bize bağımlı olan bireyleri seçimlerimiz etkilemektedir. Bu nedenle seçimlerimizin başkalarının seçimlerini elinden alarak onları savunmasız, çaresiz kılmama adına ahlaki sorumluluğumuz bulunmaktadır.²¹ Bir başkasının ihtiyaçlarını karşılama konusunda özel bir pozisyonda bulunuyorsak sorumlu olduğumuz kimsenin ihtiyaçlarını karşılamak veya en azından davranışlarımız ile ona zarar vermemek bizim tarafımızdan ahlaki bir sorumluluğu ortaya çıkarır.²² Bu teoriye göre davranışlarımız ile sadece çevremizdekileri çaresiz kılmayız. Daha geniş açıdan bakıldığında zaman çok fakir ülkelerdeki insanların çok zengin insanların eylemleri ve seçimleri karşısında savunmasız kılındıkları görülmektedir. Aynı şekilde gelecek nesiller, diğer taraftan hayvanlar ve doğal çevre bireysel ve özellikle toplu olarak insanların eylem ve seçimleri karşısında çaresiz ve savunmasızdır. Savunmasızlık, insan olmanın doğal bir sonucu olarak gözükmektedir. İnsan gerek fiziksel gerekse ruhsal olarak “zarar görebilme” ihtimali ile birlikte yaşamaktadır. Bu yönüyle “savunmasızlık” insanın yaşamında ve çevresiyle kurduğu ilişkilerinde her an karşılaşılabileceği bir olgudur. Muhtemel bir hastalık, kaza, kötü olaylara maruz kalabilme, felaketlerle yüzleşme olasılığı kaçınılmaz olarak insanın savunmasızlığına işaret etmektedir. Bu olgunun insan tarafından kabulü aynı zamanda her an bu gerçekle yüzleşme imkânını potansiyel olarak taşıdığı bilinmesidir. Bu olgu aynı zamanda dinî açıdan insanın imtihanına bir kapı açmaktadır.

Mevcut ve gelecek nesiller arasındaki ilişkiler doğaları gereği eşit değildirler. Gelecek nesillerin mevcut eylemlerimiz ve politikalarımız ile zarar görebilirliği açıktır. Çünkü henüz varlık düzlemine çıkmadıkları için çıkarlarını temsil etme, kendilerine vereceğimiz zararlara karşı kendilerini savunma konusunda güçsüzdürler. Bir fayda sağlamak için bir başkasına bağımlı olmak savunmasızlık durumunu ortaya koyarken, var olmak için başkalarına bağımlı olmak daha fazla savunmasızlık durumunu ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda Eva Feder Kittay insanın birbirleri ile bağlantılı iç içe ilişkilerini görebildiğimiz takdirde her birinin ihtiyaçlarını gözetleyen

¹⁹ Debra Bergoffen, “February 22, 2001: Toward a Politics of the Vulnerable Body”, *Hypatia*, 2003, c.XXVII, sayı:1, s.129.

²⁰ Robert E. Goodin, “Vulnerabilities and Responsibilities: an Ethical Defense of the Welfare State”, *Necessary Goods our Responsibilities to Meet Others' Needs*, nşr.: Gillian Brock, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Oxford, 1998, s.79.

²¹ Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable*, University of Chicago Press, Chicago, 1995, s.33-34, 112

²² Eva Feder Kittay, *Love's Labor Essays on Women, Equality, Dependency*, Routledge, London, 1999, s.55

bir ilişki ağını da öngörebileceğimizi ve bunun da savunmasızlığın giderilmesinde eşitlik temelli bir ilişkiyi beraberinde getireceğini belirtir.²³

1.2. Dezavantajlı Gruplar Bağlamında İnsanın Savunmasızlığı

İnsanın savunmasızlık halini bireyin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik ve kültürel durumla bağlantılı açıklamaya çalışan ikinci yaklaşım daha çok dezavantajlı gruplar bağlamında konuyu ele almıştır.²⁴ İnsan tür olarak savunmasız olması ile birlikte bazı kişi ve grupların kendilerini koruyabilecek kapasitelerinin yokluğu veya yetersizliği göz önünde tutulursa onlar için yeterli korumanın sağlanması açısından bu ilkenin gerekliliği öne çıkmaktadır. Samia A. Hurst, insanlığın tümünü içerecek şekilde savunmasızlık tanımlamasının özel olarak korunmaya ihtiyacı olanların savunmasız hallerinin dikkate alınması noktasında bir gerekçe oluşturmayacağını belirtir. Bu nedenle insanın savunmasızlığına dair sınırlı bir tanımın gerekli olduğu görüşündedir.²⁵ Bu anlamda vulnerability kavramı bir uyarı fonksiyonuna sahiptir. Bazı kişi veya gruplar için ek yardım ve koruma sağlanması gerektiği sinyalini verir ve böylece bizi daha temkinli davranmaya teşvik eder.

Bu şekildeki bir sınıflandırma, savunmasız birey ve gruplara yönelik koruyucu fonksiyonunun yerine getirebilmesi için önemli olabilir. Fakat diğer taraftan popülasyonlar üzerinden savunmasızlığın tanımlanmasının, örneğin kadınların savunmasız bireyler olduğunu söylemenin çaresizliğin, zayıflığın kadınları tanımlayıcı sabit bir etikete dönüşebileceği,²⁶ onlara karşı ayrımcılığı, adaletsizliği, paternalist bir tutumu getirebileceği ve stereotipleri oluşturabileceği şeklinde olumsuz sonuçları da bulunmaktadır.²⁷ Grupların, popülasyonların savunmasız olarak etiketlenmesinin diğer olumsuz bir sonucu da grupların içinde yer alan bireylerin gruba üye olma dışında onlarda oluşabilecek zararların görülmesini engelleyebileceği yönündedir.²⁸

Henk ten Have savunmasızlığın bireylere, gruplara, topluluklara hatta ülkelere uygulanabileceğini; ancak savunmasız popülasyonların belirlenmesi, bu gruptaki her bireyin mutlaka savunmasız olduğu veya her zaman aynı hassasiyette bulunduğu anlamına gelmeyeceğini belirtir.²⁹ Bu anlamda birey ve grupların savunmasızlığını neyin ürettiği tespit edilebilirse, savunmasızlık farklı boyutları ile ortaya konulabilecektir. Örneğin savunmasızlık, insanın seçimleri konusunda baskı altında olması şeklinde görüldüğü takdirde yaşlı insanların, sosyal güvencesi olmayan kişilerin, engellilerin, ötenaziyi, intiharı

²³ Kittay, *Love's Labor Essays on Women*, s.66-70.

²⁴ Ben Wisner v.dğr, *at Risk Natural Hazards, People's Vulnerability and Disasters*, Routledge, London, 2005, s.12.

²⁵ Samia A. Hurst, "Vulnerability in Research and Health Care; Describing the Elephant in the Room?", *Bioethics*, 2008, c.XXII, sayı: 4, s.192.

²⁶ Florencia Luna, "Elucidating the Concept of Vulnerability Layers not Label", *The International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 2009, c.II, sayı:1, s.124.

²⁷ Catriona Mackenzie v.dğr., "Introduction: What is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?", *Vulnerability New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, nşr. Catriona Mackenzie-Wendy Rogers - Susan Dodds, Oxford University Press, Oxford, 2014, s.6

²⁸ Carol Levine v.dğr., "The Limitations of "Vulnerability" as a Protection for Human Research Participants", *The American Journal of Bioethics*, 2004, c.IV, sayı:3, 2004, s. 47.

²⁹ Henk ten Have, *Vulnerability Challenging Bioethics*, Routledge Taylor & Francis Group, Oxon, 2016, s.19.

seçim konusunda çok fazla seçeneği olamayacağı yönü ile savunmasız bireyler olduğu söylenebilecek ve böylece onların bu çaresizliklerini giderecek ek önlemler alınabilecektir. Bu nedenle Florencia Luna savunmasızlık kavramında tabakaların kullanılmasını önermektedir. Ona göre savunmasızlığın sadece bir etiket olarak anlaşılması farklı yaşam deneyimlerini bilmek, değerlendirmek, tanımlamak konusunda bize yardım etmez.³⁰ Bu açıdan bakıldığı zaman alt popülasyonların savunmasız olarak tanımlanması onların mağduriyetlerini giderecek bir model ortaya koymayacaktır. Bu nedenle savunmasızlık kavramı katmanlaştırılarak üzerinde çalışılırsa, örneğin kadınların maruz kalabileceği farklı hassasiyetlerini katmanlaştırarak ayırt edebiliriz ve tanımlayabiliriz.³¹

Savunmasızlık içsel ve dışsal nedenlere dayalı olarak ayrılır. Dışsal nedenler sosyo-ekonomik, yoksulluk, eğitim eksikliği, kaynak eksikliği gibi dış koşullara bağlıdır. Hastalık, zihinsel engellilik, çocukluk ve yaşlılık gibi kişinin kendi bedensel durumundan dolayı ortaya çıkan savunmasızlık hali ise kişinin kendi doğasından kaynaklanan içsel nedenler olarak tanımlanmıştır.³² Bu ikisi aslında kişinin savunmasız kılınması açısından birbiri ile etkileşimli bir kavramdır. Fakat insan olmanın getirdiği iç şartların mı yoksa kişinin kendisinin dışında oluşan şartların mı kişiyi daha çok savunmasız kıldığı insanın savunmasızlığını gidermede alınacak önlemler konusunda hangisine ağırlık verileceğinin belirlenmesinde önem arz etmektedir. Örneğin engellilerin bireysel olarak karşılaştığı sorunların ana nedeni bireyin biyomedikal özelliği şeklinde tanımlanırsa, kişinin bedensel durumuna göre sakat olarak adlandırılmasını ve bireyin kendisinden kaynaklanan bu engellilik durumunun tıbbi bir sorun olarak ele alınmasını getirecektir. Buna karşılık sakat olan kişilerin durumu tıbbi bir sorun olarak değil de topluma diğer bireyler gibi katılmayı engelleyici bir mağduriyet durumu olarak tanımlanırsa o zaman, bu kişilerin toplumla tam kaynaşmasını kısıtlayan nedenlerinden dolayı sakatlık durumları, engellilik haline dönüşecektir.³³ Bu anlamda kişinin engelli olması doğrudan kişiyi savunmasız kılmaz. Çünkü engellilik yaşama dair bir olgu, insan yaşamı içinde insana ait bir gerçekliktir. Engelli olanı savunmasız kılan onun doğasından kaynaklanmasından ziyade ekonomik ve sosyal şartlarıdır. Çünkü engelli olmak yoksul ya da işsiz kalmaya, az eğitim almaya veya hiç eğitim almamaya, yetersiz sağlık bakımlarına, kötü davranışlara veya nefret suçunun kurbanı olmaya daha çok açık olmak demektir.

