

Critical Feasibility Study of Anthropological Challenges in the Age of AI: with emphasis on transcendent theosophy and Heidegger's philosophy

Saeed Niazi¹  | Ghorbanali Karimzadeh Garamaleki²  | Abbas Abbaszadeh³ 

1. Corresponding Author, PhD Candidate in Islamic Theology (Kalām), University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: saeedniazi120120@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: aabbaszadeh@tabrizu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 30 May 2026

Received in revised form 07 June 2026

Accepted 22 June 2026

Published online 11 July 2026

Keywords:

Artificial Intelligence, Transcendent Theosophy, Martin Heidegger, Philosophical Anthropology, Substantial Motion, Dasein, Technology, Ontology

ABSTRACT

The emergence of AI, far beyond a mere instrumental transformation, confronts ontological foundations and anthropological teleologies with the problem of "existential reductionism" (i.e., the reduction of the transcendent and non-quantitative aspects of the human to computational data). Employing a descriptive-analytical method and a comparative-critical approach, this study addresses the opposition between technological anthropology and sapiential-philosophical anthropology. Its theoretical framework rests on two pillars: Transcendent Theosophy (substantial motion, existential intensification, and the immateriality of the soul) and Heidegger's existential philosophy (Dasein, Gestell [Enframing], and the relationship between truth and technology). The findings indicate that from the perspective of Transcendent Theosophy, AI—due to its lack of being *basīṭ al-ḥaqīqah* (a simple, undivided reality) and its deprivation of knowledge by presence (*al-‘ilm al-ḥudūrī*)—remains merely at the level of "accident" (*‘araḍ*) and cannot attain the plane of imaginal and intellectual immateriality. From Heidegger's standpoint, AI represents the ultimate symbol of the realm of Gestell [Enframing], which, by converting human beings and the world into "standing-reserve" (*Bestand*), divests Dasein of its authenticity and the experience of being-toward-death. Ultimately, by critically assessing the ontological equality of human and machine, the study concludes that the fundamental solution is not the negation of technology, but rather a return to existential self-awareness and a redefinition of the human-technology relationship based on practical wisdom and spiritual contemplation—so as to prevent the degradation of the human being's divine vicegerency (*khilāfat Allāh*) into mere technological instrumentality.

Cite this article: Niazi, S.; Karimzadeh Garamaleki, G. & Abbaszadeh, A. (2026). Critical Feasibility Study of Anthropological Challenges in the Age of AI: With Emphasis on Transcendent Theosophy and Heidegger's Philosophy. *Journal of Philosophical Investigations*, 20 (55), 31-54. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.72735.4536>



Extended Abstract

The rapid emergence of Artificial Intelligence (AI) represents far more than a technological shift; it fundamentally challenges the ontological foundations and anthropological teleology of human existence by introducing "existential reductionism"—the systematic reduction of the transcendent, qualitative dimensions of human being into computational data and algorithms. While existing discourses often focus on AI's engineering or economic implications, this study contends that the core crisis is anthropological, rooted in the dominant paradigm's physicalist and functionalist tendency to define humans as mere information-processing systems. Employing a descriptive-analytical method with a comparative-critical approach, this paper systematically examines the opposition between "technological anthropology" and "sapiential-philosophical anthropology." Its theoretical framework rests on two pillars: Mulla Sadra's Transcendent Theosophy (substantial motion, existential intensification, and the immateriality of the soul) and Heidegger's existential philosophy (*Dasein*, *Gestell* [Enframing], and the relationship between truth and technology).

A comprehensive literature review reveals a significant gap: while the philosophy of mind and the philosophy of technology have produced classic critiques of AI, and Islamic philosophical traditions offer sophisticated concepts such as knowledge by presence (*al-ʿilm al-ḥuḍūrī*), few studies have systematically integrated Sadrian anthropology with Heideggerian phenomenology in the specific context of AI. Most existing research addresses either ethical governance, algorithmic bias, or isolated philosophical critiques, but seldom constructs a unified critical framework that brings these two complementary intellectual traditions into dialogue. The present research, therefore, aims to fill this lacuna by establishing a comparative matrix in which both traditions are brought together to address the fundamental anthropological challenges posed by AI.

From the perspective of Transcendent Theosophy, the human soul (*nafs*) is not a static substance but a graded existential reality undergoing continuous substantial motion, evolving toward higher levels of immateriality. Genuine human knowledge is achieved through the union of knower and known via existential intensification, not merely through symbolic manipulation. AI, by contrast, operates exclusively within acquired knowledge (*al-ʿilm al-ḥuṣūlī*), lacking the ontological density and dynamic substantiality required for true spiritual and intellectual immateriality. It remains at the level of a mere "accident" (*ʿaraḍ*)—a complex material artifact devoid of existential interiority and transcendent orientation, and therefore incapable of attaining genuine subjectivity. In parallel, Heidegger defines human existence as *Dasein*, characterized by situatedness in the world (*In-der-Welt-sein*), care (*Sorge*), and authentic temporality grounded in the awareness of mortality (*Sein-zum-Tode*). AI, lacking these features, functions as the ultimate instantiation of *Gestell* (Enframing), reducing everything—including humans—to calculable standing-reserve (*Bestand*). It epitomizes calculative thinking over meditative thinking, systematically erasing human capacity for wonder and openness to the truth of Being, thereby deepening the "forgetfulness of Being" and surrendering existential authenticity.

The comparative analysis reveals striking convergences and fundamental divergences between the two traditions. Both unequivocally reject physicalist and functionalist reductions of the human, insisting that human reality resides in its qualitative mode of being rather than

its performative outputs. Both warn against the dominance of calculative frameworks that obscure deeper existential dimensions. However, Sadra's philosophy is deeply metaphysical and theistic, locating human fulfillment in the soul's ascent toward the divine, while Heidegger's phenomenology remains immanent within temporality and worldliness without recourse to a transcendent ground. Despite these differences, both converge on the conclusion that AI is not a rival to the human subject but a veil that obscures authentic existential realities of meaning, responsibility, and truth. Ultimately, the paper concludes that the fundamental solution lies not in rejecting technology, but in returning to existential self-awareness and redefining the human-technology relationship based on practical wisdom (*hikmat-e 'amal*) and spiritual contemplation (*tafakkor-e ma 'navi*). This requires placing AI in its proper ontological station—as a powerful tool serving human imagination and material facilitation, but never as a substitute for rational intellect or a source of normative authority. By integrating the insights of Transcendent Theosophy and Heideggerian phenomenology, this research demonstrates that AI can be transformed from an existential threat into a wise instrument, provided that humanity does not sacrifice its spiritual presence and meditative thinking for the mere convenience of computational efficiency.

امکان‌سنجی انتقادی چالش‌های انسان‌شناختی در عصر هوش مصنوعی

با تأکید بر حکمت متعالیه و فلسفه هایدگر

سعید نیازی^۱ | قربانعلی کریم‌زاده قراملکی^۲ | عباس‌زاده^۳

۱. نویسنده مسؤل، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: saeedniazi120120@gmail.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir

۳. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: aabaszadeh@tabrizu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

ظهور و سیطره هوش مصنوعی (AI) در زیست‌جهان معاصر، فراتر از یک تحول ابزاری، بنیادهای هستی‌شناختی و غایات انسان‌شناختی بشر را با پرسش‌هایی بنیادین و چالش‌برانگیز مواجه ساخته است. مسئله اصلی پژوهش حاضر، واکاوی امکان «کاستی‌گرایی وجودی» در عصر هوش مصنوعی است که در آن، ساحت‌های متعالی و وجوه غیرکمی‌الگووار انسان در معرض تقلیل به داده‌های محاسباتی و الگوریتم‌های مرتبه دوم قرار می‌گیرند. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی تطبیقی-انتقادی، به تقابل میان «انسان‌شناسی تکنولوژیک» و «انسان‌شناسی حکمی-فلسفی» می‌پردازد. چارچوب نظری پژوهش بر دو محور استوار است: نخست، «حکمت متعالیه» صدرایی با تأکید بر اصول حرکت جوهری، اشتداد وجودی و مجرد نفس؛ و دوم، «فلسفه وجودی» مارتین هایدگر با تمرکز بر مفاهیم دزاین، گشتل و نسبت حقیقت با تکنولوژی. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه، به دلیل فقدان «بسیط‌الحقیقه» بودن و محرومیت از «آگاهی حضوری»، صرفاً در سطح «عرص» باقی مانده و توان دستیابی به مرتبه «تجرد خیالی و عقلی» را ندارد. همچنین از منظر هایدگر، هوش مصنوعی نماد غایبی ساحت «گشتل» است که با تبدیل انسان و جهان به «ذخیره منبع»، امکان اصالت و تجربه «مرگ‌آگاهی» را از دزاین سلب می‌کند. در نهایت، این نوشتار با نقد امکان‌سنجی برابری هستی‌شناختی انسان و ماشین، به این نتیجه می‌رسد که راهکار برون‌رفت از چالش‌های انسان‌شناختی احتمالی، نه در نفی تکنولوژی، بلکه در بازگشت به «خودآگاهی وجودی» و بازتعریف نسبت انسان با فناوری بر مبنای «حکمت عمل» و «تفکر معنوی» است تا از استحاله مقام خلافت الهی انسان به مقام ابزاریت تکنولوژیک جلوگیری شود.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۲۰

کلیدواژه‌ها:

هوش مصنوعی، حکمت متعالیه، مارتین هایدگر، انسان‌شناسی فلسفی، حرکت جوهری، دزاین، تکنولوژی، هستی‌شناسی.

استناد: نیازی، سعید؛ کریم‌زاده قراملکی، قربانعلی و عباس‌زاده، عباس. (۱۴۰۵). امکان‌سنجی انتقادی چالش‌های انسان‌شناختی در عصر هوش مصنوعی با تأکید بر حکمت

متعالیه و فلسفه هایدگر، پژوهش‌های فلسفی، ۲۰ (۵۵)، ۵۴-۳۱. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.72735.4536>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

در آستانه قرن بیست و یکم، ظهور و گسترش پرشتاب هوش مصنوعی (AI) به عنوان یکی از قدرتمندترین نیروهای دگرگون‌ساز تاریخ معاصر، نه تنها مناسبات اجتماعی و اقتصادی، بلکه مرزهای سنتی میان «موجود بیولوژیک» و «ماشین» را مورد سوال قرار داده است. این فناوری نوظهور با ادعای شبیه‌سازی کارکردهای عالی ذهن انسان از جمله استدلال، یادگیری و حل مسئله، پارادایم جدیدی را تحت عنوان «انسان‌شناسی دیجیتال» پدید آورده است؛ با این حال، بحران اصلی در ساحت پیشرفت‌های فنی نیست، بلکه در ساحت «معنا» و «هستی» قابل طرح است و هوش مصنوعی با به چالش کشیدن مفاهیمی چون اراده، آگاهی و روح، انسان را با این پرسش بنیادین روبرو کرده است که «ماهیت اصیل و تمایز ذاتی بشر در قبال ماشین‌های هوشمند چیست؟» (باستروم، ۱۳۹۷، ۷۸). برخی از اندیشمندان معاصر بر این باورند که پارادایم غالب در توسعه هوش مصنوعی، مبتنی بر نوعی «کاستی‌گرایی» است که در آن، ذهن انسان به مثابه یک سیستم پردازش اطلاعات و مغز به عنوان سخت‌افزاری بیولوژیک نگریسته می‌شود و این نگاه که ریشه در فیزیکیالیسم مدرن دارد، ساحت‌های استعلایی انسان را نادیده گرفته و وجود بشر را در افق محاسبات ریاضی خلاصه می‌کند (دریفوس، ۱۳۸۱، ۱۱۲).

در چنین فضایی، ضرورت رجوع به سنت‌های فکری عمیق که فراتر از نگاه ابزاری به تبیین حقیقت انسان پرداخته‌اند، بیش از پیش احساس می‌شود. در این میان، «حکمت متعالیه» با بنیان‌گذاری صدرالدین شیرازی، ظرفیت‌های بی‌بدیلی برای تحلیل این بحران دارد؛ ملاصدرا با طرح نظریه «اصالت وجود» و «حرکت جوهری»، انسان را موجودی در حال تطور دائمی می‌بیند که هویت او نه در قالب یک ساختار ثابت مادی، بلکه در سیورورت و اشتداد وجودی او نهفته است و از منظر صدرا، نفس انسان دارای تجردی است که از سنخ ماده نیست و لذا نمی‌توان آن را به ساختارهای فیزیکی یا الگوریتم‌های مرتبه دوم تقلیل داد (شیرازی، ۱۳۸۴ الف، ج ۸، ۳۴۵). از سوی دیگر، مارتین هایدگر در سنت فلسفه قاره‌ای، با نقدی تند به «ذات تکنولوژی»، هشدار می‌دهد که تکنولوژی مدرن با تبدیل جهان و انسان به «ذخیره منبع»، راه را بر هرگونه مواجهه اصیل با هستی می‌بندد و فلسفه هایدگر با مفهوم «گشتل» نشان می‌دهد که خطر اصلی هوش مصنوعی، نه در تسخیر فیزیکی جهان توسط ربات‌ها، بلکه در مسخ شدن تفکر اصیل انسانی و تبدیل دازاین به یک ابژه محاسباتی است (هایدگر، ۱۳۸۶، ۲۱).

