International Journal of Multidisciplinary Research and Growth Evaluation.

Ferdowsi University Mashhad/ The second International Conference
Artificial Intelligence: Between Scientific Innovation and Human Responsibility

The Concept of the Soul in the Philosophy of Immanuel Kant

MM Zainab Muhammad Ali Mustafa
Researcher, University of Baghdad, College of Education for Girls, Baghdad, Iraq

* Corresponding Author: **MM Zainab Muhammad Ali Mustafa**

Article Info

ISSN (Online): 2582-7138
Impact Factor (RSIF): 7.98
Volume: 06
Issue: 06
November - December 2025
Received: 12-09-2025
Accepted: 15-10-2025
Published: 22-11-2025
Page No: 201-207

Abstract
Objectives: This research addresses the concept of the soul (self) in the philosophy of Immanuel Kant, which represents a central topic in his critical philosophy. Kant is classified among the most prominent philosophers of the modern era in the eighteenth century. The research aims to clarify Kant's philosophical context by exploring his life and major works in order to understand the framework in which his theories emerged, and to analyze his critical philosophy and its influence on the concept of the soul.
Methodology: The research seeks to explore Kant's theories of the soul by focusing on the definition of the soul, its relationship to the faculties of pure reason, its essence and immortality, and the duality of soul and body. It relies on the descriptive-analytical method to examine Kant's primary texts related to the concept of the soul.
Results: The research answers the question: How does Kant interpret the concept of the soul? And does the soul have a connection to his broader philosophical theories, including his epistemological, ethical, and metaphysical theories?
Conclusions: The research aims to shed light on these matters in order to understand Kant's interpretation of the soul and its relationship to his philosophical theories.

Keywords: Immanuel Kant, The Soul, Critique of Pure Reason, Critique of Practical Reason, Transcendentalism

Introduction

يعّد مفهوم النفس من الموضوعات المركزية في الفلسفة عامة، وفي فلسفة إمانويل كانط خاصة، يصنّف كانط ضمن ابرز فلاسفة العصر الحديث في القرن الثامن عشر، حيث تناول قضايا الوعي والذات وعلاقتهما بملكات العقل الخالص بالاضافة الى العلاقة بين النفس والجسم. ابرز كانط اهمية النفس من خلال فلسفته النقدية التي قدمها ضمن رؤية فريدة ومعقدة في كتاباته الاساسية "نقد العقل الخالص" و "نقد العقل العملي" و "نقد ملكة الحكم"، سعى من خلال هذه الفلسفة الى استكشاف طبيعة النفس الانسانية وحدود معرفتها مما كان له تأثير كبير ومستدام على الفلسفة المعاصرة .

تناول كانط فلسفته النقدية عبر اهم ارائه المتعلقة بنظرية المعرفة والمقولات والمنطق، كانت لهذه الافكار تأثير على مفهوم النفس عنده، حيث تظهر تأثيراته بالفلاسفة السابقين عليه واثره على الفلاسفة اللاحقين به. تعّد فلسفته ضمن الفلسفات المهمة لانها وحدت بين مصادر المعرفة العقلية الحسية معاً. فكانت عملية النقد عنده تعني التحليل والتمحيص وتوضيح المفاهيم للكشف عن الظروف المعرفية التي يسعى الانسان من خلالها الى فهم العالم .

يهدف هذا البحث الى توضيح السياق الفلسفي لكانط من خلال التعرف على حياته واعماله الرئيسية لفهم الاطار الذي نشأت فيه نظرياته، وتحليل فلسفته النقدية وكيفية تأثيرها على مفهوم النفس. كما يسعى الى استكشاف نظريات النفس عند كانط من خلال التركيز على تعريف النفس، علاقتها بملكات العقل الخالص، وجوهرها وخلودها، وثنائية النفس والجسم .

اما المنهج المتبع في هذا البحث، فهو المنهج الوصفي التحليلي، حيث سيتم عرض وتحليل نصوص كانط الاساسية المتعلقة بمفهوم النفس .

تمثل مشكلة البحث الاساسية في التساؤل: كيف يفسر كانط مفهوم النفس؟ وهل للنفس علاقة بنظرياته الفلسفية؟ بما فيها النظريات المعرفية والاخلاقية والميتافيزيقية؟ بالتالي، يسعى البحث الى القاء الضوء على تلك الامور لفهم تفسير كانط للنفس وعلاقتها بنظرياته الفلسفية .

وفي الخاتمة نتوصل الى اهم نتائج البحث .

السياق الفلسفي لإمانويل كانط

اولاً: لمحة عن حياة كانط

إمانويل كانط (1724 – 1804) : فيلسوف الماني وُلد في مدينة كونجسبرج ببروسيا الشرقية في الساعة الخامسة صباحًا في الثاني والعشرين من أبريل عام 1724، كان الطفل الرابع لعائلة تتكون من تسعة أطفال، توفي ثلاثة منهم في سن الطفولة. فقد كانط والدته عندما كان في الثالثة عشرة من عمره، اما والده، الذي كان يعمل سراجًا، توفي عندما كان كانط في الثانية والعشرين من عمره حيث نشأ كانط في حي السراجين في كونجسبرج، وتربى في بيئة تتسم بالتقوى والتشدد كليموفسكى وأندزجي، 2002، ص 8) وبين عامي 1733 و1740، التحق كانط بالمعهد الفريدريكي، حيث كان التعليم الذي تلقاه هناك امتدادًا لتربية (الديني التقوى التي نشأ عليها في وسطه العائلي هذا التعليم جعله يدرك حدود التربية التقوية والدينية بشكل عام، إذ اكتشف الإكراه والرياء اللذين سيسعى لاحقًا لمكافحتهما في بناء مذهبه الأخلاقي والديني. وبعد تخرجه من المعهد، التحق بجامعة كونجسبرج من سن السادسة عشرة حتى الثانية والعشرين (1741-1747)، إذ انه سجل نظريًا في كلية اللاهوت، لكنه كرّس نفسه لدراسة الفلسفة والعلوم الطبيعية تحت إشراف أستاذه مارتن كنوتزن، في السنوات الأخيرة بعد انتهاء دراسته الجامعية، واجه كانط صعوبات مالية أجبرته على العمل كمؤدب لدى الأسر النبيلة من 1747 إلى 1754، على الرغم من أن هذه التجربة لم تكن دائمًا موفقة، إلا أنها أضافت إلى خبراته (طرابيشي، 2006، ص 513 – 514) .

في عام 1755، عاد كانط إلى كونجسبرج ليعمل محاضرًا في جامعتها، إذ بدأ بإلقاء محاضرات في الجغرافية الطبيعية، علم النفس التجريبي، والفلسفة العامة. ويُقال إن محاضراته جذبت جمهورًا كبيرًا من الطلاب، مما مكّنه من الحصول على عدد كبير من التلاميذ، في ذلك الوقت، كانت الطريقة المتبعة في ألمانيا أن يدفع الطلاب أجور الأساتذة الذين يحضرون دروسهم، مما ضمّن لكانط استقرارًا ماديًا. وهكذا، تمكن من مواصلة دراساته العلمية بأمان واطمئنان، إذ ظل كانط محاضرًا خارجيًا في الجامعة لمدة تقارب خمسة عشر عامًا، حيث كان نموذجًا للمدرس الناجح واكتسب منزلة رفيعة في نفوس تلاميذه (عويضة، 1993، ص 9).

تأثر تفكير كانط بتيارين رئيسيين من تيارات الفلسفة الأوروبية: الأول هو النزعة العقلية، التي وصلته عن طريق أساتذته بالصورة التي صاغها ليبنتز وفولف. أما التيار الثاني فهو النزعة التجريبية، والتي شعر بتأثيرها بشكل قوي بعد اطلاعه على بعض كتابات هيوم (أرمسون و وج.أو.، 2006، ص 245) .

بينما كان تأثير روسو واضحًا في مجمل إنتاج كانط، خاصة في كتاباته الأخلاقية والسياسية. إذ تدل حادثة ذات دلالة على مدى انفعاله عند قراءة كتب روسو، حيث كان كانط رجلاً نظاميًا إلى أقصى حد وتجلت روح النظام لديه في كتاباته الفلسفية من خلال الصرامة التي صاحبتها أحيانًا حماسة مفرطة للمخططات والإنشاءات المتناظرة. في حياته اليومية، انعكست هذه الروح في مجموعة من العادات الدقيقة الصارمة، والتي ربما كانت أحد أهم الأسباب التي أدت إلى بقائه أعزبًا رغم أما عن تأثير هيوم، فقد أقر كانط بنفسه بأهميته عندما قال إن هيوم "أيقظه من سباته الوثوقي". كما تأثر كانط بقراءة دالمبير بتقديره للزواج والحياة العائلية ومؤلفات الفلاسفة العاطفيين الإنجليز، الذين انتقدهم لاحقًا. وفي مسيرته الفكرية، اتخذ فكره منحى أبعد عن الميتافيزيقا واقترب بصفة عامة من فكر الفلاسفة الفرنسيين في عصره (طرابيشي، 2006، ص514 – 515) .

