



İsmail Hakkî Altunbezer hattıyla bir "Hüve'l-hallâku'l-bâkî" kompozisyonu (Kuşoğlu, s. 36'dan detay)

rih düşürme amacıyla kullanılışına bir örnektir. "Nasîbin baş ucunda bir hüve'l-bâkîli mermermiş / Senin artık mekânın servilik altında bir yermiş" beyti de bu ibarenin, geleneksel mezarlık manzara-sının tasviri içinde bir mezar taşı üzerin-de yer alışına örnek verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Usûlî, *Usûlî Divanı* (nşr. Mustafa İsen), Anka-ra 1990, s. 88; Mehmet Zeki Kuşoğlu, *Mezar Taşlarında Hüve'l-Bâkî*, İstanbul 1984; Meh-met Yılmaz, *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler*, İstanbul 1992, s. 73; Metin Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 1996, s. 28, 248-249; Osman Türer, "Esrâr-ı Hû", *İlim ve Sanat*, sy. 40, İstanbul 1996, s. 95-97; Bekir Topaloğlu, "Bâkî", *DİA*, IV, 537.



M. ZEKİ KUŞOĞLU

HÜVİYİYET

(هویت)

Bir nesnenin varlık alanında bir birim ve şahsiyet olarak görünmesini ve durumuyla başka şeylerden ayrılmasını ifade eden felsefe terimi.

İslâm felsefesinde varlık meselesi ele alınırken kullanılan hüviyyet kelimesi, Aristo'nun *Metafizika*'sının Arapça'ya tercümesi esnasında "to on" (mevcut) kar-sılığı olarak türetilmiş, "to on" kavramına Aristo tarafından birçok anlam yüklendiğinden İslâm filozofları bu kavrama "mevcûd", "hakikat", "inniyet" ve "mâhiyyet" in yanında var olanın özünü ve kimliğini ifa-de etmek üzere yer vermişlerdir. V. (XI.) yüzyıldan itibaren nesnelerin zihindeki tü-mel kavramlarına mâhiyyet, bu kavramla-rın dış dünyada varlık kazanmalarına ha-kikat ve inniyet, varlık alanına çıkarak gerçeklik kazanan nesnelerin sahip olduk-ları özellikler sonucu tek tek varlıkları göstermelerine de hüviyyet denilmiştir (Kaya, s. 453). Varlıkların başka özellikle-

ri yanında hüviyyetleri bakımından birbi-rinden farklı oluşu ise gayriyyet terimiyle ifade edilmekte, bazı kaynaklarda hü-viyyetin ayniyyetle eş anlamlı olduğu be-lirtilmektedir (bk. AYNİYYET). Böylece hü-viyyet, bir nesnenin zihin dışındaki varlı-ğını ifade etmesi açısından o nesnenin ta-mamen ma'kulât alanına dahil olduğunu belirten mâhiyyet kavramından, nesne-nin başkalarından ayırt edilmesini sağla-yan özelliklerini gösterdiği için de onun kesinlikle sabit olduğunu bildiren hakikat kavramından ayrılır (Cürcânî, *et-Ta'rifât*, "el-Mâhiyye", "el-Hüviyye" md.leri; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 17-18; Ebû'l-Bekâ, s. 961).

Bir şeyi gösteren, dolayısıyla onun mevc-ut olduğuna delâlet eden üçüncü şahıs zamiri "hüve"den türetilen hüviyyet Yu-nanca'daki "to on" kavramını karşılamak için kullanılmışsa da "to on"un asıl karşı-lığı olan "mevcûd" kelimesi Arapça'da bu-lunduğu için tercüme döneminden beri hüviyyetin Yunan felsefesinde tam karşı-lığının yer almadığı düşünülmüştür. "To on" kavramının Arapça'ya bazan mevcûd ve genellikle de hüviyyet kelimesiyle ak-tarılmasının getirdiği en önemli sonu-çlardan biri, bir kavramın diğerine göre daha farklı bir hususu vurgulayarak tek bir kavram tarafından yeterince ifade edilemeyen bir inceliği belirtmiş olması-dır. Buna göre mevcûd kavramı mutlak-lık veya gayri muayyenlik ifade ederken hüviyyet daha çok zaman ve mekân için-de belli özelliklere sahip bir varlığı gösterir. Bir şeyin hüviyyetinden, ancak o şey varlık alanına çıktıktan sonra başka şey-lere nisbetle ve onlardan ayrıldığı özellik-lelere işaretle söz edilebilir. Bu durumda hüviyyetin incelenmesi hem varlığı hem de onun en temel özelliklerini konu alan ontoloji alanına girer (İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*, I, 298).