اهمیت این پژوهش از آن‌روست که هوش مصنوعی در روزگار ما دیگر صرفاً یک فناوری کمکی یا ابزار محاسباتی نیست، بلکه به تدریج در حال تبدیل شدن به یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌دهنده به ادراک انسان از خویشتن، جهان و دیگری است. در گذشته، ابزارها عمدتاً در خدمت تقویت توان جسمانی یا تسریع محاسبات قرار داشتند، اما هوش مصنوعی با ورود به عرصه‌هایی چون یادگیری، تحلیل، دآوری، تولید متن و تصویر، و حتی شبیه‌سازی گفت‌وگو، این پرسش را پیش کشیده است که آیا آنچه تاکنون مختص «سوژه انسانی» تلقی می‌شد، اکنون قابل بازتولید در سطح ماشین نیز هست یا نه. از این‌رو، مسئله هوش مصنوعی تنها یک مسئله مهندسی، اقتصادی یا مدیریتی نیست، بلکه به‌طور مستقیم در قلمرو انسان‌شناسی فلسفی، هستی‌شناسی و اخلاق وارد شده است (فلورییدی، ۱۳۹۸، ۹۴).

ضرورت این پژوهش زمانی آشکارتر می‌شود که دریابیم بسیاری از روایت‌های رایج درباره هوش مصنوعی بر پیش‌فرض‌هایی استوارند که ماهیت انسان را به کارکردهای شناختی یا الگوهای رفتاری فرو می‌کاهند. در چنین تلقی‌ای، انسان نوعی «سامانه پردازش اطلاعات» دانسته می‌شود که تفاوتش با ماشین نه در نوع وجود، بلکه تنها در درجه پیچیدگی است. این پیش‌فرض، اگر بی‌نقد پذیرفته شود، به تضعیف مفاهیمی چون آگاهی حضوری، اراده، خودفهمی، مسئولیت، معناجویی و تعالی‌خواهی می‌انجامد؛ مفاهیمی که در اغلب سنت‌های فلسفی و دینی، عناصر مقوم حقیقت انسان به شمار می‌آیند (سرل، ۱۳۷۹، ۲۸). در

نتیجه، پژوهش حاضر می‌کوشد نشان دهد که چالش اصلی هوش مصنوعی، صرفاً «این فناوری چه می‌تواند بکند» نیست، بلکه مهم‌تر از آن، «این فناوری انسان را چگونه می‌فهمد و بازتعریف می‌کند» است.

از منظر حکمت متعالیه، ضرورت این پژوهش در دفاع نظری از ساحت وجودی انسان آشکار می‌شود. انسان در دستگاه صدرایی، موجودی صرفاً زیستی یا ذهنی نیست، بلکه حقیقتی ذو مراتب است که از بستر ماده آغاز می‌کند، اما در سیر اشتدادی خویش به مراتب تجرد و تعقل نائل می‌شود. نفس انسانی با آنکه در حدوث خود وابسته به بدن است، در بقا و کمال، سیر روحانی دارد و از سنخ وجودی است که واجد درک حضوری، خودآگاهی و امکان تعالی است (شیرازی، ۱۳۸۴ الف، ج ۸، ۳۳۵). در چنین چارچوبی، هر نظریه‌ای که انسان را به مجموعه‌ای از واکنش‌ها، داده‌ها یا الگوهای پردازشی فروبکاهد، از همان آغاز، از درک حقیقت او بازمانده است.

بنابراین، این پژوهش برای بازخوانی ظرفیت‌های حکمت اسلامی در مواجهه با مسائل نوپدید فلسفه تکنولوژی ضرورتی مضاعف دارد. از سوی دیگر، در اندیشه هایدگر، ضرورت این بحث به خطری بازمی‌گردد که تکنولوژی مدرن برای نسبت اصیل انسان با هستی پدید می‌آورد. هایدگر نشان می‌دهد که تکنولوژی جدید صرفاً مجموعه‌ای از ابزارها نیست، بلکه نحوی از انکشاف است که در آن، همه چیز — از طبیعت گرفته تا انسان — در قالب «منبع»، «ذخیره» و «امر قابل بهره‌برداری» فهم می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۶، ۱۷). در چنین افقی، انسان نیز ممکن است خود را نه به مثابه دازاین گشوده به حقیقت هستی، بلکه به صورت واحدی کارکردی، محاسبه‌پذیر و قابل جایگزینی ببیند.

اینجاست که هوش مصنوعی، به عنوان تجسم پیشرفته عقلانیت محاسبه‌گر، می‌تواند فرایند فراموشی هستی را تشدید کند. از این حیث، پژوهش حاضر تلاشی است برای آشکار ساختن ابعاد وجودی و انسان‌شناختی این خطر. اهمیت پژوهش همچنین در نسبت آن با بحران‌های عملی و فرهنگی جهان معاصر قابل تبیین است. الگوریتمی‌شدن زندگی روزمره، گسترش نظام‌های تصمیم‌یار، داده‌محوری در آموزش، پزشکی، قضاوت و مدیریت، و نیز اتکای روزافزون انسان به ماشین‌های هوشمند، همگی سبب شده‌اند که مرز میان «استفاده از تکنولوژی» و «تعیین یافتن به وسیله تکنولوژی» باریک‌تر شود. در این شرایط، اگر مبنای انسان‌شناختی روشنی برای سنجش حدود و ثغور هوش مصنوعی وجود نداشته باشد، جامعه به تدریج به سوی نوعی از خودبیگانگی مفهومی پیش می‌رود که در آن، شأن انسانی با معیار کارآمدی، سرعت و دقت فنی سنجیده می‌شود (زوباف، ۱۴۰۰، ۳۲۶). از این رو، این پژوهش صرفاً نظری نیست، بلکه می‌تواند پیامدهای فرهنگی، تربیتی و سیاست‌گذارانه نیز داشته باشد.

وجه دیگری از ضرورت این تحقیق، خلأ مطالعات تطبیقی عمیق میان حکمت متعالیه و فلسفه هایدگر در نسبت با هوش مصنوعی است. هرچند در سال‌های اخیر پژوهش‌هایی درباره اخلاق هوش مصنوعی، فلسفه ذهن و پیامدهای اجتماعی فناوری صورت گرفته، اما کمتر پژوهشی کوشیده است با رویکردی تطبیقی، از یک‌سو ظرفیت مفاهیمی چون اصالت وجود، حرکت جوهری، تجرد نفس و علم حضوری را با مسئله هوش مصنوعی پیوند دهد، و از سوی دیگر، مفاهیمی چون دازاین، گشتل، تفکر تأملی و فراموشی هستی را در این میدان به کار گیرد. این خلأ نظری، به‌ویژه در فضای علمی فارسی‌زبان، محسوس است و جبران آن می‌تواند به غنای فلسفه تکنولوژی در بستر اسلامی-ایرانی کمک کند (داوری اردکانی، ۱۳۸۰، ۱۴۱). در نهایت، ضرورت اصلی این پژوهش را باید در دفاع از کرامت انسان در عصر سیطره الگوریتم‌ها جست‌وجو کرد. اگر انسان صرفاً به‌عنوان موجودی محاسبه‌پذیر تعریف شود، مفاهیمی چون مسئولیت اخلاقی، تجربه رنج، معنای مرگ، امکان خودسازی و نسبت با امر قدسی، یا به حاشیه می‌روند یا به زبان فنی ترجمه می‌شوند. در مقابل، هر دو سنت فکری مورد بحث — با وجود تفاوت‌های عمیق مبنایی — بر این نکته هم‌داستان‌اند که حقیقت انسان را نمی‌توان در سطح کارکرد فروکاست. انسان، چه در حکمت متعالیه

به‌مثابه موجودی در مسیر اشتداد وجودی، و چه در فلسفه هایدگر به‌مثابه دزاین‌گشوده به امکان‌های وجودی خویش، حقیقتی فراتر از ماشین دارد.

بر این اساس، مسئله بنیادین در عصر حاضر، تقابل میان «هویت بیولوژیک-وجودی» انسان و «هویت الگوریتمی» هوش مصنوعی است. هوش مصنوعی در مسیر تکامل خود، از سطح انجام محاسبات پیچیده فراتر رفته و اکنون در پی تسخیر ساحت‌هایی چون «خلاقیت»، «تصمیم‌گیری اخلاقی» و حتی «شبیه‌سازی احساسات» است و چالش اصلی زمانی رخ می‌دهد که هوش مصنوعی به عنوان مدلی کامل برای شناخت انسان معرفی می‌شود؛ این امر منجر به نوعی «بحران کیستی» می‌گردد. مسئله اینجاست که اگر هویت انسان صرفاً در «پردازش اطلاعات» خلاصه شود، مفاهیمی چون «روح»، «تجرد» و «آزادی اراده» که ستون‌های اصلی انسان‌شناسی سنتی و فلسفی هستند، به مفاهیمی زائد تبدیل خواهند شد (سرل، ۱۳۸۴، ۵۶).

در حکمت متعالیه، نفس انسانی دارای مراتب مختلفی از وجود است که از «نفس نباتی» آغاز شده و تا «عقل مستفاد» استعلا می‌یابد؛ مسئله این پژوهش در این ساحت، واکاوی این نکته است که هوش مصنوعی در کدام مرتبه از مراتب وجودی قرار می‌گیرد و آیا ماده‌انگاری حاکم بر هوش مصنوعی می‌تواند تبیین‌گر «وحدت در عین کثرت» نفس باشد؟ ملاصدرا معتقد است که آگاهی انسان از سنخ «وجود» است، نه «ماهیت» (شیرازی، ۱۳۸۳، ۲۱۸)؛ در حالی که هوش مصنوعی مجموعه‌ای از ماهیات و روابط منطقی است که فاقد شور و اشتداد وجودی است. بنابراین، مسئله اول، ناتوانی هوش مصنوعی در عبور از ساحت «کمیت» به ساحت «کیفیت وجودی» است. از منظر مارتین هایدگر، مسئله به گونه‌ای دیگر و در قالب «فراموشی هستی» تجلی می‌یابد؛ هوش مصنوعی نماد نهایی تفکر «محاسبه‌گر» است که در مقابل تفکر «تأمل‌آمیز» قرار می‌گیرد و خطر اصلی هوش مصنوعی از دیدگاه هایدگر، تنها در بیکاری یا مسائل امنیتی نیست، بلکه در این است که انسان خود را نیز به مثابه یک «منبع قابل‌سفارش» و یک «داده» ببیند (هایدگر، ۱۳۹۴، ۳۴۲). در این پارادایم، دزاین که ویژگی اصلی اش «پروای هستی» است، به یک «سوژه بی‌جان» تقلیل می‌یابد که تنها وظیفه‌اش بهینه‌سازی فرآیندهاست. بنابراین مسئله اصلی این تحقیق، تبیین چالش‌های ناشی از «تقلیل‌گرایی انسان‌شناختی» در هوش مصنوعی است و ما با وضعیتی مواجهیم که در آن، تکنولوژی نه تنها ابزار، بلکه به «قالب ادراک» تبدیل شده است.

این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان با تکیه بر «تجرد نفس» در حکمت صدرا و «اصالت دزاین» در تفکر هایدگر، در برابر مسخ شدن انسان در قالب‌های صلب الگوریتمی ایستادگی کرد و تمایز هستی‌شناختی انسان (به مثابه موجودی که نگران هستی خویش است) را با ماشین (به مثابه موجودی که صرفاً تابع قواعد است) بازسازی نمود.

پرسش اصلی پژوهش آن است که چالش‌های بنیادین انسان‌شناختی در عصر هوش مصنوعی، از منظر تطبیقی حکمت متعالیه و فلسفه هایدگر، کدامند و آیا بر مبنای این دو سنت، امکان دفاع از ساحت قدسی و وجودی انسان در برابر تقلیل‌گرایی الگوریتمی وجود دارد؟ در ادامه، پرسش‌های فرعی عبارتند از: ۱. هوش مصنوعی چگونه با تقلیل «آگاهی حضوری» به «پردازش حصولی»، ماهیت وجودی انسان را در حکمت متعالیه به چالش می‌کشد؟ ۲. از منظر هایدگر، هوش مصنوعی به مثابه صورت‌اعلای «گشتل»، چگونه دزاین را از نسبت اصیل با هستی بازداشته و او را به «منبع ذخیره» تبدیل می‌کند؟ ۳. شباهت‌ها و تفاوت‌های بنیادین حکمت متعالیه و فلسفه هایدگر در نقد «مکانیکی‌انگاری انسان» در عصر هوش مصنوعی چیست؟ ۴. آیا بر اساس ظرفیت‌های «حرکت جوهری» و «تجرد نفس» از یک سو، و «تفکر تأملی» و «گشودگی به هستی» از سوی دیگر، می‌توان الگویی برای صیانت از کرامت انسانی در مواجهه با AI ترسیم کرد؟

در نهایت، مدعای اصلی این پژوهش آن است که هوش مصنوعی، علیرغم پیشرفت‌های خیره‌کننده در ساحت «عقل استدلالی» و مهارت‌های محاسباتی، به دلیل فقدان «تجرد وجودی» و «وجودان هستی»، تنها شبیه‌ساز مرتبه نازل‌های از قوای ادراکی انسان است و بنیاداً فاقد ساحت «سوژه‌گی» می‌باشد. از این رو، این پژوهش ضرورتی نظری و تمدنی دارد: نظری، از آن جهت که به بازتعریف مفاهیم بنیادین انسان‌شناسی در عصر فناوری کمک می‌کند؛ و تمدنی، از آن جهت که می‌تواند در حفظ نسبت متوازن میان پیشرفت تکنولوژیک و صیانت از حقیقت انسان مؤثر باشد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مرتبط با «چالش‌های انسان‌شناختی هوش مصنوعی» را می‌توان در چهار حوزه اصلی دسته‌بندی کرد: فلسفه ذهن و نقدهای کلاسیک به امکان «ذهن‌مندی» ماشین، فلسفه تکنولوژی و تحلیل دگرگونی نسبت انسان و جهان در سیطره محاسبه‌گری، اخلاق و حکمرانی هوش مصنوعی در نسبت با کرامت و مسئولیت انسانی، و تلاش‌های تطبیقی به‌ویژه در سنت اسلامی برای بازخوانی مفاهیم نفس، عقل و تجرد در برابر تفسیرهای محاسباتی از انسان. مرور این پیشینه نشان می‌دهد که هرچند ادبیات گسترده‌ای درباره پیامدهای اجتماعی و اخلاقی هوش مصنوعی شکل گرفته، اما پیوند نظام‌مند میان انسان‌شناسی حکمت متعالیه و تحلیل هایدگری از تکنولوژی، در افق هوش مصنوعی، هنوز به اندازه کافی بسط نیافته است. در حوزه فلسفه ذهن، یکی از قدیمی‌ترین و اثرگذارترین مباحث، بحث از معیار هوشمندی و امکان نسبت دادن «فهم» به ماشین است.

