

İbnü'l-Arabî, "Cem' halkı görmeksizin Hakk'a işaretir" diyerek *ahadiyyet*'in cem' ile beraber bulunduğunu ifade eder. Ona göre ahad ancak cem' ile, cem' de ahad ile olur. Nitekim, "Nerede bulunursanız Allah sizinle beraberdir" (el-Bakara 2/115) meâlindeki âyette ifade edilen beraberlik cem'dir. Âlemin varlığına rağmen Hak ile beraberlik devam ettiği sürece cem'in hükmü de devam eder.

Cem' ile fark, ışık ile karanlığın birbirini takip etmesi gibi daima birbirini izler; fark ortaya çıkınca fark kaybolur; fark zâhir olunca cem' zâil olur. Birinin varlığı diğerinin yokluğudur. Sâlik için her ikisi de zaruridir. Çünkü fark olmayınca kulluk, cem' olmayınca da Hakk'ı tanıma (mârifet) gerçekleşmez. Bundan dolayı Fâtîha sûresindeki, "Ancak sana kulluk ederiz" ifadesi farka, "Ancak senden yardım dileriz" ifadesi de cem'e işaret sayılır. Tasavvufta cem' ve farkın birlikte bulunması hali gerçek tevhid şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim Aziz Mahmud Hüdâyî, *Necâtü'l-garîk fi'l-cem' ve't-tefrîk* adlı manzum risâlesindeki bir beyitte bunu şöyle ifade etmiştir: "Şunun kim cem'i yok irfânı yoktur / Şunun kim farkı yok ilhâdi çöktür".

Cem'in en üst derecesi olan *cem'u'l-cem'*, bütün varlık ve yaratıkları Hak ile görerek birinin varlığı diğerine engel olmadan kesrette vahdeti, vahdette kesreti müşahede etmektir. Kulun "bekâ billâh" vasfını kazanması *sekr*'den sonraki *sahv*'\*, cem'den sonraki ikinci fark halidir. Sâlik, *cem'u'l-cem'* halinde her şeyi hakikati üzere Hak ile kaim görerek her hak sahibine hakkını verir. Cem'u'l-cem', cem' ile farkın aynı anda bulunmasıdır. Bu hale sahip olan kişi eşyaya cem' nazarıyla baktığında da gözünden fark hali büsbütün zâil olmaz; fark nazarıyla baktığında da eşyayı Hak ile kaim gördüğü için cem' hali yok olmaz. Bu şekilde ubûdiyyet ile rubûbiyyet arasındaki farkları görerek tevhidin gerçeğine erer. Cem' halinde ise sâlik mâsivâdan bütünüyle fâni olarak ahadiyyet mertebesine ermekte, Hakk'ın dışındaki eşya ile ilgili hislerini tamamen kaybetmekte (*sekr*), kendini Hakk'ın tasarrufunda kabul etmekte, fakat kulluk görevlerini ifa için de *sahv* haline dönmesi gerekmektedir. Bu sebeple cem'den sonraki bir hal olan ve cem' ile farkı birleştiren *cem'u'l-cem'*e "*sahv-ı sâni*" de denilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*et-Ta'rifât*, "Cem" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 234-235; *el-Mu'cemü's-sûfi*, s. 270-272; Hasan M. eş-Şerkâvî, *El-fâzû's-sûfiyye*, İskenderiye, ts. (Dârü'l-Ma'rifeti'l-câmiyye), s. 126-127; Kaşânî, *İştihâhâtü's-sûfiyye*, s. 41; Buhârî, "Rikâk", 38; İbn Mâce, "Muḥaddime", 23, "Zühd", 2; Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillaḥ* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 79-80; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 283-284, 416, 549-550; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 142-144; Sülemî, *Ṭabaḳât*, s. 70, 157, 166, 333, 380, 468; a.mlf., *Resâ'il* (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1982, s. 33, 132; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 222-227; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (trc. Süad Abdülbâki Kandil), Kahire 1975, II, 493-500; Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-sâ'irîn*, Kahire 1326/1908, s. 50-51; Baklî, *Şerḥ-i Şaḫiyyât*, s. 563-564; a.mlf., *Meşrebü'l-ervâḥ*, s. 149; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Kahire 1973, s. 474-478; İbnü'l-Fâriz, *Divân* (nşr. Abdülhalik Mahmûd), Kahire 1984, s. 102, 104, 121; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, I, 65; II, 133, 516, 632; III, 318; IV, 306-307; a.mlf., *Fuṣûṣ*, Beyrut 1400/1980, I, 79, 93; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, III, 444-461; Aziz Mahmud Hüdâyî, *Necâtü'l-garîk fi'l-cem' ve't-tefrîk* (nşr. Mehmed Gülşen, Külliyyât-ı Hazret-i Hüdâyî içinde), İstanbul 1338-40, s. 37; Hasan Âsî, *et-Tefstrü'l-Kur'ânî ve'l-luḡati's-sûfi fi felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1938, s. 178; E. V. Meyerovitch, *Mystiques et poésie en Islam*, Paris 1972, s. 114-115; M. Gâzî Arabî, *en-Nuşûs fi muṣtalâhâti't-tasavvuf*, Dimaşk 1985, s. 82-83.



