



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

The Conception of Kināyah in Rhetoric and Uşûl al-Fiqh

Belâgat ve Usûl-i Fıkıhta Kinâye Tasavvuru

Muhammet Mustafa Ürkmez* - Necla Yasdıman Demirdöven**

Abstract: This study examines the conceptual and methodological problem arising from the fact that, although kināyah serves different functions and produces different consequences in rhetoric and uşûl al-fiqh, the two disciplines generally address the concept separately. The study aims to evaluate, from a comparative perspective, the relationship between the expressive power of kināyah in rhetoric and its capacity to produce legal consequences in uşûl al-fiqh. Classical sources of rhetoric and uşûl al-fiqh provide the basis for the investigation, and definitions, examples, and approaches concerning kināyah are examined through textual analysis. The historical development of the concept, the semantic layers it has acquired in the literature, and its terminological framework are also considered comparatively. This approach enables the functions attributed to kināyah in each discipline to be assessed in relation to their respective purposes and interpretive priorities. The findings indicate that kināyah enhances expressive power and aesthetic value in rhetoric, whereas in uşûl al-fiqh it constitutes a field of indication that is open to disagreement, requires evaluation through intention and contextual indicators, and complicates the determination of legal rulings. These differences demonstrate that the interpretation of kināyah is closely connected to the disciplinary context in which it is examined. Kināyah therefore emerges as more than a literary device: it is a multilayered structure of meaning capable of producing legal consequences. By examining these dimensions together, the study seeks to strengthen interdisciplinary approaches, offer a theoretical contribution to the relevant literature, and promote a more systematic understanding of the concept.

Keywords: Rhetoric, Uşûl al-Fiqh, Kināyah, Dalālah, Interdisciplinary.

Öz: Bu araştırma, kināye sanatının belâgat ve usûl-i fıkıhta farklı işlev ve sonuçlar doğurmasına rağmen iki disiplinin kavramı çoğu zaman birbirinden kopuk biçimde ele almasının ortaya çıkardığı kavramsal ve metodolojik problemi incelemektedir. Çalışmanın amacı, kināyenin belâgatteki anlatım gücü ile usûl-i fıkıhtaki hukukî sonuç doğurma işlevi arasındaki ilişkiyi mukayeseli bir yaklaşımla değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda, kavramın her iki disiplindeki kullanımının birlikte incelenmesiyle anlam ve işlev bakımından

* PhD Candidate, İzmir Kâtip Çelebi University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences
Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9416-0336>

muhammedurkmez@hotmail.com

** Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7153-3507>

neclayasdimandemir@gmail.com

Cite as/ Atf: Ürkmez, M. M. & Yasdıman Demirdöven, N. (2026). The Conception of kināyah in rhetoric and uşûl al-fiqh / Belâgat ve usûl-i fıkıhta kināye tasavvuru. *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 21(Ö1), 2843-2899. [Special Issues Dedicated to Prof. Dr. Mahmut Özer]. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.94297>

Received/Geliş: 06 May/ Mayıs 2026

Accepted/Kabul: 15 September/ Eylül 2026

Published/Yayın: 20 September/ Eylül 2026

Checked by plagiarism software



ortaya çıkan farklılıkların daha açık biçimde anlaşılması hedeflenmektedir. Araştırmada klasik dönem belâgat ve usûl-i fıkıh kaynakları esas alınmış; kinâyeye dair tanım, örnek ve yaklaşımlar metin analizi yöntemiyle incelenmiştir. Ayrıca kavramın tarihsel gelişimi, literatürde kazandığı anlam katmanları ve terminolojik çerçevesi karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Böylece kinâyeye yüklenen işlevler, ilgili disiplinlerin amaçları ve anlamı yorumlama biçimleriyle ilişkili olarak değerlendirilmiştir. İnceleme sonucunda, kinâyenin belâgatte ifade gücünü ve estetik değeri artıran bir anlatım imkânı sunduğu; usûl-i fıkıhta ise hükmün tespitini zorlaştıran, niyet ve karîneyle değerlendirilmesi gereken, ihtilafa açık bir delâlet alanı oluşturduğu belirlenmiştir. Bu farklılaşma, kinâyenin anlamlandırılmasında yalnızca ifadenin değil, ifadenin ele alındığı disiplinin değerlendirme ölçütlerinin de dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Elde edilen bulgular, kinâyenin yalnızca edebî bir sanat olmadığını, aynı zamanda hukukî sonuçlar doğurabilen çok katmanlı bir anlam yapısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kavramın estetik ve hukukî boyutlarının birlikte değerlendirilmesi, farklı kullanım alanları arasındaki ilişkinin açıklanmasına katkı sağlamaktadır. Çalışma bu yönüyle, kinâye konusunda disiplinler arası yaklaşımı güçlendirmeyi, ilgili literatüre teorik katkı sunmayı ve kavramın daha sistematik biçimde anlaşılmasına yardımcı olmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kinâye, Delâlet, Disiplinlerarası.

Structured Abstract:

Introduction and Purpose of the Study: Within the Islamic intellectual tradition, language serves as the definitive foundation for both an aesthetic miracle (*i'jāz*) and a complex legal architecture. In this framework, *kināyah* (allusion) emerges as a multidimensional mode of expression that enables indirect articulation without entirely foreclosing the possibility of the literal meaning. However, existing literature frequently treats *kināyah* in isolation within the distinct boundaries of rhetoric (*balāgha*) and legal theory (*uṣūl al-fiqh*), leading to conceptual and methodological fragmentation. This study addresses a fundamental research question: *How does identical linguistic data (kināyah) undergo a functional and teleological transformation to serve the divergent objectives of different disciplines?* The primary necessity of this research arises from the need to bridge this disciplinary divide. By establishing a holistic framework, the study elucidates how an expression celebrated as a literary art operates within the mechanics of legal deduction, tracing its functional adaptation as jurisprudence seeks systemic stability and certainty over linguistic fluidity.

Conceptual / Theoretical Framework: This study theorizes the semantic landscape of the utterance through a classical tripartite taxonomy consisting of truth (*ḥaqīqah*), metaphor (*majāz*), and allusion (*kināyah*). Chronologically, the concept is traced from the foundational grammatical observations of Sībawayh, through the technical definitions of Qudāmah b. Ja'far and Ibn Fāris, to the highly systematized theoretical frameworks established by al-Jurjānī and al-Sakkākī. In rhetorical theory, *kināyah* operates where the bridge between the literal expression and the implied (*lāzimī*) meaning is established through intellectual association and logical inference. Conversely, in *uṣūl al-fiqh*, the framework is shaped by the structural paradigms of the Hanafī school (al-Dabūsī, al-Sarakhsī, al-Pazdawī) alongside the intention-centered (*niyyah*) and context-driven (*qarīnah*) approaches of the Shafī'i and Maliki traditions. While prior literature remains fragmented—rhetorical studies focusing on aesthetic depth and legal studies on the mechanical derivation of rulings—this study directly bridges this methodological disconnect by proving that *kināyah* functions as a multilayered semantic structure yielding legal outcomes.

Methodology: To achieve an interdisciplinary synthesis, this study adopts a qualitative research design based on comparative textual analysis. The primary research universe comprises the classical corpus of Arabic linguistics, *balāgha*, and *uṣūl al-fiqh* literature. As an exact data collection tool, the authoritative source texts of both disciplines were selected; these include the works of al-Jurjānī, al-Sakkākī, and al-Qazwīnī for rhetoric, and al-Dabūsī, al-Sarakhsī, and al-Pazdawī for jurisprudence. Through a systematic qualitative examination of these texts, the technical definitions, taxonomies, and actual applications of allusive language were evaluated. Specifically, the study focuses on how *kināyah* operates within high-stakes legal domains such as divorce (*talāq*), marriage (*nikāḥ*), and criminal slander (*qadhf*). The comparative methodology was preferred to demonstrate, in a concrete manner, the functional variance and semantic shifts that a single linguistic term acquires when transposed across different institutional contexts.

Findings and Discussion: The findings indicate a fundamental conceptual divergence: *kināyah* is coded as an "opportunity" in rhetoric but managed as a structural "problem" (*ishkāl*) in *uṣūl al-fiqh*. Regarding *Interpretive Hierarchies*, rhetorically, *kināyah* is considered superior to explicit expression (*ṣarīḥ*) because it actively engages the intellect in a process of discovery. In contrast, legal systems subordinate *kināyah* to *ṣarīḥ* due to the institutional need for absolute certainty and ease of proof, prioritizing clarity over aesthetic ambiguity. Concerning *Mechanisms of Meaning*, while rhetorical transition relies on logical implication (*lāzim-malzūm*), jurisprudence bridges this textual gap through internal intent (*niyyah*) and situational context (*ḥāl/qarīnah*). For an allusive expression to establish a contract, verifying the speaker's internal will is mandatory. Furthermore, the *Ontological Status Debate* reveals deep disagreements; while rhetoricians view *kināyah* as distinct from metaphor, jurists debate whether it constitutes absolute truth, absolute metaphor, or an independent intermediate form. To restrain its fluidity, jurists implemented technical maxims, such as: "*An explicit word cannot be kināyah with intention*," and "*There is no allusion based upon another allusion (lā kināyata fī kināyah)*." In *Areas of Application*, in family law, phrases like "*count your waiting period ('iddah)*" produce legal dissolution contingent upon intent, whereas in criminal law (*hudūd*), allusive language in accusations of slander (*qadhf*) voids the prescribed punishments by introducing systemic doubt (*shubḥah*), proving that law treats *kināyah* as a "weak declaration". Finally, while rhetoric preserves the strict textual boundaries of spoken speech (*kalām*), jurisprudence expands the concept to include writing, signs, and actions.

Conclusion and Recommendations: The study concludes that while *kināyah* serves as an aesthetic asset that deepens literary discourse in rhetoric, it represents a zone of semantic uncertainty in *uṣūl al-fiqh* that

threatens legal security. Consequently, jurists must strictly constrain it using rigid contextual indicators. That the identical linguistic structure is viewed as a "richness" in one domain and a "risk" in another is a direct function of the teleological—purposive—divergence between the disciplines. Based on these insights, researchers should apply this comparative semantic model to other shared legal-linguistic concepts, such as *ta'riḍ* (insinuating speech), to resolve interdisciplinary disconnects in classical Islamic scholarship.

Keywords: Rhetoric, Uṣūl al-Fiqh, Kināyah, Dalālah, Interdisciplinary.

ملخص منظم:

مقدمة والغرض من الدراسة: في التراث الفكري الإسلامي، تُعد اللغة الأساس الجوهرية لكل من المعجزة الجمالية (*الإعجاز*) والبنية الفقهية المعقدة. وفي هذا الإطار، تبرز *الكناية* كأسلوب تعبيرى متعدد الأبعاد يتيح التعبير غير المباشر دون استبعاد إمكانية المعنى الحرفي تماماً. ومع ذلك، غالباً ما تتناول الأدبيات الحالية *الكناية* بشكل منعزل ضمن الحدود المتميزة للبلاغة (*البلاغة*) والنظرية الفقهية (*أصول الفقه*)، مما يؤدي إلى تجزئة مفاهيمية ومنهجية. تتناول هذه الدراسة سؤالاً بحثياً أساسياً: **كيف تخضع البيانات اللغوية (المتطابقة) *الكنائية* (لتحوّل وظيفي وغائي لخدمة الأهداف المتباعدة للخصائص المختلفة؟** تتبع الضرورة الأساسية لهذا البحث من الحاجة إلى سد هذه الفجوة بين التخصصات. ومن خلال إرساء إطار شامل، توضح الدراسة كيف يعمل تعبير يُحتق به باعتباره فناً أدبياً ضمن آليات الاستدلال الفقهي، متتبعاً تكيفه الوظيفي في الوقت الذي يسعى فيه الفقه إلى الاستقرار النظامي واليقين على حساب المرونة اللغوية.

الإطار المفاهيمي/النظري: تضع هذه الدراسة نظرية للمشاهد الدلالي للعبارة من خلال تصنيف ثلاثي كلاسيكي يتألف من الحقيقة (*الحقيقة*)، والاستعارة (*المجاز*)، والإشارة (*الكناية*). من الناحية الزمنية، يتم تتبع المفهوم بدءاً من الملاحظات النحوية التأسيسية لسيبويه مروراً بالتعريفات الفنية لقدامة بن جعفر وابن فارس، وصولاً إلى الأطر النظرية شديدة التنظيم التي وضعها الجرجاني والسكاكي. في نظرية البلاغة، تُستخدم *الكناية* حيث يُقام الجسر بين التعبير الحرفي والمعنى الضمني (*اللازمي*) من خلال الارتباط الفكري والاستدلال المنطقي وعلى العكس من ذلك، في *أصول الفقه*، يتشكل الإطار من خلال النماذج البنيوية للمذهب الحنفي (الدبوسي، السارخسي، البازداوي) جنباً إلى في المذاهب الشافعي والمالكي. وفي حين تظل (*qarīnah*) والمستندين إلى *القرائن* (*niyyah*) جنب مع النهجين المتمركزين حول *النية* — الأدبيات السابقة مجزأة — حيث تركز الدراسات البلاغية على العمق الجمالي، بينما تركز الدراسات الفقهية على الاستنباط الآلي للأحكام. فإن هذه الدراسة تسد مباشرة هذه الفجوة المنهجية من خلال إثبات أن *الكناية* تعمل كهيكل دلالي متعدد الطبقات يُسفر عن نتائج فقهية

المنهجية: لتحقيق توليفة متعددة التخصصات، تتبنى هذه الدراسة تصميمًا بحثيًا نوعيًا قائماً على التحليل النصي المقارن. ويشمل مجال البحث الأساسي المجموعة الكلاسيكية من مؤلفات اللغويات العربية، و**البلاغة**، و**أصول الفقه**. وكأداة دقيقة لجمع البيانات، تم اختيار النصوص المرجعية الموثوقة لكلا التخصصين؛ وتشمل هذه الأعمال التي كتبها الجرجاني، والسكاكي، والقرزيني في مجال البلاغة، والدبوسي والسارخسي، والبازداوي في مجال الفقه. ومن خلال فحص نوعي منهجي لهذه النصوص، تم تقييم التعريفات الفنية والتصنيفات والتطبيقات الفعلية للغة الكناية. وعلى وجه التحديد، تركز الدراسة على كيفية عمل *الكناية* في المجالات القانونية ذات الأهمية البالغة مثل الطلاق (*الطلاق*)، والزواج (*النكاح*)، والقدح (*القذف*). وقد تم تفضيل المنهجية المقارنة لإظهار، بطريقة ملموسة، التباين الوظيفي والتحويلات الدلالية التي يكتسبها مصطلح لغوي واحد عند نقله عبر سياقات مؤسسية مختلفة.

النتائج والمناقشة: تشير النتائج إلى اختلاف مفاهيمي جوهري: يتم ترميز *الكناية* على أنها «فرصة» في البلاغة، لكنها تُعامل على أنها «مشكلة» (*إشكال*) هيكلية في *أصول الفقه*. فيما يتعلق *بالتسلسلات التفسيرية*، من الناحية البلاغية، تُعتبر *الكناية* أعلى مرتبة من التعبير الصريح (*صريح*) لأنها تشارك العقل بشكل فعال في عملية الاكتشاف. في المقابل، تُخضع الأنظمة القانونية *الكناية* *للاصريح*، بسبب الحاجة المؤسسية إلى اليقين المطلق وسهولة الإثبات، مع إعطاء الأولوية للوضوح على الغموض الجمالي. وفيما يتعلق *بآليات المعنى*، فبينما يعتمد الانتقال البلاغي على الاستدلال المنطقي (*لازم-ملزم*)، فإن الفقه يسد هذه الفجوة النصية من خلال القصد الداخلي (*النية*) والسياق الظرفي (*الحال/القريبة*). ولكي يُنشئ التعبير المجازي عقداً، فإن التحقق من الإرادة الداخلية للمتحدث أمر إلزامي. علاوة على ذلك، يكشف *النقاش حول الوضع الوجودي* عن خلافات عميقة؛ ففي حين ينظر علماء البلاغة إلى *الكناية* على أنها متميزة عن الاستعارة، يتجادل الفقهاء حول ما إذا كانت تشكل حقيقة مطلقة، أو استعارة مطلقة، أو شكلاً وسيطاً مستقلاً. وللدخول من مرونتها، طبق الفقهاء قواعد فقهية، مثل *لا يمكن أن تكون الكلمة الصريحة كناية بقصد* («و لا توجد كناية مبنية على كناية أخرى لا كناية في كناية» (في «إلى فسخ الزواج قانونياً بشرط وجود القصد» (*iddah*) «مجالات التطبيق، في قانون الأسرة، تؤدي عبارات مثل «حسب فترة العدة تبطل العقوبات المقررة من خلال إثارة الشك النظامي (*qadhf*) بينما في القانون الجنائي (*الحدود*)، فإن اللغة المجازية في تهم القذف مما يثبت أن القانون يعامل *الكناية* على أنها «إعلان ضعيف». وأخيراً، في حين تحافظ البلاغة على الحدود النصية الصارمة (*shubhah*) للكلام المنطوق (*كلام*)، فإن الفقه يوسع المفهوم ليشمل الكتابة والإشارات والأفعال.

الخلاصة والتوصيات: تخلص الدراسة إلى أنه في حين تُعد الكناية (*الكنية*) ميزة جمالية تعمق الخطاب الأدبي في البلاغة، فإنها تمثل منطقة من عدم اليقين الدلالي في *أصول الفقه* تهدد الأمن القانوني. وبالتالي، يجب على الفقهاء تقييدها بشكل صارم باستخدام مؤشرات سياقية صارمة. إن اعتبار البنية اللغوية المتطابقة «شراً» في مجال ما و«مخاطرة» في مجال آخر هو نتيجة مباشرة للاختلاف الغائي — الغائي بين التخصصات. وبناءً على هذه الرؤى، ينبغي للباحثين تطبيق هذا النموذج الدلالي المقارن على مفاهيم قانونية-لغوية مشتركة أخرى، مثل — *التعريض* (الكلام التلمحي)، لحل الانفصال بين التخصصات في العلوم الإسلامية الكلاسيكية.

Résumé Structuré:

Introduction et objet de l'étude: Au sein de la tradition intellectuelle islamique, le langage constitue le fondement incontournable tant d'un miracle esthétique (*i'jāz*) que d'une architecture juridique complexe. Dans ce cadre, la *kināyah* (allusion) apparaît comme un mode d'expression multidimensionnel qui permet une articulation indirecte sans pour autant exclure totalement la possibilité d'une signification littérale. Cependant, la littérature existante traite souvent la *kināyah* de manière isolée, à l'intérieur des frontières distinctes de la rhétorique (*balāgha*) et de la théorie juridique (*uṣūl al-fiqh*), ce qui conduit à une fragmentation conceptuelle et méthodologique. Cette étude aborde une question de recherche fondamentale: *Comment des données linguistiques identiques (kināyah) subissent-elles une transformation fonctionnelle et téléologique pour servir les objectifs divergents de différentes disciplines ?* La nécessité première de cette recherche découle de l'exigence de combler ce fossé disciplinaire. En établissant un cadre holistique, l'étude élucide la manière dont une expression célébrée comme un art littéraire opère au sein des mécanismes de la déduction juridique, en retraçant son adaptation fonctionnelle à mesure que la jurisprudence recherche la stabilité et la certitude systémiques plutôt que la fluidité linguistique.

Cadre conceptuel / théorique: Cette étude théorise le paysage sémantique de l'énoncé à travers une taxonomie tripartite classique composée de la vérité (*ḥaqīqah*), de la métaphore (*majāz*) et de l'allusion (*kināyah*). Chronologiquement, le concept est retracé depuis les observations grammaticales fondamentales de Sībawayh, en passant par les définitions techniques de Qudāmah b. Ja'far et d'Ibn Fāris, jusqu'aux cadres théoriques hautement systématisés établis par al-Jurjānī et al-Sakkākī. En théorie rhétorique, la *kināyah* intervient lorsque le lien entre l'expression littérale et le sens sous-entendu (*lāzimī*) est établi par le biais d'une association intellectuelle et d'une inférence logique. À l'inverse, en *uṣūl al-fiqh*, le cadre est façonné par les paradigmes structurels de l'école hanafite (al-Dabūsī, al-Sarakhsī, al-Pazdawī), parallèlement aux approches centrées sur l'intention (*niyyah*) et guidées par le contexte (*qarīnah*) des traditions chafī'ite et malikite. Alors que la littérature antérieure reste fragmentée — les études rhétoriques se concentrant sur la profondeur esthétique et les études juridiques sur la déduction mécanique des décisions —, la présente étude comble directement ce fossé méthodologique en démontrant que la *kināyah* fonctionne comme une structure sémantique à plusieurs niveaux produisant des résultats juridiques.

Méthodologie: Afin de parvenir à une synthèse interdisciplinaire, cette étude adopte un cadre de recherche qualitatif fondé sur l'analyse textuelle comparative. L'univers de recherche principal comprend le corpus classique de la linguistique arabe, la *balāgha* et la littérature de l'*uṣūl al-fiqh*. En tant qu'outils précis de collecte de données, les textes sources faisant autorité dans ces deux disciplines ont été sélectionnés ; il s'agit notamment des ouvrages d'al-Jurjānī, d'al-Sakkākī et d'al-Qazwīnī pour la rhétorique, et d'al-Dabūsī, d'al-Sarakhsī et d'al-Pazdawī pour la jurisprudence. Grâce à un examen qualitatif systématique de ces textes, les définitions techniques, les taxonomies et les applications concrètes du langage allusif ont été évaluées. Plus précisément, l'étude se concentre sur la manière dont la *kināyah* opère dans des domaines juridiques à enjeux élevés tels que le divorce (*ṭalāq*), le mariage (*nikāḥ*) et la diffamation pénale (*qadhf*). La méthodologie comparative a été privilégiée afin de démontrer, de manière concrète, la variance fonctionnelle et les glissements sémantiques qu'acquiert un même terme linguistique lorsqu'il est transposé dans différents contextes institutionnels.

Résultats et discussion: Les résultats indiquent une divergence conceptuelle fondamentale: la *kināyah* est codée comme une « opportunité » en rhétorique, mais gérée comme un « problème » structurel (*ishkāl*) dans l'*uṣūl al-fiqh*. En ce qui concerne les *hiérarchies interprétatives*, d'un point de vue rhétorique, la *kināyah* est considérée comme supérieure à l'expression explicite (*ṣarīḥ*) car elle engage activement l'intellect dans un processus de découverte. En revanche, les systèmes juridiques subordonnent la *kināyah* à l'*ṣarīḥ* en raison du besoin institutionnel de certitude absolue et de facilité de preuve, privilégiant la clarté à l'ambiguïté esthétique. En ce qui concerne les *mécanismes du sens*, alors que la transition rhétorique repose sur l'implication logique (*lāzim-malzūm*), la jurisprudence comble cette lacune textuelle par le biais de l'intention interne (*niyyah*) et du contexte situationnel (*ḥāl/qarīnah*). Pour qu'une expression allusive permette d'établir un contrat, il est impératif de vérifier la volonté interne de celui qui s'exprime. En outre, le *débat sur le statut ontologique* révèle de profonds désaccords ; alors que les rhétoriciens considèrent la *kināyah* comme distincte

de la métaphore, les juristes débattent pour savoir si elle constitue une vérité absolue, une métaphore absolue ou une forme intermédiaire indépendante. Pour limiter sa fluidité, les juristes ont mis en place des maximes techniques, telles que: « *Un mot explicite ne peut être une kināyah par intention* », et « *Il n'y a pas d'allusion fondée sur une autre allusion (lā kināyata fī kināyah)* ». Dans les domaines d'application, en droit de la famille, des expressions telles que « *compte ta période d'attente ('iddah)* » entraînent une dissolution légale subordonnée à l'intention, tandis qu'en droit pénal (*hudūd*), le langage allusif dans les accusations de diffamation (*qadhf*) annule les peines prescrites en introduisant un doute systémique (*shubhah*), ce qui prouve que le droit traite la *kināyah* comme une « déclaration faible ». Enfin, alors que la rhétorique préserve les limites textuelles strictes du discours oral (*kalām*), la jurisprudence élargit le concept pour y inclure l'écriture, les signes et les actions.

Conclusion et recommandations: L'étude conclut que si la *kināyah* constitue un atout esthétique qui approfondit le discours littéraire en rhétorique, elle représente une zone d'incertitude sémantique en *uṣūl al-fiqh* qui menace la sécurité juridique. Par conséquent, les juristes doivent la restreindre strictement à l'aide d'indicateurs contextuels rigides. Le fait qu'une même structure linguistique soit considérée comme une « richesse » dans un domaine et comme un « risque » dans un autre découle directement de la divergence téléologique — c'est-à-dire liée à la finalité — entre ces disciplines. Sur la base de ces observations, les chercheurs devraient appliquer ce modèle sémantique comparatif à d'autres concepts juridico-linguistiques communs, tels que le *ta'rīd* (discours insinuant), afin de résoudre les décalages interdisciplinaires dans la pensée islamique classique.

Mots-clés: Rhétorique, Uṣūl al-Fiqh, Kināyah, Dalālah, Interdisciplinarité.

Resumen Estructurado:

Introducción y objetivo del estudio: En la tradición intelectual islámica, el lenguaje constituye el fundamento definitivo tanto de un milagro estético (*i'jāz*) como de una compleja arquitectura jurídica. En este marco, la *kināyah* (alusión) se perfila como un modo de expresión multidimensional que permite la articulación indirecta sin descartar por completo la posibilidad del significado literal. Sin embargo, la bibliografía existente suele tratar la *kināyah* de forma aislada, dentro de los límites bien diferenciados de la retórica (*balāgha*) y la teoría jurídica (*uṣūl al-fiqh*), lo que da lugar a una fragmentación conceptual y metodológica. Este estudio aborda una pregunta de investigación fundamental: *¿Cómo es que unos datos lingüísticos idénticos (kināyah) experimentan una transformación funcional y teleológica para servir a los objetivos divergentes de diferentes disciplinas?* La principal necesidad de esta investigación surge de la necesidad de salvar esta brecha disciplinaria. Mediante el establecimiento de un marco holístico, el estudio aclara cómo una expresión celebrada como arte literario opera dentro de la mecánica de la deducción jurídica, rastreando su adaptación funcional a medida que la jurisprudencia busca la estabilidad sistémica y la certeza por encima de la fluidez lingüística.

Marco conceptual/teórico: Este estudio teoriza el panorama semántico del enunciado a través de una taxonomía tripartita clásica compuesta por la verdad (*ḥaqīqah*), la metáfora (*majāz*) y la alusión (*kināyah*). Cronológicamente, se traza la evolución del concepto desde las observaciones gramaticales fundamentales de Sībawayh, pasando por las definiciones técnicas de Qudāmah b. Ja'far e Ibn Fāris, hasta los marcos teóricos altamente sistematizados establecidos por al-Jurjānī y al-Sakkākī. En la teoría retórica, la *kināyah* interviene cuando se establece el puente entre la expresión literal y el significado implícito (*lāzimī*) a través de la asociación intelectual y la inferencia lógica. Por el contrario, en *uṣūl al-fiqh*, el marco se configura a partir de los paradigmas estructurales de la escuela hanafí (al-Dabūsī, al-Sarakhsī, al-Pazdawī), junto con los enfoques centrados en la intención (*niyyah*) y basados en el contexto (*qarīnah*) de las tradiciones shafí y malikí. Si bien la bibliografía previa sigue estando fragmentada —los estudios retóricos se centran en la profundidad estética y los estudios jurídicos en la derivación mecánica de las resoluciones—, este estudio salva directamente esta desconexión metodológica al demostrar que la *kināyah* funciona como una estructura semántica de múltiples capas que da lugar a resultados jurídicos.

Método: Para lograr una síntesis interdisciplinaria, este estudio adopta un diseño de investigación cualitativo basado en el análisis textual comparativo. El universo de investigación principal comprende el corpus clásico de la lingüística árabe, la *balāgha* y la literatura de *uṣūl al-fiqh*. Como herramienta de recopilación de datos precisa, se seleccionaron los textos fuente de referencia de ambas disciplinas; entre ellos

figuran las obras de al-Jurjānī, al-Sakkākī y al-Qazwīnī en retórica, y de al-Dabūsī, al-Sarakhsī y al-Pazdawī en jurisprudencia. Mediante un examen cualitativo sistemático de estos textos, se evaluaron las definiciones técnicas, las taxonomías y las aplicaciones prácticas del lenguaje alusivo. Concretamente, el estudio se centra en cómo funciona la *kināyah* en ámbitos jurídicos de gran trascendencia, como el divorcio (*ṭalāq*), el matrimonio (*nikāḥ*) y la calumnia penal (*qadhḥ*). Se optó por la metodología comparativa para demostrar, de manera concreta, la variación funcional y los cambios semánticos que adquiere un mismo término lingüístico cuando se traslada a diferentes contextos institucionales.

Resultados y discusión: Los resultados indican una divergencia conceptual fundamental: la *kināyah* se codifica como una «oportunidad» en retórica, pero se gestiona como un «problema» estructural (*ishkāl*) en *uṣūl al-fiqh*. En cuanto a las *jerarquías interpretativas*, desde el punto de vista retórico, la *kināyah* se considera superior a la expresión explícita (*ṣarīḥ*) porque involucra activamente al intelecto en un proceso de descubrimiento. Por el contrario, los sistemas jurídicos subordinan la *kināyah* a la *ṣarīḥ* debido a la necesidad institucional de certeza absoluta y facilidad de prueba, priorizando la claridad frente a la ambigüedad estética. En cuanto a los *mecanismos del significado*, mientras que la transición retórica se basa en la implicación lógica (*lāzim-malzūm*), la jurisprudencia salva esta brecha textual mediante la intención interna (*niyyah*) y el contexto situacional (*ḥāl/qarīnah*). Para que una expresión alusiva establezca un contrato, es obligatorio verificar la voluntad interna del hablante. Además, el *debate sobre el estatus ontológico* revela profundos desacuerdos; mientras que los retóricos consideran que la *kināyah* es distinta de la metáfora, los juristas debaten si constituye una verdad absoluta, una metáfora absoluta o una forma intermedia independiente. Para limitar su fluidez, los juristas establecieron máximas técnicas, tales como: «Una palabra explícita no puede ser *kināyah* por intención» y «No hay alusión basada en otra alusión (*lā kināyata fī kināyah*)». En *Ámbitos de aplicación*, en el derecho de familia, expresiones como «cuenta tu período de espera (*‘iddah*)» dan lugar a una disolución legal supeditada a la intención, mientras que en el derecho penal (*hudūd*), el lenguaje alusivo en las acusaciones de calumnia (*qadhḥ*) anula las penas prescritas al introducir una duda sistémica (*shubḥah*), lo que demuestra que la ley trata la *kināyah* como una «declaración débil». Por último, mientras que la retórica preserva los estrictos límites textuales del discurso hablado (*kalām*), la jurisprudencia amplía el concepto para incluir la escritura, los signos y las acciones.

