

filân için mümin, filân için kâfir denemez. Eş'arî ve İbn Hazm gibi âlimler, Şahhâm'ın bu görüşünü eleştirerek, kendi içinde tutarsız olduğunu ileri sürer (*Maḳālât*, s. 162; İbnü'l-Murtazâ, *el-Kalâ'id*, s. 55). Öte yandan öğrencisi Ebû Ali el-Cübbâî'nin kabir azabı hakkındaki sorusuna karşı Şahhâm, Dırâr b. Amr dışında hiçbir Mu'tezile âliminin kabir azabını inkâr etmediğini söylemiştir (İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, s. 40). Yaşadığı dönemde Şahhâm'ın düşüncelerini benimseyenler Şahhâmiyye diye anılmıştır. Şahhâm'ın eserleri hakkında yeterli bilgi mevcut olmamakla birlikte genel anlamda reddiye ve Kur'an tefsiri hakkında çalışmaları bulunduğu, daha çok vücud-adem ve sıfatlar üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Ona nisbet edilen eserlerinin bir kısmı şunlardır: *Kitâbü'l-İstiṭâ'a'ale'l-Mücbire*, *Kitâbü'l-Îrâde*, *Kitâbü Kâne ve yekûn*, *Kitâbü Delâleti'l-a'râz* (İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*, s. 71-72, 280-281; Nader, s. 35).

BİBLİYOGRAFYA :

Eş'arî, *Maḳālât* (Ritter), s. 162, 199, 415, 505, 549-550; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 217, 220; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḥîṭ*, s. 363; a.mlf., *Faḳḳü'l-İ'tizâl ve Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 280-281; Bağdâdî, *el-Farḳ* (Abdülhamîd), s. 178; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*, s. 71-72, 280-281; a.mlf., *el-Münye ve'l-emel* (nşr. T. W. Arnold), Haydarâbâd, 1316, s. 5-6, 40; a.mlf., *el-Kalâ'id fi taḥḥiḥi'l-aḳâ'id* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 55; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 410, 451; Albert N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth 1986, s. 35; Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (doktora tezi, 1991), Üİ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 71-72; W. M. Watt, "The Origin of the Islamic Doctrine Acquisition", *JRAS* (1943), s. 234-247; D. Gimaret, "al-Şahhâm", *El²* (İng.), IX, 202-203.



RAMAZAN BİÇER

ŞAHHÂMIYYE (الشَّحَّامِيَّة)

Mu'tezile ileri gelenlerinden
Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm'ın
(ö. 270/883 [?])
mensuplarına verilen isim
(bk. ŞAHHÂM).

ŞAHİS (الشَّحِص)

Sözlükte "yüksekliği veya görünür cismi olan varlık; kişi, insan" anlamlarındaki şahs hukuk terimi olarak "haklara ve borçlara ehil olan varlık" demektir. Fıkıh literatüründe aynı mânanın "insan" keli-

mesiyle karşılanması dinî delillerle desteklenen ontolojik bir bakışa dayanmaktadır (aş. bk.). Hukukun en temel kavramlarından sayılan hak ve borçtan söz edilebilmesi şahsın mevcudiyetine bağlıdır. Bir başka anlatımla şahıs hakların ve borçların vazgeçilmez ögesidir. Bazı teorilerde taşınmaz mal üzerindeki bir kısım irtifak haklarının mahiyeti açıklanırken hak sahibinin şahıs değil gayri menkul olduğu ifade edilirse de bu, belirtilen ilişkide şahıs unsurunun bulunmadığı değil şahsın belirli olmadığı anlamındadır (Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, III, 234).

