



Şehî Bey'in
Heşt Bihişt
adlı eserinin
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Ayasofya,
nr. 3544)

Heşt Bihişt'te sırasıyla bir şairin önce adı, babası tanınan bir kimse ise babasının adı, bazılarında kimin öğrencisi olduğu, varsa mensup bulunduğu tarikat, tahsili ve mesleği belirtildikten sonra kişiliği ve şiirleri üzerinde değerlendirmede bulunulur, bazan eserlerinin isimleri de verilir. Şairlerin doğum ve ölüm tarihleri kaydedilmeyip, sadece bir kısmının genç veya ihtiyar yaşta öldüğü belirtilmekle yetinilmiş, daha sonra her şairin şiirlerinden birkaç beyit örnek verilmiştir.

Şehî'nin şairler hakkında verdiği bilgiler genellikle kısa, çok defa da eksiktir. Bazan bir sayfada dört beş şairin hayatına rastlamak mümkündür. Bu durum, daha ziyade sekizinci bölümde yer alan şairler için söz konusudur. Müellif döneminin bazı şairlerini tezkiresine almamış, buna karşılık özellikle çağdaşı olmayıp hakkında yaşlı kimselerden bilgi aldığı şairlere dair önemli bilgiler vermiştir. Tezkirede Fâtih Sultan Mehmed, Ahmed Paşa, Mevlânâ Lutfî, Mevlânâ Melîhî, Çağsırcı Şeyhî ve Âfitâbî gibi bazı şairler hakkında latifelere de rastlanmaktadır.

Daha sonra yazılan tezkirelere göre oldukça sade bir üslûpla ve kısa cümlelerle kaleme alınan eserde müellif şairlerin şahsiyetini ve sanat değerlerini ifade ederken belirli bir kelime kadrosu içinde kalmıştır. Bu tip klişe kelimelerin (hoş-

tab' nâzik kimse, hoş-tab' sühan-dân, rind, nâzik, latif, çerb-zebân, zarif vb.) sayısı altmışı geçmez. Bunların şiirlerini nitelendirirken de (eş'ârî hoş-âyende ve gazeliyyâtı pesendîdedir gibi) elli kadar klişe kelime kullanmıştır.

Mevcut kataloglara göre Heşt Bihişt'in Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde on sekiz nüshası vardır. Eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshasında (TY, nr. 2540) "Vahdeti" maddesinde Vahdeti'nin Heşt Bihişt'e "tabakâtü'l-ebrâr" (947/1540-41) diye tarih düşürmüş olması, Şehî'nin 945'te (1538) tamamladığını söylediği eserine sonradan ilâveler yapmış olabileceğini düşündürmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazma ise (Ayasofya, nr. 3544) saray nüshası olması dolayısıyla önemlidir. Başında mühürler ve bir manzume, ayrıca "odadan çıkma" kaydı bulunmaktadır. Büyük bir ihtimalle bu nüsha Lutfî Paşa vassıtasıyla padişaha iletilmek istenmiştir. Üzerindeki bir mühürden, kitabın daha sonra Kanûnî'nin şehzadesi Mehmed'in eline geçmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Heşt Bihişt, Ali Emîrî Efendi'nin istinsah ettiği nüsha (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 768) esas alınarak Mehmed Şükrü tarafından Âsâr-ı Eslâftan Tezkire-i Şehî adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1325); sonunda da Fâik Reşad'ın

Şehî ve tezkiresi hakkında bir yazısı vardır (s. 141-144). 218 şairi içine alan bu neşri Necatî Hüsnü Lugal ve Osman Reşer Almanca'ya çevirmişlerdir (Sehi Bey's Tezkere, Türkische Dichterbiographien aus dem 16. Jahr, İstanbul 1942). Ancak yayına esas alınan nüshada bulunmayan şairler İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki yazmadan (TY, nr. 2540) faydalanılarak esere ilâve edilmiş, ayrıca çeşitli indeksler eklenmiştir. Tezkirenin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasının (Ayasofya, nr. 3544) faksimilesi üzerinden tenkitli neşri, nüshalar arasındaki bağları ortaya koyan bir inceleme ile birlikte Günay Kut tarafından gerçekleştirilmiştir (Heşt Bihişt. The Tezkire by Şehî Beg. An Analysis of the First Biographical Work on Ottoman Poets with a Critical Edition Based on Ms. Süleymaniye Library, Ayasofya, O. 3544, Harvard 1978). Toplam şair sayısı 240'a ulaşan bu yayında matbu nüshadaki yanlışlıklar düzeltilmiş, sonuna da Arap harfli genel bir indeks eklenmiştir. Heşt Bihişt'in bugünkü Türkçe'ye aktarılmış bir neşri de vardır (Sehi Bey: Tezkire "Heşt Bihişt" [Tercüman 1001 Temel Eser dizisi], haz. Mustafa İsen, İstanbul 1980).

