

gelirini ve yaşama tarzını araştıran bu sistem elde ettiği sonuçları hükümet merkezine bildirir), gerektiğinde gece sokağa çıkma yasağı uygulamak, ağırlık ölçülerini, çarşı pazarlarda hile yapıp yapılmadığını kontrol etmek, standart paraları tasdik edip sahte paraları yeniden basılmak üzere toplamak, halka su sağlamak, vasiyet bırakmadan ölenlerin mallarıyla ilgilenilmesi için tahsisat ayırmak, ölü yıkayıcılara ve çöpçülere gibi kirliliğin işlerinde çalışanlara yer sağlamak ...

Kütvâlin görevlerinin çoğu muhtesibin-kiyle benzerlik göstermektedir. Ancak kütvâl, muhtesibin görevlerinden başka Emevî ve Abbâsî dönemlerindeki sâhibü's-şurtanın sorumluluklarını da yüklenmiştir. Her ne kadar kütvâlin yetki ve sorumlulukları muhtesibinkine benziyorsa da aslında birçok bakımdan Nagaraka ve Mauryan devirlerindeki şehir polislerinin bir aksidir, Ebû'l-Fazl'ın açıklamaları da bunu göstermektedir. Ebû'l-Fazl, kütvâlin diğer vazifelerini de Ekber Şah'ın Dîn-i İlähî merasimlerini anlatırken açıklamıştır ('A'in-i Akbarî, II, 43-45; ayrıca bk. Mirzâ Muhammed Hasan, I, 163). Evrenzâb devrinde Hindistan'a giden Fransız seyyahı F. Bernier, seyahat raporunda "cotoual" ya da "grand prévôt de la campagne" diye bahsettiği kütvâlin ahlâk denetimi, istihbarat ve belediye faaliyetleriyle ilgili gördüğü bazı işlerini anlatmaktadır. Kütvâl terimi bugün de Hindistan'ın kuzeybatı taraflarında büyük şehir ve kırsalardaki polis şefleri için kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Doerfer, *TMEN*, III, 618-621; Gerdizî, *Zeynû'l-ahbâr* (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 181; Bâbü, *Vekâyi'* (Arat), s. 219, 629-630; Ebû'l-Fazl el-Allâmî, *A'in-i Akbarî* (trc. H. S. Jarrett), Calcutta 1949, II, 43-45; J. Sarkar, *The Mughal Administration*, Patna 1920-25, I, 47-49; S. M. Edwards - H. L. O. Garrett, *Mughal Rule in India*, London 1930, s. 185-187, 190-191; Mirzâ Muhammed Hasan, *Mir'ât-ı Ahmedi* (nşr. Syed Nawab Ali), Baroda 1947-48, I, 163; I. H. Qureshi, *The Administration of the Sultanate of Delhi*, Karachi 1958, s. 173-174; R. C. Majumdar, *The Delhi Sultanate*, Bombay 1967, bk. İndeks; F. Bernier, *Travels in the Mogul Empire, A D 1656-1668* (trc. A. Constable), Delhi 1972, s. 188, 369; W. H. Moreland, "Hind-Türk İmparatorluğu", *İA*, V/1, s. 499; Besim Darkot, "Kût-ül-Amâre", a.e., VI, 1060; C. E. Bosworth, "Kötwâl", *EP* (İng.), V, 279-280.



CEVAT İZGİ

KUÛD

(bk. KA'DE).

KUVÂ-yi MİLLİYE

(قوى ملیه)

İstiklâl Harbi esnasında işgal ve ilhaka karşı koymak üzere oluşan millî direniş örgütlenmesi (bk. MİLLÎ MÜCADELE).

KUVEYRÎ

(القويرى)

Ebû İshâk İbrâhîm el-Kuveyrî (ö. 328/940'tan sonra)

Hristiyan mantıkçısı.