Mevcûd kavramı varken *Metafizika* tercümesinde neden yeni bir kavrama ih-tiyaç duyulduğu ve hüviyyet teriminin ni-çin türetiliği meselesi başından itibaren filozofları düşündürmüş, Fârâbî ve İbn Rüşd bu soruya doğrudan açıklamalar ge-tirirken Abdülkerîm el-Cîlî konuyu kavra-mın etimolojisini dikkate alarak açıklamaya çalışmıştır. Fârâbî Farsça, Soğdca ve Grekçe'yi örnek göstererek bütün eşyaya delâlet etmek, yani varlık kavramını ifade etmek üzere her dilde "mevcûd" ve an-lamdaşı kelimeler bulunduğunu, bunla-rın bir önermede konu ile yüklem arasın-daki irtibatı gösterdiğini söyler. Nitekim Farsça'da "est", Grekçe'de "estin", Soğd-

ca'da "esti" bu işlevi gören lafızlardır. An-cak bunlar ne masdarı bulunan ne de çe-kimi yapılan, dilde ilk defa öylece vazedil-miş olan kelimelerdir. Ayrıca çekimi olma-yan bu tür kelimelerden masdar yapılma-sı ihtiyacı da duyulmuştur. Fârâbî'nin tes-bitine göre başka dillerdeki felsefi metin-lerin Arapça'ya çevrildiği ve filozofların Arapça yazmaya başladığı sıralarda bu dilde, Farsça'daki "hest" ve Yunanca'daki "estin" in yerine geçecek kelimeler mev-cut değildi. Halbuki mantıkta ve bilhassa felsefenin nazarî alanlarında bu nevi kavramlara şiddetle ihtiyaç duyulmaktaydı. İşte söz konusu dönemlerde filozoflar, Arapça'da yukarıda anılan yabancı keli-melerin yerini tutacak kelimeler bulama-dılar. Bu durum karşısında bazı filozoflar Farsça'daki "hest" ve Yunanca'daki "es-tin" yerine Arapça'da "hüve"yi önerdiler (*Kitâbü'l-Hurûf*, s. 111-112). Çünkü Fâ-râbî'ye göre hüve birlik ve varlığı ifade eder. Meselâ, 'Zeyd kâtiptir' (Zeydün [hü-ve] kâtibün) dendiğinde bundan, "Zeyd kâtip olarak vardır" anlamı çıkar (*et-Ta'li-kât*, s. 21). Bundan dolayı filozoflar varlık kavramını karşılamak için hüve kelimesin-den hüviyyet masdarını yaptılar. Ayrıca bu şekildeki bir masdar yapma usulünü çekimi yapılamayan diğer isimlere de uy-gulayarak meselâ "insan"dan "insâniyyet", "recûl"den "recûliyyet" gibi masdarlar tü-retiler. Fârâbî hüviyyet kavramının eti-molojisini bu şekilde açıklarken "şey" ve "mevcûd" kavramlarını ona tercih etme-nin daha doğru olduğunu da söyler (*Kitâ-bü'l-Hurûf*, s. 112-115).

İbn Rüşd hüviyyet kavramının, mevcû-dun eş anlamlısı olmakla birlikte bazı mü-tercimler tarafından çağrıştırdığı ârızılık-ten dolayı mevcûda tercih edildiğini ileri sürer. Ona göre mevcûd, türemiş bir ke-lime olduğu için Arapça'daki her türev gibi bir ârızılık ifade eder. Halbuki Yunan-ca aslında bu kavram sadece arazlar için değil cevherler için de kullanılmaktadır. Bunu dikkate alan bazı mütercimler, "bir şeyin cevheri ve zatı" anlamına gelen hü-veden hüviyyet kavramını türetmişlerdir (*Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*, II, 557-558).

