

İmroz adasındaki
şahin yavrularıyla
ilgili hüküm
(BA, MD, nr. 6,
s. 546, hk. 1183)

ŞAHİT (الشاهد)

Sözlükte “hazır bulunmak, haber vermek, bilmek, gözlemek, görmek” anlamındaki **şehâdet** kökünden türeyen **şâhid**, fıkıh terimi olarak bir olaya veya duruma tanık olan veya tanıklık eden kişiyi ifade eder (farklı tanımlar için aş.bk.). Bir kim- senin bir hukukî işleme şahit olmak üzere davet edilip şahit tutulması **ışhâd**, birinin şahitliğine başvurulması, şahitliğini eda etmek üzere çağırılması **istişhâd** diye adlandırılır. Bu iki terim birbirinin yerine de kullanılır. Özellikle Allah hakları konusunda (takibi şikâyetle bağlı olmayan hadler gibi konularda) bir davet olmaksızın şahitlik etmek hisbe şahitliği olarak isimlendirilir (hisbe ile şahitlik arasındaki benzerlik ve farklılıklar için bk. **HİSBE**). **Şâhid** (çoğulu **şühûd**), **şehîd** (çoğulu **şühedâ**) ve **şehâdet** kelimeleri Kur’ân-ı Kerîm’de sözlük ve terim anlamıyla “tanık” ve “tanıklık” mânasında geçtiği gibi bu kökten türeyen fiil kalıpları, ayrıca **eşhâd**, **meşhûd** ve **meşhed** isimleri kullanılmıştır. Kur’an’da 166 yerde geçen bu kelimelerin bir kısmında terim anlamı açıktır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu’cem*, “şhd” md.). Liânla ilgili âyetlerde (en-Nûr 24/6, 8) liân yeminlerinden “şehâdât” diye söz edilmesi bazı âlimlerce burada şehadetin “yemin” anlamında kullanılmasıyla, diğer bazı âlimlerce liânın şahitlik hükmünü taşımasıyla açıklanmıştır. Hadislerde de şehadet kökünden türeyen kelimeler yaygın biçimde kullanılmış olup şahit kelimesinin terim anlamında geçtiği birçok hadis mevcuttur (Wensinck, *el-Mu’cem*, “şhd” md.).

Kavram. Şahitlik genel olarak “bir kim- senin hazır bulunup görmek veya duy- mak suretiyle bildiği bir şeyi haber ver- mesi” şeklinde tanımlanabilir. Şahitliğin resmî-hukukî boyutunu ve bağlayıcı sonuç doğurması yönünü vurgulamak için bu tanıma haber vermenin kadı huzurunda ol- ması kaydını ekleyenler de bulunmaktadır. Hanefî fakihî Kâsânî’nin daha çok kul haklarını / özel hukuk alanını göz önünde tutarak yaptığı tanıma göre şahitlik, “kul haklarıyla ilgili konularda birinin elindeki şeyin / hakkın başka birine ait olduğunu haber vermek”tir (*Bedâ’î*, VI, 266). Şâfiî fakihî Melîbârî’nin “bir kişinin başkası üzerindeki bir hakkı özel bir lafızla haber vermesi” şeklindeki tarifi de (*Fethu’l-mu’in*, s. 135) yukarıdaki tanımın muhtevasına pa- raleldir. Hanefî fakihî Bâbertî’nin “hüküm meclisinde / mahkemede şahitlik lafzını

larına göre çiftlik ve baştinaları olanlar da bulunmaktaydı, ancak tasarruf ettikleri ti- marda ikamet etmek zorundaydılar. Bun- ların yanı sıra Anadolu ve Rumeli’nin çe- şitli bölgelerinde avcı kuşları yetiştirmek ve onlara bakmakla yükümlü halktan kim- seler vardı. Bunlar yetiştirdikleri avcı kuş- ların adıyla anılırdı. Saray için kuş yetiştir- meleri karşılığında haraç, ispençe, koyun, hınzır ve kovan vergileriyle baştına öşrü gibi avâzır-ı dîvâniyye denilen örfî vergi- lerden muaf tutulurlardı. Şâhinciyan Ka- nunnâmesi’nde ellerinde bu hususta II. Murad’dan beri ahkâm-ı şerifelerinin bu- lunduğu belirtilmektedir. Taşradaki şahin- ciler yaptıkları işe göre kayacı, yuvacı, yav- rucu, görüncü (gürenceci), götürücü ve sayyâd adlarıyla anılırdı. Kayacı ve yuvacı- lar şahin yavrularının ve bulundukları böl- genin muhafazasından sorumlu olup gö- rüncüler yavruların bakım ve terbiyesiyle meşgul olurlar, götürücüler ise bunları saraya naklederdi. Saraydaki teşkilâtın taş- rada timarlı olarak hizmet eden mensup- ları sadece şahincilik yapmaz, muhafaza- ları altındaki yerlerin emniyet ve inzibatını da sağlar, o civarın temizliğine ve orman- ların korunmasına hizmet ederlerdi. Her yıl başta Memleketeyn’den olmak üzere Erdel, Şam, Teke-ili ve Ege adalarından İs- tanbul’a şahin sevkini bunlar sağlardı. Şa- hin öldürenler veya çalanlar cezalandırılır, ayrıca bunu tazmin ederlerdi.

XVII. yüzyıl başlarında merkezdeki şi- kâr halkının otuz neferi doğancı, 271 ne- ferî çakırcı, 276 neferî şahinci ve kırk beş neferî atmacacı idi. 1070 (1660) yılı civa- rındaki şahinci şakirdlerinin mevcudu on altı olup II. Mustafa’nın son zamanlarında 1702 mevâcibinin dağıtılması esnasında şahinci şakirdlerinin mevcudu on bir ola- rak tesbit edilmiştir. 1168’de (1755) on al- tı bölük olan hassa şahincilerinden sadece yedisi şahinci, 174’ü müteferrika idi. Erte- si yıla ait maaş defterinde şahinciler yine on altı bölük halinde gösterilmiştir. Bun- ların altısı şahinci, kalan 174 kişi mütefer- rika idi. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde sa- rayda avcı teşkilâtı ismen de olsa varlığı-

nı korumuştur ve aynı dönemde Bursa’- da şahincilerin mevcut olduğu anlaşılmak- tadır.

