

ya başladığı II. (VIII.) yüzyıldan itibaren kudem ve hudûs kavramları kelâm literatüründe kullanılmış, daha sonra ilâhî isimlerin ve sıfatların irdelenmesinde de aynı kavramlar ele alınmıştır. Başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmak üzere bütün Sünnî kelâmcıların yanı sıra Mu'tezile ve Şîa âlimleri Allah'ın kadîm bir varlık olduğunda ittifak edip O'na kadîm vasfını nisbet etmiş, kudemî ulûhiyyetin temel vasfı olarak görmüştür. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî ile Bağdat Mu'tezilesi kelâmcılarına göre kadîm "ilâh" anlamına gelir (Eş'arî, s. 170, 180). Mâtürîdî kudemî, Allah'ın zâtından dolayı var olmasının ve başkasına muhtaç bulunmamasının en temel şartı olarak kabul eder. Buna göre başkasına muhtaç olmayan ve varlığı zâtının gereği olan Allah hakkında kudem sıfatı zorunludur (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12). Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ümmetin Allah'a kadîm ismini nisbet etmekte icmâ ettiğini, bunun da yaratıklardan önce Allah'ın mevcudiyeti anlamına geldiğini belirtir (İbn Fûrek, s. 43).

Selef telakkisini benimseyenlerin yanı sıra (*Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, s. 54) İbn Hazm gibi âlimler Allah'a kadîm isminin verilemeyeceği görüşündedir, zira Kur'an'da bu isim Allah'ı değil yaratıkları nitelerek için kullanılmıştır. Ayrıca kadîm tabiri, sözlük anlamı itibarıyla bir varlığın diğer bir varlığa nisbetle zaman bakımından öncelliğini ve eskilliğini ifade eder. İbn Hazm'a göre Allah'ın geçmişte belli bir zamanla sınırlı olmaksızın var olduğunu belirten ismi "evvel"dir. Bu isim O'nun varlığının zaman üstü olduğuna işaret etmektedir (*el-Faşl*, II, 325-326). Ali el-Kârî de kadîmin "bütün yaratıklardan önce mevcut olmak" mânâsında kullanıldığı takdirde izâfî bir muhteva kazanacağından ilâhî isimler arasında yer almasını isabetsiz görür (*Minehu'r-ravzi'l-ezher*, s. 27).

Allah'ın kudem sıfatıyla nitelendirilmesinde ittifak eden kelâmcılar bunun zât-sıfat ilişkisi açısından ne anlama geldiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir, bu görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: 1. Allah'ın kadîm olması zâtı üzerinde zâit bir kudem sıfatından dolayı değil zâtından dolayıdır. Bu durumda kudem "varlığından önce yokluğun geçmemesi" anlamına gelir. Eğer Allah zâtının ötesinde bir kudem sıfatı ile kadîm olsaydı bu takdirde bu sıfatı başka bir kudem sıfatıyla mevcut olması gerekirdi ki bu, sonuçta teselsüle götürür. Mu'tezile,

Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Şîa kelâmcıların büyük çoğunluğu bu görüşü benimser (İbn Fûrek, s. 27; Kâdî Abdülcebbar, s. 107; Gazzâlî, s. 21; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 124). Ancak Mu'tezile kelâmcıları kudemî Allah'ın zâtına ait en özel bir sıfat olarak kabul ettiğinden Sünnîler'ce benimsenen mâna sıfatlarını nefyetmişlerdir (Şehristânî, I, 44; Seyfeddin el-Âmidî, s. 40). 2. Allah'ın kadîm olması zâtı ötesinde bir kudem sıfatının bulunması demektir, yani Allah kudem sıfatı ile kadîmdir; tıpkı ilimle âlim, kudretle kâdir, irade ile mürid olması gibi. Kudem, Allah'ın zâtından dolayı nefyettiği için selbi-tenzihî sıfatlar arasında yer almakla birlikte vücûdî (sübûtî) sıfat özelliği de taşır. Erken devir Sünnî kelâmcılarından İbn Küllâb ve Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî'nin yanı sıra mütekaddimîn devriyle yeni ilm-i kelâm devrine ait bazı Mâtürîdiyye kelâmcıları bu görüştedir (Eş'arî, s. 170; Nesefî, I, 210; Arapkirli Hüseyin Avni, s. 3; İzmirli, II, 88-89). Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin kudemî nefsi bir sıfat olarak isimlendirip benimsediği ileri sürülmüşse de (M. Muhyiddin Abdülhamîd, s. 74-75) İbn Fûrek bu görüşün Eş'arî'ye nisbet edilmesinin hatalı olduğunu belirtir (*Mücerredü'l-Makâlât*, s. 326). 3. Allah'ın kadîm olması ulûhiyyet sıfatı bulunduğu anlamına gelir, yani kadîm ismi Allah'ın ilâh olduğunu ifade eder. Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî bu görüştedir (Tehânevî, II, 1211-1212). Bu görüşlerden İbn Küllâb ile bir kısım Mâtürîdiyye âlimine ait olan görüş, Sünnîler'in sıfatlar konusunda benimsediği sıfat-ı meânî teorisine uygun görünmektedir. Sünnî kelâmcıların çoğunluğu ise kudem konusunda Mu'tezile'ye ait olan sıfat-ı ma'nevîyye teorisini benimsemiştir.

