



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال چهارم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

بررسی تحلیلی هوش مصنوعی دریفوسی (مبتنی بر حیات هایدگری) از دیدگاه فلسفه اسلامی

محمد مهدی اویسی^۱

محمد اسفندیاری^۲

یاسر حسین پور^۳



چکیده

هوش مصنوعی، پدیده‌ای با حدود یک قرن قدمت است که با پیشرفت‌های امروزه آن، تبدیل به یکی از جدیدترین و مهم‌ترین فناوری‌ها و مسائل روز جهان شده است. با این وجود هنوز تحقیقات بنیادین در حوزه هوش مصنوعی به ویژه در فلسفه اسلامی بسیار اندک می‌باشد. بنیادین و اساسی‌ترین سؤالاتی که در این عرصه مطرح می‌شود این است که آیا اصلاً همسانی هوش مصنوعی با هوش انسانی امکان دارد؟ و اگر دارد، چگونه می‌توان هوش مصنوعی ساخت؟ تاکنون دو دیدگاه نشانه‌گرایی و پیوندگرایی در حوزه هوش مصنوعی مشهور است که تحقق هوشی مصنوعی طبق هر دو دیدگاه، از نظر فلسفه اسلامی و غرب محال است. اما دیدگاه دیگری توسط هوبرت دریفوس مبتنی بر نظریه حیات هایدگری و مکان‌مندی پدیدارشناسانه مرلوپونتی، مطرح است که با مبانی طبیعیات نفس در فلسفه اسلامی قرابت‌هایی دارد. نوشتار حاضر، تحقیق بنیادین و به روش توصیفی-تحلیلی در بررسی دیدگاه دریفوس بر همسانی هوش مصنوعی است. او دو نقد مبتنی بر تجرد ادراک و علم، و هم‌عرض بودن موجودات جسمانی و مادی را مطرح می‌کند که در نتیجه به استحاله وقوع چیزی به نام هوش مصنوعی می‌رسد. او بیان می‌کند بنابر فلسفه

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۳۱

۱. طلبه سطح ۳ رشته فلسفه و کلام اسلامی، مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد (نویسنده مسئول)

Mohammadmahdiovaisi1@gmail.com

mohamadesfandyari54@gmail.com

0945385439@iaui.ir

۲. مدیر گروه فلسفه و کلام اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد

۳. عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد

اسلامی می‌توان هوشمندی به‌دست آورد ولی هوشی که حاصل می‌شود مطابق نظام خلقت است و در نتیجه، نام این دیگر، هوشی مصنوعی مصطلح نیست؛ بلکه هوش طبیعی است که انسان، معدّ شکل‌گیری او و سرعت بخش در فرایند حدوثش است.

واژگان کلیدی: هوش مصنوعی، فلسفه اسلامی، نفس انسانی، حیات‌هایدگری، هوش مصنوعی دریفوسی، مکان‌مندی مرلوپونتی.



هوش مصنوعی^۱ از مهم‌ترین مسائل امروز دنیا است؛ به‌طوری‌که هر انسانی در هر نقطه‌ای از جهان اگر در حال استفاده از تارنما، شبکه اجتماعی و یا حتی نرم افزارهای عادی تلفن همراه خود باشد، درحقیقت دارد از هوش مصنوعی بهره می‌برد. هوش مصنوعی علاوه بر فراگیری که در بین تمام انسان‌ها دارد، دارای قدرت بسیار فراوانی نیز هست؛ به‌طوری‌که کشورهای پیشرفته جهان هوش مصنوعی را علاوه بر کارکردهای عادی به جهت پیشرفت‌های نظامی استفاده می‌کنند؛ اما با وجود رشد و کاربرد این چنین چشمگیر، هنوز سؤالات اساسی و بنیادین حوزه هوش مصنوعی به‌ویژه در فلسفه اسلامی بدون پاسخ باقی مانده است.

نخستین سؤالاتی که درباره هوش مصنوعی مطرح می‌شود؛ عبارت‌اند از:

آیا اصلاً تحقق هوش مصنوعی و دستیابی به هوشمندی همسان و یا فراتر از هوش مصنوعی ممکن است؟
و اگر اصل تحقق هوش مصنوعی ممکن است، چگونه می‌توان آن را ایجاد کرد؟

از ابتدای طرح مسئله هوش مصنوعی، پاسخ‌های فراوانی از سوی فلاسفه به این سؤالات داده شده است که تاکنون ذیل دو دیدگاه کلی نشانه‌شناسانه و پدیدارگرایی جمع شده است. اما اخیراً دیدگاهی جدید توسط هوبرت دریفوس مطرح است که مبتنی بر اکزیستانسیالیسم هایدگر و مرلوپونتی و حیات هایدگری و مکان‌مندی مرلوپونتی است و به همین دلیل به شدت به مبانی فلسفه اسلامی در طبیعیات در باب نفس انسانی قربت دارد که موجب دوچندان شدن ضرورت پژوهش در این نظریه شد.

پژوهش حاضر ضمن اشاره به دیدگاه‌های گذشته به بررسی توصیفی-تحلیلی، امکان تحقق همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی طبق دیدگاه دریفوس و رابطه آن با فلسفه اسلامی و چگونگی تحقق هوشمندی در فلسفه اسلامی می‌پردازد.