Taşrada hizmet eden avcılardan şahinci- lerin kayıtları tahrirler sırasında tutulurdu. Bunların ayrıca müstakil defterleri vardı. 1036 (1627) tarihli şahinciler defterinde Rumeli’deki şahinci, kayacı, görüncü ve tuzakçılardan söz edilmekte, bunların bu- lunduğu kaza ve köyler zikredilmektedir. XVI. yüzyılda taşradaki şahinciler avâzır tü- rü vergilerden muaf olmakla birlikte çift, öşür ve sâlâriye vergilerini bağlı oldukları timarlı sipahiye verirlerdi. Bu anlamda ra- iyyetten gelen şahincilik statüsü babadan oğula veya kardeşe, o da yoksa akrabaya intikal ederdi. Şahincibaşılık II. Mahmud döneminde 8 Şâban 1243 (24 Şubat 1828) tarihinde kaldırılmış, üzerlerindeki dirlik- ler Mukâtaat Hazinesi’ne devredilmiştir. Ayrıca taşradaki şahincilerin muafiyetleri kaldırılarak normal raiyyet haline getiril- miş ve vergiye tâbi tutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

- TSMA, nr. E 455/20, E 5566; BA, MD, nr. 1, s. 361, hk. 500; nr. 3, s. 141, hk. 309, s. 162, hk. 350, s. 460, hk. 1035, s. 468-469, hk. 1055; BA, Cevdet-Saray, nr. 937, 1695, 2877, 5891, 6358; BA, İbnülemin-Saray, nr. 12205; *Kānunnāme*, Sü- leymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 587, vr. 165^{a-b}; a.e., Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 1004, vr. 94^{a-b}; Feridun Bey, *Münşeat*, I, 474, 481; Selâni- kî, *Târih* (İpşirli), II, 454, 575, 590, 616, 656, 790; Ayn Ali, *Kavânin-i Âl-i Osmân*, s. 95, 118; Koçi Bey, *Risâle* (Aksüt), s. 91; *Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi* (haz. Ziya Yıl- mazer), Ankara 2003, bk. İndeks; Anonim Os- manlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdül- kadir Özcan), Ankara 2000, s. 185; *Eyyûbi Efendi Kānunnāmesi* (haz. Abdülkadir Özcan), İstan- bul 1994, s. 36; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhî- sül-beyân fî Kavânin-i Âl-i Osmân* (haz. Sevim İlğürel), Ankara 1998, s. 222; Defterdar Sanî Meh- med Paşa, *Zübde-i Vekayîât* (haz. Abdülkadir Öz- can), Ankara 1995, s. 188; *İsâzâde Târîhi* (haz. Zi- ya Yilmazer), İstanbul 1996, s. 140; Hammer (Atâ Bey), I, 288, 354; D’Ohsson, *Tableau général*, VII, 120; Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, İstanbul 1328, s. 222; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 205, 420-425; Halil İnalıcı, *Fatih Devri Üzerinde Tet- kikler ve Vesikalar I*, Ankara 1954, s. 216; Ah- med Refik, “Fâtih Devrine Âid Vesikalar”, *TOEM*, VIII-IX/49-62 (1337), s. 18-19.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

kullanarak doğru haberi vermek” şeklinde tanımlanır (el-İnâye, VII, 364) şahitliğin bütün türlerini içerir. Daha çok Mâlikîler’ce tercih edilen tanıma göre ise şahitlik kısaca “duyduğunda hâkimin gereğince hüküm vermek zorunda olduğu söz”dür. Ramazan ayının ve dinî bayramların başlangıcının tesbiti açısından önem taşıyan hilâlin görülmesiyle ilgili haber verme terim olarak tam anlamıyla şahitlik sayılmasa da bununla ilgili fikhî hükümler işlenirken sözlük anlamıyla şahitlik kelimesi yaygın biçimde kullanılmıştır. Şahitlik, ilk dönemden itibaren İslâm muhakeme hukukunda kesinlik ifade eden ispat vasıtalarının en yaygın şekilde kullanılanıdır (bk. BEYYÂNE). Şahitliğin biri tahammül, diğeri eda olmak üzere iki aşaması vardır. Tahammül “şahitlik edeceği olayı / şeyi kişinin ihtiyarî bir sebeple bilmesi” anlamına gelir. Eda ise şahidin şahit olduğu olayı / şeyi hâkime bildirmesi, yüklenmiş olduğu şahitliği hâkimin huzurunda dile getirmesidir. Türkçe’de tahammül aşamasının şahit olmak, eda aşamasının şahitlik etmek diye ifade edilmesi mümkündür. Şahitliğin bu iki aşamada değerlendirilmesinin bazı pratik sonuçları vardır. Fakihlerin çoğu bu iki aşamayı vurgulayıp ayrı ayrı değerlendirse de şahitte aranan şartları bu aşamaları dikkate almadan sıralar ve söz konusu şartın hangi aşama için geçerli olduğunu ilgili yerde belirtir. Hanefî fakihî Kâsânî gibi bazıları da her iki aşamanın şartlarını ayrı ayrı vermeyi tercih etmiştir (Bedâ’î, VI, 266). Kur’ân-ı Kerîm’de hukukî muamelelerle ilgili belgelerin âdil şahitler huzurunda düzenlenmesinin ispat açısından önemine işaret edildiğinden (el-Bakara 2/282) İslâm’ın ilk devirlerinden itibaren yazılı bir belgeyle genellikle onu kaleme alanın ve yazılması esnasında şahitlik edenlerin isimleri kaydediliyordu. Daha sonra bu işlemler sistemli hale getirilmiş ve mahkemelerde resmî görevli olarak dâimî şahitler bulundurulmaya başlanmış, bu şahitler noterlik görevi yapmıştır. Şer’î mahkemelerde cereyan eden muamele ve muhakemelerin aleniyet ve dürüstlük içinde yapıldığını ispat amacıyla orada bulunan ve isimleri belgelere kaydedilen bu kişilere “şühûdül-hâl” denilmekteydi.

Şahitlik Etmenin Dinî Hükümü. Hakkı ortaya çıkaran bir delil olan şahitliğin beyyine olarak da isimlendirilmesi kapalılığı giderip hakkı açığa çıkarması sebebiyledir (İbn Kudâme, XIV, 125). Şahitlik sayesinde hakların inkâr edilmesinin önüne geçilip bunların sahiplerine aidiyeti korunmuş olur. Kur’ân-ı Kerîm’de borç ilişkisi kurma,