BİBLİYOGRAFYA :

Şehî Bey, Heşt Bihişt. The Tezkire by Şehî Beg (haz. Günay Kut), Harvard 1978, hazırlayanın önsözü, s. 6-67; Tahsin Banguoğlu, Türk Şuarâ Tezkireleri (lisans tezi, 1930), Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., nr. 29, s. 73-88; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 259-261; Harun Tolasa, Şehî, Latîfî, Aşık Çelebi, Tezkirelerine Göre 16. y.y.'da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi I, İzmir 1983, tür.yer.; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri, Erzurum 1988, s. 43-49; Günay Kut, "Heşt Bihişt'in Yeni Bir Nüshası ve Bir Düzeltme", JTS, VII (1984), s. 293-301; a.mlf., "Şehî Bey", EI² (İng.), IX, 122-123; Ömer Faruk Akün, "Şehî Bey", İA, X, 318-320.

 GÜNAY KUT

HEVÂ (الهُوَى)

Nefsânî arzu ve eğilimleri ifade eden bir ahlâk ve tasavvuf terimi.

Sözlükte "istek, heves, meyil, sevmek, düşmek" gibi anlamlara gelen hevâ kelimesi terim olarak "nefsin, akıl ve din tarafından yasaklanan kötü arzulara karşı olan eğilimi" yahut "doğruluk, hak ve faziletten saparak haz ve menfaatlere yönelen nefis" mânasında kullanılmıştır (Râ-nı el-İsfahânî, el-Müfredât, "hvy" md.;

et-Ta'rifât, "el-hevâ" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1543; İbnü'l-Hatîb, I, 339-340).

Câhiliye döneminde genellikle "nefsin tutkusu", özel olarak da "aşk" anlamında kullanılan hevâ (meselâ bk. Antere, s. 103, 119, 190) iyi yahut kötü her türlü istek ve arzuyu da ifade ediyordu. Nitekim Câhiliye şairi Teebbeta Şerran bir yakınıni överken, "O başına gelen felâketten pek şikâyetçi olmaz, hevâsı da çoktur" diyor (A'lem eş-Şentemerî, I, 256). Buna karşılık *Mu'allaka* sahibi Hâris b. Hillize, "Sözleşmede yer alanları hevâlar nasıl bozar?" (Zevzenî, s. 233); diğer bir *Mu'al-laka* şairi Lebîd b. Rebîa da, "Onlar şereflerini kirlletmezler, işleri de lekeli olmaz; çünkü akılları hevâlarıyla birlik olup sapmaz" (a.g.e., s. 160) derken hevâyı ahlâka ve akla aykırı davranışların kaynağı olarak göstermişlerdir. İslâmî dönemde kelimenin bu olumsuz anlamda kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Zebîdî'nin kaydettiğine göre (*Tâcü'l-ʿarûs*, "hvy" md.) İbn Sîde, aslında hevânın hem iyi hem de kötü istekleri kapsadığını, ancak pratikte kötülük anlamı taşıdığını, iyi isteklerin ifade edilmesi için "güzel hevâ" yahut "doğruya uygun hevâ" gibi bir niteleme ile birlikte kullanılması gerektiğini belirtir.

Kur'an-ı Kerim'de hevâ kelimesi, hepsi de olumsuz anlamda olmak üzere on âyette tekil, on sekiz âyette çoğul (ehvâ) olarak geçmektedir. Hadislerde de aynı mânâda sıkça kullanılmış, hadis mecmualarında bu konuyla ilgili özel bablar açılmıştır (bk. Dârimî, "Muḥaddime", 30, 35; Buhârî, "Aḥkâm", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2, 3, "Edeb", 116). Bazı hadis ve haberlerde ise hevâ kelimesi olumlu veya olumsuz bir değer ifade etmeksizin "arzu, istek, niyet" anlamında yer almaktadır (meselâ bk. *Müsned*, II, 34, 97; Dârimî, "Muḥaddime", 30; Buhârî, "Tefsîr", 33/7, "Nikâḥ", 29).

