

## 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, "Tıb", 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 arzemesi, 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 başvurduğu bilinmektedir (Carrel – Şeriatî, s. 62). Dua okuyup üfleminin dinen tasvip edilen bir tedavi yöntemi sayılıp sayılmayacağını İslâm âlimleri geniş biçimde tartışmıştır (bk. RUKYE).

## BİBLİYOGRAFYA :

*Müsned*, 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, *Bidayetü'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-Fetâva'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-Hediyetü'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-tıbbiyetü'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-tıbbiyetü'l-hadîse ve hükümühâ fi davâ'i kavâ'idü'l-fıkhî'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Müslimî'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

(التدبيح)

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

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

nü'l-'Arab, "dbc" md.; *Kāmus Tercümesi*, I, 740-741). Bedî ilminde anlamı güzelleştiren sanatlardan kabul edilen tedbîc bir söz içinde renk bildiren isim, sıfat veya fiillerin övgü, yergi, tasvir yahut gazel gibi temalarda kinaye veya tevriye üslûbuyla kullanılmasıdır. Buna renklerin sembolizmi denilebilir. İbn Ebü'l-İsba' (ö. 654/1256), gerek *Tahrîrü't-Taḥbîr*'inde (s. 532) gerekse *Bedî'u'l-Kur'ân*'ında (s. 242) tedbîcin kendisi tarafından ortaya konulan bir sanat olduğunu ileri sürerse de bu sanat kinaye, tevriye ve tıbâk (tezat) içinde önceki belâgat âlimlerince dile getirildiği gibi İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), "muhâlif" adını verdiği edebî tür altında sembolik anlamlar taşıyan bazı renk sıfatlarını içeren üç dizeyi örnek vermiştir (*Surrü'l-feşâḥa*, s. 204). Ancak Hafâcî'nin muhalif kavramı sadece renkler arasında değil karşıt ve aykırı kelimelerin bir sözde toplanmasını ifade etmektedir. Bunu tezat / tıbâk sanatına benzer bir tür olarak gören Hafâcî onun bir tezat çeşidi sayılmasını doğru bulmamış, siyah ve beyazın dışında renkler arasında gerçek mânada karşıtlığın bulunmadığını söylemiştir. Hatîb el-Kazvîni ise tedbîci bir tıbâk çeşidi saymış, *Telḥîş* şârihleri de ona uymuştur. İbnü'n-Nâzım bu terimi anlamı güzelleştiren ayrı bir edebî sanat halinde ele almıştır (*el-Mişbâḥ*, s. 213). Aslında renkler arasında ak-kara dışında tam bir zıtlık bulunmadığından tedbîcin tezada mülhak ya da bağımsız bir söz sanatı şeklinde değerlendirilmesi daha uygun olur.

Renklerin kinaye, tevriye, mecaz gibi sembolik anlamlarda kullanılmasının örnekleri birçok âyet ve hadiste yer almaktadır. Kur'an'da günah işlemeyenlerin yüzlerinin ağarması sevinç ve mutluluk, günahkârların yüzlerinin kararması keder ve mutsuzluk hallerinin kinaye üslûbuyla anlatımıdır (Âl-i İmrân 3/106-107; en-Nahl 16/58; ez-Zümer 39/60; Abese 80/38-41). Yine gözün üzüntüden ağarması (Yûsuf 12/84) görmemesinden, mücrimlerin gözleri gömgök olarak haşredilmesi (Tâhâ 20/102) ya bedenlerinin bu renkte haşredilmesiyle gerçek anlamdadır ya da kör olmalarından kinayedir. Şu âyet, İbn Ebü'l-İsba'dan itibaren tedbîce bir örnek şeklinde birçok müellif tarafından tekrarlanmıştır: "Dağlardan geçen beyaz, kırmızı, diğer renklerde ve siyah yollar yaptık" (Fâtır 35/27). Burada beyaz yol açık ve işlek, siyah yol kapalı, sarp ve tehlikeli, kırmızı yol bu iki yolun ortasında bulunan yoldan kinayedir. Ayrıca eski Arap geleneğinin