Conclusión y recomendaciones: El estudio concluye que, si bien la *kināyah* constituye un recurso estético que enriquece el discurso literario en la retórica, representa una zona de incertidumbre semántica en el *uṣūl al-fiqh* que amenaza la seguridad jurídica. En consecuencia, los juristas deben limitarla estrictamente mediante indicadores contextuales rigurosos. El hecho de que una misma estructura lingüística se considere una «riqueza» en un ámbito y un «riesgo» en otro es consecuencia directa de la divergencia teleológica —basada en la finalidad— entre las disciplinas. Partiendo de estas reflexiones, los investigadores deberían aplicar este modelo semántico comparativo a otros conceptos jurídico-lingüísticos compartidos, como el *ta’rīd* (discurso insinuante), para resolver las desconexiones interdisciplinarias en los estudios islámicos clásicos.

Palabras clave: Retórica, Uṣūl al-Fiqh, Kināyah, Dalālah, Interdisciplinariedad.

结构化摘要:

研究导言与目的: 在伊斯兰思想传统中, 语言既是审美奇迹 (*i’jāz*) 的决定性基础, 也是复杂法律体系的根基。在此框架下, *kināyah* (隐喻) 作为一种多维表达方式, 既能实现间接表述, 又不完全排除字面意义的可能性。然而, 现有文献往往将 *kināyah* 孤立于修辞学 (*balāgha*) 和法理学 (*uṣūl al-fiqh*) 的各自界限之内, 导致概念和方法论上的割裂。本研究旨在探讨一个根本性研究问题: 相同的语言数据 (*kināyah*) 如何经历功能性与目的论的转化, 以服务于不同学科的迥异目标? 本研究的首要必要性源于弥合这一学科鸿沟的需求。通过建立一个整体性框架, 本研究阐明了这种被誉为文学艺术的表达方式如何在法律推理机制中运作, 并追溯了其功能性适应过程——即当法学追求系统稳定性和确定性而非语言流动性时, 该表达方式所发生的转变。

概念/理论框架: 本研究通过由“真言” (*ḥaqīqah*)、“隐喻” (*majāz*) 和“借语” (*kināyah*) 组成的经典三元分类法, 对该言语表达的语义格局进行理论阐释。从时间顺序上看, 该概念的演变可追溯至西巴威 (Sībawayh) 的奠基性语法观察, 经由库达玛·本·贾法尔 (Qudāmah b. Ja’far) 和伊本·法里斯 (Ibn Fāris) 的技术性定义, 直至朱尔贾尼 (al-Jurjānī) 和萨卡基 (al-Sakkākī) 所建立的高度

系统化的理论框架。在修辞理论中, *kināyah* (隐喻) 的作用在于: 通过思维联想和逻辑推断, 在字面表达与隐含 (*lāzimī*) 含义之间建立起联系。相反, 在教法原理 (*uṣūl al-fiqh*) 领域, 其理论框架既由哈乃斐学派 (达布西、萨拉赫西、帕兹达维) 的结构范式所塑造, 也融合了沙斐仪和马立克学派以“意图” (*niyyah*) 为中心、以“语境” (*qarīnah*) 为导向的研究方法。尽管先前的文献仍显零散——修辞学研究侧重于美学深度, 而法学研究则关注教法的机械推导——本研究通过证明 *kināyah* 作为一种多层语义结构, 能够产生法律结果, 从而直接弥合了这种方法论上的脱节。

研究方法: 为实现跨学科综合, 本研究采用基于比较文本分析的定性研究设计。主要研究范畴涵盖阿拉伯语语言学经典语料库、《*balāgha*》以及 *uṣūl al-fiqh* 文献。作为精确的数据收集工具, 本研究选取了这两个学科的权威原始文本; 修辞学方面包括朱尔贾尼 (*al-Jurjānī*)、萨卡基 (*al-Sakkākī*) 和卡兹温尼 (*al-Qazwīnī*) 的著作, 法学方面则包括达布西 (*al-Dabūsī*)、萨拉赫西 (*al-Sarakhsī*) 和帕兹达维 (*al-Pazdawī*) 的著作。通过对这些文本进行系统性的定性考察, 评估了隐喻语言的技术性定义、分类体系及实际应用。具体而言, 本研究重点探讨了 *kināyah* 在离婚 (*ṭalāq*)、婚姻 (*nikāḥ*) 和刑事诽谤 (*qadhḥ*) 等高风险法律领域中的运作机制。本研究采用比较研究方法, 旨在具体展示同一语言术语在不同制度语境中转换时所产生的功能差异与语义变化。

研究结果与讨论: 研究结果表明存在根本性的概念分歧: *kināyah* 在修辞学中被视为一种“机遇”, 但在 *uṣūl al-fiqh* 中却被视为一种结构性“问题” (*ishkāl*)。关于解释层次结构, 从修辞学角度看, *kināyah* 被认为优于直白表达 (*ṣarīḥ*), 因为它能积极调动理性思维参与发现过程。相比之下, 法律体系则将 *kināyah* 置于 *ṣarīḥ* 之下, 这是由于制度上对绝对确定性和证据便利性的需求, 从而将清晰度置于美学上的模糊性之上。关于意义生成机制, 虽然修辞上的转折依赖于逻辑蕴含 (*lāzim-malzūm*), 但法学则通过内在意图 (*niyyah*) 和情境语境 (*ḥāl/qarīnah*) 来弥合这一文本鸿沟。若要使一种隐喻性表达成立合同, 验证说话者的内在意愿是必不可少的。此外, 《本体论地位之争》揭示了深刻的分歧: 修辞学家认为 *kināyah* 与隐喻不同, 而法学家则争论它究竟构成绝对真理、绝对隐喻, 还是独立的中间形式。为限制其模糊性, 法学家制定了技术性原则, 例如: “明确的词语不能通过意图成为隐喻 (*kināyah*)”, 以及“隐喻中不存在基于另一隐喻的隐喻 (*lā kināyata fī kināyah*)”。在《应用领域》中, 在家庭法方面, 诸如“计算你的等待期 (*iddah*)”之类的短语会产生取决于意图的法律解除关系; 而在刑法 (*hudūd*) 中, 诽谤指控 (*qadhḥ*) 中的隐喻性语言会因引入系统性疑点 (*shubḥah*) 而使规定的刑罚失效, 这证明了法律将 *kināyah* 视为一种“弱声明”。最后, 修辞学虽维持了口语 (*kalām*) 的严格文本边界, 但法学却将这一概念扩展至书面语、符号和行为。

结论与建议: 本研究得出结论: 尽管 *kināyah* 作为修辞学中的美学资产, 能深化文学话语, 但在 *uṣūl al-fiqh* 中, 它却构成了一片语义不确定性区域, 威胁着法律安全。因此, 法学家必须借助严谨的语境指标对其加以严格约束。同一语言结构在某个领域被视为“丰富性”, 而在另一个领域却被视为“风险”, 这直接源于两门学科在目的论——即目的导向——上的分歧。基于这些见解, 研究者应将这一比较语义模型应用于其他共通的法律-语言学概念, 例如 *ta'wīd* (暗示性言语), 以化解古典伊斯兰学术研究中的跨学科脱节。

关键词: 修辞学、教法原理学、隐喻、达拉拉、跨学科。

Структурированное Резюме:

Введение и цель исследования: В рамках исламской интеллектуальной традиции язык служит определяющей основой как для эстетического чуда (*иджаз*), так и для сложной правовой архитектуры. В этих рамках *кина* (аллюзия) предстаёт как многомерный способ выражения, позволяющий формулировать мысли косвенно, не исключая при этом полностью возможности буквального толкования. Однако в существующей литературе *кина* часто рассматривается изолированно, в рамках отдельных областей риторики (*балага*) и теории права (*узул аль-фикх*), что приводит к концептуальной и методологической фрагментации. В данном исследовании рассматривается фундаментальный научный вопрос: Как одни и те же лингвистические данные (*кина*) претерпевают функциональную и телеологическую трансформацию, чтобы служить разным

целям различных дисциплин? Основная необходимость данного исследования вытекает из потребности преодолеть этот междисциплинарный разрыв. Создавая целостную концептуальную основу, исследование проясняет, как выражение, прославленное как литературное искусство, функционирует в механизме правового умозаключения, прослеживая его функциональную адаптацию по мере того, как юриспруденция стремится к системной стабильности и определенности, а не к лингвистической гибкости.

Концептуальная / теоретическая основа: В данном исследовании семантический ландшафт высказывания теоретически осмысливается с помощью классической трехчастной таксономии, состоящей из истины (*ḥaqqīqah*), метафоры (*majāz*) и аллюзии (*kināyah*). В хронологическом плане концепция прослеживается от основополагающих грамматических наблюдений Сибавайха, через технические определения Кудамы ибн Джафара и Ибн Фариса, до высоко систематизированных теоретических рамок, установленных аль-Джурджани и аль-Саккаки. В риторической теории *кина* действует там, где связь между буквальным выражением и подразумеваемым (*лазими*) значением устанавливается посредством интеллектуальной ассоциации и логического умозаключения. Напротив, в *уsul аль-фиqh* эта концепция формируется под влиянием структурных парадигм ханафитской школы (аль-Дабуси, аль-Сарахси, аль-Паздави) наряду с подходами, ориентированными на намерение (*нийя*) и контекст (*карина*), характерными для шафиитской и маликитской традиций. Хотя предыдущая литература по-прежнему носит фрагментарный характер — риторические исследования сосредоточены на эстетической глубине, а юридические — на механическом выведении правовых заключений, — данное исследование напрямую устраняет этот методологический разрыв, доказывая, что *кина* функционирует как многослойная семантическая структура, приводящая к правовым результатам.

Методология: Для достижения междисциплинарного синтеза в данной работе используется качественный исследовательский подход, основанный на сравнительном текстовом анализе. Основную совокупность исследуемых объектов составляют классические тексты арабской лингвистики, литература по *балага* и *уsul аль-фиqh*. В качестве точного инструмента сбора данных были отобраны авторитетные исходные тексты обеих дисциплин; к ним относятся труды аль-Джурджани, аль-Саккаки и аль-Казвини в области риторики, а также аль-Дабуси, аль-Сарахси и аль-Паздави в области юриспруденции. Путем систематического качественного анализа этих текстов были оценены технические определения, таксономии и фактическое применение аллюзивного языка. В частности, исследование сосредоточено на том, как *кина* функционирует в таких юридических сферах с высокими ставками, как развод (*талак*), брак (*никах*) и клевета (*кадхф*). Была предпочтена сравнительная методология, чтобы на конкретных примерах продемонстрировать функциональные различия и семантические сдвиги, которые приобретает один и тот же лингвистический термин при переносе в разные институциональные контексты.

Результаты и обсуждение: Полученные результаты указывают на фундаментальное концептуальное расхождение: *кина* кодируется как «возможность» в риторике, но рассматривается как структурная «проблема» (*ишкаль*) в *уsul аль-фиqh*. Что касается *иерархий интерпретации*, то с риторической точки зрения *кина* считается превосходящей прямое выражение (*сарих*), поскольку она активно вовлекает интеллект в процесс познания. Напротив, правовые системы подчиняют *кина* *сариху* из-за институциональной потребности в абсолютной определенности и простоте доказательства, отдавая приоритет ясности над эстетической неоднозначностью. Что касается *механизмов значения*, то в то время как риторический переход опирается на логическую импликацию (*лазим-мальзум*), юриспруденция преодолевает этот текстовый разрыв посредством внутреннего намерения (*нийя*) и ситуативного контекста (*хал/карина*). Для того чтобы аллюзивное выражение послужило основанием для заключения договора, обязательным является подтверждение внутреннего намерения говорящего. Кроме того, *дискуссия об онтологическом статусе* выявляет глубокие разногласия: в то время как риторики рассматривают *кина* как нечто отличное от метафоры, правоведы спорят о том, представляет ли она собой абсолютную истину, абсолютную метафору или независимую промежуточную форму. Чтобы ограничить эту неопределённость, правоведы ввели технические максимы, такие как: «*Явное слово не может быть кинай с намерением*» и «*Нет аллюзии, основанной на другой аллюзии (ла кинаята фи кинае)*». В областях применения, например в семейном праве, такие фразы, как «*сосчитай свой период ожидания ('iddah)*», приводят к расторжению брака, зависящему от намерения, тогда как в уголовном праве (*худуд*) аллюзионный язык в обвинениях в

क्लेते (*кадох*) аннулирует предписанные наказания, вводя системное сомнение (*шубха*), что доказывает: закон рассматривает *кинаю* как «слабое заявление». Наконец, в то время как риторика сохраняет строгие текстовые границы устной речи (*калам*), юриспруденция расширяет это понятие, включая в него письменность, знаки и действия.

Закключение и рекомендации: Исследование приходит к выводу, что, хотя *кина* служит эстетическим достоянием, углубляющим литературный дискурс в риторике, в *усул аль-фикх* она представляет собой зону семантической неопределённости, угрожающую правовой безопасности. Следовательно, правоведы должны строго ограничивать её использование с помощью жёстких контекстуальных индикаторов. Тот факт, что одна и та же лингвистическая структура рассматривается как «богатство» в одной области и как «риск» в другой, является прямым следствием телеологического — целевого — расхождения между этими дисциплинами. Исходя из этих выводов, исследователи должны применять данную сравнительную семантическую модель к другим общим правово-лингвистическим концепциям, таким как *та'рид* (намекающая речь), с целью устранения междисциплинарных несоответствий в классической исламской науке.

Ключевые слова: риторика, *усул аль-фикх*, *кина*, *далала*, междисциплинарность.

संरचित सारांशः

अध्ययन का परिचय और उद्देश्य: इस्लामी बौद्धिक परंपरा में, भाषा एक सौंदर्यपूर्ण चमत्कार (इ'जाज़) और एक जटिल कानूनी संरचना, दोनों के लिए एक निर्णायक आधार के रूप में कार्य करती है। इस ढांचे में, किनायाह (संकेत) अभिव्यक्ति का एक बहुआयामी माध्यम के रूप में उभरता है जो शाब्दिक अर्थ की संभावना को पूरी तरह से समाप्त किए बिना अप्रत्यक्ष अभिव्यक्ति को सक्षम बनाता है।

हालाँकि, मौजूदा साहित्य अक्सर किनाया को अलंकार शास्त्र (बलाघा) और फिक्ह के सिद्धांत (उसूल अल-फिक्ह) की अलग-अलग सीमाओं के भीतर अलग-थलग रखता है, जिससे वैचारिक और पद्धतिगत खंडितता उत्पन्न होती है। यह अध्ययन एक मौलिक शोध प्रश्न को संबोधित करता है: समान भाषाई सामग्री (किनाया) कैसे एक कार्यात्मक और ध्येयपरक परिवर्तन से गुजरती है ताकि वह विभिन्न विषयों के विविध उद्देश्यों की पूर्ति कर सके? इस शोध की प्राथमिक आवश्यकता इस विषयगत विभाजन को पाटने की आवश्यकता से उत्पन्न होती है। एक समग्र ढांचा स्थापित करके, यह अध्ययन स्पष्ट करता है कि कैसे एक अभिव्यक्ति जो एक साहित्यिक कला के रूप में प्रशंसित है, कानूनी निष्कर्ष की कार्यप्रणाली के भीतर काम करती है, और यह दर्शाता है कि कैसे न्यायशास्त्र भाषा की तरलता के बजाय प्रणालीगत स्थिरता और निश्चितता की तलाश में इसके कार्यात्मक अनुकूलन को अपनाता है।

वैचारिक / सैद्धांतिक रूपरेखा: यह अध्ययन एक शास्त्रीय त्रिभागी वर्गीकरण, जिसमें सत्य (*haqīqah*), रूपक (*majāz*), और संकेत (*kināyah*) शामिल हैं, के माध्यम से अभिव्यक्ति के अर्थपरक परिदृश्य का सैद्धांतिकीकरण करता है। कालानुक्रमिक रूप से, इस अवधारणा को सीबावेह के मौलिक व्याकरण संबंधी अवलोकनों से, कुदामा बिन जाफर और इब्न फारिस की तकनीकी परिभाषाओं के माध्यम से, अल-जुरजानी और अल-सक्काकी द्वारा स्थापित अत्यधिक व्यवस्थित सैद्धांतिक रूपरेखाओं तक टेस किया गया है। अलंकारिक सिद्धांत में, किनाया तब काम करता है जब शाब्दिक अभिव्यक्ति और निहित (लज़िमी) अर्थ के बीच का सेतु बौद्धिक संघटन और तार्किक अनुमान के माध्यम से स्थापित होता है। इसके विपरीत, उसूल अल-फिक्ह में, यह ढांचा हनफ़ी स्कूल (अल-दबूसी, अल-सराखसी, अल-पज़्दावी) के संरचनात्मक प्रतिमानों के साथ-साथ शफ़ीई और मालिकी परंपराओं के इरादा-केंद्रित (नियत) और संदर्भ-संचालित (करा'नाह) दृष्टिकोणों द्वारा आकार दिया गया है। हालाँकि पूर्व का साहित्य खंडित है—अलंकारिक अध्ययन सौंदर्यपरक गहराई पर और कानूनी अध्ययन निर्णयों के यांत्रिक निष्कर्षण पर केंद्रित हैं—यह अध्ययन यह साबित करके इस पद्धतिगत असंबद्धता को सीधे पाटता है कि किनाया एक बहु-स्तरीय अर्थगत संरचना के रूप में कार्य करता है जो कानूनी परिणाम उत्पन्न करती है।

विधि: एक अंतःविषय संश्लेषण प्राप्त करने के लिए, यह अध्ययन तुलनात्मक पाठ विश्लेषण पर आधारित एक गुणात्मक अनुसंधान डिजाइन अपनाता है। प्राथमिक अनुसंधान ब्रह्मांड में अरबी भाषा विज्ञान, बलाघा और उसूल अल-फिक्ह साहित्य का शास्त्रीय संग्रह शामिल है। एक सटीक डेटा संग्रह उपकरण के रूप में, दोनों विषयों के प्रामाणिक स्रोत ग्रंथों का चयन किया गया; इनमें अलंकार शास्त्र के लिए अल-जुरजानी, अल-सक्काकी और अल-कज़्वीनी की कृतियाँ, और न्यायशास्त्र के लिए अल-दबूसी, अल-सराखसी और अल-पज़्दावी की कृतियाँ शामिल हैं।

इन ग्रंथों की एक व्यवस्थित गुणात्मक जांच के माध्यम से, संकेतात्मक भाषा की तकनीकी परिभाषाओं, वर्गीकरणों और वास्तविक अनुप्रयोगों का मूल्यांकन किया गया। विशेष रूप से, यह अध्ययन इस बात पर केंद्रित है कि किनाया (kināyah) तलाक (talāq), विवाह (nikāh), और आपराधिक मानहानि (qadhāf) जैसे उच्च-दांव वाले कानूनी क्षेत्रों में कैसे कार्य करती है।

विभिन्न संस्थागत संदर्भों में स्थानांतरित होने पर एक ही भाषाई पद द्वारा अर्जित कार्यात्मक भिन्नता और अर्थगत बदलावों को ठोस रूप से प्रदर्शित करने के लिए तुलनात्मक कार्यप्रणाली को प्राथमिकता दी गई।

निष्कर्ष और चर्चा: निष्कर्ष एक मौलिक वैचारिक विचलन का संकेत देते हैं: अलंकारशास्त्र में किनाया को एक "अवसर" के रूप में संहिताबद्ध किया गया है, लेकिन उसूल अल-फिक्ह में इसे एक संरचनात्मक "समस्या" (इश्काल) के रूप में प्रबंधित किया जाता है।

व्याख्यात्मक पदानुक्रम के संबंध में, अलंकारिक रूप से, किनाया को स्पष्ट अभिव्यक्ति (ṣarīḥ) से श्रेष्ठ माना जाता है क्योंकि यह बौद्धिकता को खोज की प्रक्रिया में सक्रिय रूप से संलग्न करता है। इसके विपरीत, कानूनी प्रणालियाँ पूर्ण निश्चितता और प्रमाण की सुगमता की संस्थागत आवश्यकता के कारण किनाया को ṣarīḥ के अधीन करती हैं, और सौंदर्यपूर्ण अस्पष्टता पर स्पष्टता को प्राथमिकता देती हैं। अर्थ के तंत्रों के संबंध में, जहाँ अलंकारिक संक्रमण तार्किक निहितार्थ (लज़ीम-मलज़ूम) पर निर्भर करता है, वहीं न्यायशास्त्र आंतरिक इरादे (निय्यत) और परिस्थितिजन्य संदर्भ (हाल/करिनाह) के माध्यम से इस पाठ्य अंतराल को पाटता है। किसी संकेतात्मक अभिव्यक्ति द्वारा अनुबंध स्थापित करने के लिए, वक्ता की आंतरिक इच्छा का सत्यापन अनिवार्य है। इसके अलावा, अस्तित्वगत स्थिति पर बहस गहरे मतभेदों को प्रकट करती है; जहाँ अलंकारशास्त्री किनाया को रूपक से अलग मानते हैं, वहीं न्यायविद इस पर बहस करते हैं कि क्या यह पूर्ण सत्य, पूर्ण रूपक, या एक स्वतंत्र मध्यवर्ती रूप है। इसकी तरलता को नियंत्रित करने के लिए, न्यायविदों ने तकनीकी सिद्धांत लागू किए, जैसे: "एक स्पष्ट शब्द को इरादे से किनाया नहीं बनाया जा सकता," और "एक किनाया दूसरे किनाया पर आधारित नहीं होता (ला किनायता फि किनाया)।" लागू होने के क्षेत्रों में, पारिवारिक कानून में, "अपनी प्रतीक्षा अवधि ('iddah) गिनें" जैसे वाक्यांश इरादे पर निर्भर कानूनी विघटन उत्पन्न करते हैं, जबकि आपराधिक कानून (hudūd) में, मानहानि (qadhāf) के आरोपों में संकेतात्मक भाषा प्रणालीगत संदेह (shubḥah) पैदा करके निर्धारित दंडों को शून्य कर देती है, यह साबित करते हुए कि कानून kināyah को एक "कमजोर घोषणा" के रूप में मानता है।

अंत में, जहाँ अलंकारिक भाषा मौखिक भाषण (कलाम) की सख्त पाठ्य सीमाओं को संरक्षित करती है, वहीं न्यायशास्त्र इस अवधारणा का विस्तार करके इसमें लेखन, संकेतों और कार्यों को भी शामिल करता है।

निष्कर्ष और सिफारिशें: अध्ययन का निष्कर्ष है कि जहाँ किनाया अलंकारिक भाषा में साहित्यिक विमर्श को गहरा करने वाले एक सौंदर्यपूर्ण साधन के रूप में कार्य करता है, वहीं यह उसूल अल-फिक्ह में एक ऐसे अर्थ-संबंधी अनिश्चितता के क्षेत्र का प्रतिनिधित्व करता है जो कानूनी सुरक्षा के लिए खतरा है।

परिणामस्वरूप, न्यायविदों को कठोर प्रसंगिक संकेतकों का उपयोग करके इसे सख्ती से सीमित करना चाहिए। एक ही भाषाई संरचना को एक क्षेत्र में "समृद्धि" और दूसरे में "जोखिम" के रूप में देखा जाना, विषयों के बीच उद्देश्यपूर्ण—उद्देश्य-आधारित—विचलन का प्रत्यक्ष परिणाम है।

इन अंतर्दृष्टियों के आधार पर, शोधकर्ताओं को शास्त्रीय इस्लामी विद्वता में अंतःविषय असंबद्धताओं को हल करने के लिए, इस तुलनात्मक अर्थ मॉडल को अन्य साझा कानूनी-भाषाई अवधारणाओं, जैसे कि तअरीद (इशारा करने वाली वाक्य रचना) पर लागू करना चाहिए।

कीवर्ड: अलंकारशास्त्र, उसूल अल-फिक्ह, किनायाह, दलालाह, अंतःविषय।

Yapılandırılmış Özet

Araştırmanın Girişi ve Amacı: İslam düşüncesi geleneğinde dil, hem estetik bir mucizenin (i'câz) hem de karmaşık bir hukuk sisteminin temelini oluşturmaktadır. Bu çerçevede kināye, hakikî anlam ihtimalini tamamen ortadan kaldırmaksızın dolaylı anlatıma imkân veren çok boyutlu bir ifade biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak mevcut literatürde kināye, çoğu zaman belâgat ve usûl-i fıkıh disiplinlerinin sınırları içerisinde birbirinden bağımsız biçimde ele alınmakta, bu durum da kavramsal ve yöntemsel bir parçalanmaya yol açmaktadır. Bu araştırma, şu temel soruya cevap aramaktadır: Aynı dilsel veri (kināye), farklı disiplinlerin birbirinden ayrılan amaçlarına hizmet edecek şekilde nasıl işlevsel ve gâî bir dönüşüme uğramaktadır? Araştırmanın temel hareket noktası, disiplinler arasındaki bu ayrımı gidermektir. Çalışma, bütüncül bir çerçevede

oluşturarak edebî bir sanat olarak değerlendirilen bir anlatım biçiminin hukukî istinbat sürecinde nasıl işlediğini açıklamakta ve hukuk düşüncesinin dilsel esneklik yerine sistematik istikrar ve kesinliği öncelikle *kinâye* kavramının geçirdiği işlevsel dönüşümü ortaya koymaktadır.

Kavramsal / Teorik Çerçeve: Bu çalışma, ifadelerin anlamsal yapısını hakikat (*haqîqah*), mecâz (*majâz*) ve kinâye (*kinâyah*) şeklindeki klasik üçlü tasnif çerçevesinde ele almaktadır. Kavramın tarihsel gelişimi, Sîbeveyhi'nin dilbilgisine ilişkin ilk tespitlerinden başlayarak Kudâme b. Ca'fer ve İbn Fâris'in teknik tanımlarına, oradan da Cürcânî ve Sekkâkî'nin sistematik teorik çerçevelerine kadar takip edilmektedir. Belâgat teorisinde *kinâye*, lafzın zahirî anlamı ile dolaylı (*lâzımî*) anlam arasındaki ilişkinin zihinsel çağrışım ve mantıksal çıkarım yoluyla kurulması esasına dayanır. Buna karşılık usûl-i fıkıhta kavram, Hanefî ekolünün yapısal yaklaşımı (Debûsî, Serahsî ve Pezdevî) ile Şâfiî ve Mâlikî geleneklerinin niyet (*niyyet*) ve karîne (*qarînah*) merkezli yaklaşımlarının etkisi altında şekillenmiştir. Önceki çalışmaların bir kısmı estetik boyuta, diğer kısmı ise hükümlerin çıkarılması sürecine odaklanmışken, bu araştırma *kinâyenin* hukukî sonuçlar doğurabilen çok katmanlı bir anlam yapısı olduğunu ortaya koyarak söz konusu yöntemsel ayrışmayı doğrudan gidermeyi amaçlamaktadır.

Yöntem: Çalışmada disiplinler arası bir senteze ulaşmak amacıyla karşılaştırmalı metin analizine dayalı nitel bir araştırma deseni benimsenmiştir. Araştırmanın temel veri kümesini Arap dili, belâgat ve usûl-i fıkıh literatürünün klasik kaynakları oluşturmaktadır. Veri toplama sürecinde her iki disiplinin temel eserleri esas alınmış; belâgat alanında Cürcânî, Sekkâkî ve Kazvînî'nin, usûl-i fıkıh alanında ise Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin eserleri incelenmiştir. Bu eserler sistematik bir nitel analiz yöntemiyle değerlendirilmiş; *kinâyeye* ilişkin tanımlar, tasnifler ve uygulamalar karşılaştırılmıştır. Araştırma özellikle *kinâyenin* talâk (*talâq*), nikâh (*nikâh*) ve kazf (*qadhîf*) gibi hukukî sonuçları bakımından önemli alanlardaki işleyişine odaklanmaktadır. Karşılaştırmalı yöntem, aynı dilsel unsurun farklı kurumsal bağlamlarda nasıl farklı işlevler üstlendiğini ve anlam bakımından nasıl dönüşüme uğradığını somut biçimde göstermek amacıyla tercih edilmiştir.

