



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

Exploring the Possibility of Realizing Strong Artificial Intelligence from the Perspective of Islamic Philosophy

Amir Hosein Babazadeh¹ , Eisa Mohammadinia²

¹ M.A. Student in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (**Corresponding Author**).

amirhossein44761378@gmail.com

² Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

e.mohammadinia@umz.ac.ir

Abstract

The question of whether Strong artificial intelligence could be realized—possessing attributes of the rational soul such as self-awareness, cognition, semantic understanding, and mental states—has in recent years become a central topic in scientific discussions, particularly within the field of philosophy of artificial intelligence. Drawing upon the foundations of Islamic philosophy, especially the doctrines of Peripatetic philosophy Illuminationist philosophy and Transcendent Philosophy, it can be argued that the realization and attachment of a soul to an artificial entity appears impossible. In both the Peripatetic and Illuminationist traditions, only a body that meets specific conditions can possess the capacity to receive the rational soul. First, it must possess a particular course of temperamental equilibrium and elemental harmony; second, it must be a natural body endowed with organic instruments and faculties necessary for vital activities. These conditions are realized only in certain natural bodies, such as those found in plants and animals, and not in artificial bodies. Within Transcendent Philosophy, although these conditions are also acknowledged, the principle of the corporeal origination of the soul—according to which the soul emerges from the body itself—has led some researchers to assume that the realization of the rational soul within an artificial structure could be readily accepted. However, a closer analysis indicates that the doctrine of the soul's corporeal origination is itself restricted by specific conditions and by no means implies that the soul can arise from any type of body or matter. Accordingly, from the perspective of Islamic philosophy, the possibility of realizing Strong artificial intelligence and the emergence of the rational soul within an artificial system must be regarded as untenable.

Keywords: Strong Artificial Intelligence, Rational Soul, Corporeal Origination, Natural and Artificial Body, Temperamental Equilibrium.

Received: 2026/06/05; Revision: 2026/07/17; Accepted: 2026/07/18; Published online: 2026/07/27

■ Babazadeh, A. H. & Mohammadinia, E. (2026). Exploring the Possibility of Realizing Strong Artificial Intelligence from the Perspective of Islamic Philosophy. *Journal of Religious Thought*, 26(2), 19-34.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2026.56329.3420>

■ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction and Problem Statement

The idea of creating beings that possess human-like faculties such as perception, self-awareness, understanding of meaning, and mental states has long occupied the human mind. With the advent of artificial intelligence in the twentieth century—particularly following Alan Turing's proposal of the Turing machine and the Dartmouth Conference of 1956—this question became a central issue in the philosophy of mind and the philosophy of AI. In contemporary literature, a distinction is made between Weak AI (which simulates intelligent behavior without genuine understanding or consciousness) and Strong AI (which claims to possess self-awareness, will, understanding of meaning, and phenomenal experience). This study aims to address the fundamental question of whether Strong AI—as an artificial, non-biological entity—can become the subject of the rational soul (*al-nafs al-nāṭiqah*) based on the principles of three major schools of Islamic philosophy: Peripatetic (*Mashshāʾī*), Illuminationist (*Ishrāqī*), and Transcendent (*Mutaʿāliyah*). The central thesis of this article is that, according to all three schools, this possibility is negated, as artificial intelligence lacks the inherent disposition and necessary conditions for the attachment of the rational soul.

Methodology

This research employs a descriptive-analytical method with a philosophical-argumentative approach. Data were collected through reference to primary sources of Islamic philosophy, particularly the works of Avicenna (Peripatetic), Suhrawardī (Illuminationist), and Mullā Ṣadrā (Transcendent). Through content analysis and philosophical reasoning, the conditions for the origination and attachment of the soul to the body were identified in each school, and the possibility or impossibility of applying these conditions to Strong AI was systematically evaluated.

Discussion

According to the well-known definition of the soul in Islamic philosophy—accepted in all three schools—the soul is "the first perfection of a natural organic body." This definition contains three essential conditions: First, the body must be "natural," meaning it possesses a nature and substantial form from which its actions and perfections originate intrinsically, rather than from external design and programming. Second, the body must be "organic," meaning it has instruments and faculties for performing vital actions. Third, the body must be "potentially living," possessing the inherent capacity to receive life. Strong AI, with its artificial and non-biological structure, meets none of these conditions.

In **Peripatetic philosophy**, in addition to the condition of being natural, two other fundamental conditions for the origination of the soul are proposed: temperamental equilibrium (*iʿtidāl al-mizāj*)—a specific harmony of the four elements and four humors—and the formation of the heart as the first organ and the source of the pneumatic spirit (*rūḥ bukhārī*), which serves as the intermediary between the immaterial soul and the material body. In an artificial structure, neither natural temperamental equilibrium nor a heart capable of generating the pneumatic spirit and serving as the instrument of the soul's governance can be realized. Therefore, from the Peripatetic perspective, the attachment of the soul to artificial intelligence is impossible.

In **Illuminationist philosophy**, although Suhrawardī considers the soul to be an immaterial light (*nūr*) and emphasizes the system of light and darkness, he effectively follows the Peripatetics on the issue of the soul's origination. He also regards temperamental equilibrium, the formation of the heart, and the existence of the pneumatic spirit as prerequisites for the soul's attachment to the body. Hence, the same criticisms directed at the Peripatetics apply here, and artificial intelligence lacks the capacity to receive the soul.

In **Transcendent philosophy**, although Mullā Ṣadrā introduces the innovative theory of "the soul's corporeal origination and spiritual subsistence" (*jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqāʾ*) and considers the soul to emerge from the body through substantial motion, this theory neither expands the scope of ensouled beings nor implies that any body can give rise to the soul. Ṣadrā, like his predecessors, regards temperamental equilibrium as the initial condition and emphasizes that only a natural, organic body with the special structure of the human body—capable of undergoing substantial motion—can

attain the level of the rational soul. Therefore, the assumption that the corporeal origination of the soul allows for its attachment to AI is a misconception arising from an oversimplification of Ṣadrā's theory.

Conclusion

Based on the principles of all three schools of Islamic philosophy, Strong AI—due to its artificial and non-natural structure, lack of natural temperamental equilibrium, absence of a heart as the source of the pneumatic spirit, and lack of the evolutionary process of substantial motion in a natural body—lacks the inherent disposition necessary for the attachment of the rational soul. Consequently, although AI can simulate some intelligent behaviors, it can never truly possess self-awareness, genuine perception, understanding of meaning, or will—all of which are attributes and effects of the rational soul. The theory of corporeal origination also cannot open a new horizon for the attachment of the soul to artificial beings. Finally, it is noted that there are significant grounds for dialogue between Islamic philosophy and some contemporary approaches in the philosophy of mind (such as substance and property dualism), which could open new horizons for interdisciplinary research.

بررسی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی از دیدگاه فلسفه اسلامی

امیرحسین بابازاده^۱، عیسی محمدی‌نیا^۲

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسؤول).
amirhossein44761378@gmail.com

^۲ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
e.mohammadinia@umz.ac.ir

چکیده

مسئله امکان تحقق هوش مصنوعی قوی که واجد شئونی از نفس ناطقه، همانند خودآگاهی، ادراک، معنافهمی و حالات ذهنی باشد، در سال‌های اخیر به یکی از محورهای بحث در محافل علمی به‌ویژه در حوزه مطالعات فلسفه هوش مصنوعی تبدیل شده است. با اتکاء به مبانی فلسفه اسلامی، به‌ویژه آراء حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه، می‌توان نشان داد که تحقق و تعلق نفس در یک موجود صناعی ناممکن به‌نظر می‌رسد؛ چراکه در حکمت مشایی و حکمت اشراقی، تنها جسمی استعداد پذیرش نفس ناطقه را دارد که نخست، از سیر اعتدال مزاجی و هماهنگی عنصری خاصی برخوردار باشد و دوم، طبیعی آلی بوده و ابزار و قوای لازم برای افعال حیاتی را در خود داشته باشد. این شروط تنها در برخی اجسام طبیعی با ساختارهایی نظیر اجسام نباتات و حیوانات رخ می‌دهد. در حکمت متعالیه نیز با آنکه شروط مذکور پذیرفته می‌شود، اما با توجه به اصل جسمانیة الحدوث بودن نفس و اینکه نفس برخاسته از خود جسم است، برخی پژوهشگران چنین پنداشته‌اند که تحقق نفس ناطقه در یک ساختار مصنوعی به آسانی قابل پذیرش خواهد بود. با این حال، تحلیل دقیق‌تر نشان می‌دهد که جسمانیة الحدوث بودن نفس از نگاه ملاصدرا نیز مقید به شرایط خاصی است و به‌هیچ‌روی به‌معنای امکان پیدایش نفس در هر نوع جسم و ماده‌ای نیست. براین اساس، از منظر مکاتب فلسفی مشائی، اشراقی و صدرایی، امکان تحقق هوش مصنوعی قوی و ظهور نفس ناطقه در یک سامانه صناعی را باید منتفی دانست.

واژگان کلیدی: هوش مصنوعی، نفس ناطقه، جسمانیة الحدوث، جسم طبیعی و صناعی، اعتدال مزاج.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۵؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۷؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۰۵

□ بابازاده، امیرحسین؛ محمدی‌نیا، عیسی (۱۴۰۵). بررسی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی از دیدگاه فلسفه اسلامی. / *اندیشه دینی*، ۲۶(۲)، ۱۹-۳۴.