با بررسی پژوهش‌های انجام شده در حوزه تطبیقی «هوش مصنوعی» و «فلسفه اسلامی»، شش پژوهش مربوط به موضوع مقاله حاضر یافت شد. محمد مهدی اویسی در مقاله‌ای با عنوان «ارزیابی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی» در نشریه پژوهش‌های علوم عقلی به بررسی اصل امکان ماهوی و وقوعی همسانی هوش مصنوعی قوی طبق دو دیدگاه نشانه‌گرایانه و پدیدارگرایانه پرداخته و با وجود پذیرش

امکان ماهوی آن به استحاله وقوع هوش مصنوعی طبق مبانی حکمت مشاء، اشراق و متعالیه دست یافته است. در پژوهشی دیگر، ابوذر تشکری صالح در مقاله‌ای با عنوان «بررسی توانایی رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسانی از منظر قرآن»، در مجله شناخت قرآن، هوش مصنوعی را در مقابل ویژگی‌هایی قرار داده که قرآن برای انسان بیان کرده است و به این نتیجه رسیده است که هوش مصنوعی با تمام ابعاد وجودی انسان، همسان نیست. همچنین علیرضا قائمی نیا در مقاله «دین و هوش مصنوعی»، در مجله ذهن، ابتدا رویکردهای غربی هوش مصنوعی را نقد و بررسی کرده است و سپس به ویژگی‌هایی اشاره می‌کند که دین برای انسان برشمرده است و در انتها، ناهمسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی از منظر دین را نتیجه گرفته است. در همین راستا، حسین مطلبی کربکندی و همکارانش در مقاله «بررسی کارکرد هوش مصنوعی ضعیف در اقسام علم و آگاهی با توجه به مبانی معرفت‌شناسی صدرائیان»، در فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، تنها به بررسی هوش مصنوعی به معنای ضعیف پرداخته‌اند. ایشان در ابتدا اقسام علم از دیدگاه حکمت متعالیه را بیان کرده، سپس انگاره همسانی را در هر قسم از علم بررسی می‌کند و در نتیجه همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی را رد کرده است و تنها در بعضی از اقسام علم، به همسانی در عملکرد هوش مصنوعی و انسان قائل می‌شود.

برخلاف سه مقاله پیشین، حسین مطلبی کربکندی و همکارانش در مقاله «بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن»، در مجله فلسفه ذهن، رویکردهای موجود درباره چیستی ذهن در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب را ذکر کرده است. مقاله سپس به بررسی امکان تحقق همسانی و یا ذهن داشتن هوش مصنوعی از تمام دیدگاه‌های مذکور پرداخته‌اند و در نتیجه به همسانی در فلسفه صدرایی و عدم امکان همسانی در فلسفه مشاء و اشراق دست یافته‌اند. محمد فروغی و همکاران ایشان هم در مقاله «ادراک بصری در هوش مصنوعی و فلسفه ذهن»، در دوفصلنامه علمی-ترویجی معارف عقلی، پس از بررسی رویکردهای هوش مصنوعی، به چگونگی پردازش انواع مختلف هوش مصنوعی پرداخته‌اند و با نقد اتاق چینی سرل، به همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی قائل شده‌اند.

با دقت در پژوهش‌های انجام شده، معلوم می‌شود که در بررسی‌های نقلی، همسانی را نقد کرده‌اند، ولی در اکثر بررسی‌های عقلی، قائل به امکان تحقق همسانی، حداقل در بعضی رویکردها شده‌اند و دلیلی عقلی بر امتناع همسانی که قابل پذیرش باشد، ذکر نشده است. شایان ذکر است که در این نوشتار، نگارنده در تلاش

است علاوه بر بررسی دیدگاه‌های پیشین که در مقالات دیگر عنوان شده است، به بررسی دیدگاه جدید دریفوس در زمینه هوش مصنوعی، طبق مبانی فلسفه اسلامی و بررسی امکان ایجاد هوشمندی طبق فلسفه اسلامی بپردازد و در مرحله دوم، نظریه‌ای جدید در هوش مصنوعی طبق مبانی فلسفه اسلامی ارائه کند که در پژوهش‌های سابق یافت نمی‌شود.

۱. هوش مصنوعی

تاکنون تعاریف گوناگونی از هوش مصنوعی ارائه شده است؛ ولی همه تعاریف، جنبه خاصی را مورد توجه قرار داده‌اند که شامل همه انواع هوش مصنوعی نمی‌باشند. با این حال به جهت نظم و قابلیت بررسی مسائل هوش مصنوعی، جان سرل^۲ همه موارد هوش مصنوعی را گردآوری و آن‌ها را در یک تقسیم بندی کلی و اولیه از جهت سطح همسانی با انسان، به دو دسته: هوش مصنوعی قوی و ضعیف تقسیم کرده است.

۱. هوش مصنوعی ضعیف^۳: ماشینی است که قادر به همسانی با انسان در بعضی از اعمال هوشمندانه او باشد؛ مانند محاسبات ریاضی.

۲. هوش مصنوعی قوی^۴: ماشینی است که قادر به همسانی در تمام قابلیت‌های هوشمندانه انسان (و بلکه فراتر از آن) باشد؛ مانند تخیل، فهم و یادگیری.

از هوش مصنوعی به معنای ضعیف آن، دو برداشت می‌توان کرد. اگر منظور از این هوش مصنوعی، همسانی با انسان صرفاً از جهت کارکرد و بدون نگاه به ماهیت و جنس ادراک انسانی باشد، این سطح از همسانی هم اکنون موجود است و بیشتر انسان‌ها در حال استفاده از این فناوری هستند. پایه‌ترین عملی که این هوش مصنوعی همانند انسان انجام می‌دهد، محاسبات ریاضی است. زمانی که یک معادله را در ماشین حساب تلفن همراه خود وارد می‌کنید و جواب به دست می‌آید، درواقع از هوش مصنوعی ضعیف به معنای اول آن بهره بردید، حتی اکنون این هوش مصنوعی به ربات‌های گفت‌وگو، تشخیص هویت، طراحی و... دست یافته است. بنابراین از آنجاکه هوش مصنوعی ضعیف به این معنا تحقق یافته است شکی در امکان او باقی نمی‌ماند و هیچ‌یک از فلاسفه در امکان هوش مصنوعی ضعیف به این معنا، و حتی تحقق آن تردیدی ندارند.

