

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 peygam-
berler hakkındaki kıssalar arasında ilgi
kurulmuş (Muhammed Muîn, s. 83), bu
arada bazı özellikleri dolayısıyla Hz. Sü-
leyman Cem'e benzetilmiştir. Bu sebep-
le Cem klasik Fars ve Türk edebiyatla-
rında 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, üzümünden 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 gîfî-nümâ gibi adlar veri-
len Cem'in bu kadehinin özelliği sadece
onunla içki sunulmasıdır. Kâinatla 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 ay-
nada Bîjen'in nerede olduğunu görüp
onu kurtardığını anlatır.

Câm-ı Cem tabiri İslâmî dönem İran
edebiyatında tasavvufî bir muhteva ka-
zanmıştır. Senâî 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 üze 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 kullanıl-
dığında ise İskender kastedilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Türk Lugatı, II, 316; Gıyâseddin Mustafa Âbâ-
dî, *Gıyâsü'l-luğât*, Leknev 1359, "câm-ı cem"
md.; Şükûn, *Farsça-Türkçe Lügat*, I, 659; Mus-
tafa 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. Necatî Lu-
gal), Ankara 1967, I, 38-98; İbnü'l-Esîr, *el-Kâ-
mil*, I, 64; İbnü'l-Belhî, *Farsnâme* (nşr. G. Le
Strange), London 1962, s. 29-30; Müstevfî, *Tâ-
rîh-i Güzide* (Browne), s. 80 vd.; Mîrhând, *Rav-
zâtü's-şafâ*, I, 516; Necmettin Halil Onan, *İzah-
lı Divan Şiiri Antolojisi*, İstanbul (1940) 1989,
s. 494-495; Levend, *Divan Edebiyatı*, s. 156-
157; Sâdık Kiyâ, *Âryâmîhr*, Tahran 1346 hş., s.
101-108; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi ve Şer-
hi*, İstanbul (1973-74) 1985, I, 284; II, 256-257;
Harun Tolasa, *Şeyhülislam Bahâ'î Efendi Dî-
vânı'ndan Seçmeler*, İstanbul 1979, s. 250-251;
Cemal Kurnaz, *Hayât Bey Divânı Tahlili*, An-
kara 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, "İşlâh-ı Câm-ı Cem der
Şi'r-i Hâfız", *Dânîs*, 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'L-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'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristo'tâlis*'tir. Bazı yazma nüshalarında ise *Kitâbü İttifâkı re'yî'l-hakîmeyn Eflâtûn ve Aristo'tâlis*, *Maqâle fi'l-cem' beyne re'yeyni Eflâtûn ve Aristo*, *Risâletü'l-cem' beyne'r-re'yeyn* şeklin-
de farklı yazılışlara rastlanmaktadır. Fârâbî, hacim bakımından küçük, fakat ko-
nu ve muhteva itibarıyla çok önemli olan
bu eseri yazmaktaki amacını açıklarken
kendi döneminde birçok kimsenin âle-
min kıdemi, ilk yaratıcının ispatı, nefis ve
akıl problemiyle siyaset, ahlâk ve mantı-
ğa dair konularda Eflâtun ile Aristo ara-
sında çok derin görüş ayrılıkları bulun-
duğu kanaatinde olduğunu hatırlatarak
kendisinin bu kitapta iki filozofun sis-
temlerinde esasta bir farklılık bulunma-
dığını ortaya koymak ve kitaplarını oku-

yanların zihinlerinde meydana gelebile-
cek şüpheleri gidermek için ikisinin gö-
rüşlerini uzlaştırmak, düşüncelerinin ne
ifade ettiğini açıklığa kavuşturmak, eser-
lerinde şüphe ve tereddüde yol açan nok-
taları izah etmek istediğini belirtmiştir
(bk. Fârâbî, *Felsefe Arkivi*, s. 221).

