

## ZEVİ'İ-ERHÂM

san b. Ziyâd'dır. Hanbîler, Şâfiîler ve Mâlikîler bu grubun görüşünü tercih etmişlerdir. Buna göre dayı ve teyze anne yerine, hala baba yerine, erkek kardeş kızı erkek kardeş yerine, kız kardeş kızı da kız kardeş yerine geçer. Zevî'l-erhâmı her ne kadar dört sınıfa ayırırlarsa da bu sınıflar arasında bir tertip gözetmezler; ayrı sınıflardan olanlar birbirlerini mirastan mahrum bırakmazlar, birlikte mirasçı olabilirler. Sadece kendilerini ölene bağlayan vasiyanın mirasçılıktaki durumuna göre zevî'l-erhâmın alacağı paylar farklılık gösterir. Zî-rahimin yerini aldığı kişi eğer sağ olsaydı ne miktar miras alacak idiyse zî-rahim de o kadar miras alır (Hatîb eş-Şirbînî, III, 13). Üçüncü yaklaşımı benimseyen ve ölene yakın olana öncelik verdiklerinden "ehl-i karâbet" adıyla anılan grubun temsilcisi Ebû Hanîfe olup Hasan b. Ziyâd dışındaki Hanefîler bu görüşü kabul etmiştir. Buna göre sınıflar arasında tertip gözetilir; bir önceki sınıftan zevî'l-erhâm varken sonraki sınıflardan olan zevî'l-erhâm mirasçı olamaz; aynı sınıftan zevî'l-erhâm arasında ölene bir veya iki vasıtayla bağlanma ile (derece-i kurbîyyet) öz, baba bir veya anne bir hisım olma (kuvvet-i karâbet) gibi hususlar tercih sebebi olur. Ölene yakınlığın ölçü alınmasının gerekçelerinden biri zevî'l-erhâmın mirasçılığının asabe niteliği taşıması ve bunların ashâb-ı ferâiz ile asabenin bulunmaması halinde geriye kalanı almalarıdır. Bundan dolayı asabede olduğu gibi yakınlık esas alınır. Bu yaklaşımla ilgili ölçütler şöylece sıralanabilir: 1. Zevî'l-erhâmın mirasçılığında her şeyden önce sınıf (kurb-i cihet) esastır. Birinci sınıftan zevî'l-erhâm varken ikinci sınıftan olanlar mirasçı olamaz. Meselâ ölenin birinci sınıftan zevî'l-erhâmı olan kızın kızı varsa ikinci sınıftan olan annenin babası mirastan pay alamaz. 2. Aynı sınıftan olan zevî'l-erhâm arasında kurb-i dereceyi ölene bağlayan zincirin kısalığı esas alınır. Meselâ kızın kızı varken oğlun kızının çocukları, annenin babası varken annenin babasının babası mirasçı olamaz. 3. Aynı sınıfta ve aynı derecede bulunan zevî'l-erhâm arasında da kuvvet-i karâbeti ölene bağlayan kimsenin ashâb-ı ferâizden veya asabe sınıfından bir mirasçının evlâdı olması tercih sebebidir. Buna göre muayyen pay sahibi veya asabe evlâdı olan, bu sıfatı taşımayan zevî'l-erhâma tercih edilir. Meselâ baba bir erkek kardeşin kızı varken öz erkek kardeşin kızının oğluna pay verilmez. Aynı şekilde baba bir erkek kardeşin oğlunun kızı ile öz kız kardeşin kızının kızı birlikte mirasçı olsalar ilki asa-

be evlâdı olduğundan diğerini mirastan mahrum eder.

Zevî'l-erhâmın mirasçılığıyla ilgili görüş ayrılığına Hz. Peygamber'den farklı uygulama örneklerinin rivayet edilmesi kadar zevî'l-erhâm grubunu teşkil eden mirasçıların nafaka ve diyet gibi malî yükümlülükleri taşıyıp taşıyamaları ve mahallî örf ve telakkiler de etkili olmuştur. Malî yükümlülüklerin özellikle ailenin erkekleri arasında paylaştırıldığı ve evlenen kadınlar artık eski ailerinden ayrılıp yeni ailenin üyesi olarak kabul edildiği Hicaz örfünü dikkate alan bir kısım fakihler hala, teyze, dayı gibi yakın akrabaya herhangi bir malî sorumluluk yüklemeyip buna karşılık miras hakkı da tanımamış, onlara miras hakkı tanıyan fakihler de nafaka ve diyet gibi malî, ictimai ve ailevî sorumluluklar yükleyerek nimet-külfet dengesini gözetmiş, buldukları bölgede mevcut akrabalık bağlarına işlerlik kazandırmayı hedeflemişlerdir (ayrıca bk. VELÂ; VELÂYET). Zevî'l-erhâm konusu klasik dönemde genellikle fûrû kitaplarının mirasla ilgili bölümlerinde, modern dönemde de mirasla ilgili eserler içinde ele alınmış veya müstakil çalışmalara konu olmuştur. Osmanlılar döneminde konuyla ilgili çeşitli risâleler yazılmıştır (bu risâleler ve modern çalışmalar için bk. bibl.).

## BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 28; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, IX, 312; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, XXX, 2-27; İbn Kudâme, *el-Muḡnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Abdülfettâh M. el-Hulvî), Riyad 1417/1997, IX, 82-108; Mahmûd b. Ebû Bekir el-Kelâbâzî, *Telkîḥu'l-efhâm fi şerḥi mesâ'ili zevî'l-erhâm*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1115, vr. 222<sup>b</sup>-279<sup>b</sup>; Kılıç Ali Paşa, nr. 513, vr. 197<sup>b</sup>-230<sup>a</sup>; Abdülazîz el-Buhârî, *Risâle fi tahrîci zevî'l-erhâm*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 260, vr. 166<sup>b</sup>-184<sup>a</sup>; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerḥu Ferâ'izi's-Sirâciyye*, İstanbul 1322, s. 103-130; Hatîb eş-Şirbînî, *Muḡnî'l-muḥtaṭ* (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, III, 12-14, 27, 28; Şürûnbülâfî, *İrşâdü'l-a'lâm li-rûbeti'l-ceddeti ve zevî'l-erhâm fi tezvîci'l-eytâm*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1184, vr. 237<sup>b</sup>-246<sup>b</sup>; Esad Efendi, nr. 1027, vr. 193<sup>b</sup>-202<sup>a</sup>; Fâtiḥ, nr. 2470, vr. 151<sup>b</sup>-157<sup>b</sup>; Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Risâle fi tafşîli mesâ'ili zevî'l-erhâm*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 141, vr. 21<sup>b</sup>-28<sup>b</sup>; Mehdi Mustafa, *Câmi'u'l-aḥkâm fi esnâfi zevî'l-erhâm*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 622, vr. 1<sup>b</sup>-22<sup>b</sup>; Esad Efendi, nr. 879, vr. 71<sup>a</sup>-83<sup>b</sup>; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerḥi'l-kebir*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 468; M. Abdürrahîm el-Kişkî, *el-Mirâsü'l-muḥârin*, Kahire 1380/1961, s. 188-189, 193; Bağdad 1389/1969; Ebû'l-Yakzân Atıyye el-Cübûrî, *Hükümü'l-mirâs fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Bağdad 1388/1969, s. 199-214; Bilmen, *Kamus*<sup>2</sup>, V, 281-308; M. Ebû Zehre, *Aḥkâmü'l-terikât ve'l-mevârîs*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 217-221; Ali Himmet Berkî, *İslâm Hukukunda Ferâiz*

ve *İntikal* (nşr. İrfan Yücel), Ankara 1986, s. 94-118; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, İstanbul 1989, s. 219-249; Muhammed eş-Şemmâ', *el-Müfid mine'l-ebḥâs fi aḥkâmî'z-zevâc ve'l-talâk ve'l-mirâs*, Dimaşk-Beyrut 1416/1995, s. 309-336; M. Ali Ferkûs, *Zevî'l-erhâm fi aḥkâmî'l-mevârîs*, Cezayir 1998; "İrş", *Mu.F.*, III, 53-63.



HAMZA AKTAN

## ZEVK

( الذوق )

Tatma duygusu;  
keşif ve ilham yoluyla  
kalbin hakikate erişmesi,  
bu şekilde kalbe atılan ilâhî bilgi,  
dini ve mânevî tecrübe anlamında  
felsefe ve tasavvuf terimi.

