

TECVİD

kim Sibeveyhi *el-Kitâb*'ında harflerin mah-reç ve sıfatları, vasil ve vakfın kuralları, imâle, idgam vb. hususlar üzerinde durmuştur. Öte yandan muhtevasında idgam, izhar, kalb, med ve kasır, vakf ve vasil, fetih ve imâle, sekte gibi birçok tecvid konusunun yer aldığı kıraat kitaplarının telifine Yahyâ b. Ya'mer'le (ö. 89/708 [?]) başlandığı rivayeti dikkate alınır (Sezgin, I, 5) bu ilmin şifahî naklin yanı sıra I. (VII.) yüzyıldan itibaren kitaplara da girdiğini söylemek mümkündür. Ancak tecvidin müstakil bir ilim halinde ortaya çıkışı, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısı ile IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan âlimlerin yazdığı eserlerle gerçekleşmiştir. Bu alandaki eserlerin geç yazılmış olması tecvid ilminin teşekkülünün de geç dönemlere rastladığını göstermez. Çünkü Kur'an tecvid kurallarıyla birlikte öğretilmiş, kıraat tedrisinin de ilk basamağını teşkil etmiştir.

Literatür. Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkânî'nin (ö. 325/937) *el-Kaşîdetü'r-râ'iyye (el-Kaşîdetü'l-Hâkâniyye)* adlı elli bir beyitlik kasidesi tecvid ilmine dair ilk eser olarak bilinir (İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 321; *Keşfü'z-zunûn*, I, 354). Tecvid konularının tamamını kapsamamakla birlikte sonraki müellifler tarafından delil gösterilen bu kasideyi Ebû Amr ed-Dânî *Şerhu Kaşîdeti'l-Hâkânî fi't-tecvîd (et-Taḥdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd)* adıyla şerhetmiştir (eserin ve şerhinin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 14). Kasideyi Ali Hasan el-Bewvâb Dâni'nin şerhinden özetler verecek yayımlamıştır (bk. bibl.). Bu alanın ilk çalışmalarından olduğu anlaşılan Ebü'l-Hasan Ali b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâidî'nin *et-Tenbih 'ale'l-laḥni'l-celî ve'l-laḥni'l-hafî* adlı eseri on varaklık bir risâledir (Sezgin, I, 17). Tecvid ilminin yine ilklerinden sayılan iki önemli eserden biri Mekki b. Ebû Tâlib'in *er-Ri'âye li-tecvîd'l-kırâ'e ve tahkiki lafzi't-tilâve'si*, diğeri Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Taḥdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*'idir (bk. bibl.). Bunlardan başka İbn Sînâ'nın *Meḥâricü'l-hurûf*'u (nşr. Pervîz Nâtil Hânlerî, Tahran 1333 hş.), Ebü'l-Fazl er-Râzî'nin *Kitâb fi't-tecvîd*'i (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 212), Ebü'l-Kâsım Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî'nin *el-Mûdih fi't-tecvîd*'i (nşr. Gânim Kaddûrî Hamed, Küveyt 1990), İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî'nin *Kitâbü Beyâni'l-uyûb elletî yecibü en yectenibehe'l-kurrâ ve izâhu'l-edevât elletî büniye 'aleyhe'l-ikrâ'sı* (nşr. Gânim Kaddûrî Hamed, *MMAR* [Küveyt] XXXI/1, 1407/1987, s. 7-58), İbn Atıyye el-Endelüsî'nin *Urcûze fi meḥârici'l-hurûf*'u (Brockelmann, I, 732; *İzâhu'l-*