İslâm filozoflarının tesiriyle kelâm literatüründe kudem zamânî, izâfî ve zâtî olmak üzere üç kısımda mütalaa edilmiştir. Var oluş zamanının başlangıcı bulunmayan ve varlığı üzerinden yokluk geçmeyen mevcuda "kudem-i zamânî ile kadîm", varlığı üzerinden uzun zaman geçen ve başkasına nisbetle daha eski olan mevcuda "kudem-i izâfî ile kadîm" denilmiştir. Allah'ın zâtı ile kadîm olduğunu savunan İslâm filozofları âlemi de kudem-i zamânî ile kadîm bir varlık kabul ederler. Allah'tan başka kadîm varlığın bulunmadığına inanan kelâm âlimleri ise âlemin hâdis olduğunu ısrarla belirtmiş ve İslâm filozoflarının kudem-i âlem görüşünü eleştirmiştir (eleştiriler için bk. MEŞŞÂİYYE).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kdm" md.; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, "Kudem" md.; a.m.f., *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, s. 500; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1211-1212; Buhârî, "Da'avât", 60; Müslim, "Zikir", 70; İbn Mâce, "Du'â", 10; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Ritter), s. 170, 180, 517; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 26-28, 43, 326; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*, s. 107, 180-181; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), II, 325-326; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Kahire, ts. (Mektebetü Mustafa el-Bâbî), s. 21; Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille* (Salâmé), I, 56, 210-211; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 44; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, I, 132; Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdülhatîf), Kahire 1391/1971, s. 40; *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, s. 54; Tef-tazânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, İstanbul 1325, s. 65-66, 100; Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fikhi'l-ekber*, Kahire 1375/1955, s. 27; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşâratü'l-merâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 124; Arapkirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm*, İstanbul 1331, s. 3; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 88-89; M. Muhyiddin Abdülhamîd, *en-Nizâmü'l-ferid*, Kahire 1955, s. 74-77.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

KIDVÂÎ

(قدوائى)

(1878-1937)

Hindistan

Hilâfet Hareketi'nin önderlerinden,
yazar, hukukçu ve siyasetçi.

Hindistan'ın Utar Pradeş eyaletinde küçük bir kasaba olan Gadia'da doğdu. Adı Müşîr Hüseyin olup önemli şahsiyetler yetiştiren bir aileye mensuptur. İlk ve orta öğrenimini Leknev'de tamamladı, 1897'de İngiltere'ye giderek hukuk okudu. Bir müddet avukatlık yaptıktan sonra 1904'te ülkesine döndü. 1907'de Hindistan Kongre Partisi'ne katıldı. 1913'te Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be'nin kurucuları arasında yer aldı ve tüzüğünü de hazırladığı bu cemiyetin Londra'da bir şubesini açtı. I. Dünya Savaşı yıllarında İngiltere'de kalan Kıdvâî 1920'de geri döndü ve Hindistan Hilâfet Hareketi'nin başlatılmasında etkili oldu. Bu yıllarda bir taraftan çeşitli yayınlarıyla, bir taraftan da Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be, Londra İslâm Cemiyeti ve Hilâfet Hareketi gibi kuruluşlar vasıtasıyla Osmanlılar ve hilâfet lehinde yoğun faaliyetlerde bulundu. Bu münasebetle birkaç defa İstanbul'a gelen ve burada Osmanlı devlet adamlarıyla görüşmeler yapan Kıdvâî'nin ilk ziyareti 1906'da gerçekleşti ve II. Abdülhamid tarafından madalya ile taltif edildi. 1909'da Osmanlı or-

dusunu güçlendirmek için kurulan Osmanlı Donanma Cemiyeti'nin Leknev'de bir şubesinin açılmasında rol oynadı. Şube adına 1910'da, Jön Türkler hakkında Hindistan müslümanları arasında mevcut tereddütleri yerinde incelemek amacıyla İstanbul'a geldi; Jön Türk liderleriyle hilâfetin İslâm dünyasındaki önemi üzerine müzakerelerde bulundu. Bu sırada kaleme aldığı yazılar *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlürreşâd* gibi dergilerde yayımlandı.