İnsanoğlu sosyal bir varlık olarak birbirinin desteğine ihtiyaç duyar. İnsanın ihtiyaç duyduğu anı, tek bir olgu veya durum ile açıklayamayız. Kapsamına baktığımız zaman yoksulluk, gelir dağılımı bozuklukları, hiyerarşik ilişkiler, savaşlar ve sığınmacılar, verilerin onam alınmadan toplanması, gelecek nesillere karşı sorumlulukları riske atabilecek kaynak istismarları, çevre kirlilikleri, deprem, kasırga veya tsunami gibi doğal felaketler şeklinde bir çok olgular kişileri savunmasız, çaresiz kılabilmekte ve bu noktada da insanlar sosyal desteğe ihtiyaç duymaktadır. Bu geniş perspektif

³⁰ Luna, "Elucidating the Concept of Vulnerability Layers not Label", s.128.

³¹ Michael H. Kottow, "The Vulnerable and the Susceptible", *Bioethics*, 2003, XVII, sayı:5-6, s.131.

³² Wendy Rogers-Angale Ballantyne, "Special Populations: Vulnerability and Protections", *Electronic Journal of Communication Information & Innovation in Health*, 2008, c.II, sayı:1, s.31.

³³ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 325-326.

içinde savunmasızlık hali ele alındığında ise her an her insanın başına gelebilecek bir gerçeklik olarak onu tanımlayabiliriz.

Sonuç olarak araştırma etiği bağlamında ortaya çıkan insanın savunmasızlığı kavramının içeriği, onun etik ve felsefi yönü ile ortaya konulması ile genişlemiştir. Genelde risklere, zarar görmeye açık, buna karşılık zararı kendisinden uzaklaştırma konusunda kapasitesi yetersiz olan veya seçim şansı olmayan, iradelerini kullanmada sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal açıdan baskı altında bulunan birey, grup ve popülasyonlar bağlamında kavramın içeriği somutlaştırılarak felsefi ve etik yönüyle tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu bağlamda insanın savunmasızlığının, fiziksel ve duygusal açıdan incinmesine karşılık bundan kendisini uzaklaştırmada biyolojik doğalarının veya sosyo-ekonomik şartlarının getirdiği nedenlerden dolayı yetersiz kalan bireyleri ve grupları korumaya öncelik veren bir etik ilke olarak şekillendiği söylenebilir.

2. İSLAM VE İNSANIN SAVUNMASIZLIĞI

Savunmasızlığı anlamak birçok olayın, insanın kontrolünün ötesinde olduğunu anlamakla başlar.³⁴ Öncelikle hayatımızın belli dönemlerinde varlığımızın devamı için başkalarına ihtiyaç duymamız, ihtiyaçlarımızın karşılanmaması karşısında oluşabilecek zararları uzaklaştırma noktasında ne kadar savunmasız olduğumuzu açığa çıkartır. Bu bağlamda Kur'an insanın biyolojik bir kanuna tabi olmasını, insanın kendi ontolojik gerçekliği olarak ortaya koymuştur. Kur'an, rahimlerde geçirdiğimiz dönemden sonra akıl, temyiz ve kuvvet yönünden yetkinliğe ulaşabilmek için çocukluk dönemini geçireceğimizi belirtir. Bu döneme müteakip bilme, idrak etme yetisini kullanabildiğimiz bir gelişim aşamasından sonra bir kısmımız bu özelliklerini tek tek kaybederek hiçbir şey bilmez duruma geleceği bir döneme ulaşacaktır.³⁵

Zayıflık kendisinin zıttı olan güçlülük ile bir anlam ifade eder. Bu nedenle Arap dilinde zayıf güçlünün zıt anlamlısı olarak tanımlanmıştır.³⁶ “Da-'a-fa” fiilinden gelen “daif” kelimesi hem fiziksel, hem ruhsal hem de ahlaken zayıflığı ifade etmek için kullanılmaktadır.³⁷ Kur'an bu anlamda insanın güçsüz yaratıldığını,³⁸ insanın gücünün sınırlılığını,³⁹ şartlara göre insanın gücünün daha sınırlı hale dönüşebileceğini⁴⁰ tanımlayarak aslında zayıflığın insanın ontolojik gerçekliğine işaret etmektedir. Bu yönü ile ilk bölümde işaret edilen insanın savunmasızlığının ontolojik boyutunu Kur'an'ın, insanın hem fiziksel hem de duygusal anlamda zayıf ve güçsüz yaratılması noktasında temellendirdiğini görmekteyiz.

³⁴ Fineman, “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, *Yale Journal of Law and Feminism*, 2008, c.XX, sayı:1, s.9.

³⁵ el-Hac 22/5; en-Nahl 16/70; er-Rûm 30/54.

³⁶ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk.: Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Fikr, b.y, 1399/1979, c.III, s. 362; Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *Besairu zevi't-temyiz fi letaifi'l-Kitâbi'l-aziz*, thk.: Muhammed Ali Bihâr, Vizaretü'l-Evkaf, Kahire, 1416/1996, c. III, s.474.

³⁷ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Vizaretü'l-Ş-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad, el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Su'üdiyye, ts., c.XI, s. 106.

³⁸ er-Rûm 30/54.

³⁹ el-Hac 22/73.

⁴⁰ el-Enfâl 8/66.

Kur'an'ın, insana kendi ontolojik gerçekliğini hatırlatmasının nedeni, insanın zayıf ve çaresiz olan tabiatından uzak olarak kendi kendisine yeterli olduğu düşüncesiyle algısını şekillendirdiği takdirde gücünün sınırlılığın dair yeterli bilince sahip olamayacağı gerçeğidir. Sonuç olarak öncelikle yaşamsal gerçekten kopacak ve yaşamın getireceği sıkıntılar karşısında savunmasız, aciz, yalnız kalacaktır. Buna karşılık yaratılış bakımından zayıf, güçsüz ve ölümlü bir varlık olduğunu içselleştirirse gücü sonsuz olana sığınarak çaresizliği ve acizyeti noktasında dayanma gücünü artıracak gibi kendi çaresizliğini içselleştirerek zayıf, çaresiz olan insanlara karşı da dayanışma ve merhamet dilini geliştirebilecek ve hakkaniyet terazisini kurabilecektir. Bu noktada söz etmemiz gereken belki de Duhâ Sûresinde geçen Peygamberi için “seni yetim bulup barındırmadık mı? Seni ihtiyaç sahibi içinde bulup zengin etmedik mi?” ayetleridir. Ayetin devamının “sakın yetime kızma! Sakın isteyeniyi azarlama!” (ed-Duhâ 93/6-10) şeklinde gelmesini aslında insanların kendi çaresiz anlarına yönelik farkındalıklarını artırmasının çaresiz, zayıf insanların savunmasız hallerini anlayarak onlara karşı davranış dilini geliştirmede etkin olacağı bir ifade olarak kabul edebiliriz. Kur'an'da yetim kavramı öncelikle ölümlü bir varlık olan insanın toplumsal gerçekliği şeklinde ortaya konulmuş ve bu anlamda insanın bir gün kendi çocuklarının başına gelebilecek hissiyatı ile yetimlere nasıl davranması gerektiği “geriye eli ermez, gücü yetmez çocuklar bıraktıkları takdirde, onlar hakkında endişeye kapılanlar (başkalarının yetimleri içinde) ürperip korksunlar. Allah'a karşı gelmekten sakınsınlar ve doğru söz söylesinler” (en-Nisâ 4/9) ayeti ile empati üzerinde şekillenmesi gereken bir davranış şekli olarak tanımlanmıştır.

Zarar insana acı veren bir duygudur. Fiziksel olarak gerçekleşebileceği gibi duygusal olarak da insan zarar görebilmektedir.⁴¹ Kur'an'ın bu anlamda zarar kelimesini, insanın hem fiziksel hem de duygusal tabiatına vurgu yapacak şekilde kullandığını görmekteyiz. Duygusal açıdan zarar görme konusunda anne babanın bedensel olarak gayet aciz ve zayıf olduğu ihtiyarlık çağına⁴² işaret ederek bu noktada evladın anne babaya yönelik yükümlülüğünü belirlemiştir.⁴³ Bu bağlamda Kur'an'ın insanların kendilerinin üstesinden gelemeyecekleri gerçeklikleri noktasında duygusal dünyalarına zarar verilmemesini birbirleri ile bağımlı ilişkileri olanlara bir ödev şeklinde yükleyerek savunmasızlığın ve kırılganlığın duygusal boyutuna işaret ettiği ifade edilebilir.

Kur'an'ın, kişinin duygusal dünyasının zarar görebileceği yönündeki vurgusunu, insanın fitratından gelen gerçekliğinin ifadesi olarak da okuyabiliriz. Kur'an'da Âdem ve eşinin yasaklanan ağacın meyvesinden yemelerinin ardından bedenlerinde görülmesini istemedikleri kısımlarının kendileri dışında bir kişi tarafından görüldüğünü fark etmeleriyle birlikte hemen avret yerlerini örtmeye çalışmaları⁴⁴ duygusal olarak zarar görme karşısında kendilerini korumaya alma noktasındaki insani bir refleksi bize göstermektedir. Bu insani refleksi, insanın bedensel *mahremiyetinin* kendi iradesi dışında başkaları tarafından görülmesinin, insanın haysiyet ve onuruna

⁴¹ Ebû'l-Hasan Takıyyüddin Alî b. Abdilkâfi b. Alî Temmâm es-Sübki - Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Alî b. Abdilkafi Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc: şerh ala Minhâci'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl li'l-Kâdi el-Beyzâvi*, Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995, c.III, s.169.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr(Mefâtihu'l-ğayb)*, Dârü'l-Fikr, b.y., 1981, c. XX, s.186.

⁴³ el-İsrâ17/23.