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2026.56329.3420>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

ایده امکان ساخت موجوداتی شبیه انسان، سابقه‌ای طولانی دارد. نمونه‌هایی از این تلاش‌ها را می‌توان در ماشین‌های مکانیکی دوره رنسانس مشاهده کرد. شوالیه مکانیکی منسوب به لئوناردو داوینچی که با سامانه‌ای از چرخ‌دنده‌ها و قرقره‌ها، برخی حرکات انسانی را بازنمایی می‌کرد، ازجمله آن‌هاست. سیر چنین تفکری موجب شد پرسشی در ذهن متفکران پدید آید که آیا ممکن است موجودی صناعی بتواند همانند انسان دارای حیات و اندیشه باشد؟ با ظهور هوش مصنوعی در یکی دو قرن اخیر، این پرسش اهمیت بیشتری یافته است. نقطه آغاز نهادی و علمی آن را بایستی در نیمه دوم قرن بیستم میلادی و مقارن با طرح ایده ماشین تورینگ توسط آلن تورینگ (Russell & Norvig, 2020, p. 2) و برگزاری کنفرانس دارتموث در سال ۱۹۵۶ دانست، جایی که برای نخستین بار اصطلاح هوش مصنوعی^۱ به صورت رسمی به کار رفت (Bringsjord & Govindarajulu, 2018, §1). از آن زمان به بعد، مسئله نسبت میان هوش مصنوعی و ظرفیت‌های انسانی، نظیر ادراک، فهم معنا، تعقل، اراده و آگاهی، به یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه ذهن و فلسفه هوش مصنوعی تبدیل شده است. پرسش از اینکه آیا یک سامانه مصنوعی می‌تواند واجد حالات ذهنی، تجربه درونی یا کنش عقلانی ذاتی باشد، مبنای بسیاری از مناقشات معاصر را تشکیل می‌دهد.

ازسوی دیگر، باتوجه به تفاوت مبانی وجودشناختی و نفس‌شناختی در سنت‌های فلسفی مختلف، پاسخ به پرسش از امکان تحقق هوش مصنوعی مدرک و خودآگاه، در چارچوب‌های فلسفی مختلف، متفاوت خواهد بود. در این مقاله، بررسی مسئله براساس مبانی مکاتب مشائی، اشراقی و صدرایی انجام می‌شود. مکاتبی که خود نیز در باب حقیقت نفس، نحوه حدوث و نسبت آن با بدن، دیدگاه‌های متنوعی دارند. البته توجه به این نکته نیز ضروری است که در انسان‌شناسی و علم‌النفس مکاتب مذکور، ویژگی‌هایی همچون ادراک کلیات، فهم معنا، خودآگاهی، اراده و دیگر حالات ذهنی، همگی به عنوان شئون نفس ناطقه شناخته می‌شوند و بدن مادی فی‌نفسه فاقد این اوصاف است. ازاین‌رو، هرگونه بحث درباره امکان برخورداری یک سامانه هوش مصنوعی از قوای ادراکی یا ویژگی‌های ذهنی، در حقیقت به بررسی امکان تعلق نفس ناطقه به ساختاری غیرزیستی و مصنوعی بازمی‌گردد. باین فرض، صورت صحیح طرح مسئله آن است که پرسیده شود: آیا یک سامانه هوش مصنوعی می‌تواند متعلق نفس ناطقه شود؟

براین اساس، مسئله اصلی این پژوهش، نه بررسی مستقیم امکان تحقق ادراک، معنایفهمی یا اراده در هوش مصنوعی، بلکه به‌طور کلی، تحلیل امکان یا امتناع تحقق نفس در هوش مصنوعی است؛ زیرا اثبات امکان یا امتناع این امر، بنیان دآوری درباره سایر شئون وابسته به نفس را نیز فراهم می‌سازد. مقاله حاضر با بررسی مبانی نفس‌شناسی و تحلیل شرایط حدوث، تحقق و تعلق نفس به جسم در فلسفه اسلامی و با تکیه بر آراء سه مشرب مشاء، اشراق و متعالیه به ارزیابی امکان تحقق نفس در هوش مصنوعی می‌پردازد.

در بررسی مسئله یادشده، در غالب پژوهش‌ها و مقالات دو رویکرد کلی مشاهده می‌شود. ازیک سو، بعضی از پژوهشگران در جهت نفی امکان تحقق نفس ناطقه در هوش مصنوعی، غالباً به دنبال اشکالات نقضی می‌گردند. مثلاً یکی از صفات خاص انسانی را برگزیده و با نفی تحقق آن در هوش مصنوعی، به نفی نفس ناطقه در هوش مصنوعی حکم شده است. و همچنین یا با تمایز نهادن میان ادراک انسانی و ادراک هوش مصنوعی، عدم همسانی اندیشه انسان و ماشین نتیجه گرفته می‌شود (ر.ک: اوپسی، ۱۴۰۳ ش). ازسوی دیگر، برخی با استناد به مباحثی همچون جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس در حکمت متعالیه، تعلق نفس و پیدایش ویژگی‌های نفسانی در یک ساختار مادی مصنوعی را امری ممکن و قابل دفاع می‌دانند (ر.ک: همزاده، ۱۳۹۸ ش).

باین حال، هر دو برداشت یادشده تا حدی دچار ساده‌سازی مسئله‌اند؛ زیرا بررسی امکان یا امتناع تحقق هوش مصنوعی برخوردار از قوای ادراکی و نفسانی، مستلزم تحلیل دقیق مبانی هستی‌شناختی و نفس‌شناختی به همراه بررسی شرایط حدوث نفس در مکاتب مختلف فلسفه اسلامی است. تفاوت اصلی مقاله حاضر با دیگر مقالات نگارش‌شده، در این است که مسئله مورد بحث از حیث شرایط تحقق نفس از منظر فلسفه مشائی، اشراقی و صدرایی بررسی می‌شود و مدعای اصلی، آن است که براساس مکاتب فوق، هوش مصنوعی اساساً فاقد استعداد و شرایط لازم برای تعلق نفس ناطقه است.

بدین قرار، نخست به مبانی و دیدگاه‌های مرتبط مکاتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه به صورت مستقل اشاره خواهیم کرد و سپس، مسئله امکان تعلق نفس به هوش مصنوعی را برپایه هر کدام از مبانی یادشده، مورد توجه قرار می‌دهیم. پیش از ورود تفصیلی به بحث اصلی، لازم است مراد از هوش مصنوعی به دقت تحدید و مشخص شود؛ زیرا در ادبیات فلسفه ذهن و فلسفه هوش مصنوعی، دو معنای متمایز از هوش مصنوعی به کار می‌رود که تبیین آنان در تحدید بحث حاضر ضروری است.

۲. هوش مصنوعی ضعیف و هوش مصنوعی قوی

در ادبیات فلسفه ذهن و فلسفه هوش مصنوعی، معمولاً میان دو گونه هوش مصنوعی تفکیک می‌شود:

الف) هوش مصنوعی ضعیف^۲: این طیف از هوش مصنوعی، شامل سامانه‌هایی است که تنها رفتارهای هوشمند را تقلید می‌کنند، بدون آنکه واجد فهم واقعی، اراده، خودآگاهی یا تجربه درونی، مانند آگاهی پدیداری باشند. در حقیقت، هوش مصنوعی ضعیف ایده‌ای است که براساس آن، کامپیوترها ابزارهایی برای شبیه‌سازی فرایندهای شناختی هستند، نه صاحبان واقعی ادراکات ذهنی. یک سیستم می‌تواند رفتار هوشمندانه تولید کند بدون آنکه واقعاً بفهمد یا آگاه باشد. در این طیف، برنامه‌های کامپیوتری صرفاً مدل‌هایی محاسباتی برگرفته از بخشی از عملکرد ذهن هستند، نه تحقق واقعی آن (Bringsjord & Govindarajulu, 2018, §8). به‌عنوان نمونه، چت‌بات‌های مدل زبانی بزرگ^۳ مانند Gemini یا ChatGPT چنین‌اند که رفتارهای شبه‌انسانی و شبه‌عقلانی دارند، اما فاقد شعور واقعی، معنا، فهم و ادراک‌اند و صرفاً براساس دستورات برنامه‌نویسی، الگوریتم‌های ریاضیاتی و احتمالاتی عمل می‌کنند.

ب) هوش مصنوعی قوی^۴: در مقابل، هوش مصنوعی قوی بر این فرض مبتنی است که یک موجود مصنوعی می‌تواند معنا را دریابد، اراده و خودآگاهی داشته باشد و تجربه پدیداری درونی را تجربه کند. در این چارچوب، موجود مصنوعی از حیث شناختی مشابه انسان فرض می‌شود، بی‌آنکه جسم آن الزاماً محصول فرآیند طبیعی تکون زیستی باشد. نقد کلاسیک جان‌سرل بر هوش مصنوعی قوی (یعنی استدلال اتاق چینی) ناظر به همین ادعاست (Bringsjord & Govindarajulu, 2018, §8). البته در ادبیات جدید این حوزه، هوش مصنوعی قوی گاه با مفاهیمی مانند هوش عمومی مصنوعی^۵ یا هوش مصنوعی تجسم‌یافته^۶ همپوشانی یافته است، هرچند این مفاهیم به‌طور کامل مترادف نیستند (See: Russell & Norvig, 2020; Goertzel & Pennachin, 2007).

