*cedîd*, Dımaşk 1967-68, I, 351-416, 460-461; Abdülkerîm Zeydân, *el-Medḫal*, Bağdad 1396/1976, s. 316-334, 353-364; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*, Kahire 1977, s. 242-258; Subhî Mahmesânî, *en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳûd*, Beyrut 1983, II, 291-292, 418-453; M. Mustafa Şelebî, *el-Medḫal fi't-taʿrîf bi'l-fıḳhi'l-İslâmî*, Beyrut 1403/1983, s. 451-475; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, *ʿUyûbü'l-irâde fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, tür.yer.; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, *Mebdeʾü'r-rıżâ fi'l-ʿuḳûd*, Beyrut 1406/1985, I-II, tür.yer.; M. Yûsuf Mûsâ, *el-Emvâl ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'l-fıḳhi'l-İslâmî*, [baskı yeri yok] 1987 (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 284-304; "İrâde", *MuF*, III, 5-6.

H. YUNUS APAYDIN

## İRADE BEYANI

**Bir hukukî işlemi gerçekleştirmeye ilişkin iradenin dışa yansıtılması.**

Hukuk dilinde "bir şeyi yapmaya karar vermek ve ona yönelmek" şeklinde tanımlanan irade esasen, özü ve mahiyeti itibariyle kişinin iç dünyasında gerçekleşen sübjektif bir durum olduğundan açıklanmadıkça dıştan bilinmesi ve kendisine hukukî sonuç bağlanması mümkün değildir. Bunun için içte oluşan iradenin dışa vurulması ayrıca gerekli görülür ve biri iradenin kendisi veya oluşması, biri de açıklanması olmak üzere iki süreç veya boyutundan söz edilir (bk. İRADE). Klasik kaynaklarda rızâ ve ihtiyar kavramlarıyla ifade edilen birinci safhayı çağdaş hukukçular "iç irade" (el-irâdetü'l-bâtına) veya "gerçek irade", ikincisini de "dış irade" (el-irâdetü'z-zâhire) şeklinde nitelendirir. Ehliyetli kişinin bir hukukî işlemi kurmaya yönelik irade açıklamasını ifade eden dış irade, Batı hukukundaki kullanımın da etkisiyle çağdaş literatürde genelde "irade beyanı" (et-taʿbîr ani'l-irâde) terimiyle karşılanmaktadır. Bu bağlamda irade beyanı, esasen bir hukukî işlemin yapılmasına ilişkin iç iradenin söz veya söz yerini tutan şeylerle dışarıya yansıtılması demek olup hem iç iradenin açıklanmasını hem de bu açıklamanın biçimini ifade etmekte kullanılmaktadır. Klasik literatürde, iç iradenin söz yoluyla dışarıya yansıtılması özellikle akidler bağlamında "îcab" ve "kabul" terimleriyle ifade edilmiş, îcab ve kabulün dökülecegi kalıp da "harflerin tertibinden ortaya çıkan heyet" anlamındaki "sîga" kelimesinden hareketle "sîgatü'l-akd" olarak nitelendirilmiştir.

**Rızâ-İrade Beyanı Ayırımı.** Hukukî işlemlerin geçerliliğinde temel ölçü kişinin o işleme rızâsının bulunmasıdır. Ancak rızâ içte gerçekleşen sübjektif bir durum olduğundan bir açıklama bulunmadıkça başkaları tarafından bilinmesi ve hukukî hayatı etkilemesi mümkün değildir. Halbuki hukukî ilişkilerde hüküm için esas alınacak vasıf sabit ve istikrarlı değil sübjektif olduğu durumlarda hüküm, bu sübjektif durum yerine ikame edilen objektif sebebe bağlanır. Özellikle hukukî hükümlerin anlam ve illetlere bağlı bulunması ve bunların da sübjektif mahiyette oluşu, hükümlerin doğrudan bu anlamlara değil o anlamları temsil eden ve duyularla algılanan objektif durumlara bağlanmasını gerektirmiştir. Bu objektif durumlar, fıkıh ve usul terminolojisinde "mazınnet" ve "zâhir sebep" olarak adlandırılır. Mazınnet tabiri, "bir şeyin potansiyel mevcudiyet yeri veya muhtemel sübût göstergesi" anlamındadır. Rızânın sübûtunu gösterdikleri yönünde güçlü bir zan ve kanaat bulunduğu için îcab ve kabul "rızânın mazınneti" olarak nitelendirilmiştir. Îcab ve kabulün sebep diye adlandırılması da sadece rızâyı temsil etmesi ve ona ulaşmaya vesile oluşturması bakımındandır. Bazı fakihlerin irade beyanını "sûret" şeklinde adlandırması da (Beyzâvî, I, 457) aynı anlayıştan kaynaklanır ve îcab ve kabulün gerçek rızânın biçimsel göstergesi olduğunu ima eder.