Hukuk terminolojisinde şahıs (İng. ve Alm. "Person", Fr. "Personne") "hukuk düzeni tarafından kendisine hak süjesi olma iktidarı tanınmış varlık" mânasındadır, dolayısıyla bu kavram tabii değil hukukî bir varlığı ifade eder. Roma hukukunda şahsı belirtmek için "persona" (oyuncunun sahneye çıkarken yüzüne taktığı, temsili olarak canlandırdığı kişiliklere göre değişen maske) kelimesinin kullanılması da (Monier, s. 217-218) böyle bir bakış açısıyla izah edilerek Romalılar'ın, kişi olma iktidarının âdeta hukuk düzeni tarafından belirli kategorideki varlıklara giydirilmiş bir maske olduğunu düşündükleri söylenir (Akipek – Akıntürk, s. 229-230). Hukukun toplum düzenini sağlama amacı ve toplumun insanlardan meydana gelmesi, hukuk düzenince şahıs diye nitelenecek yegâne varlığın insan olması gerektiğini akla getirir. Bu ilkenin bir istisnası olarak hukuk tarihinde köle vb. bazı insanları şahıs kabul edilmediği gibi insanlardan ayrı bağımsız bazı toplulukların "tüzel kişi" adı altında şahıs sayılarak kavramın kapsamında bir genişletmeye ihtiyaç duyulmuştur. Gaius ve Iustinianos'un Institutiones'lerinde olduğu üzere Roma hukukunda kişinin hukukuna başlarda yer verildiği gibi Kara Avrupası medenî hukuk kodifikasyonlarında da bu kapsamdaki ilişkilerin (aile, miras, eşya, borç ilişkileri) hareket noktasını şahıs oluşturduğundan kişinin hukuku ön planda tutulmuştur. Ancak bu hukuk çevresine mensup kanunların hepsinde kişiler hukuku müstakil bir bölüm halinde düzenlenmemiştir. Meselâ İsviçre Medenî Kanunu ile onu takip eden eski ve yeni Türk medenî kanunlarının ilk kitabını kişiler hukuku oluştururken (yeni Türk Medenî Kanunu, md. 8-117) Fransız, İtalyan ve Avusturya medenî kanunlarında bu konu aile hukukuyla birlikte, Alman Medenî Kanunu'nda genel kurallar bölümünde düzenlenmiştir (Köprülü, s. 181). Öte yandan ce-

za hukukunda "şahıs aleyhine işlenen cürümler", ticaret hukukunda "şahıs şirketleri" biçimindeki ayırmalarda olduğu gibi değişik hukuk dallarına ait pozitif hukuk düzenlemelerinde şahıs kavramının merkezi bir role sahip bulunduğu görülür.

İslâm hukuk düşüncesinde şahsiyet konusunun erken dönem usul eserlerinden itibaren ontolojik bir esasa dayandırılarak ele alındığı, şahsiyetin esasını meydana getiren ehliyetin doğrudan "insan" ve "âdemo" kavramlarına bağlanıp insan olmanın haklara ve borçlara ehil olmak için yegâne şart olarak kabul edildiği, ehliyetin kendi iradesiyle haklar ve borçlar meydana getirebilme yönü temellendirilirken insanın sorumluluk üstlenen ve irade beyanına sonuçlar bağlanan bir varlık olma özelliğini vurgulayan âyetlere (el-A'râf 7/172; el-İsrâ 17/13; el-Ahzâb 33/72) atıflar yapıldığı görülür. İlk usul eserlerinden *Taḳvîmü'l-edille*'de ve onu izleyen birçok eserde ehliyet konusu incelenirken ilgili âyetlerde geçen emanet, zimmet ve ahid kavramlarından hareketle ismet (masuniyet, suçsuzluk karinesi), hürriyet ve mülkiyet hakları insana doğuştan tanınan haklar (hukûkullah) ve insan onurunun sabit olan vazgeçilmezleri (kerâmât) arasında zikredilir; dinî hukukî hak ve sorumluluklar bağlamında şahsiyetin fikrî temelleriyle ilgili derin analizlere yer verilir (Debûsî, s. 417 vd.; Pezdevî, IV, 392 vd.; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 332 vd.; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 392 vd.). Hemen bütün hukuk dallarını ilgilendirmesi yanında dinî sorumluluklar açısından özel bir önem taşıyan ehliyet, fıkıh usulü eserlerinde bir teori halinde ele alındığı gibi bunun uzantısı olan meselelerle kişiler hukukunun diğer meseleleri fıkıh eserlerinin sistematığı içinde "hacr, me'zûn, bey' / büyü, nikâh, talâk, nafaka, neseb, velâyet, vesayet, vakıf, miras / ferâiz" gibi başlıklar altında incelenmiştir. XIX. yüzyılda İslâm ülkelerindeki kanunlaştırma teşebbüsleri içinde kişiler hukukuyla ilgili ilk çalışma, *el-Aḥkâmü's-şer'iyye fi'l-aḥvâl-i's-şahsiyye* adıyla Muhammed Kadri Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. Şahsın hukukuna dair hükümleri aile hukuku ve miras hukuku konularıyla birlikte inceleyen ve bir kanun taslağı halinde kaleme alınan bu eser kanun şeklinde yürürlüğe konmasa bile Mısır hükûmeti tarafından yayımlanmış ve yarı resmî bir hüviyet kazanmıştır.