توفي كانط في 12 فبراير 1804، حيث دُفن في قبو الأساتذة بمقبرة جامعة كونجسبرج. وفي عام 1880، أُقيم له ضريح نُقشت على أحد جدرانه العبارة الشهيرة من خاتمة كتابه "نقد العقل العملي": "السماء المرصعة بالنجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في باطن نفسي". وفي عام 1924، فقد بُني له ضريح جديد، ولكن في عام 1950، بعد أن استولت روسيا على بروسيا الشرقية، سُرق ناووس كانط ولم يُعثر عليه بعد ذلك (بدوي، 1984، ص270) .

ثانياً : مؤلفاته

بدأ كانط في كتابه "آراء حول التقدير الصحيح للقوى الحية" عام 1747، إذ قدّم نموذجًا لكون لا متناهٍ ذي ثلاثة أبعاد، يتألف من عوالم تظهر وتختفي وتظهر جديدة بشكل مستمر على مدى دهر لا متناهٍ. وفي كتابه "التاريخ الكلي للطبيعة ونظرية السماء" عام 1755، عدّل كانط تصور الكون إلى سلسلة من الموجات المركزية أو الحلقات، حيث تكون الذروة مناطق العوالم مكتملة التشكيل، بينما تكون المناطق المنخفضة مناطق الفوضى التي تتبع بعضها البعض. في كتابه "تفسير جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية" عام 1755، عاد كانط إلى البحث الأرسطي حول شكل وبنية العمليات التي يتم من خلالها تعريف التصور كحامل، حيث يُعتبر المحمول في المنطق هو ما يُثبت أو ينفي شيئًا عن الموضوع (كليموفسكى وأندزجي، 2002، ص 34 – 35). ظهر لكانط في عام 1763 مؤلف بعنوان "الدعامة الوحيدة الممكنة للبرهنة على وجود الله"، حيث حاول فيه أن يهدم بعض الأبنية الاعتقادية الكبرى التي كان كريستيان فولف قد أقامها في مجال اللاهوت الطبيعي. لم تلبث هذه الدراسات أن قادت كانط إلى معالجة مشكلة العلية في مؤلف آخر ظهر في نفس العام بعنوان "محاولة من أجل إدخال مفهوم الكميات السالبة إلى الفلسفة"، حيث يحاول فيها البرهنة على أن رابطة العلية هي رابطة ذات طابع خاص تخرج بها عن نطاق المنطق ومبدأ الهوية أو الذاتية، ما دمنا نتصور في العلية أن مجرد وجود شيء يؤدي إلى وجود شيء آخر. تبع ذلك كانط ببحث آخر أكثر أهمية بعنوان "دراسة في مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق" عام 1764، حيث اهتم فيه ببيان الفارق الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا (عويضة، 1993، ص 11 – 12) .

ذهب كانط إلى أن الرياضيات لا تهتم بالعلاقة القائمة بين المفهوم وموضوعه، لأن الموضوع هو من إنشاء العقل، فهو موضوع مركب بمقتضى علاقة تعسفية تستند إلى التصور الواضح وحده دون سواه. أما بالنسبة للميتافيزيقا، فإن الأهم هو فهم موضوع واقعي، حيث تكمن المشكلة في فهم الصلة القائمة بين مفاهيمنا وذلك الموضوع. لذلك، هناك اختلاف شاسع بين المنهج الرياضي والمنهج الميتافيزيقي، إذ إن الأول منهج تركيبي بينما الثاني منهج تحليلي (عويضة، 1993، ص 12) .

انتقل كانط إلى الفترة النقدية وظهر مؤلفه "نقد العقل الخالص" عام 1781، تبعه بمؤلفه "نقد العقل العملي" عام 1788، ثم مؤلفه "نقد ملكة الحكم" عام 1790. في هذه المؤلفات الثلاثة، يعرض كانط بطريقة متماسكة النظرية النقدية في المعرفة والأخلاق وعلم الجمال ونظرية ملائمة الطبيعة. وقد برهن في المرحلة النقدية على استحالة بناء مذهب فلسفي تأملي (ميتافيزيقي) دون دراسة تمهيدية لأشكال المعرفة وحدود قدرات الإنسان المعرفية. وقد أفضت دراسته إلى تبني النزعة اللاأدرية والتأكيد على أن طبيعة الأشياء كما هي في ذاتها غير قابلة للإدراك المباشر (بودين، بلا سنة، ص 387 – 388) .

ثالثاً : فلسفة كانط النقدية

تبدأ الطريقة النقدية بالاعتراف بأن لدى الإنسان مجموعة متنوعة من المعارف، فعلى سبيل المثال، أنا أعلم أن الجدار أبيض، وأن 5 + 7 = 12، وأن جسمي له امتداد محدود في المكان، وهكذا. إن الهدف من الطريقة النقدية ليس التشكيك في صحة ما نعلمه عن العالم الخارجي، فهي لا تبحث في صدق المعرفة أو كذبها. بل إنها تبدأ بقبول الحقيقة الواقعة. بعبارة أخرى، يمكننا القول إن القضايا تنقسم إلى نوعين: قضايا ابتدائية وقضايا ثانوية: القضايا الابتدائية هي التي تصوّر واقعة من وقائع العالم الخارجي، مثل قولنا "الغربان سوداء"، أما القضايا الثانوية فهي التي تقرر علم الناس بالقضية الابتدائية، مثل قولنا "الناس يعلمون أن الغربان سوداء". القضايا الابتدائية تقابل الحقيقة الخارجية مباشرة وتصورها بصورة قد تكون صحيحة أو خاطئة، أما القضايا الثانوية فتشير إلى موقف الإنسان المعرفي تجاه حقيقة معينة. لذلك فالطريقة النقدية عند كانط لا تهتم بالنوع الأول من القضايا، بل تهتم بالنوع الثاني، وتسعى من خلال التحليل إلى الكشف عن الظروف المعرفية الأساسية التي تتيح للإنسان معرفة ما يعرفه (عطية، 2010، ص 165 – 166)

1 – نظرية المعرفة :

يقول كانط في كتابه "نقد العقل المحض" عن اعتقاده بالمعرفة الحسية ((تبدأ كل معرفتنا مع التجربة، ولاريب في ذلك البتة، لان قدرتنا المعرفية لن تستيقظ الى العمل ان لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة، حدوث التصورات تلقائياً، وتحرك من جهة اخرى، نشاط الفهم عندنا الى مقارنتها، وربطها او فصلها، وبالتالي الى تحويل خام الانطباعات الحسية الى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة. إذن، لا تتقدم اي معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً)) (كنط، بلا سنة، ص 45). ويذكر كانط ايضاً في نفس الكتاب عن نوع اخر من المعرفة وهي المعرفة العقلية ليبين اهميتها بقوله ((ان بعض المعارف تخرج حتى عن حقل جميع التجارب الممكنة، ويبدو انها توسع ما صدق احكامنا فيما يتعدى جميع حدودها، بواسطة افاهيم لا يتناسب معها اي موضوع قد يعطى في التجربة. وفي هذه المعارف التي تتخطى العالم الحسي وحيث لا يمكن للتجربة ان تعدّل او تصحّح، تقع مباحث عقلنا التي نعدّها، من حيث الهدف النهائي، افضل اهمية واسمى بكثير من كل ما قد تفيدنا به الفاهمة في حقل الظاهرات، فترانا نميل الى محاولة كل شيء والمجازفة حتى بأن نخطىء، ولا نتخلى عن ابحاث بمثل هذه الاهمية لاي سبب سواء أكان صعوبة ام ازدراء ام لا مبالاة. ومشكلات العقل المحض التي لا مفر منها هي الله والحرية والخلود)) (كنط، بلا