Fıkıh doktrininde akdin kuruluşu esnasında dış iradeye (irade beyanı), akdin ifası sırasında ise iç iradeye (ihtiyar ve rızâ) itibar edileceği yönündeki ifadeler sübjektif ve objektif iradeler arasındaki ilişkinin boyutunu gösterir. Nitekim Hanefî fakihi İbnü'l-Hümâm, karşılıklı rızânın bizâtihi kendisinin akdin hukukî mefhumunun bir cüzü olmayıp akdin hükmünün hukuken sübûtunun şartı olduğunu ve irade beyanının da rızânın sübûtunun illeti değil emâresi olduğunu ifade ederken rızânın objektif ve sübjektif boyutlarına dikkat çekmekte ve hangi boyutun akdin hukukî varlık kazanmasında esas alınması gerektiğini belirtmektedir (*Fetḥu'l-ḳadîr*, V, 455). Buna göre irade beyanının varlığı rızânın varlığını kesin olarak göstermez; fakat irade beyanı açık olduğu ve aksi ortaya çıkmadığı sürece rızânın varlığı yönünde güçlü bir belirti sayılır. Bu anlayış sebebiyledir ki doktrinde iç iradeye de dış iradeye de tek başına itibar edilmemesi ilkesi benimsenmiştir. Böyle olunca da kendisinden bir söz veya fiil sâdır olmaksızın bir kimsenin, geçmiş zamanda malının intikaline rızâ gösterdiğine dair beyanı kendisini bağlamayacağı gibi iç iradeyi yansıtmadığı anlaşılan dış iradenin de kural olarak kişiyi bağlamayacağı açıktır. Akıl hastası ve gayri mümeyyiz çocukla uyuyan kişide iç iradenin oluşma imkânı bulunmadığı için bunlardan sâdır olan beyanın da bir değeri yoktur. Ehliyetin asgari sınırı ve tamlığı konusunda fakihler arasında farklı görüşler bulunsa da irade beyanının hukukî işlem ehliyetine sahip kişilerden sâdır olması gerektiğinde ittifak edilmesi beyanın iç iradeyi yansıtmasına verilen önemle açıklanır.

İrade beyanının özellikle akidler konusunda sonuç doğurması, iç iradeyi doğru ve tam yansıtmasına bağlı olduğuna göre bu ikisi arasında nasıl bir uyumun sağlanacağı, çatışma durumunda hangisine öncelik verileceği konusu ayrı bir önem taşır. Esasen akdin özü ve temeli olması sebebiyle iç irade daha önemli olsa da hukukî hayatın güven ve istikrar içinde devam edebilmesi açısından dış iradeye öncelik verilmesi gerekir. Bunun için de fakihler açık ve net olduğu ve aksi ispatlanmadığı sürece akidler konusunda açıklanan iradeye itibar edileceğini belirtmişlerdir. Bu tercih, özellikle hukukî ilişkilerde açıklık ve objektifliğin ölçü alındığı anlamına gelmektedir. Ancak ikrah, hata (galat), hile veya hezl gibi rızâyı zedeleyen durumlarda irade beyanının gerçek rızâyı yansıtmaması ihtimali hayli yüksek olduğundan hukukî objektiflikten vazgeçilerek rızâyı koruyucu ve ölçü alıcı bir çözüme yönelme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Hukuk ekollerinin bu konudaki genel eğilimleri böyle olmakla birlikte aralarında bazı farklılıklar mevcut olup Hanefîler'in daha çok irade beyanına, Mâlikî ve Hanbelî ekollerinin daha çok rızâya öncelik verdiği, Şâfiî mezhebinin ise bu ikisi arasında bir noktada durduğu söylenebilir.

Hanefî hukukçularına göre sebeplerin belirlenmiş olmasının amaç ve faydası, hükümlerin bu sebeplere bağlanması suretiyle sıkıntı ve karışıklığın önlenmesidir. Sebeplerin bırakılıp anlamlara itibar edilmesi durumunda ise sebeplerin belirlenmiş olmasının bir anlamı kalmaz. Bundan hareketle Hanefîler, hükümlerde anlamlara değil şer'î sebeplere itibar edileceğini ifade edip zâhir sebep olarak niteledikleri îcab ve kabulü akdin yegâne rüknü sayarlar (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, II, 4). Hanefîler'in sebeplere ve objektif iradeye bu kadar itibar etmelerinin temelinde hukukun uygulanması sürecinde belirsizlik, karışıklık ve düzensizliğin önlenmesi düşüncesinin yattığı ve

Hanefîler'in hukuk güvenliğini daha çok önemsedikleri söylenebilir. Akıllı insanların söz ve fiillerinin sıhhate hamledileceği yönündeki ön kabullerinin de bu tercihte etkisi vardır.

Hanefîler'in irade ayıplarını ve hezli daha sıkı şartlarla dikkate almaları, meselâ hezle itibar hususunda halin delâletini tek başına yeterli görmeyerek dil ile sarih şekilde ifade edilmiş olmasını şart koşmaları mezhepte irade beyanına itibarın kural, kastın araştırılmasının ise istisna olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Akidlerde iç irade ile dış irade uyumu sıkı şartlarla da olsa dikkate alınırken tek taraflı irade ile gerçekleşen talâk ve ıtk gibi ıskat türü hukukî işlemlerle adak, yemin ve îlâ gibi iltizam türü tasarruflarda iç irade ile dış irade arasında tam bir uyumun bulunması şartı her zaman aranmaz. Kastın muttali olunamayacak içsel bir durum olduğundan hareketle, hükmün onun gerçekten varlığına değil, varlığına delâlet eden zâhir sebebe bağlanacağı öne sürülür. Kastın varlığını gösteren zâhir sebep ise kişinin akıl ve bulûğ sayesinde kazandığı kasıt ehliyetidir (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1501). Hanefî fakihleri, feshe elverişli olmayan tasarruflar grubuna dahil ettikleri nikâh, talâk, köle âzadı, boşama sonrası evliliğe dönüş (ric'at) gibi tasarruflarda kasıt şartının aranmayacağını öne sürerek bu tür tasarruflarda irade beyanını esas almışlar, rızâyı sakatlayan galat, hile ve ikrah gibi durumlar bulunsa bile bu işlemleri geçerli saymışlardır. Bu sebeple, mükrehin ve dil sürçmesi neticesinde ağzından boşama sözcükleri dökülen kişinin talâkı Hanefîler'e göre hukuken geçerlidir. Onların ibadetler hususunda da hata, unutma, yanılma gibi durumları daha az dikkate almaları mezhepte hâkim olan, mükellef kişinin ağzından çıkan sözlerin veya ortaya koyduğu fiillerin rastgele değil bilinç kaynaklı olduğu ön kabulü veya var sayımı ile yakından ilgili görünmektedir. Lafız ve kalıplara değil, maksat ve anlamlara itibar edileceği yönündeki genel kural Hanefîler'ce bu alanda pek işletilmemiş, daha ziyade lafzın delâlet ettiği anlama itibarla sınırlı kalmıştır.