Sözlükte "bir nesneyi tatma, bir kimseyi deneme, birinin başına iyi veya kötü bir hal gelme, cinsel haz alma" ve mecazi olarak "ceza yahut mükafatı tatma" anlamlarındaki **zevk** (*Lisânü'l-'Arab*, "zvḳ" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "zvḳ" md.) psikolojide özellikle tatma duygusu için kullanılır (bk. DUYU). Fizyolojik ya da ruhsal ihtiyaç ve arzuların karşılanmasından duyulan hazlar Türkçe'de çoğunlukla zevk kelimesiyle ifade edilirse de literatürde bu anlamda en sık kullanılan ve terim haline gelen kavram **lezzettir**. Tasavvufta zevk terimi, burhan ve kesb ile yahut inanma ve taklit suretiyle elde edilen bilgilerin dışında sâlikin ahlâkî ve mânevî arınma sonucunda keşif ve ilham yoluyla kalbinde bulunduğu, mânalarını tattığı, ancak anlatmaktan, nitelemekten âciz kaldığı bilgileri ifade eder (Dâvûd-i Kayserî, II, 15). Cürçânî zevkî, "Allah'ın tecellî suretiyle vefî kullanımın kalbine attığı, kitaplarla uğraşmanın hak ile bâtılın ayırt edilmesini sağlayan irfan ışığı" diye tanımlar (*et-Ta'rîfât*, "Zevk" md.).

Kur'an-ı Kerim'de altmıştan fazla yerde zevk kelimesinin türevleri geçer (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "zvḳ" md.). Bunların çoğunda inkârcı ve günahkârların âhiret azabını tadacakları anlatılır. Bazı âyetlerde dünyevî ceza bağlamında "sıkıntı, kötülük ve cezayı tatma" gibi ifadeler yer alır (meselâ bk. el-En'âm 6/148; en-Nahl 16/94; el-Kamer 54/37, 39). Dört âyette ölümü (Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57; ed-Duhân 44/56), bir âyette hayatın ve ölümün sıkıntılarını (el-İsrâ 17/75) tatmaktan söz edilir. Bazı âyetlerde Allah'ın inâyetinden ve nimetlerinden yararlanma "rahmeti tatma" diye ifade edilir (meselâ bk. Yûnus 10/21; Hûd 11/9; Rûm 30/33, 46). Hadislerde zevk kelimesi "bir nesneyi, bir kokuyu tatma, ölü-

mü, korkuyu veya esenliği tatma, cinsel haz alma” mânalarında geçmektedir (Wensinck, *el-Mu‘cem*, “zvġk” md.). “Allah zevkine düşkün erkekleri ve kadınları sevmez” meâlindeki hadislerle sık sık evlenip boşananların kastedildiği belirtilir (İbnü'l-Esîr, II, 172). Bir başka hadisin meâli de şöyledir: “Allah'ı rab, İslâm'ı din, Muhammed'i nebî ve resul tanıyan kimse imanını zevkini tadar” (*Müsne'd*, I, 208; Müslim, “İmân”, 56). İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre bu hadiste imanın hakikatının kavranması, onun kalpte meydana gelmesi, böylece kalbin imanla buluşması zevk kavramıyla ifade edilmiştir (*Medâricü's-sâlikîn*, III, 91).

Tasavvufun ilk devirlerinde zevk kelimesinin fazla yaygın olmadığı görülmektedir. Kuşeyrî'nin bildirdiğine göre sûfiler zevk ve şûrb ile kalplerinde buldukları tecellî meyvelerini, keşiflerin sonuçlarını ve vâridâtın beklenmedik doğuşlarını kastederdiler. Bu hallerin başlangıcı zevk, devamı şûrb, son noktası reydir (reyy: kanma). Hervî'ye göre daha kalıcı olduğunu söylediği zevkin üç derecesinden bahseder. Birincisi ilâhî vaadleri tasdik etmenin sâlike verdiği zevk, ikincisi Allah ile ünsiyet kurma isteğinin verdiği zevk, üçüncüsü Allah ile ittisal, cem' ve görmeden (iyân) duyulan zevktir. Affüddin et-Tilimsânî buradaki görme zevkini “tevhid ve vahdâniyette fenâ” diye açıklar (*Şerhu Menâzili's-sâ'irîn*, II, 443-446).