Hayatının büyük bir kısmını Hindistan'da ve Avrupa'da Osmanlılar lehine faaliyetlerde bulunarak geçiren Kıdvâî, Hindistan müslümanlarının ve Osmanlılar'ın geleceğini Osmanlı Devleti ile İngiltere'nin yakınlaşmasında görüyordu. Böylece dünya müslümanlarının çoğunluğunu barındıran bu iki ülke aynı zamanda dünya barışına da katkı sağlayabilecekti. Ancak I. Dünya Savaşı ve sonrasında meydana gelen olaylar Kıdvâî'nin beklentilerine uygun gelişmedi. Kıdvâî, Hindistan Hilâfet Hareketi'nin dağılmasından sonra iç politikayla ilgilenmeye başladı. O zamanki adıyla United Provinces of Agra and Oudh (Utar Pradeş) eyaletinde dört defa merkezî yasama meclisi üyeliğine seçildi. Hindistan'da dönemin siyasî anlayışlarından etkilenecek sosyalizmi benimseyen Kıdvâî vefatına kadar siyasî faaliyetlere devam etmiş, ayrıca fikirlerini kaleme aldığı kitap ve makaleleriyle savunmuştur.

Eserleri. 1. *Pan-Islamism* (London 1908). Panislâmizmin Batı'da iddia edildiği gibi askerî bir tehdit unsuru olmadığını ve barışçı bir gelişmeyi amaçladığını işlemektedir. 2. *The Future of Muslim Empire-Turkey* (London 1919). Mağlûp Osmanlı Devleti'nin âdil bir muamele görmesi gerektiği tezi üzerine yazılmıştır (eser Türkçe olarak neşredilmiştir: *Türkiye İslâm İmparatorluğunun İstikbali*, London 1919). 3. *The Sword Against Islam or Defence of Islam's Standard Bearers* (London 1919). Paris Barış Konferansı'nda galip devletlerin tutumunu tenkit eden bir çalışmadır. Aynı şartlarda Türkler'in daha âdil ve insanî davranacağını söyleyen Kıdvâî tarihten örnekler vererek görüşünü desteklemektedir. Eser, *İslâm'a Çekilen Kılıç yahut Alemdârân-ı İslâm'ı Müdafaa* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş (İstanbul 1919), bu çeviri Ahmet Zeki İzgöer tarafından sadeleştirilerek *Paris Sulh Konferansı ve Osmanlı'nın Çöküşü* başlığıyla tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1991). 4. *Women under Different Social and Religious Laws, Bud-*

dism, Judaism, Christianity and Islam (New Delhi 1978). Yazarın 1920'li yıllarda yazdığı makalelerden oluşmuştur.

Kıdvâî'nin bunlardan başka *Swaraj and How to Obtain it* (Lucknow 1924) ve *Pan-Islamism and Bolshevism* (London 1937) adlı iki eseri ve birçok risâlesi neşredilmiştir. Risâleleri arasında *The War and God; Muslim Interests in Palestine; Three Great Martyrs-Socrates, Jesus and Hosein; Harem, Purdah or Seclusion; Miraculous Fish; Hope; Islam and Socialism* adlı çalışmaları bulunmaktadır. Bu risâlelerin hemen hemen tamamı 1920-1925 yılları arasında Türkçe'ye tercüme edilerek *Sebîlürreşâd*'da yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