de yolların durumunu gösteren işaretlerin bu üç renkten birini taşıdığı belirtilir. Âyette iki temel renk olan beyazla siyah arasında ara rengi meydana getiren kırmızının ardından "ve değişik renkler" ifadesine yer verilmesiyle karma renklerin çokluğuna vezir bir işarette bulunulmuştur. Birçok hadiste yüz aklığı ve yüz karalığı tabirleri mutluluk-mutsuzluk, sevinç-keder, suçsuzluk-suçluluk anlamlarını sembolize etmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "byd" ve "svd" md.leri).

Beyaz renk nur ve ışığı çağrıştırdığından temizlik, suçsuzluk, sevinç, mutluluk ve asalet gibi soyut kavramların; tehlikelerin kaynağı olan karanlığı çağrıştıran siyah renk tehlike, korku, kötülük, sıkıntı, suç ve iftira gibi olumsuz kavramların; kani çağrıştıran kırmızı ve al renk ölüm, tehlike ve şiddetin; yeşil bitkileri çağrıştıran yeşil renk sevinç ve mutluluk gibi kavramların simgesi olarak kullanılmaktadır. Bu olguyu hemen bütün dillerde görmek mümkündür. Türkçe'de özellikle kara, ak ve kırmızının mecazi anlamlarını içeren birçok söz mevcuttur: Aklamak, aklanmak, yüzü ak olmak, beyaz oy (kabul oyu), beyaz bayrak çekmek (barış ve teslimin simgesi) gibi. Siyah renkle ilgili kara gün, kara yazı, kara çalmak, kara cahil gibi çeşitli kullanımlar vardır. Trafikte kırmızı ışık yolun kapalı ve tehlikeli, yeşil ışık açık ve tehlikesiz olduğunu, sarı ışık da bu iki uç rengin orta halini sembolleştirir.

Tedbîcde birden fazla rengin bir sözde toplanması, ayrıca kinaye veya tevriye mânasında kullanılması esastır; aksi takdirde çoğunluğa göre edebî bir sanat kabul edilmez. Bunun yanında gerçek anlamda kullanılmış renklerin bir araya gelmesinin de sanat değeri taşıdığını söyleyenler vardır. Safedî'nin şu dizelerinde görüldüğü gibi:

ما أبصرت عينك أحسن منظرًا  
فيما يرى من سائر الأشياء  
كالشامة الخضراء فوق الوجنة أَل  
حمرء تحت العقلة السوداء

(Görmedi gözlerin manzaranın daha güzeli ni / Görülen diğer şeyler arasında // **Kara** gözün altındaki **al** yanağın üstünde bulunan **yeşil** ben gibisini) (Muhammed b. Ahmed ed-Desûki, IV, 291).

Tedbîc sanatında bir söz içinde toplanan bütün renklerin kinaye veya hepsinin tevriye bildirmesi şart değildir; kısmen kinaye, kısmen tevriye olabilir, hatta gerçek mânasında kullanılabilir. Arap edebiyatında nesirden ziyade şiirde ve daha çok kina-