İslâm düşünce tarihinde Gazzâlî'den önce zevk, keşif, ilham, mârifet, sekr, vecd gibi kavramlarla tasavvufî bilgilerden söz edenler olmuşsa da duyular ve akıl yoluyla ulaşılan bilgilerin kesinliğini ilk defa epistemolojik bir çerçevede sorgulayarak tahlil ve tenkitten geçiren, sınırlarını ve alanlarını belirleyen, nihayet kendi bilgi felsefesini kurarken dinî hakikate ulaşmanın yolu olarak zevk kavramını modern felsefe dilindeki “dinî tecrübe” anlamında kullanan ve bu yolla kazanılan bilginin elde edilme yöntemini, mahiyetini, değerini, vahiy ile ilişkisini ve diğer bilgiler karşısındaki durumunu sistematik biçimde inceleyen düşünür Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî bu süreci bizzat yaşayarak tecrübe ettiğini belirtir. *el-Münkiz mine'd-dalâl*'in esas yazılış amacının belirtilen yönleriyle zevk bilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Yine kökleri eski İran gnostisizmine ve Yeni Eflâtunculuğa dayanan İsrâkî felsefenin İslâm düşüncesindeki ilk önemli kaynağı olarak gösterilen *Mişkâtü'l-envâr*'ın (Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, neşreden giriş, s. 33-34) başlıca konularından biri bu bilginin imkânı, mahiyeti ve değeriyle ilgilidir. Gazzâlî, baş-

ta *İhyâ'* olmak üzere diğer eserlerinde de zevk vb. kavramlarla bu bilgiye yer vermiştir. Buna göre zevk entelektüel bir çabaya bağlı olmadan, ilâhî bir lutf olarak keşif ve ilham yoluyla gerçekleşen hakikat bilgisidir. “Tatmayan bilmez, ulaşmayan idrak edemez” özdeyişinde belirtildiği gibi bu sübjektif bir bilgi olup kanıtlar göstererek başkasına anlatılamaz (*İhyâ'*, III, 19; *Mi'yarü'l-'ilm*, s. 141). Zevk bilgisini kazanmanın yolu peygamberin vahiy sürecinde yaptığı gibi güçlü bir ahlâkî arınma çabası göstermek, kalbi mâsivâdan temizlemek, namaza başlarken tahrim tek-biriyle namaz dışındaki işlerden alâkanın kesilmesi gibi her türlü dünya bağından kurtulup kalbi tamamen Allah'a yöneltmek, Allah'ta fânî olmaktır. Gazzâlî'ye göre peygamberliğin hakikatini ve velîlerin kerametlerini anlamının yolu kendisinin zevk adını verdiği bu mânevî tecrübedir. Hazırlık aşamasında irade ve ihtiyarın payı varsa da zevk tamamen Allah vergisidir. Dinî konularda hakikate ulaşmanın en kesin yolunu, hakikati gözle görmek, elle tutmak gibi apaçık gösteren zevk halidir. Bunun altında akfî burhanla kazanılan ilim, en altta da “hakkında hüsnüzan beslenen birinden duyarak kabul edilen” anlamında iman gelir. Peygamberlerde bulunup diğer insanlarda hiçbir örneği görülmeyen mucize benzeri bir hali insanın anlaması mümkün değildir. Eğer onun insanda -dış duyarın oldukça zayıfladığı uyku halinde iken bir tür gayb bilgisinin tezahürü şeklinde gerçekleşen sâdik rüya görme yeteneği gibi- bir örneği varsa o takdirde bu yetenekle peygamberdeki mucizeye benzeyen haller zevk yoluyla tecrübe edilebilir. Ahlâkını geliştiren, bilgisini arttıran, kuraat ve zikir gibi ibadetlerle meşgul olan kimse uyanık halde iken de fenâ ve istiğrak derecesine ulaşmış zevk erbabından olabilir (*İhyâ'*, III, 14-24; *el-Münkiz mine'd-dalâl*, s. 122-143; *Kitâbü'l-Erba'în*, s. 53-56; *Miškâtü'l-envâr*, s. 77-78). Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*'da tasavvufî zevkin olabildiğini kanıtlamak için şiir ve müzik zevkini örnek gösterir. Bazı insanlarda yüksek değerlerde estetik eserler ortaya koyma ve onlardan tat alma zevki son derece gelişmişken en akıllı kimselerin dahi bu zevkin ne olduğunu anlatmaktan âciz kalacakları derecede estetik zevke uzak olanlar da vardır.