India Office Records, L/PE S/7/199, nr. 521; L/PE S/3/460, nr. 3975; Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Arşivi, Donanma Cemiyeti Evrakı, nr. 141, XXVII, 42; N. Kumar Jain, *Muslims in India, A Biographical Dictionary*, New Delhi 1983, II, 22-23; Kâmil Uzun, *Müşîr Husain Kıdvây ve Sebîlürreşâd'daki Makaleleri* (lisans tezi, 1992). AÜ İlahiyat Fakültesi; F. Robinson, *Separatism Among Indian Muslims*, New Delhi 1993, s. 203, 208, 310-311, 312, 343, 379-380; Azmi Özcan, *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, Ankara 1997, s. 175-177, 200-204, 237; a.mlf., "Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be", *DİA*, XI, 178-179; *Tanin*, İstanbul 18 Temmuz 1326; *SM*, sy. 103 (1326), s. 434-435; sy. 104 (1326), s. 457-458; *The Observer*, Lahore 28 November 1906; S. T. Wasti, "Mushîr Hosain Kidwai and the Ottoman Cause", *MES*, XXX/2 (1994), s. 252-261; Zafaru'l-İslâm Khân, "Mushîr Husayn Kıdvâyî", *El²* (İng.), VII, 678; M. Naeem Qureshi, "Hindistan Hilâfet Hareketi", *DİA*, XVIII, 109-111.

 AZMİ ÖZCAN

KİFÎ

(bk. İBNÜ'L-KİFÎ).

KİLÂDE

(القلادة)

Bir hayvanın hedy kurbanı olduğunu göstermek için boynuna takılan nişan, alâmet.

Sözlükte "bükmek, dolamak, toplamak" anlamındaki kald kökünden türeyen kilâde "boyuna takılan gerdanlık vb. şey" mânâsına gelir. Fıkıh terimi olarak hac ve umre münasebetiyle kurban edilecek hayvanın (hedy) boynuna kurban olduğunu göstermek için takılan nesneyi ifade eder. Bu bir nal, bez, ip veya deri parçası yahut ağaç kabuğu olabilir. Kurban

kilâde takılmasına taklîd, aynı amaçla hayvanın sırtından veya hörgücünden kan akıtmak suretiyle işaretlenmesine iş'âr denir.

Kilâde Kur'ân-ı Kerîm'de çoğul şekliyle (kalâid) iki âyette geçmektedir (el-Mâide 5/2, 97). Bu âyetlerin ilkinde, "Ey iman edenler! Allah'ın koyduğu sembollere, kutsal hac ayına, kurbanlara ve nişanlarına (yahut nişanlı kurbanlara) saygısızlıkta bulunmayın" buyrulur. Âyette "Allah'ın koyduğu sembol"lerden biri olarak nitelenen kilâdenin kurbanlık hayvanı her türlü saldırıdan korumak, ayrıca fakirlerin bu hayvanı tanıyıp kurban edildikten sonra paylarına düşeni almak için toplanmalarını sağlamak amacıyla takıldığı kabul edilir.

Kurtubî, kurbanlık hayvanı bu şekilde işaretlemenin Hz. İbrâhim'den gelen bir sünnet olduğunu, Câhiliye döneminde de varlığını sürdürerek İslâm dinince onaylandığını belirtir. Resûl-i Ekrem bir hadisinde, "Ben saçlarımı toplayıp bağladım, kurbanıma da Kâbe adına nişan taktım. Artık kurbanımı kesmedikçe ihramdan çıkamam" demiş (Buhârî, "Hac", 126), hayvan kesildikten sonra nişanının kanına atılmasını emretmiştir (*Muvaftâ*, "Hac", 148).

Kurbanlık deve, sığır gibi büyükbaş hayvanın boynuna kilâde takmanın sünnet olduğunda görüş birliği vardır. Küçükbaş kurbanlıklar konusunda ise fakihler ihtilâf etmişlerdir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre bunlara kilâde takılmaz. Çünkü bu alışılmış bir şey değildir, ayrıca koyun başı boş bırakılmayıp sahibi tarafından güdüldüğünden kaybolma ihtimali yoktur. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri Hz. Âişe'den nakledilen, Resûlullah'ın Harem'e götürdüğü kurbanlık koyununa nişan taktığı rivayetini (*Müsned*, III, 361; Müslim, "Hac", 367; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 14) esas kabul ederek küçükbaş kurbanlıklara da kilâde takılmasını sünnet kabul etmişlerdir. Kurtubî, bu konuda Hanefî ve Mâlikî ulemâsını eleştirerek bunların muhtemelen yukarıdaki hadisten haberdar olmadıklarını ya da onu zayıf bularak reddettiklerini söyler. Hanefî mezhebine göre yalnızca kırân ve temettu' hacı yapanlarla nâfile kurban kesmeye niyet edenlerin kesecekleri kurbanlara kilâde takılabilir, ceza ve ihsâr kurbanlarına takılmaz. Çünkü bir hatayı telâfi için yapılan ameli teşhir uygun değildir.

Mâlikî mezhebine göre hedyin boynuna nişan takılmasıyla hayvan kurban ola-