Hukukta şahıs denince öncelikle gerçek kişiler yani canlı, belirli fiziksel ve doğal özelliklere sahip varlıklar (insanlar) akla ge-

lir. Fakat zamanla hukuk düzenlerince özel örgütlenme gerektiren bir amacı gerçekleştirmek üzere bir araya gelen insan toplulukları veya belirli ve sürekli bir amaca tahsis edilen mal toplulukları da birer varlık kabul edilerek şahıs diye nitelenmiştir. İnsanı belirtmek için gerçek kişi / hakiki şahıs, doğal kişi / tabii şahıs, fiziksel kişi, maddî kişi, bireysel kişi / ferdî şahıs; hukukun şahıs saydığı insan toplulukları ve mal toplulukları için tüzel kişi / hükmî şahıs, kolektif kişi, sosyal kişi, mânevî şahıs gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bazı gerekçelerle tüzel kişi karşıtı olarak gerçek kişi kavramının kullanılması eleştirilse de özellikle Türk hukuk doktrin ve uygulamasında bu kavramın benimsendiği görülmektedir. Tüzel kişiliğin dayandığı düşünce modern hukuk teorilerinde geniş biçimde tartışıldığı gibi fıkıhta bu tür bir kişilik telakkisinin bulunup bulunmadığı son dönem İslâm hukuku çalışmalarında yoğun şekilde gündeme gelmiştir. Buna olumlu cevap verenler bu yönde bir adlandırma olmasa da devlet, beytülmal ve vakıf gibi kurumların yapısı ve işleyiş biçiminin İslâm hukukunda mânevî şahsiyet fikrinin mevcudiyetine delil teşkil ettiğine dikkat çekerek (meselâ bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, III, 236-238, 256-270).

Gerek İslâm hukukunda gerekse modern hukuk düzenlerinde hayvanlar şahıs olarak kabul edilmez. Hayvanlara kötü davrananlar hakkında bazı cezalar öngörülmesi yanında fıkıhta hayvanların bakım giderlerinin bir hukukî yükümlülük şeklinde düzenlenmesi (bk. NAFKA) bu varlıkların şahıs sayıldığı anlamına gelmez. İnsanî duyguları rencide etmesi veya sorumlu bir varlık halinde insana yaraşır davranılmasının istenmesi sebebiyle benimsenen bu tür ceza hükümleri veya görevler sonuçta insanların gözetilmesini hedeflemekte ve insanlara yönelik birer yükümlülük niteliği taşımaktadır. Yine insanın şahıs sayılması hayatta bulunması şartına bağlı olduğundan ceset hukukî anlamda kişi olarak değerlendirilmez. Ölüyle ilgili hakaret içeren sözlerin, onun hatırasına veya bizzat cesede karşı işlenen saygısızca davranışların cezaî hükümlere konu olması da insanî duygu ve düşüncelere ya da ölenin mirasçılarının kişilik haklarının korunması düşüncesine dayanmakta, yani gerçekte yine yaşayan insanların korunması amacını gözetmekte veya onlara bir yükümlülük getirmektedir.

Modern hukuk düzenlerinde insanın şahıs kabul edilmesi istisnasız bir ilke olmak-

la birlikte hukuk tarihinde bazı insanlara şahıs muamelesi yapılmadığına dair birçok örneğe rastlanır. Eski zamanlardan beri bilinen ve köleleri hak sahibi değil eşya gibi hak konusu sayan kölelik kurumu uygulamaları bu örneklerin başında gelir. Bu kurum Ortaçağ'a kadar yaşamış, daha sonra esirlik ve toprak köleliği mahiyetinde XIX. yüzyılın sonlarına kadar dünyanın pek çok yerinde devam etmiştir. Roma hukukunda insanlar hür ve köle diye ayırıma tâbi tutulduğu gibi hür olmakla birlikte aile babasının (pater familias) egemenliği altında bulunanlar da esasen hak ehliyetine sahip kabul edilmediklerinden hukukî durumları bir bakıma kölelerinkine benziyordu. Bazı hukuk düzenlerinde ruhban sınıfına girenlerle küreğe veya sürgüne mahkûm edilenler de hukuk bakımından şahıs sayılmazdı. Meselâ Fransız hukukunda 1850 yılına kadar hukukî bir kurum halinde varlığını sürdüren medenî ölüm müessesesi bu insanların kişiliğini ve buna bağlı hakların büyük bir kısmını ortadan kaldırıyordu. Bu kimseler hukuken ölmüş kabul edildiğinden haklara ve borçlara sahip olma ehliyetini yitirir, siyasî haklardan yoksun hale gelir, evliyse bu bağları sona erer ve malları mirasçılara geçerdi. Yine Roma hukukunun ilk dönemlerinde yabancılar (Roma vatandaşı olmayanlar) "jus civile" bakımından şahıs sayılmazdı. Yerli-yabancı ayırımı konusunda Cermen hukukunda da durum bundan farklı değildi (Akipek – Akıntürk, s. 238-239).

