

# معانی سه‌گانه‌ی سعادت در اندیشه‌ی کانت

زهره سعیدی<sup>۱</sup>

محسن جوادی<sup>۲</sup>

## چکیده

کانت در نظریه‌ی اخلاق خود سه مفهوم از سعادت عرضه کرده است که می‌توان آن‌ها را با تعابیر سعادت امیالی، سعادت اخلاقی و سعادت نهایی از هم متمایز کرد. به‌رغم آنکه به نظر می‌رسد وی نتوانسته است مفهوم مشخصی از سعادت عرضه کند، وحدتی سازمند میان مفاهیم به ظاهر متعارض از سعادت در اندیشه‌ی وی وجود دارد. این نوشتار بر آن است تا ضمن نشان دادن این وحدت، اهمیتی را که کانت برای سعادت اخلاقی قائل است آشکار سازد. علاوه‌بر این، نشان می‌دهد با اینکه در نظریه‌ی اخلاق کانت، سعادت، فروتر و کم‌اهمیت‌تر از فضیلت لحاظ شده، عهده‌دار دو نقش مهم است؛ با این توضیح که سعادت در ابتدای مسیر اخلاقی زیستن، با ممانعت از وسوسه شدن برای سرپیچی از تکلیف اخلاقی، به فضیلت‌مندی فاعل اخلاقی مدد می‌رساند و در پایان این مسیر، پاداش فضیلت‌مندی او به شمار می‌رود. از این رو کانت تلاش برای سعادت‌مند شدن در چارچوب اخلاق را، تلاشی فضیلت‌مندانانه و تکلیف غیر مستقیم عقل معرفی کرده است که می‌توان از آن با عنوان سعادت اخلاقی نام برد.

## واژگان کلیدی

کانت، سعادت امیالی، سعادت اخلاقی، سعادت نهایی، فضیلت.

Email:Saeidi@ricac.ac.ir

Email:Moh\_javadi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۴/۱۹

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم

۲. استاد تمام دانشگاه قم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۲

## مقدمه

به گفته‌ی کانت تمام نظام‌های اخلاقی کهن بر این پرسش بنا شده است که خیر اعلا یا غایت نهایی انسان چیست و اختلاف آنها ناشی از پاسخی بوده است که به این پرسش داده‌اند؛ پاسخ‌هایی که همواره یک رکنی بوده‌اند. بدین معنا که در پاسخشان محوریت را یا به سعادت و یا به فضیلت داده‌اند. در نگاه رواقیان فضیلت، فی‌نفسه خیر اعلا بود و سعادت نتیجه‌ی آن به شمار می‌رفت و از نظر اپیکوریان سعادت، غایت نهایی بود و فضیلت نتیجه‌ی آن لحاظ می‌شد، اما کانت توجه را به هر دوی اینها معطوف داشته و برای خیر اعلا دو رکن قائل شده است. از نظر او سعادت، خیر طبیعی انسان است و فضیلت، خیر اخلاقی اوست و این دو خیر تحت مفهوم واحد خیر اعلا با هم وحدت می‌یابند (کانت ۱۳۹۳، ص ۲۵-۲۹ و ۱۳۸۵، ۱۱۱:۵، ص ۱۸۵).

سعادت مورد نظر کانت به چه معناست؟ و چه نسبتی با فضیلت دارد؟ ظاهراً درباره‌ی مفهوم سعادت در اندیشه‌ی کانت به طور خاص مقاله‌ای به زبان فارسی نگاشته نشده است. مقالات مرتبط با این موضوع از جمله؛ غفاری، ۱۳۹۵؛ محسنی، ۱۳۹۵، عبدالله‌نژاد، ۱۳۹۳، نیز اشاره‌ی مختصری به آن کرده‌اند. از این رو مقاله‌ی پیش رو تبیین و تحلیل مفهوم سعادت را در اندیشه‌ی کانت به عهده گرفته است.

کانت می‌گوید همه کس در جستجوی سعادت است، با این حال هیچ کس نمی‌تواند به‌طور دقیق و بدون تناقض از عهده‌ی تعریف آن برآید (کانت، ۱۳۸۵، ۲۵:۵، ص ۴۴). به عبارت دیگر هیچ کس نمی‌تواند به‌طور مکفی و متناسب با همگان بگوید سعادت چیست و عناصر آن کدام است؟ یا معیاری به دست دهد که بر اساس آن بتوان سعادت را تعریف کرد و نشان داد که سعادت صرفاً مبتنی بر حس است یا مبتنی بر فکر هم هست؟ و اگر مبتنی بر حس است، آیا برآورده شدن تمام امیال، بدون تناقض ممکن است؟ و آیا تمام عناصر حسی آن تاکنون به تجربه درآمده است؟ و آیا عناصر آن برای تمام انسان‌ها در تمام زمان‌ها و تمام مکان‌ها یکی است؟ این ملاحظه‌ی کانت تا آن حد جدی است که گویی به دست دادن مفهومی مشخص از سعادت برای انسان ناممکن است.

در نگاه نخست به نظر می‌رسد خود کانت نیز نتوانسته است مفهومی مشخص از سعادت ارائه کند، چنانکه گویی در عرضه‌ی مفهوم سعادت و نقش آن در اخلاق گرفتار تعارض، تناقض و دوگانه‌گویی شده است. کانت از سویی سعادت را به‌عنوان دشمن عقل نفی می‌کند و اظهار می‌دارد که نمی‌توان آنرا غایت خلقت به شمار آورد و از دیگر سو تأمین آنرا به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های خیر اعلا، یکی از وظایف عقل به‌شمار می‌آورد. هم‌چنین با اینکه انسان را مکلف به تحقق سعادت به‌عنوان مؤلفه‌ی دوم خیر اعلا می‌داند، تحقق آنرا به جهانی دیگر موکول می‌کند. توماس مارشال یکی از کسانی است که به این مسئله اشاره کرده است. وی در مقاله‌ی

خود، سعادت را در نظام اخلاقی کانت، مفهومی ابهام‌آمیز معرفی کرده که تعیین آنچه را مورد نظر اوست با مشکل مواجه ساخته است (Marshall, 2000, p.26). لذا می‌توان پرسید آیا کانت به تناقض‌گویی افتاده است؟ آیا سعادت هم غایت اخلاق است و هم غایت اخلاق نیست؟ آیا سعادت هم این‌جهانی و هم آن‌جهانی است؟ آیا هم باید سعادت را نامطلوب دانست و هم آن را مطلوب به شمار آورد؟ آیا ما به تکلیفی امر شده‌ایم که توان اطاعت از آن را نداریم؟

تأمل بیشتر در آثار کانت حاکی از آن است که نه تنها تناقضی در کار نیست، بلکه وحدتی سازماند میان این دعاوی متفاوت و ظاهراً متعارض وجود دارد. در واقع وی سه مفهوم از سعادت عرضه کرده است که دو مفهوم آن، یعنی سعادت امیالی و سعادت اخلاقی مربوط به این جهان است و یک مفهوم آن، یعنی سعادت نهایی مربوط به جهان دیگر است. این سه مفهوم از سعادت در ارتباط و نسبت با هم شکل می‌گیرند و وحدتی سازماند میان آنها برقرار است. اینک به تفصیل به شرح هر یک از این مفاهیم و نسبت و ارتباط میان آنها می‌پردازیم.