Müslüman filozoflar vücûd ile mevcûd arasında bir fark gözetmişler ve bu farkı yaratma ile ilişkilendirerek bir taraftan Tanrı'nın birliğini, diğer taraftan öteki varlıkların varlığını inkâr etmeksizin açık-lamaya uygun hale getirmişler, bunun so-nucunda özellikle Aristo'nun *Metafizi-ka*'da yer verdiği delilleri daha farklı bir bağlamda kullanma imkânını sağlamış-lardır. Aslında Aristo ile onların varlık an-

layışının esasındaki fark yaratma kavramından kaynaklanmaktadır. Yaratma düşüncesinden hareket eden İslâm filozofları, Yunan felsefesinin aynı zamanda maddî olan ilkelerini sadece Tanrı dışındaki varlıklar için geçerli, maddî olmaktan çok akli ilkeler şeklinde görmüşler, kategoriler ve diğer varlık ilkelerinin ise sadece soyutlama neticesinde elde edildiğini savunmuşlardır. Fârâbî ilk defa mâhiyyeti hüviyyetten ayırarak mâhiyyeti bir şeyin kavramsal düzeyde varlığı, hüviyyeti ise dış dünyadaki varlığı için kullanmıştır. Ona göre bir şeyin mâhiyyetine yani ne olduğuna tanımı ile ulaşmak mümkün iken aynı şeyin hüviyyetini ancak his ve delil vasıtasıyla tanımak mümkündür. Meselâ insanın mâhiyyeti “düşünen canlı” olmaktan ibaretse bunların bilinmesi, mâhiyyeti bu olan insanın hüviyyetinin (dış dünyadaki varlığı) ne olduğunu bilmeyi gerektirmez. Fârâbî genel anlamda var olan hakkında konuşurken mevcûd kavramını (*Kitâbü'l-Hurûf*, s. 113 vd.), daha özel bir anlamı kastettiği zaman ise hüviyyeti kullanmaktadır (*et-Ta'likât*, s. 61-62). Buna göre bir şeyin hüviyyeti onun aynıyeti, tekliği, şahsiyeti, özelliği ve sadece ona ait münferit varlığı demektir. “O” ile hüviyyete, özelliğe ve ortaklık kabul etmeyen münferit varlığa işaret edilir (a.g.e., s. 61-62; Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 15).

İbn Sînâ'nın eserlerinde hüviyyet kavramı önemli bir yer tutmaz. İbn Sînâ da Fârâbî gibi hüviyyet yerine mevcûd kavramını tercih eder; hatta *el-İlâhiyyât*'ta çok açık bir şekilde bu kavramı “vahdet” ve “hüve hüve” anlamında kullanır. Ancak bazı risâlelerinde hüviyyet kavramını “el-hüviyyât el-müdebbera” şeklinde vücûd ve mevcûd karşıtı olarak da kullanmaktadır (Hasan Âsî, s. 106-113, 244-247). Meselâ İhlâs sûresi tefsirinde hüviyyet kavramı, Tanrı dışındaki diğer varlıklar hakkında “başkalarından tefrik edilebilir birimler olarak cüz'î varlıklar”ı ifade eder. Buradan hareketle hüviyyet, ontolojik bağlamda vâcib-mümkün tefrikine paralel olarak mutlak ve müstefâd şeklinde iki kısma ayrılır. Vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın hüviyyeti zâtı ve mâhiyyetinin aynı, mümkünü'l-vücûd olan âlemin varlığı ve hüviyyeti ise mâhiyyetinden farklıdır. Bu noktada hüviyyet Tanrı-âlem ilişkisini açıklarken kullanılan bir kavram olmakta ve “başkalarından tefrik edilebilir birim olarak var olma” anlamına gelmektedir.

Goichon'un, İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyyât*'ta hüviyyet kavramını “hüve hüve” (iden-

tité) anlamında değil mevcûd ve vahdetin aynı şey olmasından dolayı *Metafizika* tercümesindeki şekliyle mevcûd anlamında kullandığı iddiasının (*EP* [İng.], III, 645) söz konusu pasaj (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* [1], s. 303-304) ve İhlâs sûresi tefsiri (Hasan Âsî, s. 106-113) yakından incelendiğinde doğru olmadığı görülür. İbn Sînâ bu kavramı, bazı istisnalar dışında asıl olarak “hüve hüve” anlamında ve Latince mütercimlerinin de doğru tercüme ettikleri gibi “identité” karşılığında kullanmıştır.

Hüviyyet, felsefede kazandığı anlamın bir sonucu olarak vahdet-i vücûdcularda Tanrı-âlem ilişkisini açıklayan bir kavram olarak da kullanılmaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın “bâtin” olmakla birlikte ehl-i hak için en zâhir varlık olduğu düşüncesinden hareketle âlemin O'nun sûreti ve hüviyyeti, Tanrı'nın ise varlığın ruhu olduğu görüşünü savunmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre, “Her şey varlığını O'na borçludur” demek yetmez, çünkü her şey O'nun kendi kendisini izhar ettiği bir görünüşüdür. Dolayısıyla Tanrı'nın hüviyyeti “halk-ı cedid” içinde Hakk'ın kendi kendini izhar etmesinden ibaret olan âlemden başka bir şey değildir (Konuk, I, 38-39, 261 vd.). Burada da hüviyyet kavramı, özellikle İbn Sînâ'daki anlamlarından birini hatırlatacak şekilde zâhirde ve bâtında bir olan varlığın bu birliğini açıklamak üzere kullanılmıştır.

Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre ise hüviyyet yüce Allah hakkında isimleri ve sıfatları açısından zâta işaret etmektedir (*el-İnsânü'l-kâmil*, s. 97). Diğer bir ifadeyle gayb ile yokluğun (adem) birbirinden farklı olması yönünden konuya bakıldığında hüvenin, mutlak anlamda mevcûd olduğu bilinen ve varlığı hakkında önceden zihinde bilgi bulunana işaret ettiği anlaşılmaktadır. Eğer hüvenin gösterdiği şey (medlûl) bir şekilde zihinde mevcut olmasaydı hüvenin kullanılmasının bir anlamı kalmazdı. Buradan hareketle Cîlî hüviyyeti, “mevcûd ve meşhûd olan her türlü kemalin, varlığını kendisinden aldığı saf varlık” olarak tanımlamaktadır ki kastedilen Allah'tır (a.g.e., s. 98).

Ortaçağ'da Arapça'dan Latince'ye yapılan tercümelerde hüviyyet, kullanıldığı anlam yelpazesindeki çeşitlilikten dolayı muhtelif kelimelerle karşılanmaya çalışılmıştır. Arapça'da -vücûd konusundaki düşünce zenginliğinin de bir ifadesi olarak- varlıkla ilgili ince farkları ifade etmek üzere otuz dört civarında kavram ortaya çıkmıştır. Arapça'dan Latince'ye tercüme-

lerin başladığı XI. yüzyıldan itibaren felsefî terminolojiyi karşılamada güçlükleri olan Avrupalılar bunlara Latince'de uygun karşılık bulmada hayli sıkıntı çekmişlerdir (Pätzold, IV, 222). Hüviyyet kavramı ise Latince'ye daha çok “ipse”, yer yer de “ens, essentia, id quod est” ve “identitas” gibi başka kelimelerle tercüme edilmiştir.

Bugün hüviyyet, felsefî bir kavram olmaktan ziyade sosyokültürel bir kavram olarak genellikle kişilerin ve toplumların kendilerine has özelliklerini ifade etmek için kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- et-Ta'rifât*, “el-Mâhiyye”, “el-Hüviyye” md.-leri; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1325/1907, III, 17-18; Kindî, *Resâ'il*, s. 118-120; Fârâbî, *Risâletü Fuşûşî'l-hikem* (nşr. Dieterici, *eş-Şemeretü'l-marziyye* içinde), Leiden 1890, s. 66-83; a.mlf., *et-Ta'likât* (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1408/1988, s. 21, 61-62; a.mlf., *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1990, s. 110-115; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (I), s. 303-304; İbn Rüşd, *Risâletü Mâ Ba'de't-tabî'a* (nşr. Refik el-Acem – Ceyrar Cihâmî), Beyrut 1994; a.mlf., *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*, I, 298; II, 553, 557-558; Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütebbibî), s. 61-63; Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, Kahire 1970, s. 97, 98; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 961; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 14 vd.; a.mlf., *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983, s. 27; Hasan Âsî, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-lugati's-şüfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1403/1983, s. 106-113, 243-249; Mahmut Kaya, “Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirmesi”, *İbn Sina: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (haz. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 453-459; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahrallı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 38-39, 261 vd.; Jacques Langhade, *Du Coran a la Philosophie*, Damas 1994, s. 363-374; A. M. Goichon, “Huviyya”, *EP* (İng.), III, 644-645; Detlev Pätzold, “Sein/Seiendes”, *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg 1990, IV, 222.



ALİ DURUSOY

HÜVVÂRE

(bk. HEVVÂRE).

HÜZELİ

(الهذلي)

Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali
b. Cübâre el-Hüzeli
(ö. 465/1073)

Kıraat âlimi.

403 yılının Ramazanında (Mart-Nisan 1013) doğdu. Şair sahâbî Ebû Züeyb el-Hüzeli'nin soyundan gelip Hüzeli nisbesiyle şöhret bulmuştur. Mağrib'in Küçük