meknûn, I, 57), Alemüddin es-Sehâvî'nin *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ'sı* (nşr. Ali Hüseyin el-Bewvâb, Kahire 1987), Ca'berî'nin *'Uḫdû'l-cümân fi tecvidi'l-Kur'ân*'ı (Brockelmann, II, 135), İbnü'l-Cezerî'nin *et-Temhid fi 'ilmi't-tecvîd*'i (Kahire 1326; nşr. Ali Hüseyin el-Bewvâb, Riyad 1405/1985; nşr. Gânim Kaddûrî Hamed, Beyrut 1407/1986) ve *Muḫaddime'si (Muḫaddimetü'l-Cezerî, el-Muḫaddime fîmâ yecibü 'ale'l-kâr'i en ya'lemehû)* (İstanbul 1280; İzmir 1301; Tahran 1316; Delhi 1888; Cidde 1995), Abdurrahman Karabaşî'nin *Karabaş Tecvîdi* adlı çalışması, Birgivi'nin *ed-Dürü'l-yetim*'i (İzmir 1301, mecmua içinde), Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin *Cühdü'l-muḫıll*'i (nşr. Sâlim Kaddûrî el-Hamed, Amman 2001), Muhammed Mekki Nasr el-Cüveysî'nin *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid fi 'ilmi't-tecvîd*'i (Kahire 1308), Mehmed Zihni Efendi'nin *el-Kavlü's-sedîd fi ilmi't-tecvîd*'i (İstanbul 1328), Ali Rıza Sağman'ın *Sağman Tecvidi-Kur'ân Nasıl Okunur* (İstanbul 1375/1955) ve *İlâveli Yeni Sağman Tecvidi* (İstanbul 1958) adlı eserleri, Abdurrahman Çetin'in *Kur'ân Okuma Esasları / Tecvîd*'i (İstanbul 1987), Rubab Master'ın *Qur'an Learning the Easy Way* (baskı yeri yok, 1998), Muhammad İbrahim H. I. Surty'nin *A Course in Ilm al-Tajweed: The Science of Reciting the Qur'an* (London 1988) ve Kareema Carol Czerepinski'nin *Tajweed Rules of the Qur'an* (Cidde 2000) adlı çalışmaları bu alanda yazılan pek çok eser arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "cvd" md.; *Tâcü'l-ârus*, "cvd" md.; Buhârî, "Tevhîd", 52; Ebû Dâvûd, "Edeb", 18, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 34; Sibeveyhi, *el-Kitâb* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1402/1982, IV, 117-144, 152-188, 431-477; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a* (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1988, s. 49-52; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye* (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, s. 89-92; Dâni, *et-Taḥdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd* (nşr. Gânim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1407/1988, s. 70; Alemüddin es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ'* (nşr. Ali Hüseyin el-Bewvâb), Mekke 1408/1987, II, 525-547; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 321; a. mlf., *en-Neşr*, I, 209-210, 212; Birgivi, *ed-Dürü'l-yetim*, İzmir 1301, s. 2; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye 'alâ metni'l-Cezeriyye*, Kahire 1308, s. 28; *Keşfü'z-zunûn*, I, 353-354; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 732; II, 135; *İzâhu'l-meknûn*, I, 57; Sezgin, *GAS*, I, 5, 14, 17; Gânim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâ'i't-tecvîd*, Bağdad 1406/1986, s. 13-46; Ali Hasan el-Bewvâb, "el-Kaşîdetü'l-Hâkâniyye fi'l-ikrâ'e ve ḫusni'l-edâ", *el-Mevrid*, XVI/1, Bağdad 1987, s. 115-128; F. M. Denny, "Taḫwid", *EI*² (İng.), X, 72-75.



ABDURRAHMAN ÇETİN

TECVİR

(bk. TA'DİL ve TECVİR).

TEÇİZ

(التجيز)

Ölünün dinî usullere uygun olarak kabre konması için gerekli hazırlıkların yapılmasını ifade eden fıkıh terimi (bk. CENAZE).

TEDAVİ

(التداوى)

Sözlükte "hastalanmak; iyileşmek, hastalığı iyileştirmek" mânasında karşıt anlamlı kelimelerden (ezdâd) olan **devâ** kökünden türeyen **tedâvî**, "gerek bedenî gerekse ruhî hastalıkları iyileştirmek için ilâç almak / vermek ve tıbbî bakımdan gerekeni yapmak" demektir. Fakihler bu anlamı esas alarak tedaviyi "hastalığı iyileştireceğine inanılan ilâç, okuma vb. maddî ve mânevî yöntemleri kullanma" şeklinde tanımlamıştır. Aynı kökten türeyen **devâ** "ilâç ve şifa", **dâ** "hastalık" mânasına gelir. "Uğraşmak ve tedavi etmek" anlamındaki **'alc** kökünden türeyen **ilâc**, **teâlûc** ve **muâlece** kelimeleri de "tedavi" mânasında kullanılmıştır. Tedavi ve türevleri Kur'an'da yer almamakta, hadislerde ise devâ, tedavi vb. kelimeler çok yerde geçmekte, tedavi teşvik edilmekte ve bazı ilâç ve yöntemler önerilmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "dvy" md.).