Mes'ûdî'nin felsefe öğretiminin İslâm dünyasına intikaliyle ilgili verdiği bilgiden, Abbâsî Halifesi Mu'tazid-Billâh zamanında (892-902) yaşadığı ve bu dönemin önde gelen felsefe üstatlarından biri olduğu anlaşılmaktadır (*et-Tenbih*, s. 122). Yine aynı kaynaktan, devrin diğer bir mantıkçısı ve Fârâbî'nin mantık hocası olan Yuhannâ b. Haylân'ın çağdaşı olduğu öğrenilen Kuveyrî mantıkçı Ebû Bîşr Mattâ b. Yûnus'un da hocasıdır. İbnü'n-Nedîm onu başlıca felsefe literatürünü Arap diline aktaranlar arasında zikreder; ayrıca Aristo'ya ait *Peri Hermeneias*, *Birinci Analitikler* ve *Sofistika*'yı yorumlayanlardan olduğunu belirtir (*el-Fihrist*, s. 305-309, 310). Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin, Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin öğrencisi İbnü't-Tayyib es-Serahsî'den naklen bildirdiğine göre Abbâsî Devleti'nin kâtiplerinden İbn Sevâbe, yakın dostu Ebû Ubeyde'nin tavsiyesi üzerine Öklid geometrisine vukufu ile tanınan Kuveyrî'den ders almak istemiş, ancak Kuveyrî'nin kendisine geometri öğretme bahanesiyle itikadını bozmaya kalkıştığını farkedince onu yanından uzaklaştırmıştır (*Ahlâku'l-vezîreyn*, s. 235-241).

İfadelerinin muğlak olması ve bol miktarda yabancı kelime kullanması yüzünden kitaplarının ilgi görmediği belirtilen Kuveyrî'nin kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: *Kitâbü Tefsîri Kategûriyâs*, *Kitâbü Bariyerminiyâs*, *Kitâbü Analûfîkâ el-ûlâ*, *Kitâbü Analûfîkâ es-şânî*.

BİBLİYOGRAFYA :

Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 122; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 305, 309, 310, 321; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Ahlâku'l-vezîreyn* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), Dimaşk 1385/1965, s. 235-347; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ*, s. 55; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 316-317; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, I, 78.



KASIM TURHAN

KUVVET

(القوة)

Maddî ve mânevî, psikolojik, fikrî, ahlâkî vb. yönlerden etkide bulunma, bir tesire karşı direnme gücü ve yeteneği anlamında felsefe terimi.

Sözlükte "bir iş yapabilmek, bir şeye gücü yetmek" anlamında masdar ve "güç, kudret, takat; yetenek, meleke" mânalarında isim olan kuvvet, felsefe kaynaklarında genellikle "canlı varlığın zor fiilleri yapma, başarma kapasitesi ve yeteneği" şeklinde tanımlanır ve zaafın karşısı olarak gösterilir (*et-Ta'rifât*, "el-kuvv" md.). Kur'an'da da bu iki kavram birbirinin karşısı olarak aynı âyette geçmektedir (*er-Rûm* 30/54). Tehânevî kuvvet teriminin muhtelif mânalarda kullanıldığını, bunlardan birinin çeşitli yapıda veya tek tip, iradeli yahut iradesiz, şuurlu yahut şuursuz olarak yapılan her türlü fiilin ilkesi anlamına geldiğini, bu mânada kuvvetin felekî, tabîî, hayvanî ve nebâtî nefse ait olmak üzere dört kısma ayrıldığını belirtir (*Keşşâf*, II, 1230). İbn Sînâ, canlıda bulunan ve ondan hareket cinsinden iradeli ya da iradesiz çeşitli fiillerin meydana gelmesine imkân sağlayan mânanın kuvvet diye adlandırıldığını söyler. Bu anlamda kuvvet her türlü fiilin ilkesi olmakta ve "iradeye bağlı olarak dilediğinde yapma, dilemediğinde yapmama imkânı" mânasındaki kudreti de içermektedir; böylece kudrete nisbetle bir ziyadelik ifade etmektedir. Zira kudrette sadece iradeye bağlı bir hareket söz konusudur. Ayrıca kuvvet, canlının çeşitli fiilleri yaparken fiiline engel mahiyetindeki şeylerden etkilennememesini ve fiilini kolaylıkla yapabilmesini de belirtmektedir; çünkü etkileneceği zaafı, yani kuvvetin yokluğunu gösterir. Nitekim ancak engelleri aşabilene güçlü denir (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* [1], s. 170-171).