⁴⁴ el-A'râf 7/20.

oldukça zarar verici, aşağılayıcı bir duyguyu açığa çıkartacağı ve bu durumda insanı savunmasız ve çaresiz kılacağı bir ifadesi olarak kabul edebiliriz. Bu anlamda Nûr Sûresi 24/58. ayeti, odaların arasında bir örtü olmadığı, hizmetçilerin, çocukların kolaylıkla girip çıktıkları bir ortamda üç vakte işaret ederek,⁴⁵ bu vakitlerde kişinin bedensel olarak görülmesini istemediği yerlerin açık olabileceği noktasından hareketle odaya girecek olanların karşı tarafın utanma duygusuna zarar vererek o kişiyi savunmasız, çaresiz kılmaması için bu konuda daha duyarlı olunmasını istemektedir. Ayrıca ayetin bedensel mahremiyeti koruma refleksinin insanın yaratılışından gelen bir gerçekliği olduğunu hatırlatarak, insanların birbirlerinin mahremiyeti konusunda hassas olmaları ile ilgili ahlaki sorumluluk yüklediği görülmektedir. Bu doğrultuda İslam Hukuku avret mahalli olarak tanımladığı kısımların örtülmesini zaruret bağlamında değerlendirerek, kişinin mahremiyetinin hukuki açıdan korunması gereken sınırlarını belirlemiştir.⁴⁶

Kur'an'da kişinin uğradığı maddi ve manevi kayıp, fakirlik, darlık, hastalık, tehlike, ihtiyaç halini tanımlamada zarar kelimesinin kök ve türevlerini görmekteyiz.⁴⁷ Zarar kök anlamı itibarı ile mastar olarak "darra", isim olarak "durra" ile ilişkilendirilir. Her iki kök anlamda fayda ve yarar ne olarak tanımlanıyorsa onun zıt anlamı ile bir içeriğe sahiptir.⁴⁸ Bu anlamda zararın, insanın haklarının veya mülkiyetinin ihlali sonucunu getiren veya şiddetli kıtlık, fakirlik, hastalık, zayıflık, ihtiyaç hali, hak ihlali gibi insanın faydasının zıddına olan her ne ise onu ifade için kullanıldığı görülmektedir.⁴⁹ Bu kelimenin türevlerinden birisi Nisâ 4/95. ayetinde cihattan istisna edilen bir grubu tanımlamada geçmektedir. Ayette geçen اولی الضرر tamlaması hasta, iyileşmesi imkânsız hastalık, kör, topal gibi cihada çıkma konusunda engeli olan kimseler şeklinde⁵⁰ bir anlam içeriği ile fiziksel durumlarından dolayı daha fazla risk üstlenmek zorunda kalacak olan bir gruba işaret etmektedir. Kur'an'ın bazı bireylere yönelik bu hassasiyetini, bireyin kendisine zarar verecek şeyleri kontrol edememesi nedeniyle sonuçlarından da yeterince kendini koruyamaması olarak tanımlanan savunmasızlık hali ile birlikte

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed el-Arkasusi-Muhammed el-Arkasusi, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2006, c.XV, s.332.

⁴⁶ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî, el-Muğni, thk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1417/1997, c.II, s.284, 286; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnaut v.dğr., Darü'r-Risale'ti'l-Alemiyye, Dimeşk, 1430/2009, c.I, s.148,152; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk.: Muhammed Subhî Hasan Hallak, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1415, c.I, s.283; Mehmet Şener, "Avret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1991, c.IV, s.125,126.

⁴⁷ Bilal Aybakan, "Zarar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 2013, XLIV, s.131.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.VI, s.153; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrezzâk ez-Zebidî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk.: Mustafa Hicazi, y.y., Kuveyt, 1408/1987, s.12: 354.

⁴⁹ Ahmed Mevafî, *ez-Zarar fi'l-fikhi'l-İslâmî: ta'rifuhu, envauhu, alakatuhu, davabituhu, cezauhu*, Dâru İbn Affan, Huber, 1418/1997, c.I, s.22, 23.

⁵⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Beyrut, Ârû İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1407. c.I, s.553.

değerlendirilebilir. O zaman önümüze savunmasızlık, fiziksel yetersizliği olan kişilerin üstlenilmesi gerekenden fazla risk üstlenmesi ile kendisine gelebilecek zararlardan kendisini koruyamaması hali olarak çıkmaktadır. Kur'an'ın bu anlamda fiziksel yetersizliğin getirilebileceği savunmasızlık halinden kişiyi korumayı bir ilke olarak benimsediği görülmektedir.

Kur'an, fiziksel olarak zayıflığı ve çaresizliği nedeniyle insanın kendisine zarar verecek bir şeye doğru götürülmesini ve ona katlanmak zorunda kalmasını tanımlarken zarar kelimesinin diğer bir türevi olan "ıdırâr" (ıztırâr) kelimesini kullanmıştır.⁵¹ Bu kelime Neml 27/62. ayette darda kalan ve Allah'ın yardımına ulaşmaya ihtiyacı olan kimseyi tanımlamaktadır. Bu kelimenin geçtiği diğer ayetlerde yenilmesi yasaklananlar sayıldıktan sonra darda kalan kimse için hukukun çizdiği sınırlar dâhilinde kalması şartı ile yasaklananların tüketilmesinde bir sakınca olmadığını ifadelendirmiştir.⁵² Bu tanımlama insanın zaruret durumuna bir insanlık hali olarak gönderme yapmaktadır.⁵³ Kur'an ayrıca baskı sonucu inancından vazgeçmesi istenen mü'minin durumunu da zaruret hali içine almıştır.⁵⁴ Bu nedenle zaruret, insanın doğasından, dış etkilerden veya baskıdan dolayı⁵⁵ nefesine, uzvuna, ırzına, aklına malına ve ona tâbi olanlara eziyet ve zararın meydana gelmesini⁵⁶ uzaklaştırma konusunda kişiyi aciz ve çaresiz bırakan bir halin tanımlanmasıdır. Buna göre zaruret durumunda olan kimse, şiddetli ihtiyaç sahibidir ki bu ihtiyacını giderme konusunda herhangi bir çözüm veya bu halin çözümüne yönelik kendisinde bir güç göremeyendir.⁵⁷ Bu anlam içerikleri içinde insanın zaruret hali İslam Hukuku açısından onun savunmasız, çaresiz olan durumunun bir ifadesi olarak kabul edilebilir.

Zaruret, kişinin bedenine veya bir uzvuna yönelik uzaklaştırmayacağı bir zararın ulaşması veya zararın yakınlaşması halidir. Buna karşılık böyle bir zararın meydana gelmemesi ile birlikte insana ulaşan meşakkat ve zorluk hali ise⁵⁸ İslam Hukukunda *hâci yararlar* olarak belirlenmiştir. Şâtıbî ihtiyaç seviyesindeki bu yararların gözetilmediği takdirde mükellefin genelde sıkıntı ve meşakkat ile karşı karşıya kalacağını belirtir.⁵⁹ Bu anlamda kişinin yükümlülüklerini yerine getirirken ortaya çıkabilecek meşakkat ve zorlukların kaldırılabilmesi için, ihtiyaç duyduğu menfaatlerinin gözetilmesinin gerekliliği ortaya konmuştur.

⁵¹ Firûzâbâdî, *Besairu zevi't-temyiz*, c.III, s.470, 471.

⁵² el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/119,145; en-Nahl 16/115.

⁵³ Halit Çalış, "Zaruret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 2013, c.XLIV, s.141

⁵⁴ en-Nahl 27/62.

⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.III, s.35; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, c.IV, s.13; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk.Muhammed Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c.XII, s. 31.

⁵⁶ Vehbe Zühaylî, *Nazariyyetü'z-zarureti's-şer'iyye mukarenen maa'l-kanun el-vaz'i*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985, s.67-68.

⁵⁷ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, b.y, ts., c.II, s.7; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş, *Minehu'l-celîl 'alâ Muhtaşari's-Şeyh Halîl Dâru'l-fikr*, Beyrut, 1984/1404, c.I, s.12.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Misrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Menşûr fi'l-kavâ'id*, thk.: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut., 1421/2000, c.II, s.69.

⁵⁹ Şâtibi, *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*, c.II, s.10; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c.II, s.21.

Kur'an genel anlamda insanın zayıf yaratılmasından dolayı kolaylaştırıcılığı temel alması ile birlikte özel olarak da toplumda dini sorumlulukları taşıma konusunda daha fazla risk ve zarar yüklenebilecek olan kişi ve gruplar için onların bu yükümlülükleri yerine getiremedikleri takdirde herhangi bir sorumluluklarının olmadığı vurgusuna da yer vermiştir.⁶⁰ Bu durumu ifade etmek için kullanılan "حرج" kelimesi, insanın gücünün üstünde olan darlık, zorluk, sıkıntıyı ifade eder⁶¹ ve bu anlamı ile hemen veya neticeleri itibarı ile bedene, nefse ve mala gelebilecek artan bir meşakkati getirmesi şeklinde tanımlanabilir.⁶² Hac Sûresi 22/78. ayeti Allah için hakkıyla cihat edilmesinin gerekliliğine işaret ettikten sonra ayette din konusunda hiçbir güçlüğün yüklenmediği ifade edilmiştir. Ayet özel anlamı açısından cihattan bahsetmesiyle birlikte genel anlamı itibarıyla Allah'ın dinde zorluğu nefyetmesini ifade etmektedir.⁶³ Namaz kılmaya kalkılacağı zaman abdest ve su bulunmadığı takdirde teyemmüm alınmasını bildiren Mâide 5/6. ayetin sonunda Allah'ın herhangi bir güçlük çıkarmak istemediği, aksine kullarını tertemiz kılmak istediği belirtilmektedir.⁶⁴

Sonuç olarak Kur'an hükümlerini inşa ederken insanın zayıf yaratılmasını veya sosyo-ekonomik şartlarından dolayı zayıf kılınmasını göz önünde tutmuştur. Bu nedenle insana herhangi bir şekilde fiziksel veya duygusal zararın ulaşmasını engelleyebilmek amacıyla zorluğu kaldırıcılığı, İslam'ı tanımlayan en önemli ilke haline dönüştüğü görülmektedir. Bu anlamda insanın savunmasızlık halini Kur'an sadece fiziksel zayıflık olarak ele almamıştır. Ona önemli bir boyut katarak duygusal anlamda zayıf olunan zaman dilimlerinde insanların birbirine karşı hassasiyetini artırmasını ahlaki görev olarak yüklemiştir. Bu ahlaki görevi ise onu ilk olarak etkileyebileceklerden başlayarak tanımlaması aslında Kur'an'ın, insanın savunmasız bırakılmasını bağımlı ilişkiler bağlamında değerlendirdiğini göstermektedir. Bu bağlamda Kur'an, insanın savunmasızlığını hem fiziksel hem de duygusal boyutu ile ele almış ve bunu ele alırken fiziksel yetersizliği olan bireylerin savunmasız durumlarını dikkate almıştır. Bu da Kur'an'ın insanın savunmasızlığına yönelik yaklaşımının birinci bölümde değindiğimiz gibi hem ontolojik boyutu ile hem de dezavantajlı gruplar bağlamında değerlendirdiğini ayrıca insanın fiziksel yapısı ile birlikte duygusal yapısının da zarar görebileceği noktasından hareketle insanın savunmasızlığını tanımladığını göstermektedir.

⁶⁰ el-Feth 48/17, en-Nûr 24/61; et-Tevbe 9/61.

⁶¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk.: Safvan Adnan Davudi, Dârü'l-Kalem, Dimaşk, 1430/2009, s.226-227.

⁶² Adnan Muhammed Cum'a, *Ref'ü'l-harac: fi's-şeriatü'l-İslâmiyye*, Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyai't-Türasi'l-İslami, Mekke, 1403, s.47.

⁶³ Yakub b. Abdülvehhab Ba Hüseyin, *Kaidetü'l-meşakka teclibü't-teysir: dirase nazariyye-te'siliyye-tatbikiyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003/1424, s.208.

⁶⁴ Bu anlamda Tevbe 9/91. ayetinde cihat konusunda zayıfların/güçsüzlerin hastaların, harcama imkânı olmayanların Allah ve Resulüne sadakat gösterdikleri müddetçe güçlerinin üstünde bir yük yüklenmeyeceği vurgulanmıştır. Kurtubî (ö.671/1273) bu ayetin kuvvet yönünden acizyet ile mal yönünden acizyet arasında bir fark koymayarak bu bağlamdaki mükellefiyeti bedeli olmaksızın iskat ettiğini belirtir. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.X, s.331.