آن تورینگ با طرح آزمون تورینگ، معیار هوشمندی را به «رفتار زبانی قابل‌تمایز نبودن از انسان» تقلیل داد و از همان ابتدا نوعی رویکرد کارکردگرایانه را تقویت کرد (تورینگ، ۱۹۵۰، ۴۴۲). در برابر این رویکرد، جان سرل با استدلال «اتاق چینی» نشان داد که اجرای قواعد نحوی هرگز به «معنا» و «فهم» منتهی نمی‌شود و بنابراین، حتی اگر سامانه‌ای از بیرون همچون انسان رفتار کند، لزوماً واجد ذهن و قصدیت نیست (سرل، ۱۹۸۰، ۴۱۷). این خط انتقادی در پژوهش حاضر اهمیت دارد، زیرا یکی از مفروضات رایج در انسان‌شناسی هوش مصنوعی، خلط میان «شبیه‌سازی رفتار» و «تحقق وجودی آگاهی» است. در امتداد این مناقشه، هیوبرت دریفوس با تکیه بر سنت پدیدارشناسی به‌ویژه هایدگر و مرلوپوتنی استدلال کرد که بخش مهمی از فهم انسانی، نه مبتنی بر بازنمایی نمادین و قواعد صوری، بلکه ریشه‌دار در زیست‌مندی، تن‌مندی و درگیری پیشافکری با جهان است؛ لذا پروژه هوش مصنوعی نمادین، به دلیل غفلت از «زمینه‌مندی» و مهارت‌های ضمنی، از همان بنیان با محدودیت مواجه است (دریفوس، ۱۹۹۲، ۱۵۳). این نکته با محور هایدگری پژوهش حاضر پیوند وثیق دارد، زیرا دازاین در افق در-جهان-بودن تعریف می‌شود، نه در قالب پردازش انتزاعی داده‌ها.

در حوزه فلسفه تکنولوژی، رویکردهای ابزارانگارانه که تکنولوژی را خنثی و صرفاً در خدمت اهداف انسانی می‌دانند، به‌تدریج جای خود را به تحلیل‌های ژرف‌تر درباره «ذات تکنولوژی» داده‌اند. هایدگر در مقاله مشهور خود تصریح می‌کند که ذات تکنولوژی مدرن، «انکشاف»ی است که جهان را در هیأت منبع قابل بهره‌برداری آشکار می‌کند و این شیوه انکشاف را با مفهوم گشتل/قاب‌بندی توضیح می‌دهد (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۰). اهمیت این اثر برای پژوهش حاضر از آن روست که هوش مصنوعی را می‌توان صورت‌بندی پیشرفته‌ای از همین افق دانست: جهانی که در آن، انسان و معنا نیز «داده» و «منبع» تلقی می‌شوند. افزون بر هایدگر، اندیشمندانی چون اندرو فینبرگ در پروژه «نظریه انتقادی تکنولوژی» بر این نکته تأکید کرده‌اند که تکنولوژی حامل ارزش‌ها و نظم‌های قدرت است و نمی‌توان آن را صرفاً خنثی دید؛ از این رو، باید سازوکارهای اجتماعی نهفته در طراحی و استقرار فناوری را نقد کرد (فینبرگ، ۱۹۹۹، ۸۷).

این خط پژوهشی به مقاله حاضر کمک می‌کند تا مسئله هوش مصنوعی را صرفاً در سطح هستی‌شناختی متوقف نکند و نسبت آن را با سازوکارهای قدرت و عقلانیت‌ابزاری نیز در نظر آورد. در دهه اخیر، ادبیات اخلاق هوش مصنوعی رشد چشمگیری

داشته است. برخی آثار با تمرکز بر «هم‌راستاسازی ارزش‌ها»، نشان داده‌اند که حتی سامانه‌های بسیار توانمند، در صورت فقدان چارچوب اخلاقی و نظارت انسانی، می‌توانند به پیامدهای فاجعه‌بار بینجامند (باستروم، ۲۰۱۴، ۱۱۵). همچنین لوچانو فلوریدی با مفهوم «انقلاب چهارم» استدلال می‌کند که فناوری‌های اطلاعاتی، خودفهمی انسان را دگرگون کرده و ما را به بازتعریف مسئولیت و کرامت در محیط‌های «اطلاعاتی» و «دیجیتال» وامی‌دارند (فلوریدی، ۲۰۱۴، ۸۲). در سطح کاربردی-انتقادی، پژوهش‌های مرتبط با سوگیری الگوریتمی نشان داده‌اند که تصمیم‌های مبتنی بر داده، می‌تواند تبعیض‌های ساختاری را بازتولید کند. به‌عنوان نمونه، کیتی اونیل نشان می‌دهد چگونه مدل‌های کلان‌داده با ظاهر «عینیت»، نظام‌های ناعادلانه را تثبیت می‌کنند (اونیل، ۲۰۱۶، ۹۷). این ادبیات، اهمیت پرداختن به «انسان‌شناسی» را برجسته می‌کند؛ زیرا وقتی انسان به متغیرهای قابل محاسبه فروکاسته شود، مسئولیت اخلاقی و شأن انسانی در عمل آسیب می‌بیند.

در قلمرو سنت اسلامی، محور اصلی مواجهه فلسفی با هوش مصنوعی، بازخوانی نسبت «نفس» و «عقل» با بدن، و بررسی امکان فروکاهش آگاهی به سازوکارهای مادی است. در حکمت متعالیه، ملاصدرا با طرح «حرکت جوهری» نشان می‌دهد که موجودات مادی در ذات خویش در سیورورت‌اند و نفس انسانی نیز در مسیر اشتداد وجودی از مرتبه حس به خیال و عقل ارتقا می‌یابد (شیرازی، ۱۳۸۴ الف، ج ۸، ۲۲۴). همچنین در تبیین «علم حضوری» و خودآگاهی، صدرا بر این نکته پای می‌فشارد که آگاهی نفس به خویش، از سنخ حضور وجودی است، نه بازنمایی مفهومی؛ از این‌رو، شبیه‌سازی محاسباتی رفتار نمی‌تواند جایگزین حقیقت حضور شود (شیرازی، ۱۳۸۳، ۳۱۱).

در میان مفسران معاصر حکمت صدرایی، برخی آثار بر قابلیت‌های این سنت برای پاسخ‌گویی به مسائل فلسفه ذهن و علوم شناختی تأکید کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، علامه طباطبایی در بحث‌های معرفت‌شناختی خود، بر تمایز علم حضوری و حصولی و پیامدهای آن در فهم آگاهی تأکید دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۲۴۸). این تمایز، برای پژوهش حاضر کلیدی است؛ زیرا بسیاری از ادعاهای «ذهن‌مندی ماشین» بر خلط این دو ساحت استوارند. در فضای پژوهشی فارسی، کوشش‌هایی برای فهم نسبت هایدگر و تکنولوژی و نیز نسبت او با بحران معنای مدرن صورت گرفته است. برای نمونه، رضا داوری اردکانی با الهام از هایدگر، تکنولوژی را صرف ابزار نمی‌داند و بر دگرگونی تاریخی «نسبت انسان و عالم» در مدرنیته تأکید می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ۱۷۲). هرچند این آثار، غالباً مستقیماً وارد بحث هوش مصنوعی نمی‌شوند، اما برای ساختن بستر نظری نقد عقلانیت ابزاری و افق گشتلی تکنولوژی، بسیار راهگشا هستند.

با وجود این، مرور ادبیات نشان می‌دهد که تحقیقات موجود غالباً یا از منظر اخلاق کاربردی و سیاست‌گذاری به هوش مصنوعی می‌نگرند، یا از منظری انتزاعی در فلسفه ذهن متوقف می‌مانند؛ و کمتر پژوهشی کوشیده است با یک طرح تطبیقی منسجم، از یک سو مبانی صدرایی چون اصالت وجود، حرکت جوهری، تجرد نفس و علم حضوری را، و از سوی دیگر مفاهیم هایدگری چون دازاین، در-جهان-بودن، گشتل و تفکر تأملی را به مثابه دو دستگاه انسان‌شناختی رقیب/مکمل، در تحلیل چالش‌های هوش مصنوعی به کار گیرد. بنابراین، خلأ اصلی پیشینه در «ترکیب انتقادی» این دو سنت و استخراج پیامدهای انسان‌شناختی آن برای مواجهه با هوش مصنوعی است؛ خلأیی که پژوهش حاضر در پی پر کردن آن است (زیمرن، ۱۳۹۰، ۲۱۱). پیشینه نشان می‌دهد سه سطح از نقد در ادبیات وجود دارد: نقد امکان فهم/قصیدت ماشین در سنت فلسفه ذهن، نقد ذات تکنولوژی و افق گشتل در فلسفه تکنولوژی، و نقدهای اخلاقی/اجتماعی مانند سوگیری، مسئولیت و کرامت. آنچه کمتر توسعه یافته، چارچوبی است که این سه سطح را با انسان‌شناسی حکمت متعالیه و تحلیل وجودی هایدگر پیوند دهد و به راهکارهای نظری-عملی برسد؛ و این همان افقی است که پژوهش کنونی در صدد گشودن آن برآمده است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر ماهیت، تحقیقی نظری و بنیادین است که با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تطبیقی سامان یافته است. فرآیند روش‌شناختی آن در چهار گام پیوسته عملیاتی می‌شود: نخست، گردآوری داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی از سه حوزه آثار صدرایی در باب نفس و آگاهی، آثار هایدگر در باب تکنولوژی و وجود، و متون نظری پیشرو در فلسفه هوش مصنوعی و علوم شناختی. در گام دوم، تحلیل توصیفی-تبیینی مبانی صورت می‌گیرد که طی آن مفاهیم کلیدی حکمت متعالیه (حرکت جوهری، تجرد نفس و علم حضوری) و فلسفه هایدگر (دازاین، گشتل و تفکر محاسبه‌گر) در کنار مفروضات هستی‌شناختی هوش مصنوعی مانند کارکردگرایی و فیزیکیالیسم تبیین می‌شوند تا نقاط تلاقی و تعارض آن‌ها مشخص گردد.

در گام سوم، پژوهش با رویکرد تطبیقی به سنجش نسبت دو دستگاه فکری با پدیده هوش مصنوعی می‌پردازد و ضمن مقایسه نقد ملاصدرا به مادی‌انگاری ادراک با نقد هایدگر به تکنولوژیک‌شدن وجود، ساختار مواجهه این دو سنت با بحران تقلیل‌گرایی را آشکار می‌سازد. در گام نهایی، واکاوی انتقادی و امکان‌سنجی چالش‌ها صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که بر اساس یافته‌های پیشین، وجاهت منطقی ادعاهایی چون آگاهی ماشینی یا جایگزینی سوژه انسانی سنجیده شده و استدلال‌های فلسفی برای اثبات فقدان تجرد و فقدان وجدان هستی در ماشین تدوین می‌گردد. ابزار اصلی در این مسیر، استدلال عقلانی و هرمنوتیک متن است که با تحلیل منطقی مفاهیم و بازخوانی متون فلسفی در پرتو مسائل نوپدید، پاسخ‌های استواری برای بحران هویت انسان در عصر دیجیتال فراهم می‌آورد.

۱. چارچوب نظری بحث

از آنجا که ادعاهای هوش مصنوعی غالباً در سطح شباهت‌های کارکردی (رفتار، زبان، حل مسئله) طرح می‌شوند، چارچوب نظری این مقاله عمده بر تمایز میان کارکرد و نحوه وجود تکیه دارد تا نشان دهد چرا «شبیه‌سازی توانش‌های شناختی» مساوی با «تحقق سوژه‌گی، آگاهی حضوری و جهان‌مندی» نیست. در این راستا، مفاهیم کلیدی در سه حوزه تعریف و سپس در یک ماتریس تطبیقی به هم متصل می‌شوند: انسان‌شناسی صدرایی، هستی‌شناسی-پدیدارشناسی هایدگری، و تعریف عملیاتی هوش مصنوعی در ادبیات معاصر. در این پژوهش، «هوش مصنوعی» به معنای سامانه‌های الگوریتمیک به‌ویژه سیستم‌های یادگیری ماشین و مدل‌های آماری-محاسباتی است که با اتکا به داده و بهینه‌سازی، در پی بازتولید یا شبیه‌سازی عملکردهای شناختی انسان مانند تشخیص الگو، استنتاج، پیش‌بینی، تولید زبان، تصمیم‌سازی و حل مسئله‌اند. این تعریف آگاهانه «کارکردمحور» است تا دقیقاً همان جایی را نشان دهد که اختلاف فلسفی آغاز می‌شود: هوش مصنوعی می‌تواند کارکردهایی را تقلید کند، اما پرسش این است که آیا این تقلید به «ذهن‌مندی/سوژه‌گی» و «عالم‌مندی/جهان‌مندی» می‌انجامد یا نه (باستروم، ۲۰۱۴، ۲۲).