Bulgular ve Tartışma: Araştırma bulguları, *kinâyenin* iki disiplin arasında temel bir kavramsal farklılığa konu olduğunu göstermektedir. Belâgatte *kinâye*, bir ifade imkânı olarak değerlendirilirken, usûl-i fıkıhta çözülmesi gereken yapısal bir problem (*ışkâl*) olarak ele alınmaktadır. Yorum hiyerarşisi bakımından belâgatte *kinâye*, muhatabın zihinsel faaliyetini harekete geçirmesi sebebiyle sarîh ifadede (*şarîh*) daha üstün kabul edilmektedir. Buna karşılık hukuk sistemi, kesinlik ve ispat kolaylığı ihtiyacından dolayı *kinâyeyi* sarîh ifadenin gerisinde konumlandırmakta ve estetik kapalılıktan ziyade açıklığı öncelemektedir. Anlamın oluşum mekanizması açısından belâgatte anlam, lâzım-melzûm ilişkisi üzerinden kurulurken, usûl-i fıkıhta niyet (*niyyet*) ve hâl karînesi (*hâl/qarînah*) belirleyici hâle gelmektedir. Kinâyeli bir ifadenin hukukî sonuç doğurabilmesi için, konuşanın iradesinin tespit edilmesi zorunludur. Ayrıca *kinâyenin* ontolojik statüsü de tartışmalıdır. Belâgat âlimleri onu mecâzdan bağımsız bir kategori olarak değerlendirirken, usûlcüler *kinâyenin* mutlak anlamda hakikat, mecâz veya müstakil bir ara kategori olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Fakihler, *kinâyenin* doğurduğu belirsizliği sınırlandırmak amacıyla, "Niyetle sarîh lafız kinâyeye dönüşmez" ve "Kinâyenin kinâyesi olmaz" gibi teknik kurallar geliştirmişlerdir. Uygulama alanlarında da önemli farklılıklar görülmektedir. Aile hukukunda "iddetini say" gibi ifadeler niyete bağlı olarak boşanma sonucunu doğurabilirken, ceza hukukunda kazfe ilişkin kinâyeli ifadeler şüphe (*şübhe*) sebebiyle had cezasının uygulanmasını engellemektedir. Bu durum, hukukun *kinâyeyi* zayıf bir irade beyanı olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Son olarak, belâgat *kinâyeyi* sözlü ifadelerle sınırlandırırken, usûl-i fıkıh yazı, işaret ve fiilleri de *kinâye* kapsamında değerlendirmektedir.

Sonuç ve Öneriler: Araştırma, *kinâyenin* belâgatte edebî söylemi zenginleştiren estetik bir unsur olduğunu, buna karşılık usûl-i fıkıhta hukukî güvenliği tehdit eden anlamsal bir belirsizlik alanı olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple fakihler, *kinâyeyi* katı karînelere aracılığıyla sınırlandırma yoluna gitmişlerdir. Aynı dilsel yapının bir disiplinde zenginlik, diğerinde ise risk olarak görülmesi, iki disiplinin amaçlarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede araştırmacıların, geliştirilen karşılaştırmalı anlamsal modeli *ta'riz* gibi diğer ortak hukukî ve dilbilimsel kavramlara da uygulamaları, klasik İslam ilimlerindeki disiplinler arası kopuklukların giderilmesine katkı sağlayacaktır.

Anahtar kelimeler: Belâgat, Usûl-i Fıkıh, Kinâye, Delâlet, Disiplinlerarası



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

The Conception of Kināyah in Rhetoric and Uṣūl al-Fiqh

Introduction

Kināyah is a powerful mode of expression that enables the indirect and implicit communication of an intended meaning without entirely excluding the possibility of its literal interpretation. This characteristic enriches discourse with semantic depth and has consequently ensured the widespread use of *kināyah* not only in the Qur'an, classical poetry, and literary works but also in everyday language. Whether a particular expression is regarded as *kināyah* is closely related to the customs and traditions of societies, historical patterns of language use, and prevailing social conventions (Durmuş, 2002, p. 34).

The concept first appeared in academic literature in the works of the early Arabic grammarian Sībawayh (d. 180/796), particularly in *al-Kitāb* (Sībawayh, 1408, 2/170). Its gradual transformation into a technical term continued through Qudāmah b. Ja'far's (d. 337/948 [?]) definition of *irdāf* (Qudāmah b. Ja'far, 1302, pp. 57–58) and Ibn Fāris's (d. 395/1004) independent discussions of the concept (Ibn Fāris, 1418, pp. 200–201). In the field of rhetoric, al-Jurjānī (d. 471/1078–1079), who systematically established the theoretical foundations of *kināyah*, explained its various categories and clarified its distinction from metaphor (*isti'ārah*) (al-Jurjānī, 1413, pp. 66–70). Al-Sakkākī (d. 626/1229) further developed this approach by expanding its classification and refining the subject (al-Sakkākī, 1407, pp. 402–432), whereas al-Qazwīnī (d. 739/1338) systematized the relationship between intended meaning and semantic indication (*dalālah*) (Sa'īdī, 1438, 3/539).

In modern scholarship, Ali Bulut (Bulut, 2017, pp. 267–276) and Nusrettin Bolelli (Bolelli, 2013, pp. 171–188) have summarized the classical tradition, whereas Cumali Baylu has examined translation errors in Qur'anic translations (Baylu, 2023, pp. 1126–1146), Ahmet Gezek has focused on differences in definition and classification (Gezek, 2023, pp. 433–457), and Ahmet Turan Özdemir has explored the pedagogical and hermeneutical dimensions of allusive expressions in Qur'anic verses concerning private matters (Özdemir, 2024, pp. 105–124). Although Özdemir's study intersects with the present article in terms of *kināyah* as an indirect mode of expression that does not completely eliminate the possibility of literal meaning and in terms of its role in legal inference, it differs by placing methodological tensions between aesthetic considerations and legal certainty, as well as interdisciplinary divergence, at the center of the analysis.

Although *kināyah* is regarded in rhetoric as a literary device that beautifies discourse and enriches meaning, it has been treated in *uṣūl al-fiqh* as a problem of semantic indication that directly influences legal deduction. Ambiguous expressions, particularly in the fields of personal status law and legal transactions, compelled jurists to rely on intention and contextual indicators because the intended meaning was often not explicitly stated. In this context, al-Dabūsī (d. 430/1039) emphasized the determining role of intention and purpose (al-Dabūsī, 1421, pp. 122–125), al-Sarakhsī (d. 483/1090) highlighted the significance of context and custom (al-Sarakhsī, 1431, 1/190), and al-Pazdawī (d. 482/1089) underscored the importance of caution in the process of legal determination (al-Bukhārī, 1308, 2/203). While Ibn al-Humām (d. 861/1457) clarified the distinction between intention and

contextual circumstances (Ibn al-Humām, 1389, 4/61), al-Taftāzānī (d. 792/1390) associated the distinction between explicit (*ṣarīḥ*) and allusive (*kināyah*) expressions with the degree of clarity by which the intended meaning is conveyed through language (al-Taftāzānī, 1377, 1/135).

Contemporary studies have approached *kināyah* from different perspectives within rhetoric and *uṣūl al-fiqh*. In his master's thesis, *Qawā'id al-Kināyah 'inda al-Uṣūliyyīn wa Taṭbīqātuhā al-Fiqhiyyah*, Sulaymān al-'Abri examined the concept from the perspectives of language, rhetoric, and legal theory, discussing its conditions of use, legal implications, and juristic applications ('Abri, 2005). Mustafa Öztürk, in his article *Kināyah and Ta'rīd in the Language of the Qur'an*, focused on the types and functions of *kināyah* in rhetoric (Öztürk, 2013, pp. 115–140). Likewise, in his *Kināyah* entry in the *Türkiye Diyanet Foundation Encyclopedia of Islam*, Ferhat Koca analyzed the concept within *uṣūl al-fiqh*, examining its relationship with explicit and implicit expressions, its position within the truth-metaphor distinction, and the influence of intention and contextual indicators on legal rulings (Koca, 2002). Hafsa Kesgin, in her study entitled *The Influence of the Concepts of Metaphor and Kināyah in Rhetoric on Legal Rulings*, examined the rhetorical definition of *kināyah* and its effects on legal judgments; however, the primary objective of her study was not to provide a systematic comparison between the conceptions of *kināyah* in rhetoric and *uṣūl al-fiqh* (Kesgin, 2016, pp. 257–283). Although these studies have examined *kināyah* separately within each discipline, no independent study systematically comparing the two approaches has been identified, to the best of our knowledge.

This study aims to comparatively examine the relationship between the expressive function of *kināyah* in rhetoric and its legal consequences in *uṣūl al-fiqh*. The central research question concerns the theoretical frameworks within which the concept of *kināyah* has been addressed in the literature of rhetoric and *uṣūl al-fiqh*, as well as the points at which the meanings attributed to the concept converge and diverge. Accordingly, the study seeks to demonstrate how *kināyah* is understood not only as a literary device but also as a mode of semantic indication capable of producing legal consequences.

This research adopts a qualitative research design, and the data are analyzed through thematic content analysis. The analytical process is structured around three dimensions of *kināyah*: definition, sphere of application, and legal implication. Based on the common and divergent themes identified in the literature of rhetoric and *uṣūl al-fiqh*, a conceptual classification was developed. Each work included in the study was coded according to these predetermined categories and subsequently evaluated through comparative analysis.

The dataset comprises more than eighty sources, including books, theses, journal articles, and conference proceedings. The study is limited to the classical period, defined as the third through the eighth centuries of the Hijri calendar. The selection of sources was based on works that directly addressed the concept of *kināyah* at the theoretical level and held significant representative value within their respective disciplines.

Within the rhetorical tradition, the primary sources include al-Jurjānī's *Dalā'il al-I'jāz* (ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir Abū Fakhr, Dār al-Madanī, 3rd ed., 1992), al-Sakkākī's *Miftāḥ al-'Ulūm* (ed. Na'im Zarzūr, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2nd ed., 1987), and al-Qazwīnī's *Bughyat al-Īdāḥ li-Talkhīṣ al-Miftāḥ fī 'Ulūm al-Balāghah*, a commentary on *al-Īdāḥ* (Maktabat al-Ādāb, 1st ed., 2017). In *uṣūl al-fiqh*, the principal works examined are al-Dabūsī's *Taqwīm al-Adillah fī al-Uṣūl* (ed. Khalīl Muḥyī al-Dīn al-Mays, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed., 2001), al-Sarakhsī's *Uṣūl al-Sarakhsī* (ed. Abū al-Wafā' al-Afghānī, Lajnat Ihya' al-Ma'ārif al-Nu'māniyyah, 1st ed., 2010), and 'Abd al-'Azīz al-Bukhārī's *Kashf al-Asrār fī Sharḥ Uṣūl al-Pazdawī* (Sharikat al-Ṣaḥāfah al-'Uthmāniyyah, 1st ed., 1890), a commentary on al-Pazdawī's *Uṣūl al-Pazdawī*.

In addition, al-Ghazālī's *al-Mustasfā* (ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed., 1993) and Ibn al-Mawṣilī's *Mukhtaṣar al-Ṣawā'iq al-Mursalāh 'alā al-Jahmiyyah wa al-Mu'aṭṭilah* (ed. Sayyid Ibrāhīm, Dār al-Ḥadīth, 1st ed., 2001), an abridgment of Ibn

al-Qayyim's *al-Ṣawā'iq al-Munazzalah 'alā al-Jahmiyyah wa al-Mu'aṭṭilah*, were consulted as supplementary sources in relevant discussions. While the rhetorical and legal literature debates whether *kināyah* should be classified as *ḥaqīqah* or *majāz*, Ibn al-Qayyim fundamentally rejected the very distinction between truth and metaphor, describing it as a form of *ṭāghūt* and subjecting it to extensive criticism. According to him, interpreting scriptural texts through such rhetorical classifications distances them from their apparent meanings and introduces an artificial methodology unknown to the early generations, thereby undermining both theological and legal certainty. Nevertheless, his decision to entitle his work *al-Ṣawā'iq al-Mursalah* ("The Thunderbolts Sent Against the Jahmiyyah and the Mu'aṭṭilah") presents an intriguing paradox, as the title itself employs an expression with metaphorical connotations.

1. Kināyah and Its Nature in the Science of Rhetoric

1.1. The Conceptual Framework of Kināyah

In language, a word may be used to denote its literal meaning, a meaning other than its original one, or both simultaneously. These categories correspond respectively to *ḥaqīqah* (literal meaning), *majāz* (metaphor), and *kināyah* (allusion) (Habāṣe, 2017, p. 38). Among this tripartite classification, *kināyah* occupies a distinctive position because it refers to the intended meaning indirectly without entirely excluding the apparent meaning of the expression.

In rhetoric (*balāgha*), *kināyah* arises when the relationship between the expression and its intended meaning is established not directly but through implicit associations and semantic implications. Consequently, *kināyah* should be understood not merely as a rhetorical device but also as a communicative strategy that enables meaning to be constructed gradually within the mind of the recipient.

Indeed, scholars of the Arabic language and rhetoric observed the extensive use of *kināyah* in Arabic poetry and prose and identified it as one of the principal elements that enhance the effectiveness of discourse (Câsim, n.d., p. 354).

The formation of allusive expressions is strongly influenced by their social and cultural context. Patterns of *majāz* and *kināyah* have developed in accordance with a society's customs, traditions, and collective experiences, deriving their meanings from commonly shared perceptions of human beings, objects, and the natural world. Through this process, abstract concepts are transformed into vivid, concrete, and mentally visualizable representations through the use of *kināyah* (Durmuş, 2002, p. 34).

1.2. Explicit Expression (Ṣarīḥ) in Rhetoric

To better understand the position of *kināyah* in rhetoric, it is necessary to briefly address the concept of *ṣarīḥ*, which stands in contrast to it. Lexically, the term *ṣarīḥ*, derived from the root صَرَحَ, is an adjective meaning pure, clear, and unambiguous. When an expression is described as *ṣarīḥ*, it refers to a wording whose meaning is explicit, stands in opposition to *kināyah*, and leaves no room for an alternative interpretation (Sami, 2017, p. 149).

Technically, *ṣarīḥ* refers to an expression whose intended meaning is immediately and clearly understood upon being heard, whether it is used in its literal (*ḥaqīqah*) or metaphorical (*majāz*) sense, and which leaves no hesitation in the mind of the listener (Dinçoğlu, 2013, p. 280).

1.3. Definition of Kināyah: From the Lexical Framework to a Technical Term

The concept of *kināyah* has been addressed in classical sources from both lexical and technical perspectives and gradually developed into a technical term within rhetorical theory. Therefore, in order to explain the nature of *kināyah* accurately, it is necessary first to consider its lexical meaning and then its classical and modern technical definitions.

Lexically, *kināyah* refers to expressing something indirectly through another word or expression that points to it. In *Lisān al-‘Arab*, *kināyah* is defined as “saying one thing while intending another.” In this context, the speaker refrains from stating the intended meaning directly and instead employs an implicit expression that points to it. The use of الرفث (*al-rafath*) in place of sexual intercourse and الغائط (*al-ghā’iṭ*) in place of the toilet are among the classical examples of such indirect expression in Arabic (İbn Manzûr, 1414, 4/233).

As a technical term, *kināyah* was treated more systematically by scholars of rhetoric. Al-Jurjānī defined *kināyah* as follows: “The speaker intends to affirm a meaning, but instead of expressing it through the word conventionally assigned to that meaning, he conveys it through another meaning that follows from and necessarily implies it, thereby using the latter as an indication of the former” (Cürcânî, 1413, p. 66). In this definition, *kināyah* emerges as a mode of expression constructed not through the direct meaning itself, but through an indication that necessarily evokes that meaning.

Al-Qazwīnī, in turn, defined *kināyah* as “an expression whose concomitant meaning is intended while its original meaning remains possible” (Saidî, 1438, 1/538). This definition indicates that the literal meaning is not entirely excluded in *kināyah*; rather, the primary intention is directed toward the indirect meaning implied by the expression. Within this framework, according to scholars of *bayān*, *kināyah* occurs only through verbal expression; actions, writing, gestures, or other means of expression are not included within the scope of *kināyah*.

In modern linguistic studies, *kināyah* has been examined predominantly from a semantic perspective, with particular emphasis on the feature that distinguishes it from *majāz*. It has been defined as “the use of an expression in a meaning other than its literal meaning, while it remains capable of conveying its literal meaning, provided that there is no contextual indicator preventing the literal interpretation” (Kesgin, 2016, p. 265). By taking the absence of a restrictive contextual indicator as the principal criterion, this approach particularly highlights the point at which *kināyah* differs from *majāz*.

1.4. Structural Elements of Kināyah: Maknī Bih, Maknī ‘Anh, and ‘Alāqah

When the definitions are considered together, *kināyah* appears to consist of three fundamental elements. The first is المكني به (*maknī bih*), the expression used to conceal the primary intended meaning and to serve as the intermediary through which that meaning is reached. The second is المكني عنه (*maknī ‘anh*), which refers to the meaning that is not stated explicitly in the allusive expression but is actually intended (Bulut, 2017, p. 268). The third element is the ‘alāqah, the relationship that connects the *maknī bih* with the *maknī ‘anh* (‘Abrî, 2005, p. 12). This relationship is generally established through a necessary implication (*lāzim-malzūm*), an association based on custom and convention, or a rational connection. Although some sources do not mention the ‘alāqah as an independent element of *kināyah* (Bulut, 2017, p. 268), it clearly performs a decisive function in the transition from one meaning to another.

The Qur’anic expression وَيَوْمَ يَعْضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ, “On that Day the wrongdoer will bite his hands...” (Kur’ân-ı Kerîm Meâli, 2009, al-Furqân 25/27) (al-Furqân, 25/27), clearly illustrates the structural elements of *kināyah*. In this verse, the expression وَيَوْمَ يَعْضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ functions as the *maknī bih*, while the state of profound regret intended through it constitutes the *maknī ‘anh*. The relationship between these two meanings is regarded as a customary ‘alāqah, since biting one’s hands is conventionally understood in Arab culture as a behavior associated with regret and helplessness. In this context, the act of “biting one’s hands” (*maknī bih*) does not directly denote regret; rather, because it is a commonly recognized behavior accompanying such an emotional state in Arabic usage, it indicates the meaning of regret (*maknī ‘anh*) (‘Abrî, 2005, p. 12).

1.5. Classifications of Kināyah

In rhetoric, *kināyah* has been examined not only in terms of its definition but also through various classifications. Accordingly, it is classified as *kināyah* of an attribute, a described entity, or a relation according to the element expressed indirectly; as *ta'riḍ*, *talwīḥ*, *ramz*, and *īmā'ishārah* according to the means by which the intended meaning is reached; and as *qarībah* and *ba'īdah* according to the proximity of the intended meaning to the mind (Bulut, 2017, pp. 268–276). These classifications demonstrate that *kināyah* is not merely a terminological distinction but rather encompasses complementary dimensions that explain the nature of the concept from different perspectives.

1.5.1. Types of Kināyah According to Semantic Focus and Communicative Strategy

Kināyah displays a multilayered structure with regard to the semantic focus around which meaning is constructed and the cognitive distance traversed in reaching that meaning. The classifications developed by rhetoricians essentially reflect the strategic diversity involved in conveying meaning to the recipient. The intended meaning (*maknī 'anh*) may sometimes be an attribute, sometimes an entity, and sometimes a relation.

Kināyah of an Attribute: In this type, the purpose is not to emphasize the entity itself directly, but rather an attribute belonging to it, such as “regret” or “generosity.” The expression functioning as the *maknī bih* enables the transition to this attribute, which constitutes the *maknī 'anh*. For instance, in the Qur'anic verse *فَاصْبِرْ يَقْلَبْ كُفَيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا*, “Then he began to wring his hands over what he had spent on it” (al-Kahf, 18/42), the explicitly mentioned expression *يَقْلَبْ كُفَيْهِ* functions as the *maknī bih*, whereas the attribute of “regret,” necessarily inferred from this behavior, constitutes the *maknī 'anh*. Thus, the attribute is not explicitly stated but is implied through the behavior that necessarily points to it (Menāhic Cāmi'ati'l-Medīneti'l-Ālemiyye, 1433, p. 258).

Kināyah of the Described Entity: In this type, an attribute of an entity is mentioned, while the entity itself is intended through that attribute. In the verse *وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ*, “And We carried him on a vessel made of planks and nails” (al-Qamar, 54/13), the descriptive expression *ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ* functions as the *maknī bih*, whereas the “ship,” understood as the entity necessarily implied by this description, constitutes the *maknī 'anh*. Thus, without explicitly naming the entity, reference is made to it through one of its attributes, thereby producing *kināyah* of the described entity. This usage removes the object from an ordinary mode of reference and attributes to it a literary quality.

Kināyah of Relation: In this type, the entity itself is not directly mentioned; rather, an element associated with it, such as a bodily organ, garment, place, or object, is explicitly stated in order to point to the entity. The mentioned element is not itself the intended meaning; rather, the intended referent is reached through the relation attributed to it (Bulut, 2017, p. 271). For example, in the verse *نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ*, “Your wives are a tilth for you...” (al-Baqarah, 2/223), the image expressed by *حَرْثٌ* functions as the *maknī bih*, whereas the meaning of “reproduction and the continuation of lineage,” inferred from the implications of this image, constitutes the *maknī 'anh*. In this way, the biological function is not stated directly but is conveyed through an image associated with it, thereby constituting *kināyah* of relation.

1.5.2. Types of Kināyah According to the Means of Transition to the Intended Meaning

Another classification of *kināyah* is based on the degree, manner, and number of intermediaries through which the intended meaning is conveyed to the recipient. If the transition is indirect, it is termed *ta'riḍ*; if it involves multiple intermediaries, *talwīḥ*; if there are few or no intermediaries and the relationship is difficult to perceive, *ramz*; and if there are few or no intermediaries and the relationship is clear, *īmā'ishārah* (Durmuş, 2002, p. 35). The aesthetic force of *kināyah* is directly related to the degree to which the intended meaning is concealed or disclosed. At this point, the semantic framework of these terms will be examined.

Ta' rīd: Lexically, the term derives from the root عَرَضَ and means “to divert speech toward another direction” (Öztürk, 2013, p. 123). Technically, it refers to a close form of *kināyah* in which the intended meaning is implied rather than stated directly (Durmuş, 2002, p. 35). In this type, although the utterance appears on the surface to be directed toward a particular addressee, the actual intention is indirectly directed toward another person or situation (Öztürk, 2013, p. 123). As Ali Bulut notes, the Turkish expression “I am telling you, my daughter, so that you, my daughter-in-law, may understand” reflects this indirect orientation characteristic of *ta' rīd* (Bulut, 2015, p. 456). In *ta' rīd*, the transition to the intended meaning is direct, and in this respect it represents the closest degree of *kināyah* (Durmuş, 2002, p. 35). Although some scholars have regarded *ta' rīd* as an independent mode of expression, the majority have classified it among the subtypes of *kināyah* (‘Abrî, 2005, p. 26). Al-Zamakhsharî states that whereas *kināyah* indicates meaning through what necessarily follows from the wording, *ta' rīd* consists in intending a meaning that is not explicitly contained in the expression itself (Sami, 2017, p. 151). An example of this style is the statement of the Prophet Abraham, قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا, “No! It was this, the largest of them, that did it” (al-Anbiyā’, 21/63). Although the statement appears outwardly as a report, it contains an indirect *ta' rīd* exposing the inconsistency of the idolaters’ beliefs (Öztürk, 2013, p. 124).

Talwīh: Lexically, *talwīh* means “to signal to someone at a distance” (Güneş, 2010, p. 1082). Technically, Muṣṭafā al-Marāghī (d. 1371/1952) defines it as “a type of *kināyah* in which the intended meaning is reached from a remote implication through multiple intermediaries” (Merāḡî, 1414, p. 305). One of the best-known examples of *talwīh* in the classical literature is the expression كَثِيرُ الرَّمَادِ (“abundant in ashes”), occurring in a verse by the poet al-Khansā’ (d. 24/645) about her brother Ṣakhr b. ‘Amr. Although the expression appears on the surface to be a simple description, it establishes a multi-stage chain of indication: from the abundance of ashes to the extensive burning of firewood, from there to the abundance of food and guests, and finally to the attribute of generosity. For this reason, it is regarded as an example of *talwīh*-type *kināyah* (Öztürk, 2013, p. 124).

Ramz: Lexically, *ramz* means to make a secret sign, to gesture with the lips or eyebrows, or to use a symbol. Technically, it refers to “the speaker’s conveying an expression symbolically in such a way that it remains concealed from some people and is understood only by those capable of grasping it. The words retain their literal meanings while indicating another meaning through a remote and hidden relationship. In short, *ramz* is a mode of expression in which something is conveyed not through itself, but through a more distant association connected with it” (Öztürk, 2013, p. 125). The expression عَرِيضُ الْقَفَا (“broad-necked/thick-necked”) is a well-known example of *ramz* (Bolelli, 2013, p. 180). In this usage, the attributes of “stupidity” or “lack of understanding” are not stated directly; instead, a mental and dispositional characteristic is indicated through the physical feature of having a broad nape. This *ramz* is based on a socially established customary association according to which thick-necked people are regarded as coarse and obstinate.

Īmā’ / Ishārah: Lexically, the term means “to indicate by means of gestures of the hand, face, or similar bodily movements” (Güneş, 2010, p. 1332). Technically, it refers to a type of *kināyah* in which there are few or no intermediaries between the literal and intended meanings and the indication is clear (Bolelli, 2013, p. 181). In this type, the recipient does not need to follow a complex chain of associations in order to grasp the intended meaning. For example, in the verse فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ, “Then Pharaoh pursued them with his soldiers, and the sea overwhelmed them completely” (Tā Hā, 20/78), the fate of Pharaoh and his army is not directly expressed through the verb “to drown”; rather, the verse states that the sea overwhelmed them. The context clearly indicates that the expression refers to drowning and destruction. Thus, the result is conveyed by means of *īmā’* without being stated explicitly (Öztürk, 2013, p. 125).

1.5.3. Types of Kināyah According to the Proximity or Remoteness of the Intended Meaning

Kināyah can be divided into two principal categories according to the semantic distance between the *maknī bih* and the *maknī 'anh*: *kināyah qarībah* (proximate allusion) and *kināyah ba'īdah* (remote allusion). This classification is based on the number of cognitive steps and the associative chain through which meaning reaches the recipient (Yener, 2018, p. 43).

Kināyah Qarībah (Proximate Allusion): This type of *kināyah* is characterized by the absence of any intermediary between the literal and the allusive meanings, allowing the intended meaning to be readily understood at first glance. One of the classical examples is the expression **نَقِي الثَّوْب** (*his garment is clean*), which is used to refer to a person who is chaste and free from sin (Menāhic Cāmi'ati'l-Medīneti'l-Ālemiyye, 1433, p. 260). In Arabic, the cleanliness of one's garment is conventionally associated with the purity and chastity of its wearer. Consequently, the intended meaning is grasped through a single cognitive step without the need for any intermediary. For this reason, the expression is classified as *kināyah qarībah*.

Kināyah Ba'īdah (Remote Allusion): In this type of *kināyah*, the transition from the *maknī bih* to the *maknī 'anh* occurs through multiple intermediaries. The associative chain is multilayered, and the intended meaning is not immediately apparent (Yener, 2018, p. 43). One of the most illustrative examples is the Arabic expression **أُولَئِكَ قَوْمٌ يَوْفُونَ نَارَهُمْ فِي الْوَادِي** (*They are a people who light their fires in the valley*). This statement alludes to their stinginess. The chain of associations proceeds as follows: lighting a fire at the bottom of a valley implies concealing the fire, which in turn suggests preventing travelers from seeing it and finding their way, ultimately indicating an unwillingness to receive and entertain guests. Because this expression conveys meaning through multiple intermediaries and a remote process of semantic transition, it is considered one of the clearest examples of *kināyah ba'īdah* (Merāḡī, 1414, p. 305).

1.6. Functions of Kināyah in Rhetorical Discourse

The functions of *kināyah* in rhetorical discourse may be summarized as follows:

1. To employ indirect expression in order to create a stronger and more profound impact on the audience.
2. To draw attention to subtle nuances of meaning that cannot be adequately conveyed through explicit (*ṣarīḥ*) expression.
3. To enrich discourse with aesthetic beauty, elegance, and rhetorical refinement.
4. To express matters that are considered inappropriate to state explicitly in a more discreet and indirect manner.
5. To communicate meanings that are intentionally concealed through indirect forms of expression.
6. To clarify the intended meaning through the explicitness of the *maknī bih*.
7. To express ideas more concisely and succinctly by alluding to particular attributes.
8. To convey praise or criticism through indirect expression.
9. To avoid explicitly mentioning the *maknī 'anh*, thereby keeping it outside the sphere of direct discourse.
10. To facilitate the comprehension of meaning.
11. To create a degree of ambiguity or a riddle-like mode of expression that requires intuition and subtle understanding (Ḥabenneke al-Maydānī, 1416, 2/145).

1.7. The Distinction Between *Kināyah* and *Majāz* and the Position of *Kināyah* Between Literal and Metaphorical Meaning

One of the most controversial aspects of *kināyah*, situated at the intersection of rhetoric and *uṣūl al-fiqh*, concerns whether it should be classified as *ḥaqīqah* (literal meaning) or *majāz* (metaphor). This distinction is not merely terminological; it is also of critical importance because it directly affects the legal implications derived from a given expression.

The first fundamental difference between the two lies in the presence of a prohibitive contextual indicator (*qarīnah māni'ah*). In *majāz*, such an indicator prevents the literal meaning from being intended, whereas *kināyah* does not require the existence of such a restriction. Consequently, even when an allusive expression points toward a figurative meaning, it does not entirely exclude the possibility of its literal interpretation (Aktaş & Samar, 2022, p. 158).

The second difference concerns the direction of semantic transition. In *kināyah*, the movement occurs from the necessary implication (*lāzim*) to the implied meaning (*malzūm*), whereas in *majāz*, the transition proceeds from the *malzūm* to the *lāzim* (Öztürk, 2013, p. 120).

Furthermore, according to the approach of al-Subkī (d. 756/1355), the classification of *kināyah* may vary depending on the context. The same expression may be interpreted as *ḥaqīqah*, *majāz*, or *kināyah* in different contexts. By contrast, *majāz* retains its metaphorical character regardless of contextual changes (Ḥabāṣe, 2017, p. 38).

Finally, while *majāz* requires a relationship of similarity (*mushābahah*) between the literal and figurative meanings, *kināyah* is not subject to such a requirement. Indeed, the intended meaning may even stand in opposition to the literal meaning. The Arabic expression *أبو البياض* (*the father of whiteness*), used to refer to Black individuals, provides a representative example of this phenomenon (Buhārī, 1308, 1/67).

Islamic scholars have adopted different positions regarding the ontological status of *kināyah*.

The View That *Kināyah* May Be Either Literal or Metaphorical Depending on Usage:

According to al-Subkī, *kināyah* is considered literal if an expression is used in the meaning for which it was originally coined while its necessary implication is intended. According to this interpretation, a person who uses the expression *كثير الرماد* (*abundant in ashes*) employs it in its literal sense while intending to convey the meaning of generosity. However, if the speaker does not intend the literal meaning and instead uses the expression exclusively for its implied meaning, *kināyah* becomes metaphorical because the expression has been employed outside its original meaning ('Abrī, 2005, p. 19).

