

منابع: جز آنچه در متن مقاله آمده است، شرایع الاسلام، ۱۳۰۶/۳؛

مبسوط در ترمینولوژی حقوق، جعفری لنگرودی، ۲۲۹۶/۳.

صدر حاج سید جوادی

**شقاوت**، و شِقْوَةٌ یعنی بدبختی و تنگی که در قرآن کریم نیامده ولی مشتقات آن در ۱۲ آیه از آیات کتاب خدا آمده است و کلاً به معنای بدبخت و بدبختی تفسیر شده است. مخصوصاً کلمه شَقَى یعنی بدبخت (هود، ۱۰۵) و اشقی یعنی شقاوت پیشه (اعلی، ۱۱) ذکر گردیده است.

از آیات و احادیثی از ائمه اطهار (ع) با تناقضاتی نقل شده است که دانشمندان شیعه را در اعتقاد به آنها واله و حیران ساخته است و آن اخبار و احادیثی است نظیر السعیدُ سعیدُ فی بطنِ أمه و الشقی شقی فی بطنِ أمه = سعادت‌مند در شکم مادر سعادت‌مند بوده و شقاوت پیشه در شکم مادر شقاوت‌مند بوده است که این بحث به مبحث جبر و اختیار مربوط شده و هر یک از علمای شیعه نظراتی ابراز داشته‌اند و خلاصه این مبحث را از مشکلات مسائل مذهبی به حساب آورده‌اند، چنانکه آخوند خراسانی صاحب کفایة الاصول به بن‌بست جبر که می‌رسد می‌گوید: قلم اینجا رسید سر بشکست ... (اصول کافی، ۳۱۵/۱).

ابو عثمان نیشابوری گوید: ... علامه الشقاوة أن تعص الله و ترجوا أن تكون مقبولاً = ... علامت شقاوت آن است که خدای را عصیان و نافرمانی کنید و انتظار قبول خدمتش داشته باشید. شیخ اشراق در باب شقاوت گوید: ... و اما خداوندان شقاوت و بدبختی، آنان که گرداگرد دوزخ زانو زده‌اند و در دیار خود بر رو بیفتاده‌اند... (فرهنگ و معارف اسلامی، ۳-۲) (و نیز ← سعادت).

شقاوت حقیقی به سبب نقصان و قصور غریزه انسان از ادراک مراتب عالی وجود است و از آن به غلبه اوصاف و احوال متعلق به بدن که در قالب مفهوم عصیان و گناه می‌گنجد، تعبیر شده است. مانند عمل به مظالم و یا انکار حق. شقاوت ناشی از نقصان غریزه، عدمی است نظیر مرگ. این نوع، چون عدمی است و از نقصان استعداد درک علوم و معارف سرچشمه می‌گیرد، موجب استحقاق عذاب و عقاب، در حد تبهکاران نیست. اما شقاوت از نوع دوم، توأم با ادراک امری دردناک است، نظیر درد شدیدی که

در یکی از اعضای بدن هست؛ زیرا اوصاف حاصل از استیلاء امیال و قوای حیوانی، موجب رنج خواهد بود و متضاد با جوهر ذاتی نفس است و نفس، غلبه بر قوای شهوی و غضبی دارد در غیر این صورت، حالت شقاوت و تألم خواهد داشت. با قطع علاقه نفس از بدن (=مرگ) مانع ادراک نفس از میان می‌رود. در این حال، نفس، اوصاف و عوارض پست و ناپسند که در مدت حیات و تعلق به بدن کسب نموده، به شدت متألم می‌گردد ولی چون این اوصاف در مقایسه با جوهر نفس، غریب و بیگانه بوده‌اند بعدها زایل می‌شوند. شقاوت از نوع سوم، نقصان ذاتی و فطری است. این حالت برای نفسی است که در دنیا، شعور و آگاهی بالقوه‌ای به علوم و معارف عقلی داشته ولی جهد و کوششی در تحصیل و طلب آنها نکرده‌اند لذا در اثر این تسامح، استعداد درک و فهم آنها از بین رفته و به جایش انحراف پدیدار گشته و آراء باطل عارض بر قوه عقل شده است. حکیمان مسلمان، شقاوت عقلی را آخرین مرتبه انحراف آدمی از راه صواب و حق می‌دانند. به نظر ملاصدرا ذات و هویت انسان مانند آینه‌ای است که از حیث ذات، قابل انعکاس از هر صورتی است، لذا کدورات شهوی، مانع از ظهور و تجلی حق در او است. این مرحله مرتبه آغازین شقاوت به شمار می‌رود و نیل بدان موجب حرمان انسان خواهد شد.

منابع: شواهد الربوبية، ملاصدرا، ۲۵۶؛ فرهنگ معارف

اسلامی، سجادی، ۹۸/۳؛ مجموعه دوم مصنفات سروریدی، ۲۲۵.

حسن سید عرب

**شقاوت**، اصطلاحی قرآنی و به معنای بدبختی است. از ریشه شقو دیگر مصادر آن، شقوه و شقاء است. مشتقات آن دوازده بار در قرآن ذکر شده و بیشتر آنها بر معنای واحدی دلالت دارند

واژه شقاوت در مقابل سعادت یعنی نیکبختی قرار دارد. در تفسیر المیزان ذیل آیه: فمنهم شقی و سعید = و از مردمان (بعضی) بدبخت و بعضی نیکبخت باشند (هود، ۱۰۵) چنین آمده: سعادت هر شیء آن است که به چیزی که سبب کمال و لذت است برسد و آن در انسان که از روح و جسم مرکب می‌باشد آن است که به حسب قوای بدنی و روحی به خیر برسد و متلذذ شود و شقاوتش آن است که فاقد خیر فوق باشد و از آن محروم گردد. شقاوت و

29 Haziran 2018

MADDE YAYIMLANDIKTAN  
SONRA SELEN OKÜMAN

İSAM DN. 257994

دائرة المعارف تشیح؛ جلد دهم؛ تهران؛ مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۹۱

## سعادت و شقاوت

منابع: افلاطون فی الاسلام: نصوص، چاپ عبدالرحمان بدوی، تهران: 507-501 مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیگیل، 1353 ش؛ عبدالرحمان بدوی، ارسطو، بیروت 1980؛ محمدتقی دانش‌پژوه، «دربارۀ سعادت و الإِسعاد فی السیرة الانسانیة»، راهنمای کتاب، سال 2، ش 1 (بهار 1338)؛ السعادت و الإِسعاد فی السیرة الانسانیة، تألیف ابی‌الحسن ابن‌ابی‌ذر و هو محمدبن یوسف العامری النیسابوری [9]، چاپ مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران، 1336 ش؛ محمدبن یوسف عامری، الاعلام بمناقب الاسلام، ترجمه فارسی همراه با متن عربی، ترجمه احمد شریعتی و حسین منوچهری، تهران 1367 ش؛ همو، الأمد علی الأبد، چاپ اورت کد. روسون، بیروت 1399/1397 هـ، رسائل ابی‌الحسن العامری و شذراته الفلسفیه، چاپ سبحان خلیفات، عمّان 1988؛

Arthur John Arberry, "An Arabic treatise on politics", *Islamic quarterly*, vol.2, no.1 (Apr. 1955).

/ نصرالله حکمت /

**سعادت و شقاوت**، از جفت مفاهیم متضاد با درونمایهٔ دینی، بیانگر سرانجام نیک یا بد انسان. در قرآن، مجموعه‌ای از واژگان، مشتمل بر مشتقاتی از «سعادت»، «فلاح»، «فوز»، «عاقبة»، «شقاوة»، «خسران»، «خِیبة»، مفاهیم «سعادت» و «شقاوت» را ترسیم می‌کنند. از نظر معنایی، در بیشتر این مصدرها مفهومی از عاقبت و سرانجام نهفته است، مثلاً «فلاح» بر نجات یافتن و باقی ماندن همراه با خیر دلالت دارد (عـ) خلیل‌بن احمد؛ جوهری؛ ابن‌فارس، ذیل «فلاح»، «فوز» بر معنای رهایی و پیروزی (همانها، ذیل «فوز»، «خِیبة» بر ناکامی و حرمان (عـ) خلیل‌بن احمد، ذیل «خاب»؛ جوهری، ذیل «خِیب»، و سعادت و شقاوت نیز ناظر به عاقبت انسانهاست (عـ طوسی، ذیل مؤمنون: 106). همه این مصادر، همچنین متضمن معنایی مثبت یا منفی‌اند، مانند معنای خیر و سرور و خوبی در مصدر «سعادت» (عـ خلیل‌بن احمد؛ جوهری؛ ابن‌فارس، ذیل «سعد») و رنج و گرفتاری و سختی در مصدرهای «شقوة» و «شقاوة» (عـ خلیل‌بن احمد، ذیل «شقو»؛ جوهری، ذیل «شقا»؛ ابن‌فارس، ذیل «شقو»).

واژگان سعادت و شقاوت در قرآن به کار نرفته‌اند، اما در آیهٔ 105 سورهٔ هود صورت صفتی آنها (شقی و سعید) در کنار هم آمده‌است و در آیات 106 و 108 همان سوره صورت فعلی (شَقُوا/ سَعِدُوا) آنها ذکر شده‌است. براساس ترجمه‌ها و تفاسیر کهن قرآن به فارسی، معادلهای «بدبختی» و «نیکبختی» را در برابر سعادت و شقاوت می‌توان قرار داد (عـ ترجمهٔ تفسیر

اقسام سیاست به بیان دیگری مطرح و وظایف رئیس حکومت در قبال رعیت ارائه می‌شود. همچنین دربارهٔ چگونگی حفظ حدود و ثغور مملکت، راههای مقابله با دشمنان، انتظام لشکر و امور مربوط به آنها بحث می‌شود (عـ ص 15، 273، 281، 285، 300، 329-336). در قسم ششم، جنبه‌های آموزشی و پرورشی مدینه و تزکیه و تربیت مردم مطرح می‌گردد. از دیگر مباحث این قسم مطالبی است دربارهٔ اینکه غرض فلسفه معرفت خداست و رئیس مدینه باید مردم را به ایمان به خدا، نبوت، معاد و اعمال پسندیده سوق دهد و از کارهای ناشایست بازدارد.

همچنین در این قسم، مؤلف بی‌آنکه از فارابی نام ببرد، نظر او را دربارهٔ اینکه اگر در مدینه‌ای فرد واحد دارای همهٔ صفات ریاست نباشد باید ریاست آن برعهدهٔ دو تن گذاشته شود که مجموعاً این صفات را دارند، مطرح و از آن انتقاد کرده‌است (عـ ص 194-195). عقیده به حکومت ملوک الهی، قوام کشور و مملکت به دین، تقدم سیاست صلح بر سیاست جنگ و تسلط بر علومى مانند حساب، هندسه، موسیقی و عدد به‌عنوان ویژگیهای حاکم، برخی دیگر از مباحث این کتاب است (عـ ص 190، 206-207، 274).

نسخه‌ای از کتاب السعادت و الإِسعاد، متعلق به قرن پنجم، در کتابخانهٔ چستریتی<sup>1</sup> نگهداری می‌شود. به نظر می‌رسد، نسخهٔ یادشده همان نسخه‌ای است که عکس آن در دارالکتب المصریه موجود است و محمد کرد علی در 1929 آن را در مجلهٔ المجمع العلمی العربی معرفی کرده‌است (عـ السعادت و الإِسعاد، همان مقدمه، ص و-ز؛ عامری، 1399، همان مقدمه، ص 15). نسخهٔ 224 صفحه‌ای مذکور، در صفحات میانی، افتادگیهایی دارد (عـ السعادت و الإِسعاد، ص 82-83، 225، 234، مقدمهٔ مینوی، ص و). مینوی نسخهٔ کتابخانهٔ چستریتی را رونویسی کرد و با استفاده از نسخهٔ اصغر مهدوی در جای افتادگیهای نسخهٔ اصلی صفحاتی به دست‌نوشتهٔ خود افزود (عـ همان، مقدمه، ص ز) و کتاب السعادت و الإِسعاد فی السیرة الانسانیة را به‌صورت چاپ عکسی از دست‌نوشتهٔ خود در تهران در 1336 ش برای نخستین‌بار چاپ کرد. در این چاپ، ترتیب صفحات نسخهٔ اصل حفظ نشده‌است. همچنین، در حواشی آن مینوی تصحیحاتی کرده‌است که در پاره‌ای موارد معلوم نیست حاشیه مربوط به نسخهٔ اصلی است یا از آن مصحح (عامری، 1399، همان مقدمه، ص 15-16). احمد عبدالحلیم عطیه نیز بار دیگر، براساس نسخه‌های متعدد این کتاب را در قاهره (بی‌تا.) چاپ و منتشر کرده‌است.

on yazar-on mülakat, İstanbul 2009; Güler Güven, *Sami Paşazade Sezai ve eserleri*, İstanbul 2009; Mehmet Kaplan, *Türk edebiyatı üzerine araştırmalar*, İstanbul 1976-1987; Zeynep Kerman, *Sami Paşazade Sezai: bütün eserleri*, vol. 1, Ankara 2003; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976-1998, s.v. "Sezai (Samipaşazâde)"; *TDVİA*, s.v. "Sâmpaşazâde Sezâi" (by Zeynep Kerman).

/ فرزانه دولت‌آبادی /

### سزایی گلشنی ← سزایی، حسن دده

سعادت، از مباحث مهم در فلسفه و اخلاق به معنای کمال مطلوب و غایت ذاتی انسان. سعادت از مفاهیمی است که همواره توجه عام و گسترده نوع بشر را به خود معطوف کرده و همیشه مقصد و مطلوب نهایی همگان بوده است. هیچ انسانی آگاهانه و ارادی از سعادت گریزان نیست. نقطه آغاز طرح این مسئله و توجه به آن را در تاریخ بشر شاید نتوان مشخص کرد، اما مسیر توسعه و تحول حیات بشر به وضوح گواه آن است که انسان، اگرچه در دورانی ناخودآگاه و صرفاً از روی غریزه، همواره به شناخت مسیر و شیوه حیات و جدال و مقابله با ناشناخته‌ها و مخاطرات زندگی، برای رسیدن به مطلوب و مقصودی نهایی (که از آن به سعادت می‌توان تعبیر کرد)، پرداخته است. در آرا و اندیشه‌های متفکران مکاتب الهی یا غیرالهی، و در آموزه‌های ادیان و مذاهب و فرق گوناگون اگرچه مسئله سعادت و راههای نیل به آن همواره از مسائل اصلی بوده است، در تعیین مصداق عینی و راه رسیدن به آن، آرای مختلف و بسیاری اظهار شده است. بی‌تردید، ریشه این اختلاف و تکرار اقوال را در مبانی مختلف و متخالف صاحبان آنها در زمینه هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی باید جست.