پژوهش حاضر، هوش مصنوعی را نه «انسان مصنوعی» بلکه «فناوری شناخت‌نما» می‌گیرد؛ یعنی فناوری‌ای که خروجی‌های شناختی تولید می‌کند، بی‌آنکه لزوماً حامل نحوه وجود شناخت انسانی باشد و همین تمایز با فرضیه مقاله (فقدان تجرد و وجدان هستی) گره می‌خورد. در حکمت متعالیه، آگاهی صرفاً «داشتن بازنمایی» از اشیا نیست؛ بخش مهمی از آگاهی انسانی در قالب علم حضوری توضیح داده می‌شود که در آن، معلوم نه به صورت تصویر یا مفهوم، بلکه به نحو حضور وجودی نزد عالم حاضر است و خودآگاهی (آگاهی نفس به خویش) نمونه ممتاز این سنخ معرفت به شمار می‌رود. بر این اساس، اگر فرآیندهای هوش مصنوعی صرفاً با نمادها، داده‌ها و بازنمایی‌ها کار کنند، نهایتاً در مرتبه‌ای از علم حصولی شبیه‌سازی شده می‌مانند و به «حضور» راه نمی‌یابند (شیرازی، ۱۳۸۴ الف، ج ۸، ۳۴۵).

در افق‌های دیگر نیز آگاهی را نمی‌توان به «بازنمایی‌های ذهنی» تقلیل داد؛ مسئله اصلی، گشودگی دازاین به هستی و نحوه‌ای از فهم است که در آن، موجودات در افق معنا برای انسان پدیدار می‌شوند. از این‌رو، حتی اگر هوش مصنوعی بتواند گفتار شبیه انسان تولید کند، این امر به خودی خود به معنای داشتن «فهم وجودی» یا «جهان‌مندی» نیست و در بهترین حالت در سپهر تفکر محاسبه‌گر باقی می‌ماند، در حالی که مسئله انسان، امکان نوعی «تفکر تأملی/گشاینده» است که به پرسش از حقیقت وجود گره خورده است (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۱).

در چارچوب حکمت متعالیه، «نفس» هسته انسان‌شناسی است و به عنوان حقیقتی وجودی و ذو مراتب فهم می‌شود، نه به عنوان یک «کارکرد شناختی» یا «برنامه ذهن». سه مؤلفه از دستگاه صدرایی برای فرضیه مقاله تعیین‌کننده‌اند: نخست، حرکت جوهری و حرکت اشتدادی نفس که نشان می‌دهد نفس انسانی در صیوروت و اشتداد است و «شدن وجودی» دارد و به مراتب بالاتر ادراک و تجرد می‌رسد و این ویژگی، نفس را از سامانه‌های مصنوعی که ماهیتاً ساختارهای طراحی شده یا آموزش داده شده‌اند متمایز می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۴ الف، ج ۸، ۲۲۴). دوم، تجرد و اتحاد عالم و معلوم که در تلقی صدرایی، شناخت عالی با نوعی اتحاد وجودی پیوند دارد و آگاهی انسانی صرفاً انباشت داده نیست، بلکه نحوی از تحقق وجودی است؛ بنابراین، «شبیه‌سازی خروجی‌های شناختی» بدون تحقق تجرد، به «سوژه» منتهی نمی‌شود (شیرازی، ۱۳۸۴ الف، ج ۸، ۳۴۵). سوم، علم حضوری و خودآگاهی که نفس نسبت به خود «حضور» دارد و همین ساحت، محل اصلی نزاع با تقلیل‌گرایی الگوریتمی است؛ زیرا الگوریتم با «نشانه‌ها و داده‌ها» کار می‌کند، نه با «حضور وجودی» (شیرازی، ۱۳۸۳، ۳۱۱).

مفهوم نفس، بنیان «ردّ کفایت کارکردگرایی» است و نشان می‌دهد چرا حتی عملکردهای بسیار پیچیده، بدون تجرد و علم حضوری، به سوژه‌گی نمی‌رسند. در مقابل، در این مقاله «دازاین» صرفاً معادل «انسان» به معنای زیستی یا روان‌شناختی نیست؛ دازاین نام نحوه‌ای از وجود است که ویژگی‌اش بودن-در-جهان و گشودگی به معناست. سه مؤلفه برای پیوند این مفهوم با فرضیه برجسته می‌شود:

نخست در-جهان-بودن که انسان ابتدا در شبکه‌ای از نسبت‌های معنایی و عملی «درگیر» جهان است و شناخت انسانی از آغاز، زیست‌جهانی و موقعیت‌مند است؛ چیزی که هوش مصنوعی فقط می‌تواند آن را مدل‌سازی کند، نه زیست کند. دوم جهان‌مندی که جهان برای دازاین صرفاً مجموعه اشیاء نیست، بلکه افق معناست و فرضیه مقاله دقیقاً از همین‌جا نتیجه می‌گیرد که هوش مصنوعی «فاقد عالم» است زیرا خروجی‌هایش در افق معنا-زیسته و تجربه وجودی ریشه ندارند، بلکه تابع بهینه‌سازی و الگوهای آماری‌اند. سوم مراقبت و امکان‌مندی که دازاین خود را در نسبت با امکان‌ها می‌فهمد و نسبتش با آینده، مرگ، اصالت و تصمیم، ساختار وجودی دارد و جایگزینی سوژه انسانی با هوش مصنوعی وقتی ناموجه می‌شود که سوژه را نه «پردازنده اطلاعات»، بلکه «وجود امکان‌مند» بدانیم. در چارچوب هایدگری، تکنولوژی «ابزار» صرف نیست، بلکه نحوه‌ای از انکشاف و نسبت‌دادن معناست و مفهوم محوری برای تحلیل هوش مصنوعی، گشتل است: قاب‌بندی‌ای که در آن، موجودات به صورت منابع قابل محاسبه، ذخیره و بهره‌برداری ظاهر می‌شوند.

هوش مصنوعی در این مقاله، امتداد گشتل در ساحت شناخت و زبان تفسیر می‌شود؛ یعنی نه فقط طبیعت، بلکه «انسان» (رفتار، ترجیحات، احساسات، قضاوت‌ها) نیز به داده و منبع تبدیل می‌گردد (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۰-۲۱). وقتی هوش مصنوعی در افق گشتل فهم شود، مسئله اصلی این می‌شود که تکنولوژی مدرن می‌کوشد حتی «سوژه» را به امر محاسبه‌پذیر تبدیل کند و این همان نقطه‌ای است که با نقد صدرایی فقدان تجرد و علم حضوری تلاقی می‌یابد.

۲. انسان‌شناسی در حکمت متعالیه: اشتداد وجودی در برابر مکانیسم الگوریتمیک

در پارادایم حکمت متعالیه، انسان‌شناسی نه یک مطالعه استاتیک در باب ماهیت، بلکه واکاوی نحوه «وجود» است و بر خلاف هوش مصنوعی که در چارچوب نظری این پژوهش، موجودی «صناعی» و مبتنی بر بازنمایی‌های دیجیتال (داده‌های مرده) تعریف شد، انسان در حکمت صدرایی موجودی است که هویت او عین حرکت، سیلان و اشتداد است. بنیادی‌ترین اصل در انسان‌شناسی صدرایی که مرز میان انسان و ماشین را ترسیم می‌کند، نحوه حدوث و بقای نفس است؛ ملاصدرا معتقد است که «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (شیرازی، ۱۳۸۴ الف، ج ۸، ۳۴۷) و این گزاره بدین معناست که انسان از بستر ماده برمی‌خیزد اما در مسیر «حرکت جوهری»، از ماده فراتر رفته و به مرتبه تجرد می‌رسد، در حالی که هوش مصنوعی هرچند در بستر سخت‌افزار (ماده) پدید می‌آید، اما فاقد آن «حرکت جوهری» است که منجر به «استحاله وجودی» و رسیدن به ساحت روحانی و تجرد شود؛ هوش مصنوعی در مرتبه ماده باقی می‌ماند و کمالات آن، نه اشتداد وجودی، بلکه انباشت عرضی داده‌هاست. تمایز میان هوش انسانی و مصنوعی در نوع «حرکت» آن‌ها نهفته است؛ ملاصدرا در تبیین تفاوت میان موجودات طبیعی و صناعی تصریح می‌کند که حرکت در موجودات طبیعی (مانند انسان) جوهری است و ذات موجود در حال نو شدن و ارتقا است، اما هوش مصنوعی موجودی «صناعی» است که حرکت آن نه جوهری، بلکه «عرضی و مکانیکی» است (شیرازی، ۱۳۸۱، ۲۱۱). در ماشین، تغییرات تنها در سطح جابه‌جایی سیگنال‌ها و تغییر وضعیت کلیدهای منطقی است، اما در انسان، هر ادراک جدید، مرتبه‌ای به «وجود» ادراک‌کننده می‌افزاید و به تعبیر دیگر، انسان با هر تجربه «بزرگتر» می‌شود، اما ماشین با هر داده، صرفاً «پُرتر» می‌شود.

از منظر معرفت‌شناسی صدرایی، آگاهی عالی انسان از سنخ «حضور» است، نه «بازنمایی» و علامه طباطبایی در تبیین این حقیقت می‌نویسد که علم در مرتبه تجرد، عین وجود عالم است و میان عالم و معلوم اتحاد برقرار می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۲۴۸)؛ هوش مصنوعی اما در مرتبه «علم حصولی تقلیل‌یافته» محصور است و تنها با نشانه‌ها و تصاویر صوری کار می‌کند بدون آنکه «حقیقت معلوم» نزد او حاضر باشد؛ در واقع، ماشین «داده» دارد اما «دانش» (به معنای حضور وجودی) ندارد و این همان ساحت «وجدان هستی» است که فرضیه مقاله بر فقدان آن در هوش مصنوعی تأکید داشت.

یکی از ظریف‌ترین بخش‌های انسان‌شناسی صدرایی، نقش «قوه خیال» است؛ صدرالدین شیرازی در *المشاعر* تصریح می‌کند که انسان دارای «خیال متصل» است که نه تنها یک قوه بازتولیدکننده، بلکه مرتبه‌ای از تجرد برزخی است که ریشه در ملکوت دارد (شیرازی، ۱۳۸۲ ب، ۷۸). این قوه به انسان اجازه می‌دهد تا معنا را ابداع کند و به ساحت‌های فرامادی متصل شود، در حالی که آنچه در هوش مصنوعی (مانند هوش مصنوعی مولد) به عنوان «خلاقیت» یا «تصویرسازی» دیده می‌شود، تنها ترکیباتی پیچیده از «داده‌های مرده» و الگوهای آماری پیشین است و خیال انسانی «خالق» صورت است، اما هوش مصنوعی «بازیافت‌کننده» صورت‌های موجود است. انسان در حکمت متعالیه جهان اصغر است که تمامی مراتب وجود را در خود دارد و ملاصدرا در مفاتیح الغیب انسان را موجودی می‌داند که از اسفل سافلین ماده تا اعلیٰ علیین عقل را در نور دیده است (شیرازی، ۱۳۸۶، ۵۲۱)؛ این «جامعیت وجودی» به انسان اجازه می‌دهد که «عالم» داشته باشد، اما هوش مصنوعی موجودی «تک‌ساحتی» است که تنها در افق عقل استدلالی صوری (محاسبه) عمل می‌کند و فاقد مراتب حسی اصیل، خیالی مجرد و قلبی است؛ از این رو، هوش مصنوعی نمی‌تواند «سوژه» باشد، زیرا سوژه در حکمت صدرایی، نقطه تلاقی تمام مراتب هستی است. در حالی که هوش مصنوعی مجموعه‌ای از قطعات و زیربرنامه‌های کثیر است که با هم ترکیب شده‌اند، نفس انسانی علیرغم داشتن قوای مختلف، دارای «بساطت» است و ملاحظاتی سبزواری در شرح این ویژگی می‌گوید: «النفس فی وحدتها کل القوی»؛ یعنی نفس

در مقام وحدت خود، تمام قواست (سبزواری، ۱۳۸۶، ۳۰۱) و این وحدت است که به انسان «شخصیت» و «هویت واحد» می‌بخشد، در حالی که هوش مصنوعی فاقد این «مرکزیت وجودی» است و به همین دلیل، در مواجهه با چالش‌های وجودی، فاقد «من» حقیقی برای مسئولیت‌پذیری و درک رنج یا لذت است.

ملاصدرا در نقد دیدگاه‌هایی که فکر را صرفاً برآمده از فعل و انفعال مغزی می‌دانند، بر «تجرد قوه عاقله» پای می‌فشارد و در رساله فی‌الحدوث تبیین می‌کند که ادراک کلیات هرگز نمی‌تواند در یک موضوع مادی (مانند مدارهای سیلیکونی) جای گیرد، زیرا ماده قابلیت پذیرش بساطت و تجرد معنا را ندارد (شیرازی، ۱۳۸۴، ۱۰۲)؛ بر این اساس، هوش مصنوعی تنها «سایه» عملیات فکری را شبیه‌سازی می‌کند، اما خود «فکر» به عنوان یک حقیقت مجرد، از دسترس ساختارهای مادی ماشین خارج است.