همچنین مراد از «موجود مصنوعی غیرزیستی» نیز موجودی است که ساختار بدنی آن، حاصل فرایند تکوین طبیعی (نطفه، علقه، مضغه، رشد زیستی، مزاج، قوه نامیه، قوه غاذیه، سلول‌های طبیعی، قلب، خون و...) نیست؛ بلکه به‌طور مصنوعی و مهندسی‌شده، پدید آمده است. خواه این ساختار از فلز و پلاستیک باشد، خواه از سلول‌های مهندسی‌شده، پلیمرهای زیستی یا اندام‌های چاپ‌شده، ساخته شده باشد. پرسش این مقاله ناظر به هوش مصنوعی قوی است. هرچند تاکنون نمونه بالفعل و واقعی از آن ساخته نشده است، اما در این پژوهش می‌کوشیم براساس مبانی فلسفه اسلامی بررسی کنیم که آیا چنین موجودی امکان تحقق دارد؟ آیا موجودی مصنوعی که همانند انسان واجد قوای ادراکی، فهم معنا، قوه اراده و اختیار، خودآگاهی و در یک کلام ذی‌نفس باشد، می‌تواند محقق شود؟

۳. حقیقت نفس در فلسفه اسلامی و نسبت آن با بدن

برای بررسی امکان تعلق نفس ناطقه به یک موجود مصنوعی، نخست باید روشن شود که نفس در نگاه اندیشمندان مسلمان چه حقیقتی دارد و تحت چه شرایطی پدید می‌آید. بدون تبیین این مقدمات، بحث درباره امکان یا امتناع هوش مصنوعی قوی، مبهم خواهد بود. نفس ناطقه، حقیقتی مدرک، خودآگاه و دارای شئون گوناگون ادراکی، ارادی و تعقلی است که نسبت خاصی با جسم و بدن طبیعی دارد. این نسبت، در مکاتب مختلف فلسفی، به شیوه‌های متفاوتی تبیین شده است؛ اما در همه آن‌ها دو اصل مشترک وجود دارد که تبیین آن‌ها برای بحث حاضر اهمیت بنیادین دارد.

نخست آنکه، نفس ناطقه، موجودی مجرد است؛ یعنی ذات آن مادی نیست و آثار آن ازجمله ادراک، تعقل، اراده، خودآگاهی و علم حضوری، به‌هیچ‌وجه از سنخ آثار ماده و خواص فیزیکی نیستند. از این‌رو، بدن مادی انسان نه ادراک دارد و نه آگاهی، بلکه به‌تعبیر ابن‌سینا، تنها نقش آلت و مملوک نفس را ایفا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش، ص ۳۸۰). حتی در فلسفه صدرایی که ثنویت مشایی نفس و بدن پذیرفته نمی‌شود، حقیقت علم و ادراک و حالات ذهنی، متعلق به نفس است نه جسم. این معنا در مباحثی همچون اتحاد عاقل و معقول به‌روشنی مورد تأکید ملاصدرا قرار گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۳۲۱).

اصل دوم عبارت است از اینکه نفس ناطقه در عین تجرد، در حدوث وابسته به بدن است. در حکمت مشاء، نفس همراه با بدن، اما به‌صورت روحانی حادث شده و تنها در بدنی که دارای مزاج معتدل و شرایط خاص حیاتی باشد پدید می‌آید (طوسی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۶۴). در حکمت

2. Weak AI.

3. LLM.

4. Strong AI.

5. AGI.

6. Embodied/Physical AI.

اشراق، نفس نوری است که بدن را تدبیر می‌کند، اما پیدایش آن همچنان در پیوند با بدن طبیعی و اعتدال مزاجی تبیین می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲ش، ص ۲۱۶). در حکمت متعالیه نیز علی‌رغم پذیرش غالب شروط در فلاسفه پیشین، همانند اعتدال مزاج، نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. یعنی حدوث آن از مسیر حرکت جوهری بدن طبیعی است؛ اما پس از تکامل، به مجرد می‌رسد و بقاء آن روحانی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۱۹۹؛ ۱۳۷۵ش، ص ۱۷۰). پس از بیان حقیقت نفس، اکنون مبانی سه مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه را درجهت پاسخ به پرسش پیشین، مورد واکاوی و تحلیل فلسفی قرار می‌دهیم.

۴. دیدگاه فلسفه مشاء درباره امکان تحقق نفس در جسم

آن‌گونه که از آثار ابن‌سینا بر می‌آید، وی نفس را روحانیة الحدوث می‌پندارد و معتقد است حدوث نفس منوط به برقراری شرایط اولیه خاص و علی بدوی در جسم و بدن است (طوسی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۶۴). پرسش این است که آیا جسم غیرزیستی و غیرطبیعی هوش مصنوعی قوی، این شرایط و علل اعدادی را داراست یا خیر؟ اگر این شرایط را داراست، پس پاسخ مسئله ما روشن است و تحقق افاضة نفس به هوش مصنوعی قوی ممکن خواهد بود. این امکان را براساس مبانی حکمت مشاء، به‌ویژه در آثار ابن‌سینا، به‌صورت تفصیلی بررسی خواهیم کرد.

۴-۱. تعریف نفس در حکمت مشاء

ابن‌سینا تعریف مشهور خود را از نفس چنین ارائه می‌کند: «النفس کمال أول لجسم طبیعی آلی له أن يفعل أفعال الحياة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۲۲). این تعریف که ریشه در عبارات ارسطو دارد (ارسطو، ۱۹۸۰م، ص ۱۵۷)، با کمی اختلاف در دیگر آثار بوعلی نیز آمده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش، ص ۳۲۰). براساس این تعریف:

(ا) نفس کمال اول است. کمال اول همان چیزی است که نوعیت شیء را می‌سازد و منوع شیء است (ذبیحی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۶۸). برخلاف علم و اراده که از کمالات ثانویه محسوب می‌شوند.

(ب) با به‌کارگیری عبارت «لجسم طبیعی آلی»، روشن می‌شود که نفس تنها برای جسمی که طبیعی بوده و دارای ابزار و قوا باشد، کمال اول است. پس با این تعریف، اجسام صناعی و اجسام طبیعی که دارای قوا و آلات نیستند، از تعریف خارج می‌شوند.

(ج) «له أن يفعل أفعال الحياة» نیز، یعنی جسم طبیعی دارای ابزار و قوا، بالقوه دارای حیات است و نفس با تعلق به آن، این حیات بالقوه را بالفعل می‌کند.

البته لازم به ذکر است که بوعلی این تعریف را ناظر به حیثیت تدبیری نفس در مقایسه با بدن ارائه می‌دهد. در ادامه نیز نفس انسانی را نفس ناطقه می‌نامد که دارای دو قوه عالمه و عامله است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۶۳).

۴-۲. شرایط حدوث و تعلق نفس به بدن

در حکمت مشاء، نسبت نفس و بدن، نسبت صورت و ماده است. بدن، ماده مستعد است و نفس، صورت و کمالی است که آن را به نوع خاصی از موجودات تبدیل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۳۲۴). از شروط اصلی حدوث نفس و تعلق آن به بدن، باید به موارد زیر اشاره کرد:

۴-۲-۱. اعتدال مزاج

نخستین شرط، اعتدال مزاج است (طوسی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۶۴). ابن‌سینا و فیلسوفان حکمت مشاء معتقدند وقتی عناصر اربعه و اخلاط چهارگانه (دم، بلغم، صفرا و سودا) در بدن به تعادل رسیده و هماهنگی عنصری ایجاد شود، مزاجی مناسب برای افاضة یکی از نفوس نباتی یا حیوانی یا انسانی در جسم ایجاد می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ش، ص ۵۴؛ ۱۳۷۹ش، ص ۳۱۸؛ ۱۳۶۳ش، ص ۹۲). در حیوانات این تعادل در مراحل اولیه تشکیل جنین، یعنی از نقطه آغاز می‌شود و با هضم غذا و تشکیل روح بخاری و جسم لطیف تکمیل می‌گردد. روح بخاری که از بخش لطیف اخلاط برمی‌خیزد، واسطه بین نفس مجرد و بدن مادی است و به تعبیری، فوق بدن و دون نفس است. نفس ناطقه انسانی که از سمت واهب الصور افاضه شده و به بدن تعلق می‌گیرد، برای تدبیر بدن، نیاز به واسطه دارد تا بتواند با استفاده از قوای موجود، دست به افعال حیاتی بزند. این واسطه، همان روح بخاری یا جسم لطیف است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ش، ص ۹۵؛ ۱۳۷۵ش، ص ۳۵۷؛ ۱۳۷۹ش، ص ۳۳۰). در حقیقت در فلسفه بوعلی، بدن انسانی به‌دلیل اینکه بالاترین و عالی‌ترین حالت اعتدال مزاجی و هماهنگی عنصری را دارد، مستعد دریافت نفس ناطقه می‌گردد و این اعتدال مزاج، اولین وجه تمایز از دیگر موجوداتی است که ذی‌نفس نیستند. وقتی بدن مستعد دریافت و تعلق نفس ناطقه شد، از عالم مفارقات و توسط عقل فعال یا واهب الصور، نفس افاضه می‌گردد و به بدن تعلق می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ش، ص ۱۰۸؛ ۱۳۸۳ش، ص ۵۴) و نیز به‌دلیل مجرد بودن نفس ناطقه و متکاثف بودن بدن انسانی، ارتباط بین این دو، نیازمند واسطه‌ای است

که نه به تکاثف بدن باشد و نه به تجرد نفس، بلکه همان جسم لطیف یا روح بخاری است. نفس از طریق این روح که بخار تلطیف‌شده اخلاط و مزاج بدن است، به تدبیر و تصرف بدن مشغول می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش، ص ۳۱۸؛ ۱۳۶۳ش، ص ۹۳).