alışveriş, rüşdünü ispat eden yetimin malının vasisi tarafından kendisine teslim edilmesi, boşama, rec’at ve yolculukta vasiyet gibi hukukî işlem ve tasarruflara şahit tutulmasını emreden (el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/6; el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/2), şahitlere zarar verilmesini menedip bunu yapmanın doğru yoldan çıkmak olduğunu bildiren, şahit olmaya çağrılanın bunu reddetmemesini isteyen (el-Bakara 2/282), şahitliği gizlemeyi yasaklayıp bunu yapanın kalbinin günahkâr olduğunu belirten (el-Bakara 2/283), şahitliği yerine getirmenin iyi ve ahlâkî insanın özellikleri arasında sayan (el-Meâric 70/33), adaletin yerini bulması için şahitliğin önemine vurgu yapan ve kimseyi kayırmadan adaletle şahitlik etmeyi emreden (en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8) âyetler bulunmaktadır. Ayrıca şahitlik bir tür emanet olup diğer emanetler gibi eda edilmesi gerekir. Konuya ilişkin âyet ve hadislerden hareketle İslâm hukukçuları, şahitliğin farz olduğu ve davacının talep etmesi halinde şahitlerin şahitlikten kaçınma haklarının bulunmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Burada farzdan maksat farz-ı kifâye olup kişi bir konuya şahit olmak veya bir konuda şahitlik etmek üzere çağrıldığı anda başkalarının bulunmaması halinde çağrıya uyması farzdır. Ancak davacı lehine yapıldığı ve bir bakıma onun hakkı sayıldığından şahitlik için davacının talepte bulunması şarttır. Davacının şahidin varlığından haberdar olmayıp hakkının kaybolmasından korkulması halinde ve had suçlarında şahidin kendiliğinden şahitlik etmesi kabul edilerek bu kurala istisna getirilmiştir. Şahitlik etmesi istenmeden şahitlik edenleri yeren hadisin (Buhârî, “Şehâdât”, 9) genel kurala, en iyi şahidin kendisinden istenmeden şahitlik eden kişi olduğunu ifade eden hadisin ise (Müslim, “Akzıye”, 19) istisnâî durumlara işaret ettiği belirtilmiştir (İbn Hacer, V, 259-260). Buna göre bir kimse, meselâ evlenme akdi veya borçlanma gibi bir işleme şahitlik etmesi için çağrıldığında buna icâbet etmesi gerekir. Had suçları konusunda bu ilke esnetilerek şahitlerin örtmekle açığa çıkarmak arasında muhayyer oldukları ifade edilmiş ve örtmenin daha faziletli sayıldığı vurgulanmıştır. Bu da şu şekilde açıklanır: Hadler söz konusu olduğunda şahit, suçluların cezalandırılmasının sağlanması sorumluluğu ile mahremiyet perdesini kaldırmaktan kaçınma sorumluluğu arasında kalmaktadır. Şahit bunlardan birini seçebilir, fakat örtme seçeneği daha üstün kabul edilmiştir. Bir olaya veya hukukî işleme tanık olmak için bir yere şahit

olarak çağrılmış olmak şart değildir. Bir çağrıya icâbet ederek şahitlik etmekle çağrılmadan şahit olduğu bir olaya ilişkin şahitlik etmek arasında hemen hiçbir fark yoktur. Ancak şahitlik üzerine şahitlik etmek için ilk şahitlik eden kimsenin şahit tutması, yani birinden kendi şahitliğine şahit olmasını istemesi şarttır (aş.bk.). Hanefîler şahidin hiçbir şekilde ücret almayacağı, Şâfiîler yol masrafları ile şahitlik sebebiyle çalışmadığı zamanda kaybettiği kazanç kadar bir bedel alabileceği kanaatinde; Hanbellîler’e göre ise ihtiyaç sahibi ise ücret alabilir, değilse ücret alması câiz değildir (Atar, IV, 1854). Öte yandan haram kazancı ve haksızlığı ispat etmek üzere şahitlik yapmak dinen tasvip edilmez. Hz. Peygamber ribâ gibi haram olan bir şey için şahitlik yapanları lânetlemiştir (Müslim, “Müsâkât”, 105-106) ve çocuklarından birini diğerlerinden ayırıp yalnız ona bağışta bulunan babanın bu tasarrufunu haksız bularak buna şahit olmayı reddetmiştir (Buhârî, “Hibe”, 13). Şahitliğin hâkim açısından hükmü yapılan şahitlik şartlarına uygun ise bu doğrultuda hüküm vermesinin vâcip olmasıdır.

Konularına Göre Şahitlik Nisapları. Bir konuda aranan asgari şahit sayısı için şahitlik nisabı tabiri kullanılır. Fıkıh literatüründe şahitlik edilen konunun mahiyetine göre değişik şahitlik nisapları söz konusu edilmiştir. Farklı yaklaşımlar olmakla birlikte (meselâ bk. İbn Şâs, III, 1043) üç türlü şahitlik nisabının bulunduğu söylenebilir. 1. İslâm hukukunda en yüksek şahitlik nisabı zina suçunun ispatında aranır. Büyük çoğunluğa göre zina suçu zina eylemini açıkça gören en az dört erkek şahidin şahitliğiyle sabit olur (en-Nisâ 4/15; en-Nûr 24/4, 13). Atâ b. Ebû Rebâh ve Hammâd’ın üç erkekle birlikte iki kadının şahitliğini yeterli gördükleri nakledilir. Ebû Sevr’in de cumhurdan farklı olarak kölelerin şahitliğiyle zina suçunun sübût bulacağı görüşünü ileri sürdüğünü belirtir (İbn Kudâme, XIV, 125-126). Zina şahitlerinin sayısı dörtten az olduğu zaman bu kişiler zina iftirası suçunu işlemiş sayılır (bk. KAZF; ayrıca bk. en-Nûr 24/4). 2. Zina dışındaki had suçları ile kısas suçunun ispatı için iki erkek şahidin bulunması yeterli görülür. Ancak Hasan-ı Basrî’nin ölüm cezası verilen suçların ispatında dört şahit aradığı kaydedilmektedir. Hırsızlık suçuna bir erkekle iki kadının şahitlik etmesi durumunda hırsızlık suçu için öngörülen ceza sabit olmaz; ancak bazı fakihlere göre bu şahitlik malın tazmin ettirilmesi sonucunu doğurabilir (İbn Şâs, III, 1044). 3. Hadler ve

kıyas dışındaki haklar konusunda iki erkek ya da bir erkekle iki kadının şahitliği yeterli görülmüştür (el-Bakara 2/282; Buhârî, “Şehâdât”, 20). Fakat bazı mezheplerin bu alanda da kadınların şahitliğine sınırlamalar getirdikleri görülmektedir.

Kadınların Şahitliği. Borç ilişkisiyle ilgili, “Erkeklerinizden iki şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle biri yanlırsa diğerinin ona hatırlatması için iki kadın olsun” meâlindeki âyet (el-Bakara 2/282) ve kadının şahitliğini erkeğin şahitliğinin yarısı şeklinde ifade eden hadis (Buhârî, “Hayız”, 6) başta olmak üzere ilgili naslarla hareketle klasik fıkıhta kadınların şahitliği konusunda iki farklı bakış açısı ortaya çıkmıştır. Daha çok Şâfiî mezhebinece sistemleştirilen birinci bakış açısına göre kadınların şahitliği ilke olarak makbul değildir; malî konularda şahitliklerinin kabul edilmesi istisnâî bir durumdur ve zaruret gerekçesine dayanır. Çünkü Kur’an’da ve Sünnet’te kadınların şahitliğinin söz konusu edildiği durumlar özellikle malî konulara dairdir (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 266-267). Daha çok Hanefîler’ce sistemleştirilen diğer bakış açısına göre ise kadınların şahitliğinin kabul edilmesi ilke, bazı konularda kabul edilmemesi istisnadır; çünkü şahitlik ehliyetinin temeli müşahade, anlayıp kavrama ve eda edebilme yeteneği olup bu nitelikler kadınlarda da mevcuttur. Bu bakımdan açıklanması gereken şey, kadının şahitliğinin niçin makbul sayıldığı değil bazı konularda niçin makbul sayılmadığıdır. Hanefîler’e göre kadın şahitlik edebildiği hususlarda (had ve kıyas dışındaki konularda) hâkimlik de yapabilir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 284; Burhâneddin el-Mergînânî, III, 107). Şâfiî mezhebine göre ise hadler yanında evlenme akdinde de kadınların şahitliği kabul edilmez. Şâfiî fakihleri boşama, köle âzadı, vesâyet, velâ, vekâlet ve kıyası affetme gibi konuları malî yönü olmadığı gerekçesiyle nikâh akdine ilhak edip bu konularda da kadınların şahitliğini kabul etmemişlerdir. Ayırtılardaki bazı farklarla birlikte Hanbelî mezhebinin görüşü de böyledir. Alım satım, rehin ve muhayyerlik gibi daha çok borçlar hukuku alanına giren konularda kadınların şahitliği bütün mezheplerce geçerlidir. Ancak burada bir erkek iki kadın nisabına uyulması gerekir. Her ne kadar kapsamına nelerin girdiği hususunda görüş ayrılığı bulunsun da erkeklerin muttali olamayacağı doğum ve bekâret gibi konularda kadınların şahitlik edebileceği ittifakla kabul edilir (Buhârî, “Nikâh”, 23). Fakat