2.1. Sosyo-Ekonomik Nedenler ile İnsanın Savunmasızlığı Arasındaki Bağlantı

İnsanın zayıf yaratıldığından söz eden Kur'an zayıf olanlardan da söz etmiştir. Kur'an'da "ضعفاء" kelimesi bedensel açıdan zayıf,⁶⁵ bir başkasına muhtaç olan çocuklar,⁶⁶ kendi kişisel iradelerini kullanmayarak sadece toplumsal statü açısından daha üstün gördüklerinin görüşlerine tâbi olanlar⁶⁷ gibi anlamlar da kullanılmıştır. Zayıflık bu anlamları ile hem bedensel açıdan hem de iradelerini kullanma yönünden yeterli güç ve imkânı olmayanları kapsamaktadır.

Kur'an zayıf ve aciz görülen, baskı altında yönlendirilmek istenen grupları ve sınıfları "müsted'af" olarak nitelendirir. Zayıf bulmak, zayıf görmek, zayıf zannetmek anlamlarına gelen استضعاف kelimesini ve türevlerini 5 surede 13 ayette görmekteyiz.⁶⁸ Bu kelimenin daha çok zayıf olan veya zayıf olduğu kabul edilen bir şahsa karşılık gerçekleşen fiili bir sonucu ifade etmek için kullanıldığı ifade edebilir.⁶⁹ Bu yönü ile zayıf olan daha da zayıf kılınma anlamını içinde taşımaktadır.⁷⁰ Bu anlam içeriği içinde bu kelimelerin geçtiği bazı ayetlere bakacak olursak Nisâ 4/75. ayette Mekke'de hicrete güç yetiremeyen, ciddi bir baskı altında kalan ve bu baskıya karşı koyamayacak şekilde zayıf olan erkekler, kadınlar ve çocuklar söz konusu edilir.⁷¹ Buna karşılık Medine'deki Müslümanların onların yardım çığlıklarını duyarak bu zulmü kaldırma noktasında etkin olması istenmektedir. Bu yönü ile ayetin zulüm karşısında kendilerini savunamayan zayıflara yönelik toplumsal sorumluluğa işaret ettiği söylenebilir. Enfâl 8/26. ayetin "bulduğunuz yerde önemsenmeyecek derecede az olduğunuz, insanların sizi kapıp götürmelerinden korkar halde olduğunuz" şeklindeki ifadesi ile aslında savunmasızlık haline dair bir tanımlamayı görmekteyiz. Ayet, Mekke döneminde Müslümanların az ve Mekkeli müşrikler karşısında canlarını ve ırzlarını koruma ve onlara karşı koyma konusunda zayıf olmalarını tasvir etmektedir.⁷²

Kur'an zayıf ve savunmasız bırakılan sınıfların varlığını toplumsal bir olgu olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte onların yer aldığı toplumsal statünün toplumsal gerçekliğe dönüşmesine karşı çıkmış ve bu doğrultuda hukuki ve ahlaki olarak nitelendirebileceğimiz düzenlemelerin yolunu açmıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın vakalardan yola çıkarak toplumda yerleşmiş olan, ayrımcılığı içeren tutumları, örf ve gelenekleri değiştirici tarzda müdahale ettiği görülmektedir. Özellikle kendi haklarını muhafaza konusunda zayıf olan ve zayıf kılınan kadın ve yetimlerin iradelerini hapsederek onların

⁶⁵ et-Tevbe 9/91 Fahrettin Razi ضعفاء ile yaşlılar ve yaratılış bakımından zayıf yaratılanların kast edildiğini belirtir. Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, c.XVI, s.163.

⁶⁶ el-Bakara 2/266.

⁶⁷ el-Mü'min 40/47; İbrâhîm 14/21.

⁶⁸ Sebe' 34/31,32,33; el-Kasas 28/4,5; el-Enfâl 8/26; el-A'râf 7/75, 137, 150; en-Nisâ 4/75, 97, 98,127

⁶⁹ Ziyâd b. Âbid el-Müşevvîhî, *el-İstid'âf ve ahkâmuhû fi'l-fikhi'l-İslami*, Dâru Küñûzi İşbilyâ, Riyad, 1433/2012, s.21.

⁷⁰ Zebîdî, *Tâcû'l-arûs*, c.XIV, s.52.

⁷¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf-Asım Faris Haristani, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994/1415, c.II, s.506; Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, c.X, s.188.

⁷² Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, c.XV, s.155.

kendi yaşamsal tercihleri konusunda savunmasız bırakılması noktasındaki örf-adet hukukunu değiştirici düzenlemeler yaptığı ifade edilebilir.

2.2. İnsanın Savunmasızlığı ve Ayrımcılık Yasağı

Önyargılar ayrımcılığa neden olan tutumlardır. Önyargıların temelinde bir inanç ya da fikir olarak tanımlanabilecek bir kalıp yargı ve bu kalıp yargıya güçlü bir duygulanım eşlik eder.⁷³ Kalıpyargılar öncelikle hoşlanmama, hor görme, kaçınma, nefret etme gibi duyguları ortaya çıkarır.⁷⁴ “Onlardan birine kız müjdelendiğinde, öfkelenerek yüzü simsiyah kesilir.” (en-Nahl 16/58) ayeti bu açıdan kız çocuğu sahibi olmaya yönelik kalıp yargının duygusal boyutuna işaret etmesi yönü ile dikkate değerdir. Şûrâ 42/49. ayeti de bu kalıp yargının şekillendirdiği önyargısal tutuma karşı çıkmakta, kız ve erkek çocuğunu yaratanın Allah olduğunu ve yaratmadaki takdirinde ona ait olduğunu bildirerek insan olmada ki eşitliğe işaret etmektedir.⁷⁵ Bu anlamda Kur’an, kız olarak dünyaya gelmenin sorumluluğunun yine kız çocuğunun omuzlarına yükleyerek onu diri diri gömen cahiliye âdetini, ahirette onun hangi günahından dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman cevabın nasıl haklı bir nedeni olabileceği noktasında sorgulatarak kaldırmıştır.⁷⁶

Kur’an’ın önyargının ortaya koyduğu ayrımcılık karşısında ki tavrının Abese Sûresinin 1-12 ayetleri içinde somutlaştığı görülmektedir. Ayetin vurgusu, haklı bir nedene dayanmayan eşitsizliğin, adaletsizliği ortaya çıkartabileceği yönündedir.⁷⁷ Bu anlamda Kur’an’ın kendinden farklı olana veya farklı görünene karşı hoşgörülü davranmanın öncesinde ayrımcılık yasağını ve eşitlik ilkesini öne çıkardığı görülmektedir. Bu anlamda Kur’an sosyal açıdan dışlanmış, damgalanmış ve haklarından mahrum edilmiş birey ve gruplara yönelik hak kaybını bugünkü anlamı ile ayrımcılık suçu olarak görmüş ve onlara öncelikle eşit muameleyi öngörmüştür. Bu bağlamda İnsanların fiziksel yetersizliklerinin veya sosyal zayıflıklarının toplumsal ilişkilerde onları damgalayıcı hale dönüşmesine karşı çıkmıştır. Bu yönü ile savunmasızlığın zayıf bireyler bağlamında tanımlandığı takdirde onları etiketlemeye dönüşebileceğine dair başlangıçta verdiğimiz tespit ile birlikte Kur’an’ın bu hassasiyetini okuduğumuz takdirde; fiziksel yetersizliklerin insanın bütün ilişkilerini etkileyecek şekilde bir etikete dönüşmesini engelleyici tavrının, aslında insanın savunmasız ve çaresizliğinden faydalanmama ve ona zarar vermeme adına ortaya koyduğu etik bir tavır olarak görebiliriz.

Bu açıdan Kur’an’ın toplumsal açıdan ayrımcılığa dönüşmüş bir tavra karşı çıkışını açıkça gördüğümüz diğer bir ayet Nûr Sûresi 24/61’dir. Bu ayet

⁷³ Murat Pakar, “Psikolojik Açıdan Önyargı ve Ayrımcılık”, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, der. Kenan Çayır – Müge Ayan, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2018, s.42.

⁷⁴ Melek Göregenli, “Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, s.21; Zeynep Özcan, “Birlikte Yaşamın İmkânı Olarak “Öteki”yi Anlamak”, Hz Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku- Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu, Mardin, Diyanet İşleri Başkanlığı, 17-19 Nisan 2015, Ankara, 2016, s.532

⁷⁵ Yunus Vehbi Yavuz, *Kur’an’da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, Bayrak Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.80

⁷⁶ et-Tekvîr 81/ 8-9

⁷⁷ Adnan Güriz, “Adalet Kavramının Belirsizliği”, *Adalet Kavramı*, nşr.: Adnan Güriz, Ankamat Matbaacılık, Ankara, 2013, s.32.

gözleri görmeyen, yürüme engelli ve hasta için herhangi bir zorluk olmadığı ifadesiyle başlamaktadır. Ferrâ (ö.207/822) ayetin fiziksel olarak diğerlerinden farklı veya yetersiz olan kişiler ile birlikte yemek yenilmesinde herhangi bir sıkıntının bulunmadığına işaret ettiğini belirtir.⁷⁸ Çünkü ayetin iniş nedenine dair rivayetlerden birisi Medine’de görme engeli olanın yediğini göremediğinden yemeği alamayacağına veya alırken döküceğine; yürüme engeli olanın onlar ile birlikte onlar gibi oturamayacağına; hasta olanın herkesin yediğinden yiyemediği için bu engellerinden dolayı onlar ile yemek yenilmek istenilmemesine dair olup ayet, bu tavrın getirdiği kalıp yargıyı sorgulayıcı olarak inmiştir.⁷⁹ Saîd b. Cübeyr (ö.94/713 [?]) ve Dahhâk (105/723) ayetin Medinelilerin onları pis gördükleri için onlar ile birlikte yemek yemeği kerih görmelerine ve bu nedenle yemek yerken onları aralarına almak istememelerine işaret ettiğini belirtir.⁸⁰ Ayetin bu doğrultuda, toplumda davranış kalıbı olarak normal hale dönüşmüş bir ayrımcılığı kaldırdığı görülmektedir.

İnsanlar inanç ve beklentilerini içeren neyi yapıp neyi yapamayacaklarına ilişkin sınıflandırmalara tabi tutulur. İnsanları gruplara ayıran bu sınıflandırma kalıpsal yargıları, bu bilişsel tutum da önyargıyı açığa çıkarır.⁸¹ Önyargısal tutumlar ise önyargı beslediğimiz kişi ve gruplara fiziksel ya da sosyal mesafe koymamıza yol açar ve bu durumda ayrımcılığa neden olur.⁸² Bu anlamda Kur’an insanların sakat, kör gibi bedensel engellerinin veya hasta şeklinde bedensel durumlarının bireysel varlığını görmekte fakat bu durumlarının topluma katılma noktasında engellik haline dönüşmesine karşı çıkmakta⁸³ ve böylece onlara yönelik kalıp yargının temellendirdiği ayrımcılığı kaldırmayı amaçlamaktadır. Bu yönü ile insanı engelli kılan neden olarak ilk bölümde ortaya konulan sosyo-ekonomik şartlara yönelik tespitin aslında Kur’an’ın bu konudaki temel bir vurgusu olduğunu söyleyebiliriz. Kur’an insanın savunmasız kılınmasını toplumsal bir olgu olarak almış ve bu noktada da empati temelli bir eşitliği öngörerek zayıf bireyin bu zayıflığından faydalanılarak toplum içinde savunmasız ve çaresiz bırakılmasının önüne geçmeyi amaçlamıştır.