در فلسفه اسلامی، مسئله سعادت، معنا و مفهوم و مصداق عینی آن و انسان سعادت‌مند از مباحث اصیل و محوری است. بن‌مایه آرا و اقوال حکمای مسلمان درباره این موضوع، به ویژه در زمینه مصداق عینی سعادت، آموزه‌های دینی بوده است. در عین حال، حکمای مسلمان در رویکرد فلسفی به این مسئله و تحلیل مفهومی و ماهوی سعادت، از متون و آثار فلسفی حکمای یونان، مانند افلاطون<sup>۴</sup> و ارسطو<sup>۵</sup>، نیز بهره بردارند. از این رو، پیش از بیان آرای حکمای مسلمان، جنبه‌هایی از نظریه

پاریس و پیوستن به ترکهای جوان، در زمینه مناسبات خارجی در روزنامه شورای امت مقالاتی به چاپ رسانده است که اهمیت فراوانی دارد. در آثار او برخی وقایع از جمله رویدادهای خاور دور و شکست اردوی روسیه از ژاپن، به‌توب بسته شدن مجلس شورای ملی در ایران به دستور محمدعلی شاه و اعتراضات ایرانیان به بسته شدن مجلس، سوءاستفاده بریتانیا و روسیه و اعزام ارتش به ایران، و مداخله روسها در آذربایجان انعکاس یافته است (د.د. ترک، همانجا).

سامی پاشازاده سزایی جزو نویسندگان نشریات خزینة اوراق، اقدام، ایلری و ادبیات عمومی بوده است. آثار سامی پاشازاده سزایی عبارت‌اند از: ۱) سرگذشت، اثر داستانی متأثر از کلبه عمو تام<sup>۱</sup> (اثر نویسنده امریکایی، هریت بیچر استو<sup>۲</sup>؛ د.د. ترک، همانجا). هدف نویسنده از نگارش این اثر، بیان مشکل اساسی جامعه قرن سیزدهم / نوزدهم، یعنی اسارت و برده‌داری و ایجاد اندیشه‌های از آن بوده است. سرگذشت داستانی واقع‌گرایانه به‌شمار می‌رود. ناقدان این رمان فقط از آرای یک‌جانبه سزایی انتقاد می‌کنند؛ او هنگام طرح مبارزه با برده‌داری در رمان سرگذشت، مسئله برده‌داری را خاص کشورهای شرقی قلمداد کرده است (گوون، ص ۸۷، ۹۱؛ قاپلان<sup>۳</sup>، ج ۱، ص ۳۸۱). ۲) کوچوک شیئر (اشپای کوچک؛ استانبول ۱۳۰۸)، شامل داستانهایی، گفتارها و ترجمه‌هایی که سزایی را تا حدی از پیروی نامق کمال و عبدالحق حامد دور ساخته است. در این مجموعه، تصاویر رمانتیک به همراه احساسات و عقاید شخصی نویسنده بیان شده است. این اثر در بین طرفداران ثروت فنون اقبال فراوان یافته است (بانارلی، ج ۲، ص ۹۵۰). ۳) شیر (استانبول ۱۲۹۶)، نمایشنامه‌ای مبتدی که سزایی در دوران جوانی به صورت تراژدی و در سه پرده نگاشته است (کرمان، ج ۱، ص ۹؛ د.د. ترک، همانجا)؛ ۴) رموز الادب (استانبول ۱۳۱۶)، نوشته‌هایی در قالب داستان، خاطرات، گفتارها و سفرنامه‌ها و صحبت‌های نویسنده (د.د. ترک، همانجا)؛ ۵) اجلال (استانبول ۱۹۲۳) شامل یک داستان، خاطرات و سفرنامه‌ها (بانارلی، ج ۲، ص ۹۵۱)؛ ۶) قنای (همان)، دست‌نوشته‌های رمانی که سزایی در سالهای ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۴ ش / ۱۹۳۴ و ۱۹۳۵ شروع به نگارش کرده، ولی ناتمام مانده است. گوون این نوشته‌ها را پس از مرگ سامی پاشازاده سزایی جمع‌آوری و منتشر کرده است (کرمان، ج ۱، ص ۵؛ گوون، ص ۲۱۴-۲۲۹).

منابع:

Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk edebiyatı târihi*, İstanbul 1987; Muharrem Dayanç, *Yeni kitap dergisi'nde*

1. *Uncle Tom's cabin*

2. Harriet Beecher Stow

3. Kaplan

4. Plato

5. Aristoteles

**180004**

**SAADET**

---

1 BAYRAM TAMTÜRK, Farabi'nin mutluluk anlayışı, Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006

---

2 OKTAY TAŞ, İbni Sina'nın ahlak felsefesinde mutluluk, Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006

# DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

YENİÇAĞ DÜŞÜNCESİ

3. Cilt

|   |              |
|---|--------------|
| Türkiye Diyanet Vakfı<br>İslam Araştırmaları Merkezi<br>Kütüphanesi |              |
| Dem. No:  | 242382       |
| Tas. No:  | 109<br>BDK.6 |

Proje Editörü

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

3. Cilt Editörü

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ



insan

İstanbul 2015

KANT'TA MUTLULUK - AHLÂKLILIK İLİŞKİSİ

Lokman Çilingir\*

Ahlak 010845  
Saadet 180004

01 Ağustos 2015

ADDE YAYIMLANDIKTAN  
İRA GELEN DOKÜMAN

Yeniçağda felsefi araştırmaların odağında yer alan mutluluk kavramı, Kant'ın ahlâk felsefesinin de önemli problem noktalarından birini oluşturur. Mutluluk ile ahlâklılık arasında, o zamana kadar var olan yaklaşımların aksine, sentetik (reel) bir bağlantı kuran Kant, etiği eudaimonizmin (mutluluk) mutlak hâkimiyetinden kurtarıp saf felsefi bir seviyeye kavuşturur. Ancak, "Ahlâk felsefesinin bu kazancı, insan varlığının duyuşal ve akli doğası arasında bir kopma pahasına mı olmuştur?" sorusu Kant'tan bu yana tartışılabilir.

Kant'ın eleştirel etiğinin çıkış noktasını, ahlâkî sebep ve ilkeler ile mutluluğa erişme yolundaki güdü ve kuralların bütün bütüne farklı şeyler olduğu düşüncesi oluşturur. Ahlâk mutluluktan ziyâde, ona nasıl lâıık olacağımızı gösteren bir öğretilir. Buna rağmen bu yaklaşım, tarafsız insanların gözünde bile arzu-ya değer olan mutluluğu dışarıda bırakmaz, yalnızca ahlâka tâbi kılar. Bu çerçevede Kant etiğinin zirvesinde ahlâklılık ile mutluluğun "en yüksek iyi" ide-si altında birleştini görürüz. Fakat neticede Kant, bir yandan insan pratiğini dikkate almamak, böylece de bütünüyle formel yapıya sahip bir ahlâk felsefesi oluşturmak, diğer yandan da, tam karşıtı bir iddiayla, en yüksek iyi idesiyle etiğinden tamâmıyla uzaklaştırdığı mutluluk kavramını yeniden sistemine katmak yergisinden kurtulamaz.

\* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.  
Bu yazı *Felsefe-Logos'un* Haziran 2003 tarihli sayısında yayınlanmış olan makalenin gözden geçirilmiş şeklidir.

345-368

# DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

YENİÇAĞ DÜŞÜNCESİ

3. Cilt

|   |               |
|---|---------------|
| Türkiye Diyanet Vakfı<br>İslam Araştırmaları Merkezi<br>Kütüphanesi |               |
| Dem. No:  | 242382        |
| Tas. No:  | 109<br>DÖF. B |

Proje Editörü

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

3. Cilt Editörü

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ



insan

İstanbul 2015

DESCARTES'İN AHLÂK VE MUTLULUK ANLAYIŞI

Yaşar Türkben\*

Ahlak 010845

Saadet 180004

01 Ağustos 2016

ADDE YAYIMLANDIKTAN  
KURANA GELEN DOKÜMAN

**b**atı felsefesinde akla üstün bir mevki verme gayreti XVII. yüzyılda Descartes ile zirve noktasına çıkmaktadır. Descartes, bu süreçte öne sürdüğü metodik şüphe anlayışıyla ve “bilinç” üzerine kurduğu metafizikle dikkatleri üzerine çekmektedir. Ruh ile beden arasında keskin bir ayrılık ön gören Descartes, bilinçten yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşmaktadır. O dış dünyaya ait bilgimizin güvencesi olarak da Tanrı'yı göstermektedir. Descartes bu şekilde bilinç, Tanrı ve tabiat hakkında akla dayalı felsefi bir sistem ortaya koymaktadır. Düşüncelerini ortaya koyarken kavramların açık-seçik olmasına da büyük özen göstermektedir.

Descartes “*Felsefenin İlkeleri*” adlı eserinin önsözünde felsefeyi “bilgeliği inceleme”, bilgeliği de yalnız işlerimizde tedbir değil, hayatın sevk ve idaresi dâhil, “insanın bilebildiği bütün şeylerin tam bilgisi”<sup>1</sup> olarak tanımlamaktadır. Felsefeyi bir ağaca benzeten Descartes'e göre, onun kökü metafizik, gövdesi fizik, dalları da ahlâk, teknik ve hekimliktir. Ona göre, ahlâk ilkelerine ancak

\* Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi. Bu makale daha önce “Descartes'in Ahlâk ve Mutluluk Anlayışı”, adıyla *Hikmet Yurdu*, Yıl: 3, Sayı:5, Ocak-Haziran 2010 sayısında yayınlanmıştır.

1. Mehmet Karasan, çevirisini yaptığı Descartes'in *Ahlak Üzerine Mektuplar* adlı eserin ön sözü, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), Ankara 1992, s. III-IV

53-62

# DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ALTIN ÇAĞI

5. Cilt

|   |              |
|---|--------------|
| Türkiye Diyanet Vakfı<br>İslam Araştırmaları Merkezi<br>Kütüphanesi |              |
| Dem. No:  | 242384       |
| Tas. No:  | 109<br>DOĞ.6 |

Proje Editörü

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

5. Cilt Editörü

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN



insan

istanbul 2015

FÂRÂBÎ VE MUTLULUK

Hasan Hüseyin Bircan\*

(132269) Mutluluk

01 Ağustos 2016

(060050) Fârâbî

MADDE YAYIMLANDIKTAN  
SONRA GELEN DOKÜMAN

GİRİŞ: FÂRÂBÎ'NİN FELSEFESİNDE MUTLULUK;  
MUTLULUĞUN ELE ALINIŞI VE TEMELLENDİRİLİŞİ

İslâm felsefesi tarihinde mutluluk problemini, sistematik bir şekilde ele alıp tahlil etme önceliğine sahip olan İslâm filozofu Fârâbî'dir. Mutluluk (es-saâde) onun felsefesinde şüphesiz en merkezî kavramlardan biridir. O problemi öyle bir şekilde ele almıştır ki, kendinden sonra gelen filozoflar bu konuda onun söylediklerinden farklı pek az şey söyleyebilmişlerdir. Onun felsefesinde mutluluk kesinlikle sâdece bir ahlâk problemi değildir. Bu sebeple bir merkezî kavram ve başat bir problem olarak ele alınan mutluluğun anlaşılması, onun bütün felsefesini bir şekilde göz önüne almayı zorunlu kılmaktadır. Başka bir ifâdeyle gerek mutluluğun mâhiyetini (neliğini) belirlemek, gerekse onun nasıl kazanılacağını ortaya koymak, varlık, bilgi, siyâset ve ahlâk ve tabîi ki insan görüşü ihmâl edildiğinde kesinlikle mümkün olamamaktadır. Filozofun düşüncesinde mutluluk öyle hayâtî bir konudur ki, o, en önemli eserlerinden birine *Tahsîlü's-saâde*, bir diğerine de *et-Tenbîh a'lâ sebîli's-saâde* adını koymuştur. Onun *el-Medînetü'l-fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* ve *Kitâbü'l-mille* gibi diğer önemli eserlerinin merkezî problemi de mutluluktur.

Fârâbî'ye göre hem mutluluğun mâhiyetini hem de onun nasıl kazanılacağına yolunu ancak gerçek bir ilmi araştırma ortaya koyacaktır ki, onun dü-

\* Doç. Dr. Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü.

723-740

ERJ

205433

090551  
 - ibn Miskawayh  
 - Saadet 180004  
 - ilim 091461

۵

# ترتيب السعادات و منازل العلوم

نگاشته

ابوعلی مسکویه

(۴۲۱-۳۲۰ ه.ق)

به کوشش

دکتر ابوالقاسم امامی

۹۷-۱۲۷

گنجینه بهارستان

(مجموعه ۱۸ رساله در منطق، فلسفه، کلام و عرفان)

به کوشش علی اوجبی

|   |              |
|---|--------------|
| Türkiye Diyanet Vakfı<br>İslam Araştırmaları Merkezi<br>Kütüphanesi |              |
| Dem. No:  | 205433       |
| Tas. No:  | 080<br>GEN.B |

MADDE YAYIMLANDIKTAN  
SONRA GELEN DOKÜMAN

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

تهران ۱۳۷۹

03 Ocak 2014





المجور

Boadet (180004)  
- Hikmet

صيف  
1430 هـ.  
2009 م.

27

## مفهوم الحكمة ومفهوم السعادة في الفلسفة اليونانية

مصطفى النشار

كثيرا ما يتصور الناس - وخاصة شباب اليوم - أن السعادة تتناقض مع الحكمة، وأن الحكمة التي يتمتع بها كبار السن أو الفلاسفة قرينة العبوس والتجهم وعدم الاكتراث بحسن المظهر أو بمباهج الحياة، وفي ذات الوقت يتصورون خطأ أن السعادة في الجاه، أو في الثروة، أو في المنصب الرفيع، أو في ممارسة حياة اللذة بكافة أشكالها المادية التي تتجلى في إشباع رغبات الجسد.