sayı hakkında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Şâfiî mezhebine göre bu konularda kadın şahit sayısının en az dört olması gerekirken Mâlikîler’e göre bu sayı ikidir. Hanefîler’e göre böyle konularda kadınların şahitliği için sayı şartı aranmaz, bir kadının şahitliği de yeterlidir. Hanbelî mezhebinde biri Hanefîler’in, diğeri Mâlikîler’in görüşüne uyan iki rivayet mevcuttur.

Şahit ve Yeminle Hüküm. Hanefî mezhebi dışındaki mezhepler, özellikle malî davalarda öngörülen şahitlik nisabının bulunmadığı durumlarda davacının getireceği bir şahidin şahitliğine ve davalının yemini ne dayanılarak hüküm verilebileceğini kabul etmişlerdir. Hz. Peygamber’in bir davada bu şekilde hüküm verdiği rivayet edilmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, “Akḫīye”, 5-7; Ebû Dâvûd, “Akḫīye”, 21). Hanefîler, bu hadisi iki şahit tutmayı emreden âyeti tahsis edecek kadar meşhur görmediklerinden onunla amel etmemektedir. Mâlikî mezhebinde benimsenen görüşe göre şunlar da bir şahit ve yemin yerine geçer: Bir şahit ve davalının yeminden kaçınması (nükûl), iki kadın şahit ve yemin, iki kadın şahit ve nükûl, davacının yemini ve nükûl (İbn Şâs, III, 1057).

Şahitte Aranan Şartlar. Şahitte bulunması gereken şartlar konusunda İslâm hukuk mezhepleri temel noktalarda görüş birliği içinde olmakla birlikte şartların gruplandırılması konusunda aralarında fark bulunduğu gibi bazı mezhepler bir kısım şartlar öne sürmüşlerdir. Bazı mezheplerde şahitlik edecek kişide aranan şartlar biri tahammül, diğeri eda aşamasında olmak üzere iki grupta ele alınsa da bu ayırım açık değildir. Bu konuda öngörülen şartlar değerlendirildiğinde bunların bir kısmının olaya gerektiği şekilde şahit olunduktan emin olunmasına, bir kısmının şahitliğin mahkemede sağlıklı biçimde yerine getirilmesine yönelik olduğu, diğer bir kısmının ise şahitliğin sosyal bir görev ve yetki diye görülmesi sebebiyle toplumsal statülerin dikkate alınması ihtiyacından kaynaklandığı söylenebilir. Fakihlerin şahitte aradıkları şartları şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Teklif. Kişinin şahitliğe ehil olması için ilk şart, dinî-hukukî yükümlülüklerle muhatap olacak yaşa ve akli olgunluğa erişmiş olmasıdır. Bunun için de kişinin akıl sağlığı yerinde olup bulûğ yaşına erişmesi gerekir. Ancak bulûğ şahitliği yüklenmenin değil şahitliği eda etmenin şartıdır. Şahitliği yüklenebilmek için temyiz yaşında bulunmak yeterlidir. Temyiz yaşına gelmemiş çocukla akıl sağlığı yerinde olmayan kişinin şahitliği yüklenmesi düşü-

nülemez. Mükellefiyet yaşına ulaşmış olma şartının tek istisnası, kendi aralarında cereyan eden yaralamalarda çocukların şahitliğinin Mâlikîler ve bir görüşe göre Hanbelîler tarafından belli şartlarla kabul edilmesidir. Bu şartlar arasında çocukların şahitliğin anlamını bilmeleri, hür olmaları ve olay yerinden dağılmamış olmaları gibi hususlar yer alır.

2. Hürriyet. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre hürriyet şahitlik ehliyetinin temel şartlarındandır. Hanefîler, müslüman kölenin Müslümanlık yönünden güvenilir olması sebebiyle esasında şahitliğe ehil olduğunu söyleseler de şahitlik bir tür yetki ve üstünlük (velâyet) şeklinde değerlendirildiği, kölenin ise velâyeti ve toplumda saygınlık içeren bir statüsü bulunmadığı için şahitliğine itibar edilmediğini belirtmişlerdir. Kölenin şahitliğini kabul etmeyen diğer mezheplerde de velâyet vurgusu olmakla birlikte onlar kölenin şahitliğinin reddini mürûet (aş.bk.) yokluğuna bağlamışlardır. Hanbelîler ile Ebû Sevr ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi âlimlerce benimsenen görüşe göre ise kölenin şahitliği hadler dışında geçerlidir. İbn Hazm kölenin şahitliğinin her konuda geçerli olması gerektiğini savunmuştur (el-Muḥallâ, IX, 412-415; Kâsânî, VI, 267, 271; İbn Kudâme, XIV, 185-186).

3. İslâm. Klasik doktrinde müslüman olmayan için velâyet statüsü tanınmadığından müslüman olmayanın müslüman hakkında şahitlik yapması mümkün görülmez. Özellikle hürriyet ve İslâm şartları şahitliğin yargı meclisine özgü olmasının bir sonucudur. Hanefîler’e göre gayri müslimlerin birbirleri hakkındaki şahitlikleri ise dinlerine bakılmaksızın kabul edilir. Sıhhati tartışmalı olmakla birlikte bir rivayette Hz. Peygamber’in Ehl-i kitabın birbirleri hakkındaki şahitliklerini kabul ettiği belirtilmektedir (Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 25; İbn Mâce, “Ahkâm”, 33). Burada dikkat çekilecek bir farklılık, müslüman ülke vatandaşları olmayan gayri müslimin müslüman ülke vatandaşları gayri müslim hakkında şahitlik yapamayacağının kabul edilmesidir. Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinde şahitliğin kabul edilmesinin bir saygınlık göstergesi sayıldığı anlayışı bu konuda da etkili olmuş ve gayri müslimin şahitliğinin hiçbir surette kabul edilmeyeceği belirtilmiştir. Hanbelîler de bu görüşü benimsemekle birlikte onlar yolculuk sırasında bir müslümanın yapacağı vasiyete gayri müslimin şahit olabileceğini kabul etmişlerdir. Bu konuda Hanbelîler yolculukta vefat etmek üzere olan kişinin vasiyetine şahit tutma-

siyla ilgili âyetteki, “Sizden iki adalet sahibi kişi ya da sizden olmayan iki kişi şahitlik etsin” ifadesine (el-Mâide 5/106) ve âyetin nüzûl sebebiyle ilgili hadise (Ebû Dâvûd, “Aşkîye”, 19) dayanmaktadır. Ayrıca bazı Hanbelîler zaruret durumunda gayri müslimin şahitliğine başvurulabileceğini kabul etmişlerdir.

