

tır” sözünü söylemiştir (*Şerhu esmâ'il-lâhi'l-hüsnâ*, s. 250). Buna karşılık kesbi ihtiyar ve kudretle irtibatlı olarak kullanılan Mâtürîdîler bu kavrama kısmen bir özgürlük anlamı da yüklemiş görünmektedirler. Sonraki Mâtürîdîler fiili yaratma açısından Allah'a, irade ve karar açısından insana izâfe ederek bu karara “azm-i musammem” demişler ve bunun kesb ile aynı şey olduğunu belirtmişlerdir (İbnü'l-Hümâm, s. 111-112, 133).

İlk dönemlerden itibaren sûfiler de kendi fiilini hür iradesiyle seçme ve gerçekleştirmeye imkânına sahip insan fikrine karşı çıkarak cebir görüşünü benimsemişlerdir. Bu sebeple sûfilerle Mu'tezile ulemâsı daima çekişme halinde olmuştur (Ch. Bouamrane, s. 48-51; Çağrıci, s. 31-32). Kuşeyrî'nin naklettiğine göre (*er-Risâle*, s. 121) Hârîs el-Muhâsibî, babası irade özgürlüğünü savunan Kaderiye'den olduğu için ondan kalan mirası kabul etmemiştir.

İslâm düşünce tarihinde irade ve irade özgürlüğü sorununu gerek psikolojik gerekse felsefî yönüyle en ileri düzeyde inceleyen düşünür Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî de diğer Eş'arîler gibi Kaderîler'le Mu'tezile'yi eleştirerek kader inancını benimsemekle birlikte teorik olarak açıkça reddettiği cebir görüşünü, insan ilişkilerine kuralsızlık ve anarşizme yol açacağına işaret ederek pratik hayat için tehlikeli bulmuştur (*Kitâbü'l-Erba'in*, s. 11). Gazzâlî, “Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı” (*es-Sâfât* 37/96) meâlindeki âyeti açıklarken kendisinin kulun yapma ve yapmama özgürlüğü bulunduğuna inandığını, bu görüşünün her şeyin Allah tarafından yaratıldığı inancıyla çelişmediğini, çünkü özgürlüğün de Allah tarafından yaratıldığını belirtir ve, “Kendisi için yaratılmış olan bu özgürlüğe insan zorunlu olarak sahiptir” der (*İhyâ*, IV, 5-7, 253-255, 258). Gazzâlî'nin irade hürriyetini insanın yaratılıştan sahip olduğu zorunlu bir niteliği olarak görmesi tamamen orijinaldir ve çağdaş felsefî antropolojinin de benimsediği bir sonuçtur. Bununla birlikte problemi spekülâtif tartışmalarla çözmeye çabalayan üç mezhebi (Cebriyye, Mu'tezile, Eş'ariyye), el yordamıyla fiili tanındığını sanarak onu tanımlamaya çalışan üç köre benzeten Gazzâlî (*a.g.e.*, IV, 6-7), Kant'tan önce problemin teorik tartışmalarla çözümlenemeyeceğini, çünkü onun deneyel dünyanın ötesiyile ilgili bir mesele olduğunu belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “rvd” md.; *et-Tâ'rifât*, “İrâde” md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 552-556; Wensinck, *el-Mu'cem*, “hyr”, “rvd”, “şy'e” md.leri; a.mlf., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, s. 56; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, “hyr”, “rvd”, “şy'e” md.leri; A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1983, s. 1217-1222; Aristoteles [Aristo], *Kitâbü'n-Nefs: De Anima* (trc. A. Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1381/1962, s. 50, 124-126, 139, 155; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, Göttingen 1950, s. 301; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 46, 60, 62, 89, 105-107; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, Haydarâbâd 1346, s. 41-42; a.mlf., *Mesâ'il müteferrika* (*eş-Şemeretü'l-marziyye* içinde, nşr. F. Dieterici), Leiden 1890, s. 98; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Ritter), s. 229-231; a.mlf., *el-İbâne* (Fevkiyye), s. 22-25, 170; a.mlf., *el-Lüma'*, s. 125; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Teuhîd*, s. 226, 239, 308-312; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, V/1, s. 177-178; V/2, s. 132; İbn Sînâ, *en-Necât*, Kahire 1357/1938, s. 158-159; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlahiyyât*, II, 284; IV, 4; a.mlf., *Avicenna's De Anima: Kitâbü'n-Nefs* (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 37-42; Kuşeyrî, *Risâle* (Uludağ), s. 121; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1398/1978, s. 44, 49-50; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 6-8, 41-43; IV, 5-7, 111-112, 253-255, 258, 347, 365-366; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife*, Kahire 1302, s. 11, 24-26; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba'in*, Kahire 1328, s. 11; a.mlf., *Me'âricü'l-kuds*, Kahire, ts., s. 43; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 45; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm* (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 397-398; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh*, Lahor 1388/1968, s. 76; a.mlf., *Şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, Beyrut 1404/1984, s. 250; a.mlf., *el-Me'tâlibü'l-âliye mine'l-ilmü'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, II, 175; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyer*, Kahire 1317, s. 111-112, 133; Ebü'l-Bekâ, *el-Külîyyât*, Bulak 1253, s. 28, 175; I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam* (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 70-74 vd.; H. Piéron, *Psychologie expérimentale*, Paris 1934, s. 184-190; Ch. Bouamrane, *Le problème de la liberté dans la pensée musulmane*, Paris 1978, s. 48-51; Mustafa Çağrıci, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 31-32, 141-148; Macid Hadduri, *İslâm'da Adalet Kavramı* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 42-47; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1998, s. 61-67; W. Montgomery Watt, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader* (trc. Arif Aytekin), İstanbul, ts. (Kitabevi), s. 21-74; Hayatî Hökelekli, “Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü”, *Diyanet Dergisi*, XXI/2, Ankara 1985, s. 16-28.