ولعل هذا الخلط يدعوننا لأن نعرف بداية المعنى اللفظي والاصطلاحي للحكمة والسعادة. فالحكمة كما عرّفها الموسوعة الحرة «ويكيبيديا» هي «اكتساب العلم من التعلم أو من التجارب، ويقاربها في المعنى كلمة الخبرة، وهي علم حقائق الأشياء، وعلم الحكمة يغسل النفوس من وسخ الطبيعة، وإذا عرفت النفس الحكمة حثت واشتقت إلى عالم الأرواح، ومالت عن الشهوات الجسمانية المميتة للنفس الحية، والحكمة تكبر وتنمو من الاتصال بالله. وقد عرف بعضهم الحكمة بأنها عمل ما ينبغي كما ينبغي في الوقت الذي ينبغي»<sup>1</sup>، وعرفها بعضهم الآخر بأنها «العلم والتفقه»<sup>2</sup>، والحكمة أيضاً في نظر آخرين هي «الكلام الذي

◆ أكاديمي من مصر .

A L - T A S A M O H

# التسامح

فصلية فكرية إسلامية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

IRKICA

سلطنة عُمان - مسقط  
ص . ب : 3232 ، الرمز البريدي 112 روي  
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية  
مجلة التسامح

هاتف : 00968/24644032  
00968/24644031  
فاكس : 00968/24605799

البريد الإلكتروني :

tasamoh@mara.gov.om  
tasamoh@gmail.com  
www.altasamoh.net

رئيس التحرير

عبدالرحمن السالمي

مستشار التحرير

رضوان السيم

الكاشف ، جمال .  
ينابيع السعادة / جمال الكاشف  
- القاهرة : دار الطلائع للنشر  
والتوزيع والتصدير ، [1998]  
ص 159 ؛ 24 سم .  
يشتمل على إرجاعات بيبليوجرافية  
(ص 155)  
تدمك 7-099-277-977  
و ١٩٥٨٧ - ١٩٥٨٨ ١٣١,٢

SAADET  
17 SUPPL. 2004

1270 ROSENTHAL, E. I. J. The concept of "Eudaimonia" in medieval Islamic and Jewish philosophy. *Atti XII. Cong. Int. Filos. II* (1960), pp. 145-152

Saadet

190 AUGUSTOS 1997

Saadet ve şevket

Razi Razi, *Tefsirul-Mend, c.X,*  
s. 37

## الديانات

180004 SAADET الدين الاسلامي 1999 103 ARALIK  
٥٢٧ الميلاني ، فاضل الحسيني . السعادة في نظر الاسلام . النجف ،  
مطبعة النعمان ، ١٣٨٥ هـ ، ١٢٨ ص ، بيبليوغرافيا :  
ص ١٢٥-١٢٦ ( ١٥٨١-٢١٠٠ م ٤٧٢ )

Saadet

(bn Teymyze, *Mecmûn Fetâvâ*,  
c.IV, s. 26

297.٢٥  
754.٣٣

SAADET  
MUR. N

Razi, en-Nefs ve r-nâh  
s. 88-95  
Said Muvaid  
181.2 MUR.N نظرية السعادة

SAADET

Ebû'l-Hasan el-Aminî  
saadet aulayidi (Ulûlî-  
yetin merâtibi)  
Tevhîdî, *Mukabesât*,  
s. 208

Saadet

Ragîb el-Isfahânî, *Tefsîl*,  
s. 64-68, 109-113

18 MART 1991

- Saadet (180004)

22.11.707.

- Saadet

وسيلة السعادة  
الشفيطي

Mec. Menar, c-I, s. 774-778  
s. 753-759

(113)

الكواكب الدرية فيما عليه السادة الصوفية/ جمع عبدالله  
محمود الخير؛ تحقيق مصلح سيد أحمد أحمد - ط 1 - [ . م . ] :  
ع . م . الخير ، [ 1999 ]  
290 ص : 24 - م .  
يشتمل على ارجاعات بيولوجرافية ( ص 283 - 284 )  
977-19-9988-5 تدمك  
260 86126-86125ب

17 NISAN 2001

SAADET

92-960500

Murād, Sa'īd.  
(Nazariyat al-sa'ādah 'inda  
falāsifat al-Islām)  
نظريية السعادة عند فلاسفة الاسلام /  
سعيد مراد ؛ تصدير محمد عاطف العراقي . --  
القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، 1992 .  
262 p . ; 24 cm .  
Includes bibliographical  
references .  
ISBN 977-05-1072-6 : £E8.50  
Egy-Islam .

11 MART 1994

09 EKIM 1995

اعوانى ، غلامرضا . " سعادت از دیدگاه عرفان اسلامى " . كيهان ( ۲ خرداد ۱۳۶۴ ) : ص  
۱۸ ، ۱۷ كيهان فرهنگى ، سال ۲ ، ش ۲ ( اردیبهشت ۱۳۶۴ ) .

190 HAZIRAN 1995

LEAMAN, O. Ibn Rushd on happiness and  
philosophy. SI 52 (1980) pp. 167-181.

16 MAYIS 1995

180004  
SAADET

4342. Murād, Sa'īd. Nazariyat as-sa'āda 'inda falāsifat al-  
islām / Sa'īd Murād. - Al-Qāhira : Maktabat al-Anglu 'l-  
Mişriya, 1992. - 262 S.  
Inhalt: Zur Theorie d. Glückseligkeit bei d. muslim. Phi-  
losophen. - In arab. Schrift, arab. 32 A 7959  
ISBN 977-05-1072-6

01 KASIM 1993

SAADET

۳۲۵ الميلاني ، فاضل حسين . السعادة في نظر الاسلام . النجف ،  
مطبعة النعمان ، ۱۳۸۵ هـ ، ۱۲۸ ص ( ۲۱۰۸۱۰۱۰۸۱ )  
( ۴۷۲۲ )

ION MISKEVEYH  
(İTAN)

SAADET  
(İDAN)

1421 ANSARI, M. Abdul Haq. Mis-  
kawayh's conception of Sa'ādāh. Islamic  
studies 2 (1963), pp. 317-335

Miskeveyh'in Saadet kavrami

SAADET (HDS)

Pekuh

3  
-hakikati

حقیقه الله بالحق

الدعوى

- 100/1

716

Saadet (Catareyude)

(Shisukun en <sup>önemli</sup> ~~uzak~~ gayesi)

Alamed Abdurrahman  
el-Fadlani -  
269 - 285

3672

75 HAZIRAN 1996

Saadet  
- Ahlah

Mürsel GÜNDOĞDU

Felsefe ve Din Bilimleri

İslam Felsefesi

Yüksek Lisans Tez

Farabi'de Mutluluk Ahlak ilişkisi (Tahsilu's Saade" adlı ktsb esas alınacaktır).

Danışmanı: Doç.Dr.Hasan ŞAHİN

Erciyes Üniversitesi

İlâhiyat Fakültesi (Tarihsiz).

73 ATTAS, Syed Muhammad Naquib al-. *Die Bedeutung und das Erleben von Glückseligkeit im Islām*. Tr. Marcinkowski, Muhammad Ismail. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1998. 46pp. [Tr. of *The meaning and the experience of happiness in Islām*, Kuala Lumpur 1993.]

Saadet

17 NISAN 2001

Saadet

(İbn Miskawayh' de)

در شانه سعادت

توسط الامام ابن مسكويه  
س. 61

Tehribul' Alilak pesetinde.

Saadet

(17) امين ، حسين احمد /  
كيمياء السعادة/ حسين احمد امين . - القاهرة : دار المعارف  
[ 1999 ] .

159 ص 16 سم . - ( اقرأ : 638 )

977-02-5724-9

تدمك

131,3

19646-19645

17 NISAN 2001

Tarandı  
A-7



المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«العلمُ الألهي»

أبو العباس فضل بن محمد اللوكري

من علماء القرن الخامس الهجري

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ لَهُ  
الدكتور السيد إبراهيم ديباجي

طهران - إيران  
١٣٧٣ هـ / ١٤١٤ م

07 MART 1996

Saadet (374 vd)

|   |                    |     |       |
|---|--------------------|-----|-------|
| Türkiye Diyanet Vakfı<br>İslam Araştırmaları Merkezi<br>Kütüphanesi | Demirbaş No: 39236 | 110 | LUK.B |
|   | Tasnif No:         |     |       |

والذي هو في نفسه أكل فعلا وأفضل ، والذي هو في نفسه أشد إدراكا ، فاللذة التي له (١) أبلغ وأوفر لا محالة ، وهذا أصل .

وأيضا قد يكون الخروج (٢) إلى الفعل في كمال ما بحيث يعلم أنه كائن أو لذيد (٣) ولا يتصور كيفية ، ولا يشعر باللذاعة (٤) مالم يحصل وما لم يشعر به لم يشق إليه (٥) ولم ينزع نحوه ، مثل العين فإنه متحقق أن للججاج للذة ، ولكنه (٦) لا يشتهي ولا يحن نحوه الاشتها ، والحنين اللذين يكونان مخصوصين (٧) به (٨) شهوة أخرى (٩) ، وكذلك حال الأكمة عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة ، ولهذا (١٠) يجب أن لا يتوهم العاقل إن كل (١١) للذة فهو كما للحجار (١٢) في بطنه وفرجه ، وإن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة (١٣) ، وأن رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصته (١٤) البهاء الذي له ، وقوته الغير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله (١٥) عن أن نسميه للذة ، ثم (١٦) للحمار والبهايم حالة طيبة للذيدة كلاء ، بل آية نسبة تكون للذات العالية (١٧) إلى هذه الخسيسة ، ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط

- ١- شم : له + هي .
- ٢- ت : بالخروج .
- ٣- شم : ولذيد .
- ٤- ت : باللذاعة . شم : بالتذادة .
- ٥- س : آلة .
- ٦- س : ولكن لا بسببه .
- ٧- مخصوصين ... ولهذا يجب : ساقطة من س .
- ٨- شم : به + بل .
- ٩- شم : أخرى + كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل به إدراك وإن كان مؤذيا وبالجملة فإنه لا يتخيله .
- ١٠- ت : وبهذا .
- ١١- س : لكل .
- ١٢- ت : للججاج .
- ١٣- س : والفنطة .
- ١٤- شم : خاصيته .
- ١٥- ت : يجلو . س : نجله .
- ١٦- شم : ساقطة من شم .
- ١٧- شم : لما للعالية .

الفصل (١) الحادي والعشرون

في المعاد والسعادة (٢) والشقاوة الأخروية

و بالحري (٣) أن نحقق ها هنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها ، وأنها إلى أي حال تصير (٤) ؟

فقول : يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية للذة وخيرا يخصصها ، وأذى وشرًا يخصصها ، مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن تأدى (٥) من محسوسة إليها كيفية ملائمة من الحس (٦) ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية الموافقة . وأذى كل واحد منها (٧) ما يضاده ويشترك كليهما نوعا من الشكر في أن الشعور بموافقها (٨) وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها ، وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل ، فهذا أصل . وأيضاً فإن هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة ، فالذي كماله أفضل وأتم ، والذي كماله أدوم ، والذي كماله أوصل إليه وأحصل له ،

- ١- ت ، س : المقالة العاشرة ، الفصل . ٢- س : السعاد والشقاء .
- ٣- قارن بالشقاء ، الفصل السابع من المقالة التاسعة من الإلهيات ج ٢ ، ص ٤٢٣ ، س ٣ و ص ٤٣٢ ، س ١٧ .
- ٤- شم : ستصير .
- ٥- ت ، س ، شم : أن يتأدى .
- ٦- ص : الخمس . ت ، س ، شم : الحس .
- ٧- منها : ساقطة من ت .
- ٨- شم : بموافقها وملائمتها .
- ٩- كماله : ساقطة من ت ، س . شم : كماله + أكثر والذي كماله .

” مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ”

# المباحث المشرفة

في علم الإلهيات والطبيعات

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي  
المتوفى سنة ٥٠٦هـ

22 MAYIS 1991

Saadet, 441-450

تحقيق وتعليق  
محمد العصم بالله البغدادي

|   |                |
|---|----------------|
| Türkiye İktisadi ve Sosyal Bilimler Akademisi |                |
| Kitap No                                      | 11203-2        |
| Tasnif No                                     | 297 4<br>FAH.M |

المجلد الثاني

الناشر  
دار الكتاب العربي

## الباب السابع

في حال النفس بعد مغادرة البدن وفيه ثلاثة فصول

### الفصل الأول في إثبات سعادتها وشقاوتها

إن لنا على إثبات اللذة العقلية حجتين: إحداهما إنية والأخرى ليمية.

أما الحجّة الإنيّة وهي المذكورة في «الإشارات» وهي من وجهين:

الأول أن اللذات القويّة عند الجّمهور وهي المحسوسة مثل لذّة الأكل والشرب والوقاع. ثم إنا نشاهد بعض الناس يتركون هذه الأمور إما رجاء لنيل لذّة الغلبة ولو في شيء حقير كالنرد والشطرنج وبعضهم يتركونها لأدنى مهانة تصيبهم بسببها وبعضهم يتركونها لأدنى ذكر يبقى لهم بل الرّجل الشجاع قد يحمل على عسكر ويتيقن أنه لا ينجو منهم لما يتوقعه من لذّة الحمد ولولا أن لذّة الغلبة أو أدنى المهانة أو لذّة الحمد أقوى عندهم من لذّة الأكل والشرب بل من لذّة الحياة لما رجّحوا هذه اللذات على تلك اللذات، بل هذا لا يختص بالإنسان فإن من كلاب الصيد ما يقنص ثم يصبر على الجوع ويمسكه على صاحبه وربما حملة إليه والمرضعة من الحيوانات ربما تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت حماية عليه أعظم من مخاطرتها في حمايتها لنفسها فدل ذلك على أن اللذات الباطنة أعظم من اللذات الظاهرة.

(١) راجع «الإشارات والتنبيهات» الفصل الأول من النمط الثامن «في البهجة والسعادة» ٧٤٩/٣-٧٥٠، ومقاصد الفلاسفة ص ٢٧٢.