2.3. Seçim Hakkı ile Savunmasızlık Arasındaki Bağlantı

İnsanı savunmasız, çaresiz kılan birçok acının nedeni, insanların zayıf noktalarına yönelik tutumlarımızın bir sonucudur denilebilir. Vahyin ilk muhatabı olan toplumda her toplum gibi toplumsal ve ekonomik açıdan güçlü olanlar karşısında güçsüz ve zayıf oldukları için bu güçlü olanlar tarafından haklarından mahrum edilmiş bireyler ve gruplar vardı. Bu bağlamda Kur’an’ın o dönem itibarı ile haklarını koruma konusunda zayıf olan bu birey ve grupların güçlüler tarafından savunmasız ve çaresiz bırakılmasına karşıt bir tavır takındığını ve bu nedenle onların savunmasızlık hallerinin giderilmesi noktasında hükümlerini inşa ettiğini kolaylıkla söyleyebiliriz.

⁷⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’, *Me’âni'l-Kur’ân*, Âlemül-Kütüb, Beyrut, 1403/1983, c.II, s.261.

⁷⁹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, XXIV, s.35; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur’ân*, c.XV, s.346; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, c.III, s.420.

⁸⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur’ân*, thk. Kemal b. Besyuni Zaglul, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1991, s.340.

⁸¹ H. Andaç Demirtaş Madran, “Temel Beklenti Etkisi: Kendini Gerçekleştiren Kehanet”, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, s.32.

⁸² Melek Göregenli, “Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, s.22.

⁸³ Giddens, *Sosyoloji*, 326.

Peygamberimizin “Allah’ım, ben iki zayıfın yetim ve kadının haklarına el uzatılmaması konusunda (insanları) şiddetle uyarıyorum”⁸⁴ vurgusu da Kur’an’ın ortaya koyduğu bu tutum doğrultusunda toplumsal açıdan kendi haklarını korumada zayıf olan veya zayıf kılınanların bu zayıf yönlerinden başkalarının faydalanmasının önünü kapatarak İslam dininin zayıfları koruyucu tavrını bir noktadan fiiliyata dönüştürmeyi amaçladığı görülmektedir. Bu bağlamda Kur’an’ın, örfi hukuka dayanarak kişilik haklarını koruma konusunda savunmasız kılınan kadınlara, yetimlere, koruyucusu olmayan çocuklara yönelik yaptığı hukuki düzenlemelerini, dezavantajlı birey ve grupların toplum içindeki savunmasızlık hallerini giderici düzenlemeler olarak değerlendirebiliriz.

Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210) kadınlara cahiliyede birçok şekilde eziyet çektirildiğini ve onlara birçok açıdan zulümlerin yapıldığını belirtir ve Nisâ 4/19. ayetinin bu zulmü nehyetmek adına indirildiğine işaret eder.⁸⁵ Ayet, kadınlara zorla varis olmayı yasaklamaktadır. Cahiliyede kadınlar üzerinde iki şekilde veraset vardı. Birincisi kadının kendisi, eşi öldükten sonra verasete konu olabilmekteydi. Çünkü cahiliye döneminde kocası öldükten sonra kocasının başkasından olan oğlu veya asabeden en yakını elbisesini kadının üzerine atarak doğrudan ölen kocanın nikâhı üzerinden evliliğin devamını getirebiliyor veya dilerlerse onu, mehri kendilerinin olması kaydı ile bir başkası ile evlendiriyor veya ölümden sonra onun mirasına sahip olabilmek için onu evlenmekten men edebiliyordu.⁸⁶ İkincisi kadının malına zorla varis olunmasıdır. Bu da kocası karısını sevmediği ve ona ilgi göstermediği halde sırf malı kendisine kalsın diye onu boşamayı gerçekleştirebiliyordu. Diğer taraftan ise malların kendilerine kalmasını isteyen veliler koruyucusu oldukları kadınları evlendirmiyor ve onların bekâr veya dul olarak vefat etmelerini sağlıyorlardı. Ayet kadınların kendilerine ve mallarına yönelik bu tahakkümün onların rızası dışında, onlara rağmen gerçekleştiğine işaret eder.⁸⁷ Kur’an, özerk iradeleri hesaba katılmayarak kendi yaşamsal tercihleri konusunda savunmasız bırakılan kadının kendisini miras konusu olmaktan çıkarmış ve mallarına zorla varis olunmamasına yönelik hukuki normunu ortaya koymuştur. Böylece kadına kendi özerk iradesini teslim ederek, kadını kendi hakları konusunda söz söyleyebilme konumuna getirmiştir. Bu noktada diğer bariz bir örnek ise Mucâdile 58/1-4. ayetinde, teamülen uygulanan hukuk karşısında savunmasız kılınan kadının, hak arayıcı özne olarak kabul edilmesidir. Cahiliye toplumunda eşleri ile evlilik hayatını devam ettirmek istemeyen erkekler eşini kendisine ebedi haram haline dönüştürerek aralarında boşanma gerçekleşebilmekteydi.⁸⁸ Cahiliye Arapları arasında bir boşanma şekli olarak bilinen bu uygulama “sen bana annemin sırtı (zahri) gibisin” cümlesiyle yapıldığından zihâr adını almıştır.⁸⁹ Evs b. Sâmî eşî Havle bint Sa’lebe’ye zihâr yapmıştı. Havle Peygamberimize gelerek gençliğini eşine

⁸⁴ İbni Mâce “Edep” 6.

⁸⁵ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, c.X, c.10; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c.I, s.466.

⁸⁶ Buhari “Tefsir” 85.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, c.VI, s.155; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*, thk.: Abdülcelil Abduh Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut., 1408/1988, c.II, s.30.

⁸⁸ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1970, c.V, s. 550.

⁸⁹ Ahmet Yaman, “Zihâr”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara, 2013, c. XLIV, s. 387

harcadığını ona çocuklar verdiğini fakat ne zamanki ihtiyarlamışsa o zaman eşinin kendisini anası gibi yaptığını söyler ve durumuna bir çözüm ister.⁹⁰ Peygamberimiz bu konuda bir hüküm bulunmadığını belirtir. Havle ısrarla çocukları olduğunu, eşinde kalırsa eşinin çocuklara bakamayacağını kendisi alırsa çocukların aç kalacağını ifadelendirerek Peygamberimizden bu konuda bir çare talep eder. Peygamberimiz, Havle'nin acziyetini defalarca ifade etmesine karşılık Kur'an'da buna yönelik hukuki bir hüküm bulunmadığını, bu nedenle örfü uygulama doğrultusunda eşine haram olduğunu söyler. Bunun üzerine kadın halini Allah'a arz eder ve Mücâdile Suresinin ilk dört ayeti iner.⁹¹ Bu doğrultuda ayet eşlerin anneleri olamayacağını ve bu nedenle bu çirkin benzetmenin boşanma sebebi sayılmayacağını, buna karşılık kefareti ödeme şartı ile karı-koca ilişkisinin devam edebileceğini karara bağlamıştır.⁹² Bu yönü ile örfi hukuka dayanılarak haklarını savunamaz hale getirilen bir kadına karşı Kur'an, hakkaniyet üzerinden konuya bakarak onun mağduriyetini giderici şekilde hüküm vermiştir.

Teamülü örfün verdiği yetkiyi karşı tarafı güçsüz ve çaresiz bırakabilmek adına kullanılmasına karşılık Kur'an'ın diğer bir hukuki düzenlemesi Bakara 2/226. ayette yer almaktadır. Ayette, cahiliyede zihar gibi bir boşanma yöntemi olarak kullanılan fakat geniş bir zamana yayılan ilâ uygulamasına sınırlandırma getirilmiştir. İlânın örfi anlamda zamansal olarak bir sınırının bulunmaması nedeni ile kocanın karısını baskı altında tutmak ve ona zarar vermek kastı ile kullanılan bir yöntem dönüşmesi karşısında ayet ilâyı dört ay ile sınırlandırmıştır.⁹³ Sınırlandırılmasındaki amacın ise bir boşanma yöntemini erkeğin kadının üzerinde tahakküme döndürerek onu savunmasız kılma adına kullanılmasının önüne geçmek olduğunu ifade edebiliriz. Buna yönelik Kur'an'ın diğer bir düzenlemesini de erkeğin boşama hakkını sınırlandırması ile görmekteyiz. Cahiliye toplumunda boşanma hakkı erkeğe aitti. Erkek birinci ve ikinci boşaması ile eşine tekrar dönme hakkına sahipti. Üçüncü boşaması ile birlikte erkeğin tekrar karısına dönme imkânı yoktu.⁹⁴ Buna karşılık eşinin üzerinde tahakküm kurabilmek için bu hakkı sınırsızca kullanan erkeklerde bulunmaktaydı. Öyle ki eşlerini tekrar iddeti bitmeye yakın ona geri dönmek kastı ile boşuyorlar ve bunu sonu gelmeyecek şekilde yapıyorlardı.⁹⁵ Bu uygulama ile koca karısını ne boşuyor ne de eşi olarak alıyor,⁹⁶ âdeta karısını arafta bırakıyor, iradesini hapsederek onu savunmasız kılıyordu. Urve b. Zübeyr'den rivayetle, ensardan bir adam karısına kızar, onu boşar fakat iddeti bitmeye yakın karısına döner ve onu tekrar boşar ve karısına onu ne zevce olarak kabul edeceğini ne de boşayacağını, iddetin bitmek üzere iken her seferinden tekrar dönüş

⁹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, 2. Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002/1422, c.II, s.523; Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, s.427-428

⁹¹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, c.VII: 237, 238.

⁹² Ahmet Yaman, "Zihar", c.XLIV, s.388.

⁹³ Hamdi Döndüren, "İlâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara, 2000, XXII, s.61.

⁹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habib, *el-Muhabber*, tsh. Ilse Lichtenstadter, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, ts., s.309; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c.V, s.547.