Şüphesiz bu uzlaştırma teşebbüsünün
asıl sebebi, Fârâbî'nin burada gösterdi-
ğinden çok daha derinlere inmektedir.
Bu sebep, İslâm toplumunda filozoflara
ve felsefî bilgiye karşı duyulan güven-
sizliktir. Zira düşünce tarihi boyunca fel-
sefeye yöneltilen en önemli eleştiriler-
den biri şudur: Her peygamber kendi-
sinden önceki peygamberleri tasdik et-
tiği, ilimler daha önceki ilmi veriler üze-
rinde yükselip gelişmelerini sürdürdü-
ğü halde filozoflar genellikle birbirinin
doktrinlerini reddetmektedirler. Nitekim
Antikçağ'ın iki ünlü filozofu olan Eflâ-
tun'la öğrencisi Aristo'nun felsefî sistem-
leri bile birbirinden çok farklıdır.

Bu gibi eleştirilere cevap vermek üze-
re Helenistik ve Patristik dönemlerde
Eflâtun'la Aristo'nun sistemlerini uzlaş-
tırma, dolayısıyla felsefeyi savunma ama-
cıyla birçok eser kaleme alınmıştır. Özel-
likle İskenderiye okulundan yetişen Ye-
nî Eflâtuncu filozoflar bu problem üze-
rinde ısrarla durmuş ve felsefenin birli-
ği tezini her vesile ile savunmuşlardır.
Meselâ Porphyrius (ö. 304) *On the fact
that the systems of Plato and of Aris-
totle are one and the Same* adlı bir ris-
sâle yazmış (Lyons, s. 56), Romalı bir fi-
lozof ve teolog olan Boethius da (ö. 525)
bu konuda bir eser kaleme almıştır. Fârâ-
bî'nin kendinden önceki bu çalışmalar-
dan haberi olduğu şu ifadesinden anla-
şılmaktadır: "Ammonius'un (ö. V. yüzyı-
lı sonları), Allah'ın varlığı hakkında bu
iki filozofun görüşlerini anlatan bir risâ-
lesi vardır" (*Felsefe Arkivi*, s. 246).

Bu uzlaştırma çabaları felsefî olduğu
kadar dinî bir gerekçeden kaynaklan-
maktadır. Şöyle ki: Bu filozoflara göre
bir tek hakikatin farklı açılardan yorum-
lanması neticesinde felsefedeki ekol-
ler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla felsefe
doktrinleri arasındaki ayrılık hakiki de-
ğil lafzî ve zâhirîdir. Bu sebeple filozof-
ların farklı görüşlerini yorumlamak su-
retiyle aralarında bir uzlaşma sağlamak
her zaman mümkündür. Yine bu filozof-
lar, felsefe ile dinin kaynak ve amaçla-
rının bir ve aynı olduğunu, aralarındaki
ihtilâfın terminolojiden ve hitap ettikle-
ri kesimlerin zihni kapasitelerinin farklı
olmasından kaynaklandığını iddia etmek-

tedirler. O halde yapılması gereken şey, önce bu filozofların görüşleri arasında temelde bir fark olmadığını göstererek felsefenin birliği ilkesini tesbit etmek, son tahlilde de felsefe ile din arasında uzlaşmayı sağlamak suretiyle gerçeğin birliği ilkesini ortaya koymaktır.

Fârâbî, Eflâtun'la Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmak için felsefenin tarifinden yola çıkar. Ona göre her iki filozof da felsefeyi "varlık olarak varlığın bilgisi" şeklinde tarif etmişlerdir. Tarifte görüş birliği olduktan sonra ayrıntılardaki farklılık önemli değildir. Ona göre ayrılık olduğu yolundaki iddia şu üç yanlış anlayışın birinden kaynaklanmaktadır: Ya felsefenin mahiyetini açıklayan yukarıdaki tarif doğru değildir veya bu iki filozofun sistemleri hakkında herkesin sahip olduğu düşünce zayıf ve tutarsızdır, yahut da ihtilâf bulunduğunu savunanların bilgisinde eksiklik vardır. Fârâbî, bunlardan ilk ikisinin ihtimal dışı olduğunu söyleyerek üçüncü şık üzerinde durur ve, "Eflâtun'la Aristo'nun yaşayışları, davranışları ve çoğu düşünceleri arasındaki ihtilâf görünüşten ibaretken bir takım zorlama ve hayaller sonucu aralarında tam bir ihtilâf bulunduğunu nasıl olur da akıl kabul eder!" (a.e., s. 224) diyerek görüş ayrılığı fikrini ortaya atarlara karşı hayretini belirtir.