Publications of the  
Institute for the History of  
Arabic-Islamic Science

Edited by  
Fuat Sezgin

ISLAMIC  
PHILOSOPHY

Volume 30

Abū 'Alī Ibn Sīnā  
(d. 428/1037)

Texts and Studies  
Collected and Reprinted

I

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science  
at the Johann Wolfgang Goethe University  
Frankfurt am Main

ISLAMIC  
PHILOSOPHY

Volume  
30

ABŪ 'ALĪ IBN SĪNĀ  
(d. 428/1037)

TEXTS AND STUDIES

I

Collected and reprinted  
by  
Fuat Sezgin

in collaboration with  
Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,  
Eckhard Neubauer

|   |                  |
|---|------------------|
| Türkiye Diyanet Vakfı<br>İslâm Araştırmaları Merkezi<br>Kütüphanesi |                  |
| Dem. No:  | 73705            |
| Tas. No:  | 181.2<br>15 L. P |

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science  
at the Johann Wolfgang Goethe University  
Frankfurt am Main

Soadet (180004)

## VUES THÉOSOPHIQUES D'AVICENNE.

SA DOCTRINE DES MOYENS D'ACQUISITION  
DE LA BÉATITUDE CÉLESTE ET DE LA CONDITION  
DES ILLUMINÉS (1).

*Avant-propos.*

Comme nous l'avons constaté, dans une étude précédente ; les documents qui nous fournissent les moyens nécessaires pour fonder un jugement sur la philosophie d'Avicenne, sont de double nature : son grand ouvrage systématique *as-Shefâ* et ses nombreux traités particuliers. Comme il le déclare lui-même, dans l'introduction à la philosophie de la nature, il y a suivi son propre plan, ayant toujours devant les yeux le but final, où l'a conduit sa propre spéculation, et il n'y a conservé que la disposition du contenu, correspondant à celle de la philosophie péripatéticienne ou d'Aristote. Pourtant c'est dans les traités occasionnels et particuliers que nous avons à rechercher ses vues propres et personnelles, en grande partie destinées à n'être communiquées qu'à un cercle intime de disciples et d'adhérents, tandis que son grand ouvrage *as-Shefâ* ne donne que le résumé général de son système. C'est ce qui a fait dire à Ibn-Thofail en reproduisant une citation de la préface du premier livre du *Shéfâ* ; « Avicenne déclare lui-même que le but de son ouvrage n'est que de reproduire la philosophie d'Aristote et de suivre ses traces, mais que ses propres opinions se trouvent dans son traité de la philosophie orientale, » livre que nous ne connaissons pas suffisamment, mais dont les petits traités nous donnent en tout cas le reflet. Ces derniers de valeur très différente se répandent sur une quantité de questions et sont ordinairement composés accidentellement à la demande

(1) V. Muséon, 1883, mon article : les rapports de la philosophie d'Avic. avec l'Islam, p. 463-64.

VUES THÉOSOPHIQUES D'AVICENNE.

595

de ses amis. Il en est une partie contenant une symbolique mystique qui ne se comprend guère sans commentaire, par exemple les traités d'*Hajj B. Yoqtsân* et l'*Oiseau*, tandis que l'autre est composée dans un style assez facile, mais négligé et diffus jusqu'à provoquer mainte fois de l'ennui chez le lecteur. Le résultat sûr de nos recherches sur ces traités est en tout cas celui de découvrir en Avicenne le chef le plus éminent de la philosophie orientale ou mystique ; entre lui et ses successeurs il n'y aurait que cette différence qu'il a mis en système toute cette philosophie en nous communiquant son point de départ pris à la philosophie péripatéticienne, tandis que ses continuateurs ont toujours de plus en plus élargi le fond mystique où nous voyons Avicenne aboutir. Notre jugement sur la place qu'il occupe parmi les philosophes de l'islamisme, peu différent de celui de M. Vacherot (1), sera de nouveau pleinement confirmé par l'examen simultané de plusieurs de ses petits traités : sur *l'amour*, sur *la mort*, sur *la prière* et sur *la visite des tombeaux* (2), et des trois derniers chapitres de la deuxième partie de ses *Anmâth*, ouvrage très important, dont la première partie contient la logique comme introduction générale de la philosophie tandis que la deuxième nous donne un abrégé très clair de toute sa métaphysique.

I.

1. Abandonnant la marche monotone de notre auteur qui marche toujours de syllogisme en syllogisme, nous allons reproduire les pensées fondamentales contenues dans le premier de ces ouvrages, *Le Traité sur l'amour* qui semble principalement s'appuyer sur la doctrine de Plotin (3).

(1) V. l'ouvrage important du célèbre auteur : hist. crit. de l'école d'Alexandrie t. III, p. 86 suiv. : Paris 1851.

(2) Nous possédons ces quatre traités en copies faites sur le manusc. appartenant au Britt. Muséum. (V. Cat. codd. Ar. N° 978 = 16,659), et la 2<sup>me</sup> partie de l'ouvrage d'*Anmâth*, contenant 10 sections de la métaphysique avec le commentaire de *Nastr ed-Din-Thousi*, en copie faite sur les manuscrits de Leyde et de Londres. (V. Cat. codd. Or. bibl. Univers. Lugduni Batav. vol. III, N° MCCCCLII et Loth., Cat. of Ar. msscript. in the library of India office N° 480).

(3) Le traité sur l'amour, dédié à un certain jurisconsulte *Abdallah al-Mâséri*, est divisé en 7 chapitres, dont voici le contenu : Chap. I, sur l'amour



# الخير و الشر في الفلسفة الإسلامية

دراسة مقارنة في فكر ابن سينا

|   |                |
|---|----------------|
| Türkiye Diyanet Vakfı<br>İslâm Araştırmaları Merkezi<br>Kütüphanesi |                |
| Demirbaş No:  | 21204          |
| Tasnif Not  | 181.9<br>751.H |

Saadet (203-220)

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

1411 هـ - 1991 م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع  
سبوت - الحمراء - شارع اسفل انه - سانية سلام  
هاتف 802288 - 802207 - 802228  
سبوت - القطيفة - ريشة طاهر هاتف 311310 - 311330  
ص - 3111 - 3113 - 3113

20 TEMMUZ 1997

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

## الفصل الرابع

### السعادة وعلاقتها بخير الإنسان

تمهيد

سبق أن انتهى ابن سينا في مسألة الثواب والعقاب إلى أن المعاقبين في الآخرة أقل من عدد المثابين ، أي أن الخير في الآخرة سيكون أعم من الشر ، بل يذهب كذلك إلى أن العقاب ليس بشر بل هو لأجل خير الإنسان ، لانه يؤدي إلى صلاح الأغلبية ، والتزامهم طريق الصلاح والخير .

فإذا كان هذا ما يذكره ابن سينا عن خير وشر الإنسان في العالم الآخر ، فما هو الخير والشر المتعلق بالإنسان في الحياة الدنيا ؟ وما هو الواجب عليه تحقيقه حتى يكون من المثابين ؟ أي من الذين ينالون الخير في النهاية .

نجد ابن سينا يبحث عما يهدف إليه الإنسان من خير ، ويعتقد انه يحقق له سعادته وخيره الخاص ، فقد كانت بعض المذاهب السابقة ترى أن الخير هو في اللذة ، لأنها تحقق للإنسان سعادته ، فهل سيتفق ابن سينا معهم في هذا الرأي ؟ وإذا كانت هي اللذة ، فأى نوع من اللذات هو الذي يحقق السعادة ؟ والمقصود باللذة هنا ليست هي التي تؤدي إلى السعادة الدنيوية فقط ، بل السعادة الأخروية أيضاً عندما ينال الخير والثواب ، ويبعد عن الشر والعقاب .

أولاً : السعادة هي الخير الأعلى

يرى ابن سينا ، أن الخير الخاص بالإنسان هو بلوغ السعادة ، والسعادة

بتلك على أن ذلك من المقدمات الأولية ، فغير واجب وجوباً كلياً<sup>(34)</sup> فيذهب في نقده لهم انه لا يجب على الله شيء سواء قيل انه عدل أو ظلم أو أنه لا يجب عليه فعل الخير وترك الشر ، فذلك ليس من المقدمات الأولية بل هي آراء محمودة في أن تقال عن الله .

ويرى ابن سينا ان السبب في انتشار هذه المقدمات عن المعتزلة ، أنها مشتملة على مصالح الجمهور ، فيرى ان كثيراً من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ، ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين ، وإذا حققت الحقائق ، فيلتفت إلى الواجبات دون أمثالها<sup>(35)</sup> ، فهذه المقدمات قد يكون فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الأشخاص الإنسانية فقط ، ولذا فإن بناء أي بيان لأحكام أفعال واجب الوجود عليها غير صحيح ، وذلك بسبب اختلاف أمرنا وحكمنا عن حكم الله تعالى فالقياس هنا مختلف « فلو كان أمر الله تعالى كأمرك ، لما خلق أبا الأشبال أعصل الأنبياء » .

فلما كان حكم الله على الأشياء يختلف عن حكم الإنسان ، كان من المحال أن يقال انه يجب عليه هذا ، أو ذاك ، لانه سبحانه له حكمة يعجز عن معرفتها الإنسان أو الإحاطة بها كلها .

فإذا كان الله ذاته وصفاته وفعله خير ، فإن الأصل فيه فيضان الخير على الأكثرية ، فكان الخير منه يعم أكثر الناس ، في الدنيا والآخرة ، ومن الممكن أن يعفو سبحانه عن المعاقبين في الآخرة ، فلا وجوب عليه في ذلك .

هذا فيما يتعلق بالخير والشر الذي قد يصيب الإنسان في الآخرة ، فما هو رأيه إذن عن الخير والشر الخاصين به في الدنيا ، وما هو الطريق الواجب عليه اتباعه حتى لا يقع في دائرة المعاقبين ؟

(34) ابن سينا : الاشارات 7 ف 27 ص 744 ، 745 .

(35) ابن سينا : المرجع السابق ص 746 .



Publications of the  
Institute for the History of  
Arabic-Islamic Science

Edited by  
Fuat Sezgin

ISLAMIC  
PHILOSOPHY

Volume  
16

Abū Naṣr  
Muḥammad ibn Muḥammad  
al-Fārābī

Various  
Philosophical Treatises

Selected and Reprinted

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science  
at the Johann Wolfgang Goethe University  
Frankfurt am Main

## ISLAMIC PHILOSOPHY

Volume  
16

ABŪ NAṢR  
MUḤAMMAD IBN MUḤAMMAD  
AL-FĀRĀBĪ

VARIOUS  
PHILOSOPHICAL  
TREATISES

Selected and reprinted  
by

Fuat Sezgin

in collaboration with  
Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,  
Eckhard Neubauer

|   |       |
|---|-------|
| Türkiye Diyanet Vakfı<br>İslâm Araştırmaları Merkezi<br>Kütüphanesi |       |
| Dem. No:  | 73691 |
| Tas. No:  |       |

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science  
at the Johann Wolfgang Goethe University  
Frankfurt am Main

28 MARCH 2003

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

كتاب تحصيل السعادة

للمعلم الثاني الحكيم أبي نصر محمد بن محمد

ابن اوزلغ بن طرخان الفارابي رحمه الله

وجعل الجنة مثواه المتوفى

سنة تسع وثلاثين

وثلاث مائة

هجريه

طبع في مطبعة مجلس دائرة المعارف العمانية

السكاينة بجيدرا آباد الدكن حرسها الله

عن الشرور والفتن في شهر

ربيع الاول سنة

(١٣٤٥)

هجريه

١٠١ - ١٤٧

كتاب التنبيه

٢٦

في لغتهم فلذلك ما يتبين ما عمل من قديم في المدخل الى المنطق اشياء هي  
من علم النحو واخذ منه مقدار الكفاية بل الحق انه استعمل الواجب  
فيما يسهل به التعليم \*

ومن سلك غير هذا المسلك فقد اغفل او اهل الترتيب الصناعي  
ونحن اذا كان قصدا ان نلزم فيه الترتيب الذي يوجب الصناعة فقد  
ينبغي ان نفتح كتابا من كتب الاوائل به يسهل الشروع في هذه  
الصناعة بتمديد اصناف الالفاظ الدالة فيجب ان نبدي به ونجمله ثالثا  
لهذا الكتاب \*

تم طبع هذه الرسالة بحمد الله وحسن

توفيقه في شهر جمادى الاخرى

سنة (١٣٤٦) هجريه

Saadet (180004)

١٠٠

28 MARCH 2003

درباره سعادت سخن گفته است. انگیزه وی از طرح مبحث سعادت در آنجا، اثبات نوع خاصی از سعادت و شقاوت است که سعادت و شقاوت عقلی نامیده شده است. به نظر او لذت عقلی، مخصوص فرشتگان و عقول است. او در مقایسه لذت عقلی با لذت حسی چارپایان گوید: کمال عقلی و سعادت و شادمانی تعقلی که برای فرشتگان و عقول است به هیچ وجه با سعادت و نیکبختی چارپایان قابل مقایسه نیست و این گواه بر آن است که لذت عقلی از سایر لذتها قوی تر است. نظر شیخ اشراق سهروردی مربوط به سعادت و شقاوت روحانی است. او گوید نیکبختانی که در دانش و عمل، تعادل دارند و نیز زاهدان پاک و منزّه، وقتی از کالبدهای جسمانی رها شوند، به عالم مُثُل معلقه می روند که مظهر برازخ علویه است. نفوس در آن مرتبه قادرند که مثله معلقه روحانی را ابداع کنند.

ملاصدرا گوید: نفوس، اعم از جاهل و بسیط، پس از مفارقت از بدن باقی می باشند، زیرا نفس ناطقه پس از تلاشی بدن باقی است، مگر آن که مراحل تکامل را از حیث اکتساب به معارف الهی و توجه به معقولات طی نکرده باشد. به نظر او سعادت نفس از حیث ذات عبارت از وصول به معقولات صرف است، اما سعادت نفس به حسب تعلقش به بدن و زندگی در جهان مادی و آراستگی به آن است. آنان که سعادت و نیکبختی را فقط به لذات حسی اختصاص داده اند، منکر سعادت هستند که فلاسفه برای نفس کامل انسان بعد از فنای بدن اثبات می کنند و بنا بر این عقیده به غیر از حیوانی که می نوشد و می خورد و نکاح می کند موجود دیگری سعادت مند نخواهد بود.

