

objectives, Islamic human sciences, ‘Ayn al-Rabṭ (pure dependence), cause, Creator, creature

 **Mostafa Eslami**  / Ph.D. holder of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute

eslami@iki.ac.ir

Abbas Garaei / assistant professor, Dept. of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute

garaei@iki.ac.ir

Received: 2025/09/16 - **Accepted:** 2026/02/08

Abstract

Strong Artificial Intelligence (SAI) holds that a suitably designed computational system can, in the true sense of the word, possess a mind, consciousness, knowledge, and will. At a deeper level, this claim entails that artificial intelligence must possess genuine existence and existential unity. The main issue of this research is to examine the possibility or impossibility of the realization of such an existence as per the foundations of Islamic philosophy, with particular emphasis on the ontological foundations of Ayatollah Mesbah Yazdi. In this research, using an analytical-rational method and relying on the distinction between “real composition” (*tarkib-e haqiqi*) and “conventional composition” (*tarkib-e e’tibari*), the criteria for the realization of genuine existence and existential unity are explained. It is then shown that artificial compositions -including artificial intelligence- regardless of the level of functional complexity or the manner of hardware, software, or cyber implementation, lack the form of the species (*surat-e nau’iyyah*) and genuine existential unity, thus cannot be regarded as a unified existent.

The research findings indicate that from the perspective of Ayatollah Mesbah-Yazdi’s ontological foundations, SAI is considered a “conventional compound” (*murakkab-e i’tibari*). Consequently, attributing existential qualities such as knowledge, consciousness, and will to it is impossible due to the absence of its subject (*salibah bi-intifa’-e mawdu’*). Accordingly, the claim regarding the possibility of realizing SAI lacks a justifiable philosophical foundation.

Keywords: artificial intelligence, Strong Artificial Intelligence (SAI), real composition, Ayatollah Mesbah-Yazdi.



نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل نحوه وجود هوش مصنوعی قوی از منظر مبانی فلسفی آیت الله مصباح یزدی*

eslami@iki.ac.ir

garaei@iki.ac.ir

✉ مصطفی اسلامی / ID / دکترای فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

عباس گرای / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۹

چکیده

هوش مصنوعی قوی مدعی است که یک سامانه محاسباتی مناسب می‌تواند به معنای حقیقی دارای ذهن، آگاهی، علم و اراده باشد. این ادعا، در سطحی عمیق‌تر، مستلزم آن است که هوش مصنوعی از وجود حقیقی و وحدت وجودی برخوردار باشد. مسئله اصلی این تحقیق، بررسی امکان یا امتناع تحقق چنین وجودی از منظر مبانی فلسفه اسلامی، با تأکید بر مبانی هستی‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی است. در این پژوهش، با روش تحلیلی - عقلی و با تکیه بر تمایز میان «ترکیب حقیقی» و «ترکیب اعتباری»، معیارهای تحقق وجود حقیقی و وحدت وجودی تبیین می‌شود. سپس نشان داده می‌شود که ترکیبات صناعی، از جمله هوش مصنوعی، صرف‌نظر از سطح پیچیدگی کارکردی یا نحوه پیاده‌سازی سخت‌افزاری، نرم‌افزاری یا سایبری، فاقد صورت نوعیه و وحدت وجودی حقیقی‌اند و از این‌رو نمی‌توان آنها را موجودی واحد دانست.

یافته تحقیق حاکی از آن است که هوش مصنوعی قوی، از منظر مبانی هستی‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی، مرکبی اعتباری محسوب می‌شود و در نتیجه، اتصاف آن به حالات وجودی‌ای همچون علم، خودآگاهی و اراده، سالبه به انتفاء موضوع است. بر این اساس، ادعای امکان تحقق هوش مصنوعی قوی فاقد پشتوانه فلسفی موجه خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: هوش مصنوعی، هوش مصنوعی قوی، ترکیب حقیقی، آیت‌الله مصباح یزدی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم اسلامی انسانی؛ بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

هوش مصنوعی (Artificial intelligence) به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و پرسرعت‌ترین حوزه‌های فناوری در دهه‌های اخیر، تحولی بنیادین در بسیاری از جنبه‌های زندگی انسان ایجاد کرده است. با پیشرفت فناوری و دسترسی به داده‌های کلان، هوش مصنوعی از قابلیت‌های پردازش و تجزیه و تحلیل داده‌ها برای شبیه‌سازی رفتارهای انسانی و اتخاذ تصمیمات هوشمندانه بهره می‌برد. این تکنولوژی در زمینه‌های مختلفی از جمله پزشکی، حمل و نقل، مالی، و حتی هنر و سرگرمی به کار گرفته شده است. این پدیده، سؤالات متعددی از جمله چیستی حقیقت هوش مصنوعی را ایجاد کرده که بر اساس مبانی فلسفی مختلف، پاسخ‌های مختلفی یافته است.

در سال ۱۹۵۶م، حدود ده سال پس از اختراع نخستین رایانه دیجیتال، حوزه تحقیقات جدیدی به نام هوش مصنوعی آغاز شد؛ هوش مصنوعی که به صورت نمادین با AI نمایش داده می‌شود، به‌طور کلی، شاخه‌ای از علوم رایانه است که سیستم‌هایی را طراحی می‌کند تا وظایفی را انجام دهند که نیازمند هوش انسانی است (Russell & Norvig, 2021). با به‌وجود آمدن رایانه‌ها فرضیه مشابهت رایانه‌ها به هوش انسان شکل گرفت و برخی معتقد شدند با توسعه و پیشرفت علوم رایانه‌ای دانشمندان قادر خواهند بود تا رایانه‌هایی بسازند که تمامی قابلیت‌های ذهن انسان را واجد باشند (دریفوس و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵). هربرت سیمون (Herbert Simon)، در سال ۱۹۶۵م پیش‌بینی کرد که رایانه‌ها و ماشین‌ها در آینده‌ای نزدیک توان اجرای کارهای انسان، مانند یادگیری، تفکر و خلق را خواهند داشت و دیگر شهود، بصیرت و یادگیری منحصر در ذهن انسان نخواهد بود (دریفوس و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰). با پیشرفت در فناوری‌های رایانه‌ای و فراهم شدن زیرساخت‌های سخت‌افزاری برای ایده هوش مصنوعی، این سؤال اساسی در این حوزه دنبال شد که هوش مصنوعی تا چه اندازه می‌تواند مشابه با هوش و ذهن انسان فکر و رفتار کند؟ این سؤال خود سه پرسش دربر دارد: ۱. آیا هوش مصنوعی می‌تواند کارکردی هوشمندانه انجام دهد؟ ۲. اگر هوش مصنوعی برخی کارکردهای هوشمندانه را می‌تواند انجام دهد، آیا این کارکرد با همان روش هوش انسانی انجام می‌گیرد؟ ۳. اگر هوش مصنوعی کارکردهای هوشمندانه را با همان طریق انسانی انجام دهد، آیا این امر بر ادراک و آگاهی هوش مصنوعی دلالت دارد؟ در پاسخ به پرسش اول می‌توان تکنولوژی امروزه بشر در رایانه‌ها و انجام امور محاسباتی را به‌عنوان شاهدهی در مثبت بودن پاسخ این پرسش دانست؛ اما اگر بتوان به پرسش دوم نیز پاسخ مثبت داد، می‌توان گفت امکان هوش مصنوعی وجود دارد و می‌توان پیش‌بینی کرد هوش مصنوعی‌ای ساخته خواهد شد که به همان روش طبیعی انسان عمل کند؛ اگر پاسخ به پرسش سوم نیز مثبت باشد، این را می‌توان موضع حداکثری هوش مصنوعی دانست که نه فقط هوش مصنوعی مانند انسان عمل می‌کند، بلکه می‌تواند دارای خصوصیات ذهن انسان، مانند درک، آگاهی و احساس گردد و این به‌معنای ذهن داشتن رایانه یا ماشین خواهد بود (طهماسبی، ۱۳۸۵، به نقل از: Lycan, 1999, p.7).

این تحقیق قصد دارد با نگاهی عقلی پاسخی به معمای سوم بر اساس مبانی فلسفی علامه مصباح یزدی ارائه دهد. برای بررسی این مسئله داده‌های لازم به روش کتابخانه‌ای گردآوری گردیده و با روش تحلیل منطقی داوری خواهد شد.

