

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 akfî 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 ayniyyeti, 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 zâtî 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 “bâtın” 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-Müte'ebbî), 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, “Huwiyya”, *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. Alî
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

Zâb bölgesindeki Biskre (Beskere) belde-sinden olduğu için Biskrî ve Mağribî nis-beleriyle de anılmış, künyesi İbn Beşkûvâl tarafından Ebû'l-Haccâc olarak zikredil-miştir. Kıraat tahsili için 425 (1034) yılından itibaren seyahate çıkarak Batı Mağ-rib'den Fergana'ya kadar uzanan geniş alanda Afrika'nın çeşitli merkezlerini, Mı-sır, Hicaz, Şam, Irak, İsfahan, Horasan, Mâverâünnehir ve Türk dünyasını dolaş-tı. Bu seyahatleri sırasında kendi ifadesi-ne göre 365 şeyh ile beraber oldu; kıraat öğrendiği 122 şeyhin ismine *el-Kâmil*'de yer verdi. Harran'da Muhammed b. Hasan en-Nakkâş'ın talebelerinden Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed ez-Zeydî, Dı-maşk'ta Ebû Ali el-Ahvâzî, Mısır'da İsmâil b. Amr b. Râşid el-Haddâd, Mekke'de Muhammed b. Hüseyin el-Kârizî'nî, Bağdat'ta Ebû'l-Alâ Muhammed b. Ali el-Vâsıtî onun belli başlı hocalarındandır. Bu seyahatlere rağmen yine de faydala-nabileceği bir âlimden haberdar olması durumunda nerede olursa olsun kendisi-ne ulaşmak isteyeceğini söyleyen Hüzeli, başta Ebû Nuaym el-İsfahânî olmak üze-re İsfahanlı bazı âlimlerden hadis tahsil etti. Hüzeli'den, Muhammed b. Hüseyin el-Kalânîsi ve İsmâil b. İhşid *el-Kâmil*'in-deki muhtevaya göre kıraat okurken İsmâil b. İhşid ayrıca hadis öğrendi. İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hasan Ali b. Asâkir b. Mu-rahhab'ın da kendisinden sözü edilen ese-ri okuduğunu söylüyorsa da (*Gâyetü'n-nihâye*, II, 401) Ebû'l-Hasan, Hüzeli'nin ölümünden yaklaşık yirmi beş yıl sonra doğmuştur.

Nahiv dersleri veren, kelâm ve fıkıh me-selelerine de vâkıf olduğu kaydedilen Hüzeli, 458 (1066) yılından itibaren ölümüne kadar Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin meclis-lerine katılarak ondan usul konusunda ist-ifade etti, Kuşeyrî de çeşitli nahiv mese-lelerinde kendisinden faydalandı. İbnü'n-Neccâr, Hüzeli'nin 468'de (1076) Bağdat'a tekrar geldiğini, burada hadis okuttuğu-nu, Abdullah b. Ahmed es-Semerkindî ile Muhammed b. Hüseyin b. Burgûs el-Hâ-şimî'nin ondan rivayette bulunduğunu söylemişse de (Zehebî, *Ma'rifetü'l-kur-râ*, II, 820) Hüzeli'nin vefat tarihi dikkate alındığında bu bilgide bir tarih hatası ol-duğu anlaşılır.

Zehebî, Nizâmülmülk'ün Hüzeli'yi Ni-şâbur'daki medresesinde görevlendirdi-ğini, onun bu görevi birkaç yıl yürüttüğü-nü, sarf ve nahiv konusunda önde gelen bir âlim olduğunu söylerken Süyûtî de Hü-

zeli'nin bu medresede mukrî olarak gö-rev yaptığını ve ölümüne kadar bu gö-revini sürdürdüğünü kaydetmektedir. Ze-hebî ayrıca onun kitabında kabul edile-mez pek çok şeye yer verdiğine, kıraat is-nadlarında yanlışları bulunduğuna işaret etmekte, bunlarla kıraatin sahih ve helâl olmayacağına dikkat çekmektedir. İbnü'l-Cezerî de Hüzeli'nin kitabında bu hatala-rın mevcudiyetini kabul etmekle birlikte onun bu konuda mâzûr görülmesi gerekti-ği kanaatindedir. Çünkü Hüzeli konuya gerçekten kendisine kadar kimsenin ele almadığı genişlikte eğilmiştir. Kurrânın çoğunda isnad bilgisi bulunmadığından bazı yanlışların olması tabii sayılmalıdır. İbnü'l-Cezerî ayrıca Ebû'l-Alâ el-Heme-dânî'nin bu hataları ele alarak tashih et-meye çalıştığını, ancak büyük bir kısmin-dan hiç söz etmediğini belirtmiştir.

Zehebî, hayatının sonlarına doğru ar-tık gözleri görmeyen Hüzeli'nin vefat ta-rihini *Ma'rifetü'l-kurrâ'ti'l-kibâr*'da 465 (1073) olarak tesbit ettiği ve *el-İber*'de de ona aynı yıl içinde ölenler arasında yer verdiği halde *Târîhu'l-İslâm* adlı eserinde biyografisini yanlış olarak 460 (1068) dolaylarında vefat edenler arasına almış-tır.