Kur'an'da, bayağı arzularına esir olan insan "hevâsını tanı edinen" diye tanıtılmış (el-Furkân 25/43; el-Câsiye 45/23) ve hevâ başlıca sapıklık sebeplerinden biri sayılmıştır. Gazzâlî bu âyeti yorumlarken ilâh kelimesinin "mâbud" anlamına geldiğini, mâbudun da "buyruğuna uyulan" demek olduğunu, buna göre davranışlarında hevâyı uyup bedenî arzularının peşinden koşanların hevâlarını ilâh edinmiş sayılmaları gerektiğini ifade eder (*İḥyâ*, III, 28; *Mizânü'l-ʿamel*, s. 59). Hevâlarına uyanlar tam bir sapıklığa düştükleri gibi (el-Câsiye 45/23) bunların peşinden gidenler de Allah'ın yolundan saparlar

(el-Mâide 5/77; el-En'âm 6/56). Müminler, çeşitli âyetlerde hem kendi hevâlarına hem de kâfir, zalim, hak yoldan sapmış, kalpleri mühürleşmiş kimselerin hevâlarına uymaktan menedilmiştir (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "hvy" md.; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "hvy" md.).

Kur'an-ı Kerim'de hevâyı uyma yasaklanırken (el-Bakara 2/120) hevânın olumsuz arzu ve eğilimlerden ibaret olduğuna dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber'den övgüyle söz eden âyetlerin birinde, "O hevâsına göre konuşmaz; onun konuşması vahiyden ibarettir" denilmektedir (en-Necm 53/3-4). Mü'minün sûresinin 70-71. âyetlerinde Resûl-i Ekrem'in insanlığa gerçeği getirdiği, insanların çoğunun ise gerçekten hoşlanmadığı ifade edildikten sonra, "Eğer hak onların hevâsına uysaydı gökler, yer ve bunlarda bulunanların düzeni bozulurdu" buyrulmuştur. Nisâ sûresinin 135. âyetinde her durumda adaleti ayakta tutmayı emreden ifadenin ardından gelen, "Hevânıza uyarak sapmayın" buyruğu da adaletin mutlak oluşuna karşılık hevâların değişkenliği gösterir.

Zâhid ve sûfilerin hevâ ile ilgili uyarıları tasavvuf literatüründe önemli bir yer işgal ettiği gibi hemen her zâhid ve sûfî, hevâyı kendi dinî ve ahlâkî hayatı için en büyük tehlikelerden biri olarak görmüştür. Tasavvufî hayatın en önemli ilkeleri olan riyâzet ve mücâhedenin temel amacı nefsi her türlü bedenî ve dünyevî tutkuların arındırıp mânevî hazlara yöneltmektir (Kuşeyrî, I, 266-267). Tasavvuf ahlâkının ilk ve seçkin temsilcilerinden olan Hâris el-Muhâsibî, "Sana düşmanın olan şeytandan neler gelirse hepsi nefsinin hevâsı aracılığı ile gelir" der (*er-Rîʿâye*, s. 325). Bu düşünce diğer bütün mutasavvıflarca da benimsenmiştir (meselâ bk. Hücûrî, II, 439; Gazzâlî, *İḥyâ*, III, 45-48). İlk zâhidlerden Ebû Süleyman ed-Dârânî, nefsin hevâsına uymamayı en faziletli amellerden sayarken (Sülemî, s. 81) Sehl et-Tüsterî, nefsin bayağı isteklerine karşı koymaktan daha üstün bir kulluk bulunmadığını söylemiştir (Kuşeyrî, I, 351). Hücûrî de temel sıfatının hevâ olduğunu söylediği nefse karşı gelmeyi bütün ibadetlerin başı ve ahlâkî çabaların en değerlisi olarak nitelendirmiştir (*Keşfü'l-maḥcûb*, II, 427, 430). Aynı mutasavvıf insanların tutkularını ikiye ayırır. Bunların ilki lezzet ve şehvet hevâsı yani cinsî arzu, yeme içme arzusu gibi bedenî istek ve tutkular, diğeri de halkın gönlünde mevki kazanma ve reislik hevâsıdır. Özellikle

ikincisi, hem ona müptelâ olanları hem de müptelâ olan kimseye saygı duyup peşinden gidenleri saptırdığı için tehlikelerin en büyüğüdür (a.g.e., II, 438-439). Gazzâlî'nin *İḥyâ*'ü 'ulûmî'd-dîn'inde hevânın bu iki çeşidiyle ilgili olarak yaptığı tahliller (bk. özellikle III, 79-106, 274-325), hem tasavvuf literatüründe hem de genel olarak İslâm düşüncesinde hiçbir zaman aşılammıştır.