به‌عنوان پیشینه‌عام این تحقیق می‌توان گفت: سرل ازجمله افرادی است که با تقسیم هوش مصنوعی به قوی و ضعیف، ادعای اینکه هوش مصنوعی قوی خود دارای ذهن و فهم حقیقی باشد را باطل و ناموجه می‌داند و تنها هوش مصنوعی ضعیف را به‌عنوان مدلی شبیه‌سازی‌شده از سازوکار ذهن، ممکن و سودمند می‌داند (Searle, 1980, p.417-420). ظاهراً اولین بار تعبیر هوش مصنوعی قوی و ضعیف از سوی سرل مطرح شده است و در اینجا فقط این تقسیم که از سوی سرل مطرح شده، مراد است و دیگر مطالبی که او در این بحث مطرح می‌کند و به معتقدان هر گروه نسبت می‌دهد، مانند بحث فاعل شناسا، در اینجا مراد نیست (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. محمدعلی‌خلج، ۱۳۹۷، ص ۴۱۲). در مقابل، برخی هوش مصنوعی قوی را ممکن می‌دانند تا جایی که یک مصنوع، استحقاق نامیدن فرد را داشته باشد، به‌این‌معنا که ربات‌های دارای هوش مصنوعی به جایی خواهند رسید که با انسان تفاوتی نخواهند داشت (Bjork, 2008, p.95). از نگاه ایشان انسان دقیقاً همان ماشین یا رباتی بیوشیمی (Biochemical) است، به‌این‌معنا که تنها تفاوت انسان با ربات پیشرفته دارای هوش مصنوعی، در بدن آن است که در انسان بدنی بیوشیمی است، اما جسم ربات از آهن یا دیگر مواد موجود در طبیعت ساخته می‌شود (Bjork, 2008, p.99).

در دهه‌های اخیر موافقان و مخالفان زیادی از اندیشمندان در بحث هوش مصنوعی در کنار هم شکل گرفتند و برخی به تبادل نظر با هم پرداخته‌اند. در دهه ۱۹۶۰م، همچنان که تحقیقات هوش مصنوعی رشد می‌کرد و برخی محققان تحت نظر ماروین مینسکی (Minsky Marvin) در حال پژوهش و خلق ماشینی بودند که مستقلاً قادر به شناخت و ادراک باشد، در مقابل محققانی همچون هوبرت دریفوس (Hubert Dreyfus) منتقد نسبت به این‌گونه ادعاها در مورد هوش مصنوعی بودند و در این زمینه به تحقیق و پژوهش پرداختند (Achterhuis et al, 2001, p.38). مهم‌ترین اثر دریفوس در نقدهای فلسفی به هوش مصنوعی، کتاب *آنچه رایانه‌ها نمی‌توانند انجام دهند* است که سال‌ها بعد با یک بازنگری دوباره با عنوان *آنچه رایانه‌ها هنوز نمی‌توانند انجام دهند* منتشر شد (see: Dreyfus, 1972, 1992). دریفوس به‌شدت می‌هراسید که اعتقاد به هوش مصنوعی منجر به این شود که انسان خود را ماشین متفکر انتزاعی توصیف کند و تلاش در پی تغییر این نگاه داشت (Achterhuis et al, 2001, p.59). از دیگر فیلسوفان معاصر که با رویکردی انتقادی نسبت به پیامدهای هوش مصنوعی هشدار داده‌اند می‌توان به نیک بوستروم (Nick Bostrom) اشاره کرد که با تمرکز بر مفهوم «فراهوش مصنوعی» سناریوهای گوناگون فرازوی سامانه‌های هوشمند از ظرفیت کنترل انسانی و مخاطرات وجودی ناشی از آن را صورت‌بندی می‌کند (Bostrom, 2014). لوچیانو فلوریدی (Luciano Floridi) نیز با طرح بحث «اخلاق اطلاعات» و «اخلاق

هوش مصنوعی» بر ضرورت طراحی چارچوب‌های هنجاری و سازوکارهای حکمرانی برای به‌کارگیری مسئولانه سامانه‌های هوشمند تأکید دارد (Floridi, 2019; Floridi & Cowls, 2019).

از اولین افرادی که می‌توان مدافع دیدگاه هوش مصنوعی قوی نام برد، آلن تورینگ (Alan Turing) است که نه تنها هوش مصنوعی قوی را امکان‌پذیر می‌دانست، بلکه وقوع آن را در آینده‌ای نزدیک پیش‌بینی می‌کرد (Bjork, 2008, p.96; Turing, 1950). اگرچه تورینگ از اصطلاح قوی استفاده نمی‌کند و این تقسیم به قوی و ضعیف پس از او مطرح می‌شود؛ اما با ادعایی که درباره فهم ماشین مطرح می‌کند می‌توان وی را مدافع دیدگاه هوش مصنوعی قوی دانست. تورینگ با معرفی آزمونی فرضی که به تست تورینگ شهرت یافت، استدلال می‌کند که ماشین‌ها و رایانه‌ها می‌توانند مانند انسان دارای تفکر و ذهن باشند (Turing, 1950, p.442).

به‌عنوان پیشینه خاص این تحقیق، گرچه مقاله‌ای با همین عنوان یافت نشد، مقالاتی را می‌توان به‌عنوان تحقیقات نزدیک به موضوع این تحقیق معرفی کرد؛ مقاله «نسبت رویکردهای مختلف به ذهن با امکان هوش مصنوعی قوی» (قاضوی و واعظی، ۱۴۰۲)؛ از آنجاکه هوش مصنوعی با هدف الگوبرداری از هوش انسانی ابداع شده، در این مقاله تلاش شده تا نظریه‌های گوناگون در خصوص ذهن و نفس انسان مطرح و بر اساس هر یک از این نظریات، امکان هوش مصنوعی قوی بررسی گردد. در این مقاله بنا بر مبانی حکمت متعالیه، تحقق هوش مصنوعی قوی ممکن نیست؛ چراکه نفس انسانی متوقف بر مرتبه‌ای جسمانی است که مزاج و بدن طبیعی در آن موضوعیت دارد، از این‌رو جسم مصنوعی قادر نیست تا با حرکت جوهری اشتدادی به نفس انسانی و هوش قوی منجر گردد. در مقابل مقاله‌ای با عنوان «بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن» (مطلبی و همکاران، ۱۳۹۳) با تفکیک دو رویکرد نشانه‌گرایی و پیوندگرایی در هوش مصنوعی و با بررسی دیدگاه‌های مشهور در رابطه نفس و بدن، امکان دستیابی به هوش مصنوعی قوی را از نگاه حکمت متعالیه در رویکرد پیوندگرایی منتفی نمی‌داند.

مقاله «بررسی پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه دو رویکرد فیزیکیالیستی (ماهوی) و حکمت متعالیه (وجودی) در بحث تبیین ذهن و هوش مصنوعی» (طیبی نظری، ۱۳۹۹)؛ در این مقاله مبانی فلسفی دو رویکرد مذکور با نگاهی تطبیقی در شناخت هوش مصنوعی مورد بررسی قرار گرفته است. نگارنده معتقد است: رویکرد فیزیکیالیستی امکان تحقق کامل هوش مصنوعی را می‌پذیرد و آن را محصول فرایندهای فیزیکی می‌داند، درحالی‌که در حکمت متعالیه این امر نمی‌تواند با همان رویکرد فیزیکیالیستی شود؛ چراکه بنا بر حرکت جوهری، هوش انسان پویا و در حرکت وجودی است، از این‌رو هوش مصنوعی که فاقد این حرکت جوهری است، صرفاً تقلیدی از کارکردهای هوش طبیعی خواهد بود.

مقاله «مقایسه ماهوی هوش انسانی با هوش مصنوعی از منظر فلسفه اسلامی با تأکید بر حکمت متعالیه

ملاصدرا، راهگشایی در فهم جایگاه عقول برتر» (شریعتی و اکبرزاده توتونچی، ۱۴۰۱): در این مقاله مبانی فلسفی دو رویکرد مذکور در تبیین هوش و هوش مصنوعی ذکر شده و شباهت‌ها و تفاوت‌های هوش انسانی و هوش مصنوعی بر هر یک از مبانی تبیین شده است.

نواوری تحقیق حاضر، اثبات عدم امکان هوش مصنوعی قوی با استدلالی جدید از راه بررسی انواع ترکیبات و اثبات عدم اصالت هوش مصنوعی است. این استدلال مبتنی بر مجموعه‌ای از استدلال‌های فلسفی و هستی‌شناختی است که علامه مصباح یزدی در نقد نظریه اصالت جامعه مطرح کرده است.

