

## آیا جهانهای ممکن واقعیت دارند؟

دکتر محمدصادق زاهدی\*

### چکیده

مفهوم «جهانهای ممکن»، که ظاهراً نخستین بار لایبنیتس آن را به کار برد، در دوران اخیر به واسطه نقشی که در دلالت‌شناسی منطق موجهات داشته است، بدان توجه شده است. مهم‌ترین نظریاتی که در باب جهانهای ممکن وجود دارد، به دو دسته کلی فعلیت‌گرایی و امکان‌گرایی تقسیم می‌شوند که از هر یک روایتهای مختلفی ارائه شده است. در این جستار، روایتهای دیوید لویس و کریپکی از امکان‌گرایی و روایتهای رابرت استالنکر، رودریک چیزم، رابرت آدامز والوین پلتنینگا از فعلیت‌گرایی نقد و بررسی شده است.

### واژگان کلیدی

جهان ممکن؛ فعلیت‌گرایی؛ امکان‌گرایی؛ منطق موجهات؛ دلالت‌شناسی؛ هستی‌شناسی.

---

\* استادیار فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

### ۱. معنای «جهانهای ممکن»

اصطلاح «جهانهای ممکن» از آرای لایبنیتس (Leibnitz) برگرفته شده است. لایبنیتس در بیان تفاوت میان حقایق عقلی (truth of reason) و حقایق واقع (thuth of Fact)، دسته اول را گزاره‌هایی می‌داند که در همه جهانهای ممکن صادق‌اند، اما گزاره‌های دسته دوم، این گونه نیستند (لایبنیتس، ۱۳۷۲، ۱۷۶). علاوه بر استفاده‌ای که لایبنیتس در مباحث منطقی و معرفت‌شناختی خود از مفهوم جهانهای ممکن می‌کند، در الهیات (theology) خود نیز برای حل پاره‌ای از مسائل، و به ویژه مسئله شرور (problem of evils) از این مفهوم مدد می‌گیرد. او می‌گوید: از میان بی‌نهایت جهان ممکن خداوند جهان فعلی را آفریده است؛ زیرا دیگر جهانهای ممکن از حیث کمال، ناقص‌تر از جهان فعلی بوده‌اند. جهان فعلی، بهترین جهان ممکن است و خداوند بهترین جهان ممکن را آفریده است (Leibnitz, 1988, 416).

مفهوم جهانهای ممکن، هرچند از دوران لایبنیتس استفاده شده است، اما در دوران اخیر بیشتر به واسطه نقشی که در دلالت‌شناسی منطق موجهات (semantics of modal logic) داشته، مورد توجه بوده است. ما در زبان طبیعی گزاره‌های فراوانی را به کار می‌بریم که شامل مفاهیمی همچون ضرورت و امکان است. گزاره‌های «ممکن بود باران نیارد»، «امکان داشت علی پزشک نشود»، «ممکن بود سعدی گلستان را ننوشته باشد»، «ضرورتاً  $2+2=4$ » و «ضرورتاً هر مجردی بی‌همسر است» و... نمونه‌هایی از انبوه گزاره‌هایی است که ما از آنها استفاده می‌کنیم و در آنها مفاهیم امکان و ضرورت به کار رفته است. یکی از مهم‌ترین مباحثی که در نظریه دلالت منطق موجهات مطرح است، بررسی شرایط صدق چنین گزاره‌هایی است. گزاره «سعدی گلستان را ننوشته است»، بی‌شک گزاره‌ای کاذب است. در حالی که با اضافه کردن عملگر امکان بر سر این گزاره، گزاره «ممکن است سعدی گلستان را ننوشته باشد»، گزاره‌ای صادق خواهد بود. در این صورت، این سؤال مطرح می‌شود که چه چیزی موجب صدق چنین گزاره‌ای شده است. بر اساس نظریه دلالت گزاره‌های ممکن باید گفت: این بدان معناست که در جهان ممکن دیگری، غیر از جهان فعلی، سعدی

نویسنده گلستان نیست و صدق گزاره نیز ناشی از همین امر است؛ یا مثلاً گزاره «ضرورتاً  $2+2=4$ » به معنای آن است که در هر جهان ممکن دیگری، غیر از جهان فعلی، نیز این گزاره صادق است. بنابراین، تبیین شرایط صدق گزاره‌های موجه ممکن و ضروری، در نظریه دلالت منطق موجّهات، بر اساس مفهوم جهانهای ممکن صورت می‌پذیرد.

مفهوم جهانهای ممکن از دو جهت قابل بررسی است: یکی از جهت کاربردی که در منطق موجّهات دارد که چنان که اشاره شد، کاربرد اصلی آن نقشی است که در نظریه دلالت این منطق ایفاء می‌کند؛ جهت دوم، بررسی متافیزیکی و معرفت‌شناختی مسائلی است که پیرامون جهانهای ممکن مطرح است. در این حوزه از نحوه وجود جهانهای ممکن، شناخت ما از موجودات و اشیائی که در این جهانها به سر می‌برند و مسائلی از این قبیل بحث می‌شود. پاره‌ای از مسائل فلسفی مانند نظریه ثابت بودن دلالت اسمهای خاص و عام بر مدلولهایشان و نیز نظریه ذات‌باوری بیشتر از جهت اخیر با مفهوم جهانهای ممکن مرتبط‌اند؛ به طوری که اتخاذ موضع متافیزیکی و معرفت‌شناختی در باره جهانهای ممکن، پاسخ به مسائل مربوط به نظریه دلالت و نیز ذات‌باوری را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد.

در منطق موجّهات تا آنجا که به نظامهای استنتاجی و دلالت‌شناسی صوری (formal semantic) گزاره‌های ممکن و ضروری مربوط می‌شود، مسائل متافیزیکی و معرفت‌شناختی مربوط به جهانهای ممکن بررسی نمی‌شود؛ در واقع، در آنجا بیش از هر چیز سازگاری و تمامیت این نظامهای استنتاجی مورد توجه است (موحد، ۱۳۸۱، ۹۵). هیوز و کرسول در کتاب مشهور «درآمدی جدید بر منطق موجّهات» خود با اشاره به این مطلب می‌گویند: ممکن است کسی، سؤال کند یک جهان ممکن یا یک وضعیت متصور واقعاً چیست؟ این موضوعی بااهمیت و محل مناقشه در متافیزیک و کاریست منطق موجّهات در نظریه‌های معناداری زبان طبیعی است. با این حال، خوشبختانه از نگاه منطقی، اینکه آنها چه چیزی هستند، اهمیت ندارد...، بنابراین، در این کتاب ما در باره شأن وجودشناختی جهانهای ممکن موضعی اتخاذ نمی‌کنیم (Hughs, 1998, 21).

آنچه در این مقاله بررسی و تحلیل می‌شود، بیشتر ابعاد فلسفی و متافیزیکی جهانهای ممکن خواهد بود.

از مفهوم «جهان ممکن» با توجه به مفهوم جهان واقع (actual world) می‌توان معنای روشن‌تری به دست داد. مراد از جهان واقع، جهانی است که ما در آن به سر می‌بریم. مراد از این جهان، سیاره‌ای که در آن زندگی می‌کنیم یا کهکشان‌ی که در آن قرار داریم، نیست. مراد از «جهان واقع همه قلمرو هستی است»، همه آنچه را که تحقق یافته است، جهان واقع می‌نامیم (Brodly, 1988, 4 - 8). هرچند این جهان از وضع معینی برخوردار است، با شهودی بسیار قوی روبه‌رو هستیم که جهان می‌توانست اوضاع و احوالی غیر از آنچه اکنون از آن برخوردار است داشته باشد. مهم نیست که این تغییر و تفاوت وضع جهان در کدام نقطه و در باره چه موجوداتی ممکن بود باشد. این تغییر در یکی از امور بسیار جزئی باشد؛ مثلاً برگ درختان به جای سبز بودن، قرمز بود، یا زرافه‌ها به جای داشتن گردنی بلند، ممکن بود گردن کوتاه‌تری داشتند. حتی ممکن بود که وضع جهان به گونه‌ای بود که به جای خواندن این جملات، به بازی شطرنج مشغول بودیم و... روشن است که وضعیهای متفاوتی را که می‌توان برای جهان واقع در نظر گرفت، بی‌نهایت است. این تفاوت وضعیت، چنان که اشاره شد، می‌تواند در بخشی از جهان یا همه جهان روی دهد؛ در هر صورت، ما با جهان دیگری غیر از جهان واقع روبه‌رو بودیم. از آنجا که تعداد وضعیهای ممکن می‌تواند متفاوت با جهان واقع باشد، بی‌شمار است، بنابراین، با بی‌شمار جهان متفاوت با جهان واقع روبه‌رو خواهیم بود. به هر یک از این جهانها، یک جهان ممکن (possible world) اطلاق می‌شود. بنابراین، یک جهان ممکن مجموعه‌ای از اوضاع و احوالی است که جهان می‌توانست از آن برخوردار باشد. وضعیتی که جهان اکنون از آن برخوردار است نیز یک وضعیت ممکن است؛ بنابراین، جهان واقع نیز جهانی ممکن است، با این تفاوت که این جهان، جهان ممکن است که فعلیت یافته است؛ اما جهانهای ممکن دیگر فعلیت نیافته‌اند.

مهم‌ترین نظریاتی که در باره جهانهای ممکن وجود دارد، به دو دسته کلی تقسیم می‌شود که عبارت است از فعلیت‌گرایی یا واقع‌گرایی (actualism) و امکان‌گرایی

(possibilism) که از آن به رئالیسم (realism) نیز تعبیر می‌شود. نظریه امکان‌گرایی یا رئالیسم، برای سایر جهانهای ممکن نیز به اندازه جهان واقع موجودیت قائل است و معتقد است وجود داشتن صرفاً به موجوداتی که در جهان واقع هستند، اختصاص ندارد بلکه موجودات در سایر جهانهای ممکن نیز به اندازه موجودات این جهان انضمامی (concrete) هستند. به همین دلیل نیز این نظریه به انضمامی‌گرایی (concretism) نیز نامگذاری شده است. این بدان معناست که سایر جهانهای ممکن، همچون جهان فعلی، اموری انضمامی‌اند (Inwagen, 1986, 186).