⁹⁵ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb, *Câmi 'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, thk. Mahir Yasin Fahl, Dâru İbn Kesir, Dimeşk, 1429/2008, s.672-673; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, IV, s.54-55; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c.V, s. 551

⁹⁶ İbn Receb, *Câmi 'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, s.672-673

yapacağını söyler.⁹⁷ Bu kadın Hz Aişe'ye gelerek eşi tarafından mağdur edildiğini, eşinin onu boşadığını ve ona zarar verme kastı ile ona geri döndüğünü şikâyet eder. Bunun üzerine Hz. Aişe durumu peygambere iletliğini ve erkeğin boşanma hakkını sınırlandıran Bakara 2/229. ayetin indiğini belirtir.⁹⁸ Bakara 2/231 ayetinde ifadesini bulduğu şekli ile evlilik hukukunun amacına aykırı olarak kadına zarar verme kastı olan bu uygulama, maruf üzerine evliliğin devamı veya maruf üzerine sona erdirilmesi emri ile kaldırılmıştır. Bu anlamda Kur'an hukuki olarak verilen bir yetkinin verilme amacının dışına çıkarak, karşı tarafı savunmasız ve çaresiz bırakma aracı haline dönüştürülmesine karşı çıkmıştır. Kadınların bulunduğu pozisyonun faydalanarak ona zarar verme kastı içeren diğer bir uygulamada Talâk 65/6. ayeti ile düzeltilmiştir. O dönemde kocalar eşlerini boşadıktan sonra iddet sürelerini tamamlamak için onları kendilerinin yaşadıkları meskenden daha dar bir meskende tutmaktaydılar.⁹⁹ Tâbiünden Mukatil bin Hayyân (ö.135/752) bu uygulama ile kadının malını kocasına bırakması veya bulunduğu meskeni terk edip gitmesi için ona eziyet edildiğine işaret etmektedir.¹⁰⁰ Genel olarak boşanmaya yönelik düzenlemelere baktığımızda ise kadını mağdur eden,¹⁰¹ iradesini hapsederek savunmasız kılmayı amaçlayan, zarar verme kastı içeren örfî uygulamaların veya zarar vermeyi içeren kısmının kaldırıldığı görülmektedir.

Kur'an'ın, hakları konusunda dikkat edilmesini vurguladığı diğer bir grup ise toplumda haklarını iyi niyet ile koruyan veli veya vasiden mahrum olan yetim kız çocuklarına ve kendi haklarını korumada zayıf olan erkek çocuklarıdır. Hz. Aişe Nisâ 4/127. ayetin bir yetim kadın hakkında indiğini belirtir. Bu yetim kadın, velisi ve vasisini sahibi olduğu hurmalığa varıncaya kadar her şeyine ortak etmiştir. Fakat bu adam ne kadını eşi olarak alıyor ne de başkası malına ortak olur düşüncesi ile evlenmesine müsaade ediyordu.¹⁰² Ayet özel anlamda bu yetim kadın için inmiştir. Genel anlamda ise Medine de yetim kız çocuklarının eğer güzel ise koruyucuları tarafından eş olarak alınmasıyla hem kendilerine hem de mallarına sahip olunmasının amaçlanmasına; çirkin iseler de koruyucuları tarafından eş olarak alınmadığı gibi ölmesini ve malına konmayı bekledikleri için evlenmelerine de müsaade edilmediğine dair örfü uygulamaya işaret etmektedir.¹⁰³ Ayet yetim kızlardan başlayarak onların haklarını muhafaza eden velilerinin olmaması nedeniyle kendi çıkarlarını korumada aciz kalan çaresiz çocukları¹⁰⁴ kapsayacak şekilde inmiş ve onların zayıflıklarından faydalanarak haklarından mahrum edilmesiyle onların savunmasız ve çaresiz bırakılmasının hak gaspı olduğunu, bu nedenle onlara adaletli bir şekilde davranılması gerektiğini bildirmiştir.

Toplumsal kabuller karşısında kendi özerk iradelerini kullanma noktasında zayıf kılınan diğer bir grup ise cariyelerdir. Bu dönemde onlar hem

⁹⁷ Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994/1414, c.X, c.112

⁹⁸ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, c.VI, s.103

⁹⁹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, c.VII, s.329-320

¹⁰⁰ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, c.VIII, s.174

¹⁰¹ Mustafa Öztürk, *Cahilyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017, s.52,54

¹⁰² Buhari "Tefsir" 103.

¹⁰³ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, c.XV, s.155; Buhari "Tefsir" 85.

¹⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c.I, s. 633.

emekleri hem de bedenleri ile efendisinin hizmetinde olan bir gruptu. Bu noktada o dönemdeki cariyelerin durumunu “Eğer bir kimse başka bir kimseyi baskı altına almışsa onu iradesine aykırı davrandırır, onun iradesini kendisine bağlar ve böylece onun özerkliğini ihlal etmiş olur.” noktasından ele alabiliriz.¹⁰⁵ Kur’an cahiliye döneminde cariyelerin fuhuş kaynağı olarak kullanılmaları karşısında Nûr Sûresi 24/33 ayette fuhuş yapmak istemeyen cariyelerin zorlanmamasını isteyerek onların özerk ahlaki kişiliğine gönderme yapmıştır. Ebu Bekr İbnü’l-Arabî (ö.543/1148) Allah’ın zikrinin, kadının iffetli kalma iradesine yönelik olduğunu söyler. İffetli kalmak istemeyen için bir zorlama olmayacağından dolayı ayet, zorlanarak iffetli kalma iradesi göz ardı edilen cariyeleri kastetmektedir.¹⁰⁶ Bu noktada Kur’an buldukları statüye dayanarak fuhuşa zorlanan cariyelerin ahlaki özerkliklerinin varlığını ortaya koymuş ve böylece ahlaklı kalma konusunda iradelerini kullanmadaki savunmasızlıklarını gidermeyi amaçlamıştır. Sonuç olarak Kur’an’ın, hakları askıya alınan, göz ardı edilen, özerk ahlaki kişilikleri elinden alınan kadın, çocuk ve yetimlerin haklarını tekrar inşâ edici şekilde tavrını ortaya koyduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Bu anlamda Kur’an’ın dezavantajlı bireyler bağlamında insanın savunmasızlık halini göz önünde tuttuğunu, bu anlamda onların savunmasız hallerinden faydalanmayı ortadan kaldıran hukuki düzenlemeleri yaptığını ifade edebiliriz.

2.4. Bağımlı İlişkiler Bağlamında Savunmasızlık

Maddi anlamda olduğu gibi manevi anlamda da birbirimize karşı zararımız dokunuyorsa bu noktada aslında birbirimize bağımlı ilişkilerimiz ortaya çıkar. Kur’an’ın insan davranışlarının birbirine bağlı olduğunu ve bu nedenle yanlarında bulunmayan kişilere kendilerini savunamamalarına dayanarak zarar verme hakkının olmadığını Hucurat 49/12. ayeti ile örneklemlendirdiği görülmektedir. Ayet, gıybet etmeyi kardeşinin ölü etini yemek ile bir tutmasıyla aslında yanımızda olmayan bir kimsenin olumsuz nitelikleri üzerinden konuştuğumuz zaman o kişinin kendi kişilik haklarını savunamaması nedeniyle ona verilen zararın maddi anlama eşdeğer bir zarar olduğunu ortaya koymakta ve bu ifadesi ile manevi zararın varlığına işaret etmektedir. Ayetin yaptığı sözü edilen benzetme bu yönü ile aslında kendine zarar verildiği halde kendisinden bu zararı uzaklaştırmaya gücü yetmeyen bir savunmasızın durumunu tasvir etmektedir.

İftira, kişinin manevi kişiliğine saldırı içermesine karşılık kendisine gelen zararı uzaklaştırma konusunda kişiyi aciz bırakması yönü ile bir başka savunmasızlık durumunu tanımlamaktadır. İftira Kur’an’da hem ahlaki açıdan ele alınmış hem de insanın iffetine yönelikse hukuki açıdan yaptırıma tabi tutulmuştur. Ahzâb 33/58. ayetinde “hak etmedikleri halde mü’min erkek ve mü’min kadınları incitenler apaçık bir günah ve buhtan yüklenmiştir” denilmektedir. Nisa 4/20 de kadını boşama aşamasında ona verilen mehrin iftira ile geri alınması ile oluşacak hak gasbını yasaklamıştır. Nûr sûresi 24/4. ayeti iffetli kadınlara iftira atanlara ve söylediklerini dört şahit ile ispatlayamayanlara seksen sopa vurulmasını ve onların şahitliklerinin kabul edilmemesini isteyerek toplum içinde kişinin namus ve şerefine yönelik saldırılar ile kişinin kendi kişilik haklarını savunamaz hale getirilmesine karşı çıkmış ve bu yönde koruyucu bir önlem olarak da hukuki bir yaptırım getirmiştir.

¹⁰⁵ Joseph Raz, *Özgürlük Ahlakı*, çev. Gürkan Özturan, Eflal Matbaacılık, Sakarya, 1986, s.141.

¹⁰⁶ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c.III, s.402.

Kur'an'ın, toplumda ahlaki davranışların devamlılığını sağlayarak gelecek nesillerin kendileri adına iyi olma iradelerinin elinden alınmamasını vurgulamasıyla bağımlı ilişkiler bağlamında konuyu ele aldığını da söyleyebiliriz. Hz Nuh kendine inanmayan kavmi karşısında "Çünkü sen onları bırakırsan, kullarını saptırırlar; sadece ahlâksız ve kafir kimseler yetiştirirler." (Nûh, 74/27) şeklinde gelecek nesillerin Allah'a inanma ve ahlaklı olma hakkını tanımlayarak bu haklarının ellerinden alınmaması için Allah'tan yardım istemiştir. Diğer taraftan da Allah'ın peygamber gönderme nedeninin her neslin yaşadığı toplum içinde iyiyi bulma hakkını muhafaza edebilmek olduğunun "Yahut, "Bizden önce babalarımız Allah'a ortak koşmuşlar. Biz onlardan sonra gelen bir nesiliz. Şimdi bâtılcıların işlediği yüzünden bizi helak mı edeceksin?" dememeniz içindir." (el-A'râf,7/173) ayeti ile ifadelendirildiği görülmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın insanın savunmasız halini nesillerin birbiri ile ilgili sorumlulukları bağlamında ele aldığını ve bu noktada nesillerin savunmasız ve çaresiz bırakılmaması adına çok geniş bir perspektif ortaya koyduğunu kolaylıkla ifade edebiliriz.

SONUÇ

İnsanın savunmasızlığına karşılık onu korumanın hem etik hem de hukuki boyutunun olması gerektiği, insanoğlunun yaşadığı acı tecrübeler sonucu ancak XX. yy da daha görünür bir gerçeklik haline dönüşmüştür. Tıp ve genetik biliminin gelişmesiyle birlikte zayıf bireylerin deney aracı olarak kullanılmaya başlanması karşısında onları koruyucu ilke olarak uluslararası bildirgelerde insanın savunmasızlık halinin tanımlandığı görülmektedir. İnsanın savunmasızlık hali üzerindeki bu bağlamdaki değerlendirmelerin sonucunda, insanın savunmasız kılan ontolojik ve sosyo-ekonomik boyutlar ortaya konulmuştur. Öncelikle dezavantajlı birey ve gruplar açısından konu ele alınarak onları savunmasız kılan etik düzenlemeler ile birlikte ayrımcılık yaşağı bağlamında hukuki düzenlemelerin önü açılmıştır. İnsanın savunmasızlığını giderici hukuki ve evrensel deklarasyonlar, insan hakları sözleşmeleri gibi uluslararası belgeler ortaya çıkmıştır. Kur'an ise hükümlerini inşa ederken kırılğan, örselenebilir, zayıf insanı merkeze almış, maddi ve manevi anlamda zarar görmemesi için gereken tedbirleri hem hukuki hem de ahlaki içeriği ile birlikte ortaya koymuş ve böylece insanın zayıf olan tarafına gücün tahakküm kurmasını engelleyebilmek için her iki araca da ihtiyaç olduğunu asırlar öncesinden insanlığa göstermiştir.