سنة، ص 47) .
يبين كانط من خلال كتابه "نقد العقل المحض" ان هناك نوعين من مصادر المعرفة الإنسانية: الاولى لا تُكتسب عن طريق العقل وحده كما رأى العقلانيون، والثانية لا تكتسب عن طريق الحواس وحدها كما رأى التجريبيون، انما من خلال تفاعل العقل والحواس معًا. فقد ركز النقد عند كانط على إمكانية المعرفة، حيث لم يكن النقد هنا هدامًا بمعناه اللغوي كما في دراسة كارل ماركس لفلسفة هيجل أو كما استخدمته مدرسة فرانكفورت، بل هو تحليل لأحكامنا لاستخراج الإطار الذي تشكّل فيه ذلك الحكم. كانط يحلل الحكم ليفصل بين عناصره المختلفة، إذ وجد في مذهبه النقدي في المعرفة أن كلا المذهبين العقلاني والتجريبي على صواب. فأن العقلانيون يتمسكون بالأفكار الفطرية، والتجريبيون يبنون معرفتهم على التجربة الحسية وحدها. ومن ثمّ، يُقر كانط بأن في كل من المذهب العقلاني والمذهب التجريبي حقائق لا يمكن إغفالها (نجاة، 2023، ص 53 – 54).
يرى كانط ان الوظيفة الإبستمولوجية للقضايا التحليلية تكون في شرح وتوضيح المفاهيم التي نستخدمها، أي أنها توضح ما نفهمه من مفهوم معين. لذا، لا تصلح القضايا التحليلية بوصفها مبادئ في العلم، ولا يمكن استخدامها لتوسيع أو تنظيم المعرفة التجريبية كما اعتقد ليبنتز. فالمبادئ الأولية التي تكوّن العلم الطبيعي لا على سبيل المثال، مبدأ "كل تغيير لابد له من سبب" هو مبدأ تركيبي .يمكن أن تكون تحليلية لأنها ليست نتيجة لاختيارات حرة لأي المفاهيم التي يجب أن تستخدم يربط مفهوم الموضوع بمحمول يوجد خارج مفهوم الموضوع. ومن ثمّ، فإن الحكم يوسع أو يزيد معرفتنا بالأشياء التي تدخل تحت مفهوم الموضوع. إذن، معرفتنا في هذه الحالة يجب أن تكون متضمنة في معرفة أولية بقضية تركيبية (و. وود، 2014، ص 50) .
لذا فأن الفلسفة لا توجد بدون المعرفة، إلا أن هذه المعرفة ليست مقتصرة فقط على المعرفة العلمية المحدودة بالتجربة الحسية أو البرهان، بل تشمل أيضًا المعرفة الترسندنتالية، المعرفة التي تقر بالشروط القبلية لكل معرفة ممكنة. ولا يمكن تحقيق هذا الهدف إلا إذا امتلك المتعلم القدرة على القيام بتحليل شامل للإشكاليات إذ ترتكز عملية التحليل هنا على المفاهيم، .التي تعترضه، بحيث يتجاوز الموضوعات المباشرة ليفحص الشروط القبلية التي تجعل معرفة تلك الموضوعات ممكنة حيث يتم من خلال العرض الترسندنتالي شرح المفهوم بوصفه مبدأ يمكن من خلاله فهم إمكانية معارف تأليفية قبلية أخرى. وهذا يستلزم أمرين: الأول هو أن تصدر مثل هذه المعارف عن المفهوم المعطى، والثاني هو أن تكون هذه المعارف الممكنة مشروطة بنمط التفسير المعطى لذلك المفهوم (الخالدي، 2021، ص 586). يتضح من ذلك ان كانط جاء بمعرفة جديدة اسماها "المعرفة الترنسندنتالية" من خلال الجمع بين المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية اي بمعناه ان كانط حاول عن طريق العقل والتجربة والملاظة امكانية تحقيق الشروط لكي يوازن بين هذين النوعين من مصادر المعرفة .

2 – المقولات (الزمان والمكان) :
وفيما يتعلق بالمقولات عند كانط يوضح مفاهيم الزمان والمكان بوصفه الحساسية الصورية في كتابه "نقد العقل المحض" إذ يقول ((نتصور الموضوعات بوصفها خارجة عنا وبوصفها جميعها في المكان. وهناك تكون هيئتها وكميتها وعلاقاتها المتبادلة متعينة او قابلة للتعين. والحس الباطن الذي بواسطته يحدس الذهن نفسه او حالته الباطنة، لا يعطي حدساً بذات النفس بوصفها شيئاً، الا انه صورة متعينة بموجبها فقط يصير حدس الحالة الباطنة ممكناً، بحيث يتصور كل ما ينتمي الى التعينات الباطنة بموجب علاقات الزمان. وكما ان المكان لا يمكنه ان يكون شيئاً فينا، كذلك الزمان لا يمكنه ان يحدس خارجياً. فما المكان وما الزمان؟ هل هما من الكائنات المتحققة؟ واذا كان صحيحاً مجرد تعينات، بل مجرد علاقات للاشياء فهل هما مما ينسب اليها في ذاتها حتى وان لم تكن محدوسة؟ ام هما مما يلازم صورة الحدس وحدها، ويلازم بالتالي قوام ذهننا الذاتي الذي بدونه لا يمكن نسب هذه المحمولات الى اي شيء؟)) (كنط، بلا سنة، ص 60 – 61). يرى كانط ان للعقل وسيلتان لتحويل الإحساسات إلى إدراكات حسية ذات معنى، وهما الزمان والمكان. فكما يقوم القائد بترتيب الرسائل الواردة من أطراف جيشه حسب توقيت كتابتها وموقعها، لفهم الوضع وإصدار الأوامر المناسبة، يقوم العقل بترتيب الإشارات الحسية الواردة من العالم الخارجي حسب زمانها ومكانها، ليعزوها إلى الشيء المناسب وإلى الوقت المناسب، سواء كان حاضراً أو ماضياً. بهذه الطريقة، يستطيع العقل تنظيم الإحساسات وتحويلها إلى إدراكات حسية ذات معنى. ومع ذلك، فإن الزمان والمكان اللذين يستخدمهما العقل لترتيب هذه الإشارات ليسا موجودين في الخارج، بل هما صور يبتكرها العقل لمساعدته في الإدراك، هما أداتان يستخدمهما العقل لوضع معنى في الإحساسات وتحويلها إلى إدراكات حسية (محمود و أمين، 2020، ص 148 – 149) .
نحن نتلقى مادة الإحساس الخام من الخارج، ثم نصبها في قالب من عندنا حتى تصبح إدراكاً حسياً. إذن، فالمادة مكتسبة من التجربة، أما الصورة التي تشكل المادة فيها فهي مفطورة فينا وسابقة لكل تجربة. فالمادة تجريبية، أما الصورة فهي خالصة، وكلاهما يُكوّنان الإدراك الحسي. فكل إدراك حسي هو مادة جاءت من الخارج واكتسبت صورتها من العقل. نحن لا نخلق المدركات الحسية، بل نصفها فقط، كما يصنع النجار المائدة من قطع الأخشاب. فأن الأداتان اللتان نستخدمهما في صنع الإدراكات الحسية هما الزمان والمكان، الزمان هو الذي نرتب من خلاله الآثار الحسية في تتابع وتعاقب لتتكون منها سلسلة مترابطة، اما المكان فهو الذي نجمع من خلاله الطعم واللون والرائحة لنتألف منها التفاحة (محمود و أمين، 2020، ص 149) .
المكان بأنه صورة أولية ترتبط بقوة الحساسية الظاهرة التي تشمل حواسنا الخمس، بينما الزمان هو صورة أولية ترتبط بقوة الحساسية أذن يعّرف كانط الأولى، هل :الباطنة بشكل مباشر، وبقوة الحساسية الظاهرة بشكل غير مباشر، لأن كل إحساس هو حدث نفسي له موقعه في الزمان. وهنا يثير كانط مسألتين اما الثانية، هل هاتان الصورتان موضوعيتان وصالحتان لاكتساب لهاتين الصورتين وجود في الذهن و هل هما أوليتان؟ ويبرهن على ذلك بالعرض الميتافيزيقي الدليل الأول، ان بدون هاتين بمعارف أولية؟ ويبرهن على ذلك بالعرض الذاتي (كرم، 2012، ص 233). فيما يخص المسألة الأولى، يقدم كانط ثلاثة أدلة الصورتين (المكان والزمان)، لن نتمكن من إدراك المحسوسات. فنحن نتخيل الموضوعات كموجودة خارجنا، بعضها بجانب بعض، ونرتبها ترتيباً مكانياً، مما اما الدليل الثاني: يمكننا أن نمحو من أذهاننا .يجعل صورة المكان مفترضة في كل تجربة ظاهرة، وصورة الزمان في التقارن والتعاقب في كل تجربة باطنة الدليل الثالث: نحن نتخيل المكان والزمان كونهما غير .الموضوعات والأحداث التي نضعها في المكان والزمان، لكن لا يمكننا محو تصور المكان والزمان نفسيهما متناهيين، بينما في التجربة نجد فقط مقادير متناهية (كرم، 2012، ص 233). اما المسألة الثانية، فأن كانط يقدم دليلاً حاسماً: الرياضيات هي علوم أولية، ويجب أن يكون تفسيرها ممكناً. والحساب يعتمد على الزمان، إذ أن الأعداد تتكون من لحظات زمنية متعاقبة، والهندسة تعتمد على المكان. فإذا لم يكن المكان والزمان صورتين أوليتين وموضوعيتين، لكانت المقادير الرياضية تجريبية، ولأصبحت القضايا المتعلقة بها ذات كلية نسبية فقط، مما يؤدي إلى انهيار الرياضيات الخالصة، ولكن بما أن الرياضيات قائمة وتثبت للعلاقات بين الأعداد والأشكال ضرورة كلية، فإن النظرية النقدية تصبح ضرورية (كرم، 2012، ص 234) .