اما برداشت دیگری که می‌توان از هوش مصنوعی به معنای ضعیف آن داشت، این است که هوشمندی در ماشین از جنس و همسان هوشمندی و ادراک انسانی، ولی به‌طور مصنوعی حاصل شود. به‌عنوان مثال حتی اگر هوش مصنوعی تنها بتواند رنگ‌ها را حفظ کند و تشخیص دهد و همین تشخیص ساده مانند انسان به‌طور ادراک فراحسی باشد به هوش مصنوعی ضعیف دست یافته‌ایم؛ در صورتی که این معنا منظور باشد، گرچه ماشین‌های کنونی قابلیت‌هایی شبیه انسان و کارکردهایی در ظاهر همسان با او دارند، اما جنس هوشمندی انسانی می‌تواند با جنس هوشمندی هوش مصنوعی متفاوت باشد.

اما نسبت به هوش مصنوعی قوی از آنجا که منظور از این هوش مصنوعی، همسانی کامل با هوش انسانی است، قطعاً همسانی در جنس ادراک و بلکه هر امری که مدخلیتی در هوشمندی انسان داشته باشد نیز بحث می‌شود.

بنابراین این نوشتار نیز مانند سایر پژوهش‌های این حوزه، هوش مصنوعی ضعیف به معنای اول را مفروض می‌گیرد و به بررسی امکان تحقق هر دو هوش مصنوعی ضعیف به معنای دوم و هوش مصنوعی قوی به‌عنوان هوش مصنوعی می‌پردازد.

امکان تحقق «هوش مصنوعی» توسط بسیاری از فیلسوفان فلسفه‌های مختلف بررسی شده است. نکته این است که گرچه نظریات درباره عدم امکان هوش مصنوعی در فلسفه اولی (یعنی هستی‌شناسانه) بیشتر است، اما فیلسوفان و دانشمندان علوم ریاضی و تجربی این حوزه، نه تنها در امکان تحقق همسانی توقف نکرده‌اند، بلکه به‌نحوه چگونگی ساخت و تحقق خارجی یافتن هوش مصنوعی پرداخته‌اند. با وجود این گستردگی و تفاوت نظریات، تمام دیدگاه‌هایی که در فلسفه غرب به چستی هوش مصنوعی، سپس امکان تحقق هوش مصنوعی و در انتها به چگونگی دستیابی به او پرداخته‌اند، ذیل دو مبانی نشانه‌گرایی و پدیدارگرایی جمع می‌شوند (مطلبی‌کربکنندی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۶).

در سال‌های اخیر هر دو دیدگاه نشانه‌گرایی و پدیدارگرایی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غربی بررسی و نقد شده و در نتیجه، منجر به طرح نظریات جدید درباره چگونگی دستیابی به هوش مصنوعی در این فلسفه‌ها شده است. نظریه‌ای که میان فلاسفه غربی مطرح و برجسته است، نظریه هوبرت دریفوس، فیلسوف آمریکایی و استاد دانشگاه برکلی کالیفرنیا است. او بر اساس حایت‌هایدگری و نظریه شدید مکان‌مندانه

مرلپونتی نگاهی جدید در عرصه هوش مصنوعی را رقم می‌زند که نوشتار حاضر به بررسی امکان تحقق هوش مصنوعی طبق این نظریه جدید است.

از دیگر سو، برای نظریه جدید امکان هوش مصنوعی در فلسفه اسلامی می‌توان به مقاله «ارزیابی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی»^۶ مراجعه کرد که در این نوشتار به ترتیب ابتدا رویکرد نشانه‌گرایانه و سپس پیوندگرایانه و در انتها رویکرد مکان‌مندانه در فیضی بررسی خواهد شد.

۲. نشانه‌گرایی (Symbolism)

اصل ایده هوش مصنوعی از هوش انسانی اتخاذ شده است؛ به همین دلیل نظریه پردازان هوش مصنوعی دو دسته شده‌اند. گروه اول، هوش انسان را نمادهایی می‌دانند که بر همدیگر دلالت دارند؛ از این رو هوش مصنوعی را به ماشینی که بتواند طبق نمادها و نشانه‌ها رفتار کند، اطلاق می‌کنند:

«فکر کردن، یعنی محاسبه کردن. طبق این نظریه، اول این که، تفکر چیزی جز محاسبه نیست و دوم این که، افکار رمزه‌ای پایه‌اند که ویژگی‌های نحوی و دلالت‌شناختی را با هم دارند» (عباس‌زاده جهرمی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱).

پس از اشکالات گسترده‌ای که بر نشانه‌گرایی وارد شد، نشانه‌گرایان به سمت تصحیحی برای نظریه خود به کمک کارکردگرایی رفتند و گفتند کارکرد ذهن انسان، مجموعه‌ای از دستورها است و نحوی می‌باشد، پس هوش مصنوعی نیز مجموعه‌ای از دستورها است و نحوی می‌باشد.

«نیوئل و سائمون با نگارش مقاله معروف خود این فرضیه را بنیان گذاردند که مغز انسان و کامپیوتر دیجیتال در همان حال که ساختار و مکانیزمشان کاملاً با هم متفاوت است، کارکردشان را می‌توان مشترک دانست. براساس نظر آن‌ها، میز دستگاهی است که می‌توان آن را سیستم علائم فیزیکی نام گذاشت. کار مغز، داده‌پردازی این علائم است» (طهماسبی، ۱۳۸۵، ص ۲۸).