منظور ایشان از شرط اعتدال مزاج مناسب، یک شرط عام زیستی برای تمام موجودات ذی‌نفس، یعنی جمیع نباتات و حیوانات است. در حقیقت اعتدال مزاج، نه تنها دربارهٔ جسم و نطفهٔ انسان، بلکه دربارهٔ تمام موجودات ذی‌نفس مطرح است و اولین گام افاضهٔ نفس به بدن که حیات بالقوهٔ جسم را بالفعل می‌کند، برقراری اعتدال مزاج و هماهنگی عنصری مناسب در جسم است، به‌طوری که جسم را مستعد پذیرش نفس کند.

۴-۲-۲. تشکیل قلب

دومین شرطی که می‌توان از گفته‌های بوعلی به‌عنوان یکی از شروط اصلی تعلق نفس به بدن دانست، تشکیل قلب جنین است. وی بحث تعلق نفس به قلب را تنها در مورد حیوانات مطرح می‌کند، نه نباتات. به‌همین خاطر، مقصودش از نفس در این بیان، تنها نفس حیوانی و نفس ناطقهٔ انسانی است. او قلب را اولین عضو و ساختار عملکردی شکل‌گرفته در جسم می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ش، ص ۹۴) و معتقد است نفس حادث نمی‌شود مگر وقتی بدن و جنین به مرحله‌ای برسد که قلب تشکیل شده و روح بخاری واسط و لطیف، از آن برخیزد؛ زیرا قلب منشأ اولیهٔ روح بخاری است و نفس از طریق این روح، تدبیر بدن را آغاز می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ش، ص ۹۵؛ ۱۳۷۵ش، ص ۳۵۷).

۴-۳. بررسی تعلق نفس ناطقه به هوش مصنوعی با مبانی حکمت مشاء

سوال این است که آیا یک سامانهٔ مصنوعی، مانند یک ربات یا ساختار سیلیکونی پیچیده، می‌تواند مصداق «جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه» باشد تا نفس ناطقه به آن تعلق گیرد؟ با توضیحاتی که در باب نفس از نگاه بوعلی و حکمت مشاء ارائه شد، پاسخ منفی است و این نفی، چند لایه دارد:

۴-۳-۱. صناعی بودن در برابر طبیعی بودن

یکی از مهم‌ترین قیود تعریف نفس به «کمال اول جسم طبیعی آلی»، طبیعی بودن جسم است. از دیدگاه ابن‌سینا، مقصود از جسم طبیعی، فقط جسمی نیست که از مواد موجود در طبیعت تشکیل شده باشد؛ بلکه جسمی است که دارای طبیعت و صورت نوعیه‌ای باشد که مبدأ آثار، افعال و کمالات ذاتی آن از درون خود اوست. به بیان دیگر، رشد، تغذیه، دگرگونی، حفظ حیات و سایر افعال حیاتی در چنین موجودی، برخاسته از طبیعت و قوای درونی اوست، نه نتیجهٔ طراحی، برنامه‌ریزی یا دخالت مستمر عامل خارجی. براین اساس، جسم طبیعی در حکمت مشاء، بدنی است که در مسیر طبیعی پیدایش و تکامل خود، از هماهنگی و اعتدال عناصر و مزاج مناسب برخوردار شده و از سنخ موجودات زنده‌ای است که واجد قوای نباتی، همچون تغذیه، رشد و قابلیت تولیدمثل در نوع خود است. نقش انسان در پیدایش چنین بدنی، در نهایت، فراهم‌آوردن شرایط و بستر رشد است و نه ایجاد مستقیم صورت نوعیه و طبیعت آن. از این رو، منشأ طبیعی پیدایش و تکامل بدن، یکی از ارکان اساسی استعداد آن برای پذیرش نفس به‌شمار می‌آید.

در مقابل، جسم صناعی، مانند مجسمه، ماشین، رایانه یا ربات، هرچند ممکن است از موادی مانند آهن یا آلومینیوم ساخته شده باشد که منشأ طبیعی دارند، اما فاقد طبیعت و صورت نوعیه‌ای است که افعال ذاتی آن از درون خود جسم ناشی شود. حرکت، پردازش اطلاعات، تصمیم‌گیری یا رفتارهای پیچیده‌ای که از چنین سامانه‌هایی مشاهده می‌شود، معلول سازمان‌دهی مصنوعی اجزاء، طراحی مهندسی، الگوریتم‌ها و برنامه‌های از پیش تنظیم‌شده است؛ نه حاصل طبیعت و قوای ذاتی خود آن جسم. بنابراین، چنین موجودی هرچند ممکن است در ظاهر، برخی کارکردهای موجودات زنده را شبیه‌سازی کند، اما از منظر حکمت مشاء واجد حقیقت حیات طبیعی نیست و از استعداد ذاتی لازم برای تعلق نفس برخوردار نخواهد بود.

دلیل این امر آن است که در اندیشهٔ ابن‌سینا، نفس موجودی نیست که به هر جسمی تعلق گیرد؛ بلکه تحقق آن متوقف بر وجود موضوعی است که استعداد ذاتی پذیرش این کمال را داشته باشد. همان‌گونه که صورت نوعیه تنها بر مادهٔ مستعد خود افاضه می‌شود، نفس نیز تنها بر جسم طبیعی آلی که قابلیت ذاتی پذیرش آن را یافته است، تعلق می‌گیرد. بنابراین، صناعی بودن جسم صرفاً یک تفاوت ظاهری یا مادی با بدن طبیعی نیست، بلکه بیانگر فقدان همان استعداد وجودی‌ای است که شرط تحقق نفس محسوب می‌شود. براین اساس، هر اندازه که یک سامانهٔ مصنوعی بتواند رفتارهای هوشمندانه، یادگیری، پردازش اطلاعات یا تعاملات پیچیدهٔ انسانی را بازآفرینی کند، این امور تنها بیانگر پیچیدگی عملکرد آن هستند و دلالتی بر تحقق نفس ندارند.

بدین جهت، از منظر حکمت مشاء، هوش مصنوعی و سایر سامانه‌ها و اجسام مصنوعی، به دلیل آنکه فاقد جسم طبیعی آلی و استعداد ذاتی لازم برای پذیرش نفس هستند، موضوع افاضهٔ نفس قرار نمی‌گیرند. در نتیجه، علم، آگاهی، ادراک، اراده و اختیار که از شئون و آثار نفس‌اند،

به معنای حقیقی در چنین سامانه‌هایی تحقق نخواهد یافت، هرچند بتوانند بسیاری از رفتارهای شناختی و تصمیم‌گیری انسان را با دقت بسیار بالا و یا حتی بهتر از انسان شبیه‌سازی کنند.

۴-۳-۲. اعتدال مزاج

اصلی‌ترین رکن حدوث نفس در حکمت مشاء، اعتدال مزاج است. مزاج، ترکیب خاص کیفیات و هماهنگی عنصری است که بدن را مستعد پذیرش نفس می‌کند. بدن مصنوعی، هرچند پیچیده و مهندسی‌شده باشد، مزاج طبیعی لازم برای پذیرش نفس را ندارد. از منظر مشائی، چنین بدنی فاقد استعداد لازم برای افاضه نفس است. حال سوال این است که این حد خاص از اعتدال مزاج چیست که موجب تعلق نفس می‌شود؟ در پاسخ باید گفت گاهی حصول مزاج معتدل، تنها باعث حدوث صورتی جدید در ماده ممتزج و جسمی که اعتدال مزاج در آن رخ داده است، می‌شود که همان صورت معدنی است. اما گاهی نوع مزاج حاصل شده به قدری پیچیدگی و هماهنگی دارد که سبب حیات ممتزج و تعلق نفسی نباتی یا حیوانی یا انسانی به آن می‌شود. این حد از اعتدال مزاج، همان مطلوب مورد نظر ما برای افاضه نفس به جسم طبیعی آلی است. بنابراین، مراد از «حد خاص اعتدال مزاج»، امری کمی و اندازه‌پذیر در عرض سایر ترکیبات عنصری نیست؛ بلکه مرتبه‌ای کیفی از سازمان‌یافتگی طبیعی است که به ظهور آثار حیات می‌انجامد. در حقیقت، معیار نفس‌پذیری، صرف پیچیدگی مادی یا مهندسی ساختاری نیست؛ بلکه تحقق مرکبی به نام جسم طبیعی آلی است. یعنی جسم و بدنی که صاحب آلات و قوا باشد و بتواند افعال حیاتی از خود بروز دهد، آن را از دیگر مرکبات و اجسامی که صرفاً دارای صورت معدنی و فاقد آلات و قوا هستند، متمایز می‌کند.

به بیان ساده‌تر، براساس مبانی حکمت مشاء، حدی از اعتدال مزاج صرفاً منشأ پیدایش صورت معدنی تلقی می‌شود و این مرتبه، نهایت فعلیت جسم صناعی یا عنصر ممتزج در آن مرحله است. اما مرتبه‌ای فراتر، که در این دستگاه فلسفی می‌توان از آن به «مزاج مستعد حیات» تعبیر کرد، هنگامی تحقق می‌یابد که جسم، واجد ساختار آلی و قوا و افعالی شود که از منظر مشائیان، نشانه حیات‌اند و موجود را در زمره موجودات زنده قرار می‌دهند. نخستین مرتبه این گذار از مادیت صرف، نفس نباتی است. یعنی مرتبه‌ای که موجود دارای قوای غذایی، نامیه و مولده می‌شود. از این رو، در چارچوب مبانی حکمت مشاء، معیار تحقق این مرتبه، ظهور عینی آثار و افعال حیاتی، دست‌کم در حد موجودات نباتی خواهد بود.