MUSTAFA ÇAĞRICI
HAYATİ HÖKELEKLİ

□ FIKIH. İrade kelimesinin kelâm ve felsefede birçok tartışmanın odağında yer alan bir terim olmasına karşılık klasik fıkıh literatüründe terimleşmediği, hatta yaygın bir kullanımının bulunmadığı, kullanıldığı yerlerde de “kast” anla-

mına geldiği görülür. Ancak fıkıhta yaygın kullanımı bulunan kasıt, niyet, ihtiyar, rızâ terimleri, aralarındaki ince farklarla birlikte genel anlamda iradenin mahiyetini veya belli yönlerini ifade etmekte, bu kavramlar bir şekilde yok eden ya da sakatlayan ikrah, hile, hata (galat), hezl gibi kavramlarla sehiv, nisyan ve cehalet gibi bunlarla bağlantılı kavramlar da aynı zamanda İslâm hukukçularının irade konusundaki görüş ve yaklaşımlarını tanıtıcı bir içeriğe sahip bulunmaktadır. Bu sebeple ilk bakışta klasik literatürde irade kelimesine terim anlamı yüklenmediği ve onun fıkıh ilmine ait teknik bir terim sayılmaması gerektiği anlaşılmaktaysa da esas itibarıyla iradenin cüzlerini oluşturan kavramlara doktrinde yer verildiği, ayrıca irade kavramını tanıtmaya ve tanımlamaya yarayan zengin bir hukukî tefekkürün ve tartışma örneklerinin bulunduğu göz önüne alınırsa, insanın yapıp etmelerinden dolayı dünyevî ve uhrevî sorumluluğa muhatap olmasına temel teşkil eden iradenin içerik ve kavram olarak fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinde merkezî bir rol oynadığı anlaşılır. Bundan dolayı irade kelimesi XX. yüzyılda terimleşerek İslâm hukuku literatürüne girmiş ve çağdaş hukukçular tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmaya başlanmıştır. Meselâ Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî'ye göre irade, “muayyen bir şey hususunda karar verme (azm) olarak gerçekleşen subjektif bir eylem” (*el-Vasîl*, I, 174), Mustafa Ahmed Zerkâ'ya göre ise “bir şeyi yapmaya karar vermek ve ona yönelmek”tir (*el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 366-368). Bu anlamıyla irade, “iki şeyden birini veya bir şeyi yapıp yapmama arasında tercih imkânı” anlamındaki ihtiyardan ve rızâdan farklı ve daha kapsamlıdır. Çünkü bir kimsenin bir konudaki iradesi ihtiyar kaynaklı olabileceği gibi icbar kaynaklı da olabilir. Yine kişinin iki şeyden birini tercih etmesi seveerek ve isteyerek olabileceği gibi istemeyerek de olabilir.