### سعادت امیالی

سعادت در معنای متعارف، مرتبط با لذت و رنج و برآورده شدن تمایلات انسان است. کانت به این امر واقف است لذا در تعریف این معنا از سعادت می‌گوید: «برآورده کردن نیازها و میل‌های انسان روی هم رفته سعادت نام دارد» (کانت، ۱۳۹۲، ب، ۴۰۵، ص ۳۲). هم‌چنین می‌گوید: «آگاهی یک موجود متعقل به آن حالت خوشایند زندگی که پیوسته با همه‌ی وجود وی همراه است، همانا سعادت است» (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۲۲، ص ۳۹) یا «مواهب بخت یعنی نیرو، ثروت، احترام و حتی تندرستی و شادمانی و خرسندی تام از حال خود، سعادت نام دارد» (کانت، ۱۳۹۲، ب، ۳۹۳، ص ۱۲). وی این معنا از سعادت را معادل سعادت فردی یا خوددوستی به شمار می‌آورد (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۲۲، ص ۳۸ و ۷۳:۵، ص ۱۲۳).

کانت نشان می‌دهد که هر کسی به دنبال این نوع سعادت است زیرا از نظر او میل به سعادت، میلی طبیعی در وجود هر انسانی است. همه‌ی انسان‌ها نیازهایی دارند که برخاسته از غریزه‌ی آنهاست و برآورده کردن آنها احساس لذت و رفع رنج را برای آنها به همراه دارد: «سعادت‌مند بودن، ضرورتاً خواست هر موجود عاقل ولی متناهی و بنابراین مسلماً مبدأً ایجاب قوه‌ی تمایل اوست» (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۲۵، ص ۴۴). با این حال می‌گوید سعادت فردی در معنای لذت‌طلبی و ارضای تمایلات با اینکه لذت و خوشی ایجاد می‌کند اما انسان را خرسند نمی‌سازد زیرا تمایلات از یک سو تغییر می‌کنند و از دیگر سو تمامی ندارند. از این رو اولاً منجر به خرسندی نمی‌شوند. ثانیاً به‌مثابه باری گران برای یک موجود متعقل، آرزوی خلاصی از آن را در او به وجود می‌آورند (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۱۱۸، ص ۱۹۵).

کانت درباره‌ی سعادت مذکور که معادل لذت‌طلبی است و می‌توان از آن به «سعادت

امیالی» تعبیر کرد می‌گوید تحقق این سعادت با پیروی از گزینه امکان‌پذیرتر است تا با پیروی از عقل، از این رو عقل وظیفه‌ی دیگری جز تأمین سعادت به عهده دارد (کانت، ۱۳۶۹، ۳۹۵، ص ۱۵). در واقع در تجربه می‌بینیم کسانی که پیرو گزینه‌ی خودشان هستند و عقلشان نفوذ چندانی بر رفتارشان ندارد، بهره‌ی بیشتری از سعادت دارند و اتفاقاً کسانی که رفتارشان را بر اساس عقل تنظیم می‌کنند، نه تنها از سعادت کمتری برخوردارند، بلکه با سختی‌هایی نیز در زندگی مواجه می‌شوند. از این رو عقل در وهله‌ی نخست و بی‌واسطه، قانون اخلاقی وضع می‌کند و به اطاعت از آن فرمان می‌دهد و در وهله‌ی دوم و به نحو غیر مستقیم به تأمین سعادت دستور می‌دهد (همان، ۳۹۵-۴۰۰، ص ۱۵-۲۴). علاوه بر این نه تنها پیروی از عقل منجر به سعادت نمی‌گردد، بلکه عقل با سعادت تعارض هم پیدا می‌کند، به طوری که ارضای آزادانه‌ی امیال را بر نمی‌تابد و خواستار مهار گرایز و عمل به وظیفه می‌شود (همان، ۴۰۵، ص ۳۲-۳۳).

بدین ترتیب سعادت امیالی سعادت است که هدف از آن صرفاً ارضای تمایلات و کسب لذت است و با پیروی از گزینه به دست می‌آید. کسانی که به دنبال دستیابی به این نوع سعادت هستند، عقلشان را در خدمت گزینه‌شان قرار می‌دهند و در صورت تعارض امیال با اخلاق، امیالشان را برمی‌گزینند. از این رو می‌توان گفت این نوع سعادت: ۱. خواست طبیعت محسوس هر کس به شمار می‌رود ۲. سعادت این جهانی در معنای لذت‌طلبی محسوب می‌شود ۳. با عقل تعارض پیدا می‌کند. ۴. عقل وظیفه دارد آن را مهار کند. ۵. نمی‌توان آن را غایت لحاظ کرد ۶. اخلاق از آن حمایت نمی‌کند.

با این حال همین سعادت، مبنایی برای انتقال از پیش‌زمینه‌ی حیوانی به پیش‌زمینه‌های بعدی، یعنی پیش‌زمینه‌های تکنیکی و پراگماتیکی و در نهایت ارتقاء به سطح پیش‌زمینه‌ی اخلاقی لحاظ می‌شود. به گفته‌ی کانت طبیعت، چهار پیش‌زمینه‌ی سرشتی در سرشت انسان نهاده است: ۱. پیش‌زمینه‌ی حیوان بودن که ناظر به تمایلات انسان و منشأ تمامی ردایل است ۲. پیش‌زمینه‌ی تکنیکی که ناظر به مهارت انسان در فراگیری آموزش و پیروی از قواعد است ۳. پیش‌زمینه‌ی پراگماتیک که وابسته به تمدن اجتماعی انسان‌هاست و نشان‌دهنده‌ی گرایش انسان‌ها برای متمدن شدن از راه فرهنگ و پرورش است ۴. پیش‌زمینه‌ی اخلاقی که مراد از آن امکان رشد اخلاقی انسان در فرایند آموزش است (صانعی، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۶-۴۲).