اما این دیدگاه نشانه‌گرایانه همچنان با نقدهایی از جمله اتاق چینی سرل مواجه است.^۷ هوپرت در فیضی می‌گوید نشانه‌گرایی مبتنی بر سه فرض هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روان‌شناسانه است که به ترتیب

هریک بر فرض پیشین خود مبتنی می‌باشد (Dreyfus, What Computers Can't Do, p68):

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

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

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

به طور خلاصه، نشانه‌گرایی می‌گوید تمام اطلاعات جهان داده‌هایی مبتنی بر صفر و یک، نحوی و از هم گسسته هستند. در یفوس هیچ‌یک از فرض‌های سه گانه را نمی‌پذیرد و می‌گوید اولاً ذهن انسان ادراک معنایی دارد و تنها نحوی نیست و ثانیاً دانش‌هایی مانند دانش‌های مهارتی به هیچ وجه قابلیت صوری‌سازی ندارند و در نهایت جهان انسانی کاملاً متفاوت با جهان فیزیکی می‌باشد؛ جهان انسانی جهانی معنادار، زمان‌مند و کل‌گرایانه است که با جهان فیزیکی بی‌روح، بی‌زمان و اتمی یکی نیست. بنابراین دیدگاه نشانه‌گرایی حتی نزد مکاتب فلسفی غرب مردود است.

۳. پیوندگرایی^۹

فلسفه غرب در نگاهی دقیق‌تر به ذهن انسان، آن را موجودی تنها صوری نمی‌داند؛ بلکه او موجودی فرای هر موجودی دیگر است که نحوه شکل‌گیری و زیست خاص خود را دارد. بنابراین این کیفیت حصول مغز به عنوان عضو که ادراک در آن شکل می‌گیرد، سبب هوشمند بودن انسان می‌شود؛ پس راه دستیابی به همسانی در هوش مصنوعی ساخت موجودی با مغزی مانند انسان و مغز او می‌باشد.

«با برنامه‌ریزی پیوندگرایانه می‌توان ماشین را به معنای حقیقی هوشمند کرد. روش تلاش برای ساخت هوش مصنوعی، روش مشابهت فیزیکی با انسان است؛ مانند نرون‌های مغز و پالس‌های الکتریکی کامپیوتر» (Clark, 1989, p. 8; Borchert, 2006, p. 444).

این رویکرد گامی جلوتر از نشانه‌گرایی است. در پیوندگرایی ذهن انسان یک کل گرا است؛ یعنی موجودی است که به وسیلهٔ تعمیم جزئیات (تقشیر) می‌تواند برای خود ادراک حاصل کند؛ همچنین ذهن انسان قابلیت آموزش و فراگیری دارد؛ بنابراین هوش مصنوعی نیز باید قابلیت تعمیم و فراگیری مبتنی بر تعمیم داشته باشد (Clark, 1989, p. 8).

در فیثوس قابلیت تعمیم در پیوندگرایی را نقد می‌کند و می‌گوید هیچ رایانه‌ای بدون کمک کاربر آن نمی‌تواند تعمیم بخش باشد و تنها چیزی هوش مصنوعی است که می‌تواند مستقلاً اشیا را درک کند و تعمیم ببخشد و تنها شبیه‌سازی مغز انسان در تحصیل توانایی تعمیم بخشی کافی نیست (مقدس، ۱۳۹۹، صص ۱۷۱-۱۷۲).

آنچه از نقدهای در فیثوس برمی‌آید، این است که برای او توانایی تعمیم بخشی ملاک است و البته این قابلیت را در همین عالم فیزیکی مادی ممکن می‌داند.

در اشاره به بررسی این دو نظریه از دیدگاه فلسفه اسلامی می‌توان بیان کرد فلسفه اسلامی، انسان را موجودی ذاتاً مجرد می‌داند و بیان می‌کند به هیچ وجه حصول هوش انسانی برای موجودی تماماً مادی عنصری میسر نمی‌باشد (اویسی، ۱۴۰۳، ص ۱۱). بنابراین از آنجاکه حقیقت انسان نفس او است و نفس موجودی ذاتاً مجرد می‌باشد، اساساً جنس ادراک انسانی با جنس ادراک مادی و فیزیکی هوش مصنوعی یکی نیست؛ بلکه ادراک هوش مصنوعی غیرعلمی است که در ظاهر علم نمود کرده است (همان، ص ۱۴؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۹۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۶).

باتوجه به آنچه بیان شد، روشن است که هوبرت در فیثوس بر امکان تحقق هوش مصنوعی نشانه‌گرایانه و پیوندگرایانه اشکالاتی وارد می‌کند و آن‌ها را مردود می‌داند؛ اما خود نوعی جدید از هوش مصنوعی را با تکیه بر مبنای حیات هایدگری و دیدگاه شدید مکان‌مندانهٔ مرلوپوتنی مطرح می‌کند که در ادامه بررسی می‌شود.

۴. حیات هایدگری، مکان‌مندی مرلوپونتی و هوش مصنوعی دریفوسی

نظریه هوش مصنوعی دریفوس، حاصل نقد دو دیدگاه نشانه‌گرایانه و پدیدارگرایانه است. وی تحت تأثیر اگزیستانسیالیسم هایدگر و پدیدارگرایی و اگزیستانسیالیسم مرلوپونتی به مکان‌مندی در هوش مصنوعی می‌رسد (مقدس، ۱۳۹۹، ص ۱۷۲). مکان‌مندی هایدگر و مرلوپونتی با نقد دوئالیسم^۱ دکارتی شروع می‌شود. دکارت بدن و ذهن را دو جوهر مستقل و متباین می‌داند (مجل، ۱۴۰۰، ص ۲۹۷)؛ اما مرلوپونتی می‌گوید این نظریه تمام ادراک انسان را در بعد غیرجسمانی منحصر می‌کند؛ درحالی که من درد را جدای از بدن حس نمی‌کنم؛ بلکه درد بدنم را احساس می‌کنم (Merleau-Ponty, 2002, p. 107). او ادراک را به بدن نسبت می‌دهد و رابطه بدن با سایر اشیاء را ظرفیتی می‌داند (Merleau-Ponty, 1968, p. 254).