ye üslûbunda sembolik anlam ifade eden pek çok renk klişesi bulunur. Kaynaklarda Ebû Temmâm ile İbn Hayyûs'un aşağıdaki dizeleri kinaye tarzı tedbîce örnek diye sık sık tekrar edilir. Ebû Temmâm, Abbâsî Halifesi Me'mûn'un kumandanı olup Bâbek el-Hürremî'ye karşı yapılan savaşta şehid düşen Muhammed b. Humejd et-Tûsî için yazdığı mersiyede şöyle diyor: "O **kırmızı** giysiye büründü / Gece olur olmaz bu, **yeşil** ipek elbiseye dönüştü." Burada kırmızı giymek elbiselerinin kana bulanmasından dolayı öldürülmesinden, yeşil ipek giymek de cennet ehlinin elbiselerinin yeşil ipek olduğuna dair âyetin delâleti (el-Kehf 18/31) ve yerleşmiş örf sebebiyle cennete girmekten kinayedir. İbn Hayyûs, Halep'teki Mirdâsîler'in son emîri Sâbık el-Mirdâsî'nin ramazan bayramını kutlamak için yazdığı methiyede şunları söylüyor: "Onların halini yakından öğrenmek istersen / Kendilerini yaptıkları ihsanlarda veya savaşlarında gör // Sen yüzlerini **ak**, kaldırdıkları tozları **kara**, gölgelerini **yeşil**, mızrak ve kılıçlarını **kızıl** bulursun." Burada yüzlerinin ak olması soylu ve şerefli, savaşta kaldırdıkları tozun kara, mızrak ve kılıçlarının kırmızı olması yiğit ve kahraman, gölgelerinin yeşil olması cömertliklerinden kinayedir.

Edebî nesirde tedbîc sanatının en güzel örneğini Harîrî *el-Makâmât*'ının "Zevrâyye" bölümünde ortaya koymuştur: "**Sarı** sevgili uzaklaşıp **yeşil** hayatım **toz boz** olunca **ak** günüm **karardı**, **kara** saçım **ağardı**, neticede **mavi** düşman bana acıyıp ağıt yazar oldu. Artık hey sevgili **kızıl** ölüm, neredesin yetiş vaktin geldi". Burada sarı sevgili tabirinin ilk akla gelen anlamı sarı renkli ve sarı saçlı insandır; uzak anlamı ise altın ve paradır. Kastedilen mâna bu olduğundan tabir bir tevriye sayılır. Hayatın yeşil olması mutluluk ve huzurdan, **toz boz** olması huzursuzluktan, **ak** gün sevinç ve mutluluk zamanından, **kara** gün sıkıntılı zamandan, **kara** saç gençlikten, **kara** saçın ağarması ihtiyarlardan kinayedir. Yine Araplar'ın eskiden Bizans ordularıyla birçok defa savaşması ve Bizanslılar'ın çoğunun mavi gözlü olması sebebiyle mavi gözlülük Arap örfünde azılı düşmanı sembolize eden bir metaforik klişe haline gelmiştir. **Kızıl** ölüm de kanlı ölümden bir kinayedir. Müslim b. Velid tedbîci hicivde kullanmış, cimriliği yüzünden yediği Saîd b. Selm hakkında şöyle demiştir: "Kendisinden ihsan istenecek olsa yüzünü cimriliğin **sarı** ve **kara** giysileriyle örter" (Yahyâ b. Hamza el-Alevî, s. 437). Safiyüdü-

## TEDBÎC

din el-Hillî'den itibaren İzzeddin el-Mevsîfî, İbn Hicce, Âişe el-Bâûniyye ve Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî gibi müellif ve şairler, Hz. Peygamber'e methiye olarak yazdıkları uzun kasidelerinde (bed'iyye) tedbîc sanatıyla ilgili güzel örnekler ortaya koymuştur.

## BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, "Tedbîc" md.; *Kâmus Tercümesi*, I, 740-741; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-feşâha*, Beyrut 1402/1982, s. 204; İbn Ebü'l-İsba', *Bed'î'u'l-Kur'ân* (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 242-245; a.mlf., *Tahrirü'l-Taḥbîr* (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 532-535; İbnü'n-Nâzım, *el-Mişbâḥ fi'l-me'âni ve'l-beyân ve'l-bed'î* (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1422/2001, s. 213; Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâḥ* (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 482-483; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tirâzû'l-mutezammin li-esrâri'l-belâğa* (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1415/1995, s. 437; Safiyüddin el-Hillî, *Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bed'iyye* (nşr. Nesîb Neşâvî), Dimaşk 1403/1983, s. 290-291; İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb* (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Sayda 1426/2006, II, 438-439; Süyûtî, *Mu'terekü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire, ts. (Dârü'l-fikr), I, 395-396; a.mlf., *el-İtkân* (Beyrut), II, 194; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, *Nefehâtü'l-ezhâr*, Bulak 1299, s. 293-294; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale'l-Muḥtaşar (Şürûhu't-Telḥîş içinde)*, Kahire 1937, IV, 291-295; Bedevî Tabâne, *Mu'cemü'l-belâğati'l-Arabiyye*, Riyad 1402/1982, I, 251-252, 269-270; Mişâl Âsî – Emîl Bed'î Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufaşşal fi'l-luğa ve'l-edeb*, Beyrut 1987, s. 369; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-muḥtaḥâti'l-belâğiyeye ve tetavvürühâ*, Beyrut 1996, s. 297-298, 607.