Kur'an'da ontolojik olarak insanın zayıf yaratıldığının ön kabulü ile birlikte sosyo ekonomik şartların da insanları zayıf, çaresiz kıldığına dikkat çekilmektedir. Bu anlamda insanın zayıf yaratılması karşısında kolaylaştırıcı hükümlerini inşa etmiş ve ayrıca insanın yaşam süreci içinde biyolojik olarak zayıf düştüğü dönemlerde onlara yönelik hassasiyet sınırını yükseltmeyi onlar ile bağımlı ilişkileri olanlardan başlayarak insanlığa ahlaki görev olarak yüklemiştir. Bu anlamda duygusal olarak zarar görmeye açık olmayı, bir savunmasızlık durumu şeklinde tanımlamaktadır. Diğer taraftan ise insanın bedensel mahremiyetine yönelik ihlali, insanın fitratının getirdiği utanma duygusu ile birlikte ele aldığı ve ona zarar vermemeyi hem ahlaki bir görev şeklinde yüklediğini ve mahremiyet sınırını belirleyerek de hukuki yükümlülük haline dönüştürdüğü görülmektedir. Kur'an'ın insanın ontolojik gerçekliğinden kaynaklanan çaresiz, kırılğan yapısına yönelik önemli diğer bir vurgusu ise yetimlik olgusunun insanın ölümlü varlık olmasının getirdiği toplumsal bir gerçeklik olarak görmesidir. Kur'an, insanların, bu gerçeklikle ne kadar yüzleşirlerse, kendileri dışındaki nedenlerden dolayı savunmasız, çaresiz kalan kişilere yönelik farkındalıklarının artacağına işaret etmektedir

İslam, insanın zayıflığının ön kabulünden hareketle hükümlerini inşa ederken insana gücünün üstünde bir yük yüklemeyerek onu çaresiz bırakmamayı temel bir ilke olarak kabul etmiştir. Bir yükümlülüğü yerine getirirken daha fazla risk ve zarar yüklenmek zorunda kalacaklarını göz önüne alarak onların gücüne göre kolaylaştırıcı hükümleri ikame etmiştir. Bu anlamda insanın gücünün üstündeki yükü mütat olmayan meşakkat olarak tanımlamış ve bu yükümlülükleri yerine getirirken olması gerekenden fazla bir risk yüklenmesini yükümlülüklerinin hafifletilmesi veya ıskatı için geçerli bir neden olarak görmüştür. Bu anlamda Kur'an'ın, insana yönelik hükümlerini inşa ederken öncelikle kendi menfaatlerini koruma konusunda zayıf kalan bireye zarar vermemeyi merkeze almıştır. İslam Hukukunun içinde insanın zayıf halini dikkate alan birçok farklı kavram ve tanımlamaların bu bağlamda olduğu görülmektedir. Örneğin ehliyet, ruhsat, azîmet, ikrah, zaruret, hâcet, meşakkat gibi kavramların merkezinde zayıf, kırılğan, örselenebilir olanı korumanın yer aldığı söylenebilir. Genel anlamda ise İslam Hukukunun, Şâri'in hükümlerini inşa ederken gözettiği maksatlar çerçevesinde insanın savunmasızlık haline karşı insana zarar vermemeyi temel kaide olarak benimsediği de bilinen bir gerçekliktir.

İslam Hukuku insanın zayıf yapısı noktasında canına, uzvuna, malına, manevi kişiliğine gelebilecek zararlardan koruma adına acil olarak karşılanması gereken ihtiyaçlarını zaruret içinde belirlemiştir. Karşılanmadığı takdirde zaman içinde kişiyi savunmasız, çaresiz kılabilecek ihtiyaçlarını da hâciyat içinde tanımlayarak insanı savunmasız bırakabilecek hallere karşılık geniş bir perspektif ortaya koymuştur. Böylece insanı savunmasız kılan durumları aciliyetine ve gerekliliğine göre sınıflandırarak bu doğrultuda çözüm önerileri getirmiştir.

Kur'an'ın zarara karşı koyma konusunda savunmasızlık halini fiziksel ve duygusal boyutu ile söz ve davranışlarımızdan etkilenebilecek bağımlı ilişkiler bağlamında tanımladığı görülmektedir. Zarara sadece fiziksel değil duygusal boyutu ile de yaklaşmış ve savunmasızlık halini insanın bedensel ve ruhsal bütünlüğü içinde ele almıştır. Bu nedenle hiç kimsenin bir başkasına maddi veya manevi olarak zarar verme kastı içeren herhangi bir davranışta bulunamayacağını hem ahlaki hem de hukuki içerikli normları ile ortaya koymuştur.

Kur'an'ın kendi çağı açısından en büyük yeniliklerinden birisi, toplumsal yapının inşa ettiği ayrımcılığı ortadan kaldırmayı amaç edinmesidir. Bunu yaparken aslında sorunun özüne inerek öncelikle ayrımcılığın temelinde yer alan kalıp yargıları sorgulatmış ve böylece insanın insana bakışını adalet, hakkaniyet, eşitlik çizgisine getirmeyi amaçlamıştır. Çünkü toplumda ön yargısal tutumun temelini oluşturan kalıp yargılar durduğu müddetçe, dışardan hukuksal müdahale ile konulan bir yasağın bir değer olarak toplumsal kabul görmeyeceği gerçeğini görmekteydi. Bu nedenle öncelikle Kur'an, insanları savunmasız kılan kalıp yargıları yıkmayı amaç edinmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın toplumda maddi açıdan veya bedensel açıdan zayıf, yetersiz olan bireylere merhametten önce ön yargıdan uzak eşitlikle ve hakkaniyetle muamele edilmesini amaçladığını söyleyebiliriz.

Kur'an'ın, bir yetkinin zayıf ve güçsüz görülenlerin üzerinde tahakküme dönüşmüşse bunun sınırlandırılması gerektiği gerçeğinden hareket ettiği görülmektedir. Bu anlamda o dönem için kendi haklarını muhafaza konusunda zayıf olan veya zayıf kılınan yetim ve kadınların örfi hukuka dayanarak daha da savunmasız kılınmasına karşı onları koruyucu hükümler getirmiştir. Öncelikle gücün gasp ettiği özerk iradelerini kadınlara ve yetimlere tekrar teslim etmiştir. Bu bağlamda kadını hak arayıcı bir özne

olarak kabul etmiş, onu dinlemiş ve onun mağduriyetlerini gidermiştir. Diğer taraftan cariyeleri bir kişi olarak kabul etmiş ve özerk ahlaki iradelerinin ihlalini yasaklamıştır. Yetim ve koruyucusu olmayan zayıf çocukların buldukları pozisyonlarının fayda haline dönüştürülmemesi gerektiğini belirterek empati ile temellenen hakkaniyet üzerine bir davranış modeli öngörmüştür.

İnsanın toplum içinde var olması, onun sözleri ve fiilleri ile toplumun diğer üyelerine maddi veya manevi olarak zarar verme potansiyeline sahip olduğunu gösterir. Bu noktada insanın fiil ve sözlerinden etkilenecek en yakınında bulunan kişiden en uzak halkada bulunan kişiye kadar ahlaki sorumluluğunun varlığı Kur'an'ın temel bir vurgusudur. Çünkü insanın kendini savunma hakkının ve toplumda iyiyi bularak tercih etme hakkının elinden alınmasını bir savunmasızlık durumu olarak tanımlamış ve bu doğrultuda yapılacak hak ihlallerinin öncelikle ahlaki sorumluluğuna işaret etmiştir.

Sonuç olarak Kur'an'ın, insanın savunmasızlığını tanımlarken herhangi bir grup veya popülasyonun zayıf ve çaresizliği noktasından hareket etmemiş. Onun yerine davranış kalıplarının ayrımcılığa dönüştüğü, örfi uygulamaların kişileri tahakküm altına aldığı, iradeleri hapsediği olgulardan hareket etmiş. Bu yönüyle de Kur'an'ın zihinsel değişim ile birlikte toplumsal değişimi de amaçladığını görmekteyiz. Bu bağlamda Kur'an'ın zayıf, çaresiz olan kimselerin bu savunmasızlık hallerinden faydalanılmasına karşı onları korumayı hem ahlaki bir ödev hem de hukuki bir sorumluluk olarak ele almasıyla insanın kendisini savunmasız, çaresiz hissettiği durumlara yönelik daha kapsayıcı, etkin, insanlığın ontolojik gerçekliğine uygun bir yaklaşımı ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu yaklaşım göz önüne alındığı takdirde insanın insana yönelik duyarlılığının artacağını ve bunun etik ve hukuki düzenlemelere katkıda bulunabileceğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan ise İslam Hukukunun, Kur'an'ın bu yaklaşımından yola çıkarak oluşturduğu kavramsal içeriğinin bugün için insanın savunmasızlığını tanımlayan kavramsal içerik ile birlikte okunduğu takdirde insanın savunmasızlığı ile ilgili farklı düzeylerin insanın ontolojik gerçekliğine uygun olarak daha doğru tanımlanmasına katkısı olabileceğini de ifadelendirmemiz gerekir.

KAYNAKÇA

Aral, Vecdi, *Toplum ve Adaletli Yaşam*, Legal Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Aybakan, Bilal “Zarar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 2013, c.XLIV, ss.130-134.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Tefsirü'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzîl)*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Damiriyye-Süleyman Müslim el-Harş, Daru Taybe, Riyad, 1411.

Bergoffen, Debra, “February 22, 2001: Toward a Politics of the Vulnerable Body”, *Hypatia*, 2003, c.XVIII, sayı:1, ss.116-134.

Cambridge Dictionary, “Vulnerable”, erişim:19.02.2018. <https://dictionary.Cambridge.org/ridge.org/dictionary/english/vulnerable?q=vulnerability&a=american-english>.

Catriona Mackenzie-Wendy Rogers - Susan Dodds, “Introduction: What is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?”, *Vulnerability New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, nşr. Catriona Mackenzie-Wendy Rogers - Susan Dodds, Oxford University Press, Oxford, 2014, ss.1-29.

Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1970.

CIOMS, *International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects*, Geneva (2002), s. 11,12, 13, 31, 42, 43, erişim:12.06.2018, <https://cioms.ch> > Products > Earlier publications.

CIOMS, *International Ethical Guidelines for Epidemiological Studies*, CIOMS, Geneva, (2009), erişim: 12.06.208, https://cioms.ch/wp-content/uploads/2017/.../International_Ethical_Guidelines_LR.pdf.