نظریه فعلیت‌گرایی یا واقعیت‌گرایی، در تقابل با امکان‌گرایی قرار دارد. بر اساس این نظریه، میان وجود داشتن و فعلیت داشتن فاصله‌ای نیست. این بدان معناست که جهان موجود صرفاً به جهان بالفعل منحصر می‌شود و چیزی به نام موجود غیربالفعل (non-actual existent) وجود ندارد. تنها جهانی که از وجود انضمامی برخوردار است، جهان بالفعل است و سایر جهانهای ممکن و موجودات ممکن، اموری انتزاعی‌اند (abstract). به همین دلیل، این نظریه انتزاعی‌گرایی (abstractism) نیز خوانده می‌شود (Inwagen, 1986, 186).

هر یک از نظریات فعلیت‌گرایانه و امکان‌گرایانه دارای روایتهای مختلفی هستند؛ کسانی همچون رابرت استالنکر (R. Stalnaker)، رودریک چیزم (R. Chisolm)، رابرت آدامز (R. Adams)، الوین پلنتینگا (A. Plantinga) و... از فعلیت‌گرایان محسوب می‌شوند که هر یک روایت خاصی از فعلیت‌گرایی ارائه داده‌اند. مهم‌ترین نظریه‌پرداز از امکان‌گرایی نیز دیوید لوئیس (D. Lewis) است. در این میان، نظریه کریپکی (Kripke) در باره جهانهای ممکن به فعلیت‌گرایی نزدیک است.

## ۲. امکان‌گرایی دیوید لوئیس

امکان‌گرایی دارای روایتهای مختلفی است اما همه آنها در این نظر مشترک‌اند که علاوه بر موجودات بالفعل، موجودات دیگری هم وجود دارند. در برخی از روایتهای امکان‌گرایی میان بودن (to be) و وجود داشتن (to exist) تفکیک می‌شود؛ بر اساس این تفکیک، جهان بالفعل وجود دارد، اما این به آن معنا نیست که جهانهای ممکن دیگر

نیستند. این جهانها هرچند وجود ندارند، هستند. چنین روایتی از امکان‌گرایی که با الهام از نظریه ماینونگ میان وجود و بودن تمایز قائل است، با فهم شهودی ما از مفهوم وجود ناسازگار است. ظاهراً نمی‌توان پذیرفت که بودن و وجود داشتن دو امر متمایزند. در نظریه لویس میان بودن و وجود داشتن تمایزی وجود ندارد. از نظر او، میان جهان فعلی و سایر جهانهای ممکن از نظر وجود داشتن تفاوتی نیست و همه آنها به یک نسبت از وجود بهره‌مندند. جهان واقع، جهانی است که اشیای موجود در آن در نسبتی زمانی- مکانی با یکدیگر قرار دارند. اما جهانهای بی‌شماری وجود دارند که اشیای موجود در هر یک، از نسبتی زمانی- مکانی با یکدیگر برخوردارند. لویس برای اثبات آنکه علاوه بر جهانی که ما در آن به سر می‌بریم، جهانهای دیگری نیز وجود دارند، دلایلی را ذکر کرده است که مهم‌ترین استدلال او، استدلال از طریق بازتعبیر (para phrase argument) است. او می‌گوید:

من معتقدم جهانهای ممکن دیگر، به غیر از آنکه ما در آن به سر می‌بریم، وجود دارد. اگر دلیلی مطالبه شود، بدین قرار است: تردیدی نیست که ممکن بود اشیاء غیر از آنچه که هستند، باشند، من و شما باور داریم که اشیاء می‌توانستند به نحوه‌های بی‌شماری متفاوت باشند. اما این به چه معناست؟ زبان طبیعی به ما اجازه بازتعبیر می‌دهد: نحوه‌های بسیاری هست که اشیاء می‌توانستند آن گونه باشند، به غیر از نحوه‌ای که اکنون هستند. با توجه به ظاهر امر، جمله (اشاره‌شده) یک تسویر (quantification) وجودی است. آن [جمله] می‌گوید: هویت‌های بسیاری از یک وصف معین وجود دارند؛ یعنی، «نحوه‌هایی که اشیاء می‌توانستند باشند». من باور دارم به بازتعبیرهای مجاز آنچه بدان باور دارم، با اخذ صورت ظاهر بازتعبیر، بنابراین، من به وجود هویت‌هایی باور دارم که ممکن است «نحوه‌هایی که اشیاء می‌توانستند باشند»، خوانده شود. من ترجیح می‌دهم آنها را با جهانهای ممکن بنامم (Lewis, 2001, 84).

بر اساس دیدگاه لویس یک باور معمول و رایج را که تقریباً همه ما به آن معتقدیم، می‌توان از نظر زبانی بازتعبیر کرد؛ حاصل این بازتعبیر زبانی، گزاره‌ای وجودی است. باور داشتن به اینکه اشیاء می‌توانستند به نحوه‌هایی است که اشیاء

می توانستند باشند. لوئیس هر یک از این نحوه‌ها (ways) را یک جهان ممکن می‌نامد. جهان فعلی (actual) نیز یکی از بی‌شمار نحوه‌های ممکن است.

به نظر لوئیس جهان فعلی تفاوتی بنیادی با سایر جهانهای ممکن ندارد. تنها تفاوت این جهان با سایر جهانها آن است که ما در این جهان به سر می‌بریم. او معتقد است هر جهانی برای ساکنان آن جهان بالفعل محسوب می‌شود. بنابراین، بالفعل بودن (actuality) خصوصیتی نسبی است و در هر جهان، معنای خاص خود را داراست. «بالفعل بودن» از نظر لوئیس مانند ضمائر، عبارتی اشاره‌ای (indexical) است. بارزترین ویژگی عبارتهای اشاره‌ای آن است که مدلول آنها بر اساس زمینه‌ای (context) که این عبارتها در آن به کار می‌روند، مشخص می‌شود؛ مثلاً ضمیر اشاره «من» مدلول مطلقى ندارد بلکه بسته به اینکه توسط چه کسی به کار رود، مدلول آن معین می‌شود. به این ترتیب، چنین عباراتی دارای دلالت نسبی هستند. به نظر لوئیس «بالفعل بودن» نیز همین گونه است. او می‌گوید: اگر کسی که در جهان W به سر می‌برد، بگوید W بالفعل است، به این معناست که آن جهان، جهانی است که او در آن به سر می‌برد.

لوئیس معتقد است میان جهانهای ممکن هیچ ارتباط علی و زمانی و مکانی وجود ندارد. موجودات هر جهان با یکدیگر دارای ارتباطی زمانی - مکانی (spatio-temporal) هستند ولی هیچ شیئی از یک جهان با شیئی از جهان دیگر ارتباط ندارد. به این ترتیب، ارتباط زمانی - مکانی داشتن یک شیء با شیء دیگر علامت آن است که هر دو شیء در یک جهان به سر می‌برند. او می‌گوید: اگر «بالفعل بودن» خصوصیتی مطلق (absolute) باشد، باید تنها و تنها به یک جهان اختصاص داشته باشد اما جهانی که ما در آن به سر می‌بریم، یکی از جهانهای ممکن است و فعلیت یافتن آن نیز امری ممکن بوده است. به این ترتیب، وصف بالفعل بودن، برای جهانی که ما در آن به سر می‌بریم، وصفی امکانی است و وصف امکانی نیز نمی‌تواند مطلقاً در باره یک شیء صادق باشد. اگر وصفی امکانی باشد، یعنی مدلول آن از یک جهان به جهان دیگر متفاوت است و این به معنای نفی مطلق بودن آن است (Lewis, 1986, 94).

دیوید لوئیس معتقد است هر موجودی تنها و تنها در یکی از جهانهای ممکن وجود دارد و امکان ندارد که یک موجود در بیش از یک جهان وجود داشته باشد. به

این ترتیب، میان هیچ شیئی از یک جهان با هیچ شیئی از جهانی دیگر رابطهٔ این‌همانی (identity relation) برقرار نیست. با این حال، او معتقد است شیئی که در جهان واقع وجود دارد، در جهانهای ممکن دیگر دارای همزادهایی (counterparts) است؛ به همین دلیل نیز وی رابطهٔ همزادی (counterpart relation) را جانشین رابطهٔ این‌همانی می‌کند (Lewis, LXV, 114). همزادهای یک فرد در سایر جهانهای ممکن در بسیاری جهات و بلکه در مهم‌ترین جهات با آن فرد مشابهت (resemble) دارند، اما آنها در واقع همان فرد نیستند. این بدان دلیل است که هر یک از آنها در جهان خود وجود دارند. در واقع، همزادهای یک فرد در هر جهان ممکن، همان فردند که در جهان خود به سر می‌برند. رابطهٔ همزادی در نظریهٔ لوئیس نوعی رابطهٔ تشابه (relation of similarity) است، او تأکید می‌کند که نباید گمان شود رابطهٔ همزادی تفاوتی بنیادی با رابطهٔ این‌همانی ندارد. همزاد یک شخص در جهان ممکنى مانند  $w$  کسی است که نزدیک‌ترین شباهت را با آن فرد داراست، اما باید توجه داشت که رابطهٔ همزادی همچون رابطهٔ این‌همانی، متعددی (transitive) نیست. یکی از ویژگیهای رابطهٔ این‌همانی، متعددی بودن آن است. اگر  $x_1$  در  $w_1$  با  $x$  در  $w$  نسبتی این‌همانی داشته باشد و  $x_2$  در  $w_2$  نیز با  $x_1$  در  $w_1$  و دارای همین نسبت باشد، در این صورت، می‌توان گفت:  $x_2$  در  $w_2$  با  $x$  در  $w$  نسبت این‌همانی دارد.

$$(w_1)^2 = x^{(w)} x \quad \rightarrow \quad 2_{(w_2)} = x^1(w_1) \ \& \ x^{(w)} = x^{(w)} x$$

چنین رابطه‌ای در بارهٔ نسبت همزادی برقرار نیست. اگر  $x_1$  در  $w_1$  در بیشترین شباهت را با  $x$  در  $w$  داشته باشد، در این صورت  $x_1$  همزاد  $x$  خواهد بود. همچنین، اگر  $x_2$  در  $w_2$  در بیشترین شباهت  $x_1$  در  $w_1$  را با  $x$  در  $w$  داشته باشد، همزاد  $x_1$  خواهد بود. اما از این نسبتها نمی‌توان نتیجه گرفت که  $x_2$  همزاد  $x$  در  $w_2$  است. لوئیس می‌گوید: ممکن است در  $w_2$  شیء دیگری مانند  $y_2$  باشد که بیشتر از  $x_2$  به  $x$  شباهت داشته باشد. در این صورت، به جای  $x_2$ ،  $y_2$  همزاد  $x$  در  $w_2$  خواهد بود. از



دیگر نکاتی که در باره نسبت همزادی وجود دارد، آن است که هر چیزی که در جهان ما وجود دارد، لزوماً در سایر جهانها دارای همزاد نیست بلکه ممکن است جهان ممکن باشد که یک فرد در آن همزادی نداشته باشد. از دیگر سو، ممکن است در جهان ممکن فردی باشد که همزاد هیچ فردی در جهان ما نباشد. بنابراین، در نظریه لوئیس دامنه جهانهای ممکن با یکدیگر مساوی نیست (Ibid, 116). ویلیام لایکان (W. Lycan) نظریه لوئیس در باره جهانهای ممکن را به ۶ تز تقسیم کرده است:

۱. افراد ممکن غیربالفعل و جهانهای ممکن غیربالفعل وجود دارند. افراد و جهانهای ممکن غیربالفعل دقیقاً به همان معانی وجود دارند که جهان ما و اشیای آن وجود دارند.