HASAN KÂMİL YILMAZ

#### CEM

(جم)

Klasik Fars ve Türk edebiyatlarında  
çokça anılan efsanevi  
İran hükümdarlarından biri.

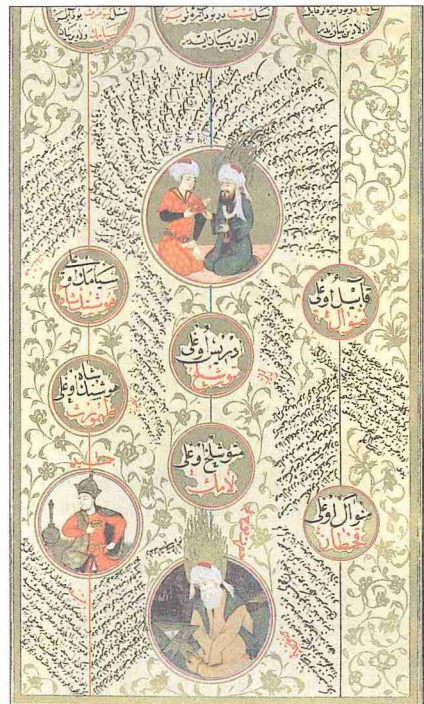
İran'da hüküm süren ilk sülâlelerden Pîşdâdiyân'ın dördüncü ve en büyük hükümdarıdır. Hamdullah Müstevfî *Târîḫ-i Güzide*'de (s. 80 vd.), Cem'in bazı tarihçilere göre Hz. Âdem'le aynı kişi, bazılarına göre ise Hz. Âdem'in yedinci oğlu Geyûmers'in torunu olduğuna dair rivayetleri naklederek soyunu şöyle kaydetmektedir: Tahmûras-Hüşeng-Siyâmek-Geyûmers. Cem'e güzel yüzlü oluşu sebebiyle Pehlevce "ışık ve nur" anlamına gelen Şid lakabı verilmiş ve Cemşid adıyla da anılmıştır (İbnü'l-Belhî, s. 29-30; Mîrhând, I, 516). Bu görüşe Arap tarihçileri de katılmaktadır (Taberî, I, 174). İbnü'l-Esîr ise Cem'in "ay" mânasına geldiğini söyler (*el-Kâmil*, I, 64).