İSMÂİL DURMUŞ

## TEDBİR

(التدبير)

**Bir kimsenin, kölesini kendi ölümüne bağlı olarak âzat etmesi anlamında fıkıh terimi.**

Sözlükte "düşünmek, işin sonunu düşünerek gereği gibi davranmak, iyi yönetmek" anlamındaki **tedbîr** fıkıhta bir kimsenin kendi ölümüne bağlı olarak kölesini / câriyesini âzat etmesini ifade eder. Kelimenin sözlük ve terim anlamları arasındaki ilişki daha çok işlemin kişinin ölümüne bağlanmasıyla (ta'lik) izah edilir; bazı müellifler ise kelimenin "işin sonunu düşünüp hareket etme" anlamından yola çıkarak bu işlemle âhirette sevaba nâil olma amaçlandığı için böyle adlandırıldığını söyler. Bu yolla kölesini âzat eden kimseye **müdebbir**, âzat edilen köleye / câriyeye **müdebbir / müdebbere** denir.

Tedbîr köleliği sona erdiren yollardan biri olup fıkıh eserlerinde aynı adla anılan

özel bir bölümde, kölelik hukukunu ilgilendiren diğer kurum ve telakkileriyle bütünlük arzedecek biçimde ele alınıp şer'î niteliği, hukukî mahiyeti, unsur ve şartları, hükümleri ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Kaynaklarda tedbîr muamelesinin Câhiliye dönemindeki uygulamanın devamı olduğu görüşünün yanı sıra bu müessesenin ilk defa İslâm ile başladığı da belirtilir (Şirbînî, IV, 509). "Hayır yapınız" (el-Hac 22/77); "İyilikler kötülükleri yok eder" (Hûd 11/114) gibi iyi amellere yönlendiren âyetler, köle âzadının büyük sevap kazandıracığını ifade edenler yanında özellikle tedbîr yoluyla âzat hakkındaki hadisler (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, III, 284-286) ve İslâm âlimlerinin bu yolla köle âzat etmeyi mendup şeklinde nitelendirme hususundaki ittifakı tedbirin meşruiyetinin kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu gösteren deliller arasında zikredilir (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, VIII, 133).

Tedbîr tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşen teberrû niteliğinde hukukî bir muameledir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, bu bağlamda akid terimini tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşenleri de kapsayacak biçimde kullandıklarından bunu "akdü't-tedbîr" diye adlandırdılar. Fıkıh âlimleri tedbirin kuruluş ve sıhhat şartlarını ve buna bağlanan hukukî sonuçları vasiyet, hibe gibi teberrû mahiyetindeki hukukî muamelelerin tâbi olduğu genel prensipleri dikkate alarak belirlemişlerdir. Hanefîler'e göre tedbirin rûknü tedbir anlamına delâlet eden lafızlardır. Diğer mezheplere göre ise tedbire delâlet eden lafızların yanı sıra efendi ile köle de akdin rûkûnlerindedir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre tedbîr işlemi tedbîr, tahrir, i'tâk, vasiyet gibi lafızlarla yapılabilir. Tedbîr müdebbirin irade beyanına göre mutlak, mukayyed, muallak ve muzaf olmak üzere dört kısma ayrılır. "Ben öldüğümde sen hürsün" gibi müdebbirin ölümü dışında ilâve şart içermeyene mutlak; "Ben hastalığımдан ölürsem sen hürsün" gibi ölüme bir vasıf ilâve edilerek yapılan mukayyed; "Sen şu işi yaparsan hürsün" gibi ölüm dışında ilâve şart içeren muallak; "Sen yarından itibaren hürsün" gibi bir vaktin girmesine veya çıkmasına izâfe edilene muzaf denir. Mâlikîler ise tedbîr işleminin tedbîr lafızıyla veya tedbîr anlamına gelen bir irade beyanıyla yapılması gerektiği, vasiyete özgü tabirlerle yapılamayacağı kanaatinindedir.