The View That *Kināyah* Is Always Literal: Al-Kūrānī (d. 893/1488) attributed this position to the majority of rhetoricians. The same view was also adopted by 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām (d. 660/1262) in *al-Ishārah ilā al-Ījāz fī Ba'd Anwā' al-Majāz* and by Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) in *Nihāyat al-Ījāz fī Dirāyat al-I'jāz*.

The View That *Kināyah* Is Always Metaphorical: According to al-Zamakhsharī (d. 538/1144), *kināyah* is, from the perspective of the intended meaning, necessarily a form of *majāz*. In his commentary on Qur'an 2:235, he defines *kināyah* as “expressing something not through the expression originally assigned to it, but through another expression.” According to this approach, because the expression is not employed for its literal meaning but rather for an indirectly intended meaning, *kināyah* should be classified as a form of *majāz* ('Abrī, 2005, p. 20).

The Intermediate View (Neither Literal nor Metaphorical): According to al-Sakkākī, *kināyah* is neither *ḥaqīqah* nor *majāz*. It cannot be considered literal because the intended meaning is not the original meaning of the expression but only its necessary implication. Nor can it be considered metaphorical because *majāz* requires a contextual indicator that prevents the literal

meaning from being intended. In his view, *kināyah* occupies an intermediate position between *ḥaqīqah* and *majāz*. Al-Qazwīnī also supports al-Sakkākī's position on this issue (Şehri, 2008, p. 192).

According to the majority of rhetoricians, *kināyah* is superior to explicit expression (*ṣarīḥ*). This superiority stems from the semantic transition from the *malzūm* to the *lāzim*. In the verse **وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ**, "Do not turn your cheek away from people" (Luqmān, 31/18), the expression **لَا تُصَعِّرْ** derives from the image of a camel whose neck is bent because of illness and is used to depict an arrogant person turning away from others. Thus, arrogance is associated with illness, creating a powerful and concrete representation. Conveying the same semantic richness through an equally concise explicit expression would be extremely difficult (Sami, 2017, p. 154).

2. Kināyah and Its Nature in Islamic Jurisprudence

Kināyah, which has been widely used in Islamic societies, attracted the attention of jurists from an early period. They devoted considerable attention to the question of what legal consequences allusive expressions may produce. In terms of its indication of meaning, *kināyah* occupies a position between *ḥaqīqah* and *majāz* and, for this reason, has constituted a problematic area for jurists (‘Abri, 2005, p. 21). This is because a jurist must derive from an allusive expression a binding legal ruling that can be applied in practice.

The principal issue is determining whether the allusive expression is used in its literal sense or in its metaphorical sense, the latter being capable of producing legal consequences. In order to eliminate this ambiguity, jurists have taken into account not only the allusive wording itself but also the speaker's intention and the indication of the circumstances (*qarīnah*). Thus, intention and contextual indication became the two determining factors in the interpretation of *kināyah* in Islamic jurisprudence (Kurban, 2013, p. 89).

This approach has led *kināyah* to assume an effective role particularly in certain areas of jurisprudence. In the literature of *uṣūl al-fiqh*, allusive expressions are most frequently discussed in connection with divorce (*ṭalāq*), marriage (*nikāḥ*), manumission (*‘itq*), slanderous accusation (*qadhf*), acknowledgment (*iqrār*), oaths (*yamīn*), and vows (*nadhhr*) (Kurban, 2013, p. 89).

2.1. Ṣarīḥ in Islamic Jurisprudence

The lexical definition of *ṣarīḥ* was provided previously in the section on *kināyah* in rhetoric. Technically, *ṣarīḥ* is defined as “an expression that indicates the formation of a contract or the occurrence of a legal act without leaving room for any alternative interpretation” (İhvanğomo & Hasan, 2024, p. 356). Explicit expressions may be used not only in their literal sense but also metaphorically. This is because the criterion for an expression to be considered *ṣarīḥ* is not that it must necessarily be literal, but that the intended meaning be understood clearly and without ambiguity. Thus, the statement “I bought this property for such-and-such an amount” is *ṣarīḥ* because, in terms of its indication of a sale, it constitutes a legal (*shar‘ī*) literal usage. Likewise, the expression “if I eat from this tree, you are divorced” is considered *ṣarīḥ* because, although it involves a metaphorical usage, the intended meaning is clear (Kurban, 2013, p. 89).

Whether an expression is regarded as *ṣarīḥ* may also depend on customary usage. If, in a given society, the phrase “you are forbidden to me” is commonly used to effect divorce, it acquires the legal status of an explicit expression within that society. Accordingly, if a person says to his wife, “you are forbidden to me,” the divorce takes effect regardless of his intention (Nevevī, 1412, 8/125).

2.2. The Legal Effect of Ṣarīḥ

The general rule concerning *ṣarīḥ* expressions is that the legal effect is established merely by uttering the expression, without any need to investigate the speaker's intention. Unless there is a strong contextual indicator to the contrary, the meaning for which the expression was originally designated is taken as authoritative, and the apparent intention is deemed legally effective. Therefore,

in verbal legal acts performed through explicit expressions, a speaker's claim that "I did not intend this" or "I intended another meaning" is not accepted unless it is supported by clear evidence.

For example, when a man says to his wife, "I divorce you," the statement is regarded as an explicit expression of divorce and consequently gives rise to the legal effects associated with *ṭalāq* (Câsim, n.d., p. 352).

2.3. Definition of Kināyah in the Literature of Islamic Jurisprudence

In the literature of Islamic jurisprudence, *kināyah* is addressed beyond the theoretical framework of rhetoric and is examined primarily in terms of the conditions under which it produces legal effects. Al-Sarakhsī defines *kināyah* as "anything whose intended meaning remains concealed until it becomes evident through an indication and whose meaning itself is subject to uncertainty" (Kesgin, 2016, p. 272). This definition indicates that, in Islamic jurisprudence, the scope of *kināyah* includes not only expressions that retain the possibility of their literal meaning while indicating another meaning through intention and context, but also their written and gestural forms and, in certain cases, declarations expressed through actions.

2.4. The Legal Effect of Kināyah: Intention and Contextual Indication

Since allusive expressions involve uncertainty between different possible meanings, *kināyah* produces legal effect only through intention or through contextual indicators and circumstantial evidence that function in place of intention. Intention is the primary element that removes this uncertainty and determines the intended meaning (Câsim, n.d., p. 354). Within the scope of circumstantial indication, three situations may be regarded as legally determinative: a state of anger, a situation in which divorce is being discussed, and a state of consent (Kesgin, 2016, p. 279). These three circumstances play a decisive role in determining the legal consequence attached to an allusive expression in practice.

A concrete example of this may be seen when a woman asks her husband for a divorce and, immediately following this request, the husband says to her, "Observe your waiting period (اعتدي)." According to al-Sarakhsī, the existing *dalālat al-hāl* (circumstantial indication) removes the expression from the category of *kināyah* and gives it the legal effect of an explicit (*ṣarīh*) expression. Accordingly, divorce (*ṭalāq*) legally takes effect through this declaration. At this stage, even if the husband claims that he did not intend divorce, his statement is not accepted judicially (*qaḍā'an*), because the expression was uttered immediately after the wife's request for divorce; it is therefore legally treated as having been made with the intention of divorce (ʿAbri, 2005, pp. 80–81).

2.5. Approaches of the Legal Schools to Kināyah: The Balance Between Intention, Contextual Indicator, and Circumstantial Evidence

Although the legal schools generally place intention at the center of determining the legal effect of *kināyah*, they differ regarding the extent to which circumstantial evidence and contextual indicators are decisive. These differences are summarized below and will then be discussed in detail.

The Ḥanafīs (and One Reported View from the Ḥanbalīs)

According to the Ḥanafīs and one view transmitted from the Ḥanbalīs, allusive expressions produce legal consequences only in conjunction with the speaker's intention and the indication provided by the surrounding circumstances. For example, if a man says to his wife, "You are *bā'in*," it is necessary to determine whether he intended divorce by this expression or whether the existing circumstances indicate divorce. This is because the term *bā'in* lexically means "separated" and may refer either to divorce or simply to separation from the house or family. Therefore, the principal factor determining whether divorce has taken place is the husband's intention. If the statement was uttered with the intention of divorce, divorce occurs. With regard to circumstantial indication, a state

of anger, the fact that divorce is being discussed, and a state of consent are regarded as determinative in establishing the legal effect of an allusive expression (Kesgin, 2016, p. 278).

The Mālikīs: The Distinction Between Explicit and Implicit *Kināyah*

According to the Mālikīs, allusive expressions are divided into two categories: explicit and implicit. Expressions classified as explicit *kināyah* are treated like *ṣarīḥ* expressions, and intention is not required. In the case of implicit *kināyah*, however, the legal effect depends on intention, while circumstantial indication is not taken into consideration. Accordingly, if the husband does not intend divorce, no divorce occurs; if he does intend divorce, it takes effect. If one divorce is intended through an implicit allusive expression, one divorce occurs; if two or three divorces are intended, the number intended takes effect (Kesgin, 2016, p. 279).

The Shāfi'īs: Intention as a Requirement

According to the Shāfi'ī school, divorce does not take place through allusive expressions unless the husband, or a person authorized by him, intends divorce. Circumstantial indication is not regarded as legally determinative in this respect. Thus, if a husband uses an allusive expression toward his wife and subsequently states, "I did not intend divorce by this statement," his declaration is accepted and it is ruled that no divorce has occurred. In addition, divorce through allusive expressions takes effect according to the number intended. Even if a person verbally mentions "one divorce" while intending more than one, the intended number is taken into account. For example, if a man says to his wife, "You are alone," intending two or three divorces, divorce is deemed to have occurred in accordance with the number intended. According to the Shāfi'īs, divorce effected through allusive expressions is not *bā'in* but *raj'ī* divorce (Kesgin, 2016, p. 279). The issue of *waqf*, however, is treated as an exception to this rule. In matters of *waqf*, circumstantial evidence and contextual indicators are considered effective in determining the legal implication of allusive expressions. For instance, the statement "I have given this in charity on the condition that it is neither sold nor gifted" is treated as equivalent to an explicit expression with respect to *waqf*.

The Ḥanbalīs: Cases in Which Contextual Indicators Are Strong

As for the Ḥanbalīs, they maintain that *kināyah* does not require intention in three situations: a state of hostility, a state of anger, and a situation in which the wife asks a question concerning divorce. In these circumstances, even if the husband did not intend divorce, divorce takes effect because there is a contextual indicator pointing to that meaning. Ibn Qudāmah (d. 620/1223) states that this is the view preferred by al-Khiraqī (d. 334/946) and others. According to another report within the Ḥanbalī school, however, *kināyah* produces legal effect only when accompanied by intention.

The Approach of Ibn Taymiyyah and Ibn Rajab

Some jurists, such as Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and Ibn Rajab (d. 795/1393), argued that circumstantial indication plays a more decisive role in the interpretation of *kināyah*. According to them, circumstantial evidence may independently substitute for an explicit declaration of intention. Their position is succinctly expressed in the maxim: "In allusive expressions, circumstantial indication renders them explicit." Accordingly, they held that allusive expressions accompanied by clear circumstantial indications in matters such as divorce and slanderous accusation (*qadhf*) should be treated as having the legal status of *ṣarīḥ* expressions ('Abri, 2005, p. 66).

Table 1. The Balance Between Intention, Contextual Indicators, and Circumstantial Evidence in Kināyah

School / Scholar	The Role of Intention in Kināyah	Circumstantial Evidence / Contextual Indicators
Ḥanafīs and one reported view from the Ḥanbalīs	Intention constitutes the primary basis for the legal effect of allusive expressions.	Circumstantial evidence is taken into consideration. Factors such as anger, discussions concerning divorce, and consent are regarded as determinative.
Mālikīs	Intention is not required in explicit kināyah, whereas it is indispensable in implicit kināyah.	Circumstantial evidence is not taken into account in cases of implicit kināyah.
Shāfi'īs	Intention is a necessary condition in allusive expressions.	Circumstantial evidence is generally not recognized as legally effective.
Ḥanbalīs	In certain situations, intention is not required.	Hostility, anger, and situations involving a request or inquiry from the wife are regarded as strong contextual indicators.
Ibn Taymiyyah and Ibn Rajab	Intention assumes a secondary role, and circumstantial evidence may be sufficient on its own.	Circumstantial evidence is considered both strong and decisive.

2.6. Kināyah in Juristic Applications and the Related Legal Maxims

In Islamic jurisprudence, *kināyah* is most frequently encountered in the fields of personal status law and legal transactions. Within these two domains, issues such as divorce (*talāq*), marriage (*nikāh*), gifts (*hibah*), commercial transactions, slanderous accusation (*qadhf*), and *zihār* occupy a particularly prominent place. The significance of *kināyah* in jurisprudence lies primarily in its capacity to produce legal consequences. Therefore, this section presents examples of the use of *kināyah* in everyday life and evaluates the legal consequences arising from these examples. This evaluation is based on a set of legal maxims formulated by jurists regarding allusive expressions. The relevant maxims will first be presented in the form of a list, after which examples related to divorce, marriage, gifts, commercial transactions, slanderous accusation, and *zihār* will be analyzed in order to examine their legal implications and their relationship to these principles.

Fundamental Legal Maxims Related to *Kināyah* in Islamic Jurisprudence

1. An explicit (*ṣarīh*) expression produces legal consequences by itself, whereas *kināyah* requires an external element, such as intention or a contextual indicator.
2. An expression that is explicit and legally operative in one context is not regarded as *kināyah* in another context.
3. An explicit expression does not become *kināyah* through intention.
4. If the explicit meaning is impossible, the expression is interpreted as *kināyah*.
5. There is no allusion based upon another allusion (*lā kināyata fī kināyah*).
6. A written statement whose addressee is unspecified transforms an explicit expression into *kināyah*.
7. An allusive expression assumes the legal status of the matter to which it alludes.
8. Legal acts that are not independently established by the individual and require witness testimony cannot be validated through *kināyah*.

9. If an expression cannot be interpreted according to either its explicit or allusive meaning, it is considered legally ineffective.
10. The author of an allusive expression is deemed credible under oath.
11. Legal rulings that are invalidated by doubt cannot be established through *kināyah*.
12. In legal acts that fall within the exclusive authority of the individual, *kināyah* accompanied by intention has the same legal effect as an explicit expression.
13. What is invalid as an explicit expression is likewise invalid as *kināyah*.
14. No prescribed punishment (*ḥadd*) is imposed in cases of *ta'arūd*.
15. The fundamental principle in speech is explicitness.
16. The fundamental principle in speech is literal meaning (*ḥaqīqah*).

2.6.1. Kināyah and Related Legal Maxims in the Law of Divorce

If a man says to his wife, **طَلَقْتُكَ** (*I have divorced you*), and later claims, “By this statement I intended *ḡihār*,” his claim is not accepted. This is because the expression of divorce is explicit (*ṣarīḥ*) and legally operative in the context of divorce; therefore, it cannot be treated as *kināyah* in the context of *ḡihār*. The same principle applies in the reverse situation. If a man performs *ḡihār* by saying to his wife, “You are to me like the back of my mother,” and then claims, “By this statement I intended divorce,” his claim is likewise rejected. The wording of *ḡihār* is explicit in its own legal domain and therefore cannot function as *kināyah* for divorce (‘Abrī, 2005, p. 58). This juristic approach is based on the maxim: “An expression that is explicit and legally operative in one context is not regarded as *kināyah* in another context” (‘Abrī, 2005, p. 57). This example demonstrates that, in Islamic jurisprudence, when an expression produces legal effect explicitly within its own legal domain, it cannot be reassigned as *kināyah* in another legal context. Thus, explicitness is determined not merely by context but by the legal domain for which the expression has been conventionally established.

If a man says to his wife, **اعْتَدي** (*Observe your waiting period*), the statement produces a legal consequence only after the speaker’s intention is determined. If he says, “I did not intend divorce; I meant that she should count the dirhams,” and the circumstantial evidence supports his claim, his statement is accepted. If, however, he says, “I intended divorce,” divorce takes effect (‘Abrī, 2005, p. 75). This approach reflects the maxim: “An explicit expression produces legal consequences by itself, whereas *kināyah* produces legal consequences through something external to it, such as intention or a contextual indicator” (‘Abrī, 2005, p. 62). In allusive expressions, therefore, the legal consequence is determined not by the wording alone but through external factors such as intention and circumstantial evidence. This clearly shows that the basic distinction between *ṣarīḥ* and *kināyah* emerges in the conditions under which legal effect is established.

If a man ties up his wife and then says to her, **طَلَقْتُكَ** (*I have divorced you*), this expression, although normally explicit in divorce, may become allusive because of the surrounding circumstances. The speaker’s intention determines what he actually meant. If he says, “I intended divorce,” the divorce takes effect; if he says, “I intended to release her from her bonds,” no divorce occurs. This is because the verb **طَلَقَ** lexically means “to release” (Güneş, 2010, p. 729), and the circumstantial context supports that meaning. In other words, without the act of binding her, which constitutes the relevant circumstantial indication, it would not have been possible for the explicit expression to acquire an allusive meaning. This follows from the maxim: “An explicit expression does not become *kināyah* through intention alone” (‘Abrī, 2005, p. 77). The example therefore shows that an explicit expression may acquire the legal status of *kināyah* only through strong circumstantial evidence; intention by itself is insufficient to transform an explicit expression into an allusive one.

If a man says to his wife, *أنت واحدة* (*You are one*), the expression is open to more than one interpretation. He may intend merely to describe one of her qualities, such as “you are unique among your people,” “you are the only one for me,” or “you are unique among women in beauty, grace, or affection.” At the same time, however, the expression may also mean “you are one divorce.” In this case, the statement constitutes *kināyah* for divorce and produces legal effect only after the speaker’s intention is examined. If he intended divorce, divorce takes effect; if he did not, it does not. This issue is governed by the maxim: “An explicit expression produces legal consequences by itself, whereas *kināyah* produces legal consequences through something external to it, such as intention or a contextual indicator.” This example clearly demonstrates that where an expression is semantically open to several interpretations, the legal category of *kināyah* becomes operative and the legal consequence is determined not from the apparent wording alone but directly from the speaker’s intention.

If a man says to his wife, *بعتك نفسك بكذا* (*I have sold you yourself for such-and-such a price*), and she responds, *اشتريت* (*I have bought [it]*), the statement cannot be interpreted according to its explicit meaning, because a free person cannot be sold or owned. Therefore, the expression is treated as *kināyah* for *مخالعة* (*khul'*, divorce in return for consideration). The transition from the explicit meaning to the allusive meaning is governed by the maxim: “If the explicit meaning is impossible, the expression is interpreted as *kināyah*” (‘Abrî, 2005, p. 85). This approach demonstrates that when the explicit meaning of an expression is rationally or legally impossible, Islamic jurisprudence directs the wording toward an allusive meaning, thereby determining the legal consequence through a juristic maxim based on the impossibility of the literal interpretation.

If a man says to his wife, *أنت حر* (*You are free*), the statement cannot be interpreted according to its explicit meaning because it provides no legally meaningful description. The woman is already free independently of his statement, and merely informing someone of an already established fact has no legal effect. The expression is therefore interpreted according to its allusive meaning, namely divorce (‘Abrî, 2005, p. 86). This follows from the maxim: “If the explicit meaning is impossible, the expression is interpreted as *kināyah*” (‘Abrî, 2005, p. 85). It may therefore be concluded that where the explicit meaning is incapable of producing a legal effect, the wording is redirected toward its allusive meaning, and linguistic gaps arising in legal interpretation are resolved through juristic maxims.

If a person writes *زوجتي بائن* (*My wife is separated*) and intends divorce by this statement, the divorce does not take effect. As al-Shīrāzī (d. 476/1083) states in *al-Muhadhdhab*, writing is regarded as *kināyah* in *uṣūl al-fiqh*, and one *kināyah* cannot be validated through another *kināyah*. The maxim underlying this ruling is: “There is no allusion based upon another allusion” (*lā kināyata fī kināyah*) (‘Abrî, 2005, pp. 89–90). This observation indicates that, for *kināyah* to produce legal consequences in Islamic jurisprudence, its structure of indication must remain single-layered; supporting one allusive expression through another is not considered sufficient to generate legal effect.

If a man writes the word “divorce” to his wife but does not address the writing directly to her, the unspecified addressee causes the written statement to acquire the legal status of *kināyah*. If he intended divorce, divorce takes effect; if he did not intend it, no divorce occurs (‘Abrî, 2005, p. 99). The maxim that led jurists to this view is: “A written statement whose addressee is unspecified transforms an explicit expression into *kināyah*” (‘Abrî, 2005, p. 96). This case demonstrates that, despite the explicit content of the wording, ambiguity concerning the addressee may reduce it to the status of *kināyah*. It thus shows that the element of direct address constitutes one of the fundamental criteria determining the legal value of an expression in Islamic jurisprudence.

2.6.2. Kināyah and Legal Maxims in the Marriage Contract

A Woman Observing the Waiting Period (*ʿIddah*): In the marriage contract, precision in wording is essential. If a husband says to his wife, who is still observing her waiting period, *تزوجتك* (*I have married you*), the explicit meaning of the statement is legally impossible because a marriage contract with a woman who is still in her *ʿiddah* cannot be valid until the waiting period has ended. Consequently, the expression is interpreted as *kināyah* for *rajʿah* (the resumption of the marital relationship) (ʿAbrī, 2005, p. 86). The juristic maxim underlying this interpretation is: “If the explicit meaning is impossible, the expression is interpreted as *kināyah*” (ʿAbrī, 2005, p. 82). This approach demonstrates that, in legal transactions such as marriage, when the explicit meaning cannot be realized in practice, the expression is necessarily redirected toward an allusive meaning. It further reveals that, in *uṣūl al-fiqh*, the conditions of legal validity play a decisive role in determining the legal value of an expression.

Marriage Through the Language of Gift (*Hibah*): If a woman says to a man in the presence of witnesses, “I have given myself to you as a gift,” the statement is regarded as *kināyah* in the context of marriage. This is because the term *hibah* is, in its original sense, explicit in denoting the gratuitous transfer of ownership. However, when employed in the context of marriage, it assumes the legal status of a marriage contract, and the legal rules governing gifts are no longer applicable. In this case, the rules associated with marriage, including the obligation of *mahr* and other marital rights and responsibilities, become effective (ʿAbrī, 2005, p. 93).

In this issue, jurists applied the maxim: “An allusive expression assumes the legal status of the matter to which it alludes.” Here, the term *hibah* is used allusively to indicate marriage. Since one of the essential conditions of marriage—the presence of witnesses—has been fulfilled, the legal consequences associated with marriage, rather than those associated with a gift, become operative (ʿAbrī, 2005, p. 92). This example demonstrates that an expression used as *kināyah* produces the legal consequences of the contract to which it alludes. In Islamic jurisprudence, the determining factor is therefore not the original meaning of the expression itself, but rather the legal context in which it is employed and the fulfillment of the complementary legal conditions.

The Requirement of Witnesses: If a man says to a woman in the presence of witnesses, “I have made you lawful for myself,” the precise intention behind the statement cannot be determined, and the expression consequently assumes the character of *kināyah*. According to the consensus of jurists, contracts such as marriage cannot be concluded through allusive expressions. One of the essential conditions of marriage is the presence of witnesses; however, it is impossible for witnesses to ascertain the speaker's internal intention. The legal basis for the invalidity of such contracts is the maxim: “Legal acts that are not independently established by the individual and require witness testimony cannot be validated through *kināyah*” (ʿAbrī, 2005, p. 107). This observation demonstrates that clarity of expression is indispensable in legal transactions that depend on witness testimony. Since the speaker's intention in allusive expressions is known only to the speaker, such expressions are considered unsuitable for establishing contracts because they do not allow for objective verification.

2.6.3. Kināyah and Legal Maxims in Manumission (*ʿItq*)

If a man says to his male slave, “Observe the waiting period” or “Purify your womb,” while intending manumission (*ʿitq*), the slave is not emancipated. This is because expressions such as “observe the waiting period” and “purify the womb” are not linguistically applicable to a male slave (ʿAbrī, 2005, p. 88).

In this case, the statement cannot be interpreted either according to its explicit (*ṣarīḥ*) meaning or as *kināyah*. Whenever it is impossible to act upon an expression according to either of

these interpretive categories, the following maxim is applied: “If an expression cannot be interpreted according to either its explicit or its allusive meaning, it is legally ineffective” (‘Abrî, 2005, p. 86).

This evaluation demonstrates that, when an expression cannot be assigned either an explicit or an allusive meaning, it entirely loses its capacity to produce legal consequences. In *uṣūl al-fiqh*, the establishment of a legal ruling therefore depends upon the expression remaining within a recognizable semantic framework.

2.6.4. Kināyah and Legal Maxims in Qadhf (Criminal Law)

If a person says to another, “O wicked one, O sinner, O vile person,” or says to a woman, “You like being alone,” such expressions are regarded as allusive statements related to *qadhf*. If the speaker intends by these words to accuse the person of fornication, the prescribed punishment (*ḥadd*) is imposed. However, if the speaker denies under oath that the statement was intended as an accusation of fornication, his denial is accepted as truthful. In issuing this ruling, jurists relied on the maxim: “The person who employs *kināyah* is deemed credible by his oath” (‘Abrî, 2005, p. 74). This approach demonstrates that, in areas such as *qadhf*, which entail severe criminal consequences, allusive expressions acquire legal effect only when accompanied by a clear intention; otherwise, doubt is removed through an oath and the punishment is not imposed.

If a person makes an accusation of fornication against a woman through an allusive expression such as “So-and-so does not repel a hand that reaches out to her,” the legal schools differ as to whether the speaker should be subjected to the prescribed punishment for *qadhf* (‘Abrî, 2005, p. 113).

The Ḥanafīs and Ḥanbalīs maintain that the prescribed punishment is not established in cases of *qadhf* expressed through *kināyah*. Their reasoning is that “this constitutes doubt, and doubt entails possibility and uncertainty.” In support of this view, they cite the Prophetic report, “Ward off the prescribed punishments in cases of doubt” (Beyhakī, 1424, 8/57, no. 15922). An explicit expression (*ṣarīḥ*) fully conveys the intended meaning, whereas *kināyah* is deficient in this respect because it does not express the intended meaning with the same degree of certainty. Since this deficiency creates doubt, the prescribed punishment cannot be imposed (‘Abrî, 2005, p. 112).

The Mālikīs and Shāfi‘īs, by contrast, hold that the prescribed punishment may be established through an allusive expression, just as it may through an explicit expression, provided that the speaker’s intention is examined. If the speaker intended an accusation of fornication, the statement constitutes *qadhf* and the prescribed punishment becomes applicable. Their argument is that, in terms of custom and usage, an allusive expression may sometimes function in place of an explicit expression, even though the wording was originally assigned to another meaning. If, however, the speaker denies having such an intention, the prescribed punishment is not imposed (‘Abrî, 2005, p. 113). This is because, without intention, *kināyah* cannot attain the status of an explicit expression, and the punishment is excluded in accordance with the maxim: “Legal rulings that are invalidated by doubt cannot be established through *kināyah*” (‘Abrî, 2005, p. 109). This disagreement demonstrates that the legal force of allusive expressions in criminal law is measured differently by the legal schools: one approach gives priority to the principle of doubt, whereas the other makes the speaker’s intention the decisive criterion.

Jurists also disagreed over whether a person who indirectly accuses another of fornication through *ta’rīd*, by saying, for example, “I do not commit fornication,” should be subjected to the prescribed punishment (Nesefî, 1316, 1/247).

According to the majority of jurists, it is not permissible to impose the prescribed punishment for an accusation of fornication expressed through *ta’rīd*. They cite as evidence the verse: “There is no blame upon you for indirectly expressing your desire to marry women who are observing the waiting period after the death of their husbands, or for concealing such an intention within

yourselves... But do not resolve upon the marriage contract until the prescribed waiting period has expired” (al-Baqarah, 2/235). Al-Shāfi‘ī (d. 204/820) states: “God permitted *ta’rīd* in a matter in which the contract itself is prohibited. This indicates that *ta’rīd* is the opposite of explicit expression.” Since an explicit statement is clear whereas *kināyah* is susceptible to uncertainty, a prescribed punishment cannot be imposed on the basis of an ambiguous expression. The maxim underlying the majority view is therefore: “There is no *ḥadd* in *ta’rīd*” (Mâverdi, 1414, 13/261).

The Mālikīs, however, accept that the prescribed punishment may also be imposed for *qadhf* expressed through *ta’rīd*. They support this position with an incident reported from the period of ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (d. 23/644). According to the report, a man said to another, “My mother and father do not commit fornication.” When the matter was brought before ‘Umar, he consulted the Companions of the Prophet. They stated, “We do not see in his statement anything that requires the prescribed punishment; he has merely praised his mother and father.” Nevertheless, ‘Umar treated the statement as an indirect accusation of fornication through *ta’rīd* and imposed the prescribed punishment (Kurtubî, 1418, 2/641). On the basis of this practice, the Mālikīs argued that *ta’rīd* may produce legal consequences, particularly when hostility exists between the parties and the expression, according to customary usage, clearly evokes the meaning of *qadhf*. This disagreement shows that *ta’rīd*, as a more indirect mode of expression than *kināyah*, is generally regarded as having limited capacity to produce criminal liability: while the majority prioritize the principles of doubt and uncertainty, the Mālikīs regard context and hostility between the parties as decisive factors.

2.6.5. Kināyah in the Law of Transactions (Mu‘āmalāt)

If a person says to another, “I have given this car to you as a gift,” the listener will ordinarily understand the statement according to the explicit meaning of the word *hibah*; that is, the speaker intends to transfer ownership of the car without compensation. If the speaker later demands payment and claims, “I intended this to mean that I was selling the car,” his statement is not taken into consideration. This ruling is based on the maxim, “The fundamental principle in speech is explicitness.” Accordingly, the explicit meaning is given precedence over an allusive interpretation. This example clearly demonstrates that, whenever the explicit meaning of an expression is both possible and legally valid, an allusive interpretation is disregarded. In Islamic jurisprudence, priority is therefore given to preserving the clear and established meaning of an expression.

