

بسم الله الرحمن الرحيم



مرکز مدیریت حوزه علمی خراسان
مدرسه علمی عالی نواب



پایان نامه سطح سه
رشته تخصصی کلام و فلسفه

عنوان:

بررسی تحلیلی هوش مصنوعی از دیدگاه حکمت
متعالیه

استاد راهنما:

حجت الاسلام و المسلمین محمد اسفندیاری (زیدعزه)

اساتید مشاور:

حجت الاسلام و المسلمین دکتر یاسر حسین پور (زیدعزه)

دکتر مصطفی جهانگیر (زیدعزه)

نگارش:

محمد مهدی اویسی

زمستان ۱۴۰۳

سپاس

به نام خداوند بخشنده مهربان. حمد و تقدیس حضرت حق را که حقیقت با او تفسیر می شود و سلام و صلوات
همو بر آنان که برگزید و فاطر آسمانها و زمین گردید، آنچنان که او و آنان شایسته آن هستند. ثنا و حمد بر خالقان
و اربابان تحت ظل حق که خلق و تربیب بنده حقیر را در سایه اسلام جامعه عمل پوشاندند. خداوند هادی و حافظ
ایشان باشد. سپاس و ستایش آنان که در صولت تنزل صفات الهی و کسوت انبیا برای بنده یعلمکم ما لم تکونوا
تعلمون بودند. به فضل الهی همه ایشان یسقون من رحیق مختوم باشند.

والحمد لله رب العالمین.

چکیده

مسئله هوش مصنوعی قبل از ورود به هر نوع الگوریتم ریاضی، روان‌شناسی، علوم تجربی و... به عنوان یک موجود هوشمند در فلسفه ذهن مطرح می‌شود و با سه محور مبانی فلسفی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و به خصوص ذهن‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. تا کنون مسئله هوش مصنوعی به عنوان یکی از مسائل علم النفس فلسفی از منظر حکمت متعالیه بررسی نشده است. تحقیق حاضر به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی هوش مصنوعی از دیدگاه حکمت متعالیه پرداخته است. هوش مصنوعی دارای دو تعریف هوش مصنوعی حقیقی^۱ و هوش مصنوعی ویژگی‌ها^۲ است. هوش مصنوعی ویژگی‌ها با اشکالاتی مانند آزمون تورینگ^۳، اتاق چینی^۴، مغز ملت چین^۵ و... مواجه است اما نه تنها اصل دیدگاه هوش مصنوعی ویژگی‌ها بلکه اشکالات آن از منظر حکمت متعالیه، مادی‌گرا هستند و به حقیقت ذهن توجه نکردند؛ بنابراین هوش مصنوعی ویژگی‌ها به غیر از رویکرد رفتار منطقی به دلیل ادله تجرد، امکان وقوع ندارد. در مقابل هوش مصنوعی حقیقی در تبیین دریفوس^۶ گرچه از منظر حکمت متعالیه موفق به دست‌یابی به هوش می‌شود اما دریفوس هوش را مستند به بدن می‌داند درحالی‌که از دیدگاه حکمت متعالیه هوش مجرد است. در نهایت چنانچه هدف از هوش مصنوعی حقیقی رسیدن به همان هوش طبیعی و مجرد باشد، طبق مبانی حکمت متعالیه از جمله تشکیک، وحدت حقیقی نوع وجود، حرکت جوهری و جسمانی بدون حدود نفس روحانی، تحقق هوش مصنوعی حقیقی ممکن است.

واژگان کلیدی

هوش مصنوعی، هوش مصنوعی حقیقی، هوش مصنوعی ویژگی‌ها، حکمت متعالیه، هوش طبیعی، نفس انسانی

۱. Real artificial intelligence.

۲. Property artificial intelligence.

۳. Turing Test.

۴. Chinese Room.

۵. China brain.

۶. Hubert Dreyfus.

فهرست

- مقدمه پژوهش ۱
- أ. تعریف مسئله ۱
- ب. ضرورت مسئله و هدف ۱
- ج. سوالات تحقیق ۲
۱. سوال اصلی ۲
۲. سوالات فرعی ۲
- د. فرضیه‌ها ۳
- ه. پیشینه تحقیق ۳
- و. ساختار تحقیق ۶

بخش اول: کلیات

- فصل اول: تبیین اصطلاحات ۸
- فصل دوم: اقسام برهان ۹

بخش دوم: هوش طبیعی از دیدگاه حکمت متعالیه

- فصل اول: نظام پیدایش هستی و تعریف هوش طبیعی ۱۲
- مبحث اول: مبانی هستی‌شناسی ۱۲
- گفتار اول: اصالت وجود ۱۳
- گفتار دوم: تشکیک ۱۵
- گفتار سوم: عوالم سه‌گانه هستی (و تصحیح آن) ۱۶
- گفتار چهارم: حرکت جوهری ۱۷
- گفتار پنجم: علیت و علیت حقیقی ۱۹
- مبحث دوم: هوش طبیعی (بیان جایگاه هوش در عالم و بیان اولین مرحله انسانیت) ۲۱

گفتار اول: هوش فراگیر (علم و صفات کمالیه مساوق وجود است)	۲۱
گفتار دوم: تعریف نفس	۲۲
گفتار سوم: نفس نبات	۲۴
گفتار چهارم: نفس حیوان	۲۵
گفتار پنجم: نفس انسان	۲۶
فصل دوم: هوش طبیعی (نفس به معنای عام)	۲۹
مبحث اول: تجرد نفوس (و تفاوت با هوش فراگیر)	۲۹
گفتار اول: علم فراگیر و هوشمندی	۲۹
گفتار دوم: تجرد نفس نباتی	۳۱
گفتار سوم: تجرد نفس حیوانی	۳۳
گفتار چهارم: تجرد نفس انسانی	۳۴
مبحث دوم: رابطه نفس و بدن	۳۶
گفتار اول: حدود جسمانی و بقای روحانی	۳۶
گفتار دوم: تعدد نفس و بدن	۳۷
گفتار سوم: رابطه تاثیر پذیری بین نفس و بدن	۳۸
مبحث سوم: علم و ادراک	۳۸
گفتار اول: علم و ادراک چیست	۳۹
گفتار دوم: چگونگی حصول علم	۴۰
مبحث چهارم: لوازم حقیقت نفس	۴۱
گفتار اول: تجرد نفوس (تجرد ادراک، احساسات، یادگیری و آموزش، ادراک کلی و خیال و مثال، جاودانگی)	۴۲
گفتار دوم: حرکت و شدت وجودی (رشد نفس با بدن، رشد نفس با علم)	۴۳
فصل سوم: هوش انسانی	۴۵
مبحث اول: (بیان تحقیقی) حقیقت و ویژگی خاص انسان	۴۵
گفتار اول: انسان موجودی دویا (حیوان متفکر ارسطویی)	۴۶

گفتار دوم: انسان حیوان متفکر (حیوان مدرک عقول).....	۴۷
گفتار سوم: انسان حی متاله.....	۴۸
گفتار چهارم: بازخوانی تعریف انسان (انسان تشکیکی).....	۴۹
گفتار پنجم: انسان از دیدگاه قرآن حکیم.....	۵۱
مبحث دوم: لوازم و پیامدهای حقیقت انسان.....	۵۲
گفتار اول: آغاز عالم عقول.....	۵۳
گفتار دوم: تعدد نوعی نفوس.....	۵۳
گفتار سوم: کون جامع.....	۵۵
گفتار چهارم: ویژگی‌های تکوینی.....	۵۶
گفتار پنجم: ضعیف‌ترین مخلوق.....	۵۷

بخش سوم: بررسی تحلیلی هوش مصنوعی از دیدگاه حکمت متعالیه

فصل اول: هوش طبیعی.....	۶۰
مبحث اول: دوگانه‌انگاری.....	۶۰
گفتار اول: دوگانه‌انگاری جوهری.....	۶۱
گفتار دوم: دوگانه‌انگاری پدیدارگرایی.....	۶۲
گفتار سوم: دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها (یگانه‌انگاری غیرتحویلی).....	۶۲
مبحث دوم: ماده‌گرایی.....	۶۴
گفتار اول: مادی‌گرایی حذفی.....	۶۴
گفتار دوم: رفتارگرایی.....	۶۶
گفتار سوم: کارکردگرایی.....	۶۷
فصل دوم: هوش مصنوعی.....	۶۹
مبحث اول: تعریف هوش مصنوعی.....	۶۹
گفتار اول: قواعد تعریف.....	۶۹
گفتار دوم: تعریف‌های موجود از هوش مصنوعی.....	۷۰
گفتار سوم: رویکردهای چهارگانه هوش مصنوعی.....	۷۳

گفتار چهارم: بررسی تعاریف هوش مصنوعی	۷۶
گفتار پنجم: بازخوانی تعریف هوش مصنوعی	۷۸
مبحث دوم: تقسیمات هوش مصنوعی	۸۱
گفتار اول: هوش مصنوعی قوی و ضعیف	۸۱
گفتار دوم: تقسیمات هوش مصنوعی امروزی	۸۲
فصل سوم: هوش مصنوعی ویژگی‌ها	۸۶
مبحث اول: بررسی نظریات و اشکالات هوش مصنوعی ویژگی‌ها	۸۶
گفتار اول: ماشین‌های تورینگ	۸۶
گفتار دوم: اتاق چینی	۸۸
گفتار سوم: عمومیت (نقد‌های دریفوس)	۹۱
گفتار چهارم: ملت چینی	۹۴
مبحث دوم: بررسی هوش مصنوعی ویژگی‌ها از منظر حکمت متعالیه	۹۵
گفتار اول: تفکر انسان‌گونه	۹۵
گفتار دوم: رفتار انسان‌گونه	۹۸
گفتار سوم: تفکر منطقی	۱۰۲
گفتار چهارم: رفتار منطقی	۱۰۲
گفتار پنجم: منشا پیدایش هوش مصنوعی	۱۰۳
فصل چهارم: هوش مصنوعی حقیقی	۱۰۵
مبحث اول: هوش مصنوعی حقیقی در عبارات فلاسفه ذهن	۱۰۵
گفتار اول: تبیین هوش مصنوعی دریفوسی	۱۰۵
گفتار دوم: بررسی هوش مصنوعی دریفوسی از دیدگاه حکمت متعالیه	۱۰۸
مبحث دوم: تبیین و هوش مصنوعی حقیقی از دیدگاه حکمت متعالیه	۱۱۲
گفتار اول: مبانی حکمت متعالیه	۱۱۲
گفتار دوم: هوش مصنوعی حقیقی از دیدگاه حکمت متعالیه	۱۱۳
گفتار سوم: شواهد قرآنی و روایی	۱۱۵

نتیجه گیری ۱۱۷

پیشنها‌ها ۱۲۱

کتابنامه ۱۲۳

مقدمه پژوهش

ا. تعریف مسئله

امروزه شاهد پیشرفت‌های چشم‌گیری در هوش مصنوعی هستیم اما هنوز چستی هوشمندی و هوش مصنوعی مشخص نیست. تمام توسعه و پیشرفتی که در هوش مصنوعی در حال انجام است بر این فرض است که هوش مصنوعی همان تعاریف غربی خود مانند «قابلیت کامپیوترها یا برنامه‌ها، برای تقلید فرآیندهای فکری انسان، همچون استدلال و یادگیری»^۱ را دارد و دانشمندان بدون بحث از اصل چستی هوش مصنوعی، امکان تحقق هوش مصنوعی و چگونگی دستیابی به آن، وارد این عرصه می‌شوند؛ بنابراین مشکل اصلی، عدم شناخت هستی‌شناسانه هوش مصنوعی است که در سه عبارت «چیست؟»، «آیا امکان دارد؟» و «چگونه؟» خلاصه می‌شود.

مسئله هوش مصنوعی قبل از ورود به هر نوع الگوریتم ریاضی، روان‌شناسی، علوم تجربی و... به عنوان یک موجود در فلسفه و به عنوان یک موجود هوشمند در فلسفه ذهن مطرح می‌شود و در سه محور مبانی فلسفی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و به خصوص ذهن‌شناسی (آگاهی و ادراک) مورد بررسی تحلیلی قرار می‌گیرد، پس از تکمیل تحقیقات فلسفی، هوش مصنوعی در علومی غیر از فلسفه و البته مبتنی بر مبانی فلسفه ذهن طرح می‌شود.

کتاب فلسفه غرب در حوزه فلسفه ذهن، هوش مصنوعی را تحت دو عنوان اساسی مورد بررسی قرار می‌دهند اول اینکه آیا تحقق هوشمندی، همسان هوشمندی انسان ممکن است؟ اگر ممکن است چگونه می‌توان به این هوشمندی دست یافت؟ با وجود رشد چشمگیر هوش مصنوعی در عرصه‌های گوناگون و همچنین اهمیت هوش مصنوعی در فلسفه ذهن هنوز این سوالات اساسی، در حکمت متعالیه پاسخ داده نشده است.

برای حل این مسئله ابتدا باید مبانی مربوط به ادراک و تعقل در حکمت متعالیه تقریر گردد سپس فرض هوشمندی مصنوعی را با این مبانی سنجید تا به حل این مسئله در حکمت متعالیه برسیم.

ب. ضرورت مسئله و هدف

هوش مصنوعی از مهم‌ترین مسائل امروز دنیا است. هر انسانی در هر نقطه‌ای از جهان زمانی که وارد تارنما یا شبکه‌های اجتماعی می‌شود و یا حتی زمانی که با نرم‌افزار عادی تلفن همراه خود کار می‌کند و قفل تلفن خود را با چهره و اثر انگشت خود باز می‌کند در حال استفاده از هوش مصنوعی است. هوش مصنوعی علاوه بر فراگیری

۱. جهت مشاهده منابع و تعریف‌های بیش‌تر رجوع کنید به بخش سوم - فصل دوم - مبحث اول - گفتار دوم.

که در بین تمام انسان‌ها دارد، دارای قدرت بسیار فراوانی نیز هست به‌طوری‌که کشورهای پیشرفته جهان هوش مصنوعی را علاوه بر کارکردهای عادی به جهت پیشرفت‌های نظامی استفاده می‌کنند.

از طرفی برای هر توسعه علمی ابتدا باید پاسخ پرسش‌های نخستین مشخص شود اما دانشمندان مسلمان بدون توجه به این پاسخ‌ها در حکمت اسلامی، از مسائل و پاسخ‌های غربی بهره می‌برند؛ این در حالی است که حقانیت فلسفه اسلامی به خصوص حکمت متعالیه بر فلاسفه مسلط بر مکاتب اسلامی و غربی پوشیده نیست.

در صورتی که پاسخ این مسئله یعنی چیستی، امکان و چگونگی هوش مصنوعی مشخص نشود، با پیشرفت تحقیقات و فناوری بدون بنیان یا مبتنی بر یک بنیان فاسد بالاخره در فردایی دور یا نزدیک و به وسیله همین پیشرفت‌ها معلوم می‌شود تمامی تحقیقاتی که سالیانی دراز در هوش مصنوعی انجام گرفته از بنیان اشتباه بوده است، و نمی‌توانند به هدفی که از آنها انتظار می‌رفت دست پیدا کنند.

لذا ضروری است ابتدا مسائل نخستین در باب هوش مصنوعی بررسی گردد تا راه برای تحقیقات دیگر هموار گردد.

هدف پژوهش حاضر به طور خاص موارد ذیل است:

- ذکر و بررسی تعریف‌های هوش مصنوعی
- بررسی تحلیلی تعاریف موجود از هوش مصنوعی و ارائه تعریف هوش مصنوعی مبتنی بر حکمت متعالیه
- بررسی امکان هوشمند شدن هوش مصنوعی و در صورت امکان هوشمندی، بررسی میزان همسانی در هوشمندی با موجودات هوشمند

- در صورت امکان هوشمندی، بررسی شیوه و چگونگی دستیابی به هوشمندی

ج. سوالات تحقیق

این پژوهش یک سوال اصلی و چند سوال فرعی دارد که به شرح ذیل است:

۱. سوال اصلی

هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه چیست و آیا امکان تحقق دارد؟

۲. سوالات فرعی

۱. هوش طبیعی از دیدگاه حکمت متعالیه چیست؟
۲. دیدگاه‌های رایج در هوش طبیعی و مصنوعی چیست؟
۳. آیا تحقق هوش مصنوعی از دیدگاه حکمت متعالیه امکان دارد؟

۴. در صورت امکان، چگونه می‌توان به هوش مصنوعی دست یافت؟

د. فرضیه‌ها

فرضیه اصلی: تحقق هوش مصنوعی به معنای ایجاد هوشمندی در عرض خلقت خداوند و به روشی غیر از روش طبیعی آن محال است اما ایجاد هوش مصنوعی به معنای سرعت بخشیدن به ماده در حرکت جوهری به سمت تجرد به وسیله سرعت بخشی در اعداد معادلات ممکن است.

فرضیه‌های فرعی به شرح ذیل است:

۱. هوش طبیعی از منظر حکمت متعالیه دو قسم است: قسم اول علمی فراگیر در تمام موجودات عالم هستی است که علم بسیط است و قسم دوم آن که از او به هوش نیز یاد می‌شود تنها در مجردات وجود دارد که علم مرکب است.

۲. به طور کلی دو دیدگاه دوگانه‌انگاری و مادی‌گرایی در تبیین هوش طبیعی رواج دارد که به عنوان مبنا برای امکان یا استحاله هوش مصنوعی استفاده می‌شوند و در شیوه پیدایش آن تاثیر گذار هستند.

۳. طبق مبانی حکمت متعالیه حصول علم در عالم ماده از هر طریقی که باشد محال است.

۴. چنانچه هوش مصنوعی به دنبال هوشمند کردن موجودات مادی بدون رساندن آنها به درجه نیازمند حصول هوش باشد، این هوشمندی از منظر حکمت متعالیه محال است؛ اما چنانچه هوش مصنوعی به معنای ارتقای موجودات مادی توسط حرکت جوهری و رساندن آنها به مراتب لازم جهت حصول هوش و در نتیجه دست یابی به هوشمندی باشد، این هوشمندی از منظر حکمت متعالیه امکان دارد.

۵. پیشینه تحقیق

در حوزه هوش مصنوعی پژوهش‌های بسیار زیادی انجام شده است که بسیاری از آنها در حوزه‌های فقهی حقوقی، اخلاقی تبلیغی، الگوریتم‌های ریاضی، و پژوهش‌های علوم تجربی مانند سلول‌های بنیادین است که به دلیل عدم ارتباط نزدیک با موضوع پژوهش حاضر که فلسفی و هستی‌شناسانه است، ذکر نمی‌گردند؛ همچنین از میان کتب موجود نیز کتابی که هوش مصنوعی را از منظر حکمت متعالیه و یا فلسفه اسلامی مورد بررسی قرار دهد یافت نشد.

پایان‌نامه و مقالاتی که قرابت موضوعی با پژوهش حاضر دارند به شرح ذیل است:

ا. سید محمد قاضوی، ۱۴۰۳، «بررسی انتقادی مبانی و لوازم انسان شناختی هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه»، دکتری، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام: نگارنده ضمن تعریف و بیان هوش مصنوعی از دیدگاه رایج آن به بررسی مبانی مربوط به هوش مصنوعی از دیدگاه حکمت متعالیه می‌پردازد و سپس عدم امکان تحقق هوش مصنوعی قوی را نتیجه می‌گیرد.^۱

ب. هانیه سادات رضوی، ۱۴۰۲، «امکان‌سنجی تحقق هوش مصنوعی قوی از منظر حکمت متعالیه»، کارشناسی‌ارشد، دانشگاه شهید مطهری، گروه حقوق: نگارنده در این پژوهش پس از بیان دو دیدگاه امکان هوش مصنوعی و عدم امکان آن طبق حکمت متعالیه، دیدگاه برتر را بررسی می‌کند.^۲

ج. محمد فروغی و همکاران ایشان، «ادراک بصری در هوش مصنوعی و فلسفه ذهن»، در دوفصلنامه علمی - ترویجی معارف عقلی: پس از بررسی رویکردهای هوش مصنوعی، به چگونگی پردازش انواع مختلف هوش مصنوعی پرداخته‌اند و با نقد اتاق چینی سرل، به همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی قائل شده‌اند.^۳

د. حسین مطلبی کربکندی و همکارانش، «بررسی کارکرد هوش مصنوعی ضعیف در اقسام علم و آگاهی با توجه به مبانی معرفت‌شناسی صدراییان»، در فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، تنها به بررسی هوش مصنوعی به معنای ضعیف پرداخته‌اند. ایشان در ابتدا اقسام علم از دیدگاه حکمت متعالیه را بیان کرده، سپس انگاره همسانی را در هر قسم از علم بررسی می‌کند و در نتیجه همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی را رد کرده و تنها در بعضی از اقسام علم، به همسانی در عملکرد هوش مصنوعی و انسان قائل می‌شود.^۴

ه. حسین مطلبی کربکندی و همکارانش، «بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن»، در مجله فلسفه ذهن: رویکردهای موجود درباره چیستی ذهن در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب را ذکر کرده، سپس به بررسی امکان تحقق همسانی و یا ذهن داشتن

۱. قاضوی، سیدمحمد، «بررسی انتقادی مبانی و لوازم انسان شناختی هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه» (رساله دکتری)، ۱۴۰۳.

۲. رضوی، هانیه سادات، «امکان‌سنجی تحقق هوش مصنوعی قوی از منظر حکمت متعالیه» (رساله کارشناسی‌ارشد).

۳. فروغی، محمد، وکیلی، هادی، قاسمی، اعظم، «ادراک بصری در هوش مصنوعی و فلسفه ذهن»، معارف عقلی، ش ۳۴.

۴. مطلبی کربکندی، حسین، بنیانی، محمد، «بررسی کارکرد هوش مصنوعی ضعیف در اقسام علم و آگاهی با توجه به مبانی معرفت‌شناسی صدراییان»، اندیشه دینی، ش ۵۵.

هوش مصنوعی از تمام دیدگاه‌های مذکور پرداخته‌اند و در نتیجه به همسانی در فلسفه صدرایی و عدم امکان همسانی در فلسفه مشاء و اشراق دست یافته‌اند.^۱

و. حسین مطلبی کربکندی، ۱۳۹۲، «تحلیل هوش مصنوعی و کارکردهای آن در مقایسه با تفکر انسانی»، کارشناسی ارشد، دانشگاه الهیات قم: نگارنده ابتدا دیدگاه‌های فلسفه غرب در باب هوش مصنوعی را بررسی و دسته بندی می‌کند و در انتها آنها را به طور تطبیقی با دیدگاه‌های رایج فلسفه اسلامی به خصوص حکمت متعالیه مورد بررسی قرار می‌دهد و طبق حکمت متعالیه امکان را در پیوندگرایی و استحاله در نشانه‌گرایی نتیجه می‌گیرد.^۲

ز. علیرضا قائمی نیا، «دین و هوش مصنوعی»، در مجله ذهن: ابتدا رویکردهای غربی هوش مصنوعی را نقد و بررسی کرده و سپس ویژگی‌هایی را بیان کرده که دین برای انسان برشمرده است و در انتها، عدم همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی از منظر دین را نتیجه گرفته است.^۳

ح. ابوذر تشکری صالح، «بررسی توانایی رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسانی از منظر قرآن»، در مجله شناخت قرآن: هوش مصنوعی را در مقابل ویژگی‌هایی قرار داده که قرآن برای انسان بیان کرده است و به این نتیجه رسیده است که هوش مصنوعی با تمام ابعاد وجودی انسان همسان نیست.^۴

نوآوری پژوهش حاضر: با بررسی پژوهش‌های مذکور مشخص می‌شود که اولاً آنها تعریفی مبتنی بر فلسفه اسلامی از هوش مصنوعی ارائه ندادند و به صرف تعریف مشهور غربی کفایت کردند البته پژوهش آقای کربکندی و مقاله آقای فروغی که تعریف خوب داشته‌اند یا از دیدگاه حکمت متعالیه بررسی نکردند و یا نتایج اشتباهی و مبانی غیر لازمی را دخالت داده‌اند؛ نگارنده در این نوشتار سعی دارد علاوه بر بیان تعاریف رایج و بررسی آن‌ها از دیدگاه حکمت متعالیه، تعریف جدیدی از هوش مصنوعی مبتنی بر حکمت متعالیه ارائه دهد.

دوم آنکه هیچ‌یک از پژوهش‌های حاضر دیدگاه‌های موجود در فلسفه ذهن را مورد بررسی تحلیلی قرار نداده‌اند حال آنکه این دیدگاه‌ها در بررسی هوش مصنوعی تاثیر فراوانی دارد و نگارنده در تلاش است علاوه بر بررسی این دیدگاه‌ها در هوش مصنوعی، آنها را با حکمت متعالیه نیز بررسی تطبیقی کند.

-
۱. مطلبی کربکندی، حسین، مینایی، بهروز، و دیرباز، عسگر، «بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن»، فلسفه دین، شماره دوره ۱۱-ش ۱.
 ۲. مطلبی کربکندی، حسین، «تحلیل هوش مصنوعی و کارکردهای آن در مقایسه با تفکر انسانی» (رساله کارشناسی ارشد).
 ۳. قائمی نیا، علیرضا، «دین و هوش مصنوعی»، ذهن، ش ۲۵، ۱۳۸۵.
 ۴. تشکری صالح، ابوذر، «بررسی توانایی رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسانی از منظر قرآن»، شناخت قرآن، ش ۲۱.

سوم آنکه این پژوهش سعی دارد چگونگی ساخت هوش مصنوعی را از دیدگاه حکمت متعالیه بیان کند که در پژوهش‌های قبلی موجود نیست.

همچنین در هیچ یک از پژوهش‌های موجود دیدگاه جدید هوبرت دریفوس درباره هوش مصنوعی، طبق مبانی حکمت متعالیه بررسی نگردیده است.

بنابراین وجه امتیاز این پژوهش از پژوهش‌های پیشین در ارائه تعریف جدید و چستی هوش مصنوعی بر مبنای حکمت متعالیه، بیان چگونه ساخت هوش مصنوعی طبق حکمت متعالیه و بررسی دیدگاه‌های فلسفه ذهن، خلاصه می‌گردد.

و. ساختار تحقیق

أ. مقدمه و کلیات

ب. بررسی هوش طبیعی و نفس از دیدگاه حکمت متعالیه

۱. بررسی نظام کلی هستی

۲. بررسی موجودات دارای نفس

أ. بیان چستی و جایگاه موجودات دارای نفس

ب. بررسی احکام و لوازم وجودی موجودات دارای نفس

ج. بررسی هوش مصنوعی از دیدگاه حکمت متعالیه

۱. بررسی مبانی هستی‌شناسی هوش مصنوعی

۲. بررسی تعریف‌ها و تقسیمات رایج هوش مصنوعی

۳. بازخوانی تعریف هوش مصنوعی

۴. بررسی هوش مصنوعی از دیدگاه حکمت متعالیه

بخش اول: کلیات

فصل اول: تبیین اصطلاحات

از میان اصطلاحاتی که در پژوهش حاضر مطرح می‌شوند تنها اصطلاحات ذیل پیش از ورود به اصل تحقیق نیازمند تعریف هستند:

- أ. هوش: فهم، شعور، ادراک؛ عقل، خرد، روح و جان^۱؛ فهم و شعور، زیرکی، زرنگی و روان^۲.
- ب. هوشمند: صاحب هوش، باهوش، عاقل و باخرد^۳ زرنگ، هوشیار. هوشمندی: دارای هوش بودن^۴.
- ج. مصنوعی: ساخته شده^۵.

-
۱. معین، محمد، علیزاده، عزیزالله، فرهنگ معین، ص ۳، ج ۲، ص ۲۱۲۳.
 ۲. عمید، حسین، فرهنگ عمید، ج ۲، ص ۱۹۸۳.
 ۳. معین، محمد، علیزاده، عزیزالله، فرهنگ معین، ج ۲، ص ۲۱۲۴.
 ۴. عمید، حسین، فرهنگ عمید، ج ۲، ص ۱۹۸۳.
 ۵. معین، محمد، علیزاده، عزیزالله، فرهنگ معین، ج ۲، ص ۱۷۵۱؛ عمید، حسین، فرهنگ عمید، ج ۲، ص ۱۸۱۶.

فصل دوم: اقسام برهان

برای آنکه استدلالی بیاوریم که در هر دو جهت محتوا و صورت یقینی باشد می بایست از قیاس و برهان استفاده کنیم. برهان در یک تقسیم کلی به دو قسم برهان لمی به معنای براهینی که از علت به معلول می رسند و برهان انی به معنای براهینی که غیر لمی هستند به خصوص مواردی که از معلول به علت می رسند، تقسیم می شود^۱.

گرچه برهان انی از اقسام برهان قرار گرفته است اما براهین انی مفید یقین نمی باشند چرا که شناخت اشیا تنها با شناخت علت و اسباب آنها شناختی صحیح است اما شناخت اشیا از طریق معالیل آنها شناخت ناقص و غیر یقینی می باشد چرا که ایجاد یک معلول، همیشه منحصر در علت خاصی نیست بلکه یک معلول می تواند علل گوناگونی داشته باشد^۲؛ بنابراین هرچند با وجود معلول اصل وجود علت اثبات می شود^۳ اما چستی و ویژگی های علت را نمی توان شناخت^۴.

این دلیل تنها در براهین انی می باشد که از طریق معلول به علت سیر می کنند اما نوع جدیدی از براهین انی توسط علامه طباطبایی^۵ به نام برهان انی ملازمات عامه مطرح می شود، برهان ملازمات عامه از طریق یک لازم به لازم دیگر سیر می کند به عنوان مثال اگر برای ما اثبات شد شخصی فعلی انجام داده است بدون شک آن شخص قادر بوده است و یا تجرد لازمه هوشمندی است و از لوازم هوش مصنوعی مادی بودن است بنابراین هوش مصنوعی نمی تواند هوشمند باشد^۶؛ این سیر گرچه از علت به معلول نمی باشد اما مفید ضروری و مفید یقین است.

بنابراین، از میان براهین، تنها دو قسم یقینی هستند براهینی که مبتنی بر علت باشد و یا براهینی که مبتنی بر ملازمات عامه هستند، و از یک لازم به لازم دیگر استناد می کنند.

۱. مظفر، محمدرضا، **المنطق**، جماعه المدرسين في الحوزة العلمية بقم، موسسه النشر الاسلامی، ص ۳۶۲؛ عشاقی اصفهانی، حسین، «برهان های صدیقین: دویست و بیست برهان به شیوه صدیقین بر هستی خداوند»، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ص ۶۹.

۲. بنابر نظر نگارنده زمانیکه تنها علم حصولی و یا علم غیرکامل به معلول داشته باشیم نمی توانیم ویژگی های علت را بشناسیم، اما چنانچه تمام وجوه معلول درک شود و یا به معلول علم حضوری پیدا شود، علاوه بر اصل هستی علت، می توان بسیاری از ویژگی های آن را شناخت چرا که معلول آینه و ظهور و بروز علت است و چیزی جز علت خود نشان نمی دهد؛ بنابراین براهین انی نیز مفید یقین هستند.

۳. علت اثبات اصل وجود علت به وسیله وجود معلول ضرورت بالقیاس الی الغیر است که مابین علت و معلول برقرار است.

۴. سلیمانی امیری، عسکری، «منطق صدرایی شرح التفتیح فی المنطق»، مجمع عالی حکمت اسلامی، انتشارات حکمت اسلامی، ش ۳، ص ۴۱۶.

۵. سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ ه. ش).

۶. طباطبایی، محمدحسین، «نهایة الحکمة»، ص ۶.

فلسفه دانشی است که بر پایه یقین تحقیق می‌کند و یک پژوهش زمانی فلسفی است که از طریق قواعد و محتوای یقین‌آور به نتیجه‌ای برسد که آن نتیجه نیز یقینی باشد. این پژوهش یک تحقیق فلسفی است لذا می‌بایست بر پایه برهان لمی و یا برهان ملازمات عامه استدلال کند، البته از نظر نگارنده براهین ملازمات عامه بسیار واضح و شفاف‌تر از براهین لمی هستند در نتیجه نوشتار حاضر تا جای ممکن از برهان ملازمات عامه استفاده می‌کند.

بخش دوم:

هوش طبیعی از دیدگاه حکمت متعالیه

هدف این تحقیق بررسی هوش مصنوعی از دیدگاه حکمت متعالیه است اما پیش از آن می‌بایست نظریه حکمت متعالیه در هوش طبیعی را شناخت، برای تحلیل و بررسی هوش مصنوعی ابتدا می‌بایست قواعد کلی هستی و پیدایش هوش در نظام هستی از منظر حکمت متعالیه تبیین و بررسی بشود، پس از بررسی قواعد، این سوال طرح شود که آیا هوش مصنوعی با این قواعد سازگار است یا خیر؟ بنابراین در این بخش به بررسی هوش طبیعی از دیدگاه حکمت متعالیه می‌پردازیم در این بررسی ابتدا نظام کلی پیدایش هستی از ابتدا تبیین می‌کنیم تا به هوش طبیعی برسد سپس خود هوش طبیعی تبیین و بررسی می‌شود.

فصل اول: نظام پیدایش هستی و تعریف هوش طبیعی

اولین قدم برای شناخت هوش طبیعی، شناخت خود طبیعت و نظام پیدایش هستی است برای اینکه بدانیم هوش طبیعی چیست و تحلیلی درست از او و جایگاهش در نظام هستی داشته باشیم ابتدا می‌باید نظام پیدایش هستی در از منظر حکمت متعالیه تبیین گردد، در این فصل نظام هستی از آغاز تا جایی که به هوش طبیعی می‌رسد بررسی می‌شود.

مبحث اول: مبانی هستی‌شناسی

پیش از آن که شروع به شناخت اشیا از جمله هوش طبیعی و مصنوعی کنیم می‌بایست اصل مسئله شناخت بررسی شود چرا که تا زمانی که امکان شناخت اشیا ثابت نشود، نمی‌توان آغاز به شناخت آنها کرد؛ اما از آنجا که اولاً اصل هستی مقدم بر مخلوقات دارای قدرت شناخت است و ثانیاً مسئله هوش طبیعی و هوش مصنوعی پس از آن طرح می‌شود که در هستی‌شناسی کلی یعنی الهیات بالمعنی الاعم هر دو مسئله معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مطرح و بررسی شدند. در این نوشتار پیش از شناخت چیستی و جایگاه هوش طبیعی به مبانی کلی هستی‌شناسی حکمت متعالیه می‌پردازیم تا ابتدا جایگاه هوش طبیعی در نظام عالم مشخص شود سپس در مبحث بعد به هوش طبیعی پرداخته می‌شود.

۱. وکیلی، محمدحسن، «معرفت‌شناسی»، کتاب معلم معارف کاربردی، ش ۱، ص ۲۳.

گفتار اول: اصالت وجود

لحظه‌ای که آغاز به تفکر می‌کنیم می‌فهمیم «این شی که خوردم، شیرین بود»، «این شی که دیدم، سبز بود» لحظه‌ای که بسیاری از این جملات و تصدیقات به ذهن ما می‌آید کم‌کم توانایی انتزاع مفاهیمی کلی مثل غذا، دیدنی، رنگ و... را پیدا می‌کنیم، ذهن ما شروع به فراگیری بیشتر و بیشتر کرده، پیوسته مفاهیم کلی را برداشت و انتزاع می‌کند و برای اشیایی که درک می‌کنیم چیستی (ماهیت) می‌سازیم و از این پس اشیا را با آن حقیقت و چیستی که می‌سازیم، به یاد داریم هر زمان این چنین شیئی می‌بینیم می‌گوییم اسب دیدم، انسان دیدم، غذا خوردم، چوب را لمس کردم.

رفته‌رفته که این حقایق و ماهیات برساخته از عالم پیش روی ما زیاد می‌شود ذهنی قدرتمند و سریع پیدا می‌کنیم و در این میان از بسیاری از موارد چشم پوشی می‌کنیم مثلاً الان که به اسب فکر کردید حواستان بود چهارتا پا دارد؛ به همین منوال هرچه ذهن رشد می‌کند و با ماهیات انس می‌گیرد، فراموش می‌کند اول چه اتفاقی افتاده است، به ابتدا که برگردیم می‌بینیم همان زمانی که توانستیم مفاهیمی کلی و ماهیات اشیا را درک کنیم این قدر دو مفهوم مثلاً شیرینی و غذا را هم سنجیدیم و گفتیم این غذا شیرین هست و یا این غذا شیرین نیست، تا یک مفهوم کلی دیگر را هم درک کردیم مفهوم کلی «هست»، مفهوم کلی «وجود»، با درک این مفهوم فهمیدیم می‌توان درباره همه ماهیاتی که درک کردیم بگوییم این مفهوم وجود دارد یا وجود ندارد؛ در این لحظه در حقیقت تقابل دو مفهوم کلی چیستی و وجود را درک کردیم.

حال این سوال پیش می‌آید آن چیزی که واقعا در عالم پیرامون ما وجود دارد، چیستی (ماهیت) است که درک کردیم یا همان مفهوم وجودی است که به تمام ماهیات که در پیرامون ما هستند نسبت می‌دهیم؛ برای پاسخ به این سوال باز هم باید به نخستین تفکرهايمان برگردیم، در ابتدا درک کردیم این شیء شیرین است، این شیء شور است، در حقیقت ما در حال درک هستی و موجود بودن این اشیا بودیم اصلاً خود شیء و وجود یک معنا دارد اصلاً این شیء موجود است یعنی این هستی (شیرینی) که با هستی من برخورد، این چنین هستی (هستی شیرین) دارد.

به عبارت دیگر تنها «هست»، «هست» و «هست» درک کردیم، این که عالم پیرامون ما (عالم خارج) را هستی و وجود پر کرده است یک امر بدیهی است که از همان لحظه‌ای که شروع به فکر کردن کردیم می‌دانستیم ولی این قدر ذهن ما پیشرفت کرده و پر از ماهیات و کلیاتی شده که برای خود ساختیم، فراموش کردیم از روی چه چیزی کلی ساختیم چرا به آن شیء می‌گوییم اسب چرا این شیء غذا نام دارد؛ همان‌طور که زمانی فهمیدیم

چهارپا، فهمیدیم اسب، لحظه‌ای درنگ نکرده گفتیم اسب چهارپا هست، هر کسی می‌داند وجود، وجود دارد می‌داند اسب کلی در ذهن من (ماهیت) در عالم خارج وجود ندارد.

اما برای همین حقیقت بدیهی که فلاسفه از آن به اصالت وجود یاد می‌کنند استدلال‌هایی هم آورده‌اند مثلاً استدلال حیثیت مُکْتَسَبَه.

ماهیت بنفسه نه موجود است و نه معدوم، اگر این ماهیت بدون هیچ اضافه‌ای تبدیل به موجود خارجی شود انقلاب ذات رخ داده و اگر با اضافه‌ای یک موجود خارجی شود آن اضافه همان وجود است.^۱

یعنی زمانی که اسب را تصور می‌کنید نه در این تصور شما هستی اسب در خارج (عالم پیرامون ما) نهفته و نه عدم این اسب در خارج نهفته است، حال اگر این اسب به خودی خود موجود شود که این انقلاب ذات شده یعنی اسب غیر اسب شده است (درحالی که در او وجود نهفته نیست، نهفته شد)، و اگر این اسب با اضافه شدن چیزی موجود شود آن اضافه همان وجود است؛ پس خود چیستی (اسب) مقتضی وجود خارجی نیست.

هنگامی که فراموشی ما را فراگرفته بود و پذیرفته بودیم تنها «چیستی»، «چیستی» و «چیستی» در عالم پیرامون ما تحقق دارد، هیچگاه چنین سوالی پیش نمی‌آمد که اگر اینها همه صرفاً چیستی و ماهیت است پس فرقتشان چیست؟ چرا که پرواضح است این چیستی اسب آن چیستی انسان نیست و نمی‌توانیم بگوییم اسب انسان است؛ اما اکنون که فهمیدیم وجود عالم پیرامون ما را پر کرده و می‌دانیم هم انسان با هست جمع می‌شود و هم اسب با هست جمع می‌شود چون می‌گوییم «انسان هست» و یا «اسب هست» سوال می‌شود پس فرق انسان با اسب چیست؟ مگر هر دو هست نیستند!

۱. طباطبایی، محمدحسین، «بداية الحکمة»، ص ۱۳.

گفتار دوم: تشکیک

به محض این که سوال از فرق و تمایز بین هست ها مطرح می شود مانند گذشته ذهن ما را چستی دربرگرفته، می گوید من و عدد ۹ هیچ وجه اشتراکی نداریم، چستی من و عدد ۹ هیچ اشتراکی ندارد، می گوید من و اسب شاید هر دو با اراده خودمان حرکت می کنیم اما من فکر می کنیم او فکر نمی کند یعنی من و اسب در بعضی از چستی با هم مشترکیم، و یا می گوید اگر من را با دوستم علی مقایسه کنید همه چستی ما یکی است هر چه من دارم او دارد و فقط در خصوصیات و جزئیات تفاوت داریم او ۲ متر قد دارد و من ۱ متر و نیم.