4. **Adalet.** Mezheplerin ittifakla aradığı adalet şartı, daha çok ilgili âyetlerde şahitler için “kendilerinden razı olduğunuz” ve “adalet sahibi” nitelendirmelerinin yapılmış olmasıyla (el-Bakara 2/282; el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/2) temellendirilir. Ayrıca emanete hıyanet edenin ve zina fiilini işleyen şahitliğinin kabul edilmeyeceğini bildiren hadis (Ebû Dâvûd, “Aşkîye”, 16) vb. deliller de bu konudaki değerlendirmelerin dayanakları arasında yer alır. Büyük günahlardan kaçınma, farzları eda etme ve iyilikleri kötülüklerinden fazla olma gibi ölçülerin adalet tanımlarında etkili olduğu görülür (Kâsânî, VI, 268). Adalet şartlarını taşımayan kişiye fâsik denilmektedir. Kişinin böyle nitelendirilip şahitliğinin reddine sebep olan fiil ve hallerle ilgili açıklamalar, kişinin dini fazla önemsemediği ve dine bağlılığının zayıf olduğu izlenimini veren tutumlar şeklinde özetlenebilir (meselâ bk. Melîbârî, s. 136) bazı ayrıntılarda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Şâfiîler fâsığın şahitliğini hiçbir durumda kabul etmez. Bu konudaki temel gerekçe şahitliğin bir tür değer ve saygınlık göstergesi olarak algılanmasıdır. Hanefîler, adalet şartında ısrar etmekle birlikte genel olarak velâyete ehil olduğu gerekçesiyle fâsığın bazı durumlarda şahitlik yapmasını câiz görürler. Hangi suç ve günahı işlemiş olursa olsun tövbe ettikten sonra kişinin şahitliği kabul edilir. Hanefîler zina iftirası suçundan dolayı cezalandırılmış kimseyi bu kuralın dışında tutar; çünkü onlara göre bu kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi ona uygulanması gereken had cezasının bir parçasıdır. Bu görüşü benimsemelerinde ilgili âyeti (en-Nûr 24/4) anlama tarzı yanında muhtemelen işlenen suçun şahitlikle hiçbir şekilde bağdaşmayacağı düşüncesi de etkili olmuştur. Fâsıklığın yaygınlaşıp adalet şartına sahip şahitlerin bulunmaması durumunda hakların zayi olmaması için hâkimin zarurete binaen mevcutlar arasında nisbeten daha iyi olanların şahitliğine başvurabileceği şeklinde bazı Mâlikîler’ce öne sürülen görüşün Ezraî ve Ahmed b. Abdullah el-Gazî gibi birçok Şâfiî fakih tarafından kabul edildiği belirtilir (a.g.e., a.y.). Kâsânî, bu konuda çok katı davranmanın doğru

olmayacağına dikkat çekmek için bir defa yalan söyleyenin şahitliğinin kabul edilmemesi halinde şahitlik kapısının kapanacağını söyler (*Bedâ’î*, VI, 269, 270-271). Bu açıdan birçok fıkıh âlimi, şahitlik yapabilmek için hiç günah işlememiş olmak gibi bir şartın bulunmadığını belirtme ihtiyacı duymuştur. Adalet dinin buyruklarına uygun yaşama durumunu nitelemekle birlikte bu şartın da sonuçta kişinin yalan şahitlikte bulunmamasını sağlama düşüncesine dayandığı görülür. Şâfiî fakihleri, şahitliğin kabul edilmesini doğru sözlülük üzerinde temellendirip bir kimsenin doğru sözlülüğünün ancak adaletle bilinebileceğini, çünkü mâsum olmayan bir kimsenin haberinin doğru da yanlış da olabileceğini, adaletin o kişinin doğru sözlü olduğu ihtimalini güçlendiren unsur sayılacağını ifade etmektedir. Hanefîler de şahitliğin kabulünün doğruyu söyleme temelinde dayandığını kabul ederler; ancak onlar doğruyu söylemenin sadece adalet vasfına bağlanmasına karşı çıkarlar, çünkü yalan söylemekten kaçınan fâsiklar da vardır. Bu sebeple Hanefîler, doğruyu söyleme ihtimalini güçlendiren durum olarak Müslümanlığı öncelikli görmektedirler. Kâsânî’ye göre Hanefîler’le Şâfiîler arasında fâsığın şahitliğinin kabulü konusunda cereyan eden tartışma, hâkimin hakkında gerekli soruşturmayı yapıp doğru söyleyeceğine kanaat getirdiği fâsikla ilgilidir; aksi takdirde fâsığın şahitliğiyle hüküm vermek ittifakla câiz değildir (a.g.e., VI, 270). Ehl-i hevâ veya bid’atçı diye adlandırılan kimselerin küfrü gerektiren bir iş işlemiş olmamaları kaydıyla şahitliklerinin kabul edileceği Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde açıkça belirtilir. Ancak bazıları ayrıca tapassup içinde bulunmama, bid’atların propagandasını ve ahlâksızlık yapmama gibi şartlar ileri sürerler. Bid’at ehlinin şahitliğini kabul edenler, hasımları aleyhine yalanı câiz görme gibi inançları bulunduğu gerekçesiyle Hattâbiyye fırkasını bundan istisna etmişlerdir. Sahâbe hakkında tahkir edici söz ve tutumlarıyla bilinenlerin de şahitliğinin kabul edilmeyeceği yaygın şekilde dile getirilen bir husustur. Belli şartlarla olsa bile bid’at ehlinin şahitliğinin kabul edilmesine tamamen karşı çıkan âlimler de vardır (a.g.e., VI, 269; Melîbârî, s. 137; *el-Fetâvâ’l-Hindîyye*, III, 468). Adalet niteliği bakımından şahitlerin gerçek durumlarının araştırılmasının (tezkiye) gerekli olup olmadığı tartışılmış, Ebû Hanîfe hadler ve kısas dışındaki haklar konusunda dıştan görünen adaleti yeterli görürken Ebû Yûsuf ve Muhammed tezkiyeyi şart

koşmuştur (bu konudaki görüş ayrılığının gerekçesi hakkında bk. **TEZKİYE**). Hasmin şahidin adaletine itiraz etmesi durumunda, had ve kısas davalarında hasmin itirazına gerek olmaksızın zâhir adaletle yetinilmeyip hâkimin şahitleri soruşturması gerektiği hususunda Hanefî mezhebinde görüş birliği vardır.