به عبارت دیگر، مرلوپونتی حقیقت وجود انسان و هر شی دیگر را بدن او می‌داند و می‌گوید اساساً من بدون بدن دارای ادراک حسی نمی‌توانم ادعا کنم که در جهان هستم؛ بدن من هم زمان‌مند و هم مکان‌مند است؛ چنین بدنی که از ماده فیزیکی و شیمیایی تشکیل شده موجودی زنده و آگاه است (مجل، ۱۴۰۰، ص ۲۹۹).

«ذهن مدرک، ذهنی بدن‌مند است. قبل از هر چیز من سعی کرده‌ام ریشه‌های ذهن در بدنش و در جهاننش را از نو اثبات کنم» (Merleau-Ponty, 1964, p. 3).

بنابراین گرچه مرلوپونتی دوگانه‌انگار است؛ یعنی انسان را دارای دو بُعد مادی و روحی می‌داند؛ اما بعد روحی به معنای بعد مجرد نیست؛ بلکه او انسان را دارای دو بُعد بدن و ذهن می‌داند که هر دو مادی‌اند و گرچه آن جزی که درک می‌کند ذهن است اما ذهن چیزی فرای بدن و یا جوهری مستقل از آن نیست؛ بلکه ذهن تنها هیئتی است که از نوع خاص شکل‌گیری این بدن مادی انسانی حاصل شده است.

دریفوس نیز از این مکان‌مندی انسان که تابع پدیدارگرایی هایدگر و مرلوپونتی است متأثر می‌باشد و در نتیجه چون او انسان را صرف بدن مادی می‌داند و هوش و آگاهی را حاصل از نوع زیسته انسان، یعنی همین شکل بدن او می‌داند، هوش مصنوعی در نظر دریفوس تنها با حصول بدن حاصل می‌شود (مقدس، ۱۴۰۰، ص ۱۷۲).

بنابراین دریفوس با پذیرش مکان‌مندی مرلوپونتی، هوشمندی انسان، توانایی تعمیم و کل‌نگاری او را

نه تنها مادی می‌داند، بلکه هیئت خاص و نحوه زیسته خاصی که بدن انسان در شکل‌گیری از عناصر مادی دارد را منشأ پیدایش هوشمندی در انسان می‌داند. سپس وی بر همین اساس نظریه‌ای جدید در باب هوش مصنوعی رقم می‌زند: زمانی که علت و سبب شکل‌گیری چیزی به نام ذهن در انسان نوع خاص بدن او بوده است، چنانچه همین سبب تکرار شود، همان نتیجه تکرار می‌شود. به عبارت دیگر، چنانچه بدنی عین همین بدن انسان با رعایت تمام مواد و ترکیبات بدن انسانی ساخته شود، به همان هوش انسان ولی به طور مصنوعی دست پیدا می‌کنیم که اجمالاً هوش مصنوعی نام می‌گیرد.

دریغوس دو شرط اساسی برای تحقق همسانی هوش مصنوعی با هوش انسانی دارد: اول این که نقد هایدگر بر باز نمودگرایی درونی دکارتی صحیح است؛ و دوم آن که شناخت، مکان‌مندانه و موقعیت‌مند است؛ بنابراین حصول شناخت همسان انسان وابسته به حصول بدن همسان انسان است و می‌توانیم با دستیابی به بدن انسانی به هوش مصنوعی دست پیدا کنیم (همان، ص ۱۷۸).

اما نکته حائز اهمیت در این نظریه، آن است که نقدهای دریغوس به دیدگاه‌های پیشین، نقدهایی است که می‌تواند در باره خود نظریه دریغوس نیز مطرح شود. بنابراین برای توضیح معنای بدنی که مورد قبول دریغوس برای تحقق هوش مصنوعی است تبیین‌های گوناگونی آمده است.

نزد دنیل سوسر، تولید هوش مصنوعی وابسته به مهندسان است تا بدنی بسازند که مانند بدن انسان بتواند در تعامل با جهان اطراف خویش باشد (Susser, 2013, p.278)؛ اما داشتن هوش مصنوعی انسانی با بدنی غیر بدن انسان میسر نیست و از طرفی می‌توان با داشتن بدن جانداران دیگر هوشی در سطح همان جانواران را داشت (Ibid).

سرل نیز دو نوع مکان‌مندی مطرح می‌کند: اول، آن که نگرش مرلوپونتی دریغوس لحاظ گردد که در نتیجه بدن هوش مصنوعی تنها در صورتی که تماماً مانند بدن انسان باشد هوش مصنوعی شکل می‌گیرد؛ و دوم، این که چنان تفسیری از شرایط مکان‌مندی، موقعیت‌مندی و تعامل را در هر شکلی و نه لزوماً انسان وار در نظر داشته باشیم (یعنی بدنی شبیه بدن انسان از سه لحاظ مذکور) می‌توان این را نیز تفسیر سازگار با نقدهای دریغوس دانست (مقدس، ۱۴۰۰، ص ۱۷۸).

بنابر آنچه گذشت به دلیل نگرش مکان‌مندانه دریغوس، وی ساخت بدنی مانند بدن انسان را راه حل

ساخت و دستیابی به هوش مصنوعی می‌داند که همسان هوش انسانی باشد.

۵. بررسی تحلیلی هوش مصنوعی در ففوسی از دیدگاه فلسفه اسلامی

هر دو دیدگاه نشانه‌گرایانه و پدیدارگرایانه از نظر هر دو فلسفه اسلامی و غرب قابل نقد هستند و همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی طبق این دو دیدگاه محال است که به طور خلاصه بیان شد^۱. پس از تبیین دیدگاه‌های در ففوس به بررسی تحلیلی امکان همسانی هوش مصنوعی در ففوسی با نفس انسانی طبق دیدگاه فلسفه اسلامی به ویژه حکمت متعالیه می‌پردازیم.