۲. اشیاء و جهانهای غیربالفعل (non-actual) درست هم نوع با اشیاء و جهان بالفعل هستند. میزهای غیربالفعل اشیائی فیزیکی هستند و کاربردی فیزیکی دارند. انسانهای غیربالفعل از گوشت و خون ساخته شده‌اند، درست همان طور که من و شما این گونه‌ایم.

۳. اشیاء و جهانهای ممکن غیربالفعل به اموری کم‌مناقشه‌آمیزتر تحویل پذیر نیستند. جهانهای متمایز از ما مجموعه‌ای از جملات (sentences) یا نوعی ساخته ذهنی نیستند بلکه جهانی سرزنده و فعال‌اند.

۴. سورها (quantifiers) تنها بر سر افراد بالفعل در نمی‌آیند بلکه افراد غیربالفعل را نیز شامل می‌شوند؛ مگر اینکه دامنه آنها به طور صریح در متن مقید شود.

۵. همه افراد (individuals) چه افراد بالفعل و چه افراد صرفاً ممکن، جهان پایبند (world bound) هستند. هیچ این‌همانی حقیقی میان جهانها وجود ندارد. من و شما خط سیری جهانی نداریم بلکه صرفاً همزادهایی در دیگر جهانها داریم که از جهاتی خاص با ما شباهت دارند، اما به نوبه خود افراد مجزایی هستند.

۶. عبارتهایی نظیر «واقعی» یا «بالفعل» که افراد بالفعل را از سایر افراد ممکن متمایز می‌سازند، عبارتهایی نسبی (relational) هستند که میان افراد و جهانها برقرارند (Lycan, 1999, 15).

یکی از مهم‌ترین کارکردهای نظریه لوئیس در باره جهانهای ممکن، تبیین موفق از عینی (objective) بودن گزاره‌هایی است که حاوی عملگرهای (operators) ضرورت و امکان هستند. جمله «تک‌شاخها ممکن است وجود داشته باشند»، ظاهراً جمله صادقی است، اما چه چیزی این گزاره را صادق می‌کند؟ آیا صدق این گزاره ذهنی است؟ به نظر می‌رسد که این گزاره از عالم واقع خبر می‌دهد؛ بنابراین صدق آن باید به قلمرو واقعیت مربوط باشد، اما در جهان بالفعل تک‌شاخی وجود ندارد. بر اساس نظریه لوئیس، جهانی هست که در آن تک‌شاخها زندگی می‌کنند و صدق گزاره مذکور به واسطه وجود تک‌شاخها در این جهان است.

یکی دیگر از امتیازهای نظریه لوئیس دوری نبودن تعریف وی از ضرورت و امکان است. اگر معنای امکان صدق یک گزاره را به صدق بودن آن در یک جهان ممکن تعبیر کنیم، تعبیر ما از امکان دوری خواهد بود؛ زیرا «جهان ممکن» خود در بردارنده مفهوم امکان است. این مشکلی است که نظریه‌های فعلیت‌گرایانه با آن مواجه‌اند. اما در نظریه لوئیس از آنجا که سایر جهانهای ممکن مانند جهان بالفعل و به اندازه آن واقعی هستند، امکان بر حسب جهان ممکن تعریف نمی‌شود. در نظریه او ممکن بودن صدق یک گزاره به معنای صدق آن در همه آن جهانهاست؛ برای مثال، ممکن بودن صدق گزاره «حافظ نویسنده گلستان است»، به معنای آن است که در جهان دیگری که مانند جهان ما واقعی است، همزاد حافظ گلستان را نوشته است. اما بر اساس نظریه فعلیت‌گرایی ممکن بودن صدق گزاره یادشده به معنای آن است که در جهان ممکن دیگری، که به خلاف جهان واقع بالفعل نیست، حافظ گلستان را نوشته است. در بررسی آرای کرپیکی اشاره خواهیم کرد که او برای رهایی از این مشکل مفاهیم امکان و ضرورت را بنیادی می‌داند؛ به این معنا که تعریف آنها وابسته به مفهوم جهان ممکن نیست و به طور مستقل قابل فهم‌اند.

نظریه لوئیس در باره جهانهای ممکن و جایگزینی نسبت همزادی به جای نسبت این‌همانی، رویکرد تازه‌ای در باره سایر مسائل فلسفی به همراه داشته است. لوئیس از اوصاف ذاتی (essential) و عرضی (accidental)، از مفهوم دال ثابت و...، معانی دیگری ارائه می‌دهد که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد. بر نظریه امکان‌گرایی لوئیس

نقدهای فراوانی وارد شده که عمده آنها توسط فعلیت‌گرایان (actualists) صورت پذیرفته است.

### ۳. نقد استالنکر بر لوئیس

رابرت استالنکر، در مقاله خود با عنوان «جهانهای ممکن» (Stalnaker, 1976, 66)، نظریه لوئیس را رئالیسم افراطی (extreme realism) می‌نامد. استالنکر معتقد است نظریه لوئیس دارای اجزای ناسازگار است. او می‌گوید: لوئیس با بیان استدلال از طریق بازتعبیر (para phrase argument) قصد نداشته است که از یک باور معمولی، نتیجه‌ای متافیزیکی اخذ کند بلکه غرض وی نشان دادن این نکته بوده است که ادعای متافیزیکی ذکر شده مبنی بر وجود تعداد بی‌شمار جهانهای ممکن، ادعای غریبی نیست و همان چیزی است که همه به آن باور داریم، ولی معمولاً به گونه دیگری در زبان آن را بیان می‌کنیم (Ibid, 66). استالنکر نظریه رئالیسم لوئیس را به چهار تز تقسیم می‌کند. او می‌گوید: نظریه لوئیس نادرست است، اما این به معنای نادرست بودن همه تزه‌های نظریه وی نیست. تزه‌های چهارگانه‌ای که استالنکر به آنها اشاره می‌کند، عبارت‌اند از:

۱. جهانهای ممکن وجود دارند. سایر جهانهای ممکن به اندازه جهان بالفعل واقعی (real) هستند. آن جهانهای ممکن است وجود بالفعل نداشته باشند [یعنی نسبت به ما بالفعل نباشند]؛ زیرا بالفعل بودن به معنای بودن در جهان بالفعل است. اما با این حال، آنها وجود دارند.

۲. سایر جهانهای ممکن و جهان بالفعل (من و آنچه پیرامون من است) نوعاً یکسان هستند. آنها تفاوت نوعی با یکدیگر ندارند بلکه تفاوت آنها در چیزی است که در آنها روی می‌دهد. جهان بالفعل ما تنها یکی از جهانهاست. ما تنها آن را جهان بالفعل می‌نامیم، نه به این دلیل که نوعاً از مابقی آنها متفاوت است بلکه به این دلیل که جهانی است که ما در آن به سر می‌بریم.

۳. تحلیل اشاره‌ای از وصف «بالفعل بودن» تحلیل درستی است. ساکنان سایر جهانهای ممکن به درستی جهان خود را بالفعل می‌نامند؛ اگر مراد آنها از «بالفعل بودن» همان چیزی باشد که مراد ماست، زیرا معنایی که ما از این واژه می‌فهمیم، آن است که

در هر جهان (i) به خود آن جهان (i) دلالت می‌کند. «بالفعل بودن» عبارتی اشاره‌ای است؛ مانند «من» یا «اینجا» یا «اکنون». مدلول اینها وابسته به شرایطی است که این عبارات در آن اظهار می‌شوند؛ یعنی جهانی که این اظهارات در آن واقع می‌شود.

۴. جهانهای ممکن تحویل‌پذیر به شیء بنیادی تری نیستند. جهانهای ممکن همان‌اند که هستند و چیز دیگری نیستند. اشتباه است که آنها را با شیء مناسب‌تری یکی بدانیم؛ مثلاً با مجموعه‌ای از جملات یا زبان، جهانهای ممکن به اندازه خودشان مناسب‌اند (Ibid, 67-8).

استالنکر می‌گوید: بنا به تعریفی که لوئیس از جهانهای ممکن ارائه می‌کند، جهانهای ممکن نحوه‌هایی هستند که اشیاء می‌توانستند باشند. این تعبیر از جهانهای ممکن با تز (۱) سازگار است اما با تز (۲) ناسازگاری دارد. بر اساس تز دوم، سایر جهانهای ممکن تفاوت نوعی با جهان فعلی ندارند، در حالی که چنین چیزی پذیرفتنی نیست. استالنکر می‌گوید: هرچند جهان کنونی (جهان بالفعلی که ما در آن به سر می‌بریم) نیز یک جهان ممکن است، این جهان «نحوه‌ای که اشیاء هستند» نیست بلکه شامل خود اشیاء است. او می‌گوید: نحوه‌ای که اشیاء هستند، یک ویژگی (property) است که مربوط به حالت جهان است و نه خود جهان؛ نحوه‌ای جهان آن گونه است، با خود جهان یکی نیست.