İran mitolojisine göre insanlar ilk defa Cem döneminde askerler, sanatkarlar ve çiftçiler olmak üzere üç sınıfa ayrılmış, birçok meslek de yine onun zamanında ortaya çıkmıştır. Topraktan ma-

den üretimi ve savaş aletleri yine ilk defa Cem zamanında yapılmış, tıp ilmi bu sırada Yâbel adlı bir kişi tarafından başlatılmış, Yâbel'in kardeşi Yübel müziği icat etmiştir. Yâbel'in diğer kardeşi Tübel ise birçok sanatın kurucusudur. Çok akıllı bir hükümdar olan Cem, dönemindeki bu büyük ilerlemenin verdiği gururla tanrı olduğunu iddia etmiş ve insanların tapmaları için heykellerini yaptırarak her tarafa göndermiştir. 700 yıl hüküm süren Cem, yine Pîşdâdiyân soyundan gelen Dahhâk tarafından tahtından indirildikten sonra 100 yıl daha yaşamıştır. Zalim bir hükümdar olan Dahhâk da Gâve adlı bir demircinin başlattığı isyan sonucu öldürülmüş ve tahta Cem'in neslinden adaletle tanınan Feridün geçmiştir.

Yine mitolojiye göre Cem, güneşin Koç (Hamel) burcuna girdiği 21 Mart günü Azerbaycan'a gelmiş, doğu yönünde yüksekçe bir yere tahtını kurdurarak oturmuş, güneş doğunca Cem'in taht ve taçında bulunan mücevherlerin parlaması ve gece ile gündüzün eşit olması sonucu bu güne "nevruz" (yeni gün) denilmiştir. Nevruz bayramı olarak ilân eden Cem'e halk Şid unvanını vermiştir (Sâ-

Bir silsilenâmede Cem'i tasvir eden bir minyatür  
(Derviş Mehmed, *Sûbhâtü'l-ahbâr*,  
Osterreichischen Nationalbibliothek, Cod AF, nr. 50, vr. 5\*)



dık Kiyâ, s. 103). Cem'le ilgili bu efsane-nin Hint kaynaklı olduğu ileri sürülmek-tedir. Nitekim İran'ın İslâm öncesi kut-sal kitabı Avesta'da Zerdüş'tün Brah-man'ın dininden ayrılıp yeni bir din icat ettiği, ülkesinden uzaklaştırılınca İran'a giderek orada halka eski Hint mitoloji-sini öğrettiği anlatılmaktadır. Cem'in adı Avesta'da Pehlevîce şekliyle "Yima", la-kabı Şîd ise "Haseeta" olarak geçmek-tedir.

Öte yandan İran'ın İslâmlaşmasından sonra İran mitolojisiyle Sâmi peygamberler hakkındaki kıssalar arasında ilgi kurulmuş (Muhammed Muîn, s. 83), bu arada bazı özellikleri dolayısıyla Hz. Süleyman Cem'e benzetilmiştir. Bu sebeple Cem klasik Fars ve Türk edebiyatlarında kuş, dev, peri ve yüzük kelimele-riyle birlikte kullanıldığında Hz. Süley-man kastedilmiştir. Efsaneye göre bir gün havada ayaklarına yılan sarılmış bir kuş gören Cem, okçularına kuşu yarala-madan yılanı öldürmelerini emreder. Ok-çular kuşu kurtarırlar, kuş da bu iyiliği-ne karşılık Cem'e birkaç tohum getirir. Cem bu tohumlardan yetişen asmalar-dan üzüm, üzümde de şarap elde eder; yedi köşeli bir kadeh (câm) yaptırarak kabiliyetlerine göre çevresindekilere bu kadehin birer köşesinden şarap sunar. Câm-ı Cem, câm-ı Cemşîd, câm-ı cihân-nümâ, câm-ı gîti-nümâ gibi adlar veri-len Cem'in bu kadehinin özelliği sadece onunla içki sunulmasıdır. Kâinatda olup biten her şeyin görüldüğü, aynı adlarla anılan kadeh şeklindeki aynayı ise yine Pîşdâdiyân soyundan Keyhusrev yapmış-tır. Firdevsî, *Şehnâme*'sindeki "Bîjen ile Münîje" hikâyesinde Keyhusrev'in bu ayna-da Bîjen'in nerede olduğunu görüp onu kurtardığını anlatır.