İnsanın hükümlere muhatap sayılması akıl sağlığının yerinde olmasına ve belli yükümlülükleri yerine getirebilmesi beden sağlığına bağlıdır. İslâmî kaynaklarda ruh ve beden sağlığını olumsuz yönde etkileyen durumlar yanında iyi bir mümin olmayı engellemesi sebebiyle insanın iman, ahlâk ve amel bakımından mâruz kalabileceği mânevî hastalıklar üzerinde önemle durulmuştur. Kur'an'da küfür, şirk ve nifak gibi inançla ilgili hastalıklara dikkat çekilmesine (meselâ bk. el-Bakara 2/10; el-Mâide 5/52; el-Enfâl 8/49; et-Tevbe 9/125) ve daha çok bu anlamda Kur'an'ın "göğüslerdekine şifa" (Yûnus 10/57) ve "müminler için şifa ve rahmet" (el-İsrâ 17/82) şeklinde nitelendirilmesine karşılık bazı hükümlerin hafifletilme sebebi olarak değinilen bedenî hastalıkların veya özürlerin (el-Bakara 2/184, 185, 196; en-Nisâ 4/43, 102; el-Mâide 5/6; et-Tevbe 9/91; en-Nûr 24/61; el-Feth 48/17; el-Müzzemmil

73/20) tedavilerinden söz edilmemesi tedaviye başvurmanın tabii bir ihtiyaç ve akli bir yöntem olması ve meşruiyetinin dinin genel amaç ve ilkelerinden kolayca anlaşılabilir. Bununla birlikte birçok âlim, “Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın” (el-Bakara 2/195); “Kendinizi öldürmeyin” (en-Nisâ 4/29); “Balda insanlar için şifa vardır” (en-Nahl 16/69) gibi âyetleri tedavinin meşruiyetiyle ilgili özel deliller arasında saymıştır. Tedavinin meşruiyetinin ele alındığı eserlerde Resûl-i Ekrem’in tavsiye ve uygulamalarına özel bir yer ayrıldığı görülür. Onun bu konudaki açıklamalarının asıl amacının daha önce bilinmeyen bir uygulamayı ortaya koymak değil bilinen ve uygulanagelen tedavi usullerinden meşrû olanlara işaret etmek, tedaviye başvurmanın tevekkül inancına aykırı düşmediğini açıklamak ve sağlık konusunda ihmalkâr davrananları uyarmak olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, “Her hastalığın bir ilâcı vardır. Bu ilâç bulunduğu zaman hastalık Allah’ın izniyle iyileşir” (Müslim, “Selâm”, 69); “Tedavi olun; zira Allah yarattığı her hastalığın ilâcını da yaratmıştır, bir hastalık müstesna, o da ihtiyarlıktır” (Ebû Dâvûd, “Tıb”, 1); “Tedavi olun, ancak tedavide haramı kullanmayın” (Ebû Dâvûd, “Tıb”, 11) meâlindeki hadislerle, Hz. Peygamber’in ilâç ya da okuma yoluyla tedavinin kader inancına aykırı sayılıp sayılmadığı sorusuna, “Onlar da Allah’ın takdiridir” şeklinde cevap vermesi (Tirmizî, “Tıb”, 21), bizzat tedaviye başvurması, insanların kıymetini hiç bilemediği iki nimetten birinin sağlık olduğunu bildirmesi (Buhârî, “Rikâk”, 1), dualarında Allah’tan sağlık dilemesi (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 101), ölümü temenni etmeyi hoş karşılamayıp (Buhârî, “Merdâ”, 19) güzel amellerle değerlendirilecek uzun ömür dilemeyi tavsiye etmesi (Tirmizî, “Zühd”, 21) zikredilebilir. Öte yandan Resûl-i Ekrem’in tıp ve tedaviyle ilgili tavsiye ve uygulamalarını bir araya getiren müstakil kitaplar yazılmıştır (bk. TIBB-ı NEBEVÎ). Ancak bazı âlimlerin değerlendirmesine göre bunlar vahye dayalı olmayıp Resûlullah’ın tecrübelerini ve yaşadığı toplumun bu alandaki birikimini yansıtmaktadır; dolaşısıyla evrensel ve bağlayıcı değil irşad mahiyetindedir (İbn Haldûn, s. 493-494). Nitekim tıp bilgisi ileri seviyede bulunan Hz. Âişe’ye bunu nasıl elde ettiği sorulduğunda Hz. Peygamber’in son hastalığında Arap kabile temsilcilerinin önerdiği farklı tedavi usullerini ona uygulaması sayesinde bu bilgisinin geliştiğini söylemiştir (Müsned, VI, 67). Bazı âlimler ise Resûl-i Ekrem’in