به نظر استالنکر اشاره‌ای دانستن عبارت «بالفعل» مستلزم پذیرش نسبی بودن (relative) این وصف نیست. او معتقد است هرچند بالفعل بودن، عبارت اشاره‌ای است، چنین عبارتی حاکی از وصفی مطلق است. ضمیر اشاره «من» را در نظر بگیرید؛ این ضمیر عبارت اشاره‌ای است، اما پذیرش اشاره‌ای بودن آن به معنای مدلولهای متعدد داشتن این عبارت نیست. کسی که معتقد به تنها، من‌باوری (solipsism) است، می‌تواند عین اشاره‌ای دانستن این عبارت، مدلول واحدی برای آن قائل شود. به همین ترتیب نیز می‌توان گفت «بالفعل بودن» برای یک جهان، عبارت اشاره‌ای است و با این حال تنها یک جهان بیشتر نیست که بالفعل است. استالنکر معتقد است اگر بالفعل بودن امری مطلق نباشد، دیگر ملاکی برای تمایز میان امور واقعی و امور افسانه‌ای نمی‌توان قائل شد. اگر واقعی بودن امری نسبی باشد، باید گفت: موجودات افسانه‌ای نیز در

جهانی که به سر می‌برند، واقعی هستند. سخنی که بطلان آن واضح است (Ibid, 68-70).

استالنکر نظریه خود در باره جهانهای ممکن را رئالیسم معتدل (moderate realism) می‌نامد. بر اساس نظریه وی، تزه‌ای (۱) و (۳) مقبول است و تز دوم او مردود. با نفی تز دوم، استالنکر از این نظر دفاع می‌کند که جهان بالفعل (جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم)، تفاوتی نوعی با سایر جهانهای ممکن دارد؛ به این دلیل که جهان بالفعل شامل اشیاء، افراد و... می‌شود، ولی سایر جهانهای ممکن نحوه‌ای است که جهان بالفعل می‌توانست باشد. بنا بر نظر او، این نحوه‌ها، که مجموعه‌ای از اوصاف و خصوصیات هستند، وجود دارند، اما دیگر مانند جهان بالفعل از وجودی انضمامی برخوردار نیستند (Hale, 2000, 497).

#### ۴. نقد اینوگن بر لوئیس

پیتروون اینوگن (Peter Van Inwagen) در مقاله خود با عنوان اشاره و فعلیت (indexicality and actuality) نظریه دیوید لوئیس را نظریه‌ای نادرست می‌داند. او نظریه لوئیس را نظریه اشاره‌ای فعلیت (indexical theory of actuality) می‌نامد و می‌گوید: پیش از بررسی درستی یا نادرستی هر نظریه در باره جهانهای ممکن، نخست باید مشخص کنیم که مرادمان از جهانهای ممکن چیست؟ به نظر وی هر گونه تمایز نهادن میان جهان بالفعل و سایر جهانهای ممکن منوط به آن است که نخست بگوییم: جهان ممکن چیست؟ پس از آن می‌توان مشخص کرد که چرا یکی از این جهانها را جهان بالفعل می‌نامیم.

اینوگن نیز همچون استالنکر معتقد است نظریه لوئیس از ناسازگاری درونی برخوردار است. اگر تفسیر لوئیس از جهان ممکن را بپذیریم، در این صورت، تابع جمله‌ای «x نحوه‌ای است که اشیاء می‌توانستند باشند»، تنها به وسیله اشیائی برآورده می‌شود که انتزاعی (abstract) باشند، در حالی که بر اساس نظریه لوئیس، جهانهای ممکن امور انتزاعی نیستند بلکه امور انضمامی اند (Inwagen, 1980, 300).

اینوگن می‌گوید: من نمی‌توانم بپذیرم که من و آنچه اطراف من است، «نحوه‌ای هستیم که اشیاء می‌توانستند باشند». این سخن وی ناظر به تعریف لوئیس از جهانهای ممکن است. اگر چنان که لوئیس معتقد است، جهان بالفعل نباید با سایر جهانهای ممکن تفاوت نوعی داشته باشد، در این صورت جهان بالفعل نیز باید نحوه‌ای باشد که اشیاء آن گونه‌اند. اینوگن می‌گوید: حتی نمی‌توان گفت: من و آنچه اطراف من است، یکی از آن نحوه‌ها هستیم که فعلیت یافته است. من و اشیای پیرامون من یک شیء نیستیم بلکه اشیای متعددی؛ بنابراین، نمی‌توان ما را با یکی از نحوه‌هایی که اشیاء می‌توانستند باشند، یکی دانست. او می‌گوید: حتی اگر برخی اصرار ورزند که من و اشیای پیرامون من، شیء واحد انضمامی‌ای را تشکیل می‌دهیم که می‌توان آن را جهان نامید، نمی‌توان پذیرفت که این جهان بزرگ نحوه‌ای است که اشیاء می‌توانستند باشند.

#### ۵. نقد آدامز بر لوئیس

آدامز در مقاله خود با عنوان «نظریه‌های فعلیت» می‌گوید: هرچند بر اساس نظریه لوئیس «بالفعل بودن» خصوصیتی است که جهان فعلی واجد آن است، در نظریه او این ویژگی امر نسبی است؛ نه مطلق. به این معنا که بالفعل بودن جهان ما تنها در نسبت با ساکنان آن معنا دارد و نسبت به ساکنان جهانهای دیگر بدون معناست. چنین چیزی از نظر وی پذیرفتنی نیست و با فهم متعارف ما از بالفعل بودن در تعارض است. ما به طور طبیعی دارای این باوریم که بالفعل بودن به طور مطلق از شأن متافیزیکی خاصی برخوردار است و موجود بالفعل واقعی‌تر از موجود ممکن است. ما این طور فکر نمی‌کنیم که که تفاوت بالفعل بودن هنری کیسینجر و جادوگر شهر زمرد صرفاً در نسبتی است که با ما دارند. آدامز می‌گوید: باور ما به مطلق بودن بالفعل بودن حتی در داوریهای اخلاقی ما نیز مشهود است. ما ممکن است از شادیها و غمهای یک شخصیت خیالی متأثر شویم؛ به واقع، باور نداریم پدید آمدن شرور در جهانی ممکن و غیربالفعل بد باشد؛ یا پدید آمدن شادیها در یک جهان ممکن غیربالفعل خوب باشد، هرچند که رخ دادن آنها در جهان بالفعل بد و خوب است. اینکه ما به شدت، بالفعل شدن شرور را نفی می‌کنیم، به دلیل آن است که آن را امری مطلق می‌دانیم. در غیر این صورت،

می‌توان سؤال کرد که بالفعل شدن شرور چه اشکالی خواهد داشت؟ چرا که اگر در این جهان رخ ندهند، سرانجام، در جهان دیگری رخ می‌دهند (Adams, 1974, 215-16). این سخن آدامز به این معناست که برای ما آنچه از نظر اخلاقی اهمیت دارد، خوب و بدهایی است که در جهان بالفعل رخ می‌دهد؛ نه در سایر جهانهای ممکن؛ چنین چیزی با نسبی دانستن «بالفعل بودن» سازگار نیست؛ مثلاً اگر در جهان ممکن دیگری صدام حسین همه شیعیان عراق را به قتل رسانده باشد، از نظر اخلاقی اهمیت ندارد. آنچه داوری اخلاقی می‌شود، خیر و شرّی است که در جهان واقع روی می‌دهد. اما اگر بالفعل بودن امری نسبی باشد، حتی اگر صدام در جهان ما هزاران نفر را قتل عام کرده باشد، نمی‌توان در باره او داوری اخلاقی کرد؛ زیرا جهان ممکن هم هست که صدام در آن جهان چنین فعلی را مرتکب نشده است و هر دو جهان از یک میزان فعلیت برخوردارند.

#### ۶. نقد رشر بر نظریه لوئیس

نیکولاس رشر (Nicolas Resher) در مقاله «تعداد جهانهای ممکن چقدر است؟» (How many possible worlds are there?) نقدی معرفت‌شناختی بر نظریه لوئیس وارد می‌کند. او می‌گوید: اگر بپذیریم که علاوه بر جهان ما، جهان دیگری نیز وجود دارند، در این صورت، این سؤال مطرح است که چگونه می‌توان جهانهای دیگر را بازشناخت؟ شناخت جهان ما کاری دشوار نیست؛ زیرا می‌توان با اشاره (ostension) نشان داد که منظور جهانی است که همه ما در آن به سر می‌بریم. اما در باره سایر جهانها نمی‌توان چنین کرد؛ چرا که اساساً امکان اشاره به سایر جهانها وجود ندارد. رشر البته، نتیجه می‌گیرد که مفهوم «جهانهای ممکن» مفهومی غیردقیق است؛ چرا که اساساً ملاکی برای بازشناسی یک جهان از جهان دیگر وجود ندارد. رشر می‌گوید: افراد ممکن غیرواقعی (unrealized possible individuals) و جهانهای ممکن غیرواقعی نه تنها وجود ندارند بلکه حتی به لحاظ مفهومی نیز مدیریت‌ناپذیر (unmanageable) هستند؛ چرا که هیچ ملاکی برای بازشناسی (identifying) آنها از یکدیگر وجود ندارد (Rescher, 1999).

نقد معرفت‌شناختی بر نظریه لوئیس به گونه دیگری نیز بیان شده است. همان گونه که ذکر شد، در نظریه لوئیس میان جهانهای ممکن هیچ گونه ارتباط علی و زمانی و مکانی وجود ندارد. جهانهای ممکن مانند جزایری هستند که کاملاً جدای از یکدیگرند. اگر چنین سخنی در باره جهانهای ممکن صادق باشد، در این صورت، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان از وجود و اوضاع و احوال جهانهایی که هیچ ارتباطی با آنها نداریم، معرفت حاصل کرد؟ این مسئله مبتنی بر نظریه علی معرفت (causal theory of knowledge) است. بر اساس نظریه علی معرفت، علم به وجود یک شیء زمانی حاصل می‌شود که نوعی رابطه علی میان فاعل‌شناس (subject) و متعلق‌شناسایی (object) برقرار شود؛ مثلاً معرفت به جود یک الاغ سخنگو وقتی برای یک شخص حاصل می‌شود که میان او و آن موجود نوعی ارتباط علی معرفت‌شناختی پدید آمده باشد؛ مثلاً آن را دیده باشد، یا کسی که آن الاغ را دیده است، شخص را از وجود چنین جانوری باخبر ساخته باشد. ادعای لوئیس آن است که سایر جهانهای ممکن موجوداتی انضمامی‌اند و ساکنان آنها نیز هویت‌های انضمامی هستند. در چنین وضعیتی گزاره صادق «ممکن است الاغ سخنگو وجود داشته باشد»، بنا به تعبیر لوئیس به معنای آن است که در یکی از این جهانها الاغ سخنگو وجود دارد. اما با توجه به اینکه لوئیس هر گونه ارتباط علی میان جهان ما و سایر جهانهای ممکن را نفی می‌کند، نمی‌توان توجیهی برای اینکه در جهان ممکن چنین جانوری وجود دارد، به دست داد (Hale, 2000, 500).