بر همین مبنا، جسم مصنوعی، حتی اگر از حیث ترکیب عناصر و حصول صورت معدنی به مرتبه‌ای از فعلیت رسیده باشد، تا زمانی که فاقد ساختار طبیعی آلی و افعال ذاتی حیات، مانند تغذیه، رشد و قابلیت تولیدمثل در نوع خود باشد، همچنان در مرتبه صورت معدنی باقی می‌ماند و از منظر حکمت مشاء، استعداد تعلق نفس را نخواهد داشت. بنابراین، در این نظام فلسفی، تمایز میان جسم طبیعی آلی و مصنوعات پیچیده، تنها در میزان پیچیدگی امتزاج عناصر یا سازمان‌یافتگی اجزای مادی نیست؛ بلکه تمایزی ماهوی در مرتبه وجودی و آثار وجودی است.

۴-۳-۳. تشکیل قلب

براساس نظر ابن‌سینا، در حیوانات که سطح اعتدال مزاجی و پیچیدگی جسم و بدن، به میزان قابل توجهی نسبت به نباتات افزایش می‌یابد و اصطلاحاً «ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالإرادة» می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۵۵)، زمانی نفس حادث شده و بدان تعلق می‌گیرد که در ادامه اعتدال مزاج، هیئت قلب نیز کامل گردد تا بستر روح بخاری بوده و روح بخاری بتواند به عنوان واسطه میان نفس مجرد و بدن مادی عمل کند. اما در یک ساختار صناعی غیرزیستی و غیرطبیعی که اعتدال مزاج به شکلی که گذشت، وجود ندارد، صحبت از تشکیل قلب نیز بی‌مورد است و در نتیجه نمی‌توان علل اعدادی پذیرش نفس در جسم صناعی را پذیرفت.

ممکن است گفته شود شاید بتوان در یک جسم صناعی، ساختاری همانند قلب که وظیفه پمپاژ خون یا هر مایع حیاتی دیگر را انجام دهد، ایجاد کرد تا شرط فوق تأمین شود. برای پاسخ به این احتمال، ابتدا باید توجه داشت که این بحث در چارچوب مبانی طبیعیات و انسان‌شناسی حکمت مشاء مطرح می‌شود. دستگاهی فلسفی که موجود زنده را موجودی می‌داند که حیات آن بر ساختار طبیعی آلی، اعتدال مزاج، پیدایش قلب، روح بخاری و در نهایت تعلق نفس استوار است. از این رو، آنچه درباره قلب بیان می‌شود، ناظر به جایگاه آن در این نظام فکری است. در ادامه باید دانست که مراد فلاسفه مشاء از قلب، تنها یک ابزار مکانیکی برای پمپاژ نیست و چنین برداشتی، نوعی ساده‌سازی مسئله است. آنان قلب را نه یک قطعه کارکردی در کنار دیگر اجزای پیچیده بدن، بلکه نخستین عضو پدیدآمده در مسیر اعتدال مزاجی می‌دانند. عضوی که در اثر هماهنگی عنصری و کمال‌یافتگی تدریجی ماده زیستی شکل می‌گیرد، فرآیندی که در یک جسم صناعی اساساً رخ نمی‌دهد. افزون‌بر این، چون قلب ترکیبی طبیعی و عنصری دارد، اخلاط برآمده از آن، موجب پیدایش روح بخاری می‌شود و جایگاه نخستین آن، قلب حیوان است و نفس به واسطه همین روح صادر از قلب توان تدبیر بدن را پیدا می‌کند. همچنین قلب در فلسفه بوعلی، مبدأ کل قوا و مرکز اشاعه نیروها در کل اندام‌هاست؛ به گونه‌ای که حرکت و ادراک سایر اعضا، از آن نشأت می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ش، ص ۹۴). بنابراین، در

چارچوب طبیعیات و انسان‌شناسی حکمت مشاء، مقصود از قلب، عضو زنده، آلی، گوشتین و خون‌داری است که جزئی از نظام طبیعی تحقق حیات به‌شمار می‌رود، نه صرف دستگاهی مصنوعی که عمل پمپاژ را شبیه‌سازی کند.

با این توضیحات روشن می‌شود که افاضه نفس به یک جسم صناعی غیرطبیعی و غیرارگانیک، ازمنظر مشائیان ناممکن است و لذا تحقق هوش مصنوعی قوی در قالب ساختارهای غیرزیستی قابل تصور نیست؛ زیرا علل اعدادی و مقدمات طبیعی لازم برای افاضه نفس در چنین اجسامی فراهم نمی‌شود و به‌تعبیری، جسم صناعی استعداد تحقق چنین فعلیتی را ندارد.

۵. دیدگاه فلسفه اشراقی درباره امکان تحقق نفس در جسم

گفتنی است که دیدگاه شیخ اشراق در باب نفس‌شناسی، با دیدگاه ابن‌سینا شباهت‌هایی دارد. سهروردی در بسیاری از آراء خود، منتقد مشائیان است و به‌طور کلی گرایشی ویژه به مکتب افلاطونی دارد. اما در مسئله حدوث نفس، جانب مشائیان را می‌گیرد و قدم نفس را با دلایلی همچون امتناع وحدت و کثرت نفوس پیش از بدن، رد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، صص ۲۰۱-۲۰۳). اما شارحان وی، با این دیدگاه مخالف‌اند و از قدم نفس دفاع می‌کنند (سهروردی، ۱۳۷۲ش، صص ۴۸۵-۴۸۴؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲ش، ج ۳، ص ۲۳۴). گرچه در برخی مواضع دیدگاه شارحان فلسفه اشراقی با دیدگاه شیخ اشراق متفاوت است. در این مقاله، با صرف‌نظر از دیدگاه شارحان، بر دیدگاه سهروردی تمرکز شده است.

۵-۱. چیستی هویت نفس در مکتب اشراقی

سهروردی در باب هویت نفس، نگاهی منطبق با نظام نور ارائه می‌دهد و معتقد است نفس ناطقه، نوری مجرد است که با آمادگی بدن و حدوث مزاج مناسب، از انوار قاهره بالادستی افاضه می‌شود و به تدبیر بدن می‌پردازد؛ هرچند در بدن منطبق نیست. همچنین در دیگر عبارات خود نگاه ویژه‌ای به رابطه نفس و بدن دارد و نفس ناطقه را همچون فرمانده و سپهبدی می‌داند که بدن را مثل یک سرباز به کار می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، صص ۲۰۰-۲۰۱).

۵-۲. چگونگی حدوث نفس ناطقه

نفس ناطقه که در ادبیات شیخ اشراق به نور اسپهبدی معروف است، حدوث روحانی دارد و نه تنها نیاز به اعتدال مزاجی دارد، بلکه شوق و اشتیاق بدن به کسب نور از عقل فعال نیز از جمله اموری است که باعث افاضه نور اسپهبد (نفس)، به بدن مادی می‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۲۱۶). او همچنین معتقد است زمانی که اعتدال مزاج در جسم صورت گرفت، جسم مستعد دریافت نفس ناطقه می‌شود و استدعاء و نوعی التماس کسب فیض از منبع فیاض و عقل فعال را دارد. عقل فعال نیز استدعاء و اشتیاق او را پاسخ گفته و نور اسپهبدی را افاضه می‌کند.

شیخ اشراق بر این باور است که نفس انسانی، چون نوری مجرد و بسیط است، نمی‌تواند بی‌واسطه در بدن مادی که ظلمت محض به‌شمار می‌آید، تصرف کند. از نظر او، اختلاف مرتبه وجودی نور و ظلمت، چنان شدید است که ارتباط و تأثیرگذاری مستقیم میان آن‌ها ممکن نیست. بنابراین، برای آنکه نفس بتواند در بدن تدبیر و تصرف داشته باشد، به مرتبه‌ای میانی نیازمند است که بتواند میان لطافت تجردی نفس و کثافت ماده پیوند برقرار کند. این مرتبه میانی همان روح حیوانی یا روح بخاری است. جسمی لطیف که از بخارات صفا یافته اخلاط چهارگانه بدن پدید می‌آید و به‌سبب شفافیت و اعتدال ساختاری‌اش، نزدیک‌ترین بخش وجودی بدن به عالم انوار محسوب می‌شود. افاضه نفس بر بدن از مسیر همین روح بخاری ممکن می‌شود؛ زیرا تنها این جوهر لطیف است که هم از ماده برخاسته و با آن سنخیت دارد، و هم از لطافت بهره‌مند است که بتواند با نور اسپهبدی ارتباط برقرار کند (سهروردی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۲۰۶). در حقیقت، سهروردی از آن جهت که ماده و جسم (بدن) را ظلمت محض می‌داند و معتقد است ارتباط بی‌واسطه بین نور و ظلمت امکان‌پذیر نیست، به دنبال وجهی در ماده می‌گردد تا بتواند سنخیت ارتباط نور اسپهبدی (نفس) و ظلمت محض (بدن) را توجیه کند. این سنخیت، در ارتباط با روح بخاری که جسمی لطیف و بخاری برآمده از اخلاط است، تبیین می‌شود.