Şâfiîler'e göre sebep-anlam ilişkisinde önemli olan, sebeplerin biçimsel varlığı değil bu sebeplerin şer'î anlamları içermesi veya içerdiği yönündeki kanaatin devam etmesidir. İçerdiği var sayılan şer'î anlamlardan uzak olan sebeplere itibar etmenin bir anlamı yoktur. Şâfiî mezhebinde, sebeplerin anlamlarına değil biçimsel varlıklarına itibar edilen yerler ise bu sebeplerin temsil ettiği anlamlara vâkıf olmanın zor olduğu yerlerdir. Meselâ yolculuk ve uyku şeklen mevcut olduğu zaman artık bunların temsil ettiği anlamlarının, yani meşakkatin ve abdestin bozulmasının gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaz. Sebeplerin içeriklerine tâbi olmanın mümkün olduğu durumlarda ise sebebin biçimsel varlığı değil içeriği muteberdir (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 299-301). Bu bakımdan dil sürçmesi sebebiyle veya ikrah sonucunda boşama sözcüklerinin telaffuz edilmesi hiçbir sonuç doğurmaz. Bununla birlikte Şâfiîler'in, îne satımı gibi bazı konularda Mâlikî ve Hanbelîler'e göre zâhire daha fazla önem verdiği görülmektedir.

Mâlikî ve Hanbelî ekollerinin kasıt ve anlama itibar konusunda Şâfiî mezhebinden daha ileride olduğu söylenebilir. Bu iki mezhep fakihlerinin sedd-i zerâiye önem vermeleri, hîle-i şer'iyyeye karşı çıkmaları, yine îne satımı, hulle nikâhı gibi meselelerde beyandan çok kasta önem vermeleri, bu ekollerin iç iradeyi daha çok dikkate almasının bir sonucudur. Hanbelî fakihi İbn Kayyim'in, konuşan kişinin kasıt ve iradesini "hakiki anlam" olarak nitelemesi, davranışın ruhunun ve özünün niyet, akdin ruhunun ise kasıt olduğunu belirtmesi ve mezhebin karakteristik tercih ve görüşlerinden birçoğunu da bu eksende çözümlemesi iç iradeye verdiği önemin bir göstergesi sayılabilir (*İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn*, I, 350-351; III, 94-134). Hatta Mâlikî mezhebinde iç iradeye itibarı uç bir noktaya götürerek bir insanın boşamaya niyet etmesiyle veya içinden boşama lafzını geçirmesiyle boşamanın gerçekleşeceğini ileri sürenler olmuştur (Karâfî, I, 52).

**İcab ve Kabul.** İki taraflı hukukî işlemlerin kurulması, kural olarak karşılıklı ve birbirine uygun iki iradenin açıklanmasına ve bunların irtibatına bağlıdır. Bunun için de akidler, biri "îcab" diğeri "kabul" adını alan ve birbirine uygun olan iki irade beyanı ile hukukî varlık kazanır. Bu kural karşılıklı borç yükleyen alım satım, kira, nikâh gibi iki taraflı akidler hakkında öncelikli olarak geçerli olup hibe, kefâlet gibi ivazsız hukukî tasarrufların tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşip gerçekleşemeyeceği tartışmalıdır. Iskat veya teberru kabilinden olan talâk, ikrar, ibrâ, köle âzadı, vakıf, cuâle gibi tasarruflar ise tek taraflı irade beyanıyla hukukî varlık kazanır. Akidler, îcab ve kabulün mücerret irtibatı sonucunda kural olarak hüküm ve sonuçlarını meydana getirmekle birlikte hibe, âriyet verme (iâre), emanet ve rehin gibi bir kısım işlemlerde akdin tamamlanabilmesi için îcab ve kabul yanında ayrıca akid konusunun teslim edilmesi de gerekli görülür.

Hanefî mezhebine göre hukukî bir sonucun inşasına yönelik olarak ilk beyan edilen irade îcab, buna cevap mahiyetinde ikinci olarak beyan edilen irade kabul adını alır; fukahanın çoğunluğuna göre ise kural olarak mülkiyetin devrine (temlik) delâlet eden söze îcab, mülk edinmeye (temellük) delâlet eden söze de kabul denir. Bu ikinci anlayışa göre kabulün önce, îcabın ondan sonra gerçekleşmesi mümkündür. Bu öncelik ve sonralığın akdin kurulmasına etkisi yoktur. Ancak Hanbelîler, özellikle nikâh akdinde kabulün olabilmesi için önce bir îcabın bulunması gerektiği, aksi takdirde akdin kurulmayacağı görüşündedir (İbn Kudâme, VII, 80).