۵-۱. مکان‌مندی صرف و عدم توجه به مجرد بودن انسان

طبق هر سه دیدگاه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه زمانی که مزاج لازم (اعم از جسمانیة الحدوث یا روحانیة الحدوث) حاصل شود، بدون درنگ به این مزاج، نفس تعلق می‌گیرد.

ابن سینا، صدرالمتهلین و سهروردی همگی بر این اتفاق دارند که زمانی که ترکیب ماده همچنان پیچیده‌تر شود و اعتدال بیشتری پیدا کند و لطیف شود به حدی که مستعد تعلق نفسی انسان گردد، نفس انسانی ساخته و یا به او تعلق می‌گیرد (صدرالمتهلین، ۱۳۸۲، ص ۲۹۱-۲۹۲).

تنها تفاوت بین این سه مکتب این است که در حدوث روحانی، زمانی که جسم به حد شایستگی لحوق نفس برسد از آنجا که واهب صور بخل ندارد و حالت تساوی نسبت به اجسام دارد، به محض رسیدن جسم به شایستگی، واهب صور به او نفس می‌دهد؛ اما در حدوث جسمانی، این خود جسم است که با حرکت جوهری از حضیض ماده به اوج ماده و ابتدای تجرد می‌رسد.

بنابراین، طبق فلسفه اسلامی حصول نفس مجردة انسانی نیز متوقف بر حصول بدن انسانی است (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۲۷). البته نکته مهم این است که زمانی که این چنین هوشی و به این کیفیت، یعنی همراه با بدن انسانی (عین بدن انسانی در حال پیدایش طبیعی آن) حاصل شود، هوش مصنوعی نیست؛ بلکه هوش طبیعی است و انسان تنها نقش معدّ و سرعت بخش در حرکت (و شکل‌گیری یا دریافت روح) او بوده است.

اما همان‌طور که اشاره شد، ادراک و علم انسانی در فلسفه اسلامی مجرد است؛ بنابراین موجودات مادی

علم انسانی ندارند پس اگر موجودی دارای علم بود، آن موجود مجرد است؛ به همین سبب انسان نیز موجودی مجرد است.

مشائیون و اشراقیون، نفس را جوهری ذاتاً مجرد و فعلاً مادی می‌دانند و آن را روحانیه الحدوث والبقاء می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۹۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۶). اما حکمت متعالیه به دلیل قائل شدن به حرکت جوهری، نفس انسان، بلکه هر موجودی را در ابتدای ایجاد، مادی (جسمانی) و جایز می‌داند هر نفسی پس از طی سیر تجرد، مجرد شود (صدرالمতألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۷).

اگر موجودی صرفاً مادی باشد، امکان حصول معرفت برای آن منتفی است: «کُلّ جسمانیة الـکون غیر شاعر لا بذاته ولا بغيره». این، همان قاعده مشهور در فلسفه اسلامی است که اذعان می‌کند که «کل عاقل یجب ان یکون مجردا عن المادة» و تمامی بزرگان فلسفه اسلامی به این مطلب اذعان دارند و بر آن برهان اقامه نموده‌اند (مطلبی کربکنندی، ۱۳۹۴، ص ۶).

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

۵-۲. دو نقد بر دیدگاه دریفوس

۵-۲-۱. حصول هوشمندی از طریق بدن طبیعی آن، هوش مصنوعی نیست.

در این بخش دو نقد بر دیدگاه دریفوس وارد می‌شود که در طول یکدیگر می‌باشند. اولاً انسان فاعلی جسمانی است؛ پس نمی‌تواند علت جسمانی باشد. همچنین زمانی که در طریق حصول هوش مصنوعی از همان طریق که خداوند با او هوش انسان را بدون سابقه ابداع کرده است بروید، هوش حاصل شده همان هوش طبیعی در نظام خلقت خداوند است و هوش مصنوعی نمی‌باشد.

ثانیاً اجسام همه در عرض هم هستند؛ پس علیت نیست.

انسان موجودی است که فاعلیت آن تنها جسمانی است؛ چراکه گرچه نفس انسان ذاتاً موجودی مجرد می‌باشد، اما در فعل مادی و جسمانی می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۰).

از دیگر سو، از شرایط بدیهی علیت آن است که علت علاوه بر آن که وجود معلول را در بر دارد، وجودی اقوی و اشد از معلول داشته باشد (همان، صص ۲۷۲-۲۷۳)؛ عالم عقول و همچنین عالم مثال مراتب طولی دارند؛ در نتیجه می‌توانند شامل علت و معلول‌های زیادی باشند؛ اما هیچ‌یک از موجودات عالم ماده برتری بر دیگری ندارند و همه در عرض یکدیگرند، بنابراین موجودات مادی علت موجودات مادی دیگر واقع نمی‌شوند و به عبارت دیگر در عالم جسمانی، علیت راه ندارد و جسمانیات تنها معدّات هستند. اکنون با توجه به این مسئله و تعریف هوش مصنوعی (یعنی هوشی که ساخت و مصنوع بشر باشد) باید توجه شود که انسان که یک فاعل جسمانی است و هیچ‌گونه علیتی در هیچ ماده دیگری ندارد؛ بنابراین ساخت هوش با تصرف در عالم جسم توسط تصرفات جسمانی انسان محال است.

بلکه انسان تنها می‌تواند معدّی باشد که معدّات را هرچه سریع‌تر برای ماده فراهم می‌کند تا ماده با سرعت بیشتری به سمت تکامل حرکت کند و نفس مجرد انسانی را کسب کند؛ در نتیجه تنها تفاوت هوشی که مصنوعی نامیده می‌شود با هوش طبیعی سرعت حصول آن است و هوش مصنوعی در حقیقت همان هوش طبیعی است.