این تمایز و وجوه افتراق درست بود اما باز هم فراموش کردیم در چستی نمی نگریم، بلکه چستی متمایز است چستی هر شی غیر چستی شی دیگر است، اما سوال این است آیا در مورد دو شی صحبت می کنیم؟ زمانیکه تمام پیرامون ما هست و هست بود اصلاً می شود دو هست داشت؛ اگر به اطراف خود دقت کنیم می بینیم^۱ دریای خزر یک دریای خزر است اما دریای خزر موج ها و آب ها دارد، این شعاع نوری که از خورشید به من رسید یک شعاع نور است اما لحظه ای که از خورشید جدا شد تا به چشم من برسد هزاران بلکه بی نهایت بار تفاوت می کند

در این لحظه نوعی جدید از یگانگی و چندگانگی را کشف کردیم مگر می شود تنها یک چیز در عالم پیرامون ما وجود داشته باشد اما هم من در آنجا باشم و هم علی باشد؟ بلکه همان طور که این نور ضعیفی که به چشم من برخورد کرد همان نور شدید در لحظه جدایی اش از خورشید بود همان طور منی که خارج هستم دقیقاً همان هستی شدید یا ضعیف خودم هستم علی هم هستی ضعیف یا شدید خودش است

مگر نمی توان گفت من هستم؟ مگر نمی توان گفت علی هست، اسب هست، درخت هست؟ مگر اینکه علی در پیرامون من وجود دارد معنایی غیر از هست دارد؟ زمانی که همه هست هستند تفاوتشان می تواند به چیزی غیر هست بودن باشد؟ تفاوت در کم یا زیاد شدید یا ضعیف، هست بودن هست است؛ علی هست و من هم هستم ولی علی این قدر هست و من آن قدر هستم

پذیرش این نوع تمایز که در فلسفه صدرایی از آن به «تشکیک» یاد می کنند مبتنی بر قبول داشتن گفتار قبل یعنی عالم پیرامون را هست پر کرده «اصالت وجود» است، ایشان بر این بنا استدلال کردند:

هیچ شکی نیست که موجودات جهان پیرامون ما کثیر و متعدد هستند و چون تنها وجود اصیل بوده و تنها او جهان پیرامون را پر کرده است، این موجودات چیزی خارج از وجود نیستند و الا

۱. مثال از جهتی تقریب می کند و از چند جهت دور می کند.

باطل و معدوم هستند و در جهان وجود ندارند؛ بنابراین از طرفی منشا کثرت موجودات کثیر در وجود است و از طرف دیگر همه آنها موجودند و در همین وجود اشتراک دارند، در نتیجه همان طور که اشتراک همه اینها در وجود است وجه افتراق همه کثرات تنها در وجود است و اختلاف آنها تنها به ضعف یا شدت وجود معنا پیدا می کند.^۱

اکنون که فهمیدیم هر چه وجود دارد، فقط «هست» است و هست‌های زیادی هستند که تنها تفاوت آنها به کمتر یا بیشتر هست بودن است، سوال مهم دیگر این است که چه قدر هست داریم یا حداقل چند نوع کلی از هستی داریم؟ آیا می توان این مراتب هستی را به چند بخش تقسیم کرد؟ تا بتوانیم برای آنها احکام و گزاره‌های علمی پیدا کنیم.

گفتار سوم: عوالم سه گانه هستی (و تصحیح آن)

در اولین نگاه ما (انسان) به عالم هستی، چیزی که بیش از همه به چشم می خورد این است که من نوزاد، جوان و پیر می شدم آب در رودخانه ها جریان دارد، تبخیر شده، میعان شده و باز در رودها جریان دارد؛ دانه کاشته، جوانه زده، درخت شده و میوه می دهد؛ از این تبدیل ها و تغییرها مفهومی به نام حرکت به دست آمد و گفتند عالمی که ما درون او هستیم عالم حرکت است

اما معلم اول گفت مگر می شود همه چیز در حال حرکت و تغییر باشد پس چه چیزی اینها را به حرکت و تغییر واداشته است، اگر به نوزاد و دانه غذا و به آب انرژی وارد نشود رشد و جریان ندارند، هر آنچه که حرکت می کند محرکی دارد، و محرک اگر خود حرکت کند محرکی دیگر دارد؛ اما این سلسله حرکت و محرک از جایی شروع می شود یعنی از جایی که هیچ حرکتی نبود، نخستین چیزی که حرکتی ایجاد کرد خودش حرکت نداشت؛ بنابراین لاجرم این حرکت هایی که پیرامون خود می بینیم از عالمی سرچشمه گرفته که در آن هیچ حرکتی نیست.^۲

بر این پایه معلم اول جهان را به دو بعد متغیر (متحرک) و ثابت تقسیم کرد با این دلیل که «هر متحرکی محرکی دارد تا به محرک غیر متحرک برسیم»؛ اما چرا آن محرک نخستین خودش حرکت نمی کند؟ و یا همان طور زمانی که من قدرت استدلال نداشته باشم نمی توانم برای شما دلیل بیاورم، چطور چیزی که خودش حرکت ندارد می تواند

۱. طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، ص ۱۷.

۲. صدرالماتلین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۱۰۳.

در بقیه هست ها حرکت ایجاد بکند؟ برخی به جای آنکه به حل اصل مشکل بیانیشند به جای دو عالم، سه عالم درست کردند و گفتند یک عالم تماما تغیر و حرکت دارد که به آن عالم ماده می‌گوییم، یک عالم ثبات کامل دارد که به آن عالم مجرد از ماده می‌گوییم و یک عالم دیگر هست که کمی تغیر دارد و کمی هم ثبات دارد که عالم مثال نام می‌گیرد؛ اما اشکال مجدد باز می‌گردد، دقیقا در مرز عالم مثال و عالم ماده چه چیزی قرار دارد؟ چه محرک غیرمتحرکی هست که ایجاد کننده حرکت است ولی خودش حرکت ندارد؟

نباید آنچه در دو گفتار سابق گفتیم فراموش شود، تنها هست در عالم پیرامون ما هست و تنها تفاوتشان به کم یا زیاد هست بودن است، پس صحیح نیست که عالم پیرامون را به دو یا سه یا غیره تقسیم کنیم، بلکه از عالم از قوی‌ترین مرتبه که شروع می‌شود ذره ذره قوت هست که از او کاسته می‌شود تبدیل به مرتبه بعد می‌شود و مراتب یکی پس از دیگری شکل می‌گیرند تا به ضعیف‌ترین حد از هستی که قابل تصور است برسد؛ پس بین تغیر و ثبات ترازوی شدت هستی قرار دارد هر چه آن هست ضعیف‌تر باشد بیشتر خودش را تغیر می‌دهد بیشتر حرکت و تلاش می‌کند تا خودش را به هستی بیشتری برساند و هرچه آن هست قوی‌تر باشد حرکت و تغیر کمتری دارد؛ بنابراین می‌توان گفت ضعیف‌ترین مرتبه هستی عین تغیر و قوی‌ترین مرتبه هستی عین ثبات است، اما این تغیرها چه فایده‌ای دارد و آن مرتبه‌ای که تغیر در آن محو شده و تنها ثبات دارد چگونه مرتبه پایین‌تر از خود، مرتبه‌ای که ثابت است اما ذره‌ای تغیر دارد را ایجاد کرده است؟ پاسخ این سوال در گفتار پیشرو مشخص می‌شود.

گفتار چهارم: حرکت جوهری

اجسامی که در اطراف ما هستند دائما در حال تغیرند گیاه بزرگ‌تر شده فضای بیشتری اشغال می‌کند و تبدیل به درخت می‌شود، غذا را از خاک گرفته به شکوفه می‌دهد، شاخه‌اش بار گرفته به زیر می‌آید، سیب سبز، سیب سرخ شده و سرخی تمام سیب را فرا می‌گیرد، کسی شک ندارد دانه سال‌های پیش حرکت می‌کند و امروز به ما میوه می‌دهد اما دانه فقط قد، حجم، رنگ و.... عوض شده یا خود دانه هم عوض شده، این درختی که اکنون روبروی ما است همان دانه است که کشیده شده یا خود دانه هم حرکت و تغیر داشته است

تغیری که در خود دانه رخ می‌دهد یعنی مرتبه هستی این دانه با حرکت و تغیر، هستی (و کمالات) بیشتری کسب می‌کرده، مرتبه هستی خود را ارتقا داده و درخت می‌شود، حرکت جوهری نام می‌گیرد

حرکت اعراض (مانند رنگ و اندازه) امری بدیهی بوده و قیام اعراض به جوهر خود است و محال است که حال بدون محل و قائم بدون مقیمش تغییر پیدا کند بلکه حرکتی در اعراض مشاهده می‌کنیم عین حرکت جوهر و به سبب حرکتی است که جوهر اتفاق می‌افتد^۱

به عبارت دیگر این دانه سیب که مرتبه‌ای از هستی بود، خود مراتبی دارد مانند رنگ، اندازه و... که اعراض نام می‌گیرند، بنابراین زمانیکه تغییر اندازه و رنگ و... را در دانه سیب مشاهده کردیم یعنی تغییر مراتب یک موجود را مشاهده کردیم چیزی جز تغییر خود آن دانه مشاهده نکردیم چرا که امکان ندارد اندازه دانه تغییر کند ولی دانه همان دانه باشد مرتبه‌ای از هستی به نام درخت سیب به ما میوه دهد و بگوییم این همان مرتبه دانه است؛ بلکه خود مرتبه دانه سعی بر گسترش و ازدیاد وجودش برداشته دائماً در هستی خودش تغییر ایجاد می‌کند هرچه هستی بیشتری کسب می‌کند اندازه، رنگ و... مناسب‌تر با همان دانه می‌شود، دانه‌ای که سال پیش مرتبه هزار هستی بود و سه سانتی‌متر اندازه داشت امروز مرتبه نهصد هستی است و تبلور مرتبه‌اش را در اندازه‌اش مشاهده می‌کنیم.

این تغییرها در لحظه اتفاق نمی‌افتد ناگهان دانه درخت و نوزاد دانشمند نمی‌شود، نوزاد نیز به همین نحو در تکاپوی جمع‌آوری هستی بیشتر قد بلند کرده استخوان محکم می‌کند به سطحی از هستی می‌رسد که تکلم می‌کند، بلکه تمام این تغییرات و حرکت‌ها تدریجی است و در لحظه لحظه وجود یک نوزاد تغییر و حرکت هست، جوهر و مرتبه وجودی خاص او دائماً در حال تلاش برای کسب هستی بیشتر است؛ حتی سنگ و کوه‌هایی که محکم و استوار هستند دائماً در حال تغییرند^۲

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ

إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ^۳

و کوه‌ها را می‌بینی [و] می‌پنداری که آنها بی‌حرکت‌اند و حال آنکه آنها ابرآسا در حرکت‌اند [این] صنع خدایی است که هر چیزی را در کمال استواری پدید آورده است در حقیقت او به آنچه انجام می‌دهید آگاه است

-
۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة»، ج ۳، ص ۱۰۲؛ همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۹۵؛ طباطبائی، محمدحسین، بدایة الحکمة، ص ۱۳۰.
 ۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۸۴؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، ص ۱۰۸.
 ۳. النحل/ ۸۸.

از آنجا که تغییرات و حرکتهایی که رخ می‌دهد تغییر در خود مرتبه متحرک (جوهر) است پس حرکت و تغییر عین مراتب متحرک‌ها است، و زمانیکه پایین‌ترین مرتبه موجودات ثابت می‌خواهد اولین مرتبه موجودات متغیر را خلق کند این گونه نیست که آن مرتبه را ایجاد سپس حالت تغییر اول سپس حالت تغییر دوم و... را ایجاد کند چرا که این گونه خود آن مرتبه ثابت در حال تغییر در ایجاد است؛ بلکه آن مرتبه ثابت یک مرتبه ثابت ایجاد می‌کند اما مرتبه‌ای که ثابت در تغییر دارد یعنی همیشه تغییر دارد و عین تغییر است به عبارت دیگر موجود ثابت تنها یکبار و تنها یک موجود ایجاد کرده او تنها مرتبه‌ای به نام تغییر ایجاد کرده است.

همان‌طور که بیان شد حرکت دانه به درخت و درخت به سیب، حرکت نطفه به جنین و جنین به انسان حرکت جوهری است، حال اگر حالت سابق حرکت ضعیف و ناقص‌تر از حالت به دست آمده باشد حرکت اشتدادی نام می‌گیرد^۱، به عبارت دیگر همه آنچه برای یک سیب یا انسان است از همان لحظه اول وجود ندارد بلکه با حرکت طی مراتب رخ می‌دهد، یک نطفه یا دانه ذره ذره حرکت کرده، شدت وجودی کسب می‌کند و به تدریج به مراتب شدید و بالاتر وجود دست پیدا می‌کند^۲.

گفتار پنجم: علت و علیت حقیقی

نسبت پیدایش رنگ از سیب یا نسبت پیدایش سیب از درخت، تکلم و تفکر از انسان و یا نسبت پیدایش مرتبه متغیر از مرتبه ثابت چیست؟ به عبارت دیگر ایجاد به چه معنا است و یا اینکه در این موارد به یک معنا است؟ و در نهایت، لحظه‌ای که هست تصمیم گرفت برای خودش مراتبی خلق کند در پیدایش اولین مرتبه چه رخ داد؟ این سوال‌ها، مسائلی است که در حکمت متعالیه از آن به عنوان علت و یا جعل نام برده می‌شود.

با پذیرش اصالت وجود، عالم پیرامون ما را وجود پر کرده است؛ پس معنایی ندارد چیزی که می‌خواهد به عالم پیرامون بیاید به وسیله چیزی جز وجود به این عالم بیاید. به عبارت دیگر برای اینکه حیوان به این عالم بیاید اگر به او حیوانیت بدهید او به این عالم نمی‌آید؛ بلکه باید به او هستی و وجود داده شود تا در عالم حقیقت تحقق یابد؛

۱. در مقابل اگر حالت سابق شدیدتر و حالت جدید ضعیف‌تر باشد حرکت تضعیفی نام می‌گیرد. به عنوان مثال زمانی که سیب سالم شروع به خراب و پژمرده شدن می‌کند حرکت تضعیفی دارد. البته حرکت تضعیفی از منظر حکمت متعالیه محال است چرا که مسلم آن می‌شود که شی فعل و قوه و در نتیجه وجود و عدم در یک شی و از یک جهت جمع شوند و آن چه مانند خراب شدن میوه، در ظاهر حرکت تضعیفی است در حقیقت حرکت اشتدادی کرم و یا باکتری‌های موجود در سیب است. ر.ک: طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۱۲.

۲. عبودیت، عبدالرسول، «درآمدی به نظام حکمت صدرائی»، ش ۱۰۲۹، ج ۳، ص ۴۹.

بنابراین چیزی را به این عالم آوردن (علیت)، یعنی به چیزی وجود دادن، از قبیل هستی بخشیدن به دانه، هستی بخشیدن به انسان و

در نگاه به لحظه‌ای که خلق و هستی بخشیدن به اولین مرتبه از مراتب هستی رقم می‌خورد، باید تأمل کرد. اگر اولین مرتبه، اولین مرتبه هست؛ پس هستی به او چه چیزی می‌دهد مگر هستی نباید به او هستی بدهد پس چطور می‌گوییم او اولین مرتبه است. در حقیقت حتی با ذکر اینکه او چیزی است که می‌خواهیم به او هستی بدهیم شما قبل از رخ دادن علیت، به او هستی داده‌اید؛ پس اولین مرتبه قبل از علیت، هیچ چیزی نیست و هیچ بهره‌ای از هستی ندارد و تمام چیزی که رخ می‌دهد در علیت رخ می‌دهد. زمانی که هستی به اولین مرتبه تعلق گرفت او هیچ چیزی جز همین هستی نیست و اولین مرتبه یعنی هستی‌ای که قید اولین مرتبه هستی به او خورده است، در نتیجه معلول، شی‌ء نیست که به او وجود داده‌ایم؛ بلکه معلول، تنها همان وجودی است که علت، آن را قید زده است. به عبارت دیگر معلول «ذات ثبت له الربط» نیست؛ بلکه معلول «عین الربط» است.^۱

بنابراین، اولین مرتبه یا همان اولین معلول، خود همان علت با قید معلول بودن است با این قید که هستی معلول از خودش نیست این هستی را هستی به او داده است؛ آن گاه که هستی تصمیم گرفت هستی اولین هستی غیرذاتی را هست کند، اولین مرتبه هستی به وجود آمد و همین طور لحظه‌ای که این مرتبه می‌خواهد مرتبه بعدی هستی را ایجاد کند، این قانون جریان دارد؛ یعنی مرتبه دوم خودش چیزی نیست که مرتبه اول به آن هستی می‌دهد؛ بلکه مرتبه دوم صرف هستی‌ای است که مرتبه اول آن را رقم می‌زند؛ ولی مقید به مرتبه دوم بودن است. علیت در مرتبه سوم و سایر مراتب نیز به همین صورت است.

زمانی که همه مراتب هستی، همان هستی هستند اما قیدی دارند و خودشان هیچ چیزی نیستند و تمام آنچه هستند و دارند هستی و وجود است، حتی اگر ضعیف‌ترین مرتبه هستی را نیز در نظر بگیرید هستی در آن هم جریان دارد و آن هستی اصیل و ذاتی در همین ضعیف‌ترین هستی نیز هست، اما این معلولیت، این ضعیف‌ترین هستی، اینکه این هستی از خودش نیست و از دیگری گرفته است در هستی اصیل نیست؛ و زمانی که هستی همه مراتب از هستی اصیل شد هیچ یک از این مراتب نمی‌توانند علت مرتبه بعد باشند. به بیان روان‌تر هیچ یک نمی‌توانند هستی به مرتبه بعدی بدهند، چطور به دیگران هستی دهند درحالی که خودشان هستی ندارند و تنها، هستی اصیل و ذاتی است که هست است.

۱. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، ص ۳۲۷.

و أن وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علته قائم بها كما أن وجود العلة مستقل بالنسبة إليه مقوم له
لا حكم للمعلول إلا و هو لوجود العلة و به فهو تعالى الفاعل المستقل في مبدئيه على الإطلاق و القائم
بذاته في إيجاد و عليته و هو المؤثر بحقيقة معنى الكلمة لا مؤثر في الوجود إلا هو^۱

مبحث دوم: هوش طبیعی (بیان جایگاه هوش در عالم و بیان اولین مرحله انسانیت)

برای ورود به مبحث هوش که از مهم ترین مسائل عالم پیرامون ما است ابتدا باید می دانستیم که عالم پیرامون ما و قوانین حاکم بر آن چیست؟ در مبحث قبل بیان شد عالم پیرامون ما را تنها هستی پر کرده است (اصالت وجود) و به همین خاطر تفاوت این هست های بسیار به خود هست و کم یا زیاد هست بودن می باشد (تشکیک)، و زمانی که همه چیز هست شد، نمی توان دو مجموعه جدا کرد، خط تباین کشید و بین آنها تفاوت قائل شد بلکه همه هست هستند و هستی یکی کمتر و هستی یکی بیشتر است (عوالم هستی)، بیان شد که هر مرتبه از هستی در تکاپو گسترش هستی خود است و قوی ترین هست بی نیاز و ثابت ترین هست است بر خلاف ضعیف ترین هست که متغیر ترین هست است، و دانستیم که علت به معنای هستی بخشی است و هستی اصیل و ذاتی تنها علت حقیقی عالم پیرامون ما است؛ اکنون می توانیم تامل در باب ویژگی هوش در این عالم هستی، مراتب هوش، و نسبت مراتب هوش با عالم هستی را شروع کنیم. این نکته شایان توجه است آنچه به نام هوش و یا ذهن می شناسیم در سنت فلسفه اسلامی ذیل بحث علم النفس بحث می شود و ایشان موجود هوشمند را موجود دارای نفس می نامند که شواهد آن در پیشرو خواهد آمد.

گفتار اول: هوش فراگیر (علم و صفات کمالیه مساوق وجود است)

رابطه هستی با برخی اموری که در پیرامون ما هستند مانند دو کفه ترازو است مثلاً هرچه شی در وجود ضعیف تر باشد تغییر و حرکتش بیشتر است و هرچه وجودش قوی تر باشد ثباتش بیشتر است و رابطه هستی با برخی امور دیگر تساوی بلکه تساوق است مثلاً هر چه رتبه وجودی شی بالاتر باشد معالیل و مراتب پایین تر بیشتری ایجاد کرده و هرچه رتبه وجودی شی پایین تر باشد معالیل کمتری دارد

۱. طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، ص ۱۷۶.

با دقت در دسته اول روشن می‌شود مفاهیمی از قبیل ضعف، تغیر، جهل، کوتاهی، کوچکی، خرابی و.... مفاهیم دربردارنده معنایی عدمی هستند و به همین خاطر با وجود، رابطه عکس دارند به عبارت دیگر وجود زیاد سبب قدرت، عدم احتیاج به تغیر، علم بیشتر، بلندی، بزرگی، سلامت و... می‌شود در حقیقت صفات دسته اول عدم قدرت، عدم علم، عدم بلندی، عدم بزرگی، عدم سلامتی و... هستند؛ در مقابل، صفات دسته دوم صفاتی هستند که از هستی شی نشأت می‌گیرند بنابراین هرچه وجود بیشتر شود این دسته از صفات بیشتر می‌شوند و هرچه این صفات بیشتر باشند نشانه هستی بیشتر هستند

علم، قدرت و حیات، صفت کمالی (وجودی) هستند، وجود مطلق دارای تمام صفات کمالی است، وجود مطلق در تمام مراتب وجود سریان دارد ولی با تفاوت تشکیکی، پس صفات کمالی از جمله علم، قدرت و حیات در تمام مراتب وجود سریان دارند ولی با تفاوت تشکیکی^۱

در حقیقت صفات دسته دوم که صفاتی کمالی یا وجودی نام می‌گیرند، صفات برخاسته از هستی هستند؛ بنابراین از آنجا که در تمام مراتب هستی، هستی هست و تنها تفاوت این مراتب به شدت و ضعف در هستی است، در تمام مراتب هستی علم، قدرت، حیات و تمام صفات کمالی هستند و تنها مقدار وجود آنها در هر مرتبه تفاوت می‌کند در قوی و شدیدترین مرتبه هستی، شدیدترین علم و حیات است و در ضعیف‌ترین مرتبه هستی، ضعیف‌ترین مرتبه علم و حیات است؛ علم در ضعیف‌ترین هستی چیست و به چه نحوی است؟

گفتار دوم: تعریف نفس

پیدایش علم، قدرت و حیات در مراتب هستی به تبع پیدایش خود هستی و مساوق با او است پس همان‌طور که دانه زمانی درخت می‌شود که هستی بیشتری بیابد و سیب سبز زمانی سرخ می‌شود که هستی خود را بیشتر کرده، همان‌طور علم با گسترش هستی گسترش می‌یابد؛ اما علم در مرتبه ضعیف این قدر ضعیف است که آن را علم بسیط دانستند به این معنا که آن مرتبه علم دارد ولی خودش توانایی توجه به این علمی که نزد او است ندارد^۲؛ از آن مرتبه‌ای که علوم مرکب شدند یعنی علم هست و آن مرتبه نیز به آن علم، علم داشت، علم منشا پیدایش رفتار

۱. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۷؛ همو، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۷، ص ۱۴۸.

۲. همو، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۱، ص ۱۱۶.

می‌شود، قبل از این رتبه علم بود ولی آن رتبه توجه به این علم نداشت تا طبق آن رفتار و عملکرد داشته باشد ولی از لحظه‌ای که علم وجود داشته باشد و آن هستی نیز به این علم، علم داشته باشد این علم سبب تغییر در رفتار می‌شود.

در نتیجه به هر میزان که مرتبه هستی بیشتر شود علم بیشتر شود و به هر میزان علم بیشتر شود تغییر در اعمال بیشتر می‌شود؛ با برقراری تساوق بین این سه امر می‌توان محتوای گزاره را برعکس نیز گفت تا پیامدهای آن آشکار گردد یعنی تغییر در اعمال هر چه بیشتر شود نشانه علوم بیشتر است و هر چه علم بیشتر باشد نشانه وجود بیشتر است.

در فلسفه اسلامی و به تبع آن حکمت متعالیه آن مراتبی که علم بسیط نداشته و به تبع آن رفتار متغیر ندارند را صورت می‌نامند و آن مراتب هستی که علم مرکب دارند و به تبع آن رفتار متغیر دارند را مراتب دارای نفس می‌نامند بلکه وجود رفتار متغیر را نشانه وجود نفس می‌دانند^{۱، ۲}.

البته همان‌طور که علم همراه با قوت یا ضعف در هستی، قوت یا ضعف می‌یابد اشاره شد که قدرت، حیات و یا هر صفت کمالیه دیگری نیز همراه هستی قوت و ضعف می‌یابد، بنابراین حیاتی که مراتب نفسانی عالم هستی دارند بیشتر از مراتب پایین‌تر است و قدرت‌هایی که مراتب نفسانی عالم هستی دارند بیشتر از مراتب پایین‌تر است؛ در حقیقت وقتی که رفتار متغیر در یک موجود را مشاهده می‌کنید این فقط به خاطر علم او نیست، من صرفاً با علم به خوب بودن صدقه، صدقه نمی‌دهم بلکه باید حیات و قدرت صدقه دادن را داشته باشم، به همین دلیل مثلاً زمانی که می‌بینید یک هستی دارای نفس گزیده شد و درد را احساس کرد می‌فهمید علاوه بر علم به درد قدرت حسی بساوایی هم دارد و یا زمانی که می‌بینید آن هستی دو بار از یک سوراخ گزیده نمی‌شود می‌فهمید او توانایی به نام حافظه دارد؛ از منشا این قدرت‌های متفاوت به عنوان قوای نفس یاد می‌شود که در چند گفتار آینده مراتبی از هستی که تا کنون نفس داشتن آنها کشف شده و قوایی از ایشان که کشف شده است به اختصار بیان می‌شود.

۱. از نگاه نگارنده همه موجودات دارای علم مرکب هستند چرا که اگر به معنای تشکیک دقت کنیم تنها تفاوت باید به شدت و ضعف باشد، هرگونه تفاوت دیگری از جمله مرکب یا بسیط بودن علم تباین و جدایی بین مراتب ایجاد می‌کند که با تشکیک سازگار نیست. به تعبیر دیگر زمانی که موجودات را به دو قسم تقسیم کنیم موجوداتی که تنها دارای علم بسیط هستند و موجوداتی که دارای علم مرکب هستند، در حقیقت عالم را به دو بعد متباین از هم تقسیم کردیم؛ در حقیقت وجود مشترک بین جمیع موجودات نیست بلکه اکنون دو وجود داریم یک وجود به معنای وجود با علم مرکب است و یک وجود بدون علم مرکب است؛ در نتیجه دیگر وجه اشتراک واحدی به عنوان وجود در همه موجودات نیست تا تفاوتشان تشکیکی باشد. بنابراین از نظر نگارنده همه موجودات دارای علم مرکب هستند اما میزان و شدت و ضعف علم مرکب در هر موجود به میزان مرتبه و شدت وجودی خودش است. برخی تنها علم به وجود خودشان و وجود خالقشان دارند و برخی علوم مختلف کسب کرده و به آموزشگاه می‌روند.

۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، ص ۱۱۶.

نفس به نحوی که شامل تمام اقسام سه گانه نباتی، حیوانی و انسان بشود نیز دارای تعریف است، نفس در فلسفه اسلامی کمالی ذاتی و دارای قوا برای جسم است که جسم را مستعد حیات داشتن می کند

هي کمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة^۱

گفتار سوم: نفس نبات

از ابتدای سیر رشد و تعالی جهان هستی، از ضعیف ترین مرتبه وجود که آغاز کنیم اولین مرتبه ای که به حسب استقرا حرکتی غیر یکنواخت در آن یافت شده است، گیاهان هستند، گیاهان ضعیف ترین موجوداتی هستند که علمی مرکب داشته و می توانند کنش و واکنشی غیر یکسان داشته باشند؛ به همین دلیل فلاسفه اسلامی نیز گیاهان را ضعیف ترین موجودات دارای نفس می دانند و نفس آنها را نفس نباتی می نامند^۲؛ اما جهان مراتب مباین و جدای از هم نیستند بلکه بیان شد که هستی اطراف ما تشکیکی است، گیاهان نیز تشکیکی هستند، زمانی که جمادات لحظه لحظه و ذره ذره رشد می کنند و به کامل ترین مرتبه جمادی می رسند ذره ذره با گیاه بودن مخلوط می شوند، کم کم بوی گیاه بودن بیشتر و بیشتر می شود و هر لحظه قوای بیشتری از قوای نفس گیاهی را کسب می شود تا خود را یک گیاه کامل کند، در حقیقت یک گیاه از تکاپوی یک جماد یک سنگ برای کامل کردن وجود خود، به وجود می آید^۳.

در بررسی انواع افعالی که گیاهان انجام می دهد کشف شده که نفس نباتی به وسیله سه قوه، افعال خود را انجام می دهد چرا که گیاهان تغذیه می کنند رشد کرده و تولید مثل می کنند بنابراین دارای سه قوه غاذیه، نامیه و مولده هستند زمانی که یک گیاه آغاز به تغذیه می کند هم زمان آغاز به رشد هم می کند اما گیاهان پس از سن خاصی رشد خود را متوقف می کنند و تنها به تغذیه برای حفظ همان مقداری که هستند، می پردازند بنابراین منشا تغذیه در نفس نباتی غیر از منشا رشد در آن است و الا می بایست وجودشان و عدمشان با همدیگر باشد؛ همچنین تولید مثل در

۱. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۱۸۷؛ سبزواری، هادی بن مهدی، «شرح المنظومة

(تعليقات حسن زاده)»، ص ۱۵؛ صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۸، ص ۳۸۲.

۲. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۱۷۹-۸۴.

۳. همو، «مفاتيح الغیب»، ص ۴۹۹.

گیاهان با جدایی بخشی از گیاه و رشد آن صورت می‌گیرد درحالی که گیاه همچنان به رشد و تغذیه خود ادامه می‌دهد بنابراین منشا تولید مثل نیز غیر منشا تغذیه و رشد هستند^۱.

در همین روند رشد تشکیکی، نفس نباتی نیز تشکیکی و ذره ذره شکل می‌گیرد، مسلط به این قوا می‌شود و آنها را تدبیر می‌کند، اما رتبه وجودی خود این نفس نباتی، فرای وجود صرفا مادی است، در نتیجه بنا بر کشفی که تا کنون شده ضعیف‌ترین رتبه از هستی که فعلی متغیر، علمی مرکب و مرتبه‌ای فرای مراتب مادی صرف دارد، از گیاهان است، به عبارت دیگر نفس نباتی اولین مرتبه از موجودات است که افعال غیر یکنواخت، علم مرکب و وجودی فرامادی دارد. تعریف نفس نباتی در حکمت متعالیه کمال اول برای جسم و آلی است از آن جهت که سه قوای رشد، تغذیه و تولید مثل را دارد است:

و هي کمال أول لجسم طبعي آلي من جهة ما يتولد و يربو و يولد^۲.

سیر رشد و تکاپوی مراتب هستی به گیاهان متوقف نمی‌شود زمانیکه گیاه هرچند کم ولی بویی از وجود فرامادی برد در تلاش برای تکامل به سوی مراتب بالاتر حرکت می‌کند و ذره ذره هستی حیوانی را کسب می‌کند.

گفتار چهارم: نفس حیوان

آن مرتبه هستی که جمادی را گذراند و اکنون گیاه شده دائما در حال حرکت برای کسب وجود و هستی بیشتر است هرچه به مراتب بالاتر می‌رود هرچه گیاه بودنش قوی و شدیدتر می‌شود نزدیک به مراتب بعدی هستی می‌شود که حیوانیت نام می‌گیرند، ذره ذره هستی حیوانی در آن گیاه رسوخ پیدا می‌کند و به تدریج نفس و قوای نفس حیوانی برای این مرتبه هستی که پیش از این گیاه بود، حاصل می‌شوند^۳.

در بررسی افعال حیوانات قوایی که نفوس حیوانی افعال خود را با آنها انجام می‌دهد در دو دسته بندی کلی قوای مربوط به حرکت به نام محرکه و قوای مربوط به درک و احساس به نام مدرکه کشف و تقسیم شدند؛ قوایی که حرکت حیوان را بر عهده دارند به قسم عامله و شوقیه تقسیم و شوقیه به دو قوه شهویه و غضبیه تقسیم شد، از طرف

۱. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۱۸۳.

۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله، «النجاة»، ص ۳۱۹؛ صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۸، ص ۵۳.

۳. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۱۸۷.

دیگر قوای ادراکی به دو دسته ظاهری و باطنی تقسیم گشته که ظاهر آن عبارت‌اند از بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی، و قوای ادراکی باطنی حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله هستند؛^۱ اثبات وجود و غیریت این قوا و نحوه کارکرد آنها از این نوشتار خارج است.^۲

در تعریف حیوان حکمت متعالیه نفس حیوانی را کمالی برای جسم حیوانی تعریف می‌کند که کمال برای ذات حیوان بوده و سبب می‌شود حیوان قوای مذکور را تحت تسلط خود درآورد و در نهایت حیوان را مستعد برای حیات (وجود فرامادی و مدرک کلیات عقلی) داشتن می‌کند:

و هي كما أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالإرادة^۳.

حیوان نیز مانند گیاه دائماً در حال حرکت و تلاش برای کسب هستی بیشتر است و ذره ذره هستی خود را کامل می‌کند هرچه حیوان کامل‌تر می‌شود کم کم هستی مراتب بعدی که هستی انسانی نام می‌گیرد در او پیدا می‌شود و حیوان شروع به انسان بودن می‌کند.^۴

گفتار پنجم: نفس انسان

با عبور از مراتب جمادی و نباتی هستی این جسم که اکنون در حیوانی هست مانند تمام موجودات دیگر حرکت و تکاپو به سوی وجود بیشتر دارد همین‌طور که حیوانیت خود را کامل و کامل‌تر می‌کند کم کم انسانیت در او پدیدار می‌شود از نشانه‌ها و خواص انسان برخوردار شده و فکر می‌کند.

زمانیکه موجود در میان موجودات مادی به بالاترین مرتبه رسید و جسم مادی‌اش در متعادل‌ترین حالت خود قرار گرفت علاوه بر تمام قوای نباتی و حیوانی که داشت قوای انسانی نیز به آنها اضافه می‌شود و انسان نام می‌گیرد، او

۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، «المبدأ و المعاد»، ص ۲۳۳؛ همو، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۱۸۷.

۲. ر.ک: ابن سینا، حسین بن عبد الله، «النفس من کتاب الشفاء»، ص ۸۱.

۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله، *النجاة*، ص ۳۲۰؛ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۸، ص ۵۳.

۴. تکامل داروینی از جهت بی‌غایت و بی‌خالق دانستن جهان مردود و محال است اما نظریه تکامل به استكمال، حرکت در جوهر موجودات و تبدیل آنها به یکدیگر نه تنها از دیدگاه حکمت متعالیه صحیح است بلکه حتی تبیین تکامل داروینی بدون حرکت جوهری و تشکیک محال و ممتنع است.

با این قوه توانایی تفکر و تعقل را پیدا می کند و وجه امتیاز و فصل انسان از سایر موجوداتی که تا الان بررسی کردیم، می شود؛ بنا بر همین مبنا قدمای فلاسفه انسان را به حیوان متفکر تعریف کردند.

حکمت متعالیه در تعریف دقیق نفس انسانی می گوید:

فهي (النفس) في الإنسان كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة من جهة ما يدرك الأمور الكلية و يفعل الأعمال الفكرية^۱.

بنابراین، نفس انسانی مانند نفس حیوانی کمالی ذاتی و دارای قوا برای جسم انسانی است و جسم را مستعد حیات داشتن می کند اما علاوه بر اینها نفس انسانی ادراک کلیات و قدرت بر انجام عملیات فکری هم دارد که به اختصار بخش اول را حیوان و بخش دوم را ناطق یا متفکر می نامند.

با شناخت قوانین کلی جهان پیرامون ما از جمله اصالت وجود، تشکیک، تقسیم تشکیکی جهان به سه عالم، حرکت جوهری، نفس نباتی و نفس حیوانی می توان این نتیجه را به دست آورد: زمانی که موجود به نفس انسانی دست پیدا کرد، به نحو تشکیکی در انتهای عالم ماده و مثال و در آغاز عالم مجردات تام که عقل نام می گیرد قرار گرفته است؛ نفس انسانی با عبور از مراتب پیشین، در وهله اول هنوز از عالم عقل چیزی کسب نکرده است اما در سیر تکامل خود شروع به کسب مراتب عقلی می کند و خود را به موجودی مجرد تام تبدیل می کند، انسان موجودی می شود که وجودش از پایین ترین مرتبه ماده شروع به حرکت کرده، مراتب مادی را کامل، مراتب مثالی را کسب و در مراتب عقلی جهان هستی رو به بی نهایت حرکت می کند، موجودی که تمام عوالم هستی را دارا است و هم زمان در تمام آنها زندگی می کند.

در این فصل با تبیین مبانی هستی شناسی از جمله اصالت وجود، تشکیک، عوالم سه گانه هستی، حرکت جوهری و علیت جایگاه هوش و نفس را در عالم هستی از منظر حکمت متعالیه روشن شد، سپس تعریف و چیستی هوش و علم به معنای فراگیر آن و همچنین هوش و علم به معنای مختص نفوس مطرح گردید، در نتیجه بررسی اولیه هوش طبیعی و نفوس در این فصل انجام شد اما بررسی نفس زمانی کامل می شود که آثار و لوازم آن نیز تبیین شود به عنوان چرا نفس انسانی مجرد است؟ رابطه نفس انسانی با بدن او چیست؟ نحوه رشد و تکامل انسان چگونه

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله، *النجاة*، ص ۳۲۰؛ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۱۹۹؛ همو، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۸، ص ۵۳.

است؟ انسان چه ویژگی‌هایی دارد؟ و در انتها دقیقاً چه چیزی انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند؟ به همین دلیل فصل بعدی به بررسی خواص و لوازم هوش طبیعی می‌پردازد.

فصل دوم: هوش طبیعی (نفس به معنای عام)

همانطور که جایگاه و معنای هوش طبیعی مشخص شد دانسته شد که هوش معنایی فراگیر دارد که در تمام عالم هستی موجود است و معنایی مختص موجودات مجرد که نفوس نام می گیرند، دارد، در این نفس به معنای عام به طوریکه شامل هر سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است بررسی می شود و در فصل آینده به نفس انسانی به طور خاصی پرداخته می شود.

مبحث اول: تجرد نفوس (و تفاوت با هوش فراگیر)

با توجه به این که بیان شد وجه تمایز نفس انسانی اتصال تفکر و تعقل به عالم مادی است مهم ترین مسئله ای که مطرح می شود چیستی و چگونگی این درک و علم مجرد عقلانی است، برای پاسخ به این مسئله در این مبحث به بیان تفاوت علم فراگیر با هوشمندی نفس و اثبات تجرد نفوس نباتی، حیوانی و انسانی در حکمت متعالیه پرداخته می شود.

گفتار اول: علم فراگیر و هوشمندی

زمانیکه به قصد پیدا کردن موجودات عالم جهان پیرامون خودمان را بررسی می کنیم دو دسته کلی موجودات یافت می شوند موجوداتی که مانند سنگ ها هیچ واکنشی نسبت به کنش های دیگران ندارند بلکه دائما همان کنش ثابت خود را حفظ می کنند و در مقابل موجوداتی مانند حیوانات که زمانیکه کنش خاصی را درک می کنند واکنش خاص متناسب با آن را از خود نشان می دهند؛ بنابراین تصور اولیه ای ایجاد شده موجودات دسته اول چون علم و ادراک ندارند واکنشی ندارند و تنها موجودات دسته دوم از علم بهره مند هستند.

اما همان طور که پیش تر اشاره شد تمام موجودات جهان هستی علم دارند چرا که علم از صفات کمالی است و تمامی صفات کمالی مساوی و مساوق وجودند بنابراین هر جا و به هر میزان که هستی و وجود باشد در همان جا و به همان میزان صفات کمالی از جمله علم نیز هستند.

أن الوجود في كل شيء عين العلم و القدرة و سائر الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود
لكن في كل شيء موجود بحسبه^۱.

اما تفاوت موجودات دسته اول با دسته دوم در میزان و کیفیت علم آنها به اشیا است، علمی که برای تمام موجودات اثبات می شود، علم و ادراکی فراگیر است، علم بسیط است یعنی دانش درون آن موجود هست اما او توجه به این دانش ندارد و آنرا درک نمی کند در نتیجه نمی تواند مطابق دانش خود رفتار کند؛ در مقابل علمی که مختص دسته دوم است و دسته اول آن را ندارند علم مرکب است یعنی علاوه بر وجود خود علم در درون موجود، آن موجود این علم را درک می کند و به آن توجه دارد در نتیجه مطابق با علمی در او هست نسبت به پیرامون خود واکنش نشان می دهد^۲.