بنابراین از نظر کانت امیال انسان فی‌نفسه شر نیستند، بلکه به خودی خود امری طبیعی و خیر در وجود انسان به شمار می‌روند (کانت، ۱۳۹۲، ص ۴۳۰، و Gonzalez, 2010, p.10) که با عقل دچار تعارض می‌شوند. این تعارض را میتوان تدبیر طبیعت لحاظ کرد (کانت، ۱۳۹۲ الف، ب ۸۳، ص ۴۱۱) که به انسان هم میل و هم عقل و به بیان دیگر، هم سعادت و هم فضیلت داده است تا در نتیجه‌ی نزاع میان آنها، از یک طرف تمایلات، اخلاقی شوند و از طرف

دیگر عقل رشد پیدا کند و به بیان دیگر اخلاق بر پایه‌ی تعارض میان آنها شکل بگیرد.

### سعادت اخلاقی

کانت با مشخص کردن سعادت امیالی، ضرورت تمایز اصل سعادت از اصل اخلاق را نتیجه می‌گیرد و آن‌را نخستین و مهم‌ترین وظیفه‌ی تحلیل عقل عملی محض به شمار می‌آورد: «تمایز میان نظریه‌ی سعادت و نظریه‌ی اخلاق، به این اعتبار که اصول تجربی همه‌ی بنیاد نظریه‌ی نخست را تشکیل می‌دهند، حال آنکه این اصول در بنیاد نظریه‌ی دوم کمترین سهمی ندارند، نخستین و مهم‌ترین وظیفه‌ی «تحلیل» عقل عملی محض است و باید با همان دقت و به عبارت بهتر با همان وسواسی که هندسه‌دان در کار خویش دارد، به این وظیفه مبادرت کرد» (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۹۲، ص ۱۵۴).

البته تمایز اصل سعادت و اصل اخلاق به معنای تعارض میان آنها نیست، بلکه به معنای تمایز قائل شدن میان اصل سعادت به مثابه اصلی تجربی با اصل اخلاق به مثابه اصلی عقلانی است. بنابراین عقل عملی محض نمی‌گوید از سعادت خود دست بکشید، فقط می‌گوید به تکلیف خود عمل کنید. تکلیف مذکور در جایی که سعادت با فضیلت دشمنی کند، مهار کردن و قاعده‌مند نمودن آن است و در جایی که سعادت به فضیلت خدمت کند، برآورده کردن آن است. پس هر چند ارتقاء سعادت انسان، به دلیل تجربی بودن، نمی‌تواند تکلیف مستقیم او باشد اما با هدف خدمت به فضیلت که امری عقلانی است، می‌تواند تکلیف غیر مستقیم او لحاظ شود (همان، ۵:۹۳، ص ۱۵۵).

ارتقاء سعادت انسان با هدف خدمت به فضیلت، نه تنها می‌تواند تکلیف غیر مستقیم عقل به شمار رود، بلکه می‌تواند در شمار عمل فضیلت‌مندانه نیز لحاظ گردد. بدین معنا که اگر انسان نه از روی میل، بلکه از روی وظیفه به دنبال سعادت خود برود، تأمین سعادت به مثابه کرداری اخلاقی، ارزشمند نیز محسوب می‌شود و در شمار عمل فضیلت‌مندانه قرار می‌گیرد (کانت، ۱۳۶۹، ۳۹۹، ص ۱۲۲).

بدین ترتیب کانت معنای دیگری از سعادت این‌جهانی عرضه می‌کند که می‌توان از آن به «سعادت اخلاقی» تعبیر کرد. سعادت در این معنا خادم عقل به شمار می‌رود. عقل موظف است در به دست آوردن این نوع سعادت تلاش کند تا از سویی فضیلت‌مندی فاعل اخلاقی، آسیب نبیند و از دیگر سو فاعل اخلاقی راحت‌تر به سمت اخلاقی شدن پیش برود.

از آنجا که این معنا از سعادت، ارتباط تنگاتنگی با فضیلت دارد و در نسبت با آن معنا پیدا می‌کند، لازم است تا به فضیلت و نسبت آن با سعادت نیز اشاره‌ای داشته باشیم: فضیلت از نظر کانت به معنای اطاعت از قانون اخلاق است که فاعل اخلاقی را شایسته‌ی سعادت می‌سازد. در واقع سعادت و فضیلت ناظر به دو خیر وجود انسان هستند که به دو غایت او اشاره دارند. سعادت،

ناظر به بعد حسی انسان است و در نتیجه خیر طبیعی و محسوس او به شمار می‌رود و فضیلت، ناظر به بعد عقلی انسان است و در نتیجه خیر اخلاقی و معقول او لحاظ می‌شود. میان این دو نوع خیر تفاوت مهمی وجود دارد. فضیلت به مثابه اراده‌ی منطبق با قانون اخلاق، خیر ذاتی (یا بی‌واسطه) به شمار می‌رود و سعادت به مثابه خادم فضیلت‌مندی، خیر غیرذاتی (یا باواسطه) لحاظ می‌شود (کانت، ۱۳۸۵، ۱۱۰:۵، ص ۱۸۳-۱۸۴).

این دو خیر در اتحاد با هم، به شرط تناسب سعادت با فضیلت، خیر اعلای انسان به شمار می‌روند (Kant, 2000, A814/B842, p.681 & Kant, 2002, 113, p.144). یا به بیان کارل یاسپرس هماهنگی کامل میان سعادت و شایستگی اخلاقی، خیر اعلای انسان را تشکیل می‌دهد (یاسپرس، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱). بدین معنا که فضیلت‌مندی فاعل اخلاقی او را شایسته‌ی سعادت می‌سازد و سعادت، پاداش فضیلت‌مندی او لحاظ می‌گردد. خیر اعلای غایت اخلاق لحاظ می‌شود (کانت، ۱۳۹۲ الف، ب ۸۷، ص ۴۳۴) و منجر به تشکیل ملکوت نهایی غایات می‌گردد که همه در آن پیرو قانون اخلاق هستند و هر کس آن‌طور که استحقاق دارد خوشبخت است (سالیوان، ۱۳۸۹، ص ۱۳۷ و کانت، ۱۳۶۹، ۴۳۳-۴۴۰، ص ۸۱-۹۳).

از میان دو مؤلفه‌ی خیر اعلای فضیلت، مؤلفه‌ی نخست و مهم‌تر و سعادت، مؤلفه‌ی دوم و کم‌اهمیت‌تر آن است. فضیلت، خیر برتر و نامشروط و سعادت، خیر فروتر و مشروط است اما با اینکه فضیلت خیر برتر، مطلق، معقول و نامشروط است و شرط شایسته شدن برای سعادت‌مندی است، خیر اعلای بدون سعادت، کامل و محقق نمی‌شود و این سعادت است که آن‌را کامل می‌کند. پس هر دو مؤلفه‌ی خیر اعلای جایگاه خاص خود را دارد و با اینکه فضیلت از جایگاه بالاتری برخوردار است، نمی‌توان سعادت را کم‌اهمیت به شمار آورد. فقط باید دقت داشت سعادت است که خیر اعلای را کامل می‌کند، به معنای ارضای هدفمند غرایز و برآورده ساختن هدفمند تمایلات - و نه صرف لذت‌طلبی<sup>۵</sup> است.