İslâm hukukunda her insanın şahıs sayılması ilkesinin yegâne istisnasını kölelik kurumunun kabul edilmesi oluşturur. Ancak fıkıhın iki ana kaynağında yer alan bütün anlatımların ve düzenlemelerin, köleliğin tedericen kaldırılması ve var olduğu sürece bu konumdaki kimselerin belirli haklarının hukuk güvencesi altına alınıp onlara karşı muamelenin olabildiğince insanî ölçülere yaklaştırılması şeklinde özetlenebilecek iki hedefinin bulunduğu açıktır. Bu temel yaklaşımın uygulamaya yansıtılma düzeyi bir yana fıkıh doktrinlerinde ilgili âyet ve hadisler ışığında hukuk tarihinde benzerine rastlanmayan bir teorik çaba ortaya konarak kölelerin özgürlüğe kavuşturulmasını özendiren çok sayıda düzenlemeye geniş yer ayrıldığı ve belirtilen hedeflere yardımcı olacak -mükâtebe, ümmül'veled, müdebber gibi- statüler ve kurallar geliştirildiği görülmür.

Şahsiyetin Başlaması ve Sona Ermesi. Genellikle benimsenen kural şahsiyetin çocuğun sağ olarak tamamıyla doğduğu an-

da başlamasıdır. Bunun gerçekleşmesi, çocuğun annenin vücudundan tamamıyla ayrılıp bağımsız bir varlık haline gelmesi ve canlı olarak doğması, yani annenin vücudundan ayrıldıktan sonra bir kere de olsa nefes alması şartlarına bağlıdır. Ayrıca çocuğun insan şeklinde doğması, sakatlığının bulunmaması, yaşamaya elverişli olması gibi şartlar aranmaz. Bu açıdan İs- viçre, Türk ve Alman medenî kanunları, doğan çocuğun kişilik kazanabilmesini yaşama yeteneğine sahip bulunması şartına bağlayan Fransız Medenî Kanunu'ndan (md. 725, 906) ve en az yirmi dört saat yaşamış olma yanında insan biçiminde doğma şartını arayan İspanyol Medenî Kanunu'ndan (md. 30) ayrılır. Fakihlerin çoğunluğuna göre çocuğun sağ doğmuş sayılması için doğum olayı gerçekleştiği anda canlılık belirtilerinin görülmesi gerekir. Haneviler ise normal doğumda göğsün, ters doğumda göbeğin anneden ayrılması anına kadar canlı olması halinde çocuğun sağ doğduğunu kabul eder. Genellikle hukuk düzenlerinde ana karnındaki çocuk (cenin) hakkında, çoğu onun mirasçı olma sıfatının tanınması ve lehine yapılmış bağışları kazanmasının sağlanması amacı taşıyan özel hükümler konulmakla birlikte (meselâ Alman Medenî Kanunu, md. 331/II, 844/II, 1912, 1923; Fransız Medenî Kanunu, md. 725, 906), Türk Medenî Kanunu'nda çocuğun hak ehliyetini -sağ doğmak şartıyla- ana rahmine düştüğü andan başlayarak elde edeceği kuralı benimsenmiştir. Buna göre ceninin ana rahmine düştüğü andan itibaren haklara ve borçlara sahip olabileceği, meselâ kanunî mirasçı olma, lehine yapılan bağışları ve vasiyetleri kazanma yanında nafaka mükellefiyetinden ve kendisine düşen mirastan doğan borçlarının olabileceği kabul edilir. Sağ olarak doğumundan hemen sonra ölmesi durumunda cenine düşen miras payı kendi mirasçılarına, ölü doğması halinde ona miras bırakanın mirasçılara geçer. Cenine ait hakların korunabilmesi için gerektiğinde mahkemece bir kayyım tayin edilir (md. 427, bent 3). Fakihlerin çoğunluğuna göre ceninin hak (vücûb) ehliyeti nâks olup sadece belirli haklardan yararlanabilir, borçlara ehil sayılmaz; ancak Hanbelî mezhebindeki bir görüşe göre cenin borçlara da ehil olup meselâ nafaka yükümlülüğünden doğan borcu olabilir. İslâm hukukunda da ceninin haklarının korunması amacıyla mahkemece bir görevli (çoğunluğa göre vasî, Haneviler'e göre yediemin) tayin edilmesi öngörülmüştür. Öte yandan İs-

lâm hukukunda ceninin korunması için benimsenen bir hüküm şahsiyet konusunda farklı bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır. Buna göre ceninin bir haksız fiil sonucunda ölü doğması halinde takdiren sağ doğmuş kabul edilir ve gerek -onun için ayrılan miras payı gibi- sağ doğması halinde kendisine ait olacak haklar gerekse haksız fiili işleyenin ödeyeceği tazminat (gurre) kendi mirasçılara intikal eder (ayrıca bk. CENİN).