If a person says to another, “I have lent you this book for one week,” and later demands payment, claiming, “I intended it as a lease agreement,” his claim is not accepted. According to the maxim, “The fundamental principle in speech is literal meaning,” the legal effect generated by the explicit meaning of the loan agreement is preferred (Haydar, n.d., 1/21). This approach demonstrates that the legal consequences arising from the established and explicit meaning of an expression take precedence over a subsequently asserted allusive interpretation. Legal certainty in Islamic jurisprudence is therefore maintained by giving priority to the apparent meaning of the wording.

If a person says to another, “I have given you this book as a gift for ten dinars,” the statement constitutes *kināyah* for a sale transaction. In its original sense, *hibah* is an explicit expression denoting the gratuitous transfer of ownership. However, the mention of compensation in the sentence transforms the explicit meaning of *hibah* into the allusive meaning of a sale (‘Abrî, 2005, p. 81). In other words, the reference to payment causes the term *hibah* to function as *kināyah* for a commercial transaction. If compensation had not been mentioned and the speaker had merely claimed that he intended a sale, his statement would not have been accepted. This follows from the maxim, “An explicit expression does not become *kināyah* through intention alone.” This example clearly demonstrates that an explicit expression may be redirected toward an allusive meaning only through a linguistic or contextual indicator. Intention by itself is insufficient to transform an explicit meaning into *kināyah*.

If a creditor says to a debtor, “I have given you my claim against you as a gift,” the expression constitutes *kināyah* for the remission of debt (*ibrāʾ*), and the remission takes effect without requiring the debtor's consent. In this context, the allusive expression *hibah* acquires the legal status of an explicit expression. In unilateral legal acts such as *ibrāʾ*, allusive expressions produce legal consequences when accompanied by the speaker's intention (Kalyûbî & Bürelsî, 1417, 3/493). The juristic basis for this ruling is the maxim, “In legal acts that fall within the exclusive authority of the individual, *kināyah* accompanied by intention has the same legal effect as an explicit expression.” This example demonstrates that, in unilateral legal transactions, allusive expressions may acquire the legal force of explicit expressions when supported by intention. Consequently, the legal outcome depends not on the will of the other party but on the nature of the legal act itself.

2.6.6. Kināyah and Legal Maxims in Zihār

If a woman says to her husband, “You are like my father,” this expression may be regarded as one of the allusive forms of *zihār* with respect to the husband, because it can indicate either *zihār* or a comparison with the father in terms of respect, status, or affection. However, when such a statement is uttered by the wife, *zihār* does not take effect. This is because even if she were to use the explicit formula, “You are to me like the back of my father,” the statement would not produce the legal effect of *zihār* (Serahsî, 1431, 6/74–76).

An expression that is legally ineffective in its explicit form cannot become legally effective merely by being interpreted as *kināyah*. The reason is that an explicit expression is stronger than an allusive one. Therefore, if a legal ruling cannot be established through the stronger form, namely *ṣarīh*, it cannot be established through the weaker form, namely *kināyah*. This approach is based on the maxim: “What is invalid as an explicit expression is likewise invalid as *kināyah*.”

This example clearly demonstrates that when an expression does not produce legal effect in its explicit form, it cannot generate legal consequences through an allusive interpretation either. In *uṣūl al-fiqh*, a legal ruling cannot be established through the semantically weaker category of *kināyah* unless there is first a valid basis for it in explicit expression.

3. Comparison of the Conception of Kināyah in Rhetoric and Uṣūl al-Fiqh

Although *kināyah* is a concept shared by rhetoric, jurisprudence, and *uṣūl al-fiqh*, it has acquired different functions in accordance with the objectives and methodologies of these disciplines. While rhetoric examines *kināyah* as a mode of expression that enhances the semantic and stylistic value of discourse, jurisprudence and *uṣūl al-fiqh* focus on its capacity to express legal intention and generate legal consequences. Consequently, the same linguistic structure is regarded in rhetoric as a means of expression and semantic indication, whereas in jurisprudence it becomes a form of declaration whose legal implications are determined through intention, contextual indicators, custom, and context.

3.1. Divergence in Terms of Scope and Means of Expression

The first point of divergence between the two disciplines concerns the scope of *kināyah*. Scholars of rhetoric primarily examine *kināyah* within the framework of the relationship between wording and meaning, whereas jurists extend the concept to include not only verbal expressions but also writing, gestures, and certain actions as indirect means of expressing legal intention. As a result, *kināyah* is studied in rhetoric principally as a form of verbal indication, while in jurisprudence it assumes a broader function as a means of expressing legal intent (Kesgin, 2016, p. 273). This difference demonstrates that rhetoric focuses on how meaning is expressed, whereas jurisprudence is concerned with the means through which intention produces legal consequences.

3.2. Divergence in Terms of Classification Criteria

In the conventional classification employed in rhetorical literature, expressions are categorized as *ḥaqīqah*, *majāz*, and *kināyah* according to their semantic characteristics. In jurisprudence and *uṣūl al-fiqh*, however, classification is based primarily on the degree of legal clarity conveyed by an expression, resulting in the distinction between *ṣarīḥ* and non-*ṣarīḥ* expressions. Within this framework, the decisive criterion is not merely the semantic nature of the expression but rather the extent to which it clearly indicates a particular legal act and whether the establishment of a legal ruling requires intention or contextual indicators (Aktaş & Samar, 2022, p. 154). Thus, rhetorical classification aims to explain semantic relationships, whereas juristic classification seeks to determine the degree of legal binding force carried by an expression.

3.3. Determining Meaning and the Function of Intention

One of the fundamental differences between the two disciplines emerges in the identification of allusive meaning and in determining the consequences arising from that meaning. In rhetoric, the allusive meaning is derived through a cognitive transition from the literal meaning of an expression to its necessary implication. This transition depends not only on textual context (*siyāq* and *sibāq*) but also on customary associations and the rational or cultural relationship between the *maknī bih* and the *maknī 'anh*. Moreover, preserving the possibility of the literal meaning is regarded as a characteristic that expands the semantic scope of *kināyah* and enhances its expressive power.

In jurisprudence, however, the legal effect of an allusive expression depends primarily on the speaker's intention or on strong contextual indicators derived from the circumstances. Jurists therefore evaluate allusive expressions by considering the nature of the legal act, the wording employed, customary practice, the circumstances of the parties, and other contextual factors. The legal schools also differ in the importance they assign to intention and circumstantial evidence. According to the Ḥanafīs, divorce through allusive expressions depends either on intention or on circumstantial indication. The Mālikīs divide allusive expressions into explicit and implicit categories, treating explicit *kināyah* as equivalent to *ṣarīḥ* expressions and therefore not requiring intention, while making the legal effect of implicit *kināyah* dependent upon intention. According to the Shāfi'īs, divorce cannot occur through allusive expressions unless the husband, or a person authorized by him, possesses the intention to divorce (Kesgin, 2016, pp. 278–279). Some Ḥanbalī scholars, however, maintain that *kināyah* may produce legal consequences without requiring intention in cases involving litigation, anger, or situations in which the wife raises the issue of divorce ('Abrī, 2005, p. 66).

Accordingly, the contextual and customary elements that facilitate the construction of meaning in rhetoric assume a different function in jurisprudence, namely the identification of legal intention and the determination of binding legal consequences (Şehrī, 2008, p. 192).

3.4. The Simultaneous Intention of Literal and Metaphorical Meanings

Rhetoric and *uṣūl al-fiqh* approach the simultaneous intention of literal and metaphorical meanings differently.

When the definition of *kināyah* in rhetoric is examined, it becomes clear that the literal meaning is not completely excluded; however, the principal intention is directed toward the allusive meaning implied by the expression (Saīdī, 1438, 1/538). In *uṣūl al-fiqh*, by contrast, this issue has been discussed within the broader debate concerning the simultaneous combination of literal and metaphorical meanings. Three principal approaches emerged among the legal schools.

Those Who Reject the Simultaneous Intention of Literal and Metaphorical Meanings

Ḥanafī legal theorists and some Shāfi'ī scholars did not consider it possible for a single expression, within one instance of usage, to operate simultaneously through two distinct modes of indication so

as to convey both its literal and metaphorical meanings (Kahveci, 2011, p. 39). The Ḥanafīs explained this by analogy with the impossibility of the same property being, in a single instance of use, both one's own property and an item borrowed from another person (Ayran, 2017, p. 91).

Those Who Accept the Simultaneous Intention of Literal and Metaphorical Meanings

Imām al-Shāfi'ī, the Mālikīs, and the Ḥanbalīs regarded it as both permissible and possible to intend both meanings in the same usage, provided that the two meanings are not mutually contradictory and that no obstacle prevents their combination. According to these scholars, a person may internally intend two compatible meanings through a single expression, and such a usage is neither rationally nor legally impossible (Kesgin, 2016, p. 270).

Al-Ghazālī's Conditional Approach

According to Abū Ḥāmid al-Ghazālī, although the simultaneous intention of literal and metaphorical meanings is rationally possible, it is not linguistically possible in singular expressions. It is, however, linguistically possible in dual and plural forms (Gazzālī, 1993, pp. 240–241). Thus, while the coexistence of meanings is treated in rhetoric as a semantic possibility, in Islamic jurisprudence it is additionally evaluated in terms of linguistic usage and the conditions under which legal consequences may arise.

3.5. Divergence in Terms of Rhetorical Value and the Strength of Legal Indication

In rhetoric, *kināyah* is considered more eloquent than explicit expression in contexts where the rhetorical situation requires it, because it leads the recipient to the intended meaning through an indication or necessary implication rather than conveying it directly. The recipient's discovery of the meaning through a cognitive process enhances the impact and persuasive force of the expression. Nevertheless, the superiority of *kināyah* is not absolute; it is limited by the communicative purpose and the requirements of the rhetorical context (Menāhic Cāmi'ati'l-Medīneti'l-Ālemiyye, 1433, p. 291).

In jurisprudence, by contrast, an explicit expression (*ṣarīḥ*) is regarded as stronger than *kināyah* because of the clarity with which it indicates the relevant legal consequence and because, as a general rule, it produces legal effect without requiring intention. The legal effectiveness of *kināyah*, however, is completed through intention or strong contextual indicators depending on the type of legal act involved. Accordingly, *kināyah* is not entirely devoid of legal effect; in areas such as divorce (*ṭalāq*), manumission (*ʿitq*), oaths, and vows, it may produce legal consequences when the necessary conditions are fulfilled. In areas such as marriage and prescribed punishments (*ḥudūd*), however, its effect may be evaluated more restrictively. This difference demonstrates that rhetoric prioritizes expressive impact, whereas jurisprudence gives priority to clarity of indication and legal certainty (Sami, 2017, pp. 154–155).

3.6. Divergence in Terms of the Conceptual Position of *Kināyah*

The dominant approach in rhetorical literature distinguishes *kināyah* from *majāz* on the basis that the possibility of the literal meaning remains intact and therefore grants it an independent status within the system of semantic indication (İhvanğomo & Hasan, 2024, p. 357).

In jurisprudence, however, whether *kināyah* should be classified as *ḥaqīqah*, *majāz*, or an independent category between the two remains disputed (Kesgin, 2016, pp. 272–273). This disagreement arises not only from the practical needs of legal application but also from theoretical assumptions concerning linguistic convention (*waḍʿ*), usage, and the relationship between literal and metaphorical meaning. Accordingly, while rhetoric defines *kināyah* primarily in terms of its semantic structure, jurisprudence also considers the effects of that structure on legal intention and legal rulings (Aktaş & Samar, 2022, p. 158).

3.7. Divergence in Terms of Interpretive Possibilities and Legal Restriction

Rhetoric seeks to explain the various layers of indication generated by *kināyah* and the forms of cognitive transition through which meaning is reached. Classifications such as *ta' rīd*, *talwīh*, *ramz*, and *īmā'* demonstrate the degree of clarity in the relationship between the *maknī bih* and the *maknī 'anh*, the number of intermediaries involved, and the process through which the recipient discovers the intended meaning. Nevertheless, interpretation in rhetoric is not unlimited; there must be an acceptable necessary, customary, or rational relationship between the allusive meaning and the wording (Durmuş, 2002, p. 35).

In jurisprudence, the possible meanings conveyed by allusive expressions are restricted through specific legal maxims in order to determine legal consequences with sufficient certainty. Principles cited in some juristic sources, such as “An explicit expression does not become *kināyah* through intention” and “There is no allusion based upon another allusion,” seek to establish the relationship between wording and legal intention on a controllable and verifiable basis. Accordingly, where it is impossible to interpret an expression according to its literal meaning, the allusive meaning may be considered insofar as the context and conditions of usage permit. If, however, the expression is suitable neither for its literal meaning nor for the relevant allusive meaning, no legal consequence is attached to it (‘Abrî, 2005, pp. 85–90). Within this framework, the multiplicity of semantic layers constitutes a source of expressive power in rhetoric, whereas in jurisprudence it is controlled through methodological principles in order to prevent legal uncertainty.

Below, a comparative overview of the conception of *kināyah* in the disciplines of rhetoric and *uṣūl al-fiqh*, with particular reference to its scope, the clarity of meaning, the relationship between *ṣarīh* and *kināyah*, and their hierarchical status, is presented in tabular form.

Table 2. Comparison of the Conception of *Kināyah* in Rhetoric and *Uṣūl al-Fiqh*

Dimension of Comparison	Rhetoric (<i>Balāgha</i>)	Fiqh / <i>Uṣūl al-Fiqh</i>
Divergence in Terms of Scope and Means of Expression	<i>Kināyah</i> is primarily examined within the framework of the relationship between wording and meaning and is studied as a form of verbal indication.	<i>Kināyah</i> is not restricted to verbal expression; writing, gestures, and certain actions are also considered forms of the indirect expression of legal intention.
Divergence in Terms of Classification Criteria	Expressions are commonly classified according to their semantic characteristics as <i>ḥaqīqah</i> , <i>majāz</i> , and <i>kināyah</i> .	Classification is based on the clarity of legal indication, with the distinction between <i>ṣarīh</i> and non- <i>ṣarīh</i> expressions taking precedence.
Determining Meaning and the Function of Intention	The allusive meaning is determined through a cognitive transition from the literal meaning of an expression to its necessary implication. Context (<i>siyāq</i> and <i>sibāq</i>), customary associations, and rational or cultural relationships play an important role.	The legal consequences of an allusive expression generally depend on factors such as intention, contextual indicators, circumstantial evidence, custom, and the nature of the legal act. The importance assigned to these factors varies among the legal schools.
The Simultaneous Intention of Literal and Metaphorical Meanings	In <i>kināyah</i> , the literal meaning is not entirely excluded; however, the primary intention is directed toward the allusive meaning. Preserving the possibility of the literal meaning is regarded as a rhetorical feature.	Whether literal and metaphorical meanings may be intended simultaneously within the same usage remains a matter of disagreement. While Ḥanafī legal theorists and some Shāfi'ī scholars reject this possibility, Imām al-Shāfi'ī, the Mālikīs, and the Ḥanbalīs consider it permissible. Al-Ghazālī regarded it as rationally possible but linguistically impossible in singular expressions.
Divergence in Terms of	<i>Kināyah</i> is considered more eloquent than explicit expression when	Explicit expressions are considered stronger than <i>kināyah</i> because they clearly indicate

Rhetorical Value and the Strength of Legal Indication	required by the rhetorical context. Indirect expression enhances both the intellectual engagement of the audience and the persuasive force of the statement.	legal consequences and generally produce legal effects without requiring intention.
Divergence in Terms of the Conceptual Status of <i>Kināyah</i>	According to the dominant view, <i>kināyah</i> is distinguished from <i>majāz</i> because the possibility of the literal meaning remains intact, and it is therefore regarded as an independent mode of indication.	Whether <i>kināyah</i> should be classified as <i>ḥaqīqah</i> , <i>majāz</i> , or an independent intermediate category remains a matter of debate. This disagreement arises from methodological assumptions concerning linguistic convention, usage, and semantic indication.
Divergence in Terms of Interpretive Possibilities and Legal Restriction	Through classifications such as <i>ta'rīd</i> , <i>talwīh</i> , <i>ramz</i> , and <i>īmā'</i> , different degrees of clarity and modes of cognitive transition are identified. Nevertheless, an acceptable necessary, customary, or rational relationship between the expression and its allusive meaning is still required.	Possible interpretations are restricted through intention, contextual indicators, and legal maxims in order to ensure the correct identification of legal intention and to prevent uncertainty in legal rulings.

Conclusion

This study has comparatively examined the concept of *kināyah* within the disciplines of rhetoric and *uṣūl al-fiqh* and has demonstrated that the same linguistic structure acquires different functions within these two fields. In rhetoric, *kināyah* is understood as a mode of expression that enriches discourse by adding aesthetic value, semantic depth, and expressive power without completely excluding the possibility of the literal meaning. From this perspective, it functions as a rhetorical device that stimulates the audience's intellectual engagement and is often regarded as more effective than explicit expression.

In *uṣūl al-fiqh*, however, *kināyah* is viewed as a domain of semantic ambiguity that complicates the determination of legal consequences. For this reason, jurists have relied on intention, contextual indicators, circumstantial evidence, and customary practice in determining the legal effects of allusive expressions. Particularly in areas such as divorce, marriage, *qadhf*, oaths, and similar legal matters, a number of legal maxims concerning *kināyah* have been developed in order to ensure legal certainty.

The fundamental difference between the two disciplines stems from their distinct objectives. Whereas rhetoric emphasizes the beauty of expression and the richness of meaning, *uṣūl al-fiqh* seeks to identify legal intention accurately and to ensure the reliable application of legal rulings. Consequently, *kināyah* functions in rhetoric as a rhetorical and expressive device, whereas in *uṣūl al-fiqh* it becomes a form of legal declaration whose boundaries are defined by intention and contextual indicators.

Ultimately, *kināyah* should be understood not merely as a literary device but also as a multilayered semantic structure capable of generating legal consequences. By examining the concept simultaneously within both disciplines, this study contributes to a more systematic understanding of the conceptual relationship between rhetoric and *uṣūl al-fiqh*.



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

Belâgat ve Uşûl-i Fıkıhta Kināye Tasavvuru

Giriş

Kināye, bir maksadın hakikî anlam ihtimalini bütünüyle dışlamaksızın örtülü ve dolaylı bir biçimde ifade edilmesine imkân tanıyan güçlü bir anlatım türüdür. Bu özellik, ifadeye anlamsal bir derinlik kazandırarak Kur’ân-ı Kerîm, klasik şiir ve edebî eserlerin yanı sıra günlük dilde de yaygın şekilde yer bulmasını sağlamıştır. Bir anlatımın kināye olarak değerlendirilmesi, toplumların örf ve âdetleri ile dönemsel dil kullanımlarına ve toplumsal kabullere sıkı sıkıya bağlıdır (Durmuş, 2002, s. 34).

Kavramın akademik literatürdeki izleri, erken dönem Arap dili âlimi Sîbeveyhi’nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eseriyle başlamış; (Sîbeveyhi, 1408, s. 2/170) terimleşme süreci ise Kudâme b. Ca’fer’in (ö. 337/948 [?]) “irdâf” tanımı (Kudâme b. Ca’fer, 1302, ss. 57-58) ve İbn Fâris’in (ö. 395/1004) müstakil değerlendirmeleriyle (İbn Fâris, 1418, ss. 200-201) devam etmiştir. Belâgat sahasında kināyenin teorik temelini sistemli biçimde kuran Cürcânî (ö. 471/1078–1079), kavramın türlerini açıklamış ve istiare ile olan farklarını belirlemiştir (Cürcânî, 1413, ss. 66-70). Bu yaklaşımı geliştiren Sekkâkî (ö. 626/1229), tasnifi genişleterek konuyu olgunlaştırmış; (Sekkâkî, 1407, ss. 402-432) Kazvîni (ö. 739/1338) ise murad-delâlet ilişkisini sistematik bir yapıya kavuşturmuştur (Saîdî, 1438, s. 3/539). Modern dönemde ise Ali Bulut (Bulut, 2017, ss. 267-276) ve Nusrettin Bolelli (Bolelli, 2013, ss. 171-188) klasik geleneği özetlerken; Cumali Baylu Kur’ân meallerindeki tercüme hatalarına, (Baylu, 2023, ss. 1126-1146) Ahmet Gezek tanım ve tasnif farklılıklarına, (Gezek, 2023, ss. 433-457) Ahmet Turan Özdemir ise mahrem konularla ilgili âyetlerdeki kinâyeli üslubun pedagojik ve yorum bilimsel boyutuna odaklanmıştır (Özdemir, 2024, ss. 105-124). Bu çalışma, kināyenin hakikî anlam ihtimalini tamamen dışlamayan dolaylı anlatım niteliği ve fikhî istinbâtta işlevi bakımından bizim makalemizle kesişmekte; ancak estetik boyut ile hukukî kesinlik arasındaki metodolojik gerilimi ve disiplinlerarası farklılaşmayı merkeze alması bakımından ayrılmaktadır.

Kināye, belâgatte sözü güzelleştiren ve anlama derinlik katan bir edebî sanat olarak görülse de usûl-i fıkıhta hükümlerin istinbâtını doğrudan etkileyen bir delâlet problemi olarak ele alınmıştır. Özellikle ahvâl-i şahsiyye ve muâmelât alanlarındaki kapalı ifadeler, maksadın açık olmaması sebebiyle fakihleri niyet ve hâl karînelerine başvurmaya zorlamıştır. Bu bağlamda Debûsî (ö. 430/1039) niyet ve kasdın belirleyiciliğini, (Debûsî, 1421, ss. 122-125) Serahsî (ö. 483/1090) bağlam ve örfün önemini, (Serahsî, 1431, s. 1/190) Pezdevî (ö. 482/1089) ise hüküm doğurma sürecindeki ihtiyatı vurgulamıştır (Buhârî, 1308, s. 2/203). İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) niyet ve hâl ayrımını netleştirirken, (İbnü’l-Hümâm, 1389, s. 4/61) Teftâzânî (ö. 792/1390) sarîh ile kināye arasındaki farkı muradın lafızdaki açıklığı esasına bağlamıştır (Teftâzânî, 1377, s. 1/135). Güncel çalışmalarda kināye, belâgat ve fıkıh usulü bakımından farklı yönleriyle ele alınmıştır. Süleyman el-‘Abrî, *Kavâ’idü’l-kināye ‘inde’l-uşûliyyîn ve taṭbîkâtühâ’l-fıkhiyye* adlı yüksek lisans tezinde kavramı dil, belâgat ve fıkıh usulü açısından inceleyerek kullanım şartlarını, hükümlerini ve fikhî uygulamalarını ele almıştır (‘Abrî, 2005). Mustafa Öztürk, *Kur’an Dilinde Kināye ve Ta’rîz* adlı makalesinde kināyenin belâgattaki türleri ile kullanım amaçlarına yoğunlaşmıştır (Öztürk, 2013, ss. 115-140). Ferhat Koca ise DİA’daki *Kināye* maddesinde kavramın fıkıh usulündeki anlamını, sarîh ve kapalı lafızlarla ilişkisini, hakikat-mecaz bakımından konumunu ve niyet ile karînenin hukukî hükme etkisini incelemiştir (Koca, 2002). Hafsa Kesgin de

Belâgat İlmindeki Mecâz-Kinâye Kavramlarının Fikhî Hükümlere Etkisi adlı çalışmasında kinâyenin belâgattaki tanımı ile fikhî hükümlere etkisini ele almış; ancak çalışmanın temel amacı, belâgat ile fikhî usulündeki kinâye anlayışlarını sistematik biçimde karşılaştırmak değildir (Kesgin, 2016, ss. 257-283). Bu çalışmalar, kinâyeyi her iki disiplin açısından ayrı ayrı ele almıştır; ancak iki yaklaşımı sistematik biçimde karşılaştıran müstakil bir çalışmaya, tespit edilebildiği kadarıyla, ulaşamamıştır.

Bu çalışma, kinâyenin belâgatteki anlatım işlevi ile usûl-i fıkıhtaki hukukî sonuçları arasındaki ilişkiyi mukayeseli olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın temel sorusu, kinâye kavramının belâgat ve usûl-i fikhî literatürlerinde hangi teorik çerçeveler içerisinde ele alındığı ve iki disiplinin kavrama yüklediği anlamların hangi noktalarda benzeşip ayrıştığıdır. Bu doğrultuda kinâyenin, edebî bir anlatım aracı olmasının yanı sıra hukukî sonuç doğuran bir delâlet biçimi olarak nasıl değerlendirildiği ortaya koymaktadır.

Bu araştırmada nitel araştırma deseni benimsenmiş, veriler ise tematik içerik analiz yöntemiyle çözümlenmiştir. Analiz sürecinde kinâye kavramına ilişkin tanım, kullanım alanı ve hükme delâlet boyutları esas alınmış; belâgat ve usûl-i fikhî literatüründe ortaya çıkan ortak ve farklı temalar doğrultusunda kavramsal bir sınıflandırma yapılmıştır. Bu çerçevede her bir eser belirlenen kategoriler doğrultusunda kodlanmış ve karşılaştırmalı analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir.

Araştırmanın veri seti kitap, tez, makale ve konferans bildirilerinden oluşan seksenden fazla kaynağı kapsamaktadır. Çalışmada “klasik dönem”, Hicrî III–VIII. yüzyıllar arasıyla sınırlandırılmış; kaynak seçiminde ise kinâye kavramını doğrudan teorik düzeyde ele alan ve ilgili disiplin içerisinde temsil gücü yüksek eserler esas alınmıştır. Bu kapsamda belâgat literatüründe Cürânî’nin *Delâ’ilü’l-İcâz*’ı (thk. Maḥmūd Muḥammed Şâkir Ebû Fahr, Dârü’l-Medenî, 3. bs., 1992), Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-’Ulûm* (thk. Naîm Zarzûr, Dârü’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 2. bs., 1987) ve Kazvî’nin *el-İzâh* eserinin şerhi olan *Buğyetü’l-İdâh li-Telhîşî’l-Miftâh fi’l-’Ulûmî’l-Belâğa’sı* (Mektebetü’l-Âdâb, 1. bs., 2017) temel kaynaklar olarak kullanılmıştır. Usûl-i fıkıhta ise Debûsî’nin *Takvîmü’l-Edille fi’l-Uşûl’ü*, (Thk. Halîl Muhyiddin el-Meys, Dârü’l-Kütübî’l-’İlmiyye 1. Baskı 2001) Serahsî’nin *Usûlî’s-Serahsî*’si (Thk. Ebû’l-Vefâ el-Efğânî, Lecnetü İhyâ’i’l-Ma’ârifî’n-Nu’mâniyye, 1. Baskı 2010) ve Pezdevî’nin *Uşûlî’l-Pezdevî*’sinin şerhi olan Abdülazîz Buhârî’nin *Keşfü’l-Esrâr fi Şerhi Uşûlî’l-Pezdevî*’si (Şirket-i Sahâfet-i Osmâniyye, 1. Baskı 1890) temel usûl eserleri olarak analize dâhil edilmiştir. Ayrıca Gazzâlî’nin *el-Müstasfâ*’sı (Thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi Dârü’l-Kütübî’l-’İlmiyye 1. 1993) ve İbn Kayyim’in *eş-Şavâ’iku’l-münezzele ‘ale’l-Cehmiyye ve’l-Mu’aṭṭıla* eserinin muhtasarı olan İbnu’l-Mevşilî’nin *Muhtaşaru’s-Şavâ’iki’l-Mursele ‘ale’l-Cehmiyye ve’l-Mu’aṭṭıla* eseri (Thk. Seyyid İbrahîm, Dârü’l-hadîs, 1. Baskı 2001) (İbnu’l-Mevşilî, 1422, ss. 285-323 Belâgat ve usûl literatüründe kinâyenin hakikat mi yoksa mecâz mı olduğu tartışılırken, İbn Kayyim bu tartışmanın temelini oluşturan hakikat-mecâz ayrımını kökten reddetmiş, söz konusu ayrımı “tâğût” olarak nitelendirerek birçok yönden eleştiriye tâbi tutmuştur. Ona göre nasların bu tür edebî tasnifler aracılığıyla zahir anlamlarından uzaklaştırılması, selef döneminde bilinmeyen yapay bir yaklaşım olup hem itikadî hem de hukukî güvenliği zedelemektedir. Bununla birlikte eserine “Cehmiyye ve Muattıla Fırkalarına Gönderilen Yıldırımlar” anlamına gelen eş-Şavâ’iku’l-mürsele adını vermesi, mecâzî çağrışım taşıyan bir ifade kullanması bakımından dikkat çekici bir paradoks ortaya koymaktadır.) ilgili tartışmalarda destekleyici literatür olarak değerlendirilmiştir.

1. Belâgat İlminde Kinâye ve Mahiyeti

1.1. Kinâyenin Kavramsal Çerçevesi

Bir dilde kullanılan kelime, kendi anlamı, kendi dışındaki bir anlam veya her ikisi için kullanılır; bunlar sırasıyla hakikat, mecâz ve kinâyedir (Habâşe, 2017, s. 38). Kinâye, lafzın zahirî anlamını tamamen dışlamaksızın, asıl maksada dolaylı bir yoldan işaret etmesi bakımından bu üçlü tasnif içinde kendine özgü bir konuma sahiptir. Belâgatte kinâye, lafız ile kastedilen anlam arasındaki ilişkinin doğrudan değil, örtük ve çağrışıma dayalı biçimde kurulmasıyla ortaya çıkar. Bu sebeple kinâye, yalnızca bir anlatım tekniği değil; aynı zamanda anlamın muhatabın zihninde tedricî olarak inşa edilmesini sağlayan bir ifade stratejisidir. Nitekim Arap dil ve belâgat âlimleri, Arapların şiir ve nesirlerinde kinâyenin yoğun biçimde kullanıldığını tespit etmiş; bu anlatım tarzının sözün tesirini

artıran başlıca unsurlardan biri olduğunu vurgulamışlardır (Câsim, t.y., s. 354). Kinâyeli ifadelerin oluşumunda dilin sosyal ve kültürel bağlamı belirleyici bir rol oynar. Mecâz ve kinâye kalıpları, toplumun örf, âdet ve ortak tecrübeleri doğrultusunda şekillenmiş; insan, eşya ve tabiatla ilgili yaygın durum ve tasavvurlar üzerinden anlam kazanmıştır. Bu sayede soyut kavramlar, kinâye aracılığıyla somut, canlı ve zihinde canlandırılabilir bir tasvir hâline getirilmiştir (Durmuş, 2002, s. 34).