Kur'an-ı Kerim'de yirmi dokuz yerde kuvvet, bir yerde bunun çoğulu olan kuvvâ, on bir yerde de kavî şeklindeki sıfât-ı müsebbehesi geçmektedir. Kuvvet kelimesi üç âyette Allah'a, diğerlerinde genellikle "fiil yapma, dövüşme, kazanma yeteneği" anlamında hem fertlere hem toplumlara nisbet edilmektedir. Kavî ismi iki yerde "şedidü'l-ikâb" terkihi, yedi yerde de "azîz" kelimesiyle birlikte Allah için, iki yerde "emîn" kelimesiyle birlikte cin ve insan için, kuvvâ ise Cebrâil için (en-

Necm 53/5) kullanılmaktadır. Râgıb el-İsfahânî Kur'an'da kuvvetin dört anlamda yer aldığını belirtir. a) Bedenî kuvvet: "Bizden daha kuvvetli kim var dediler" (Fussilet 41/15); b) Kalp kuvveti: "Ey Yahyâ! Kitaba var gücünle sarıl" (Meryem 19/12); c) Dışarıdan gelen yardım: "(Lût) Keşke benim size karşı bir gücüm olsaydı" (Hûd 11/80); d) İlâhî kudret: "Allah güçlüdür, mutlak galiptir" (el-Ahzâb 33/25) (el-Müfredât, "kvy" md.).

Kelâmda kuvvet takat, istitâat, vüs' ve kudret kelimeleriyle eş anlamlı olup kendisiyle fiilin meydana geldiği şeyi ifade eder (Eş'arî, s. 235). Kuvvetin fiilden önce mi sonra mı olduğu meselesi kelâmın önemli tartışma konularından birini teşkil etmiş, Mu'tezile bu gücün insanda fiilden önce bulunduğunu, herhangi bir fiile ve onun karşısına elverişli olduğunu söylerken Eş'ariyye bunun aksini savunmuştur. Mâtürîdî ise ilki fiilden önce bulunan ve insanın belli bir yükümlülüğü yerine getirebilmesi için sahip olması gereken şartları ifade eden güç (istitâatü'l-esbâb ve'l-ahvâl), ikincisi fiil için ve fiille beraber bulunan güç (istitâatü'l-ef'âl) olmak üzere iki farklı güç kabul etmiş, ayrıca bunlardan ilkinin bir fiile ve onun karşısına elverişli olduğunu ileri sürmüştür (bk. İSTİTÂAT).

İslâm felsefesinde kuvvet kavramı ağırlıklı olarak Aristocu anlayış çerçevesinde açıklanmıştır (krş. İbn Rüşd, II, 577-593). Buna göre ister iradeli ister iradesiz olsun, başka bir şeyde meydana gelen değişikliğin ilkesine (mebde) kuvvet denir. Tehânevî mebde ile kastedilen şeyin etkin sebep olduğunu belirtir. Çünkü kuvvet etki edene de (el-kuvvetü'l-fi'liyye), etkilenene de (el-kuvvetü'l-infi'liyye) ait olabilir (Keşşâf, II, 1230). Değişikliğin ilkesi etki edende (fâil) "etkin kuvvet", etkiyi kabul edende ise (münfail) "edilgin kuvvet" diye adlandırılır. Meselâ sıcaklık başka bir şeydeki değişikliğin sebebi (mebde) olduğu için kuvvet olarak değerlendirilir; aynı şekilde kendi kendini tedavi eden doktor etkinin hem süjesi hem objesi olup onda bir etki etme bir de etkiyi alma kuvveti vardır (İbn Sînâ, eş-Şifâ' el-İlâhiyyât [1], s. 171). Fârâbî'nin, Aristo'nun *Peri Hermeneias*'ına yazdığı şerhte de kuvvetin hem etkileme hem de etkilenme anlamını içerdiği (Şerhu'l-Fârâbî, s. 94), fakat insanların gündelik dilde bu terimi genellikle süratli olarak çok iş yapmalarını sağlayan yetenek için kullandıklarını belirtir (a.g.e., s. 181).