Kişilik ölümle birlikte sona erer. Doğal bir hadise olan ölüm, aynı zamanda kendisine bilhassa miras ve aile hukuku bakımından birçok hükmün bağlandığı hukukî bir olay niteliğindedir. Ancak gerçek ölüm anının tesbiti, özellikle beyin ölümünün hukukî bakımdan ölüm diye nitelenip nitelenemeyeceği ve yaşadığı ya da öldüğü kesin olarak bilinmeyen kişilerin hangi durumlarda hukuken ölü sayılabileceği gibi hususlar şahsiyetin sona ermesi açısından özel bir öneme sahiptir. Ölenin bedeni (ceset) hak süjesi olmaktan çıkmakla birlikte hukuken bir eşya niteliği de kazanmaz. Buna göre satıma konu olamaz ve üzerinde diğer aynı haklar kurulamaz. Ölüye karşı son görevlerin ifası ve bununla ilgili masrafların karşılanması dinî ve ahlâkî açıdan önem taşıdığı gibi hukukî düzenlemeleri gerektiren bir konu olmuştur (bk. CENAZE; MEFKÜD; ORGAN NAKLİ; ÖLÜ; ÖLÜM).

Şahsiyetin Geniş Anlamı. Günümüzde yapılan kişiler hukuku incelemelerinde kişi (şahıs) ve kişilik (şahsiyet) kavramları arasındaki ilişki üzerinde önemle durulur. Dar anlamıyla kişilik haklara ve borçlara ehil olmayı ve hak süjesini ifade eder yani kişi kavramını karşılar. Geniş anlamda kişilik çok daha kapsamlı bir muhtevaya sahip olup kişinin bütün hukukî ehliyetlerini, hukuken değer taşıyan maddî ve mânevî varlıklarını (şahsiyet hakkı), kişisel durumlarını (ahvâl-i şahsiye) içine alır. Buna göre kişilik kavramı hak süjesinin: a) Bir yandan haklara ve borçlara ehil olmasını (hak ehliyeti), diğer yandan kendi fiil ve işlemleriyle kendini alacaklı veya borçlu kılabilmesini (fiil ehliyeti); b) İsmi, maddî ve fizikî bütünlüğü, mânevî bütünlüğü ve iktisadî bütünlüğü üzerindeki haklarını (kişilik hakkı); c) Kendini aile ve toplum içerisinde başkalarından ayırmaya yarayan, hukuk düzenince birtakım hüküm ve sonuçların bağlandığı niteliklerini (şahsî haller) kapsamaktadır. Ancak kişiliğin bu çeşitli yönleri veya unsurları iç içe olduğundan bunlar arasında kesin bir ayırma