İrade esasen özü ve mahiyeti itibarıyla zihinde, genel bir deyimle içte gerçekleşen subjektif bir durum olduğundan açıklanmadıkça muhataplar tarafından bilinmesi ve ona hukukî sonuç bağlanması mümkün olmaz. Bunun için de içte oluşan iradenin dışa vurulması ayrıca gereklidir. Böyle olunca biri iradenin kendisi veya oluşması, diğeri açıklanması olmak üzere iki süreç veya boyuttan söz edilir. Klasik literatürde birinci boyut daha çok rızâ ve ihtiyar kavramlarıyla, ikinci bo-

yut "sıgatü'l-akd" veya "icap-kabul" terimleriyle ifade edilirken çağdaş yazarlar birincisini "iç irade" veya "gerçek irade", ikincisini de "dış irade" şeklinde nitelendirir. Dış irade, ehliyetli kişinin bir hukukî işlemi kurmaya yönelik irade açıklaması demek olup çağdaş literatürde genelde Batı hukukundaki kullanımın da etkisiyle "irade beyanı" tabiriyle karşılanmaktadır (bk. İRADE BEYANI).

Gerçek irade olarak da bilinen iç irade, ihtiyar ve rızanın yanı sıra klasik terminolojideki niyet ve kasıt kavramları ile de keştiğinden hukukî işlemler kadar namaz, oruç gibi ibadetlerde, adak ve yemin gibi ibadet içerikli tasarruflarda da mahiyet ve sonucu belirleyici derecede bir önem taşır. Kişilerin hür iradeleri ve böyle bir iradeden kaynaklanan tercihleri, hukukî işlemlerin özünü ve en azından diyânî hüküm yönüyle meşruiyetinin bir ölçütünü teşkil eder. Kur'an'da başka ayrıntılara girilmeksizin sadece ticarî ilişkilerin karşılıklı rızâya dayanması gereğinden söz edilmesi de böyle bir anlam taşır (en-Nisâ 4/29). Doktrinde hukukî işlemler konusunda irade veya iç irade denince onun bu kurucu temeline atıfta bulunulduğu, bunun da rızâ ve ihtiyar şeklinde iki safhada ele alındığı görülür. Nitekim Senhûrî, iradenin hâricî görünüm açısından biri ihtiyar, diğeri rızâ olmak üzere iki unsurdan oluştuğunu, bu iki unsurun bulunması durumunda iradeye bütün hukukî sonuçlarının terettüp edeceğini, aksi takdirde hukukî sonuçların fesih ve iptale açık hale geleceğini ifade eder (*Meşâdirü'l-hak*, II, 178; Muhammed Âl-i Bahrülülûm, s. 30). Ancak iç irade ne kadar önemli olursa olsun açıklanmayan bir iradenin dıştan bilinmesine imkân bulunmadığı, hukukî ilişkilerde ise istikrar ve güven ortamının kurulabilmesi için hükümlerin subjektif vasıflara değil onları temsil eden objektif göstergelere bağlanması gerekli olduğu içindir ki bir tasarrufa hukukî sonuç bağlanabilmesi için tasarrufun türüne göre ya tek taraflı bir iradenin veya karşılıklı iki iradenin açıklanması gerekli görülmüştür.

İbadetler Allah'a olan inancın ve bağlılığın fiilî ifadesi ve arzı sayıldığından onlarda iç irade, yani halis niyet daha çok önem ve yeterlilik taşır. Bu sebeple ibadetlerin ve ibadet yönü ağır basan tasarrufların fertle Allah arası ilişki düzeninde ve uhrevî sonuçları yönüyle geçerliliği için iç iradenin bulunması yeterli görülür, ayrıca bu iradenin açıklanması şartı aranmaz. Bu yaklaşımlardan ve literatürdeki

kullanımlardan hareketle yeterince belirgin olmasa da niyet tabirinin daha çok ibadetlerde, kasıt tabirinin boşama, köle âzadı gibi tek taraflı hukukî işlemlerde, rızâ ve ihtiyar tabirlerinin ise özellikle alım satım gibi iki taraflı hukukî işlemlerde, yani akidlerde kullanıldığı söylenebilir. Nitekim rızânın göstergesinin (zâhir sebep) icap ve kabul, kasıt göstergesinin ise kişinin akıl ve bulûğ sayesinde kazanılan kasıt ehliyeti olduğunun ifade edilmesi bu tesbiti desteklemektedir (Abdülazîz el-Buhârî, III, 1501-1502).