tıpla ilgili söz ve tasarruflarının vahye yandığını (İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdûl-me’âd*, IV, 35-36), bazıları da balla ve okuyarak tedavi usullerinde görüldüğü gibi nebevî tıbbın en azından bir kısmının bu nitelikte olduğunu ileri sürer.

Konuya ilişkin deliller ışığında fakihlerin çoğunluğu genelde tedavinin sünnet, mendup veya müstehap, iyileşmenin kesin görüldüğü durumlarda ise vâcip olduğu kanaatine varmıştır. Bu husustaki değerlendirmelerde tevekküle ilgili açıklamaların da önemli bir yer tuttuğu görülür. Birçok fakih tedaviyi terkedip tevekküle sığınmanın dinin ruhuna, hikmete ve tevekkülün özüne ters düşen ve acziyeti meşrulaştırmaya yol açan bir tutum olduğuna, saf tevhid inancının ancak meşrû sebeplere gerektiği kadar başvurularak korunabileceğine dikkat çekmiştir (a.g.e., IV, 15). Buna karşılık, “Hastalandığım zaman bana şifa veren O’dur” âyetinin (eş-Şuarâ 26/80) ve dağlama, okuma usulleriyle tedaviyi tevekküle aykırı sayan hadislerin (Müslim, “İmân”, 371; Tirmizî, “Tıb”, 14) lafzını dikkate alan bir grup ulemâ tedaviyi tevekkül anlayışına aykırı görerek mekruh saymıştır. Bu âyet ve hadisler çoğunluk tarafından şifanın Allah’tan geldiği inancının terkedildiği, tedavide İslâm inancına aykırı sözler sarfedildiği ve tedavi yönteminin hastalığa şifa vereceği ihtimalinin zayıf olduğu durumlarla açıklanmıştır. Bazı fakihler tedavi-tevekkül ilişkisi konusunda şöyle bir ayırma gitmiştir: Hayatî tehlike içinde bulunup fayda vereceği kesin görülen tedavi yöntemlerine başvurmamak haramdır, zira bu tutumun tevekküle ilgisi yoktur. Kan aldırma ve müşhil kullanma gibi hastaya faydası kesinlik taşımayan yollarla tedavi tevekküle aykırı değildir. Dağlama ve okuma gibi faydası vehme dayalı yöntemleri terketmek ise tevekküle daha uygundur (el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 355). İslâm Konferansı Teşkilâtı’na bağlı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi’nin 9-14 Mayıs 1992 tarihli kararında kişilere göre tedavinin hükmünün farklılık arzedeceği belirtildikten sonra terki halinde can veya organ kaybı yahut hastalığın başkasına bulaşması söz konusu ise tedavinin vâcip, sadece bedenî zaafa mâruz kalınacaksa mendup, bedenî zaafa uğrama tehlikesi de yoksa mubah ve yan etkileri asıl hastalığı aşan riskler taşıyorsa mekruh olduğu ifade edilmiştir.

Yöntemleri. Hz. Peygamber dağlama gibi bir kısım tedavi usullerini yasaklamış, hacamat yaptırma ve bal şerbeti içme gibi

bazı yollar önermiş (Buhârî, “Tıb”, 3), ehil tabibin tercih edilmesi gerektiğine dikkat çekmiş (el-Muvaṭṭa’, “Ayn”, 12), bulaşıcı hastalığa yakalananlardan uzak durulmasını tavsiye etmiş (Buhârî, “Tıb”, 19, 30), uzman olmadığı halde hasta tedavi etmeye teşebbüs eden ve hastayı zarara uğratanın zararı tazmin etmesi gerektiğini belirtmiş (Ebû Dâvûd, “Diyât”, 23), sıtmayı soğuk su ile tedavi etme gibi tabii usullerden (Buhârî, “Tıb”, 28), dua ve okumada olduğu gibi mânevî yollardan (Buhârî, “Tıb”, 32-35, 37-40) yararlanmıştı. Fıkıhta tedavi yöntemlerinin dinî açıdan değerlendirilmesi, genel ilkeler yanında özellikle Resûl-i Ekrem’in bu konudaki söz ve tasarruflarına dayandırılır.