ریشه این اختلاف مانند تمام تفاوت های دیگر در خود وجود اشیا است هر چه وجود شیء برتر و قوی تر باشد علم، قدرت و سایر صفات کمالیه او نیز بیشتر می شود مانند انسان که جسمش در بلندترین مرتبه عالم مادی قرار دارد و در نتیجه می تواند علوم عقلی کسب کند؛ اما هر چه وجود اشیا پایین و ضعیف تر باشد علم، قدرت و سایر صفات کمالیه او نیز ضعیف تر می شوند به حدی که حتی توانایی درک علم خودش را ندارد.

در نتیجه آنچه گذشت فرق بین علم فراگیر و موجودات دارای ذهن (نفس)^۳ روشن می شود چرا که علم بسیط صرفاً وجود دانش است اما ذهن توانایی رفتار طبق آن دانش را دارد که با علم مرکب ممکن می شود به عبارت بهتر موجود هوشمند و دارای ذهن موجودی است که می تواند از علم خود بهره ببرد؛ به عنوان مثال یک سنگ عالم هست ولی هوشمند و دارای ذهن نیست چرا که می داند خدا هست و خدا را تسبیح می کند اما اراده و اختیاری در تسبیح ندارد^۴ اما انسان با اراده و اختیار خداوند خود را حمد و تسبیح می کند، همچنین انسان یک موجود هوشمند (دارای ذهن و نفس) است و حتی اگر هیچ علم مجرد عقلی را کسب نکرده باشد، انسان است، چرا که صرفاً توانایی درک این علوم و رفتار طبق آنها را دارد^۵.

۱. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۷.

۲. همو، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۱، ص ۱۱۶.

۳. قاسمی، جواد، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه، کلام و منطق (انگلیسی - فارسی، فارسی - انگلیسی)*، ص ۱۵۹.

۴. از نگاه نگارنده تمام موجودات دارای علم مرکب هستند و حتی سنگ نیز با اراده و اختیار تسبیح می کند و تفاوت گذاشتن بین مراتب تشکیک که همین موجودات مختلف هستند اگر غیر از شدت و ضعف باشد مخالف تشکیک است.

۵. نکته حائز توجه این که در سنت فلسفه اسلامی و کلمات قدما به دلیل اینکه تنها علم مرکب مهم می باشد، علم به دو بخش تقسیم نمی کنند و با وجود اثبات علم برای همه موجودات، موجودات دسته اول را در اصطلاح عالم خطاب نمی کنند.

همان‌طور که در گفتارهای بعدی می‌آید تفاوت هستی‌شناسانه موجوداتی که هوشمند نیستند و تنها دانش دارند با موجودات هوشمند در مجرد و مادی بودن است، از دیدگاه فلسفه اسلامی موجودات مادی نمی‌توانند دارای ادراک مرکب باشند بلکه این سطح از ادراک تنها در مراتب مجرد جهان رخ می‌دهد.

گفتار دوم: تجرد نفس نباتی

پیش از بررسی تجرد نفوس نباتی و حیوانی باید به تقسیم بندی عوالم هستی توجه کرد، جهان پیرامون از دیدگاه قدمای فلاسفه به دو جهان مادی و مجرد تقسیم می‌شده است اما بنا بر ادله حکمت متعالیه جهان تشکیکی است و نمی‌توان دو تقسیم متباین تصور کرد ولی برای شناخت جهان پیرامون سه تقسیم کلی از عالم هستی طرح کردند، نخست عالمی دارای قوه و ماده، دوم عالمی دارای خواص مادی مانند رنگ و بو ولی بدون وجود خود ماده و سوم عالمی که مجرد از ماده و حتی بدون خواص ماده است که به ترتیب عالم ماده، عالم مثال (مجرد معلق) و عالم عقلی (مجرد تام) نام می‌گیرند؛ زمانیکه حکمت متعالیه از تجرد نفوس نباتی و حیوانی صحبت می‌کند مرادش تجرد تام عقلی نیست بلکه این نفوس را دارای تجرد مثالی می‌داند یعنی این نفوس ماده ندارند اما خواص ماده را دارند.^۱

طبق استقرا پایین‌ترین مرتبه جهان هستی که دارای هوش است، گیاهان هستند، گیاهان اولین مراتب از هستی هستند که وجودی مجرد دارند، از جمله ادله تجرد گیاهان دلیلی با تکیه بر دارای قوه بودن آنها است، چرا که از جمله خواص مادیات غایب بودن است یعنی هیچ یک از ذرات مادی از ذره دیگر علم ندارد و بالعکس در نتیجه یک موجود مادی نمی‌تواند موجودات دیگر را مدیریت کند و از آنها به عنوان ابزار خود استفاده کند، اما همان‌طور که گذشت نفس نباتی سه قوه نامیه، غذایی و مولده را مدیریت می‌کند و این قوا تحت تدبیر نفس نباتی فعالیت می‌کنند. ملاصدرا^۲ در مورد همه نفوس از جمله نفس نباتی می‌گوید^۳:

و أما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة أخرى فلا محالة تكون تلك القوة لكونها آلة
متوسطة أدون منزلة من تلك الصورة فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة و

۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۱۹۷.

۲. صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۹۷۹ - ۱۰۴۵ ه.ق).

۳. دلیلی دیگر مبتنی بر ممانعت جسم و عوارض از وجود ادراک، رجوع کنید به: *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۸، ص ۳۰۰.

هذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية الأولى شأن النفس إذ لها حظ من الملكوت و التجرد و لو قليلا^۱

همان‌طور که بیان شد در نگاه حکمت متعالیه جهان تشکیکی است و تقسیم آن به عوالم متباین صحیح نمی‌باشد، بنابراین تجرد نفس نباتی به معنای مادی نبودن او نیست، بلکه نفس نباتی مراتب بعدی هستی را کسب کرده و ماده‌ای لطیف‌تر از جمادات پیدا کرده است که با این ماده لطیف و مجرد می‌تواند قوای خود را تدبیر کند.

لما كان مزاج النبات أقرب إلى الاعتدال من مزاج المعادن فتخطى خطوة إلى جانب القدس و قد جرت سنة الله تعالى أن من قرب إليه شبرا قربه ذراعا فأفاد له خلعة صورة كمالية يستبقي بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق الجماد^۲.

در قرآن حکیم آیاتی هستند که دلالت بر وجود علم مرکب و ادراک در گیاهان بلکه تمامی موجودات دارند و نفس را برای گیاهان ثابت می‌کنند:

أ. تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا^۳ آسمانهای هفتگانه و زمین و هر کس که در آنهاست او را تسبیح می‌گویند و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش تسبیح او می‌گوید ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید به راستی که او همواره بردبار [و] آمرزنده است.

ب. أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ^۴ آیا ندانسته‌ای که هر که [و هر چه] در آسمانها و زمین است برای خدا تسبیح می‌گویند و پرندگان [نیز] در حالی که در آسمان پر گشوده اند [تسبیح او می‌گویند] همه ستایش و نیایش خود را می‌دانند و خدا به آنچه می‌کنند داناست.

۱. صدرالمতلهین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۱۶.

۲. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص ۱۸۳.

۳. الاسراء/ ۴۴.

۴. النور/ ۴۱.

گفتار سوم: تجرد نفس حیوانی

پس از گیاهان، موجوداتی که دارای علم مرکب و نفس هستند حیوانات هستند، ایشان دارای تجرد مثالی بوده و می‌توانند ادراک کنند.

دلیل تجرد هوش حیوانی با ادراکات او گره خورده است و این دلیل تکیه بر نوع ادراکات حیوان دارد، حیوانات می‌توانند صورت‌هایی را تصور کنند که ماده و قوه ندارند اما خواص ماده مانند رنگ و بو را دارند همچنین این صورت‌های مثالی اندازه، مکان و زمان ندارند، درحالی‌که تمام اجسام مادی دارای اندازه، مکان و زمان هستند، در نتیجه مرتبه هستی این صورت‌ها فرای مراتب مادی هستی است، بنابراین محل وجود این صورت که نفس حیوان قطعا وجود فرامادی دارد و الا قدرت درک و ایجاد این صورت‌ها را نداشت^۱

علاوه بر آیاتی که بر تجرد نفس نباتی دلالت داشتند در قرآن حکیم آیاتی ناظر به حشر و معاد حیوانات آماده است که از جهت مختلف مانند اعاده آنها پس از از دست رفتن بدن مادیشان، دلیل بر وجود بعد مجرد و فرامادی برای حیوانات می‌شود

ج. وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ^۲ و هیچ جنبنده ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده ای که با دو بال خود پرواز می‌کند مگر آنکه آنها [نیز] گروه‌هایی مانند شما هستند ما هیچ چیزی را در کتاب [لوح محفوظ] فروگذار نکرده ایم سپس [همه] به سوی پروردگارشان محشور خواهند گردید.

د. وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ^۳ و آنگاه که وحوش را همی گرد آرند.

ه. حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمَلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ^۴ تا آنگاه که به وادی مورچگان رسیدند مورچه ای [به زبان خویش] گفت ای مورچگان به خانه هایتان داخل شوید مبادا سلیمان و سپاهیان‌ش ندیده و ندانسته شما را پایمال کنند.

۱. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۱۹۷.

۲. الانعام/۳۸.

۳. التکویر/۵.

۴. النمل/۱۸.

و. فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَحِجَّتْكَ مِنْ سَيِّئَاتِنَا يَقِينٌ^۱ پس دیری نپایید که [هدهد آمد و] گفت از چیزی آگاهی یافتم که از آن آگاهی نیافته ای و برای تو از سبا گزارشی درست آورده‌ام.

گفتار چهارم: تجرد نفس انسانی

تنها در فلسفه اسلامی بیش از ۳۰ برهان برای تجرد نفس انسانی ذکر شده است که از این میان برخی وجود صرفاً فرامادی نفس انسانی و برخی دست یابی انسان به مراتب عقلی را اثبات می‌کنند^۲، دو برهانی که پیش از این بر تجرد نفوس نباتی و حیوانی بیان شد برای اثبات فرامادی بودن نفس انسانی نیز مفید هستند چرا که همان‌طور که بیان شد نفس انسان نیز دارای قوای نباتی و حیوانی است و علاوه بر آنها دارای قوه عاقله هم هست، بنابراین در این گفتار براهینی که مراتب فرای هر دو عالم مادی و مثال را برای نفس انسانی اثبات می‌کنند ذکر می‌شود، به ترتیب از میان محکم‌ترین براهین از دیدگاه نگارنده سه برهان ذکر گردد:

۱. رابطه عکس بدن و ذهن

هم‌زمان با آغاز حرکت بدن انسان، ذهن انسان نیز شروع به حرکت می‌کند و هر دو بدن و ذهن با رسیدن به جوانی به اوج قدرت خود می‌رسند؛ اما با حرکت بیشتر بدن پیر و فرتوت شده و قوای او دائماً کاهش می‌یابد درحالی‌که ذهن برخی انسان نه‌تنها در جوانی در اوج مراتب خود نیست بلکه هرچه حرکت ادامه دارد و زمان بیشتری می‌گذرد ذهن بیشتر رشد می‌کند و در پیری بدن، ذهن به مراتب بالاتری می‌رسد. چنانچه بدن و ذهن (نفس) انسانی یکی بودند^۳ هیچ انسانی نبود که با پیر شدن بدن، ذهن قوی‌تری پیدا کند درحالی‌که انسان‌های زیادی هستند که با پیر و ضعیف شدن بدن خود، دارای توان و قدرت ذهنی بیشتری می‌شوند.^۴

۲. علم به مفاهیم ناسازگار با مادیت

۱. النمل/۲۲.

۲. ر.ک: حسن زاده طبری آملی، حسن، *الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة*.

۳. همچنین اگر این دو یکی نبودند ولی هر دو مادی بودند همچنان نیز باید هر دو کاهش قدرت می‌داشتند چرا که هر ماده ای برای حرکت نیاز به انرژی دارد بنابراین این تحلیل قدرت تنها در بدن رخ نمی‌دهد بلکه نفس هم اگر مادی باشد برای حرکتی که همراه بدن دارد نیاز به مصرف انرژی دارد و در نتیجه حرکت، فرسوده شده و کاهش قدرت پیدا می‌کند.

۴. صدرالماتلهین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۲۱۶.

انسان مفاهیمی مانند وحدت، بساطت، صرافت و... غیره را درک می کند، اما هر ماده و جسمی قابل تقسیم است پس نمی تواند وحدت و بساطت داشته باشد و از طرف دیگر هر ماده ای جزئی و شخصی است و بر هیچ ماده دیگری قابل صدق و انطباق نیست بنابراین این دسته مفاهیمی که انسان درک می کند نمی توانند در عالم ماده وجود داشته باشند و فرامادی هستند؛ همچنین این گونه معانی دارای رنگ، بو و یا هیچ یک از خواص ماده نیز نیستند بنابراین نمی توانند در عالم مثال که خواص ماده را دارد موجود باشند و وجودی عقلی و فرا مثالی نیز دارند، در نتیجه نفس انسانی که عالم و ایجاد کننده این مفاهیم است نیز نمی تواند مادی یا مثالی باشد و وجود فرامادی و فرا مثالی در عالم عقل دارد.^۱

۳. علم به مفاهیم کلی و ناسازگار با مادیت

انسان می تواند مفاهیمی را درک کند که دارای کلیت و قابل صدق و انطباق بر افراد مادی کثیری هستند به عنوان مثل زمانی که نفس انسانی با عقل فعال^۲ متحد می شود به تمام جزئیات تحت تدبیر این عقل نیز علم و سیطره وجودی پیدا می کند و مرتبه وجودی آن در تمام مراتب وجودی تحت تدبیر عقل فعال جریان و سریان پیدا می کند، اما موجودات مادی هیچ یک قابل جمع با دیگری نیستند به عبارت دیگر موجودات مادی مانند عقل فعال نیستند که بتواند موجودات دیگری را تحت سعه وجودی خود داشته باشند چرا که هر موجود مادی دارای مکان، زمان و مشخصه های زیاد دیگری است که وجود این مشخصه ها در هریک مانع می شود تا با مشخصه های موجود مادی دیگر جمع شوند مثلاً هیچگاه مغز من با مغز علی یکی نمی شود اما وجود عقل فعال بر مغز هر دوی من و علی سریان دارد؛ بنابراین انسانی که مدرک معانی کلی است نمی تواند وجودی مادی یا مثالی داشته باشد.^۳

این پنج برهانی که تا کنون بر مجرد نفوس نباتی، حیوانی و انسانی ذکر شد، نه تنها اثبات مجرد این نفوس را داشت بلکه به خصوص در برهان بر مجرد نفس نباتی، به طور عام و کلی اثبات می کنند که هوشمندی فرامادی است و موجودات مادی گرچه علم دارند اما بهره ای از هوش نبرده اند؛ پس از بیان مجرد نفوس از چگونگی ارتباط و پیوند بین دو بعد ظاهراً متباین بدن و نفس این موجودات تشکیکی سوال می شود.

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله، «الإشارات والتنبيهات»، ج ۲، ص ۳۶۸؛ سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، ج ۵، ص ۱۲۷.

۲. پایین ترین رتبه عقول در سلسله عقول طولیه که مدبر دو عالم مثال و ماده است.

۳. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، ص ۲۶۰.

مبحث دوم: رابطه نفس و بدن

بدهت مادی بودن بدن و اثبات مجرد و روحانی بودن نفس این سوال را به وجود می‌آورد که رابطه این دو چگونه است؟ چگونه نفس به جسم مرتبط می‌شود و کیفیت این ارتباط چگونه می‌باشد، در این مبحث به چگونگی ارتباط میان بدن و نفس پرداخته می‌شود.

گفتار اول: حدوث جسمانی و بقای روحانی

اولین مسئله‌ای که در ارتباط میان نفس و بدن حائز اهمیت است چرا و چگونه ارتباط پیدا کردن نفس و بدن است. قدمای فلسفه اسلامی^۱ قائل بودند نفس موجودی است مجرد که زمانی که بدن آماده الحاق نفس به آن شود نفس به بدن الحاق می‌شود^۲؛ این نظریه بر مبنای دو یا چند بعدی دانستن جهان هستی بود زمانی که جهان چند قسمت متباین با هم است قطعاً موجودی در یک بعد سبب پیدایش موجودی در بعد دیگر نمی‌شود بلکه نهایتاً موجوداتی از این دو بعد می‌توانند مدتی باهم همراه شوند.

اما بنا بر نظریه حکمت متعالیه عالم هستی نه تنها چند بعد متباین نیست بلکه تنها یک بعد است و اساساً تمام موجودات جهان تنها وجود بوده و تفاوتشان به تشکیک در همان وجود است بلکه در نظر نهایی حکمت متعالیه عالم هستی تنها یک وجود است و تمام مراتب هستی تجلیات و نماهای مختلف تشکیکی همان یک وجود هستند^۳؛ بنابراین دیدگاه حکمت متعالیه نه تنها ارتباط شدیدی بین مراتب هستی، هست، بلکه موجودی در یک مرتبه نازل با حرکت جوهری می‌تواند سبب پیدایش موجودی در مرتبه بالاتر از خود شود^۴.

طبق این مبنا، نفوس از ابتدا موجوداتی مجرد و روحانی نیستند بلکه همه نفوس ابتدا جسم و عنصر بودند که با حرکت جوهری ماده‌ای لطیف‌تر شده، شدت وجودی پیدا کردند و به مراتب بالاتر وجود دست یافتند، به تعبیر دیگر همین جمادات بی‌روح حرکت کرده و با کسب وجود بیش‌تر، جوهر خودشان را تبدیل به جوهری مجرد کردند که به ترتیب ابتدا نفس نباتی، سپس نفس حیوانی و در نهایت نفس انسانی را می‌توانند کسب کنند.

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله، *النجاة*، ص ۳۱۸.

۲. اعم از اینکه نفس قدیم، یا حادث به حسب اقوال مبدا حدوث باشد.

۳. در گفتار دوم و سوم از مبحث اول از فصل اول از بخش دوم گذشت.

۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۲۴۳-۲۴۸؛ سبزواری، هادی بن مهدی،

شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده)، ج ۵، ص ۱۱۵.

ملاصدرا از این معنا به «جسمانية الحدوث و روحانية البقا» تعبیر می‌کند در مقابل مبنای پیشینیان که «روحانية الحدوث و البقا» بود^۱.

حدوث روحانی نفس محال است چرا که در این فرض نفس موجودی روحانی و مجرد است، موجودات روحانی قوه و ماده ندارند بلکه مجرد از ماده هستند، زمانی یک امر می‌تواند عارض قریب داشته باشد که قوه و استعداد پذیرش را داشته باشد، در نتیجه بدن نمی‌تواند عارض نفس روحانی مجرد از قوه و ماده شود^۲. به تعبیر دیگر چون مجرد قوه و استعداد شیء دیگر را ندارد نمی‌تواند حرکت و تغییر داشته باشد، پس اگر نفس مجرد بود نمی‌تواند هیچ تغییری از جمله تعلق بدن به نفس را بپذیرد.

گفتار دوم: تعدد نفس و بدن

با وجود اینکه نفوس دارای قوای متعددی هستند اما نفس نباتی چند موجود نیست که بخشی از آن نامیه بخشی غاذیه و بخشی مولده باشد بلکه نفس نباتی موجودی یک بعدی بوده و وجودی واحد دارد، همین رابطه مابین سایر نفوس با قوایشان جریان دارد اما تفاوت نفوس با قوا همان تفاوتی است که در تمام نظام هستی جریان دارد، همان‌طور که تمام هستی فقط هست، هست، نفوس و قوایشان فقط همان نفس هستند و تفاوتشان مانند تفاوت موجودات تفاوت تشکیکی است^۳.

در تبیین نفس حیوانی اشاره شد که نفس حیوانی، علاوه بر داشتن نفس و قوای نفس نباتی، نفس و قوای نفس حیوانی را دارد، به همین نحو نفس انسانی نفوس و قوای دو نفس نباتی و حیوانی را دارد و علاوه بر آنها نفس و قوای خاصه نفس انسانی را نیز دارا است، این به این معنا نیست که نفس انسانی دارای سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌باشد بلکه رابطه نفس انسانی با نفس نباتی همان رابطه او با قوای خاصه خودش است یعنی زمانیکه نفس انسانی تشکیل شد تنها نفس انسانی موجود است اما زمانیکه به مراتب و کمالات این نفس نگاه شود مراتب و کمالات مختلفی به اختلاف تشکیکی مشاهده می‌شود که از جمله این کمالات نفس نباتی و حیوانی است، در

۱. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۲۲۱.

۲. همان.

۳. سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)*، ج ۵، ص ۱۸۰.

حیطه وجودی نفس انسانی قوای مولده، نامیه، حس مشترک و واهمه در کنار قوای عاقله و... نیز موجود هستند اما همه اینها به وجود واحد نفس انسانی موجود هستند و تنها تفاوتشان به شدت و ضعف مراتب هستی‌شان است^۱.

گفتار سوم: رابطه تأثیر پذیری بین نفس و بدن

طبق نظر ابن سینا^۲ بدن و نفس به اندازه اسب و سوارش رابطه تأثیر و تاثر دارند، به این معنا که افعال و اعمال بدن بر روی نفس تأثیر گذار است و افکار و اعمال نفس بر روی بدن تأثیر گذارند، همان‌طور که با مریضی بدن عقل نمی‌تواند به درستی فکر کند با خجالت، ترس، شجاعت و... نفس بدن نیز تغییر پیدا می‌کند^۳.

همان‌طور که بیان شد نفس و بدن در نگاه حکمت متعالیه صرفاً راکب و مرکوب نیستند بلکه این بدن است که با حرکت جوهری اشتدادی سبب پیدایش نفس می‌شود و نفس از دل ماده عنصری برخاسته و مجرد می‌شود، همچنین نفس وجودی جدای از وجود مراتب و قوایش نیست بلکه نفس با تمام مراتب خود متحد است و در حقیقت نفس، بدن و قوا همه تنها یک وجود هستند و تفاوتشان به مراتب تشکیکی است^۴.

بنابراین، تأثیری که اعمال بدن بر نفس می‌گذارد تنها در موارد خاصی محدود نمی‌شود بلکه بدن می‌تواند سبب هلاکت یا سعادت نفس شود، از طرف دیگر نفس نیز تنها تأثیرات اندکی بر بدن ندارد بلکه می‌توان در ذات بدن تغییر ایجاد کند، بدن را بمیراند یا سبب ادامه حیاتش شود.

مبحث سوم: علم و ادراک

پس از بیان تجرد نفوس و رابطه نفس و بدن، در این مبحث ابتدا چستی علم و ادراک بررسی می‌شود و سپس چگونگی حصول علم از منظر حکمت متعالیه بیان می‌گردد، همچنین در ضمن این دو گفتار روشن می‌شود چرا دارندگان علم می‌بایست مجرد باشند.

-
۱. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۱۳۳؛ همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص ۲۲۷.
 ۲. ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا (حدود ۳۷۰ - ۴۲۸ ه.ق).
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله، *الإشارات والتنبيهات*، ج ۳، ص ۴۱۴.
 ۴. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص ۲۲۷.

گفتار اول: علم و ادراک چیست

همان‌طور که بیان شد حکمت متعالیه علم را مساوی بلکه مساوق وجود می‌داند بنابراین این وجود شیء است که سبب علم به او می‌شود اما به این معنا نیست که صرف وجود شیء برای علم یا عالم بودن آن کفایت می‌کند (و الا می‌بایست تمام اشیا به تمام اشیا علم داشته باشند)، بلکه باید وجود شیء معلوم در نزد وجود شیء عالم حاضر شود به عبارت دیگر علم یعنی وجود شیء اما صرف وجود شیء برای علم کفایت نمی‌کند بلکه زمانی علم و ادراک رخ می‌دهد که وجود دو شیء به نحوی با یکدیگر مرتبط شوند؛ بنابراین تعریف علم در حکمت متعالیه «حضور و وجود شیء نزد شیء» است^۱.

ان العلم عبارة عن حضور شیء لشیء^۲

و برای علم معنایی الا نحوه وجود خاص شیء معلوم، متصور نیست

لأن المدرك بالذات ... ليس إلا نحو وجود ذلك الشيء^۳

در سنت فلسفه اسلامی علم را حضور صورت اشیا در ذهن می‌دانستند و نمی‌توانستند برای تمام اشیا علم را اثبات کنند بنابراین مسئله علم و ادراک تنها ذیل دو مسئله مورد بحث قرار می‌گرفت. اولین مسئله در چگونگی علم الهی به موجودات و دومین مسئله در علم انسان و موجودات دارای نفس به سایر موجودات بود؛ اما قبلاً بیان شد که حکمت متعالیه گامی فراتر نهاده و علم را مساوی و مساوق هستی می‌داند و زمانیکه علم مساوق هستی شد هرجا که هستی باشد علم نیز هست بنابراین همه موجودات علم دارند.

اما با وجود این که تمام موجودات دارای علم هستند دلیل بر رفتار عالمانه و مجرد بودن تمام موجودات نمی‌شود، بلکه ملاصدرا در یک تقسیم اولی علم را دو نوع بسیط و مرکب تقسیم می‌کند و می‌گوید در علم بسیط تنها دانش وجود داشته اما عالم به آن توجهی ندارد ولی در علم مرکب علاوه بر وجود دانش، عالم نیز به وجود آن دانش علم دارد؛ بنابراین اشیایی که علم بسیط دارند به دلیل عدم شعور و توجه به علمشان، نمی‌توانند رفتار متغیر داشته و در

۱. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، ص ۱۰۹.

۲. زنوزی، علی بن عبد الله، «*تعليقات الشواهد الربوبية (مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی)*»، ج ۲، ص ۳۰۵؛ عبودیت، عبدالرسول، *در آمدی به نظام حکمت صدرائی*، ج ۲، ص ۲۴.

۳. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۱، ص ۱۱۶.

نتیجه نفس و وجودی فرامادی داشته باشند اما اشیایی که علم مرکب دارند رفتار متغیر، نفس و همان‌طور که بیان شد وجودی فرامادی دارند.

با این تبیین ملاصدرا تمام اشیا حتی مادیات دارای علم بسیط هستند و البته در نظر صدرا اولین علم بسیط آنها به صورت تکوینی و به ادراک وجود خالق عالم هستی تعقل می‌گیرد.

اعلم يا أخا الحقيقة أيدك الله بروح منه أن العلم كالجهل قد يكون بسيطا و هو عبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك و عن التصديق بأن المدرك ما ذا و قد يكون مركبا و هو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك و بأن المدرك هو ذلك الشيء إذا تمهد هذا فنقول إن إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل فطرته^۱

در نتیجه برای حصول علم باید وجود شیء معلوم در نزد وجود شیء عالم حاضر شود به عنوان مثال زمانی که من به علی علم پیدا می‌کنم وجود من با وجود علی گونه‌ای از اتحاد پیدا کرده است اما چگونه این ارتباط رخ می‌دهد و چگونه وجود سایر اشیا در نزد من حاضر می‌شوند؟

گفتار دوم: چگونگی حصول علم

علم با حضور شیء نزد شیء دیگر رخ می‌دهد اما حضور و وجود دو شیء نزد یکدیگر تنها در دو صورت ممکن است اول اینکه بین عالم و معلوم علاقه‌ای ذاتی برقرار باشد و دوم اینکه دو شیء با یکدیگر متحد شوند؛ علاقه ذاتی زمانی برقرار می‌شود که عالم علت هستی بخش معلوم باشد در نتیجه تمام علل به معالیل خود علم دارند و تمامی معالیل نیز به علل خود علم دارد و علم هر دو به اندازه همان علاقه‌ای که مابین ذات ایشان است، هست؛ اما در این روش نیز اتحاد رخ می‌دهد چرا که همان‌طور که بیان شد وجود معلول از مراتب وجودی خود علت است بنابراین گرچه نمی‌توان گفت معلول عین است اما علت به تمام وجود معلول احاطه دارد و تمام وجود معلول نزد او حاضر است بنابراین علت علاوه بر علمی که میزان رابطه و علاقه علیت به معلول دارد علم به تمام ذات معلول نیز دارد.

در روش دیگر که اتحاد است می‌بایست وجود دو شیء با یکدیگر متحد شود به عنوان مثال زمانی که من به علی علم پیدا می‌کنم وجود نفسانی مجردی که من دارم نزد وجود نفسانی و مجردی که علی دارد حاضر می‌شوند و

۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۱، ص ۱۱۶.

پس این حضور نفس من وجودی به عین وجودی که از علی در نزد من حاضر شده است، در نفس من خلق می‌کند و به این شیوه وجودی که عین وجود مشاهده شده از علی است با من متحد می‌شود، در این مثال فلاسفه خلق وجود مشابه را صدور صورت، من را عالم، وجود خلق شده را معلوم و علی را معلوم بالعرض^۱ می‌نامند^۲.

با بررسی روش دوم مشخص می‌شود وجود من نمی‌تواند با وجود علی متحد شود چرا که علی وجود مستقل است و من هم وجودی مستقل هستم یعنی هیچ‌گونه وابستگی وجودی به یکدیگر نداریم و هستی ما کاملاً جدای از هستی یکدیگر است پس چنین موجوداتی چگونه در وجودشان متحد شود بلکه اتحادی که ملاک رخ دادن علم است با حضور علی رخ می‌دهد نه اینکه من با خود علی متحد شوم به عبارت دیگر زمانیکه علی در نزد من حاضر شد نفس من صورتی عین وجود علی در نفس من خلق می‌کند و در حقیقت نفس من علت این معلوم می‌شود.

در نتیجه اول آنکه علم تنها زمانی رخ می‌دهد که رابطه علیت باشد و دوم آنکه معلول تنها به میزان رابطه و علاقه علیت به علت علم دارد اما علت علاوه بر این علم به دلیل احاطه وجودی که دارد به تمام ذات معلول نیز علم دارد.

نتیجه دیگری که از مطالب مذکور به دست می‌آید اتحاد علم، عالم و معلوم است چرا که علم به معنای حضور شیء نزد شیء است و حضور محقق نمی‌شود مگر اینکه یا بین دو شیء رابطه علیت باشد و یا دو شیء با یکدیگر متحد شوند اما همان‌طور که بیان شد اتحاد نیز صدور صورت شیء در نفس است و در حقیقت علیت رخ می‌دهد؛ زمانیکه این چستی علم به آنچه در باب علیت گذشت (معلول صرفاً مرتبه از مراتب وجود علت است و وجودی فرای وجود علت ندارد) ضمیمه شود این برهان به دست می‌آید که تمام معلوم‌ها معلول بوده و تمام معالیل متحد با علت‌اند پس تمام معلوم‌ها متحد با عالم (علت) هستند.

مبحث چهارم: لوازم حقیقت نفس

پس از تعریف حقیقت نفس از جمله نفوس گیاهی، حیوانی و انسانی و بیان ویژگی‌های آنها مانند تجرد، رابطه وحدت قوا و نفس، تجرد ادراک و اتحاد علم و عالم و معلوم، اکنون به بررسی لوازم حقیقت نفس اعم از نفوس سه‌گانه می‌پردازیم.

۱. یعنی خود علی که معلوم من نیست بلکه علی از آن جهت که صورت او نزد من حاضر و معلوم است، نام می‌گیرد.

۲. طباطبائی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، ص ۲۴۰.

گفتار اول: تجرد نفوس (تجرد ادراک، احساسات، یادگیری و آموزش، ادراک کلی و خیال و مثال، جاودانگی)

همان‌طور که اثبات شد علم و ادراک مجرد است و علم مرکب تنها موجود فرامادی رخ می‌دهد بنابراین در عالم ماده فقط موجودات دارای نفس و هوشمندی هستند که می‌توان علم داشته باشند و سایر موجودات مادی علمی جز علم مرکب ندارند از جمله پیامدهای این حقیقت می‌توان موارد ذیل را نام برد:

أ. جنس ادراک: موجودات مادی بدون نفس تنها علم بسیط دارند و حتی توانایی علم و توجه به خود را ندارند اما موجودات مادی دارای نفس علم مرکب دارند بنابراین نوع ادراک در این دو تفاوت دارد.^۱

ب. احساسات: قوایی که در موجودات دارای نفس هستند برای آنها امکان حس به حواس پنج‌گانه و (اگر در مراتب بالاتر وجودی بودند حتی احساسات و عواطف مثالی) را فراهم می‌سازد اما موجودات مادی بدون نفس هیچ ادراک احساساتی ندارند.^۲

ج. یادگیری و آموزش: همان‌طور که بیان شد موجودات مادی هوشمند زمانیکه شیء نزد آنها حاضر شود می‌توانند صورت آن را در نفس خود خلق کنند و از این طریق به آن علم پیدا کنند اما موجودات مادی قابلیت حضور ندارند و تمامی مواد از هم غایب هستند بنابراین نمی‌توانند در خود صورت خلق کرده و علم به شیء جدید پیدا کنند؛ در نتیجه امکان یادگیری ندارند.^۳

د. ادراک کلیات: موجودات مجرد به دلیل عدم تشخیص به خواص مادی می‌توانند با موجودات مادی متحد شوند و همچنین می‌توانند دارای مراتبی باشند که خود مراتب نیز مجردند اما بیان شد که موجودات مادی همگی از هم غایب هستند در نتیجه نه تنها نمی‌تواند با موجود مادی دیگری متحد شود بلکه دارای مراتب نیز نمی‌باشد؛ بنابراین برخلاف موجود مادی، موجود مجرد می‌تواند سعه‌ای وجودی شامل چند موجود داشته (کلی) باشد و به موجودی دیگر که این چنین است علم پیدا کرده و متحد شود.^۴

ه. خیال و مثال: موجودات هوشمندی که تجرد مثالی دارند می‌توانند علوم مثالی داشته باشند و با موجودات مثالی متحد شوند که از جمله این علوم خواب، تخیل، تصویر اجسام و... است؛ اما

۱. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، ص ۱۱۶.

۲. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص ۱۸۸.

۳. همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۱۰۹؛ همو، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ص ۱۱۶.

۴. همو، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۲۶۰.

موجودات مادی غیرهوشمند توانایی علم مثالی و به تبع آن خواب، تخیل، تصویر اجسام و... را ندارند.^۱

و. جاودانگی: ماده و جسم دائما در حال حرکت به این معنا است که ماده از بین رفته و تبدیل به ماده دیگر می شود این تبدل مادیات به یکدیگر سبب می شود که یک ماده با حفظ یگانگی و حقیقت خودش دائما وجود نداشته باشد بلکه لحظه به لحظه مرگ را می پذیرد؛ اما موجود مجرد دارای ثبات است و دچار تبدیل نمی شود بلکه تغییر در این عالم به معنای بیشتر شدن وسعت هستی موجود مجرد است در نتیجه موجود مجرد دارای جاودانگی است و به طور ابدی زندگی می کند اما موجود مادی دائما با مرگ مواجه است.^۲

شش مورد مذکور اهم پیامدهای رسیدن به مراتب نفسانی عالم هستی و اهم تفاوت های مجرد موجودات هوشمند در برابر مادیت موجودات مادی است البته این شش مورد و بسیاری پیامدهای دیگر هستند که همگی به دلیل تفاوت در مراتب وجودی مجرد و مادی هستند.^۳

گفتار دوم: حرکت و شدت وجودی (رشد نفس با بدن، رشد نفس با علم)

تا کنون بسیار تکرار شده که جماد با حرکت و تغییر می توان شدت وجودی پیدا کند و به مرتبه بعدی یعنی نباتی برسد و نبات، حیوان و انسان نیز همین گونه می توانند به مراتب بعدی خود دست پیدا کنند اما چگونگی این حرکت یکی از اساسی ترین مسائلی است که با تبیین اختصاصی حکمت متعالیه از جهان هستی و نفس که تاکنون بیان شده معنای و شیوه جدیدی می یابد و تنها این تبیین است که می توانند حرکت را سبب شدت وجودی کند؛ از جمله اهم عوامل شدید شدن مرتبه وجود می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

أ. رشد مادی: پیش از اینکه موجود دارای هوشمندی شود تنها راهی که برای رشد و اشتداد وجودی دارد تغییر در جسم و ماده او است مثلا اگر یک سنگ بخواهد گیاه شود باید رطوبت و هوای بیشتری

۱. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۹۷-۱۹۲.

۲. همان، ص ۲۴۴.

۳. بنابر این مطلب، اشتباه است که بگوییم تفاوت هوش مصنوعی با هوش طبیعی در عدم یادگیری و آموزش و یا.... است بلکه اصل این تفاوت در مادی یا مجرد بودن این دو می باشد که البته از جمله ویژگی های موجود مجرد یادگیری و آموزش می باشد.

به خود جذب کند و مزاجی (ترکیب عناصر) معتدل‌تر از مزاج سخت و خاکی سنگ داشته باشد، و به هر میزان به مزاج خود اعتدال بخشید به مرتبه بعدی دست پیدا می‌کند.^۱

ب. رشد بدنی^۲: (پس از هوشمند شدن موجود مادی می‌تواند رشد بدنی داشته باشد) همان‌طور که گذشت نه تنها قوای نفس بلکه بدن از دیدگاه حکمت متعالیه با نفس متحد هستند و همگی به وجود واحد نفس موجود هستند بنابراین هرگونه حرکت و تغییر مادی که در بدن مادی رخ دهد موجب حرکت نفس نیز می‌شود هر چند تغییر در مراتب پایین تاثیر اندکی در مراتب بالاتر دارد اما تاثیر دارد و رشد مادی در بدن سبب رشد و حرکت در نفس نیز می‌شود. از آنجا که زمانیکه این نوع حرکت را انسان انجام می‌دهد آن را اعمال و رفتار می‌نامند این نوع رشد و شدت وجودی را برای انسان، رشد عملی نیز می‌نامند.^۳

ج. رشد علمی: پس از دستیابی موجود مادی به هوشمندی برای او توانایی علم و ادراک پیدا می‌شود و اثبات شد که علم، عالم و معلوم همگی اتحاد داشته و در یک وجود موجودند بنابراین زمانیکه صورت شیء در نفس ایجاد می‌شود فقط علم پیدا نمی‌شود بلکه همان‌طور که علم بیشتر و بیشتر می‌شود، معالیل این عالم گسترش یافته و وجود این عالم نیز با هر علم بیشتر از وجود سابق می‌شود، بنابراین کسب علم نیز می‌تواند سبب حرکت، تغیر و شدت یافتن وجودی موجودات هوشمند شود.^۴ بنابراین، موجودات مادی می‌توانند تنها رشد مادی داشته و تنها خود را رشد دهند اما موجودات هوشمند با تغیر به وسیله اعمال و رفتار می‌توانند نفس خود را نیز رشد دهند و همچنین می‌توانند از طریق کسب علوم مختلف و ارزشمند نفس خود را رشد دهند.

۱. صدرالمتالین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۳، ص ۱۰۲.

۲. به بدن از این حیث بدن و کالبد می‌گویند که جسم دارای ارتباط با نفس است.

۳. سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده)*، ج ۵، ص ۱۸۰؛ صدرالمتالین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة*

المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، ص ۱۳۳.

۴. طباطبائی، محمدحسین، *نهاية الحکمة*، ص ۲۴۰.

فصل سوم: هوش انسانی

در فصل اول نظام پیدایش هستی و جایگاه هوشمندی در جهان پیرامون بیان شد و در فصل دوم سعی گردید تا ابتدا تجرد ادراک بیان شده و جایگاه موجودات هوشمند مشخص شود و سپس رابطه نفس و بدن، چستی علم و لوازم وجودی موجودات هوشمند به طور کلی بیان شد، پس از مشخص شدن چستی و ویژگی های هوشمندی به معنای عام در این فصل به بررسی هوشمندی و نفس انسان پرداخته می شود.

مبحث اول: (بیان تحقیقی) حقیقت و ویژگی خاص انسان

برای شناخت انسان و فصل ممیز او از سایر موجودات از سه راه می توان به بررسی پرداخت اولین راه شناخت انسان شناخت او توسط شناخت خدا یعنی خالق انسان است برای اینکه یک شیء را بشناسیم بدون تردید بهترین راه پرسیدن از سازنده او است کسی که از ابتدای پیدایش تا تمام مراتب هستی شیء همراه و بلکه پدیدآور آنها بوده است. دومین راه نیز شناخت انسان توسط خود انسان است یعنی انسانی که کامل شده و ویژگی های او برای ما روشن شده است وسیله شناخت سایر انسان ها قرار دهیم و راه آخر شناخت انسان شناخت او به وسیله آثار و لوازمی که از خود بروز می دهد است.^۱ در این مبحث به مهم ترین اقوال در شناخت فصل ممیز انسان می پردازیم.