۱. مفاهیم

۱-۱. هوش مصنوعی

هوش مصنوعی (Artificial Intelligence [AI]) در معنای علمی، شاخه‌ای از علوم کامپیوتر است که با طراحی و توسعه سیستم‌ها و الگوریتم‌ها وظایف نیازمند هوش انسانی، مانند یادگیری، استدلال، حل مسئله، ادراک و تصمیم‌گیری را شبیه‌سازی می‌کند (McCarthy et al., 1955). راسل و نورویگ هوش مصنوعی را «مطالعه عامل‌های هوشمند» تعریف می‌کنند؛ عاملی که می‌تواند محیط خود را ادراک کرده و بر اساس آن، اقداماتی را انتخاب کند که شانس موفقیت آن را بیشینه می‌سازد (Russell & Norvig, 2021). به‌همین ترتیب، نیلسون نیز هوش مصنوعی را مطالعه و ساخت «عامل‌های هوشمند» می‌داند؛ سامانه‌هایی که با دریافت ورودی از محیط و پردازش آن، رفتار هدفمند و سازگار نشان می‌دهند (Nilsson, 2010).

از منظر کاربردی، هوش مصنوعی به مجموعه‌ای از روش‌ها، مدل‌ها و سیستم‌های محاسباتی اطلاق می‌شود که در قالب نرم‌افزارها و سخت‌افزارها، برای انجام وظایفی به کار می‌روند که در حالت عادی نیازمند هوش انسانی هستند؛ مانند سامانه‌های تشخیص گفتار، بینایی ماشین، دستیارهای هوشمند، سامانه‌های توصیه‌گر و مدل‌های یادگیری ماشین. چنان‌که برخی هوش مصنوعی را مجموعه‌ای از روش‌های محاسباتی برای طراحی عامل‌ها و سیستم‌هایی می‌دانند که بتوانند در محیط‌های واقعی تصمیم‌گیری و حل مسئله انجام دهند (Poole & Mackworth, 2017; Poole, Mackworth, & Goebel, 1998).

۱-۲. هوش مصنوعی قوی

چنان‌که اشاره شد، میان دو رویکرد «هوش مصنوعی قوی» (Strong AI) و «هوش مصنوعی ضعیف» (Weak AI) تمایز گذاشته می‌شود. این تمایز به‌صورت صریح در مقاله جان سرل درباره «ذهن، مغز و برنامه‌ها» مطرح شده است؛ جایی که او از «تر هوش مصنوعی قوی» و «تر هوش مصنوعی ضعیف» سخن می‌گوید (Searle, 1980). در هوش مصنوعی قوی، ادعا این است که یک سامانه محاسباتی می‌تواند به‌طور واقعی واجد حالات ذهنی باشد؛

یعنی نه فقط رفتاری شبیه انسان را نمایش دهد، بلکه از حیث فهم (understanding)، آگاهی (consciousness) و قصدیت (intentionality) نیز در حکم یک «ذهن» (mind) تلقی شود. در این دیدگاه، ساختار محاسباتی مناسب برای تبیین پیدایش حالات ذهنی کافی دانسته می‌شود (Searle, 1980; Churchland, 1990).

در مقابل، رویکرد هوش مصنوعی ضعیف صرفاً مدعی آن است که سامانه‌های محاسباتی می‌توانند فرایندهای شناختی انسان را شبیه‌سازی یا مدل‌سازی کنند، بی‌آنکه لازم باشد خود سامانه دارای آگاهی یا فهم واقعی باشد. در این رویکرد، «هوشمندی» به کارکرد موفق در انجام وظایفی مانند حل مسئله، تصمیم‌گیری یا بازشناسی الگو اطلاق می‌شود، بدون آنکه نیازی به وجود یک ذهن آگاه در پس این کارکردها وجود داشته باشد (Searle, 1980; Sternberg & Sternberg, 2012; Lucci & Kopec, 2016). از این منظر، هوش مصنوعی ابزاری برای مطالعه و شبیه‌سازی ذهن انسان است، نه موجودی که خود دارای ذهن باشد.

در متون کلاسیک هوش مصنوعی، هرچند اصطلاح «strong AI» همیشه به‌صراحت به‌کار نمی‌رود، اما ایده‌های نزدیک به آن در بحث‌هایی مانند «هوش در سطح انسان» (human-level intelligence)، «هوش عمومی مصنوعی» (artificial general intelligence [AGI]) و «عوامل‌های فوق‌هوشمند» (superintelligent agents) مطرح می‌شود. برای مثال، راسل و نورویگ سطحی از توانایی را توصیف می‌کنند که در آن یک عامل بتواند در طیفی گسترده از وظایف، عملکردی هم‌سنگ یا برتر از انسان ارائه دهد؛ سطحی که با مفهوم «هوش عمومی مصنوعی» قرابت دارد، هرچند لزوماً با همه ادعاهای فلسفی هوش مصنوعی قوی یکسان نیست (Russell & Norvig, 2021). همچنین، پژوهش‌های حوزه «هوش عمومی مصنوعی» عملاً در پی طراحی سامانه‌هایی با قابلیت‌های شناختی عام و انعطاف‌پذیر هستند (Goertzel & Pennachin, 2007).

از منظر فلسفه ذهن، بحث درباره هوش مصنوعی قوی مستقیماً با پرسش از ماهیت آگاهی، ذهن و نسبت آن با محاسبه‌گری پیوند می‌خورد. عصب‌گرایانی مانند چرچلند این ایده را تقویت می‌کنند که اگر مغز انسان خود نوعی دستگاه محاسباتی عصب‌زیستی باشد، به‌طور اصولی مانع مفهومی قاطعی برای اینکه یک سامانه محاسباتی مصنوعی نیز واجد حالات ذهنی شود وجود ندارد؛ مشروط بر آنکه ساختار و کارکرد آن به‌قدر کافی با مغز هم‌تراز باشد (Churchland, 1990). در مقابل، سرل با آزمایش اندیشه‌ای معروف «اتاق چینی» استدلال می‌کند که صرف اجرای قواعد نحوی بر نمادها برای تحقق معنا و فهم کافی نیست؛ از این‌رو نتیجه می‌گیرد که نظریه هوش مصنوعی قوی در باب امکان «ذهن‌مندی» ماشین دچار خطاست (Searle, 1980).

در این میان، اشاره به دو خط اصلی در هوش مصنوعی کلاسیک نیز روشنگر است. رویکرد نمادگرا که در کارهای پژوهشگرانی چون نیول و سایمون برجسته است، هوش را اساساً در قالب دست‌کاری نمادها و جست‌وجو در فضاها مسئله صورت‌بندی می‌کند؛ در این چارچوب، رایانه دستگاهی است که با بهره‌گیری از نمایش‌های

نمادین و قواعد صوری به حل مسائل می‌پردازد (Newell & Simon, 1976). در برابر، رویکرد عصب‌گرا و عصب‌زیستی - که چرچلند نماینده برجسته آن است - بر شبکه‌های عصبی و ساختارهای توزیع‌شده تأکید دارد و مدعی است فهم ذهن مستلزم مدل‌سازی و بازتولید دینامیک‌های عصب‌زیستی است، نه صرفاً دست‌کاری نمادهای مجرد (Churchland, 1990). هر دو رویکرد می‌توانند صورت‌بندی‌هایی از هوش مصنوعی قوی ارائه دهند، اما نمادگرایان بیشتر به «برنامه» و قواعد صوری تکیه می‌کنند، درحالی‌که عصب‌گرایان بر شباهت ساختاری و کارکردی با مغز تأکید دارند.

با جمع‌بندی این دیدگاه‌ها می‌توان گفت: هوش مصنوعی قوی، در معنای فلسفی، مدعی است که یک سامانه محاسباتی مناسب می‌تواند به معنای حقیقی دارای ذهن، آگاهی و فهم باشد و از این حیث تفاوتی بنیادین با انسان نداشته باشد؛ تفاوت‌ها در سطح پیاده‌سازی (زیستی در برابر مصنوعی) باقی می‌ماند، نه در سطح ماهیت ذهن (Searle, 1980; Churchland, 1990). در معنای فنی و مهندسی نیز این اصطلاح معمولاً به هدفی اشاره دارد که در آن، سامانه‌های هوشمند بتوانند در دامنه‌ای گسترده از وظایف، همانند انسان بیاموزند، استدلال کنند و تصمیم بگیرند و از مرز سامانه‌های محدود و تخصصی فراتر روند (Russell & Norvig, 2021; Goertzel & Pennachin, 2007; Lucci & Kopec, 2016).