Tıbbın gelişmesine paralel olarak tedavi yöntemleri farklılık arzetsede de masaj ve dağlama gibi doğal, bitki ve çeşitli karışımlardan ilâç yapma gibi kimyasal ve okuyup dua etme şeklindeki mânevî ve dinî yöntemlerle tedavi eskiden beri uygulanagelmiştir. Modern tıbbın gelişmesiyle birlikte kemoterapi, psikoterapi, fizik tedavi, organ nakli ve cerrahî müdahaleler sıkça başvurulan tedavi yöntemleri haline gelmiştir. Dinen yasaklanmayan ve yasaklanmış madde içermeyen her türlü gıda, bitki ve ilâç kullanımı, masaj, kan aldırma, perhiz vb. tabii yollarla tedavi ve uzmanlarca gerekli görülen cerrahî müdahalelerin câiz olduğu hususunda görüş birliği vardır. Tüketimi, giyimi veya kendisinden faydalanılması dinen yasaklanmış şarap, alkol, uyuşturucu madde, domuz eti, kan, altın, ipek ve necis maddelerin tedavide kullanımıyla kan, doku ve organ nakli ve müzikle tedavinin hükmü tartışılmıştır (bk. KAN; ORGAN NAKLİ). Fakihler, haram ve necis maddelerin yerini tutacak helâl ve temiz maddelerin varlığı ve hayatî tehlike bulunmaması durumunda bu tür nesnelere tedavinin câiz olmadığı hususunda görüş birliğine varmıştır. Zaruret ve ihtiyaç durumunda haramla tedavi konusundaki görüşler ise şöylece özetlenebilir: 1. Câiz değildir. Bu görüş sahipleri şarap vb. zararlı ve necis şeyleri haram kılan âyetlere (el-Mâide 5/90; el-A’râf 7/157), şarap ve haramla tedaviyi yasaklayan hadislerle (Müslim, “Eşribe”, 12; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 11) dayandıkları gibi dönemlerindeki tıbbî gelişmeleri ve tedavi usullerini dikkate alarak necis ve haramla tedavide şifanın kesin olmadığını ve onun yerine helâl maddelerin bulunabileceğini gerekçe göstermişlerdir. Onlara göre hastalıkla (maraz) çaresiz kalma hali (ıztırar)

TEDAVİ

birbirinden farklıdır. Açlıktan veya susuzluktan ölecek duruma gelmiş bir kimse- nin haram bir maddeyi yemesi veya içmesi helâl kılınmıştır; zira bu maddenin onun durumuna çare olacağı kesindir ve bundan başka bir seçeneği yoktur. Hastalık halinde ise haram maddelerle tedavinin sonuç vereceği kesin bilinmediği gibi başka helâl madde elde etme imkânı da bulunabilir. Başta Hanbelîler olmak üzere genel olarak Mâlikî, Zeydî ve Ca'ferîler'le bazı Hanefîler bu görüşü benimsemiştir.

2. Câizdir. Hastalığı zaruret kapsamında değerlendiren fakihler haram maddelerin ıztırrar halinde yenilmesi ve içilmesine ruhsat veren âyetlerle (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/119) bazı durumlarda necis bir nesne ile tedaviye (Buhârî, "Tıbb", 5-6; Müslim, "Kaşâme", 9-11), altın ve ipek kullanımına (Tirmizî, "Libâs", 2, 31) izin veren hadislere ve, "Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar"; "Meşakkat teysîri celbeder" (*Mecelle*, md. 17, 21) gibi genel fıkıh prensiplerine dayanarak haramla tedaviye cevaz vermişlerdir. Bu âlimler, haram maddelerle tedaviyi yasaklayan hadislerin bir kısmını zayıf bulurken bir kısmının, hastalığın bu maddeyle tedavisinin zaruri sayılmadığı veya uzman doktor önerisinin bulunmadığı yahut bunun yerine helâl maddenin mevcut olduğu durumlarla ilgili bulunduğu yorumunu yapmışlardır (Aynî, III, 33-35; Şevkânî, VIII, 229). Başta Zâhirîler'ce savunulan bu görüşün bazı Hanefîler tarafından da benimsendiği kaydedilir.