لوئیس در پاسخ به این اشکال مدعی است وجود رابطه علی میان فاعل‌شناسا و متعلق‌شناسایی برای حصول معرفت در همه موارد عمومیت ندارد. بارزترین نمونه آن معرفت ریاضی است. اشیاء و هویت ریاضی به گونه‌ای نیستند که بتوان با آنها ارتباط علی معرفتی برقرار کرد. با این حال، روشن است که ما به امور ریاضی معرفت داریم؛ بنابراین، ارتباط علی شرط لازم برای تحقق معرفت نیست. او می‌گوید: نظریه علی معرفت بسیار خوب است، اگر در جای خودش قرار گیرد. اما اگر به عنوان یک نظریه عام مطرح شود، در این صورت، ریاضیات [عمومیت] آن را طرد می‌کند (Lewis, 1986, 109).



ممکن است گفته شود هویت ریاضی اموری انتزاعی‌اند و به همین دلیل نیز معرفت به آنها نیاز به وجود رابطه علی ندارد، اما سایر جهانهای ممکن و افرادی که در آنها وجود دارند، بر اساس نظریه شما، اموری انضمامی‌اند و به همین دلیل نیز معرفت به آنها محتاج برقراری رابطه علی معرفتی با آنهاست. اما لوئیس چنین سخنی را نمی‌پذیرد. او می‌گوید: آنچه ملاک نیاز و بی‌نیازی به رابطه علی معرفتی برای حصول معرفت است، انتزاعی و انضمامی بودن متعلق معرفت نیست بلکه ممکن یا ضروری بودن آن است. معرفت ریاضی از آنجا که معرفتی ضروری است، لذا حصول آن نیاز به رابطه علی ندارد، اما معرفت به امور ممکن (contingent) نیازمند وجود رابطه علی ندارد، اما معرفت به امور ممکن (non-actual-possibilities) اموری هستند که ضرورتاً ممکن‌اند و به همین دلیل نیز معرفت به آنها، معرفت به امور ضروری خواهد بود و به همین دلیل نیز وجود رابطه علی در اینجا ضرورت ندارد (Ibid, 110-11).

به نظر می‌رسد توجیه لوئیس برای حل مشکل معرفت‌شناختی نسبت به سایر جهانهای ممکن چندان استحکام ندارد. اگر چنانچه در ادامه مباحث ذکر خواهد شد، بپذیریم که همه معرفتهای ضروری پیشین نیستند و برخی از آنها از طریق تجربه به دست می‌آیند، دیگر نمی‌توان گفت: ملاک بی‌نیازی به رابطه علی، معرفت به امور ضروری است؛ زیرا برخی از امور ضروری از طریق تجربه به دست می‌آیند و در معرفتهای تجربی لازم است میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی نوعی رابطه علی معرفتی برقرار باشد.

## ۷. فعلیت‌گرایی

هرچند روایتهای مختلفی از فعلیت‌گرایی وجود دارد، همه آنها در این نکته مشترک‌اند که جهان بالفعل تنها جهانی است که وجود دارد. بر اساس فعلیت‌گرایی چیزی نیست که وجود داشته باشد ولی در جهان بالفعل نباشد. به این ترتیب، جهان بالفعل نوعاً با سایر جهانهای ممکن تفاوت دارد. تنها جهان انضمامی، جهان بالفعل است. یک فعلیت‌گرا می‌پذیرد که ممکن بود اشیایی باشند که اکنون فعلیت ندارند. به بیان دیگر، این امکان وجود دارد که به جای افراد کنونی، افراد دیگری در جهان فعلی باشند، اما

افرادی که می‌توانستند به جای افراد فعلی در جهان باشند، در جهان دیگری وجود ندارند (Adams, 1981, 7).

در باب مسئله فعلیت‌گرایی لازم است دو نکته از هم تمییز داده شود: مسئله نخست، به معناشناسی مربوط است؛ بدین معنا که مفهوم «بالفعل بودن» چگونه تحلیل می‌شود و عبارت «بالفعل» چگونه در باره اشیاء به کار می‌رود؛ مسئله دوم، مسئله متافیزیکی است؛ بدین معنا که واقعیت شامل چه چیزی است و قلمرو آن تا کجاست. نظریه لوئیس قلمرو واقعیت را منحصر به موجوداتی که در جهان ما هستند، نمی‌داند بلکه به سایر جهانهای ممکن نیز تعمیم می‌دهد. در حالی که فعلیت‌گرایی قلمرو واقعیت را منحصر به جهان بالفعل می‌داند؛ یعنی چیزی که در جهان بالفعل نباشد، واقعیت هم نخواهد داشت. چنان که بیان شد، فعلیت‌گرایی دارای روایتهای مختلفی است. در اینجا پس از بررسی فعلیت‌گرایی رابرت آدامز و الوین پلنتینگا، به نظریه کریپکی در باره جهانهای ممکن اشاره خواهم کرد.

#### ۸. فعلیت‌گرایی آدامز

آدامز پس از نقد لوئیس که «بالفعل بودن» را عبارتی اشاره‌ای می‌داند که در هر جهان مدلول خاص خود را داراست، نظریه خود را واقعی بودن جهان بالفعل (actualist theory of actuality) می‌نامد. او میان دو نوع فعلیت‌گرایی تمایزی می‌نهد. فعلیت‌گرایی سخت (hard actualism) و فعلیت‌گرایی نرم (soft actualism). فعلیت‌گرایی سخت دیدگاهی است که در آن وجود جهانهای صرفاً ممکن نفی می‌شود. این دیدگاه کثرت جهانهای ممکن را امری تخیلی می‌داند. با این حال، کار بردن آن را به عنوان یک ابزار در اندیشیدن در باره نظریات و مسائل مربوط به موجهات (modalities) مجاز می‌داند. فعلیت‌گرایی نرم دیدگاهی است که وجود جهانهای ممکن را می‌پذیرد، اما آنها را ساخته‌هایی منطقی می‌داند که از جنس جهان بالفعل نیستند. آدامز نظریه خود را از جنس فعلیت‌گرایی نرم می‌داند. او می‌گوید: این نوع فعلیت‌گرایی نیز روایتهای مختلفی دارد که نظریه او یکی از آنهاست. در این نظریه

سخن گفتن در باره جهانهای ممکن به سخن گفتن در باره مجموعه‌هایی از گزاره‌ها (sets of propositions) فرو کاسته می‌شود (Adams, 1974, 224).

آدامز می‌گوید: بیایید داستان جهان (world-story) را مجموعه سازگار تام و تمامی از گزاره‌ها در نظر بگیریم. به این معنا که آن مجموعه‌ای است که به نسبت هر گزاره و نقیض آن یکی از آنها را داراست و به گونه‌ای است که همه گزاره‌های این مجموعه صادق‌اند. مفهوم جهان ممکن بر اساس این تعبیر از داستان جهان فهمیدنی است. او می‌گوید: تفاوت جهان بالفعل با سایر جهانهای ممکن در آن است که تمام گزاره‌های داستان، جهان بالفعل صادق‌اند، در حالی که داستان سایر جهانهای ممکن، گزاره‌های کاذب را نیز شامل می‌شود. آدامز چنین تفسیری از فعلیت‌گرایی نرم را نظریه داستان، صادق فعلیت‌گرایی (true-story theory of actuality) می‌نامد (Ibid, 224-25).

لوئیس بر خلاف آدامز هر گونه تحویل جهانهای ممکن به هویت‌های دیگر از جمله به هویت زبانی را مردود می‌داند. او می‌گوید: من به هیچ رو جهانهای ممکن را با هویت‌های زبانی یکسان نمی‌دانم. هویت‌های زبانی در جای خود محترم‌اند. جهانهای ممکن همان‌اند که هستند و چیز دیگری نیستند. اگر کسی سؤال کند جهانهای ممکن چه چیزهایی هستند، نمی‌توانم پاسخی را که سؤال‌کننده احتمالاً انتظار دارد، ارائه دهم و آن را به چیز دیگری تحویل کنم (Lewis, 2002, 85).

#### ۹. فعلیت‌گرایی پلنتینگا

الوین پلنتینگا از جمله فیلسوفانی است که انضمامی بودن جهانهای ممکن را نفی می‌کند. به نظر او جهانهای ممکن صرفاً امور انتزاعی (abstract) هستند و تنها جهان انضمامی (concrete)، جهان واقع است.

پلنتینگا در اثر مشهور خود «ماهیت ضرورت» (ص ۲۱) می‌گوید: از زمان لایبنیتس به بعد بحث در باره ماهیت ضرورت با ایده جهانهای ممکن مرتبط شده است. اما جای این سؤال باقی است که جهان ممکن چه چیزی است. سراسرترین پاسخ، آن است که یک جهان ممکن نحوه‌ای است که اشیاء می‌توانستند باشند، یا نحوه‌ای که جهان می‌توانست باشد؛ بنابراین، هر جهان ممکن یک وضع ممکن امور

(possible state of affairs) است. وضعهای ممکن وجود دارند، اما از میان آنها، برخی فعلیت می‌یابند (obtain) و برخی فعلیت نمی‌یابند؛ مثلاً بیش از یکصد کیلو وزن داشتن حسین رضازاده، یک وضع ممکن است، همچنان که رئیس دانشگاه تهران بودن اکبر عبدی نیز وضعی ممکن است. تفاوت این دو وضع در آن است که اولی تحقق یافته است، ولی وضع دوم تحقق نیافته است و احتمالاً هرگز تحقق نخواهد یافت.

صورتی که به ازای هر وضع ممکن  $S'$ ،  $S$  شامل  $S'$  باشد یا  $S$  مانع  $S'$  باشد. یک جهان ممکن، وضع ممکن است که تمامیت داشته باشد. جهان بالفعل یکی از جهانهای ممکن است و این بدان معناست که جهان بالفعل وضع ممکن تام و تمامی است که تحقق یافته است.