البته این نکته شایان توجه است که نفس انسانی به عنوان یک موجود مجرد، مجرد از هرگونه ترکیبی است که به ماده منجر شود، بنابراین نمی توان حقیقت نفس انسانی را شناخت و تعریف کرد چرا که موجودات بسیط از جهت ذاتشان قابل تعریف نیستند بلکه تنها از طریق فعل و انفعالاتی که دارند شناخته می شوند، در نتیجه نفس انسانی نیز مانند سایر بسائط تنها از طریق فعل و انفعال قابل شناخت است و فصلی که در این مبحث بیان می شود در حقیقت اخص لوازم نفس انسان است.^۲

۱. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر انسان به انسان»، ص ۸۳. شناخت شیء توسط آثار و لوازم ضعیف و ناقصترین نوع شناخت است اما توده مردم انسان را به همین شیوه می شناسند به همین دلیل تصویری که برای اندیشمندان غربی و یا عموم مردم جهان پیش آمده توانایی رقابت، همسانی و یا فراتر رفتن هوش مصنوعی انسان است، و این تصور در تصور غلط ناشی از جهل توده مردم به حقیقت انسان می باشد.

۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتألهية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۸، ص ۶.

گفتار اول: انسان موجودی دوبا (حیوان متفکر ارسطویی)

قدمای فلسفه از جمله ارسطو^۱، ابن سینا و سایر مشائین جنس انسان را جسمی دارای نمو، حیات و حساس متحرک به اراده معرفی کردند و گفتند حیوان جنس انسان است اما حیوان برای انسان شدن باید از این مراتب عبور کرده و توانایی تفکر را به دست آورد تا انسان شود بنابراین انسان را به «حیوان متفکر»^۲ تعریف کردند در نتیجه فصل و وجه تمایز انسان از سایر حیوانات را «تفکر» دانسته‌اند.

اما همان‌طور که بیان شد حکمت متعالیه حیوان را موجودی فرامادی و مثالی می‌داند یعنی حیوان نیز توانایی علم و ادراک را دارد، حیوان می‌تواند تخیل داشته باشد خواب ببیند و یا هرگونه علمی که خواص ماده را دارد داشته باشد بنابراین مطلق تفکر نمی‌تواند وجه فصل انسان از سایر حیوانات باشد چرا که همه حیوانات توانایی تفکر را دارند البته قدرت تفکر در حیوانات به حسب مراتب وجودی ایشان تفاوت می‌کند.

بنابراین، تعریف انسان به «حیوان متفکر» شامل مصادیقی می‌شود که انسان نیستند و اشتباه است؛ اما غرض این تعریف، تعریف انسان نیست بلکه این تعریف را یک زیست‌شناس (ارسطو) از حیوانی که بر روی دوپای خود راه می‌رود در مقابل حیواناتی مانند اسب و الاغ و... داده است، منشأ این تعریف در کندوکاو ویژگی‌ها و آثار انسان است زمانیکه بخواهیم انسان را از روی آثار او بشناسیم اثری که بیشتر از همه حیوانات در انسان پررنگ است تفکر است پس انسان یک حیوان متفکر است.

در بررسی این تعریف باید گفت گرچه به دلیل اشتراک تفکر در همه حیوانات، تعریف غلط می‌باشد اما این به دلیل آن است که اکثر انسان‌ها حیواناتند یعنی تنها تعداد کمی از انسان‌ها هستند که آثار انسانی دارند و بیشتر انسان‌ها در حد همان حیوانات از توانایی خود استفاده می‌کنند^۳؛ بنابراین زمانیکه از ضعیف‌ترین روش شناخت شیء یعنی شناخت از روی آثار و لوازم استفاده کنیم اثری را برای انسان وجه تمایز می‌دانیم که وجه اشتراک است، چرا که اثر اکثر انسان‌ها را ملاک تمایز قرار دادیم اما از دیدگاه حکمت متعالیه اکثر انسان آثار حیوانی دارند و از خود رفتار انسانی نشان نمی‌دهند.

۱. ارسطاطالیس Aristotle (۳۸۴ - ۳۲۲ ق. م).

۲. rational animal.

۳. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۲۶۸.

از دیدگاه حکمت متعالیه انسان نه تنها آثار انسان از خود نشان نمی دهد بلکه آثار حیوانی و از حیوان پایین تر نشان می دهد برای این امر می توان به آیه ذیل نیز استناد کرد:

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا^۱ آیا گمان می کنی بیشتر آنان [سخن حق را] می شنوند، یا [در حقایق] می اندیشند؟ آنان جز مانند چهارپایان نیستند بلکه آنان گمراه ترند!

گفتار دوم: انسان حیوان متفکر (حیوان مدرک عقول)

حکمت متعالیه در نگاه اول همانند قدمای فلاسفه تعریف انسان را «حیوان متفکر» بیان می کند گرچه تفکر و تعقل در فلسفه مشائی و حکمت متعالیه هر دو به معنای ادراک کلیات است اما درک و کلی در این دو تعریف مشترک لفظی است، درک در فلسفه مشائی به معنای حصول صورت اشیا در ذهن است و کلی به معنای صورتی است که قابلیت انطباق بر بیش از یک فرد را داشته باشد.

اما حکمت متعالیه درک و علم را از طریق صورت و مفهوم اشیا نمی داند بلکه همان طور که بیان شد علم تنها زمانی رخ می دهد که وجود شیء معلوم نزد وجود شیء عالم حاضر شود و علم، عالم و معلوم با یکدیگر متحد شوند؛ کلی نیز به معنای شیء که در مفهوم و تصورات ذهنی قابلیت صدق و انطباق بر بیش از یک فرد را دارد نمی باشد یعنی انسان درون ذهن من چون قابلیت صدق بر علی و حسن را دارد تنها در علم منطق کلی نام می گیرد، اما حکمت متعالیه کلی را یک وجود مجرد محض (عقلی) می داند که وسعت وجودی آن موجود عقلی به گونه ای است که بیش از یک موجود را درون خود جای داده است به عنوان مثال سعه وجودی عقلی که مسئول خلق انسان ها است شامل وجود علی و وجود حسن است نه اینکه مفهوم این دو در ذهن او تصویر شده باشد بلکه وجود علی و حسن یکی از مراتب وجودی عقل خلق کننده است.^۲

بنابراین، زمانیکه حکمت متعالیه می گوید تعریف انسان حیوان متفکر است یعنی حیوان مدرک عقول یعنی حیوانی که تجردی فرامادی و فرا مثالی پیدا کرده و می تواند با عقول که سعه وجودشان بیش از یک فرد است متحد شود و از ایشان علم کسب کند؛ در نتیجه فصل ممیز انسان تفکر است اما تفکر مجرد تام (عقلی) و از آنجا که سایر

۱. الفرقان/ ۴۴.

۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۶۰؛ همو، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۲۶۵.

حیوانات تنها دارای تفکر مثالی است که گرچه ماده ندارند اما دارای خواص ماده است پس این تعریف وجه تمایز از سایر حیوانات را دارا است و تنها بر انسان قابل انطباق است.

گرچه این تعریف تنها بر انسان‌ها صدق می‌کند اما تنها بر انسان‌هایی صدق می‌کند که توانایی ادراک عقلی دارند به عبارت دیگر این تعریف جامع انسان‌هایی که ادراک فراعقلی دارند نمی‌باشد.

گفتار سوم: انسان حی متاله

آیت‌الله جوادی آملی پس بررسی همه تعاریف انسان، تعریفی جدید ارائه می‌دهند ایشان با توجه به اشتراک ادراک مثالی در همه حیوانات، حیوان متفکر را جنس و وجه اشتراک انسان با سایر حیوانات قرار می‌دهند و فصل او انسان را متاله بودن بیان می‌کنند.

بنابراین، برای اینکه یک شیء انسان باشد باید «حی» یعنی حیوان متفکر باشد اما این برای انسانیت کافی نیست، انسان برای اینکه انسان باشد باید خداخواهی داشته و ذوب در الوهیت خداوند شود و اصطلاحاً متاله باشد؛ ایشان می‌فرمایند از منظر قرآن کریم اگر کسی تفکر داشته باشد ولی همه را در خدمت هوای نفس قرار دهد، انعام، بهیمة یا شیطان است و برای اینکه بتواند انسان باشد باید متاله نیز باشد.^۱

بنابراین، از دیدگاه آیه الله جوادی آملی تعریف انسان از نگاه قرآن حکیم «حی متاله» می‌شود، طبق این تعریف اگر کسی مهارت در صنعت و سیاست، ریاضیات، ادبیات و... داشته باشد از دید قرآن برای انسان بودن کافی نیست^۲ بلکه باید متاله نیز باشد (همان)؛ در نتیجه همانند تبیین حکمت متعالیه اکثر مردم حیوان بوده و انسان نیستند.

... إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا^۳... آنان جز مانند چهارپایان نیستند بلکه آنان

گمراه‌ترند!

بلکه اگر به حیواناتی که متاله نیستند انسان گفته می‌شود تنها اسم انسان است و از حقیقت آن بهره‌ای نبرند:

۱. جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر انسان به انسان**، ص ۱۵۰؛ صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، **مفاتیح الغیب**، ص ۵۱۴.

۲. پس هوش مصنوعی ولو علم و درک داشته ولو هوش نباتی و حیوانی پیدا کند تا حی متاله نشود انسان نمی‌شود.

۳. الفرقان/ ۴۴.

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ
وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى^۱ جز نام‌هایی بیش نیستند که شما و
پدرانتان نام‌گذاری کرده‌اید [و] خدا بر [حقانیت] آنها هیچ دلیلی نفرستاده است
[آنان] جز گمان و آنچه را که دلخواهشان است پیروی نمی‌کنند با آنکه قطعا از جانب
پروردگارشان هدایت برایشان آمده است

البته باید توجه شود تمام حیوان‌های ناطق در نگاه باطنی «حی مثاله» هستند و توانایی انسان حقیقی شدن را دارند
اما بسیاری فطرت و سرشت خود را زیر پا گذاشته و به اشکال انعام، بهیمة و شیطان در می‌آیند.^۲
همچنین طبق این تعریف انسان علاوه بر توانایی دسترسی که عوالم سه گانه ماده، مثال و عقل داشت توانایی رسیدن
به عالم اله را پیدا می‌کند و انسان چهار مرتبه‌ای می‌شود؛ در نتیجه تکامل انسانی در رشد در عالم اله معنا پیدا
می‌کند.^۳

گفتار چهارم: بازخوانی تعریف انسان (انسان تشکیکی)

برای بررسی اقوال سه گانه (متفکر، مدرک کلیات، مثاله) باید به مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه رجوع کرد،
حکمت متعالیه جهان را دارای مراتب متباین و جدای از یکدیگر فرض نمی‌کند، انسان را موجودی دارای نفس
نباتی دارای نفس حیوانی و دارای نفس ناطقه فرض نمی‌کند، بلکه یکی از اساسی‌ترین اصول حکمت متعالیه
تشکیک است، ملاصدرا جهان را مطلق هستی بیان می‌کند که دارای مراتب است، مراتبی که اختلاف و تباینی در
آنها وجود ندارد بلکه تمام اختلاف و تفاوت‌ها همان وجه اشتراک یعنی هستی است؛ انسان نیز از این قاعده عقلی
مستثنی نیست، انسان موجودی با مراتب جدای از هم نیست بلکه یک موجود است که نفوس نباتی، حیوانی و
ناطقه دارد همه قوا، نفوس و مراتب وجود انسانی به یک وجود واحد موجودند، بنابراین انسان موجودی است که

۱. النجم/۲۳.

۲. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر انسان به انسان*، ص ۱۵۱.

۳. همان، ص ۱۶۱؛ صدالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية*، ص ۷۶؛ همو، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۴۰۷؛ همو، *مفاتيح الغیب*، ص ۵۱۴.

در تمام عوالم هستی سریان و جریان دارد یا به عبارتی انسان یک وجود ممتد و کشیده در تمام مراتب جهان هستی است.^۱

چیستی و حقیقت انسان چیزی نیست که به راحتی قابل شناخت باشد بلکه از سخت‌ترین اشیا برای شناخت انسان است.^۲ بنابراین به ویژگی دیگری از انسان که مختص او است اشاره می‌کنیم، انسان تنها موجودی است که هیچ حد و مرزی برای رشد و تکامل ندارد، جماد، نبات یا حیوان برای حرکت هرکدام حد خاصی است به این معنا که جماد برای رشد باید تبدیل به نبات شود و نبات به حیوان اما انسان هیچ حدی در تکامل ندارد.

اما هر مرتبه‌ای که از انسان مشاهده کردیم برای همان مرتبه حد و ماهیت مشخص کنیم، همچنین می‌توانیم برای انسان آغاز نسبی و پایان نسبی در نظر بگیریم؛ زمانی که می‌گوییم انسان حیوان متفکر است به مرتبه‌ای از انسان اشاره کردیم که آماده ادراک کلیات عقلی است یعنی به نهایت عالم مثال رسیده و در مرز عالم عقل قرار دارد، زمانی که انسان را به حیوان متفکر به معنی مدرک کلیات عقلی تعریف کردیم انسانی را که به مراتب عقلانی هستی رسیده است و آماده متاله شدن است، تعریف کردیم و در نهایت زمانیکه تمام مراتب پیشین انسانیت را جنس انسان دانستیم و فصل او را تاله و ذوب در اله شدن دانستیم توجه به آخرین مرتبه انسانیت که می‌توانیم برای او اسمی بگذاریم داشتیم؛ اما همه این حدودی که بیان شد انسان هستند و انسان در مرتبه بالاتر در مرتبه پایین‌تر نیز حضور دارد. در نتیجه اولین مرتبه انسان همان حیوان متفکر و آخرین آن حی متاله و خلیفه‌الله است، البته در اینجا آخرین مرتبه اسمی برای بی‌نهایت است، در یک عبارت می‌توان گفت خدایی که بی‌نهایت است موجودی دارای توانایی رشد بی‌نهایت را خلق کرد تا بی‌نهایت در بی‌نهایت حرکت کند و بی‌نهایت تکامل پیدا کند.

البته برای شناخت انسان به طور کلی می‌توانیم برای او جنس مشخص کنیم، چرا که گرچه انسان توانایی بی‌نهایت تکامل را دارد و می‌تواند به انواع گوناگونی تبدیل شود اما آغاز همه اینها از اولین مرتبه انسانیت یعنی قوه ادراک عقلی است؛ بنابراین می‌توانیم انسان به معنای قوه ادراک عقلی را جنس و وجه اشتراک تمامی انواعی که انسان در آینده خود و سیر تکاملی کسب می‌کند بگذاریم.

در نظر استاد عبودیت، حرکت انسان دارای دو دیدگاه اجمالی و بسیط است، زمانیکه به مراتب طی شده انسان در حال حرکت نگاه کنیم او همه آن مراتب را به طور اجمالی دارد ولی خودش فراتر از آنها است اما زمانیکه انسان

۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية*، ص ۷۶؛ همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۲۶۶.

۲. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر انسان به انسان*، ص ۶۱.

در یکی از این مراتب از حرکت صعودی بایستد، آن مرتبه، مرتبه وجود بسیط انسان و فصل ممیز انسان می‌شود؛^۱ بنابراین اکثر انسان‌ها که در ابتدای تولد بالاترین رتبه حیوانی را دارند و تنها مستعد ادراک عقلی هستند در نگاه بسیط حیوان متفکر ارسطویی هستند، زمانیکه به عالم عقل وارد شوند در نگاه اجمالی حیوان متفکر ارسطویی را دارند و در نگاه بسیط حیوان مدرک کلیات هستند و در نهایت زمانیکه متاله شود علاوه بر وجود اجمالی تمامی مراتب پیشین، وجود بسیطش حی متاله است.

گفتار پنجم: انسان از دیدگاه قرآن حکیم

علمی محکم‌تر، کتابی بهتر و شناختی برتر از آنچه در قرآن حکیم هست وجود ندارد اما نمی‌توان همه مطالب قرآن مبین را به راحتی آموخت، اکنون که هستی‌شناسی فلسفی انسان بیان شد و توانایی در فهم هرچند اندک از آیات قرآن کریم پدید آمد، آیاتی از قرآن که ناظر به بیان فلسفی هستند ذکر می‌شود:

ا. شناخت انسان به حدی دشوار است که ملائکه در این امر خطا کردند:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ^۲

ب. حتی غالب انسان‌ها فطر تاله خود را فراموش کرده و دور از تاله زندگی می‌کنند:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ^۳

ج. انسانی‌هایی که به خدا نرسند مانند حیوانات بلکه پست‌تر هستند:

- أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا^۴
- ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ^۵

د. گستره وجود انسان تمامی عوالم هستی را در بر می‌گیرد:

۱. عبودیت، عبدالرسول، *در آمدی به نظام حکمت صدرائی*، ج ۳، ص ۱۴۶-۱۴۹؛ صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد*

الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۲۲۸.

۲. البقرة/۳۰.

۳. الحشر/۱۹.

۴. الفرقان/۴۴.

۵. البقرة/۷۴.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَاقَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾^۱

ه. تشکیل انسان از روح خداوند و جایگاه سایر موجودات حتی برترین مخلوقات نسب به آدم:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ^۲

طبق آیات «أ» و «ب» نفس انسان جز برای خالقش قابل شناخت نمی‌باشد، به حدی که خود انسان نیز شرافت آن را از یاد برده است. همچنین طبق آیات «ج» تا «ه» انسان می‌تواند مراتب را به سمت پستی یا شرافت طی کند و تبدیل به برترین یا پست‌ترین مخلوق شود. همانطور که گذشت در حکمت متعالیه حقیقت نفس غیر قابل شناخت و خاصیتش تشکیکی بودن است، بنابراین این نظریات موید به آیات قرآن حکیم است.

مبحث دوم: لوازم و پیامدهای حقیقت انسان

اکنون که حقیقت انسان بیان شد و اندکی از خفای چستی او روشن شد، به لوازم این حقیقت می‌پردازیم، پس از آن سوال این انسان موجودی با استعداد نامحدود شدن، چه موجودی برتر یا همسان او می‌توان یافت یا حتی چه موجودی نزدیک به توانایی‌های انسان می‌تواند وجود داشته باشد، آیا اصلاً موجودی هست که یارای مقایسه با انسان را داشته باشد؟ (اما همین انسان‌ها برخی انسان کامل مکمل هستند و در افق اعلی انسانیت در مرز بی‌نهایت زندگی می‌کنند و برخی خود را فراموش کرده‌اند به شکل چهارپایان، شیاطین و درنده‌خویان درآمدند؛ انسان‌هایی که خود را فراموش کرده‌اند باعث شده‌اند تا توهم قابلیت انسان با سایر موجودات پیش آید چرا که انسانی که تنها می‌خورد، می‌خواهد، زور بازو و تفکر دارد چرا موجودات دیگر نتوانند؟) اما زمانیکه حقیقت انسان را بررسی کنیم و استعداد و توانایی انسان و یا انسان‌هایی که به حد کمال خود رسیده‌اند را ملاک مقایسه قرار دهیم چیزی مناسب کفه دیگر ترازو رنگ هستی به خود ندیده است. به همین دلیل حتی امکان گردآوری لوازم و پیامدهای وجودی انسان نیست مگر تمام حقایق هستی جز لوازم وجودی انسان‌های کامل نیستند؛ با این وجود همان‌طور که مراتب آغازین انسانیت را احصا کرده و برای آنها ماهیت تصور کرده‌اند، برای انسان، در مراتب مختلف انسانیت علاوه بر لوازم نفوس نباتی و حیوانی لوازم و پیامدهایی دیگر نیز متصور شده‌اند که در این مبحث به بیان آنها می‌پردازیم.

۱. المؤمنون/۱۲-۱۴.

۲. ص/۷۲.

گفتار اول: آغاز عالم عقول^۱

از پایین‌ترین مراتب عالم که شروع به بررسی کنیم اولین مراتب هستی مادی هستند و پس از آنها گیاهان و حیوانات اولین موجودات فرامادی هستند و پس از آنها انسان نیز وجود فرامادی دارد، گرچه حیوان و گیاه وجود لطیف مادی یا تجردی مثالی دارند و اما انسان قوه تجرد عقلی دارد بنابراین انسان تنها موجود مادی است که می‌تواند به عالم عقل و فرای آن برسد.^۲

ملاصدرا چهار مرتبه برای عقول مطرح می‌کند، انسان در ابتدا انتهای عالم مثال است و تنها قوه ادراک عقلی را دارد اما خالی از هرگونه ادراک عقلی است، در این مرتبه عقل هیولانی نام می‌گیرد، سپس انسان امور بدیهی را به طور عقلی درک می‌کند، این مرتبه عقل بالملکه می‌شود و انسان تنها از راه استدلال به معلومات جدید علم پیدا می‌کند، اما پس از این عقل بالفعل می‌شود و می‌تواند بدن زحمت به هریک از معلومات خویش علم پیدا کند، و در انتها عقل مستفاد شده می‌تواند معلومات خود را از عقل فعال کسب کند.^۳

گفتار دوم: تعدد نوعی نفوس

تمامی موجودات حد خاصی برای پیشرفت دارند زمانیکه یک درخت شروع به حرکت می‌کند می‌تواند وجودش را شدیدتر کند اما در نهایت به بهترین درخت تبدیل می‌شود، همچنین زمانیکه مثلاً یک اسب حرکت می‌کند در نهایت به بهترین اسب تبدیل می‌شود اما هیچ گاه فراتر از حدی که برای آنها مشخص شده است نمی‌رود و اصطلاحاً تنها در محدوده نوع درخت یا اسب رشد می‌کند، به عبارت دیگر هر نوع از موجودات محدوده حرکت خاصی دارد.^۴

۱. به طور معمول گفتارها طوری تنظیم شدند که بین یک صفحه و نیم تا دو صفحه قرار گیرند با این حال برخی گفتارها مانند این گفتار به دلیل واضح بودن مطلب کوتاه‌تر هستند و برخی گفتارها مانند گفتارهایی که در آینده می‌آید و غالباً حاوی نگاه یا بیان خاص نگارنده هستند طولانی‌تر از حد ممکن می‌باشند از آنجا که ایجاز مخل یا اطناب ممل دون شان این پژوهش بوده و همچنین آیین نامه نسبت به موارد این‌چنینی مسکوت می‌باشد گفتارها به شکل حاضر ذکر شدند.

۲. صدرالمتهالین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۲۰۲؛ امیدی، مهدی، *انسان متعالی در فلسفه سیاسی متعالیه*، ص ۲۸۶، ش ۵۳، ص ۷۶.

۳. صدرالمتهالین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۲۰۲-۲۰۷.

۴. همانطور که در تعریف نفس بیان شد از نگاه نگارنده تمام موجودات دارای علم مرکب هستند، با توجه به این مطلب و همچنین تشکیکی بودن نظام هستی، تعدد نوعی نفوس منحصر در انسان نیست بلکه همه موجودات می‌تواند به نوع دیگری تبدیل شوند، در حقیقت معنای حرکت

انسان موجودی است که با رشد علمی و عملی می‌تواند ذات خود را به هر سمتی که بخواهد ببرد و به هر نوعی که می‌خواهد درآورد، هدف انسان حرکت به سوی بی‌نهایت و الهی بودن است اما همان‌طور که می‌تواند بی‌نهایت به سمت خیر برود می‌تواند بی‌نهایت به سمت شر برود؛ انسان ذره ذره و با اعمال خویش ذات خودش را تشکیل می‌دهد پس با انجام اعمال وحشیانه مراتب درندگان، با انجام اعمال احمقانه مراتب بهایم و با انجام اعمال عقلانی مراتب عقلی و ملائکه عالم به دست می‌آورد هر چقدر در هر کدام پیشرفت داشت به همان میزان تبدیل به همان مراتب می‌شود.^۱

حکمت متعالیه این نحوه از تغییر و تکامل را که حتی نوع آدمی را تغییر می‌دهد و انسان را تبدیل به سایر موجودات می‌کند تناسخ ملکوتی^۲ می‌نامد یعنی تناسخی که نه در این دنیا و عالم مُلک بلکه در عالم مثال و ملکوت رخ می‌دهد؛ ملاصدرا می‌گوید انسان‌ها در چهل سالگی شکل حقیقی خود را می‌یابند و هرچه تا آن زمان کسب کردند شکل مثالی آنها را تشکیل می‌دهد، انسان تنها موجودی است که به انتخاب خود سبع، بهیمة یا ملک می‌شود.

أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا كَمَلَ فِي إِنْسَانِيَّتِهِ كَانَ قَدْ خَرَجَ مِنْ نَوْعِهِ إِلَى نَوْعٍ آخَرَ^۳

تناسخ ملکوتی یکی از اصلی‌ترین تفاوت‌های انسان‌ها با سایر موجودات است چرا که حتی شیطان نیز برای شرارت مرزی دارد و قوای وجودی حرکت به بیش از آن مرز را ندارد اما انسان می‌تواند بی‌نهایت در شرارت پیشرفت کرده و خود را لایق اسفل السافلین کند، همین‌طور حتی چهارپایان نیز حدی از حماقت دارند اما انسان می‌تواند از آنها

جوهری همین است، گرچه حرکت جوهری، سبب استكمال جوهر در نوع خود می‌شود اما زمانیکه یک گیاه به نهایت مراتب هستی نوع خود رسید چگونه حرکت و استكمال در جوهر دارد؟ تنها راه تبدیل و ارتقا نوع او به نوع بالاتر است. در نتیجه تمامی موجودات توانایی حرکت نوعی را دارد؛ البته تعدد نوعی نیز تشکیکی است گیاه مرتبه‌ای ضعیف است و تنها می‌تواند به مراتب کمی قوی یا ضعیف‌تر تبدیل شود اما انسان مرتبه‌ای بسیار شدید است پس می‌تواند بسیار قوی و یا بسیار ضعیف و پست شود.

۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، ص ۲۲۳؛ امیدی، مهدی، **انسان متعالی در فلسفه سیاسی متعالیه**، ص ۷۹.

۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، ص ۲۳۱-۳۵. نظریه تناسخ ملکوتی اولین بار توسط ملاصدرا و در مقابل تناسخ مشهور بیان شد. ملاصدرا می‌گوید تناسخ سه نوع است اول انتقال نفس از بدنی به بدنی دیگر که مباین و منفصل از بدن اول است و در همین دنیا رخ می‌دهد، دوم (تناسخ ملکوتی) انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی که مناسب صفات و ملکات نفس است و سوم تغییر شکل بدن دنیوی به علت ایجاد تغییراتی در باطن به حدی که صورت ظاهری را در همین دنیا تغییر می‌دهد. از نظر ملاصدرا تناسخ به معنای اول محال و مخالف شریعت است اما دو قسم اخیر ممکن هستند و حتی واقع شدند.

۳. همان، ص ۱۰۱.

پیشی گرفته و پست تر شود، البته اینکه نسخ ملکوتی انسان در قالب چه موجودی رخ می دهد کاملاً به خود انسان وابسته است برخی انسان ها نیز به عقول و ملائکه و یا حتی بالاتر از آن تبدیل می شوند.

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَصْلُ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ^۱ و مسلماً بسیاری از جتیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده ایم [زیرا] آنان را دل هایی است که به وسیله آن [معارف الهی را] در نمی یابند، و چشمانی است که توسط آن [حقایق و نشانه های حق را] نمی بینند، و گوش هایی است که به وسیله آن [سخن خدا و پیامبران را] نمی شنوند، آنان مانند چهارپایانند بلکه گمراه ترند؛ اینانند که بی خبر و غافل [از معارف و آیات خدای] اند.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ^۲ و چون فرشتگان را فرمودیم برای آدم سجده کنید پس بجز ابلیس که سر باز زد و کبر ورزید و از کافران شد [همه] به سجده درافتادند

بنابراین نفس انسانی در ابتدای پیدایش انسان ها نوعی است که افراد انسانی را در بر می گیرد و همه انسان ها، انسان هستند اما با تکامل، حرکت جوهری و در نهایت تناسخ ملکوتی هر یک از انسان ها در نوع خاص و متناسب با خود تجلی کرده و نوعی منحصر در خود می شوند، در نتیجه انسان نیز جنس عامی می شود که انواع متعدد و منحصر در فرد انسانی را در بر می گیرد.

گفتار سوم: کون جامع

پیدایش جهان هستی تنها طولی نبوده بلکه عرضی نیز هست یعنی این گونه نیست که در هر مرتبه از هستی تنها یک موجود وجود داشته باشد بلکه هرچه از شدت وجودی کم و تغییر بیشتر می شود کثرت نیز بیشتر و وحدت کم می شود، همان طور که هستی بی نهایت مراتب گوناگون دارد برخی مراتب خود مراتب تشکیکی دارند که نسبت این مراتب به یکدیگر مساوی است؛ زمانیکه نسبت مراتب مساوی باشد تشکیک عرضی و زمانیکه نامساوی باشد و یک مرتبه علت دیگری باشد تشکیک طولی نام می گیرد^۳.

۱. الاعراف/ ۱۷۹.

۲. البقرة/ ۳۴.

۳. عبودیت، عبدالرسول، در آمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۱، ص ۱۶۰.

تاکنون بیان شد که انسان تنها موجودی است که می‌تواند در تمام مراتب طولی جهان هستی وجود داشته باشد و همه عوالم را در وجود خود جای دهد، علاوه بر این انسان می‌تواند مراتب عرضی عالم را در خود جای دهد، به این معنا که نه تنها انسان می‌تواند به عالم عقل وارد شود بلکه می‌تواند با تمام عقول متحد شود، همان‌طور که انسان می‌تواند به عالم مثال وارد شود می‌تواند با تمام موجودات مثالی متحد شود؛ بنابراین انسان جامع جمیع مراتب طولی و عرضی هستی می‌شود و اصطلاحاً وجود جامع «کون جامع» نام می‌گیرد و این یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های استعداد انسان با سایر موجودات است.^۱

این نکته نیز شایان توجه است که همین‌طور که انسان می‌تواند بی‌نهایت مراتب هستی را کسب کند پیدایش این مراتب هستی خالی از انسان نبوده است بلکه لحظه پیدایش جهان هستی نیز برترین انسان خلق شده سپس تمام موجودات و انسان‌های دیگر به عنوان مراتب هستی او خلق گردیده‌اند، البته زمانیکه سیر حرکت صعودی انسان را نگاه کنیم انسان نام می‌گیرد و استفاده نام انسان برای سیر آغاز هستی رایج نیست بلکه نور یا صادر اول نام می‌گیرد.

وَعَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي فَفَتَقَ مِنْهُ نُورَ عَلِيٍّ ثُمَّ خَلَقَ الْعَرْشَ وَاللُّوحَ وَالشَّمْسَ وَضَوْءَ النَّهَارِ وَنُورَ الْأَبْصَارِ وَالْعَقْلَ وَالْمَعْرِفَةَ الْخَبِرَ. و از جابر که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: نخست چیزی که خدا آفرید نور من بود، و نور علی را از آن برگشود، سپس آفرید عرش و لوح و خورشید و روشنی روز و نور دیده‌ها و خرد و شناسائی را (الخبر).^۲

گفتار چهارم: ویژگی‌های تکوینی

انسان در هر مرتبه از هستی خود به ویژگی‌ها و خواصی دست پیدا می‌کند که در تکوین جهان پیرامون نیز تاثیر گذارند به عبارت دیگر حرکت و تکامل انسان تنها در علم او نیست بلکه انسان به حسب مرتبه‌ای که کسب می‌کند وجود و قدرت بیشتری نیز پیدا می‌کند، از جمله خواصی که تنها انسان و به سبب کسب مراتب بالاتر وجودی به آنها می‌رسد می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

أ. علم به اسماء الهی

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^۳

۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۴۱۰.

۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام*، ج ۵۴، ص ۱۷۰.

۳. البقرة/۳۱.

ب. خلافت و جانشینی الهی

أ. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ

وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ^۱

ب. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ^۲

ج. تسخیر تمام موجودات هستی برای انسان

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ^۳

د. بهترین مخلوقات

ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ

خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ^۴

گفتار پنجم: ضعیف‌ترین مخلوق

همان‌طور که استعدادها و قوت‌های انسان منحصر به خود او است ضعف‌ها و استعداد او برای پستی‌ها نیز منحصر به انسان است، گرچه انسان می‌تواند به برترین مرتبه هستی برسد اما ضعیف و در سختی خلق شده است اگر انسان نتواند به شان خود آگاه شده، بر ضعف و سختی‌های خود غلبه کرده و به مراتب بالای هستی برسد، به مراتب پایین‌تر رفته بلکه مالک پست‌ترین مراتب هستی می‌شود^۵ به تعبیر دیگر انسان در این دنیا در مقام پستی و ضعف قرار گرفته است و باید به مقام حقیقی خود برسد.

أ. انسان ضعیف است

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا^۶

ب. هبوط انسان به مراتب پست عالم

۱. البقرة/۳۰.

۲. البقرة/۳۴.

۳. الجاثية/۱۳.

۴. المؤمنون/۱۴.

۵. از آنجا که برخی انسان‌ها خود را فراموش کرده و در تکاپوی کسب پستی هرچه بیشتر هستند توهم مقایسه موجودات دیگر از جمله هوش

مصنوعی با انسان ایجاد شده است.

۶. النساء/۲۸.

ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ^۱

ج. انسان در مشقت خلق شده است

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ^۲

د. انسان حریص، بی تاب و بخیل است

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا الْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾^۳

ه. عجز و طالب شر

وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا^۴

و. زینت دیدن متاع پست دنیوی

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَا^۵

ز. سرکش، به شدت ظلم کننده و غیر شکر گذار

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى ﴿٦﴾ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى ﴿٧﴾^۶

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ^۷

وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ^۸

۱. التین/ ۵.

۲. البلد/ ۴.

۳. المعارج/ ۱۹-۲۲.

۴. الاسراء/ ۱۱.

۵. آل عمران/ ۱۴.

۶. العلق/ ۶-۷.

۷. العادیات/ ۶.

۸. الابراهیم/ ۳۴.

پیش از این نیز بیان شد که از دیدگاه حکمت متعالیه نیز با وجود اینکه انسان مرتبه‌ای بالاتر از حیوانات دارند اما اکثر انسان‌ها مانند حیوانات رفتار می‌کنند و تنها تعداد کمی رفتار انسانی دارند.

بخش سوم:

بررسی تحلیلی هوش مصنوعی از دیدگاه حکمت متعالیه

پس از تبیین دیدگاه حکمت متعالیه در باب هوش طبیعی، اکنون می‌توان هوش مصنوعی به معنایی که در فلسفه ذهن مطرح می‌شود و مصطلح فلاسفه غربی است را از منظر حکمت متعالیه بررسی کرد. برای بررسی هوش مصنوعی به معنای رایج آن ابتدا می‌بایست دیدگاه‌های فلسفه ذهن در باب هوش طبیعی بررسی شود. در این بخش ابتدا نظریات هوش طبیعی که به دو دسته کلی دوگانه انگاران و مادی‌گرایان تقسیم می‌شود تبیین شده و از دیدگاه حکمت متعالیه بررسی می‌شود، سپس دو تعریف جامع از هوش مصنوعی ارائه می‌گردد و در انتها به بررسی هر یک از تعاریف بر مبنای مختلف در باب هوش طبیعی که در گذشته بیان شد می‌پردازیم.

فصل اول: هوش طبیعی

در فلسفه ذهن برخی نفس و بدن یا به اصطلاح معروف ذهن و مغز را یکی می‌دانند و هر دو را موجودی مادی می‌پندارند و برخی نفس و بدن را متفاوت می‌دانند که دوگانه انگاران نام می‌گیرد، در این فصل ابتدا دیدگاه دوگانه انگاران و سپس دیدگاه مادی‌گرایان تبیین می‌شود، همچنین در انتهای بیان هر یک از اقوال، صرفاً بررسی کوتاه آن مبنا از دیدگاه حکمت متعالیه ذکر می‌گردد.

مبحث اول: دوگانه‌انگاری

دوگانه انگاران انسان را موجودی دارای ذهن و بدن می‌دانند و در حقیقت هستی انسان را به صرف همین بدن مادی محدود نمی‌کنند بلکه برای بدن انسان و یا سایر موجودات هوشمند، چیز دیگری به نام ذهن قائل هستند، معروف‌ترین نظریه بین فلاسفه غربی در باب انسان و ذهن دوگانه‌انگاری است که خود تبیین‌های مختلفی دارد و در این بین دوگانه‌انگاری جوهری مشهورتر از مابقی است^۱، در این مبحث به تبیین رویکردهای مختلف دوگانه‌انگاری پرداخته می‌شود.

۱. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه‌ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۳۹؛ کرباسی‌زاده، امیراحسان، شیخ‌رضایی، حسین، **آشنایی با فلسفه ذهن**، ص ۲۸.

گفتار اول: دوگانه‌انگاری جوهری

دوگانه‌انگاری جوهری^۱ ذهن را موجود مادی لطیف‌تر از بدن تصور نمی‌کند و اساساً جایی برای ذهن در عالم ماده و تجربه قائل نیست بلکه هر یک از ذهن و بدن را دو جوهر کاملاً متمایز و متباین از یکدیگر تعریف می‌کند بدن که جوهری مادی است و ذهن که جوهری فرامادی است، ذهن برخلاف بدن زمان و مکان نداشته و جای او در هیچ یک از اعضای بدن نیست^۲.

مهم‌ترین مشکلی که دوگانه‌انگاران با آن مواجه شدند چگونگی ارتباط دو جوهر متباین است^۳، چگونه ذهنی زمان و مکان ندارد و اصلاً قابل تجربه نیست می‌تواند با بدن که زمانمند، مکان‌مند و قابل تجربه است ارتباط برقرار کند و این دو جوهر در کنار یکدیگر زیست واحدی داشته باشند، دکارت^۴ مشهورترین فیلسوف دوگانه‌انگار ارتباط این دو را از طریق غده صنوبری توجیه می‌کند، اما پاسخ‌های دکارت و حتی دیگر فیلسوفان دوگانه‌انگار کافی نبود و فرض دو جوهر متباین همچنان با اشکال چگونگی ارتباط بین آن دو روبرو است^۵.

دوگانه‌انگاری پیش از دکارت وجود داشته، و فلاسفه‌ای چون ابن سینا نیز بدن را مادی و نفس (ذهن) را مجرد می‌دانستند؛ اما همان‌طور که بیان شد^۶ در نگاه حکمت متعالیه جهان متشکل از چند عالم متباین نیست تا ذهن در عالم مجردات و بدن در عالم ماده باشد بلکه جهان هستی تشکیکی است تمامی موجودات وجود هستند و تفاوتشان

-
۱. دکارت اولین کسی است که دوگانه‌انگاری جوهری را مطرح می‌کند اما پیش از او نیز اصل انفکاک و تباین دو عالم ذهن و جسم وجود داشته است. سرل، جان آر، **درآمدی کوتاه به ذهن**، مترجم: محمد یوسفی، ص ۲۸.
 ۲. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه‌ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۴۰-۴۲؛ مسلین، کیت تی، **درآمدی به فلسفه ذهن**، ص ۴۸۳، مترجم: مهدی ذاکری، ش ۴۸، ص ۶۵؛ کرباسی‌زاده، امیراحسان، شیخ‌رضایی، حسین، **آشنایی با فلسفه ذهن**، ص ۲۴؛ کارتر، مت، **مقدمه‌ای بر فلسفه هوش مصنوعی**، مترجم: مصطفی تقوی، ص ۱۳.
 ۳. سرل، جان آر، **درآمدی کوتاه به ذهن**، مترجم: محمد یوسفی، ص ۵۳؛ کارتر، مت، **مقدمه‌ای بر فلسفه هوش مصنوعی**، مترجم: مصطفی تقوی، ص ۲۲.
 ۴. رنه دکارت René Descartes (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م).
 ۵. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه‌ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۴۳؛ کرباسی‌زاده، امیراحسان، شیخ‌رضایی، حسین، **آشنایی با فلسفه ذهن**، ص ۳۸.
 ۶. بخش دوم - فصل اول - مبحث اول - گفتار دوم.

تنها به همین وجود است در نتیجه تباینی غیرقابل جمع بین آنها نیست. بنا بر تشکیک، ارتباط نفس و بدن با مشکل تباین مواجه نیست بلکه نفس و بدن می‌توانند متحد در وجود شوند.

گفتار دوم: دوگانه‌انگاری پی‌پدیدارگرایی

فعالیت ذهنی تنها به عنوان فرآورده مجموعه‌ای از علت‌های فیزیکی است^۱، پی‌پدیدارگرایی ذهن را حاصل کنش‌های فیزیکی می‌داند، فعالیت‌هایی که ما تصور می‌کنیم نمی‌توانند فیزیکی باشند در حقیقت در پی رخداد‌های فیزیکی عصب‌های مغزی رخ می‌دهند به همین دلیل پدیدار دوم یا پی‌پدیدار (epiphenomenon) نام می‌گیرند. زمانیکه ذهن احساس درد می‌کند در حقیقت بدن آسیب دیده است و الکتریسیته بین اعصاب به حرکت در می‌آید تا به مغز برسد این حقیقت درد است اما پس از رسیدن جریان الکتریکی به مغز و در پی این حرکت، پدیده‌ای دیگر رخ می‌دهد که به ما آن درد یعنی همان فعالیت ذهنی می‌گوییم^۲.