Zevk İsrâkî felsefenin de temel kavramlarından. Sühreverdî el-Maktûl'e göre kadim felsefe biri araştırma ve kanıtlamaya dayalı hikmet (el-hikmetü'l-bahsiyye), diğeri mistik tecrübe ve sezgiye dayalı hik-

met (el-hikmetü'l-z-zevkiyye) şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan ilkinin önderi Aristo, ikincisinin önderi Eflâtun'dur. Sühreverdî, bahsî hikmetin değerini inkâr etmemekle birlikte hakikatin bilgisini veren asıl yöntemin zevkî hikmet olduğunu savunur. Çünkü ona göre felsefî bilgi tasavvurunda zevkî hikmet kurucu ve yönlendirici, bahsî hikmet ise açıklayıcı ve eleştiricidir. Bu sebeple İsrâkî felsefede düşüncenin merkezini zevkî ve keşfî bilgi oluşturur.

Zevk kavramı, başta Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmak üzere sonraki sûfî müelliflerce de sıkça kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî sûfilerin zevk kavramını “kulun kalbine âniden doğan bir hal” diye adlandırdığını ve onu ilâhî tecellilerin ilk esası saydıklarını belirtir. Tecellilerin değişmesine göre zevk de değişir. Buna göre sûretlerdeki tecellinin zevki hayalî ve ilâhî, kevnî isimlerdeki tecellinin zevki akfîdir. Hayalî zevkin tesiri nefiste, akfî zevkin tesiri kalptedir (*Fuşûş*, s. 107-109). Varlığın hakikatini fikir ve nazarla değil keşf ilimleriyle bilinebileceğini belirten İbnü'l-Arabî (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 56, 59-60) ilimleri usulleri açısından akfî ilimler, ahval ilimleri, sırlar ilmi diye üçe ayırır. Ahval ilimlerine ancak zevk yoluyla ulaşılabilir (*a.g.e.*, I, 33). Zevk ilminin metodu olmaz; çünkü mantıktaki gibi kalıplaşmış kuralları yoktur (*Divân*, s. 78). Gazzâlî gibi İbnü'l-Arabî de Allah'ın kendisini hakikat bilgisine keşfen muttali kıldığını (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 1-2), ancak insanların çoğu bu ilâhî zevk ilmine yabancı olduğu için onlardan keşfî konularda kendisini tasdik etmelerini beklemediğini söyler (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 548). İbnü'l-Arabî'ye göre ehlullahta hâsıl olan ilâhî zevkî ilimler onların bilgi güçlerine göre farklı görünse de aslında hepsi aynı gerçekliğin yansımalarıdır. Nitekim bir kutsî hadiste geçen, “Kulumun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum” sözleri (Buhârî, “Rikâk”, 38) farklı tezahürlerle aynı hakikatin tecellisine işaret etmiştir. Kulda organlar muhtelifse de hüviyet aynıdır. Suyun farklı bölgelere göre tadı değişmekle birlikte mahiyeti aynı olduğu gibi ilâhî-zevkî ilim de bir tek hakikate sahiptir (*Fuşûş*, s. 107). Dâvûd-i Kayserî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin ilâhî-zevkî ilimlerden kastı konusu Allah, O'nun sıfatları ve isimleri olan ilimlerdir. Bunlar ilâhî isimlerin hükümlerini, onlarla ilişkili bilgileri ve bu isimlerin türlü varlıklardaki zuhurunu içerir (*Maṭla'u ḥuşûsî'l-kilem*, II, 15).

Mârifet, muhabbet, vecd, fenâ, zevk gibi tasavvufî kavramlar felsefî tasavvufa karşı olan bazı Selefi âlimlerce de benim-