3 – المنطق الترنسندنتالي :
يذهب كانط في كتابه "نقد العقل المحض" الى التمييز بين المنطق العام والمنطق الترنسندنتالي، إذ يقول ان المنطق العام يصرف النظر عن اي مضمون للمعرفة، اي عن كل صلة بين هذه المعرفة والشيء، وينظر فقط الى الصورة المنطقية من حيث علاقة المعارف بعضها ببعض، اي الى صورة الفكر بعامة. اما المنطق الترنسندنتالي فهو العلم الذي سيعين اصل معارفنا ونطاقها ومصداقيتها الموضوعية لان عمله فقط مع قوانين الفاهمة والعقل وفقط من حيث هو متعلق بالموضوعات قبلياً لا كما يتعلق المنطق العام بالمعارف العقلية الامبيرية او المحضة دون تمييز (كنط، بلا سنة، ص 77 – 78). بمعنى ان المنطق عند كانط هو العلم الذي يختص باستخدام الفهم في عملية التفكير. بينما المنطق الصوري التقليدي، الذي أسسه أرسطو ثم نظم الفلاسفة المدرسيون قوانينه لاحقاً، يقوم بتجريد كل محتوى التفكير، ويركز بشكل خاص على طريقة التفكير المتعلقة بموضوعات المعرفة. لكن كانط يعتقد أن موضوعات المعرفة، مثل الظواهر، لا تُدرك فقط من خلال المكان والزمان، بل أيضاً من خلال الطريقة التي يتصورها بها الفهم كشرط أولي للخبرة الممكنة. وبالتالي، فإن العلم الذي يختص بهذه الموضوعات ليس مجرد منطق صوري أو عام، بل هو منطق ترنسندنتالي (و. وود، 2014، ص 67) .
فالمنطق الترنسندنتالي يتناول القواعد والمبادئ الصورية والضرورية للتفكير، بحيث تكون هذه القواعد والمبادئ القبلية متعلقة بمضمون الفكر القبلي المستمد من العقل والمترابط مع مفاهيمنا القبلية التي لا تعتمد على التجربة. يقول كانط في هذا السياق إنه يجب أن يكون لدينا منطق لا يستبعد كل مضمون المعرفة، بل يستبعد فقط ما هو تجريبي منها، ويحتفظ فقط بقواعد الفكر الخالص في أي موضوع. بهذا، يستبعد كانط من المنطق الترنسندنتالي أي مضمون تجريبي للمعرفة، ويؤكد أن العقل يحتوي على صور قبلية تُبنى عليها المعرفة العلمية والمعرفة الكلية الضرورية. لذلك، يرتبط المنطق الترنسندنتالي بالصور المنطقية القبلية وبمضمون الفكر (شهر الدين و كمال، 2016، ص 31) .
قسَّم كانط المنطق الترنسندنتالي إلى قسمين: الأول هو التحليل الترنسندنتالي، الذي يركز على شروط الخبرة الممكنة التي تتيح لنا الوصول إلى المعارف الأولية التركيبية من خلال المفاهيم، وهو ما يُعرف بالميتافيزيقا. يهدف التحليل الترنسندنتالي إلى تقديم وتبرير تصور أولي للعالم التجريبي، الذي يشمل عالم الموضوعات المادية في المكان، والتي تتغير بمرور الزمن، وتخضع خصائصها وتغيراتها للقياس الرياضي. هذه الموضوعات تتكون من مادة خام تظل ثابتة في كميتها، وتتباين

الموضوعات المادية المختلفة فيما بينها من خلال المواضع التي تحتلها الأجزاء القابلة للتمييز من هذه المادة في مناطق مختلفة من المكان، وعلاقاتها ببعضها في أي زمن معين، وتغيراتها مع الزمن، التي تخضع لقوانين سببية ضرورية (و. وود، 2014، ص 67 – 68) .

القسم الثاني من المنطق الترنسندنتالي هو الديالكتيك الترنسندنتالي، والذي يركز على المبادئ المستمدة ليس فقط من الفهم، بل أيضاً من العقل. يرى كانط أن هذه المبادئ ضرورية كموجهات وإرشادات للتساؤلات التجريبية، ولكنه أيضاً يعتقد أن العقل يميل بطبيعته إلى أن يضلل نفسه بمبادئه، مما يجعله عرضة لنوع من الوهم الذي يؤدي إلى الاعتقاد بأن المبادئ والمفاهيم التي يخلقها هي حقائق موضوعية. بالنسبة لكانط، يمثل الديالكتيك منطق الوهم، والهدف من الديالكتيك الترنسندنتالي هو كشف الأوهام الديالكتيكية في الميتافيزيقا، وتصحيح أخطائها، وتحديد المبادئ العقلية المشروعة التي يمكن أن توجه هذه الأوهام إلى مجالها الصحيح ووظيفتها السليمة (و. وود، 2014، ص 68). يتبين لنا ان كانط قد قسم المنطق في كتابه "نقد العقل المحض" الى قسمين : الاول، المنطق العام او الصوري والذي قصد به هو الاهتمام بقواعد التفكير العامة، اما المنطق الترنسندنتالي، فيقصد به كانط هو الخبرة القبلية والقواعد العقلية معاً للحصول على المعرفة .

مفهوم النفس عند إمانويل كانط

اولاً : النفس الانسانية وعلاقتها بملكات العقل الخالص

ان الذات الإنسانية كانت محور اهتمام في جميع الفلسفات الكبرى فعند أرسطو، وُصفت بأنها الذات العاقلة، إذ عَرّف الإنسان بأنه "حيوان عاقل" ، وهي فكرة قد استمرت حتى العصر الحديث. فكانت مع ديكارت عندما تحولت الذات الإنسانية إلى "الذات المفكرة" . أما كانط فقد طرح تساؤلات حول مفهوم الروح، معترفًا بأنه لا يعرف إن كانت الروح موجودة أو حتى ماذا تعني كلمة روح. على الرغم من سماعه الآخرين يستخدمون هذا المصطلح، إلا أنه يرى أن مفهوم الروح لا يمكن اعتباره شيئًا فعليًا أو مختلفًا، ولا يعالج كمفهوم مشتق من التجربة. لكن كانط لا ينكر وجود الروح أو النفس، بل يقر بوجودها المتميز، مع التأكيد على أن هذا التساؤل ليس لرفض الروح بل لفهمها بشكل فلسفي (سليمان، 2009، ص 257). حيث كان العديد من الفلاسفة الذين سبقوا كانط، بالإضافة إلى بعض معاصريه واللاحقين عليه مثل تلميذه فيشته، يعتقدون بإمكانية تأسيس علم للنفس يعتمد على مبادئ أولية نقية، على غرار الرياضيات أو المنطق، دون الحاجة إلى أي ملاحظة تجريبية أو تجريب علمي. وعلى الرغم من أن علم النفس النظري كان مرتبطًا بالتفكير الفلسفي الميتافيزيقي الذي كان شائعًا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلا أننا نرى بقايا هذا التفكير في بعض الفلسفات المعاصرة، خاصة في فلسفة هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" ، إذ يقوم بتحليل الشعور بالذات من منظور ميتافيزيقي مستندًا إلى بعض افتراضات علم النفس العقلي التقليدي (ابراهيم، بلا سنة، ص 89) .

يرى كانط ان معنى "ملكة" تعني كل تصور يرتبط بعلاقة مع شيء آخر، سواء كان موضوعًا أو ذاتًا. لذلك يذهب الى التمييز بين ملكات النفس بما يتوافق مع أنواع هذه العلاقات. أولًا، يمكن أن يرتبط التصور بالموضوع من زاوية التوافق، وفي هذه الحالة، وهي الأكثر بساطة، تحدد ملكة المعرفة. ثانيًا، يمكن أن يدخل التصور في علاقة سببية مع موضوعه، مما يشكل حالة ملكة الرغبة، حيث يكون التصور سببًا في تحقيق واقع موضوع التصور. وأخيرًا، قد يكون للتصور تأثير على الذات، بمقدار ما يؤثر في قوتها الحيوية، إما بتكثيفها أو إعاقتها، وهذه العلاقة الثالثة تحدد ملكة الشعور بالرغبة والألم (دولوز، 1997، ص 8 – 9). ويذكر كانط هذه العلاقة الوثيقة بين الملكات الثلاث للنفس في كتابه "نقد ملكة الحكم" بقوله ((وبالتأكيد فأن الارتباط بين معرفة موضوع ما والشعور باللذة او الالم في وجوده، او تحديد ملكة الرغبة لتوليده امر قابل للمعرفة تجريبياً، ولكن ما دام هذا الارتباط لا يقوم على اي مبدأ قبلي، فأن قوى العقل لا تشكل الا مجموعاً، وليس منظومة. والحال اننا نستطيع بالتأكيد ان ننتج قبلياً ارتباطاً بين الشعور باللذة والملكتين الاخريين، واذا ربطنا معرفة قبلياً، هي تحديداً المفهوم العقلي للحرية، بملكة الرغبة كأساس محدد لها، فأننا نستطيع ان نكتشف في الوقت نفسه ذاتياً داخل هذا التحديد الموضوعي شعوراً باللذة متضمناً في تحديد الارادة. لكن ملكة المعرفة لا ترتبط بملكة الرغبة بهذه الطريقة من خلال اللذة او الالم، ما دامت هذه اللذة لا تصدر عن هذه الملكة الاخيرة، ولكن اما انها تأتي بعد تحديدها او ربما لا تكون سوى احساس بقابلية الارادة ان تتحدد بالعقل نفسه، ولذلك فاللذة ليست شعوراً خاصاً او صورة فريدة من التقبل الذي يقتضي ميداناً خاصاً تحت خواص العقل)) (كانط، 2009، ص 38) .