پلنتینگا معتقد است تنها و تنها یک جهان بالفعل بیشتر وجود ندارد؛ دلیل آن نیز به این قرار است: فرض کنید دو جهان  $w_1$  و  $w_2$  داشته باشیم که هر دو بالفعل باشند. از آنجا که  $w_1$  و  $w_2$  دو جهان هستند، پس از یکدیگر متمایزند. این بدان معناست که وضع ممکن مانند  $S$  وجود دارد که  $w_1$  شامل آن است، ولی  $w_2$  شامل آن نیست. حال اگر هر دو جهان فعلیت داشته باشند، لازم می‌آید که هم  $S$  وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد و چنین چیزی یک تناقض است (Ibid, 45).

پلنتینگا هر چند استدلال می‌کند که تنها و تنها یکی از جهانهای ممکن جهان بالفعل است، با این حال، همچون دیوید لوئیس «بالفعل بودن» را امری نسبی می‌داند. او می‌گوید: هر جهان ممکنی در خودش بالفعل است. به بیان دیگر، هر جهان ممکن  $w$  در درون خود وصف بالفعل بودن را داراست. ممکن است گمان شود با چنین تفسیری دیگر بالفعل بودن جهانی مانند  $a$  که ما در آن به سر می‌بریم، هیچ اهمیتی ندارد و نمی‌تواند آن را از سایر جهانهای ممکن متمایز سازد؛ چرا که هر جهان در خود بالفعل است. پلنتینگا چنین استدلالی را نمی‌پذیرد. او می‌گوید: اینکه هر جهانی نسبت به خود بالفعل است، سخن درستی است. در جهان دیگری مانند  $w$ ، آنچه که بالفعل است،  $w$  است؛ نه  $a$ . اما این بدان معنا نیست که بالفعل بودن  $a$  بی‌اهمیت باشد و آن را از سایر جهانهای ممکن متمایز نسازد. گفتن اینکه بالفعل بودن  $a$  آن را از سایر جهانها متمایز نمی‌سازد، همانند آن است که بگوییم: کشف قانون نسبیت توسط اینشتین او را از سایر

انسانها متمایز نمی‌سازد؛ زیرا به ازای هر فرد  $x$ ، جهانهای فراوانی وجود دارد که در آنها  $x$  نسبت را کشف کرده است. شکی نیست که ما آرزو داشته‌ایم به جای نیوتن، لایبنیتس کاشف حساب انتگرال می‌بودیم. جهانهای ممکن بسیاری هم وجود دارند که در آنها ما حساب انتگرال را کشف کرده ایم و لایبنیتس و نیوتن ادعایی ندارند. اما تفاوت مهمی وجود دارد و آن اینکه نیوتن و لایبنیتس این کشف را کرده‌اند؛ نه ما. به همین ترتیب نیز جهان  $a$  بالفعل است و نه سایر جهانها. اینکه هر جهانی در خودش بالفعل باشد، آسیبی به تفاوتی که میان  $a$  و سایر جهانهای ممکن وجود دارد، نمی‌رساند. (Ibid, 8-9).

#### ۱۰. پلنتینگا و کتابها (books)

همان طور که بیان شد، جهانهای ممکن از نظر پلنتینگا، وضعهای ممکن هستند که از تمامیت برخوردارند و از میان آنها تنها یکی بالفعل است. با توجه به نسبتی که میان وضعهای ممکن و گزاره‌ها (propositions) وجود دارد، پلنتینگا هر جهان ممکن را مانند کتابی می‌داند که از مجموعه‌ای از گزاره‌ها تشکیل شده است. او می‌گوید: در باب اینکه میان گزاره‌ها و وضعهای واقع چه ارتباطی برقرار است، دیدگاههای مختلفی وجود دارد؛ برخی وضع واقع (state of affairs) را محکی گزاره دانسته‌اند. رودریک چیزم معتقد است که از نظر انتولوژیک، میان گزاره و وضع واقع تفاوتی نیست؛ به طوری که می‌توان میان آنها نوعی این‌همانی قائل شد (Chisolm, 1970, 15-24). پلنتینگا با تأیید نظریه چیزم معتقد است هر وضع واقع ممکن با یک گزاره مطابقت دارد. مثلاً وضع ممکن دماغ پهن بودن سقراط با این گزاره که «سقرط دماغ پهن است» مطابقت (corresponds) دارد. این بدان معناست که از نظر منطقی محال است که گزاره مذکور صادق باشد، ولی وضع ممکن مورد نظر تحقق نیافته باشد. در مقابل، امکان ندارد که وضع واقع مذکور تحقق یافته باشد و گزاره مورد نظر کاذب باشد. وضع واقع و گزاره آن چنان نسبت نزدیکی با هم دارند که گویی هر یک از آنها متضمن (entails) دیگری است.

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان به جای گفتن اینکه «هر جهان ممکن یک وضع ممکن است»، گفت: «هر جهان ممکن یک گزاره ممکن است». اما همان طور که هر وضع ممکن یک جهان ممکن نیست و باید از صفت تمامیت (completeness) برخوردار باشد، این ویژگی برای گزاره ممکن نیز صادق است. به این ترتیب، می‌توان گفت یک جهان ممکن کتابی (book) است که تمام گزاره‌های آن، گزاره‌های صادق‌اند. به ازای یک کتاب جهان ممکن و هر گزاره  $p$ ، کتاب جهان یا شامل  $p$  است و یا شامل نقیض آن ( $\sim p$ ). به این ترتیب هر جهان ممکن شامل تمامی گزاره‌های صادق آن جهان است. پلنتینگا می‌گوید: صادق بودن یک گزاره در جهان ممکن  $w$  به معنای آن است که اگر  $w$  فعلیت یابد، آن گاه  $p$  صادق خواهد بود.

در نظریه پلنتینگا جهان بالفعل، جهانی ممکن است. تفاوت این جهان با سایر جهانهای ممکن آن است که این جهان وضع ممکن تام و تمامی است که فعلیت یافته است و سایر جهانها فعلیت نیافته‌اند. جهانهای ممکن که فعلیت نیافته‌اند، نیز وجود دارند. اگر جهان دیگری، فعلیت می‌یافت، یقیناً جهان کنونی فعلیت نمی‌یافت. اما این به معنای آن نیست که موجود هم نمی‌بود. در چنین حالتی باز هم جهانی مانند  $a$  بود که تحقق نیافته بود. به نظر او نسبت فعلیت یافتن به یک وضع ممکن مانند نسبت صدق به گزاره است. گزاره «جرج کانتور ریاضیدان است» را در نظر بگیرید. این گزاره، گزاره‌ای صادق است. اگر اوضاع، متفاوت از آنچه هست می‌بود، این گزاره کاذب می‌بود. اما کذب گزاره به معنای نبود آن تلقی نمی‌شود. گزاره‌های کاذب مانند گزاره‌های صادق وجود دارند. جهانهای ممکن نیز همین گونه‌اند. فعلیت نیافتن سایر جهانهای ممکن به معنای نبود آنها نیست (Plantinga, 1989, 45-7). از آنجا که اموری مانند گزاره‌ها یا وضعهای ممکن (possible state of affairs) امور انتزاعی (abstract) هستند؛ بنابراین، جهانهای ممکن نیز اموری انتزاعی خواهند بود. هر وضع ممکن که فعلیت بیابد، دیگر انتزاعی نخواهد بود؛ بنابراین، جهان بالفعل تنها جهان انضمامی است. پلنتینگا با نظریه‌ای که در باره جهانهای ممکن ارائه می‌دهد، معتقد است که افرادی در جهانهای ممکن وجود دارند که در جهان بالفعل وجود ندارند. وجود این هویات که افراد ممکن غیربالفعل نامیده می‌شوند، مقبول بسیاری از فیلسوفان نیست.

تأمل در نظریه پلنتینگا، تفاوت‌های میان نظریه او و نظریه دیوید لوئیس را آشکار می‌سازد. هرچند پلنتینگا مانند لوئیس معتقد است که جهانهای ممکن دیگری به جز جهان واقع وجود دارند، نظریه وی در این نکته با نظریه لوئیس متفاوت است که وی تنها جهان بالفعل را جهان انضمامی می‌داند. سایر جهانهای ممکن که فعلیت نیافته‌اند، از وجودی انتزاعی برخوردارند. « $x$  در جهان ممکن  $w$  وجود دارد»، در نظریه لوئیس این گونه تفسیر می‌شود که  $x$  از وجودی انضمامی در  $w$  برخوردار است. اما بر اساس نظریه پلنتینگا، وجود داشتن  $x$  در  $w$  به معنای آن است که اگر  $w$  فعلیت یابد،  $x$  در آن موجود خواهد بود. به بیان دیگر، محال است که  $w$  فعلیت یابد و  $x$  وجود نداشته باشد؛ بنابراین، در نظریه او وجود داشتن و فعلیت داشتن مساوق یکدیگر نیستند.

ممکن است گمان شود که نظریه پلنتینگا، با توجه به تفاوتی که میان وجود داشتن (existence) و فعلیت داشتن قائل می‌شود، با تعریفی که پیشتر برای فعلیت‌گرایی ارائه شد، سازگار نیست و با آن تعریف انطباق ندارد. پلنتینگا خود به این نکته واقف است؛ او در مقاله‌ای که در آن به تفصیل آرای دیوید لوئیس را نقد کرده است، می‌گوید: اصطلاح فعلیت‌گرایی برای نظریه او، و کسانی مانند او، اصطلاح مناسبی نیست؛ چرا که موجب بدفهمی نظریه وی می‌شود. این بدفهمی به فعلیت و وجود (existence) مربوط می‌شود. او می‌گوید: یک فعلیت‌گرا معتقد نیست که هر چیزی فعلیت دارد. او می‌داند که برخی از وضعهای ممکن فعلیت ندارند و برخی گزاره‌ها نادرست هستند. آنچه او بدان باور دارد، آن است که «چیزی نیست که وجود نداشته باشد». از این جهت، پلنتینگا نظریه خود را در بحث موجهات (modality) نظریه رئالیستی می‌نامد و معتقد است خلاف نظر رایج نظریه کسانی مانند لوئیس، نظریه‌ای ضد رئالیستی است (Plantinga, 1987, 196).