سعادت ابدی، در نظر فیلسوفان آن است که سعادت فرد کامل گردد و از رفاه و نعمتی که دارد خشنود باشد. سعادت ابدی نزد ارسطو و رواقیون، آرمانی و مبتنی بر تأمل و تفکر در حقایق ابدی است. فرق سعادت ابدی و سعادت عرضی در این است که سعادت عرضی، زود گذر است اما سعادت ابدی، ذاتی و دائمی است. سعادت ابدی، سعادت کاملی است که در کمیت و کیفیت آن تغییری حاصل نمی شود و سعادت هر چیزی نیل به سعادت ذاتی است که در اقتضای ذات آن موجود هست. لذا سعادت هر شیئی از نوع همان شیئی و به خود او اختصاص دارد، مانند کمال قوه شهویه که وصول به شیئی مورد اشتهاست و نیز کمال قوه غضبیه، غلبه و انتقام را در پی دارد. عواملی که در سعادت بشر دخالت دارند در یک مرتبه نیستند و هر یک حدود معینی دارند. عوامل روحی، بدنی و خارجی در سعادت تأثیر دارند. از این حیث سعادت از اموری نیست که در همه موارد یکسان و در یک حد باشد بلکه قابل کم و زیاد یا شدت و ضعف است، زیرا از سویی با لذت و خوشی بستگی

سعادت، در مقابل شقاوت و به مفهوم خشنودی کامل نفس از خیری است که به دست آورده است.

به نظر برخی از فلاسفه، نفوس پس از مفارقت از بدن باقی می مانند. بعضی از این نفوس که جاهل به جهل بسیط هستند پس از مفارقت از بدن از حیث علاقه ای که به مادیات دنیوی داشته اند، علاقه خود را از آنها قطع نکرده و لذا سعادت حسی نصیب آنها می شود. نیز نفوس گناهکار اموری را درک می کنند که در دنیا متوجه به آنها بوده اند. آراء فیلسوفان در ماهیت سعادت متفاوت است. بعضی گفته اند سعادت ارضای امیال و هوسها است. افلاطون می گوید: سعادت در پیروی انسان از فضایل است. ارسطو سه رساله به اخلاق اختصاص داده که در آنها درباره ماهیت سعادت سخن گفته است. به نظر ارسطو آنچه انسان می کند به منظور سود و خیر است. عمل انسان غایت دارد و غایات مطلوب انسانی دارای مراتب است و غایت کل و مطلوب مطلق، سعادت است. اما مردم خوشی را در امور مختلف می دانند: بعضی به لذت رغبت دارند؛ برخی به مال و گروهی به جاه. ملاصدرا نیز سخن ارسطو را بدین صورت تفسیر کرده است که سعادت هر قوه، کوشش و نیل به مقتضای ذاتی آن است. در حوزه اپیکوریان، سعادت، بهره مندی از لذات حسی است. برخی دیگر گفته اند سعادت در کار و کوشش است. در نظر رواقیان سعادت، موافقت عقل و فعل است که در توان مرد حکیم است، گرچه توأم با درد و عذاب باشد. در نظر آنان این مهم است که در هستی نظام حاکم، خیر و شر و لذت و درد را به طور مساوی ایجاب می کند. اپیکور اگر چه لذت را غایت زندگی می داند اما بین لذت ثابت و لذت متغیر قایل به تفاوت است. او سعادت را در نوع اول می داند، زیرا لذت متغیر، درد و اضطراب در پی دارد، در حالی که لذت ثابت یکسان، به اطمینان خاطر می انجامد و این تنها چیزی است که منشاء خیر است.

اندیشمندان مسلمان در آثار خود درباره سعادت این چنین سخن گفته اند: فارابی گوید هنگامی که انسان به کمال عقلانی رسید و به عقل فعال اتصال یافت، به سعادت نیز نایل شده است. به نظر او سعادت، سیر عقلانی انسان به این مرتبه است. در واقع، فارابی نیز سعادت و کمال هر قوه را نیل به مقتضای ذاتی آن می داند. اخوان الصفا می گویند سعادت دو نوع است: (۱) سعادت دنیوی، (۲) سعادت اخروی. سعادت دنیوی یعنی هر موجودی در طولانی ترین زمان و به بهترین حالات ممکن و تمام ترین نتایج باقی بماند. سعادت اخروی یعنی هر نفسی تا ابد به بهترین حالات خود باقی بماند.

این سینا در برخی از آثار خود مانند/نصارت و تشبیهات

— Saadet (İslamda saadet felsefesi)

# السعادة

## الإسلام

بقلم الدكتور سعد الدين السيد صالح

وأما عن كيفية تحقيق السعادة وبيان أسبابها ، فهي تختلف من انسان لآخر فكل واحد يتصور من وجهة نظر خاصة ويراها في شيء معين ، وهي في حقيقة الأمر قد تكون ساقطة بين وجهات النظر المختلفة ، والأشخاص لا يعرفون فكل واحد منهم يظن أن الآخر في سعادة بينما الواقع ان كليهما محروم منها .

في بداية الحديث نتساءل ما هي السعادة ؟ وكيف يمكن تحقيقها ؟ اما عن ماهية السعادة فهي من الامور التي لايمكن ان يضع لها الانسان تعريفا محددًا فهي من قبيل اللامعرفات في المنطق كالحب والكره وغيرها من الاثنياء التي تعاش وتحس دون أن يمكن ضبطها بتعريف جامع مانع .

تصدير  
 لفضيلة الدكتور الحسيني هاشم  
 الأمين العام للمجمع ..

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله  
 وصحبه ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد ..

ففى الميدان الذى كرس فيه الأزهر حياته وجهود جميع أبنائه فى شتى أنحاء  
 المعمورة منذ ألف عام أو تزيد : انعقد المؤتمر العالمى الرابع للسيرة والسنة النبوية فى  
 الفترة ما بين ١٨ - ٢٤ من صفر سنة ١٤٠٦ هـ الموافق ١ - ٧ من نوفمبر سنة  
 ١٩٨٥ م .

ويسعد من تشرفوا بالعمل فى الأزهر الشريف فى هذه الحقبة المباركة - وقد قاموا  
 ببعض ما يجب عليهم نحو خدمة الإسلام والمسلمين ، علماء وباحثين فى نطاق  
 الإمكانيات المتاحة لهم ، وقد بذلوا كل ما وسعهم من جهد - أن يقدموا أبحاث السادة  
 العلماء فى السنة والسيرة النبوية ، فى كتاب جامع لتكامل الفائدة ويعم النفع .  
 ولم يكن الغرض من انعقاد هذا المؤتمر مجرد أبحاث تلقى واجتماعات تعقد ،  
 ولكن الغرض الأساسى هو إبراز ما فى السنة النبوية الشريفة - التى هى المصدر الثانى  
 للتشريع - من أحكام وتشريعات ، وما جاء فيها من تفسير لما أجمل فى كتاب الله ، وبيان  
 منزلتها فى الإسلام ، وأنها وحى من عند الله - جل وعلا - إلى نبيه محمد ﷺ .  
 وقد ألفت أبحاث هذا المؤتمر الضوء على مكانة السنة ومنزلتها فى الإسلام ،  
 وكشفت عن جوانب عديدة منها تفيد المسلمين فى دينهم ودنياهم .

كتاب

المؤتمر العالمى الرابع للسيرة والسنة النبوية  
 والمؤتمر العاشر لمجمع البحوث الإسلامية

|   |               |
|---|---------------|
| Türkiye Diyanet Vakfı<br>İslam Araştırmaları Merkezi<br>Kütüphanesi |               |
| Dem. No:  | 139914        |
| Tas. No:  | 29702<br>MNTM |

Kahve

[Boslu tarihî yolu]

Da'âdet

ISS TEMMUZ 2004

## السَّعَادَةُ

شاء ريك عطاء غير مجنود ﴿  
(هود ١٠٥ - ١٠٨)

ويرى الأشاعرة من علماء الكلام أن  
السعادة هي الموت على الإيمان، وضدها  
الشقاوة وهي الموت على الكفر، فالعبرة  
بالخواتيم.

ويرى الماتريدية - من علماء الكلام - أن  
السعادة هي الإيمان في الحال، وأن الشقاوة  
هي الكفر في الحال، فلحظة الإيمان هي  
السعادة، ولحظة الكفر هي الشقاوة، وقد  
تتبدل اللحظات فينقلب المؤمن السعيد كافرًا  
شقيًا، وينقلب الكافر الشقى مؤمنًا سعيدًا ..

ويذهب فلاسفة المسلمين والمتصوفة إلى  
أن السعادة هي المعرفة وزوال الحجب بين  
العبد وربّه، بحيث تنعكس العلوم الإلهية من  
اللوح المحفوظ إلى مرآة القلب الإنساني،  
فيصل المرء إلى معرفة مالا عين رأت، ولا  
أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

والطريق إلى ذلك عند الفلاسفة: هو  
التأمل العقلى، والنظر الفلسفى، فيما وراء  
الطبيعة.

والطريق إلى ذلك عند المتصوفة: هو قطع  
الهمة عن الأهل والمال والولد، ثم الخلوة  
والذكر، ثم الانتظار والكشف.

ويطلق الفلاسفة والمتصوفة على من وصل

اصطلاحًا: هو مصطلح خاض فيه  
علماء الكلام والفلاسفة المتصوفة، ولكل  
وجهة، لكن الشيء الذى هو محل إجماع  
المسلمين هو أن السعادة ترتبط بما يميز  
الإنسان عن سائر الكائنات، وهو العقل  
السوى، والفطرة النقية.

وتتحقق السعادة فى الدنيا بانسراح  
الصدر، وطمأنينة القلب، وفى الآخرة بالفوز  
بالجنة، والخلود فى الفردوس.

وهذه السعادة بشقيها الدنيوى والأخرى  
هى ثمرة الإيمان الصحيح، والتسليم المطلق  
لحكم الله تعالى، والرضا الكامل بحكمة الله  
عزوجل.

قال الله تعالى ﴿قال اهبطا منها  
جميعا بعضكم لبعض عدو فيما  
يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداى  
فلا يضل ولا يشقى﴾ (طه / ١٢٣).

وقال جل شأنه: ﴿يوم يأت لاتكلم  
نفس إلا بإذنه فمنهم شقى وسعيد •  
فأما الذين شقوا ففى النار لهم فيها  
زفير وشهيق • خالدين فيها مادامت  
السموات والأرض إلا ما شاء ريك إن  
ريك فعال لما يريد • وأما الذين  
سعدوا ففى الجنة خالدين فيها  
مادامت السموات والأرض إلا ما

Descartes' epistemology; this book is very helpful in understanding Descartes' relation to sceptical arguments.)

GEORGE S. PAPPAS

## EPISTEMOLOGY IN ISLAMIC PHILOSOPHY

*Muslim philosophers agree that knowledge is possible. Knowledge is the intellect's grasp of the immaterial forms, the pure essences or universals that constitute the natures of things, and human happiness is achieved only through the intellect's grasp of such universals. They stress that for knowledge of the immaterial forms, the human intellect generally relies on the senses. Some philosophers, such as Ibn Rushd and occasionally Ibn Sina, assert that it is the material forms themselves, which the senses provide, that are grasped by the intellect after being stripped of their materiality with the help of the divine world. However, the general view as expressed by al-Farabi and Ibn Sina seems to be that the material forms only prepare the way for the reception of the immaterial forms, which are then provided by the divine world. They also state that on rare occasions the divine world simply bestows the immaterial forms on the human intellect without any help from the senses. This occurrence is known as prophecy. While all Muslim philosophers agree that grasping eternal entities ensures happiness, they differ as to whether such grasping is also necessary for eternal existence.*

- 1 Nature of knowledge
- 2 Sources of knowledge
- 3 Logic and knowledge
- 4 The role of the mind
- 5 Philosophical and prophetic knowledge

### 1 Nature of knowledge

Muslim philosophers are primarily concerned with human happiness and its attainment. Regardless of what they consider this happiness to be, all agree that the only way to attain it is through knowledge. The theory of knowledge, epistemology, has therefore been their main preoccupation and appears chiefly in their logical and psychological writings. Epistemology concerns itself primarily with the possibility, nature and sources of knowledge. Taking the possibility of knowledge for granted, Muslim philosophers focused their epistemological effort on the study of the nature and sources of knowledge. Their intellectual inquiries,

beginning with logic and ending with metaphysics and in some cases mysticism, were in the main directed towards helping to understand what knowledge is and how it comes about.

Following in the footsteps of the Greek philosophers, Muslim philosophers consider knowledge to be the grasping of the immaterial forms, natures, essences or realities of things. They are agreed that the forms of things are either material (that is, existing in matter) or immaterial (existing in themselves). While the latter can be known as such, the former cannot be known unless first detached from their materiality. Once in the mind, the pure forms act as the pillars of knowledge. The mind constructs objects from these forms, and with these objects it makes judgments. Thus Muslim philosophers, like ARISTOTLE before them, divided knowledge in the human mind into conception (*tasawwur*), apprehension of an object with no judgment, and assent (*tasdiq*), apprehension of an object with a judgment, the latter being, according to them, a mental relation of correspondence between the concept and the object for which it stands. Conceptions are the main pillars of assent; without conception, one cannot have a judgment. In itself, conception is not subject to truth and falsity, but assent is. However, it should be pointed out that *tasdiq* is a misleading term in Islamic philosophy. It is generally used in the sense of 'accepting truth or falsity', but also occasionally in the sense of 'accepting truth'. One must keep in mind, however, that when assent is said to be a form of knowledge, the word is then used, not in the broad sense to mean true or false judgment, but in the narrow sense to mean true judgment.