1.2. Belâgat İminde Sarîh

Kinâyenin belâgatteki konumunu daha iyi anlayabilmek için, onun karşısında yer alan sarîh kavramına kısaca temas etmek gerekir. Lügatte: **صَرِيح** kökünden gelen sarîh kelimesi saf, açık ve berrak anlamında bir sıfat-ı müşebbehedir. Bu sarîh bir lafızdır” denildiğinde, kinâyenin zıddı olan ve anlamı açık olup başka bir ihtimale yer bırakmayan lafız kastedilmiş olur (Sami, 2017, s. 149). Sarîh ıstılahta ister hakikat ister mecâz anlamında kullanılsın, kendisiyle kastedilen mânânın işitildiği anda açıkça anlaşıldığı ve dinleyicide tereddüt bırakmayan lafızlar için kullanılan bir terimdir (Dinçoğlu, 2013, s. 280).

1.3. Kinâyenin Tanımı: Lugavî Çerçevden Teknik Terime

Kinâye kavramı, klasik kaynaklarda hem lugavî hem de ıstılâhî boyutlarıyla ele alınmış; zamanla belâgat teorisi içinde teknik bir terim hâline gelmiştir. Bu sebeple kinâyenin mahiyetini doğru şekilde ortaya koyabilmek için, öncelikle lugavî anlamına, ardından klasik ve modern ıstılâhî tanımlarına temas etmek gerekir.

Lügatte kinâye, bir şeyi doğrudan ifade etmeksizin, ona delâlet eden başka bir lafızla anlatmayı ifade eder. Nitekim *Lisânü'l-'Arab*’da kinâye, “bir şeyi söyleyip onunla başka bir şeyi kastetmek” şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda konuşan, maksadını doğrudan dile getirmek yerine, o maksada işaret eden örtülü bir ifadeyi tercih eder. Cinsel ilişki yerine **الرفث** (*er-rafas*), tuvalet yerine **الغائط** (*el-ğā'it*) kelimelerinin kullanılması, Arap dilinde bu tür örtülü anlatıma verilen klasik örneklerdendir (İbn Manzûr, 1414, s. 4/233).

Kinâye ıstılahta belâgat âlimleri tarafından daha sistematik biçimde ele alınmıştır. Cürçânî, kinâyeyi; “konuşanın bir anlamı ispat etmek istemesi, ancak bunu o anlam için vaz‘ edilmiş lafızla değil; onun ardılı ve gereği olan başka bir anlamla ifade ederek ona işaret etmesi ve bu anlamı delil kılmasıdır” (Cürçânî, 1413, s. 66) şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımda kinâye, doğrudan anlamdan ziyade, o anlamı zorunlu olarak çağrıştıran bir delil üzerinden inşa edilen bir anlatım biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kazvîni ise kinâyeyi, “asıl anlamı muhtemel olmakla birlikte lâzım mânası murâd edilen lafız” (Saîdî, 1438, s. 1/538) diye tarif etmiştir. Bu tarif, kinâyede hakikî anlamın tamamen dışlanmadığını; ancak esas maksadın, lafzın gerektirdiği dolaylı anlamda yoğunlaştığını göstermektedir. Bu çerçevede beyan âlimlerine göre kinâye yalnızca lafızla gerçekleşir; fiil, yazı, işaret veya başka ifade vasıtaları kinâye kapsamında değerlendirilmez.

Modern dilbilim çalışmalarında ise kinâye, daha çok semantik açıdan ele alınmış ve mecâzdan ayırt edici yönü vurgulanmıştır. Modern dilbilim çalışmalarında kinâye, “gerçek mânâyı düşünmeye engel olacak bir karînenin bulunmaması şartıyla, bir sözün gerçek mânasına da gelebilecek şekilde onun dışında bir anlamda kullanılması” (Kesgin, 2016, s. 265) olarak tanımlanmışlardır. Bu yaklaşım, kinâyede karînenin yokluğunu temel ölçüt kabul ederek, kavramın mecâzdan ayrıldığı noktayı özellikle öne çıkarmaktadır.

1.4. Kinâyenin Yapısal Unsurları: Mekkî Bih, Mekkî Anh ve Alâka

Tanımlar birlikte değerlendirildiğinde, kinâyenin üç temel unsurdan oluştuğu anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki **المكنى به** (*meknî bih*) olup, asıl maksadı örtmek için kullanılan lafız olup asıl maksada ulaştıran aracı konumundadır. İkincisi **المكنى عنه** (*meknî anh*) tır; bu, kinâyede doğrudan söylenmeyen fakat esas kastedilen anlamı ifade eder (Bulut, 2017, s. 268). Üçüncüsü ise meknî

bih ile meknî anı arasındaki bağlantı kuran alâkadır (‘Abrî, 2005, s. 12). Bu alâka çoğunlukla lâzım–melzûm ilişkisi, örf ve âdete dayalı çağrışım ya da aklî ilişki şeklinde kurulur. Bazı kaynaklarda alâka kinâyenin müstakil bir unsuru olarak zikredilmese de (Bulut, 2017, s. 268) anlamın intikali açısından belirleyici bir işlev üstlendiği açıktır.

Kur’ân’daki *وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ* “O gün zâlim ellerini ısıtır...” (Kur’ân-ı Kerim Meâli, 2009, s. el-Furkân 25/27) (el-Furkân, 25/27) ifadesi kinâyenin unsurlarını açık biçimde göstermektedir. Âyette geçen *يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ* ifadesi meknî bih, bununla kastedilen derin pişmanlık hâli ise meknî anıdır. Bu iki anlam arasındaki ilişki, Arap örfünde el ısırmanın pişmanlık ve çaresizlik hâllerini yansıtan yerleşik bir davranış biçimi olarak kabul edilmesi sebebiyle örfî alâka kapsamında değerlendirilir. Bu bağlamda “el ısırma” fiili (meknî bih), doğrudan pişmanlık anlamını ifade etmeyip, Arap dil kullanımında bu duygu durumuna eşlik eden yaygın bir davranış olması dolayısıyla pişmanlık anlamına (meknî anı) delâlet etmektedir. (‘Abrî, 2005, s. 12).

1.5. Kinâyenin Tasnifleri

Kinâye, belâgatte tanımının yanı sıra çeşitli tasnifleriyle de ele alınmıştır. Buna göre örtülü anlatılan unsur bakımından sıfat, mevsûf ve nisbet; maksut anlama intikal vasıtalarına göre ta’rîz, telvîh, remz ve îmâ/işâret; anlamın zihne yakınlığı açısından ise karîbe ve baîde şeklinde sınıflandırılmıştır (Bulut, 2017, ss. 268-276). Bu tasnifler, kinâyenin yalnızca terminolojik bir ayırım değil, kavramın mahiyetini farklı yönlerden açıklayan tamamlayıcı boyutlar sunduğunu göstermektedir.

1.5.1. Anlamsal Odak ve İletim Stratejisine Göre Kinâye Türleri

Kinâye, anlamın inşa edildiği odak noktası ve bu anlama ulaşmak için zihnin kat ettiği mesafe bakımından çok katmanlı bir yapı arz eder. Belâgat âlimlerinin yaptığı tasnifler, aslında anlamın muhataba aktarılmasındaki stratejik çeşitliliği göstermektedir. Kinâyenin hedeflediği anlam (meknî anı), bazen bir sıfat, bazen bir zat, bazen de bir nisbet olabilir.

Sıfattan Kinâye: Bu türde maksat, doğrudan zâtı değil, ona ait “pişmanlık, cömertlik” gibi bir sıfatı vurgulamaktır. Mecnî bih olan lafız, meknî anı olan bu sıfata intikali sağlar. Nitekim *فَأَصْبَحَ يَقْلِبُ كَفَيْهِ* “Sabah olunca, bağı uğruna yaptığı masraflardan ötürü ellerini ovuşturmaya başladı” (el-Kehf, 18/42) âyetinde meknî bih, lafzen zikredilen *يَقْلِبُ كَفَيْهِ* fiili; meknî anı ise bu davranıştan zorunlu olarak anlaşılan “pişmanlık” sıfatıdır. Böylece sıfat açıkça zikredilmeyip, ona götüren davranışın lâzımıyla sezdirilmiştir (Menâhic Câmi’ati’l-Medîneti’l-‘Âlemîyye, 1433, s. 258).

Mevsûftan (Zât) Kinâye: Bu türde bir varlığa ait sıfat zikredilir; ancak bu sıfat aracılığıyla varlığın kendisi kastedilir. *وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ* “Biz onu, tahta levhalar ve çiviler sahibi üzerinde taşıdık.” (el-Kamer, 54/13) âyetinde meknî bih, lafzen zikredilen *ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ* niteleyici ifadesidir; meknî anı ise bu nitelendirmenin lâzımından anlaşılan “gemi” mevsûfudur. Böylece zâtın adı açıkça zikredilmeksizin, ona ait bir vasıf üzerinden zâta intikal sağlanmış ve mevsûftan kinâye gerçekleşmiştir. Bu kullanım, nesneyi sıradanlaştırmaktan çıkarıp ona edebi bir vasıf yüklemektedir.

Nisbetten Kinâye: Bu türde zât doğrudan zikredilmez; ona ait bir unsur (beden uzvu, elbise, mekân veya eşya) lafzen anılarak zâta işaret edilir. Zikredilen unsur maksat olmayıp, ona nispeti aracılığıyla murat edilen kişiye intikal sağlanır (Bulut, 2017, s. 271). Nitekim *نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ* “Eşleriniz sizin için bir ekinliktir...” (el-Bakara, 2/223) âyetinde meknî bih, lafzen zikredilen *حَرْثٌ* tasviridir; meknî anı ise bu tasvirin lâzımından anlaşılan “üreme ve neslin devamı” anlamıdır. Böylece biyolojik fonksiyon doğrudan zikredilmeksizin, ona nispet edilen bir tasvir üzerinden ifade edilmiş ve nisbetten kinâye gerçekleşmiştir.

1.5.2. Maksut Anlama İntikal Vasıtalarına Göre Kināye Çeşitleri

Kināyenin bir başka tasnifi, anlamın muhataba hangi derecede, hangi yolla ve kaç vasıta üzerinden sezdirildiğinden hareketle yapılır. Vasıta dolaylı ise ta'rîz, vasıta birden fazlaysa telvîh, vasıta yok veya az ve alâka güçlülükle anlaşılırsa remz, vasıta yok veya az ve alâka açıksa îmâ/işâret diye isimlendirilir (Durmuş, 2002, s. 35). Kināyenin estetik gücü, anlamın ne kadar gizlendiği veya açığa çıkarıldığı ile doğru orantılıdır. Bu aşamada ilgili terimlerin anlamsal çerçevesi ele alınacaktır.

Ta'rîz: Lügatte: عَرَض kökünden türeyen kavram, “sözün başka bir yöne kaydırılması” anlamına gelir (Öztürk, 2013, s. 123). İstilahta: maksadın doğrudan ifade edilmeksizin sezdirildiği yakın kināye türüdür (Durmuş, 2002, s. 35). Bu türde söz, zahirde belirli bir muhataba yönelmiş görünse de asıl maksat dolaylı biçimde başka bir kişi veya duruma yöneltilir (Öztürk, 2013, s. 123). Nitekim Türkçedeki “kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla” yapısı, Ali Bulut’un da belirttiği üzere, ta'rîzin bu dolaylı yönlendirme özelliğini yansıtır (Bulut, 2015, s. 456). Ta'rîzde anlam intikali doğrudandır ve bu yönüyle kināyenin en yakın derecesini oluşturur (Durmuş, 2002, s. 35). Bazı âlimler ta'rîzi bağımsız bir üslup saymışsa da cumhur onu kināyenin alt türleri arasında değerlendirmiştir ('Abrî, 2005, s. 26). Zemahşerî, kināyenin lafzın lâzımıyla anlamı göstermesine karşılık ta'rîzin lafızda geçmeyen bir anlamı kastetmek olduğunu belirtir (Sami, 2017, s. 151). Bu üsluba örnek olarak Hz. İbrâhim'in قَال بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا “Hayır! Bu işi şu büyükleri yapmıştır” (Enbiyâ, 21/63) sözü verilebilir; ifade, zahirde bir haber görünümünde olmakla birlikte putperestlerin inanç tutarsızlığını ortaya koyan dolaylı bir ta'rîz içerir (Öztürk, 2013, s. 124).

Telvîh: Lügatte: uzaktakine işaret etmek anlamına gelir (Güneş, 2010, s. 1082). İstilahta: Mustafa el-Merâğî (ö. 1371/1952), “anlamın uzak bir ihtimalden hareketle ve çoklu vasıtalarla maksada ulaştığı kināye türü” olarak tanımlar (Merâğî, 1414, s. 305). Klasik literatürde telvîhin en bilinen örneklerinden biri, şair Hansâ'nın (ö. 24/645) kardeşi Şakhr b. 'Amr için söylediği beyitte geçen كَثِير الرَّمَاد (kölü bol) ifadesidir. Bu ifade zahirde basit bir tasvir gibi görünse de külün çokluğundan odunun çok yakıldığına, oradan yemeğin ve misafirin çokluğuna, nihayetinde ise cömertlik vasfına ulaşan çok basamaklı bir delâlet zinciri kurduğu için telvîhî bir kināye örneği kabul edilir (Öztürk, 2013, s. 124).

Remz: Remz lügatte: gizlice işaret etmek, dudak veya kaşla işaret vermek, sembol kullanmak anlamlarına gelir. İstilahta: “mütakellimin bir sözü bazı kimselerden gizleyerek yalnızca anlayacak olanlara sembolik bir işaretle iletmesi demektir. Kullanılan kelimeler, kendi hakiki anlamlarını düşürmeden; fakat uzak ve gizli bir alâka üzerinden başka bir mânaya delâlet eder. Kısaca remz, “bir şeyi kendisiyle değil, ona bağlı daha uzak bir çağrışım üzerinden anlatma” biçimidir (Öztürk, 2013, s. 125). Mesela عَرِضُ الْكُفَا (kalın kafalı) remze güzel bir örnektir (Bolelli, 2013, s. 180). Bu kullanımda “ahmak” veya “anlayışsız” nitelemesi doğrudan ifade edilmemekte; fiziksel bir özellik olan ense genişliği üzerinden zihinsel ve karakteristik bir duruma gönderimde bulunmaktadır. Söz konusu remiz, ensesi kalın kimselerin kaba ve inatçı olduğuna dair toplumda yerleşmiş örfî kabule dayanmaktadır.

Îmâ / İşâret: Lügatte: el, yüz gibi mimiklerle işaret etmek anlamına gelir (Güneş, 2010, s. 1332). İstilahta: uzak ve yakın mânâlar arasındaki vasıtaların az veya hiç bulunmadığı, delâletin açık olduğu kināye türüdür (Bolelli, 2013, s. 181). Bu türde muhatabın maksada ulaşması için karmaşık bir çağrışım zinciri gerekmez. Nitekim فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ “Firavun askerleriyle birlikte onların peşine düştü de deniz onları kuşattı.” (et-Tâhâ, 20/78) âyetinde Firavun ve ordusunun akıbeti “boğulmak” fiiliyle doğrudan ifade edilmemiştir; bunun yerine denizin onları kuşattığı belirtilmiştir. Bağlam, bu ifadenin boğulma ve helâk anlamına işaret ettiğini açıkça gösterir. Böylece sonuç doğrudan zikredilmeksizin îmâ yoluyla sezdirilmiştir (Öztürk, 2013, s. 125).

1.5.3. Maksut Anlamın Zihne Yakın ve Uzaklığına Göre Kinâye Türleri

Kinâye, meknî bih ile meknî anh arasındaki delâlet mesafesi bakımından iki temel kategoriye ayrılır: Kinâye-i karîbe (yakın kinâye) ve kinâye-i bâide (uzak kinâye). Bu tasnif, anlamın muhatabın zihnine kaç adımda ve hangi çağrışım zinciriyle ulaştığını esas alır (Yener, 2018, s. 43).

Kinâye-i Karîbe: Asıl anlam ile kinâyeli anlam arasında herhangi bir vasıta bulunmayan ve kinâyeli anlamın ilk bakışta kolayca anlaşılabilirdiği kinâye türüdür. نَفْيِ الثَّوْبِ (elbisesi temiz) ifadesinin iffetli ve günahlardan uzak kişi anlamında kullanılması bu türün klasik örneklerindendir (Menâhic Câmi'ati'l-Medîneti'l-Âlemiyye, 1433, s. 260). Zira “elbisenin temiz olması” Arap dilinde sahibinin temizliği ve iffetiyle doğrudan ilişkilendirilen yerleşik bir kullanımdır; anlam, herhangi bir ara vasıtaya ihtiyaç duyulmaksızın tek zihinsel adımda kavranır. Bu nedenle söz konusu ifade kinâye-i karîbe kapsamında değerlendirilir.

Kinâye-i Bâide: Bu kinâyede anlam, meknî bih'ten meknî anh'a birden çok vasıta üzerinden intikal eder. Çağrışım zinciri çok katmanlıdır; anlam yakın değildir (Yener, 2018, s. 43). Arapların şu sözü buna en güzel örneklerden birini oluşturur. أولئك قوم يوقدون نارهم في الوادي “Onlar, ateşlerini vadide yakan bir topluluktur.” Bu beyit, onların cimriliklerine kinâyedir. Çağrışım zinciri şu şekildedir: vadinin dibinde ateş yakmak ateşi gizlemek, misafirlerin ateşi görüp yollarını bulmalarını istememek, misafir ağırlamaktan kaçınmak anlamındadır. Söz konusu ibare, çok vasıtalı ve uzak intikalli olduğundan kinâye-i bâide türüne en güzel örneklerden birisidir (Merâğî, 1414, s. 305).

1.6. Kinâyenin Kullanım Gerekçeleri

Kinâyenin belâgat söylemindeki kullanım amaçları şu şekilde sıralanabilir:

1. Muhatap üzerinde daha güçlü ve derin bir etki bırakmak amacıyla dolaylı anlatımı tercih etmek.
2. Sarîh lafzın yeterince ifade edemediği anlam inceliklerine dikkat çekmek.
3. Söze estetik güzellik, zarafet ve belâgî incelik kazandırmak.
4. Edep bakımından açıkça söylenmesi uygun görülmeyen hususları örtülü biçimde ifade etmek.
5. Gizlenmesi tercih edilen anlamları dolaylı yollarla aktarmak.
6. Mecnî bihteki açıklık vasıtasıyla kastedilen anlamı daha belirgin hâle getirmek.
7. Bazı niteliklere işaret ederek sözü daha veciz ve kısa biçimde ifade etmek.
8. Dolaylı anlatım yoluyla övgü veya yergide bulunmak.
9. Mecnî anhin adını açık biçimde zikretmeyerek onu dolaşımdan uzak tutmak.
10. Anlamın kavranmasını kolaylaştırmak.
11. Sezgi ve ince kavrayış gerektiren kapalılık yahut bilmece tarzı bir anlatım oluşturmak (Hâbenneke el-Meydânî, 1416, s. 2/145).

1.7. Kinâye–Mecâz Farkı ve Kinâyenin Hakikat ve Mecâz Arasındaki Konumu

Kinâyenin belâgat ve usûl-i fıkıh arasındaki sınırdaki duran en tartışmalı yönü, onun “hakikat” mı yoksa “mecâz” mı olduğu meselesidir. Bu ayrım yalnızca terminolojik olmayıp lafzın doğuracağı hükmü belirlemesi bakımından da hayâtîdir. İki tür arasındaki temel farklardan ilki, mecazda hakikî anlamın irade edilmesini engelleyen bir karîne-i mâni'a bulunurken, kinâyede böyle bir karînenin bulunmamasıdır. Bu sebeple kinâyeli lafız, mecâzî anlama yönelse bile hakikî anlam ihtimalini tamamen dışlamaz (Aktaş & Samar, 2022, s. 158). İkinci fark anlam geçiş yönüdür. Kinâyede lâzımdan melzûma doğru bir intikal söz konusu iken, mecâzda melzûmdan lâzıma geçilir (Öztürk, 2013, s. 120). Ayrıca Sübkî'nin (ö. 756/1355) yaklaşımı dikkate alındığında, kinâyenin bağlama göre hüküm değiştirebildiği; aynı lafzın farklı bağlamlarda hakikat, mecâz veya kinâye olarak

değerlendirilebildiği görülür. Buna karşılık mecâz, bağlam değişse dahi mecâz olma niteliğini sürdürür (Habâşe, 2017, s. 38). Son olarak mecâzda hakikî ve mecâzî anlam arasında bir uygunluk (*müşâbehet*) ilişkisi aranırken, kinâyede böyle bir zorunluluk bulunmaz; hatta lafız ile kastedilen anlam arasında zıtlık dahi söz konusu olabilir. Arapların zencilere **أبو البيضاء** (beyazın babası) ifadesini kullanmaları buna güzel bir örnektir (Buhârî, 1308, s. 1/67).

İslam âlimleri kinâyenin ontolojik statüsü konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Kullanıma Bağlı Hakikat–Mecâz Olması Görüşü: Sübkî’ye göre; eğer lafız, ilk olarak kendisi için konulduğu anlamda kullanılır ve onun lâzımı kastedilirse kinâye hakikattir. Bu görüşe göre “Külü bol” ifadesini kullanan bir kişi bunu hakiki anlamda kullanmış ancak bu ifadeyle cömertliği kastetmiş olur. Eğer hakiki anlam için kullanmayıp lâzimî mâna için kullanırsa bu durumda kinâye mecâz olur. Çünkü lafız kendi anlamı dışında kullanılmıştır (‘Abrî, 2005, s. 19).

Mutlak Hakikat Görüşü: Kûrânî (ö. 893/1488) bu görüşü, belâgat âlimlerinin çoğunluğuna nispet etmiştir. Aynı görüşe İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262) *el-İşâre ile’l-icâz fî ba’zî envâ’i’l-mecâz* adlı eserinde, Râzî (ö. 606/1210) ise “*Nihâyetü’l-icâz fî dirâyeti’l-i’câz*”’da yer vermiştir.

Mutlak Mecâz Görüşü: Zemahşerî’ye (ö. 538/1144) göre kinâye, murat edilen anlam açısından mutlak surette mecâzdır. Zemahşerî Bakara 2/235 âyetini açıklarken kinâyeyi, “bir şeyin kendi için vaz’edilmiş lafızla değil, başka bir lafızla ifade edilmesi” şeklinde tanımlar. Bu yaklaşımda lafız hakikî anlamı için değil, dolaylı olarak kastedilen anlam için kullanıldığından kinâye mecâz kapsamında değerlendirilir (‘Abrî, 2005, s. 20).

Ara Form (Ne Hakikat Ne Mecâz) Görüşü: Sekkâkî’ye göre; kinâye ne hakikat ne de mecâzdır. Ona göre kinâye hakikat değildir; çünkü lafızla onun kendi anlamı değil, sadece lâzımı kastedilmiştir. Mecâz da değildir; çünkü mecâzın, lafzın kendi anlamının kastedilmesini engelleyen bir karîneye ihtiyaç duyduğu açıktır. Onun kanaatine göre kinâye hakikat ile mecâz arasında bir vasıta konumundadır. Kazvî’de bu konuda Sekkâkî’yi desteklemektedir (Şehrî, 2008, s. 192).

Kinâye, belâgat bilginlerinin çoğuna göre sarîhten daha üstündür. Bunun sebebi, kinâyede anlamın melzûmdan lâzıma doğru intikal etmesidir. *“ولا تصعر خدك للناس”* *“İnsanlardan yüzünü çevirme”* (el-Lokman, 31/18) âyetinde *لا تصعر* ifadesi, hastalanan devenin boynunun bükülmesi anlamından hareketle kibirli kimsenin insanlardan yüz çevirmesini tasvir eder. Böylece kibir, hastalıkla ilişkilendirilerek güçlü ve somut bir anlatım sağlanır. Bu anlam yoğunluğunun aynı kısalıkta sarîh ifadeyle verilmesi oldukça güçtür (Sami, 2017, s. 154).

2. Fıkıh İlminde Kinâye ve Mahiyeti

İslam toplumlarında yaygın olarak kullanılan kinâye, erken dönemlerden itibaren fıkıhçıların dikkatini çekmiştir. Kinâyeli ifadelerin nasıl bir hukukî sonuç doğuracağı meselesi üzerinde yoğun biçimde durmuşlardır. Mânaya delâleti bakımından hakikat ile mecâz arasında yer alan kinâye, bu yönüyle hukukçular için problemli bir alan oluşturmuştur (‘Abrî, 2005, s. 21). Zira fakih, kinâyî bir ifadeden pratik hayatta uygulanabilir ve bağlayıcı bir hüküm çıkarmak zorundadır. Asıl mesele, kinâyeli lafzın hakikî mi yoksa mecâzî (hukukî sonuç doğuran) anlamda mı kullanıldığının tespit edilmesidir. Bu belirsizliği gidermek amacıyla fakihler, kinâyî lafzın yanı sıra konuşanın niyetini ve hâlin delâletini (karîne) esas almışlardır. Böylece niyet ve hâlin delâleti, fıkıhta kinâyenin anlaşılmasında belirleyici iki unsur hâline gelmiştir (Kurban, 2013, s. 89). Bu yaklaşım, kinâyenin özellikle bazı fikhî alanlarda etkin rol üstlenmesine yol açmıştır. Uşûl-i fıkıh literatüründe kinâyeli lafızların en çok talâk, nikâh, itâk, kazf, ikrar, yemin ve nezir konularını etkilediği görülmüştür (Kurban, 2013, s. 89).

2.1. Fıkıhta İlminde Sarîh

Sarîhin lügatteki tarifi “belâgatte kinâye” bölümünde verilmişti. Sarîh ıstılahta: “başka bir ihtimale yer bırakmaksızın akdin kurulmasına veya hukukî tasarrufun gerçekleşmesine delâlet eden lafızdır” (İhvanğomo & Hasan, 2024, s. 356). Sarîh ifadeler yalnızca hakikî anlamda değil, mecâzî anlamda da kullanılabilir. Zira sarîh olmanın ölçütü, lafzın mutlaka hakikat olması değil; muradın açık ve tereddütsüz biçimde anlaşılmasıdır. Nitekim “bu malı şu kadar miktara satın aldım” sözü, alışverişe delâleti bakımından şer‘î hakikat olup sarîhtir. Benzer şekilde “şu ağaçtan yersem boşsun” ifadesi, mecâzî bir kullanım içerse de muradın açık olması sebebiyle sarîh kabul edilir (Kurban, 2013, s. 89). Bir lafzın sarîh sayılması örfe de bağlıdır. Bir toplumda “sen bana haramsın” sözü boşanma için yaygın biçimde kullanılıyorsa, bu ifade artık o toplum bakımından sarîh hükmündedir. Eğer kişi eşine, “sen bana haramsın” derse niyetine bakılmaksızın boşanma gerçekleşir (Nevevî, 1412, s. 8/125).

2.2. Sarîhin Hükümü

Sarîh lafızlarda temel kural, konuşanın niyetine başvurulmaksızın lafzın mücerret telaffuzu ile hükmün sabit olmasıdır. Aksi yönde güçlü bir karîne bulunmadıkça, lafzın vaz‘olunduğu anlam esas alınır ve zahir irade geçerli kabul edilir. Bu sebeple sarîh lafızla yapılan sözlü tasarruflarda, söyleyen kimsenin “bunu kastetmedim” veya “başka bir anlamı kastettim” şeklindeki iddiasına, bunu destekleyen açık bir delil bulunmadıkça itibar edilmez. Örneğin bir kimsenin eşine “seni boşadım” demesi, boşama için sarîh kabul edilmekte ve talâka ilişkin hükümlerin oluşmasına sebebiyet vermektedir (Câsim, t.y., s. 352).

2.3. Fıkıh Literatüründe Kinâyenin Tarifi

Fıkıh literatüründe kinâye, belâgatteki teorik çerçeveyi aşarak "hüküm doğurma şartları" açısından ele alınır. Serahsî, kinâyeyi "bir delil vasıtasıyla ortaya çıkıncaya kadar kendisinden murat edilen maksat gizli olan ve kendi anlamında tereddüt bulunan her şey" şeklinde tarif eder (Kesgin, 2016, s. 272). Bu tarif, fıkıhta kinâye kapsamına; hakikî anlama ihtimali saklı kalmakla birlikte niyet ve bağlam yoluyla başka bir mânaya delâlet eden lafızların yanı sıra, bunların yazı ve işaret yoluyla ifade edilen biçimlerinin ve bazı durumlarda fiilî beyanların da dâhil edilebileceğini göstermektedir.

2.4. Kinâyenin Fikhî Hükümü: Niyet ve Hâlin Delâleti

Kinâyeli ifadeler anlamlar arasında tereddüt barındırdığından, kinâye ancak niyetle veya niyetin yerine geçen karîne ve hâlin delâletiyle sabit olur. Niyet, söz konusu tereddüdü gideren ve kastedilen anlamı tayin eden asli unsurdur (Câsim, t.y., s. 354). Hâlin delâleti kapsamında ise, hükmü belirleyici nitelikte kabul edilen üç durumdan söz edilebilir. Bunlar; öfke hâli, boşanma konusunun konuşuluyor olması hâli ve rıza hâlidir (Kesgin, 2016, s. 279). Bu üç hâl, kinâyeli lafzın hangi hukukî sonuca bağlanacağı konusunda uygulamada belirleyici bir rol oynar. Bu durumun somut örneği, bir kadının eşinden boşanma talep etmesi ve bu talebin hemen ardından kocanın karısına ‘İddet bekle (اعتدي)’ şeklinde hitap etmesi meselesinde görülmektedir. Serahsî’ye göre burada mevcut olan delâletü’l-hâl (durumun gerektirdiği karine), söz konusu lafzı kinâî olmaktan çıkarıp sarîh lafız hükmüne dönüştürmektedir. Dolayısıyla bu beyanla birlikte talak (boşanma) hukuken vaki olur. Bu aşamada koca, boşanma niyeti taşımadığını iddia etse bile, lafız kadının talak talebinin hemen ardından sadır olduğu için kazâen (yargısal olarak) sözüne itibar edilmez ve fiil, talak niyetiyle yapılmış kabul edilir (‘Abrî, 2005, ss. 80-81).