شایان ذکر است حتی مجردات غیر تام و تام نیز فاعلیت و علیت حقیقی ندارند و تنها علت حقیقی تمام عالم خداوند می‌باشد؛ بنابراین حتی صدور نفوس توسط عقول و یا حصول نفس از صقع ماده نیز فعل خداوند است (همان، ص ۲۷۱).

۵-۲-۲. ساخت هوش مصنوعی مطابق هوش طبیعی، هوش مصنوعی نیست

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

اما فاعل مادی نمی‌تواند در موجودات مجرد تصرف کند و برای خود هوش بسازد؛ چراکه فاعل باید اقوی و اشد از معلول خود باشد. بنابراین تنها راه دستیابی به قوای مجرد حرکت جوهری موجود مادی و تحصیل

مزاج پیچیده، عدل و الطف تاحدی است که به الطف مزاج‌های مادی برسد و بتواند با حرکت جوهری وارد عرصه مجردات برزخی شود (صدر المتألهین، ۱۳۸۲، صص ۲۹۱-۲۹۲).

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

بنابر آنچه در دو نقد پیشین بر هوش مصنوعی دریفوسی گذشت، این دیدگاه اولاً به مجرد ادراک توجه نکرده است و ادراک را مکان‌مندانه تفسیر می‌کند؛ در نتیجه همچنان هوش مصنوعی محال می‌باشد؛ اما با تکمیل این دیدگاه با توجه به نحوه پیدایش و شکل‌گیری نفوس فلاسفه اسلامی درمی‌یابیم که بدن انسان که دریفوس می‌گوید گرچه خودش هوشمند نیست، اما حصول آن سبب حصول موجودی هوشمند می‌شوند؛

ثانیاً موجودی که حاصل شده است، به هیچ وجه هوش مصنوعی نام نمی‌گیرد و زمانی که دریفوس، بدنی کامل عین بدن انسان را فرض کرده است، نمی‌تواند به هوشمندی حاصل شده هوش مصنوعی بگوید؛ بلکه هوش حاصل شده در حقیقت یک هوش طبیعی است؛ در نتیجه ادعای حصول هوش مصنوعی دریفوس بدون تصحیح مذکور، مانند دو دیدگاه پیشین محال است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتیجه‌گیری

از آنچه در این پژوهش بیان شد، به دست می‌آید که امکان تحقق همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی بنابر دو دیدگاه نشانه‌شناسانه و پدیدارگرایانه محال است؛ چراکه دریفوس وجود تعمیم و کل‌گرایی انسان را در آن‌ها نقد می‌کند و جان سرل و فلسفه اسلامی جنس ادراک انسانی را متفاوت با جنس آنچه به ظاهر درک نمود می‌کند، در هوش مصنوعی می‌دانند. از نظر فلسفه اسلامی، دیدگاه جدید دریفوس - که مبتنی بر اگزیستانسیالیسم هایدگری و مرلوپونتی، حیات هایدگری و پدیدارشناسی و مکان‌مندی مرلوپونتی می‌باشد و مورد استقبال فلاسفه غربی متعددی مانند دنیل سوسر و جان سرل است - به دلیل مادی‌گرایی صرف و اختصاص ادراک و آگاهی انسان به بدن او، مردود می‌باشد؛ چراکه گرچه پیدایش نفس انسانی وابسته به بدن است و انسان به وسیله بدن درک می‌کند، اما مدرک حقیقی نفس مجرد انسان می‌باشد، پس حصول هوشمندی طبق این دیدگاه نیز محال است.

البته با در نظر گرفتن این که دریفوس ساخت بدنی عین بدن انسان را برای ساخت هوشمندی عین هوش انسان را لازم می‌داند و در فلسفه اسلامی نیز هر زمان که بدن به لطیف‌ترین و معتدل‌ترین مزاج برسد، نفس انسانی به بدن تعلق می‌گیرد، مابین فلسفه اسلامی و نظریه دریفوس قرابتی دیده می‌شود. به این معنا که طبق نظریه دریفوس نیز هوشمندی حاصل می‌شود؛ اما اولاً بدن هوشمند نیست بلکه دلیل هوشمندی رسیدن بدن به بعد مجرد است، ثانیاً گرچه بعد مجرد به کمک و اعداد انسان حاصل شده است، اما انسان فاعلی جسمانی و هم‌عرض بدن دیگر است پس فاعل حقیقی او نیست و هوشمندی که حاصل شده است، هوش مصنوعی نیست؛ بلکه طبق فرایند طبیعی حاصل شده و هوش طبیعی است. بنابراین طبق فلسفه اسلامی گرچه ایجاد موجودی به نام هوش مصنوعی محال است اما دستیابی به هوشمندی از طریق تسریع در حرکت بدن به سمت لطیف و معتدل‌ترین مزاج، ممکن است ولی این تنها یک تسریع است و هوش طبیعی نام می‌گیرد.

1. Artificial Intelligence.
2. John Searle.
3. Weak/Narrow AI.
4. Strong/General AI.
5. Hubert Dreyfus.

۶. ر.ک: اویسی، محمد مهدی، (۱۴۰۳)، «ارزیابی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی»، پژوهش‌های علوم عقلی، مدرسه علمیه عالی نواب، شماره ۱.

۷. ر.ک: همان.

۸. ر.ک: مقدس، محمد مهدی، (۱۳۹۹)، «تحلیل و بررسی امکان هوش مصنوعی هیدگری در آرای هیوبرت دریفوس»، جستارهایی در فلسفه و کلام، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۱۰۴.