In Islamic philosophy, conceptions are in the main divided into the known and the unknown. The former are grasped by the mind actually, the latter potentially. Known conceptions are either self-evident (that is, objects known to normal human minds with immediacy such as 'being', 'thing' and 'necessary') or acquired (that is, objects known through mediation, such as 'triangle'). With the exception of the self-evident conceptions, conceptions are known or unknown relative to individual minds. Similarly, Muslim philosophers divided assent into the known and the unknown, and the known assent into the self-evident and the acquired. The self-evident assent is exemplified by 'the whole is greater than the part', and the acquired by 'the world is composite'. In *Kitab at-tanbih 'ala sabil as-sa'ada* (The Book of Remarks Concerning the Path of Happiness), AL-FARABI calls the self-evident objects: 'the customary, primary, well-known knowledge, which one may deny with one's tongue, but which one cannot deny with one's mind since it is impossible to think their contrary'. Of the

Edit. Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy,

vol. 3 , 1998 London.

s. 384 - 388

dations of Elementary Arithmetic Established by Means of the Recursive Mode of Thought, Without the Use of Apparent Variables Ranging Over Infinite Domains', in J. van Heijenoort (ed.) *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967, 302-33. (A brilliant and careful formal development of a finitistic arithmetic.)

Tait, W.W. (1981) 'Finitism', *Journal of Symbolic Logic* 78 (9): 524-46. (A lucid exposition of one approach to the foundational issues surrounding finitism.)

\* Troelstra, A.S. and Dalen, D. van (1988) *Constructivism in Mathematics: An Introduction*, Amsterdam: North Holland, 2 vols. (A comprehensive technical overview of the current state of constructive mathematics, with emphasis on intuitionism and mathematical logic.)

\* Wang, H. (1970) *Logic, Computers and Sets*, New York: Chelsea. (Includes several articles by Wang on the historical and technical background to predicativism.)

Weyl, H. (1918) *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*, Leipzig: Veit; trans. T. Bole, *The Continuum: A Critical Examination of the Foundations of Analysis*, New York: Dover, 1994. (Historically influential but, at times, idiosyncratic treatment of mathematical and logical foundations for predicative analysis.)

\* Whitehead, A.N. and Russell, B.A.W. (1910) *Principia Mathematica*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press; 2nd edn, 1925. (The classic effort to demonstrate the logicistic thesis; highly technical.)

\* Wright, C. (1982) 'Strict Finitism', *Synthese* 51; repr. in *Realism, Meaning and Truth*, Oxford: Blackwell, 1986, 107-75. (A detailed reconsideration of issues raised in Dummett (1975).)

DAVID CHARLES McCARTY

## CONTENT, INDEXICAL

Many of our thoughts are about particular individuals (persons, things, places, ...). For example, one can spot a certain Ferrari and think that it is red. What enables this thought to latch onto that particular object? It cannot be how the Ferrari looks, for this could not distinguish one Ferrari from another just like it. In general, how a thought represents something cannot determine which thing it represents. What a singular thought latches onto seems to depend also on features of the context in which the thought occurs. This suggests that its content is essentially indexical, contextually variable much as the content of an utterance such as 'I

am hungry' depends on who utters it and when. The indexical model of singular thought is not limited to thoughts about individuals one perceives, but applies also to thoughts about individuals one remembers or has been informed of, such as an old bicycle or Christopher Columbus. In each case, a certain contextual relation, based on perception, memory or communication, connects thought to object.

Our thoughts do not merely represent what the world is like. Many of our thoughts manage to latch onto particular individuals (persons, things, places, ...), and how this is accomplished needs to be explained. If, for example, one thinks of the bird on the window sill that it is a sparrow (the thought is expressible by 'That bird is a sparrow'), there must be something about the thought which makes it about *that* bird (see DEMONSTRATIVES AND INDEXICALS). It might seem that the object of a thought must be uniquely determined by some component of the thought. This view is analogous to Frege's view that the 'sense' of a linguistic expression determines its reference (see FREGE, G. §3; SENSE AND REFERENCE). The idea is that *how* something is represented determines which thing is represented. That is, the subject component of the thought, expressible in this example by the demonstrative description 'that bird', imposes a certain condition whose satisfaction by a certain individual makes it the object of the thought. This condition is the same no matter who entertains the thought, no matter where or when. The trouble with this view is that one might not represent the thing in question with enough specificity to single it out from all other birds. Indeed, one might even misrepresent it – perhaps what one takes to be a sparrow is actually a porcelain figure.

Here is an alternative view. An individual is singled out as the object of the thought not because it satisfies a condition represented in the thought but because the thought is causally connected to it. That is, as Tyler Burge (1977) has suggested, a thought latches onto something by way of bearing a certain contextual relation to that particular individual. If this is correct, then facts about the circumstances in which the thought occurs, and not just atemporal facts about its character, are relevant to the determination of its object. Two widely separated people with similar perceptual experiences (or the same person at different times) could have thoughts of exactly the same character, expressible by 'That bird is a sparrow', and yet be having these thoughts about different birds. One might be correct, the other mistaken. This suggests that singular thoughts are true or false only relative to a context. As John Perry (1993) describes them, they are 'essentially indexical'.

Saddet

Blackwell. (Hanson was one of the earliest philosophers of science to adopt Wittgenstein's later ideas.)

EDWARD MacKINNON

## HAPPINESS

*In ordinary use, the word 'happiness' has to do with one's situation (one is fortunate) or with one's state of mind (one is glad, cheerful) or, typically, with both. These two elements appear in different proportions on different occasions. If one is concerned with a long stretch of time (as in 'a happy life'), one is likely to focus more on situation than on state of mind. If a short period of time, it is not uncommon to focus on states of mind.*

*By and large philosophers are more interested in long-term cases. One's life is happy if one is content that life has brought one much of what one regards as important. There is a pull in these lifetime assessments towards a person's objective situation and away from the person's subjective responses. The important notion for ethics is 'wellbeing' – that is, a notion of what makes an individual life go well. 'Happiness' is important because many philosophers have thought that happiness is the only thing that contributes to wellbeing, or because they have used 'happiness' to mean the same as 'wellbeing'.*

*What, then, makes a life go well? Some have thought that it was the presence of a positive feeling tone. Others have thought that it was having one's desires fulfilled – either actual desires (as some would say) or informed desires (as others would say). It is unclear how stringent the requirement of 'informed' must be; if it is fairly stringent it can, in effect, require abandoning desire explanations and adopting instead an explanation in terms of a list of good-making features in human life.*

- 1 The ordinary notion
- 2 The notion in philosophy
- 3 'Wellbeing', 'welfare', 'utility' and 'quality of life'

### 1 The ordinary notion

'Happiness' is a central term – for some philosophers the central term – in ethics. It is also a term in everyday speech, and one should be aware of how the philosophical and the ordinary uses of the word are related.

'Happy' comes from the noun 'hap': what just happens, chance, luck. It came to mean having good hap, fortunate, lucky, a sense that it still retains (death

can be a happy release). Etymology is not meaning, but there is a large etymological residue in our current use of the word. In a very common use now, to be 'happy' is to be satisfied or contented with having a good measure of what one regards as important in life. In this use of the word, 'happy' has to do with one's situation; one is fortunate. It also has to do with one's state of mind; one is glad or cheerful. It typically has to do with both situation and state of mind (one has the latter because of the former), but the two elements can appear in very different proportions in different cases. At one extreme, a martyr can go happy to the stake, merely secure in the conviction of right. At another extreme, a person can be happy (cheerful) for a few moments before realizing how unfavourable the situation actually is. There are other current uses of the word as well; for example, 'happy' can mean 'productive of favourable results' (a happy intervention). There is no definition of 'happiness', in the sense of a list of essential properties. Few words in a natural language, especially words covering as much ground as 'happiness', allow definition in that form. We can use these words correctly; hence we know their meaning. But we know it by catching on to the use of the words, not by catching on to a set of defining properties.

'Happiness' does not mean the same as 'pleasure', despite J.S. Mill's definition (1861) (see MILL, J.S. §8; PLEASURE). He defined 'happiness' as 'pleasure, and the absence of pain'. But the words mark different features of life; the martyr who goes happy to the stake is unlikely to do so with pleasure. Nor does 'happiness' mean the same as 'wellbeing', if the latter term is used, as it often is, of one's actual situation. Because of the psychological element in the word, one may be 'happy' when things are going badly for one, if one is unaware that they are.

There are, as we have noted, two important strands to happiness, one's situation and one's state of mind. If it is a long stretch of time that one is interested in – say, 'a happy life' – one is likely to focus more on situation than on a flow of psychological states. If it is a short period, it is not uncommon to focus on psychological states. By and large philosophers are more interested in the long term use. Certain tensions can emerge in speaking of 'happy lives'. One's life is happy if one is content that life has brought one much of what one regards as important. The standard case is one in which one regards certain things as important because they *are* important and one thinks that life has brought them because it *has* brought them. But what happens to the use of the word 'happiness' if one or other of the standard conditions fails? Think, for instance, of a society in which women's expectations are very low. Aspirations are



arch, Mār Shimūn, who was perhaps his most serious local rival. (The Nestorians had fled their mountain fastnesses in Ḥakkārī during the war, and settled in the fertile plain of Urūmiyya, with the clear intention to stay there.) During the following years, Simkō gradually extended the area under his control, and by early 1922 he *de facto* governed most of the Kurdish-inhabited parts of Ādharbāyḍjān as well as the (Turkish-inhabited) Urūmiyya plain. Although begun as a traditional tribal rebellion, Simkō's movement acquired Kurdish nationalist overtones. He was in contact with Kurdish leaders in 'Irāk and Turkey, nationalists from other parts of Kurdistan joined him, and he had a Kurdish newspaper published in Sāwūdj-Bulāk (Mahābād [q.v.]). In August 1922 a strengthened Iranian army finally defeated Simkō, who fled to 'Irāk. After a final, unsuccessful, bid to establish himself as a local powerholder in 1926, he was ambushed and killed by Iranian government forces in 1929.

Paramount leadership of the *Shakāk* passed to Simkō's rival 'Amr Āghā of the Kārdār Pisākā, who had acted as Simkō's deputy as long as the latter was in a strong position but had in time transferred his loyalties to the central government. His control of the tribe was less complete than Simkō's had been, and some sections, notably the 'Avdō'ī under Simkō's son Tāhīr and the Māmādī under their own leading family, often acted independently. Under 'Amr Āghā, the *Shakāk* took a half-hearted part in the short-lived Kurdish republic of Mahābād (1946). 'Amr Āghā was one of the founding members of the Democratic Party of Kurdistan, and both he and Tāhīr Āghā contributed cavalry regiments to the republican army (800 and 500 men, respectively). However, these tribal regiments never took active part in the military defence of the republic against the Iranian army, and 'Amr Āghā again in time made diplomatic overtures to the central government. The same cautious relationship with Kurdish nationalist politics has been characteristic of the *Shakāk* for most of the following half-century. Even in 1979, when following the Islamic revolution central authority was temporarily absent and the Kurdish nationalist cause briefly appeared successful, only a few urban-educated *Shakāk* became involved in it. Tāhīr Āghā, who had by then become the paramount chieftain, ruled the *Shakāk* territories as an independent lord, unwilling to cede authority to the Kurdish political parties. In the following years, the tribe soon again reached an accommodation with the central government.

*Bibliography*: O. Blau, *Die Stämme des nordöstlichen Kurdistan*, in *ZDMG*, xii (1858), 584-98; M.F. Kirzioglu, *Kürtlerin kökü*, Ankara 1963, 29-30; B. Kodaman, *Sultan II. Abdulhamid devri Doğu Anadolu politikası*, Ankara 1987; C. Türkay, *Osmanlı İmparatorluğunda oymak, aşiret ve cemaatlar*, Istanbul 1979, 150; Ghilan, *Les Kurdes persans et l'invasion ottomane*, in *RMM*, v (1908), 1-22; M. Sykes, *The Kurdish tribes of the Ottoman Empire*, in *J. Roy. Anthr. Inst.*, xxxviii (1908), 451-86; Anon., *The Kurds in Persia*, in *Central Asian Review*, vii (1959), 175-201; W. Eagleton, *The Kurdish republic of 1946*, London 1963; 'Alī Dihkān, *Sarzamīn-i Zardasht: awdā'-i ṭabī'ī, siyāsī, iktisādī, farhangī, idjtimā'ī, tārīkhī-yi Ridā'īyya*, Tehran 1348/1969; M. Djawād Mashkūr, *Nazārī bi tārīkh-i Ādharbāyḍjān wa āṭhār-i bāstānī wa ḡiam'īyyatshīnāsī-yi ān*, Tehran 1349/1970; H. Arfa, *The Kurds*, London 1966, 47-64; Aḥmad Sharīfī, *'Ashā'ir-i Shakāk wa sharḥ-i zindigī-yi ānhā bi rahbarī-yi Ismā'īl Āghā Simkū*, Mahābād 1348/1970; M. van Bruinessen, *Kurdish tribes and the state of Iran: the case of Simkō's revolt*, in

R. Tapper (ed.), *The conflict of tribe and state in Iran and Afghanistan*, London 1983.

(M.M. VAN BRUIJESSEN)

**SHAKĀKĪ** or **SHĪKĀKĪ**, a tribe of Kurdish origin centred on Ādharbāyḍjān. According to Yūsuf Diyā' al-Dīn, the word *shikākī* means in Kurdish a beast which has a particular disease of the foot. According to Sharaf al-Dīn Bidlīsī's *Sharaf-nāma* (i, 148), the *Shakākī* were one of the four warrior tribes (*ashīrat*) in the *nāhiya* of Fīnik of the principality of the *Djazīra*. According to the Ottoman *sāl-nāmes*, there were Kurdish *Shakākī* in the *nāhiye* of *Sheykhlēr* in the *kadā'* of Killīs in the *wilāyet* of Aleppo (cf. Spiegel, *Eran. Altertumskunde*, i, 744). The *nāhiya* *Shakāk* of the *Djīhān-numā* (between Mukus and *Djulāmerg*) is certainly only a mis-reading for *Shatakḥ*. As a result of certain movements, probably in the time of the Turkmen confederation of the *Aḳ Koyunlu* [q.v.], we find the *Shakākī* leading a nomadic life on the *Mughān* river on the frontier of Transcaucasia [see *SHĀHSEWAN*]. At the beginning of the 19th century, there were 8,000 families on Russian territory. Dupré speaks of 25,000 hearths of *Shakākī* among the tribes speaking Kurdish. About 1814, J. Morier numbered them at 50,000 grouped along the *Tabrīz-Zandjān* road in the districts of *Hashtarūd*, *Garmarūd* and *Miyāna* as well as at *Ardabīl*. The *Kādjār* prince 'Abbās Mirzā drew from this tribe the main cadres of his infantry drilled in European fashion. According to Morier, the *Shakākī* spoke Turkish. *Shīrwānī* puts the summer and winter quarters of the 60,000 families of *Shakākī* in the region of *Tabrīz-Šarāb* (on the road from *Ardabīl*) and adds that it is a Kurdish tribe whose language is Turkish, which forms part of the *Kizil-bash* (*min tawābī'-i kizil-bash*), which evidently means that the tribe is *Shīrī*, as is also suggested by its association with the *Shāhsewan*. The importance of the tribe may be judged from the fact that, at the beginning of the 20th century, the *Kādjār* government recruited four regiments from the *Shakākī*; we do not know the connections that may exist between the *Shakākī* and the Kurdish *Shakāk*, but all indications point to their being a Turkicised Kurdish tribe (like the *Kurds* of *Gandja*). In the toponymy of the region south of *Lake Urmiya* [see *SĀWĀJ-BULĀK*], we find traces of the passage of the *Shakākī* (the village of *Kishlak Shikākī* at *Suldūz*).