5. **Mürûet.** “İnsana yaraşır davranış sahibi olma” şeklinde tanımlanabilecek bu kavramın şahitlik konularında ağırlıklı bir yere sahip bulunduğu görülür. Ancak mürûetin adalet kapsamında mı yoksa ondan ayrı bir şart mı sayıldığı hususunda görüş birliği bulunmamaktadır. Fıkıh eserlerinde mürûete aykırı davranışlar geniş bir örnek listesi halinde açıklanmaya çalışılsa da (İbn Kudâme, XIV, 152-153; *el-Fetâvâ’l-Hindîyye*, III, 468-469) bu kavramın özünü, toplum nazarında düşüklük ve hafiflik diye algılanan şeylerden uzak durma ve genel âdâba uygun davranma anlamı oluşturur. Mürûet, bunun yanında kişinin kendi bireysel durumuna ve toplumsal konumuna yakışmayan işlerden uzak durmasını da ifade eder. Bu şart mürûeti bulunmayanın utanma duygusunu yitirmiş olacağı, böyle kimsenin dilediğini söyleyebileceği varsayımına dayanır. Mürûete aykırı davranışların zaman, mekân ve toplumun algısına bağlı olarak değişip değişmeyeceği tartışılrsa da sokakta herkesin gözü önünde bir şey yiyip içme örneğinde olduğu gibi örfe dayalı olanların izâfiliği, eşlerin cinsel ilişkilerini başkalarına anlatması örneğinde olduğu gibi ahlâk ilkelerine aykırı bulunanların değişken sayılamayacağı açıktır. Güvercinle oynama örneğinde olduğu gibi mürûete aykırı sayılan bazı davranışların özel gerekçelerinin bulunduğuna dikkat edilmelidir. Meselâ İmâmûl-Haremeyn el-Cüveynî, bunun haram olmadığına ve mekruh sayılmasının gerekçesine dair iki farklı yaklaşım bulunduğunu belirtir (*Nihâyetü’l-matlab*, XIX, 21). Hanefîler ise güvercin uçurmayı mürûeti değil adaleti zedeleyen hususlar arasında değerlendirir. Bu konuda Kâsânî’nin açıkladığı iki gerekçeden biri güvercin uçurmanın insanların özel hayatlarına mutali olmaya yol açabileceği, diğeri ise bunun namaz ve diğer taatlerden alıkoyabileceği endişesidir (*Bedâ’î*, VI, 269). Bazı mesleklerin mürûete aykırı sayılmasında bizzat mesleğin kötü görülmesinin değil bunlarda temizliğe gereğince riayet edeme, namazı geciktirme, haram kazanca bulaşma veya haram fiile iştirak etme ihtimalinin güçlü olması gibi gerekçelerin etkili olduğu söylenebilir. Mürûete aykırı

davranışların değişkenliği konusunda fıkıh kitaplarında açık bir ifadeye rastlanmasa da mürüetin çerçevesinin büyük ölçüde örf ve zamanın toplumsal telakkisine bağlı olarak çizildiğini gösteren ifadeler vardır. Dolayısıyla zaman içerisinde bir davranışın vaktiyle mürüete aykırı görülürken sonradan telakkilerin değişmesiyle onun da değişebildiği ve mürüetin tanım itibarıyla aynı kalsa da içerik itibarıyla değişken olduğu söylenebilir.

6. Töhmetin Bulunmaması. Şahitliğin dayandığı temel kabullerden / varsayımlardan biri de şahitliğin Allah için olmasıdır (et-Talâk 65/2). Şahitliği sebebiyle kendisine yarar sağlayan kimse şahitliği Allah için değil kendisi için yapmış olur. Hz. Peygamber de aralarında husumet bulunan kişilerin birbirlerinin aleyhine şahitliğini ve bir ev halkının yardımıyla geçinen kişinin o ev halkı lehine şahitliğini reddetmiştir (Ebû Dâvûd, "Akzıye", 16). Şahitliğin Allah için olma özelliğiyle çelişeceği ve hakkı ortaya çıkarma işlevine şâibe düşüreceği endişesiyle İslâm hukukçuları şahidin töhmetten uzak bulunması şartını getirmiştir. Bir kimse için töhmet endişesi, hakkında şahitlik ettiği kişiyle kan bağı ve sosyal-hukukî ilişkileri bulunması sebebiyle olabileceği gibi doğrudan kendisinin bazı nitelikleriyle de ilişkili olabilir. Töhmetsizliği doğurduğu düşünülen başlıca hususlar şunlardır: Şahidin şahitlik sebebiyle kendine bir yarar sağlaması, önemli ölçüde dikkatsiz ve dalgın olması, kendisi hakkındaki bir utancı giderme çabası içinde bulunması, hisbe davaları dışında mahkemeye çağrılmadan şahitlik etmek istemesi, şahitlik konusunda çok istekli davranması, şahitle taraflardan biri arasında usul-furû ilişkisi veya düşmanlık bulunması. Bir yerde gizlenip bir ikrara şahit olan kimsenin şahitliğinin (şehâdetü'l-muhtebî', şehâdetü'l-istiğfâl) kabul edilip edilmeyeceği konusunda değişik görüşler bulunmakla birlikte çoğunluğa göre bu tür şahitlik kul hakları konusunda kabul edilebilir, ancak hadler konusunda kabul edilmez.

7. Şahitlik Lafzının Kullanılması. Hanefîler'e göre şahidin, "Şahitlik ediyorum" demesi şahitliğin rûknüdür; yemin lafızlarından sayılan bu sözün söylenmemesi yalan söyleme ihtimalini akla getirebilir. Bu kadar vurgulu ifade edilmemekle birlikte Şâfiî mezhebinde de şehâdet lafzının gerekliliği kabul edilmiştir. Diğer mezheplerde şahitlik etmenin özel bir lafızla olması şartı aranmaz. Bu şartlar dışında şahidin âmâ ve dilsiz olmaması, şahitlik konusunu hatırlıyor olması, şahitliğin dava

konusuna uygun olması ve şahitlerin ifadelerinin gerek lafız gerekse içerik bakımından birbirleriyle çelişmemesi gibi hususlar da bazı tartışmalarla birlikte zikredilmiştir. Had suçlarının ispatında şahitlerin açık lafızlarla şahitlik yapmaları şart koşulmuş, kinayeli lafızların kabul edilmeyeceği belirtilmiştir. Öte yandan recm cezasını zorlaştırmaya yönelik bir hüküm olarak zina suçu şahitlerinin infaz sırasında hazır bulunup bizzat infaza katılmaları Hanefî mezhebince şart koşulmuştur; Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise bu kesin değil tavsiye düzeyinde bir taleptir.