9. Connectionism.

10. Dualism.

۱۱. ر.ک: همان.



❁ فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۷۵)، **الشفاء (الطبیعیات)**، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۲. اویسی، محمدمهدی، (۱۴۰۳)، «ارزیابی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی»، **پژوهش های علوم عقلی**، مدرسه علمیه عالی نواب، شماره ۱.
۳. سهروردی، (۱۳۷۵)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، مقدمه و تصحیح هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۸)، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، قم: مکتبه المصطفوی.
۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۲)، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، قم: بوستان کتاب.
۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۲)، **النهاية الحکمة**، قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
۷. طهماسبی، محمدرضا، (۱۳۸۵)، «رهیافت های بنیادین فلسفی در هوش مصنوعی»، **حکمت و فلسفه**، شماره ۲.
۸. عباس زاده جهرمی، محمد، (۱۳۹۰)، **مقایسه ذهن و هوش مصنوعی**، جهنم: بنیاد پژوهشی فرهنگی پیمان قدیر.
۹. عبودیت، عبدالرسول، (۱۴۰۰)، **درآمدی به نظام حکمت صدرائی**، سمت: قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۰. محجل، ندا و محمود صوفیانی، (۱۴۰۰)، «ویژگی های آگزیستانسیال بدن در پدیدارشناسی مرلپونتی»، **مجله علمی پژوهش های فلسفی دانشگاه تبریز**، شماره ۳۵.
۱۱. مطلبی کرکندی، حسین ودیگران، (۱۳۹۳)، «بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی باتوجه به دیدگاه های مختلف در مسئله ذهن و بدن»، **مجله فلسفه ذهن**، دوره ۱۱ شماره ۱.
۱۲. مطلبی کرکندی، حسین ودیگران، (۱۳۹۴)، «بررسی کارکرد هوش مصنوعی ضعیف در اقسام علم و آگاهی باتوجه به مبانی معرفت شناسی صدرائیان»، **فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز**، پیاپی ۵۵.
۱۳. مقدس، محمدمهدی، ۱۳۹۹، «تحلیل و بررسی امکان هوش مصنوعی هیدگری در آرای هیوبرت دریفوس»، **جستارهایی در فلسفه و کلام**، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۱۰۴.
14. Borchert, Donald (2006), *Encyclopedia of Philosophy*, volume2, Second
15. Clark, A, 1996, *Philosophical Foundations in Artificial Intelligence*, Margaret A.

Boden (ed), Academic Press, INC.

16. Dreyfus, H. 2005, "**Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise**".
17. Merleau-Ponty, Maurice, (1964) **The Primacy of Perception: and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics**. Edit. James M. Edie, Northwestern University Press.
18. Merleau-Ponty, Maurice, (1968) **the Visible and the Invisible**. Trans. Alphonso Lingis, Evanston, IL: Northwestern University Press.
19. Merleau-Ponty, Maurice, (2002) **Phenomenology of Perception**, Trans. Smith, London: Routledge and Kegan Paul.
20. Susser, D., 2013, '**Artificial Intelligence and the Body**: Dreyfus, Bickhard and the Future of AI', Routledge, New York (1999).





پروہشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



Journal of New Theological Teachings
Vol. 4, No.6 – Autumn & Winter 2024-2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

Analytical Examination of Dreyfusian Artificial Intelligence (Based on Heideggerian Existence) from the Perspective of Islamic Philosophy

Mohammad Mahdi Oveisi¹

Mohammad Esfandiari²

Yaser Hosseinpour³



Abstract

Artificial intelligence (AI) is a phenomenon with approximately a century of history, which, with its current advancements, has become one of the newest and most significant technologies and contemporary issues in the world. Nevertheless, fundamental research in the field of AI, particularly within Islamic philosophy, remains very scarce. The most fundamental and crucial questions raised in this arena are: Is the parity of artificial intelligence with human intelligence even possible? And if so, how can artificial intelligence be constructed? So far, two prominent approaches in the field of AI are cognitivism and connectionism, the realization of artificial intelligence according to both of which is considered impossible from the perspective of Islamic and Western philosophy.

However, a third perspective, proposed by Hubert Dreyfus and rooted in Heideggerian existential theory and Merleau-Ponty's phenomenological embodiment, shares affinities with the principles of natural philosophy of the soul ('ilm al-nafs) in Islamic philosophy. This paper conducts foundational research through a descriptive-analytical method to examine Dreyfus's view on the equivalence of artificial intelligence. Dreyfus raises two critiques: one based on the immateriality of perception and knowledge, and another on the co-planar existence of corporeal and material entities. He concludes that the emergence of so-called "artificial intelligence" is impossible. Dreyfus argues that, according to Islamic philosophy, intelligence can indeed be attained. However, the resulting intelligence aligns with the divine order of creation and thus cannot be labeled as "artificial intelligence" in its conventional sense. Instead, it constitutes natural intelligence, where humans act as the preparatory ground (moi'd) for its formation and accelerators in the process of its actualization (hudūth).

Keywords: Artificial Intelligence, Islamic Philosophy, Human Soul (Nafs), Heideggerian Existence, Dreyfusian AI, Merleau-Ponty's Embodiment.

Date Received: June 20, 2024 (1403/03/31 SH)

Date Accepted: January 10, 2025 (1403/10/20 SH)

1. Level 3 Student in Philosophy and Islamic Theology, Navvab Higher Seminary, Mashhad (Corresponding Author).

Email: Mohammadmahdioveisi1@gmail.com

2. Professor of Higher Levels in Khorasan Seminary, Head of the Department of Philosophy and Islamic Theology, Navvab Higher Seminary, Mashhad.

Email:mohamadesfandiyari54@gmail.com

3. Faculty Member, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University of Mashhad.

Email: 0945385439@iaui.ir