*Bibliography*: A. Dupré, *Voyage en Perse*, Paris 1819, ii, 462 (from information given by the interpreter of the French legation, Jouannin); J. Morier, *Some account of the Ilyās, in JRGs vii* (1837), 299; Zayn al-'Abidīn *Shīrwānī*, *Bustān al-siyāhat*, Tehran 1315, 317. (V. MINORSKY)

**SHAKAR GANDJ** [see FARĪD AL-DĪN MAS'ŪD].

**SHAKARKHELDA**, a village of the pre-modern Indian province of *Berār* [q.v.] situated on an affluent of the *Pengangā* river. Its main claim to fame is that it was the site of the battle in 1137/1724 when *Nizām al-Mulk Čīn Kilič Khān* [q.v.] defeated the deputy governor of *Haydarābād* *Mubārīz Khān* and thereby established the virtual independence of the *Nizāms* of *Haydarābād* from the *Mughal* empire. *Nizām al-Mulk* changed the village's name to *Fathkheldā*, and this is now a small town in the *Buldāna* District in *Mahārāshtra* State of the *Indian Union* (lat. 20° 13' N., long. 76° 29').

*Bibliography*: *Imperial gazetteer of India*<sup>2</sup>, xii, 86; and see *HAYDARĀBĀD*, at III, 320a and map at 321. (ED.)

**SHAKĀWA** (A.) means misfortune or misery; equivalents are *shakwa*, *shakā'* and *shaka'*. The concept is the opposite of *sa'āda* [q.v.]. According to *Kur'an*,

شَكَوَةٌ (ac. bl. SĀĀDET)

Soadet

- \* Wiredu, K. (1980) *Philosophy and An African Culture*, Cambridge: Cambridge University Press. (A rigorous examination of the ethnophilosophical point of view from the twin perspectives of analytical philosophy and pragmatism.)

IVAN KARP  
D.A. MASOLO

## EUCLIDEAN GEOMETRY

see GEOMETRY, PHILOSOPHICAL ISSUES  
IN; MEGARIAN SCHOOL; POSIDONIUS;  
PROCLUS; THALES

EUCLIDES see MEGARIAN SCHOOL

## EUDAIMONIA

The literal sense of the Greek word *eudaimonia* is 'having a good guardian spirit': that is, the state of having an objectively desirable life, universally agreed by ancient philosophical theory and popular thought to be the supreme human good. This objective character distinguishes it from the modern concept of happiness: a subjectively satisfactory life. Much ancient theory concerns the question of what constitutes the good life: for example, whether virtue is sufficient for it, as Socrates and the Stoics held, or whether external goods are also necessary, as Aristotle maintained. Immoralists such as Thrasymachus (in Plato's *Republic*) sought to discredit morality by arguing that it prevents the achievement of *eudaimonia*, while its defenders (including Plato) argued that it is necessary and/or sufficient for *eudaimonia*. The primacy of *eudaimonia* does not, however, imply either egoism (since altruism may itself be a constituent of the good life), or consequentialism (since the good life need not be specifiable independently of the moral life). The gulf between 'eudaimonistic' and 'Kantian' theories is therefore narrower than is generally thought.

- 1 Conventional morality and Aristotle
- 2 Attacks on conventional morality
- 3 Eudaimonistic and Kantian ethics

- 1 Conventional morality and Aristotle

The word *eudaimonia* and the corresponding adjective *eudaimōn* are derived from *eu* 'good, well' and *daimōn*

'spirit', giving the literal sense 'having a good guardian spirit', hence being blessed, having the life of one who enjoys divine favour. To possess *eudaimonia* is to have a life which is objectively desirable, and thereby to have achieved the most worthwhile of conditions available to humans. It thus overlaps substantially with the modern concept of happiness (see HAPPINESS), where that is conceived, not as a (possibly short-lived) episode of feeling, but as a condition characterizing a whole life, or a substantial part of it, as when one wishes a newly married couple happiness in their life together. But even when thus conceived, happiness in the modern sense is determined primarily by one's subjective attitude to one's life; broadly, to be happy is to be content with one's life, whereas contentment with one's life, although arguably necessary for *eudaimonia*, is not sufficient for it. According to ARISTOTLE (§21) (*Nicomachean Ethics*, 1095a15–22) everyone agrees (1) that *eudaimonia* is the highest human good and (2) that the word means 'doing and living well', but there are substantive disagreements on what kind of life counts as doing and living well. Some kinds, such as the life devoted to bodily pleasure, are disqualified not on the ground that people who live like that are always dissatisfied, but because they fail to satisfy objective requirements for a worthwhile life, in particular that it should be an excellent realization of specifically human potentiality. Again, Aristotle asserts (1100a1–2) that a child is not *eudaimōn*, meaning not that no one has a happy childhood, but that the life of a child is not one in which human potential is realized to its highest bent.

In popular usage the term has strong connotations of material prosperity, traditionally regarded as one of the signal marks of divine favour. This conception is in tension with a more specifically ethical one, according to which the condition of the agent's personality or character is at least the primary determinant of living well. The latter conception, found already in DEMOCRITUS §§15–16 (fr. 171), finds its strongest expression in the Socratic thesis, later adopted as the cardinal tenet of Stoicism, that virtue is the only intrinsic human good and wickedness the only intrinsic evil (see STOICISM §15–16). Aristotle's treatment (*Nicomachean Ethics* I 7–10) is a characteristic exercise in reconciliation of these standpoints. On the one hand *eudaimonia* must be comprehensive and self-sufficient, requirements which seem to imply that it includes the gifts of fortune; on the other the achievement of the good life must be in our power. Aristotle's middle way is the thesis that excellence or virtue (see ARETĒ) of character and intellect is (1) indispensable for the good life, (2) although not totally invulnerable, less subject to the

25 OCAK 1991  
- Saadet

bidir. Mukaddemelerin aksi tertibi ile ve neticenin sureti cüz'iyede aksile barbara hasil olur. Her M P dir. Her P S dir. Binaenaleyh bazı S M dir. Bunun rumuzi ifadesidir. — Bundan sonra gelen bende bakınız.

### Baralıpton

**Mantık.** — Bu da evvelkisi gibi itibarı bir tâbirdir. Kıyasın darplarından birisini hatırlatmak için uydurulmuştur. Medresecilerde birinci şeklin bilvasıta darbi olan bir kıyasın ismidir. Her M P dir. Her S M dir. Binaenaleyh bazı P S dir.

Bunun kübra ve suğrası küllî mucibe (A), neticesi cüz'î mucibedir (İ) — Bizim mantık kitaplarında bu birinci şekil üçüncü şekil sayılmıştır. (Ba. Rm. - 96)

Bu darp Barbara gibi dördüncü şekildedir. Fakat neticenin aksile ve mukaddemeler vasıtasile birinciye irca' olunmuştur. Çünkü netice aksolunursa büyük had küçük had, bil-mukabele küçük had büyük had olur. Binaenaleyh kübra suğra ve suğra da kübra olur. Evsat had kübra ve suğra da mahmul olduğu dördüncü şekil böylece birinciye irca' olunur. Burada evsat had suğrada mevzu' ve kübrada mahmuldür.

Bu tarzda olarak bir kıyas tertip edelim: (İnsanlar hata işler. Filozoflar insandır. Binaenaleyh filozoflar hata işler) netice bedihî olarak aks ile (bazı hata işleyenler filozoftur. Kaziyesini verir. Bundan da yukarıki şartlara göre (bütün filozoflar insandır. Bütün insanlar hata işler. Binaenaleyh hata işleyenler filozoftur) kıyası çıkar. Bunun için bazı mantıklar bu darbi dördüncü şekle irca' eder ve kendisini barbaranın müradifi sayarlar.

### Barbara

**Mantık.** — Bu da hatırlatıcı tâbirlerden biridir. Medrese felsefesinde kıyasın ilk şeklinde mevcut dört darptan birini gösterir. Bunun üç kaziyesi de (Mukaddemeler ve netice)

fiyetini tatbikten ibarettir. Bu mevzu onun bir ferdi veya bir nev'idir. Başka tâbirle bir hususi ve şahsî hale bir küllî mebdin tatbidir. — Bütün insanlar hataya düşer. Hâkimler de insandır. Binaenaleyh hâkimler de hataya düşer gibi.

### Barbari

**Mantık.** — Bu da evvelkisi gibi hatırlatıcı ve itibarı bir kelimedir.

Bir anlayışa göre kıyasın dördüncü şeklinden bir darbi gösterir. Bir başkasına göre ilk şeklin mütedahil bir darbidir. Barbara neticesinin tedahülü ile elde olunmuştur. Her M P dir. Her S M dir. Binaenaleyh bazı S P dir.

**İhtar.** — Port - Royal mantığı (kısım 3, Bap VIII) Dördüncü şeklin AAI darbına Barbari diyor. (Bütün tabiat mucizeleri alışılan hallerdir: İmdi her alışılan hal bizim dikkatimize çarpmaz. Binaenaleyh bizim dikkatimize asla çarpmayan ve tabiatın mucizeleri olan eşya vardır) — Bu, bir hatadır. Çünkü mukaddemelerin aksi tertibi (M) ve neticenin aksi (P), barbaradan bu tarzda teşkil olunmuş bir darba intikal için zaruridir. — Leibniz bilâkis bu kelimeyi yukarıda tarif olunan mânada kullanır.

### Baroco

Batıda kullanılan eski medrese tâbiridir. Kıyasın ikinci şeklinden bir darbi gösterir. (Ba. Syllogisme) kübrası küllî mucibe (A), suğrası ve neticesi cüz'î salibedir. (0,0) — (Ba. Miz 96, şekil II, Darp IV) — Her P M dir. Bazı S M dir. Binaenaleyh S P değildir.

Burada B bu darbin birinci şekilede barbaraya irca' olunabileceğini, C suğranın aksile mürekkeple bu ircaın mümkün bulunacağını gösterir. Bu kıyas bir P cinsinden bu cinsten sabit bir M vasfını haiz olmayan bir S nev'inden bir veya müteaddit ferdi istisna etmekten ibarettir. Her balık yumurtadan doğar. Bazı deniz hayvanları yumurtadan doğ-

maz. Binaenaleyh bazı deniz hayvanları balık değildir. — Yahut her balık solungaçlarla teneffüs eder. Yüzücü hayvan solungaçları ile teneffüs etmez. Binaenaleyh bir yüzücü hayvan balık değildir gibi.

### Battologie

Yu. βατολογία İlk bölümü kekemeliği ile, pepeliği ile meşhur olan bir kırvan hükümdarının, ihtimale göre bunun kurucusu bulunan Battosun isminden gelir. (Herodote. Tarih kısım IV) — İkincisini görmüştük. (Ba. Biologie) — İkisi birden kekemelik, pepelik — Lâ. Battologia. — Al. İn. Fr. farksızdır. — İngilizcede Fransızcadan ziyade kullanılır görülüyor. Murray'ın lûgatında Battology den başka Battologycal, Battologist, Battologize kelimeleri vardır. — Kf. Manen ve lâfzen tekerrür, binaenaleyh lüzumsuz elfaz ilâvesile itnabi kelâm — Han. yansaklık, herzeci, zeze. — Birincisi tatsız surette gevezelik, ağzı yayvanlık (Kat) Maksada uymaz.

Yunancası meta İnc. İbrânenin bu dile tercümesinde bulunur. (Dua ettiğinizde putperestler gibi beyhude yere söz çoğaltmayınız. Zira onlar çok söyledikleri için müstecap olacaklarını zannederler.) (Bap VII), Âyet VII) — Kar. Burada beyhude söz, Ar. Teksiri kelâm. Far. Kelimatı zaide. — Keke, Kekeme. Tü. Harfleri def'atla tekrarlıyarak serbest söyleyemiyen, lükneti lisanı olan — kekelik, kekeme adamın hali, lükneti lisan — pepe. dili tutuk. Kelimeleri söyleyemeyip ilk harfleri tekerrür ettiren. Asıl P harfini tekrar ettirenler hakkında mevzu' olup badehu ta'mim olunmuştur. Keke lûgati da esasen K harfini tekerrür ettirenler için mevzu'dur. Badetta-mim kekeme pepeden daha kuvvetlidir. (Kt) Yu. asla uyarak kekelik diyoruz. Bunu o dilde olduğu gibi maddiden maneviye geçiriyoruz. — Dk. Ko. karışık koymamıştır.

**Mantık.** — Gerek tekerrür etmeleri ve ya zihnen bir ilerlemeyi mucip olmaksızın aynı fikri tekrarlamaları, gerek kendisinde bir kelâm anlaşılmağı başka kelimelerle izah olunmaları itibarile faydasız sözlerin bol bol bulunuşu. (Nihayet bütün bu güzel sözler kekelemelerle sönâ erer) (Descartes. Tçbü ışıkla hakikatın araştırılması)

Bir de Tautologie vardır (Ba.) iki tâbir birbirine oldukça yakındır. Fakat birincisi aynı kelimenin, aynı cümle parçasının faydasız olarak tekrarıdır. İkincisi aynı mânası olan çeşitli kelimelerle aynı fikrin beyhude yere tekrarıdır.