Tedbîr işleminin geçerli sayılması için efendinin temyiz kudretine sahip ve er-

genlik çağına ulaşması gerekir. Mâlikîler'de borçtan dolayı mahcûr olan kişinin tedbiri sahih kabul edilmez. Hanbelîler on ve daha büyük yaştaki mümeyyiz çocuğun tedbir işleminin sahih olduğunu ifade etmişlerdir (İbn Kudâme, IX, 407). Yine bu işlemin sıhhati için müdebbir kılınacak kölenin belirli ve müdebbirin mülkiyetinde bulunması şarttır. Ortaklar ortağı buldukları köleyi tedbîr yoluyla âzat edebilirler. Tedbirde bölünmeyi kabul eden Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse ortağı bulunduğu köleyi müdebbir kılsa sadece kendi hissesi nisbetinde müdebbir sayılır ve diğer ortağın hissesi köle olarak kalır. Ortağı bu durumda hissesinden vazgeçme, kitâbet akdi yapma, hissesinin kıymetini ortağından alma ve köleyi müdebbirin ölümüne kadar bulunduğu hal üzere bırakma hususunda serbesttir. Tedbirde bölünmeyi kabul etmeyen Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise böyle bir köle tamamen müdebbir olur ve müdebbirin ortağının hissesinin kıymetini tazmin etmesi gerekir. Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel de aynı görüştedir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre tedbîr ta'lik mahiyetinde bağlayıcı (lâzım) bir işlem olduğundan bundan rûcû câiz değildir. Tedbirin vasiyetten ayrılan en önemli farkı da budur. Hanefîler'e göre müdebbirin aklını yitirmesiyle vasiyet bâtil olduğu halde tedbîr bâtil olmaz. Şâfiîler'de tedbîr bir görüşe göre ta'lik, diğer bir görüşe göre vasiyet mahiyetindedir. Hanbelîler'e göre tedbîr işlemi müdebbirin vakfedilmesi, efendisini öldürmesi ve efendisinden çocuk doğurması hallerinde bâtil olur. Bu son durumda müdebbir câriye ümmüvelid statüsüne geçer.

Tedbîr işlemine bağlanan hukukî sonuçlar müdebbirin hayatında ve ölümünden sonra olmak üzere iki kısma ayrılır (Kâsânî, IV, 120). Efendisi hayatta iken ceza, şahitlik vb. konularda müdebbir hakkında kölelik hükümleri geçerlidir (İbn Rüşd, II, 450). Hanefî ve Mâlikîler'e göre müdebbir mutlak tedbîrle müdebbir kıldığı kölesini icâre akdine konu edebilir, kendi işinde çalıştırabilir, câriyeyi başkasıyla evlendirebilir, âzat edebilir, daha önce hürriyetine kavuşması için kendisiyle mükâtebe anlaşması yapabilir; fakat onu satma, başkasına hibe etme gibi bir yolla mülkiyetinden çıkaramaz. Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler müdebbirin müdebbir kölesini bey', hibe, vakıf gibi tasarruflarla mülkünden çıkarabileceği kanaatinindedir. Hanefîler de mukayyed, muallak ve muzaf tedbîr nevilerinde