در حقیقت این نظریه دوگانه‌انگاری نیست بلکه به دلیل مواجه با اشکالات اساس دوگانه‌انگاری را انکار و تنها نام ذهن را حفظ کرده است، این نظریه انسان را موجودی تماماً مادی می‌داند و تمام ادراکات انسان را منحصر در جریانات الکتریکی مغز و اعصاب می‌کند، در نتیجه ادله‌ای که در بخش دوم بر تجرد نفس از دیدگاه حکمت متعالیه بیان گردید همگی دلیل بر رد این نظریه می‌باشند.

گفتار سوم: دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها (یگانه‌انگاری غیرتحویلی)

پس از اشکالاتی که بر نظریه دوگانه‌انگاری جوهری وارد شد، شدت تباینی که این نظریه بیان می‌کرد تقلیل یافت و تبدیل به دوگانه‌انگاری در ویژگی‌ها شد، در نظریه جدید ذهن و بدن دو چیز هستند بدن فیزیکی و ذهن غیر

۱. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه‌ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۴۸.

۲. همان، ص ۴۹.

فیزیکی است اما ذهن همان مغز است. این مغز است که دارای خواص غیر فیزیکی است که این خاصیت و ویژگی‌ها ذهن نام می‌گیرند.^۱

غیر فیزیکی بودن خواص ذهن به معنای این نیست که ذهن وجودی غیر مادی دارد چرا که این گونه تمایز جوهری می‌شود بلکه ویژگی غیر فیزیکی یعنی ذهن خواصی مانند درد، تفکر و میل داشتن دارد که ما نمی‌توانیم تبیینی فیزیکی برای آنها ارائه دهیم، این خواص همگی در مغز رخ می‌دهند و ذهن در حقیقت چیزی جز مغز نیست اما قابلیت تبیین و تعریف مادی ندارند.^۲

این رویکرد در حقیقت انکار دوگانه‌انگاری است به همین دلیل از آن با یگانه‌انگاری غیرتحویلی هم یاد می‌شود؛^۳ در این نظریه انسان دارای بعد مجرد و فرامادی نیست بلکه تماماً مادی بوده^۴ و تنها من نمی‌توانم توضیح دهم چطور مادی است؛ بنابراین این نظریه در حقیقت جز نظریات مادی‌گرا بوده، در نتیجه علاوه بر اینکه خود اعتراف به عدم توانایی توضیح و تبدیل این ویژگی‌های غیرمادی دلیل بر رد این شبه نظریه است، تمامی ادله‌ای که در بخش دوم این نوشتار برای بطلان مادی‌گرایی و اثبات تجرد نفوس نباتی، حیوانی و انسانی بیان شد دلیل بر رد این نظریه می‌باشند.

به عنوان مثال اگر خواص ذهنی همگی در مغز و مادی هستند می‌بایست با پیر شدن بدن و مغز، این ویژگی‌ها نیز پیر شده و افول کند در حالیکه مثلاً ویژگی تفکر در افراد مسن بسیار قدرتمندتر از مغزهای جوان عمل می‌کند.

با توجه به این سه نظریه‌ای که بیان شد می‌توان تنها نظریه‌ای که در حقیقت دوگانه‌انگار است و عالم را دارای دو بعد مادی و فرامادی می‌داند و ذهن انسانی را موجودی غیرمادی تبیین می‌کند دوگانه‌انگاری جوهری است.

-
۱. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه‌ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۵۱؛ کرباسی‌زاده، امیراحسان، شیخ‌رضایی، حسین، **آشنایی با فلسفه ذهن**، ص ۲۶.
 ۲. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه‌ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۵۲؛ چرچلند، پل ام، **ماده و آگاهی**، مترجم: سیدمصطفی حسینی، ص ۲۶.
 ۳. مسلین، کیت تی، **درآمدی به فلسفه ذهن**، مترجم: مهدی ذاکری، ص ۲۳۹.
 ۴. کرباسی‌زاده، امیراحسان، شیخ‌رضایی، حسین، **آشنایی با فلسفه ذهن**، ص ۲۵.

مبحث دوم: ماده‌گرایی

به مرور زمان اشکالات بر دوگانه‌انگاری بیشتر شده و ماده تبلور بیشتری پیدا می‌کرد به طوری که وجودی عالمی فرای ماده انکار شد، انسان و هوشمندی او تماماً در همین عالم ماده خلاصه گشت، عموم مادی‌گرایان نمی‌گویند ذهن وجود ندارد بلکه می‌گویند ذهن همان مغز یا یکی دیگر از اعضا بدن است^{۲۱}؛ البته همان‌طور که با بررسی ادله تجرد نفس انسانی روشن می‌گردد هرگونه تبیین مادی از ذهن انسان با اشکالات اساسی و غیرقابل پاسخی مواجه است، بنابراین در مبحث تنها به ذکر رویکردهای مشهور مادی‌گرایی می‌پردازیم.

گفتار اول: مادی‌گرایی حذفی

مادی‌گرایی حذفی، ذهن را از فلسفه ذهن حذف می‌کند، آنچه که ذهن نام می‌گرفت و بر سر مجرد یا مادی بودن آن بحث بود، وجود نداشته و ذهن نام دیگری از همین مغز است، بنابراین دیدگاه تمامی تصورات و فعالیت‌های ذهنی انسان، فعالیت‌های مغزی هستند البته ما در حال حاضر نمی‌توانیم دقیقاً نشان دهیم که دقیقاً هر کنش ذهن ما کدام فعالیت مغزی است ولی عدم توانایی ما در تبیین و تطبیق فعالیت‌های مغزی دلیل بر وجود ذهنی فرامادی نمی‌شود.^۳

۱. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه‌ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۵۷.

۲. توجه به این نکته خوب است که تجرد هوش و نفس انسان این قدر قریب به بدیهی است که کسی نمی‌تواند غیر فیزیکی بودن ذهن و حالات ذهنی را انکار کند به طوریکه حتی نام تمام دیدگاه‌های مادی‌گرا (غیر مادی‌گرایی حذفی) ناظر به وجه تاویل حالات ذهنی به ماده و جسم است چراکه نظریه هر کدام در حقیقت تلاش برای توجیه مادیت اموری است که خود می‌گویند مجرد هستند.

۳. همان، ص ۶۳.

از نگاه ایشان مفاهیمی مثل عشق، درد، غم، کلی، آروز، عواطف و یا احساسات همگی بازتابی ناقص بلکه اشتباه از فرآیندی است که در مغز رخ می‌دهد در نتیجه اگر بتوان یک تصویر کامل از فعالیت‌های مغزی (زیست‌شناسی عصبی) ارائه داد می‌توان این مفاهیم را به طور دقیق شرح داد^۱.

این نکته حائز اهمیت است که فعالیت‌های بدن از جمله مغز برای حکمت متعالیه نیز مهم می‌باشد و ملاصدرا نیز مغز را مرتبط با فعالیت‌های ذهنی می‌داند چرا که نفس را برخاسته از عالم ماده می‌داند و این مادیات هستند که با حرکت جوهری به وجود خود شدت می‌دهند و به مراتب بعدی عالم دست پیدا می‌کنند و همان‌طور که بیان شد^۲ نفس و بدن مراتب یک وجود هستند در نتیجه هر اتفاقی که در نفس می‌افتد در بدن موثر است و هر اتفاقی در بدن می‌افتد در نفس موثر است یا به عبارت دیگر رخدادهای نفس و بدن با هم هماهنگ هستند.

اما باید توجه داشت قائلین به تجرد ذهن نمی‌گویند من یا سایرین نمی‌توانیم فعالیت‌های ذهنی را بر فعالیت‌های مغزی منطبق کنیم پس ذهن مجرد است، بلکه برهان و استدلال اقامه می‌کنند که مغز یا هر موجود مادی دیگر نمی‌تواند هوشمندی و ذهن داشته باشد به عنوان مثال ضعف و پیری بدن همراه با رشد و قوت ذهن است و یک موجود نمی‌تواند در آن واحد هم ضعیف و هم قوی شود، مثال دیگر آنکه انسان می‌تواند مفاهیمی بدون زمان بدون مکان و حتی بدون هر مشخصه‌ی دیگر تصور کند درحالی‌که تمامی موجودات مادی از جمله مغز داخل در نظام زمان و مکان هستند و نمی‌توانند وجودی فرای مشخصات خود داشته باشد.

با دقت در براهین تجرد این موضوع روشن می‌شود که این براهین با تمرکز بر خواص ماده و استخراج خواص ذهن یک مطلب ساده را بیان می‌کنند خواصی که ماده و مادیات دارد با خواصی که ذهن و ادراکات ذهنی دارند جمع نمی‌شوند؛ حتی اگر در آینده توانایی تبیین کامل نقشه مغز و فعالیت اعصاب را داشته باشیم که به احتمال زیاد خواهیم داشت این دلیل بر مادی بودن ذهن نمی‌شود بلکه این دلیل بر تاثیر مغز و بدن بر روی ذهن می‌شود، در

۱. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه‌ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۶۳.

۲. بخش دوم، فصل دوم، مبحث دوم، گفتار دوم.

حقیقت اگر چنین تاثیر نبود و ذهن ما مجرد بود چگونه از درد مطلع می شدیم، چگونه احساس گرسنگی بدن را بفهمیم، این بدن است که با کنش خود ذهن مجرد را وادار به واکنش می کند.

بنابراین، ادله تجرد نفوس از جمله ادراک کلیات، تعاکس رشد نفس و بدن و... نقد مادی گرایی حذفی می باشد؛ همچنین این ادله با همین توضیحات بر سایر مواردی مادی گرایی وارد می باشند به همین دلیل در موارد بعد تکرار نخواهند شد.

گفتار دوم: رفتار گرایی^۱

یک حیوان خانگی هر روز غذا می خورد اگر چند روز غذایش را مشروط به نشستن یا حرکت خاصی بکنید، هر روز همان حرکت را انجام می دهد، رفتارگرایی ذهن را انکار می کند و می گوید تصورات ذهنی چیزی جز همین رفتار نیست^۲، حیوان خانگی در ذهن خود غذا را وابسته به نشستن نمی داند بلکه رفتار نشستن و رفتار غذا خوردن دارد، ذهن او همین رفتارها است^۳.

در نگاه رفتارگرایان، معنی درد گریه و نالیدن است و هیچ معنای دیگری ندارد چیزی دیگری پشت درد نهفته نیست، تمام آنچه ما تصور می کنیم همین رفتارها است میل با به غذا همین رفتار حرکت ما به سوی غذا است؛ بنابراین چیزی به نام وجود ندارد تا بخواهد مادی یا مجرد باشد، انسان همین بدن است و آنچه ذهن می نامیم همین رفتارها است^۴.

-
۱. رفتارگرایی ابتدایی ترین شکل مادی گرایی است و در قرن بیستم به وجود آمد. از جمله نامداران رفتارگرایی جان واتسون و اسکینر هستند. سرل، جان آر، **درآمدی کوتاه به ذهن**، مترجم: محمد یوسفی، ص ۶۰-۶۱.
 ۲. مسلین، کیت تی، **درآمدی به فلسفه ذهن**، مترجم: مهدی ذاکری، ص ۱۶۵.
 ۳. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۵۸؛ کرباسی زاده، امیراحسان، شیخ رضایی، حسین، **آشنایی با فلسفه ذهن**، ص ۴۹.
 ۴. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۵۸؛ مسلین، کیت تی، **درآمدی به فلسفه ذهن**، مترجم: مهدی ذاکری، ص ۱۶۴.

رفتارگرایی تحلیل ذهن نیست و رفتارگرایان حتی به دنبال تبیین هستی و چیستی ذهن نیستند^۱ بلکه رفتارگرایی یک مکتب روان‌شناسی است که به دنبال مطالعه موجودات دارای ذهن است^۲ و از آنجا که تنها ارتباطی که این روان‌شناسان می‌توانند با سایر موجودات هوشمند و دارای ذهن برقرار کنند از طریق رفتار فیزیکی آنها است پس اساس برای آنها موجود هوشمند هیچ معنایی جز رفتار ندارد.

در بررسی رفتارگرایی (علاوه بر ادله تجرد) باید گفت اگر رفتارگرایان نیز منظورشان از تاویل ذهن به رفتار این باشد که راه شناخت ما از انسان‌ها رفتار آنها است، نظریه آنها درست است، اما انکار وجود ذهن تنها به دلیل عدم دسترسی من یا تعدادی دیگر به ذهن سایرین، غلط می‌باشد، نمی‌توان گفت سیمرغ وجود ندارد چون من آن را ندیدم و اطلاع عدم یافتن دلیل بر عدم نمی‌باشد.

گفتار سوم: کارکردگرایی

پس از رفتارگرایی و با الگوبرداری از آن کارکردگرایی مطرح شد^۳، در تصور کارکردگرایان ذهن و اندیشه یک واکنش در برابر علل بدنی است، زمانیکه بدن آسیب می‌بیند از طریق رشته‌های عصبی پیامی به مغز منتقل می‌شود و این علت سبب پیدایش اندیشه‌ای به نام درد می‌شود^۴.

اما نمی‌توان گفت کارکردگرایان ذهن را همان حاصل کنش و واکنش‌های مغز و اعصاب می‌دانند در حقیقت کارکردگرایی به دنبال تبیین چیستی و هستی ذهن نیستند بلکه می‌گویند همین اندازه که نظام علی و معلولی ذهن و روابط بین ذهن، بدن و عالم پیرامون را بدانیم کافی است ذهن هر چه می‌خواهد باشد تفاوت نمی‌کند مهم این

۱. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه‌ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۵۹.

۲. کارتر، مت، **مقدمه‌ای بر فلسفه هوش مصنوعی**، مترجم: مصطفی تقوی، ص ۲۹.

۳. چرچلند پل ام، **ماده و آگاهی**، مترجم: سیدمصطفی حسینی، ص ۵۳.

۴. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه‌ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۱۰۰؛ چرچلند پل ام، **ماده و**

آگاهی، مترجم: سیدمصطفی حسینی، ص ۶۸؛ کرباسی‌زاده، امیراحسان، شیخ‌رضایی، حسین، **آشنایی با فلسفه ذهن**، ص ۸۴.

است که در باز شود اما چطور در باز می شود حقیقی است که مهم نیست؛ ایشان حتی به دنبال ارائه نقشه کاملی از فعالیت های مغزی نیستند بلکه تنها نقشه شیوه کارکرد ذهن و بدن کفایت می کند^۱.

همان طور که در مادی گرایی حذفی بیان شد وجود کارکردی قابل توضیح دلیل بر مادی بودن ذهن نمی شود بلکه اگر این کارکرد منطقی و علی و معلولی نباشد و بدن راهی برای تاثیر گذاری در ذهن نداشته باشد ما اصلا درد را حس نمی کردیم، بنابراین ادله تجرد نفوس بر این دیدگاه نیز وارد هستند. همچنین این دیدگاه دلیلی بر اثبات مادی بودن ذهن نمی آورد و حتی سعی در توجیه مادیت آن نمی کند بلکه از بررسی چیستی ذهن انصراف می دهد، بنابراین این رویکرد اصلا فلسفی نبوده بلکه رویکردی روانشناسانه و برای رفع احتیاج و ضرورتی است که به دلیل جهل به چیستی واقعی ذهن برای ایشان رخ داده است.

با بررسی نظریاتی که تاکنون بیان شد این مطلب روشن می شود که سایر نظریات غیر از دوگانه انگاری جوهری همگی مادی گرا هستند البته در برخی صراحتا مادی گرایی است و برخی ها گرچه تصریح ندارند اما در بطن خود مادی گرا هستند^۲.

۱. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۱۰۱؛ مسلین، کیت تی، **درآمدی به فلسفه ذهن**، ص ۱۹۷.

۲. مسلین، کیت تی، **درآمدی به فلسفه ذهن**، مترجم: مهدی ذاکری، ص ۲۳۸.

فصل دوم: هوش مصنوعی

تا کنون هوش طبیعی از دیدگاه حکمت متعالیه بیان شد و اشاره گردید که هوشمندی یا دارای نفس بودن سه قسم گیاهی، حیوانی و انسانی دارد، همچنین با ذکر ادله مجرد اثبات شد که تنها موجودات مجرد می توانند دارای علم مرکب بوده و هوشمند باشند. در این بخش نیز هوش طبیعی از دیدگاه های مبنایی و رایج فلسفه ذهن بررسی شد و ضمن توضیح هر یک به بررسی اجمالی آنها از منظر حکمت متعالیه پرداخته شد؛ اکنون که مبنای لازم جهت تحلیل و بررسی هوش مصنوعی بیان گردیده در فصل حاضر به تبیین و بررسی تعریف و اقسام هوش مصنوعی می پردازیم تا در فصول بعدی هوش مصنوعی را مبتنی بر تعاریف آن بررسی کنیم.

مبحث اول: تعریف هوش مصنوعی

اولین مرحله شناخت هوش مصنوعی تعریف آن است، در این مبحث ابتدا قانون های یک تعریف صحیح منطقی بیان می شود سپس تعاریف مشهور از هوش مصنوعی ذکر می گردد و در نهایت بازخوانی از تعاریف هوش مصنوعی ارائه می گردد.

گفتار اول: قواعد تعریف

منطق، علم روش صحیح تفکر، برای تعریف اشیا و شناخت ماهیت آنها چهار ملاک را بیان می کند^۱، پیش از آن که وارد تعریف های ارائه شده از هوش مصنوعی شویم به بررسی این قواعد می پردازیم

۱. تعریف واضح تر از تعریف شده باشد^۲: به عنوان مثال تعریف هوش مصنوعی به رایانه ای هوشمند صحیح نمی باشد چرا که معنای رایانه هوشمند تقریباً به اندازه هوش مصنوعی مبهم است

۱. هرچند این ملاک ها در ذیل تعریف به حد تام بیان شده و برای موجودی است که مرکب طبیعی بوده و دارای جنس و فصل باشد، اما برخی از این ملاک ها قابل تسری به سایر ترکیب ها نیز می باشند.

۲. جرجانی، علی بن محمد و قطب الدین رازی، محمد بن محمد، **شروح الشمسیه**، ص ۲۹۸.

۲. تعریف جامع مصادیق و مانع سایرین باشد^۱: رایانه هوشمند تعریف صحیح برای هوش مصنوعی نمی‌باشد چرا که انواعی از هوش های مصنوعی هستند ولی رایانه ای نیستند.
۳. تعریف تفاوتی معنایی و غیرلفظی با تعریف شده داشته باشد^۲: مثلاً تعریف انسان به بشر غلط است چرا که انسان و بشر یکی هستند و تنها در لفظ تفاوت دارند
۴. تعریف دوری نباشد^۳: یعنی اگر هوش مصنوعی را رایانه هوشمند تعریف کنیم و رایانه هوشمند را به همان هوش مصنوعی تعریف کنیم بین شناخت این دو دور برقرار شده و فهم هیچ یک میسر نمی‌شود
- با تبیین قوانین کلی تعریف موجودات می‌توانیم در گفتار بعد به تعریف های هوش مصنوعی می‌پردازیم.

گفتار دوم: تعریف های موجود از هوش مصنوعی

در این گفتار به ذکر و بررسی کوتاه تعاریف هوش مصنوعی می‌پردازیم، برخی از این تعاریف با در نظر گرفتن امتناع یا امکان دستیابی هوش مصنوعی به هوشمندی است و برخی بی طرف، تنها به بیان چیستی هوش مصنوعی پرداخته‌اند.

۱. نیلز جان نیلسون^۴: «هوش مصنوعی آن فعالیتی است که به ساخت ماشین هوشمند اختصاص دارد، و هوش آن کیفیتی است که یک نهاد را قادر می‌سازد تا به طور مناسب و با پیش بینی در محیط خود عمل کند»^۵

۱. مظفر، محمدرضا، محمدی، علی، شرح منطق مظفر، ج ۱، ص ۲۶۶.

۲. همان، ص ۲۶۸.

۳. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، الجوهر النضید، ص ۲۵۸.

۴. Nils J Nilsson (۱۹۳۳ - ۲۰۱۳).

۵. مالکی، مریم، آینده پژوهی هوش مصنوعی در منابع انسانی، ص ۱۴.

۲. هدف هوش مصنوعی «انسانی فکر کردن، انسان گونه عمل کردن، منطقی فکر کردن، منطقی عمل کردن» است^۱
۳. «هوش مصنوعی مطالعه سیستم هایی است که بگونه ای عمل نمایند که از نظر هر شاهدهی، به عنوان عملی هوشمند تلقی گردد»^۲
۴. «هوش مصنوعی یا AI، یک زمینه مطالعاتی است که به مطالعه سنتز و تجزیه و تحلیل عامل های محاسباتی که هوشمندانه عمل می کنند می پردازد.»^۳
۵. «قابلیت کامپیوتر ها یا برنامه ها، برای تقلید فرآیند های فکری انسان، همچون استلال و یادگیری.»^۴
۶. «هوش مصنوعی AI را شاید بتوان شاخه ای از علم کامپیوتر تعریف کرد که به اتوماسیون کردن رفتار هوشمندانه می پردازد.»^۵
۷. هوش مصنوعی دانش ساختن دستگاههای یا برنامه های هوشمند است.^۶
۸. «هنر هوش مصنوعی، امکان یادگیری، سازگاری، و خود سازماندهی برای ماشین را فراهم می سازد. هوش مصنوعی نه تنها علم محاسبات، بلکه منطق شناخت را در بر می گیرد.»^۷
۹. دو هدف عمده هوش مصنوعی: ایجاد یک دستگاه هوشمند - تحقیق در مورد ماهیت هوش^۸

-
۱. مالکی، مریم، **آینده پژوهی هوش مصنوعی در منابع انسانی**، ص ۱۸.
 ۲. کوپین، بن، **هوش مصنوعی**، مترجم: سیدهاشم داورپناه، ص ۱۸.
 ۳. پول، دیوید لینتن و دیگران، **هوش مصنوعی اساس عملهای محاسباتی**، مترجم: مریم حبیبی، فاطمه فتحی نژاد، ص ۱.
 ۴. موناکاتا، تاشینوری و دیگران، **اصول هوش مصنوعی جدید: شبکه عصبی، تکاملی، فازی و غیره**، مترجمان: زهرا اصغری ورزنه، معصومه شریف زاده، مزدا معطری، ص ۱۱.
 ۵. لاگر، جورج، **هوش مصنوعی: ساختارها و راهکارهای حل مسائل پیچیده**، مترجم: جعفر تنها، ص ۱۳.
 ۶. مالکی، مریم، **آینده پژوهی هوش مصنوعی در منابع انسانی**، ص ۱۹.
 ۷. میشر، راوی بهوشان، **هوش مصنوعی کاربردی**، مترجمان: مهدی عابدی، سیدداود خاتمی نژاد، ص ۱۰.
 ۸. مالکی، مریم، **آینده پژوهی هوش مصنوعی در منابع انسانی**، ص ۳۵.

۱۰. «روشی است در جهت هوشمند ساختن کامپیوتر ... هوش مصنوعی وسیله است ساده و سازمان

یافته برای طراحی برنامه های تصمیم گیری پیچیده.»^۱

۱۱. «هوش مصنوعی به سیستم هایی گفته می شود که می تواند واکنش هایی مشابه رفتار های هوشمند

انسانی از جمله درک شرایط پیچیده، شبیه سازی فرآیند های تفکر و شیوه های استدلال انسانی

و پاسخ به آنها، ... به تعبیری هوش مصنوعی به هوشی که یک ماشین در شرایط مختلف از خود

نشان می دهد گفته می شود.»^۲

۱۲. «هوش مصنوعی عبارت است از مطالعه این که چگونه کامپیوترها را می توان وادار به کارهایی کرد

که در حال حاضر انسان ها آنها را بهتر انجام می دهند.»^۳

۱۳. «هوش مصنوعی یک مفهوم محاسباتی است که به ماشین کمک می کند تا مانند بشر مسائل پیچیده

را حل کند.»^۴

۱۴. «سیستم هایی که مانند انسان فکر می کنند.»^۵

تعاریف مذکور هیچ کدام شروط چهارگانه تعریف صحیح را ندارند^۶ همچنین هنوز تعریفی که مورد قبول همه

دانشمندان باشد ارائه نگردیده و هر یک تعریفی متناسب با مصادیقی که با آن برخورد داشتند بیان می کنند، به همین

منظور برخی مانند راسل ونوریگ تمامی رویکردهای هوش مصنوعی را در چهار دسته تفکر انسان گونه، رفتار

۱. پورذاکر عربانی، سودابه، **مفاهیم هوش مصنوعی و شبکه های عصبی مصنوعی و ژنتیک الگوریتم**، ص ۱۷.

۲. ابوذری، مهرنوش، **حقوق و هوش مصنوعی**، ش ۱۴۲۳، صص ۱۱-۱۲.

۳. صادقی، حسین، سهرابی وفا، حسین، و سلمانی، یونس، **هوش مصنوعی در اقتصاد**، ص ۱۰؛ حسنی آهنگری، محمدرضا و کنگاوری، محمدرضا، **اصول و مبانی هوش مصنوعی**، ص ۲.

۴. رسولی، سجاد و روحانی، علی اصغر، **ماشین های هوشمند مبتنی بر هوش مصنوعی: یادگیری ماشینی؛ روش ها، الگوریتم ها و ریاضیات کاربردی**، صص ۳-۴.

۵. تشنه لب، محمد و جعفری مقدم، پوریا، **شبکه های عصبی و کنترل کننده های عصبی پیشرفته با رویکرد شبکه های عصبی راف**، ص ۳۴۵، ص ۲۵.

۶. با توجه به تقسیمات و تعاریفی که از هوش مصنوعی در گفتار های بعدی می آید عدم رعایت شروط چهارگانه در این تعاریف مشخص می شود.

انسان گونه، تفکر منطقی و رفتار منطقی دسته بندی کردند^۱ و یا مانند سرل مصادیق هوش مصنوعی را به دو قسم کلی هوش مصنوعی ضعیف و قوی تقسیم بندی^۲ کردند^۳.

گفتار سوم: رویکردهای چهارگانه هوش مصنوعی

استورات راسل^۴ و پیتز نورینگ^۵ در کتاب «هوش مصنوعی» رویکردی نوین^۶ تعاریف و رویکردهایی که تا آن زمان از هوش مصنوعی مطرح بود را جمع آوری کردند و ذیل چهار رویکرد کلی جمع کردند که هر یک چستی مختص به خود را از هوش مصنوعی رقم می زند.

۱. رفتار انسان گونه^۷: در نخستین رویکرد به هوش مصنوعی، نیازی به هوشمندی نبود بلکه هوش مصنوعی موجودی بود که رفتار های هوشمندانه انسان را شبیه سازی می کرد گرچه هوش نداشته باشد.
- ه. کرزویل^۸: هنر ایجاد ماشین هایی که عملکردهایی را انجام می دهند که در صورت انجام توسط انسان ها به هوش نیاز دارند^۹.

۱. Stuart J Russell and Peter Norvig, *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, Third Edition (America, New Jersey: Prentice Hall, ۲۰۱۶), p. ۲.

۲. راسل در پی دسته بندی تعاریف و رویکردهای است به همین دلیل در مبحث تعریف بحث می شود اما سرل فارق از تعاریف به دنبال دسته بندی مصادیق از حیث انسان وار بودن آنها است بنابراین در مبحث بعدی که تبیین اقسام هوش مصنوعی است ذکر می شود.

۳. John R Searle, *MINDS, BRAINS, AND PROGRAMS*, Department of Philosophy and University of California, *Behavioral and Brain Sciences* ۳, no. ۳ (۱۹۸۰), p. ۲.

۴. Stuart Russell (۱۹۶۲).

۵. Peter Norvig (۱۹۵۶).

۶. Artificial intelligence: a modern approach .

۷. Acting humanly.

۸. Ray Kurzweil (۱۹۴۸) .

۹. Russell and Norvig, *Artificial Intelligence*, p. ۲.

و. ریچ^۱ و نایت^۲: مطالعه اینکه چگونه می‌توان کامپیوترها را وادار به انجام کارهایی کرد که در حال حاضر انسان‌ها در آن‌ها بهتر هستند^۳.

۲. تفکر انسان گونه^۴: در دومین رویکرد دانشمندان به فکر این افتادند که چرا تنها رویکردی مشابه رویکرد یک موجود هوشمند داشته باشیم بلکه می‌توانیم خود هوشمندی را داشته باشیم به همین دلیل هوش مصنوعی را موجودی دارای هوشمندی مانند سایر موجودات هوشمند از جمله انسان تصور کردند^۵.

• هاوگلند^۶: تلاش هیجان جدید برای اینکه کامپیوترها فکر کنند... ماشین‌هایی با ذهن، به معنای کامل و واقعی کلمه^۷.

• بلمن^۸: [خ] فعالیت‌هایی که ما با تفکر انسانی مرتبط می‌دانیم، فعالیت‌هایی مانند تصمیم‌گیری، حل مسئله، یادگیری...^۹.

۳. تفکر منطقی^{۱۰}: با رشد هوش مصنوعی و مشاهده امکان تحقق هوشمندی که مصنوعی باشد، ایده‌های هوش مصنوعی که تا کنون به دنبال شبیه‌سازی و الگوبرداری از روی انسان بود کاملاً برعکس شد و انسان را موجودی رایانه‌ای و هوشمند او را همان هوشمندی الگوریتمی و نشانه‌مندانه یک رایانه تعریف کردند. در نتیجه هوش مصنوعی نیز مانند هوش طبیعی تنها دستگاهی می‌باشد که پردازش نمادی می‌کند.

۱. Allan Rich (۱۹۲۶ - ۲۰۲۰).

۲. Kevin Knight.

۳. ibid, p. ۲.

۴. Thinking Humanly.

۵. ibid, p. ۳.

۶. John Haugeland (۱۹۴۵ - ۲۰۱۰).

۷. ibid, p. ۲.

۸. Richard Ernest Bellman (۱۹۲۰ - ۱۹۸۴).

۹. ibid, p. ۲.

۱۰. Thinking rationally.

- چارنیاک^۱ و مک‌درموت^۲: مطالعه قابلیت‌های ذهنی از طریق استفاده از مدل‌های محاسباتی^۳.
 - وینستون: مطالعه محاسباتی که امکان ادراک، استدلال و عمل را فراهم می‌کند^۴.
 - ۴. رفتار منطقی^۵: ایده تفکر منطقی نتیجه موفقیت‌آمیزی نداشت، به همین منظور تفکر منطقی به رفتار منطقی تنزل پیدا کرد، همان‌طور که در منطق تمرکز اصلی بر روی استنتاج صحیح بود این رویکرد تمرکز اصلی هوش مصنوعی را بر استنتاج صحیح می‌داند، در رویکرد رفتار منطقی مهم نیست هوش مصنوعی واقعا هوشمند است یا خیر بلکه مهم نتیجه صحیح و توانایی رقابت با موجودات هوشمند طبیعی است؛ بنابراین هوش مصنوعی را رایانه ای که بر پایه منطق و استنتاج رفتار می‌کند تعریف کردند^۶.
 - پول^۷: هوش محاسباتی، مطالعه طراحی عامل‌های هوشمند است^۸.
 - نیلسون: هوش مصنوعی... به رفتار هوشمند در مصنوعات مربوط می‌شود^۹.
- با بررسی تعاریف و رویکرد موجود از هوش مصنوعی از جمله تعاریف مذکور در گفتار دوم این نکته روشن می‌شود که تمام این رویکردها در چهار رویکرد مذکور جمع می‌شوند. اکنون که شناخت کلی از تعریف هوش مصنوعی انجام شد به بررسی تعریف هوش مصنوعی می‌پردازیم.

۱. Eugene Charniak (۱۹۴۶ - ۲۰۲۳).

۲. McDermott D.

۳. ibid, p. ۲.

۴. Ibid., p. ۲.

۵. Acting rationally.

۶. ibid, p. ۴-۵;

رهنمون، رامین، **دستان شیرین هوش مصنوعی**، صص ۹۹-۱۰۱.

۷. David, L Poole.

۸. Russell and Norvig, *Artificial Intelligence*, p. ۲.

۹. Ibid., p. ۲.

گفتار چهارم: بررسی تعاریف هوش مصنوعی

مسئله هوش مصنوعی در دانش‌های علم داده، مهندسی رایانه، علوم شناختی و فلسفه ذهن مطرح می‌شود بنابراین برای ارائه تعریفی صحیح از هوش مصنوعی می‌بایست هر دو حوزه را بررسی، مسئله هر دو ایشان را پیدا کرده و با یکدیگر مقایسه کنیم. نکته دیگری که در تعریف هر شیء شایسته توجه است مصادیق و افراد آن شیء می‌باشد، از همین رو گفته شد که یک تعریف باید جامع مصادیق و مانع سایرین باشد.

در بررسی تعاریفی که در دو گفتار پیشین بیان شد روشن می‌شود تعاریفی که در اوائل از هوش مصنوعی ارائه می‌شد دو رویکرد قابل تصویر است. برخی به دنبال آرمان هوشمندی مصنوعی هستند و می‌خواهند به دست انسان موجودی هوشمند بسازند. درمقابل، برخی دیگر هوشمندی را چیزی دور از دسترس انسان و دور از نظام مادی علی و معلولی نمی‌بینند بلکه هوش طبیعی را به نشانه‌شناسی رایانه‌ای تاویل می‌برند و ذهن انسان را موجودی می‌پندارند که صفر و یک‌ها و نمادهای بسیار زیادی را در خود جای داده است؛ این دو رویکرد گرچه تبیین و تعریفی متفاوت از آنچه در ذهن یک موجود هوشمند رخ می‌دهد دارند اما در نهایت هوش مصنوعی را چیزی می‌دانند که بتواند همین فرایند را انجام دهد، هوش مصنوعی در تصویر هردو ایشان زمانی هوشمند است که هوشی همسان هوش انسانی داشته باشد.

آن رویکردی که ذهن را به مثابه دستگاهی نمادین می‌داند و هوش مصنوعی را در راه دستیابی به همین دستگاه تعریف می‌کند، رویکرد رایج در تعریف هوش مصنوعی است و تعاریفی که در گفتار دوم و سوم گذشت از جمله معتقدین به این رویکرد هستند. به عنوان مثال در رویکرد تفکر منطقی، ذهن انسان کاملاً بر پایه نشانه‌ها، نمادها و الگوریتم‌ها کار می‌کند و هوش مصنوعی نیز موجودی است که بتواند همین فرایند را انجام دهد.

رویکرد دیگر، انسان را فرای نشانه‌ها و نمادها می‌داند، اگر جزئیات تبیین هر یک از نظریه پردازان این رویکرد در باب چستی ذهن و چگونگی عملکرد آن را کنار بگذاریم، همگی در اصل غیرنمادی بودن ذهن اتفاق دارند. ایشان تحقق همسانی مابین موجودی هوشمند مانند انسان و موجودی مانند رایانه که صرفاً بر پایه نحو و نماد عمل می‌کنند را محال می‌دانند.

از جمله شواهدی که می‌توان بر اراده این تفسیر از هوش مصنوعی آورد آزمون تورینگ و اتاق چینی است.

- ا. سرل در آزمون اتاق چینی، انگلیسی زبان را قادر بر ارائه پاسخ صحیح به زبان چینی می‌داند اما او را دارای فهم زبان چینی نمی‌داند،^۱ در حقیقت وی تفکر به معنای توانایی پاسخ صحیح و همسانی در کارکرد و رفتار رایانه‌ها با انسان را قبول دارد ولی این فرایند رایانه را هوش نمی‌داند.
- ب. در آزمون تورینگ برای تورینگ مهم است که کاربر انسانی قادر به تشخیص و فرق‌گذاری بین کاربر انسانی با کاربر رایانه‌ای نباشد،^۲ در این دیدگاه صرف پاسخ صحیح دادن مهم نیست بلکه مهم است پاسخ صحیح به نحو انسانی ارائه بشود به عبارت دیگر در آزمون تورینگ یا استدلال اتاق چینی سرل، ارائه یک پاسخ صحیح و انجام رفتاری درست مفروض بوده و هدف اصلی طراحی این اشکالات است که آیا پاسخ صحیح به نحو انسانی به دست آمده و به نحو انسانی ارائه می‌گردد.
- ج. همانطور که در فصل چهارم خواهد آمد دریفوس دستیابی هوش مصنوعی به هوشمندی انسانی را تنها با دستیابی او به بدن انسانی ممکن می‌داند. سوسر در تحلیل دیدگاه دریفوس می‌گوید «سوال در مورد این است که آیا از نظر فناوری امکان تکرار انسان وجود دارد یا خیر؟»^۳
- د. تولید هوش مصنوعی وابسته به مهندسان است تا بدنی بسازند که مانند بدن انسان بتواند در تعامل با جهان اطراف خویش باشد.^۴
- در حقیقت این رویکرد انسان را فرای دستگاهی نمادین می‌داند و با تبیین‌های مختلف از ذهن انسان در صدد نقد رویکردهای طرفدار هوش مصنوعی نمادین بر می‌آید.
- اشکالات رویکرد پیشین سبب تغییر در رویکرد نمادگرایانه شده و نظریات هوش مصنوعی را از تحقق هوشمندی حقیقی به همسانی رفتاری تقلیل داده است. تعاریف اخیر از هوش مصنوعی به دنبال هوشمندی حقیقی نیستند، بلکه بیشتر به دنبال موجودی هستند که مانند سایر ابزارها کارهای انسان را راحت‌تر کند و یا به طور کامل جایگزین انسان در انجام کارهایی که انسان به عنوان یکی موجود هوشمند انجام می‌دهد. در تعاریف اخیر مهم نیست ذهن

۱. سرل، جان، تیموتی، اوکانر، و راب، دیوید، **فلسفه ذهن**، مترجم: مختار ایزدی، ص ۴۸.

۲. Alan Mathison Turing, *Computing Machinery and Intelligence*. *Mind*, ۱۹۵۰, p. ۱.

۳. Daniel Susser, *Artificial Intelligence and the Body: Dreyfus, Bickhard, and the Future of AI*, Routledge, ۲۰۱۳, p. ۲۷۸.

۴. Ibid, ۲۷۸.

یا انسان چیست، هوشمندی چیست و یا هستی‌شناسی هوش طبیعی چیست، بلکه تنها مسئله مهم این است که موجودات دارای هوش افعالی انجام می‌دهند که موجودات طبیعی بدون هوش نمی‌توانند، آیا می‌توان با دخالت در طبیعت و به طور تصنعی این افعال، رفتار و کاربرد ها را به موجودات بدون هوش تسری دارد؟

در نهایت رویکرد نگاه ابزاری به هوش مصنوعی با توجه به رشد فراگیر و عمومی شدن دسترسی به نتایج آن، بسیار پررنگ‌تر از رویکردهای نخستین گشته و نظریه‌پردازان و پژوهشگران زیادی دارد، از این میان از کلمات ناظر به این رویکرد می‌توان موارد ذیل را ذکر کرد:

- معضل اصلی در هوش مصنوعی سر نام او است اگر اسمش چیز دیگری بود این همه متفکران درگیرش نمی‌شدند «چنانچه در سال ۱۹۶۵ مک‌کارتی^۱ آنرا چیزی مانند «برنامه‌نویسی پیشرفته» نامیده بود چنین جنگ و جدلی در پیرامون آن وجود نداشت».^۲
- «یک نظام هوش مصنوعی پیروزمند، نه مصنوعی است و نه هوشمند. ترموستات و شمع (پیلوت آبگرم‌کن) از نمونه‌های خوب دستگاه‌های هدف‌گرا هستند که مشکلی را به روش مصنوعی حل می‌کنند با این وصف کسی آنها را هوشمند نمی‌داند».
- برخی تنها او را تقلید از تفکر دانستند.^۳
- هدف از ساخت هوشمندی نوعی ساخت هوش انسانی نیست مگر زیردریایی که شنا می‌کند ماهی است.

گفتار پنجم: بازخوانی تعریف هوش مصنوعی

با توجه به گفتار پیشین باید گفت در برخی تعاریف صرفاً همسانی در کارکرد و یا همسانی در ویژگی‌های عملکردی موجود هوشمند لحاظ شده است؛ اما برخی دیگر از تعاریف و خصوصاً اشکالاتی که بر هوش مصنوعی شده همسانی در چستی و همسانی حقیقت را در نظر دارند و مراد آنها از هوش مصنوعی، هوش حقیقی ساخت بشر است.

۱. John McCarthy (۱۹۲۷ - ۲۰۱۱).

۲. رجب‌زاده قطری، علی، نیک‌قدم حجتی، ساناز، فریدی ماسوله، مرضیه، **هوش مصنوعی و منطق فازی**، ص ۱۴؛ فیلی، هشام و دیگران، **هوش مصنوعی**، ص ۴۷۹، ص ۱۹.

۳. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه‌ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۸۲.