Sûfiler arasında hevânın iyi olan bir türünden söz edenler de vardır. Necmed-dîn-i Dâye, felsefî gelenekte çoğunlukla "iffet" terimiyle ifade edilen ölçülü şehvet yerine "mutedil hevâ" tabirini kullanmayı tercih eder ve insanların zararlı şeylerin defi için itidal derecesinde gazap duygusuna muhtaç olmaları gibi menfaatlerin celbi için de aynı derecede bir hevâ duygusu taşımaları gerektiğini belirtir (*Mirşadü'l-ʿibâd*, s. 178-182). Muhyiddin İbnü'l-Arabî de "nefsânî istekler" anlamındaki hevâyı yermekle birlikte Allah sevgisinin derecelerinden söz ederken bu sevginin en alt derecesi için hevâ, en yüksek derecesi için aşk terimlerini kullanır (*el-Fütûḥât*, IV, 259). Ona göre Kur'an'da yerilen hevâ avamın istekleridir; gerçekte ise hevâ âriflere, irade avama aittir (a.e., IV, 428).

İslâm ahlâkî literatüründe hevâ konusu özellikle Ebû Bekir er-Râzî'den itibaren geniş ilgi görmüştür. *et-Tıbbü'r-rûḥânî* adlı eserinin ilk iki bölümünü (*Reşâ'il felsefiyye*, s. 17-32) aklın önemi, hevânın yerilmesi ve akıl-hevâ çatışması gibi konulara ayıran Râzî hissî, tabîî ve hayvanî arzulardan ibaret olduğunu söylediği hevâyı aklın karşıtı olarak göstermiş ve bu konuda sonraki ahlâkçılara ışık tutacak görüşler ortaya koymuştur. Onun, hevâyı insanın yapısından gelen arzu ve ihtiraslar diye niteleyen ve konuyu akıl-hevâ çatışması şeklinde ele alarak yüksek bir ahlâka ulaşmak için hevâyı baskı altına almak ve her durumda aklın buyruklarına uymak gerektiğini savunan görüşleri, beşerî aşk hususundaki olumsuz tavrı, hevâ ve aşk kavramlarının anlam ilişkisi (a.g.e., s. 39-40), aklın buyruğu ile hevâdan kaynaklanan yargıların birbirine karışabileceği endişesi ve bunları ayırt etmenin ölçülerine dair verdiği bilgiler (a.g.e., s. 88-91) kendisinden sonra da genel kabul görmüştür. Meselâ Mâverdî de *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eserine akıl-hevâ çatışmasını inceleyen bölümle başlar (s. 19-40). Ancak Mâverdî, Râzî'den farklı olarak konuyu âyet, hadis ve diğer dinî ve edebî literatürle zengin-

leştirmiştir. Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* adlı eseri ve Gazzâlî'nin *Mizânü'l-âmel*'i de aynı yaklaşımları sürdüren örneklerdendir. Bu iki eserde de aklın karşısına konulan beşerî istek ve tutkuların hepsine birden hevâ adı verilmiş, aklın melekten, hevânın şeytandan destek aldığı ifade edilmiş, aklın buyruğu ile hevânın istekleri arasında ayırım yapmanın her zaman kolay olmadığına dikkat çekilerek bu hususta bazı ölçüler verilmiştir. Bu arada İbrâhîm sûresinin 24. âyetindeki "güzel ağaç"la aklın, "çirkin ağaç"la da hevânın kastedildiği, böylece âyetle aklın faydalarıyla hevânın zararlarına işarette bulunulduğu belirtilmiştir. Yine bu eserlerde hevâyâ karşı koyma hususunda insanlar başlıca üç sınıfa ayrılmıştır. Hevâsına yenik düşenler ilk sınıfı, akıl ve iradelerini kullanarak hevâlarına karşı sürekli mücadele verenler ikinci sınıfı, hevâlarına hiç uymayanlar da üçüncü sınıfı oluşturur. Yalnız peygamberlerle veliler üçüncü mertebeye ulaşabilir (*ez-Zerî'a*, s. 101-110; *Mizânü'l-âmel*, s. 59-62). Gazzâlî bu son mertebeyi "en büyük güç, peşin nimet, tam hürriyet ve kölelikten kurtuluş" olarak değerlendirir (a.g.e., a.y.). Hevânın esaretinden kurtulmanın gerçek hürriyet sayılması, başta sûfiler olmak üzere bütün İslâm ahlâkçılarının ortak görüşüdür (Çağrıci, s. 30-31). Dinin, belirli zaruretlere bağlı olarak verdiği ruhsatların istismar edilebileceğinden kaygı duyan Gazzâlî, bu istismarın sebebi olarak da hevâ ve şehvet kelimeleriyle ifade ettiği nefsanî arzu ve ihtirasları gösterir ve insan oğlunun yaşadığı sürece kötü arzularının baskısından kurtulamayacağını söyler (*Mizânü'l-âmel*, s. 166-171).