Câm-ı Cem tabiri İslâmî dönem İran edebiyatında tasavvufî bir muhteva kazanmıştır. Senâi ona gönül, Attâr Hızır ve âb-ı hayât, Mevlânâ gönül gözü ve gönül aynası, Şebüsterî nefis-i dâna (in-sân-ı kâmil) mânasını vermiştir. Hâfız ise câm-ı cihân-bîn, kadeh-i âyîne-kirdâr, âyîne-i İskender tamlamalarını câm-ı Cem anlamında kullanmıştır (M. Kelîm Şehresâmî, s. 109 vd.).

Divan edebiyatında Cem genellikle ka-dehiyle birlikte ve şarabın mucidi olarak anılmıştır. Bezm (içki meclisi) ve Nevruz vesilesiyle de zikredilen Cem aynı zaman-da kudretiyle ele alınır. Fuzûlî'nin, "Hâk-i Cem üzre çıkıp lâle tutup câmını der / Ki kimin var ise bir câmı bugün oldur Cem" beyti bütün bu özellikleri hatırlatan bir

örnektir. Cem, ayna ile beraber kullanıldığında ise İskender kastedilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Türk Lugatı*, II, 316; Gıyâseddin Mustafa Âbâ-dî, *Ğuyâşü'l-luğât*, Leknev 1359, "câm-ı cem" md.; Şükûn, *Farsça-Türkçe Lûgatı*, I, 659; Mustafa Nihat Özön, *Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü*, İstanbul 1954, s. 48; Ca'fer Seccâdî, *Ferheng*, Tahran 1983, s. 148-151; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), I, 174; Firdevsî, *Şehnâme* (trc. Necâti Lu-gal), Ankara 1967, I, 38-98; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 64; İbnü'l-Belhî, *Farsnâme* (nşr. G. Le Strange), London 1962, s. 29-30; Müstevfî, *Târîh-i Güzide* (Browne), s. 80 vd.; Mîrhând, *Rav-zâtü's-şafâ*<sup>2</sup>, I, 516; Necmettin Halil Onan, *İzah-lı Divan Şiiri Antolojisi*, İstanbul (1940) 1989, s. 494-495; Levend, *Divan Edebiyatı*, s. 156-157; Sâdik Kiyâ, *Argâmihr*, Tahran 1346 hş., s. 101-108; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi ve Şerhi*, İstanbul (1973-74) 1985, I, 284; II, 256-257; Harun Tolasa, *Şeyhülislam Bahâyt Efendi Dî-vânı'ndan Seçmeler*, İstanbul 1979, s. 250-251; Cemal Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı Tahlilî*, Ankara 1987, s. 123-124; Osman Horata, *Nedîm-i Kadîm Divançesi*, Ankara 1987, s. 191; Muham-med Muîn, *Mecmû'a-i Makâlât*, Tahran 1367, s. 83; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1989, s. 182-183; Muhammed Kelîm Şehresâmî, "İştîlâh-ı Câm-ı Cem der Şî'r-i Hâfız", *Dânîş*, XIII, İslâmâbâd 1367, s. 109-116; *Kâmûsü'l-a'lâm*, III, 1834; IV, 2997; Dihhudâ, *Luğatnâme*, X/2, s. 87-88; Selçuk Eraydın, "Cem", *TDEA*, II, 33-34.



NURETTİN ALBAYRAK

#### el-CEM' BEYNE RE'YEVİ'İ-HAKİMEYN

(الجمع بين رأی الحكيمین )

Fârâbî'nin

(ö. 339/950)

Eflâtun ile Aristo'nun  
felsefî sistemlerini

uzlaştırmak amacıyla yazdığı kitap.