برای ارزیابی انتقادی این ادعا، نیازمند توجه مبانی هستی‌شناختی این ادعا می‌باشد؛ امری که در ادامه مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

۲. اصالت یا اعتباریت هوش مصنوعی

اصالت در علوم مختلف معانی متفاوتی دارد، لیکن مراد از اصالت در این تحقیق، معنای فلسفی آن، یعنی برخورداری از وجود حقیقی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۵۲). بنابراین می‌توان پرسش این تحقیق را بدین گونه طرح نمود که آیا هوش مصنوعی، وجود حقیقی عینی دارد یا وجود آن اعتباری است و اصالت ندارد. به تعبیر دیگر، می‌توان پرسید آیا هوش مصنوعی ماهیتی نظام‌یافته دارد، یا اینکه ماهیت آن صرفاً چیزی است که وابسته به اعتبار ماست تا به آن معنا ببخشیم. پس به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که آیا این مجموعه مرکب، دارای ذات و ماهیتی مستقل از اجزاء آن است، به گونه‌ای که دارای اثر مستقل باشد، یا تنها به اعتبار انسان این مجموعه یک موجود در نظر گرفته می‌شود و وجودی مستقل از وجود اجزاء تشکیل‌دهنده آن ندارد. با یافت پاسخ این پرسش می‌توان این مسئله را پاسخ داد که آیا امکان علم و اراده برای هوش مصنوعی وجود دارد یا خیر.

۲-۱. وحدت

برای پاسخ به این مسئله، نخست می‌بایست وجود حقیقی را از نگاه فلسفه اسلامی تبیین شود. در اینجا یادآوری این قاعده فلسفی ضروری می‌نماید که «وجود» با «وحدت» مساوق است؛ یعنی هر موجود (حقیقی) از آن جهت که

موجود است، واحد (حقیقی) است و هر واحدی از آن جهت که واحد است، موجود است. پس اگر در جایی، وجود حقیقی اثبات شود، وحدت حقیقی هم اثبات شده است و اگر وحدت حقیقی نفی گردد، وجود حقیقی نیز نفی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۲).

«شیء واحد چیزی است که از آن جهت که واحد است، هیچ‌گونه انقسامی ندارد، بنابراین اگر در موجودی هیچ جهت انقسامی وجود نداشت، آن موجود واحد است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۹۷). وحدت به یک اعتبار به وحدت مفهومی و وحدت وجودی تقسیم می‌گردد، که مراد ما در اینجا «وحدت وجودی» است (برای مطالعه بیشتر در انواع وحدت، ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۵).

وحدت را می‌توان از جهتی دیگر به حقیقی و اعتباری تقسیم کرد. مراد از «وحدت اعتباری» وحدتی است که یک شیء با شیء دیگر واقعاً وحدت ندارند، اما در مواردی اشتراک دارند که به اعتبار آن اشتراک، برای آنها وحدت اعتبار می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۶۰). در مقابل وحدت اعتباری، «وحدت حقیقی» قرار دارد که در آن شیء حقیقتاً دارای وحدت است و به اعتبار نیاز ندارد. این وحدت با عنوان «تشخص» همراه است؛ زیرا تشخص از فرد در هنگامی انتزاع می‌شود که آن فرد با افراد دیگر مقایسه گردد و در خود آن فرد، هیچ‌گونه تعددی مشاهده نشود، درعین حال که وحدت نیز از او انتزاع می‌گردد. بر همین اساس، فیلسوفان اسلامی تصریح کرده‌اند که وجود، ملازم با تشخص و وحدت است و هر موجودی از آن حیث که موجود است، متشخص و واحد به‌شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۴۹).

در مقابل وحدت اعتباری، «وحدت حقیقی» قرار دارد؛ وحدتی که در آن، شیء ذاتاً و بالاصاله واحد است و نیازی به اعتبار ذهنی ندارد. این نوع وحدت با مفهوم «تشخص» گره خورده است؛ زیرا تشخص از فرد در هنگامی انتزاع می‌شود که آن فرد با افراد دیگر مقایسه گردد و در خود آن فرد، هیچ‌گونه تعددی مشاهده نشود، درعین حال که وحدت نیز از او انتزاع می‌گردد. بر همین اساس، فیلسوفان اسلامی تصریح کرده‌اند که وجود، ملازم با تشخص و وحدت است و هر موجودی از آن حیث که موجود است، متشخص و واحد به‌شمار می‌آید.

بنابراین همچنان که تشخص و وجود مساوق هستند، وحدت و وجود نیز مساوق‌اند و این نکته در کلام ابن سینا با عبارت «الوحدة و الوجود [او] الواحد و الموجود متساوقان» تصریح شده است و مراد این است که هرچه حقیقتاً وجود دارد، دارای وحدت حقیقی است، و هرچه حقیقتاً وحدت دارد، دارای وجود حقیقی است؛ پس اگر چیزی وحدت حقیقی ندارد، وجود حقیقی نیز ندارد و وجودش امری اعتباری است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۶۲) و اگر وجود حقیقی برای شیئی اثبات شود، وحدت حقیقی آن نیز ثابت است و اگر وحدت حقیقی نفی گردد، وجود حقیقی نیز نفی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۲). اصل تقسیم وحدت به اعتباری و حقیقی برگرفته از آثار فیلسوفان متقدم مانند صدرالمألهین و حاجی سبزواری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۶۰).

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که وحدت موجود خارجی را چگونه می‌توان شناخت و از کجا می‌توان یقین پیدا کرد که موجودی را که «واحد» تصور شده است، واقعاً «یک موجود» و دارای «وحدت حقیقی» است؟ پاسخ به این پرسش، پاسخ به معمای این تحقیق را روشن می‌سازد. برای پاسخ به این سؤال باید به انواع موجودات توجه کرد. اگر موجودی بسیط و غیرقابل تجزیه باشد (مانند ذات مقدس الهی و همه مجردات)، طبعاً وجود واحدی خواهد داشت و به وحدت حقیقی متصف خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۵۰). اما اگر موجودی بسیط نباشد و دارای ترکیب باشد، آیا می‌تواند به وحدت حقیقی متصف شود؟ در پاسخ این پرسش باید گفت اگر ترکیب، حقیقی باشد، متصف به وحدت حقیقی نیز خواهد شد؛ اما اگر ترکیب اعتباری باشد، وحدت آن نیز اعتباری خواهد بود و در نتیجه وجود این مرکب نیز وجود حقیقی نخواهد بود. از این رو برای روشن‌تر شدن پاسخ باید انواع ترکیب را بررسی و ملاک ترکیب حقیقی را مشخص نمود.

۳. انواع ترکیب

ترکیب، اجتماع دو یا چند چیز است، به نحوی که کل واحدی را بسازند و هر یک از آنها یکی از اجزای آن کل محسوب شود. از این رو لازمه ترکیب، کثرت است و شیئی واحد از آن جهت که واحد است، نمی‌تواند مرکب باشد، بلکه اگر دارای اجزاء باشد از جهت اجزاء آن می‌توان آن را مرکب خواند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۹). تعدد و کثرت اجزاء گاهی بالفعل و گاهی بالقوه موجود است و مراد ما در این بحث کثرت بالفعل است.

ترکیب یا حقیقی است یا غیرحقیقی. ترکیب غیرحقیقی یا اعتباری، ترکیبی است که با در آمیختن اجزاء، موجود حقیقی دیگری، علاوه بر خود اجزاء، پدید نمی‌آید و در پی اجتماع شخصیت‌های متعدد، شخصیت واحد دیگری حاصل نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۱). به تعبیر علامه طباطبائی: «ملاک مرکب حقیقی از دیگر انواع ترکیب، وحدت حقیقی است که این وحدت زمانی حاصل می‌شود که از ترکیب اجزاء امری جدید بیش از اثر مجموعه اجزاء آن پدید آید، به خلاف ترکیب‌های اعتباری که اثری بیش از آثار اجزاء ندارد، مانند لشکر مرکب از افراد» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸). در نتیجه مرکب اعتباری، مرکبی است که در عالم خارج وحدت حقیقی ندارد و ما برای آن اعتبار وحدت می‌کنیم (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۴۶۴). از همین رو آن را مرکب اعتباری یا مرکب انتزاعی نیز می‌نامند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۷۶۶).