Her ne kadar Fârâbî *el-Cem*'in giriş kısmında kendi döneminde başlıca yedi mesele üzerinde tartışıldığını söylüyorsa da gerçekte uzlaştırmayı on üç problem üzerinde denemiştir. Fakat bu teşebbüsünde başarılı olduğu söylenemez. Çünkü Eflâtun'la Aristo arasındaki görüş ayrılığı, filozofun iddia ettiği gibi yüzeysel değil köklü ve temel problemlere ilişkindir. Dolayısıyla gaye ve hedeflerinin aynı olması sistemlerinin de aynı olmasını gerektirmez. Meselâ en önemli görüş ayrılıklarından birini teşkil eden "cevher" konusunda Eflâtun önce mânevî cevherlerin yani ideaların geldiğini savunurken Aristo "ilk cevherler" dediği maddî varlıklara öncelik vermiştir. Bu sebeple dünya görüşü itibarıyla bu iki filozoftan birincisi idealist, ikincisi ise realist olarak tanınır. Fârâbî'ye göre bu iki görüş arasındaki zıtlık, cevher teriminin farklı alanlarda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Eflâtun cevher konusundaki düşüncelerini *Timaios* ve *Küçük Politeia*'da metafizik problemleri tartışırken, Aristo ise *Kategoriler* ve *I. Analitikler*'de mantık ve fiziğe dair görüşlerini temellendirirken ortaya koymuş-

tur. Dolayısıyla görüş ayrılığı bir problemi farklı alanlarda tartışmaktan kaynaklanmıştır ve bu da sanıldığı kadar önemli bir şey değildir. "Çünkü cevherleri aynı açıdan ele aldıkları ve aynı gayeyi güttükleri halde farklı sonuca var-salardı işte o zaman ihtilâf söz konusu olurdu. Durum böyle olmadığına göre, cevherlerin önce gelmesi ve üstün tutulması hakkında ikisinin görüşlerinin birleştiği açıklık kazanmış oluyor" (a.e., s. 227-228). Ancak bu iki filozofun dünya görüşlerini belirleyecek ve sistemlerinin temelini oluşturacak kadar önemli olan bu ihtilâfı aynı terimi farklı alanlarda kullanmaktan kaynaklanan bir ihtilâf şeklinde yorumlayarak problemi basite یرca etmek mümkün değildir.

Fârâbî'nin uzlaştırmayı denediği problemlerden biri de idealar teorisiyle ilgilidir. Eflâtun felsefesinin temel karakterini oluşturan bu teoriyi Aristo her fırsatta eleştirdiği halde Fârâbî, yanlışlıkla Aristo'ya mal edilen, muhteva itibarıyla Plotin'in *Enneades* adlı eserinin IV, V ve VI. bölümlerinden ibaret olan ve *Eşûlûcâ* (*Theologia*) diye tanınan kitaba dayanarak bu uzlaştırmayı gerçekleştirmeye çalışır. Plotin ideaların varlığını kabul etmekte, fakat onları Allah'ın varlık hakkındaki ezeli bilgisi şeklinde yorumlamaktaydı. Gerçi Fârâbî Aristo'nun öteki eserlerindeki fikirleriyle *Eşûlûcâ*'daki görüşler arasında bâzır bir ilişki bulunduğunun farkındadır. Bu yüzden kitabın Aristo'ya ait olup olmadığı hususunda bazı ihtimalleri tartışır; fakat sonuçta, "Bu gibi düşünceleri dile getiren kitaplar uydurma oldukları iddia edilemeyecek derecede ün yapmışlardır" diyerek *Eşûlûcâ*'nın yaygın şöreti karşısında onun Aristo'ya ait bir eser olduğunu kabul eder.