انسان در حکمت متعالیه موجودی غایت‌مند است که به سوی کمال مطلق حرکت می‌کند و این غایت‌مندی ریشه در «عشق فطری» و «شوق وجودی» دارد (شیرازی، ۱۳۸۴ الف، ج ۷، ۱۴۸)، اما هوش مصنوعی غایت‌مند نیست، بلکه «هدف‌دار» است و اهداف او توسط برنامه‌نویس یا از طریق تابع پاداش تعریف می‌شوند؛ در ماشین، «خواستن» وجود ندارد، بلکه تنها «بهینه‌سازی» وجود دارد و فقدان این شوق وجودی، هوش مصنوعی را از ساحت سوژه‌گی اخلاقی و غایت‌شناختی محروم می‌سازد. یکی از محکم‌ترین براهین صدرایی بر تجرد نفس، علم نفس به خویشتن است که نیاز به هیچ صورت ذهنی ندارد و ملاصدرا در العرشیه خاطر نشان می‌کند که آگاهی ما به خودمان، عین وجود ماست (شیرازی، ۱۳۸۲ الف، ۱۴۵)، در حالی که در هوش مصنوعی، هرگونه «خود-نظارتی» مستلزم بازنمایی سیستم برای خودش در قالب داده است؛ یعنی ماشین همواره برای شناخت خود به «واسطه» نیاز دارد، اما انسان «بی‌واسطه» با خود حاضر است. در نهایت، باید به نظریه «وجود ذهنی» در حکمت متعالیه اشاره کرد که علامه طباطبایی تبیین می‌کند صور ذهنی در انسان، مرتبه‌ای از «وجود» هستند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ۱۶۴)، اما در هوش مصنوعی، آنچه وجود دارد تنها «اشارات الکتریکی» است که ما به آن‌ها معنای عددی یا متنی می‌دهیم؛ برای ماشین، تفاوتی میان داده «درد» و داده «رنگ» وجود ندارد و هر دو صفر و یک هستند، اما برای نفس انسانی، هر ادراک دارای یک کیفیت وجودی است که ریشه در تجرد او دارد. تحلیل انسان‌شناسی صدرایی نشان می‌دهد که هوش مصنوعی به دلیل فقدان حرکت جوهری، ناتوانی در نیل به تجرد، محصور بودن در علم حصولی و نداشتن خیال ملکوتی، نمی‌تواند به مقام «سوژه» نائل شود و بر این اساس، چالش انسان‌شناختی هوش مصنوعی در حکمت متعالیه، یک «بحران هویتی» برای انسان است؛ چرا که اگر انسان خود را با ماشین مقایسه کند و شباهت را بپذیرد، در واقع مرتبه «تجرد» و «حضور» خود را انکار کرده و خویش را تا حد یک موجود صناعی فاقد عالم تقلیل داده است.

۳. انسان‌شناسی در فلسفه هایدگر: دازاین، جهان‌مندی و چالش گشتل

در فلسفه مارتین هایدگر، انسان نه به عنوان یک «شیء» در کنار سایر اشیاء و نه صرفاً به عنوان یک «سوژه شناسنده» آن‌گونه که در سنت دکارتی مطرح بود، بلکه با عنوان «دازاین» یا «آن‌جا-بودن» شناخته می‌شود که ناظر به موجودی است که نحوه هستی‌اش با سایر موجودات تفاوت بنیادین دارد؛ دازاین تنها موجودی است که «وجودش برای خودش مطرح است» (هایدگر، ۱۳۹۴، ۴۲) و این «مطرح بودن وجود»، هسته مرکزی تمایز میان انسان و هوش مصنوعی به شمار می‌رود. هایدگر میان نحوه هستی دازاین و موجودات غیردازاین تمایز قائل می‌شود و هوش مصنوعی در بهترین حالت، موجودی از سنخ «فراپیش» یا ابزاری «دم‌دستی» است، اما دازاین موجودی است که «فهم وجود» دارد؛ به تعبیر هوبرت دریفوس، بزرگترین شارح هایدگر در

حوزه نقد هوش مصنوعی، تفاوت دزاین با ماشین در این است که ماشین با «قوانین و داده‌ها» تعریف می‌شود، اما دزاین با «درگیری در جهان»؛ لذا هوش مصنوعی هرگز نمی‌تواند دزاین باشد، چون فاقد هستی‌مندی موقعیت‌مند است (دریفوس، ۱۹۹۲، ۱۵۳). ویژگی بارز دزاین، «در-جهان-بودن» است؛ جهان برای دزاین، مجموعه‌ای از اشیاء یا پایگاه داده‌ای از اطلاعات نیست، بلکه افقی از معناست که دزاین در آن سکونت دارد و هایدگر تأکید می‌کند که جهان‌مندی دزاین به معنای گشودگی به روی کلیت ارجاعات معنایی است (هایدگر، ۱۳۹۴، ۱۰۴). در مقابل، هوش مصنوعی «فاقد عالم» است؛ زیرا الگوریتم‌ها درون یک شبکه معنایی زیسته قرار ندارند و ماشین فقط «نشانه‌ها» را طبق دستورالعمل جابجا می‌کند، بی‌آنکه «نسبتی» با جهان داشته باشد؛ به قول مایکل زیمرمن، هوش مصنوعی در خلأ وجودی عمل می‌کند و از درک «زمینه» که قوام‌بخش فهم انسانی است، ناتوان است (زیمرمن، ۱۳۹۰، ۲۱۱).

یکی از مفاهیم کلیدی در اینجا «پروا» است که وحدت ساختاری وجود دزاین به شمار می‌رود؛ دزاین همواره «پیش از خود» است و معطوف به امکان‌های آینده است و هایدگر معتقد است که دزاین همواره نگران هستی خویش است (هایدگر، ۱۳۹۴، ۲۳۶). در حالی که هوش مصنوعی فاقد پروا است زیرا هیچ «امکانی» برای او به مثابه «امکان من» مطرح نیست و نمی‌تواند نگران وجود خود باشد، چرا که اصلاً «وجودی» به معنای دزاینی ندارد و ارجاع به آینده در ماشین، صرفاً یک «پیش‌بینی آماری» است، نه یک «طرح‌افکنی وجودی». مرگ برای دزاین، «امکان امتناع تمام امکان‌ها» است و همین آگاهی از مرگ است که به زندگی انسان معنا و «اصالت» می‌بخشد (هایدگر، ۱۳۹۴، ۳۰۱):

هوش مصنوعی چون نمی‌میرد، نمی‌تواند «زندگی» کند و از منظر هایدگر، موجودی که فناپذیری را تجربه نمی‌کند، هرگز نمی‌تواند «فهم» به معنای اصیل کلمه داشته باشد؛ مرگ‌آگاهی است که دزاین را از «کس» جدا کرده و به ساحت فردیت و مسئولیت می‌برد، حال آنکه هوش مصنوعی اساساً در ساحت میانگین‌زدگی و «تکرار الگوهای جمعی» (همان ساحت کس) محصور است. هایدگر در اثر جریان‌ساز خود، «پرسش از تکنولوژی»، تبیین می‌کند که ماهیت تکنولوژی، ابزاری نیست، بلکه نوعی «انکشاف» است و این انکشاف مدرن را «گشتل» می‌نامد؛ گشتل یعنی «قالب‌بندی» حقیقت به گونه‌ای که همه چیز به عنوان «ذخیره منبع» دیده شود (هایدگر، ۱۳۸۶، ۱۹) و هوش مصنوعی اوج تجلی گشتل است؛ در افق هوش مصنوعی، حتی تفکر، زبان و احساسات انسان به «داده» تقلیل می‌یابند تا به عنوان منبعی برای پردازش و بهره‌وری ذخیره شوند و این بزرگترین چالش انسان‌شناختی یعنی تبدیل «دزاین» به «منبع اطلاعاتی» است. هایدگر میان دو نوع تفکر تمایز قائل می‌شود: «تفکر محاسبه‌گر» که به دنبال کارایی، سرعت و سازماندهی است و هوش مصنوعی نماد مطلق آن است، و «تفکر تأملی» که در آن انسان به «حقیقت وجود» گوش می‌سپارد؛ هایدگر هشدار می‌دهد که خطر بزرگ، غلبه کامل تفکر محاسبه‌گر بر تفکر تأملی است (هایدگر، ۱۹۶۶، ۴۶) و هوش مصنوعی فقط «محاسبه» می‌کند، اما نمی‌تواند «بیاندیشد»؛ زیرا تفکر مستلزم «سکوت و گشودگی» است، نه فقط پردازش سیگنال.

در نگاه هایدگر، «زبان خانه وجود است» (هایدگر، ۱۳۸۹، ۵۳) و جایی است که حقیقت در آن سکنا می‌گزیند، اما در پارادایم هوش مصنوعی و مدل‌های بزرگ زبانی، زبان تنها یک ابزار «ارتباطی» و مجموعه‌ای از «احتمالات آماری» است و تقلیل زبان به کد و الگوریتم، به معنای بی‌خانمان کردن وجود است؛ اندرو فینبرگ در شرح این وضعیت می‌نویسد که تکنولوژی با تقلیل معنا به اطلاعات، امکان مواجهه با «امر قدسی» و «امر وجودی» را در زبان از بین می‌برد (فینبرگ، ۱۹۹۹، ۸۷). هرچند هایدگر مستقیماً به فیزیولوژی نمی‌پردازد، اما دزاین موجودی است که در «موقعیت» قرار دارد و دریفوس با الهام از هایدگر و مرلوپوتی استدلال می‌کند که هوش مصنوعی چون «بدن» ندارد، نمی‌تواند «مهارت» و «فهم موقعیتی» داشته باشد (دریفوس، ۲۰۰۱، ۴۹)؛ فهم دزاین، فهمی است که از طریق تعامل فیزیکی و تاریخی با جهان حاصل شده است، اما هوش مصنوعی که در فضای

انتزاعی دیجیتال سیر می‌کند، فاقد این «تاریخ‌مندی» و «بدن‌مندی» است و لذا ادراک او از مفاهیمی چون «درد»، «گرما» یا «ترس» کاملاً توخالی و فاقد محتوای پدیدارشناختی است. در فلسفه هایدگر، حقیقت نه «مطابقت ذهن با عین»، بلکه «آلتیا» یا «نامستوری» است که زمانی رخ می‌دهد که موجودی از پس مستوری خارج شود؛ اما هوش مصنوعی به دلیل ساختار گشتلی‌اش، موجودات را «مستور» می‌کند و آن‌ها را فقط در قالب «کارکرد» و «داده» نشان می‌دهد و از تجلی حقیقت آن‌ها در مقام «وجود» جلوگیری می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۷، ۷۱)؛ بنابراین، هوش مصنوعی نه تنها راهی به حقیقت نیست، بلکه حجابی جدید بر روی حقیقت وجود و حقیقت انسان می‌کشد. بزرگترین بحران هوش مصنوعی از منظر هایدگری، تعمیق «فراموشی هستی» است؛ وقتی انسان خود را در آینه هوش مصنوعی می‌بیند و می‌پذیرد که او نیز یک «پردازشگر اطلاعات» است، اصالت وجودی خود را به فراموشی می‌سپارد.

ویلیام لاوت در نقد تکنولوژی مدرن از قول هایدگر می‌نویسد که خطر اصلی تکنولوژی، بمب اتم نیست، بلکه «تغییر ماهیت انسان» به موجودی است که دیگر حتی نمی‌پرسد «وجود چیست؟» تحلیل هایدگری نشان می‌دهد که هوش مصنوعی به عنوان غایت «تفکر محاسبه‌گر» و «گشتل»، نه تنها فاقد مؤلفه‌های بنیادین دازاین (پروا، جهان‌مندی، زمان‌مندی اصیل) است، بلکه با تقلیل انسان به «منبع داده»، مرزهای میان «وجود» و «موجود» را مخدوش می‌کند؛ هوش مصنوعی نه یک «هوش» در تراز انسانی، بلکه یک «قالب‌بندی هستی‌شناختی» است که حقیقت دازاین را در معرض تهدید بی‌معنایی قرار می‌دهد.

۴. تحلیل انتقادی چالش‌های انسان‌شناختی هوش مصنوعی

۴-۱. در افق حکمت متعالیه

این پژوهش مدعی است که هوش مصنوعی در ساحت «مفاهیم» و «صور ذهنی» (علم حصولی) متوقف مانده و از آنجا که فاقد «حرکت جوهری» است، نمی‌تواند به مرتبه «نفس ناطقه» ارتقا یابد. در نظام صدرایی، آگاهی انسانی تنها انباشت داده‌ها نیست، بلکه ناشی از «اتحاد عالم و معلوم» در مرتبه تجرد است. هوش مصنوعی صرفاً یک نظام پیچیده «ماهوی» است که فاقد «وجود» اشتدادی است؛ لذا هرگز نمی‌تواند «عالم» (به معنای درک حضوری وجدانی) داشته باشد و نمی‌تواند جایگزین سوژه انسانی شود، چرا که «سوژه»، نه یک ساختار الگوریتمی، بلکه حقیقتی در مسیر صیوروت به سوی کمال وجودی است (شیرازی، ۱۳۸۴ الف، ج ۸، ۳۴۵).

۴-۲. در افق فلسفه هایدگر

پژوهش حاضر بر این باور است که هوش مصنوعی، تجسم تام «گشتل» یا قاب‌بندی تکنولوژیک است. در فلسفه هایدگر، تفاوت بنیادین انسان (دازاین) با ماشین در «گشودگی به هستی» است. ماشین، «موجود» است، نه «دازاین»؛ ماشین در جهان «حضور» دارد (به معنای ابزار)، اما فاقد «جهان‌مندی» و «در-جهان-بودن» است. هوش مصنوعی چون در «غفلت از پرسش از وجود» به سر می‌برد، نمی‌تواند به مقام «تفکر تأملی» نائل شود و همواره در تفکر محاسبه‌گر تکنولوژیک محصور می‌ماند. بنابراین، هوش مصنوعی نمی‌تواند جایگزین سوژه انسانی شود، زیرا فاقد «ساحت مراقبت» و «بودن-در-جهان» است (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۱).