Eserin tam adı *el-Cem' beyne re'yevî'î-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristo'tâlîs*'tir. Bazı yazma nüshalarında ise *Kitâbü İttîfâkı re'yî'î-hakîmeyn Eflâtûn ve Aristo'tâlîs*, *Maqâle fi'l-cem' beyne re'yeyni Eflâtûn ve Aristo*, *Risâletü'l-cem' beyne'r-re'yeyn* şeklinde farklı yazılışlara rastlanmaktadır. Fârâbî, hacim bakımından küçük, fakat konu ve muhteva itibarıyla çok önemli olan bu eseri yazmaktaki amacını açıklarken kendi döneminde birçok kimsenin âlemin kıdemi, ilk yaratıcının ispatı, nefis ve akıl problemiyle siyaset, ahlâk ve mantığa dair konularda Eflâtun ile Aristo arasında çok derin görüş ayrılıkları bulunduğu kanaatinde olduğunu hatırlatarak kendisinin bu kitapta iki filozofun sistemlerinde esasta bir farklılık bulunmadığını ortaya koymak ve kitaplarını oku-

yanların zihinlerinde meydana gelebilecek şüpheleri gidermek için ikisinin görüşlerini uzlaştırmak, düşüncelerinin ne ifade ettiğini açıklığa kavuşturmak, eserlerinde şüphe ve tereddüde yol açan noktaları izah etmek istediğini belirtmiştir (bk. Fârâbî, *Felsefe Arşivi*, s. 221).

Şüphesiz bu uzlaştırma teşebbüsünün asıl sebebi, Fârâbî'nin burada gösterdiğinden çok daha derinlere inmektedir. Bu sebep, İslâm toplumunda filozoflara ve felsefî bilgiye karşı duyulan güven-sizliktir. Zira düşünce tarihi boyunca felsefeye yöneltilen en önemli eleştirilerden biri şudur: Her peygamber kendisinden önceki peygamberleri tasdik ettiği, ilimler daha önceki ilmi veriler üzerinde yükselip gelişmelerini sürdürdüğü halde filozoflar genellikle birbirinin doktrinlerini reddetmektedirler. Nitekim Antikçağ'ın iki ünlü filozofu olan Eflâtun'la öğrencisi Aristo'nun felsefî sistemleri bile birbirinden çok farklıdır.

Bu gibi eleştirilere cevap vermek üzere Helenistik ve Patristik dönemlerde Eflâtun'la Aristo'nun sistemlerini uzlaştırma, dolayısıyla felsefeyi savunma amacıyla birçok eser kaleme alınmıştır. Özellikle İskenderiye okulundan yetişen Yeni Eflâtuncu filozoflar bu problem üzerinde ısrarla durmuş ve felsefenin birliği tezini her vesile ile savunmuşlardır. Meselâ Porphyrius (ö. 304) *On the fact that the systems of Plato and of Aristotle are one and the Same* adlı bir risâle yazmış (Lyons, s. 56), Romalı bir filozof ve teolog olan Boethius da (ö. 525) bu konuda bir eser kaleme almıştır. Fârâbî'nin kendinden önceki bu çalışmalarından haberi olduğu şu ifadesinden anlaşılabilir: "Ammonius'un (ö. V. yüzyılın sonları), Allah'ın varlığı hakkında bu iki filozofun görüşlerini anlatan bir risâlesi vardır" (*Felsefe Arşivi*, s. 246).

Bu uzlaştırma çabaları felsefî olduğu kadar dinî bir gerekçeden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki: Bu filozoflara göre bir tek hakikatin farklı açılardan yorumlanması neticesinde felsefedeki ekoller ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla felsefe doktrinleri arasındaki ayrılık hakiki değil lafzî ve zâhirîdir. Bu sebeple filozofların farklı görüşlerini yorumlamak suretiyle aralarında bir uzlaşma sağlamak her zaman mümkündür. Yine bu filozoflar, felsefe ile dinin kaynak ve amaçlarının bir ve aynı olduğunu, aralarındaki ihtilâfın terminolojiden ve hitap ettikleri kesimlerin zihni kapasitelerinin farklı olmasından kaynaklandığını iddia etmek-