به نظر می‌رسد در نظریه پلنتینگا ابهامی وجود دارد که به دلیل تمایزی است که او میان فعلیت و وجود قائل می‌شود. بر اساس نظریه او، اگر  $w$  یک جهان ممکن غیر بالفعل باشد، آن گاه « $x$  در  $w$  وجود دارد»، به معنای آن است که اگر  $w$  فعلیت یابد،  $x$  در آن موجود خواهد بود (Plantinga, 1989, 46). به نظر می‌رسد چنین تعبیری از وجود داشتن، با فهم شهودی ما از این مفهوم ناسازگار است. وقتی از بود یا نبود یک

شیء سخن می‌گوییم، آن را به صورت شرطی نمی‌فهمیم. لذا نمی‌توان گفت: اگر شیئی در جهان W که فعلیت نیافته است، وجود داشته باشد، به معنای آن است که اگر W فعلیت یابد، X در آن موجود خواهد بود. در این صورت، می‌توان سؤال کرد اگر W فعلیت نیافته باشد، X چگونه خواهد بود؟ آیا X موجود خواهد بود یا خیر؟ مثلاً بینی بلند داشتن سقراط یک وضع ممکن است. این بدان معناست که سقراط در برخی از جهانهای ممکن بینی بلند دارد. در نظریه پلنتینگا بینی بلند داشتن سقراط در جهان W به معنای آن است که اگر W فعلیت یابد، آن گاه سقراط بینی بلندی خواهد داشت. همان طور که بیان شد، گذر از این جمله که «سقراط در W دارای بینی بلند است»، به این جمله که «اگر W فعلیت یابد، آن گاه سقراط بینی بلندی خواهد داشت»، چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

#### ۱۱. نظریه کریکی در باره جهانهای ممکن

کریکی هم در مباحث منطق موجهات و هم در مباحث فلسفی متافیزیکی خود از تعبیر جهانهای ممکن استفاده کرده است. دلالت‌شناسی منطق موجهات کریکی، بر پایه مفهوم جهانهای ممکن بنا شده است؛ همچنین، نظریات او در باره نحوه دلالت اسمها بر مدلولشان، این‌همانی فردی و اوصاف ذاتی، متأثر از دیدگاه متافیزیکی او در باره جهانهای ممکن است. در اینجا ضمن اشاره‌ای مختصر به جایگاه جهانهای ممکن در دلالت‌شناسی موجهات کریکی، نظرات فلسفی و متافیزیکی او را در این رابطه بررسی می‌کنم.

#### ۱۲. جهانهای ممکن و دلالت‌شناسی منطق موجهات

چنان که می‌دانیم، در منطق موجهات به گزاره‌های ضروری و ممکن و نسبت استنتاجی میان آنها پرداخته می‌شود. یکی از مهم‌ترین مباحث مربوط به این گزاره‌ها، تعیین شروط صدق (truth-conditions) آنهاست. مراد از دلالت‌شناسی منطق موجهات نیز چیزی جز تعیین همین شروط صدق نیست. ورود عملگرهای «ضرورت» و «امکان» بر سر گزاره‌ها، موجب تغییر شروط صدق آنها خواهد شد؛ مثلاً برای اینکه گزاره «سعدی



سرایندهٔ رباعیات مشهور است»، صادق باشد، باید در جهان واقع سعدی آن رباعیات را سروده باشد و چون در واقع سرایدهٔ رباعیات مشهور خیام است، گزارهٔ مذکور گزاره‌ای کاذب است. اگر عملگر امکان را بر سر این گزاره وارد کنیم و بگوییم: «ممکن بود سعدی سرایندهٔ رباعیات مشهور باشد»، گزارهٔ یادشده صادق خواهد بود، هرچند که می‌دانیم در جهان واقع سعدی آن رباعیات را سروده است. یا این مثال را در نظر بگیرید: گزارهٔ «سعدی نویسندهٔ گلستان است»، گزاره‌ای صادق است، اما اگر عملگر ضرورت را بر سر آن وارد کنیم، گزارهٔ «ضرورتاً سعدی نویسندهٔ گلستان است»، دیگر صادق نخواهد بود. ممکن بود که سعدی هرگز گلستان را نمی‌نوشت یا کس دیگری غیر از او آن را پدید می‌آورد؛ بنابراین، نویسندهٔ گلستان بودن برای سعدی هیچ ضرورتی ندارد. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که ضرورت و امکان در گزاره‌های یادشده به چه معناست و چه نقشی را در این گزاره‌های موجه ایفا می‌کند. کریپکی برای حل این مسئله از مفهوم جهانهای ممکن استفاده کرده است.

در دلالت‌شناسی موجهات کریپکی، ضرورت و امکان در گزاره‌های موجه (modal) نقشی همچون سورهای کلی و وجودی در گزاره‌های مسور (quantified) ایفا می‌کنند. می‌دانیم که سورها (quantifiers) عملگرهایی هستند که بر سر گزاره‌ها قرار می‌گیرند و مقدار خود را از افراد (individuals) دامنهٔ تعبیر برمی‌گزینند. سور کلی (universal) «هر»، تمام افراد دامنهٔ تعبیر را بر می‌گزیند و سور وجودی (existential) «بعضی» برخی از افراد دامنه را انتخاب می‌کند؛ مثلاً «هر» در گزارهٔ «هر انسانی بر روی دو پا راه می‌رود»، به معنای آن است که تمامی افراد دامنهٔ تعبیر (مجموعهٔ انسانها) دارای این ویژگی‌اند و «بعضی»، در گزارهٔ «بعضی انسانها نویسنده‌اند»، به معنای آن است که برخی از افراد دامنهٔ تعبیر دارای این ویژگی هستند. در دلالت‌شناسی موجهات کریپکی، ضرورت و امکان نیز نقشی مشابه سورها در جمله ایفا می‌کنند؛ با این تفاوت که مقدار خود را، به جای افراد، از جهانهای ممکن برمی‌گزینند. بنا بر نظریهٔ کریپکی، اگر عملگر ضرورت بر سر گزاره‌ای وارد شود، به معنای آن است که آن گزاره در همهٔ جهانهای ممکن، گزارهٔ صادق است و اگر عملگر امکان بر سر گزاره‌ای وارد شود، به معنای صدق آن گزاره در برخی جهانهای ممکن است. امکان در گزارهٔ «ممکن بود

سعدی سرایندهٔ رباعیات مشهور باشد»، به معنای آن است که در برخی جهانهای ممکن (دست‌کم یک جهان ممکن)، سعدی سرایندهٔ این رباعیات است و صدق این گزاره نیز به همین دلیل است. این جهان ممکن لزوماً جهان فعلی نیست و ممکن است جهانی باشد که هرگز فعلیت نیافته باشد. همچنین، ضرورت در گزارهٔ «ضروری است که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ است»، به معنای آن است که در همهٔ جهانهای ممکن، این گزاره صادق است؛ بنابراین، مفهوم صدق در گزاره‌های موجه با مفهوم جهانهای ممکن مرتبط است و صدق هر گزاره موجه، در نسبت با جهانهای ممکن سنجیده می‌شود.

کرپیکی با معرفی نسبت دسترس‌پذیری (accessability) که آن را امکان نسبی (relative possibility) نیز می‌خواند، برخی جهانهای ممکن را نسبت به یکدیگر دسترس‌پذیر و برخی را دسترس‌ناپذیر می‌داند. نسبت دسترس‌پذیری بر اساس این فهم شهودی بنا شده است که برای بررسی صدق گزاره‌های ضروری و ممکن، باید وضعیتهای خلاف واقع را در نظر گرفت. برخی از این وضعیتهای خلاف واقع به گونه‌ای است که نسبت به وضع واقع، ممکن و برخی نیز نسبت به آن محال است و جهانیایی که در دسترس یک جهان قرار دارند، جهانیایی اند که نسبت به آن ممکن هستند. نسبت دسترس‌پذیری می‌تواند دارای خصوصیتی مانند انعکاس (reflexivity)، تقارن (assymetry) و تعدی (transivity) باشد. اگر جهان ممکن  $w$  نسبت به خودش دسترس‌پذیر باشد، در این صورت، آن نسبت انعکاسی است اگر  $w'$  نسبت به  $w$  دسترس‌پذیر باشد، و  $w$  نیز نسبت به  $w'$  دسترس‌پذیر باشد، آن گاه  $w$  نسبت به  $w'$  دسترس‌پذیر است و در این صورت، نسبت دسترس‌پذیری متعدی خواهد بود. اگر نسبت مورد نظر دارای جمیع خصوصیات سه‌گانه باشد، این نسبت هم‌ارز (equivalence) نامیده می‌شود. بسته به اینکه نسبت دسترس‌پذیری دارای کدام یک از ویژگیهای یادشده باشد، برخی از گزاره‌های موجه صادق (valid) و برخی کاذب (invalid) خواهد بود؛ مثلاً گزارهٔ  $p \rightarrow p$ ، در صورتی صادق است که نسبت دسترس‌پذیری میان جهانهای ممکن انعکاسی باشد. یا گزارهٔ  $p \rightarrow p$  در صورتی صادق است که دسترس‌پذیری، متعدی باشد و گزارهٔ  $p \rightarrow \diamond p$  در صورتی که دسترس‌پذیری متقارن و متعدی باشد، صادق خواهد بود.

بنابر آنچه بیان شد، به روشنی می‌توان دید که بنیان اصلی دلالت‌شناسی موجهات کریپکی و تعیین شروط صدق گزاره‌ها ممکن و ضروری کاملاً با مفهوم جهانهای ممکن مرتبط است. با اینکه کریپکی در مباحث منطقی خود چندان به وجوه متافیزیکی و هستان‌شناختی جهانهای ممکن نپرداخته است، در کتاب نامگذاری و ضرورت، نظرات متافیزیکی و فلسفی خود را در این باره بیان کرده است.