قطب‌الدین شیرازی نیز همین معنا را بسط می‌دهد و توضیح می‌دهد که نفس ناطقه به‌سبب لطافت و تجردش، توان تصرف مستقیم در عالم ماده را ندارد؛ زیرا ماده در نهایت غلظت و ظلمت قرار دارد و میان آن و نفس مجرد هیچ تناسب وجودی نیست. از نگاه او، هر موجودی تنها در مرتبه‌ای اثر می‌گذارد که از حیث لطافت یا کثافت با آن سنخیت داشته باشد؛ همان‌گونه که لطیف بر لطیف اثر می‌نهد و غلیظ تنها با هم‌سنخ خود تعامل می‌کند. بنابراین، تأثیر موجودی با نهایت لطافت بر موجودی با نهایت کثافت، بدون یک واسطه مناسب، ممکن نیست. به‌همین دلیل، نفس ناطقه برای اثرگذاری در بدن، نیازمند واسطه‌ای است که میان آن و عالم ماده، سنخیت برقرار کند. این واسطه، همان روح

حیوانی است. جوهری لطیف و شفاف که از بخارات خالص و لطیف برآمده از اخلاط چهارگانه شکل می‌گیرد و منشأ آن را حفرهٔ چپ قلب دانسته‌اند. روح حیوانی به‌قدری از اعتدال و دوری از تضاد برخوردار است که به براز علوی، یعنی مراتب میانی نزدیک‌تر به جهان مجردات، شباهت پیدا می‌کند. این روح می‌تواند میان عالم ماده و نفس ناطقه ارتباط برقرار کند و مجرای تأثیر نفس در بدن باشد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲ش، ج ۳، صص ۲۵۰-۲۵۱).

از این تحلیل برمی‌آید که در مسئلهٔ چگونگی پدیدآمدن و کارکرد نفس، نگاه مکتب اشراقی با برخی مبانی مشائیان، ازجمله در توجه به اعتدال مزاج، باور به روح بخاری، و نقش قلب به‌عنوان محل پیدایش این جسم لطیف، هم‌جهت است. به‌طور کلی می‌توان گفت دیدگاه شیخ اشراق در باب حدوث و تعلق نفس نیز تا حدودی با دیدگاه مشایی همخوانی دارد. اما برپایهٔ نظام نوری‌اش، اعتدال مزاج را بخشی از استعداد برزخ ظلمانی می‌داند. وی معتقد است بدن انسانی به‌دلیل اینکه در میان دیگر ترکیب‌ها و هماهنگی‌های عنصری، مانند معدن، نبات و حیوان، از شدیدترین و بالاترین اعتدال برخوردار است، لایق‌ترین موجود برای کسب فیض نفس ناطقه است و از جانب واهب‌الصور، این استعداد پاسخ داده می‌شود و نفس ناطقهٔ انسانی که مدبر بدن است، به بدن تعلق پیدا می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۲۰۰).

۵-۳. بررسی تعلق نفس ناطقه به هوش مصنوعی با مبانی حکمت اشراق

باتوجه به اینکه دیدگاه حکمت اشراق در باب حدوث و تعلق نفس به بدن، به‌ویژه در مواردی مانند تأکید بر نقش اعتدال مزاجی و وجود روح بخاری به‌عنوان واسطهٔ تدبیر نفس، با دیدگاه مشائیان همسانی‌های قابل توجهی دارد، نقدهایی که در بخش بررسی تعلق نفس ناطقه به هوش مصنوعی با مبانی حکمت مشاء وارد شد، ازجمله صناعی بودن ماهیت هوش مصنوعی، فقدان اعتدال مزاج طبیعی لازم، و عدم امکان تشکیل قلبی که شأنیت پذیرش نفس ناطقه را داشته و منشأ روح بخاری باشد، در اینجا نیز وارد و قابل اعتنا هستند. براین‌اساس، می‌توان این‌گونه قضاوت کرد که در چارچوب فلسفی شیخ اشراق نیز، تحقق و تعلق نفس ناطقه به یک هوش مصنوعی با ساختار غیرزیستی و مصنوعی، منتفی است.

۶. دیدگاه فلسفهٔ صدرایی دربارهٔ امکان تحقق نفس در جسم

در میان سه مکتب مورد بحث، مستعدترین و گشوده‌ترین نظام فلسفی برای بررسی مسئلهٔ امکان تعلق نفس به هوش مصنوعی، نظام فلسفی صدرالمآلهین است؛ زیرا علی‌رغم اینکه ملاصدرا در باب علم‌النفس به مکاتب فلسفی پیش از خود شباهت گفتمانی دارد و برخی آراء و نگاه فلاسفهٔ پیشین نزد وی قابل پذیرش است، اما در چند مبحث کلیدی، اختلاف اساسی با آنان دارد که مرز علم‌النفس حکمت متعالیه را با علم‌النفس پیشین، جدا می‌سازد. وی برخلاف مکتب مشایی و اشراقی که نفس را «حادث مع حدوث البدن» می‌پنداشتند، نفس را «حادث بحدوث البدن» می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ص ۳۳۰) و با طرح نظریهٔ جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، صحبت از نوعی نخواستگی نفس از بدن مادی می‌کند و اینجاست که با طرح این نظریه، می‌توان حدوث و تحقق نفس ناطقه در یک ساختار مادی غیرزیستی و غیرطبیعی همچون هوش مصنوعی قوی را ممکن دانست. جایی که نفس از بدن و جسم مادی تکون می‌یابد.

۶-۱. تعریف نفس در حکمت متعالیه

صدرالمآلهین در عبارات خود چندین تعریف از نفس ارائه کرده است؛ اما این تعاریف هر کدام از جنبه‌ها و حیثیت‌های مختلفی بیان شده و نافی یا در تناقض با یکدیگر نیستند. به‌عنوان مثال، ایشان در جایی نفس را این‌گونه تعریف می‌کند: «کل قوة لجسم طبیعی من شأنها أن تفعل فعلا باستخدام قوة أخرى تحتها فهي عندنا نفس» (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۱۷). مطابق این تعریف، چیزی که همهٔ قوای موجود را به‌کار می‌گیرد، نفس است و در حقیقت براساس کارکرد نفس، این تعریف را ارائه می‌دهد. اما تعریف اصلی و واضح او از نفس، همان تعریف مشهور مشایی است: «کمال أول لجسم طبیعی آلی» (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۰). یعنی کمالی که رافع نقص ذاتی جسم است و با افاضهٔ این کمال، جسم، نوع مشخصی پیدا می‌کند؛ نه کمالی از جنس کمالات ثانیه که رافع نقص عرضی موجود باشد. نفس به هر جسمی با هر شرایطی تعلق نمی‌گیرد، بلکه جسمی صاحب نفس می‌گردد که هم طبیعی باشد نه صناعی، و هم آلی یعنی دارای قوا برای انجام افعال باشد. این قیود، دایرهٔ شمول موجودات ذی‌نفس را محدود می‌کند.

۶-۲. اعتدال مزاج

ملاصدرا همانند فلاسفهٔ پیشین و بلکه همانند تمام فیلسوفان مسلمان، تحقق صورت معدنی و تعلق نفس را مشروط به حدوث مزاج مناسب آن‌ها در ماده و بدن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ص ۳۳). اعتدال مزاج در نگاه وی، شرط اولیهٔ جسم برای استعداد دریافت نفس ناطقه است. وی در بخش‌های مختلفی از کتب خود، به بحث اعتدال مزاج و تحقق صورت معدنی و انواع نفوس پس از آن اشاره می‌کند. دربارهٔ مزاج و

نقش آن در تحقق نفوس نباتی و حیوانی و انسانی، قلم زده و معتقد است هنگامی که عناصر و کیفیات عنصری موجود در جسم، به اعتدال و امتزاج مناسب و نهایی رسیدند، جسم از جانب واهب الصور، مستعد دریافت نفس ناطقه می‌شود. این نفس، کمالی برتر از کمال نفس نباتی و نفس حیوانی است و مدرک کلیات و جزئیات است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۱۹۹). یکی از ریشه‌های نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، همین مبحث هماهنگی عنصری و اعتدال مزاج است.

۳-۶. نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء

برای درک چرایی ارائه و چستی این نظریه، باید به پیشینه بحث و محل نزاع فلاسفه قبل از ملاصدرا در باب حدوث نفس توجه شود. یکی از مهم‌ترین سوالات برای فلاسفه پیشین، این بود که چگونه نفسی که روحانیة الحدوث است و هیچ بهره‌ای از ماده ندارد، به یک بدن خاص تعلق می‌گیرد؟ نفس که امری مجرد از ماده و مادیات است و طبیعتاً نسبتی یکسان به ماده و احوال ماده دارد، چرا به بدن خاصی تعلق می‌گیرد؟ محل ترجیح این امر کجاست که نفس ناطقه به بدنی خاص تعلق می‌گیرد؟

بوعلی در پاسخ به این پرسش، به عوارض مشخصه‌ای که به ماهیت نفس ملحق می‌شوند، اشاره می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۳۰۷). اما پاسخ‌هایی که بوعلی و سایر فیلسوفان مشایی مطرح کرده‌اند، قانع‌کننده نبود. خواجه نصیرالدین طوسی که خود از بزرگ‌ترین شارحان فلسفه مشایی است، ادله و توضیحات آنان را ناکافی می‌داند و از فیلسوف معاصر خود، ملاشمس‌الدین، پاسخ درخواست می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۵ش، ص ۱۶۶). ملاصدرا سعی کرد تا با نگاه فیلسوفان پیشین، این پرسش را واکاوی فلسفی کند و براهینی در پاسخ ارائه دهد؛ اما در نهایت به ناکافی بودن آن‌ها اذعان داشت و او را قانع نکرد (ملاصدرا، ۱۳۷۵ش، صص ۱۶۸-۱۶۹).