Kuvvet bir şeyi yapma veya yapmama imkânını içerdiği için bilfiil etkin olma yanında bir var olma imkânı olarak da kabul edilmiştir. Varlığı imkân dahilinde olan şey "kuvve halinde varlık" (bilkuve mevcûd), bir şeyin kabul etme ve etkiyi alma imkânı da "etkilenme kuvveti" diye adlandırılmıştır. Etki etme (fiil) değil etkilenme (infial) olsa bile bu kuvvetin yetkinliğine fiil denilmiştir. Böylece kuvveden fiile çıkma (teharruk) ve bir sûret alma (teşekkül) fiil diye kabul edilmiş, bu iki kavram çiftiyle genel olarak oluş, varlığa geliş açıklanmaya çalışılmıştır. Çünkü Aristocu geleneğe göre her cisim biri güç, diğeri fiil halinde bulunan iki şeyden yani madde ve sûretten oluşur. Madde cismin bilkuve, sûret ise bilfiil dayanağıdır (İbn Sînâ, eş-Şifâ' el-İlâhiyyât [1], s. 171, 178). Kindî de "açıkta olmayan, fakat kendisinde bilkuve bulunduğu şeyde açığa çıkması mümkün olan" şeklindeki ifadesiyle kuvveti bu yönde tanımlamıştır (Resâ'il, s. 169). Tehânevî kuvvetin bir tarifinin de "zâtî imkân" (varlığın özünde bulunan etkileme kapasitesi) şeklinde olduğunu, bu sebeple bir şeydeki olabilirliğe mecaz olarak kuvvet denildiğini kaydeder (Keşşâf, II, 1232).

İbn Sînâ'nın açıklamalarına göre bilfiil ve bilkuve kavram çiftiyle varlıktaki öncelik ve sonralık durumları da ifade edilmektedir. Zira varlığın imkânı onun var olma gücüdür, bu gücün taşıyıcısı mevzu, heyûlâ ve madde diye adlandırılır. Sonradan meydana gelen (hâdis) her şeyin maddî bir ilkesi vardır. Bu da bilkuvelğin zaman bakımından bilfiillikten önce olduğunu düşündürse bile bu oluş ve bозuluşa tâbi varlıklar için geçerlidir; ancak ontolojik anlamda bilfiilliğin mutlak bir önceliği vardır. Çünkü kuvve kendinde var değildir; o bilfiil olan cevherle birlikte bulunabilir; diğer bir ifadeyle o kendini kuvveden fiile çıkaracak, kendinde var olan bilfiil bir cevhere muhtaçtır. Bu cevher ise sonradan meydana gelmeyen, kendisinde asla bilkuvelik bulunmayan ve mutlak anlamda bilfiil olan bir varlıktır. Mantık bakımından da bilfiillik bilkuvelikten önce gelir. Buna göre bilkuvelğin tanımına bilfiillik dahil edilirken bilfiilliğin tanımında bilkuvelik zikredilmez. Bilfiillik aynı şekilde yetkinlik ve gaye açısından da bilkuvelikten öncedir. Zira kuvvet bir eksiklik, fiil ise bir tamlik ve yetkinliktir. Bu sebeple varlık hayır, yokluk şer kabul edilir.

Bilfiilin mukabili olan bilkuve "istidada ait bir imkân" mânasına da kullanılmıştır. Ancak "var olma imkânı" anlamındaki kuvvet bilkuve bir şey ve ona zıt olabilirken istidat anlamındaki kuvvet bilkuve sadece bir şey olabilir. Meselâ ilk madde bilkuve her şey olabilir. Buna karşılık bir çocuk sadece adam olabilir, yani bilfiil çocuk olan aynı zamanda bilkuve adamdır. Kuvvet ayrıca meleke kelimesiyle de eş anlamlı olarak kullanılmış, sanatla ve çeşitli alışkanlıklarla kazanılan kuvvet meleke diye de adlandırılmıştır (İbn Sînâ, eş-Şifâ' el-İlâhiyyât [1], s. 171-178).

Kuvvetin bilkuve, bilfiil, istidat ve meleke mânalarına kullanılmasına insan türünün bütün fertlerinde bilkuve olarak bulunan akıl gücü örnek verilebilir. Bilkuve akıl aynı zamanda nefsin mutlak bilme yeteneğidir (istidat). Bu bilkuve aklın fiil haline çıkmış şekline bilmeleke akıl denilmektedir. İbn Sînâ bunu, yazı yazmayı öğrenme yeteneğine sahip bir çocuğun öğrenme yaşına geldiğinde yazı yazabilmesi için kalem tutmasına ve hece harflerini öğrenmesine, yazı malzemesini tanımasına benzetir (eş-Şifâ' en-Nefs, s. 39-40, 186).