Şahidin Bilgisinin Kaynağı. Güneş gibi apaçık bir bilgiye dayalı olmaksızın şahitliğe tevessül edilmemesi gerektiği anlamını içeren bir hadis sebebiyle (Hâkim, IV, 110) İslâm hukukçuları bu hususta objektif bir anlayışa sahip olmuş ve kesin şekilde bilinmeyen konularda şahitlik edilmeyeceği ilkesini benimsemiştir. Kural böyle olmakla birlikte bazı durumlarda ihtiyaç duyulması sebebiyle bilgi düzeyine erişmemiş zannın da bilgi / yakın gibi değerlendirileceği kabul edilmiştir. Bu açıdan şehâdete konu olan şey iki kısımdır. Birincisi, kişinin kendi gözüyle gördüğü veya kulağıyla işittikleri gibi duyu organlarıyla idrak edilen şeylerdir. İkincisi, karînelar ve yaygın duyulma ile (tesâmu') sabit olan hususlar gibi dolaylı yollarla idrak edilen şeylerdir. Karîneye dayalı şahitlik kapsamına bir kimsenin fakir olduğuna veya bir kadının kocasından kötü muamele gördüğüne şahitlik gibi hususlar girer. Zaruret gerekçesiyle câiz görülen tesâmu' ise şahitlerin, "Biz adalet sahibi kimselerden ve başkalarından yaygın biçimde duyduk" diye şahitlik etmeleridir. Yaygın duyulmanın yeterli görüldüğü hususlar arasında neseb, ölüm, nikâh ve bir yöneticinin bir yere tayini gibi konular sayılmıştır. Kimden duyduklarını belirtmeleri halinde bu tesâmu' olmaktan çıkıp şahitliğin nakli olur. Bu bağlamda bir kimsenin kendi yazısına dayanarak şahitlik edip edemeyeceği tartışılmış, Hanefîler şahitliğin edası sırasında olayı hatırlamadığı sürece bir kimsenin kendi yazısına dayanıp şahitlik yapamayacağını söylemiştir. Yüzü peçeli bir kadının hakkında şahitlik etmek, ancak şahitlerin onu bizzat tanımaları veya hem tahammül hem eda sırasında peçesi kaldırılıp yüzünü görmeleri halinde geçerlidir; sadece sesini duymakla şahitlik yapılamaz (Mu.F, XLI, 136-138).

Şahitlik Üzerine Şahitlik. Başkasının şahit olduğu şeyi ondan naklederek şahitlik etme (şehâde ale's-şehâde) usulünün kabul

edilmesi asıl şahidin ölüm, gaiplik, hastalık vb. sebeplerle hüküm meclisine gelmemesi durumunda hakkın zayı olmasını engelleme düşüncesine dayanır. Bu sebeple mezheplerin hemen hepsi, şahitlik üzerine şahitliğin câiz olmasını asıl şahidin şahitlik etmesinin imkânsız veya son derece güç olması şartına bağlamışlardır. Mâlikîler ve bazı Şâfiîler şahitlik üzerine şahitliğin bütün konularda geçerli sayıldığını söylerken Şâfiîler'in çoğunluğu bunun kâzı dışındaki hadlerde, Hanefî ve Hanbelîler ise had ve kıyas konularında geçerli olmadığı görüşündedir.

Şahitlikten Dönme. Şahidin yapmış olduğu şahitlikten dönmesi, hakikate dönmeyen bâtılı sürdürmekten hayırlı olduğu düşüncesiyle ve sebebiyet verilen zararın telâfisine imkân vermesi gerekçesiyle mutabek sayılmıştır. Şahitlikten dönmeye ancak mahkemede olursa sonuç bağlanır. Hüküm verilmesinden önce vâkı olursa yapılan şahitlik geçersiz sayılır. Hüküm verilmesinden sonra gerçekleşmesi halinde hüküm bozulmasının gerekip gerekmediği ve şahitlik edilmiş olayın mahiyetine göre tazmin borcunun doğup doğmayacağı gibi hususlarda geniş tartışmalar vardır (bk. İSBAT).

Yalancı Şahitlik. Yalancı şahitlik ya yeni haksızlıklara ya da haksızlığın devam etmesine sebep olmakta ve adaletin yerini bulmasını engellemektedir. Bu sebeple yalancı şahitlik yapmama Kur'an-ı Kerim'de iyi insanların özellikleri arasında zikredildiği gibi (el-Furkân 25/72) hadislerde yalancı şahitlik en büyük günahlar arasında sayılmıştır (Buhârî, "Diyât", 2; İbn Mâce, "Ahkâm", 32). Bir kişinin yalancı şahitlik yaptığı ikrarla ya da başka kesin bir delille sabit olursa İslâm hukukçuları konuyla ilgili sahâbe uygulamasına dayanarak onun teşhir, hapis ve dayak gibi ta'zir cezalarıyla cezalandırılacağını söylemişlerdir. Bunun yanında yalancı şahitliğe dayanarak verilen hükümün uygulanması sonucunda doğan zarar yalancı şahitlerin tazmin etmesi gerektiği bildirilmiştir. Yalancı şahitlik yapan kişi tövbe eder ve belli bir zaman geçip samimi ve dürüst olduğu görülürse Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler onun şahitliğinin kabul edileceğini söylerken Mâlikîler, tekrar yalan söylemesinden emin olunamayacağından şahitliğinin kabul edilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), I, 1043; Hâkim, *el-Müstedrek* (Atâ), IV, 110; Şerif el-Murtazâ, *el-İntişâr*, Beyrut 1985, s. 244-251; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-âfâkî'l-cedîde), IX, 393-

440; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1355, X, 156; Şîrâzî, *el-Mühazzebe*, II, 333; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Cidde 2007, XIX, 5-88; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), İstanbul 1984, II, 284; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 251; Kâsânî, *Bedâ'î's*, VI, 266-290; Burhâned-din el-Merginânî, *el-Hidâye*, Kahire 1400/1980, III, 107, 116, 118; İbn Şâs, *İkdü'l-cevâhiri's-semîne* (nşr. Hâmid Lahmer), Beyrut 2003, III, 1030-1073; Muvafrakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Abdülfettâh M. el-Hulvî), Kahire 1410/1990, XIV, 123-212; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfîî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz* (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1417/1997, XIII, 3-143; Şehâbeddin ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-furû' 'ale'l-uşûl* (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 266-267; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (nşr. Mahmûd Ebû Dakika), İstanbul 1980, II, 139-155; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 4-18; Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kuşvâ* (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), Bağdad 1403, II, 1017-1028; Bâbertî, *el-'İnâye* (İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* içinde), Kahire 1389/1970, VII, 364-499; Burhâneddin İbn Ferhûn, *Tebşirâtü'l-hükkâm* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, I, 240-487; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Hatîb), V, 259-260; Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dârü ihyâ't-türâsî'l-Arabî), XIX, 75; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, VII, 364-499; Melîbârî, *Fethu'l-mu'în*, Bulak 1312, s. 135-139; *el-Fetâva'l-Hindîyye*, III, 468-469; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Serhi'l-kebir*, Kahire 1328 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 164-237; Bilmen, *Kamus*², VIII, 118-174; Kemal Yıldız, *İslâm Yargulama Hukukunda Şahitlik*, İstanbul 2005; “Şehâdet”, *Mv.F*, XXVI, 214-253; “Şehâdetü'z-zûr”, a.e., XXVI, 253-260; “Nikâb”, a.e., XLI, 136-138; Fahrettin Atar, “Şahit”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1853-1856.