3. Farklı durumları ayırmak gerekir. Bu grupta yer alan fakihler değişik ölçülere göre haram nesne ile tedavi durumları arasında ayırım yapar. Meselâ Şâfiî mezhebinde sarhoşluk veren maddeler (müskirat) ayrı ele alınmış, belirli şartlar dahilinde müskirat dışındaki her çeşit necis ve haram madde ile tedavinin cevazına hükmedilmiştir. Ancak bazı Şâfiî fakihleri başka maddelerle karışık olması, sarhoşluk vermeyecek ölçüde kullanılması ve uzman tabibin başka helâl madde bulunmadığına ve bunun hastalığı iyileştireceğine dair kanaat bildirmesi durumunda sarhoşluk veren maddeyle de tedaviye cevaz vermiş, hatta bazıları hayatî tehlikenin varlığı durumunda bu yolla tedavinin farz olduğunu söylemiştir (Nevevî, IX, 45-48). Bir diğer ölçü şifa verip iyileştireceği yönünde tecrübe vb. ile kesin veya kesine yakın kanaat bulunması durumudur. Özellikle son dönem Hanefî fakihleri hastalığın hayatî tehlike arz etmesi, helâl maddelerle tedavi imkânının ol-

maması, uzman bir doktorun o ilâcı kullanmanın büyük ihtimalle fayda vereceğini söylemesi ve ilâcın zaruret miktarınca alınması gibi şartlarla haramla tedaviyi câiz görmektedir (İbn Âbidîn, I, 210). Onlara göre Ebû Hanîfe'nin necis maddelerin kullanılmasını câiz kabul etmemesi şifa vereceğinin kesinlikle bilinmediği durumlarla ilgilidir (Kâsânî, I, 61-62; İbn Âbidîn, I, 210). Mâlikîler'in bir kısmı da zaruret halinde ayırt ederek bu durumda necis ve haram maddelerle tedaviyi câiz görmüş, bazı Hanbelîler yeme ve içme yolu dışında necis ve haram maddelerle tedaviye ve büyük ihtimalle fayda vereceği bekleniyorsa daha büyük zararı defetmek için zehirli madde içeren ilâç içmeye de cevaz vermiştir. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi'nin 11-16 Ekim 1986 tarihlerindeki toplantısında alınan kararda alternatif ilâç bulunmadığı ve güvenilir uzman doktorun gerekli gördüğü durumlarda alkollü ilâcın kullanılmasının câiz olduğu bildirilmiştir. Öte yandan insan psikolojisi üzerindeki etkileri konusunda bilimsel tesbitler bulunan duaya öteden beri bir tedavi yöntemi olarak başvurulduğu bilinmektedir (Carrel – Şeriatî, s. 62). Dua okuyup üfleminin dinen tasvip edilen bir tedavi yöntemi sayılıp sayılmayacağını İslâm âlimleri geniş biçimde tartışmıştır (bk. RUKYE).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsne'd, VI, 67; İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle*, Kahire, ts. (Dârü'l-fazile), s. 211; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 21, 28; Kâsânî, *Bedâ'î*, I, 61-62; V, 113; Kâdîhan, *el-Fetâvâ*, III, 404; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Beyrut 2006, I, 489; Muva'ffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut 1405, I, 241; IV, 176; IX, 106, 138, 337; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, Beyrut 1410/1990, I, 193; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Beyrut 1427/2006, XIII, 156-163; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 45-48; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Furûk* (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1998, IV, 378-380; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XIX, 61; XXI, 82, 562-572; XXIV, 266-272; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdû'l-me'âd*, IV, 15, 35-36, 352; a.mlf., *et-Tıbbü'n-nebevî* (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı), Kahire 1982, tür.yer.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 151; İbn Haldûn, *Mu'kaddime*, Beyrut 1984, s. 493-494; Bedreddin el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, Kahire 1392/1972, III, 33-35; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 188-189; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, V, 354-355; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa* (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1990, I, 371-373; Şevkânî, *Neylû'l-evâtâr*, VIII, 225-245; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), I, 210; VI, 340, 449, 450; İbn Âbidînzâde, *el-Hediyyetü'l-'Alâ'iyye*, İstanbul 1984, s. 251; Alexis Carrel – Ali Şeriatî, *Dua* (trc. Kerim Güney), İstanbul 1983, s. 40-64; Yûsuf el-Kardâvî, *el-Helâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, Beyrut 1985, s. 74-75; M. Süleyman el-Eşkar, *Ef'âlü'r-Resûl ve delâletühâ 'ale'l-ahkâmî's-şer'iyye*,