بنا بر تعاریف گوناگون هوش مصنوعی، اشکالاتی که به هوش مصنوعی وارد شده و همچنین مصادیقی که امروز هوش مصنوعی نام می‌گیرند می‌بایست مسئله هوش مصنوعی را به دو پرسش ریشه‌ای و اساسی تقسیم کرد:

۱. آیا موجودی غیر از موجوداتی که در حال حاضر به طور طبیعی هوشمند هستند، می‌تواند دارای هوشمندی حقیقی به همان معنای هوشمندی در موجوداتی که به طور طبیعی هوشمند هستند، بشود؟
۲. آیا موجودی (مانند رایانه) که از لحاظ طبیعی هوشمند نیست، می‌تواند کارهایی را که تاکنون تنها توسط موجوداتی (مانند انسان) که به طور طبیعی هوشمند هستند، انجام می‌شده، انجام دهد؟

آنجایی که پاسخ مثبت به سوال اول را هوش مصنوعی می‌نامند، در حقیقت می‌گویند هوش مصنوعی، هوشمندی حقیقی است اما شیوه پیدایش آن مطابق شیوه طبیعی پیدایش هوشمندی نیست. از جمله این افراد می‌توان محتوای آزمون تورینگ و اتاق چینی سرل، و یا تبیین خاص دریفوس از هوش و چگونگی تحقق آنرا نام برد.

در مقابل آنجایی که پاسخ مثبت به سوال دوم را هوش مصنوعی می‌نامند، در حقیقت می‌گویند هوش مصنوعی، هوش حقیقی ندارد بلکه هوشمندی مصنوعی دارد و هوشمندی او به این معنا است که در مرتبه کارکرد و ویژگی‌ها همسان هوش‌های طبیعی می‌باشد. از جمله این افراد می‌توان مهندسان رایانه و نظریه پردازانی که تعریف ایشان از هوش مصنوعی در گفتار دوم گذشت را نام برد.

طبق این دو پرسش و پاسخ‌هایشان، دو معنا و تعریف از هوش مصنوعی شکل می‌گیرد که در این نوشتار آنها را به دو اسم هوش مصنوعی حقیقی و هوش مصنوعی ویژگی‌ها می‌نامیم که شرح ذیل تعریف می‌شود:

۱. هوش مصنوعی حقیقی (Real artificial intelligence): موجود غیرهوشمندی که به شیوه‌ای غیرطبیعی دارای هوشمندی طبیعی می‌شود.
۲. هوش مصنوعی ویژگی‌ها (Property artificial intelligence): موجود غیرهوشمندی که توانایی انجام افعال موجودات هوشمند طبیعی را دارد^۱.

۱. در بررسی هوش مصنوعی ویژگی‌ها خواهد آمد که در اکثر موارد متأسفانه به جای آنکه ویژگی‌های مبتنی بر هوش موجودات هوشمند مورد توجه قرار گیرد تمام ویژگی‌هایی که موجود هوشمند حتی بدون احتیاج به هوش خود انجام می‌دهد ملاک قرار می‌گیرد.

در نهایت به جهت وضوح بیشتر این دو معنا از هوش مصنوعی به ذکر مثال‌هایی که امروزه به دنبال تحقق چنین هوشی هستند می‌پردازیم:

ا. هوش مصنوعی ویژگی‌ها

a. «ChatGPT» که توسط شرکت «OpenAI» ساخته شده است و با هدف همسانی

عملکردی پایه گذاری شده است.^۱

b. «DeepSeek» که پیاده‌سازی مدل زبانی است و با همان هدف «ChatGPT» است.^۲

ب. هوش مصنوعی حقیقی

a. دیدگاه هوبرت دریفوس که تحقق هوش مصنوعی را با دستیابی با ساخت بدن انسانی

میسر می‌داند (در فصل چهارم خواهد آمد).

b. «DishBrain» فناوری که با تمرکز بر ترکیب نوروهای انسانی و سیلیکون سعی دارد

هوش مصنوعی انسانی بسازد.^۳

طبق این دو تعریف تمامی نظریات هوش مصنوعی ذیل دو قسم هوش مصنوعی حقیقی و هوش مصنوعی ویژگی‌ها تقسیم می‌شوند، از جمله فواید این تقسیم این است که بسیاری از اشکالات و پاسخ‌هایی که بر امکان یا امتناع هوش مصنوعی و یا نظریاتی که در پی تبیین چگونگی دست یافتن به هوش مصنوعی طرح می‌شود، تنها به دلیل جدا نکردن این دو تعریف از هوش مصنوعی است درحالی‌که چنانچه از ابتدا دو تعریف مجزا از هوش مصنوعی در نظر بگیریم بسیاری از اشکالات از محل مسئله خارج می‌باشند؛ بنابراین در فصل‌های بعد به بررسی نظریات هوش مصنوعی با ملاک تقسیم‌بندی مذکور می‌پردازیم.

۱. <https://openai.com/index/chatgpt>

۲. <https://www.deepseek.com>

۳. Kagan et al., ۲۰۲۲, p۱.

مبحث دوم: تقسیمات هوش مصنوعی

دومین مرحله از شناخت اشیا تقسیمات اولیه آنها است. اکنون که تعریف هوش مصنوعی بیان شده است در این مبحث به ذکر تقسیمات رایج هوش مصنوعی از جمله هوش مصنوعی قوی و ضعیف، گیاهی، حیوانی و انسان و در نهایت تقسیمات هوش مصنوعی به معنایی که امروز رواج دارد، می‌پردازیم.

گفتار اول: هوش مصنوعی قوی و ضعیف

جان سرل^۱ در سال ۱۹۸۰ در اولین صفحه از مقاله ذهن، مغز و برنامه‌ها، تمامی رویکردها، اقسام و مصادیق هوش مصنوعی را از حیث سطح همسانی با هوش انسانی به دو قسم هوش مصنوعی ضعیف و هوش مصنوعی قوی تقسیم می‌کند، مهم‌ترین و جامع‌ترین تقسیم‌بندی که تاکنون برای هوش مصنوعی ارائه شده است همین تقسیم‌بندی می‌باشد.

۱. هوش مصنوعی قوی: (با یک برنامه‌ریزی صحیح) رایانه به معنای واقعی ذهن دارد و می‌تواند بفهمد.^۲
سرل هوش مصنوعی قوی را متفکر دو ادعا می‌داند اول اینکه رایانه‌ای که برنامه صحیح داشته باشد توانایی فهمیدن دارد و دوم برنامه‌های رایانه‌ای تبیینی از شناخت و فهم نیستند بلکه خود شناخت و فهم هستند.
۲. هوش مصنوعی ضعیف: رایانه شبیه‌سازی از ذهن است.^۳
در حقیقت سرل هر هوش مصنوعی که کمتر از هوش مصنوعی قوی باشد را هوش مصنوعی ضعیف می‌داند و کاربرد آن را تنها منحصر مطالعات ذهن و یا به دست آوردن ابزاری قدرتمند می‌داند.^۴
با این توضیح یا هوش مصنوعی می‌تواند ذهن داشته باشد که هوش مصنوعی قوی است و یا هوش مصنوعی نمی‌تواند ذهن داشته باشد که در هر سطح که باشد هوش مصنوعی ضعیف است.

۱. John Searle (۱۹۳۲).

۲. Searle, *MINDS, BRAINS, AND PROGRAMS*, p۲.

۳. Ibid, p۲.

۴. سرل، جان آر، *درآمدی کوتاه به ذهن*، مترجم: محمد یوسفی، ص ۷۳.

این نکته شایان توجه است که تقسیم هوش مصنوعی به حقیقی و ویژگی‌ها با هوش مصنوعی قوی و ضعیف متفاوت می‌باشد، از نگاه سرل هوش مصنوعی قوی زمانی رخ می‌دهد که مغز یک رایانه رقمی (دیجیتال) باشد و ذهن یک یا چند برنامه رایانه‌ای باشد^۱ در نتیجه چنین تصویری سرل هوش مصنوعی را به قوی و ضعیف تقسیم بندی می‌کند و هوش مصنوعی قوی را با اشکال اتاق چینی مواجه می‌کند؛ درحالی که هوش مصنوعی که سرل تبیین می‌کند هوش مصنوعی ویژگی‌ها است و هوش مصنوعی که مبتنی بر آن نقد می‌کند هوش مصنوعی حقیقی است، در نتیجه تقسیم هوش مصنوعی به قوی و ضعیف هر دو ذیل هوش مصنوعی ویژگی‌ها می‌باشند.

البته سرل هوش مصنوعی را هوش مصنوعی قوی می‌داند که توانایی تطبیق کامل با انسان از هر لحاظی را داشته باشد و با در نظر گرفتن استدلال اتاق چینی باید گفت از جمله این لحاظ‌های همسانی، همسانی در حقیقت هوشمندی نیز هست؛ بنابراین دقیق تر آن است که بگوییم در هنگامی که سرل هوش مصنوعی را به قوی و ضعیف تقسیم کرده است (۱۹۸۰) مانند امروز (۲۰۲۵) نظریات در باب هوش مصنوعی این قدر گوناگون نبوده که سرل هوش مصنوعی را به حقیقی و ویژگی‌ها تفکیک کند.

گفتار دوم: تقسیمات هوش مصنوعی امروزی

هوش مصنوعی به معنایی که امروزه موجود است و میان مردم رواج دارد بدون شک هوش مصنوعی ویژگی‌ها است چرا که هوشمندی حقیقی ندارد، هوش مصنوعی در حال حاضر اقسامی دارد که در ذیل به مهترین آنها اشاره می‌شود.

ا. هوش مصنوعی عمومی و خاص^۲

۱. هوش مصنوعی عمومی (General AI): سیستم‌هایی که می‌توانند وظایف مختلف را به‌طور مشابه با انسان انجام دهند. این نوع هوش مصنوعی توانایی یادگیری و استدلال در زمینه‌های مختلف را دارد و می‌تواند

۱. سرل، جان آر، **درآمدی کوتاه به ذهن**، مترجم: محمد یوسفی، ص ۷۳.

۲. Michael Negnevitsky, *Artificial Intelligence A Guide to Intelligent Systems*, Second Edition (Addison-Wesley, ۲۰۰۵), p. ۶.

در شرایط جدید و ناشناخته به طور مؤثر عمل کند. هدف نهایی هوش مصنوعی عمومی، ایجاد سیستمی است که بتواند هر نوع وظیفه‌ای که یک انسان قادر به انجام آن است را انجام دهد.

۲. هوش مصنوعی خاص (Narrow AI): سیستم‌هایی که برای انجام یک یا چند وظیفه خاص طراحی شده‌اند و نمی‌توانند به طور مؤثر در زمینه‌های دیگر عمل کنند. این نوع هوش مصنوعی معمولاً در کاربردهای خاص مانند تشخیص تصویر، پردازش زبان طبیعی، و بازی‌های رایانه‌ای استفاده می‌شود. به عنوان مثال، سیستم‌های تشخیص چهره یا دستیاران مجازی مانند Siri و Alexa نمونه‌هایی از هوش مصنوعی خاص هستند.

ب. هوش مصنوعی تعاملی و غیرتعاملی^۱

۱. هوش مصنوعی تعاملی (Interactive AI): به سیستم‌هایی اطلاق می‌شود که با کاربران به طور مستقیم و فعال تعامل دارند و می‌توانند پاسخ‌ها و واکنش‌های خود را بر اساس ورودی‌های کاربر تغییر دهند.

۲. هوش مصنوعی غیرتعاملی (Non-Interactive AI): به سیستم‌هایی اطلاق می‌شود که به طور خودکار و بدون نیاز به تعامل با کاربران عمل می‌کنند.

ج. هوش مصنوعی تحلیلی و خلاق^۲

۱. هوش مصنوعی تحلیلی (Analytical AI): به سیستم‌هایی اطلاق می‌شود که می‌توانند داده‌ها را تجزیه و تحلیل کرده و اطلاعات مفیدی استخراج کنند.

۲. هوش مصنوعی خلاق (Creative AI): به سیستم‌هایی اطلاق می‌شود که می‌توانند محتواهای جدیدی تولید کنند، مانند موسیقی، هنر، یا نوشتن متون.

۳. هوش صمناوی مولد (Generative AI): هوش مصنوعی است که می‌تواند در پاسخ به درخواست یا درخواست کاربر، محتوای اصلی مانند متن، تصاویر، ویدئو، صدا یا کد نرم افزاری ایجاد کند.^۳

۱. David L. Poole and Alan K. Mackworth, *Artificial Intelligence Foundations of Computational Agents*, Third Edition (Cambridge University Press, ۲۰۱۰), p. ۱۲.

۲. Russell and Norvig, *Artificial Intelligence*, p. ۱۰۰-۱۰۵.

۳. <https://www.ibm.com/topics/generative-ai>.

د. زیرشاخه‌های مهم هوش مصنوعی:

۱. یادگیری ماشین (Machine Learning): زیرمجموعه‌ای از هوش مصنوعی است که به توسعه الگوریتم‌ها و مدل‌هایی می‌پردازد که به سیستم‌ها امکان می‌دهد از داده‌ها یاد بگیرند و عملکرد خود را بهبود بخشند.^۱

ا. یادگیری تحت نظارت، بدون نظارت و تقویتی^۲:

۱. یادگیری تحت نظارت (Supervised Learning): در این روش، مدل‌ها

با استفاده از داده‌های برچسب‌گذاری شده آموزش می‌بینند.

۲. یادگیری بدون نظارت (Unsupervised Learning): در این روش،

مدل‌ها با داده‌های بدون برچسب کار می‌کنند و سعی می‌کنند الگوها و

ساختارها را شناسایی کنند.

۳. یادگیری تقویتی (Reinforcement Learning): در این روش، مدل‌ها از

طریق تعامل با محیط و دریافت پاداش یا تنبیه یاد می‌گیرند.

ب. شبکه‌های عصبی (Neural Networks): الگوریتم‌هایی هستند که به شبیه‌سازی

نحوه کار مغز و سلول‌های عصبی انسان در پردازش اطلاعات می‌پردازند.^۳

۲. پردازش زبان طبیعی (Natural Language Processing – NLP): زیرمجموعه‌ای از هوش مصنوعی است

که بر روی توانمندسازی ماشین‌ها برای درک و پردازش زبان انسانی تمرکز دارد.^۴

۱. Christopher M. Bishop, *Pattern Recognition and Machine Learning* (Springer, ۲۰۰۶), p. ۱;

بیل، راسل، جکسون، تام، *آشنایی با شبکه‌های عصبی*، مترجم: و محمود البرزی، دانشگاه صنعتی شریف، ص ۱۰.

۲. Richard S Sutton and Andrew G. Barto, *Reinforcement Learning: An Introduction*, Second edition (London, England: Cambridge, Massachusetts, ۲۰۱۸), pp. ۲-۳;

پورذاکر عربانی، سودابه، *مفاهیم هوش مصنوعی و شبکه‌های عصبی مصنوعی و ژنتیک الگوریتم*، ص ۷۴-۷۶.

۳. Daniel Jurafsky and James H. Martin, *Speech and Language Processing*, Third Edition (Pearson, ۲۰۲۰), p. ۱۳۲;

پورذاکر عربانی، سودابه، *مفاهیم هوش مصنوعی و شبکه‌های عصبی مصنوعی و ژنتیک الگوریتم*، ص ۶۳: اسدپور، وحید،

اصول بنیادی و مرجع کاربردی شبکه‌های عصبی، ص ۱۱.

۴. Jurafsky and Martin, *Speech and Language Processing*, p. ۱;

پورذاکر عربانی، سودابه، *مفاهیم هوش مصنوعی و شبکه‌های عصبی مصنوعی و ژنتیک الگوریتم*، ص ۴۸.

۳. پردازش تصویر: روبات‌ها یا سیستم‌های هوش مصنوعی قادر به مشاهده محیط باشند.^۱
۴. نظام‌های خبره (Expert Systems): سیستم‌هایی هستند که برای حل مسائل خاص طراحی شده‌اند و می‌توانند دانش و تصمیمات کارشناسان را شبیه‌سازی کنند.^۲

-
۱. یغمایی، فرزین، «**مبانی هوش مصنوعی**»، ص ۱۳۸؛ فرخی، نوید، **هوش مصنوعی: رویارویی با انقلاب صنعتی چهارم**، ص ۵۶؛ همان، ص ۶۶.
۲. Joseph C. Giarratano and Gary D. Riley, *Expert Systems: Principles and Programming*, Third edition, ۲۰۰۵, p. ۱; Poole and Mackworth, *Artificial Intelligence Foundations of Computational Agents*, p. ۱۲;
- نگنویتسکی، مایکل، **هوش مصنوعی: راهنمایی برای هوشمندی سیستم‌ها**، مترجم: مجید میرید، محمدرضا فهیمی، ویراست ۲، ص ۴۵؛ صادقی، سهرابی وفا و سلمان، **هوش مصنوعی در اقتصاد**، ص ۲۰.

فصل سوم: هوش مصنوعی ویژگی‌ها

پس از اتمام تعاریف و تقسیم‌های هوش مصنوعی اکنون به بررسی آن می‌پردازیم، مطابق آنچه پیش‌تر هوش مصنوعی را به دو تعریف هوش مصنوعی حقیقی و هوش مصنوعی ویژگی‌ها تعریف کردیم، بررسی هوش مصنوعی در دو فصل انجام می‌شود. در حالت عادی هوش مصنوعی حقیقی می‌بایست نخست بررسی شود اما از آنجا که بسیاری از اشکال و جواب‌ها در هوش مصنوعی ویژگی‌ها رخ می‌دهد و این تعریف، نظریه رایج امروزی از هوش مصنوعی می‌باشد ابتدا هوش مصنوعی ویژگی‌ها بررسی می‌شود؛ بنابراین در این فصل به بررسی موجود غیرهوشمندی که توانایی انجام افعال موجودات هوشمند طبیعی را دارد (هوش مصنوعی ویژگی‌ها) می‌پردازیم.

مبحث اول: بررسی نظریات و اشکالات هوش مصنوعی ویژگی‌ها

هدف نگارش این پژوهش بررسی تحلیلی هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه می‌باشد اما زمانی یک نظریه تثبیت می‌شود و تقریر می‌یابد که اشکالات آن و نظریات متناظر با آن نیز بررسی شود، در اولین مبحث از این فصل نظریات و اشکالاتی که دیگران بر هوش مصنوعی ویژگی‌ها داشتند، بررسی می‌شود همچنین هر نظریه در ذیل همان بحث از منظر حکمت متعالیه نیز بررسی می‌گردد.

گفتار اول: ماشین‌های تورینگ

آلن تورینگ^۱ یکی از نخستین کسانی است که ایده رایانه‌های هوشمند را ارائه کرد^۲، با رواج رایانه‌ها این سوال رخ داده بود که آیا رایانه‌ها ذهن دارند؟ و یا اینکه آیا ذهن انسان هم یک رایانه است؟ در میان این پرسش‌ها تورینگ رایانه را با انسان بررسی می‌کند و چالشی طراحی می‌کند تا مرز بین انسان و رایانه را مشخص کند و بگوید زمانی

۱. Alan Mathison Turing (۱۹۱۲ - ۱۹۵۴).

۲. وولدریج، مایکل، **هوش مصنوعی**، ویراستار: استفان پلیر، مترجم: ابوالفضل حقیری قزوینی، ص ۱۲.

رایانه ها هوشمند هستند که در این چالش قبول شوند، این چالش سالیان بعد به نام آزمون تورینگ (Turing test) مشهور شد.^۱

ماشین تورینگ ماشینی است که با دو نماد کار می کند. نمادها در یک نوار قرار می گیرند در یک سر نوار نمادها نوشته یا پاک می شوند و در سر دیگر نوار نمادها خوانده می شوند^۲، به این وسیله تورینگ ماشینی نمادی را مطرح می کند که می تواند با انسان تعامل کند^۳. با این توضیح تورینگ تنها فرضیه ماشین های هوشمند را مطرح می کند اما خودش نیز می گوید ماشین های کنونی هوشمند نیستند، او برای تشخیص هوشمندی ماشین ها آزمونی را طراحی می کند و ماشینی که آزمون را با موفقیت پشت سر بگذارد هوشمند می داند.

در این آزمون دو انسان و یک رایانه شرکت می کنند، یک انسان سوال کننده، انسان دیگر و رایانه پاسخ دهنده می باشند، همچنین می بایست در محلی قرار گیرند که هیچ یک اطلاعی از یکدیگر نداشته باشند، سپس کاربر انسانی می بایست سوالات یکسانی از آن دو نفر پرسد و آن ها نیز باید پاسخ دهند، اگر کاربر انسانی طبق پاسخ هایی که می گیرد نتواند تشخیص دهد پاسخ ها را انسان داده است یا پاسخ های رایانه بوده اند، رایانه پاسخ دهنده یک رایانه حقیقتاً هوشمند می باشد^۴.

همان طور که سایرین نیز هوش مصنوعی تورینگ را کارکردگرا می دانند، بررسی نظریه تورینگ و آزمون او، کارکردگرا بودن تورینگ را می رساند. تورینگ در تعریف هوش مصنوعی خود می گوید «توانایی دست یافتن به کارایی در حد انسان در همه امور شناختی توسط رایانه»^۵.

۱. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۱۰۶.

۲. سرل، جان آر، **درآمدی کوتاه به ذهن**، مترجم: محمد یوسفی، ص ۷۴.

۳. عنوان هوش مصنوعی بعدها و توسط مک کارتی ساخته شد و در زمان تورینگ تنها ماشین دارای ذهن مطرح بوده است.

۴. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*. Mind, p. ۱;

سرل، جان آر، **درآمدی کوتاه به ذهن**، مترجم: محمد یوسفی، ص ۷۶؛ نگویتسکی، مایکل، **هوش مصنوعی**، مترجم: میرید فهیمی، ص ۱۵؛ کوپین، بن، **هوش مصنوعی**، مترجم: سیدهاشم داورپناه، ص ۲۲؛ دریفوس، هیوبرت ال و دیگران، **ذهن برتر از ماشین: قدرت شهود و خبرگی انسانی در عصر رایانه**، مترجم: یاسر خوشنویس، ش ۶۲۸، ص ۱۲.

۵. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*. Mind, p. ۲.

اما این یک نگاه اولیه به نظریه تورینگ است، زمانی که آزمون تورینگ را کالبد شکافی کنیم کلید اصلی آزمون در فهم کاربر انسانی یافت می‌شود، در نظر تورینگ زمانی رایانه هوش مصنوعی می‌شود که کاربر انسان قادر به تشخیص آن از انسان‌ها نباشد، اگر مسئله تورینگ در هوش مصنوعی تنها کارکردگرایی باشد می‌بایست تنها پاسخ صحیح دادن معیار هوش مصنوعی بودن باشد اما از دیدگاه تورینگ شباهت پاسخ به انسان به طوریکه قابل تشخیص نباشد، مهم است.

در حقیقت باید این مطلب را گفت در اوائل که مسئله ماشین‌های هوشمند مطرح می‌شد فیلسوفان این حوزه از جمله تورینگ، سرل، مک کارتی و... بین هوش مصنوعی حقیقی و هوش مصنوعی ویژگی‌ها تفکیکی قائل نمی‌شدند و همین سبب اشتباه ایشان در نظریه‌پردازی می‌شد؛ همان‌طور که نظریه‌پردازان متاخر از تورینگ هم گفتند تبیین تورینگ از رایانه هوشمند تبیینی کارکردگرا است، اما آزمون تورینگ به هوش مصنوعی اشکال می‌کند که در پی دستیابی به هوشمندی حقیقی باشد.

بنابراین، در بررسی هوش مصنوعی تفکیک بین دو نوع هوش مصنوعی حقیقی و هوش مصنوعی ویژگی‌ها بسیار مهم است و آزمون تورینگ با کمی تغییر و توجه به تفکیک این دو نوع در ذیل هوش مصنوعی ویژگی‌ها جای می‌گیرد.

گفتار دوم: اتاق چینی

مهم‌ترین اشکالی که تاکنون بر هوش مصنوعی وارد شده است، اتاق چینی (Chinese Room) از جان آر. سرل^۱ است. سرل یکی از منتقدین اصلی هوش مصنوعی محسوب می‌شود که در همان ابتدای پیدایش این فناوری با آن مخالفت می‌کرد و به نقد پروژه‌های اولیه می‌پرداخت، به همین سبب در همان زمان پاسخ‌هایی بسیاری به اشکال اتاق چینی داده شد اما در نهایت سرل به آنها پاسخ داده و نظریه خود را تکمیل می‌کند، در این گفتار تقریر نهایی سرل برگرفته از مقاله ذهن‌ها، مغزها و برنامه‌ها بررسی می‌گردد.

۱. John Rogers Searle (۱۹۳۲).

تورینگ برای رسیدن به هوش مصنوعی آزمون تعریف کرد اما سرل در پاسخ به تورینگ و برای رد هوشمندی هوش مصنوعی اشکال اتاق چینی را مطرح می‌کند: اگر من یک انگلیسی زبان باشم و هیچ درکی از زبان چینی نداشته باشم، اگر در یک اتاق حبس شوم و راه ارتباطی با بیرون نداشته باشم، آنگاه سوال‌هایی با زبان چینی به من بدهند، سپس یک دفتر قوانین به زبان انگلیسی به من بدهند، سپس مجدد سوال‌هایی به زبان چینی به من بدهند و دفتر قوانینی به زبان انگلیسی به من بدهند، من می‌توانم پاسخ‌هایی برای آن سوالات چینی و به زبان چینی ارائه بدهم؛ اما آیا من زبان چینی را فهمیدم و درک کردم؟ درکی من از زبان انگلیسی در هنگام خواندن متون انگلیسی دارم به هیچ وجه در ارائه این پاسخ‌ها موجود نیست، گرچه من توانستم پاسخ سوالات چینی را بدهم اما بدون درک بوده است و من تنها بر اساس قوانین و نمادها رفتار کردم. سرل می‌گوید در هوش مصنوعی نیز دقیقاً همین اتفاق رخ می‌دهد، گرچه رایانه‌های پیشرفته می‌توانند به سوالات ما پاسخ دهند اما هیچ درکی ندارد در حقیقت آنها نیز مانند یک انگلیسی زبان هستند که تنها با علائم به چینی صحبت می‌کند.^۱

در این استدلال دو نکته قابل توجه است اول اینکه سرل استدلال اتاق چینی را دلیل محال بودن تحقق هوش مصنوعی نمی‌داند، بلکه می‌گوید با این استدلال رایانه‌های امروزی، یعنی رایانه‌هایی که مبتنی بر دستگاه نمادی مانند صفر و یک هستند نمی‌توانند درک داشته باشند، اما شاید در آینده شیوه دیگری برای تحقق هوش مصنوعی یافت شد.^۲

نکته دوم اینکه این استدلال بر عدم کارایی رایانه‌های موسوم به هوش مصنوعی نیست بلکه سرل تنها درک نداشتن را اثبات می‌کند و می‌گوید اگر هدف از ساخت هوش مصنوعی در حد همسانی کارکرد آن با انسان است، این

۱. سرل، جان آر، **درآمدی کوتاه به ذهن**، مترجم: محمد یوسفی، ص ۹۲؛ سرل، جان، تیموتی و راب، **فلسفه ذهن**، مترجم: مختار ایزدی، ص ۲۴؛ کوپین، بن، **هوش مصنوعی**، مترجم: سیدهاشم داورپناه، ص ۳۶؛ وولدریج، مایکل، **هوش مصنوعی**، ویراستار: استفان پلیر، مترجم: ابوالفضل حقیری قزوینی، ص ۱۵.

۲. سرل، جان، تیموتی و راب، **فلسفه ذهن**، مترجم: مختار ایزدی، ص ۴۹.

هوش مصنوعی ممکن است، آنچه محال است تنها درک داشتن رایانه‌های نمادی است. این رایانه‌ها هرچقدر که پیشرفت کنند نمی‌توانند حیث التفاتی داشته باشند^۱.

با توجه به مطالب مذکور روشن می‌شود دیدگاه سرل با دو اشکال مواجه است، اشکال اول این است که سرل بر ماشین‌های تورینگ اشکال اتاق چینی را مطرح می‌کند و سپس خود او این اشکال را منحصر در درک داشتن این ماشین‌ها می‌کند، در حالیکه مقصود تورینگ درک داشتن ماشین‌ها نبوده است بلکه صرفاً همسانی کارکردی را مطرح کرده است و سرل این همسانی را محال نمی‌داند.

اگر منظور سرل از اشکال را نه ماشین‌های تورینگ بلکه تبدیل رایانه‌های نمادی به موجود دارای درک تعبیر کنیم، اشکال پیشین وارد نیست اما اشکال دوم این است که سرل استدلال اتاق چینی را منحصر در همین فرض می‌داند و همان‌طور که اشاره شد می‌گوید این رایانه‌ها می‌توانند از لحاظ کارکرد به همسانی با انسان برسند، درحالی‌که در مبحث بعدی بیان خواهد شد رایانه‌ها حتی در کارکرد هم نمی‌توانند همسان انسان بشوند؛ البته به طور کلی استدلال اتاق چینی که به اختصار جنس ادراک انسانی را مغایر و غیر قابل دستیابی برای ماشین‌های نمادی می‌داند استدلال صحیحی است.

همان‌طور که در بخش دوم توضیح داده شد علم از منظر حکمت متعالیه حضور مجرد نزد مجرد است و همین دلیل تفاوت ادراک انسان با فرآیند شبیه‌سازی شده رایانه‌ها است، که در فصل بعد این نقد مطرح می‌شود. در نتیجه استدلال اتاق چینی سازه صحیح و خوبی دارد اما سرل مبنایی برای بنای خود طرح نکرده است.

اشکال دیگری که مانند اتاق چینی سرل مبتنی بر تفاوت جنس علم و ادراک^۲ در هوش مصنوعی و انسان می‌باشد، اشکال مشهور به کارکردگرایان به نام طیف رنگی می‌باشد. این اشکال می‌گوید این حالت را فرض کنید که دو نفر کور رنگی داشته باشند با این حال هر دو می‌توانند رنگ مداخله‌های خود را درست تشخیص دهند و یا می‌توانند به درستی با چراغ سبز و قرمز راهنمایی ایست و حرکت داشته باشند؛ اما آنچه نفر اول به عنوان رنگ قرمز می‌بیند

۱. همان، ص ۴۸.

۲. ادراک حقیقی در انسان و صورت ادراک در ماشین

در حقیقت رنگ سبز است و آنچه فرد دیگر از رنگ سبز می‌بیند رنگ قرمز است؛ این حالت از منظر کارکردگرایی یکسان است و این دو شخص هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند درحالی که در حقیقت این دو نفر تفاوت دارند چیزی جز رفتار و عملکرد وجود دارد. سرل علاوه بر استدلال خود، این استدلال را بر علیه مادی‌گرایی و در رد امکان تحقق هوش مصنوعی می‌آورد^۱. با دقت در این نظریه و اتاق چینی مشخص می‌شود هسته اصلی هر دو استدلال یکی می‌باشد به همین دلیل دقیقاً همان نقد و توصیف اتاق چینی در مورد این استدلال نیز جریان می‌یابد.

گفتار سوم: عمومیت (نقد های دریفوس)

از جمله بهترین و مهم‌ترین نقدهای دیگری که بر امکان تحقق هوشی مصنوعی وارد شده است نقدهای هوبرت دریفوس^۲ می‌باشد. این نقد ها به طوری بود که او و سرل به عنوان ناقدین اصلی هوش مصنوعی شناخته می‌شوند. البته خود دریفوس نظریه‌ای در چگونگی دستیابی به هوش مصنوعی ارائه می‌دهد که در فصل بعدی بررسی می‌شود^۳.

دریفوس پیرو تقسیم رویکردهای هوش مصنوعی به دو رویکرد نشانه‌گرایی (هوش انسان چیزی جز نمادهایی که بر همدیگر دلالت دارند نیست پس هوش مصنوعی ماشینی که بتواند طبق نمادها و نشانه‌ها رفتار کند است) و پیوندگرایانه (این کیفیت حصول مغز به عنوان عضو مدرک است که سبب هوشمند بودن انسان می‌شود؛ پس هوش مصنوعی ساخت موجودی مانند انسان و مغز او می‌باشد) نقدهای خود را بر همین دو رویکرد متمرکز می‌کند.

۱. نقدهای دریفوس بر هوش مصنوعی نشانه‌گرایی: نشانه‌گرایی مبتنی بر سه فرض هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روان‌شناسانه است که به ترتیب هر یک بر فرض پیشین خود مبتنی می‌باشد:^۴

۱. سرل، جان آر، **درآمدی کوتاه به ذهن**، مترجم: محمد یوسفی، ص ۸۸.

۲. Hubert L. Dreyfus (۱۹۲۹ - ۲۰۱۷).

۳. ر.ک: اویسی، محمد مهدی، ۱۴۰۴، «**بررسی تحلیلی هوش مصنوعی دریفوسی (مبتنی بر حیات هایدگری) از دیدگاه فلسفه اسلامی**»، آموزه های نوین کلامی.

۴. Hubert L Dreyfus, *What Computers Can't Do*, FIRST EDITION, ۱۹۷۲, p. ۶۸.

ا. فرض روان‌شناسانه: ذهن انسان را همچون دستگاهی متشکل از بیت‌های اطلاعاتی که تنها طبق قواعد صوری عمل می‌کند می‌داند (به عبارت دیگر ذهن انسان یک رایانه بسیار پیشرفته زیستی است که داده‌های او مانند داده‌های رایانه مبتنی بر صفر و یک می‌باشد و تنها تفاوت رایانه و انسان حیات خاص بیوشیمی مغز انسان است).

ب. فرض معرفت‌شناسانه: این است که تمام معارف و دانش‌های بشری قابل صوری‌سازی است (در فرض پیشین داده انسانی مانند داده‌های رایانه دانسته شده و این فرض چون تنها راه انتقال داده به رایانه را منحصر در صوری و منطقی‌سازی داده می‌داند بیان می‌کند داده‌های انسانی همه منطقی و صوری است).

ج. فرض هستی‌شناسانه: آنچه هست را واقعیاتی منطقی از هم جدا و به خودی خود مستقل می‌داند (داده‌های مبتنی بر صفر و یک ازهم گسسته می‌باشد و ربط آنها در ظاهر است رویکرد نشانه‌شناسانه در این فرض می‌گوید تمام واقعیات جهان اموری ازهم گسسته می‌باشند).

به طور خلاصه نشانه‌گرایی می‌گوید تمام اطلاعات جهان داده‌هایی مبتنی بر صفر و یک، نحوی و ازهم گسسته هستند؛ دریفوس هیچ یک از فرض‌های سه‌گانه را نمی‌پذیرد و می‌گوید اول آنکه ذهن انسان ادراک معنایی دارد و تنها نحوی نیست، دوم آنکه دانش‌هایی مانند دانش‌های مهارتی به هیچ وجه قابل صوری‌سازی نیست و در انتها جهان انسانی کاملاً متفاوت با جهان فیزیکی می‌باشد. جهان انسانی جهانی معنادار، زمانمند و کل‌گرایانه است که با جهان فیزیکی بی‌روح، بی‌زمان و اتمی یکی نیست بنابراین دیدگاه نشانه‌گرایی قابل دفاع نیست و مردود می‌باشد.^۱

نخستین اشکال این نقدها این است که گرچه نشانه‌گرایان ذهن انسان را یک ماشین مبتنی بر نمادها می‌دانند اما اصل رویکرد نشانه‌گرایانه مبتنی بر آن نیست بلکه حتی در فرض رد این مقدمه همچنان امکان تحقق هوش مصنوعی باقی می‌ماند، دومین نقد این است که وجود علم متوقف بر درک کل‌گرایانه نیست به این معنا که برای اینکه به یک شیء علم پیدا کنیم لازم نیست حتماً زمان و مکان او را همان‌طور که هستند درک کرد، نشانه‌گرایان نیز اگر درک حقیقی رخ دهد ولی بدون زمان و مکان باشد این درک را ارزشمندتر می‌دانند (در حقیقت این دو نقد

۱. Ibid., p. ۷۱-۱۰۱; ibid., p. ۶۸.

دریفوس مبتنی بر رویکرد او در تبیین علم انسان است او به تبع اگزستانسیالیسم هایدگر، ادراک، وجود و یا هرگونه اثر دیگر انسان را وابسته به جهان اطراف می‌داند.

۲. نقد دریفوس بر هوش مصنوعی پیوند گرایانه: دریفوس قابلیت تعمیم در پیوندگرایی را نقد می‌کند و می‌گوید هیچ رایانه‌ای بدون کمک کاربر آن نمی‌تواند تعمیم بخش باشد، و تنها چیزی هوش مصنوعی است که بتواند مستقلاً اشیا را درک کند و تعمیم ببخشد، که تنها شبیه‌سازی مغز انسان در تحصیل توانایی تعمیم بخشی کافی نیست.^۱

اشکال اول این نقد عبارت است از این که دریفوس تنها تفاوت هوش مصنوعی با انسان را در ایجاد بی‌واسطه یا بدون واسطه قدرت تعمیم می‌داند، درحالی‌که زمانی که می‌گوید هوش مصنوعی به کمک انسان قدرت بر تعمیم دارد حقیقتاً هوش مصنوعی را متصف به تعمیم کرده است، هوش مصنوعی را مدرک و عالم حقیقی می‌داند حال آنکه بنا بر اشکالات قبلی که بیان شد و همچنین نظریه حکمت متعالیه که در مبحث بعد می‌آید هوش مصنوعی با واسطه یا بدون واسطه نمی‌تواند مدرک و عالم باشد.

اشکال دوم آن که قابلیت تعمیم بخشی از خواص ذهن انسان است اما همان‌طور که در بخش دوم مطرح شد از دیدگاه حکمت متعالیه فصل ممیز انسان ادراک کلی (منطقی) نیست خصوصاً که دریفوس حصول این کلی را برای رایانه البته به کمک انسان ممکن می‌داند بلکه از دیدگاه ملاصدرا کلی سعی عقلی و حد اعلی درک مثالی آغاز مراتب انسانیت می‌باشد.

۱. Hubert L Dreyfus, *What Computers Still Can't Do* (London – England: MIT Press, ۱۹۹۲), p. xxxvi;

دریفوس، هیوبرت ال و دیگران، **ذهن برتر از ماشین: قدرت شهود و خبرگی انسانی در عصر رایانه**، مترجم: یاسر خوشنویس، ص ۳۹: مقدس، محمد مهدی، «**تحلیل و بررسی امکان هوش مصنوعی هایدگری در آرای هیوبرت دریفوس**»، جستارهایی در فلسفه و کلام، ش ۱، ۱۳۹۹، صص ۷۱-۱۷۰.

این نکته شایان توجه است که اشکالات دریفوس از این لحاظ که اتحاد مبنا کرده و پس از تبیین ذهن انسان به دنبال نقد هوش مصنوعی می‌رود بهتر از اشکالات دیگر است که تنها به نقد هوش مصنوعی می‌پردازند اما خود هیچ ایده‌ای در تعریف ذهن ندارند.

گفتار چهارم: ملت چینی

استدلال دیگری که سرل بر علیه مادی‌گرایی و در رد امکان تحقق هوش مصنوعی می‌آورد استدلال مغز ملت چین از ند بلاک^۱ بر رد کارکردگرایی است.

اگر کارکردگرایی صحیح باشد به این معنی است که موجودی که ساختاری عین ساختار مغز انسان داشته باشد باید بتواند فعالیت‌های ذهنی هم داشته باشد در نتیجه فرض کنید چین مغز انسان است و ملت چین یک میلیارد نورون مغز انسان هستند در این صورت اگر این نورون‌ها به یکدیگر مرتبط شوند و مانند اعصاب و نورون‌های مغز رفتار کنند می‌بایست ملت چین دارای ذهن باشد و به عنوان مثال درد را احساس کند یا ملت چین رنگ را ببیند درحالی‌که هرگز اینچنین نخواهد شد؛ بنابراین با الگوبرداری از ساختار مغز انسان هر چقدر که عین یکدیگر باشند نمی‌توان به ذهن و هوشمندی آن دست یافت.^۲

این اشکال با دو نقد اساسی مواجه است اول آنکه این تمثیل بر صرف تمثیل مستقر است به عبارت دیگر مغز موجودی از هم گسسته نیست که نورون‌های آن به صرف روابطی مثل تماس تلفنی با یکدیگر مرتبط باشند بلکه گرچه تمام نورون‌های مغز در میکروسکوپ جداگانه دیده می‌شوند اما مغز دارای هیئت اتصالی است که علاوه بر وجود آن نورون‌ها این هیئت اتصالی برای مغز بودن مغز لازم و ضروری است؛ بنابراین فرض ملت چین به عنوان یک مغز در همان اول شکست خورده است و اصطلاحاً مصادره به مطلوب شده است چرا که مخاطب این پیشینه ذهنی را دارد که مغز پیوسته است ولی ملت چین پیوسته نیست. حتی در صورتی که هیئت اتصالی مغز را معتبر

۱. Ned Block (۱۹۴۲).

۲. سرل، جان آر، **درآمدی کوتاه به ذهن**، مترجم: محمد یوسفی، ص ۹۰؛ کرباسی‌زاده، امیراحسان، شیخ‌رضایی، حسین، **آشنایی با فلسفه ذهن**، ص ۹۱.