Îcabın tek başına varlığı, Mâlikîler dışındaki fakihlere göre ilgili taraf açısından bağlayıcı değildir. Dolayısıyla îcabda bulunan kişi (mûcib), karşı tarafın kabulünden önce îcabından dönebileceği gibi îcaba muhatap olan taraf da bu îcabı kabul edip etmemekte serbesttir. Bunlardan birincisi "vazgeçme muhayyerliği" (ḫıyârü'r-rücû'), ikincisi de "kabul muhayyerliği" (ḫıyârü'l-kabûl) olarak adlandırılır. Mûcibin îcabdan dönmesinden önce, karşı tarafın kabul iradesini beyan etmesi durumunda artık akid kesinleşmiş ve her ikisi için de dönüş imkânı ortadan kalkmış olur. Hanefî ve Mâlikî fakihlerinin görüşü bu şekildedir. Bu fakihler, "Taraflar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler" hadisinde (Buhârî, "Büyûʿ", 42-44; Müslim, "Büyûʿ", 17, 43) sözle ayrılmanın, yani taraflar o mekânda beraber olmaya devam etseler bile akdin sözlerle, olumlu ya da olumsuz bir sonuca bağlanmasının kastedildiği görüşündedir. Diğer grup fakihler ise hadiste sözü edilen ayrılmayı tarafların maddî birlikteliğinin sona ermesi şeklinde anlamış ve "meclis muhayyerliği" anlayışını ortaya atmışlardır. Bunun için de meselâ Şâfiî ekolüne göre kabul îcabdan hemen sonra vuku bulmalıdır. Bu şekilde akid kurulmuş olur. Ancak taraflar bedenen birbirlerinden ayrılmadıkça akid bağlayıcı değildir ve taraflardan her biri tek taraflı olarak akdi feshetme hakkına sahiptir. Şâfiî ekolünde akdin îcab ve kabul ile tamamlanmasından sonra taraflara birbirlerinden beden-

leriyle ayrılmadıkları sürece akdi feshetme hakkı verilmesi, hem îcabından dönmesine fırsat verilmeyen mûcibi, hem de fazla düşünme imkânı bulamadan akdi derhal kabul etmiş olan tarafı koruma amacına yöneliktir. Hanbelî ekolündeki ağırlıklı görüş Şâfiî ekolüne oldukça yakındır. Şu farkla ki Hanbelî ekolünde taraflar başka bir şeyle meşgul olmaksızın mecliste kaldıkları sürece kabulün gecikmesinde bir sakınca görülmez (*a.g.e.*, VII, 80-81). Kural olarak îcab ve kabulün karşılıklı iki kişi tarafından dile getirilmesi gerekir. Ancak nikâh akdiyle veli veya vasinin çocuğun malına ilişkin bazı tasarrufları bu kuraldan istisna edilmiştir.

**İrade Beyanına İlişkin Şekil Şartları.** Kişilerin hukukî işlemlerde kendi adına doğrudan beyanda bulunması esas olmakla birlikte bazı sınırlı durumlarda sadece temsil yoluyla beyanda bulunma imkânı da vardır. Kişi iradesini bizzat kendisi açıklayabileceği gibi vekil veya elçi aracılığıyla da açıklayabilir. İrade beyanının prensip olarak sözle (şifahî) yapılması esas olduğundan irade beyanı vasıtaları konusu klasik literatürde "sîga" ve "sîga yerini tutanlar" şeklinde bir tasnifle ele alınmıştır. "Söz kalıbı" anlamındaki sîga tabiriyle îcab ve kabul kastedilmiş, ayrıntılardaki görüş farklılıklarına rağmen rızâya delâletleri kesin olmak kaydıyla yazı, fiil (teâti), işaret ve sınırlı hallerde sükûtun sîga yerini tutacağı ve bunlarla da irade beyanında bulunulabileceği benimsenmiştir. Çağdaş literatürde, irade beyanında bulunma vasıtalarının "lafız yoluyla beyan" ve "lafız dışı yollarla beyan" şeklinde ikiye ayrıldığı (Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, I, 85, 99; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, s. 75-76, 125) veya buna gerek görmeyerek beyan yollarının lafız, yazı, fiil, işaret ve sükût şeklinde türlerine göre sıralandığı görülür (Ali Muhyiddin el-Karadâğî, II, 835-836).

**1. Lafız.** İrade beyanının tabii ve aslî yolu söz olduğu için fakihler lafızların, özellikle de fiil zamanları ve kinayeli lafızların delâleti konusu üzerinde titizlikle durmuşlardır. Bu titizliğin sebebi, lafızlar vasıtasıyla yansıtılacak olan iç iradenin mümkün olduğunca sağlıklı bir şekilde yansıtıldığından emin olma düşüncesidir.

**a) Fiil Zamanları.** Arap dilinde mevcut üç fiil sîgasından biri olan mâzi zaman kipiyle akdin kurulacağında hiçbir ihtilâf yoktur. Fakihler, kural olarak îcab ve kabulün her ikisinin veya en az birinin geçmiş zaman sîgasıyla yapılmasını gerekli görmüşlerdir. Ancak özellikle irade beyanını akdin rüknü kabul eden ve hukuk güvenliği açısından onu daha çok dikkate alan Hanefîler'in mâzi sîgasına özel bir önem verdikleri ve mümkün mertebe öteki sîgaların kullanımını sınırlamaya çalıştıkları söylenebilir. Geçmiş zaman sîgası, esasen Arap dilindeki konuluşu itibariyle bir fiilin geçmiş zamanda tamamlandığını gösterir ve gelecek zaman, vaad ve pazarlık ihtimali taşımaz. Ancak fakihler, bu sîgayı tarafların iradelerinin kesinliğini gösterebilecek en uygun sîga olarak kabul etmiş ve onun akidler konusunda örfen şimdiki zamanı gösterdiğini ifade etmişlerdir. Mâzi sîgası içte oluşan rızâyı haber vermesi yönüyle ihbâr, bir akdin oluşmasına yönelik olması bakımından ise inşâdır. Buna göre akdin yapılmasında kullanılan mâzi sîgasının hukuk dilindeki anlamı, artık geçmiş zamanda olan bir şeyin haber verilmesi değil şu anda kesin olarak bir şeyi yapma iradesinin açıklanmasıdır.