به عبارت دیگر، در مرکب اعتباری اجزای آن، وجودهای مستقل و آثار جداگانه خود را دارند و آثاری که از مرکب، نشئت می‌یابد، چیزی جز مجموع جبری آثار یکایک اجزا نیست و از اجتماعاتشان «صورت» و «فعلیت» جدیدی تحقق نمی‌یابد تا ضامن وحدت آنها و منشأ آثاری بیش از جمع جبری آثار یکایک آنها شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۴). بنابراین مرکب اعتباری، مرکبی است که میان اجزای آن، واقعاً ترکیبی صورت نگرفته باشد و فقط نوعی وحدت برای اجزای آن اعتبار می‌شود. مانند مجموعه‌ای مرکب از تعدادی مردم که دارای یک مرام و مسلک و عقیده واحد

هستند و از این جهت واحد، مجموع آنها را شیء واحد فرض نموده و هر فرد را یک عضو و یک جزء از آن واحد اعتبار می‌کنیم (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۴۵). اما ترکیب حقیقی، ترکیبی است که از مجموعه اجزاء، واحدی شکل می‌گیرد که این وحدت وابسته به اعتبار انسان نیست.

بنابراین، هرگاه موجودی دارای اجزاء بالفعل باشد، به گونه‌ای که از گرد هم آمدن مجموعه‌شان «کل»ی ساخته شود، اگر این کل دارای «صورت» و «فعلیت»ی نو گردد ترکیب آن، حقیقی خواهد بود؛ به عبارت دیگر، مرکب حقیقی مرکبی است که علاوه بر اجزای تشکیل‌دهنده کل، موجود حقیقی دیگری هم هست که بر همه اجزا سایه افکند و منشأ آثاری جز مجموع آثار اجزا شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۰).

در ترکیب حقیقی، اجزاء ابتداً وجودهای حقیقی جداگانه دارند و در کنار هم قرار می‌گیرند، ولی موجود حقیقی دیگری در طول آنها پدیدار می‌شود که این اجزاء را متحد می‌سازد و بدین‌سان بر اثر اجتماع این اجزاء متعدد، یک شخصیت واحد دیگری هم حاصل می‌آید. درواقع این اجزاء «ماده»ای می‌شوند تا از نو «صورت»ی بر آنها افزوده شود و این صورت جدید همان جهت وحدت در هر مرکب حقیقی است. بنابراین در هر مرکب حقیقی ما با یک وحدت حقیقی نیز روبه‌رو هستیم که حیث وحدت و کثرت آن متفاوت است. مثلاً عناصر و اجزاء تشکیل‌دهنده یک گیاه که مرکبی حقیقی است، کثرت بالفعل دارند و جهت و حیث وحدتشان، همان «صورت گیاهی» است که بر روی مجموع آن اجزاء و عناصر تحقق می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۰). این ملاک مرکب حقیقی، که آثاری غیر از اجزاء دارد و این ویژگی واحد به علت وحدت حقیقی ناشی از صورت واحده آن مرکب است، برگرفته از آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ملا عبدالله زنوزی، آقاعلی مدرس زنوزی و دیگر بزرگان فلاسفه متقدم می‌باشد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۸-۸۹؛ زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۹۹).

۳-۱. بررسی ترکیب هوش مصنوعی

با توجه به ملاکاتی که برای ترکیب حقیقی و اعتباری بیان شد، می‌توان حقیقی یا اعتباری بودن مرکبی همچون هوش مصنوعی را مشخص نمود. از دیدگاه علامه مصباح یزدی ترکیب مصنوعی همچون هوش مصنوعی، ترکیبی اعتباری است و نمی‌تواند ترکیبی حقیقی باشد. ترکیبات مصنوعی، ترکیبی از اجزاء موجود بالفعل است، به گونه‌ای که در عرض هم واقع شده باشند و هیچ‌کدام صورت فوقانی برای اجزاء دیگر آن نباشد، هرچند نوعی اتصال و ارتباط میان آنها برقرار باشد، مانند ترکیب اجزاء ساعت و سایر ماشین‌ها که از نظر فلسفی نمی‌توان آن را «واحد» و یا حتی «متحد» دانست، بلکه باید آن را موجوداتی متعدد و دارای وحدت اعتباری تلقی کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۵۲). اثر این مجموعه چیزی جز برآیند مجموع آثار اجزای آن نیست و نمی‌توان اثری یافت که نتوان آن را به اجزا نسبت داد. بر خلاف مرکب حقیقی که دارای اثری است که نمی‌توان آن را به اجزا نسبت داد، بلکه اثر مرکب، به فعلیتی فوق اجزا و وحدت‌بخش به اجزا نسبت می‌یابد.

البته از دیدگاه علامه مصباح یزدی، ترکیبات صناعی - صرف‌نظر از میزان پیچیدگی عملکردی آنها - از سنخ ترکیب‌های اعتباری‌اند و واجد وحدت وجودی حقیقی نیستند. ملاک اعتباری بودن این ترکیبات، نه سادگی یا مکانیکی بودن آنها، بلکه فقدان صورت نوعیه یا فعلیتی وحدت‌بخش است که اجزاء را در ذیل موجودی واحد و بالذات متحد سازد. از این‌رو مثال‌هایی مانند ساعت یا ماشین، صرفاً به‌عنوان نمونه‌های تحلیلی ترکیب صناعی ذکر می‌شوند، نه از باب قیاس ساده‌انگارانه با فناوری‌های پیشرفته.

در این چارچوب، تفاوتی میان اجزای سخت‌افزاری و سازوکارهای نرم‌افزاری وجود ندارد؛ زیرا نرم‌افزار خود موجودی مستقل یا مجرد نیست، بلکه مجموعه‌ای از نسبت‌ها، کدها و دستورالعمل‌های قراردادی است که تحقق آن وابسته به تحقق مادی زیرساخت‌های محاسباتی است. از این‌رو نرم‌افزار نه تنها وحدت وجودی جدیدی پدید نمی‌آورد، بلکه نمونه بارز اعتبار است. حتی در سامانه‌های پیشرفته‌ای مانند مدل‌های زبانی بزرگ، آنچه مشاهده می‌شود پیچیدگی در کارکرد و رفتار خروجی است، نه تحقق فعلیتی وجودی که منشأ اثری فراتر از مجموع آثار اجزاء باشد. بنابراین، هرچند چنین سامانه‌هایی می‌توانند رفتارهایی شبیه به نظام‌های شناختی از خود بروز دهند، اما این شباهت رفتاری، نمی‌تواند ملاک اثبات ترکیب حقیقی و وجود واحد بالذات برای آنها باشد.

بر این اساس، ترکیب مصنوعات از جمله هوش مصنوعی، ترکیبی حقیقی نخواهد بود و ترکیبات صناعی صرفاً ترکیباتی اعتباری به‌شمار خواهند آمد و با منتفی شدن وحدت حقیقی، ترکیب حقیقی نیز منتفی خواهد شد و با منتفی شدن ترکیب حقیقی، وجود حقیقی برای مصنوعات منتفی خواهد شد.

در اینجا شاید پرسشی به نظر برسد که آنچه در رایانه و هوش مصنوعی مشاهده می‌کنیم چیزی بیش از اثر و برآیند اجزاء باشد و گویی با یک موجود جدید مواجه هستیم که اثری مستقل از اجزاء دارد. از این‌رو باید برای این مصنوعات پیشرفته اصالت قائل شد و معتقد به وجود حقیقی این اشیاء باشیم؛ نه اینکه آن را صرفاً مجموعه اجزاء آن بدانیم.

پاسخ این است که بنا بر دیدگاه برگزیده، اگر چند چیز با هم چنان پیوندی بیابند که در نتیجه آن، اثری جدید از آنها ظاهر شود و دارای کارکردی جدید گردد، صرف این کارکرد جدید و به نظر آمدن اثری جدید، دلیل بر ترکیب حقیقی آن نخواهد بود. علامه مصباح یزدی برای دفع این توهّم نمونه‌هایی از اشیای مصنوعی را تحلیل و بررسی می‌نماید تا حکم سایر مصنوعات نیز روشن گردد.