Dış İrade-İç İrade Uyuşmazlığı ve İrade Ayıpları. İç irade- dış irade ayırımı, hukukî işlemin geçerli olarak kurulup sonuçlarını doğurmasında hangisinin daha önemli ve öncelikli olduğu, iç iradenin hangi durumlarda şâibeli veya yok sayılacağı, dış iradenin iç iradeyi tam olarak veya hiç yansıtmaması gibi durumlarda hangisinin dikkate alınacağı ve hukukî işlemin değerinin ne olacağı gibi temel konuların açık bir şekilde ortaya konulması ve sağlıklı bir şekilde anlaşılması noktasında yararlı bir ayırım olarak görünmektedir. Beyan edilen iradenin geçerli bir hukukî sonuç doğurabilmesi için ehliyet (temyiz, bulûğ ve rüşd) kaynaklı olmasının yanı sıra kural olarak iç irade ile dış iradenin birbirine uygun olması da gerekir. İradeyi sakatlayan ya da yok eden bir sebep bulunmadığı sürece normal olan da böyle bir uyumun bulunmasıdır.

Gerçek irade kapalı kaldığı sürece onun objektif göstergesi sayılan irade beyanının iç iradeye delâlet ettiği ve onu yansıttığı var sayılır ve hukukî işlemler hususunda bu beyana itibar edilir. Ancak hukukî işlemlerin geçerli olarak gerçekleşmesi için irade beyanı çok önemli ise de bazı istisnai durumlar dışında tek başına yeterli olmaz; bu beyanın hür ve açık bir iradeye dayalı olması, diğer bir ifadeyle beyan edilen iradenin gerçek iç iradeyi tam ve doğru yansıtmaması veya en azından dış iradenin kural olarak iç iradeyi yansıttığı var sayımının sarsılmadan devam ediyor olması da ön görülür. Bunun için de dış iradenin iç iradeyi yansıtmadığı yönünde belirti veya karîne bulunması veya dış iradenin iç iradeyi yansıtmadığının anlaşılması durumunda hangisine ne oranda itibar edileceği konusu, iradenin saygınlığı ve teamülün istikrarı prensiplerinden hangisine öncelik verileceğine göre açıklanır. İradenin saygınlığı prensibi, akdi yapanın gerçek iradesinin dikkate alınmasını gerektirirken teamülün istikrarı prensibi, hukukî ilişkilerin bir gü-

ven ve istikrar içinde sarsıntıya uğramadan devam etmesini gerektirir. Kategorik olarak gruplandırmak zor olmakla birlikte hukukî işlemlerin gerçekleşmesinde iç iradenin mi yoksa beyan edilen iradenin mi esas alınacağı konusunda klasik fıkıh doktrininde üç eğilimin bulunduğu. Hanefî mezhebinin daha çok dış iradeye, Mâlikî ve Hanbelî ekollerinin daha çok iç iradeye itibar ettiği, Şâfiî mezhebinin ise iki eğilim arasında fakat Hanefîler'e daha yakın bir noktada durduğu söylenebilir.

Dışa akseden beyanın iç iradeyi yansıtmaması, ya iç iradenin yokluğundan ya da bulanık olmasından kaynaklanır. İç iradenin yokluğu yani gerçekleşmemesi, daha çok iç irade ile beyan edilen irade arasında tek taraflı veya karşılıklı yaratılan uygunsuzluk durumunda söz konusudur ve bu durum teknik anlamda irade ayıbı olarak değil "akdın göstermelik oluşu" diye adlandırılır. Bunun da ana sebebi "hezl"dir. "İç irade ile beyan arasında kasıtlı uygunsuzluk durumunu doğuran ciddiyetsizlik (latife beyanı)" anlamına gelen hezli, tıpkı akıl hastalığı ve sarhoşluk gibi iradeyi bütünüyle kaldıran haller mesabesinde tutan görüşler bulunmakla birlikte doktrinde ağırlıklı görüş hezlin bir ehliyet ârızası olmadığı, hezl durumunda hukukî işlemlerin fesad veya butlânına hükmedilmesinin iradenin kesinliği şartının yerine gelmemesinden kaynaklandığı yönündedir (bk. HEZL). Senhûrî, gerçekliği veya mevcudiyeti bulunmayan irade kapsamına hezl yanında akıl hastalığını ve küçüklüğü de dahil eder (*Meşâdirü'l-hak*, II, 97). Akıl hastalığı ve küçüklük de ehliyet ârızası olmakla birlikte irade ayıbı değildir. Çünkü akıl hastası ve mümeyyiz olmayan küçük temyiz yoksunu olup temyizden kaynaklanmayan dış irade de hukuken yok hükmünde sayıldığı için mevcut olmayan bir iradenin ayıplı hale gelmesi düşünülemez. İç iradenin lekeli veya bulanık olması durumu genellikle irade ayıpları ya da rızâ ayıpları olarak adlandırılır. İrade ayıbının hukukî işleme teşebbüs anına, rızâ ayıbının ise teşebbüsün sürecine veya gerçekleşen sonuca ilişkin olarak söz konusu olacağı söylenerek irade ayıbı ile rızâ ayıbı teknik açıdan birbirinden ayrı tutulabilirse de çağdaş literatürde bunlar eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullanılmaktadır. Klasik fıkıh literatüründe sistematik olarak ele alınmayıp değişik konular arasına dağıtık bir şekilde serpiştirilmiş bulunan irade ayıplarının tesbit ve sunuşunda çağdaş hukuk-