بينما تتضمن كل من ملكة المعرفة وملكة الرغبة علاقة موضوعية مع التمثلات ضمن تقسيم قوى العقل بشكل عام، فإن الشعور باللذة والألم، في المقابل، يتعلق فقط بالقدرة على تقبل تحديد الموضوع. فإذا أرادت ملكة الحكم أن تحدد شيئًا لذاتها، فلن يكون ذلك سوى الشعور باللذة. وعلى النقيض، إذا سعى هذا الشعور للحصول على أي مبدأ قبلي، فلن يجده إلا في ملكة الحكم (كانط، 2009، ص 39) .

اذن يقدم كانط من خلال الملكات الثلاث تعريفًا منقحًا للأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية المتعلقة بالنفس. فالنفس، وفقًا لكانط، هي الجوهر المفكر الذي يعد مبدأ الحياة في المادة. ومن خلال مشروعه النقدي، استعرض كانط مشروعية القسمة الثلاثية للنفس، ساعيًا لتحديد ما هو مميز وفريد في كل ملكة. وكانت النتيجة أن هذه القسمة أصبحت وسيلة للتوفيق بين القوة ووجودها بالقوة، حيث يسعى كل نوع من النقد إلى تأكيد إمكانية الحكم كقدرة حية. وقد عبر كانط عن هذه الملكات الثلاث بأسلوب غير شخصي، فهي لا ترتبط بفرد أو ذات جماعية. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الأحكام لا تنبع من موضوع أو شيء محدد، بل تمثل ما لا يمكن إرجاعه إلى موضوع معين تحقق من خلاله الذات (كليموفسكي وأندزجي، 2002، ص 50 – 51) .

هكذا يعالج كانط نظريات النفس تحت عنوان "أغاليط العقل الخالص"، ويميز بين "الأغلوطة المنطقية" و"الأغلوطة الترنسندنتالية" . الأولى تتعلق بقياس خاطئ من الناحية الصورية، بينما الثانية تتضمن إحدى مقدمتيها فكرة ترنسندنتالية وتكون نتيجتها خاطئة من الناحية الصورية. اي ان كانط يهدف من خلال هذه الأغاليط إلى دحض نظريات معينة في علم النفس، ولهذا يمكن تسميتها بـ "الأغاليط النفسية" . ويرى كانط أن النظريات الميتافيزيقية حول النفس تركز على فرع معين من علم النفس يُسمى علم النفس العقلي أو علم النفس الخالص أو علم النفس الترنسندنتالي، وهو فرع يدرس النفس بشكل قبلي ويستبعد البحث التجريبي. يعتقد علم النفس العقلي بإمكانية الوصول إلى معرفة كاملة عن الذات بطريقة استنباطية، مثل الرياضيات البحتة، دون الحاجة إلى ملاحظات أو تجارب، معتمدًا فقط على الخبرة الاساسية للانسان بشعوره بذاته وبعض الأفكار القبلية (زيدان، 1979، ص 268 – 269) . بالتالي يلخص كانط علم النفس العقلي في أربع نظريات رئيسية إذ تُعتبر النفس جوهرًا بسيطًا، واحدًا لا يمكن اعتبارها مجموعة من النفوس المترابطة، ذاتية شخصية رغم تعدد النفس كجوهر بسيط:حول النفس الإنسانية حالاتها، واستقلال النفس عن الجسد، على الرغم من ارتباطها بالجسد والأشياء الخارجية، إلا أن النفس مستقلة عنها ولا توجد في المكان. ويرى كانط أن هذه النظريات تنبثق من التصورات الأساسية التي يعالجها علم النفس العقلي، وأن كل تصور آخر للنفس في هذا السياق مشتق منها. مثلاً، تصور النفس كجوهر يؤدي ومن تصورات اللامادية، الخلود، والشخصية . وتصور الذاتية يؤدي إلى مفهوم الشخصية. وتصور الجوهر البسيط يؤدي إلى فكرة الخلود إلى مفهوم اللامادية بالإضافة إلى ذلك، ينبثق عن تصور علاقة النفس بالجسد مبدأ الحياة في المادة (زيدان، 1979، ص 269 – 270). يتبين لنا من خلال ذلك .ينشأ مفهوم الروحانية ان النفس الانسانية مهمة عند كانط ولاهميتها ارتبطت بملكات العقل الثلاث "المعرفة والرغبة والشعور باللذة والالم" لانها تكشف عن جوانب النفس المختلفة .ولان هذه الملكات لها دور في ان تجمع بين العقل والتجربة للكشف عن النفس الانسانية

ثانياً : النفس "جوهر ، بسيطة وشخصية ، خالدة"

1 – جوهرية النفس : كانط يبين اهمية النفس كجوهر ويوضح ذلك من خلال "نقد العقل الخالص" إذ يقول ((انني انا دائما في كل الاحكام، الذات المعينة للعلاقة التي تشكل الحكم. لكن ان يكون على الـ انا الذي يفكر، ان يصدق دائما في التفكير كحامل، وان يعد بمثابة شيء لا يتعلق فقط بالتفكير كمحمول، فتلك قضية يقينية بل هوية الا انها لا تعني اني بوصفي موضوعا كائن اقوم بذاتي، او جوهر. وان هذا الامر الاخير يذهب بعيداً جداً، إذ يتطلب معطيات لا نجدها قط في التفكير، وربما كانت "من حيث انظر الى المفكر بما هو كذلك" اكثر مما يمكنني ان اصادف فيه ذات مرة)) (كنط، بلا سنة، ص 209) .

تستند الميتافيزيقا في إثبات جوهرية النفس إلى هذا القياس: ما لا يمكن تصوره إلا كذات، لا يوجد إلا كذات، وبالتالي فهو جوهر. وبما أن الموجود المفكر لا يمكن تصوره إلا كذات، فإنه لا يوجد إلا كذات، أي كجوهر. لكن هذا القياس خاطئ لأن مفهوم "الذات" في المقدمة الكبرى يشير إلى الكيان الذي يتصور كذات، أي الذات التي تُدرك كذات أو التي تكون في الوقت نفسه موضوعًا للإدراك. بينما في المقدمة الصغرى، لا يشير مفهوم "الذات" إلى كيان محدد، فالقول بأن "الموجود المفكر" أو "أنا أفكر" لا يتضمن موضوع الفكر بل يشير إلى الشرط الضروري لإمكانية الحكم وتحقيق وحدة الشعور. إذًا، "أنا أفكر" هي الصيغة التي تجمع الظواهر في فكر واحد، دون أن يكون لدينا إدراك لذواتنا كذوات مفكرة، وما ندركه هو أفكارنا المتعلقة بموضوعات خارجية، وليس ذاتنا المستقلة. وبالتالي، إذا طبقنا المقولات على "أنا أفكر"، فإن هذا التطبيق يكون مجرد فعل منطقي لا قيمة موضوعية له، لأن المقولات لا تطبق تطبيقًا موضوعيًا إلا على الحدوس

الحسية. لذا، لا يجوز الانتقال من وحدة الفكر كشرط منطقي إلى وحدة جوهر قائم بذاته (كرم، 2012، ص 246). وقد يُقال إنه يمكن على الأقل اعتبار مجموع حالات الوجدان الخاصة بي جوهرًا لأنها مرتبطة مع بعضها البعض بشكل ضروري، فلماذا لا تكون "الأنا" جوهرًا مثل الأجسام؟ لكن هذا النوع من الاستدلال يتجاهل شرط انطباق مقولة الجوهر، فالمقولات لا تنطبق مباشرة على الحدوس، وكل مقولة تحتاج إلى علامة تشير إلى أنها المقررة للتطبيق وليس غيرها. فما هي العلامة الخاصة بالجوهر؟ وما هي الصفة التي يجب أن تتسم بها الظواهر حتى يمكن إدراجها تحت مفهوم الجوهر؟ هذه الصفة هي الاستمرارية في الزمن، والاستمرارية تتطلب التزامن، إذ يجب أن تظل إحدى الظاهرتين المتزامنتين موجودة بينما تختفي الأخرى لتحل محلها ظاهرة جديدة تصاحب الأولى في الوجود. ومع ذلك، الزمن وحده لا يسمح بوجود ظاهرتين متزامنتين، ولا يمكن تحقيق هذا الشرط إلا في المكان. وما يوجد في المكان هو الذي يمكن أن يتسم بالاستمرارية. أما عند كانط، فإن الظواهر النفسية تُعطى فقط في الزمن وليس في المكان، وبالتالي، فهي لا تمتلك أي استمرارية (بوترو، بلا سنة، ص 186) .