برای نمونه درباره شیئی مصنوعی، مانند ساعت می‌نویسد: اشکال این است که برخی گمان می‌کنند ساعت کارکردی جدید نسبت به اجزاء آن دارد و اثری جدید از آن ظاهر می‌شود، مثلاً گفته می‌شود که ساعت وقت را نشان می‌دهد و این نشان دادن وقت اثری است که در هیچ‌یک از اجزای ساعت مشاهده نمی‌شود؛ پس بنا بر این اثر جدید و کارکرد جدید، باید ساعت را مرکب حقیقی دانست، که دارای وجود حقیقی است، نه اعتباری؛ اما پاسخ به

این اشکال این است که در مثال ساعت، آنچه وقت را تعیین می‌کند ساعت نیست و شناخت وقت اثری عینی نیست که از ساعت پدید آمده باشد، اینکه ما از آن وقت را می‌فهمیم، به اعتبار و قرارداد ما بستگی دارد که خودمان آن را به‌گونه‌ای تنظیم کرده‌ایم که طی شدن قسمتی از محیط دایره ساعت توسط یکی از عقربه‌ها، دال بر گذشت بخشی از زمان باشد. بنابراین، شناختن زمان به وسیله ساعت دلیل بر مرکب و واحد حقیقی بودن ساعت نتواند بود. «به عبارت دیگر، بر مجموع اجزای ساعت، اثری عینی مترتب نمی‌شود تا برایش مبدئی واحد ثابت کنیم و ساعت را دارای صورت نوعیه‌ای بدانیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۴).

در تمام مصنوعات می‌توان کارکردی را یافت که در اجزاء آنها به‌تنهایی مشاهده نمی‌شود؛ در ترکیبات اعتباری دیگر نیز چنین است که مثلاً فریاد جمعی سربازان، با صدای یک سرباز، عملکردی یکسان نخواهد داشت. اثری که یک جامعه دارد قطعاً با اثر یک فرد در قوانین و اثرات اجتماعی یکسان نخواهد بود و دارای کارکردی متفاوت است. بنابراین نمی‌توان صرف کارکرد جدید و متفاوت در مجموع را ملاکی برای یک وحدت حقیقی در این مجموعه در نظر گرفت. از این‌رو همچنان که در مثال ساعت «بر مجموع اجزای ساعت، اثری عینی مترتب نمی‌شود تا برایش مبدئی واحد ثابت کنیم و ساعت را دارای صورت نوعیه‌ای بدانیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۴). در مصداق‌های دیگر مصنوعات نیز نمی‌توانیم آنها را دارای اثر عینی جدید بدانیم تا دلیلی بر حقیقی بودن ترکیب و وحدت آنها گردد. پس همچنان که چرخ‌دنده‌های ساعت فقط از نیرویی حرکت می‌کنند و ما اعتبار زمان می‌کنیم در صفحه نمایش رایانه نیز این ما هستیم که تصویری را برداشت می‌کنیم؛ آنچه در این صفحه نمایش‌ها نشان داده می‌شود چیزی جز روشن بودن لامپ‌های تصویر بسیار کوچک در آنها نیست که طبق دستوری که انسان به پردازشگر رایانه داده است، این لامپ‌ها رنگ‌های متعدد را طبق دستور نشان می‌دهند.

اگر در آینه تصویری نشان داده شود درک مصنوع بودن و وجود اعتباری آن آسان است؛ چراکه آینه، شیء مصنوعی دارای اجزاء فراوان و پیچیده نیست. آنچه در آینه اتفاق می‌افتد بازنمایی تصویری است که مقابل آن قرار می‌گیرد. این مصنوع اگرچه عملکرد بازنمایی دارد، اما این اثر چیزی جز برآیند اجزاء آن نیست و این خاصیت شیشه یا جسمی صیقلی است که عملکرد بازنمایی دارد. در آینه هیچ‌کس مدعی نمی‌شود که آینه دارای هوش مصنوعی قوی است؛ چراکه این موجود با تغییر آنچه مقابل آن قرار گرفته است، بلافاصله تصویر جدید آن را بازنمایی می‌کند! آنچه در صفحه نمایش رایانه اتفاق می‌افتد نیز چیزی بیش از روشن بودن تعدادی لامپ تصویر نیست که با برنامه‌ای که طراح برای آن در نظر گرفته است روشن و خاموش می‌شوند. نه آینه فهمی نسبت به تصویری که نشان می‌دهد دارد و نه صفحه نمایش‌ها در انواع لوازم تصویری. پیچیدگی و رنگ و لعاب جدید این مصنوعات نباید این توهم را ایجاد کند که این مصنوعات دارای اثری جدید هستند و یا دارای فهم و اراده که می‌توانند این تصاویر را نشان دهند. در ماشین‌های محاسباتی نیز آنچه در صفحه نمایش نشان داده می‌شود چیزی بیش از برنامه

دستوری انسان‌ها نیست که توسط کدهای مختلف برنامه‌نویسی طراحی شده است. از این جهت همه ترکیب‌های مصنوعی، چه ترکیبات ساده آن، مانند میز و صندلی، چه ترکیبات پیشرفته آن، مانند هوش مصنوعی از جمله ترکیب‌های غیرحقیقی‌اند؛ زیرا این ما هستیم که برای هر یک از آنها اعتبار وحدت می‌کنیم، نه اینکه خودشان درواقع وحدت داشته باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۴). مراد از ذکر مثال‌هایی مانند میز، صندلی یا دیگر مصنوعات ساده، تشبیه هوش مصنوعی پیشرفته به این اشیاء از حیث سطح پیچیدگی یا کارکرد نیست، بلکه اشاره به یک ملاک عام فلسفی در باب ترکیب اعتباری است که شدت و ضعف نمی‌پذیرد. در این ملاک، معیار حقیقی یا اعتباری بودن یک مرکب، نه میزان پیچیدگی عملکردی یا ظهور رفتارهای شبه‌شناختی، بلکه تحقق یا عدم تحقق وحدت وجودی مستقل از اعتبار ذهنی انسان است. از این رو همان‌گونه که در مصنوعات ساده، وحدت‌شیء صرفاً به اعتبار انسان انتزاع می‌شود و از تحقق صورت یا فعلیتی وحدت‌بخش در خارج حکایت نمی‌کند، در مصنوعات پیچیده‌تر نیز - حتی اگر واجد کارکردهای محاسباتی و رفتاری پیشرفته باشند - صرف پیچیدگی کارکردی نمی‌تواند جایگزین وحدت وجودی گردد. بنابراین، هوش مصنوعی پیشرفته، نه از حیث مثال، بلکه از حیث سنخ هستی‌شناختی، در امتداد دیگر ترکیبات صناعی قرار می‌گیرد و تفاوت آن با مصنوعات ساده، تفاوت در درجه پیچیدگی است، نه تفاوت در سنخ وجود.

حاصل اینکه حقیقی دانستن یک ترکیب و وحدت، در گرو اثبات وجود موجود واحدی است که منشأ آثار حقیقی‌ای، غیر از مجموع آثار اجزای مرکب باشد؛ در مرکب حقیقی، اجزاء مرکب گرچه کثیر حقیقی‌اند، اما در زیر سایه موجود واحد بسیطی، متصف به وحدت می‌گردند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۵). در مثال انسان، تبیین وحدت حقیقی مرکب، نه تنها ممکن، بلکه از روشن‌ترین موارد ترکیب حقیقی است. علامه مصباح یزدی این امر را بر پایه یک مبنای معرفت‌شناختی استوار می‌سازد و آن علم حضوری نفس به وجود خویش است. هر انسان، بدون هیچ واسطه مفهومی یا استدلال حصولی، خود را به صورت موجودی واحد و مشخص می‌یابد، نه مجموعه‌ای از اجزای پراکنده یا فرایندهای متکثر. این یافتن، از سنخ علم حضوری خطاناپذیر است که متعلق آن، وجود شخصی واحد و بسیط نفس می‌باشد، نه صرف احساس وحدت یا ادراک روان‌شناختی. از آنجا که علم حضوری، در نگاه علامه مصباح یزدی، کاشف بالذات از واقع است، این آگاهی بی‌واسطه به وحدت نفس، دلالت مستقیم بر تحقق وحدت وجودی نفس انسانی دارد. بدین سان، وحدت حقیقی نفس، که منشأ اتحاد و انسجام اجزای بدن انسان قرار می‌گیرد، امری ثابت‌شده و غیرقابل تردید تلقی می‌گردد و می‌تواند به عنوان نمونه‌ای روشن از ترکیب حقیقی در تحلیل‌های هستی‌شناختی مورد استناد قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۲-۴۵).