Şimdiki zaman (muzâri) sîgası kural olarak akdin inşasına elverişli görülmez. Ancak bu anlayış, muzâri sîgasının Arap dilindeki anlamı ve kullanımı ile yakından ilgilidir. Arap dilinde şimdiki zaman kipi birbirinden farklı birkaç anlam için kullanılmaktadır. Meselâ Arapça'da şimdiki zaman kalıbına konulan evlenme fiili "evleniyorum, evlenirim, evlenebilirim, evleneceğim" gibi farklı anlamlardan her birini göstermeye uygundur. Bu özelliğinden dolayı şimdiki zaman kipinin vaad ve pazarlık ihtimali taşıdığı ve bir tür belirsizlik ve kesinsizlik içerdiği kabul edilmektedir. Fakihler, bu ihtimallerden hangisinin kastedildiğinin belli olmaması yüzünden irade beyanında bulunurken şimdiki zaman sîgasının kullanılmasını hukuk güvenliği ve istikrarı açısından uygun görmemişler, bunun yerine bu ihtimallerden uzak olan geçmiş zaman sîgasının kullanılmasını gerekli görmüşler ve esasen olmuş bitmiş bir şeyi haber vermekte (ihbâr) kullanılan mâzi sîgasını, söz konusu sakıncayı giderme ihtiyacından dolayı şu anda yapılan bir işlemi ifade etmekte (inşâ) kullanmışlardır. Ancak bazı durumlarda -akid niyetinin yani îcab ve kabul kastının bulunması gibi- belirli şartlarla şimdiki zaman sîgasıyla da akdin kurulabileceği kabul edilmektedir. Mâlikî mezhebinde genel olarak, Şâfiî mezhebinde ise vaad ihtimalinin ortadan kalkması durumunda -meselâ "şu anda" kaydının eklenmesi durumunda- şimdiki zaman sîgasıyla yapılan akdin sahih olacağı görüşü hâkimdir. Şimdiki zaman sîgasının kullanımında en sıkı davranan Hanefî mezhebinde de şimdiki zaman sîgasının hal karînesiyle örfen kesinlik ifade etmesi durumunda akdin kurulacağı görüşü bulunmaktadır (*Mecelle*, md. 170).

Soru (istifham) sîgasıyla, "alacağım, satacağım" gibi gelecek zaman sîgasıyla ve çoğunluğa göre emir sîgasıyla da irade beyanı gerçekleşmiş sayılmaz. Hanefî fakihleri kural olarak soru sîgasını karşı tarafın niyetini anlama girişimi olarak değerlendirdikleri için bu sîgayla akdin kurulmayacağını, ancak niyetin araştırma değil akid yapma olduğunun kesinlik kazanması durumunda bu sîgayla da akdin kurulacağını kabul ederler (*a.g.e.*, md. 172). Emir kipiyle yapılan îcab, kural olarak îcaba davet olarak değer kazanmakla birlikte sadece evlenme akdinde evlenmenin bazı hususiyetlerinden dolayı îcab olarak kabul edilmektedir. Şâfiî ekolünde ise nikâh akdine kıyasla emir sîgasıyla her türlü akdin kurulabileceği ileri sürülmüştür.

Klasik fıkıh literatüründe fiil zamanları konusu tamamen Arap dilinin özelliklerine ve o yönde oluşan kullanım örfüne göre ele alınmıştır. Fakihler de örfün dile hükmettiğini ifade ederek bir yandan bu durumun tabiiliğine, bir yandan da bu konunun tamamen kullanım örfüyle alâkalı bir husus olduğuna ve bu örfün de her dilin yapı ve özelliklerine göre değişebileceğine işaret etmişlerdir. Buna göre Arap diliyle ilgili söz konusu tartışmaların diğer dillere taşınması doğru olmaz ve bir dilde hukukî işlemlerin kuruluşunu sağlayan irade beyanının nasıl ve hangi kalıplarda olması gerektiğini o dilin kuralları ve kullanım geleneği belirler.

**b) Kinaye Sözleri.** Kendisiyle kastedilen anlam bir karîneye gerek olmaksızın açıkça anlaşılan sarih lafızlarla hukukî işlemin kurulacağı konusunda görüş birliği vardır. Kinayeli lafızlarla kurulup kurulmayacağı konusu ise hem fıkıh ekollerine hem de hukukî işlemlerin türüne göre farklılık gösterir. Esasen akidlerde lafız ya da kalıplara değil mâna ve maksatlara itibar edileceği hususu bütün ekollerce benimsenmiş bir kuraldır. Bu bakımdan kastedilen anlamın tereddüde ve çekişmeye yol açmayacak bir şekilde anlaşılması şartıyla kinayeli lafızlarla akdin kurulabileceği prensip olarak kabul edilir. Çünkü burada önemli olan, kullanılan lafızla hangi akdin kastedildiğinin anlaşıl-

masıdır. Kinayeli lafızlarla akdin kurulabilmesi için maksadın anlaşılmasını sağlayan bir karînenin bulunması gerektiği yönündeki görüşler, hukukî işlemlerde açıklık ve objektifliği korumaya ve bu işlemlerin güven ve istikrar içinde gerçekleşmesini sağlamaya yönelik bir tedbir niteliğindedir. Meselâ bir kimsenin bir malı şu kadar fiyat mukabilinde hibe ettiği şeklindeki beyanı satım akdindeki îcab yerine geçer. Her ne kadar söz konusu beyanda alım satım sözü geçmemiş ve onun yerine hibe lafzı kullanılmışsa da hibe akdinde bedel söz konusu olmayacağı karînesiyle bu beyanla satım akdinin kastedildiği sonucuna ulaşılır. Karşı taraf bu beyanı kabul ettiği takdirde bir satım akdi gerçekleşmiş olur. Yine asıl borçlunun ibrâsı şartıyla yapılan kefâlet akdi havâle akdi, asıl borçlunun sorumluluğunun devam etmesi şartıyla yapılan havâle akdi de kefâlet akdi olarak gerçekleşmiş olur. Bununla birlikte meselâ Şâfiî ve Hanbelî fakihleri evlenme akdinde anlamdan ziyade şekli ön planda tutmuş ve bu akdin sadece evlenme anlamına sarih olarak delâlet eden "nikâh" ve "tezevvüc" lafızları ile yapılabileceğini kabul etmişler, kinayeli lafızlara yer vermemişlerdir. Şâfiî mezhebinde tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşen talâk, ıtk, ibrâ gibi tasarrufların niyetin bulunması şartıyla kinayeli lafızlarla gerçekleşeceği kabul edilmiş, fakat akidlerin kinayeli lafızlarla gerçekleşip gerçekleşmeyeceği akdin türüne göre ayrı ayrı tesbitle ele alınmıştır (Süyûtî, s. 488-518).