2 – بساطة النفس وشخصيتها : وفيما يتعلق حول اثبات كانط عن بساطة النفس يذكر ذلك ايضاً في كتابه "نقد العقل المحض" بقوله ((وان يكون انا الابصار وبالتالي الـ انا في كل تفكير شيئاً مفرداً لا يمكن ان ينحل الى كثرة من الذوات، وان يدل من ثم على حامل منطقي بسيط، ذاك ما يوجد في افهوم التفكير. وتلك اذن قضية تحليلية، لكنها لا تعني ان الـ انا المفكر جوهر بسيط، لانها ستكون قضية تأليفية. فأفهوم الجوهر على صلة ابداً بالحدوس، والحدوس في لا يمكن ان تكون الا حسية، وهي توجد بكاملها خارج حقل الفاهمة، وخارج تفكيرها الذي يدور البحث عليه هنا حصراً عندما نقول : ان الـ انا في التفكير هو بسيط. وسيكون من العجيب ايضاً ان يكون ما يتطلب هذا القدر من الجهد لتمييز ما هو جوهر من بين ما يقدمه الحدس وما يتطلب جهداً اكبر لمعرفة هل يمكن لهذا الجوهر ان يكون بسيطاً كما في اجزاء المادة، ان يكون ما يتطلب ذلك معطى لي مباشرة هنا في أفقر التصورات جميعاً كما لو انه نوع وحي)) (كنط، بلا سنة، ص 209 – 210) .

تستدل الميتافيزيقا على بساطة النفس من خلال هذا المنطق: الموجود الذي يُفترض أن يكون فعله صادرًا عن ذات بسيطة هو جوهر بسيط. وبما أن النفس هي موجود يُفترض أن يكون فعلها هو التفكير، والفكر يعني جمع التصورات في وحدة واحدة، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا بواسطة موجود غير مركب، فإن النفس تُعتبر جوهرًا بسيطًا. لكن المقصود بلفظ "بسيط" في المقدمة الكبرى هو موجود مُدرك من خلال الحدس على أنه بسيط، بينما في المقدمة الصغرى يُقصد به موجود يبدو لنفسه أنه بسيط. وبمعنى آخر، لكي نفكر، يكفي أن نعتبر نفسنا ذاتًا بسيطة، وليس من الضروري أن تكون كذلك بالفعل (كرم، 2012، ص 246) .

اما عن شخصية النفس فيقدم كانط اثباتا على ذلك بقوله ((ان قضية هوية ذاتي في كل متنوع أعيه متضمنة هي الاخرى في الافاهيم نفسها، وهي بالتالي قضية تحليلية لكن هوية الذات هذه التي يمكن أعيها في كل تصوراتها لا تعود الى حدس تلك الذات الذي تعطى به كموضوع. فلا يمكنها اذن ان تعين هوية الشخص التي نعني بها وعي الذات لهوية جوهرها الخاص كماهية مفكرة خلف كل تبدل للاحوال. اما التدليل على ذلك فأمر لايمكن بلوغه بمجرد تحليل القضية "انا افكر". بل يلزم لذلك عدة احكام تأليفية مؤسسة على الحدس المعطى)) (كنط، بلا سنة، ص 210). لذلك تستدل الميتافيزيقا على شخصية النفس من خلال هذا المنطق: الكائن الذي يمتلك شعورًا بذاته في أوقات مختلفة هو جوهر شخصي، وبما أن النفس تمتلك هذا الشعور، فهي إذن جوهر شخصي. ولكن في هذا الاستدلال، يتم الانتقال من الشعور بالذات في أوقات مختلفة، وهو الشرط الصوري أو المنطقي لتصوراتنا كما ذكر سابقًا، إلى افتراض بقاء الذات كما هي، مع أن هذا التصور المنطقي قد يظل ثابتًا حتى إذا تغيرت الذات، طالما أن الذوات المتعاقبة تتوارث حالة نفسية واحدة (كرم، 2012، ص 246) .

3 – خلود النفس : يضرب كانط مثالًا بالاستدلال الذي يمر من اعتبار النفس جوهرًا إلى القول ببقائها أو خلودها. ويشير إلى أن هذه النتيجة تنطبق على النفس فقط ضمن حدود تجربة ممكنة، وليس بوصفها شيئًا في ذاته خارج نطاق كل تجربة ممكنة. كما يوضح أن الشرط الذاتي لكل تجربة ممكنة هو الحياة، مما يعني أن النتيجة الممكنة هي استمرار النفس في الحياة طالما أن موت الإنسان يمثل النهاية لكل تجربة. لذلك، لا يمكن إثبات بقاء النفس إلا فيما يتعلق بحياة الإنسان، وليس فيما يتعلق بالزمن بعد الموت (ابراهيم، بلا سنة، ص 90 – 91). إذ لم ينكر كانط خلود النفس الإنسانية، ولكنه أنكر قدرتنا على تقديم براهين صحيحة ومُحكمة لإثبات هذا الخلود. لم يدافع كانط عن خلود النفس في كتابه "نقد العقل الخالص" بل في أعماله الأخلاقية والدينية. ورغم اعتباره خلود النفس واحدة من ثلاث مسائل رئيسية تشكل الميتافيزيقا، فأنه يميز بين الميتافيزيقا المشروعة وغير المشروعة. إذا أدعت نظرية ميتافيزيقية أنها تستطيع إقامة برهان صحيح على جوهرية النفس أو بساطتها أو خلودها، فهي باطلة وغير مشروعة. لكن يمكن للنظرية الميتافيزيقية الدفاع عن وجود النفس المفكرة اللامادية والخالدة في سياق آخر يتعلق بالخبرة الإنسانية الممكنة، مثل مجال الأخلاق والدين، وعندئذ تكون مشروعة (زيدان، 1979، ص 277) .

يقدم كانط اثباتاً على خلود النفس من خلال "نقد العقل العملي" ، حيث يربط الخلود بالقانون الاخلاقي، إذ يقول ((الا ان هذا التقدم الذي لا نهاية له غير ممكن الا بافتراض وجود مستمر الى ما لا نهاية و وجود شخصية لنفس الكائن العاقل نفسه الذي يسمى خلود النفس. لذلك لا يكون الخير الاسمى ممكناً، عملياً، الا بافتراض خلود النفس، كما يكون هذا خلود النفس باعتباره مرتبطاً ارتباطاً لا ينفصم بالقانون الاخلاقي مصادرة خاصة بالعقل العملي أعني بها قضية نظرية غير قابلة لبرهان من حيث هي كذلك اي نظرية، الا اذا ارتبطت ارتباطاً لا ينفصم بقانون عملي قائم قبلياً بلا شرط. ان قضية التعيين الاخلاقي لطبيعتنا، في اننا لا نستطيع ان نصل الى توافق تام مع القانون الاخلاقي الا بتقدم مستمر نحو اللامتناهي، هي قضية ذات منفعة كبرى ليس فقط حرصاً على استكمال لنقص راهن للعقل التأملي، بل ايضاً اعتباراً للدين)) (كنت، 2008، ص 215 – 216) .

يرى كانط أن الاعتقاد بخلود النفس ضروري، حيث يلاحظ أن تحقيق الخير الأسمى لا يكون ممكنًا إلا إذا افترضنا إمكانية تحقق الفضيلة. لكن الحياة الفاضلة بشكل كامل يصعب تحقيقها في الإنسان الذي يجمع بين طبيعة عقلانية وأخرى حسية تعيق الوصول إلى الكمال الأخلاقي. لذا، يجب العمل على قهر الحسية وإماتة الشهوات قدر الإمكان، وهذا يتطلب دوام شخصيتنا ويستلزم الاعتقاد بخلود الروح. فأن السعادة تعبر عن التوافق بين طبيعة الإنسان وغاياته، واقترانها بالفضيلة يستدعي وجود سبب يوحد بينهما، وهو الخير الأسمى الأصلي. بهذا يصبح الخير الأسمى النسبي ممكنًا، وهذا السبب هو الله. لذا، الاعتقاد بالخلود يستلزم افتراض وجود كائن خالد يتكافأ معه ولا يعتريه الفناء (عويضة، 1993، ص 61). نرى ان كانط في عرضه للنفس من حيث هي جوهر وبسيطة وخالدة يربط آرائه بالإراء الميتافيزيقية لكنه يقدم نقداً على ذلك من خلال استخدامه للعقل والتجربة معاً ليرى امكانية قدرتنا على معرفة هذه المفاهيم الخاصة بالنفس .