بر اساس مبنای فلسفی آیت‌الله مصباح یزدی، حقیقی بودن ترکیب، متوقف بر تحقق «صورت نوعیه» یا تعلق «نفس» به اجزاء بدن است؛ صورت نوعیه، صورتی است که فعلیتی وجودی و وحدت‌بخش در طول اجزاء

مادی به‌شمار می‌آید و منشأ آثاری می‌گردد که قابل ارجاع به اجزاء به‌تنهایی نیستند. صورت نوعیه امری اعتباری یا قراردادی نیست، بلکه واقعییتی عینی است که در موجودات طبیعی تحقق می‌یابد و به‌واسطه آن، کثرت اجزاء در ذیل موجودی واحد و بالذات متحد می‌شود. در موجودات ذی‌نفس، این امر وحدت‌بخش در مرتبه‌ای عالی‌تر به‌صورت «نفس» یا «روح» تحقق می‌یابد و همین امر ضامن بالاترین درجه وحدت حقیقی در چنین موجوداتی است.

در مقابل، مصنوعات - ازجمله سامانه‌هایی چون هوش مصنوعی - فاقد صورت نوعیه‌اند؛ زیرا تحقق صورت نوعیه بر اساس معیاری که آیت‌الله مصباح یزدی به دست می‌دهد مستلزم تحقق آثاری است که نتوان آن را به اجزا نسبت داد. ازاین‌رو هرچند در مصنوعات می‌توان نوعی نظم، انسجام و حتی پیچیدگی کارکردی مشاهده کرد، اما این ویژگی‌ها جایگزین صورت نوعیه وجودی نمی‌شوند و نمی‌توانند کثرت حقیقی اجزاء را به وحدت حقیقی تبدیل کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۰-۴۵).

از طرفی مصنوعی چون هوش مصنوعی تحت یک ماهیت حقیقی اندراج ندارد، وحدت نوعی و جنسی نیز نخواهد داشت. می‌توان از مباحث مطرح‌شده این‌گونه نتیجه گرفت که چون ترکیب در هوش مصنوعی، حقیقی نیست، پس وحدتی هم در کار نیست و با منتفی شدن وحدت، موجود حقیقی بودن نیز منتفی خواهد شد. ازاین‌رو هوش مصنوعی نمی‌تواند موجودی حقیقی باشد، بلکه مجموعه‌ای از موجودات حقیقی است که وجود آن یک وجود اعتباری است و وابسته به وجود اجزاء آن خواهد بود و اثری دارد و این اثر، برابند آثار اجزای آن مجموعه است.

۴. پیامدهای اعتباری بودن هوش مصنوعی

با منتفی شدن وجود حقیقی برای هوش مصنوعی، حالاتی همچون علم و اراده نیز برای آن منتفی خواهد بود؛ چراکه وقتی وجود حقیقی‌ای وجود ندارد عالمی نیست تا علم و اراده برای آن معنا پیدا کند. توضیح آنکه، تنها موجودی می‌تواند دارای علم شود، یعنی عالم گردد که به وجود خویش علم داشته، به تعبیر دیگر، موجودی خودآگاه باشد؛ زیرا علم حالت یا وصفی برای عالم است و اگر موجودی به «خود» علم نداشته باشد، نمی‌تواند به حالت یا وصف «خود» هم علم داشته باشد. یافت حالت «من»، متوقف بر یافت «من» است (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۸). درباره اراده نیز می‌توان گفت موجودی می‌تواند «اراده» کند و چیزی را بخواهد که پیش از آن، «خود» را بخواهد؛ زیرا خواست چیزی، در حقیقت، خواست آن چیز برای «خود» است و اگر «خود» را نخواهد، خواست چیزی برای «خود» بی‌معناست، و موجودی می‌تواند «خود» را بخواهد که «خود» را بیابد و به‌تعبیر دیگر، «خودآگاه» باشد، و وقتی می‌تواند چیزی را برای «خود» بخواهد که پیش از آن، آن چیز را بشناسد و تلائم آن را با «خود» بیابد. پس علم به «خود» مقدم بر خواست «خود» است و علم به «چیز خواسته شده»، مقدم بر خواست آن «چیز» برای «خود» است؛ «من» نمی‌تواند امری «غایب» را بخواهد. این مقدمه تحلیلی، در حقیقت بیان گزاره‌هایی تحلیلی

است که از تحلیل مفاهیم «عالم» و «اراده» به دست می‌آید (ر.ک. گرائی و مصباح، ۱۴۰۰، ص ۱۱۱). با منتفی شدن وجود حقیقی، خودی وجود ندارد تا خودآگاه باشد و در پرتوی خودآگاهی، به علم به دیگری دست یابد. همچنین با منتفی شدن وجود حقیقی، خودی وجود ندارد تا خود را بخواهد و در پرتوی خواست خود، دیگری را بخواهد. پس هم علم و هم اراده برای هوش مصنوعی منتفی است.

حتی اگر مرتبه‌ای از علم، میل و اراده را بتوان برای موجود مادی اثبات کرد - چنان که صدرالمتألهین در برخی عبارات‌ها علم را مساوق وجود می‌داند و برای نازل‌ترین مرتبه وجودی نیز به مقدار بهره وجودی‌اش علم قائل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶۴) - باز نمی‌توان مصنوعات را به این اعتبار که از مواد طبیعی ساخته شده‌اند، دارای این آثار دانست؛ زیرا اساساً موجودات مصنوع، از داشتن وجود حقیقی بی‌بهره‌اند و نمی‌توان به موجودی غیرحقیقی چنین اموری را نسبت داد، بلکه این مرتبه از علم، میل و اراده هم تنها برای اجزای مادی آنها (ذرات بنیادین) مطرح خواهد بود. اما مجموع اجزاء مصنوع چون مرکبی حقیقی نیست و وحدت اتصالیه در آن جاری نیست، نمی‌تواند عالم و دارای میل و اراده باشد.

در تکمیل نکته مذکور ذکر این مطلب لازم به نظر می‌رسد که جمادات و موجودات طبیعی مانند آب و خاک و... که در طبیعیات قدیم به‌عنوان عنصر واحد محسوب می‌شدند، بر اساس طبیعیات جدید، مرکب حقیقی نیستند و متشکل از میلیاردها ذره بنیادین هستند. از این جهت، اگر بتوان برای هر مرتبه‌ای از وجود هم مرتبه‌ای از علم و اراده اثبات کرد، آثار مذکور، متعلق به ذرات بنیادین خواهد بود. بنابراین، اشیاء طبیعی مانند یک تکه سنگ، و همچنین مصنوعات بر اساس طبیعیات جدید، مرکب حقیقی نیستند، بلکه مجموعه‌ای از میلیاردها ذره بنیادین هستند که در کنار هم قرار گرفته‌اند و علم و حیات علی‌الغرض به ذرات بنیادین آنها تعلق دارد، نه به مجموع آنها که مرکبی اعتباری است. مثلاً ذرات بنیادین کامپیوتر یا سنگ به میزان مرتبه وجودی خودشان از علم و دیگر کمالات وجود برخوردارند، اما خود مجموعه مرکب از این ذرات، در کامپیوتر چون ترکیبی حقیقی ندارند، بهره‌ای از این کمالات نخواهد داشت.

البته علامه مصباح یزدی این دیدگاه را مورد نقد قرار داده، می‌نویسد: «اثبات شعور و اراده برای هر فاعل... با لزوم مجرد بودن عالم سازگار نیست. به‌رحال کمترین اشکال این قول آن است که چنین مطلبی را با برهان نمی‌توان اثبات کرد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۴۸). از دیدگاه علامه مصباح یزدی با قبول نظریه اصالت‌الوجود باید گفت: طبایع به‌معنای ماهیات، اموری اعتباری هستند و نمی‌توانند اقتضائی نسبت به امور وجودی داشته باشند. بنابراین، موجودهای طبیعی که دارای شعور نیستند اراده و قصدی نسبت به کمال خویش یا کمال جهان نیز ندارند و فاعل‌های طبیعی، فاعل‌های مسخری هستند که فوق فاعلیت آنها فاعلیت مبادی عالیه و در نهایت فاعلیت خداوند و تحت اراده آنها قرار دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۴۹).

نتیجه‌گیری

هوش مصنوعی قوی مدعی است که یک سامانه محاسباتی می‌تواند به معنای حقیقی دارای ذهن، آگاهی، علم و اراده باشد؛ ادعایی که در سطح فلسفی، مستلزم برخورداری آن سامانه از وجود حقیقی و وحدت وجودی است. از این رو تمرکز اصلی تحقیق بر تحلیل نحوه ترکیب و وحدت در هوش مصنوعی قرار گرفت.