### ۱۳. هستان‌شناسی جهانهای ممکن

توضیحات کریپکی در باره وجوه متافیزیکی جهانهای ممکن دارای دو جنبه است؛ او از یک سو در بحثی سلبی، پاره‌ای از بدفهمیهای مربوط به جهانهای ممکن را توضیح می‌دهد. در این مباحث به ویژه در صدد رد نظریه رئالیستی دیوید لوئیس بر می‌آید؛ از سوی دیگر، سعی می‌کند تصویری ایجابی از مفهوم جهانهای ممکن ارائه دهد. کریپکی با اشاره به کاربرد مفهوم جهانهای ممکن در منطق تأکید می‌کند که نباید تصویری که به لحاظ صوری (formal) از جهانهای ممکن ارائه می‌شود، موجب استنباط نظریه متافیزیکی نادرستی در باره آنها شود. او می‌گوید: کاربرد جهانهای ممکن در دلالت‌شناسی منطق موجهات صرفاً برای آن بوده است که بتوان از این منطق نیز مانند منطق غیرموجه (non-modal) تبیینی مصداقی (extensional) به دست داد. هر چند جهانهای ممکن، صرفاً ابزارهای فنی محسوب نمی‌شوند که برای استفاده صوری در منطق به کار آیند، با این حال نباید تصور هستان‌شناختی نادرستی در باره آنها داشت. او می‌گوید، هر چند صدقهای ضروری و ممکن به لحاظ منطقی بر اساس صدق درجهانهای ممکن تبیین می‌شوند، نباید از این تبیین رویکردی تحویل‌گرایانه (reductionistic) برداشت شود. بدیهی است که مفهوم «جهان ممکن» در بردارنده مفهوم «امکان» است؛ بنابراین، تحویل «امکان» به «جهان ممکن» دوری صریح است. کریپکی می‌گوید: مسلماً کسی که فهمی از مفهوم امکان نداشته باشد، نمی‌تواند مفهوم جهان ممکن را هم دریابد و تا آنجا که به منطق مربوط می‌شود، به بحث از تقدم و تأخر هر یک از آنها نیازی نیست (Kripke, 1981, 18-19).

یکی از تصورات نادرست در بارهٔ جهانهای ممکن آن است که گمان شود آنها همانند کشورهای بیگانه‌ای هستند که می‌توان به آنها سفر کرد و موجوداتی را که در آنجا به سر می‌برند، شناسایی کرد. چنین تصویری از جهانهای ممکن بر پایهٔ نگرشی رئالیستی به آنها بنا شده است و بدان معناست که برای آنها وجودی هم‌پایهٔ جهان بالفعل قائل شویم. او می‌گوید: شاید مباحث منطقی مربوط به جهانهای ممکن، و از جمله مباحثی که خود وی در این رابطه مطرح کرده است، بیشتر چنین تصویری از جهانهای ممکن را تقویت کند، اما به لحاظ متافیزیکی این دیدگاه نادرست است (Ibid, 43-4).

کریکی می‌گوید: جهانهای ممکن سرزمینهای دوردستی نیستند که بتوانیم وارد آنها شویم؛ یا از طریق تلسکوپ آنها را مشاهده کنیم. حتی اگر با سرعتی بالاتر از سرعت نور هم حرکت کنیم، هرگز به آنها نخواهیم رسید! جهانهای ممکن صرفاً اموری هستند که آنها را وضع می‌کنیم (stipulate). آنها چیزهایی نیستند که با سفرهای فضایی یا از طریق تلسکوپ کشف شوند. بنابراین، نباید گمان شود که جهانهای ممکن جفتهای اسرارآمیز جهان بالفعل هستند.

فرض کنید کسی در حال انجام یک سخنرانی بگوید: «در جهان ممکن دیگری من در حال سخنرانی نیستم». کافی است وضعیتی را در نظر بگیریم که شخص مورد نظر به جای اینکه در حال سخنرانی باشد، مشغول کار دیگری باشد، یا اصلاً تصمیم به سخنرانی نگرفته باشد. در این صورت، دیگر نیازی به توصیف کاملی از آن جهان ممکن نداریم. صرف اینکه وضعیت خلاف واقعی را در نظر بگیریم که با آن شخص مرتبط است و در آن وضعیت، شخص سخنرانی نمی‌کند، برای فهم جملهٔ او کافی است.

کریکی می‌گوید: برای اینکه از برداشتهای ناصواب در بارهٔ جهانهای ممکن جلوگیری شود، می‌توان به جای آن از تعبیرها و اصطلاحات دیگر مانند وضعیتهای خلاف واقع (counterfactual situations) یا حالتهای ممکن (possible states) جهان استفاده کرد. در این صورت، دیگر این توهم پدید نمی‌آید که این وضعیتهای خلاف واقع، یا حالتهای ممکن جهان یا تاریخچه‌های ممکن جهان را اموری واقعی بینداریم.

کرپیکی برای روشن شدن مراد خود از جهانهای ممکن، از یک تمثیل ساده استفاده می‌کند؛ او می‌گوید: دو تاس معمولی به نام A و B را در نظر بگیرید، اگر هر یک از این تاسها را جداگانه پرتاب کنیم، شش نتیجه محتمل است و اگر هر دو تاس را با هم در نظر بگیریم ۳۶ احتمال وجود خواهد داشت. بدیهی است که در هر بار پرتاب از ۳۶ حالت محتمل تنها یکی از آنها تحقق پیدا می‌کند. کرپیکی می‌گوید: هر یک از این ۳۶ حالت ممکن را می‌توان یک جهان ممکن در نظر گرفت. در جهان بالفعل، دو تاس A و B یکی از ۳۶ حالت را دارا خواهد بود، اما در ۳۵ جهان ممکن دیگر ۳۵ حالت مختلف برای A و B متصور است. وقتی از این ۳۵ حالت متصور سخن می‌گوییم، لازم نیست گمان کنیم ۳۵ سرزمین جداگانه وجود دارد که در آنها تاسها وضعیتی متفاوت با حالت بالفعل خود دارند. طبیعتاً دیگر این سؤال هم مطرح نمی‌شود که چگونه می‌توان تشخیص داد که تاسهای موجود در جهانهای دیگر همان A و B در جهان فعلی هستند. به این ترتیب، می‌توان در تعریف جهانهای ممکن گفت: جهانهای ممکن، نحوه‌هایی هستند که جهان، ممکن بود آن گونه باشد. آنها حالات یا تاریخچه‌های کل جهان هستند (Ibid, 18-19).

او می‌گوید: چنین تعریفی از جهانهای ممکن، بر اساس یک انتزاع کلی صورت پذیرفته که مربوط به کل جهان است. اما چنین انتزاعی نباید ما را دچار بدفهمی کند. برای اینکه جهانهای ممکن دیگر را در نظر بگیریم، نیازی به داشتن توصیف کاملی از آن جهانها نداریم. اگر گفته شود: جهان ممکنی را در نظر بگیرید که در آن سعدی بوستان را نسروده است، لازم نیست که توصیف کاملی از آن جهان را ارائه دهیم. اساساً امکان چنین کاری هم وجود ندارد. در این مورد، همین که وضعیت خلاف واقعی را در نظر بگیریم که سعدی بوستان را نسروده باشد، کافی است. به نظر کرپیکی شاید در نظر گرفتن جهانهای ممکن به عنوان هویت انتزاعی تام و تمام، کاربردهای مفیدی در مباحث منطقی داشته باشند، اما این امر نباید ما را از جهت متافیزیکی دچار کژفهمی کند. هر وضعیت خلاف واقع در بارهٔ یک شیء، در حکم یک جهان ممکن به حساب می‌آید (Ibid, 19).

با توجه به آنچه که در باره فعلیت‌گرایی و امکان‌گرایی نسبت به جهانهای ممکن بیان شد، می‌توان از آرای کریپکی چنین برداشت کرد که نظریه او در باره جهانهای ممکن، نظریه‌ای فعلیت‌گرایانه است. به این معنا که تنها جهان واقعی، جهانی است که ما در آن سر می‌بریم و سایر جهانهای ممکن اموری انتزاعی محسوب می‌شوند. به نظر من، چنان‌که مورد توجه خود کریپکی هم بوده است، نوعی ناسازگاری میان نظریه منطقی و نظریه متافیزیکی کریپکی از جهانهای ممکن وجود دارد. اگر جهانهای ممکن وضعیتهای خلاف واقعی باشند که صرفاً توسط ما فرض می‌شوند، دیگر چگونه می‌توان از نسبت دسترس‌پذیری میان جهانها و انعکاسی، متقارن و متعددی بودن این نسبت سخن گفت. نکته دیگری که در باره نظریه کریپکی و به طور کلی، نظریات فعلیت‌گرایانه وجود دارد، مسئله عینیت (objectivity) در گزاره‌های موجه است. اگر صدق گزاره‌های ضروری و ممکن بر اساس صدق در جهانهای ممکن تحلیل شود و جهانهای ممکن، اموری تصویری و انتزاعی تلقی شوند، در این صورت، چگونه می‌توان تبیینی عینی از گزاره‌های موجه به دست داد. نظریات فعلیت‌گرایانه با چنین مشکلی دست به گریبان‌اند. این سخن به معنای دفاع از نظریه امکان‌گرایی (possibilism) کسانی همچون لوئیس نیست؛ چرا که آن نیز با مشکلات معرفت‌شناختی فراوانی روبه‌روست. شاید گزاره‌های ضروری و ممکن به دلالت‌شناسی دیگری که غیرمتکی به مفهوم جهانهای ممکن باشد، نیاز داشته باشند.

#### کتابنامه

- لایب‌نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۷۲)، *مونادولوژی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- موحد، ضیاء (۱۳۸۱)، *منطق موجّهات*، تهران: و.مس.
- Adams. R.M (1974), *Theories of Actuality*, Nous. 8.
- Id. (1984), *Actualism and Thisness*, synthese.
- Bradley. Raymond (1988), *possible worlds*. Hackett publishing.
- Chisolm. R (1970), *Events and properties*, Nous. 4.
- Hale. Bob (2000), *Modality in A companion to the philosophy of language*, edited by crispin wright and Bob hale, Oxford: Blackwell.

- Hughs. G and W.Cresswell (1998), *A new introduction to Modal logic*, London: Routledge.
- Inwagen. Peter (1980), *Indexicality and Actuality*, *philosophical Review*. XXX IX. No. 3.
- Id. Peter (1986), Two concepts of possible world, in *Midwest studies in philosophy XI*.
- Kripke, Saul (1963), Semantical consideration on modal Logic, *Acta Philosophica Fennica*.
- Id. (1981), *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell.
- Leibnitz.G.F (1988), *Theodicy*, open court Publishing.
- Lewis. David (1968), Counterpart Theory and Quantified Modal Logic, *Journal of Philosophy*. LXV. 5.
- Id. (1986), *On the Plurality of worlds* , Oxford: Blackwell.
- Id. (2001), *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell.
- Lycan.william (2000), *Philosophy of Language*, London: Routledge.
- Plantinga. Alvin (1922), *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford university press.
- Id. (1987), *Two Concepts of Modality: Modal realism and Modal reductionism*, *Philosophical perspectives*. I.
- Rescher. Nicholas (1922), How Many Possible Worlds Are There, *Philosophy and Phenomenological Review*, 59.2.
- Stalnaker, Robert (1970), *Possible Worlds*. *Nous*, 19.

Archive SID