سعادت متناسب با فضیلت، چون سعادت است که قاعده‌مند و اخلاقی شده است، دیگر در تضاد و تعارض با فضیلت نیست. بنابراین دستور عقل که به ادای تکلیف و عمل بر طبق قانون فرمان می‌دهد و لذا از انسان می‌خواهد که در بند امیال و غرایز خود نباشد، به معنای کنار گذاشتن امیال یا نابود کردن آن‌ها نیست، بلکه به معنای اخلاقی کردن آنهاست. در واقع فاعل اخلاقی باید در راستای عمل به تکلیف خود، دست به گزینش امیال بزند و آنها را ذیل «بایدها» و «نبایدها» ارتقاء دهد. بنابراین امیال و خواهش‌های نفس سرکوب یا نابود نمی‌شوند، بلکه بی‌آنکه منجر به رفتار غیر اخلاقی گردند، تحت قاعده برآورده می‌شوند. لذا اگر فاعل اخلاقی در حیطة‌ی اخلاق برای ارضای تمایلات خویش تلاش کند، نه تنها مرتکب هیچ امر غیر اخلاقی نشده است، بلکه به فضیلت‌مندی خود نیز کمک کرده است.

در اینجا می‌توان برای نشان دادن وجه افتراق و ارتباط سعادت اخلاقی با سعادت امیالی، از تمثیل ارباب‌ران افلاطون بهره گرفت. وی در رساله‌ی فایدروس، وجود انسان را به ارباب‌های تشبیه کرده که از دو اسب سیاه و سفید و یک ارباب‌ران تشکیل شده است. ارباب‌ران نماد عقل، اسب سفید نماد اراده و اسب سیاه نماد تمنا و میل است. برخلاف اسب سفید که در شرایط معمولی می‌تواند در خدمت ارباب‌ران باشد، اسب سیاه با چشم‌هایی خونین و وضعیتی دائماً متمرّد، مایل است راه خود را در پیش گیرد. حال اگر ارباب‌ران مهار اسب سیاه را از دست بدهد و او را کنترل نکند، اسب سیاه، اسب سفید را نیز به سمت خود متمایل می‌کند و ارباب‌را به بیراهه و نابودی می‌کشاند (لطفی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۲۴۲-۱۲۴۵).

در نظام اخلاقی کانت، ارباب‌ران، همان عقل ماست که همچون اراده‌ی معطوف به وضع تکالیف عقلی و اخلاقی جلوه می‌کند. از سوی دیگر ما تمایلاتی خام و اولیه همچون اسب سیاه افلاطون داریم که می‌تواند وحشی و خشن (کانت ۱۳۹۲ الف، ب ۸۳، ص ۴۱۱) گردد و انسانیت ما را نابود سازد. همچنین می‌تواند مهار شود و در خدمت رشد ما قرار گیرد و به پیش رفتن ارباب کمک نماید. به گفته‌ی کانت این خود ما هستیم که «اجازه می‌دهیم امیالی که طبیعت به‌عنوان سررشته‌های هدایت‌کننده‌ای برای غفلت نکردن از طبیعت حیوانی در ما و آسیب نرساندن به آن به ما بخشیده است<sup>۱</sup> و از آزادی کافی برای مهار یا رها کردن عنان آنها و بسط یا قبض‌شان به اقتضای غایت عقل برخورداریم<sup>۲</sup> به زنجیرهایی تبدیل شوند» (کانت ۱۳۹۲ الف، ب ۸۳، ص ۴۰۹) و باز این خود ما هستیم که با وضع تکالیف اخلاقی و تبعیت از آنها خود را از این زنجیرها آزاد می‌سازیم (کانت، ۱۳۶۹، ۴۰۵، ص ۳۳).

نتیجه آنکه بنا به اظهار کانت انسان موظف است برای سعادت‌مند شدن تلاش کند، مشروط به این که سعادت او از یک سو در خدمت فضیلت او و از سوی دیگر پاداش فضیلت‌مندی او باشد. پس می‌توان گفت سعادت اخلاقی: ۱. خواست طبیعت معقول هر کس به شمار می‌رود. ۲. سعادت این جهانی به معنای لذت‌طلبی هدف‌مند محسوب می‌شود. ۳. خادم عقل قلمداد می‌گردد. ۴. تأمین آن وظیفه‌ی غیر مستقیم عقل است. ۵. به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های خیر اعلا، شایسته است که غایت لحاظ شود. ۶. دارای ارزش اخلاقی در نظر گرفته می‌شود.

یاسپرس این دو نوع سعادت، یعنی سعادت‌امیالی و سعادت اخلاقی را تحت عنوان «دوگانگی در هستی ما» آورده است. بدین معنا که انسان از یک سو به دنبال سعادت مادی است و از سوی دیگر متوجه است که سعادت باید تابع فرمان اخلاقی باشد (یاسپرس، ۱۳۹۰، ص ۱۷۹).

### نقش طبیعت در ارتقاء سعادت اخلاقی

در نظام اخلاقی کانت<sup>۳</sup> چنان که پیش از این گفتیم - انسان موجودی دو ساحتی لحاظ شده است که میان دو وجه متمایز وجودش، یعنی وجه محسوس و وجه معقول او، نزاع

درمی‌گیرد که به شکل نزاع سعادت و فضیلت ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر، انسان هم موجودی پدیداری و محسوس و هم موجودی ناپدیداری و معقول است که از یک سو وجه معقول و اخلاقی وجودش می‌خواهد از قید تمایلات آزاد باشد و از طرف دیگر وجه محسوس و امیالی وجودش، آزادی عقلانی را در او محدود می‌کند. میل طبیعی او به ارضای تمایلات و لذات مادی گرایش دارد و عقل اخلاقی او به مهار کردن امیال و فضیلت‌مندی توجه دارد. لذا دوگانگی مذکور منجر به نزاع میل (یا سعادت) و عقل (یا فضیلت) می‌گردد.

برای عبور از این نزاع، لازم است میان سعادت با فضیلت یا طبیعت با آزادی، سازگاری برقرار شود تا اراده‌ی آزاد انسان بتواند بدون مانع، امیال خود را تحت کنترل درآورد و آنها را اخلاقی سازد. بدین منظور لازم است علاوه بر نگاه مکانیکی به جهان، طبیعتی غایت‌مند ترسیم گردد تا این هماهنگی را ممکن گرداند.