حاصل آنکه هوش مصنوعی قوی - صرف‌نظر از نحوه پیاده‌سازی آن، اعم از سخت‌افزاری، نرم‌افزاری یا به اصطلاح سایبری - در نهایت مجموعه‌ای سامان‌یافته از اجزاء بالفعل است که تحقق آن یا متکی به زیرساخت‌های مادی خارجی است، یا صرفاً در حد مفاهیم و اعتبارات ذهنی باقی می‌ماند. از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، آنچه به عنوان فضای مجازی یا سایبری از آن یاد می‌شود، ساحت مستقلی از وجود خارجی به شمار نمی‌آید، بلکه نحوه‌ای از اعتبار و بازنمایی است که وجودش بالتبع و وابسته به تحقق خارجی اجزاء و روابط مادی خواهد بود. از این رو چنین سامانه‌ای حتی در پیشرفته‌ترین اشکال خود، فاقد وحدت وجودی حقیقی بوده و نمی‌توان آن را مرکبی حقیقی دانست، بلکه نهایتاً مرکبی اعتباری است که وحدت آن به اعتبار ذهن انسان نسبت داده می‌شود، نه به تحقق موجودی واحد در خارج.

بر اساس مبانی فلسفی مورد استفاده، وجود حقیقی مساوق با وحدت حقیقی است و تحقق یک موجود حقیقی، منوط به اثبات وحدتی است که منشأ آثار غیرقابل تحلیل به آثار اجزاء باشد. در این چارچوب، با تمایزگذاری دقیق میان «ترکیب حقیقی» و «ترکیب اعتباری» روشن شد که ترکیب‌های صناعی، از جمله هوش مصنوعی، فاقد صورت نوعیه و وحدت وجودی‌اند؛ زیرا اجزاء آنها هر چند به نحوی سامان می‌یابند و دارای پیچیدگی کارکردی می‌شوند، اما در ذیل موجود واحدی که فعلیت‌بخش و وحدت‌آفرین کثرت اجزاء باشد، قرار نمی‌گیرند.

همچنین مفهوم «وجود سایبری» یا «نرم‌افزاری»، دلالت بر ساحت مستقلی از وجود خارجی ندارد، بلکه یا متکی به زیرساخت‌های مادی است و وجودی بالتبع دارد، یا صرفاً در حد مفاهیم و اعتبارات ذهنی باقی می‌ماند. بنابراین، حتی با صرف‌نظر از مادی بودن یا نبودن هوش مصنوعی، تا زمانی که وحدت وجودی حقیقی و موجودی واحد در خارج اثبات نشود، نمی‌توان از تحقق یک موجود حقیقی سخن گفت.

بر این اساس، نتیجه نهایی پژوهش آن است که هوش مصنوعی قوی در هر سطحی از پیشرفت و با هر نحوه‌ای از پیاده‌سازی، مرکبی حقیقی نیست، بلکه مجموعه‌ای سامان‌یافته از اجزاء بالفعل است که وحدت آن صرفاً به اعتبار ذهن انسان لحاظ می‌شود. با منتفی شدن وحدت حقیقی و وجود حقیقی، موضوعی برای اتصاف به حالات وجودی‌ای همچون علم، خودآگاهی و اراده باقی نمی‌ماند. از این رو نسبت دادن علم و اراده به هوش مصنوعی، نه صرفاً از حیث تجربی، بلکه بر اساس مبانی هستی‌شناختی فلسفه اسلامی، به ویژه دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. به عبارت دیگر، در مرکب اعتباری، مانند هوش مصنوعی، موضوعی برای عارض شدن علم و اراده وجود ندارد تا عالم و مرید داشته باشیم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء - الاطیفاء*. تصحیح سعید زائد و الاب قنوتی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. چ چهارم. قم: مؤسسه النشر اسلامی.
- درفوس، هیوبرت و همکاران (۱۳۸۶). ساختن ذهن در مقابل مدل سازی مغز: هوش مصنوعی در مقطع انشعاب. ترجمه محمدرضا طهماسبی. ذهن، ۳۲ (۸)، ۱۱۵-۱۴۸.
- زنوزی، عبدالله (۱۳۸۱). *لمعات الهیه*. به کوشش و شرح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شریعتی، فهیمه و اکبرزاده توتونچی، محمدرضا (۱۴۰۱). مقایسه ماهوی هوش انسانی با هوش مصنوعی از منظر فلسفه اسلامی با تأکید بر حکمت متعالیه ملاصدرا، راهگشایی در فهم جایگاه عقل برتر». *حکمت معاصر*، ۱۳ (۳۵)، ۸۹-۱۱۲.
- صدرالمآلهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*. حاشیه علامه طباطبائی. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طهماسبی، محمدرضا (۱۳۸۵). *رهیافت های بنیادین فلسفی در هوش مصنوعی*. حکمت و فلسفه، ۲ (۲)، ۲۵-۴۴.
- طیبی نظری، مریم (۱۳۹۹). بررسی پیش فرض های هستی شناسانه دو رویکرد فیزیکیالیستی (ماهوی) و حکمت متعالیه (وجودی) در بحث تبیین ذهن و هوش مصنوعی. در: *ششمین همایش ملی پژوهش های نوین در حوزه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی ایران*. تهران.
- قاضوی، سیدمحمد و واعظی، احمد (۱۴۰۲). نسبت رویکردهای مختلف به ذهن با امکان هوش مصنوعی قوی. *نقد و نظر*، ۲۸ (۱۱)، ۱۵۹-۱۸۷.
- گرائی، عباس و مصباح، علی (۱۴۰۰). نقد و بررسی دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی در علم دینی. *حکمت /سر*، ۱۲ (۱)، ۹۳-۱۲۸.
- محمدعلی خلج، محمدحسین (۱۳۹۷). بررسی انتقادی رویکردهای سرل، دنت و پاتنم به جایگاه فلسفی هوش مصنوعی. *ذهن*، ۱۹ (۲)، ۱۷۷-۲۱۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *آموزش فلسفه*. چ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطلبی کرکندی، حسین و مینایی، بهروز و دیرباز، عسگر (۱۳۹۳). بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه های مختلف در مسئله ذهن و بدن. *فلسفه دین*، ۱۱ (۱۸)، ۱۷۳-۱۹۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. چ هشتم. تهران: صدرا.
- Achterhuis, H. J., et al (2001). *American philosophy of technology: The empirical turn*. Indiana University Press.
- Bjork, R. C. (2008). Artificial Intelligence and the Soul. *Perspectives on Science & Christian Faith*, 60(2), 95-101.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press.
- Churchland, P. S. (1990). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. MIT Press.
- Dreyfus, H. L. (1972). *What computers can't do, The limits of artificial intelligence*. New York, NY: Harper & Row.
- Dreyfus, H. L. (1992). *What computers still can't do, A critique of artificial reason*. MIT Press.
- Floridi, L. (2019). *The logic of information: A theory of philosophy as conceptual design*. Oxford University Press.

- Floridi, L., & Cows, J. (2019). A unified framework of five principles for AI in society. *Harvard Data Science Review*, 1(1).
- Goertzel, B., & Pennachin, C. (Eds.). (2007). *Artificial General Intelligence*. Springer.
- Lucci, S., & Kopec, D. (2016). *Artificial intelligence in the 21st century, A living introduction*. mercury learning and information.
- McCarthy, J., Minsky, M. L., Rochester, N., & Shannon, C. E. (1955). *A proposal for the Dartmouth summer research project on artificial intelligence*. Dartmouth College : <http://jmc.stanford.edu/articles/dartmouth/dartmouth.pdf>.
- Nilsson, N. J. (2010). *The Quest for Artificial Intelligence: A History of Ideas and Achievements*. Cambridge University Press.
- Poole, D., & Mackworth, A. (2017). *Artificial Intelligence: Foundations of Computational Agents* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Poole, D., Mackworth, A., & Goebel, R. (1998). *Computational Intelligence: A Logical Approach*. Oxford University Press.
- Russell, S. J., & Norvig, P. (2021). *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (4th ed.). Pearson.
- Searle, J. R. (1980). "Minds, brains, and programs". *Behavioral and Brain Sciences*, V. 3, 417-457.
- Sternberg, R. J., & Sternberg, K. (2012). *Cognitive Psychology* (6th ed.). Wadsworth.
- Turing, A. M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59(236), 433-460.