ثالثاً : ثنائية النفس والجسم

يشير كانط في "نقد العقل المحض" الى امكانية التمييز بين النفس والجسم تمييزاً تحليلياً، لكنه يشكك في ان تكون النفس مستقلة عن الجسم بقوله ((أفرق بين وجودي الخاص بوصفه وجوداً لكائن مفكر، وبين الاشياء الاخرى خارجاً عني والتي ينتمي جسمي اليها ايضاً، تلك ايضاً قضية تحليلية، لان الاشياء الاخرى هي التي افكرها متميزة عني. لكن، هل اوتعاني هذا ممكن من دون الاشياء الخارجة عني، التي بها تعطي التصورات لي، وهل يمكن ان اوجد أذن كماهية مفكرة وحسب، من دون ان اكون انساناً؟ ذاك ما لا اعلمه قط بما تقدم. ان تحليل اوتعاني في التفكير بعامة لا يقدم لي اي اذن اي معرفة بذاتي كموضوع. وانه لمن الخطأ حسبان العرض المنطقي للتفكير بعامة بمثابة تعيين ميتافيزيقي للموضوع)) (كنط، بلا سنة، ص 210) .

ويبين كانط الفكرة الميتافيزيقية التي تقول باستقلال النفس وقدرتها على البقاء بعد موت الجسم من خلال هذا القياس: الشيء الذي يُدرك مباشرة يكون له وجود متميز عن وجود الشيء الذي يُدرك بوساطة، والنفس تدرك ذاتها مباشرة بينما الجسم لا يُدرك إلا من خلال النفس، وبالتالي فالنفس متميزة عن الجسم. هذا القياس ينطلق من المعرفة للوصول إلى الوجود؛ فأنا أدرك "الأنا" كمتميز عن "اللا-أنا"، ولكن هل يعني هذا الإدراك أن "الأنا" مستقل حقًا عن "اللا-أنا"؟ ألا يمكن أن يكون لدي هذا الإدراك وأنا مكوّن من نفس وجسم؟ هذا القياس يعتمد على تمايز النفس عن الجسم. ومع أن الجسم هو تصور ينشأ في الحساسية بتأثير سبب مجهول، إلا أن هذا التصور ليس شيئًا خارج الذات المدركة لكي نقول بوجود إدراك مباشر وآخر غير مباشر. وربما يكون السبب المجهول روحًا، أو قد لا يكون هناك سوى جوهر مشترك يتمثل في الجسم في صورة المكان والروح في صورة الزمان، طالما أن إدراك الشيء بذاته مستحيل علينا (كرم، 2012، 246 – 247). يلخص كانط نقده للفكرة الميتافيزيقية التي ذكرناها في نقطتين: الأولى هي أن شعوري بتميزي عن جسمي وعن الأشياء الخارجية لا يُعد دليلاً كافيًا على أنني أدرك نفسي ككائن مستقل تمامًا عن هذه الأشياء، أو أنني أستطيع معرفة نفسي حتى في غياب كل ما هو خارجي، بما في ذلك الجسم. أما النقطة الثانية فهي أن الميتافيزيقيين يعتقدون أن العلاقة بين النفس والجسم تعتمد على كونهما من طبيعتين متنافرتين، في حين أن الواقع يشير إلى أنهما ينتميان إلى طبيعة واحدة (زيدان، 1979، ص 280) .

ويوضح كانط ذلك النقد بتفصيل اكثر، إذ عندما أميز وجودي كذات مفكرة عن الأشياء الخارجية التي تشكل موضوع إدراكي ومعرفتي، فإنني أعبر عن هذا التمييز من خلال قضية تحليلية صادقة دائمًا، لأن الإدراك أو موضوع المعرفة يتطلب بالضرورة فعلًا فكريًا تلقائيًا. ومن خلال هذه العلاقة بين الذات والموضوع، أتعرف على الأشياء كموجودات خارجية عني بالضرورة. لكن الذات التي تفكر هنا ليست كيانًا محددًا يمكن اعتباره موضوعًا للمعرفة، بل هي مجرد الشعور بالذات الذي

يستلزمه عملية المعرفة؛ إنها الفكر الواعي الخالص أو "الأنا المتعالية." فقد أخطأ الميتافيزيقيون السابقون عندما اعتبروا أن الشعور بالذات، الذي يتميز بالضرورة ويستقل عن موضوعات معرفته ويُعد فعلًا فكريًا خالصًا، هو كائن قائم بذاته يُسمى "النفس" ويعتقدون أنها توجد مستقلة عن موضوعاتها. كما أخطأوا عندما خلطوا بين قضية تحليلية، تتيح لي تمييز نفسي عن الأشياء الأخرى وتظل صادقة دائمًا، وقضية تركيبية تدعي أنني يمكن أن أوجد دون وجود أي ظواهر طبيعية أخرى، وهي قضية غير صحيحة. ويستند كانط في رفض هذا الافتراض إلى نظريته التي تقول إنه لا يمكنني أن أشعر بنفسي في عالم التجربة إلا إذا كانت هناك أشياء خارجية مكانية وثابتة، حيث يمكنني من خلالها أن أشعر بوجودي ككيان محدد (زيدان، 1979، ص 280) .

وإذا كان من الممكن فصل النفس عن الأشياء المادية، فإن وجود تلك الأشياء يصبح بالضرورة موضع شك بالنسبة للنفس. وإذا نظرنا إلى هذه الأشياء من هذا المنظور، فإننا نقع حتمًا في إحدى أنواع المثالية: إما المثالية التجريبية، كما عند الديكارتيين، الذين يرون أن وجود المادة لا يمكن استنتاجه إلا باستدلال غير كافٍ؛ أو المثالية القطعية، كما عند بركلي، الذي يرى أن فكرة المادة ذاتها متناقضة؛ أو المثالية الارتيابية، كما عند هيوم، الذي يشك بشكل منطقي جدًا في وجود المادة لأنه يعتقد أنه لا يمكن إثباتها. لقد بذلت الفلسفة التي انبثقت من ديكارت جهودًا كبيرة لحل هذه المشكلة، لكنها لم تنجح في ذلك. لكن جميع هذه المشكلات تختفي إذا اعتمدنا وجهة نظر المثالية الترنسندنتالية عند كانط، التي تنكر إمكانية معرفة الإنسان للأشياء في ذاتها، لكنها تضمن له معرفة الوجود التجريبي للظواهر، لأن هذه المثالية ترى أن الذات والموضوع مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، وتثبت أن إدراك "الأنا" يتضمن إدراك المادة كجوهر. فيما يتعلق بالعلاقة بين النفس والجسم، نجد أن مشكلة الاتصال بين الجوهرين قد تم استبدالها في المثالية الترنسندنتالية بمشكلة التعايش في وجود واحد لتمثلات تتخذ شكلًا خارجيًا في المكان وأخرى تتخذ صورة الزمان فقط (بوترو، بلا سنة، ص 189) .

وعندما يتساءل كانط عن العلاقة السببية بين النفس والجسم، يجيب بأن هذه العلاقة هي علاقة تفاعل، حيث يحدث تأثير متبادل بين الطرفين. وعند التساؤل عن أطراف هذه السببية، يستبعد كانط أن يكون الجسم، كظاهرة مثل باقي الظواهر في عالم الحواس، سببًا للنفس التجريبية التي هي أيضًا ظاهرة. وذلك لأن العلاقة السببية في نظره يجب أن تكون بين جوهرين، ولكن النفس التجريبية ليست جوهراً. لذا، يبقى الخيار الوحيد هو أن العلاقة السببية تكون بين الجسم في ذاته والنفس في ذاتها، أي بين كائنين في عالم الأشياء بذاتها. كانط قد أشار سابقًا إلى أن عالم الظواهر هو مجرد مظهر لعالم حقيقي، وهذا العالم الحقيقي هو عالم عقلي. وبالتالي، تصبح النفس الحقيقية والجسم الحقيقي جزءًا من هذا العالم العقلي، وحينها تصبح العلاقة السببية منطقية لأنها تحدث بين طرفين ينتميان إلى نفس الطبيعة (زيدان، 1979، ص 285). نرى من خلال ذلك ان كانط في فلسفته الترنسندنتالية قد غيّر التفسير او المفهوم التقليدي للعلاقة بين النفس والجسم التي كانت تعتبر علاقة مستقلة لكل منهما عن الاخر، كما كان الحال عند الميتافيزيقيين وديكارت. اما كانط، فقد وجد العلاقة بينهما ليست علاقة تفاعل جوهري بل علاقة توافق داخل التجربة الانسانية لانهما يخضعان لنفس البنية المعرفية غير ان النفس تتميز عن الجسم بكونها تمتلك بعدا عقلياً حراً في حين يبقى الجسم خاضعاً لقوانين الطبيعة بالتالي فأن الاختلاف بينهما ليس اختلافاً في الجوهر بل في المستوى المعرفي والوظيفي الذي يدرس كل منهما .