دو ساحتی بودن انسان و دو ساحتی بودن جهان، یعنی برخورداری انسان از دو وجه محسوس و معقول و حضور او در دو جهان پدیداری و ناپدیداری، مجوز لازم را در اختیار او می‌گذارد تا علاوه بر نگاه مکانیکی به جهان، از منطری غایت‌شناختی به آن بنگرد. بدین معنا که علاوه بر تبیین مکانیکی طبیعت و نگاه پدیداری به جهان که شاخص آن سلطه‌ی علیت مکانیکی و پذیرش روابط ضروری میان اعیان طبیعی است، می‌توان تبیینی غایت‌شناختی از طبیعت عرضه کرد که مبتنی بر نگاه نفس‌الامری به جهان است و طبیعتی آزاد از روابط ضروری علی و معلولی عرضه می‌کند.

این وظیفه را قوه‌ی حکم تأملی به عهده می‌گیرد و با تأمل بر اعیان طبیعی، تصویری غایت‌مند از جهان فی‌نفسه ترسیم می‌کند که آزاد از روابط علی حاکم بر طبیعت مکانیکی است. در این تصویر، نظامی سازمند از طبیعت عرضه می‌شود که تمام اجزاء آن در وهله‌ی نخست در خدمت یکدیگر هستند و در وهله‌ی دوم در خدمت جهان به‌مثابه یک کل به شمار می‌روند. در این نظام سازمند، هر یک از اعیان طبیعی، غایتی طبیعی به شمار می‌رود و «هیچ چیز نیست که عبث، بدون غایت یا قابل انتساب به یک مکانیسم طبیعی کور باشد» (کانت، ۱۳۹۲ الف، ب ۶۶، ص ۳۳۵)، بلکه همه چیز غایت‌مند و در خدمت دیگری است. هر یک از اعیان طبیعی به لحاظ صورت درونی‌اش، غایتی طبیعی لحاظ می‌شود و به لحاظ غایت‌مندی بیرونی‌اش که وسیله‌ای در خدمت سایر غایات است، غایتی نسبی یا ممکن در نظر گرفته می‌شود. لذا هر عین طبیعی هم غایت و هم وسیله‌ای در خدمت سایر اعیان طبیعی به شمار می‌رود. در این میان انسان تنها موجودی است که نه تنها وسیله‌ای در خدمت سایر موجودات طبیعی نیست، بلکه تمام موجودات طبیعی در خدمت او هستند. لذا می‌توان او را غایت‌نهایی خلقت به شمار آورد.

البته انسان پدیداری به‌مثابه موجودی طبیعی و محسوس نمی‌تواند غایت‌نهایی خلقت



باشد، بلکه انسان نفس‌الامری به‌مثابه موجودی عقلانی یا ذات معقول و برخوردار از وجهه‌ی اخلاقی است که شایسته است تا غایت نهایی طبیعت لحاظ شود و کل طبیعت در خدمت او باشد (همان، ب ۸۳، ص ۴۱۴).

درک انسان به‌عنوان غایت نهایی جهان، امکان‌گذر به فراسوی جهان را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر اینکه موجود اخلاقی را غایت خلقت لحاظ کنیم، مبنایی در اختیار ما می‌گذارد تا بتوانیم جهان را به‌مثابه یک کل به هم پیوسته و نظامی از غایات درک کنیم و آنگاه این غایات طبیعی را به علتی ذی‌شعور منتسب سازیم (همان، ب ۸۶، ص ۴۲۴-۴۲۵). علاوه بر این، طبیعت زیبا و غایت‌مند، سازگار با اخلاق است. بدین معنا که به انسان آرامش می‌بخشد و روحش را مستعد احساس اخلاقی می‌سازد. زمانی که احساس اخلاقی در انسان به‌وجود آید مایل است علتی اعلا را که موافق با اصول اخلاقی بر طبیعت حکومت می‌کند، در شالوده‌ی غایت‌مندی طبیعت قرار دهد (همان، ب ۸۳، ص ۴۲۷-۴۲۸).

بدین ترتیب قوه‌ی حکم تأملی در تأملات زیباشناختی و غایت‌شناختی خود، تصویر فی‌نفسه‌ی طبیعت، به‌عنوان یک کل را عرضه می‌کند که ناظر به فرولایه‌های فوق محسوس طبیعت، یعنی فاعل اخلاقی (یا ذات معقول)، جهان فی‌نفسه (یا معقول) و خدا (یا طراح غایت‌مندی جهان) است و با این کار سازگاری و هارمونی طبیعت با آزادی یا فاهمه با عقل یا سعادت با فضیلت را امکان‌پذیر می‌سازد. این طبیعت غایت‌مند که آزاد از علیت مکانیکی است، ساحت مناسب تحقق تکالیف اخلاقی به شمار می‌رود، زیرا با فراهم کردن فضای مناسب تحقق فعل اخلاقی و با افزایش احساس اخلاقی (همان، دیباچه، ص ۹۶)، از فعل آزادانه‌ی فاعل اخلاقی حمایت می‌کند و عمل به تکالیف اخلاقی را برای او آسان‌تر و لطیف‌تر سازد و او را در رسیدن به سعادت اخلاقی و خیر اعلا که غایت اعلا‌ی اوست، یاری می‌رساند. به عبارت دیگر عرضه‌ی طبیعت غایت‌مند و نشان دادن زیبایی طبیعت، نه تنها تصویر تعارض طبیعت مکانیکی با اخلاق را کمرنگ می‌کند، بلکه تصویری از همراهی طبیعت با اخلاق را به نمایش می‌گذارد که اخلاقی زیستن را برای انسان تسهیل می‌کند و او را در رسیدن به سعادت اخلاقی یاری می‌رساند.

### نقش اجتماع در ارتقاء سعادت اخلاقی

نزاع میان سعادت و فضیلت که از نظر کانت تدبیر طبیعت برای رشد و تکامل نوع انسان به شمار می‌رود (کانت، ج ۱، ص ۳۹۴)، منجر به ظهور فرهنگ می‌گردد و فرهنگ، بستر مناسب سازگاری میان آنها را فراهم می‌کند.

فرهنگ، چارچوبی است که ذیل آن ارتقاء سعادت اخلاقی و برقراری هماهنگی سعادت با فضیلت ممکن می‌گردد. فرهنگ دارای دو شرط ذهنی و عینی، یعنی فرهنگ انضباط به‌مثابه

شرط ذهنی و فرهنگ مهارت به مثابه شرط عینی، است. به گفته‌ی گنزالس: «فرایندی که به وسیله‌ی آن انسان به غایت خودش دست می‌یابد، با دو کلیدواژه، یعنی انضباط و فرهنگ مشخص می‌شود» (Gonzalez, 2011, p. 438).