Psikolojide kuvvet, canlı cismin çeşitli fiillerinin ilkesi olması açısından nefis için kullanılmıştır. Nefis canlı cismin bilfiil, beden ise bilkuve dayanağıdır. Nefsin bedenî organları kullanarak gerçekleştirdiği güçleri vardır. Bunlar nefsin nebâtî güçleri, idrak güçleri ve muharrik güçleri olmak üzere üç kısma ayrılır. Nefsin nebâtî güçleri canlılığın devamını ve gelişimini sağlayan beslenme, büyüme, üreme ve bunlara yardımcı olan diğer güçlerdir. Nefsin idrak güçleri hissî idrak güçleri (el-kuva'l-müdriketü'l-hissîyye, el-kuva'l-müdriketü'l-hayvâniyye) ve aklî idrak güçleri (el-kuvvetü'l-âkile, kuvvetü'n-nefsi'n-nâtika) olmak üzere iki türdür. Hissî idrak güçleri de dış idrak güçleri (beş duyu) ve iç idrak güçleri diye ikiye ayrılır (bk. DUYU). Aklî idrak güçleri nazarî ve amelî olmak üzere iki kısımdır. Bu Aristocu taksime sonrakı eserlerde bir de kutsî idrak gücü eklenmiştir. Nefsin muharrik güçleri ise eylemi yapan (el-kuvvetü'l-fâile) ve iradeyi doğuran (el-kuvvetü'l-bâise) güçler olmak üzere iki türdür. Bu kuvvetlere yardımcı başka kuvvetler de bulunmaktadır (a.g.e., s. 30 vd.; Fahreddin er-Râzî, II, 259 vd.). Varlıklarda bulunan bütün kuvvetlerin sayısının otuz sekiz olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi kırkın üzerine çıkaranlar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kvy" md.; *Li-sânü'l-'Arab*, "kvy" md.; *et-Ta'rifât*, "el-kuvve" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1230-1233; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "kvy" md.; Kindî, *Resâ'il* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978, s. 118, 169; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Ritter), s. 229-235; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 222, 226-229, 256-260; Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristo'tâlîs fi'l-'İbâne* (nşr. W. Kutsch - S. Marrow), Beyrut 1971, s. 94, 182; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (1), s. 170-185; a.mlf., *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât* (6), s. 30 vd., 39-40, 186; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a*, II, 577-593; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-Meşrûkiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 502-511; II, 259 vd.; T. J. de Boer - [R. Arnaldez], "Kuwwa", *IE* (Fr.), V, 580-584.



KASIM TURHAN

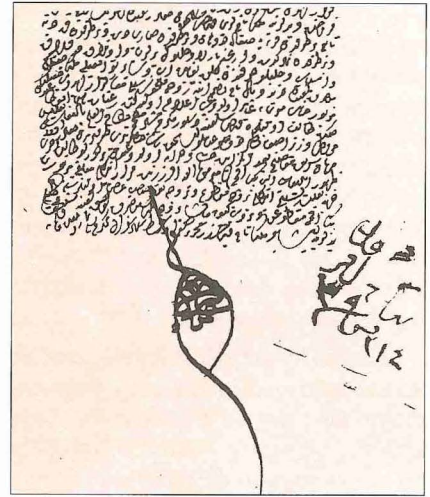
KUYRUKLU BUYRULDU

Osmanlı malî bürokrasisinde
defterdarların imzalarına
ve bu imzaları taşıyan belgelere
verilen ad.

Osmanlı bürokrasisinde sadece padişah ve sadrazamlar değil aynı zamanda beylerbeyi, kaptanpaşa ve defterdar gibi yüksek dereceli görevlilerce verilen emirlere