## ZEVK

senmiştir. Meselâ İbn Teymiyye imanın tainandan ve zevkenden bahseden hadisleri de zikrederek (*Müsned*, I, 208; Buhârî, “Rikâk”, 9, 14; “İkrâh”, 1; Müslim, “İmân”, 56, 66) iman zevkini ve dinî vecdî iman muhabbetinin zorunlu sonucu sayar. Söz konusu hadislerle zevkle vecdin farkını göstermek üzere iman zevkinin dinî esasları kabullenmeye (rıza), vecdin ise muhabbete bağlandığını, bundan dolayı Sehl et-Tüsterî'nin, “Kitap ve Sünnet'in onaylamadığı her vecd bâtildir; çünkü bir şeyi sevenin ondan duyduğu zevk sevgisiyle orantılıdır” dediğini belirtir. Ancak İbn Teymiyye'nin iddiasına göre İbnü'l-Arabî, Sadred-din Konevî, Affüddin et-Tilimsânî gibi vahdet-i vücûdçu sûfiler bir zevk ve vecd hali yaşayınca ittihâdiyenin yolunu tutup mevcûdata ulûhiyyet yüklemişler, bu kanaate vecd ve zevk yoluyla ulaştıklarını ileri sürmüşlerdir. Halbuki dinî kaynaklardaki bilgiler ve inançlarla uyuşmayan vecd ve zevk bâtildir (*Mecmû' u fetâvâ*, II, 452-479). İbn Kayyim el-Cevziyye de zevkin sadece tatma duyusundan ve maddî duyumlardan ibaret olmadığını belirtir. Nitekim bir hadiste imanı tatmanın zevkenden bahsedilmiş (*Müsned*, I, 208; Müslim, “İmân”, 56), böylece ağzın yemekteki ve sudaki tadı alması gibi kalbin de imanı tatmanın zevkine vardığı bildirilmiştir (*Medâricü's-sâlikîn*, III, 90-91). Buna göre imanın bir tadı ve halâveti bulunmaktadır ve bu tadı almanın adı zevk ve vecddir. Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn*'inde zevk konusuna ayırdığı bölümü geniş bir şekilde şerheden İbn Kayyim onun, “Zevk vecdden daha süreklî ve şimşekten daha parlaktır” sözünü açıklarken yukarıdaki hadislerden bunun tersi bir mânânın çıkarılabileceğini de söyler. Çünkü bir şeyin tadına (zevk) varmak (vecd) onu tatmaktan daha özel olduğu için vecdî zevkten daha üstün saymak mümkündür. Gerçi tasavvuf erbabının çoğu, her tadılan şey tam bir zevk veremeyeceği için zevkin vecdden üstün olduğunu düşünmüşse de İbn Kayyim'e göre bu düşünce isabetsizdir; zira vecd kavramında zevkin yanında sübût ve istikrar mânâsı da vardır (*Medâricü's-sâlikîn*, III, 92-94).

## BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II, 172; *Müsned*, I, 208; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 271; Gazzâlî, *İhyâ'*, III, 14-24; a.m.f., *el-Münkıç mine'd-ğalâl* (nşr. Cemil Salîbâ – Kâmil İyâd), Dımaşk 1358/1939, s. 122-143; a.m.f., *Kitâbü'l-Erba'în* (nşr. Muhammed Muhammed Câbir), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cündî), s. 53-56; a.m.f., *Mi'yârü'l-İlm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 141; a.m.f., *Miškâtü'l-Envâr* (nşr. Ebü'l-Alâ el-Affîf), Kahire 1383/1964, s. 77-78, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 33-34; Sühreverdî

el-Maktûl, *Hikmetü'l-işrâk* (*Opera metaphysica et mystica* içinde, nşr. H. Corbin), Tahran-Paris 1952, II, 9-13; İbnü'l-Arabî, *Fuşûş* (Affîf), s. 107-109; a.m.f., *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Kahire, ts. (el-Mektebetü's-sekâfeti'l-Arabiyye), I, 33, 56, 59-60; II, 548; a.m.f., *Divân*, Bulak 1271, s. 78; a.m.f., *İnşâ'ü'd-devâ'ir* (nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabî* içinde), Leiden 1919, s. 1-2; Affüddin et-Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâ'irîn* (nşr. Abdülhafız Mansûr), Tunus 1989, II, 443-446; İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, II, 452-479; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, III, 90-94; Dâvûd-i Kayserî, *Matla'u huşûşü'l-kilem fi me'âni Fuşûşü'l-hikem*, [baskı yeri yok], 1416 (En-vârü'l-hudâ), II, 15, 19.



MUSTAFA ÇAĞRICI

## ZEVK, Muhammed İbrâhim

(محمد إبراهيم ذوق)

(1789-1854)

Kaside ve gazelleriyle tanınan  
Urdu şairi.