فرهنگ انضباط که وجه سلبی فرهنگ است، به معنای آزادی از امیال و تحقق انسانیت است. فرهنگ مهارت که وجه ایجابی فرهنگ است، به معنای تشکیل جامعه‌ی مدنی و مظاهر آن است (کانت، ۱۳۹۲ الف، ب ۸۳، ص ۴۰۸-۴۰۹). لازمه‌ی تحقق فرهنگ انضباط، تحقق فرهنگ مهارت است که خود را در قالب مشارکت‌های اجتماعی، نهادهای مدنی و برقراری صلح نشان می‌دهد.

با تشکیل جامعه‌ی مدنی و نهادهای اجتماعی، بستر مناسب برای بهره‌مندی از هماهنگی طبیعت با آزادی در جهت ارتقاء انسانیت و نیل به سعادت اخلاقی فراهم می‌شود. البته نابرابری‌های اجتماعی، خشونت و فقر، تعارضاتی هستند که وجود دارند و مانعی برای تکامل اخلاقی به شمار می‌روند. با این حال از آنجا که منجر به ظهور و گسترش نهادهای اجتماعی و مشارکت‌های مدنی می‌گردند، به تکامل اجتماع و رشد فرهنگ مهارت کمک می‌کنند. در واقع طبیعت رو به رشد و کمال دارد و از راه‌های مختلف مثل نزاع میل و عقل، نزاع طبیعت و آزادی و نزاع کشورها که منجر به ظهور و گسترش آموزش و پرورش، فرهنگ، هنر و صلح پایدار می‌گردد، انسان را به غایت نهایی خود، یعنی ترقی و تکامل اخلاقی یا فرهنگ انضباط، هدایت می‌کند (صانعی، ۱۳۹۴ ج، ص ۱۴۷ و Gonzalez, 2010, p. 11).

با این حال هماهنگی سعادت و فضیلت و رفع تضادها به راحتی و در یک برهه‌ی تاریخی مشخص اتفاق نمی‌افتد زیرا جاه‌طلبی، سلطه‌طلبی و ثروت‌طلبی صاحبان قدرت، منجر به بروز تضادی دیگر، یعنی جنگ می‌گردد، اما همین جنگ به مثابه تدبیر طبیعت، زمینه را برای تشکیل حکومتی جهانی یا تحقق فرهنگ مهارت در سطح بین‌المللی فراهم می‌کند (کانت، ۱۳۹۲ الف، ب ۸۳، ص ۴۱۰-۴۱۱).

بنابراین می‌توان از طریق تشکیل جامعه‌ی سیاسی برخوردار از صلح و امنیت و عدالت، زمینه‌ی تشکیل جامعه‌ی اخلاقی برخوردار از سعادت اخلاقی را فراهم کرد و به تدریج و با بهره‌برداری از خدمات طبیعت و اجتماع در مسیر عبور از تضادها و تحقق سعادت اخلاقی و خیر اعلا گام برداشت.

### **سعادت نهایی**

با این حال تناسب سعادت و فضیلت و پایان تضاد میان آنها در این جهان حاصل نمی‌شود. خیر اعلا در این جهان فقط تحقق نسبی پیدا می‌کند. با اینکه اراده‌ی آزاد، طبیعت غایت‌مند، اجتماع مدنی، همه و همه در خدمت انسان قرار می‌گیرند تا حرکت او را به سمت غایت

نهایی‌اش تسهیل سازند، اما هیچ فردی در هیچ برهه‌ای از زندگی‌اش به خیر اعلا دست پیدا نمی‌کند. تلاش‌های انسان و مساعدت‌های طبیعت و اجتماع، فقط او را به خیر اعلا نزدیک می‌سازند، زیرا مادام که بشر در این جهان به سر می‌برد، شهروند دو جهان و برخوردار از طبیعت‌های دوگانه است. او هم طبیعت حیوانی و هم طبیعت عقلانی دارد. هم برخوردار از علیت امیال و محصور در جهانی با علیت مکانیکی و هم برخوردار از علیت عقلانی و دارای علیت غایت‌شناختی معطوف به فضیلت است. با اینکه نزاع‌های دو ساحت وجود انسان و تضادهای موجود در طبیعت، زمینه‌ی رشد و تکامل او را فراهم می‌کنند و طبیعت غایت‌مند و جامعه‌ی تکامل‌یافته هم به گام‌های او به سوی خیر اعلا سرعت می‌بخشند، اما عمر کوتاه انسان و عدم علیتش نسبت به طبیعت، امکان تحقق خیر اعلا را در این جهان ناممکن می‌سازد. در نتیجه پایان تضاد و ایجاد وحدت کامل میان سعادت و فضیلت در این جهان واقع نمی‌گردد.

از این رو برای پایان دادن به تضادها و رسیدن به وحدت، جاودانگی نفس و اراده‌ی الهی ضرورت پیدا می‌کند. تداوم جهان باید ممکن باشد تا فرایند فضیلت‌مندی فاعل اخلاقی کامل شود. هم‌چنین عقلی‌العی باید مفروض گرفته شود که به‌عنوان علت طبیعت، علت سعادت باشد (کانت، ۱۳۹۴ ب، A807/B835-A810/B838، ص ۶۹۷-۶۹۸). بنابراین «خیر اعلا به لحاظ عملی فقط با فرض جاودانگی نفس ممکن است» (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۱۲۲، ص ۲۰۲) و کاملاً مبتنی بر «رابطه‌ی فوق محسوس موجودات است و بر طبق قوانین عالم حس قابل عرضه نیست» (همان، ۵:۱۱۹، ص ۱۹۷). به بیان دیگر حصول خیر اعلا یا سعادت نهایی فاعل اخلاقی، مشروط به استمرار نفس و فرض وجود خدا است و فاعل اخلاقی در جهانی دیگر و به کمک اراده‌ی الهی می‌تواند به آن دست پیدا کند (کانت، ۱۳۹۲ الف، ب ۸۷، ص ۴۳۳).

### پاسخ به دو پرسش

اینک این پرسش مطرح می‌شود که اگر خیر اعلا در این جهان محقق نمی‌شود، چرا اخلاق، ما را مکلف به حرکت به سوی آن کرده است؟ به عبارت دیگر آیا ما به تکلیفی امر شده‌ایم که توان تحقق آن را نداریم؟ در پاسخ می‌توان گفت آنچه انسان بدان امر شده است و تکلیف او به شمار می‌رود این است که هم به صورت فردی و هم به صورت جمعی در جهت تحقق خیر اعلا تلاش کند و بدین منظور نهادهای اجتماعی تشکیل دهد و تا حصول صلح جهانی در قالب یک کل جهان وطن که ارتقای انسانیت و تحقق نسبی خیر اعلا را ممکن می‌سازد، به رشد و حرکت خود ادامه دهد.