gidilmesi yapay olur. Esasen kişilik hakkının içerik ve sınırlarını kesin ve açık biçimde belirleyip diğer haklardan ayırt edecek bir tanım üzerinde ittifak sağlanmadığı gibi genel bir kişilik hakkının mevcut olup olmadığı sorunu hukuk doktrininde ve çeşitli hukuk düzenlerinde tartışmalıdır. Daha çok Roma hukukunun etkisinde kalan hukukçular ve özellikle Savigny böyle bir hakkın varlığını inkâr etmiş, bu yaklaşım Alman Medenî Kanunu'nda ve genel olarak Almanya'da benimsenmiştir. Buna karşılık Cermen hukukunun etkisiyle yine ilk defa bazı Alman hukukçularının ortaya attığı, genel nitelikte bir kişilik hakkının mevcut olduğu fikri Almanya'da kendine pek çok taraftar bulduğu gibi Bonn anayasasına girmiş ve İsviçre-Türk hukuklarında benimsenmiştir. Öte yandan özel kişilik haklarının belirlenmesi esas itibarıyla pozitif hukuka kalmış bir konu olduğu için bunları önceden sabit biçimde tasnif etmek mümkün olmamakla birlikte hukuk doktrininden ve mahkeme ichtihadlarından hareketle bazı gruplandırmalar yapılmaktadır. Kişilik hakkının mahiyeti ele alınırken bunun mutlak hak olma, kişiye sıkı sıkıya bağlı bulunma şeklinde özetlenebilecek karakteristik özellikleri, kamu haklarından ve fıkri haklardan farkı üzerinde durulmakta, kişiliği korumanın gerekliliği vurgulandıktan sonra kişinin kişiliğini bizzat korumasına (meşrû müdafaa hakkı) değinilmekte ve ardından kanunla koruma yolları geniş biçimde işlenmektedir. Bu çerçevede, hak süjesinin kendi kişiliğini aşırı derecede sınırlandırmasının geçerli sayılmaması ilkesi kişiliğin içe karşı korunması, kişiliğin üçüncü kişilerin fiilleriyle gerçekleşen saldırılara karşı muhafazası kişiliğin dışa karşı korunması kavramlarıyla ifade edilir. Bu bağlamda temel hak ve hürriyetlerden tamamen feragat edilmesi veya bunların hukuk ve ahlâka aykırı biçimde sınırlandırılması, şeref ve haysiyete yahut sır çevresi ve gizlilik alanı üzerindeki haklara saldırı ve vücut bütünlüğüne müdahale konuları özel bir öneme sahiptir (Akipek – Akıntürk, s. 339-437). Kişisel durum (şahsî hal), gerçek kişilerin hak ve yükümlülüklerinin belirlenmesinde etkili olan doğal ve sosyal niteliklerin bütününe ifade eder. Medenî hukuk bakımından sosyal nitelikteki arasında önemli olanı kişinin sadece aile içindeki konumuyla ilgili nitelikleridir. Bir insanın doğal niteliklerinden olan yaşı ve cinsiyeti yanında bekâr, nişanlı, evli, dul, boşanmış olma, velâyet veya vesayet altında bulunma, kısırtılı, kü-

çük veya ergin olma gibi aile içindeki nitelikleri de o kişinin şahsî hallerini oluşturur. Gerek kişiler arasında gerekse kişiyle devlet arasındaki ilişkilerin düzenli ve güvenli işleyişi bakımından kişisel durumların bilinmesi gerektiğinden tarihin eski devirlerinden beri bunların kayıt ve tesciline önem verilmiştir. Türk medenî hukukunda kişisel durum sicilinin (nüfus kütüğü) tutulması devletin görevleri arasında yer almıştır. Bir yönüyle beden bütünlüğüne yapılan müdahale niteliğinde olan cinsiyet değiştirmenin şartları, yeni Türk Medenî Kanunu'nda kişisel durum sicilinin düzeltilmesi kapsamında düzenlenmiştir (md. 40). Hem gerçek hem tüzel kişiler hakkında yerleşim yeri (ikametgâh) ve sadece gerçek kişiler bakımından hısımlık konusu da kişiler hukuku incelemelerinde özel bir yere sahiptir (a.g.e., s. 439-497).

İslâm hukukçuları usul eserlerinde kişinin hukukî ehliyetlerini vücûb (hak) ehliyeti ve edâ (fiil) ehliyeti şeklinde iki bölümde ele almışlardır. Vücûb ehliyetinin haklara sahip olma (ilzam) ve borçlar altına girme (iltizam) yönlerini, insan hayatının devrelerine ve kişinin özelliklerine göre edâ ehliyetini ortadan kaldıran veya daraltan durumları belli kavramlar altında inceledikleri gibi edâ ehliyeti çerçevesinde hukukî muamele ehliyeti ve haksız fiil ehliyetiyle ilgili ayrıntılı tahliller ve değerlendirmeler yapmışlardır. Konu kişinin dinî sorumlulukları ile de yakından ilgili olduğundan ehliyeti ortadan kaldıran veya daraltan durumlar (avârızu'l-ehliyye) teknik anlamda ehliyet kavramının sınırları içinde değil dinî-hukukî sonucu etkilemesi açısından incelenmiş, dolayısıyla bu başlık altında uzunca bir liste oluşmuştur (bk. EHLİYET; HACİR). Batı hukuk çevrelerince son dönemlerde yoğun biçimde tartışmaya açılan kişilik haklarıyla ilgili sorunlardan birçoğunun sistematik bir sunum içinde olmasa da İslâm âlimlerince ilk dönemlerden itibaren ele alındığı, bu konuda bazı önemli kavramların ortaya konduğu ve ilkelerin belirlendiği görülür. İslâm teşrinin ana gayeleriyle ilgili incelemelerde yararlar (mesâlih) önem açısından derecelendirilirken din, can, akıl, nesil ve malın muhafazası şeklinde beş (bazı eserlerde ırz eklenerek altı) maddede özetlenen ve en üst sıraya yerleştirilen "zarûriyyât" bir bakıma insanın maddî ve fizikî bütünlüğü, mânevî bütünlüğü ve iktisadî bütünlüğü üzerindeki haklarının bir ifadesi olup bunların korunmasıyla ilgili birçok hukukî düzenle-