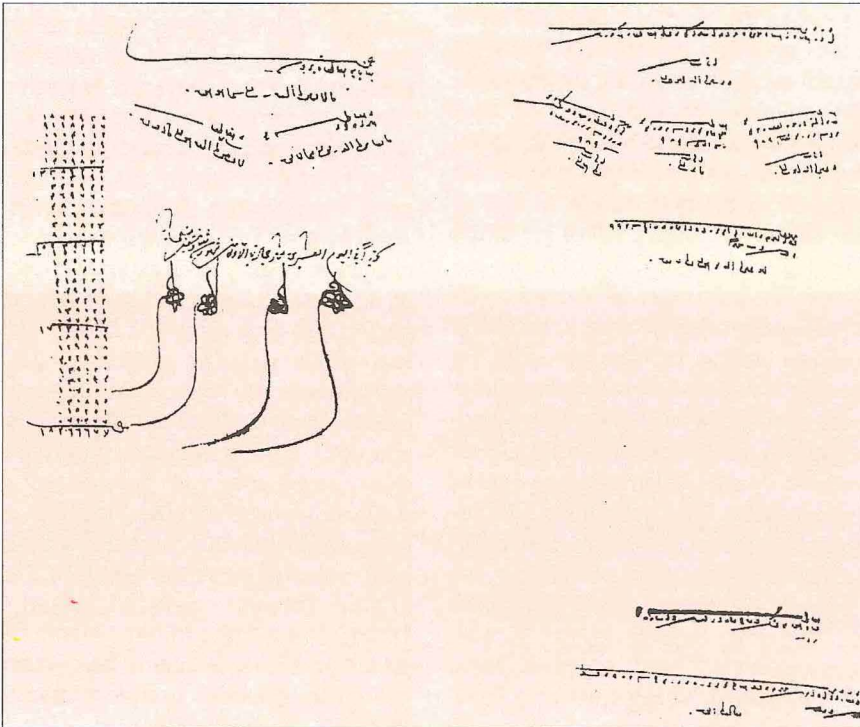
de buyruldu denirdi. Özellikle maliye bürosunun önemi dolayısıyla defterdara kendi imzasını taşıyan emir yazma yetkisi tanınmıştı. Ancak onlar malî işlerle ilgili konularda, meselâ devlet gelirlerinin ihaleye çıkarılması, vergi toplanması, kapıkulunun maaşları gibi işlemler dolayısıyla gereken emri yazabilir yani "buyurur", fakat pençe çekemez, hazırlanan bu evrakın alt kısmına imzasını koyardı. Bu imzalar, aşağıya doğru uzanan bir kavis şeklinde uzun bir tarzda olduğundan buna kuyruklu imza denmiş, aynı zamanda bu tür belgelere sonradan kuyruklu buyruldu adı verilmiştir.

Osmanlı maliyesinden sorumlu her üç defterdarın da başlangıçta kuyruklu imza atma yetkisi vardı. Timar tezkireleri, hazırladıkları büronun şefi olan defterdar tarafından imzalandığı gibi ferman ve beratların arkasına her üç defterdarın birlikte kuyruklu bir form gösteren imzalarını koymaları gerekirdi. Defterdarların sayısına göre bu bazan dört, bazan iki, bazan da bir imzalı olabiliyordu. Defterdarların kuyruklu imzalarının yer aldığı beratlar veya fermanlar, bir bakıma o belgenin ilgili büroda kontrol edilip doğrulanmış olduğunun tescili anlamına ge-



Bir buyruldu altında defterdarın kuyruklu imzası (Velkov, XVI [1984], s. 176)

Bursa mukâtaası bakayası ile ilgili kaydın altında kuyruklu dört imza (BA, D.BŞB, nr. 26416)



lirdi. Bu özelliği gösteren en eski belgelerin XVI. yüzyılın başlarına kadar indiği tesbit edilmiştir. Daha sonra XVII. yüzyılın ilk yarısında Sultan İbrâhim devrinde (1640-1648) ferman ve beratlarla üç imza konması usulünden vazgeçilmiştir. Yan yana üç imza yerine alt alta iki imza konulmaya başlanmış, bunlardan sadece alttakinin başdefterdara ait olması ve kuyruklu bir şekilde atılması kararlaştırılmıştır. Böylece kuyruklu imza atma yetkisi sadece başdefterdara ait olmuştur. Bu sistem maliyede uzun süre uygulanarak defterdarlık kurumunun nezârete dönüştürüldüğü XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam etmiştir.

Kuyruklu imzalar sere, tuğ ve kuyruk olmak üzere üç ana kısımdan oluşuyordu. Sere, yalnızca defterdarın adıyla "el-fakir" sözünden ibaret olan kısma denirdi. Burası önceleri açık bir imlâ ile yazılırken zamanla adların okunmasını bile zorlaştıracak derecede hayli stilize bir şekil kazanmıştır. Tuğ ise "el-fakir" kelimesindeki "elif" ile "lâm" harflerinden oluşan kısma deniyordu. Dik bir şekle sahip bu kısım önceleri iki iken daha sonra bire inmiş, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren buna tuğra ve pençelerde olduğu gibi "S" şeklinde bir "zülfe" eklenmiştir. Bu "S" şekli zamanla daha dik ve köşeli biçime bürünmüştür. Bütün bir imzaya ve imzanın bulunduğu belgeye adını veren kuyruk kısmı "fakir" kelimesinin "rı" harfinin aşağıya doğru oldukça kavis verilerek