İdealar konusunda Fârâbî de Yeni Eflâtuncu filozoflar gibi düşünerek onları Allah'ın varlık hakkındaki ezeli bilgisi şeklinde yorumlar. Ona göre her şeyi yaratan ve icat eden Allah'ın zâtında icat etmek istediği şeylerin sürelerinin (idealar) bulunması gerekir. Allah'ın zâtı ezeli ve ebedî olduğuna göre onun nezdindeki idealar da ezeli ve ebedî olacaktır. Eğer Allah'ın zâtında yaratmak istediği varlığın planı, sûret ve izleri bulunmamış olsaydı yaratışında neyi örnek alacaktı? Allah'ın zâtında bu şekildeki tasavvurların bulunmadığını iddia etmek, O'nun varlığı tahmine göre, gelişigüzel, gayesiz ve iradesiz yarattığı anlamına geleceğinden son derece sakıncalıdır. O

halde bu anlamda ideaların varlığını kabul etmek bir zorunluluktur (a.e., s. 250).

Fârâbî ideaları bu şekilde yorumlamakla hem Eflâtun ile Aristo arasında bir asgari müşterek aramış, hem de dinî telakki ile felsefe arasında bir uzlaştırmayı amaçlamış görülmektedir. Halbuki Eflâtun'un idealarından anladığı şey bundan çok farklıdır. Eflâtun ideaları bu varlığın arşetipi (ilk örneği) olan reel varlıklar şeklinde görüyordu. Onları küllî fikirler veya ilâhî tasavvurlar şeklinde yorumlamak Eflâtun felsefesinin özüne aykındır. Dolayısıyla iki filozofun sistemleri çerçevesinde bu yönde bir uzlaşma aramak hem gereksiz hem de imkânsızdır.

İslâm düşünce tarihinde önemli tartışmalara sebep olan âlemin ezeliliği veya yaratılmışlığı meselesi, Fârâbî'nin bu eserde uzlaştırma konusu olarak ele aldığı problemlerin en önemlisini teşkil etmektedir. Eflâtun âlemin yaratılmışlığını (buradaki yaratma, kaostan kosmosa geçiş anlamındadır), Aristo ise ezeliğini savunur. Fârâbî Aristo'nun bazı eserlerinden âlemin ezeliğini ifade eden cümleler aktararak onların yorumunu yapar. Meselâ *es-Semâ*' ve *I-âlem* (*De Caelo et Mundo*) adlı kitabındaki, "Bütün varlık için zaman bakımından bir başlangıç yoktur" cümlesi ona göre âlemin ezeli olduğunu ifade etmez. Çünkü Aristo birçok eserinde zamanın feleğin hareketi sonucu meydana geldiğini söyler. Bir şeyden meydana gelen ise kendini meydana getireni kuşatamaz. O halde, "Âlemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur" sözünün anlamı, âlem organik veya inorganik varlıklar gibi tedricî olarak meydana gelmiş değildir; yüce yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiş demektir (a.e., s. 244). Fârâbî bu konudaki görüşünü kanıtlamak için yine *Eşûlûcâ*'ya başvurur. O bu konuda fâil sebeple yaratıcı sebep arasında bir fark gözetmez. Oysa her yaratıcı sebep aynı zamanda fâil sebeptir; fakat her fâil sebep yaratıcı sebep değildir. Kaldı ki Aristo'nun terminolojisinde yaratma diye bir kavram mevcut değildir. Birbirini gerekli kılan heyûlâ (madde), hareket ve zaman ezeli'dir. Onun bu konudaki kesin tavrını şu cümle ifade etmektedir: "Her ne olursa olsun, ezeli olduğu halde âlemin yaratılmış olduğunu iddia etmek bir imkânsızlığı tasdik etmektir" (*De Caelo et Mundo*, vr. 279^b). Fârâbî, Aristo'nun eserle-