CIOMS, *International Ethical Guidelines for Health-related Research Involving Humans*, Geneva, (2016). erişim: 12.06.208, <https://cioms.ch/wp-content/uploads/2017/01/WEB-CIOMS-EthicalGuidelines.pdf>.

Cum'a, Adnan Muhammed, *Ref'ü'l-harac: fi's-şeriatî'l-İslâmiyye*, Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyai't-Türasi'l-İslami, Mekke, 1403.

Çalış, Halit, “Zaruret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 2013, c.XLIV, ss. 141-144.

Demirtaş Madran, H. Andaç, “Temel Beklenti Etkisi: Kendini Gerçekleştiren Kehanet”, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, der. Kenan Çayır - Müge Ayan, 3. Baskı, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018, ss.29-40.

Desükî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê, *Hâşiye 'ale 'ş-Şerhi'l-kebîr*, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, b.y, ts.

Döndüren, Hamdi, “Îlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları XXII, Ankara, 2000, ss.61-62.

English Oxford Living Dictionaries, “Vulnerable”, erişim: 19.02.2018, <https://en.oxforddictionaries.com/definition/vulnerable>.

Erdoğan, Mustafa, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, Orion Kitabevi, Ankara, 2016.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrû'l-kebîr(Mefâtihu'l-ğayb)*, Dârü'l-Fikr, b.y.,1981.

Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403/1983.

Fineman, Martha Albertson, “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, *Yale Journal of Law and Feminism*, 2008, c.XX, sayı:1, ss.1-23.

Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *Besairu zevi't-temyiz fî letai'fi'l-Kitâbi'l-aziz*, thk.: Muhammed Ali Bihâr, Vizaretü'l-Evkaf, Kahire, 1416/1996.

Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2012.

Goodin, Robert E, “Vulnerabilities and Responsibilities: an Ethical Defense of the Welfare State”, *Necessary Goods our Responsibilities to Meet Others' Needs*, nşr.: Gillian Brock, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Oxford, 1998, ss.73-94.

Goodin, Robert E., *Protecting the Vulnerable*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.

Göregenli, Melek, “Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, der. Kenan Çayır - Müge Ayan, 3. baskı İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018, ss.17-27.

Gül, İdil Işıl – Karan, Ulaş, *Ayrımcılık Yasağı Kavram Hukuk, İzleme ve Belgeleme*, nşr.: Burcu Yeşiladalı - Gökçeçişek Ayata, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011,

Gül, İdil Işıl - Karan, Ulaş, *Ayrımcılık Yasağı: Kavram, Hukuk, İzleme ve Belgeleme*, ed. Burcu Yeşiladalı - Gökçeççek Ayata, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul:, 2011.

Güriz, Adnan, “Adalet Kavramının Belirsizliği”, *Adalet Kavramı*, nşr. Adnan Güriz, Ankamat Matbaacılık, Ankara, 2013, ss.7-37.

Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, 2. Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2002.

Hüseyin, Yakub b. Abdülvehhab Ba, *Kaidetü'l-meşakka teclibü't-teysir: dirase nazariyye-te'siliyye-tatbikiyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1424/2003.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk.: Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Fikr, b.y., 1399/1979.

İbn Habib, Ebû Ca'fer Muhammed, *el-Muhabber*, tsh. Ilse Lichtenstadter, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 9 Cilt, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1417/1997.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisâni'l-Arab*, Vizaretü's-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad, el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Su'üdiyye, ts.

İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b.İbrâhîm b.Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1999.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, thk. Mahir Yasin Fahl, Dâru İbn Kesir, Dimeşk, 1429/2008.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallak, Mektebetü ibn Teymiyye, Kahire, 1415.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk.Muhammed Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed *Minehu'l-celîl 'alâ Muhtaşari's-Şeyh Halîl*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1404/1984.

İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi, çev. Ahmet Akgündüz, *Diyanet Üç Aylık İlmi Dergisi*, 1992, c.XXVIII, sayı:1, ss.41-60.

Jackie Leach Scully, “Disability and Vulnerability: on Bodies, Dependence, and Power”, *Vulnerability New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, nşr. Catriona Mackenzie-Wendy Rogers - Susan Dodds, Oxford University Press, Oxford, 2014, ss.204-221

Joseph Raz, *Özgürlük Ahlakı*, çev. Gürkan Özturan, Eflal Matbaacılık, Sakarya, 1986.

Karan, Ulaş, *Uluslararası İnsan Hakları Hukuku ve Anayasa Hukuku Işığında Eşitlik İlkesi ve Ayrımcılık Yasağı*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

Kittay, Eva Feder, *Love's Labor Essays on Women, Equality, Dependency*, Routledge, London, 1999.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Arkasusi - Muhammed el-Arkasusi, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2006.

Levine, Carol - Faden, Ruth -Grady, Christine - Hammerschmidt, Dale - Eckenwiler, Lisa - Sugarman, Jeremy, "The Limitations of 'Vulnerability' as a Portection for Human Research Participants", *The American Journal of Bioethics*, 2004, c.IV, sayı:3, ss.44-49.

Levine, Carol - Faden, Ruth - Grady, Christine - Hammerschmidt, Dale - Eckenwiler, Lisa - Sugarman, Jeremy, "The Limitations of "Vulnerability" as a Protection for Human Research Participants", *The American Journal of Bioethics*, 2004, c.IV, sayı:3, ss.44-49.

Luna, Florencia, "Elucidating the Concept of Vulnerability Layers not Label", *The International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 2009, c.II, sayı:1, ss.121-139.

Margaret Meek Lange - Rogers, Wendy - Dodds Susan, "Vulnerability in Research Ethics: a Way Forward", *Bioethics*, 2013, c.XXVII, sayı:6, ss. 333-340.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1994.

Mehmet Şener, "Avret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1991, c.IV, ss.125 -126.

Mevafi, Ahmed, *ez-Zarar fi'l-fikhi'l-İslâmî: ta'rifuhu, envauhu, alakatuhu, davabituhu, cezauhu*, Dâru İbn Affan, Huber, 1418/1997.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnaut - Ahmed Muhammed Berhum - Abdullatif Hırzallah, Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, Dimeşk, 1430/2009.

Müşevvihi, Ziyâd b. Âbid, *el-İstid'âf ve ahkâmuhû fi'l-fikhi'l-İslami* Dâru Künûzi İşbilyâ, Riyad, 1433/2012.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Mecmû'şerhu'l-Muhezzeb*, Mektebetü'l-İrşad, Cidde, ts.

Oxford Latin Dictionary, Oxford University Press, Oxford, 1968.

Özcan, Zeynep, " Birlikte Yaşamının İmkânı Olarak "Öteki"yi Anlamak", *Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu - Hz Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku*, 17-19 Nisan 2015 Mardin, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2016, ss.531-544.

Öztürk, Mustafa, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.

Paker, Murat, "Psikolojik Açıdan Önyargı ve Ayrımcılık", *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, der. Kenan Çayır - Müge Ayan, 3. Baskı, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018, ss.41-52.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî, Dârü'l-Kalem, Dimaşk, 1430/2009.

Rogers, Wendy - Ballantyne, Angale "Special Populations: Vulnerability and Protections", *Electronic Journal of Communication Information & Innovation in Helath*, 2008, c.II, sayı:1, ss.30-40.

Sally Engle Merry, "Introduction: Conditions of Vulnerability", *The Practice of Human Rights Tracking Law Between the Global and the Local*,

nşr.: Mark Goodale - Sally Engle Merry, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, ss.195-203.

Samia A. Hurst, “Vulnerability in Research and Health Care: Describing the Elephant in the Room?”, *Bioethics*, 2008, c.XXII, sayı:4, ss.191-202.

Schroeder, Doris - Gefenas, Eugenijus, “Vulnerability: Too Vague and Too Broad?”, *Cambridge Quarterly Healthcare Ethics*, 2009, c. XVIII, sayı:2, ss.113-121.

Sübki, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfi b. Ali Temmâm - Sübki, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc: şerh ala Minhâci'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl li'l-Kâdî el-Beyzâvî*, 3 Cilt, Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995

Şâtîbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Şâtîbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebü Ubeyde Al-i Salman, Dâru İbn Affan, Huber, 1417/1997.

Şentürk, Recep, “Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları: İnsan Hakları Bildirgelerine Dayalı Karşılaştırmalı Bir Çalışma”, *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı*, 21-22 Aralık 2013-2014, ss. 21-51.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf - Asım Faris Haristani, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1415/1994.

ten Have, Henk, *Vulnerability Challenging Bioethics*, Routledge Taylor & Francis Group, Oxon, 2016.

Tham, Joseph, “Lessons Learned”, *Religious Perspectives on Human Vulnerability in Bioethics*, edit.:Joseph Tham-Alberto Garcia-Gonzalo Miranda, Springer, London, 2014, ss.215-224.

The World Health Organization, *World Medical Association Declaration of Helsinki Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects*, October 2000, Bulletin of the World Health Organization, 2001, LXXIX, sayı:4.

TİHEK – Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, “İslam İşbirliği Teşkilatı Kahire Bildirisi”, Erişim: 06.12.2018, tihekdemo1.baskentweb.net.

Turner, Bryan S., *Vulnerability and Human Rights*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2006.

Turner, Bryan, “Biology, Vulnerability and Politics”, *Debating Biology Sociological Reflections on Health, Medicine and Society*, nşr. Simon J. Williams - Lynda Birke - Gillian A., Bendelow, Routledge Taylor & Francis Group, London, 2003, ss.271-282

UNESCO, International Declaration on Human Genetic Data, 16 October 2003, erişim: 14.06.2018, unesdoc.unesco.org/images/0013/001361/136112e.pdf, Paris, 2004.

UNESCO, *İnsanın Savunmasızlığı ve Kişisel Bütünlüğüne Saygı İlkesi UNESCO Uluslararası Biyoetik Komitesi Raporu*, erişim: 07.07.2018, çev. UNESCO Milli Komisyonu, UNESCO, 2013, www.unesco.org.tr/Content_Files/.../insanin_savunmasizligi.pdf.

UNESCO, *Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights*, 11 November 1997, erişim:10.06.2018, www.unesco.org/new/en/social-and-human.../human-genome-and-human-rights.

Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *Esbâbu nüzüli'l-Kur'ân*, thk. Kemal b. Besyuni Zaglul, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1991.

Wisner, Ben - Blaikie, Piers – Cannon, Terry - Davis, Ian, *at Risk Natural Hazards, People's Vulnerability and Disasters*, Routledge, London, 2005.

Yaman, Ahmet, "Zihâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 2013, c.XLIV, ss. 387-390,

Yavuz, Yunus Vehbi, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, Bayrak Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mustafa Hicazi, y.y., Kuveyt, 1408/1987.

Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcilil Abduh Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1408/1988.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Beyrut, Ârû İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1407.

Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Misrî el-Minhâcî, *el-Menşûr fi'l-kavâ'id*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.

Zühaylî, Vehbe, *Nazarîyyetü'z-zarureti's-şer'iyye mukarenen maa'l-kanun el-vaz'i*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.