Beyrut 1408/1988, I, 244-245; Hayreddin Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1988, I, 234-244; Abdülfettâh Mahmûd İdrîs, *Hükmü't-tedâvi bi'l-mu'harremât*, [baskı yeri yok] 1414/1993, tür.yer.; a.mlf., "Hükmü istî'mâlî'd-devâ'î'l-müştemilî 'alâ şey'in min necisi'l-'ayn ...", *Mecelletü Mecma'l-fıkhî'l-İslâmî*, sy. 20, Mekke 1426/2005, s. 93-132; Yusuf Özbek, *İslâm Açısından Sihir*, İstanbul 1994, s. 183-250, 264-269; Fethî b. Fethî el-Cündî, *en-Nezîrû'l-'uryân li-tahzîri'l-merdâ ve'l-mu'âlicin bi'r-rukâ ve'l-Kur'ân*, Riyad 1415/1995, tür.yer.; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 292-293; Ahmed M. Ken'an, *el-Meusû'atü't-tıbbiyyetü'l-fıkhîyye*, Beyrut 1420/2000, s. 193-198, 497-501; M. Rewâs Kal'acı, *el-Meusû'atü'l-fıkhîyyetü'l-müeyyere*, Beyrut 1421/2000, I, 458-465; Şükrü Özen, "İslâm Hukukuna Göre Yanlış Tedavide Sorumluluk", 38. *Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı* (ed. Nil Sarı v.dğr.), Ankara 2005, II, 737-752; Ahmed Şerefeddin, "el-İcrâ'âtü't-tıbbiyyetü'l-hadîse ve hükümühâ fi davâ'i kavâ'idü'l-fıkhî'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Müslimi'l-mu'âşır*, VIII/32, Safat 1402/1982, s. 139-167; Mustafa Aşvâ, "eş-Şihhatü'n-nefsiyye fi'l-İslâm", *Mecelletü Külliyyeti'd-da'vetî'l-İslâmiyye*, sy. 7, Trablus 1990, s. 228-254; Abdüsselâm eş-Şerîf, "Mes'ûliyyetü't-tabîb fi'l-fıkhî'l-İslâmî", a.e., sy. 11 (1994), s. 146-161; M. Ali el-Bâr, "et-Tedâvi bi'l-mu'harremât", *Mecelletü Mecma'l-fıkhî'l-İslâmî*, III/8, Cidde 1415/1994, s. 305-361; Ali Muhammed el-Ömerî, "Hükmü't-tedâvi bi'l-mu'harremât", *Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, sy. 12, Dübey 1416/1996, s. 293-331; Mahmûd M. Hasan, "İstî'mâlü'l-mevâddi'n-necise ve'l-mu'harremât fi'l-gizâ ve'd-devâ", *Mecelletü's-şer'â ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, XI/30, Küveyt 1417/1996, s. 149-178; Abdullahi Osman el-Tom, "Healing", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (ed. R. C. Martin), New York 2004, I, 294-296; Mustafa Avcı, "Biyo-Hukuk ve Özellikle Klonlamaya İlişkin İslâm Hukukundaki Görüşler", *Kamu Hukuku Arşivi*, VIII/2, Diyarbakır 2005, s. 142-152; "Tedâvî", *Mu.F.*, XI, 115-124; "Rukye", a.e., XXIII, 96-98; Ali Bardakoğlu, "Organ Nakli", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, III, 1591-1595; Menderes Gürkan, "Tedâvî", a.e., IV, 1990-1992.



ABDULLAH KAHRAMAN

TEDBÎC

(bk. MÜDEBBEC).

TEDBÎC

(التدبيج)

İfadeyi süslemek için birden çok rengin sembolik anlamlarıyla kullanılması mânâsında bedî' terimi.

Sözlükte "ipek" anlamındaki Farsça *dîbâdan* Arapçalaştırılmış *dîbâc* kelimesinden türetilen *debc* ve *tedbîc* "ipekle süslemek, nakışlamak" mânâsında gelir (*Lisâ-*