### Beatitudo

Yu. μακαριότης mutluluk, bahtiyarlık — mutlu hayat. — Lâ. Beatitudo. Evvelkinde mevcut iki mânadan başka, hayatta kolaylık — Al. Seligkeit. İki bölümden bilesiktir. İlki mutlu, ikincisi hal — ikisi birden mutluluk — İn. Blessedness. Mutluluk, tuba — İzzet ve ikram, tanrının lütfu keremi. — Kar. Tuba, (Kur'anı Kerimde tuba kelimeyi tayyibesi aynen ve tamamen.. ehli cennetten olup rü'yettullah gibi ebedî bir bahtiyarlığa kesbi istihkak.. mânasına şeref varid olmuştur.) (Kaf 1 - 646) — Bu kelimeyi mübareke mutlu ile ifade olunmuştur: (Onlar ki iman edip ameli salih işler, onlara ne mutlu. Onlar için doğacak ne güzel yer vardır.) (İzk) — (Onlar ki mümin olup ameli salih işlediler. Onlar için ne güzel devlet ve nimet, ne ahsen rücu' edecek mekân vardır) (Ra't süresi - 31 Mev.) — Burada devlet ve nimet denilmiştir. — Tasavvuf diline de girmiştir: (Cennette zahmet ve âfet olmaz. Eşcari cenanın âzama seçer-i tubadır. Asıl tuba bâlâyi cennette olan Sidrede bulunur. Ağsarı bîşumarı kusuri cenana nazildir. Ehli cenan onun fevakihi ile mütefekkih olur, her dem lezzet bulur.) (Mr. Mukaddeme fasıl II, Nevi II)

Feviz ve Naimi mukim: (Bugün o günâur ki sadıkların dünyada vaki olan hizmetleri onlara faide eder. Onlar için eşcari altından enhar cari olan cennetler vardır. Onlar onda ebedî daimlerdir. Allah Tealâ taatları ile onlardan razı oldu. Onlar dahi Allah Tealânın keremine meyl ile ondan hoşnut oldular. Bu hoşnutluk büyük necatır.) (Maide süresi. Âyet 122 - Mev.) Burada feviz ve necat ile ifade olunmuştur. — Feviz. Ar. havf ve haterden necat ve selâmet bulup hayır ve me'mula zafer ve fırsat bulmak — yalnız zafer ve yalnız necat — helâk olmak — ölmek (Kt) — Tü. Muvaffakiyet, muzafferiyet, zafer, galibiyet — kurtuluş, necat, selâmet (Kat) — (Ba: Grâce)

Seadeti uzma: (Seadeti uzma ve mertebeli ulya nefsi natika için Allah Tealâya cemi cihattan vacibül vücudi bizatihi, nekayisten beridir, alâ vücubil esveb feyzi hayra menba'dır diye marifettir.) (Hi - 3) (Hükemai salife.. sermedî, hakiki ve lâyetegayyer bir seadeti uzma arkasından koşmuş durmuşlardır.) (Kaf 1 - 645). — (Seadeti uzma hayrı alâyi teşkil etnese de hayrı alânın evvelce mevcudiyetini farz ve istilzam eder.) (Sal - 166) — Seadet. Ar. nikbaht ve hup taif' olmak — tuba, iyilik, güzellik — baht, ayşınuş — hayır ve rahat — devlet ve seadet — muhtarluk, güzidelik — cennette bir seçer ismi (Kat) — ikinci kelime Yu. Lâ. her iki lâfzın mânalarını toplar.

Seadet: (Asıl seadetin oyunda kazanılan paradâ yahut kovalanan tavşanda olduğu kimsenin hatır ve hayaline gelmez. Bu para veya bu tavşan insana bahşedilse kabul etmez) (Ai - 382) Bonheur karşılığı seadetle karışır — tuba muadili olarak seadeti uhreviye: (Seadeti uhreviye bir takım hususatin hey'eti mecmuasıdır. Huzuzati cismaniye huzuzati ruhaniyeden daha kavidir.) (Mu - V - 22)

## مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۱۳ - ) ۱۱۱- «لذت و سعادت از دیدگاه

قرآن کریم»، فصلنامه قرآنی کوثر، پیاپی ۱۰،  
ص ۱۴-۲۴، فارسی، کتابنامه: ۲۴، عکس: ۱۴.

کد پارسا: A۶۱۸۰۱ Saadet

### سعادت در قرآن

نویسنده با اشاره به این مطلب که گرایش به لذت و خوشی و راحتی از گرایش‌های فطری انسان به شمار می‌رود، حقیقت سعادت را در برخورداری از لذت دائمی و فراگیر می‌داند. قرآن کریم نیز با پایه‌گذاری برخی از تعالیم خود بر اساس لذت و سعادت انسان، این میل طبیعی آدمی را تأیید کرده و

لذت و سعادت پایدار در مقابل ایمان و عمل صالح را بشارت داده است. به اعتقاد نگارنده علل نگرش منفی به لذت‌ها و مذمت آنها از سه چیز نشأت می‌گیرد:  
۱- توجه انسان به لذت‌های آنی و زودگذر، او را از لذت‌های مهم‌تر غافل می‌کند؛ ۲- انسان به دلیل آنکه در پی لذت دائمی است، از هر چیزی که موجب رنج و مشقت است فرار می‌کند؛ ۳- انسان از آغاز پیدایش، لذت‌های خود را نمی‌شناسد و استعداد درک همه آنها را ندارد. در قرآن کریم روی دو طایفه بنی اسرائیل و منافقین به عنوان کسانی که راحت‌طلب بوده و تن به انجام کارهای سخت و رنج‌آور برای رسیدن به لذت‌های پایدار و سعادت ابدی نمی‌دادند تکیه شده است. بر اساس بینش اسلامی، انسان سعادت‌مند کسی است که در مقام تزامم میان لذت‌های ناپایدار دنیا و لذت‌ها و زیبایی‌های آخرت، لذت‌های ابدی و آخرتی را مقدم بدارد.

دكتور محبي هلال السرحان ، فهرس مطبوعات وزارة الاوقاف والشؤون  
الدينية في الجمهورية العراقية، بغداد 1986، ص. 277 ،  
IRCICA KTP Dn:19952

Scanned

٣٧- نظرية السعادة

تأليف فضيلة عباس مطلق (تحت الطبع)

21 JUNE 1997

نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام - سعيد مراد  
ISAM KTP . 181.2/MUR.N

السعادة كما يراها المفكرون - سيد صدق عبد الصالح  
ISAM KTP 170/ABD.S

السعادة القصوى في خليفة ابن مكيه وطريق تحصيلها  
ISAM KTP

ARAMA:

Dergi içeriğinde

Editörden : Yayın Kurulu : İçerik : Katılım Şartları : Önceki Sayılar : İletişim : Makale Takip

Engli

**EDİTÖRDEN**

**İÇERİK** (Cilt: VI, Sayı: 3) ..... Temmuz / Ağustos / Eylül 2006

| MAKALE   | YAZAR  | SA      |
|--|--|---------|
| Ön Kapak   |  |         |
| Editörden  |  |         |
| Kapak ve İçindekiler   |  |         |
| Rüya Kültürü ve Hadisçi Karizması  | » Nevzat Tartı <i>Rüya</i>                   | 9-40    |
| Kâbe'ye Asılan Boykot Sayfasının Tahrihiyle İlgili Rivayetlerin Tahlili  | » İsrail Balcı <i>Hiz. Muhammed</i>          | 41-57   |
| Hakikat ve Metafor   | » Hüseyin Subhi Erdem <i>Hakikat</i>         | 59-77   |
| Fatiha Suresi ve Tecvidi   | » Yaşar Kurt <i>Fatiha Suresi</i>            | 79-131  |
| Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması   | » Latif Tokat <i>Parabeli - Saadet</i>       | 133-157 |
| Kur'an Perspektifinde Dünya- Ahiret Bütünlüğü  | » Ömer Faruk Yavuz <i>- Ahiret - Hayalet</i> | 159-198 |
| İlk Anadolu Selçuklu-Gürcü Karşılaşması: Pasinler Savaşı Ve Sonuçları  | » Nebi Gümüş <i>Selçuklular</i>              | 199-219 |
| Faith Development And Perception Of Diversity Among Muslims In Turkey: Construction And Initial Test Of A Measure For Religious Diversity In Islam | » Üzeyir Ok <i>Tadkiye</i>                   | 221-247 |
| Korumaya Muhtaç Çocukların Bakımı ve Gözetimi Açısından İslâm Hukûkunda Velâyet ve Vesâyet Yetkisi   | » Şevket Topal <i>- Velâyet - Vesâyet</i>    | 249-273 |
| Bilginin İslamileştirilmesi  | » Luey Sâfi <i>Bilgi</i><br>Çev.: Ömer Paki  | 275-306 |
| Ön Kabuller Olmaksızın Yorum Mümkün mü ?   | » Rudolf Bultmann<br>Çev.: Hafsa Fidan       | 307-314 |
| <b>Book Review / Kitap Tanıtım</b><br>IX. Asırdan Günümüze Eğitim Üzerine Notlar (İbn Sahnûn Ve Adâbu'l-Muallimîn Adlı Kitabı)                     | » Cüneyt Eren <i>İbn Sahnûn</i>              | 315-318 |
| <b>Book Review / Kitap Tanıtım</b><br>Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr   | » Cemil Hakyemez <i>İlim</i>                 | 319-322 |

26 EYLÜL 1995

Tarandı  
A- Yücel

U. D. S.

أبو الحسن محمد بن يوسف الخارزمي  
المتوفى عام ٣٨١ هـ



# السجاء والاشجاء في السير والاشجاء

دراسة وتحقيق

د. أحمد عبد الحليم عطية  
كلية الآداب - جامعة القاهرة

|   |                |
|---|----------------|
| Türkiye Diyanet Vakfı<br>İslâm Ansiklopedisi<br>Kütüphanesi |                |
| Kayıt No. :   | 15880          |
| Tasnif No. :  | 297.4<br>AMİ.S |

دار الثقافة للنشر والتوزيع  
ساحة سيف الدين اليراق - القاهرة  
٩٠٤٦٩٦ / ٥

— Farabi  
— Saadet

Saadet İPA

## FARABİ'NİN SİYASİ DÜŞÜNCESİNDE SA'ÂDET KAVRAMI

Dr. Mehmet AYDIN

I

Farabî'nin felsefesinde psikolojiyi ahlâktan, ahlâkı siyasetten ayırmak imkânsızdır. Bu büyük filozof hakkında kesin bir sonuca ulaşmak için onun felsefesinin bir bütün olarak ele alınması gerekir. Farabî'nin psikolojik tahliller sonucu insan *nefsi* hakkında vardığı sonuçlar, ahlâki ve fikri faziletlere temel olmakta, faziletlerin tesbit ve tasnifi ise siyasetin özünü oluşturmaktadır. Bu yüzden Aristo, siyaseti inceleme konusu olarak seçen kişiye psikoloji çalışmasını tavsiye eder<sup>1</sup>. Bu tavsiyeyi en iyi tutan, belki de, Farabî olmuştur. Psikoloji ve ahlâkta 'mutlu olma', siyasette ise 'mutlu etme' ağırlık noktasını teşkil eder. Bu makalede daha çok 'mutlu etme' (*is'âd*) üzerinde durulacaktır.

Farabî'ye göre saadetin elde edilmesi insanın yaratılış sebebini teşkil eder<sup>2</sup>. Bu yüzden, fazilet, iyilik gibi kavramlar saadetle kıyaslanınca ikinci derecede önem arzederler. Saadet, insan faaliyetlerinin nihai meyvesidir. O, mutlak gayedir. *Heyûlânî akıl*, mükemmel olma, dolayısı ile ölümsüz olma, yeteneğine sahiptir<sup>3</sup>. *Kuvve* halindeki bu akıl, fiil haline geçmeden saadet elde edilemez. Kuvveden fiile geçiş, aynı zamanda, hissetme derecesinden akletme derecesine geçiştir. Bu geçiş tamamlanınca akıl ve maddeden tecrid olunan ma'kûlat farklı bir ontolojik statü kazanır. Ancak bu seviyeye çıkan "bizzat ma'kûl" olabilir ve dolayısı ile kendisi hakkında bilgiye sahip olabilir<sup>4</sup>. Varlığı, maddede-

1 *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102a. (Bu makaledeki referanslar için Sir David Ross'un İngilizce tercümesi kullanılmıştır.)

2 *Kitab as-Siyâsa al-Madaniyya* ( *Siyâsa*). Nşr.F.M.Najjar, Beyrut, 1964, s.78.

3 *Risâla fi'l-akl* (= *Akl*) Nşr.M.Bouyges, Beyrut, 1938, s.12.

4 A.g.e., s. 120.

A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, s.21, - 33, 1976 (ANKARA)

Not: Makale 303-316 sayfaları arasındaadır.

Dergi Ar... kütüphanesinde mevcuttur

Makale FARABI' pozetindedir.



# THE MEANING AND EXPERIENCE OF HAPPINESS IN ISLĀM

by

Syed Muhammad Naquib Al-Attas

M.A. (Mc Gill), Ph.D. (London)

Founder-Director

International Institute of Islamic Thought and Civilization  
and

University Professor of Islamic Thought and Civilization

International Islamic University Malaysia



|   |                 |
|---|-----------------|
| Türkiye Diyanet Vakfı<br>İslâm Araştırmaları Merkezi<br>kütüphanesi |                 |
| Demirbaş No:  | 39735           |
| Klasifikasyon No  | 297.84<br>ATT.M |

INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT AND CIVILIZATION (ISTAC)  
KUALA LUMPUR

1993

# ISLAMIC PHILOSOPHY THEOLOGY AND SCIENCE

*Texts and Studies*

EDITED BY

H. DAIBER and D. PINGREE

VOLUME VIII



*Soadet*  
19 OCAK 1994

# ETHICAL THEORIES IN ISLAM

BY

MAJID FAKHRY



*Tarandı  
Özervarlı*

|   |                |
|---|----------------|
| Türkiye Diyanet Vakfı<br>İslam Araştırmaları Merkezi<br>Kütüphanesi |                |
| Demirbaş No:  | 22760          |
| Tasnif No:  | 297.8<br>FAK.E |

E.J. BRILL  
LEIDEN • NEW YORK • KØBENHAVN • KØLN  
1991