**2. Yazı.** Her ne kadar sahtekârlık imkânı, niyetin bulunmaması ihtimali ve yaygın olarak bilinmeme gibi sebepler yüzünden geçmiş dönemlerde genel geçer bir beyan yolu olarak görülmese de yazının irade beyanında kullanılabileceği ilke olarak kabul edilmiştir. Yazının konuşma gibi olduğu ve îcab ve kabulün şifahen gerçekleşeceği gibi yazışma yoluyla da olabileceği birer kural şeklinde *Mecelle*'de yer almıştır (md. 69, 173). Yazışma yoluyla yapılan akidde mektubun ulaştığı meclis akid meclisi sayıldığından meclis birliğinin hâsıl olması ve îcabın kabulle buluşması için mektubun okunması veya muhtevasından bahsedilmesi lâzımdır. Bu surette o mektubu gönderen kimse bizzat kendisi söylemiş kabul edilir. Ancak klasik doktrinde konuşma irade beyanının tabii yolu olarak kabul edildiği ve yazının kime ait olduğunu, içerik ve muhatabını belirlemede bazı güçlükler bulunabileceği için irade beyanının yazı ile yapılması konusu daha çok zaruret durumunda gündeme getirilmiş ve özellikle konuşmaktan âciz olan kişi ve birbirinden uzak olan kişiler (gaip) açısından ele alınmıştır. O döneme ait fıkıh literatüründe yazıyla akdin kurulması konusunda ileri sürülen şartları veya yazıya gösterilen tereddütleri, yazılı beyanla evlenme ve boşamanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği tartışmalarını da böyle anlamak gerekir. Doktrinde ağırlıklı görüş, boşama niyetinin bulunması halinde yazılı beyanla boşamanın gerçekleşeceği yönünde olup bu durumda boşama, akidlerden farklı olarak yazının ilgiliye ulaşması anında değil yazıldığı anda gerçekleşmiş kabul edilir.

**3. Teâti.** Sözlükte "alma verme" anlamına gelen teâti, terim olarak "âdeten satılmak üzere konulmuş bir şeyi sözlü irade beyanı olmaksızın alıp bedelini bırakma eylemi" olarak tanımlanır. Bu şekildeki alma verme işinin irade beyanı sayılıp sayılmayacağı doktrinde tartışmalıdır. Şâfiî mezhebi dışında kalan ekoller, teâtinin îcab-kabul yerine geçebileceğini ve bununla akdin kurulabileceğini kabul etmişlerdir. Îcab ve kabulün sözlü olmasını irade beyanı için bir şekil şartı olarak değerlendiren Şâfiî mezhebinde teâti ile akid kurulmuş olmaz. Bir grup fakih ise sadece basit gündelik alışverişlerde teâtinin îcab ve kabul yerine geçeceği görüşündedir (bk. MUÂTÂT).

**4. İşaret.** Doktrinde ağırlıklı görüş, konuşabilen veya yazmayı bilen kişinin işaretinin makbul olmayacağı yönündedir. Ancak Mâlikî mezhebinde, nikâh akdi dışında dilsizin işaretinin söz gibi değerlendirileceği yönünde bir eğilim bulunduğu belirtilir. Başka bir yolla iradesini açıklama imkânına sahip olmayan dilsizin işareti, bütün hukukî işlemler bakımından kural olarak konuşabilenin konuşması gibi kabul edilir. Bu husus *Mecelle*'de, "Dilsizin alışılagelmiş (ma'hûd) işareti lisan ile beyan gibidir" (md. 70, 174) şeklinde ifade edilmiştir. Bazı fakihler herkes tarafından anlaşılan işaretin sarih lafız, bazı kimselerce anlaşılan işaretin ise kinayeli lafız yerine geçeceğini öne sürmüşlerdir (bk. DİLSİZ).

**5. Sükût.** Kural olarak susana söz isnat edilmez ve sükût irade beyanı sayılmaz. Fakat bazı istisnaî durumlarda sükûtun rızâya delâlet edeceği kabul edilmiş ve bu anlayış *Mecelle*'de, "Sâkite bir söz isnat olunmaz. Lâkin ma'raz-ı hâcette sükût beyandır" (md. 67) şeklinde bir kural halinde ifade edilmiştir (bk. SÜKÛT).