الخاتمة :

نستخلص من هذا البحث ان كانط في فلسفته النقدية "الترنسندنتالية" قد اعاد صياغة العلاقة بين العقلية والحسية داخل المعرفة الانسانية، بحيث لم ينظر اليهما كعالمين منفصلين بل كمصدرين يتكاملان في إنتاج الخبرة وقد انعكس هذا التكامل على مفهوم النفس إذ لم تعد النفس جوهراً مستقلاً قائماً بذاته كما في الميتافيزيقا التقليدية بل اصبحت الشرط الذي يمكّن الانسان من ادراك العالم عبر تفاعل قبلي – ترنسندنتالي مع المعطيات التجريبية

وتبين للباحثة ان كانط لم يدرس النفس كجوهر خالد او كمبدأ للحياة، بل كذات فاعلة تمارس وظائفها من خلال ملكات العقل الخالص الثلاث : "ملكة المعرفة، ملكة الرغبة، وملكة الشعور باللذة والالم" . وهذا يجعل النفس مرتبطة على نحو وثيق بالشروط المعرفية والتجريبية للانسان بحيث لا يمكن فصلها عن آليات اشتغال الوعي والتجربة .

كما كشفت الدراسة ان كانط لايثبت بساطة النفس او خلودها نظرياً بل يعد هذه الافكار اوهاماً ناتجة عن القياسات العقلية الخاطئة غير انه يؤكد على خلود النفس بوصفه مسلّمة اخلاقية ضرورية من خلال ارتباطها بالقانون الاخلاقي، وسعيها نحو الخير الاسمى وتحقيق الواجب الاخلاقي دون ان تمثل معرفة ميتافيزيقية يقينية .

وفيما يتعلق بثنائية النفس والجسم، فقد خلص البحث الى ان كانط لا يعتبرهما جوهرين مستقلين كما في فلسفة ديكارت، بل اعتبرهما ظاهرتين داخل التجربة الانسانية يخضعان للبنية المعرفية نفسها مع احتفاظ النفس ببعدها العقلي الحر الذي يميزها عن الجسم الخاضع لقوانين الطبيعة.

واخيراً، يتضح ان تصور كانط للنفس قد ترك اثراً بالغاً في الفلسفة الحديثة والمعاصرة سواء لدى "فيخته او سارتر" وغيرهم ممن انطلقوا من مفهوم الذات والعقل والوعي كما طوره كانط، واسهموا في تشكيل النظريات الفلسفية المعاصرة حول الهوية والذات والعقل الانساني ووعيه بالعالم .

المصادر والمراجع :

1 – ابراهيم، زكريا، (بلا سنة)، كانت او الفلسفة النقدية، بلا ط، دار مصر للطباعة .

2 – بدوي، عبد الرحمن، (1984)، موسوعة الفلسفة، ج2، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

3 – بوترو، إميل،(بلا سنة)، فلسفة كانط، ترجمة، عثمان أمين، بلا ط، بلا دار نشر .

4 – دولوز، جيل، (1997)، فلسفة كانط النقدية، تعريب، اسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع .

5 – ري، أرمسون، جوناثان، وج. أو.، (2006)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة، فؤاد كامل، جلال العشرى، عبد الرشيد الصادق محمودى، ط1، المركز القومي للترجمة .

6 – روزنتال، يودين، (بلا سنة)، الموسوعة الفلسفية، ترجمة، سمير كرم، بلا ط، دار الطليعة للطباعة والنشر .

7 – زيدان، محمود، (1979)، كنط وفلسفته النظرية، ط3، دار المعارف .

8 – سليمان، جمال محمد احمد، (2009)، انطولوجيا الوجود إيمانويل كانط، بلا ط، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع .

9 – طرابيشي، جورج، (2006)، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر .

10 – عطية، احمد عبد الحليم، (2010)، كانط وانطولوجيا العصر، ط1، دار الفارابي .

11 – عويضة، الشيخ كامل محمد محمد، (1993)، عمانويل كانط شيخ الفلسفة في العصر الحديث، ط1، دار الكتب العلمية .

12 – كانط، إمانويل، (2009)، نقد ملكة الحكم، ترجمة، سعيد الغانمي، ط1، منشورات الجمل .

13 – كرم، يوسف، (2012)، تاريخ الفلسفة الحديثة، بلا ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة .

14 – كنط، إمانويل، (2008)، نقد العقل العملي، ترجمة، غانم هنا، ط1، المنظمة العربية للترجمة .

15 – كنط، عمانوئيل، (بلا سنة)، نقد العقل المحض، ترجمة، موسى وهبة، بلا ط، مركز الانماء القومي .

16 – محمود، أمين، زكي نجيب، احمد، (2020)، قصة الفلسفة الحديثة، بلا ط، مؤسسة هنداوي التعليم والثقافة .

17 – وانت، كليموفسكي، كرستوفر، أندزجي، (2002)، أقدم لك كانط، ترجمة، أمام عبد الفتاح أمام، ط1، المجلس الاعلى للثقافة .

18– و. وود، آلن، (2014)، كانط فيلسوف النقد، ترجمة، بدوي عبد الفتاح، ط1، المركز القومي للترجمة .

الرسائل والبحوث المنشورة :

1 – الخالدي، محمد عبد الله، (2021)، نظرية العلم والمعرفة عند كانط، مجلة مداد الآداب، الجامعة العراقية، العدد 22 .

2 – شهر الدين، كمال، زرادنة، جلول، (2016)، الجدل والمنطق عند إيمانويل كنط، رسالة ماجستير، جامعة ابن خلدون – تيارت .

3 – نجاة، دلمي سناء عيساوي، (2023)، مفهوم العقل في فلسفة كانط، رسالة ماجستير، جامعة ابن خلدون – تيارت .

References

1. Ibrahim Z. Kant or Critical Philosophy. [place unknown]: Dar Miser for Printing.
2. Bedew AR. The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 2. 1st ed. Beirut: Arab Institute for Studies and Publishing; 1984.

3. Boutroux E. Kant's Philosophy. Translated by Amin O.
4. Deleuze G. Kant's Critical Philosophy. Translated by Al-Hajj O. 1st ed. Beirut: University Foundation for Studies, Publishing, and Distribution; 1997.
5. Ree A, Jonathan, G.O. The Concise Philosophical Encyclopedia. Translated by Kamel F, Al-Ashri J, Mahmoudi AR. 1st ed. Cairo: National Center for Translation; 2006.
6. Rosenthal M, Yudin P. The Philosophical Encyclopedia. Translated by Karam S. Beirut: Dar Al-Talia for Printing and Publishing.
7. Zaiden M. Kant and His Theoretical Philosophy. 3rd ed. Cairo: Dar Al-Ma'arif; 1979.
8. Suleiman GMA. The Ontology of Existence in Immanuel Kant's Philosophy. Beirut: Dar Al-Tanweer for Printing, Publishing, and Distribution; 2009.
9. Traboulsi G. Dictionary of Philosophers. 3rd ed. Beirut: Dar Al-Tali'a for Printing and Publishing; 2006.
10. Attia AA. Kant and the Ontology of the Era. 1st ed. Beirut: Dar Al-Farabi; 2010.
11. Awida KMM. Immanuel Kant: The Master of Modern Philosophy. 1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya; 1993.
12. Kant I. Critique of Judgment. Translated by Al-Ghanmi S. 1st ed. Cologne: Al-Jamal Publications; 2009.
13. Karam Y. The History of Modern Philosophy. Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture; 2012.
14. Kant I. Critique of Practical Reason. Translated by Hanna G. 1st ed. Beirut: Arab Organization for Translation; 2008.
15. Kant I. Critique of Pure Reason. Translated by Wahba M. Center for National Development.
16. Mahmoud A, Ahmed ZN. The Story of Modern Philosophy. Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture; 2020.
17. Want C, Andzej. Introducing Kant. Translated by Imam IA. 1st ed. Cairo: Supreme Council of Culture; 2002.
18. Wood AW. Kant: Philosopher of Critique. Translated by Abdel Fattah B. 1st ed. Cairo: National Center for Translation; 2014.

Theses and Published Papers

1. Al-Khalidi, Mohammed Abdullah. "Kant's Theory of Science and Knowledge," *Madad Al-Adab Journal*, Iraqi University, 2021, 22.
2. Shaher Al-Din, Kamal, Zradna, Jaloul. Dialectics and Logic in Immanuel Kant's Philosophy, Master's Thesis, Ibn Khaldun University – Tiaret, 2016.
3. Najat Dalmi Sana Isawi. "The Concept of Reason in Kant's Philosophy," supervised by Dr. Bin Suleiman Omar, Master's Thesis, Ibn Khaldun University – Tiaret, 2023.