çularca geliştirilen iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Senhûrî'nin öncülüğünü ettiği ve çağdaş yazarlarca çokça tercih edilen birinci yaklaşıma göre irade ayıpları Batı hukukunda olduğu gibi ikrah, tedlîs ve galat olmak üzere üç çeşittir. İkinci yaklaşımda ise irade ayıpları ikrah, hılâbe, galat ve ihtilâlü't-tenfiz olarak sıralanmakta ve ilk üçü akdin kuruluşu esnasındaki ayıplar, sonuncusu; akdin kurulmasından sonra umulmadık bir şekilde karşılaşılan bir sebepten kaynaklanan ayıp olarak nitelendirilmektedir. Hıyanet, neceş, tedlîsü'l-ayb ve gabn gibi konular hılâbe kapsamında; satılan malda aldatmasız olarak gözden kaçan bir ayıbın varlığının akidenden sonra ortaya çıkması, akdin bölünmesi, satılan malın daha önceden kiraya verilmiş veya rehnedilmiş olduğunun meydana çıkması gibi konular ise ihtilâlü't-tenfiz kapsamında incelenmiştir (Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, I, 364-365, 407-413; Muhammed Âl-i Bahrülülûm, s. 179-184). Çağdaş terminolojide irade ayıplarından kabul edilen ikrah ve galat kavramlarının klasik literatürde, özellikle Hanefî kaynaklarında "ehliyet ârizaları" başlığı altında yer alması, irade ile edâ ehliyeti arasında yakın ilgi bulunması ve klasik doktrinde hukukî işlemlerin yanında ibadetlerin de şer'î tasarruf kapsamına dahil edilmesi sebebiyle ehliyet ârizalarının hem hukukî işlemleri hem de ibadetleri içine alacak bir muhtevayla ele alınıp incelenmiş olması ile açıklanabilir.

İrade ayıplarının genel anlamda ehliyet ârizaları kapsamında düşünülmesi mümkün olmakla birlikte teknik olarak birbirinden ayrı ele alınması mâkul görünmektedir. Nitekim çağdaş hukukçular arasında hâkim görüş irade ayıplarından ikrah, hata ve ehliyet ârizaları arasında yer almayan tedlîsin edâ ehliyetine hiçbir zarar vermediği, daha doğrusu onun kalkmasına veya daralmasına yol açmadığı, bu bakımdan söz konusu irade ayıplarının teknik olarak ehliyeti kaldıran veya daraltan ârizalardan ayrı değerlendirilmesinin uygun olacağı yönündedir (krş. Muhammed Âl-i Bahrülülûm, s. 197). Bu noktada asıl mesele, klasik literatürde ehliyet ârizaları başlığı altında yer alan söz konusu durumlardan hangisinin irade ayıbı olduğunu tesbit işinin hangi kritere göre yapılacağıdır. Münhasıran ibadetlere ilişkin olan ve esasen ehliyet ârizası olup olmadığı da tartışılan hayız, nifas gibi haller dışarıda tutulacak olursa geriye ibadetler yanında hukukî işlemleri de