Hevâyî şehvetin eş anlamlısı gibi kabul edenler varsa da Râgıb el-İsfahânî bu iki terim arasında önemli bir fark bulunduğunu görüşündedir. Ona göre şehvetin biri iyi, diğeri kötü olmak üzere iki çeşidi vardır. Bunların ilki ilâhî bir fiil olup insan nefsinin bedene fayda sağlayan şeyleri elde etme gücüdür; diğeri de insanî eylemlerin ürünüdür ve nefsin bedenî lezzet sağlayan şeylere kapılmasıyla meydana gelir. Düşünme yeteneğini kendisine bağımlı kılan bu şehvete hevâ denir. Sonuç olarak düşünme cehdi aklın kontrolünde işlediğinde iyilik ve güzellikler üretir, hevânın etkisine kapıldığında ise kötülük ve çirkinlikler doğurur (*ez-Zerî'a*, s. 108-109). Aynı açıklamaları Gazzâlî de tekrar eder (*Mizânü'l-âmel*, s. 62). Ancak Gazzâlî, kelimelerden ziyade onlara

yüklenen anlamların önemli olduğunu düşündüğü için özellikle *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'in III. cildinde bu iki kelimeyi eş anlamlı olarak kullanmış ve daha çok şehvet kelimesiyle ifade ettiği bedenî ve dünyevî tutkularla ilgili geniş tahliller yapmıştır.

Hadis, akaid, kelâm ve mezhepler tarihi literatüründe, genellikle sünnet çizgisinden saparak inanç ve davranışları beşerî görüş ve arzular doğrultusunda oluşturma eğilimleri için "ehvâ", bu eğilimleri birer akım haline getirenler için de "aşhâbü'l-ehvâ" (Dârimî, "Muḳaddime", 35) ve daha çok "ehl-i ehvâ" tabiriyle kullanılmıştır (bk. EHL-i EHVÂ).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hvy" md.; a.mlf., *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* (nşr. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 101-110; *et-Ta'rifât*, "el-hevâ" md.; *Tâcû'l-ârus*, "hvy" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1543; Wensinck, *el-Mu'cem*, "hvy" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "hvy" md.; *Müsned*, II, 34, 97; Dârimî, "Muḳaddime", 30, 35; Buhârî, "Tefsîr", 33/7, "Nikâh", 29, "Aḥkâm", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2, 3, "Edeb", 116; Antere, *Dîvân*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), s. 103, 119, 190; Hâris el-Muḥâsibî, *er-Ri'âye li-ḥuḳûkullâh* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 325-327; Ebû Bekir er-Râzî, *Resâ'il felsefiyye* (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 17-32, 39-40, 88-91; Sülemî, *Ṭabaḳât*, s. 81; Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Beyrut 1978, s. 19-40; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 266-277, 351; Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb* (trc. Es'ad Abdülhâdî Kindî), Kahire 1395/1975, II, 427, 430, 438-441; A'lem eş-Şentemeri, *Şerḥu Ḥamâseti Ebî Temmâm* (nşr. Ali el-Mufaddal Hammûdân), Beyrut 1413/1992, I, 256; Zevzenî, *Şerḥu'l-Mu'allakâti's-seb'*, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'l-Beyân), s. 160, 233; Gazzâlî, *İhyâ'*, III, 28, 45-48, 79-106, 274-325; a.mlf., *Mizânü'l-âmel*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cündî), s. 59-62, 166-171; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, Kahire 1293, IV, 259, 428; Necmeddîn-i Dâye, *Mirşâdü'l-îbâd*, Tahrân 1352, s. 178-182; İbnü'l-Hatib, *Ravzatü't-ta'rif* (nşr. M. İbrâhîm el-Kettânî), Beyrut 1970, I, 339-340; Mustafa Çağrıci, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 30-31.