وی به‌صراحت می‌گوید معنا ندارد که امری مادی، استعداد یا شرطی برای وجود جوهری [مجرد] باشد که ذاتش از مواد و احوال آن‌ها بی‌نیاز است و به‌طور کلی، استعداد ماده، تنها برای چیزی است که حالتی از احوال آن (ماده) باشد، و ممکن نیست چیزی مستعد امری باشد که ذاتش با آن مباین است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، صص ۳۸۴-۳۸۵). ماده تنها می‌تواند مرجح حدوث امر مادی باشد، نه مرجح حدوث امر مجرد و غیرمادی که متباین با ماده است. لذا تعلق نفس حادث الروحانیة به بدنی خاص، مستلزم ترجیح بلامرجح خواهد بود. این نسبت یکسان، برای واهب‌الصور که افاضه‌کننده نفس به ابدان است، نیز وجود دارد.

ملاصدرا چاره را در این می‌بیند که اگر می‌خواهیم تعلق نفسی خاص به بدنی خاص را از استلزام ترجیح بلامرجح براهینیم، راهی جز پذیرش جسمانیة الحدوث بودن نفس باقی نمی‌ماند. بدین معنا که نفس از خود بدن و در نتیجه تحولات جوهری آن پدید می‌آید و حدوث آن را باید صورتی از صور موجود در جسم دانست (ملاصدرا، ۱۳۷۵ش، ص ۱۷۰). گویی نفس نوپدید، برخاسته از خود بدن و برآمده از احوال و کیفیات جسمانی است. به بیان دیگر، صورتی از صور جسم بر اثر حرکت جوهری اشتدادی، به تدریج به مرتبه‌ای می‌رسد که از حد ماده فراتر می‌رود و به نفسی مجرد که مدرک کلیات است، تبدیل می‌شود. برپایه این تبیین که نفس را زائیده بدن و وابسته به آن در مرتبه حدوث می‌داند، دیگر زمینه‌ای برای طرح شبهه یادشده باقی نمی‌ماند و ترجیح بلامرجح نیز رخ نخواهد داد.

بدین گونه، تبیین ملاصدرا بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس صورت‌بندی شد. نظریه‌ای که نقطه عطفی نه تنها در حکمت متعالیه، بلکه در فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید و صدرالمتهالین با اقامه براهین و مقدمات فلسفی، آن را تبیین نمود. بنابراین اصل، نفس حادث است، اما نه مفارق و همراه با حدوث بدن؛ بلکه برخاسته از بدن بوده و در ادامه اعتدال مزاج و براساس حرکت جوهری اشتدادی، برآمده از احوالات و صور جسم است.

۴-۶. بررسی تعلق نفس ناطقه به هوش مصنوعی با مبانی حکمت متعالیه

ملاصدرا تعریف مشاییان و رایج در فلسفه اسلامی در تعریف نفس را پذیرفته و نفس را «کمال الاول لجسم طبیعی آلی» می‌داند. قیود تعریف مشخص می‌کند که نفس اولاً به جسمی با ساختاری طبیعی تعلق می‌گیرد نه جسمی صناعی و ساختگی، و نیز قید طبیعی به‌منظور خروج کمالات اولیه اجسام صناعی از دایره شمول تعریف، استعمال شده است؛ زیرا آن‌ها نفس نیستند. ثانیاً این جسم به‌واسطه قوای حرکتی خود بایستی بتواند دست به افعال حیاتی بزند. بنابر تعریف نفس توسط ملاصدرا، به‌طور مشخص، جسم طبیعی صاحب آلات و قوا، قابلیت پذیرش نفس را دارد. از این رو، هوش مصنوعی قوی که ساختاری صناعی و غیرطبیعی دارد، از دایره شمول تعلق نفس خارج شده و مستعد تعلق نفس ناطقه نیست.

۴-۶-۱. اعتدال مزاج شرط بدوی افاضة نفس

ملاصدرا مانند فلاسفه پیشین، به‌ویژه حکمای مشایی، اعتدال و حصول مزاجی خاص و هماهنگی عنصری خاصی را از شروط اصلی و اولیه برای افاضة نفس می‌داند و همان‌طور که در دو مکتب قبلی بررسی شد، اعتدال مزاج و هماهنگی عنصری مناسب برای پذیرش نفس ناطقه،

در اجسام طبیعی‌ای که به حد عالی پیچیدگی کیفیات عنصری و هماهنگی مزاجی می‌رسند، رخ می‌دهد. هوش مصنوعی با هر نوع ساختار غیرطبیعی و غیرزیستی، نمی‌تواند مستعد دریافت نفس ناطقه باشد؛ زیرا اعتدال مزاجی که بخواهد جسم را مستعد تعلق نفس ناطقه کند، در چنین اجسامی رخ نمی‌دهد.

۴-۲. جسمانیة الحدوث بودن نفس

تنها مطلبی که شاید اندیشه تعلق نفس ناطقه به جسم صناعی غیرزیستی را در ذهن ممکن نماید، نظریه ملاصدرا باشد؛ چراکه نفس را برآمده از جسم می‌داند و چنین به ذهن می‌رسد که چون هوش مصنوعی نیز جسم است، امکان حدوث و نواستگی نفس از آن وجود دارد. اما با نگاهی عمیق‌تر، باید بررسی کرد که آیا تمام اجسام، مشمول این نظریه هستند؟ آیا به‌طور مثال یک آجر سفالی و یک بلوک سیمانی که هردو جسم هستند، می‌توانند در سیر حرکت جوهری، صاحب نفس ناطقه شوند؟ اگر این‌گونه باشد، در نهایت تمامی اجسام عالم در سیر حرکت جوهری خود باید دارای نفس ناطقه شوند.

آنچه از نظریات ملاصدرا برداشت می‌شود این مضمون را نمی‌رساند. چنین نیست که همه اجسام استعداد پذیرش نفس ناطقه را داشته باشند. نفس از صورت جسمی‌ای تکون پیدا می‌کند که در این جسم بر اثر حرکت جوهری اشتدادی، صورت عنصری به صورتی معدنی و سپس به نفسی نباتی و سپس به نفسی مجرد تبدیل می‌شود. چنانکه بر اثر همین حرکت، جسم عنصری به جسمی معدنی و سپس به جسمی نباتی و سرانجام به بدنی انسانی تبدیل می‌شود. پس همراه با تکامل تدریجی جسم عنصری و تبدیل شدن آن به بدنی انسانی، صورت عنصری نیز به تدریج تکامل می‌یابد و همزمان به نفسی مجرد تبدیل می‌شود. آشکار است که هر عنصری و هر جسمی مشمول چنین سیری نیست؛ بلکه شرایط بسیاری برای عنصر و جسم باید فراهم آید تا در چنین سیری قرار گیرد.

هماهنگی عناصر و اعتدال مزاج، خود مرتبه‌ای از مراتب سیر حرکت جوهری است. مرتبه‌ای که در آن، کمالات موجود از قوه به فعلیت می‌رسند. نفس نیز کمال اول برای جسم طبیعی آلی است و تنها در جایی پدیدار می‌شود که سطحی عالی از هماهنگی و اعتدال مزاجی حاصل شده باشد. سطحی از اعتدال که در اجسام صناعی یافت نمی‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، صورتی که نفس ناطقه از آن پدید می‌آید، همان صورت جسمی دارای آلات و قواست. همان بدنی که در ساختار و قابلیت‌ها نظیر بدن انسان است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۴۶۱).

ازین‌رو، این گمان که چون نفس جسمانیة الحدوث است، پس هوش مصنوعی نیز می‌تواند صاحب نفس ناطقه باشد، براساس مبانی فلسفی ملاصدرا گمان معتبری نیست؛ زیرا هر جسمی این سیر حرکت جوهری را ندارد. بنابراین، نظریه جسمانیة الحدوث به این معنا نیست که هر جسمی می‌تواند منشأ نفس ناطقه شود. این نظریه تنها شیوه و فرآیند پیدایش نفس را توضیح می‌دهد که چگونه در یک بدن طبیعی آلی، از طریق حرکت جوهری اشتدادی، صورت جسمانی به تدریج تعالی یافته و به مرتبه نفس ناطقه ارتقاء می‌یابد. همچنین محدوده مصادیق موجودات صاحب نفس ناطقه را گسترش نمی‌دهد؛ بلکه تنها روشن می‌کند که در همان اجسام واجد شرایط ذکرشده، نفس چگونه از قوه به فعل می‌رسد و چرا پیدایش آن، امری بی‌نیاز از مرجع بیرون از خود جسم است. بنابراین، نظریه مذکور تنها ناظر به چگونگی پیدایش نفس است، نه ناظر به دامنۀ موجوداتی که قابلیت داشتن نفس را دارند.

لازم به ذکر است، در فلسفه ذهن معاصر نیز رویکردهای گوناگونی برای ارزیابی امکان یا امتناع تحقق هوش مصنوعی قوی ارائه شده است که هریک مبتنی بر مبانی خاصی در باب چیستی آگاهی، نسبت ذهن و بدن، و امکان تحقق ویژگی‌های ذهنی در بسترهای غیرزیستی است. برخی فیلسوفان با اتکاء به فیزیک‌انگاری و کارکردگرایی معتقدند که در صورت تحقق کارکردهای شناختی در یک سامانه مصنوعی، به‌طور خودکار می‌تواند واجد حالات ذهنی باشد (Levin, 2022, pp. 20-24). در مقابل، دوگانه‌انگاران با تأکید بر تمایز جوهری یا خصلتی میان امر ذهنی و امر فیزیکی، تحقق آگاهی اصیل و خودآگاهی را در ساختارهای غیرزیستی، ناممکن یا دست‌کم بسیار دشوار می‌دانند (Weir, 2024, pp. 5-8). همچنین، نظریه‌های نوینی همچون یک‌انگاری راسلی با پیشنهاد اینکه ذهن و ماده هر دو برخاسته از یک بستر بنیادین واحدند، چشم‌اندازی میانه ارائه می‌دهند که می‌تواند برای ارزیابی امکان هوش مصنوعی قوی ثمربخش باشد (Levin, 2022, pp. 49-54).