rinde âlemin ezeliği ile ilgili düşüncelerini âdeta görmezlikten gelmiştir. Üstelik daha da ileri giderek şöyle der: "Bu iki filozofun yaratma problemi açık ve inandırıcı delillerle izah eden takipçilerinin sayesinde Allah akıl ve düşünce sahiplerini kurtarmamış olsaydı insanlar hayret ve şaşkınlık içinde kalırlardı" (*Felsefe Arkivi*, s. 246). Şüphesiz bu iki filozofun şahsında felsefeyi savunmak amacıyla söylenen bu abartılmış ifadenin tarihî ve ilmî açıdan bir değeri yoktur. Çünkü İslâm kelâmcılarının bu hususta ortaya koyduğu çalışmaları görmezlikten gelmek mümkün değildir.

Sonuç olarak Fârâbî, Eflâtun ile Aristonun görüşlerini uzlaştırma çabasında başarılı olamamış, bazı konularda Eflâtun'un, bazılarında ise Aristonun yanında yer almıştır. Esasen bu uzlaştırma çabaları Helenistik dönemden beri süregelmiştir. Bu açıdan Fârâbî'yi bu geleneğin İslâm toplumundaki bir devamı olarak görmek gerekir. Ancak eser, Fârâbî'nin diğer kitaplarında yer almayan bazı fikirlerini öğrenme imkânı sağladığı ve faydalandığı kaynakları verdiği için gerçekten önemlidir.

el-Cem', Fârâbî'nin bazı risâlelerini ihtiva eden ve F. Dieterici tarafından *eş-Şemeretü'l-marziyye* adıyla yayımlanan (Leiden 1890) mecmuada ilk risâle olarak (s. 1-33) yer almıştır. Aynı risâleler *el-Mecmû'* adıyla tekrar yayımlanırken (Kahire 1325/1907) *el-Cem'* burada da yine ilk risâleyi teşkil etmiştir (s. 1-39). Daha sonraki yıllarda yapılan ticarî neşirlerin ardından Albir Nasrî Nâdir risâlenin tenkitli metnini yayımlamıştır (Beyrut 1968). Farsça bir çevirisi bulunan (Cumbur, s. 6) *el-Cem'*, Mahmut Kaya tarafından "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" adıyla Türkçe'ye

tercüme edilmiş ve *Felsefe Arkivi*'nde neşredilmiştir (sy. 24, İstanbul 1984, s. 221-254).

BİBLİYOGRAFYA :

Aristoteles [Aristo], *De Caelo et Mundo* (trc. J. L. Stocks), New York 1941, s. 279; Fârâbî, *eş-Şemeretü'l-marziyye fî ba'zî'r-risâlati'l-Fârâbiyye* (nşr. F. Dieterici), Leiden 1890, s. 1-33; a.mlf., "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arkivi*, sy. 24, İstanbul 1984, s. 221, 224, 227-228, 244, 246, 249, 250; Cemil Salibâ, *Min Eflâtun ilâ İbn Sînâ*, Dimaşk 1935, s. 39-58; Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn 'inde'l-'Arab*, Kuvvet 1977; a.mlf., *Aristo 'inde'l-'Arab*, Kahire 1947; Müjgan Cumbur, *Fârâbî Bibliyografyası*, Ankara 1973, s. 6; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 290-291; M. C. Lyons, "A Greek Ethical Treatise", *Oriens*, sy. 13-14 (1960-61), s. 56; Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti" (trc. Ahmet Aslan), *DTCFD*, XXVIII/1-2 (1974), s. 231-241.



MAHMET KAYA

el-CEM' BEYNE's-SAHİHAYN

(الجمع بين الصحيحين)

Buhârî ile Müslim'in
el-Câmi'u's-Şahîh'lerindeki
hadisleri bir araya toplayan
eserlerin ortak adı.