doğrudan ilgilendiren durumlar kalacaktır. Bunlardan hangisinin ehliyet ârizası, hangisinin irade ayıbı olduğunu belirlemek için birbirine bağlı iki kriter uygulanabilir. Bunlardan biri, söz konusu ârizalar içinde ehliyetin özüne ve yapısına ilişkin olanla sadece kullanımına ilişkin olanlar arasında bir ayırımı gidilmesi, diğeri de ehliyet kısıtlılığı (hacir) sebebi olup olmama yönünden bir ayırımı gidilmesidir. Akıl hastalığı, çocukluk, bunama ve sefeh ehliyetin aslına, yani ehliyet aşamaları olarak nitelenen temyiz, bulûğ ve rüşd aşamalarına ilişkin olup bu aşamalardan birini, dolayısıyla edâ ehliyetini ihlâl eden birer ârizadır. Bu hallerin hepsi hacir sebebi olup ilk üçünde mahkeme kararına gerek bulunmazken sonucuda hacir mahkeme kararıyla gerçekleşir. Bazı fakihler ölüm hastalığı ve borçluluk gibi durumları da iradenin objektif iyi niyet kurallarına uygun olarak işlemlerini engelleyebileceği ve iyi niyetli üçüncü şahıslara zarar verebileceği düşüncesiyle hacir sebebi saymışlardır. Buna mukabil hata ve ikrah durumları incelendiği zaman bunların sadece ehliyetin veya ehliyetin temeli sayılan iradenin kullanımına ilişkin olup hiçbir şekilde söz konusu ehliyet aşamalarına zarar vermediği, irade ayıbının gerçekleştiği anda bile ehliyetlilik durumunun devam ettiği ve bunların hiçbir şekilde hacir sebebi olmadığı görülür. Ehliyet ârizası olarak değerlendirilen diğer durumlara bakılınca bazısının ehliyet aşamalarından birine zarar verdiği, bazısının üçüncü şahısların haklarını korumak amacıyla hacir sebebi sayıldığı görülür. Ayrıca sonuçları bakımından ehliyet ârizaları ile irade ayıplarının keşiştiği bazı noktalar bulunmakla birlikte, ehliyet ârizası sayılan durumların akdin kuruluş veya sıhhatini etkilemek suretiyle genel anlamda hükümsüzlük sonucunu ortaya çıkardığı, irade ayıplarının ise kural olarak ilgili taraf için muhayerlik hakkı doğurduğu öne sürülerek ikisi arasında bu yönden de bir farklılık bulunduğu söylenebilir.

İrade ayıpları arasında sayılan durumlardan her birinin kendine mahsus özellik ve sonuçları bulunduğu irade ayıplarının muhtevası ve hukukî işlemlere etkisi konusunda genel tesbitler yapmak hayli zordur. Meselâ ikrah altında beyan edilen iradenin değeri fakihler arasında hayli tartışmalı bir konu olup Hanefîler, ihtiyar ile rızânın aynı şey olmadığı noktadan hareketle tam ikrahın rızâyı yok edip ihtiyarı ifsat edeceğini, eksik ikrahın