با این حال درست است که در این جهان به خیر اعلا دست پیدا نمی‌کند، اما برای تحقق نسبی خیر اعلا و نزدیک شدن به آن، به ایده‌ی آن نیاز دارد تا بتواند با نظر به آن، دورنمای زندگی اخلاقی خود را ترسیم کند و زندگی فردی و اجتماعی خود را بر اساس آن تنظیم سازد و

نسل به نسل به آن نزدیک شود و با این کار پروسه‌ی رشد و کمال انسان را در نوع انسان تداوم بخشد.

بنابراین با اینکه خیر اعلا صرفاً ایده‌ای عقلی است (کانت، ۱۳۹۳، ص ۲۵) که هرگز در این جهان محقق نمی‌شود، اما غایتی پیش رو است که انسان را در طول تاریخ به سمت خود کشانده و موجب ارتقاء انسانیت در قالب فرهنگ و اجتماع شده است. به بیان دیگر خیر اعلا همچون علت غائی به رشد و تکامل افراد انسانی در تمام مراحل تاریخ کمک کرده است. در واقع می‌توان گفت خیر اعلا یا سعادت نهایی الگو و معیاری است که مثل فانوس دریا، مسیر اخلاقی انسان را روشن می‌سازد و انسان برای حرکت به سمت آن به ایده‌ی آن نیاز دارد.

پرسش دیگری که در اینجا پیش می‌آید این است که اگر خیر اعلا غایت اخلاق لحاظ شود، موجب نمی‌شود اراده‌ای که بنا به تعریف صرفاً باید از طریق قانون اخلاق، متعین شود، توسط خیر اعلا متعین گردد و در نتیجه منجر به فروافتادن در دام تناقض و دگرآئینی شود؟ به بیان دیگر از نظر کانت فاعل اخلاقی صرفاً باید به خاطر تکلیف، فعل اخلاقی خود را شکل دهد و نباید به غایت توجه داشته باشد، حال آنکه توجه به خیر اعلا، ناقض آن است. بک<sup>۱</sup> یکی از کسانی است که معتقد است کانت نمی‌تواند این دو را با هم جمع کند. به نظر وی خیر اعلا نمی‌تواند انگیزه<sup>۲</sup> عمل باشد، در حالی که قانون اخلاق تنها انگیزه‌ی عمل است (Bhardwaj, 2012, p. 22).

کانت خود اذعان می‌کند که اگر هر نوع خیری بخواهد به مثابه مبدأ تعیین اراده، مقدم بر قانون اخلاق منجر به فعل اخلاقی شود، به معنای دگرآئینی اراده است لذا فقط به قانون اخلاق اجازه می‌دهد که مبدأ فعل اخلاقی واقع شود، اما در مورد خیر اعلا می‌گوید از آنجایی که قانون اخلاق در مفهوم آن مندرج است، پس تصور خیر اعلا به معنای تصور قانون اخلاق است و خیر اعلا به این معنا می‌تواند مبدأ فعل اخلاقی واقع شود و غایت اراده‌ی محض لحاظ شود اما بدون در نظر گرفتن این معنا، خیر اعلا نمی‌تواند مبدأ فعل اخلاقی باشد (کانت، ۱۳۸۵، ۱۰۹:۵-۱۱۰:۵، ص ۱۸۱).

اکنون با تکیه بر آراء کانت، به دو صورت دیگر به این پرسش پاسخ می‌دهیم و نشان می‌دهیم که چگونه می‌توان از تناقض مورد نظر در امان ماند:

۱- خیر اعلا به دو صورت می‌تواند مبدأ فعل اخلاقی باشد. یکی اینکه غایت اخلاقی مندرج در آن، یعنی فضیلت، مبدأ فعل اخلاقی لحاظ شود که در این صورت با شرط کانت مبنی بر تعیین اراده صرفاً از طریق قانون اخلاقی، سازگار است. دیگر اینکه غایت تجربی مندرج در آن،

---

1 Beck

2 Motive

یعنی سعادت، مبدأ فعل اخلاقی در نظر گرفته شود که در این صورت در تعارض با شرط قانون اخلاقی کانت خواهد بود. آنچه در اینجا تعیین‌کننده است، اراده‌ی فاعل اخلاقی است که می‌تواند اراده کند که قانون اخلاقی مندرج در خیر اعلا را مبدأ عملش قرار دهد و سعادت مندرج در خیر اعلا را صرفاً غایت فضیلت لحاظ کند. به عبارت دیگر فاعل اخلاقی می‌تواند بی‌آنکه سعادت را مبدأ یا انگیزه‌ی رفتار اخلاقی قرار دهد، به آن به‌عنوان پاداش فضیلت‌مندی خود امید داشته باشد. پس فاعل اخلاقی می‌تواند سعادت را غایت فضیلت‌مندی بداند و در عین حال اجازه ندهد دخالتی در تعیین رفتار اخلاقی او داشته باشد. در واقع می‌تواند بعد از اینکه اعمال را با انگیزه‌ی اخلاقی صرف متعین کرد، به نتیجه‌ی عمل خود بیندیشد و سعادت را به‌عنوان نتیجه‌ی آن انتظار داشته باشد.

۲- فضیلت‌مندی فاعل اخلاقی باید بازخوردی، هم در جهان محسوس و هم در جهان معقول داشته باشد. انسان هم موجود محسوس و هم موجود معقول است. اراده‌ی آزاد ما در جهان معقول شکل می‌گیرد اما رفتار اخلاقی ما به‌عنوان نتیجه‌ی اراده‌ی آزاد ما در جهان تجربی رخ می‌دهد. لذا بر جهان تجربی تأثیر می‌گذارد. بازتاب رفتار اخلاقی ما در جهان محسوس، نظام سعادت خود پاداش‌دهنده است که کانت در نقد اول آن را مطرح می‌کند. اگر در جهان همه انسان‌ها با رفتار اخلاقی، موجودیت اخلاقی خود را ظاهر سازند، هماهنگی، وحدت و هارمونی فضیلت با سعادت در همین جهان محسوس ممکن می‌شود. پس نیاز طبیعی ما به‌عنوان موجود محسوس این است که به نتیجه‌ی رفتار اخلاقی‌مان یا همان سعادت دست پیدا کنیم. به عبارت دیگر فاعل اخلاقی انتظار دارد از رفتار فضیلت‌مندانه‌ی خود نتیجه‌ای بگیرد، اگر سعادت وجود نداشته باشد از خود خواهد پرسید اگر با انگیزه‌ی اخلاقی، رفتار اخلاقی داشته باشم، به چه باید امیدوار باشم؟ پرسشی که کانت در نقد اول طرح می‌کند و از طریق آن انتقال به اصل موضوعه‌ی جاودانگی روح و خدا را ممکن می‌سازد. در نتیجه می‌توان گفت خیر اعلا با اینکه قرار است در پایان راه اخلاقی به دست آید، حضوری غیر مستقیم در آغاز راه دارد. بدین معنا که به خاطر برخورداری از قانون اخلاق، علت فعل اخلاقی واقع می‌شود و به خاطر برخورداری از سعادت به‌مثابه غایت فضیلت، معلول اخلاق قرار می‌گیرد و به عبارت دیگر خیر اعلا هم علت اخلاق و هم معلول آن است. با این توضیح مشکل تعارض خیر اعلا با خودآئینی اراده حل می‌شود زیرا بر اساس آن فضیلت مندرج در خیر اعلا علت یا مبدأ فعل اخلاقی است و سعادت مندرج در آن معلول یا غایت فضیلت‌مندی است.