En güvenilir hadisleri ihtiva etmeleri sebebiyle kısaca *Şahîhayn* diye anılan Buhârî ile Müslim'in *el-Câmi'u's-Şahîh*'leri, yazıldıkları devirden itibaren müslümanlar arasında büyük itibar görmüş ve değişik türde pek çok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışma nevelerinden biri olan *el-Cem' beyne's-Şahîhayn* adlı eserlerde *Şahîhayn*'in hadisleri ya çok defa senedleri olmaksızın alfabetik şekilde veya sahâbî râvilerine göre *müsned** tertibinde bir araya getirilmiştir. Bu eserlere alınan hadislerin *el-Câmi'u's-*

Şahîh'lerden sadece birinde veya her ikisinde bulunması arasında fark gözetilmemiştir.

Bu türün ilk örneğini Cevzakî (ö. 388/998) ortaya koymuş, onun *Kitâbü's-Şahîh mine'l-ahbâr* adıyla da anılan eseri günümüze gelmiştir (Rabat, Evkaf, nr. 118; Dârü'l-kütübî'l-Mısıriyye, nr. 20.075 b). Berkânî'nin (ö. 425/1034) *müsned* tertibinde olması sebebiyle *el-Müsned* adıyla bilinen eseri ile (Haydarâbâd, Âsâfiye Ktp., nr. 1, 670, hadis 595) Humeydî'nin (ö. 488/1095) aynı tarzda telif ettiği *el-Cem' beyne's-Şahîhayn**'i de bu gruba dahildir. Aynı konuda Begavî el-Ferrâ'nın (ö. 516/1122) yazdığı *el-Câmi' (el-Cem' beyne's-Şahîhayn*'in günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Ebû Nuaym Ubeydullah b. Hasan b. Ahmed'in (ö. 517/1123) *el-Câmi' beyne's-Şahîhayn*'i (Dublin, The Chester Beatty Library, nr. 3447), ayrıca İbnü'l-Harârî (ö. 581/1185) (Nuruosmaniye Ktp., nr. 769, 770; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 395), Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed el-Merî (ö. 582/1186) ve Ömer b. Bedr el-Mevsîlî'nin de (ö. 622/1225) (British Museum, Or. 5910) aynı adla anılan eserleri bulunmaktadır. Radyüddin es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr* diye şöhret bulan, senedlerini vermeden 2267 *merfû'** hadisi alfabetik olarak bir araya getiren eseri, Eşref b. Abdülmaksûd tarafından *el-Cem' beyne's-Şahîhayn* adıyla Beyrut'ta yayımlanmıştır (1409/1989). İbn Hacer el-Askalânî ise (ö. 852/1449) hadislerin senedlerini de zikretmek suretiyle konularına göre düzenlediği *el-Cem' beyne's-Şahîhayn*'inde çeşitli *müstahrec**lerden ilâvelerde bulunmuştur. Onun bundan başka Humeydî'nin aynı adlı eserini ihtisar ettiğini Kâtib Çelebi zikretmektedir.

Etrâfû's-Şahîhayn adıyla anılan eserleri de bu tür arasında değerlendirmek mümkündür. Bu eserlerde *Şahîhayn* hadislerini rivayet eden sahâbîlerin isimleri alfabetik olarak sıralandıktan sonra rivayetlerinin baş tarafından bir bölüm yine alfabetik olarak zikredilmekte ve bu hadislerin çeşitli isnadları verilmektedir. Halef el-Vâsîrî (ö. 401/1010) *Etrâfû's-Şahîhayn* adlı eseriyle (Sezgin, I, 220) bu nevin ilk örneğini meydana getirmiştir (bk. ETRÂF). Hem *Şahîh-i Buhârî* hem *Şahîh-i Müslim*'de bulunmaları sebebiyle "müttefekun aleyh" adı verilen hadisleri bir araya getirme faaliyetleri de daha dar kapsamlı olmakla beraber *el-Cem' beyne's-Şahîhayn* çalışmasının



Ebû'l-Meccd
İsmâil
b. Hibetullah
tarafından
yazılan
*el-Beyân
'amme' ttefeke
'aleyhi's-
Şeyhân*
adlı eserin
unvan
sayfası ile
ilk sayfası
(Âtî Efendi Ktp.,
nr. 599)