بنابراین، مسئله امکان تحقق هوش مصنوعی قوی، همچنان یکی از مسائل مهم و قابل‌بحث در فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن معاصر است و پژوهش‌های آینده می‌توانند با بهره‌گیری از این نظریه‌های متنوع، به ارزیابی دقیق‌تری از این امکان یا امتناع بپردازند. نگارندگان بر این باورند که می‌توان نشان داد که میان چارچوب‌های مطرح‌شده در فلسفه اسلامی و برخی از نظریه‌های موجود در فلسفه ذهن معاصر، همچون دوگانه‌انگاری جوهری، زمینه‌های قابل‌توجهی برای تطبیق و گفت‌وگو وجود دارد که می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای پژوهش‌های میان‌رشته‌ای بگشاید.

۷. نتیجه

در این پژوهش بیان گردید که در نظام های فلسفی مشائی، اشراقی و صدرایی، تعلق نفس به بدن، امری پیچیده و مبتنی بر شرایط وجودی و ساختار طبیعی بدن است. نفس به عنوان «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعریف می شود که نیازمند بدنی زنده، دارای مزاج متعادل و هماهنگی خاصی از عناصر اربعه در جسم است و بدون این ویژگی ها، بدن ظرفیت پذیرش نفس را نخواهد داشت. نقش قلب و روح بخاری نیز کلیدی است؛ قلب به عنوان مبدأ و منشأ روح بخاری است که این روح، واسطه میان بدن مادی و نفس مجرد عمل می کند. براساس نفس شناسی این مکتب، تعلق نفس ناطقه، مستلزم ساختار طبیعی و آلی بدن است و موجودات صناعی، حتی اگر رفتاری شبیه انسان داشته باشند، به دلیل فقدان این بستر ذاتی، از شمول تعلق نفس ناطقه خارج هستند.

همچنین بیان گردید که نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس نیز که در حکمت متعالیه مطرح می شود، دال بر این نیست که هر جسمی و با هر شرایطی قابلیت پذیرش نفس را دارد؛ بلکه اساساً این نظریه به جهت توجیه این که چگونه نفسی مجرد، به بدنی خاص و معین تعلق می گیرد، ارائه شده است و دخل و تصرفی در دایره شمول موجودات ذی نفس نمی کند و شرایط تعلق نفس به موجودات، همان شروطی است که در فلاسفه پیشین به ویژه فلسفه مشایی گذرانده شد.

در فلسفه ذهن معاصر نیز رویکردهای گوناگونی برای ارزیابی امکان یا امتناع تحقق هوش مصنوعی قوی ارائه شده است. برخی فیلسوفان با اتکاء به فیزیک انگاری و کارکردگرایی، تحقق کارکردهای شناختی در یک سامانه مصنوعی را برای واجد شدن حالات ذهنی کافی می دانند. در مقابل، دوگانه انگاران با تأکید بر تمایز بنیادین میان امر ذهنی و امر فیزیکی، تحقق آگاهی اصیل و خودآگاهی را در ساختارهای غیرزیستی ناممکن یا بسیار دشوار می شمارند. بنابراین، مسئله امکان تحقق هوش مصنوعی قوی همچنان یکی از مسائل مهم و قابل بحث در فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن معاصر است و پژوهش های آینده می توانند با بهره گیری از این نظریه های متنوع، به ارزیابی دقیق تری از این امکان یا امتناع بپردازند. همچنین به نظر می رسد میان چارچوب های فلسفه اسلامی و برخی نظریه های مطرح در فلسفه ذهن معاصر همچون دوگانه انگاری، زمینه های قابل توجهی برای تطبیق و گفت و گو وجود دارد که می تواند افق های تازه ای برای پژوهش های میان رشته ای بگشاید.

یادداشت ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده اند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش)، *النفس من کتاب الشفاء* (تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی)، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ش)، *النجاح*. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ش)، *رساله نفس*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ش)، *المبدأ والمعاد*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مکیل.
- ارسطو (۱۹۸۰م)، *فی النفس و یلیه الآراء الطبیعیة و الحاس و المحسوس و النبات (الآراء الطبیعیة)*. بیروت: دار القلم.
- اویسی، محمدمهدی (۱۴۰۳ش)، *ارزیابی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی و نفس انسانی*. پژوهش‌های علوم عقلی، (۱)، ۲۷-۴۸.
- سهروردی یحیی بن حبش (۱۳۷۲ش)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (کتاب حکمه الاشراق). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲ش)، *شرح حکمه الاشراق*. (تحقیق: حسین ضیائی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۸ش)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش)، *الشواهد الربوبیة فی منهاج السلوکیة*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۷۵ش)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین (اجوبه المسائل النصیریة)*. تهران: انتشارات حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۹۲ش)، *تعلیق حکمه الاشراق*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الاتییریة*. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- قطب الدین شیرازی محمود بن مسعود (۱۳۹۲ش)، *شرح حکمه الاشراق (تعلیق ملا صدرا)*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ذبیحی، محمد (۱۳۹۲ش)، *فلسفه مشاء: با تکیه بر اهم آراء ابن سینا*، چاپ ششم. تهران: انتشارات سمت.
- همازاده، مهدی (۱۳۹۸ش)، *درآمدی بر فلسفه هوش مصنوعی*. (ناظر علمی: حسین مطلبی کربکندی). تهران: پژوهشگاه مرکز ملی فضای مجازی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶ش)، *شرح الإشارات و التنبیها*. قم: بوستان کتاب.

References

- Aristotle (1980). *Fi al-Nafs wa Yalihi al-Ara' al-Tabi'iyah wa al-Hiss wa al-Mahsous wa al-Nabat* (Al-Ara' al-Tabi'iyah). Dar al-Qalam.
- Bringsjord, S., & Govindarajulu, N. S. (2018). Artificial intelligence. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/artificial-intelligence/>
- Goertzel, B., & Pennachin, C. (Eds.). (2007). *Artificial general intelligence*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-540-68677-4>
- Homazadeh, M. (2019). *Introduction to Artificial Intelligence Philosophy*. (H. MottalebiKorbandi, ed.). Tehran: National Cyberspace Center Research Institute. [In Persian]
- Ibn Sina, H. A. (1984). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Tehran: Institute of Islamic Studies of Tehran University – McGill University. [In Persian]
- Ibn Sina, H. A. (1996). *Al-Nafs min Kitab al-Shifa*. (H. Hasan-zadeh Amoli, ed.). Qam: Maktab al-I'lam al-Islami, Markaz al-Nashr. [In Persian]
- Ibn Sina, H. A. (2000). *Al-Najat*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Ibn Sina, H. A. (2004). *Risalat al-Nafs*. Hamedan: Bu-Ali Sina University. [In Persian]
- Levin, J. (2022). *The Metaphysics of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108946803?utm_source=chatgpt.com
- Nasir al-Din Tusi, M. M. (2007). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, Vol. 2. Qom: Bustan-e Ketab. [In Persian]
- Oveysi, M. M. (2024). Analytical Evaluation of the Identity Thesis between Artificial Intelligence and Human Soul. *Pazhuhesh-haye Olum-e Aqli*, 1(1), 27-48. [In Persian]
- Qutb al-Din Shirazi, M. M. (2013). *Sharh Hikmat al-Ishraq* (Commentary of Mulla Sadra). Tehran: Hikmat-e Islami-ye Sadra Foundation. [In Persian]

- Russell, S., & Norvig, P. (2020). *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, 4th ed. Boston: Pearson.
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi Manahij al-Sulukiyyah*. Markaz Nashr-e Daneshgahi. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1989). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Qam: Maktabat al-Mustafawi. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1996). *Majmu'eh-ye Rasa'il-e Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin* (Ajwibat al-Masa'il al-Nasiriyyah). Tehran: Hikmat Publications. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2002). *Sharh al-Hidayah al-Athiriyyah*. Beirut: Al-Tarikh al-Arabi Institute. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2013). *Hikmat al-Ishraq* (Commentary of Mulla Sadra). Tehran: Hikmat-e Islami-ye Sadra Institute. [In Persian]
- Shahrzuri, Sh. M. (1993). *Sharh Hikmat al-Ishraq*. (H. Ziai, Res.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Suhrawardi, Y. H. (1993). *Majmū'ah-yi Muṣannafat-i Shaykh al-Ishraq* (Kitab Hikmat al-Ishraq). Tehrn: Ministry of Culture and Higher Education, Institute for Cultural Studies and Research (Research Institute). [In Persian]
- Suhrawardi, Y. H. (1993). *Majmu'eh-ye Mosannafat-e Shaykh al-Ishraq* (Hikmat al-Ishraq), Vol. 2. Ministry of Culture and Higher Education, Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Weir, R. S. (2024). *The Mind-Body Problem and Metaphysics: An Argument from Consciousness to Mental Substance*. New York :Routledge.
- Zabihi, M. (2013). *Peripatetic Philosophy: With Emphasis on Ibn Sina's Views*, 6th ed. Tehran: SAMT Publications. [In Persian]