### نتیجه‌گیری

کانت در نظریه‌ی اخلاق خود به هر دو ساحت وجود انسان توجه کرده است. وی هم به ساحت محسوس انسان و لذا خیر طبیعی او و هم به ساحت معقول او و لذا خیر اخلاقی او بها

داده است. از این رو خیر اعلای انسان را متشکل از دو رکن، یعنی حاصل اتحاد سعادت و فضیلت دانسته است. اتحاد سعادت و فضیلت یا حصول خیر اعلا، غایت نهایی انسان است که تحقق آن مبتنی بر پایان نزاع سعادت و فضیلت است. تعارض سعادت و فضیلت که نمود میل (یا طبیعت) و عقل (یا آزادی) انسان است، تدبیر طبیعت برای رشد و ارتقای انسانیت به شمار می‌رود. با این حال انسان مختار است که بندهوار تبعیت از میل را برگزیند و عقل را به خدمت آن درآورد و به سعادت امیالی دست پیدا کند و در نتیجه‌ی آن اخلاق را نابود گرداند، یا آزادانه تبعیت از عقل را برگزیند و مهار میل را به دست گیرد و به سعادت اخلاقی دست یابد و در نتیجه‌ی آن اخلاق را ارتقاء دهد. در صورت دوم، پایان نزاع سعادت و فضیلت یا سیادت عقل بر میل و تبعیت میل از آن امکان‌پذیر می‌گردد.

با این حال انسان به‌تنهایی نمی‌تواند به نزاع میل و عقل که به صورت نزاع سعادت و فضیلت جلوه می‌کند پایان دهد. علیت امیال که مربوط به جسم اوست به او فشار وارد می‌کند و علیت طبیعت که مربوط به جهان پدیداری است، آزادی او را محدود می‌سازد. در نتیجه در عمل به تکالیف اخلاقی و نیل به سعادت اخلاقی با مشکل و مانع مواجه می‌شود، اما طبیعت مکانیکی تنها طبیعتی نیست که انسان در آن به سر می‌برد، علاوه بر آن او متعلق به طبیعتی غایت‌مند است که به‌مثابه قلمرو تحقق تکالیف اخلاقی، امکان‌آشتی طبیعت با آزادی یا سعادت با فضیلت را فراهم می‌آورد. هم‌چنین او متعلق به جامعه‌ی مدنی و مظاهر آن است که زمینه را برای رشد و تکامل اخلاقی انسان فراهم می‌کند. در عین حال بشر طی نسل‌ها فقط موفق به تحقق نسبی خیر اعلا می‌شود. به بیان دیگر مادام که در این جهان به سر می‌برد، وحدت کامل سعادت و فضیلت و در نتیجه خیر اعلا محقق نمی‌شود و در طی نسل‌ها فقط بدان نزدیک می‌گردد، اما از آن جا که این پیوستگی و تحقق خیر اعلا، نتیجه‌ی ضروری اخلاق است و بدون آن اخلاق بی‌محتوا می‌گردد، اراده‌ی الهی به کمک انسان می‌آید و او را در جهانی دیگر به سعادت نهایی می‌رساند.

بدین ترتیب وحدتی سازمند میان این سه مفهوم از سعادت و ارتباط و نسبت آنها با یکدیگر وجود دارد و هر یک در نسبت با دیگری معنا می‌یابد. در نتیجه‌ی نزاع سعادت و فضیلت که هر یک ناظر به یک خیر انسان است، یا سعادت امیالی شکل می‌گیرد و اخلاق تنزل پیدا می‌کند، یا سعادت اخلاقی شکل می‌گیرد و اخلاق ارتقاء می‌یابد. با این حال پایان تضاد میان آنها و رسیدن به وحدت که سعادت نهایی انسان به شمار می‌رود، فقط در جهانی دیگر و به کمک اراده‌ی الهی امکان‌پذیر می‌گردد.

### فهرست منابع

۱. کانت، امانوئل (۱۳۸۵). نقد عقل عملی. انشاالله رحمتی، تهران: نورالثقلین.
۲. کانت، امانوئل (۱۳۹۴ ب). نقد عقل محض. بهروز نظری، تهران: ققنوس.
۳. کانت، امانوئل (۱۳۹۲ الف). نقد قوه‌ی حکم. عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۴. کانت، امانوئل (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۵. کانت، امانوئل (۱۳۹۲ ب). دین در محدوده‌ی عقل تنها. منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۶. کانت، امانوئل (۱۳۹۳). درس‌های فلسفه‌ی اخلاق. منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۷. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۹۴ الف). جایگاه انسان در اندیشه‌ی کانت. تهران: ققنوس.
۸. لطفی، محمد حسن (۱۳۸۰). دوره‌ی آثار افلاطون. ج سوم، تهران: خوارزمی.
۹. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۹۴ ج). رشد عقل. تهران: نقش و نگار.
۱۰. سالیوان، راجر (۱۳۸۹). اخلاق در فلسفه کانت، عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
۱۱. یاسپرس، کارل (۱۳۹۰). کانت، میر عبدالحسین نقیب‌زاده، تهران: طهوری.
12. Kant, Immanuel (1998). Critique of pure reason. Paul Guyer and Allen W Wood, Cambridge University Press.
13. Kant, Immanuel (2002). Critique of practical reason. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Inc.
14. González, Ana Marta (2010). Kant and a culture of freedom. Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy Vol. 96, No. 3 (2010), pp. 291-308
15. González, Ana Marta (2011). Kant Philosophy of Education: Between Relational and Systemic Approaches. Journal of Philosophy of Education 45 (3):433-454.
16. Thomas Marshall (2000). The Ambiguity of Kant's Concept of Happiness. [https://reasonpapers.com/pdf/26/rp\\_26\\_2.pdf](https://reasonpapers.com/pdf/26/rp_26_2.pdf)
17. Bharduaj (2012). Kant's moral philosophy and the role of the highest good: university of north Carolina at Chapel hill.



شرویش گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی