

جهان‌های ممکن انضمامی و نقد آن از دیدگاه حکمت متعالیه

مصطفی زالی * روح‌الله عالمی ** مهدی قوام صفری ***

چکیده

ظهور مفهوم جهان‌های ممکن در فلسفه‌ی تحلیلی معاصر و تأثیر فراوان آن در غلبه بر تشکیک تجربه‌گرایی جدید مبنی بر نفی منطق وجهی، به مباحث فراوانی پیرامون ماهیت این مفهوم منجر شده است. عده‌ای از فلاسفه جهان‌های ممکن را اموری انتزاعی و چونان وضعیت ممکن امور همین جهان واقعی قلمداد کرده‌اند. در مقابل، برخی دیگر از فلاسفه که چهره‌ی برجسته‌ی آن‌ها دیوید لویس است با اتخاذ روی‌کردی که از آن تعبیر به نام‌گرایی تقلیلی می‌شود، تمامی جهان‌های ممکن را بالفعل می‌پندارند. بر این اساس، جهان‌های انضمامی دیگری غیر از جهان بالفعل وجود دارند و مفاهیم وجهی با استناد به مفاهیم غیروجهی تبیین می‌شود. در این مقاله، پس از طرح نظریه‌ی لویس، به برخی از انتقادات مطرح‌شده به نظریه‌ی او اشاره می‌شود. سپس با استناد به قول حکمای مسلمان نشان داده می‌شود که چگونه مفاهیم وجهی را از واقعیت عینی می‌توان استنتاج کرد و برای تبیین مفاهیم وجهی، نیاز به فرض جهان‌های کثیر انضمامی نیست.

واژه‌های کلیدی: ۱- نام‌گرایی تقلیلی، ۲- جهان‌های ممکن، ۳- ضرورت، ۴- امکان.

۱. مقدمه

پرسش از ماهیت مفاهیم وجهی از مهم‌ترین پرسش‌های متافیزیک تحلیلی معاصر است که تاکنون کتاب‌ها و مقالات فراوانی پیرامون آن نگاشته شده و امروزه به یکی از مباحث کلاسیک در کتب متافیزیک تحلیلی تبدیل شده است. پرسش اصلی متافیزیک موجّهات درباره‌ی وجود و ماهیت بخش وجهی واقعیت^۱ است^۲ (۱۵، ص: ۷۱). یکی از

e-mail: m.zali@ut.ac.ir

e-mail: ralami@ut.ac.ir

e-mail: safary@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۰/۹

* دانشجوی دکترای فلسفه، دانشگاه تهران

** دانشیار فلسفه، دانشگاه تهران

*** دانشیار فلسفه، دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۲۹

نخستین کسانی که در تاریخ فلسفه به مسأله‌ی ضرورت توجه کرده/ارسطو می‌باشد. ارسطو در کتاب *متافیزیک*، چند اطلاق مختلفِ واژه‌ی ضروری را از هم تمیز داده است (متافیزیک، ۵، ۵، ۱۰۱۵ الف، ۲۰-ب ۱۶). نخستین اطلاق ضروری بر آن چیزی است که بدون آن حیات ممکن نباشد. اطلاق دیگر به معنای «الزامی» است، یعنی آنچه از میل یا انتخاب بازمی‌دارد یا مانع می‌شود. زیرا به آنچه الزامی است ضروری گفته می‌شود. دیگر آن که هنگامی که ممکن نیست شیء به گونه‌ی دیگری باشد، بیان می‌کنیم که «شیء ضروری است که این‌گونه باشد». سپس ارسطو دو معنای اول را به معنای سوم بازمی‌گرداند. به نظر می‌رسد که مقصود از ضرورت متافیزیکی همان معنای سوم ضروری در آثار ارسطو باشد، یعنی یک امر ضروری است هرگاه به گونه‌ای باشد که ممکن نباشد به گونه‌ی دیگری باشد. بحث از ضرورت به منزله‌ی یکی از مفاهیم اساسی متافیزیک در آثار فیلسوفان اسلامی و مسیحی قرون وسطی و نیز فیلسوفان عقل‌گرای مدرن، هم‌چنان به چشم می‌خورد.

گرچه به نظر می‌رسد که مفاهیم ضرورت و امکان (مفاهیم وجهی) مفاهیم جدایی‌ناپذیر مابعدالطبیعه هستند، فلاسفه‌ی تجربه‌گرا^۳ به طور سنتی این مفاهیم را مورد نقد قرار داده‌اند. انتقادهای هیوم به مفاهیم ضرورت و علیت از مصادیق بارز این ادعا است. در توضیح انتقاد تجربه‌گرایان سنتی به مفاهیم وجهی باید گفت در نگاه ایشان، حقایق جهان به دو دسته‌ی وجهی و مقوله‌ای^۴ تقسیم می‌شوند. حقایق مقوله‌ای چگونگی بودن اشیا را توصیف می‌کنند، یعنی آنچه در واقع هست؛ ولی حقایق وجهی به توصیف آن می‌پردازند که اشیا چگونه می‌توانند یا باید باشند، یعنی آنچه ممکن و ضروری است. یک میز ویژگی‌های مقوله‌ای بسیاری دارد: رنگ و نیز مواد سازنده‌ی آن. گفتن آن که این میز قهوه‌ای است یا از چوب ساخته شده است بیان حقایق مقوله‌ای درباره‌ی جهان است. ولی همین میز ویژگی‌های وجهی بسیاری نیز دارد. میز می‌تواند قرمز باشد، ولی به نظر می‌رسد نمی‌تواند از شیشه ساخته شود یا حد اقل آن که اگر از شیشه ساخته شود دیگر همین نوع میز نیست. فرض کنید صدق یا کذب هر گزاره‌ی مقوله‌ای را می‌دانید. با وجود این، ممکن است ندانید کدامیک از این حقایق ضروری بوده، کدامیک از گزاره‌های کاذب، ممکن الوقوع هستند. بنابراین گزاره‌های وجهی از گزاره‌های مقوله‌ای فراتر می‌روند. مشکل اصلی در آن است که گزاره‌های وجهی تجربه‌پذیر نیستند، حال آن که گزاره‌های مقوله‌ای چنین‌اند. من با مشاهده، صرفاً ویژگی‌های مقوله‌ای یک شیء را کشف می‌کنم و نه ویژگی‌های وجهی آن را. بنابراین این یک مشکل اساسی پیش روی تجربه‌گرایی است که مدعی است تمامی معرفت ما از جهان باید بر اساس مشاهدات تجربی باشد. بنابراین مفاهیم وجهی به

مفاهیمی رازآمیز بدل می‌شوند: آن‌ها در میان اجزای بنیادی سازنده‌ی جهان وجود ندارند (۱۲، صص: ۱۱۱-۱۱۲).

در قرن بیستم نیز چنین انتقاداتی توسط کوآین در قالبی جدید صورت گرفته است (۲۷، صص: ۴۳-۴۸). در اواخر دهه‌ی پنجاه و دهه‌ی شصت، پیش‌رفت‌هایی در حوزه‌ی منطق موجهات صورت گرفت که دلایلی به دست مدافعان مفاهیم ضرورت و امکان در نفی سنت تجربه‌گرایی جدید داد. منطق‌دانان دریافتند که با بهره‌گیری از این ایده‌ی لاینیتزی که جهان بالفعل تنها یکی از بی‌شمار جهان ممکن است، می‌توان معنایی واضح از ضرورت و امکان ارائه کرد. بر طبق نظر لاینیتز^۵ جهان بالفعل یکی از بی‌شمار جهان ممکن است که در ذهن الاهی وجود دارد. خداوند جهان را با واقعیت بخشیدن به یکی از جهان‌های ممکن، یعنی بهترین آن‌ها، خلق کرده است. هم در بحث‌های صوری و هم در بحث‌های متافیزیک وجهی، مفهوم جهان ممکن^۶ قدرت خلاقیت^۷ چشم‌گیری از خود نشان داده است (۲۶، ص: ۲۵).

محور این ایده آن است که همان طور که قضایا در جهان بالفعل صادق یا کاذب هستند، می‌توانند در جهان‌های ممکن دیگر ارزش صدق داشته باشند. بنابراین قضیه‌ی «اوباما رئیس جمهور آمریکاست» در جهان بالفعل که ما در آن هستیم صادق است و بی‌تردید همان طور که جهان‌های ممکن دیگری هستند که این قضیه در آن‌ها صادق است، جهان‌های ممکن هم هستند که این قضیه در آن‌ها کاذب است. منطق‌دانان وجهی مدعی‌اند این ایده که قضایا می‌توانند ارزش‌های صدقی در جهان‌های ممکن داشته باشند، مبنای لازم را برای تبیین کاربرد مفاهیم وجهی در قضایا فراهم می‌کند. برای آن‌که بگوییم قضیه‌ای صادق است یا بالفعل صادق است، فقط باید بگوییم این قضیه در جهان ممکن صادق است که جهان بالفعل است. از سوی دیگر، یک قضیه ضروری است و یا ضرورتاً صادق است، یعنی در هر جهان ممکن، صادق است و قول به آن که یک قضیه ممکن است و یا صدق آن امکان دارد یعنی در برخی از جهان‌های ممکن، صادق است. طبق این تبیین، مفاهیم ضرورت و امکان باید بر اساس تسویر^۸ بر روی جهان‌های ممکن تبیین شوند. برای آن‌که بگوییم قضیه‌ی P ضرورتاً صادق است باید یک سور عمومی بر روی جهان‌های ممکن داشته باشیم. یعنی در هر جهان ممکن w ، P در w صادق است و هنگامی که می‌گوییم قضیه‌ی P ممکناً صادق است بدین معناست یک سور وجودی روی جهان‌ها وجود دارد، یعنی حداقل یک جهان ممکن w وجود دارد که P در w صادق است. مدافعان این رویکرد نولاینیتزی می‌توانند با قرار دادن کلیت جهان‌های ممکن به عنوان مبنای گفتمان وجهی، علت شکست تجربه‌گرایان را در یافتن ضرورت و امکان از صرف واقعیت

توضیح دهند.^۹ هنگامی که می‌گوییم چیزی ضروری و یا ممکن است، صرفاً در مورد جهان بالفعل موجود سخن نمی‌گوییم، بلکه در مورد تمامیت جهان‌های ممکن سخن می‌گوییم.^{۱۰} گرچه در نگاه اول به نظر می‌رسد که اموری انضمامی با عنوان جهان‌های ممکن وجود ندارند (تنها جهانی که در آن ساکن هستیم، جهان بالفعل است)، این باور متداولاً در معرض تردید و بحث قرار گرفته است. بنابراین در بحث از جهان‌های ممکن، پرسش‌ها و پاسخ‌های مختلفی شکل گرفته است که منجر به پیدایش رویکردهای گوناگون گشته است.^{۱۱}

در ادامه‌ی این مقاله ماهیت جهان‌های ممکن را از نظر لویس بررسی می‌کنیم. اساس اهمیت تبیین لویس در آن است که به جای آن که ضرورت را بر اساس واقعیت تبیین نمایند، ضرورت را با استناد به مجموعه‌ای از امور ممکن که همگی انضمامی هستند تبیین نموده و در واقع، ضرورت را از نفس واقعیت، استخراج‌شدنی نمی‌داند. پس از شرح تبیین لویس، پاره‌ای از انتقادات وارد شده از سوی فیلسوفان تحلیلی به نظریه‌ی او مطرح می‌شود. در بخش آخر مقاله، با استناد به قول فیلسوفان مسلمان در باب معقول ثانی فلسفی، نسبت میان ضرورت و واقعیت بیان شده، نظریه‌ی لویس مورد نقد قرار می‌گیرد.

۲. شرح لویس از ماهیت جهان‌های ممکن

هر تفسیر از جهان‌های ممکن، متعهد است تا شرحی از معنای کلیدواژه‌ی نظری «جهان» و نوع چیزی که یک جهان است ارائه دهد. موقعیتی را تصور کنید که فردی با جدیت تمام، از اکتشافی مهم برای شما سخن بگوید: زمین تنها سیاره‌ای نیست که در آن حیات وجود دارد؛ بلکه سیارات دیگری با شباهت بسیار به زمین هستند که در آن‌ها حیات یافت می‌شود. او سخن خود را ادامه داده و می‌گوید این اکتشاف مهم نه بر اساس مشاهدات و رصدهای نجومی، بلکه بر مبنای استنتاجات فلسفی صورت گرفته است. این مدعا گرچه عجیب است، دیوید لویس در باب جهان موجود، چنین سخنی را مطرح کرده است. بر این اساس، جهان ما، یعنی عالمی که در آن زندگی می‌کنیم، تنها یکی از بی‌شمار جهان‌های ممکن است که وجود دارد. بسیاری از این جهان‌های ممکن شامل سیاراتی شبیه منظومه‌ی شمسی ما هستند و نیز انسان‌هایی با هویت جسمانی مشابه با آنچه در این جهان وجود دارند در آن‌ها زندگی می‌کنند (۱۳، ص: ۱).

در نظر لویس، فهم ماهیت جهان‌های ممکن نیاز به تبیین پیچیده‌ی فلسفی ندارد. از نظر او، سایر جهان‌های ممکن نیز مرکب از اجزای مشابه جهان عینی هستند. در واقع، جهان‌های ممکن دیگر تفاوت ماهوی با این جهان ندارند، بلکه تنها روند امور در آن‌ها

متفاوت است. جهان بالفعل یکی از حالات کاملی است که اشیا می‌توانند داشته باشند. سایر جهان‌های ممکن مرکب از افرادی هستند که در یک ارتباط مکانی - زمانی^{۱۲} با هم قرار داشته و از جهان‌های دیگر مستقل هستند. بنابراین هر جهان ممکن مرکب از اجزای عینی و بالفعل است. از نظر لویس جهانی که در آن زندگی می‌کنیم و آن را به عنوان جهان بالفعل محسوب می‌کنیم یک وضعیت هستی‌شناختی متفاوت با سایر جهان‌های ممکن ندارد (۲۱، ص: ۱۶۷).

جهان‌های دیگر با جهان ما از یک نوع هستند. برای اطمینان باید گفت در میان اشیایی که اجزای جهان‌های مختلف هستند، انواع مختلفی وجود دارد - یک جهان الکترون دارد و جهان دیگر نه، در یک جهان ارواح وجود دارند و در جهان دیگر نه - اما این تمایزات نوعی چیزی بیش از آن تمایزاتی نیست که میان اشیایی که اجزای یک جهان نیز هستند وجود دارد؛ برای مثال، در جهانی که الکترون‌ها و ارواح هم‌بودی^{۱۳} دارند. بنابراین تمایز میان این جهان و جهان‌های دیگر تمایز مقوله‌ای نیست (۲۰، ص: ۲).

پس جهان‌های ممکن دیگری وجود دارند که توصیفات و امور انتزاعی نیستند و شامل اشیایی بالفعل و انضمامی هستند.^{۱۴}

لویس می‌گوید: جهان‌های ممکن اموری همانند سیاره‌های دورند، به جز آن‌که بسیاری از آن‌ها بزرگ‌تر از یک سیاره‌ی صرف هستند. آن‌ها دور نیستند و نزدیک هم نیستند. آن‌ها هیچ‌گونه فاصله‌ی مکانی از ما ندارند. آن‌ها در نسبت گذشته و حال و در نتیجه‌ی فاصله‌ی زمانی با ما قرار ندارند. آن‌ها نسبت به هم منزوی^{۱۵} هستند: هیچ‌گونه ارتباط مکانی - زمانی میان اموری که به جهان‌های مختلف ممکن تعلق دارند وجود ندارد. اتفاقی که در یک جهان ممکن رخ می‌دهد منجر به یک اتفاق در جهان ممکن دیگر نمی‌شود. آن‌ها با یک‌دیگر هم‌پوشانی و بخش مشترک ندارند (۲۰، ص: ۲). تنها چیزی که می‌تواند بر ما تأثیر علی داشته باشد یا از ما تأثر علی بپذیرد، چیزی است که در جهان ممکن ما وجود داشته باشد. از نظر لویس، فضاها مکانی - زمانی جدای از هم می‌توانند وجود داشته باشند که تنها پیوند اندکی با هم دارند، ولی او چنین فضاها را جدا از همی را چونان بخش‌های یک جهان ممکن محسوب می‌کند (۲۲، ص: ۵۵).

به عبارت دیگر، جهان‌های ممکن کاملاً متفاوت از سیاره‌های بزرگ در جهان بالفعل هستند. آن‌ها از یک‌دیگر به لحاظ مکانی - زمانی و علی مستقل هستند: کسی نمی‌تواند در میان جهان‌های ممکن با فضاپیما به مسافرت بپردازد؛ کسی نمی‌تواند از یک جهان ممکن به جهان ممکن دیگر با تلسکوپ بنگرد؛ اگرچه این نظریه باعث می‌شود دیگر جهان‌های ممکن از جهان بالفعل به لحاظ تجربی دسترس‌ناپذیر باشد، باعث آن نمی‌شود که آن‌ها به

لحاظ شناختی هم دسترس‌ناپذیر باشند: ما به سایر جهان‌های ممکن از طریق بازنمایی زبانی و ذهنی وضعیت‌هایی که اشیا ممکن است در آن باشند و از طریق توصیفاتی که جهان‌ها آن را برآورده می‌سازند دست‌رسی داریم (۱۲، ص: ۱۱۳).

باید توجه داشت یک شیء در بیش از یک جهان ممکن وجود ندارد، بلکه به جای آن در جهان‌های دیگر دارای هم‌تا^{۱۶} است؛ یعنی فردی که مشابهت کیفی^{۱۷} با آن دارند و نقشی مشابه نقش فرد اول را در جهان بالفعل در جهان ممکن دیگر بازی می‌کند. چرا لوئیس به وجود جهان‌های انضمامی دیگری غیر از جهان بالفعل باور دارد؟ لوئیس به این نکته اذعان دارد که نظریه‌ی او بر مبنای عقل سلیم^{۱۸} نیست و حتی اعتراف می‌کند که نظریه‌ی او با عقل سلیم تعارض دارد (۲۰، ص: ۹۹ و ۱۳۴). او به صراحت در مشهورترین کتاب خود، در باب تکثر جهان‌ها^{۱۹}، از این نظریه با عنوان واقع‌گرایی موجهات^{۲۰} یاد می‌کند.^{۲۱}

او در تبیین نظریه‌ی خود در باب ماهیت جهان‌های ممکن می‌گوید:

من اعتقاد دارم که جهان‌های ممکن غیر از آنچه ما در آن ساکن هستیم وجود دارد. اگر برای این مدعا نیاز به استدلالی باشد، به این صورت است: بدون هیچ مناقشه‌ای این سخن صادق است که «چیزها ممکن است به صورت دیگری غیر از وضعیت فعلی خود باشند. هم من و هم شما اعتقاد داریم که چیزها می‌توانند به طرق بی‌شمار مختلفی وجود داشته باشند. ولی این سخن به معنای چیست؟ زبان متعارف اجازه‌ی بیان این عبارت را می‌دهد: طرق بسیاری وجود دارد که چیزها می‌توانند به جز وضعیت بالفعل خود، باشند. ظاهراً این عبارت یک تسویر وجودی است. این عبارت می‌گوید موجودیت‌های بسیاری از یک وصف معین هستند که مدلول طرق ممکن بودن چیزها می‌باشند. من اعتقاد دارم چیزها می‌توانند در طرق بی‌شمار مختلفی باشند؛ بنابراین من به وجود موجودیت‌هایی به عنوان «طرقی که اشیا می‌توانند باشند» اعتقاد دارم. من ترجیح می‌دهم آن را جهان‌های ممکن بنامم» (۱۹، ص: ۸۴).^{۲۲}

باید بدین نکته توجه داشت که لوئیس در طول دوره‌ی فلسفه‌ورزی خود، به طور گسترده به روش کوآینی برای تصمیم‌گیری نسبت به پرسش‌های وجودی پای‌بند بوده است.^{۲۳} بر این اساس، ما به وجود اموری ملتزم هستیم که بر اساس گزاره‌هایی که آن‌ها را صادق می‌دانیم تسویر شده‌اند. ما آن دسته از گزاره‌ها را صادق می‌دانیم که به بهترین نظریه‌ی تام^{۲۴} تعلق دارند؛ و مقصود از بهترین نظریه، مثمرترین، ساده‌ترین، یک‌پارچه‌ترین، اقتصادی‌ترین نظریه و برآورنده‌ی الزامات عقل سلیم و خود فلسفه‌ی نظام‌مند است. ما چیزی را موجود می‌گیریم که با معیارهای پراگماتیک^{۲۵} و کل‌گرایانه^{۲۶} تعیین یابد. بر این

اساس، لوئیس در ابتدا روش کوآینی را مستقیماً به گزاره‌هایی که در زبان متعارف پذیرفته‌ایم اعمال می‌کند؛ برای مثال، ما می‌پذیریم «نه تنها اشیا ممکن است به صورت دیگری غیر از آنچه هستند باشند» بلکه «طرق بسیاری به جز طریقی که واقعاً هستند وجود دارد». گزاره‌ی دوم صراحتاً تسویری بر روی اموری است که «طرقی که اشیاء می‌توانند باشند» نامیده می‌شود؛ یعنی موجوداتی که لوئیس با جهان‌های ممکن انضمامی مشخص می‌کند. ولی همان طور که برخی از منتقدان به آن اشاره کرده‌اند این «طرقی که اشیا می‌توانند باشند» می‌تواند اموری انتزاعی باشد.

لوئیس در ادامه و در کتاب در باب تکثر جهان‌ها، هر گونه تلاشی را برای اعمال روش کوآینی به طور مستقیم بر زبان متعارف کنار می‌گذارد و در عوض، آن را بر کل فلسفه‌ی نظام‌مند اعمال می‌کند. اگر جهان‌های ممکن پذیرفته شود، یک پارچگی و سادگی نظریه‌های فلسفی با کاستن از تعداد مفاهیمی که باید مبنا گرفته شوند، بهبود می‌یابد.

مبادی هستی‌شناختی نظریه‌ی لوئیس عبارت‌اند از (۱۴، ص: ۴۶):

الف) مجموعه‌ها هستند؛^{۲۷}

ب) افراد هستند؛

ج) هر چیز یا مجموعه و یا فرد است.

انواع مختلف مجموعه‌ها به صورت زیر مشخص می‌شوند:

الف) یک مجموعه‌ی تهی وجود دارد؛

ب) برای هر فرد، یک مجموعه وجود دارد که آن فرد عضو یکتای آن مجموعه است؛

ج) همه‌ی مجموعه‌ها در سلسله‌مراتب نظریه‌ی مجموعه‌های استاندارد، به صورت

بازگشتی از مجموعه‌ی تهی و مجموعه‌های تک عضوی افراد ساخته می‌شوند.

در میان افراد، جهان‌ها هستند:

الف) برخی از افراد جهان‌ها هستند؛

ب) فردی که جهان است اگر و تنها اگر اجزای آن با یکدیگر ارتباط مکانی - زمانی

داشته باشند و هر چیز که در ارتباط مکانی - زمانی با اجزای آن باشد، خود جزئی از آن

فرد باشد؛

ج) هر فرد که جزء یک جهان است، دقیقاً جزو یک جهان است؛

د) جهان بالفعل جهانی است که ما جزو آن هستیم.

بر اساس این رویکرد، مفاهیم زیر به عنوان مفاهیم مبنا قرار می‌گیرند: فرد، مجموعه،

جزء بودن، هم‌تا و ارتباط مکانی - زمانی. بر این مبنای مفهومی و هستی‌شناختی، تحلیل

مفاهیم وجهی بر اساس مفاهیم غیروجهی صورت می‌گیرد.

این رویکرد که مفاهیم وجهی با واژگان جهان‌های ممکن و اجزای آن تحلیل شوند، رویکرد لویسی نامیده می‌شود؛ رویکردی که دیگران از آن به تقلیل‌گرایی یاد کرده‌اند. چهار آموزه‌ی زیر می‌تواند به عنوان شاخصه‌های اصلی تز لویس محسوب شود (۱۲، ص: ۱۱۳ - ۱۱۴)^{۲۸}:

- (الف) هیچ‌گونه مفهوم وجهی مبنای^{۲۹} وجود ندارد؛
 (ب) تکثری از جهان‌های ممکن انضمامی وجود دارد؛
 (ج) بالفعل بودن یک صفت اشاره‌ای است؛
 (د) جهت شیء می‌تواند بر اساس هم‌تا تحلیل شود و نه بر اساس این‌همانی بین جهانی.

انکار وجهی بودن مبنایی^{۳۰}، اساس رویکرد لویسی است. مقصود از وجهی بودن مبنایی آن است که مفاهیم وجهی خود مبنای قرار بگیرند و قابل فروکاست به مفاهیم دیگر نباشند؛ یعنی مفاهیمی مانند ضرورت و امکان بر اساس مفاهیم دیگر قابل تعریف نباشد.^{۳۱} خود این مسأله انگیزه‌ی اصلی طرح بحث جهان‌های ممکن به عنوان راهی امیدبخش برای تحلیل مسأله‌ی موجّهات به طریقی مصداقی است و نیز انگیزه‌ی اخذ جهان‌های ممکن به عنوان امور انضمامی است: انتقاد پایدار لویس بر شرح جهان‌های ممکن، چونان امور انتزاعی، آن است که در این رویکرد، از وجهی بودن مبنایی در صور مختلف جانبداری می‌شود. به عبارت دیگر، در صورتی که جهان‌های ممکن را اموری انتزاعی بدانیم، دیگر نمی‌توانیم مفاهیم وجهی را بر اساس مفهوم جهان تعریف کنیم و به آن فروکاهیم؛ چراکه در این صورت، مفهوم جهان و مفاهیم وجهی شبکه‌ی به هم پیوسته‌ای از مفاهیم هستند که هیچ یک جدای از دیگری تعریف‌شدنی نیست. البته باید توجه داشت در گفتمان انکار وجهی بودن مبنایی که لویس و دیگران مطرح کرده‌اند یک توافق واضح و دقیق بر سر معنای آن وجود ندارد^{۳۲} (۱۲، ص: ۱۱۴).

اگر وجهی بودن مبنایی بخواهد به طور کامل حذف شود، رویکرد لویسی باید تحلیل جهان‌های ممکن را با اصطلاحات غیروجهی انجام دهد. در نگاه اول، به نظر می‌رسد تحلیل جهان‌های ممکن نیاز به امری مجزا دارد: نخست آن که به تحلیل مفهوم جهان بپردازیم و سپس جهان‌های ممکن را از بقیه جهان‌ها متمایز کنیم. ولی بخش دوم این کار با رویکرد لویس تعارض دارد. زیرا امکان بر اساس جهان‌های ممکن تحلیل می‌شود و خود جهان‌های ممکن نیز بر اساس مفهوم امکان تحلیل می‌شود.

با توجه به آن که لویس تمامی جهان‌های ممکن را انضمامی می‌داند، هیچ جهان غیرممکنی وجود ندارد. بر مبنای اصل امتناع تناقض، جهان‌های غیر ممکن در نظریه‌ی

لویس جایگاهی ندارند و طرد می‌شوند. حال با توجه به آن که هیچ جهان غیر ممکن وجود ندارد، واژه‌ی امکان در جهان ممکن تکراری است و نیاز به تحلیل مجزایی برای تمایز میان جهان‌های ممکن از بقیه‌ی جهان‌ها نیست.

بنابراین تنها به تحلیل مفهوم جهان در اصطلاحات غیروجهی نیاز است. به این منظور، کافی است شرایط لازم و کافی را برای آن که دو فرد هم‌جهان^{۳۳} باشند، بیان کنیم. بر مبنای نظر لویس، دو فرد هم‌جهان هستند اگر و تنها اگر با یکدیگر ارتباط مکانی - زمانی داشته باشند؛ یعنی اگر هریک از آن‌ها دارای فاصله‌ی مکانی - زمانی با دیگری باشد (۲۰، ص: ۷۱). این تعریف به مفهوم جهان می‌انجامد: یک جهان بیشینه‌ای از افراد مرتبط مکانی - زمانی است.

بر این اساس، یک جهان با ارتباط مکانی - زمانی میان اجزای خود یکی می‌شود. بر اساس فرض لویس که ارتباط مکانی - زمانی یک رابطه‌ی هم‌ارزی^{۳۴} (انعکاسی^{۳۵}، تقارنی^{۳۶}، تعدی^{۳۷}) است، هر فرد تنها به یک جهان تعلق دارد و یک جهان مجموعه‌ی تمامی افرادی است که با یکدیگر ارتباط مکانی - زمانی داشته باشند (۱۲، ص: ۱۱۶). بر این اساس، مفهوم جهان با واژگان غیروجهی تحلیل شده است.^{۳۸}

بنابراین مفهوم جهان در اندیشه‌ی لویس با دو گزاره‌ی زیر بیان می‌شود: الف) جهان‌ها مجموع افراد هم‌جهان هستند و ب) همه‌ی افراد و تنها افرادی که در نوعی رابطه‌ی مکانی - زمانی با یکدیگر قرار دارند هم‌جهان هستند. در حقیقت، این دو گزاره‌ی زیر تعریف صریح محمول «جهان» را به دست می‌دهد (۱۴، صص: ۸۶):

هرچه باشد x | x یک جهان است اگر و تنها اگر x یک فرد باشد و هرچه باشد y | هرچه باشد z | $(y$ بخشی از x و z بخشی از x است) \leftarrow (یک رابطه‌ی مکانی - زمانی وجود دارد که در آن y با z نسبت دارد)) و $(y$ بخشی از x و یک رابطه‌ی مکانی - زمانی R وجود دارد که در آن y با z نسبت دارد) \leftarrow (z بخشی از x است))].]]]]
 حال می‌توان گفت دو جهان این‌همان هستند اگر دقیقاً اجزای واحدی داشته باشند:
 هرچه باشد x | هر چه باشد y | $(x$ یک جهان است و y یک جهان است) \leftarrow $(x = y)$ | اگر و تنها اگر هر چه باشد z | $(z$ بخشی از x است) اگر و تنها اگر $(z$ بخشی از y باشد)]].]]]]

در نظر لویس، صفات مجموعه هستند و هر شیء یک صفت را داراست اگر و تنها اگر عضو آن مجموعه باشد. ذات یک فرد مجموعه‌ای است که آن فرد و تمام هم‌تاهایش عضو آن باشند. قضایا مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن هستند؛ یک قضیه صادق است اگر و تنها

اگر جهان بالفعل عضو آن مجموعه باشد؛ و یک قضیه بالامکان صادق است اگر و تنها اگر تهی نباشد و بالضرورة صادق است اگر و تنها اگر مجموعه‌ی همه‌ی جهان‌های ممکن باشد (۲۴، ص: ۲۰۷).

باید توجه داشت که یکی از اساسی‌ترین تفاوت‌های نظریه‌ی امکان‌گرایی لویس با سایر نظریه‌های واقع‌گرا در آن است که نظریه‌ی لویس تقلیل‌گراست، ولی همه‌ی نظریه‌های واقع‌گرا تقلیل‌گرا نیستند. لویس متقدم در پی آن است که یک تقلیل کامل از مفاهیم وجهی با نظریه‌ی هم‌تا انجام دهد، به طوری که از هیچ مفهوم وجهی استفاده نکند و کاملاً مصداقی باشد. در جمع‌بندی نظریه‌ی لویس باید گفت او سعی می‌کند تبیینی از جهان‌های ممکن ارائه دهد که در آن برای قضایا، صفات، ضرورت شیء و ضرورت جمله جایی وجود داشته باشد، و از سوی دیگر، با التزام به میانی تجربه‌گرایی، تنها وجود امور ملموس جزئی و مجموعه‌ها را می‌پذیرد و با یک رویکرد تقلیلی، مفاهیم وجهی را به آن‌ها بازمی‌گرداند.

۳. تشکیکات و اعتراض‌های وارد شده به نظریه‌ی موجهات لویس

از سوی فیلسوفان تحلیلی

یکی از جدی‌ترین انتقاداتی که به مدعای رفیع امکان‌گرایی (واقع‌گرایی خام) مطرح شده آن است که مصداقی بودن این نظریه توأم با دوری بودن^{۳۹} به دست آمده است. تحلیل لویس فقط در صورتی موفقیت‌آمیز است که او بتواند اصل امکان را تضمین کند: ممکن است الف اگر و تنها اگر در برخی از جهان‌ها الف. ولی این دقت نیازمند آن است که جهان‌ها (تسویر بخش دوم گزاره) همه و فقط جهان ممکن باشند. بنابراین اگر این تحلیل دقیق باشد، باید با پیش‌فرض گرفتن یکی از مفاهیم وجهی (امکان) باشد که خود نیازمند به تعریف است و در نتیجه دوری است (۱۶، ص: ۳۳۷).

به نظر می‌رسد این انتقاد به نظریه‌ی لویس پذیرفتنی نباشد، زیرا مقصود از جهان ممکن در اندیشه‌ی او، مجموعه‌ی همه‌ی افراد و تنها افرادی است که در نوعی رابطه‌ی مکانی - زمانی با یکدیگر قرار دارند؛ به عبارت دیگر، مفاهیم مبنا از نظر لویس عبارت‌اند از: فرد، مجموعه، جز بودن، هم‌تا و ارتباط مکانی - زمانی. سپس لویس سعی می‌کند با مبنا قرار دادن این مفاهیم، مفاهیم وجهی را به آن‌ها فروبکاهد. بنابراین لویس با تأکید بر حفظ یک معنای مصداقی از جهان، هیچ‌گونه استفاده‌ای از مفاهیم وجهی در تبیین معنای جهان نمی‌کند؛ گرچه ممکن است این نوع تحلیل تجربی با درک شهودی ما از معنای ضرورت و امکان مطابقت نداشته باشد. این مسأله، یعنی عدم مطابقت تبیین لویس با درک شهودی ما از مفاهیم وجهی، خود منجر به نقد دیگری می‌شود که تفصیل آن به شرح زیر است:

یکی از درون‌مایه‌های مشترک و رایج که مبنای بسیاری از اعتراضات به نظریه‌ی وجهی لوئیس را تشکیل می‌دهد آن است که اجزای این نظریه، یعنی مفهوم اشیای انضمامی، یک مجموعه از اشیای انضمامی و جمع جزئی - کلی اشیای انضمامی، در خود فاقد جنبه‌ی وجهی هستند و برای ساختن مفاهیم وجهی کفایت نمی‌کنند. اعتراضات رایجی از این دست در قالب این پرسش صورت‌بندی می‌شود: چگونه می‌توان مطمئن بود که جهان‌های ممکن لویسی واقعاً ممکن هستند و همه‌ی ممکنات واقعاً در جهان‌های ممکن لویس محقق شده‌اند؟ «جان دایورس» تلاش وسیعی انجام می‌دهد تا جانب لوئیس را بگیرد و بگوید که فرض شده است که نظریه‌ی لوئیس کاملاً تقلیلی است و بدین‌گونه هیچ مفهوم وجهی را در زیربنای خود ندارد (۱۴، صص: ۱۰۶ - ۱۲۱).

ولی به نظر می‌رسد که این اعتراض بسیار قوی باشد. جالب آن‌جاست که یک نمونه‌ی عام از این عدم کفایت نظری موجود در نظریه‌ی لوئیس صراحتاً توسط خود او حول یک موضوع دیگر بیان شده است. لوئیس در سال‌های ۱۹۷۸ - ۹ یک سمینار فلسفه‌ی علم در دانشگاه پرینستون ارائه کرد. در این سمینارها یک دانشجو به نام دیوید جانسون^{۴۱}، نظریه‌ای در باب توجیه استقرائی ارائه کرد. پس از آن، لوئیس در نقد آن گفت این نظریه در معرض شک است، زیرا مفاهیم اصلی آن بسیار فقیرتر از آن هستند که بتواند مبنای یک تحلیل رضایت‌بخش مفهومی را از توجیه استقرایی ارائه دهد. ایده‌ی اصلی اعتراض علیه نظریه‌ی وجهی لوئیس نیز همان است. مفاهیم اصلی نظریه‌ی او فقیرتر از آن هستند که زیربنای یک تحلیل رضایت‌بخش از مفاهیم وجهی قرار بگیرند (۲۸، صص: ۱۴۷ - ۱۴۸).

اما دسته‌ی دیگر از انتقادات از سوی فیلسوفان بالفعل‌انگار^{۴۲} مطرح شده است. انتقادات فیلسوفان بالفعل‌انگار از دو جنبه‌ی تکنیکی و فلسفی است. از جنبه‌ی تکنیکی، تبیین لوئیس از گزاره‌ها و صفات بر مبنای نظریه‌ی مجموعه‌ها منجر به نتایجی ناپذیرفتنی می‌شود. اگر بپذیریم که یک گزاره صرفاً مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن است، آن‌گاه تنها یک قضیه‌ی ضرورتاً صادق و یک قضیه‌ی ضرورتاً کاذب وجود خواهد داشت. ولی آشکار است که قضایای ضرورتاً صادق گوناگونی وجود دارند. دو قضیه‌ی دو به علاوه‌ی دو مساوی با چهار است و همه‌ی مجردها از دواج نکرده‌اند، قضایایی ضرورتاً صادق هستند که آشکارا با یکدیگر تفاوت دارند. به طور مشابه، لوئیس می‌گوید یک قضیه ضرورتاً ممتنع یا ضرورتاً کاذب زیرمجموعه‌ای تهی از جهان‌های ممکن است و از آن‌جا که تنها یک مجموعه‌ی تهی وجود دارد، بنابراین قضایای ممتنع مختلف از یک‌دیگر تمایزی ندارند. همین مشکلات در تبیین صفات نیز وجود دارد. یک صفت مجموعه‌ای است که اعضای آن افرادی از یک جهان ممکن هستند که واجد آن صفت باشند. اما اگر دو صفت در همه‌ی جهان‌های ممکن دارای

مصادیق یکسان باشند، در این صورت این‌همان خواهند بود. به عبارت دیگر، در این نگاه، میان حمل اولی ذاتی و حمل شایعی صناعی تفاوتی وجود نخواهد بود، چه آن‌که امور هم‌مصادق آشکارا هم‌معنا تلقی خواهند شد. بنابراین نام‌گرایی در باب جهان‌های ممکن منجر به نتایج نادرستی شده است (۲۱، ص: ۱۷۳). منتقدان نظریه‌ی لویس علاوه بر این مشکلات، پاره‌ای انتقادات فلسفی نیز به نظریه‌ی لویس مطرح کرده‌اند. پلنتینگا در این باره می‌گوید:

«مجموعه‌ها همان طور که همه‌ی ما می‌دانیم، از آن دسته چیزها نیستند که به هیچ وجه بتوانند صادق یا کاذب باشند. شما یک درس نظریه‌ی مجموعه‌ها ارائه می‌دهید. یک روز دانشجویی کوشا و البته بی‌توجه می‌خواهد نگاه شما را درباره‌ی مجموعه‌ی تهی بداند. او می‌پرسد: آیا مجموعه‌ی تهی صادق است یا کاذب، و اضافه می‌کند نظر خود او این است که کاذب است. ولی پاسخ شما این است که هیچ‌یک. مجموعه از آن دسته چیزهایی نیست که بتواند صادق یا کاذب باشد (۲۳، ص: ۲۰۸).

گزاره‌ها به طور متعارف، اموری هستند که حامل صدق و کذب می‌باشند. از سوی دیگر، گزاره‌ها متعلق باور ما نیز قرار می‌گیرند؛ ولی یک مجموعه نمی‌تواند به صدق و کذب متصف شود. علاوه بر این، گزاره‌ها اموری هستند که اشاره به وضعیت جهان خارج و خصلتی بازنمایانه دارند، در حالی که مجموعه‌ها فاقد خلصت بازنمایانه و صرفاً دسته‌ای از اشیا هستند.

۴. نقد نظریه‌ی لویس بر مبنای مفهوم معقول ثانی فلسفی

در بخش قبل بیان شد که لویس بر مبنای تجربه‌گرایانه‌ی خود می‌کوشد مفاهیم وجهی را نیز بر اساس امور مقوله‌ای تعریف نماید و از این رو، آنچه را که خود مبنای‌گرایی وجهی می‌نامد مورد انکار قرار می‌دهد؛ در این بخش، نشان می‌دهیم که فیلسوفان مسلمان روی‌کردی مشابه با آنچه لویس مبنای‌گرایی وجهی نامیده است دارند و سپس نظریه‌ی لویس را از دیدگاه حکمای مسلمان مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

در اندیشه‌ی فیلسوفان مسلمان، ضرورت و امکان و امتناع از جمله‌ی معقولات ثانی فلسفی^{۴۳} است. در نگاه ایشان، برای این دسته از مفاهیم نمی‌توان تعریف حقیقی حدی یا رسمی ارائه کرد، زیرا تعریف حقیقی از جنس و فصل تشکیل می‌شود و جنس و فصل مخصوص ماهیات است و هیچ معقول ثانی فلسفی دارای جنس و فصل نیست. معقولات ثانی فلسفی همه از مفاهیم بسیط‌اند و این‌گونه مفاهیم یا بی‌وساطت هیچ مفهوم دیگری به ذهن می‌آیند و یا اصلاً به ذهن نمی‌آیند. پس اکنون که به ذهن آمده‌اند یعنی بدیهی‌اند

و به تعریف احتیاج ندارند و اگر تعریف لفظی از آن‌ها داده شود، صرفاً برای تنبیه است و این‌که معلوم شود که منظور از آن‌ها کدام‌یک از مفاهیم موجود در ذهن است. از همین رو، کسانی که سعی کرده‌اند تعریف حقیقی از این سه به دست دهند معمولاً به تعریفات دوری دچار شده‌اند.

«والذی یعطیه التقسیم من تعریف المواد الثلاث أن وجوب الشئ: کون وجوده ضرورياً له، و امتناعه: کون عدمه ضرورياً له، و إمكانه: سلب الضرورتین بالنسبه إلیه. فالواجب ما یجب وجوده، و الممتنع ما یجب عدمه و الممكن ما لیس یجب وجوده و لا عدمه. و هذه جميعاً تعریفات لفظیه من قبیل شرح الاسم المفید للتنبیه، و لیست بتعریفات حقیقیه، لأن الضروره و اللاضروره من المعانی البینه البديهیه التي ترتسم فی النفس ارتساماً اولیاً، تعرف بنفسها و یعرف بغيرها» (۲، ص: ۵۵).

استاد شهید مطهری در تبیین بدیهی بودن مفهوم ضرورت می‌فرماید:

«این را باید بدانیم که حکم ضرورت اصلاً حکم وجود است. همه‌ی ضرورت‌ها از وجود برمی‌خیزد و ضرورت مساوی با وجود است. پس ضرورت مثل وجود از مفاهیم عامه می‌شود. وقتی که از مفاهیم عامه شد پس بسیط است و وقتی بسیط شد تعریف ندارد. امکان نیز همین حکم را دارد. اگرچه ما امکان را به ماهیت نسبت می‌دهیم و اگرچه ماهیت بدون وجود هم اعتبار می‌شود، ولی هیچ‌گاه ماهیتی که واقعاً عاری از وجود باشد نداریم. پس امکان هم دائرمدار وجود است. به علاوه امکان عبارت است از سلب ضرورت از طرف ایجاب و سلب ضرورت از طرف سلب؛ یعنی اگر ضرورت را شناختیم امکان را هم شناختیم. امتناع هم عبارت است از ضرورت عدم. وقتی وجود را شناختیم و عدم را، ضرورت عدم را نیز که اسمش امتناع است شناخته‌ایم. بنابراین همین که یکی از آن‌ها را بشناسیم دو تای دیگر را هم شناخته‌ایم» (۶، ص: ۸۲).

بنابراین از نظر فیلسوفان مسلمان، مفاهیم وجهی مانند مفاهیم ماهوی نیستند که بتوان تعریفشان کرد. اما در این میان، معضل اصلی تجربه‌گرایی بار دیگر طرح می‌شود. تجربه‌گرایان تلاش بسیاری نموده‌اند تا مفهوم ضرورت را کنار بگذارند یا آن را در قالب امری زبانی یا روان‌شناختی تبیین نمایند. بر این اساس، ضرورت به نوعی قرارداد و یا عادت ذهنی بازگردانده می‌شود و مفاهیم وجهی اعتباری خواهند بود. بنابراین باید پرسید آیا نحوه‌ی وجود مفاهیم وجهی به همان معنایی که در اعتبارات اجتماعی گفته می‌شود اعتباری است و به اصطلاح از اعتبارات عقلی محسوب می‌شود؟ یعنی اعتباراتی که بشر برای مصلحت زندگی وضع می‌کند و قهراً می‌تواند رفع کند؟ کسی قائل نیست که وجوب و

امکان و امتناع قرارداد بین عقلا باشد؛ ولی اگر ما هیچ نحوه‌ی وجودی برای این‌ها قائل نباشیم مستلزم آن است که اعتباری به همین معنا باشند (۶، ص: ۸۲).

همان‌طور که در بخش نخست مقاله بیان شد، در نگاه تجربه‌گرایان، حقایق جهان به دو دسته‌ی وجهی و مقوله‌ای تقسیم می‌شوند. حقایق مقوله‌ای چگونگی بودن اشیا را توصیف می‌کنند، ولی حقایق وجهی به توصیف آن می‌پردازند که اشیا چگونه می‌توانند یا باید باشند، یعنی آنچه ممکن و ضروری است. بنابراین گزاره‌های وجهی از گزاره‌های مقوله‌ای فراتر می‌روند. اساس اهمیت متافیزیک موجهات در آن است که به جای تبیین ضرورت بر اساس واقعیت، ضرورت را با استناد به مجموعه‌ای از امور ممکن که تنها یکی از آن‌ها بالفعل است تبیین کرده، در واقع، ضرورت را از نفس واقعیت بالفعل قابل استخراج نمی‌داند. به عبارت دیگر، مشکل اصلی در تبیین ضرورت، که منجر به مفروض گرفتن جهان‌های ممکن با ماهیتی نامعلوم و مناقشه‌برانگیز می‌شود، آن است که بنا بر تصور فلاسفه‌ی تحلیلی، معقولات یا از ماهیات خارجی حکایت می‌کنند و از این رو، می‌توانیم بگوییم میز قهوه‌ای است، چراکه دو مفهوم قهوه‌ای و میز در خارج، دارای ما به ازای عینی هستند و یا آن‌که معقولات مربوط به عالم ذهن هستند. به تعبیر فیلسوفان مسلمان، معقولات یا از اموری هستند که تمام وجودشان عینی و خارجی است و یا اموری هستند که نحوه‌ی وجودشان ذهنی است و ربطی به عالم خارج ندارند.

۵. تبیین ضرورت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و نقد مفهوم

جهان‌های ممکن

حال باید پرسید فیلسوفان مسلمان چگونه نسبت مفاهیم وجهی را با واقعیت تبیین می‌نمایند که نیازی به فرض جهان‌های ممکن ندارند. همان‌طور که اشاره شد، مفاهیم وجهی در فلسفه‌ی اسلامی از جمله معقولات ثانی فلسفی هستند. بنابراین در ادامه، این مسأله را بررسی خواهیم کرد که چگونه کارکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی این معقولات، مفاهیمی مانند ضرورت و امکان را تبیین عینی می‌نماید و از سویی از خطر قراردادگرایی در این زمینه مصون می‌ماند و از سوی دیگر، ضرورت را بر اساس تسویری بر روی امور ماهوی تعریف نمی‌کند.

از نظر منطق‌دانان، هر قضیه‌ای دارای موضوع، محمول، نسبت بین موضوع و محمول و حکم است. نسبت بین موضوع و محمول یا ضروری است یا ممتنع یا ممکن. مقصود از نسبت ضروری این است که محمول از موضوع انفکاک‌پذیر نباشد و منظور از نسبت امتناعی این است که محمول بر موضوع قابل حمل نباشد و ضرورتاً از آن سلب شود و منظور از

نسبت امکانی این است که محمول نه ضرورت حمل بر موضوع داشته باشد و نه ضرورت سلب از آن؛ هم بتواند حمل شود و هم سلب. برای نمونه، ابن‌سینا در کتاب *الاشارات* و *تنبيهات* می‌گوید:

«لا يخلو المحمول في القضية و ما يشبهه _ سواء كانت موجبه أو سالبه _ من أن يكون نسبته إلى الموضوع نسبةً ضروري الوجود في نفس الأمر مثل الحيوان في قولنا: الإنسان حيوان، الإنسان ليس بحيوان، أو نسبته ما ليس ضرورياً لا وجوده و لا عدمه مثل الكاتب في قولنا: الإنسان كاتب أو ليس بكاتب، أو نسبته ضروري العدم مثل الحجر في قولنا: الإنسان حجر و ليس بحجر، فجميع مواد القضايا هذه» (۱، ص: ۱۴۱ - ۱۴۲).

در منطق، به این سه حالتی که برای نسبت وجود دارد «ماده» یا «جهت» می‌گویند. اگر نسبت در نفس الامر ملاحظه شود، یعنی مقصود کیفیت نسبت بین موضوع و محمول در واقع و نفس الامر باشد، به آن ماده می‌گویند و اگر چنین نباشد، بلکه مقصود کیفیتی باشد که در ذهن منظور داشته شده است به آن جهت می‌گویند (۵، ص: ۶۹). البته باید به این نکته توجه داشت که در منطق، محمول عام است، یعنی وقتی گفته می‌شود کیفیت نسبت محمول با موضوع، منظور کیفیت نسبت هر محمولی با هر موضوعی است، ولی در فلسفه با محمولات خاصی سر و کار است؛ در فلسفه تنها با محمول وجود روبه‌رویم نه با سایر محمولات. می‌خواهیم بدانیم وجود نسبت به موضوعات مختلف چه کیفیتی دارد: ضرورت، امکان یا امتناع. اما باید توجه داشت که بر اساس مبانی حکمت متعالیه بحث جهات در منطق و فلسفه از جهت معنایی تفاوت ندارد. جهات در هلیات بسیط، از احکام و عوارض وجود می‌باشند، ولی برای آن‌که بحث جهات در هلیات مرکب نیز چنین باشد، از مفهوم وجود رابط استفاده می‌شود. بدین ترتیب مواد و جهات، از آن جهت که به وضعیت وجود رابط بازمی‌گردند، از احکام و عوارض وجود خواهند بود. ملاصدرا در تعلیقه‌ی خود بر *حکمت‌الاشراق*، این دیدگاه را مطرح می‌سازد.

«قد وقعت الاشارة إلى أن الوجود قد يكون محمولاً و القضية بحسبها هلیة بسیطة، و قد يكون رابطاً و القضية بحسبها هلیة مرکبة. و علی التقديرین يحصل عقود ثلاثة بحسب کیفیات ثلاثة دالة علی تأکد الرابط و ضعفه هی الوجوب و الامتناع و الامکان و هی عناصر و مواد فی أنفسها (۸، ص: ۱۴۲).

ملاصدرا نخست این نکته را گوشزد می‌کند که جریان بحث در هلیات بسیط متبادر از بحث جهات در فلسفه و جریان بحث در هلیات مرکب متبادر از بحث جهات در منطق است، ولی برخی به خطا گمان کرده‌اند و جوب در این دو معنایی متفاوت دارد، چراکه وحدت معنایی باعث می‌شود ذاتیات اشیا واجب الوجود باشند.

«و بعض ضعفاء البصيرة زعم أن هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى إنه لو لم يكن مغايرة لزم أن يكون لوازم الماهيات و ذاتيات الأشياء واجبة الوجود لذواتها (۸، ص: ۱۴۲).

سپس ملاصدرا به طریق خود مسأله را حل می‌نماید:

«و أما على طريقتنا فبأن وجوب الوجود و ضرورة المحمول في الطبائع الإمكانية غير محقق إلا ما دام الوجود أو بشرط الوجود، لأن ثبوت لشيء إنما هو بعد ثبوت ذلك الشيء لتقدم الوجود عندنا على جميع الذاتيات بحسب الواقع بمعنى أن الوجود هو الأصل في التحقق، و غير الوجود متحقق به بالعرض، و إن كان في ظرف اتصاف الماهية بالوجود ثبوت الذات في أنفسها متقدمة بمفهوم الوجود بخلاف الحقيقة الواجبة، فإن مصداق الحمل في قولنا: «البارى موجود أو عالم» نفس ذات الموضوع بلا حيثية أخرى. و أما حمل الحيوانية على الإنسان ليس بذلك (۸، ص: ۱۴۲).

بنابراین کلیت بحث مواد قضایا در منطق و فلسفه و مواد قضایا در هلیات بسیطه و مرکبه به لحاظ معنایی و حیطه‌ی بحث تفاوتی ندارد. در ادامه، با نظر به قول حکمای مسلمان در باب جهات ثلاث، چگونگی انتزاع مفهوم ضرورت را از واقعیت عینی تبیین می‌نماییم. با توجه به آن‌که فیلسوفان مسلمان اعتباری بودن جهات ثلاث را منکرند و به عینیت آن قائل هستند، باید نحوی از موجودیت برای آن‌ها قائل شوند: یا وجود محمولی یا وجود رابط. و اگر به وجود محمولی قائل شویم یا وجود محمولی نفسی یا وجود محمولی رابطی. در میان این احتمالات، احتمال این‌که وجود محمولی باشد و رابطی هم نباشد یعنی وجود محمولی نفسی قابل فرض نیست، چراکه در این صورت وجوب و امکان و امتناع، وجودهای محمولی جوهری خواهند بود، یعنی در عالم خارج در کنار اشیای مادی و مجرد و جواهر جسمانی، اعیانی مانند وجوب و امکان و امتناع داشته باشیم. بنابراین دو حالت دیگر باقی می‌ماند: یا آن‌که وجود آن‌ها از نوع وجود رابط باشد یعنی از نوع معنی حرفی باشد یا وجود این‌ها محمولی باشد، ولی محمولی رابطی یعنی از قبیل اعراض. حاجی سبزواری در شرح منظومه نحوه‌ی وجود جهات ثلاث را وجود رابط می‌داند و از این رو، آن‌ها را اعتباری نامیده است. اعتباری در نزد او به معنای انتزاعی است، یعنی اعتباری که ضرورتاً عقل آن را اعتبار می‌کند (۶، ص: ۸۹). به این دسته از مفاهیم معقولات ثانی می‌گویند. از آن‌جا که در بحث حاجی سبزواری از معقول ثانی اشکالی ظریف به چشم می‌خورد، بحث معقول ثانی فلسفی را از اسفار ملاصدرا نقل می‌نماییم.

ملاصدرا در اسفار، بحث معقول ثانی را به خوبی مطرح کرده است. او ابتدا قاعده‌ی فرعی را مطرح می‌کند و می‌گوید آیا در «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، ثبوت شیئی برای شیء دیگر فرع ثبوت ثابت هم هست یا نه؟ پاسخ او منفی است و قضیه «زید»

ممکن» را مثال می‌زند که در آن لازم نیست امکان در خارج واقعیت داشته باشد بلکه باید زید حتماً خارجی باشد. پس اتصاف و رابط خارجی است ولی محمول لازم نیست خارجی باشد. سپس می‌گوید آنچه از مشاء نقل شده است که آنان قائل‌اند مفاهیمی مانند وجوب و امکان در خارج هستند با آنچه از قدمای حکمای رواقی به ما رسیده که چنین مفاهیمی خارجی نیستند منافات ندارد. منظور کسانی که می‌گویند این مفاهیم در خارج نیستند این است که این مفاهیم به عنوان امر مغایر از موضوع و مستقل در خارج نیستند. یعنی امکان مغایر از زید یا وحدت مغایر از زید در خارج نداریم. آن‌هایی هم که گفته‌اند این مفاهیم در خارج هستند، منظورشان این است که اتصاف این مفاهیم در خارج است نه خود آن‌ها.

«إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والإمكان والعلية والتقدم ونظائرها وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل واعتباره فمناً ذلك ما حققناه _ و في التحقيق و عند التفتيش لا تخالف بين الرأيين و لا مناقضة بين القولين فإن وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان و قد دريت أن الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول (۷، صص: ۱۵۵ - ۱۵۶).

سپس صدرالمتألهین می‌گوید در هر موطنی که اتصاف تحقق پذیرد، دو طرف اتصاف نیز باید در همان موطن تحقق پیدا کند. چگونه امکان دارد در قضیه‌ای مانند «زید ممکن»، زید خارجی باشد و اتصاف به امکان هم خارجی باشد و امکان ذهنی باشد؟ اتصاف در هر موطنی قرار گرفت دو طرفش نیز در همان موطن قرار می‌گیرند. حال طبق این بیان، آیا امکان امری مغایر با وجود خارجی زید است؟ پاسخ منفی است. خارجی بودن هر مفهومی به حسب خودش است. خارجی بودن بعضی از امور به نحو انتزاعی است. یعنی واقعاً حیثیت تأثیر در خارج است ولی مغایر با شیء نیست. بنابراین این مفاهیم خارجی هستند و ثانیاً خارجی بودن آن‌ها به این معنا نیست که مغایر با موضوع یا محمول باشند.

«و الحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في طرف الاتصاف فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الطرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فللكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها (۷، صص: ۳۳۶ - ۳۳۷).

رابطه‌ی وجود و مفاهیم فلسفی یا حیثیات به نحو اتحاد متصل و لامتحصل است. یعنی مفاهیم فلسفی تقرر خارجی دارند ولی به تبع وجود. حکم موجودیت اولاً و بالذات از آن وجود است و ثانیاً و بالعرض از آن‌ها. از این رو، تمام وجود وحدت و علیت و ضرورت است. از این رو، مفاهیم وجهی از متن وجود انتزاع‌شدنی‌اند و ثبوت این مفاهیم نیاز به فرض جهان‌های ممکن یا وضعیت‌های مقدر دیگر ندارد. حتی در بیانی اکید می‌توان گفت فرض وجود جهان‌های ممکن انضمامی فرض امری است که اخبار از آن مهمل و بی‌معناست. چنان‌که منتقد دیگری به این مسأله اشاره کرده است:

«بنابراین ما نمی‌دانیم در جهانی که غیر از این جهان واقع باشد، انسان و دانش او چگونه ممکن است باشد، و ما راجع به هیچ جهان ممکن دیگری هیچ دانشی نداریم، دانش ما تنها به جهان واقع محدود است و تا به هر کجا برود باز به جهان واقع مربوط است. اگر درباره‌ی امور مادی سخن بگوییم، یا اگر از واقعیت‌های ذهنی حرف بزنیم، یا اگر از واقعیت‌های محسوس و غیرجسمانی بگوییم، همه و همه به جهان واقع مربوط است و در میان مجموعه‌ی معرفت انسان حتی یک تصور و یک تصدیق به هر جهان ممکن مربوط نیست. به این دلیل، می‌توان هر نتیجه‌ای را که بر اساس فرض خواب دیدن و رؤیا و فریب شیطان و گوگول و مانند آن، یا بر اساس مفهوم «صدق در هر جهان ممکن» گرفته شود، نتیجه‌ی حاصل از مغالطه‌ی امکان‌های موهوم نامید و برای آن هیچ شأن معرفتی قائل نشد (۴، صص: ۱۲۸ - ۱۲۹).

پس از آن‌که ماهیات را از جهان بالفعل و امور موجوده انتزاع نمودیم و نسبت آن‌ها را به وجود و نیز نسبت موضوعات و محمولات و ثبوت محمول را برای موضوع مورد بررسی قرار دادیم، بعضی ماهیات و نیز محمولات ضروری و برخی ممکن و پاره‌ای ممتنع خواهند بود. سپس با لحاظ این ماهیات در نسبت با هم، مفهوم جهان‌های ممکن شکل می‌گیرد؛ بنابراین جهان‌های ممکن نه مقدم بر جهان واقع که مؤخر بر آن است و از دل تحلیل ماهیات موجود بیرون می‌آید. مطابق نظر لویس، بر اساس اصل امتناع تناقض، تمامی وضعیت‌های ممکن امور با عنوان امور انضمامی مفروض گرفته شده و جهان‌های ممکن به عنوان وضعیت‌های بیشینه ماهوی تعریف می‌شوند و سپس یک جهان به عنوان جهان بالفعل قلمداد می‌شود. ولی بر اساس تبیین صورت‌گرفته بر مبنای حکمت اسلامی، گرچه می‌توان از جهان‌های ممکن سخن گفت ولی جهان‌های ممکن صورتی دیگر پیدا می‌کنند و مؤخر بر واقعیت عینی هستند. بر این مبنا ضرورت از دل هستی بیرون می‌آید و برای تبیین ضرورت نیازی به امری غیر از جهان بالفعل نداریم؛ در این صورت، جهان‌های ممکن

نه اموری انضمامی که وضعیت‌های ممکن و مفروض برای ماهیات موجود هستند که ثبوتی جز در ذهن ندارند.

۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله، مسأله‌ی ماهیت جهان‌هایی ممکن از دیدگاه دیوید لویس مورد بحث و بررسی قرار گرفت. در نظر لویس سایر جهان‌های ممکن نیز مرکب از اجزایی مشابه جهان عینی هستند و جهان‌های ممکن دیگر، تفاوت ماهوی با این جهان ندارند. سایر جهان‌های ممکن مرکب از افرادی هستند که در یک ارتباط مکانی - زمانی با هم قرار دارند. نظریه‌ی لویس مورد انتقادات فراوانی واقع شده است. یکی از درونمایه‌های مشترک و رایج که مبنای بسیاری از اعتراضات به نظریه‌ی وجهی لویس را تشکیل می‌دهد آن است که اجزای این نظریه یعنی مفهوم اشیای انضمامی، یک مجموعه از اشیای انضمامی و جمع جزئی - کلی اشیای انضمامی، در خود، فاقد جنبه‌ی وجهی هستند و برای ساختن مفاهیم وجهی کفایت نمی‌کنند. دسته‌ی دیگر از انتقادات از سوی فیلسوفان بالفعل‌انگار مطرح شده است. در نظر ایشان، تبیین لویس از گزاره‌ها و صفات بر مبنای نظریه‌ی مجموعه‌ها منجر به نتایجی ناپذیرفتنی می‌شود. اگر بپذیریم که یک گزاره صرفاً مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن است، آن‌گاه تنها یک قضیه‌ی ضرورتاً صادق و یک قضیه‌ی ضرورتاً کاذب وجود خواهد داشت. گزاره‌ها به طور متعارف، اموری هستند که حامل صدق و کذب می‌باشند. از سوی دیگر گزاره‌ها متعلق باور ما نیز قرار می‌گیرند. ولی یک مجموعه نمی‌تواند به صدق و کذب متصف شود.

مشکل اصلی در تبیین ضرورت که منجر به مفروض گرفتن جهان‌های ممکن با ماهیتی نامعلوم و مناقشه‌برانگیز می‌شود آن است که بنا بر تصور فلاسفه‌ی تحلیلی، معقولات یا از ماهیات خارجی حکایت می‌کنند و یا آن‌که معقولات مربوط به عالم ذهن هستند. مطابق نظر لویس، بر اساس اصل امتناع تناقض، تمامی وضعیت‌های ممکن امور با عنوان امور انضمامی مفروض گرفته شده و جهان‌های ممکن به عنوان وضعیت‌های پیشینه‌ی ماهوی تعریف می‌شوند و سپس یک جهان به عنوان جهان بالفعل قلمداد می‌شود. ولی از دیدگاه حکمای مسلمان، مفاهیم فلسفی به تبع وجود تقرر خارجی دارند. از این رو، مفاهیم وجهی از متن وجود انتزاع می‌شوند و ثبوت این مفاهیم نیاز به فرض جهان‌های ممکن یا وضعیت‌های مقدر دیگر ندارد. اساس تبیین صورت‌گرفته بر مبنای حکمت اسلامی، گرچه می‌توان از جهان‌های ممکن سخن گفت، جهان‌های ممکن صورتی

دیگر پیدا می‌کنند و مؤخر بر واقعیت عینی هستند. بر این مبنا، ضرورت از دل هستی بیرون می‌آید و برای تبیین ضرورت، نیازی به امری غیر از جهان بالفعل نداریم.

یادداشت‌ها

1. Modal Part of Reality

۲. باید بدین نکته توجه داشت که گونه‌های مختلفی از مفاهیم وجهی وجود دارد، ولی تمرکز این رساله بر آن‌گونه از مفاهیم است که پانتیگا آن را ضرورت‌ها و امکان‌های منطقی به معنی عام (Broadly Logical Necessities/possibilities) می‌نامد. این قسم از مفاهیم وجهی ضرورت‌های منطقی (سقراط می‌خندد و یا سقراط نمی‌خندد)، ضرورت‌های تحلیلی (همه‌ی مجردها ازدواج نکرده هستند)، ضرورت‌های ریاضی (هفت بزرگ‌تر از پنج است) و برخی از ضرورت‌های این‌همانی متافیزیکی (ستاره‌ی صبحگاهی همان ستاره‌ی عصرگاهی است) را در برمی‌گیرد (۱۵، ص: ۸۸). به عبارت دیگر، موضوع این رساله ضرورت (امکان) متافیزیکی، یعنی گونه‌ای از بودن است که خلاف آن محال باشد.