**İrade Beyanının Temel Özellikleri.** İrade beyanında aranan temel özellik açıklık ve kesinliktir. Tarafların irade beyanları kesin bir biçimde ifade edilmiş değilse yahut irade beyanı kesin olmakla birlikte bununla hangi akdin kastedildiği açık değilse hukuk düzeni bu irade beyanlarını yok hükmünde tutacaktır. Îcab ve kabulün hukuken muteber ve bağlayıcı olabilmesi için tarafların akid yapma hususundaki iradelerini tereddüde mahal bırakmayacak bir kesinlikle göstermesi gerekir. Fakihlerin îcab ve kabulde kullanılacak fiil zamanları üzerinde titizlikle durması da bu kesinliği sağlamaya yöneliktir. Yine onlar, irade beyanlarının "tencîz sîgası" ile, yani hukukî işlemi kesin sonuca bağlayıcı ifade kalıplarıyla yapılması şartını ileri sürerken de iradenin, tarafların iradeleri dışında olan ve gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bilinmeyen bir şeye bağlanması durumunda kesinliğinin ortadan kalkacağını ve böyle bir iradeyle akid kurulmayacağını anlatmak istemişlerdir. Meselâ îcab veya kabulün, "Babam razı olursa seninle evlenirim" şeklinde ta'likî şarta bağlanması iradenin kesinliğini zedeleyici bir durum olarak görüldüğünden, böyle bir îcab muhatabın kabulüyle buluşsa bile şartın meydana gelip gelmeyeceği kuşkulu olduğu için evlenme akdi kurulmuş sayılmaz. Diğer önemli bir husus, irade beyan edilirken kullanılan lafızların hangi akdin yapıldığı konusunda tarafları tereddüde düşürmeyecek ölçüde açık olması gerektiğidir. Konu ve hükümleri bakımından birbirinden oldukça farklı akid çeşitleri bulunduğundan taraflar irade beyanında bulunurken yapmak istedikleri akid çeşidine örfen açık bir şekilde delâlet eden sözcükleri seçmek durumundadırlar. İrade beyanlarıyla tarafların hangi akdi kastettikleri anlaşılamıyorsa onları o akde mahsus hükümlerle ilzam etmek doğru olmaz.

Anlamın açıklığı ve kesinliği îcab ve kabulden her birinin tek tek hukuken varlığı ile ilgilidir. Ayrıca îcab ve kabulün buluşması ve birbirine bağlanmasıyla ilgili şartlar da bulunmaktadır. İn'ikad şartları arasında yer alan bu şartlar, îcab ve kabulün birbirine uygunluğu ve akid meclisinin birliği olmak üzere başlıca iki tanedir. Kendileri için öngörülen in'ikad şartlarını taşımamaları durumunda îcab ve kabulün fiilî varlığı bir anlam ifade etmez; îcab ve kabulün irtibatı gerçekleşmez, dolayı-

sıyla akid kurulamaz. Karşılıklı rızânın gerçekleşip akdin kurulabilmesi için kabulün îcaba açıkça veya zımnen uygun olması şarttır.

Îcab ve kabulün akid meclisinde ortaya konulması gerekir. Akid meclisi esas itibariyle tarafların içinde bulunduğu zaman ve mekândan oluşan ortamın adıdır. Îcabın yapılmasıyla birlikte akid meclisi başlamış olur. Taraflar akid dışı bir şeyle ilgilenmedikleri veya vazgeçmeye ilişkin bir söz veya eylemde bulunmadıkları sürece devam eder. Meclis birliğinin sona erme vakti ise tartışmalıdır. Îcabla buluşabilmesi için kabulün de aynı mecliste yapılması ve îcabın kabul beyanına kadar varlığını devam ettiriyor olması şarttır. Kabulün derhal îcabı izlemesinin şart olup olmadığı, akid tamamlanıncaya kadar tarafların ehliyetlerini kaybetmemeleri gibi hususlar genel anlamda meclis birliği kapsamında değerlendirilir.

**İrade Beyanının Hükmü.** İskat veya teberru kabilinden olan tek taraflı hukukî işlemler münferit irade beyanıyla meydana gelir ve sonuçlarını doğurur. İşlemin ve kullanılan lafzın türüne göre bazan niyet şartı aranır. Akidlerin in'ikad edip hukukî varlık kazanabilmesi için usulüne uygun beyan edilen iki iradenin, yani îcab ve kabulün buluşması gerekir. İki iradenin buluşması literatürde yaygın olarak "in'ikad" olarak adlandırılmakla birlikte yer yer "akid" olarak nitelendirildiği de görülür (bk. İN'İKAD).

Hanefîler îcab ve kabulün iki hükmü bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birincisi, hitap ve cevabın buluşmasıyla hâsıl olan in'ikad olup îcab ve kabulle eş zamanlıdır. Îcab ve kabulün diğer hükmü de mülkiyetin zevali olup bu hüküm in'ikad ile eş zamanlı olmayabilir. Nitekim muhayyerlik müddeti içerisindeki satım, fuzûlînin satımı ve henüz kabz gerçekleşmemiş hibede olduğu gibi mülkiyetin zevali hükmünden bağımsız olarak in'ikadın varlığı düşünülebilir. Çünkü bu durumlarda akid in'ikad etmiştir, fakat henüz akdin konusu bundan etkilenmemiştir. Söz konusu akidlerin in'ikad etmesinin anlamı, îcab ve kabulün birbirine ilişip bağlanması ve şartın gerçekleşmesi durumunda, meselâ fuzûlînin satımında mal sahibinin icâzet vermesi, hibede kabzın gerçekleşmesi durumunda bu ilişkinin bir mülkiyet sebebi olarak varlık kazanmasıdır. Hanefîler bu suretle in'ikad ile akdin hükmünü birbirinden ayrı düşünmüşler ve in'ikad için özellikle hitap ve cevap ehliyetine itibar etmişlerdir. Buna göre ehliyetli kişiden sâdır olan ve hükmü kabule elverişli bir konuya (mahal) yönelen îcab ve kabulle in'ikad gerçekleşmiş olur. Mülkiyetin zevali ise akdin konusu üzerindeki velâyet üzerine bina edilir. Bu bakımdan fuzûlînin yaptığı satım akdi in'ikad etmiştir, fakat fuzûlî akdin konusu üzerinde velâyet hakkına sahip olmadığı için mülkiyetin devri henüz gerçekleşmemiştir. Bu görüş ayrılığı, akdin mevkuf olarak in'ikad etmesinin imkânı ile yakından ilgilidir. Şâfiîler ise Hanefîler'in yaptığı bu ayırımı kabul etmemiş ve in'ikadın, akdin kendisi için konulmuş olan hükmü meydana getirmekten başka bir anlamı olmadığını ifade etmişlerdir. Bu anlayışa göre îcab ve kabul, mahal üzerinde hukukî yetkisi bulunan mâlikten sâdır olduğunda, mülkiyet altında bulunan konu üzerindeki mülkiyetin zevali için bir sebep olarak konulmuş ve belirlenmiştir. İn'ikadın bundan başka bir anlamı söz konusu değildir. Şâfiî hukukçuları, ilk meşrû kılınışlarında diğer akidlerden şekil olarak farklı oluşlarını ileri sürerek hibe ve rehin akidlerini bu anlayışın dışında tutmuşlardır.