ise rızâyı yok etmekle birlikte ihtiyarı etkilemeyeceğini belirtirler. Diğer ekoller, rızâ-ihtiyar ayırımı yapmayıp ikrahı ihtiyarla eş anlamlı kabul ettikleri rızâyı aykırı bir durum olarak değerlendirmişlerdir. Bu görüş ayrılığının sonuçları hukukî işlemin tek veya iki taraflı olmasına, fesih kabul edip etmemesine, rızânın şart olup olmamasına göre değişiklik gösterir (bk. İKRAH). "Akde taraf olan kişiyi yanıltıp akid ilişkisine girmeye teşvetmek" anlamına gelen tağrîrde (tedlîs) ise akdin iptalinin söz konusu olabilmesi için tağrîrin tek başına varlığı yeterli görülmeyip bunun sonucunda bir yanılmanın gerçekleşmiş olması da aranır. Yanlış yönlendirilen ve aldatılan taraf, her ne kadar başlangıçta tam ve sağlam iradeye dayalı bir beyanda bulunmuş gözükse de iradesinin yanlış yönde oluşturulduğu için sonradan bu beyanın sağlam bir iradeye dayalı olmadığı ortaya çıkmıştır. Klasik literatürdeki tağrîr örnekleri ve hileli arttırmayı da bu kapsamda değerlendiren yaklaşımlar dikkate alındığında tağrîrin daha çok Hanefîler dışındaki ekoller tarafından bir irade ayıbı olarak değerlendirildiği söylenebilir (bk. GARAR; TAĞRİR). İrade ayıplarından olan galatta ise iç irade ile dışa akseden beyan arasında genelde akdin konusuna, bazı durumlarda akdin ilgili bulunduğu kişinin şahsına ilişkin olarak kasıtsız şekilde gerçekleşen bir uygun-suzluk söz konusu olduğundan galat rızânın tamlığına engeldir. Ancak irade ayıbı olan galat, her türlü galat değil özellikle iradenin oluşumu esasındaki galattır. Yanlış tasavvurdan kaynaklanan psikolojik bir durum olan galatın, objektif karakterin hâkim olduğu klasik fıkıh doktrininde bir irade ayıbı olarak değerlendirilmesinde bazı güçlükler yaşandığı söylenebilir. Bu güçlük büyük ölçüde, iradenin saygınlığı prensibiyle teamülün istikrarı prensibi arasında bir denge gözetilerek galatın muhtemel veya vâki olduğu durumlarda ilgili tarafa vasf muhayerliği, ayıp muhayerliği, rü'yet muhayerliği gibi muhayerlikler tanınarak aşılmaya çalışılmıştır (bk. GALAT).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-luğa*, Beyrut 1403/1983, s. 114-126; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 246; Kâsânî, *Bedâ'î'*, II, 310; III, 186-187; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, III, 1501-1502; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Meşâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1954, I, 84-130; II, 5-215; a.mlf., *el-Vasîf fi şerhi'l-Kânûni'l-medenî el-cedid*, Beyrut 1970, I, 174; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî ve şevbihi'l-*

cedid, Dimaşk 1967-68, I, 351-416, 460-461; Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal*, Bağdad 1396/1976, s. 316-334, 353-364; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-'akd fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1977, s. 242-258; Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-'âmme li'l-mucebât ve'l-'ukûd*, Beyrut 1983, II, 291-292, 418-453; M. Mustafa Şelebî, *el-Medhal fi'l-ta'rif bi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1403/1983, s. 451-475; Muhammed Âl-i Bahrülülüm, *'Uyübü'l-irâde fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, tür.yer.; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, *Mebde'ü'r-rizâ fi'l-'ukûd*, Beyrut 1406/1985, I-II, tür.yer.; M. Yûsuf Mûsâ, *el-Emvâl ve nazariyyetü'l-'akd fi'l-fikhi'l-İslâmî*, [baskı yeri yok] 1987 (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 284-304; "İrâde", *Mu.F.*, III, 5-6.



H. YUNUS APAYDIN

İRÂDE BEYANI

Bir hukukî işlemi gerçekleştirilmeye 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 boyuttan söz edilir (bk. İRÂDE). Klasik kaynaklarda rızâ ve ihtiyar kavramlarıyla ifade edilen birinci safhayı çağdaş hukukçular "iç irade" (el-irâdetü'l-bâtine) 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-ta'bir anil-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 "ıcab" ve "kabul" terimleriyle ifade edilmiş, ıcab ve kabulün döküleceği kalıp da "harflerin tertibinden ortaya çıkan heyet" anlamındaki "sığa" kelimesinden hareketle "sığatü'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 ıcab ve kabul "rızânın mazınneti" olarak nitelendirilmiştir. İcab 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 ıcab 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 fakihî İbnü'l-Hümâm, karşılıklı rızânın bizâtihi kendisinin akdin hukukî mefhumunun bir cüzü olmayıp akdin hükmünün hukukî 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 (*Fethu'l-kadir*, 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 sâdir olmaksızın bir kimsenin, geçmiş zamanda malının intikaline rızâ gösterdiği ne 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 sâdir 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 sâdir olması gerektiğinde ittifak edilmesi beyanın iç iradeyi yansıtmaya verilen önemle açıklanır.

İrade beyanının özellikle akidler konusunda sonuç doğurması, iç iradeyi doğru ve tam yansıtmaya bağlı olduğuna göre bu ikisi arasında nasıl 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 rızâyı 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 ıcab ve kabulü akdin yegâne rüknü sayarlar (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, II, 4). Hanefîler'in sebeplere ve objektif iradeye bu kadar itibar etmelerinin temelinde hukukun uygulanması sürecinde belirsizlik, karışıklık ve düzensizliğin önlenmesi düşüncesinin yattığı ve