2.5. Mezheplerin Kinâyeye Yaklaşımı: Niyet–Karîne–Hâl Dengesi

Kinâyenin hükme delâletinde mezhepler, niyeti merkeze almakla birlikte hâl delâletinin ve karînenin belirleyiciliği konusunda farklılaşır. Bu durum aşağıdaki tablo ile gösterilip daha sonra detaylı anlatılacaktır.

Hanefîler (ve Hanbelîlerden Bir Rivayet)

Hanefîler ile Hanbelîlerden nakledilen bir görüşe göre, kinâyeli ifadeler ancak konuşanın niyeti ve içinde bulunduğu hâlin delâletiyle hukukî sonuç doğurur. Nitekim bir kimsenin eşine “sen bâinsin” demesi durumunda, bu sözle boşamayı kastetmiş olup olmadığına veya mevcut şartların boşamaya işaret edip etmediğine bakılır. Çünkü “bâin” lafzı sözlükte “ayrılmak” anlamına gelmekte olup bu ayrılık, boşanma anlamına gelebileceği gibi evden yahut aileden ayrılma mânâsında da kullanılabilir. Bu sebeple söz konusu ifadeyle boşamanın gerçekleşip gerçekleşmediğini belirleyen esas unsur, kocanın niyetidir. Şayet bu söz boşama kastıyla söylenmişse boşanma meydana gelir. Hâlin delâleti açısından ise öfke hâli, boşanma meselesinin konuşuluyor olması ve rıza durumu, kinâyeli lafzın hükme delâletinde belirleyici kabul edilmektedir (Kesgin, 2016, s. 278).

Mâlikîler: Açık–Kapalı Kinâye Ayrımı

Mâlikîlere göre kinâyeli lafızlar açık ve kapalı olmak üzere iki kısma ayrılır. Açık kinâye kapsamına giren ifadeler sarîh lafız gibi değerlendirilir ve bunlarda niyet aranmaz. Kapalı kinâyede ise hükmün doğması niyete bağlı olup hâlin delâletine itibar edilmez. Bu tür sözlerde kocanın boşama kastı yoksa boşanma gerçekleşmez; boşamayı kastetmesi durumunda ise boşama meydana gelir. Kapalı kinâyeli bir ifadeyle tek boşama kastedilmişse bir, iki veya üç boşama kastedilmişse niyet edilen sayı kadar boşama vuku bulur (Kesgin, 2016, s. 279).

Şâfiîler: Niyet Şart

Şâfiî mezhebine göre, kocanın veya yetki verdiği kişinin niyeti bulunmadıkça kinâyeli lafızlarla boşama gerçekleşmez; bu hususta hâlin delâletine itibar edilmez. Buna göre koca, eşine yönelik kinâyeli bir ifade kullandıktan sonra “bu sözle boşamayı kastetmedim” derse beyanı kabul edilir ve boşamanın meydana gelmediğine hükmedilir. Ayrıca kinâyeli sözlerde boşama, niyet edilen sayı üzerinden gerçekleşir. Birden fazla boşamaya niyet edildiği hâlde söz esnasında “bir boşama” denilmiş olsa bile, esas alınan niyet edilen miktardır. Nitekim bir kimse eşine “sen teksin” deyip bununla iki veya üç boşamayı kastederse, boşama niyet ettiği sayı kadar gerçekleşmiş sayılır. Şâfiîlere göre kinâyeli ifadelerle meydana gelen boşama bâin değil, ric‘î talâk niteliğindedir (Kesgin, 2016, s. 279). Bununla birlikte vakıf meselesi bu kuralın dışında tutulmuştur. Vakıf konusunda hâlin delâleti ve karîne, kinâyeli lafızların hükme delâletinde etkili kabul edilir. Meselâ “bunu satılmamak ve hibe edilmemek üzere tasadduk ettim” şeklindeki ifade, vakıf bakımından sarîh hükmünde değerlendirilir.

Hanbelîler: Karînenin Güçlü Olduğu Hâller

Hanbelîlere gelince, onlar kinâyenin üç durumda niyete ihtiyaç duymadığını söylemişlerdir. Bunlar: düşmanlık hâli, öfke hâli ve kadının soru sorması hâlidir. Bu durumlarda kişi talâkı kastetmemiş olsa bile, maksadına delâlet eden karîne bulunduğu için talâk gerçekleşir. İbn Kudâme (ö. 620/1223) şöyle der: Bu, Hırakî (ö. 334/946) ve başkalarının tercih ettiği bir rivâyettir. Hanbelîlerden başka bir rivâyette ise kinâyenin ancak niyetle gerçekleşeceği söylenmiştir.

İbn Teymiyye ve İbn Receb Yaklaşımı

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Receb (ö. 795/1393) gibi bazı fakihler, hâl delâletinin kinâyede daha etkili olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre hâl delâleti tek başına niyet beyanı yerine geçebilir. Onların görüşünü şu kaide kısaca özetler. “Kinâyelerde hâl delâleti onları sarîh hâle getirir.” Bu sebeple, talâk, kazf gibi konularda hâl delâleti bulunan kinâyelerin sarîh hükmünde değerlendirileceğini söylemişlerdir (‘Abrî, 2005, s. 66).

Tablo 1: Kinâyede Niyet-Karîne-Hâl Dengesi

Mezhep / Âlim	Kinâyede Niyetin Rolü	Hâl Delâleti / Karîne
Hanefîler ve Hanbelîlerden bir rivayet	Kinâyeli ifadelerde hüküm doğması için niyet esastır.	Hâlin delâleti dikkate alınır. Öfke, boşanma konuşulması ve rıza gibi durumlar belirleyicidir.
Mâlikîler	Açık kinâyede niyet aranmaz; kapalı kinâyede niyet şarttır.	Kapalı kinâyede hâlin delâletine itibar edilmez.
Şâfiîler	Kinâyeli lafızlarda niyet zorunludur.	Genel olarak hâlin delâleti kabul edilmez.
Hanbelîler	Bazı durumlarda niyet aranmaz.	Düşmanlık, öfke ve kadının talep/soru hâli güçlü karîne kabul edilir.
İbn Teymiyye ve İbn Receb	Niyet ikinci plandadır; hâl delâleti yeterli olabilir.	Hâl delâleti güçlü ve belirleyicidir.

2.6. Fıkîhî Uygulamalarda Kinâye ve İlgili Kaideler

Fıkıhta kinâyenin en çok kullanıldığı alanlar ahvâl-i şahsiyye ve muâmelât alanlarıdır. Bu iki alan içerisinde ise en çok talâk, nikâh, hibe, alış-veriş, kazf ve zihâr gibi konular öne çıkmaktadır. Fıkıhta kinâyenin önemi daha çok hukukî sonuçlar doğurması açısından. Bu yüzden bu bölümde kinâyenin günlük hayattaki kullanımlarından örnekler verilip bu örneklerden çıkacak hukukî sonuçlar değerlendirilecektir. Bu değerlendirme ise fıkıhçıların koyduğu birtakım kinâyî kaidelere dayanmaktadır. Öncelikle ilgili kaideler maddeler hâlinde sıralanacak, ardından talâk, nikâh, hibe, alışveriş, kazf ve zihâr gibi başlıklar altında örnekler ele alınarak bu örneklerden doğan hukukî sonuçlar ile bunların ilgili kaidelerle ilişkisi değerlendirilecektir.

Fıkıhta Kinâye ile İlgili Temel Kaideler Şunlardır:

1. Sarîh lafız kendisiyle; kinâye ise başkasıyla (karîne/niyet) hüküm doğurur.
2. Bir konuda sarîh olup kendi alanında hüküm doğuran bir lafız, başka bir konuda kinâye olarak değerlendirilmez.
3. Sarîh niyetle kinâye olmaz.
4. Sarîh anlam mümkün değilse lafız kinâyeye hamledilir.
5. Kinâyenin kinâyesi olmaz.
6. Muhatabı belli olmayan yazı, sarîhi kinâye yapar.
7. Kinâye lafzı, hüküm bakımından kinâye olunan şeyin hükmündedir.
8. Sahibinin müstakil olmayıp şahitliğe ihtiyaç duyduğu tasarruflar kinâye ile sabit olmaz.
9. Sözün sarîh ve kinâyeli anlamına hamli mümkün değilse söz hükümsüzdür.
10. Kinâye sahibi yeminiyle doğrulanır.
11. Şüphayle düşen hükümler, kinâyeye sabit olmaz.
12. Sahibinin müstakil olduğu tasarruflarda kinâyesi niyetle sarîh gibidir.
13. Sarîh olarak geçerli olmayan, kinâye olarak da geçerli olmaz.
14. Ta'rizde had yoktur.
15. Kelâmda aslolan sarîh olmasıdır.
16. Kelamda aslolan hakikat olmasıdır.

2.6.1. Talāk Hukukunda Kināye ve Kaideler

Bir kişi karısına: **طَلَّقَكَ** (seni boşadım) deyip daha sonra “ben bu sözümle zihârı kastetmiştim” derse, onun bu sözü kabul edilmez. Çünkü talāk lafzı sarîh olup boşama konusunda geçerlidir; bu nedenle zihârda kināye sayılmaz. Aynı şekilde aksi de böyledir; bir adam karısına zihâr yapar, “sen bana anamın sırtı gibisin” der sonra “bununla talâkı kastettim” derse, onun bu sözü de kabul edilmez. Çünkü zihâr lafzı zihârda sarîh olarak kullanılır, bu yüzden talâkta kināye sayılmaz (‘Abrî, 2005, s. 58). Bu fikhî yaklaşımın sebebi fıkıhçıların belirlemiş olduğu “bir konuda sarîh olup kendi alanında hüküm doğuran bir lafız, başka bir konuda kināye olarak değerlendirilmez.” Kaidesidir (‘Abrî, 2005, s. 57). Bu örnek, fıkıhta bir lafzın kendi alanında sarîh olarak hüküm doğurması hâlinde, başka bir hukukî alanda kināye olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığını; dolayısıyla sarîhliğin bağlama göre değil, vaz‘olunduğu alan itibarıyla belirlendiğini göstermektedir.

Bir kimse hanımına: **اعتدي** (iddet say) derse bu ancak söyleyenin niyetinin ne olduğunun bilinmesiyle hukukî bir sonuç doğurur. Eğer “ben bununla talâkı kastetmedim dirhemleri saymasını kastettim” der ve söylediğini de hâlin delâleti ispat ederse doğru olarak kabul edilir. Eğer “talâkı kastettim” derse talāk gerçekleşir (‘Abrî, 2005, s. 75). Fıkıhçıların bu yaklaşımında “sarîh lafız kendisiyle; kināye ise başkasıyla (karîne/niyet) hüküm doğurur.” kaidesi rol oynamıştır (‘Abrî, 2005, s. 62). Kinâyeli lafızlarda hukukî sonuç, lafzın kendisinden değil; niyet ve hâlin delâleti gibi dış unsurlardan hareketle belirlenir. Bu durum, sarîh ile kināye arasındaki temel ayrımın hükmün sübût şartlarında ortaya çıktığını göstermektedir.

Bir adam eşini bağlayıp sonra: **طَلَّقَكَ** (seni boşadım) derse boşama konusunda sarîh olan bu söz hâlin delâleti ile kināye olmaya dönüşebilir. Bu sözünden tam ne kastettiğini söyleyenin niyeti belirler. “Talka niyet ettim” derse talāk vaki olur yok “bağlarından kurtulmasını kastettim” derse talāk geçerli olmaz. Çünkü **طَلَّقَ** kelimesi lügatte “serbest bırakmak” (Güneş, 2010, s. 729) anlamında olup hâlin delâleti bunu desteklemektedir. Yani burada bağlama işi (hâlin delâleti) olmasaydı sarîh ifadenin kināye olması mümkün değildi. Çünkü bu “sarîh niyetle kināye olmaz.” kaidesinin bir gereğidir (‘Abrî, 2005, s. 77). Zira sarîh bir lafzın ancak güçlü bir hâl karînesiyle kināye hükmüne dönüşebileceğini; buna karşılık niyetin tek başına sarîh lafzı kinâyeye çevirmeye yetmediğini ve hâl delâletinin belirleyici rolünü göstermektedir.

Bir adam karısına: **أنت واحدة** (Sen bir tanesin) derse, bu söz ihtimalli bir sözdür. Şöyle ki: Adamın maksadı, kadının bir sıfatını bildirmek olabilir; yani “kavmin arasında bir tanesin” veya “benim yanımda teksin, senden başka yok” ya da “güzellikte, letafette veya sevgi bakımından kadınların bir tanesinin” anlamı olabilir. Aynı zamanda bu söz, “sen bir talâksın” anlamında da olabilir. Bu durumda söz, talāk için bir kināye olup ancak söyleyenin niyetine müracaat edilerek hüküm meydana gelir. Eğer adam talâkı kastetmişse, talāk gerçekleşir, kastetmemişse talāk gerçekleşmez. Bu fikhî meselede “sarîh lafız kendisiyle; kināye ise başkasıyla (karîne/niyet) hüküm doğurur” kaidesi uygulanmıştır. Bu misal, lafzın anlam bakımından birden fazla yoruma elverişli olduğu durumlarda kināye hükmünün devreye girdiğini; hukukî sonucun ise lafzın zahirinden değil, doğrudan söyleyenin niyetinden hareketle belirlendiğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bir şahıs karısına: **بعتك نفسك بكذا** (kendini sana şu bedel karşılığında sattım) kadın da: **اشتريت** (satın aldım) derse, bu sözü sarîh anlamına hamletmek mümkün değildir; çünkü hür kimse satılmaz ve mülk edinilmez. Bu nedenle bu lafız, **مخالعة** (bedel karşılığı boşanma) için bir kināye kabul edilir. Sarîh anlamdan kinâyî anlama intikâlimizi sağlayan “sarîh anlam mümkün değilse lafız kinâyeye hamledilir” kaidesidir (‘Abrî, 2005, s. 85). Bu yaklaşım, lafzın sarîh anlamının aklen veya şer‘an mümkün olmadığı durumlarda, fıkıhın lafzı doğrudan kinâyeli anlama hamlettiğini; böylece hukukî sonucun, dilsel imkânsızlık üzerinden kaide yoluyla belirlendiğini göstermektedir.

Bir adam karısına: **أنت حر** “Sen hürsün” derse, bu sözü sarîh anlamına hamletmek mümkün değildir; çünkü bu ifade bir şeyi nitelememektedir. Kadın onun sözü olmaksızın da hür olup malûmun i‘lâmı geçersizdir. Bu sebeple söz, kinâyeli anlamı olan talâka hamledilir (‘Abrî, 2005, s. 86). Çünkü bu

“sarîh anlam mümkün değilse lafız kinâyeye hamledilir” kaidesinin bir gereğidir (‘Abrî, 2005, s. 85). Buradan, sarîh anlamın hüküm doğurmaya elverişli olmadığı durumlarda lafzın kinâyeli anlama yöneltildiği ve fıkıh usulünde ortaya çıkan dilsel boşlukların kaideler aracılığıyla doldurulduğu sonucuna ulaşılabilir.

Bir kimse yazıyla **زوجتي بان** (eşim bâindir) diye yazar ve bununla talâk kastederse, bu talâk meydana gelmez. Şîrâzî’nin (ö. 476/1083) *el-Mühezzeb* adlı eserinde ifade ettiği üzere, yazı, usûl-i fıkıhta kinâyeye kabul edilir; kinâyeye ise başka bir kinâyeye ile sahih olmaz. Bu fetvanın temelini, “kinâyenin kinâyesi olmaz” kaidesi oluşturmaktadır (‘Abrî, 2005, ss. 89-90). Bu tespit, fıkıhta kinâyenin hüküm doğurabilmesi için tek katmanlı bir delâlet yapısına sahip olması gerektiğini; kinâyenin ikinci bir kinâyeye ile desteklenmesinin hukukî sonuç üretmeye yeterli görülmediğini göstermektedir.

Bir adam eşine, “talâk” yazsa ancak doğrudan eşine hitaben yazmasa, bu muhatabı belli olmayan yazı kinâyeye hükmündedir. Talâk kastı bulunursa boşama gerçekleşir; talâk kastı yoksa boşama gerçekleşmez (‘Abrî, 2005, s. 99). Fıkıhçılar bu görüşe yönlendiren “muhatabı belli olmayan yazı, sarîhi kinâyeye yapar” kaidesidir (‘Abrî, 2005, s. 96). Bu durum, lafzın sarîh içeriğine rağmen muhatabın belirsizliği sebebiyle kinâyeye hükmüne düşebileceğini; fıkıhta hitap unsurunun, lafzın hukukî değerini belirleyen asli ölçütlerden biri olduğunu göstermektedir.

2.6.2. Nikâh Akdinde Kinâyeye ve Kaideler

İddet Bekleyen Kadın: Nikâh akdinde lafızların kesinliği esastır. Koca, iddet beklemekte olan eşine: **تزوجتك** (seninle evlendim) derse, bu sözün sarîh anlamı imkânsızdır; çünkü iddet beklemekte olan bir kadınla nikâh ancak iddet bitince sahih olur. Bu nedenle söz, ric‘at (eşine dönüş) için bir kinâyeye kabul edilir (‘Abrî, 2005, s. 86). Hukukçuları bu görüşe sevk eden “sarîh anlam mümkün değilse lafız kinâyeye hamledilir” kaidesi olmuştur (‘Abrî, 2005, s. 82). Bu yaklaşım, nikâh gibi hukukî tasarruflarda sarîh anlamın fiilen mümkün olmadığı durumlarda lafzın zorunlu olarak kinâyeli anlama yöneltildiğini; fıkıh usulünde geçerlilik şartlarının, lafzın hukukî değerini belirlemede belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

Hibe Lafzıyla Nikâh: Bir kadın bir erkeğe şahitler huzurunda: “kendimi sana hibe ettim” derse, bu söz nikâh konusunda kinâyedir; çünkü aslı itibarıyla hibe lafzı “karşılıksız mülkiyet devri” anlamında olup bu konuda sarîhtir. Ancak evlilik bağlamında kullanıldığında hükmü nikâhın hükmü gibi olur, hibeye ait hükümler uygulanmaz. Bu durumda kadın için mehir ve diğer evlilik hükümleri geçerli olur (‘Abrî, 2005, s. 93). Fıkıhçılar bu meselede “kinâyeye lafzı, hüküm bakımından kinâyeye olunan şeyin hükmündedir” kaidesini uygulamışlardır. Burada hibe lafzı nikâh için kinâyeye olarak kullanılmıştır. Nikâhta şart olan “şahitlerin varlığı” bu örnekte gerçekleştiğinden hibe tasarrufu değil kendisi için kinâyeye yapılan nikâhın hükümleri geçerli olmuştur (‘Abrî, 2005, s. 92). Bu misal, kinâyeye olarak kullanılan bir lafzın, hüküm bakımından kendisiyle kinâyeye yapılan akdın hükümlerini doğurduğunu; fıkıhta belirleyici olanın lafzın aslî anlamı değil, kullanıldığı hukukî bağlam ve tamamlayıcı şartlar olduğunu göstermektedir.

Şahitlik Şartı: Bir erkek bir kadına şahitler huzurunda: “seni kendime helal kıldım” dese, bu ifadede kişinin ne kastettiği tam olarak anlaşılmaz ve bu ifade kinâyeli bir söze dönüşür. Nikâh gibi akitler ittifakla kinâyeli lafızlarla mün‘akit olmaz. Nikâhın şartlarından birisi de şahitlerin bulunmasıdır. Şahitlerin, kişinin niyetinin ne olduğunu anlaması ise mümkün değildir. Bu tür akitlerin mün‘akit olmama sebebi “sahibinin müstakil olmayıp şahitliğe ihtiyaç duyduğu tasarruflar kinâyeye ile sabit olmaz” kaidesidir (‘Abrî, 2005, s. 107). Bu tespit, şahitliğe dayalı hukukî tasarruflarda lafzın açıklığının zorunlu olduğunu; niyetin yalnızca söyleyen tarafından bilinebildiği kinâyeli ifadelerin, objektif ispat imkânı bulunmadığı için akit kurmaya elverişli görülmediğini ortaya koymaktadır.

2.6.3. İtâkta Kinâye ve Kaideler

Bir adam erkek kölesine: “iddet say” veya “rahmini temizle” deyip bununla itâkı kastetse köle azat olmaz. Çünkü “iddet saymak” veya “rahim temizlemek” ifadeleri erkek köle için geçerli bir ifade şekli değildir (‘Abrî, 2005, s. 88). Bu sözle ne sarîh ne de kinâye olarak amel etmek mümkündür. Bir ifadeyle amel etmek mümkün olmadığına “sözün sarîh ve kinâyeli anlamına hamli mümkün değilse söz hükümsüzdür” (‘Abrî, 2005, s. 86) kaidesi işletilir. Bu değerlendirme, lafzın ne sarîh ne de kinâyeli anlama hamledilebildiği durumlarda hukukî sonuç üretme imkânını bütünüyle kaybettiğini; fıkıh usulünde hükümün sübûtunun, lafzın anlam alanı içinde kalmasına bağlı olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

2.6.4. Kazfte (Ceza Hukuku) Kinâye ve Kaideler

Bir kimse birisine: “ey fâcir ey fâsık ey habîs” veya bir kadına “sen yalnız kalmayı seversin,” gibi sözler söylerse bunlar kazfte ilgili kinâyeli ifadelerdir. Eğer bunlarla zina iftirasını kastederse had cezasına çarptırılır. Ancak yemin ederek zina isnadı anlamında söylediğini inkâr ederse doğru söylediği kabul edilir. Hukukçular bu fetvada “kinâye sahibi yeminiyle doğrulanır” kaidelerini baz almışlardır (‘Abrî, 2005, s. 74). Bu yaklaşım, kazf gibi ağır cezaî sonuçlar doğuran alanlarda kinâyeli ifadelerin ancak açık niyetle hüküm ifade ettiğini; aksi hâlde yemin yoluyla şüphenin bertaraf edilerek cezanın düşürüldüğünü göstermektedir.

Bir kimse bir kadına: “falanca el uzatanı geri çevirmez” gibi zina isnadını kinâyeli ifadelerle söylerse bu sözü söyleyene had cezasının uygulanıp uygulanmaması konusunda mezhep sahipleri ikiye ayırmıştır (‘Abrî, 2005, s. 113).

Hanefî ve Hanbeliler kinâyeli lafızla yapılan kazfta had cezası sabit olmaz; çünkü “bu bir şüphedir ve şüphede ihtimal ve tereddüt bulunur” görüşünü savunmuşlardır. Bu görüşlerine, Hz. Peygamberin “Hadleri şüphelerle düşürünüz” (Beyhakî, 1424, s. 8/57 (no: 15922)) hadîs-i şerîfini delil getirmişlerdir. Sarîh muradı ifade etme konusunda tamdır. Kinâye ise muradı tam ifade etmediği için eksiktir. Bu eksiklik bir şüphe doğurduğu için had cezası uygulanamaz (‘Abrî, 2005, s. 112).

Mâlikî ve Şâfiîler ise, konuşanın niyetine dönülerek sarîh lafızda olduğu gibi kinâyeli lafızla da had cezasının sabit olacağını söylemişlerdir. Eğer kişi zina isnadını kastetmişse, bu söz kazf sayılır ve had cezası gerekir. Delilleri şudur: Kinâye lafzı, örf ve kullanım bakımından, lafız aslında başka bir anlam için konulmuş olsa bile, bazen sarîh lafzın yerine geçebilir. Ancak böyle bir niyetinin olmadığını söylerse had cezası uygulanmaz (‘Abrî, 2005, s. 113). Çünkü niyet olmadan kinâye sarîh derecesine kavuşamaz ve had cezası “şüpheyle düşen hükümler, kinâyeye sabit olmaz” kaidesi gereği düşer (‘Abrî, 2005, s. 109). Bu ihtilaf, kinâyeli ifadelerin ceza hukukunda hüküm doğurabilme gücünün mezheplerce farklı ölçütlere bağlandığını; bir tarafta şüpheyi esas alan yaklaşımın, diğer tarafta ise niyet merkezli değerlendirmelerin belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

“Ben zina etmem” deyip karşıdakine ta’rîz yoluyla zina isnad edenin had cezasına çarptırılması konusunda hukukçular ihtilaf etmişlerdir (Nesefî, 1316, s. 1/247).

Cumhura göre ta’rîz ile yapılan zina isnadında had cezasına çarptırmak caiz değildir. Bu görüşlerine “vefat iddeti beklemekte olan kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı (ta’rîz) yoluyla anlatmanızda veya bu isteğinizi içinde saklamanızda sizin için bir günah yoktur... Bekleme müddeti bitinceye kadar da nikâh yapmaya kalkışmayın...” (el-Bakara, 2/235) âyetini delil getirirler. İmam-ı Şâfiî (ö. 204/820) der ki. “Akdi haram olan konusunda Allah ta’rîzi mübah kılmıştır. Bu da ta’rîzin sarîhin muhalifi olduğu anlamına gelir.” Sarîh açık, kinâye ise tereddütlü ifade olduğundan tereddütlü bir ifade ile had cezası verilemez. Cumhuru bu görüşe sevk eden “ta’rîzde had yoktur” kaidesi olmuştur (Mâverdî, 1414, s. 13/261).

Mâlikîler, ta’rîz yoluyla yapılan kazf sebebiyle de had cezasının uygulanabileceğini kabul etmişlerdir. Bu görüşlerine Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde meydana gelen bir olayı delil

göstermişlerdir. Rivayete göre bir adam diğerine, “benim anam ve babam zina etmez” demiştir. Olay Hz. Ömer’e intikal edince Hz. Ömer, Resûlullah’ın sahâbîleriyle istişare etmiş; sahâbîler, “Biz onun hakkında had cezasını gerektirecek bir durum görmüyoruz; o, yalnızca anne ve babasını övmüştür.” şeklinde görüş bildirmişlerdir. Buna rağmen Hz. Ömer, söz konusu ifadeyi ta’rîz yoluyla kazif kapsamında değerlendirerek had cezasını uygulamıştır (Kurtubî, 1418, s. 2/641). Mâlikîler bu uygulamadan hareketle, ta’rîzin özellikle taraflar arasında husumet bulunması ve sözün örfen kazif anlamını açık biçimde çağrıştırmaları hâlinde hukukî sonuç doğuracağını savunmuşlardır. Bu görüş ayrılığı, ta’rîzin kinâyeden daha örtük bir ifade biçimi olarak ceza hukukunda hüküm doğurma bakımından sınırlı görüldüğünü; cumhurun şüphe ve tereddüt ilkesini esas alırken, Mâlikîlerin bağlam ve husumet unsurunu belirleyici kabul ettiğini göstermektedir.

2.6.5. Muâmelât Hukukunda Kinâye

Bir kimse diğerine: “Bu arabayı sana hibe ettim.” derse, dinleyen nezdinde, “hibe” lafzının sarîh anlamını kastettiği tercih edilir; yani arabayı karşılıksız mülk edinmeyi kastetmiştir. Sonra gelip karşılık talep eder ve “ben bununla arabayı satmayı kastetmişim” derse, onun bu sözü dikkate alınmaz; çünkü “kelâmda aslanan sarîh olmasıdır” kaidesinden dolayı sarîh anlam, kinâyeye tercih edilir. Bu misal, lafzın sarîh anlamının mümkün ve geçerli olduğu durumlarda kinâyeli yoruma itibar edilmediğini; fıkıhta asıl olanın, lafzın açık ve yerleşik anlamının korunması olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bir kimse diğerine: “bu kitabı sana bir haftalığına ödünç verdim” dese, daha sonra gelip ücret talep etse ve “ben kirayı kastetmişim” dese bu sözü kabul edilmez. Çünkü “kelâmda aslanan hakikat olmasıdır” kaidesi gereği sarîh anlam olan ödünç lafzının meydana getirdiği hüküm tercih edilir (Haydar, t.y., s. 1/21). Bu yaklaşım, lafzın yerleşik ve sarîh anlamı ile doğan hükmün, sonradan ileri sürülen kinâyeli yoruma üstün tutulduğunu; fıkıhta hukukî güvenliğin, lafzın açık anlamına öncelik verilerek sağlandığını göstermektedir.

Bir kişi diğerine: “bu kitabı sana on dinara hibe ettim” dese, bu söz alış-verişten kinâye olur. Aslında hibe malı karşılıksız mülk edindirme anlamında sarîh bir ifadedir. Ancak cümlede ücretin zikredilmesi hibe lafzını sarîh olan anlamından kinâyî anlamı olan alış-verişe çevirmiştir (‘Abrî, 2005, s. 81). Yani ücret zikrettiği için hibe, alış-veriş için kinâye olur. Eğer ücret zikretmese ve niyetim alış-verişti dese kabul edilmez. Bunun sebebi “sarîh niyetle kinâye olmaz” kaidesinin uygulanmasıdır. Bu tespit, sarîh bir lafzın ancak lafzî veya bağlamsal bir karîneyle kinâyeli anlama yöneltilebileceğini; buna karşılık sırf niyetin, sarîh anlamı kinâyeye dönüştürmeye yetmediğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Eğer alacaklı borçluya: “senden olan alacağımı sana hibe ettim” derse bu lafız ibrâda kinâye olup borçlunun iradesine ihtiyaç duymadan ibrâ gerçekleşir. Çünkü buradaki kinâyî olan hibe lafzı sarîh lafız hükmündedir. İbrâ gibi tek taraflı mün‘akit olan akitlerde kişinin kinâyeli ifadeler kullanması niyetiyle beraber hukukî sonuç doğurur (Kalyûbî & Bürelsî, 1417, s. 3/493). Fakihlerin bu konudaki delili ise “sahibinin müstakîl olduğu tasarruflarda kinâyesi niyetle sarîh gibidir” kaidesidir. Bu örnek, tek taraflı olarak mün‘akit olan tasarruflarda kinâyeli lafızların, söyleyenin niyetiyle birlikte sarîh lafız hükmü kazandığını; fıkıhta hukukî sonucun, karşı tarafın iradesine değil tasarrufun mahiyetine göre belirlendiğini göstermektedir.