**BİBLİYOGRAFYA :**

Buhârî, "Büyû'", 42-44; Müslim, "Büyû'", 17, 24-25, 43; Şîrâzî, *el-Müheẕẕeb*, I, 342; Kâsânî, *Bedâ'i'*, V, 133-138; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 141-143; İbn Kudâme, *el-Muġnî*, Kahire 1389/1969, III, 480-482; VII, 77-82; Şehâbeddin ez-Zencânî, *Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl* (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 143-144, 299-301; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, *el-İḫtiyâr li-taʿlili'l-Muḫtâr*, Kahire 1370/1951 → İstanbul 1987, II, 4; Karâfî, *el-Furûḳ*, Kahire 1347, I, 52; II, 166-167; Beyzâvî, *el-Ġâyetü'l-ḳuṣvâ* (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), Kahire 1982, I, 457; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, IV, 1501-1502; İbn Cüzey, *el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 219; Sadrüşşerîa, *et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳîḥ* (Teftâzânî, *et-Telvîḥ* içinde), Kahire 1377/1957, II, 123; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn*, I, 350-351; III, 94-134; Tâceddin es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1991, I, 273-275; II, 234-236; Bâbertî, *el-ʿİnâye* (İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr* içinde), V, 456; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr* (Kahire), III, 102; V, 454-466; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 468-470, 488-518; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr* (Kahire), IV, 512-513; *Mecelle*, md. 67, 69, 70, 103, 104, 170, 172-174; Kadri Paşa, *Mürşidü'l-ḥayrân*, md. 261; Ebü'l-Hasan Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî, *el-Behce*, Beyrut 1951, II, 5; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî*, Kahire 1954, I, 77, 85-130; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, *el-Fıḳhü'l-İslâmî fî ṣevbihi'l-cedîd*, Dımaşk 1958, I, 292-294, 318-340; Vahîddüddin Sevvâr, *et-Taʿbîr ʿani'l-irâde fi'l-fıḳhi'l-İslâmî*, Mısır 1960; Abdülkerîm Zeydân, *el-Medḫal*, Bağdad 1396/1976, s. 288-306; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd*, Kahire 1977, s. 212-258; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, *ʿUyûbü'l-irâde fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, s. 44-164; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, *Mebde'ü'r-rıżâ fi'l-ʿuḳûd*, Beyrut 1406/1985, I-II, tür.yer.; M. Mustafa Şelebî, *el-Medḫal fi'l-fıḳhi'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1985, s. 451-475; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü* (doktora tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 12-18; İbrahim Kâfi Dönmez, "İslâm Hukukunda Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler", *İLAM Araştırma Dergisi*, I/1, İstanbul 1996, s. 9-62; J. Schacht, "Idjāb", *EI²* (İng.), III, 1017; "Îcâb", *Mv.F*, VII, 202-203; "Sîġa", *a.e.*, XXVIII, 152-166.

H. YUNUS APAYDIN

## İRÂDE-i SENİYYE
(إرادهٔ سنیّه)

**Padişahın sözlü veya yazılı emri için kullanılan bir tabir.**

Arapça bir kelime olan **irâde** "dileme, isteme; meram, emir, ferman" mânalarını taşır. **İrâde-i seniyye** ise "padişah emri" anlamına gelmekte, sözlü ve yazılı olarak ikiye ayrılmaktadır. Sözlü irâde-i seniyye, padişahın sadrazama bizzat tebliğ ettiği emir karşılığı kullanılan bir tabirdir. Osmanlı diplomatiğinde irâde-i seniyye veya çok defa kullanıldığı gibi kısaca irade sözüyle özel bir belge türü kastedilmektedir. Bu da padişahın emrinin Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibi tarafından sadrazama bildirildiği belgedir.

İradeler cinslerine göre ikiye ayrılır. **1. Arz Tezkiresi Hâmişine İradeler.** Bunlar, sadrazamın Mâbeyn-i Hümâyun başkitâbetine hitaben yazdığı arz tezkiresinin altına mâbeyn başkâtibi tarafından padişahın iradesinin yazılması ile meydana gelir (Mehmed Tevfik, s. 413). Bu tür iradeler sadrazama hitap eden bir elkâbla başlar. Sultan II. Mahmud devri (1808-1839) iradelerindeki elkâb çok daha uzun ve külfetli iken kısa zamanda kısaltılıp sadeleştirilmiştir. Gerçekten ilk iradelerde "devletlü, inâyetlü, âtıfetlü, übbehetlü, velîyyü'n-niam, vüfûrü'l-kerem efendim hazretleri" (meselâ bk. BA, *HH*, nr. 19283, 43114), "ma'rûz-ı bende-i müsted'îleridir ki" şekilleri kullanılmış, nihayet "ma'rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki" şeklinde karar kılınmıştır. İblâğ kısmı kısa ve kalıplaşmıştır. Bir cümle ile sadrazamın tezkiresinin padişaha sunulduğu bildirilir. Arz tezkiresi sadrazam tarafından gönderildiğinde "tezkire-i sâmiye-i âsafâne, tezkire-i