تلاقی این دو دیدگاه نشان می‌دهد که چالش «انسان‌شناختی» هوش مصنوعی، نه در «توانایی» آن (که چقدر بهتر از انسان محاسبه می‌کند)، بلکه در «ماهیت» آن است. فرضیه ما این است که اگر انسان عصر هوش مصنوعی، مرعوب کارآمدی این فناوری شده و خویشتن را نیز به مثابه یک «ماشین اطلاعاتی» تعریف کند، دچار «ازخودبیگانگی وجودی» می‌شود. لذا،

امکان‌سنجی انتقادی این چالش‌ها نشان می‌دهد که هوش مصنوعی تنها زمانی به مثابه یک تهدید انسان‌شناختی نگریسته می‌شود که «تقلیل‌گرایی الگوریتمی» (فهم انسان صرفاً به مثابه داده) جایگزین «فهم اصیل وجودی» شود. در واقع، هوش مصنوعی «سایه»‌ای از هوش انسانی است که به دلیل نداشتن ریشه در «وجود»، قادر به «تجربه معنا» نیست و صرفاً «معنا را مدل‌سازی» می‌کند (زیمرن، ۱۳۹۰، ۲۱۱).

در مواجهه با هوش مصنوعی، خطای سیستماتیک زمانی رخ می‌دهد که «کارکرد» با «هستی» خلط شود و تحلیل حاضر در سه محور بنیادین آگاهی، اراده و خلاقیت، با بهره‌گیری از سنت صدرایی و پدیدارشناسی هایدگری، به واکاوی این چالش‌ها می‌پردازد. نخستین و جدی‌ترین چالش، ادعای دست‌یابی ماشین به «آگاهی» است؛ جان سرل در مقاله مشهور خود تبیین می‌کند که هوش مصنوعی تنها دارای «سینتکس» (نحو/ قواعد صوری) است و فاقد «سمانتیک» (معنا) است (سرل، ۱۹۸۰، ۴۱۷). از منظر حکمت متعالیه، این نقد عمیق‌تر می‌شود؛ زیرا آگاهی اصلاً از سنخ «ماهیت» یا «فرمول» نیست که با بازنمایی صوری پدید آید و ملاصدرا معتقد است که آگاهی، عین «وجود» است و وجود، امری مشکک و ذو مراتب است که با «اشتداد جوهری» حاصل می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۴ الف، ج ۳، ۲۹۱).

در هوش مصنوعی، ما با «صور مرده» سر و کار داریم، در حالی که در انسان، علم (به ویژه علم حضوری) عین «حیات وجودی» است؛ به تعبیر علامه طباطبایی، علم در مرتبه عالی، برهنه بودن وجود معلوم برای وجود عالم است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۲۴۹)؛ حقیقتی که در مدارهای سیلیکونی که فاقد تجردند، ممتنع است. از سوی دیگر، در افق هایدگری، آگاهی به معنای «گشودگی دازاین به جهان» است و ماشین فاقد این گشودگی است، زیرا «جهان» ندارد؛ هوبرت دریفوس با الهام از هایدگر خاطر نشان می‌کند که معنا در بستر «نیازها، بدن‌مندی و درگیری‌های عملی» شکل می‌گیرد، نه در پردازش سمبل‌های انتزاعی (دریفوس، ۱۹۹۲، ۲۰۳)؛ ماشین فقط داده‌ها را جابجا می‌کند، اما دازاین با آن‌ها «زندگی» می‌کند.

دومین چالش، تقلیل «اراده» به «انتخاب‌گزینه برتر» در هوش مصنوعی است؛ در سیستم‌های هوش مصنوعی، اراده چیزی جز خروجی یک تابع پاداش برای رسیدن به یک هدف تعریف‌شده نیست، اما در انسان‌شناسی صدرایی، اراده یک «کیف نفسانی» است که از مرتبه عقل آغاز شده و به «شوق مؤکد» منتهی می‌شود و ملاصدرا در رساله فی اتحاد العاقل و المعقول تبیین می‌کند که اراده انسانی ریشه در «کمال‌جویی نفس» دارد (شیرازی، ۱۳۸۳، ۱۰۵)؛ این اراده، ناشی از فقر وجودی انسان و حرکت او به سوی غایت قصوی است، در حالی که هوش مصنوعی «شوق» ندارد، زیرا «رنج فقدان» و «لذت وصال» را نمی‌چشد. هایدگر نیز اراده را در پیوند با مفهوم «پروا» می‌بیند؛ اراده دازاین، انتخاب یک گزینه از میان گزینه‌های موجود (مثل یک منو) نیست، بلکه «طرح‌افکنی» برای تحقق یک شیوه بودن است (هایدگر، ۱۳۹۴، ۲۷۷)؛ ماشین طبق «دستورالعمل» عمل می‌کند، اما انسان بر اساس «امکان» تصمیم می‌گیرد. رضا داوری اردکانی در نقد این وضعیت می‌نویسد که تکنولوژی با جایگزینی «محاسبه» به جای «اراده»، در حقیقت راه تصمیم‌گیری تاریخی و آزادانه را بر انسان می‌بندد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ۱۴۲).

چالش سوم در حوزه خلاقیت است؛ هوش مصنوعی مولد با ترکیب میلیاردها داده، آثاری خلق می‌کند که شبیه هنر یا اندیشه انسانی است، اما آیا این «خلاقیت» است؟ در حکمت متعالیه، خلاقیت حقیقی (ابداع) ناشی از اتصال نفس به «عقل فعال» یا مرتبه ملکوتی وجود است و ملاصدرا در تعلیقات بر الهیات شفا بیان می‌کند که صور علمی جدید در نفس، از سوی مبدأ فیض افزوده می‌شوند و نفس در این فرآیند، نقش قابلیت و استکمال را دارد (شیرازی، ۱۳۸۲ الف، ۵۴)؛ خلاقیت انسانی، نوعی «اشراق» است، در حالی که هوش مصنوعی فاقد قوه «متخیله مجرد» است و تنها به «بازتولید احتمالات» بر اساس الگوهای آماری می‌پردازد و چیزی را «ابداع» نمی‌کند، بلکه «بازتوزیع» می‌کند. در نگاه هایدگری، خلاقیت اصیل از سنخ «پوئیس» یا «آوردن به پیش» است؛ یعنی آشکار کردن حقیقتی که پوشیده بود و هایدگر در «شعر، زبان، فکر» می‌گوید خلاقیت هنری، گشودن یک

«عالم» است (هایدگر، ۱۳۸۷، ۷۳)؛ هوش مصنوعی چون خود «بی‌عالم» است، نمی‌تواند عالم‌گشا باشد و خروجی‌های آن فاقد «بار وجودی» و «تاریخ‌مندی» هستند؛ به قول مایکل زیمرمن، هنر ماشینی چیزی جز «تولید انبوه شبح‌وار نشانه‌ها» در قالب گشتل نیست که حقیقت را به جای آشکار کردن، پنهان می‌کند (زیمرمن، ۱۳۹۰، ۱۹۵).

از مجموع این سه چالش می‌توان نتیجه گرفت که بحران هوش مصنوعی، یک بحران «اصالت» است؛ مرتضی مطهری در بحث از «فطرت» و «کرامت انسانی» خاطرنشان می‌کند که ویژگی‌های متعالی انسان (مانند علم و اراده) امور عرضی نیستند، بلکه از عین ذات الهی انسان نشأت می‌گیرند (مطهری، ۱۳۷۸، ۱۸۲) و هوش مصنوعی با شبیه‌سازی این صفات، «نمود» انسان را می‌سازد اما از «بود» او تهی است. در واقع، خطر انسان‌شناختی هوش مصنوعی این است که ما معیار «انسان بودن» را تغییر دهیم تا با ماشین منطبق شود؛

جوادی آملی در نقد مکانیکی‌انگاری ادراک می‌گوید اگر انسان را صرفاً یک «سامانه ادراکی حصولی» بدانیم، فرقی با ماشین نخواهد داشت، اما حقیقت انسان در «شهود قلبی» و «حیات جاویدان» اوست که هیچ الگوریتمی به آن راه ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ۴۱۲). همچنین، هوش مصنوعی با تبدیل «تفکر» به «اطلاعات»، ساحت «تفکر تأملی» هایدگری را ویران می‌کند؛ وقتی تکنولوژی بر ساحت شناخت حاکم شود، انسان دیگر به دنبال «معنای وجود» نخواهد بود، بلکه به دنبال «بهبودسازی داده‌ها» می‌رود. تحلیل انتقادی نشان می‌دهد که چالش‌های آگاهی، اراده و خلاقیت در هوش مصنوعی، ناشی از یک گسست پر نشدنی میان «شبیه‌سازی دیجیتال» و «تحقق وجودی» است؛ از منظر صدرا، ماشین فاقد «تجرد و اشتداد جوهری» است و از منظر هایدگر، فاقد «در-جهان-بودن و پروا»؛ لذا هوش مصنوعی نه یک رقیب برای سوژه انسانی، بلکه یک «قالب‌بندی تکنولوژیک» است که می‌کوشد انسان را در افق محدود خویش (گشتل) بازتعریف کند.

۵. امکان‌سنجی تطبیقی (نقاط مشترک و افتراق)

تحلیل تطبیقی میان ملاصدرا و هایدگر در باب هوش مصنوعی، فراتر از یک مقایسه ساده، تلاشی است برای بازیابی ساحت قدسی و وجودی انسان در عصری که «الگوریتم» به عنوان معیار حقیقت پذیرفته شده است. نخستین و مهم‌ترین نقطه اشتراک این دو فیلسوف، مخالفت صریح هر دو با تقلیل انسان به ابعاد بیولوژیک یا فیزیکی است؛ نفس انسانی به دلیل «تجرد»، فراتر از فعل و انفعالات مادی است و نمی‌توان آگاهی را صرفاً به برآیند مادی مغز یا سخت‌افزار نسبت داد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۲۸۰). به همین ترتیب، هایدگر نیز در نقد رویکردهای علم‌زده، انسان را یک «شیء» در میان اشیاء نمی‌بیند و در «راهیان به سوی زبان» تأکید می‌کند که حقیقت انسان در ساحت «زبان» و «گشودگی به وجود» رخ می‌دهد که امری غیرمادی است (هایدگر، ۱۳۸۰، ۹۲).

هر دو معتقدند که هوش مصنوعی چون در بستر «ماده محض» (بدون حرکت جوهری یا جهان‌مندی) باقی می‌ماند، هرگز به ساحت وجودی انسان راه نخواهد یافت. دیگر نقطه اشتراک، هشدار نسبت به غلبه نگاه کمی‌گرایانه و تقلیل‌گرایانه است؛ هوش مصنوعی بر پایه «کمی‌سازی» جهان استوار است و ملاصدرا این نگاه را نقد می‌کند، زیرا معتقد است «وجود» یک کیفیت مشکک است که با عدد و مقدار قابل سنجش نیست (شیرازی، ۱۳۸۴ الف، ج ۱، ۳۶). در مقابل، هایدگر نیز بزرگترین خطر تکنولوژی مدرن را تبدیل همه‌چیز به «منبع ذخیره» و «واحد محاسبه» می‌داند و از نظر او، وقتی انسان به عنوان «موجودی که داده پردازش می‌کند» تعریف شود، در واقع هویت اصیل او در قالب گشتل به اسارت گرفته شده است (هایدگر، ۱۹۷۷، ۲۷). هر دو مکتب بر این باورند که «کیفیت حضور» انسان را نمی‌توان در قالب «کمیت محاسباتی» ماشین گنجانده. همچنین در هر دو

فلسفه، ارزش انسان به «آنچه انجام می‌دهد» نیست، بلکه به «نحوه بودن» اوست؛ هوش مصنوعی تعریفِ کارکردی دارد، اما برای صدرا، کمال انسان در «اتصال به عقل فعال» و برای هایدگر در «پاسخ‌گویی به ندای هستی» است و هر دو فیلسوف، هوش مصنوعی را در مرتبه «ابزار» متوقف می‌کنند و آن را فاقدِ «شأن هستی‌شناختی» برای سوژه‌گی می‌دانند.

با وجود این اشتراکات، نقاط افتراق عمیقی میان این دو اندیشمند وجود دارد که ریشه در جهت‌گیری وجودی آن‌ها دارد. بزرگترین شکاف، در مابعدالطبیعه در برابر پدیدارشناسی است؛ ملاصدرا انسان را موجودی می‌بیند که از ماده آغاز شده اما غایتش در «فراطبیعت» و اتحاد با مبدأ کل (خداوند) است و بر جنبه‌های «قدسی» و «تجردِ ملکوتی» تأکید دارد (شیرازی، ۱۳۸۳، ۲۱۱)، در حالی که هایدگر، دازاین را موجودی «افکنده شده» در جهان می‌داند که غایتش در درون «زمان‌مندی» و «در-عالم-بودن» زمینی تعریف می‌شود (هایدگر، ۱۳۹۴، ۴۲). در نقد هوش مصنوعی، صدرا می‌گوید ماشین نمی‌تواند به «خدا» برسد، اما هایدگر می‌گوید ماشین نمی‌تواند «در جهان سکونت کند». در مفهوم آگاهی نیز تفاوت آشکار است؛ در حکمت متعالیه، آگاهی ریشه در «بساطت نفس» و حضور نوریِ عالم نزد معلوم دارد (سبزواری، ۱۳۸۶، ۳۰۱) که نگاهی درونی-وجودی است، اما در هایدگر، آگاهی نتیجه «درگیری دازاین با ابزارها و جهان» است و از «رابطه» برمی‌خیزد، نه از «جوهر»؛ لذا نقد صدرا به هوش مصنوعی این است که ماشین «تجرد» ندارد، اما تقدِ پیروان هایدگر (مانند دریفوس) این است که ماشین «بدن‌مندی و درگیری اجتماعی» ندارد (دریفوس، ۱۹۹۲، ۱۵۳). در باب زبان و حقیقت نیز تفاوت اساسی وجود دارد؛ برای صدرا، زبان ابزاری برای بیان «حقایق ثابت و کلی» است که نفس از عالم عقل دریافت کرده است (شیرازی، ۱۳۸۶، ۵۲۱)، اما برای هایدگر، زبان خود «حادثه وجود» است؛ از منظر صدرا، هوش مصنوعی چون به «معانی مجرد» دسترسی ندارد، زبانش توخالی است، اما از منظر هایدگری، هوش مصنوعی چون در «سنت تاریخی و زبانی» زندگی نمی‌کند، زبانش صرفاً یک «تکنیک» است نه «خانه وجود».