H. YUNUS APAYDIN

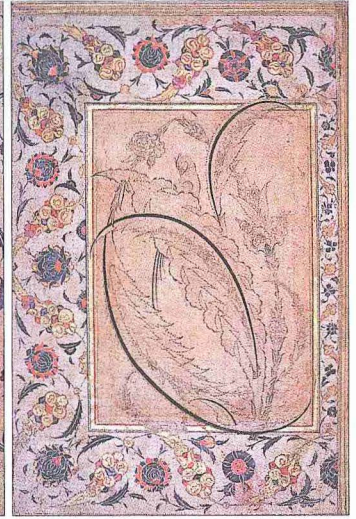
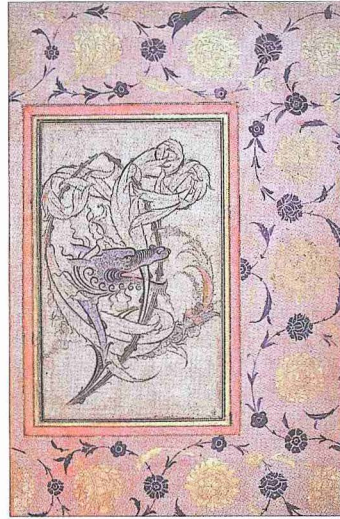
ŞAHKULU

(ö. 963/1556)

Kanûnî Sultan Süleyman dönemi saray nakışhânesinin sernakkaşı ve saz yolu bezeme üslûbunun ilk temsilcisi.

Resmî kayıtlarda Bağdatlı olduğu belirtilmektedir. Resim ve nakış sanatı eğitimini Tebriz'de Âgâ Mirek'ten almış ve yeteneğini geliştirmiştir. Zamanla bu alandaki güzel eserleriyle şöhreti İslâm ülkelerinde yayılmıştır. Âşık Çelebi, Şahkulu'nun II. Bayezid döneminde Tebriz'den Amasya'ya gidip Şehzade Ahmed'in sarayında kaldığını, şehzadenin ölümünden sonra Yavuz Sultan Selim zamanında İstanbul'a geldiğini kaydetmektedir (*Meşâirü's-suarâ*, vr. 56^b). Ancak Başbakanlık Osmanlı

Şahkulu'nun
bitkisel
bezeme
ve ejder
tasvirlerine
birer örnek
(Viyana
Österreichische
Nationalbibliothek,
cod. mixt,
nr. 313, vr. 11^b, 46^a)



Arşivi'nde bulunan bir belgede, Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmâil'e karşı kazandığı zaferin ardından 27 Safer 921'de (12 Nisan 1515) Tebriz'den Amasya yoluyla İstanbul'a sürgün edilen bilgin ve sanatkarlar arasında Şahkulu'nun da ismi geçmektedir (BA, D.BŞM., nr. 36.806, s. 648-663). Onun bu sürgün sırasında Amasya'da ne kadar kaldığı ve İstanbul'a ne zaman gittiği, sarayda ehl-i hîref teşkilâtında ne zaman göreve başladığı bilinmemektedir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminden günümüze ulaşan *Ehl-i Hîref Mevâcib Tefiş Defteri*'nde yer alan 1 Muharrem 927 (12 Aralık 1520) tarihli kayda göre Şahkulu'nun hassa harcıdan günlük 22 akçe ile maaş aldığı, 952'de (1545) günlük 25 akçe ile Cemâat-i Nakkâşân Bölük-i Rûmi-yân'ın sernakkaşı (serbölük) olduğu, vefat ettiği tarihe kadar bu görevine devam ettiği anlaşılmaktadır. Âfî Mustafa Efendi, Şahkulu'nun sarayda özel atölyesinin olduğunu, Kanûnî Sultan Süleyman'ın sık sık nakışhâneye giderek çalışmalarını izlediğini, ona pek çok ihşanda bulunduğunu, ücretinin günlük 100 akçeye çıktığını kaydeder (*Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 65). Şahkulu'nun bayramlarda padişaha sunduğu eserlerden bazıları arşiv kayıtlarında görülmektedir: “Bir büyük nakışlı tabak ve altı küçürek üsküre, bir kâğıt üzerine peri sûreti, bir hokka mukavvadan.” Padişaha takdim edilen hediyeler karşılığında “2000 akçe ve bir benek kaftan” in’âm almıştır. Ancak 963'te (1556) “3000 akçe mîrahurî bir benek sevb” in’âmını almadan vefat etmiştir. Nakış sanatında ortaya koyduğu üslûpla Osmanlı nakkaşlarını uzun süre etkilemiş olan Şahkulu aynı zamanda “Penâhî” mahlasıyla Türkçe ve Farsça şiirler yazmıştır.

Şahkulu'nun bilinen imzalı en eski eseri Safevî dönemine ait *Behram Mirza Al-bümü*'nde görülen ejder resmidir (TSM, Hazine, nr. 2154, vr. 2^a). New York Metropolitan Müzesi'nde (nr. 57.51.26) korunan imzalı ejder resmi de Şahkulu'nun resim sanatındaki gücünü gösteren eserlerindendir. Bunların dışında üslûp özellikleri bakımından Şahkulu'na ait olduğu belirlenen pek çok eser vardır (Cleveland Museum of Art, J. H. Wade Fund Koleksiyonu, nr. 44.492; İÜ Ktp., Far., nr. 1426, vr. 48^a; Viyana Österreichische Nationalbibliothek, nr. 313, vr. 11^b; Washington Freer Gallery of Art, nr. 33.6). Şahkulu'nun yetiştirdiği öğrenciler arasında öne çıkan ve kendisinden sonra saray nakışhânesinin sernakkaşı olan sanatkar Kara Memî'dir.

Şahkulu, Osmanlı Saray Nakışhânesi'nde yeni bir bezeme üslûbu şeklinde gelişme gösteren saz yolunun ilk temsilcisidir. Saz kelimesi “üslûp ve tarz” anlamındaki yol kelimesiyle birleşerek Osmanlı süsleme terminolojisinde zemini boyanmamış kâğıtlar üzerine siyah mürekkep ve fırça ile yapılan resmi ifade etmiştir. İri, kıvrak ve sivri uçlu dilimleri olan üslûba çekilmiş yaprak ve çiçek motifleri, hayal mahsulü çeşitli orman hayvanları, periler bu üslûbun konularını meydana getirir. Tezhip, kitap kabı, çini, taş işçiliği, kalem işi, halı ve kumaş desenleri, kuyumculuk ve madden işçiliği gibi sanat kollarında uygulanan bu üslûp, XVI. yüzyılın ilk yarısından başlayarak gittikçe artan bir istekle XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar kullanılmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman'ın uzun süren saltanat yıllarında kitap sanatlarında yeni üslûpların doğmasına paralel olarak yazma eserlerin hazırlanmasında saz yolu da bu dönemde en güzel örneklerini vermiştir.