ندانیم، فرض کنید ملت چین نه با تلفن همراه بلکه با انرژی الکتریسته بسیار قوی به یکدیگر متصل و مرتبط هستند آیا نمی‌توان تصور کرد عملکرد همه آنها طوری بر روی یکدیگر تاثیر بگذارد که مجموع عملکرد این ساختار چیزی به نام فعالیت های ذهنی باشد؟

نقد دومی که وارد می‌شود این است که اشکال صورتی که موجود ساخته شد تماما عین مغز انسان باشد را دارای هوش نمی‌داند درحالی که همان‌طور که پیش‌تر بیان شد از منظر حکمت متعالیه جسم عامل اصلی پیدایش ذهن است بنابراین اگر موجودی به عین مغز و بدن انسان ساخته شود بدون شک ذهن انسان نیز به وجود می‌آید. البته در فصل بعدی بیان می‌شود گرچه پیدایش ذهن به سبب پیدایش مغز صحیح است اما به معنای مادی بودن ذهن نمی‌باشد.

مبحث دوم: بررسی هوش مصنوعی ویژگی‌ها از منظر حکمت متعالیه

در تلاش برای ساخت هوش مصنوعی ویژگی‌ها چهار رویکرد اتخاذ می‌شد که همان‌طور که گذشت عبارتند از تفکر انسان‌گونه، رفتار انسان‌گونه، تفکر منطقی و رفتار منطقی. این نوشتار به بررسی هوش مصنوعی ویژگی‌ها به تفکیک این چهار رویکرد می‌پردازد، بررسی در این مبحث از دیدگاه حکمت متعالیه و با تکیه بر مواردی که در بخش دوم ذکر شده است، می‌باشد (بسیاری از نقدهایی که در بررسی هر رویکرد ارائه می‌گردد بر رویکردهای دیگر نیز وارد است به همین دلیل در گفتارهای متاخر از نقد، تنها نام نقدها ذکر می‌گردد).

گفتار اول: تفکر انسان‌گونه

در رویکرد تفکر انسان‌گونه دانشمندان به فکر این افتادند که چرا تنها رویگری مشابه رویکرد یک موجود هوشمند داشته باشیم بلکه می‌توانیم خود هوشمندی را داشته باشیم به همین دلیل هوش مصنوعی را موجودی دارای

هوشمندی مانند سایر موجودات هوشمند از جمله انسان تصور کردند^۱. در بررسی رویکرد تفکر انسان گونه از منظر حکمت متعالیه نقدهای ذیل به دست آمد:

۱. تجرد هوش (نفس): از منظر حکمت متعالیه این رویکرد از ریشه و اساس باطل و تحقق آن محال است چراکه محتوای آن در این جمله خلاصه می‌شود: هوش و دانش که هر دو از خواص مراتب فرامادی هستند به موجودات مادی (مانند ماشین‌ها) داده شود، همان‌طور که پیش از این اثبات شد علم مجرد می‌باشد و نفوس یا همان موجودات هوشمند همگی دارای تجرد می‌باشند از طرفی نظریه هوش مصنوعی در رایانه‌ها که همگی موجودات مادی هستند معنا پیدا می‌کند، به عبارت دیگر هوش مصنوعی ویژگی‌ها به دنبال تحقق هوشمندی مادی است که از جمله شیوه‌های آن رایانه‌های پیشرفته می‌باشد. زمانیکه هوش مصنوعی مجرد نباشد ولی انسان مجرد باشد بسیاری از تفاوت‌ها مطرح می‌شود که در رفتار انسان گون مطرح می‌گردد^۲.

۲. بازخوانی اتاق چینی: در مبحث پیشین دو نقد اختصاص به رایانه‌های نمادی و عدم شمول همسانی کارکردی بر استدلال اتاق چینی وارد شد؛ اما از آنجا که صورت استدلال صحیح است این استدلال با بنیان حکمت متعالیه بدین شکل بازسازی می‌شود:

أ. علم در مجردات علم مرکب است و به همین سبب موجوداتی هوشمند می‌باشند اما علم در مادیات تنها علم بسیط است بنابراین هیچ یک از مادیات نمی‌توانند هوشمند باشد. همچنین

۱. Russell and Norvig, *Artificial Intelligence*, p. ۳.

۲. همانطور که در بخش دوم در تعریف نفس بیان گردید از نگاه نگارنده نمی‌توان تفاوت نوعی بین موجودات عالم گذاشت، برخی را مجرد و دارای علم مرکب و برخی را مادی و دارای علم بسیط دانست. بنابراین نمی‌توان تفاوت بین هوش مصنوعی که موجودی مادی است را با انسان در داشتن نفس مجرد و علم مرکب بیان کرد چراکه همه موجودات علم مرکب دارند؛ اما همانطور که گفته شد در میزان و شدت علم تفاوت دارند. در نتیجه تقریر صحیح اولین اشکال از نگاه نگارنده به این شکل است که انسان دارای مرتبه خاصی در عالم است که به سبب آن علوم و معارف زیادی دارد، هوش مصنوعی نیز دارای مرتبه خاصی در عالم است که ضعیف و پایین‌تر از مرتبه انسان است، بنابراین نمی‌توان انسان را از حیث علوم، معارف، قابلیت‌ها و... همسان هوش مصنوعی فرض کرد. البته چنانچه هوش مصنوعی روند تکامل را نه با صرف رشد در اعراض جسمانی مانند اندازه یا سرعت بلکه با حرکت جوهری طی کند می‌تواند به مرتبه انسان و یا هر مرتبه دیگری دست پیدا کند. (توضیح بیشتر چگونگی طی مراتب و حرکت جوهری توسط هوش مصنوعی در فصل چهارم از بخش سوم خواهد آمد).

معنای علم حضور مجرد نزد مجرد است چرا که همان‌طور که بیان شد کشف و ظهور برای موجودات مادی رخ نمی‌دهد در نتیجه آنها عالم نمی‌شوند.

ب. هوش مصنوعی حتی در کارکرد نمی‌تواند همسان انسان باشد چرا که اولاً کارکردهای بعد مجرد انسان را ندارد ثانیاً زمانی مرتبه مادی می‌تواند با مرتبه مجرد مرتبط شود که در بالاترین مرتبه عالم ماده قرار بگیرد، در نتیجه بدن مادی انسان نیز برتر از هوش مصنوعی می‌باشد (مثال‌های تفاوت کارکرد در بررسی رفتار انسان گونه می‌آید).

در نتیجه بازخوانی اتاق چینی سرل بر اساس حکمت متعالیه می‌توان استدلال بدین نحو خلاصه کرد: هوشمندی برای موجودات مادی میسر نمی‌باشد چرا که حتی اگر این موجودات در صورت و ظاهر پاسخ سوالات را مانند انسان‌ها بدهند اما حقیقت علم که حضور باشد برای آنها رخ نمی‌دهد.

۳. انسان حیوان متفکر (مدرک کلیات): جنس انسان ادراک کلیات است به این معنا که زمانی یک موجود انسان می‌شود و تفکر انسانی دارد که بتواند به عقول (کلی سعی) علم پیدا کند و با آنها متحد شود، برخلاف تجرد مثالی که برای گیاهان و حیوانات نیز حاصل می‌شود، از میان موجوداتی با منشا مادی، ادراک کلی عقلی تنها برای انسان حاصل می‌شود در نتیجه تفکر عقلی نیز نداشته و از حیث نیز نمی‌تواند تفکر انسان گونه داشته باشد.

۴. تعدد نوعی نفوس: انسان موجودی است که حدی برای رشد ندارد به عبارت دیگر ادراک عقول کلیه تنها جنس برای انسان است و انسان می‌تواند به هر نوعی از موجودات که در مسیر آن حرکت کند تبدیل شود، یک انسان می‌تواند به عالم اله پا گذارد یا تبدیل به حیوانات و یا حتی پست‌تر از آنها بشود و از جمله مهم‌ترین عوامل دخیل در این رشد علم و تفکر انسان می‌باشد؛ درحالی که هوش مصنوعی نه تنها نمی‌تواند به عوالم دیگری برود بلکه حتی نمی‌تواند تبدیل به انواع دیگری بشود در نتیجه تفکر انسان گونه ندارد.

۵. کون جامع: یک انسان به حدی می‌تواند رشد کند که با تمام موجودات متحد شود هستی تمام موجودات را در هستی خود جای دهد و اصطلاحاً کون جامع بشود و به بالاترین مرتبه‌ای که در توانایی یک مخلوق است

برسد؛ همان‌طور که گفته شد هوش مصنوعی حتی از مرتبه هستی خود نمی‌تواند عبور کند پس چگونگی به بالاترین مرتبه مخلوقات برسد.

۶. ویژگی‌های نقلی: قرآن کریم چند مقام خاص از مقام‌های انسان را نام برده است که از جمله آنها علم به اسماء الهی، خلافت و جانشینی خداوند، تسخیر آسمان و زمین برای او و بهترین مخلوقات بودن است؛ درحالی‌که هوش مصنوعی نه تنها خلافت خداوند را نداشته و علم به اسماء الهی ندارد بلکه بهترین مخلوقات نیست و خود جز آسمان و زمینی است که برای انسان مسخر شده‌اند.

در تمام این نقدها باید به این نکته توجه شود که هوش مصنوعی قوی را نقد نمی‌کنیم بلکه نقدها استحاله هر دو هوش مصنوعی قوی و ضعیف را می‌رسانند زمانیکه حتی تجرد برای هوش مصنوعی اثبات نشده است حتی ذره‌ای از حقیقت انسان، تفکر و سایر خواص او برای هوش مصنوعی اثبات نمی‌شود؛ در نتیجه حتی این غلط است که ماشین حساب را هوش مصنوعی ضعیف بدانیم چراکه هوش مصنوعی ضعیف یعنی درک می‌کند اما ادراک عقلی و مراتب عالی‌ه انسان را ندارد اما هوش مصنوعی تجرد هم ندارد پس تمامی مواردی که در ظاهر هوشمند بودن هوش مصنوعی را می‌رسانند در صورت و ظاهر می‌باشند.

گفتار دوم: رفتار انسان‌گونه

در این رویکرد به هوش مصنوعی، نیازی به هوشمندی نیست بلکه هوش مصنوعی موجودی است که رفتارهای هوشمندانه انسان را شبیه‌سازی می‌کند گرچه هوش نداشته باشد^۱.

منظور از رفتار انسان‌گونه یا انکاری موجوداتی است که ما رفتار آنها را نمی‌بینیم مانند ذهن، و یا رفتار انسان‌گونه در هوش مصنوعی به معنی نادیده گرفتن ابعاد غیررفتاری انسان است. در صورت اول نه تنها هوش مصنوعی امکان تحقیق ندارد بلکه مبنای نظریه آن نیز به ادله تجردی که قبلاً بیان شد باطل می‌شود و در صورت دوم چون مبنا جعلی

۱. Russell and Norvig, *Artificial Intelligence*, p. ۲.

و اعتباری است صحیح می‌باشد اما مادیات حتی در رفتار نمی‌توانند شبیه انسان باشد. در هر صورت رویکرد رفتار انسان گونه از منظر حکمت متعالیه چه با لحاظ بعد مجرد و چه بدون لحاظ آن، امکان تحقق ندارد.

۱. تفاوت رفتاری با لحاظ بعد مجرد: در حقیقت چیزی که سبب پیدایش تفاوت رفتاری می‌شود مجرد از مادی است، به دلیل این مجرد هوش، دانش، قدرت و بسیاری از امور دیگر در انسان هستند که موجودات مادی ندارند. از این میان می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد (مواردی که در لحاظ بعد مادی می‌آید در اینجا که لحاظ هر دو بعد مجرد و مادی است نیز وارد می‌باشند).

أ. رفتار متغیر: رفتار و اعمال انسان‌های مانند گیاهان و حیوانات رفتاری متغیر و مبتنی بر علم و قدرتی که دارند می‌باشد برخلاف هوش مصنوعی که تنها رفتاری ثابت دارد.

ب. سرعت: تصور اولیه این است که سرعت هوش مصنوعی از انسان بیشتر است اما سرعت انسان مثالی به مراتب بیشتر از هوش مصنوعی است و زمانی که انسان در مراتب عقل به عقل بالفعل دست پیدا کند می‌تواند تمام معلومات خود به طور کن فیکونی و آنی دست پیدا کند و زمانی که به عقل مستفاد رسید می‌تواند به تمامی در یک لحظه علم دارد و به هر معلومی که بخواهد در یک آن توجه پیدا کند.

ج. خودآگاهی: مجردات از جمله انسان به خودشان آگاه هستند چرا که محل ظهور و حضورشان برای خودشان است اما مادیات از جمله هوش مصنوعی همیشه در شی دیگری حلول می‌کنند لذا نمی‌توانند آگاهی خصوصا خودآگاهی داشته باشند.

د. هویت: مسئله هویت مانند خودآگاهی است و در حقیقت این دو لازم یکدیگرند وقتی که هوش مصنوعی به خودش آگاه نیست هویت نیز ندارد برخلاف انسان که خودآگاه و دارای هویت است.

ه. اراده: اراده یا همان شوق اکید و تصدیق به انجام فعل تنها زمانی حاصل می‌شود که علم باشد در حقیقت اراده نوعی از علم است؛ بنابراین هوش مصنوعی که برخلاف انسان دارای علم نیست نمی‌تواند اراده و اختیار داشته باشد.

و. آموزش و خودآموزی: لازمه دیگر تحقق علم که موجودات هوشمندی که منشا پیدایش مادی دارند به شدت قابل توجه است آموزش و خودآموزی می‌باشد انسان مجرد است علم دارد و

می‌تواند علم خود را از طریق آموزش گسترش دهد؛ اما رخداد علم برای هوش مصنوعی محال است چرا که او مادی است در نتیجه توانایی آموزش و خودآموزی ندارد.

ز. احساسات: انسان به دلیل داشتن قوه واهمه توانایی تصور و تصدیق امور همراه با اضافه به جزئیات را دارد که از این نوع علم به عنوان احساسات نام برده می‌شود. قوه واهمه از منظر حکمت متعالیه مجرد است در نتیجه هوش مصنوعی توانایی داشتن احساسات را ندارد.

ح. درک خیالی و مثال: پیش از درک کلی عقلی انسان توانایی ادراک در عالم خیال و مثال دارد و می‌تواند موجوداتی که خواص مادی دارند ولی مادی نیستند را درک کند از بارزترین این ادراکات خواب و رویا است؛ درحالی که بیان شد هوش مصنوعی مادی است و حتی مجرد مثالی هم ندارد.

ط. خلاقیت: تخریب تصورات و معلومات قبلی و تشکیل تصویری بی بدیل و جدید از افعال قوه متصرفه است که خلاقیت نام می‌گیرد، نفس انسان با داشتن قوه متصرفه می‌تواند خلاقیت داشته باشد و امور را بر خلاف آنچه به ظاهر صحیح می‌رسد حل کند برخلاف هوش مصنوعی که به مرتبه مجرد و قوه متصرفه نرسیده و خلاقیت ندارد.

ی. اخلاق: از جمله قوایی که ذیل نفس انسانی فعالیت می‌کنند عقل عملی است، عقل عملی است که با وام‌گیری از آموزه‌های عقل نظری رفتار و کردار انسان را شکل می‌دهد و در امر جزئی او را رهبری می‌کند، درک اخلاق توسط انسان و اخلاق مدار بودن آن توسط عقل عملی شکل می‌گیرد؛ هوش مصنوعی مادی مجرد عقلی ندارد تا عقل عملی و اخلاق داشته باشد.

ک. جاودانگی: موجودات مجرد از جمله انسان قابلیت بقای شخصی دارند به این معنا که پس از مرگ همچنان با حفظ هویت شخصی خود باقی می‌مانند در نتیجه انسان جاودانه می‌باشد و می‌تواند تا ابد زندگی کند اما موجودات مادی مانند هوش مصنوعی دائماً در حرکت و تغییرند و بقای وجودی ندارند.

تمامی موارد مذکور تنها تعدادی از خواصی رفتاری می‌باشد که هوش مصنوعی با نفس انسان دارد، گرچه همه این موارد به دلیل تفاوت حقیقت این دو که در رویکرد قبل گذشت، می‌باشد اما حتی اگر کارکردگرا و رفتارگرایانه حقیقت این دو را نادیده بگیریم همچنان در کارکردهای بسیاری از جمله موارد مذکور تفاوت دارند.

۲. تفاوت رفتاری به صرف بعد مادی: فرض کنید حکمت متعالیه انسان را موجودی تمام مادی می‌داند اما این دلیل همسانی رفتاری نمی‌شود چراکه همچنان انسان بالاترین مرتبه در عالم ماده است و وجوه تفاوت مانند وجوه ذیل دارد:

أ. رشد و تکامل: انسان می‌تواند با حرکت جوهری بدن خود را کامل کند و به مراتب بالاتر عالم ماده برسد درحالی‌که هوش مصنوعی توانایی تکامل ندارد.

ب. سرعت: در مسیر رشد و تکامل مادی انسان‌ها به سرعت‌های خارق‌العاده‌ای دست پیدا می‌کنند که در همین عالم ماده می‌توانند با حداکثر سرعت ممکن حرکت کنند درحالی‌که سرعت هوش مصنوعی تنها از برخی انسان‌ها که رشد و تکامل پیدا نکردند بیشتر می‌باشد و این انسان‌ها ملاک حقیقت انسانیت نیستند.

ج. بازخوانی اتاق چینی^۱: در استدلال اتاق چینی نیازی به تبیین تجرد هوش نیست بلکه متکی بر شهود انسان‌ها از خودشان هوش مصنوعی را رد می‌کنند در نتیجه می‌توان آن استدلال را این‌جا نیز ذکر کرد.

د. طی الارض: از جمله خواص دیگری است که با رشد و تکامل مادی برای انسان حاصل می‌شود. طی الارض به این معنا است که فاصله بسیاری در زمان بسیار اندکی طی شود و این طاقت در برابر سرعت در بدن انسان است و اگر رایانه‌ها این سرعت را تجربه کنند ازهم می‌پاشند.

ه. امور خارق‌العاده: بدن انسان به دلیل آنکه در بالاترین مرتبه عالم ماده جای دارد رفتارهای بسیار دیگری نیز دارد که مختص همان مرتبه است و مادیات دیگر مانند هوش مصنوعی ندارند.^۲

۱. در گفتار پیشین بیان شد.

۲. طبق نگاه نگارنده درباب عالم بودن جمیع موجودات که در پاورقی‌های پیشین به طور کامل توضیح داده شد، چنانچه هوش مصنوعی با حرکت جوهری مرتبه خود را ارتقا دهد و به مرتبه لازم جهت طی الارض، امور خارق‌العاده و یا به طور کلی هر امر دیگری برسد قادر بر انجام آنها خواهد بود؛ اما این هوش مصنوعی، هوش مصنوعی حقیقی است که در فصل آینده توضیح داده خواهد شد. بنابراین این نقدها بر هوش مصنوعی ویژگی‌ها که در این مبحث بررسی می‌گردد وارد می‌باشد چراکه همانطور که در متن بیان شد هوش مصنوعی ویژگی‌ها به دنبال هوشمندی و یا خواص دیگر است درحالی‌که در مرتبه خود باقی است و با حرکت جوهری به مرتبه لازم آن خواص دست پیدا نکرده است.

گفتار سوم: تفکر منطقی

تفکر منطقی می‌گوید انسان موجودی رایانه‌ای، نمادی و هوشمند و هوش طبیعی همان هوشمندی الگوریتمی و نشانه‌مندانه یک رایانه است. در نتیجه هوش مصنوعی نیز مانند هوش طبیعی تنها دستگاهی می‌باشد که پردازش نمادی می‌کند.^۱

نمادین بودن ذهن و ادراک انسان یک نوع مادی‌گرایی که ادله اثبات مجرد آن را رد می‌کنند، همچنین از آنجا که این رویکرد به دنبال دستیابی به تفکر انسان‌گونه است و تنها تفاوتش با رویکرد اول در نمادین دانستن انسان است تمامی نقدهای رویکرد اول بر این رویکرد نیز وارد می‌باشد.

گفتار چهارم: رفتار منطقی

در این رویکرد مهم نیست هوش مصنوعی واقعا هوشمند است یا خیر بلکه مهم نتیجه صحیح و توانایی رقابت با موجودات هوشمند طبیعی است؛ بنابراین هوش مصنوعی را رایانه‌ای که بر پایه منطق و استنتاج رفتار می‌کند تعریف کردند.^۲

اگر این نگاه را این طور تفسیر کنیم که اصلا هوش مصنوعی به دنبال تحقق هوشمندی نیست بلکه انسان به عنوان یک موجود هوشمند اعمالی را انجام می‌دهد که هوش مصنوعی ابزاری است که می‌توانند به انسان کمک کند تا اعمال خود را ساده‌تر انجام دهد؛ به تعبیر دیگر گرچه نمی‌توان حقیقتا اعمال هوشمندانه انجام داد اما انجام ظاهر و صورت اعمال هوشمندانه، هوش مصنوعی نام می‌گیرد.

در نتیجه این رویکرد در حقیقت از حیطه هوش مصنوعی (Artificial Intelligence) خارج شدیم و وارد حوزه رایانه پیشرفته یا همان هوش تقویت شده (Intelligence Augmentation) شدیم به عبارت دیگر هوش مصنوعی همان

۱. Russell and Norvig, *Artificial Intelligence*, p. ۴.

۲. Russell and Norvig, *Artificial Intelligence*, p. ۴-۵.

رایانه‌های پیشرفته است و با جرثقیل یا ماشین حساب تفاوت چندانی ندارد اما به علت کاربرد بیشتر هوش مصنوعی نام گرفته است.

این رویکرد نه تنها محال نمی‌باشد بلکه وجود جرثقیل، ماشین حساب، دوربین، زیردریایی و بسیاری ابزارهای دیگر دلیل بر امکان و وقوع آن در آینده می‌باشد.

اما اگر این رویکرد را شبیه سازی رفتار انسان به طوری که هوشمندی نیز وجود داشته باشد، تفسیر کنیم در حقیقت با رویکرد رفتار انسان گونه تفاوتی ندارد و نقد و بررسی آن رویکرد در اینجا نیز وارد است.

گفتار پنجم: منشا پیدایش هوش مصنوعی

اگر به بررسی فصل حقیقی انسان در بخش قبلی توجه کنیم این نکته کلیدی روشن می‌شود که اکثر انسان‌ها رفتاری انسانی ندارند بلکه همان‌طور که بیان شد بیشتر انسان‌ها تنها اعمال حیوانی و یا حتی گیاهی انجام می‌دهند در صورتی که انسان‌ها باید به مرتبه عقول برسند و اعمال مناسب با عالم عقول انجام دهند به دلیل همین ضعف بیشتر انسان‌ها است که رویکردهای مادی گرایانه و حتی کارکردگرایانه مطرح می‌شود اگر بیشتر انسان‌ها مسیر تکامل خود را پی می‌گرفتند همگی به شهود خود عوالم دیگر را می‌دیدند و جایی برای شک در تجرد باقی نمی‌ماند و همگی توانای انجام اموری را داشتند که اکنون خارق عادت محسوب می‌شود.

تامپسون می‌گوید منشا پیدایش رویکرد کارکردگرایی در هوش مصنوعی عقیده ایشان مبتنی بر امکان وجود فعالیت‌های ذهنی در هر ساختار مشابه ذهن می‌باشد^۱.

اگر به بررسی‌ای که درباره چهار رویکرد هوش مصنوعی انجام شد دقت کنیم مشخص می‌شود همه رویکردها هوش و نفس انسان را در حد بسیار نازل‌تر از آن چیزی که هست دیدند، البته دلیل این امر خود انسان‌ها هستند، در نتیجه زمانی که انسان این قدر سخیف فرض شود طبیعی است که بتوان موجودی دیگر مثل انسان ساخت حتی می‌توان گفت موجودی بهتر از انسان می‌سازیم.

۱. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه‌ی ذهن**، ویراست ۲، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ص ۱۰۸.

اما اگر آنچه در مورد حقیقت انسان و لوازم حقیقت او از منظر حکمت متعالیه بیان شد در نظر گرفته شود حتی توهّم هوش مصنوعی دور از ذهن است.

نکته شایان توجه این است که این مطالب در باب هوش مصنوعی به معنای رسیدن به انسان است و الا آنچه اکنون هوش مصنوعی نام گرفته است ابزاری بسیار مفید است و پیشرفت آن به انسان نیز کمک بسزایی می کند.

فصل چهارم: هوش مصنوعی حقیقی

در فصل پیشین هوش مصنوعی ویژگی‌ها بررسی شد و در نتیجه مشخص شد که این هوش مصنوعی قادر به همسانی با انسان نیست در این فصل هوش مصنوعی حقیقی بررسی می‌شود که تعریف آن موجود غیرهوشمندی که به شیوه‌ای غیرطبیعی دارای هوشمندی طبیعی می‌شود، بنابراین تعریف برخلاف گذشته در پی اعطای هوش به سایر موجودات نیستیم بلکه می‌خواهیم سایر موجودات را تبدیل به موجودات هوشمند کنیم. مانند فصل پیشین ابتدا به بررسی هوش مصنوعی حقیقی در عبارات فلاسفه ذهن پرداخته سپس از منظر حکمت متعالیه بررسی می‌شود.

مبحث اول: هوش مصنوعی حقیقی در عبارات فلاسفه ذهن

از میان نظریات فلاسفه ذهن همان‌طور که در فصل قبل بیان شد می‌توان آزمون تورینگ و اتاق چینی را سرل را دلیل بر این گرفت که آنچه در ذهن ایشان بوده و بر مبنای آن هوش مصنوعی را نقد می‌کنند هوش مصنوعی حقیقی است اما تنها فیلسوفی که می‌توان گفت یک نظریه در باب هوش مصنوعی حقیقی داده، هوبرت دریفوس است، او مبتنی بر اگزستانسیالیسم هایدگر و بدن‌مندی مرلوپوتی چگونگی دستیابی به هوش مصنوعی حقیقی را تبیین می‌کند.

گفتار اول: تبیین هوش مصنوعی دریفوسی

با توجه به آنچه بیان شد روشن شد که هوبرت دریفوس بر امکان تحقق هوش مصنوعی نشانه‌گرایانه و پیوندگرایانه اشکالاتی وارد می‌کند و آنها را مردود می‌داند؛ نظریه هوش مصنوعی دریفوس حاصل نقد دو دیدگاه نشانه‌گرایانه و پدیدارگرایانه می‌باشد، وی تحت تاثیر اگزستانسیالیسم هایدگر و پدیدارگرایی و اگزستانسیالیسم مرلوپوتی به

بدن‌مندی در هوش مصنوعی می‌رسد.^۱ آنچه از نقدهای دریفوس برمی‌آید این است که برای او توانایی تعمیم‌بخشی ملاک بوده و البته این قابلیت را در همین عالم فیزیکی مادی ممکن می‌داند.^۲

مرلوپوتی در نقد دوگانه‌انگاری جوهری می‌گوید این نظریه تمام ادراک انسان را در بعد غیرجسمانی منحصر می‌کند درحالی‌که من درد را جدای از بدن حس نمی‌کنم بلکه درد بدنم را احساس می‌کنم^۳ او ادراک را به بدن نسبت می‌دهد و رابطه بدن با سایر اشیاء را طرفینی می‌داند.^۴ به عبارت دیگر مرلوپوتی حقیقت وجود انسان و هر شی‌دیگر را بدن او می‌داند و می‌گوید اساساً من بدون بدن دارای ادراک حسی نمی‌توانم ادعا کنم که در جهان هستم؛ بدن من هم زمانمند هم مکانمند و غیره است چنین بدنی است که از ماده فیزیکی و شیمیایی تشکیل شده موجودی زنده و آگاه است^۵

ذهن مدرک، ذهنی بدنمند است. قبل از هر چیز من سعی کرده‌ام ریشه‌های ذهن در بدنش و در جهان‌اش را از نو اثبات کنم.^۶

بنابراین گرچه مرلوپوتی دوگانه‌انگار است یعنی انسان را دارای دو بعد مادی و روحی می‌داند اما بعد روحی به معنای بعد مجرد نیست بلکه او انسان را دارای دو بعد بدن و ذهن می‌داند که هر دو مادی‌اند و گرچه آن جزئی که درک می‌کند ذهن است اما ذهن چیزی فرای بدن و یا جوهری مستقل از آن نیست بلکه ذهن تنها هیئتی است که

۱. مقدس، محمد مهدی، «*تحلیل و بررسی امکان هوش مصنوعی هایدگری در آرای هیوبرت دریفوس*»، جستارهایی در فلسفه و کلام، ش ۱، ۱۳۹۹، ص ۱۷۲.

۲. اویسی، محمد مهدی، اسفندیاری، محمد، و حسین پور، یاسر، «*بررسی تحلیلی هوش مصنوعی در یفوسی (مبتنی بر حیات هایدگری) از دیدگاه فلسفه اسلامی*»، آموزه‌های نوین کلامی، چاپ نشده، ص ۱۰.

۳. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London - England: Routledge and Kegan Paul, ۲۰۰۲), p. ۱۰۷.

۴. Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible* (Northwestern University Press, ۱۹۶۸), p. ۲۵۴.

۵. محجل، ندا و صوفیانی، محمود، *ویژگی‌های اگزیستانسیال بدن در پدیدارشناسی مرلوپوتی*، مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، ش ۳۵، ۱۴۰۰، ص ۲۹۹.

۶. Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics* (Northwestern University Press, ۱۹۶۴), p. ۳.

از نوع خاص شکل‌گیری این بدن مادی انسانی حاصل شده است در نتیجه مرلوپونتی نیز مادی‌گرا است و حداکثر می‌توان گفت مادی‌گرایی غیر تحویلی است.

دریفوس نیز از این بدن‌مندی انسان که تابع پدیدارگرایی هایدگر و مرلوپونتی است تاثیر پذیرفته است در نتیجه چون او انسان را صرف بدن مادی می‌داند و هوش و آگاهی را حاصل از نوع زیسته انسان یعنی همین شکل بدن او می‌داند، هوش مصنوعی در نظر دریفوس تنها با حصول بدن حاصل می‌شود.^۱

بنابراین، دریفوس با پذیرش بدن‌مندی مرلوپونتی، هوشمندی انسان، توانایی تعمیم و کل‌نگاری او را تماماً مادی می‌داند بلکه هیئت خاص و نحوه زیسته خاصی که بدن انسان در شکل‌گیری از عناصر مادی دارد را منشا پیدایش هوشمندی در انسان می‌داند سپس وی بر همین اساس نظریه ای جدید در باب هوش مصنوعی رقم می‌زند مبنی بر اینکه زمانی که علت و سبب شکل‌گیری چیزی به نام ذهن در انسان نوع خاص بدن او بوده است چنانچه همین سبب تکرار شود همان نتیجه تکرار می‌شود؛ در یک عبارت چنانچه بدنی عین همین بدن انسان با رعایت تمام مواد و ترکیبات بدن انسانی ساخته شود به همان هوش انسان ولی به طور مصنوعی دست پیدا می‌کنیم که اجمالاً هوش مصنوعی نام می‌گیرد.

دریفوس دو شرط اساسی برای تحقق همسانی هوش مصنوعی با هوش انسانی دارد اول اینکه نقد هایدگر بر بازنمودگرایی درونی^۲ دکارتی صحیح است و دوم آنکه شناخت، بدن‌مندانه و موقعیت‌مند است؛ بنابراین حصول شناخت همسان انسان وابسته به حصول بدن همسان انسان است و می‌توانیم با دستیابی به بدن انسانی به هوش مصنوعی دست پیدا کنیم.^۳

۱. مقدس، محمد مهدی، «*تحلیل و بررسی امکان هوش مصنوعی هایدگری در آرای هیوبرت دریفوس*»، جستارهایی در فلسفه و کلام، ش ۱، ۱۳۹۹، ص ۱۷۲.

۲. internal representationalism

۳. همان، ص ۱۷۸.

اما نکته حائز اهمیت در این نظریه آن است که از آن جا که نقدهای دریفوس به دیدگاه‌های پیشین نقدهایی است که می‌توان درباره خود نظریه دریفوس نیز مطرح گردد برای توضیح معنای بدنی که مورد قبول دریفوس برای تحقق هوش مصنوعی است تبیین‌های گوناگونی آمده است.

دنیل سوسر گفته تولید هوش مصنوعی وابسته به مهندسان است تا بدنی بسازند که مانند بدن انسان بتواند در تعامل با جهان اطراف خویش باشد^۱ اما داشتن هوش مصنوعی انسانی با بدنی غیر بدن انسان میسر نیست ولی از طرفی می‌توان با داشتن بدن جانداران دیگر هوشی در سطح همان جانوران را داشت^۲.

سرل نیز دو نوع بدن مندی مطرح می‌کند اول آن که نگرش مرلوپوتتی دریفوس لحاظ گردد که در نتیجه بدن هوش مصنوعی تنها در صورتی که تماماً مانند بدن انسان باشد هوش مصنوعی شکل می‌گیرد؛ و دوم اینکه چنان تفسیری از شرایط بدن‌مندی، موقعیت‌مندی و تعامل را در هر شکلی و نه لزوماً انسان وار در نظر داشته باشیم (یعنی بدنی شبیه بدن انسان از سه لحاظ مذکور) می‌توان این را نیز تفسیر سازگار با نقدهای دریفوس دانست^۳.

بنا بر آن چه گذشت به دلیل نگرش بدن‌مندانه دریفوس، وی ساخت بدنی مانند بدن انسان را راه حل ساخت و دستیابی به هوش مصنوعی که همسان هوش انسانی باشد، می‌داند.

گفتار دوم: بررسی هوش مصنوعی دریفوسی از دیدگاه حکمت متعالیه

طبق هر سه دیدگاه مشا، اشراق و حکمت متعالیه زمانی که مزاج لازم (اعم از جسمانیة الحدوث یا روحانیة الحدوث) حاصل شود بدون درنگ به این مزاج نفس تعلق می‌گیرد. ابن سینا، صدرا المتالیهین و سهروردی همگی بر این اتفاق دارند که زمانی که ترکیب ماده همچنان پیچیده‌تر شود و اعتدال بیشتری پیدا کرده و لطیف شود به حدی

۱. Susser, "Artificial Intelligence and the Body: Dreyfus, Bickhard, and the Future of AI," ۲۷۸.

۲. Ibid., ۲۷۸.

۳. مقدس، محمد مهدی، «تحلیل و بررسی امکان هوش مصنوعی هایدگری در آرای هیوبرت دریفوس»، جستارهایی در فلسفه و کلام، ش ۱، ۱۳۹۹، ص ۱۷۸.

که مستعد تعلق نفسی انسان گردد، نفس انسانی ساخته و یا به او تعلق می‌گیرد^۱. تنها تفاوت بین این سه مکتب این است که در حدوث روحانی زمانی که جسم به حد شایستگی لحوق نفس برسد چون واهب صور بخل نداشته بلکه حالت تساوی نسبت به اجسام دارد، به محض رسیدن جسم به شایستگی، واهب صور به او نفس می‌دهد؛ اما در حدوث جسمانی این خود جسم است که با حرکت جوهری از حسیض ماده به اوج ماده و ابتدای تجرد می‌رسد. بنابراین، طبق فلسفه اسلامی حصول نفس مجردة انسانی نیز متوقف بر حصول بدن انسانی می‌باشد^۲ البته نکته مهم این است که زمانی که این چنین هوشی و به این کیفیت یعنی همراه با بدن انسانی (عین بدن انسانی در حال پیدایش طبیعی آن) حاصل شود، نه هوش مصنوعی، بلکه هوش طبیعی است و انسان تنها نقش معد و سرعت‌بخش در حرکت (و شکل‌گیری یا دریافت روح) او بوده است.

اگر موجودی صرفاً مادی باشد، امکان حصول معرفت برای آن منتفی است: «کُلَّ جسمانية الکون غیر شاعر لا بذاته و لا بغیره» این، همان قاعده مشهور در فلسفه اسلامی است که اذعان می‌کند که «کل عاقل یجب ان یکون مجردا عن المادة» و تمامی بزرگان فلسفه اسلامی به این مطلب اذعان دارند و بر آن برهان اقامه نموده اند^۳. اما حکمت متعالیه به دلیل قائل شدن به حرکت جوهری، نفس انسان، بلکه هر موجودی را در ابتدای ایجاد مادی (جسمانی) می‌داند و جایز می‌داند هر نفسی پس از طی سیر تجرد، مجرد شود^۴.

بنابراین، دیدگاه دریفوس در توجه به بدن صحیح بوده است اما اولین اشکالی که دیدگاه وی دارد بدن‌مندی صرف بودن آن است وی هوش و هوشمندی را به بدن نسبت می‌دهد درحالی که در تجرد علم و ادراک در فلسفه اسلامی ثابت شده است در نتیجه گرچه حصول بدن لازم است اما کافی نیست؛ به عبارت دیگر بدن در شکل‌گیری نفس و سپس ادراک او نقش دارد اما مدرک حقیقی نفس است و بدن تنها ابزار درک است و زمانی که درک در هوش

۱. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۲۹۱-۹۲.

۲. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، ج ۳، ص ۲۷.

۳. مطلبی کریم‌کندی، حسین، بنیانی، محمد، «بررسی کارکرد هوش مصنوعی ضعیف در اقسام علم و آگاهی با توجه به مبانی معرفت‌شناسی صدرائیان»، ص ۶.

۴. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۳۴۷.

مصنوعی را به نفس نسبت دادید یک هوش طبیعی دارید؛ بنابراین دو نقد بر دیدگاه در نفوس وارد می‌شود که نقدها در طول یکدیگر می‌باشند، خلاصه دو نقد این است که حصول هوشمندی از طریق بدن طبیعی آن هوش مصنوعی نیست.

۱. نقد اول: اجسام همه در عرض هم هستند پس علت نیست.

انسان موجودی است که فاعلیت آن تنها جسمانی است چرا که گرچه نفس انسان ذاتا موجودی مجرد می‌باشد اما در فعل مادی و جسمانی می‌باشد^۱.

از طرفی از شرایط بدیهی علت آن است که علت علاوه بر آنکه وجود معلول را در بر دارد، وجودی اقوی و اشد از معلول داشته باشد^۲؛ عالم عقول و همچنین عالم مثال مراتب طولی دارند در نتیجه می‌توانند شامل علت و معلول‌های زیادی باشند، اما هیچ یک از موجودات عالم ماده برتری بر دیگری ندارند و همه در عرض یکدیگر می‌باشد، بنابراین موجودات مادی علت موجودات مادی دیگر واقع نمی‌شوند و به عبارت دیگر در عالم جسمانی علت راه ندارد و جسمانیات تنها معادات می‌باشند؛ با توجه به این مسئله و تعریف هوش مصنوعی یعنی هوشی که ساخت و مصنوع بشر باشد باید توجه شود که انسان که یک فاعل جسمانی است هیچ گونه علتی در هیچ ماده دیگری ندارند بنابراین ساخت هوش با تصرف در عالم جسم توسط تصرفات جسمانی انسان محال است.

بلکه انسان تنها می‌تواند معدی باشد که معادات را هر چه سریع تر برای ماده فراهم می‌کند تا ماده با سرعت بیشتری به سمت تکامل حرکت کند و نفس مجرده انسانی را کسب کند؛ در نتیجه تنها تفاوت هوشی که مصنوعی نامیده می‌شود با هوش طبیعی سرعت حصول آن است و هوش مصنوعی در حقیقت همان هوش طبیعی است.

شایان ذکر است حتی مجردات غیرتام و تام نیز فاعلیت و علت حقیقی ندارند و تنها علت حقیقی تمام عالم خداوند می‌باشد بنابراین حتی صدور نفوس توسط عقول و یا حصول نفس از صقع ماده نیز فعل خداوند می‌باشد^۳.

۱. طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، ص ۱۴۰.

۲. همان، ص ۲۷۲-۷۳.

۳. همان، ص ۲۷۱.

۲. نقد دوم: ساخت هوش مصنوعی مطابق هوش طبیعی، هوش مصنوعی نیست.

بیان شد که علم و ادراک مجرد می‌باشد و ماده علم و آگاهی ندارد، بنابراین این بدن نیست که آگاه است و تنها راه داشتن هوشی همسان هوش انسان دستیابی به قوه مجرده می‌باشد.

اما فاعل مادی نمی‌تواند در موجودات مجرده تصرف کند و برای خود هوش بسازد چرا که فاعل باید اقوی و اشد از معلول خود باشد؛ بنابراین تنها راه دستیابی به قوای مجرد حرکت جوهری موجود مادی و تحصیل مزاج پیچیده، اعدل و الطف تا حدی که به الطف مزاج‌های مادی برسد و بتواند با حرکت جوهری وارد عرصه مجردات برزخی شود.^۱

در نتیجه این مقدمات، تنها راهی که می‌توان از آن هوشمندی را حاصل کرد حرکت جوهری می‌باشد و همان‌طور که گذشت انسان تنها نقش معد و نهایتاً می‌تواند به وسیله تهیه مقدمات تسریع به حرکت ببخشد؛ بنابراین انسان ابداع و خلق از عدم نکرده است و هوشی که ایجاد شده است هوش مصنوعی نمی‌باشد بلکه هوش طبیعی است که سریع‌تر از زمان معمول خود شکل پیدا کرده و حاصل شده است و حتی هوشی که حاصل شده است نفس و انسان حقیقی می‌باشد.