Eserleri. *el-Kâmil fi'l-kırâ'ât* (*el-Kâ-mil fi'l-kırâ'âti'l-meşhûre ve's-şâzze*, *el-Kâ-mil fi'l-kırâ'âti'l-hamsin*). Hüzeli bu ese-rinde, tilâvet edilmekte olan tarikleri ve bilinen kuraatları bir araya getirdiğini be-lirtmekte, *el-Vecîz*, *el-Hâdî*'yi ve diğer kitaplarını bu eserle hükümsüz kıldığını söylemektedir. Kıraatlara dair elli rivaye-tin yer aldığı ve Zehebî'ye göre 1000'in üzerinde, Kâtib Çelebi'ye göre ise 1459 tarihin bulunduğu eserin bir nüshası Mek-tebetü'l-Ezher'de (nr. 200, 250 varak) bu-lunmaktadır. Müellifin *el-Vecîz* ve *el-Hâ-dî* adlı kitaplarının ise günümüze ulaş-tığına dair bir bilgi yoktur. Kütübhâne-i Umûmî-i Âyetullah Mar'aşî'de bulunan (nr. 3570, vr. 249^b-293^b) *el-Kırâ'ât* (*Maḥ-tât fi'l-kırâ'ât*) adlı eserin kime ait olduğu bilinmemekteyse de içinde müellifinin *el-Kâmil* adlı eserine yaptığı atıflar dikkate alınarak Hüzeli'ye ait olabileceği ileri sü-rülmüştür (Seyyid Ahmed Hüseyinî, IX, 358). *el-Fihrisü's-şâmil*'de Seyyid Ah-med Hüseyinî'nin katalogundaki bilgilere atıfta bulunulmasına rağmen eser ihti-malden söz edilmeksizin Hüzeli'ye nisbet edilmiş ve muhtemelen onun *el-Kâmil*'i olabileceği söylenmiştir ki sadece bu iki eserin hacimleri dahi bunun doğru olma-dığını ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, I, 458-459; İbn Beşkû-vâl, *eş-Şıla*, II, 680; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XX, 61-62; a.mlf., *Mu'cemü'l-büldân*, I, 422; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*' (Altıkulaç), II, 815-820; III, 1037-1039; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: se-ne 441-460*, s. 513-514; a.mlf., *el-İber*, II, 320; Safedî, *Nektû'l-himyan* (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 314; İbnü'l-Cezerî, *Gâye-tü'n-nihâye*, II, 397-401; İbn Nâsirüddin, *Tauẓîḥu'l-müştebih* (nşr. M. Naîm el-İrkusûsî), Beyrut 1414/1993, IX, 237-238; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 325-326; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 359; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1381; İbnü'l-İmâd, *Şeze-rât*, III, 324; Ferrâc Atâ Sâlim, *Fihrisü't-tefsir ve 'ulûmü'l-kur'ân: el-kısmü'l-evvel*, Mekke, ts. (Câmiatü'l-Melik Abdilazîz), s. 253; Seyyid Ah-med Hüseyinî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haḥḥî-yi Kî-tâbhâne-i 'Umûmî-yi Hâzret-i Âyetullâh el-'Uz-mâ Necefi Mar'aşî*, Kum, ts. (Velâyet-i Kum), IX, 358; *el-Fihrisü's-şâmil: 'Ulûmü'l-kur'ân, maḥ-tûtâtü'l-kırâ'ât* (nşr. el-Mecmau'l-melîkî li-bu-hûsî'l-hadreti'l-İslâmiyye), Amman 1994, s. 183; S. Wild, *The Qur'an as Text*, Leiden 1996, s. 30-34.



TAYYAR ALTIKULAÇ

HÜZELİYYE
(الهذليّة)

Mu'tezile âlimlerinden
Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın
(ö. 235/849-50[?])
görüşlerini benimseyen grup
(bk. EBÜ'L-HÜZEYL el-ALLÂF).

HÜZEYL (Benî Hüzeyl)
(بنو هذيل)

Adnânîler'e mensup,
şairleriyle ünlü bir Arap kabilesi.

Mekke ve Tâif civarındaki dağlık bölge-de yaşayan Benî Hüzeyl milâdî VI. yüzyılın büyük Arap kabilelerinden biridir ve Mudarîler'in İlyâs b. Mudar'ın annesine nisbetle Hindif denilen kolundandır. Ka-bile boyuna adını veren Hüzeyl'in nesebi Adnân'a kadar şöyledir: Hüzeyl b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân. Müdrike'nin diğer oğlu Huzeyme'nin soyundan da Kinâne ve Esed kabile-leri türemiştir. Kureys kabilesi bu Kinâne boyuna mensuptur; dolayısıyla Hüzeyl ile Kureys arasında yakın bir akrabalık var-dır. Akrabalık ve bunun yanında komşu-luk, Câhiliye döneminden itibaren bu iki kabile arasında kuvvetli bir dayanışma sağlamıştır. Özellikle İslâm öncesinde ve Mekke'nin fethine kadar geçen sürede Hüzeyl'in Kureys'in siyasî nüfuzu altında kaldığı görülür.

Hüzeyl'in iki oğlu Sa'd ve Lihyân vasıta-sıyla Sa'd b. Hüzeyl ve Lihyân b. Hüzeyl