MUSTAFA ÇAĞRICI

HEVÂZİN (Benî Hevâzin)

(بنو هوازن)

Adnâniler'e mensup
bir Arap kabilesi.

Adını Hevâzin b. Mansûr b. İkrime'den alan kabilenin soyu Adnân'a dayanır. Kays Aylân'a mensup olan Hevâzin'in önemli kolları arasında Benî Sa'd b. Bekir, Benî Münebbîh b. Bekir ve Benî Muâviye b. Bekir ile tâli kollarından Benî Cüşem b. Muâtiye, Benî Nasr b. Muâviye, Âmir b.

Sa'saa b. Muâviye, Benî Hilâl b. Âmir b. Sa'saa ve Benî Sakîf b. Münebbîh kabileleri zikredilebilir. Bu büyük kabile, Mekke ile Necid arasında yer alan geniş sahada ve güneyde Yemen'e kadar uzanan bölgelerde yayılmış durumdaydı. Bunlardan Sakîfîler Tâif şehrinde oturlardı. Hevâzinliler'den bazıları Tâif ile Nahle arasındaki Ukâz'da bulunan Cihâr putuna (Cevâd Ali, IV, 517), bazıları Tebâle'de bulunan Zülhalesa'ya (İbnü'l-Kelbî, s. 40), bir kısmı da Suriyeliler'in ziyaret ettiği Ukaysır putuna taparlardı (a.g.e., s. 46-47).

Hevâzinliler, Yemen'de hüküm süren Kinde Krallığı'nın hâkimiyeti altında iken VI. yüzyılın ortalarına doğru Gatafânîlar'ın himayesine girmişler, hatta Gatafân reisi Züheyr b. Cezîme'ye vergi ödemek mecburiyetinde kalmışlardı. Bu durum, Âmir b. Sa'saa kabilesinden Hâlid b. Ca'fer'in "Yevmü'n-nefrâvât" adı verilen savaşta Züheyr b. Cezîme'yi öldürmesine kadar devam etti. Hevâzinliler, daha sonra Benî Gatafân'ın kollarından Abs ve Zübân kabileleriyle yaptıkları savaşlarda yenilmişlerdir. Câhiliye döneminde Hevâzin ile diğer Arap kabileleri arasında Birinci ve Dördüncü Ficâr gibi çetin savaşlar olmuştur (bk. FİCÂR). Benî Süleym ile birlikte Hevâzinliler İslâm öncesinde Arabistan'da kabileler arasında çıkan savaşlarda önemli rol oynamışlar ve bu yüzden "Araplar'ın tencere taşları" (sacayağı) anlamına gelen "esâfî'l-Arab"dan biri (üşfiyye) kabul edilmişlerdir (diğer ikisi Gatafân ile A'sur ve Benî Muhârib'dir, bk. İbn Habîb, s. 234; Hamîdullah, I, 469, 482).

Kabilenin bir kolu olan Benî Sa'd b. Bekir'den bir grup Hz. Muhammed'in doğduğu yıl Mekke'ye gelmişti. Resûlullah'ın sütannesi Halîme bint Ebû Züeyb de bunların arasındaydı ve Hz. Muhammed'i alarak Benî Sa'd yurduna götürmüştü.

Hevâzin kabilesi, Hîre Hükümdarı Nu'mân b. Münzir b. Münzir'in kervanını Ukâz panayırına götürür ve güvenliğini sağlar. Kervanı korumakla görevlendirilen Hevâzinî Urve er-Rehâl b. Utbe'nin Kureys'e mensup Berrâd b. Kays tarafından öldürülmesi iki kabile arasında savaşın çıkmasına sebep oldu. Nahle mevkinde başlayan savaş Kureysliler'in Harem bölgesine çekilmesi üzerine sona erdi. Dördüncü Ficâr olarak bilinen bu savaşta Hz. Muhammed de genç yaşlarında katılmıştır. Hevâzin ile Kureys arasında bir kısmı ticarî rekabetten kaynaklanan birçok savaş meydana gelmiştir.