بنا بر آنچه در دو نقد پیشین بر هوش مصنوعی دریفوسی گذشت این دیدگاه اولاً به مجرد ادراک توجه نکرده است و ادراک را بدن‌مندانه تفسیر می‌کند در نتیجه همچنان هوش مصنوعی محال می‌باشد اما با تکمیل این دیدگاه با توجه به نحوه پیدایش و شکل‌گیری نفوس فلاسفه اسلامی در می‌یابیم که بدن انسان که دریفوس می‌گوید گرچه خودش هوشمند نیست اما حصول آن سبب حصول موجودی هوشمند می‌شوند؛ و ثانیاً موجودی که حاصل شده است به هیچ وجه هوش مصنوعی نام نمی‌گیرد و زمانی که دریفوس بدنی کامل عین بدن انسان را فرض کرده است نمی‌تواند به هوشمندی حاصل شده هوش مصنوعی بگوید بلکه هوش حاصل شده در حقیقت یک هوش طبیعی می‌باشد، در نتیجه ادعای حصول هوش مصنوعی دریفوس بدون تصحیح مذکور، مانند دو دیدگاه پیشین محال می‌باشد.

۱. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۲۹۱-۹۲.

مبحث دوم: تبیین و هوش مصنوعی حقیقی از دیدگاه حکمت متعالیه

تا اینجا با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه سایر نظریات در هوش مصنوعی بررسی و تحلیل می شد اما در این مبحث ابتدا مبانی حکمت متعالیه در باب هوش طبیعی که در بخش اول بیان شد مروری کوتاه می شود سپس بر پایه همان قواعد هوش مصنوعی حقیقی از منظر حکمت متعالیه مطرح می گردد.

گفتار اول: مبانی حکمت متعالیه

هدف از هوش مصنوعی حقیقی تبدیل موجودی که بالطبع غیر هوشمند بوده، است، برای روشن شدن امکان چنین فرآیندی ابتدا مبانی هستی شناسی و همچنین مبانی هوش طبیعی حکمت متعالیه که در فصل اول و دوم از بخش دوم بررسی گردد، به طور اجمالی ذکر می شود.

۱. تشکیک: از طرفی به دلیل اصالت وجود، وجود هر شیء دیگری غیر از وجود باطل است و از طرف

دیگر اشیا بسیاری موجود هستند پس از آنجا که وجه تمایز نمی تواند خارج از وجود باشد وجه تمایز و وجه اشتراک هر دو وجود هستند، به تعبیر دیگر تفاوت تمام این موجودات به شدت و ضعف مراتب وجودی است.

۲. وحدت حقیقی نوع وجود: آنچنان که پیشینیان تصور می کردند جهان متشکل از چند بعد متباین و مغایر با یکدیگر نیست به طوری که موجودات این دو بعد باهم تباین کامل دارند و تنها ارتباط اندکی بین آنها است بلکه تمام جهان از وجود تشکیل و تنها تفاوت موجودات به همین وجود است.

۳. حرکت جوهری: جوهر و هسته اصلی موجودات قابل حرکت، رشد و تغیر است به این بیان که گرچه انسان در ابتدا خاک است اما می تواند حرکت کرده کمال کسب کند و به وجود خود شدت دهد تا مراتب تشکیکی وجود را طی کند و به گیاه، حیوان و انسان تبدیل شود.

۴. حدوث جسمانی و بقا روحانی بدون نفس: هوش گیاهی، حیوانی و حتی انسانی که اکنون از طریق طبیعی به وجود می آید خارج از عالم ماده پدیدار نمی شود بلکه از درون عالم ماده حاصل می شود به

بیان دقیق تر این خود مادیات و اجسام هستند که با حرکت جوهری اشتدادی خود را به عالم مجردات می رسانند و وجود روحانی کسب می کنند.

گفتار دوم: هوش مصنوعی حقیقی از دیدگاه حکمت متعالیه

پس از تبیین مبانی حکمت متعالیه در پیدایش هوش طبیعی اکنون باید مسئله هوش مصنوعی به درستی تفریر گردد تا پاسخ حکمت متعالیه روشن شود.

تفریر ویژگی ها از هوش مصنوعی در فصل پیشین بررسی شد اما تفریر حقیقی از هوش مصنوعی این بود که موجودی غیر هوشمند به شیوه ای غیر طبیعی دارای هوشمندی طبیعی می شود. در این تعریف سه ملاک اساسی ارائه می گردد که به شرح ذیل است:

۱. موجود غیر هوشمند: نخستین معیار برای اینکه هوش مصنوعی حقیقی داشته باشیم این است که آن موجود به خودی خود و در حالت طبیعی هوشمند نباشد، با عبارات حکمت متعالیه می توان گفت آن موجود دارای عقل و نفس نبوده بلکه موجودی مادی باشد.

۲. شیوه غیر طبیعی: دومین معیار تبیین شیوه هوشمند شدن است، اگر شیوه که آن موجود به وسیله آن هوشمند می شود شیوه طبیعی باشد در نتیجه یک هوش طبیعی می شود مثلاً نطفه انسان یک موجود غیر هوشمند است اما به خودی خود و در حالت کاملاً طبیعی تبدیل به انسان که یک موجود هوشمند است می شود؛ بنابراین شیوه که آن موجود غیر هوشمند تبدیل به موجود هوشمند می شود می بایست غیر طبیعی باشد.

۳. هوشمندی طبیعی: در حقیقت این ملاک، تفاوت اساسی این تفریر هوش مصنوعی با تفریر ویژگی ها است، در تفریر ویژگی ها هدف رسیدن به هوش طبیعی نبود اما در این تفریر هدف و معیار رسیدن به هوشمندی طبیعی است به این معنا که بر اساس دو قید پیشین چیزی حاصل شود که در حقیقت و واقعاً هوشمندی باشد، هوشمندی مانند سایر موجودات هوشمند طبیعی باشد. در نتیجه مهمترین قید در این هوش مصنوعی طبیعی، واقعی و حقیقی بودن آن است.

با تبیین این سه معیار معنای هوش مصنوعی حقیقی روشن می شود در این معنا می خواهیم هوش طبیعی داشته باشیم ولی شیوه حصول این هوش و ماده اصلی سازنده این هوش به طور طبیعی هوشمند نیستند؛ در نتیجه از این جهت

ماده اولیه و شیوه آن غیر طبیعی است هوش مصنوعی است و از آن جهت که آنچه در انتهای فرآیند حاصل می شود هوش کاملاً طبیعی است هوش طبیعی و حقیقی است که در کنار هم هوش مصنوعی حقیقی را شکل می دهند.

اکنون پرسش اصلی از حکمت متعالیه این است آیا تحقق چنین موجودی ممکن است؟ ممکن است موجودی که تا کنون هوشمند نبوده است با دخالت انسان و به طور مصنوعی تبدیل به موجودی شود که از نظر طبیعی هوشمند است؟ به عبارت حکمت متعالیه می توان گفت آیا تبدیل و حرکت جوهری در ماده (که به طور طبیعی هوشمند نیست) البته به شیوه های غیر معمول و طبیعی برای رسیدن به نفس و بعد مجرد روحانی ممکن است؟

با نگاه به گفتار قبل پاسخ این سوال از منظر حکمت متعالیه به طور واضح امکان تحقق چنین موجودی است. حکمت متعالیه جهان را چند بعد متباین نمی داند تا تبدیل آنها به یکدیگر محال باشد بلکه جهان را مراتب تشکیکی وجود می بیند، حکمت متعالیه حرکت و تغیر در ذات و جوهر اشیا را محال نمی داند تا ذات مادی نتواند ذات مجرد و روحانی شود بلکه ماده با حرکت و استكمال در ذات خود حتی می تواند ذات خود را عوض کند، در نهایت حکمت متعالیه حتی پیدایش هوش های طبیعی را روحانی نمی داند بلکه می گوید حتی فرآیند شکل گیری هوش های طبیعی از همین موجودات مادی است این ماده و جسم است که با حرکت جوهری تبدیل به نفوس مجرد و روحانی می شود.

بنابراین حکمت متعالیه تحقق هوش مصنوعی حقیقی را ممکن می داند بلکه فرآیند شکل گیری هوش مصنوعی حقیقی دقیقاً همان فرآیند شکل گیری هوش طبیعی می باشد و تفاوت آنها در شیوه پیدایش و تغیر سرنوشت طبیعی موجودی که در حالت طبیعی مادی بوده است، می باشد.

گفتار سوم: شواهد قرآنی و روایی

در آیات آیات و روایات نیز شواهدی است دال بر اینکه موجوداتی که انسان نیستند و در ظاهر غیر هوشمند هستند، هوشمند بوده و حتی افعال گوناگونی انجام می دهند^۱:

أ. سخن گفتن و شهادت زمین

يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا^۲ آن روز است که [زمین] خبرهای خود را باز گوید

ب. شهادت زبان، دست و پاها

يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ^۳ در روزی که زبان و دستها و پاهایشان بر ضد آنان برای آنچه انجام می دادند شهادت می دهند.

ج. همه موجودات تسبیح می کنند

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا^۴ آسمانهای هفتگانه و زمین و هر کس که در آنهاست او را تسبیح می گویند و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش تسبیح او می گوید ولی شما تسبیح آنها را در نمی یابید به راستی که او همواره بردبار [و] آمرزنده است.

همچنین در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) زمان نیز سخن گفته و شهادت می دهد:

۱. طبق نگاه نگارنده همه موجودات دارای علم مرکب هستند و آیات مذکور نیز شاهد بر هوشمند بودن جمیع موجودات است، چراکه برای شهادت و تسبیح علم بسیط کافی نیست بلکه باید به آنچه می گوید علم و توجه داشته باشد یعنی دارای علم مرکب باشد.

۲. الزلزلة/۴.

۳. النور/۲۴.

۴. الاسراء/۴۴.

عنه عليه السلام : ما من يوم يأتي على ابنِ آدَمَ إلّا قالَ ذلكَ اليومُ : يا بنَ آدَمَ أنا يومٌ جديدٌ ، و أنا عَلَيْكَ شَهِيدٌ ، فافعلْ بي خيرا و اعملْ في خيرا أشهدُ لكَ يومَ القيامةِ ؛ فإنَّكَ لَن تَراني بعدها أبداً .
امام صادق عليه السلام : هیچ روزی بر فرزند آدم نیاید مگر این که آن روز بگوید : ای پسر آدم! من روزی نو هستم و من بر تو گواهم. پس با من خوبی کن و در من کار نیک انجام ده، تا روز قیامت به سود تو گواهی دهم؛ چرا که دیگر مرا هرگز نخواهی دید.

بنابراین طبق ادله نقلی نیز موجوداتی غیر هوشمند می‌توانند سیر تکاملی داشته و دارای هوش شوند.

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، ج ۷، ص ۳۲۵.

نتیجه گیری

بررسی تحلیلی هوش مصنوعی از دیدگاه حکمت متعالیه هدف اصلی این تحقیق است، به همین دلیل پس از بیان کلیات تحقیق، ابتدا مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه از جمله اصالت وجود، تشکیک، تک بعدی بودن جهان هستی، حرکت جوهری به خصوص حرکت جوهری اشتدادی و علیت حقیقی بیان شد. این مبانی از این جهت ذکر شدند که نقش مستقیم در مبحث هوش طبیعی در حکمت متعالیه دارند، سپس مبتنی بر همین مبانی هوش طبیعی تبیین گردید بنا بر اصالت وجود و تشکیک هوش به طور طبیعی در تمامی موجودات عالم موجود است، البته هوش و علم نیز مانند وجود متفاوت به تفاوت مراتب هستند؛ زمانی این علم فراگیر در مصطلح حکما علم نام می‌گیرد که از مراتب پایین هستی حرکت کند و جوهر خود را به مراتب بالاتر برساند و به جایی برسد که می‌تواند علاوه بر علم فراگیر علم به آن علم نیز داشته باشد و علم مرکب برای او حاصل شود؛ این موجود هوشمند و عالم در اصطلاح نفس نام می‌گیرد.

نفوس در حکمت متعالیه سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی هستند که همگی در تعریف کمال اول و آلی برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه هست مشترک می‌باشند، صدق همین تعریف بر ایشان سبب شده که علاوه بر علم و هوش فراگیر علم مرکب نیز داشته باشند و نفس شوند، از لوازم پیدایش چنین مرتبه‌ای از وجود با چنین علمی مجرد است و دارند علم مرکب می‌بایست مجرد و لطیف‌تر از ماده باشد^۱ به عنوان مثال تصورات مثالی که حیوان دارد با خواص ماده سازگار نیست و یا درک مفاهیمی بسیط و درک کلیات عقلی توسط انسان نمی‌تواند در موجودی صرفاً مادی تحقق پیدا کند و یا اینکه اگر انسان مادی بود می‌بایست ذهن و بدن با هم پیر شوند حال آنکه بسیاری افراد در کهولت بدن، جوانی ذهن را تجربه می‌کنند؛ بنابراین تمامی نفوس می‌بایست مجرد باشد.

از جمله ویژگی‌های دیگر نفوس که تنها در حکمت متعالیه آمده جسمانی بودن آنها است به این معنا که همه ایشان در ابتدای پیدایش از عالم جسم و ماده پدید آمدند و با حرکت جوهری اشتدادی خود را به عالم مجرد

۱. در بخش دوم در تعریف نفس بیان شد که از دیدگاه نگارنده همه موجودات دارای علم مرکب می‌باشند.

روحانی رسانند لذا ویژگی دیگری نیز دارند نفس و بدن آنها متحد است چراکه این نفس همان بدن است که پیشرفت کرده است بنابراین هر دو آنها مراتب یک وجود هستند و تاثیر و تاثر بر یکدیگر دارند.

ضمن تبیین چیستی نفوس و موجودات هوشمند معنا خود علم آشکار شد، علم به معنای حضور است و در حکمت متعالیه تنها زمانی علم حاصل می‌شود که مجرد نزد مجرد حاضر شود و همین حضور و اتحاد وجودی معنای علم است؛ در نتیجه نه تنها علم و عالم مجرد است بلکه عالم با کسب رشد می‌کند و به وجود خود شدت می‌دهد.

این موارد در میان تمامی نفوس مشترک هستند اما حقیقت نفس فرای نفوس دیگر است، بیان شد که در تبیین نفس انسان سه دیدگاه حیوان متفکر، حیوان متفکر (مدرک کلیات عقلی)، حی متاله مطرح می‌شود اما همگی در حقیقت نگاه به جنبه‌های مختلف و تشکیکی انسان است، حقیقت انسان را نمی‌تواند در یک نوع خاص تعریف و محدود کرد چرا که از خواص انسان است که هر فرد آن به تنهایی می‌تواند تبدیل به یک نوع جدید و خاص خود شود در نتیجه می‌بایست مفهوم کلی انسان را جنس عامی فرض کرد که هر انسان یک نوع منحصر در فرد و ذیل آن جنس عام باشد، از آنجا که همه انسان‌ها در آغاز حرکت خود به سوی بی‌نهایت، ابتدا حیوان متفکر بودند، جنس انسان همین حیوان متفکر بودن است.

انسان در این مرحله چند ویژگی دارد اول اینکه انسان در ابتدای عالم عقول و مجردات تامه و در انتهای عالم مثال است دوم اینکه انسان تعدد نوعی دارد و هر انسان می‌تواند به نوع منحصر تبدیل شود برخی ملک شده، برخی حیوان و برخی پست‌تر از حیوانات می‌شوند، سوم اینکه انسان حد و حصری برای رشد ندارد و این قدر می‌تواند به رشد ادامه دهد که با تمام موجودات عالم متحد شود؛ در نهایت طبق آیات قرآن حکیم انسان اشرف مخلوقات است که برای او آسمان و زمین مسخر شده‌اند اما انسان ضعیف و در مشقت خلق شده است تا به وسیله حرکت و کسب کمال خود را از ضعف به قوه بی‌نهایت برساند.

دانستن حقیقت هوش طبیعی، انسان و لوازم ایشان مقدمه بررسی هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه را فراهم می‌کند؛ البته پیش از ورود به تبیین هوش مصنوعی بررسی شد هوش مصنوعی بر روی چه مبنایی شکل گرفته است و نظر حکمت متعالیه درباره این مبانی چیست، ابتدا دوگانه‌انگاری جوهری که با مشکل چگونگی ارتباط جوهر ذهن با جوهر بدن مواجه است ذکر شد سپس دیدگاه‌های دوگانه‌انگاری پی‌پدیدارگرایی و دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها بررسی

شد که هر دو تاویلی دیگر از مادی گرایی بودند و هر دو با ادله تجرد که پیش تر بیان شد از منظر حکمت متعالیه مردود هستند؛ مبانی دیگری که در هوش مصنوعی دخیل هستند مبانی ماده گرایانه بود که از جمله مهم ترین آنها مادی گرایی حذفی، رفتارگرایی و کارکردگرایی است که همگی به دلیل اثبات عالم مجردات و تجرد موجودات هوشمند باطل هستند.

در تعریف هوش مصنوعی این نکته بیان گردید که آنچه فلاسفه ذهن نقد می کنند با آنچه در پشت پرده ذهن خود دارند تفاوت می کند، ایشان هوش مصنوعی را نقد می کنند که تنها به انگیزه همسانی در ویژگی های انسان است و ادعای دستیابی به هوش حقیقی را ندارد اما نقدهایی که وارد می شود همگی نقد بر رایانه ای است که بخواهد هوش حقیقی داشته باشد؛ بنابراین هوش مصنوعی به دو تعریف، تعریف شد ابتدای هوش مصنوعی ویژگی ها (موجود غیرهوشمندی که توانایی انجام افعال موجودات هوشمند طبیعی را دارد) سپس هوش مصنوعی حقیقی (موجود غیرهوشمندی که به شیوه ای غیرطبیعی دارای هوشمندی طبیعی می شود).

در بررسی هوش مصنوعی ویژگی ها ابتدا ماشین های تورینگ و آزمون او برای یک هوش داشتن یک ماشین مطرح شد اما اول آنکه تورینگ در تبیین نظریه ماشین های هوشمند، هوش مصنوعی ویژگی ها را می گفت اما آزمون تورینگ هوش مصنوعی حقیقی بود و دوم اینکه ماشین های تورینگ بر مبنای کارکردگرایی هستند که از منظر حکمت متعالیه باطل می باشد^۱.

سپس اتاق چینی سرل تبیین شد ولی اول اینکه این دیدگاه نیز مانند آزمون تورینگ چیزی غیر از آنچه تبیین می کند را نقد می کند و دوم آنکه تعلق هوش مصنوعی ویژگی ها را به رایانه ها ممکن می داند و این مخالف مبانی حکمت متعالیه در باب تجرد هوش و نفوس است. البته سازه استدلال اتاق چینی صحیح و بیانگر تفاوت جنس ادراک مجرد با ادراک مادی است که مقبول حکمت متعالیه می باشد. در انتهای تبیین نظریات، نقد عمومیت دریفوس و

۱. در گفتار اول از مبحث دوم از فصل سوم از بخش سوم بیان شد که از نگاه نگارنده تفاوت انسان و هوش مصنوعی تفاوت بنیادین مادی و مجرد نیست بلکه تفاوت به شدت مرتبه وجودی انسان با ضعف مرتبه هوش مصنوعی است. همچنین بیان شد هوش مصنوعی می تواند با حرکت جوهری تبدیل به انسان و یا هر موجود دیگری شود (اما این نوع هوش مصنوعی حقیقی است نه هوش مصنوعی ویژگی ها).

ملت چینی بلاک مطرح گردید که آنها نیز از منظر حکمت متعالیه اشکالی مانند همین اشکال اتاق چینی سرل را داشتند.

پس از پایان بررسی هوش مصنوعی ویژگی‌ها به بررسی هوش مصنوعی حقیقی پرداخته شد، تنها فردی که در فلسفه ذهن به دنبال تبیین چگونگی دستیابی به این چنین هوشی یافت شد هوبرت دریفوس بود که نظریه خود را مبتنی بر حیات هایدگری و بدن‌مندی مرلوپوتی مطرح کرد و تحقق هوشمندی انسانی را وابسته به تحقق بدنی همانند بدن انسان بیان کرد؛ از منظر حکمت متعالیه گرچه ساخت این بدن منجر به پیدایش هوش می‌شود اما این به معنا مادی بودن هوش نیست بلکه این به معنای ارتباط ذهن و بدن است با حرکت جوهری اشتدادی در بدن، بعد مجرد به وجود می‌آید و بدن دارای ذهن و نفس می‌شود.

در انتها هوش مصنوعی حقیقی از دیدگاه حکمت متعالیه بررسی گردید، سوال اصلی هوش مصنوعی حقیقی این بود که ممکن است موجودی که تا کنون هوشمند نبوده است با دخالت انسان و به طور مصنوعی تبدیل به موجودی شود که از نظر طبیعی هوشمند است؟ با بررسی مبانی حکمت متعالیه از جمله تشکیک، وحدت حقیقی نوع وجود، حرکت جوهری و حدود جسمانی و بقای روحانی نفس پاسخ آشکار می‌شود، حکمت متعالیه تحقق هوش مصنوعی حقیقی را ممکن می‌داند بلکه فرآیند شکل‌گیری هوش مصنوعی حقیقی دقیقاً همان فرآیند شکل‌گیری هوش طبیعی می‌باشد و تفاوت آنها در شیوه پیدایش و تغییر سرنوشت طبیعی موجودی که در حالت طبیعی مادی بوده است، می‌باشد.

پیشنها‌ها

پس تکمیل پژوهش حاضر و دستیابی به نتایج مذکور امکان پژوهش در زمینه‌های کاربردی مهیا می‌شود. تعدادی از عناوینی که نتیجه پژوهش حاضر بر آنها تاثیرگذار است جهت تحقیق پیشنهاد می‌گردد:

- ا. جهت‌دهی و توسعه تحقیقات کاربردی به سمت هوش مصنوعی زیستی: با اثبات امکان تحقق هوش مصنوعی حقیقی و استحاله هوشمندی هوش مصنوعی ویژگی‌ها، شایسته است تحقیقات هوش مصنوعی به حوزه هوش مصنوعی زیستی توسعه پیدا کند و پژوهش‌ها در ساخت موجودی هوشمند به وسیله حرکت جوهری جهت‌دهی شوند.
- ب. جایگاه هوش مصنوعی ویژگی‌ها در علوم انسانی و زندگی انسان: با توجه به رواج هوش مصنوعی ویژگی‌ها در جامعه امروزی و دسترسی عامه مردم به آنها، می‌بایست هوش مصنوعی ویژگی‌ها در علوم انسانی مورد بررسی قرار گیرد. نتیجه این پژوهش جایگاه حقیقی این هوش مصنوعی را آشکار کرده است، شایسته است با توجه به این جایگاه و هستی‌شناسی تحقیقاتی در زمینه پیامدهای هوش مصنوعی این چینی در افراد و جامعه انسانی انجام شود.
- ج. جایگاه هوش مصنوعی و علم اخلاق: با روشن شدن جایگاه هستی‌شناسانه هوش مصنوعی حقیقی و ویژگی‌ها هر دو این هوش مصنوعی می‌بایست با تکیه بر این هستی‌شناسی و از دیدگاه علم اخلاق بررسی شوند.
- د. جهت‌دهی و توسعه تحقیقات کاربردی و فنی: با توجه به تبیین چیستی و جایگاه هوش مصنوعی ویژگی‌ها و حقیقی شایسته است در تحقیقات عهده‌دار توسعه هر دو نوع هوش مصنوعی، این چیستی و جایگاه لحاظ شده و پژوهش‌های آتی مبتنی بر آنها شکل گیرد.
- ه. قانون‌گذاری: روشن شدن جایگاه حقیقی هوش مصنوعی، زمینه را برای چگونگی وضع قوانین در حیطه هوش مصنوعی فراهم می‌کند لذا شایسته است مبتنی بر هستی‌شناسی‌ای که در این نوشتار تبیین شده است تحقیقاتی در حیطه قانون‌گذاری انجام شود.

و. آینده پژوهی: از جمله خواص دیگر روشن شدن هستی‌شناسی یک پدیده مانند هوش مصنوعی توانایی
سنجش آینده آن و رابطه آن با انسان در آینده است. بنابراین شایسته است پژوهش‌های آینده‌پژوهی مبتنی
بر هستی‌شناسی این نوشتار انجام گیرد.

کتابنامه

• قرآن حکیم، مترجم: حسین انصاریان، بی تا، بی جا.

۱. کتب فارسی

۱. ابوذری، مهنوش، **حقوق و هوش مصنوعی**، نشر میزان، شماره ۱۴۲۳، تهران، ۱۴۰۰.
۲. اسدپور، وحید، **اصول بنیادی و مرجع کاربردی شبکه های عصبی**، آتی نگر، تهران، ۱۳۹۰.
۳. امید، مهدی، **انسان متعالی در فلسفه سیاسی متعالیه**، مجمع عالی حکمت اسلامی، انتشارات حکمت اسلامی، ش ۵۳، قم، ۱۴۰۰.
۴. بیل، راسل، جکسون، تام، **آشنایی با شبکه های عصبی**، مترجم: محمود البرزی، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ۱۳۸۶.
۵. پورذاکر عربانی، سودابه، **مفاهیم هوش مصنوعی و شبکه های عصبی مصنوعی و ژنتیک الگوریتم**، ندای سبز شمال، لاهیجان، ۱۳۸۵.
۶. پول، دیوید لیتن و دیگران، **هوش مصنوعی اساس عامل های محاسباتی**، مترجم: مریم حبیبی، فاطمه فتحی نژاد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه، کرمانشاه، ۱۳۹۵.
۷. تامپسون، مل و دیگران، **آشنایی با فلسفه ی ذهن**، مترجم: مهران داور، نیلوفر خوش زبان، ویراست ۲، نقش و نگار، تهران، ۱۳۹۵.
۸. تشنه لب، محمد، و جعفری مقدم، پوریا، **شبکه های عصبی و کنترل کننده های عصبی پیشرفته با رویکرد شبکه های عصبی راف**، دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، ش ۳۹۱، تهران، ۱۳۹۵.
۹. جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر انسان به انسان**، اسراء، قم، ۱۳۸۴.
۱۰. چرچلند، پل ام، **ماده و آگاهی**، مترجم: سیدمصطفی حسینی، نشر خزان، قم، ۱۴۰۲.
۱۱. حسنی آهنگری، محمدرضا، و کنگاوری، محمدرضا، **اصول و مبانی هوش مصنوعی**، دانشگاه امام حسین (علیه السلام)، تهران، ۱۳۸۹.

۱۲. دریفوس، هیوبرت ال و دیگران، **ذهن برتر از ماشین: قدرت شهود و خبرگی انسانی در عصر رایانه**، مترجم: یاسر خوشنویس، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ش ۶۲۸، قم، ۱۳۹۹.
۱۳. رجب‌زاده‌قطری، علی، **نیک‌قدم حجتی**، ساناز، و فریدی‌ماسوله، مرضیه، **هوش مصنوعی و منطق فازی**، تهران، ۱۳۹۳.
۱۴. رسولی، سجاد، و روحانی، علی‌اصغر، **ماشین‌های هوشمند مبتنی بر هوش مصنوعی: یادگیری ماشینی؛ روش‌ها، الگوریتم‌ها و ریاضیات کاربردی**، **ماشین‌های هوشمند مبتنی بر هوش مصنوعی**، دانش بنیاد، تهران، ۱۴۰۲.
۱۵. رهنمون، رامین، **داستان شیرین هوش مصنوعی**، ارسا، تهران، ۱۳۸۴.
۱۶. سرل، جان آر، **درآمدی کوتاه به ذهن**، مترجم: محمد یوسفی، نشر نی، تهران، ۱۳۹۶.
۱۷. سرل، جان آر، تیموتی، اوکانر، و راب، دیوید، **فلسفه ذهن**، مترجم: مختار ایزدی، انتشارات نوید شیراز، تهران، ۱۳۸۷.
۱۸. سلیمانی امیری، عسکری، **منطق صدرايي شرح التنقيح فی المنطق**، مجمع عالی حکمت اسلامی، انتشارات حکمت اسلامی، ش ۳، قم، ۱۳۹۳.
۱۹. صادقی، حسین، سهرابی وفا، حسین، و سلمانی، یونس، **هوش مصنوعی در اقتصاد**، نور علم، تهران، ۱۳۹۳.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول، **درآمدی به نظام حکمت صدرايي**، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ش ۱۰۲۹، تهران، ۱۳۸۵.
۲۱. عشاقی اصفهانی، حسین، **برهان‌های صدیقین: دویست و بیست برهان به شیوه صدیقین بر هستی خداوند**، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۳.
۲۲. عمید، حسین، **فرهنگ عمید**، دانشگاه امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.

۲۳. فرخی، نوید، **هوش مصنوعی: رویارویی با انقلاب صنعتی چهارم**، سبزان، تهران، ۱۴۰۲.
۲۴. فروغی، محمد، وکیلی، هادی، و قاسمی، اعظم، **ادراک بصری در هوش مصنوعی و فلسفه ذهن**، معارف عقلی، ش ۳۴، بی جا، ۱۳۹۶.
۲۵. فیلی، هشام و دیگران، **هوش مصنوعی**، سازمان بسیج دانشجویی و دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۹۰.
۲۶. قاسمی، جواد، فرهنگ اصطلاحات فلسفه، **کلام و منطق (انگلیسی - فارسی، فارسی - انگلیسی)**، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸۵.
۲۷. کارتر، مت، **مقدمه ای بر فلسفه هوش مصنوعی**، مترجم: مصطفی تقوی، آگاه، تهران، ۱۳۹۹.
۲۸. کرباسی زاده، امیر، و شیخ رضایی، حسین، **آشنایی با فلسفه ذهن**، هرمس، تهران، ۱۴۰۲.
۲۹. کوپین، بن، **هوش مصنوعی**، داورپناه، سیدهاشم، سخن گستر، مشهد، ۱۳۸۵.
۳۰. لاگر، جورج، **هوش مصنوعی: ساختارها و راهکارهای حل مسائل پیچیده (ویراست ششم)**، مترجم: جعفر تنها، جهاد دانشگاهی و Press Organization Jahade Daneshgahi، هوش مصنوعی، جهاد دانشگاهی، سازمان انتشارات، واحد مازندران، ساری، ۱۳۹۷.
۳۱. مالکی، مریم، **آینده پژوهی هوش مصنوعی در منابع انسانی**، اندیشه سبز نوین، تهران، ۱۳۹۷.
۳۲. مسلین، کیت تی، **درآمدی به فلسفه ذهن**، مترجم: مهدی ذاکری، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و حوزه علمیه قم، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، ش ۴۸، قم، ۱۳۸۸.
۳۳. مظفر، محمدرضا، و محمدی، علی، **شرح منطق مظفر**، الامام الحسن بن علی (علیهما السلام)، قم، ۱۳۸۶.
۳۴. معین، محمد، علیزاده، عزیزالله، **فرهنگ معین**، آدنا، تهران، ۱۳۸۱.

۳۵. موناکاتا، تاشینوری و دیگران، **اصول هوش مصنوعی جدید: شبکه عصبی، تکاملی،**

فازی و غیره، مترجمان: زهرا اصغری ورزنده، معصومه شریف زاده، مزدا معطری، دانشگاه آزاد

اسلامی واحد مرودشت، مرودشت، ۱۳۹۵.

۳۶. میشر، راوی بهوشان، **هوش مصنوعی کاربردی**، مترجمان: مهدی عابدی، سیدداود

خاتمی نژاد، انتشارات دانشگاهی کیان، تهران، ۱۳۹۴.

۳۷. نگنویتسکی، مایکل، **هوش مصنوعی: راهنمایی برای هوشمندی سیستم‌ها**،

مترجمان: مجید میربد، محمدرضا فهیمی، ویراست ۲، پارسا، تهران، ۱۳۹۹.

۳۸. وکیلی، محمدحسن، **معرفت شناسی**، آستان قدس رضوی، کتاب معلم معارف کاربردی،

ش ۱، مشهد، ۱۳۹۹.

۳۹. وولدريج، مایکل، **هوش مصنوعی**، ویراستار: استفان پلیر، مترجم: ابوالفضل حقیری

قزوینی، تمدن علمی، تهران، ۱۳۹۹.

۴۰. یغمایی، فرزین، **مبانی هوش مصنوعی**، دانشگاه جامع علمی-کاربردی، تهران، ۱۳۸۶.

ب. کتب عربی

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله، **النفس من کتاب الشفاء**، مکتب الإعلام الإسلامی، قم،

۱۳۷۵.

۲. _____، **النجاة**، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.

۳. _____، **الإشارات والتنبيهات**، دفتر نشر کتاب، قم، ۱۴۰۳.

۴. جرجانی، علی بن محمد، و قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، **شروح الشمسية**، الشمس

المشرق، بیروت-لبنان، بی تا.

۵. زنوزی، علی بن عبد الله، **تعلیقات الشواهد الربوبية (مجموعه مصنفات حکیم**

مؤسس آقا علی مدرس طهرانی)، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.

۶. سبزواری، هادی بن مهدی، **شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده)**، حسن حسن زاده

آملی، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹.

۷. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، **المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية**، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸.

۸. _____، **المبدأ والمعاد**، بی جا، بی تا.

۹. _____، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰.

۱۰. _____، **مفاتيح الغیب**، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۳.

۱۱. _____، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.

۱۲. طباطبایی، محمدحسین، **نهاية الحكمة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۴۱۶.

۱۳. _____، **بداية الحكمة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۴۴۱.

۱۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام**، دار احیاء التراث العربی، بیروت-لبنان، ۱۴۰۳.

۱۵. مظفر، محمدرضا، المنطق، جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، جامعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۳۴.

۱۶. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، **الجواهر النضید**، تحقیق: محسن بیدارفر، بی جا، ۱۳۶۳.

ج. کتب انگلیسی

۱. Bishop, Christopher M. **Pattern Recognition and Machine Learning**. Springer, ۲۰۰۶.
۲. Dreyfus, Hubert L. **What Computers Can't Do**. FIRST EDITION., ۱۹۷۲.
۳. _____, **What Computers Still Can't Do**, MIT Press, London – England, ۱۹۹۲.
۴. Giarratano, Joseph C., and Gary D. Riley. **Expert Systems: Principles and Programming**. Third edition., ۲۰۰۵.

۵. Jurafsky, Daniel, and James H. Martin. *Speech and Language Processing*. Third Edition. Pearson, ۲۰۲۰.
۶. Merleau-Ponty, Maurice. *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Northwestern University Press, ۱۹۶۴.
۷. _____, *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press, ۱۹۶۸.
۸. _____, *Phenomenology of Perception*, Routledge and Kegan Paul, London – England, ۲۰۰۲.
۹. Negnevitsky, Michael. *Artificial Intelligence A Guide to Intelligent Systems*. Second Edition. Addison-Wesley, ۲۰۰۵.
۱۰. Poole, David L., and Alan K. Mackworth. *Artificial Intelligence Foundations of Computational Agents*. Third Edition. Cambridge University Press, ۲۰۱۰.
۱۱. Russell, Stuart J, and Peter Norvig. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Third Edition, Prentice Hall, America-New Jersey, ۲۰۱۶.
۱۲. Sutton, Richard S, and Andrew G. Barto. *Reinforcement Learning: An Introduction*. Second edition. Cambridge, Massachusetts, London, England, ۲۰۱۸.
۱۳. Turing, Alan Mathison. *Computing Machinery and Intelligence*. *Mind*, ۱۹۵۰.

د. پایان نامه ها

۱. رضوی، هانیه سادات، *امکان سنجی تحقق هوش مصنوعی قوی از منظر حکمت متعالیه (رساله کارشناسی ارشد)*، دانشگاه شهید مطهری، مشهد، ۱۴۰۲.
۲. قاضوی، سیدمحمد، *بررسی انتقادی مبانی و لوازم انسان شناختی هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه (رساله دکتری)*، بی جا، ۱۴۰۳.
۳. مطلبی کربکندی، حسین، *تحلیل هوش مصنوعی و کارکردهای آن در مقایسه با تفکر انسانی (رساله کارشناسی ارشد)*، دانشگاه الهیات قم، قم، ۱۳۹۲.

۵. مقالات

۱. اویسی، محمد مهدی، اسفندیاری، محمد، و حسین پور، یاسر، «**بررسی تحلیلی هوش مصنوعی دریفوسی (مبتنی بر حیات هایدگری) از دیدگاه فلسفه اسلامی**»، آموزه های نوین کلامی، چاپ نشده.
۲. تشکری صالح، ابوذر، «**بررسی توانایی رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسانی از منظر قرآن**»، شناخت قرآن، ش ۲۱، ۱۳۹۷.
۳. قائمی نیا، علیرضا، دین و هوش مصنوعی، ذهن، ش ۲۵، ۱۳۸۵.
۴. محجل، ندا، و صوفیانی، محمود، «**ویژگی های اگزستانسیال بدن در پدیدارشناسی مرلوپونتی**»، مجله علمی پژوهش های فلسفی دانشگاه تبریز، ش ۳۵، ۱۴۰۰.
۵. مطلبی کربکندی، حسین، و بنیانی، محمد، «**بررسی کارکرد هوش مصنوعی ضعیف در اقسام علم و آگاهی با توجه به مبانی معرفت شناسی صدرائیان**»، اندیشه دینی، ش ۵۵، ۱۳۹۴.
۶. مطلبی کربکندی، حسین، مینایی، بهروز، و دیرباز، عسگر، «**بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه های مختلف در مسئله ذهن و بدن**»، فلسفه دین، ش. دوره ۱۱-ش ۱، ۱۳۹۳.
۷. مقدس، محمد مهدی، «**تحلیل و بررسی امکان هوش مصنوعی هیدگری در آرای هیوبرت دریفوس**»، جستارهایی در فلسفه و کلام، ش ۱، ۱۳۹۹.
۸. Kagan, Brett J. Kitchen, Andy C. Thao Tran, Nhi. Rollo, Ben. “*In vitro neurons learn and exhibit sentience when embodied in a simulated game-world*”, Cell Press, ۲۰۲۲.
۹. Searle, John R. “*MINDS, BRAINS, AND PROGRAMS*.” Department of Philosophy and University of California. *Behavioral and Brain Sciences* ۳, no. ۳ (۱۹۸۰).

۱۰. Susser, Daniel. “***Artificial Intelligence and the Body: Dreyfus, Bickhard, and the Future of AI.***” Routledge, ۲۰۱۳.

Abstract

The issue of artificial intelligence (AI), before delving into any form of mathematical algorithms, psychology, empirical sciences, etc., is raised as an intelligent entity in the philosophy of mind and is examined through three philosophical foundations: ontology, anthropology, and particularly, the study of the mind. So far, the issue of AI has not been explored as one of the topics of philosophical psychology from the perspective of transcendent philosophy (Hikmat al-Muta'aliyah). The present research, using a descriptive-analytical method, investigates AI from the viewpoint of transcendent philosophy. AI is divided into two definitions: true AI and feature-based AI. Feature-based AI faces challenges such as the Turing Test, the Chinese Room, the Chinese Nation Brain, etc. However, not only the core perspective of feature-based AI but also its criticisms are materialistic from the standpoint of transcendent philosophy, as they fail to address the true nature of the mind. Therefore, feature-based AI, apart from the logical behavior approach, is deemed impossible due to arguments supporting the immateriality of the mind. On the other hand, true AI, as explained by Dreyfus, although successful in achieving intelligence from the perspective of transcendent philosophy, Dreyfus attributes intelligence to the body, whereas transcendent philosophy considers intelligence to be immaterial. Ultimately, if the goal of true AI is to attain the same natural and immaterial intelligence, according to the principles of transcendent philosophy—such as gradation (tashkik), the unity of existence, substantial motion (harakat al-jawhariyah), and corporeal existence without the occurrence of a spiritual soul—the realization of true AI is possible.

Keywords:

Artificial Intelligence, Real artificial intelligence, Property artificial intelligence, Transcendent Philosophy (Hikmat al-Muta'aliyah), Natural Intelligence, Human Soul.



**Management Center Of Khorasan Seminary
Nawab Higher Seminary**



**Level Three Thesis
Specialization in Islamic Philosophy and
Theology**

Title:

**Analytical Examination of Artificial Intelligence
from the Perspective of Hikmat Muta'aliyah**

Supervisor:

**Hujjat-ul-Islam and Muslims Mohammad
Esfandiari**

Advisor's:

**Hujjat-ul-Islam and Muslims Dr. Yasser
Hosseinpour
Dr. Mustafa Jahangir**

Author:

MohammadMahdi Oveisi

Winter ۱۴۰۳