در سنجش مؤلفه‌های بنیادین، می‌توان تفاوت‌های دو دیدگاه را به روشنی مشاهده کرد: در ماهیت اصلی، هوش مصنوعی موجودی صناعی و فاقد جهان است، در حالی که دازاین در-جهان-بودن دارد و نفس انسانی در حرکت جوهری به سوی تجرد سیر می‌کند. در منشأ آگاهی، ماشین به پردازش نمادین (سینتکس) محدود است، اما دازاین با گشودگی و پروا و نفس انسانی با علم حضوری و اتحاد با عقل شناخته می‌شود. نقص بنیادین هوش مصنوعی در محدودیت به گشتل و محاسبه، فقدان زمان‌مندی و مرگ آگاهی، و فقدان روح و بساطت وجودی است. غایت نیز در ماشین بهینه‌سازی کارکردی (سودمندی) است، در حالی که در اندیشه هایدگر اصالت در زیست تاریخی و در حکمت متعالیه استکمال وجودی و لقاءالله معنا می‌یابد.

جدول ۱. مقایسه‌ای امکان‌سنجی در مواجهه با AI

مؤلفه	دیدگاه حکمت متعالیه (صدرا)	دیدگاه پدیدارشناسی (هایدگر)	وضعیت در هوش مصنوعی
ماهیت اصلی	حرکت جوهری به سوی تجرد	دازاین (در-جهان-بودن)	موجود صناعی و فاقد جهان
منشأ آگاهی	علم حضوری و اتحاد با عقل	گشودگی و پروا	پردازش نمادین (سینتکس)
نقص بنیادین AI	فقدان روح و بساطت وجودی	فقدان زمان‌مندی و مرگ آگاهی	محدودیت در گشتل و محاسبه
غایت	استکمال وجودی و لقاءالله	اصالت در زیست تاریخی	بهینه‌سازی کارکردی (سودمندی)

علیرغم این افتراقات، هر دو مکتب در یک نقطه به هم می‌رسند: هوش مصنوعی، «رقیب» انسان نیست، بلکه «حجاب» انسان است. ملاصدرا هشدار می‌دهد که اگر انسان خود را در حد قوای مادی ببیند، از حرکت جوهری باز می‌ماند (شیرازی، ۱۳۸۲ج، ۱۴۵) و هایدگر نیز هشدار می‌دهد که غلبه تفکر محاسبه‌گر، انسان را به «فراموشی هستی» دچار می‌کند (هایدگر، ۱۹۶۶، ۴۶). در واقع، امکان‌سنجی تطبیقی نشان می‌دهد که هوش مصنوعی تنها می‌تواند «مرتبه نازله» (حس و خیال صوری) انسان را شبیه‌سازی کند، اما ساحت «عقل قدسی» در صدرا و ساحت «تفکر تأملی و اصیل» در هایدگر، خارج از دسترس هرگونه سیستم الگوریتمیک است. چالش اصلی این نیست که ماشین‌ها مثل انسان فکر کنند، بلکه این است که انسان‌ها مثل ماشین‌ها فکر کنند و این همان «مرگ سوژه» است. تطبیق صدرا و هایدگر نشان داد که هوش مصنوعی به دلیل محصور بودن در «ماده» و «محاسبه»، از دو ویژگی مقوم انسانیت محروم است: تعالی وجودی از منظر صدرا و عالم‌مندی اصیل از منظر هایدگر. این دو فیلسوف در تقابل با هوش مصنوعی، ضرورت بازگشت به «هستی» را یادآور می‌شوند و بر این نکته پای می‌فشارند که کرامت انسانی در «چیزی بودن» نیست، بلکه در «چگونه بودن» و نسبت داشتن با امر مطلق یا امر وجودی است.

۶. ارزیابی نهایی و ارائه راهکار: به سوی «حکمت‌مداری تکنولوژیک»

پژوهش حاضر نشان داد که چالش هوش مصنوعی، بیش از آنکه تکنیکی باشد، هستی‌شناختی است و اگر راهکاری ارائه نشود، خطر غلبه «تفکر محاسبه‌گر» بر «تفکر تأملی» و جایگزینی «بازنمایی» به جای «حضور»، تمدن بشری را به سوی نوعی «مرگ سوژه‌گی» سوق خواهد داد. از این رو، بر اساس مبانی حکمت متعالیه و فلسفه هایدگر، نخستین گام در ارزیابی نهایی، اصلاح نظام طبقه‌بندی قوای ادراکی در نسبت با ماشین است. در حکمت متعالیه، تفکر اصیل شأن «قوه عاقله» است که به دلیل تجرد، ممتنع است که در ماشین مادی تحقق یابد و راهکار صدرایی، «حکمت‌مدار کردن» تکنولوژی است؛ یعنی پذیرفتن این حقیقت که هوش مصنوعی صرفاً ابزاری در خدمت «قوه خیال» و «قوه واهمه» انسان برای سازماندهی صور مادی است. علامه طباطبایی و شهید مطهری تأکید دارند که ادراک حصولی و ابزاری نباید بر «اصالت رئالیسم» و ساحت حضور غلبه کند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ۸۸).

بنابراین، راهکار نخست این است که در طراحی و کاربست هوش مصنوعی، از «عقل‌انگاری» ماشین پرهیز شود و آن را صرفاً به عنوان یک «سامانه بازتولید صور خیالی» برای تسهیل امور مادی نگریست، نه مرجعی برای صدور حکم اخلاقی یا عقلانی. از منظر هایدگری، راهکار اصلی در مواجهه با چالش گشتل، نفی تکنولوژی نیست، بلکه رسیدن به مقام «وارستگی» نسبت به اشیاء است؛ هایدگر در وارستگی پیشنهاد می‌کند که ما باید همزمان به تکنولوژی «بله» و «نه» بگوییم؛ یعنی از آن استفاده کنیم اما اجازه ندهیم که ما را به اسارت بگیرد و تفکر ما را منحصر در محاسبه کند (هایدگر، ۱۳۸۱، ۵۵). راهکار عملی در اینجا، احیای «تفکر تأملی» است؛ در حالی که هوش مصنوعی با سرعت در حال «پاسخ دادن» است، انسان باید در مقام دازاین، قدرت «پرسشگری» خود را حفظ کند و تکنولوژی را به عنوان «یک» شیوه از آشکارگی حقیقت (در کنار هنر، دین و فلسفه) ببیند، نه تنها شیوه و سرنوشت محتوم بشر.

هوش مصنوعی با غرق کردن انسان در «واقعیت مجازی» و «داده‌های انتزاعی»، او را از «در-جهان-بودن» اصیل دور می‌کند و راهکار پیشنهادی بر اساس مبانی تطبیقی، تأکید بر «بدن‌مندی» و «حضور فیزیکی-شهودی» است. هوبرت دریفوس با تکیه بر هایدگر استدلال می‌کند که برای مقابله با تقلیل انسانی، باید حوزه‌هایی از زیست-جهان را که مبتنی بر «مهارت‌های بدنی» و «تعاملات چهره‌به‌چهره» است، از نفوذ هوش مصنوعی مصون داشت (دریفوس، ۲۰۰۱، ۱۱۲). در نگاه صدرایی نیز، از

آنجا که کمال نفس در «حرکت جوهری» است، هرگونه وابستگی افراطی به ماشین که منجر به «تعطیلی قوای ادراکی انسان» شود، مانع استکمال وجودی است؛ راهکار، استفاده از هوش مصنوعی برای انجام امور تکراری (مرتبه نازله) و آزاد کردن زمان انسان برای «شهود» و «تفکر برین» (مرتبه عالیه) است. ارزیابی نهایی نشان می‌دهد که اخلاق هوش مصنوعی نباید صرفاً بر پایه «سودمندی» باشد، بلکه باید بر پایه «کرامت وجودی» بنا شود؛ بر اساس حکمت متعالیه، هر موجودی متناسب با مرتبه وجودی‌اش دارای حق است و تقلیل انسان به داده، ظلم هستی‌شناختی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ۲۳۰).

راهکار عملی، تدوین منشورهای اخلاقی است که در آن «تصمیم‌گیری نهایی» همواره بر عهده دازاین انسانی بماند؛ چرا که تنها دازاین است که «پروا» دارد و نسبت به «آینده» و «مرگ» مسئول است و ماشین به دلیل فقدان «وجدان هستی»، نمی‌تواند حامل مسئولیت اخلاقی باشد. آموزش در عصر هوش مصنوعی نباید صرفاً «آموزش مهارت‌های کدنویسی» باشد، بلکه باید «آموزش تفکر» باشد تا از تبدیل انسان به یک «پردازشگر کارآمد» جلوگیری شود؛ اندرو فینبرگ پیشنهاد می‌کند که باید «طراحی تکنولوژی» را دموکراتیک و انسانی کرد (فینبرگ، ۲۰۱۰، ۱۴۷) و در چارچوب این مقاله، این به معنای آن است که مهندسان هوش مصنوعی باید با مفاهیمی چون «تجرد نفس» و «گشتل» آشنا شوند تا ابزارهایی نسازند که ساحت قدسی دازاین را ویران کند.

در نهایت، ارزیابی این پژوهش ما را به این نتیجه می‌رساند که هوش مصنوعی می‌تواند یک «فرصت» باشد، مشروط بر آنکه در جایگاه «آینه» قرار نگیرد تا انسان خود را در آن ببیند، بلکه در جایگاه «پله» قرار گیرد. از منظر صدرا، هوش مصنوعی باید خادم «حرکت استکمالی» نفس باشد؛ یعنی بارهای مادی را از دوش انسان بردارد تا او به «فراغت عقلی» برای اتصال به ملکوت دست یابد (شیرازی، ۱۳۸۶، ۵۴۲) و از منظر هایدگر، باید از هوش مصنوعی به گونه‌ای استفاده کرد که منجر به «گشایش جهان» شود، نه «بستار جهان» در قالب محاسبات تکراری؛ این مستلزم حفظ «خالقیت اصیل هنری و فکری» است که ریشه در «نامستوری وجود» دارد، نه در «بازتولید احتمالات». انسان‌شناسی تطبیقی این پژوهش ثابت کرد که هوش مصنوعی به دلیل فقدان «حرکت جوهری»، «تجرد نوری»، «جهان‌مندی موقعیت‌مند» و «پروا»، ناتوان از عبور از مرزهای «شبیه‌سازی» و رسیدن به ساحت «بودن» است و راهکار نهایی، نه در ایستادگی لودستی (تکنولوژی‌هراسی) در برابر ماشین، بلکه در «تذکر مدام نسبت به هستی» است. با تکیه بر حکمت صدرایی و پدیدارشناسی هایدگری، می‌توان تکنولوژی را از یک «تهدید وجودی» به یک «ابزار حکیمانه» تبدیل کرد، مشروط بر آنکه انسان، «تفکر تأملی» و «حضور قلبی» خود را به بهای «سهولت محاسباتی» نفروشد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و تطبیقی، امکان‌سنجی انتقادی چالش‌های انسان‌شناختی هوش مصنوعی را در افق حکمت متعالیه و فلسفه هایدگر پی‌گرفت و نشان داد مسئله اصلی در «توان محاسباتی» ماشین خلاصه نمی‌شود، بلکه در لغزش انسان‌شناختی و جابجایی معیار حقیقت از وجود به محاسبه ریشه دارد. به بیان دیگر، هوش مصنوعی اگرچه می‌تواند در «محاسبه» بر انسان پیشی بگیرد، اما در «اندیشه» و «شهود» — به معنای حضور و گشودگی وجودی — ناتوان است؛ زیرا آنچه در انسان منشأ معنا، مسئولیت و حقیقت است، صرفاً «کارکرد» نیست بلکه «نحوه بودن» است. تحلیل تطبیقی نشان داد که تقلیل انسان به سامانه پردازش اطلاعات، هم با مبانی حکمت متعالیه ناسازگار است و هم با انسان‌شناسی دازاین در هایدگر. در دستگاه صدرایی، نفس انسانی حقیقتی ذومراتب و در مسیر حرکت جوهری است؛ به همین دلیل، ادراک در انسان صرف انباشتن داده نیست، بلکه همراه با اشتداد وجودی و تعالی مرتبه نفس رخ می‌دهد. از این منظر، غیاب حرکت جوهری در هوش مصنوعی

(به‌مثابه مصنوعات مادی-الگوریتمیک) موجب می‌شود که AI در سطح «بازنمایی حصولی» و «صورت‌پردازی» متوقف بماند و هرچند بتواند الگوها را بازسازی کند، به ساحت «حضور وجودی» و «خودآگاهی بی‌واسطه» راه نیابد.