me söz konusudur (ayrıca bk. MASLAHAT). Günümüzde fıkıh âlimleri ve fetva kurulları tarafından geniş anlamıyla kişilik kapsamındaki haklarla ilgili güncel meselelerin, özellikle beden bütünlüğüne müdahalenin şartlarının ele alındığı çok sayıda eser yazılmış ve fetva yayımlanmıştır. Kişinin özel hayatının ve gizlilik çevresinin korunması İslâm âlimlerince daha çok ahlâkî boyutuyla incelenmiş olmakla birlikte fıkıh eserlerinin değişik bölümlerinde bu kapsamdaki hükümlere temas edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûl'l-fıkh* (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 417-441; Pezdevî, *Kenzü'l-vüûşûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 392-666; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, II, 332-353; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 392-666; R. Monier, *Petit vocabulaire de droit romain*, Paris 1942, s. 217-218; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fi şevbihi'l-cedid*, Dimaşk 1967-68, III, 233-287; M. Sellâm Medkûr, *el-Cennin ve'l-ahkâmü'l-müte'allika bih fi'l-fıkhü'l-İslâmî*, Kahire 1389/1969; Ziya Umur, *Roma Hukuku: Umumî Mefhumlar-Hakların Himaşesi*, İstanbul 1970, s. 33-96; Hüseyin Hatemi, *Medenî Hukuk Tüzeliği*, İstanbul 1979; Özcan Karadeniz Çelebicin, *Roma Hukuku*, Ankara 1982, s. 124-184; Bülent Köprülü, *Medenî Hukuk: Genel Prensipler-Kişinin Hukuku*, İstanbul 1984, s. 181-648; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1986, I, 171-220; Aydın Zevkiler, *Medenî Hukuk*, Diyarbakır 1986, s. 161-480; Muhammed eş-Şinkitî, *Ahkâmü'l-cirâhati't-tıbbiyye ve'l-âşârü'l-müterettibe 'aleyhâ*, Şarika 1415/1994; Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1996; Şerîf b. Edvel b. İdris, *Kitmânü's-sir ve işş'üh fi'l-fıkhü'l-İslâmî*, Amman 1418/1997; Subhî Mahmesânî, *el-Mebâdî'ü's-şer'iyye ve'l-kânûniyye fi'l-hacir ve'n-nafakât ve'l-mevâris ve'l-vaşiyye*, Beyrut 2002, s. 53-153; Hüseyin Öresin, *Günümüz Hukukuyla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Özel Hayatın Korunması* (yüksek lisans tezi, 2007), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Jale G. Akipek – Turgut Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku Başlangıç Hükümleri: Kişiler Hukuku*, İstanbul 2007, s. 229-701; Tevhit Ayengin, *İslâm ve İnsan Hakları*, Ankara 2007; Murtaza Köse, *İslâm Hukuku Açısından Hükmi Şahsiyet*, İzmir 2009.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

ŞÂHİD

(الشاهد)

Ferd veya garîb bir hadisin başka bir isnadla gelen rivayeti anlamında hadis terimi.

Sözlükte şâhid “bir olayın meydana gelişini gören kimse, tanık” anlamındadır. Tek bir isnadla gelen ferd veya garîb bir hadisin başka bir isnadla gelip gelmediğinin araştırılması (i'tibar) sonucunda ikinci bir isnadla da geldiği belirlenirse hem bu ikinci rivayete hem de onun râvisine şâhid, böyle bir rivayeti delil olarak zikretmeye **İSTİŞHÂD** denir. Şâhid terimiyle yakın anlamda, bazan da aynı mânada kullanılan bir diğer terim **MÜTÂBÎ**'dir. Bu iki terimin anlamları hakkında muhaddislerden farklı görüşler nakledilmiştir. 1. i'tibar neticesinde bulunan rivayetin lafzı ferd veya garîb hadisin aynı ise ona mütâbî, lafızları farklı olmakla birlikte anlam bakımından benzer ise şâhid adı verilir. Mütâbîe “şâhid bi'l-lafz”, diğerine “şâhid bi'l-ma'nâ” diyenler de vardır. 2. Şâhid ve mütâbî eş anlamlıdır ve birbirlerinin yerine kullanılabilir. 3. Her iki rivayet aynı sahâbiden geliyorsa buna mütâbî, farklı sahâbilerden geliyorsa şâhid denir. 4. i'tibar sonucu bulunan hadis, teferüd eden râvinin akranı bir râvi tarafından aynı hocadan naklediliyorsa mütâbî, senedin kaynağına daha yakın bir hocadan naklediliyorsa şâhid adını alır. Birinciye “el-mütâbaatü't-tâmme”, ikinciye “el-mütâbaatü'l-kâsıra” (nâkisa, gayr-ı tâtme) diyenler de vardır. Hadisin garîb veya ferd olmaktan kurtulabilmesi için şâhid durumunda olan rivayetin sahih olması şart değildir ve usulcülerin tabiriyle i'tibara (istişhâda, mütâbaata) lâayık görülmesi yeterlidir. Fakat ileri derecede zayıf olmamalıdır; çünkü i'tibardan maksat ferd hadisin zayıflığını gidermek değil onu ferd olmaktan (teferüd) kurtarmaktır. Bir kişinin tek şeyhi veya tek râvisi varsa o rivayet hakkında herhangi bir yargıda bulunmadan şâhid veya mütâbîi araştırılmasına devam edilir (bk. MÜTÂBAAT).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, Beyrut 1398/1978, s. 38-40; İrâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 90-93; İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar Şerhu Nuḥbetü'l-fiker*, Beyrut 1975, s. 36-37; Şemseddin es-Seḥâvî, *Fethu'l-muğîs* (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, s. 240-245; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Kahire 1385/1966, I, 241-245; Emîr es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts.