11 Zilhicce 1203 (2 Eylül 1789) tarihinde Delhi'de doğdu. Delhi'nin ileri gelen ailelerinden olan babası Şeyh Muhammed Ramazan, Nevvâb Lutf Han'ın emrinde harrem işleriyle görevli bir sipahi idi. Zevk ilk eğitimine Hâfız Gulâm Resûl Şevk'in medresesinde başladı. Burada Arapça ve Farsça'nın yanında ilm-i nücûm, remel ve tıp konularında öğrenim gördü. Daha sonra Hindistan'ın tanınmış hadis âlimi Şah Abdülâzîz ed-Dihlevî'nin derslerine devam etti. Şiirle ilgisi, kendisi de bir şair olan ve medresesinde şiir meclisleri düzenleyen hocası Hâfız Gulâm'ın toplantılarında başladı. Bu toplantılarda dönemin meşhur şairlerinin yüzlerce şiirini ezberledi, ardından da şiir yazmaya başladı. “Şevk” mahlasını kullanan hocası ona “Zevk” mahlasını verdi. Bir süre dönemin ünlü şairlerinden Şah Nasîr'e şiirlerini tashih ettirdi. Şiirdeki yeteneği sayesinde kısa zamanda şöhretinin yayılması, kendisini kiskanç Şah Nasîr tarafından haksız eleştirilere mâruz kalmasına ve onunla arasının açılmasına yol açtı. Bâbürlü Hükümdarı II. Ekber Şah'ın (1806-1837) sarayındaki şiir toplantılarına katılma arzusu, eski arkadaşları Mîr Kâzım Hüseyin Bîkarar'ın onu aynı zamanda şair olan veliaht Ebü'l-Muzaffer Muhammed Bahâdır ile tanıştırmasıyla gerçekleşti. Saraydaki şiir meclislerinde hükümdarın beğenisini kazandı. Şehzade Mirza Selîm'in evliliği dolayısıyla kaleme aldığı, her beyti başka bir dille yazılmış kasideyi Münasebetiyle şah tarafından kendisine “Hâkânî-yi Hind” unvanı verildi. Aynı günlerde veliahdın şiir hocalarından Şah Nasîr'in Dekken'e ve Mîr Kâ-

Muhammed  
İbrâhim  
Zevk'in  
mezar taşı

zım'ın Sind'e gitmesi üzerine veliahdın hocalığını üstlendi.

“Zafer” mahlasıyla şiir yazan veliahd, II. Bahâdır Şah unvanıyla tahta geçince (1837) Zevk kendisine bir kaside sundu; hükümdar da onu “melikü's-şuarâ” (sultânü's-şuarâ) unvanıyla ödüllendirdi ve saray şairleri arasına kabul edildi. Kendisine bağlanan maaşa ve değişik kutlamalar vesilesiyle aldığı hediye ve hil'atlere rağmen geçim sıkıntısı çeken Zevk, Haydarâbâd Ni zamlığı'nın davetini Delhi şehrine duyduğu sevgiden dolayı kabul etmedi. Hayatının son günlerinde ağır bir hastalık geçirdi ve 23 Safer 1271'de (15 Kasım 1854) Delhi'de vefat etti. Urdu edebiyatının Sevdâ-yı Dihlevî'den sonra en ünlü kaside şairi olan Zevk bununla beraber şiir söylemeye gazel türüyle başlamış ve bu türde yazdığı şiirlerle ün kazanmıştır. Şiirdeki güçlü yeteneğine rağmen dönemin diğer birçok şairi gibi şiirlerinde felsefî derinliğin bulunmaması yüzünden Gâlib Mirza Esedulah Han ve Mü'min Han gibi çağdaş şairlere nazaran daha az itibar görmüştür. Urdu dilinin gelişimine yaptığı katkılarla da edebiyat tarihinde önemli bir yer edinmiştir.

Bazı kaynaklarda Zevk'in 100.000 beyte yakın şiir yazdığı kaydedilmektedir (*Külliyyât-ı Zevk*, I, 8-9). Ancak bunların çoğu, 1857 ayaklanmasından sonra Delhi'nin İngilizler tarafından işgali sırasında çıkan karışıklıklarda kaybolmuştur. Zevk'in talebelerinden olan, Urdu diliyle yazılmış ilk edebiyat tarihi müellifi Mevlânâ Muhammed Hüseyin Âzâd, Zevk'in on beş-on altı yaşlarında iken bir divan tertip ettiğini ileri sürmüşse de bu eser ya 1857 ayaklanmasından sonra kaybolmuş ya da *Külliyyât-ı Zevk*'i hazırlayan Tenvîr Ahmed Alevî'nin belirttiği gibi hiç yazılmamıştır. Günümüzde *Divân-ı Zevk* adıyla bilinen eser, Zevk'in talebelerinden Hâfız Gulâm Resûl Vîrân, Zahirüddin Zahir ve Ümerâ Mirza Enver tarafından hazırlanmış (*UDMİ*,