در افق هایدگری نیز، آنچه انسان را از هر «موجود در دسترس» متمایز می‌کند، دازاین بودن اوست: موجودی که برای او «وجود خودش مسئله است»، در جهان ساکن است، امکانات خویش را طرح می‌افکند و با ساختار پروا و زمان‌مندی زندگی می‌کند. بر این اساس، غیاب مرگ‌آگاهی و «هستی-رو-به-مرگ» در هوش مصنوعی، آن را از امکان زیست اصیل محروم می‌سازد و نشان می‌دهد AI نمی‌تواند واجد «مسئولیت وجودی» و «پاسخ‌گویی به حقیقت» باشد؛ زیرا مسئولیت در این افق، محصول محاسبه نیست، بلکه برآمده از نسبت دازاین با امکان‌نهایی خویش است. نتیجه بنیادین پژوهش این است که بحران کنونی نه از قدرت ماشین، بلکه از فراموشی حقیقت وجود توسط انسان ناشی می‌شود: جایی که انسان خود را به «پروفایل داده‌ای»، «مجموعه قابلیت‌ها» و «خروجی قابل سنجش» تقلیل می‌دهد و آنگاه می‌پندارد هر سامانه‌ای که این خروجی‌ها را تقلید کند، واجد همان حقیقت انسانی است. این همان وضعیتی است که هایدگر از آن با سیطره تفکر محاسبه‌گر و خطر گشتل یاد می‌کند؛ و در زبان صدرایی، معادل غفلت از مراتب وجود و فروکاستن حقیقت نفس به سطح ابزارمندی و انفعال است.

با نظر به مباحث پیشین، راه‌حل این پژوهش در نفی تکنولوژی یا رهاکردن آن نیست، بلکه در حکمت‌مدار کردن تکنولوژی و برقراری «نسبت درست» میان انسان و ابزار است. این نسبت درست در دو گزاره کلیدی جمع می‌شود: نخست اصل صدرایی جایگاه‌شناسی قوا که بر اساس آن، هوش مصنوعی باید در جایگاه «ابزار خیال/وهم سازمان‌دهنده» فهم شود، نه جانشین قوه عاقله و نه منبع حکم اخلاقی و معرفتی؛ چنین جایگاه‌شناسی‌ای مانع از عقل‌انگاری ماشین و مرجعیت‌بخشی به خروجی‌های محاسباتی می‌شود. دوم اصل هایدگری وارستگی و بازگشت به تفکر اصیل که ایجاب می‌کند همزمان امکان بهره‌برداری از تکنولوژی را پذیرفت و از اسارت در منطق آن فاصله گرفت؛ یعنی تکنولوژی را به مثابه «یکی از شیوه‌های آشکارگی» دید، نه معیار نهایی حقیقت؛ نتیجه عملی آن، تقویت پرسشگری، مراقبت از جهان‌مندی و صیانت از حوزه‌هایی است که زیست انسانی را به تجربه‌های بدنی، تاریخی، اخلاقی و معنایی گره می‌زند. برآیند انسان‌شناسی تطبیقی این است که هوش مصنوعی — به سبب فقدان مؤلفه‌هایی مانند حرکت جوهری و اشتداد وجودی (در افق صدرایی) و زمان‌مندی اصیل و مرگ‌آگاهی (در افق هایدگری) — در سطح یک «ابزار هوشمند» باقی می‌ماند.

بنابراین، معیار مواجهه درست با AI باید «صیانت از استثنای انسانی» باشد: استثنایی که نه امتیاز تکنیکی، بلکه حقیقت وجودی انسان به عنوان موجودی معناپرداز، مسئول و گشوده به حقیقت را بیان می‌کند. از این رو، مهم‌ترین نتیجه کاربردی پژوهش آن است که سیاست‌گذاری، آموزش و طراحی سامانه‌های هوش مصنوعی باید به جای تولید «انسان محاسبه‌گر»، به تقویت «انسان متفکر و حاضر» بینجامد. در پایان، برای پژوهش‌های آینده می‌توان به بازخوانی «تشکیک وجود» و مراتب ادراک در برابر کارکردگرایی هوش مصنوعی پرداخت تا نشان داده شود چگونه نظریه تشکیک وجود در حکمت متعالیه می‌تواند یک چارچوب ضدتقلیل‌گرایانه برای نقد «برابری کارکرد = برابری وجود» فراهم کند؛ همچنین پژوهش در باب امکان یا امتناع «علم حضوری» در سامانه‌های مصنوعی با تحلیل مفهومی و نقادانه می‌تواند به این پرسش پاسخ دهد که آیا می‌توان برای AI چیزی معادل حضور معلوم نزد عالم (علم حضوری) تصور کرد یا هرچه هست در سطح علم حصولی/بازنمایی باقی می‌ماند. بازسازی مفهوم «جهان‌مندی» و «سکونت» در عصر AI و زیست‌جهان دیجیتال با رویکردی هایدگری/پدیدارشناختی، بررسی‌کننده این موضوع است که AI و پلتفرم‌ها چگونه ساختار در-جهان-بودن را تغییر می‌دهند و چه چیزی از «سکونت» انسانی به «تعامل داده‌ای» فروکاسته می‌شود. مطالعه‌ای دیگر می‌تواند به مرگ‌آگاهی، زمان‌مندی و مسئولیت با نقد «عامل اخلاقی مصنوعی» در

افق هایدگر و حکمت متعالیه بپردازد و ادعای «اخلاق ماشین» و «عاملیت اخلاقی» را با دو معیار همزمان مرگ‌آگاهی/زمان‌مندی و پروا (هایدگر) و اراده به عنوان شوق مؤکد و غایت‌مندی نفس (صدرایی) بسنجد. در نهایت، صورت‌بندی «حکمت‌مداری تکنولوژی» به مثابه نظریه هنجاری با تلفیق وارستگی با سیر استکمالی نفس، می‌تواند مدلی منسجم برای سیاست‌گذاری، آموزش و طراحی AI ارائه دهد که در آن، نسبت انسان و ابزار بر مبنای تفکر معنوی و صیانت از کرامت وجودی بازتعریف شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۰). *الهیات شفا*. قم: منشورات بیدار.
- باستروم، نیک. (۱۳۹۷). *ابرهوش*، ترجمه: امیرحسین خداپرست، تهران: ققنوس.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). *ادب فناء مقربان* (ج. ۱). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *رحیق مختوم: شرح اسفار عقلیه اربعه* (ج. ۲). قم: اسراء.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۰). *فلسفه، سیاست و خشونت*. تهران: هرمس.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۹). *فلسفه در دام ایدئولوژی*. تهران: سخن.
- دریغوس، هیوبرت. (۱۳۸۱). *آنچه کامپیوترها هنوز نمی‌توانند انجام دهند*، ترجمه: حسین معصومی همدانی، تهران: مرکز.
- زوباف، شوشانا. (۱۴۰۰). *عصر سرمایه‌داری نظارتی*، ترجمه: محمد معماریان، تهران: نشر نو.
- زیمرن، مایکل. (۱۳۹۰). *مواجهه هایدگر با مدرنیته*، ترجمه: بیژن عبدالکریمی، تهران: پرسش.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۸۶). *شرح المنظومه*. قم: نشر ناب.
- سرل، جان. (۱۳۷۹). *ذهن، مغز و علم* ترجمه: احمد آرام، تهران: خوارزمی.
- سرل، جان. (۱۳۸۴). *اختیار و عصب‌زیست‌شناختی*، ترجمه: حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: هرمس.
- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا). (۱۳۸۱). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا). (۱۳۸۲ الف). *الحکمه العرشیه*. قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا). (۱۳۸۲ ب). *رساله فی اتحاد العاقل و المعقول*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا). (۱۳۸۲ ج). *المشاعر*. قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا). (۱۳۸۳). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. قم: بوستان کتاب.
- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا). (۱۳۸۴ الف). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه* (ج. ۱، ۳، ۷، ۸). قم: دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا). (۱۳۸۴ ب). *رساله فی الحدوث*. قم: بوستان کتاب.
- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا). (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب*. قم: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۶). *بدایه الحکمه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷). *نهایه الحکمه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین و مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (ج. ۲). تهران: صدرا.
- فلوری، لوچانو. (۱۳۹۸). *انقلاب چهارم*، ترجمه: سعید ناجی، تهران: ققنوس.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *فطرت*. تهران: صدرا.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۰). *راهیان به سوی زبان*، ترجمه: رضا ولی‌یاری، تهران: مرکز.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۱). *وارستگی*، ترجمه: محمدرضا قربانی، تهران: مرکز.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶). *پرسش از تکنولوژی*، ترجمه: حمید فرازنده، تهران: هرمس.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۷). *شعر، زبان، فکر*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نیلوفر.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). *نامه‌ای در باب اومانیسیم*، ترجمه: محمود خاتمی، تهران: هرمس.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۹۴). *هستی و زمان*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.

References

- Avicenna. (2001). *Theology of The Healing*. Qom: Muntashirat Bidar. (in Persian)
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press.

- Bostrom, N. (2018). *Superintelligence* (Trans. A. Khodaparast). Tehran: Qoqnoos. (in Persian)
- Davari Ardakani, R. (2001). *Philosophy, Politics and Violence*. Tehran: Hermes. (in Persian)
- Davari Ardakani, R. (2010). *Philosophy in the Trap of Ideology*. Tehran: Sokhan. (in Persian)
- Dreyfus, H. (2002). *What Computers Still Can't Do* (Trans. H. Masumi Hamadani). Tehran: Markaz. (in Persian)
- Dreyfus, H. L. (1992). *What computers still can't do*. MIT Press.
- Dreyfus, H. L. (2001). *On the Internet*. Routledge.
- Feenberg, A. (1999). *Questioning technology*. Routledge.
- Feenberg, A. (2010). *Between reason and experience*. MIT Press.
- Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press.
- Floridi, L. (2019). *The Fourth Revolution* (Trans. S. Naji). Tehran: Qoqnoos. (in Persian)
- Heidegger, M. (1966). *Discourse on thinking*. Harper & Row.
- Heidegger, M. (1977). The question concerning technology. In W. Lovitt (Trans.), *The question concerning technology and other essays* (pp. 3–35). Harper & Row.
- Heidegger, M. (2001). *On the Way to Language* (Trans. R. Valiyari). Tehran: Markaz. (in Persian)
- Heidegger, M. (2002). *Discourse on Thinking* (Trans. M. R. Ghorbani). Tehran: Markaz. (in Persian)
- Heidegger, M. (2007). *The Question Concerning Technology* (Trans. H. Farazandeh). Tehran: Hermes. (in Persian)
- Heidegger, M. (2008). *Poetry, Language, Thought* (Trans. A. Rashidian). Tehran: Neylufar. (in Persian)
- Heidegger, M. (2010). *Letter on Humanism* (Trans. M. Khatami). Tehran: Hermes. (in Persian)
- Heidegger, M. (2015). *Being and Time* (Trans. A. Rashidian). Tehran: Ney. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2006). *The Etiquette of Annihilation of the Intimates* (Vol. 1). Qom: Esra. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2010). *The Sealed Nectar: A Commentary on the Four Intellectual Journeys* (Vol. 2). Qom: Esra. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2010). *The sealed nectar: A commentary on the four intellectual journeys* (Vol. 2). Esra. (In Persian)
- Molla Hadi Sabzevari. (2007). *Commentary on the Poem*. Qom: Nashr-e Nab. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2002). *The Lordly Witnesses in the Spiritual Paths*. Qom: Bidar. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2003a). *The Wisdom of the Throne*. Qom: Bidar. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2003b). *Treatise on the Union of Intellect and Intelligible*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2003c). *The Book of Metaphysical Penetrations*. Qom: Bidar. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2004). *The Lordly Witnesses in the Spiritual Paths*. Qom: Bustan-e Ketab. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2005a). *The Transcendent Theosophy in the Four Intellectual Journeys* (Vols. 1, 3, 7, 8). Qom: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2005b). *Treatise on Origination*. Qom: Bustan-e Ketab. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2007). *Keys to the Unseen*. Qom: Institute for Islamic Studies and Research. (in Persian)
- Mutahhari, M. (1999). *Innate Nature*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- O'Neil, C. (2016). *Weapons of math destruction*. Crown.
- Searle, J. (2000). *Mind, Brain and Science* (Trans. A. Aram). Tehran: Khwarazmi. (in Persian)
- Searle, J. (2005). *Freedom and Neurobiology* (Trans. H. R. Ayatollahi). Tehran: Hermes. (in Persian)
- Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417–457.
- Searle, J. R. (1984). *Mind, brain, and science*. Harvard University Press.

- Tabatabai, S. M. H. (2007). *The Beginning of Wisdom*. Qom: Daftar-e Tablighat-e Eslami. (in Persian)
- Tabatabai, S. M. H. (2008). *The Ultimate Wisdom*. Qom: Daftar-e Tablighat-e Eslami. (in Persian)
- Tabatabai, S. M. H., & Mutahhari, M. (2009). *Principles of Philosophy and the Method of Realism* (Vol. 2). Tehran: Sadra. (in Persian)
- Turing, A. M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59(236), 433–460.
- Zimmerman, M. (2011). *Heidegger's Confrontation with Modernity* (Trans. B. Abdolkarimi). Tehran: Porsesh. (in Persian)
- Zuboff, S. (2021). *The Age of Surveillance Capitalism* (Trans. M. Mamarian). Tehran: Nashr-e Now. (in Persian)