2.6.6. Zihârda Kinâye ve Kaideler

Bir kadın kocasına “sen babam gibisin” derse, bu söz kocası için zihârın kinâyelerindendir; çünkü hem zihâr anlamını hem de saygı, mertebe veya sevgi bakımından babaya benzetme ihtimalini taşır. Ancak bu söz kadından sadır olduğunda zihâr gerçekleşmez; zira kadın “sen bana babamın sırtı gibisin” ifadesini sarîh şekilde söylese bile bu ifadesi zihâr hükmünü doğurmaz (Serahsî, 1431, s. 6/74-76). Sarîh anlamda geçerli olmayan bu sözün kinâye olarak geçerli olması da mümkün değildir. Bunun gerekçesi şudur: Sarîh lafız, kinâye lafzından daha güçlüdür. Dolayısıyla hüküm, daha güçlü

olan sarîh ifadeyle sabit olmuyorsa, ondan daha zayıf olan kinâye ile sabit olması mümkün değildir. Bu “sarîh olarak geçerli olmayan, kinâye olarak da geçerli olmaz” kaidesine yaslanan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, bir lafzın sarîh olarak hüküm doğurmadığı durumlarda kinâye yoluyla da hukukî sonuç üretmesinin mümkün olmadığını; fıkıh usulünde hükmün, anlam bakımından daha zayıf olan kinâye ile değil, ancak geçerli bir sarîh zemin üzerinden kurulabileceğini açıkça ortaya koymaktadır.

3. Belâgat ve Uşûl-i Fıkıhta Kinâye Tasavvurunun Mukayesesi

Kinâye, belâgat ile fıkıh ve usûl-i fıkıhın ortak kavramlarından biri olmakla birlikte, bu disiplinlerin amaç ve yöntemlerine bağlı olarak farklı işlevler kazanmıştır. Belâgat, kinâyeyi sözün anlam ve anlatım değerini artıran bir ifade biçimi olarak incelerken fıkıh ve usûl-i fıkıh, onun hukukî iradeyi açıklama ve hüküm doğurma gücünü esas almaktadır. Bu nedenle aynı dilsel yapı, belâgatte bir anlatım ve delâlet imkânı olarak görülürken fıkıhta niyet, karîne, örf ve bağlam çerçevesinde hukukî sonuçları belirlenen bir beyan biçimi hâline gelmektedir.

3.1. Kapsam ve İfade Vasıtaları Bakımından Ayrışma

İki disiplin arasındaki ilk farklılık, kinâyenin kapsamına ilişkindir. Belâgat âlimleri kinâyeyi esas itibarıyla lafız ile anlam arasındaki ilişki çerçevesinde ele alırken fakihler, lafzın yanı sıra yazı, işaret ve bazı fiilleri de hukukî iradenin dolaylı açıklanma biçimleri kapsamında değerlendirmişlerdir. Böylece kinâye, belâgatte esas itibarıyla lafzî bir delâlet biçimi olarak incelenirken fıkıhta daha geniş kapsamlı bir hukukî irade açıklama vasıtası hâline gelmiştir (Kesgin, 2016, s. 273). Bu farklılık, belâgatin anlamın nasıl ifade edildiğine, fıkıhın ise iradenin hangi vasıtalarla hukukî sonuç doğurduğuna odaklandığını göstermektedir.

3.2. Tasnif Ölçütleri Bakımından Ayrışma

Belâgat literatüründeki yaygın tasnifte lafızlar hakikat, mecâz ve kinâye şeklinde semantik özellikleri esas alınarak sınıflandırılmaktadır. Fıkıh ve usûl-i fıkıhta ise tasnif, daha çok lafzın hukukî delâletinin açıklığına göre sarîh ve gayr-i sarîh ekseninde yapılmaktadır. Bu yaklaşımda belirleyici ölçüt, lafzın yalnızca semantik niteliği değil, belirli bir hukukî tasarrufa ne ölçüde açıkça delâlet ettiği ve hüküm doğurmak için niyet veya karîneye ihtiyaç duyup duymadığıdır (Aktaş & Samar, 2022, s. 154). Dolayısıyla belâgatte tasnif anlam ilişkisini açıklamaya, fıkıhta ise lafzın bağlayıcılık derecesini belirlemeye yöneliktir.

3.3. Anlamın Belirlenmesi ve Niyetin İşlevi

İki disiplin arasındaki temel ayrımlardan biri, kinâyeli anlamın tespiti ve bu anlamın doğuracağı sonucun belirlenmesinde ortaya çıkmaktadır. Belâgatte kinâyeli anlam, lafzın hakikî anlamından onun lâzımına doğru gerçekleşen zihinsel intikal yoluyla elde edilir. Bu intikal yalnızca siyak ve sibaka değil, örfî çağrışımlara ve meknî bih ile meknî anh arasındaki aklî veya kültürel ilişkiye de dayanır. Hakikî anlam ihtimalinin korunması ise kinâyenin anlam alanını genişleten ve anlatım gücünü artıran bir özellik olarak değerlendirilir.

Fıkıhta kinâyeli lafzın hukukî sonuç doğurması ise çoğunlukla konuşanın niyetine veya hâlin delâleti niteliğindeki güçlü karînelere bağlıdır. Bu bağlamda fakihler, kinâyeli ifadeyi tasarrufun mahiyeti, kullanılan lafız, örf, tarafların durumu ve bağlamsal göstergelerle birlikte değerlendirmişlerdir. Mezheplerin niyet ve hâlin delâletine verdikleri değer de farklılık göstermektedir. Hanefilere göre kinâyeli sözlerle boşamanın gerçekleşmesi niyet veya hâlin delâletine bağlıdır. Mâlikîler kinâyeli ifadeleri açık ve kapalı olmak üzere ikiye ayırmış; açık kinâyeleri sarîh hükmünde değerlendirerek niyeti gerekli görmemiş, kapalı kinâyelerde ise hükmün doğmasını niyete bağlamışlardır. Şâfîlilere göre kocanın veya onun yetkilendirdiği kişinin niyeti bulunmadıkça kinâyeli sözlerle boşama gerçekleşmez (Kesgin, 2016, ss. 278-279). Hanbelî âlimlerinden bazıları dava hâli, öfke hâli ve kadının boşanmaya ilişkin soru sorması durumlarında kinâyenin ayrıca niyete ihtiyaç duymaksızın hüküm doğurabileceğini kabul etmişlerdir (‘Abrî, 2005, s. 66). Buna göre belâgatte

anlamın kurulmasına hizmet eden bağlamsal ve örfî unsurlar, fıkıhta hukukî iradenin tespiti ve bağlayıcı sonucun belirlenmesi işlevini üstlenmektedir (Şehrî, 2008, s. 192).

3.4. Hakikî ve Mecâzî Anlamın Birlikte Kastedilmesi

Hakikî ve mecâzî anlamın birlikte kastedilmesi konusuna iki disiplin farklı yaklaşmıştır.

Belâgatte kinâyenin tarifi incelendiğinde hakikî anlamın tamamen dışlanmadığını; ancak esas maksadın, lafzın gerektirdiği kinâyî anlam olduğu görülmektedir (Saîdî, 1438, s. 1/538). Usûl-i fıkıhta ise bu mesele, daha geniş kapsamlı olan hakikat ile mecâzın cem'î tartışması çerçevesinde ele alınmıştır. Bu konuda mezhepler arasında üç ayrı yaklaşım olmuştur.

Hakikî ve Mecâzî Anlamın Birlikte Kastedilmesini Kabul Etmeyenler

Hanefî usûlcüler ile bazı Şâfiî muhakkikler, bir lafzın tek kullanımda hem hakikî hem de mecâzî anlamı ifade edecek biçimde iki farklı delâlet yönüyle işletilmesini mümkün görmemişlerdir (Kahveci, 2011, s. 39). Hanefiler bu durumu, bir malın aynı kullanımda hem kişinin kendi mülkü hem de başkasından ödünç aldığı bir eşya olmasının imkânsızlığına benzeterek açıklamışlardır (Ayran, 2017, s. 91).

Hakikî ve Mecâzî Anlamın Birlikte Kastedilmesini Kabul Edenler

İmam Şâfiî, Mâlikîler ve Hanbelîler, iki anlam birbirine zıt değilse ve birleşmelerine engel bir durum yoksa, her iki mânânın da aynı kullanımda kastedilmesini caiz ve mümkün görmüşlerdir. Bu âlimlere göre, bir kişi tek bir ifadeyle iki uyumlu anlamı birden kastettiğini kendi içinde hissedebilir ve bu durum aklen de şer'an de imkânsız değildir (Kesgin, 2016, s. 270).

Gazzâlî'nin Şarhı Yaklaşımı

Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye göre hakikî ve mecâzî anlamın birlikte kastedilmesi aklen mümkün olmakla birlikte, tekil lafızlarda dil bakımından mümkün değildir; ancak tesniye ve cem' lafızlarında bu kullanım dil açısından mümkündür (Gazzâlî, 1993, ss. 240-241). Böylece belâgatte semantik bir imkân olarak ele alınan anlam birlikteliği, fıkıhta dilsel kullanım ve hüküm doğurma şartları bakımından ayrıca değerlendirilmiştir.

3.5. Belâgî Değer ve Hukukî Delâlet Gücü Bakımından Ayrışma

Belâgatte kinâye, anlamı doğrudan bildirmek yerine ona bir delil veya lâzım üzerinden ulaştırması sebebiyle, makamın gerektirdiği durumlarda sarîh ifadede daha belîğ kabul edilmektedir. Muhatabın anlamı zihinsel bir süreç sonunda keşfetmesi, ifadenin tesirini ve ikna gücünü artırmaktadır. Bununla birlikte kinâyenin üstünlüğü mutlak değil, anlatım amacı ve makamın gerekleriyle sınırlıdır (Menâhic Câmi'ati'l-Medîneti'l-Âlemîyye, 1433, s. 291).

Fıkıhta ise sarîh lafız, ilgili hukukî sonuca delâletinin açıklığı ve kural olarak niyete ihtiyaç duymaksızın hüküm doğurması sebebiyle kinâyeden daha güçlü kabul edilmektedir. Kinâyeli lafzın hukukî etkisi ise tasarrufun türüne göre niyet veya güçlü karînelerle tamamlanmaktadır. Bu nedenle kinâye bütünüyle hükümsüz bir ifade değildir; talâk, itâk, yemin veya nezir gibi alanlarda gerekli şartlar gerçekleştiğinde hukukî sonuç doğurabilir. Buna karşılık nikâh ve hadler gibi alanlarda kinâyenin etkisi daha sınırlı değerlendirilebilmektedir. Bu farklılık, belâgatin anlatım tesirini, fıkıhın ise delâlet açıklığını ve hukukî güvenliği öncelediğini göstermektedir (Sami, 2017, ss. 154-155).

3.6. Kinâyenin Kavramsal Konumu Bakımından Ayrışma

Belâgat literatüründeki hâkim yaklaşım, hakikî anlam ihtimalinin devam etmesi sebebiyle kinâyeyi mecâzdan ayırmakta ve ona müstakil bir delâlet konumu tanımaktadır (İhvanğomo & Hasan, 2024, s. 357).

Fıkıhta ise kinâyenin hakikat, mecâz veya bu ikisi arasında müstakil bir kategori olup olmadığı tartışmalıdır (Kesgin, 2016, ss. 272-273). Bu ihtilaf yalnızca hukukî uygulama ihtiyacından

değil, aynı zamanda vaz‘, kullanım, hakikat ve mecâz ilişkisine dair usûlî kabullerden kaynaklanmaktadır. Buna göre belâgat kinâyeyi ağırlıklı olarak semantik yapısı bakımından tanımlarken fıkıh, bu yapının hukukî irade ve hüküm üzerindeki etkisini de dikkate almaktadır (Aktas & Samar, 2022, s. 158).

3.7. Yorum İmkânları ve Hukukî Sınırlandırma Bakımından Ayrışma

Belâgat kinâyenin meydana getirdiği delâlet katmanlarını ve zihinsel intikal biçimlerini açıklamaya yönelmektedir. Ta‘rîz, telvîh, remz ve îmâ gibi tasnifler, meknî bih ile meknî anı arasındaki ilişkinin açıklık derecesini, vasıtaların sayısını ve muhatabın anlamı keşfetme sürecini göstermektedir. Bununla birlikte belâgatte yorum sınırsız değildir; kinâyî anlamın lafızla arasında kabul edilebilir bir lâzım–melzûm, örfî veya aklî ilişkinin bulunması gerekir (Durmuş, 2002, s. 35).

Fıkıhta hukukî sonucun belirlenebilmesi için kinâyeli ifadelerin taşıdığı anlam ihtimalleri belirli kaidelerle sınırlandırılmıştır. Bazı fıkıh kaynaklarında zikredilen “Sarîh niyetle kinâye olmaz” ve “kinâyenin kinâyesi olmaz” şeklindeki ilkeler, lafız ile hukukî irade arasındaki ilişkinin denetlenebilir bir zeminde kurulmasını amaçlamaktadır. Buna göre lafzın hakikî anlamına hamledilmesinin mümkün olmadığı durumlarda, bağlam ve kullanım şartları elverdiği ölçüde kinâyî anlam dikkate alınmakta; lafzın ne hakikî ne de ilgili kinâyî anlama elverişli olması hâlinde ise söze hukukî sonuç bağlanmamaktadır (‘Abrî, 2005, ss. 85-90). Bu çerçevede delâlet katmanlarının çeşitliliği belâgatte anlatım gücünün kaynağı iken fıkıhta hükmün belirsizleşmesini önlemek amacıyla usûlî ilkelerle kontrol edilmektedir.

Aşağıda, belâgat ve usûl-i fıkıh disiplinlerinde kinâye anlayışının kapsam, anlamın açıklığı, sarîh–kinâye ilişkisi ve hiyerarşi bakımından mukayesesi tablo halinde sunulmuştur.

Tablo 2: Belâgat ve Usûl-i Fıkıhta Kinâye Anlayışının Mukayesesi

Mukayese Unsuru	Belâgat	Fıkıh / Usûl-i Fıkıh
Kapsam ve İfade Vasıtaları Bakımından Ayrışma	Kinâye esas itibarıyla lafız ile anlam arasındaki ilişki çerçevesinde ele alınır ve lafzî bir delâlet biçimi olarak incelenir.	Kinâye yalnızca lafızla sınırlı tutulmaz; yazı, işaret ve bazı fiiller de hukukî iradenin dolaylı açıklanma biçimleri kapsamında değerlendirilir.
Tasnif Ölçütleri Bakımından Ayrışma	Lafızlar yaygın olarak hakikat, mecâz ve kinâye şeklinde semantik özelliklerine göre tasnif edilir.	Tasnifte lafzın hukukî delâletinin açıklığı esas alınır; sarîh ve gayr-i sarîh ayrımı öne çıkar.
Anlamın Belirlenmesi ve Niyetin İşlevi	Kinâyî anlam, lafzın hakikî anlamından onun lâzımına doğru gerçekleşen zihinsel intikal yoluyla belirlenir. Siyak, sibak, örfî çağrışımlar ve aklî ya da kültürel ilişkiler önem taşır.	Kinâyeli lafzın hukukî sonuç doğurması çoğunlukla niyet, karîne, hâlin delâleti, örf ve tasarrufun mahiyeti gibi unsurlara bağlıdır. Mezheplerin bu unsurlara verdiği değer farklılaşmaktadır.
Hakikî ve Mecâzî Anlamın Birlikte Kastedilmesi	Kinâyede hakikî anlam tamamen dışlanmaz; ancak esas maksat kinâyî anlamdır. Hakikî anlam ihtimalinin korunması belâgî bir imkân kabul edilir.	Hakikat ile mecâzın aynı kullanımda birlikte kastedilmesi ihtilaflıdır. Hanefî usûlciler ile bazı Şâfiî muhakkikler bunu kabul etmezken İmam Şâfiî, Mâlikîler ve Hanbelîler caiz görmüştür. Gazzâlî ise bunu aklen mümkün, tekil lafızlarda dil bakımından mümkün görmemiştir.

Belâgî Değer ve Hukukî Delâlet Gücü Bakımından Ayrışma	Kinâye, makamın gerektirdiği durumlarda sarîh ifadeden daha belîğ kabul edilir. Dolaylı anlatım muhatabın zihinsel katılımını ve ifadenin tesirini artırır.	Sarîh lafız, hukukî sonuca açıkça delâlet etmesi ve kural olarak niyete ihtiyaç duymadan hüküm doğurması sebebiyle kinâyeden daha güçlü kabul edilir.
Kinâyenin Kavramsal Konumu Bakımından Ayrışma	Hâkim yaklaşıma göre kinâye, hakikî anlam ihtimalinin devam etmesi sebebiyle mecâzdan ayrılır ve müstakil bir delâlet biçimi olarak değerlendirilir.	Kinâyenin hakikat, mecâz veya bu ikisi arasında müstakil bir kategori olup olmadığı tartışmalıdır. Bu ihtilaf, vaz', kullanım ve delâlet hakkındaki usûlî kabullerden kaynaklanır.
Yorum İmkânları ve Hukukî Sınırlandırma Bakımından Ayrışma	Ta'riz, telvîh, remz ve îmâ gibi tasniflerle kinâyenin açıklık dereceleri ve zihinsel intikal biçimleri ortaya konulur. Bununla birlikte kinâyî anlam ile lafız arasında kabul edilebilir bir lâzım-melzûm, örfî veya aklî ilişkinin bulunması gerekir.	Anlam ihtimalleri, hukukî iradenin doğru biçimde belirlenmesi ve hükmün belirsizleşmesinin önlenmesi amacıyla niyet, karîne ve usûlî kaidelerle sınırlandırılır.

Sonuç

Bu çalışma, kinâye kavramını belâgat ve usûl-i fıkıh disiplinleri açısından karşılaştırmalı olarak incelemiş ve aynı dilsel yapının her iki alanda farklı işlevler kazandığını ortaya koymuştur. Belâgatte kinâye, hakikî anlam ihtimalini bütünüyle ortadan kaldırmadan söze estetik değer, anlam derinliği ve ifade gücü kazandıran bir anlatım biçimidir. Bu yönüyle muhatabın zihnini harekete geçiren ve çoğu zaman sarîh ifadeden daha etkili kabul edilen bir beyan vasıtasıdır.

Usûl-i fıkıhta ise kinâye, hukukî sonucun belirlenmesini güçleştiren ihtimalli bir delâlet alanı olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle fakihler, kinâyeli ifadelerin hüküm doğurmasında niyet, karîne, hâlin delâleti ve örfü esas almışlardır. Özellikle talâk, nikâh, kazf, yemin ve benzeri alanlarda hukukî güvenliği sağlamak amacıyla kinâyeye ilişkin çeşitli kaideler geliştirilmiştir.

İki disiplin arasındaki temel farklılık, amaçlarından kaynaklanmaktadır. Belâgat, sözün güzelliğini ve anlam zenginliğini öne çıkarırken usûl-i fıkıh, hukukî iradenin doğru biçimde tespit edilmesini ve hükmün güvenilir şekilde uygulanmasını hedeflemektedir. Bu sebeple kinâye, belâgatte bir anlatım imkânı; usûl-i fıkıhta ise sınırları niyet ve karînelerle belirlenen bir beyan biçimi hâline gelmektedir.

Sonuç olarak kinâye, yalnızca edebî bir sanat değil, aynı zamanda hukukî sonuçlar doğurabilen çok katmanlı bir anlam yapısıdır. Bu çalışma, kavramın iki disiplin içindeki farklılaşmasını birlikte ele alarak belâgat ile usûl-i fıkıh arasındaki kavramsal ilişkinin daha sistematik biçimde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

References

- ‘Abrî, S. b. A. b. M. el-. (2005). *Kavâ'idu'l-kināye 'inde'l-uşûlliyyîn ve tatbîkatühe'l-fıkhıyye* [Yüksek lisans tezi]. Al-Albayt University.
- Aktaş, O., & Samar, M. (2022). Fıkıh usulü ve arap dilinde hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilmesi meselesi. *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi*, (7), 151-174. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6355320>
- Ayran, Ş. (2017). *Hanefî fıkıh usulcülerinin hakikat ve mecaz anlayışı* [Doktora Tezi]. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baylu, C. (2023). Kur'ân-ı Kerim'deki kinayeli ifadeler ve Türkçe meallerdeki tercümeleri. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (Ö13), 1126–1146. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1379418>
- Beyhakî, E. B. A. b. el-H. b. A. el-. (1424). *Es-sünenü'l-kübrâ* (M. ‘Abdülkâdir ‘Aţâ, Ed.; 3. bs.). Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Bolelli, N. (2013). *Belâgat: (beyân, me'ânî, bedî' ilimleri): Arap Edebiyatı* (8. bs.). IFAV.
- Buhârî, A. b. A. b. M. el-. (1308). *Keşfü'l-esrâr fî şerhi uşûli'l-Pezdevî* (1. bs.). Şirket-i Sahâfet-i Osmâniyye.
- Bulut, A. (2015). *Belâgat terimleri sözlüğü* (1. bs.). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Bulut, A. (2017). *Belâgat (meânî—beyân—bedî)* (11. bs.). M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Câsim, M. Şafâ. (t.y.). ‘İlm uşûli'l-fıkh ve şılatühû bi-‘ulûmi'l-belâğa – el-ḥaḳîka ve'l-mecâz ünmûzecen. *Mecelletü Külliyyeti's-Şerî'a el-Câmi'atü'l-İrâkiyye*, (3), 327–370.
- Cürcânî, E. B. A. b. A. b. M. el-. (1413). *Delâilü'l-İcâz fî 'İlmi'l-Me'ânî* (Maḥmûd Muḥammed Şâkir Ebû Fahr, Ed.; 3. bs.). Dâru'l-Medenî.
- Debûsî, E. Z. ‘Abdullâh b. M. b. ‘Omer b. ‘Îsâ ed-. (1421). *Takvîmü'l-edille fî'l-uşûl* (H. M. el-Meys, Ed.; 1. bs.). Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Dinçoğlu, M. (2013). Hz. Peygamber'in günlük istiğfar sayılarıyla ilgili hadislerinin yorumunda hakikat-kinaye ikilemi. *İslâmî İlimler Dergisi*, 8(1), 273–296.
- Durmuş, İ. (2002). Kinaye. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 26, ss. 34–36). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kinaye#1>
- Gazzâlî, E. H. M. b. M. (1993). *El-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl* (M. A. Abdüşşâfi, Ed.; 1. bs.). Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Gezek, A. (2023). Arap belâgatinde kinaye tanımları ve tasniflerindeki farklılıkların değerlendirilmesi: Modern dönem bağlamında. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 9(1), 433–457. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1244047>
- Güneş, K. (2010). *Arapça-Türkçe sözlük*. Mektep Yayınları.
- Ḥabâşe, Şâbir el-. (2017). El-mecâzü'l-mürsel menziletühû fî'l-lisâniyyâtî'l-irfâniyye. *Mecelletü'l-Lisâniyyâtî'l-Arabiyye*, (5), 34–86.
- Ḥabenneke el-Meydânî, ‘Abdurrahmân b. Ḥasan. (1416). *El-Belâğatu'l-Arabiyye* (1. bs.). Dâru'l-Kalem; Dâru's-Şâmiyye.
- Haydar, A. (t.y.). *Dürerü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-aḥkâm* (F. el-Hüseynî, Çev.). Dâru'l-Cil.

- İbn Fâris, E.-H. A. b. F. b. Z. b. M. er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. (1418). *Eş-Şâhibî fî Fıkhî'l-Luğa ve Süneni'l-'Arab fî Kelâmihâ* (A. H. Besc, Ed.; 1. bs.). Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Manzûr, E.-F. C. M. b. M. b. A. b. A. el-Ensârî er-Rüveyfî. (1414). *Lisânü'l-'Arab*. Dârü Şâdir.
- İbnü'l-Hümâm, K. M. b. A. b. A. es-Sivâsî el-İskenderî. (1389). *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* (1. bs.). Dârü'l-Fikr.
- İbnu'l-Mevşîlî, M. b. M. b. 'Abdülkerîm b. R. (1422). *Muhtaşaru's-şavâ'iki'l-mursele 'ale'l-cehmiyye ve'l-mu'aṭṭıla* (S. İbrahim, Ed.; 1. bs.). Dârü'l-Hadîs.
- İhvanğomo, M. R., & Hasan, M. R. A. (2024). El-Haḳîkatü ve'l-mecâz beyne'l-luğaviyyin ve'l-uşûliyyin. *Mecelletü'l-Buhusu'l-Fıkhîyye ve'l-Kanuniyye*, 44(44), 291–387. <https://doi.org/10.21608/jlr.2024.257552.1356>
- Kahveci, N. (2011). Hanefî fıkıh usulü literatüründe mecazî anlam. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (18), 33–44.
- Kalyûbî, Ş. A. b. A. el-, & Bürelsî, A. el-. (1417). *Hâşiyetâ El-Kalyûbî ve 'Umeyre 'alâ Kenzi'r-Râğibîn şerhi minhâci't-tâlibîn* (A. Abdurrahman, Ed.; 1. bs.). Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kesgin, H. (2016). Belâgat ilmindeki mecaz-kinâye kavramlarının fikhî hükümlere etkisi. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(11), Makale 11. <https://doi.org/10.17828/yalovasosbil.286913>
- Koca, F. (2002). Kinaye. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 26, ss. 36–37). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kinaye#2-fikih>
- Kudâme b. Ca'fer, E.-F. K. b. C. b. K. b. Z. el-Kâtib el-Bağdâdî. (1302). *Naḳdû's-Şi'r*. Maṭba'atu'l-Cevâ'ib.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli (H. Altuntaş & M. Şahin, Çev.; 3. bs.). (2009). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kurban, Y. (2013). İnhirafın önündeki engel: Lafızlar metodolojisi -hakikat ve mecaz örneği-. *İslâmî İlimler Dergisi*, 8(1), 75–94.
- Kurtubî, E.-V. M. b. A. İ. R. el-. (1418). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḳteşid* (A. M. Muavvaz & Â. A. Abdülmevcûd, Ed.; 1. bs.). Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Mâverdi, E.-H. A. b. M. b. H. el-Basrî el-. (1414). *El-hâvi'l-kebîr* (A. M. Muavvaz & Â. A. Abdülmevcûd, Ed.; 1. bs.). Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Menâhic Câmî'atü'l-Medîneti'l-'Âlemiyye. (1433). *El-Belâğa I (el-Beyân ve'l-Bedî')*. Câmî'atü'l-Medîneti'l-'Âlemiyye.
- Merâğî, A. b. M. el-. (1414). *'Ulûmu'l-Belâğa (el-Beyân, el-Me'ânî el-Bedî')* (3. bs.). Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye.
- Nesefî, E.-B. H. A. b. A. b. M. en-. (1316). *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Menâri'l-envâr* (1. bs.). el-Maṭba'atü'l-kübrâ.
- Nevevî, E. Z. Y. b. Ş. b. M. en-. (1412). *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn* (Z. eş-Şâvîş, Ed.). el-Mektebu'l-İslâmî.
- Özdemir, A. T. (2024). Kinâye sanatının lafız-mana ilişkisi açısından cinsel mevzularla ilgili âyetlerin tefsirine yansımaları. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 8(1), 105–124. <https://doi.org/10.52115/apjir.1452573>
- Öztürk, M. (2013). Kur'an dilinde kinaye ve ta'rîz. *İslâmî İlimler Dergisi*, 8(1), 115–140.
- Saîdî, A. es-. (1438). *Buğyetü'l-îdâh li-telḥîşî'l-miftâḥ fî 'ulûmi'l-belâğa* (1. bs.). Mektebetü'l-Âdâb.

- Sami, Ü. (2017). *İslam hukuk usulünde mecaz* [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şehrî, C. Ş. 'Alî eş-. (2008). *Vuķû 'u'l-mecâz fi'l-edilleti's-şer'iyye* [Yüksek Lisans Tezi]. Câmi'atü'l-Melik Hâlid.
- Sekkâkî, E. Y. S. Y. b. E. B. (b.) M. b. A. el-Hârizmî es-. (1407). *Miftâhu'l-'Ulûm* (N. Zarzûr, Ed.; 2. bs.). Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye.
- Serahsî, Ş. M. b. A. es-E. (1431). *Usûlü's-Serahsî* (E.-V. el-Efġânî, Ed.; 1. bs.). Lecnetü İhyâ'î'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye.
- Sîbeveyhi, E. B. (Ebû O., Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. (1408). *El-Kitâb* ('Abdusselâm Muḥammed Hârûn, Ed.). Mektebetu'l-Hâncî.
- Teftâzânî, S. M. b. F. Ö. b. B. A. el-Herevî el-Horâsânî et-. (1377). *Şerḥu't-telvîḥ 'ale't-tavḏîḥ*. Mektebetu Şabîḥ.
- Yener, F. (2018). *Hicri 7. Asra kadar Arap dilbilimcilerinde mecaz ve kinaye* [Doktora Tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ETHICAL DECLARATIONS**Research and Publication Ethics**

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR**Araştırma ve Yayın Etiği**

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıflanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipülasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim.

Authors' Contribution Statement / Yazarların Katkı Oranı Beyanı

The researchers' contribution statement is as follows / Araştırmacıların katkı oranı beyanı şu şekildedir:

First author / 1. Yazar %70,

Second author / 2. Yazar %30.