(el-Mektebetü's-selefiyye), II, 11-15; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâ'id fi 'ulûmü'l-hadîs* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 45-46; Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs*, Beyrut 1399/1979, s. 128-129; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 211-212; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 114-119.



SALAHATTİN POLAT

ŞÂHİDİ, İbrâhim

(ö. 957/1550)

Divan şairi ve lugat yazarı.

875 (1470) yılında Muğla'da doğdu. Buradaki mevlîhânenin şeyhi Sâlih Hüdâyî Dede'nin oğludur. Mahlasının “Şâhidî”, kendisinin Mevlevî ve Muğlalı olduğunu, “Gedâyim Şâhidî-i Mevlevîyim / Diyâr-ı Menteşe'de Muğlavîyim” mısralarıyla ifade etmektedir. Hayatıyla ilgili olarak *Gülşen-i Esrâr* adlı eserinin son kısmında bazı bilgiler vermekte ve Türkçe divanından bazı ipuçları elde edilmektedir. İlk dinî bilgileri aldığı ve Farsça'yı öğrendiği babasını on yaşında iken kaybetti. Onun vasiyeti üzerine bir müddet sûfî bir kazzâzın yanında çıraklık yaptıysa da okumak istediği için bu mesleği bıraktı. On sekiz yaşına geldiğinde bölgede kendisine ders verecek hoca bulamayınca Muğla'dan ayrıldı; İstanbul'da Fâtih, Bursa'da Yıldırım medresesinde tahsil gördü. Muğla'ya dönen ve deriş olma arzusu galip gelen Şâhidî Muğla'da Şeyh Bedreddin'e, Lazkiye'de Mevlevî şeyhi Fânî Dede'ye, ardından Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî soyundan Paşa Çelebi'ye intisap etti ve Paşa Çelebi'nin oğlu Emîr Âdil'e hocalık yapmaya başladı. Sonunda yine Mevlânâ soyundan gelen ve Karahisar'da (Afyon) Mevlevî şeyhi olan Divane Mehmed Çelebi'ye intisap etti. İyi bir tasavvufî terbiye de alıp müfessir ve muhaddisliği yanında *Meşnevî* şâirî olarak yetiştirdi (Latîfî, vr. 109^a). Divane Mehmed Çelebi'nin vefatının ardından Muğla Mevlîhânesi'nin şeyhliğini üstlendi. Ömrünün kalan kısmını halkı irşadla geçirdi ve bazı eserler yazdı. Her yıl şeyhinin Karahisar'daki kabrini ziyaret eden Şâhidî son seferde orada kırk gün kaldı; oğlu Şühûdî'ye şeyhliği teslim edip onu Muğla'ya gönderdi ve vefatında şeyhinin ayak ucuna gömüldü (Sâkıb Dede, II, 18; Esrâr Dede, vr. 75^b). Sâkıb Dede, halk arasında kabrinin Muğla'da babasının kabrinin yanında bulunduğunun söylendiğini, Şühûdî'nin mezarının ise Şâhidî'ye ait olduğu zannıyla ziyaret edildiğini bildirir (*Sefîne*, II, 18). Mev-

ŞÂHİ

(bk. PÂDİŞÂHİ).

ŞÂHİD

(bk. İSTİŞHÂD; ŞAHİT).