3. Empiricists 4. Categorical 5. Leibniz 6. Heuristic
۷. بحث جهان‌های ممکن، علاوه بر متافیزیک، در فلسفه‌ی زبان نیز به بحث گذاشته است. به عنوان مثال، اسکات سومز در کتاب خود با عنوان *فلسفه‌ی زبان*، که در سال ۲۰۱۰ توسط انتشارات دانشگاه پرینستون منتشر شده، در فصل سوم کتاب با عنوان «معنا، ضرورت و معناشناسی جهان‌های ممکن» به کاوش نسبت میان معنا و جهان‌های ممکن می‌پردازد (۲۵، صص: ۶۰ - ۷۵). محور این رساله متافیزیک جهان‌های ممکن است و مباحثی که در فلسفه‌ی زبان زیر عنوان جهان‌های ممکن بحث می‌شود، خارج از موضوع این نوشتار است.

8. Quantification

۹. اساس اهمیت متافیزیک موجهات در آن است که به جای آن که ضرورت را بر اساس واقعیت تبیین نمایند، ضرورت را با استناد به مجموعه‌ای از امور ممکن که تنها یکی از آن‌ها بالفعل است تبیین کرده و در واقع، ضرورت را از نفس واقعیت استخراج‌شدنی نمی‌دانند. به باور نگارنده، علت اصلی این مسأله در عدم درک درست از معقولات ثانی فلسفی، یعنی مفاهیمی است که گرچه در خارج بر یک ماهیت مشخص صدق نمی‌کنند، ولی منشأ انتزاع خارجی دارند. تمرکز بخش چهارم و پنجم این نوشتار نقد این نگاه است.

۱۰. مبدع معناشناسی منطق موجهات را نمی‌توان به صراحت تعیین کرد. *داگنین فوسلدال* فیلسوف و منطق‌دان نروژی تأکید می‌ورزد که مبدع اصلی آن فیلسوف هموطن او *استیک کنگر* است. فیلسوف مدعی دیگر *یاکو هین‌تیکا* است که بارها در نوشته‌های خود به نسبت دادن این معناشناسی به کریپکی اعتراض کرده است. آنچه مسلم است از نظر انتشار تقریری از این معناشناسی، حق تقدم با *استیک کنگر* (۱۹۵۷) و پس از او با *هین‌تیکا* (۱۹۵۷) است. کریپکی اولین نوشته‌ی خود را در این مبحث در ۱۹۵۹ منتشر کرده است. دشوارفهمی نوشته‌های کنگر و

سبک بیان هین‌تیکا که چندان به جنبه‌های ریاضی نمی‌پردازد و بیشتر اثبات‌ها را حذف می‌کند در برابر حسن تقریر کریپکی باعث شده است که این معناشناسی به نام او شهرت پیدا کند. بعضی نیز برآنند که اگر اهمیت مقاله‌ی تارسکی با عنوان «Boolean Algebra with Operators» که پیش از نوشته‌های آن هر سه در سال ۱۹۵۱ با همکاری بی. یونس سون انتشار یافت شناخته می‌شد، منطق موجّهات تاریخ دیگری می‌یافت (۹، صص: ۱۱۷ - ۱۱۸).

۱۱. یکی از مسائل مهم در بحث جهان‌های ممکن، نسبت میان مسائل زبانی و مسائل متافیزیکی است. ساول کریپکی در ابتدای سخنرانی‌های خود با عنوان نام‌گذاری و ضرورت، اظهار امیدواری کرده است که مخاطبان او نوعی پیوند میان دو موضوع را درک کنند. در این سخنرانی‌ها، کریپکی از برخی نظریه‌های مهم خود دفاع کرده است، که شماری از آن‌ها به معناشناسی و فلسفه‌ی زبان تعلق دارند و برخی دیگر به حوزه‌ی متافیزیک مربوط می‌شوند. ولی آنچه در این میان واضح است آن‌که براهین نظریه‌های مختلف او با یکدیگر پیوند درونی دارند و ارتباط میان استراتژی استدلالی کریپکی در موضع تردید باقی می‌ماند. کریپکی و هیلاری پاتنم تلاش برای استنتاجات متافیزیکی درباره‌ی صفات ذاتی اشیاء را بر اساس مقدماتی از فلسفه‌ی زبان نقد کرده‌اند. ولی می‌توان در باب روی‌کرد براهین کریپکی به طریقی دیگر اندیشید: نتایج او در باب ارجاع و اسمای خاص از مفروضات بحث‌برانگیز متافیزیکی در باب جهان‌های ممکن و صفات ذاتی ناشی شده‌اند (۲۶، ص: ۱۶۶).

12. Spatiotemporal Relation

13. Coexistence

۱۴. لوئیس می‌گوید واژه‌ی انضمامی (Concrete) معنایی روشن و بی‌ابهام ندارد، ولی در عین حال، چهار خصوصیت برای تمایز میان امور انتزاعی و انضمامی ذکر کرده و بدین صورت، مقصود خود را از واژه‌ی انضمامی روشن می‌سازد:

الف) جهان‌ها اجزایی دارند که الگوواره‌ی امور انضمامی هستند از قبیل میمون‌ها، ذرات زیراتمی و ستارگان؛

ب) جهان‌ها جزیی هستند نه کلی، آن‌ها افراد هستند نه مجموعه‌ها؛

ج) جهان‌ها شامل اجزایی هستند که با هم در نسبت مکانی - زمانی و علی قرار می‌گیرند؛

د) جهان‌ها کاملاً متعین هستند؛ آن‌ها هیچ انتزاعی از یک امر دیگر محسوب نمی‌شوند.

بر این اساس، به طور قراردادی جهان‌ها انضمامی هستند، اگر هر چهار شرط فوق را برآورده سازند. به یک معنا جهان‌های ممکن همانند سیاره‌های بزرگی در دل جهان بالفعل هستند: دو جهان انضمامی هیچ شیء مشترک و هم‌پوشانی ندارند. بنابراین شما هم در جهان بالفعل و هم در یک جهان ممکن دیگر وجود ندارید (۱۲، ص: ۱۱۲-۱۱۳).

15. Isolated

16. Counterpart

17. Qualitative Similarity

18. Common Sense

19. On Plurality of Worlds

20. Modal Realism

۲۱. از نظریه‌ی لوئیس با عناوین مختلفی یاد شده است: لوئیس خود در کتاب در باب تکثر جهان‌ها، نظریه‌اش را Modal Realism نامیده است (۲۰، ص: ۲). جان دی‌یورس در کتاب خود با عنوان جهان‌های ممکن از نظریه‌ی لوئیس با عنوان Genuine Modal Realism یاد کرده است (۱۴،

ص: ۲۱). استلنکر این نظریه را Extreme Modal Realism می‌نامد (۲۶، ص: ۲۶). آلوین پلنتینگا صاحب نظریه‌ی بدیل نیز نظریه‌ی خود را Modal Realism نامیده است و به صراحت می‌گوید لویس Modal Realist نیست بلکه او را Modal Reductionist می‌داند (۲۴، ص: ۲۱۴). همچنین از دیگر عناوین نظریه‌ی لویس Possibilism است.

همان طور که در فصل گذشته نیز توضیح داده شد، از نظریه‌ی بدیل با عنوان Modal Actualism یاد می‌شود و برای بیان تفاوت معنایی میان Realism و Actualism به ترتیب از دو واژه‌ی واقع‌گرایی و بالفعل‌انگاری استفاده کرده‌ام، گرچه از نظریه‌ی لویس با دو عنوان دیگر آن، یعنی امکان‌گرایی و نام‌گرایی تقلیلی هم یاد می‌شود.

۲۲. میشل جوبین در کتاب خود با عنوان امکان/امکان، پس از ذکر این نوشتار از لویس به نقد آن می‌پردازد. او می‌گوید: مسایل بسیاری در این برهان وجود دارد که ما می‌توانیم در این‌جا بررسی کنیم. من فکر می‌کنم که بنیادی‌ترین آن‌ها این باشد که سه راه معقول برای فهمیدن «چیزها» در این متن باشد که هیچ‌یک از آن‌ها از ایده‌ی نهایی لویس پشتیبانی نمی‌کند که «طرقی که اشیا می‌توانند باشند» را به عنوان جهان‌های ممکن می‌بیند. سه خوانش مختلف از چیزها که به ذهن می‌رسد عبارت‌اند از: اشیا، وضعیت‌های امور و جهان. اما بر مبنای هر یک از آن‌ها و در موافقت با لویس، «طرقی که اشیا می‌توانند باشند» تبدیل به صفات خواهد شد نه جهان‌های ممکن (یعنی آن‌ها صفاتی هستند که اشیا، وضعیت‌های امور یا خود جهان می‌تواند داشته باشد ولی در واقع ندارد). بنابراین این برهان هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای طرفداری از هستی‌شناسی شامل جهان‌های ممکن به دست نمی‌دهد (۱۸، ص: ۴۲).

۲۳. لویس در پاره‌ای از کتاب در باب تکثر جهان‌ها، که اخیراً انتشارات بلکول (Metaphysics - The Big Questions) آن را مجدداً در کتابی جداگانه منتشر کرده است، از نظریه‌ی تکثر جهان‌های ممکن دفاع کرده و می‌گوید: چرا من به تکثر جهان‌های ممکن باور دارم؟ زیرا این فرضیه سودمند است و دلایلی وجود دارد که بپنداریم این فرضیه صادق است. تحلیل شناخته‌شده از ضرورت به عنوان صدق در تمامی جهان‌های ممکن تنها نقطه‌ی شروع است. در دو دهه‌ی اخیر، فیلسوفان تحلیل‌های بسیاری را مطرح کرده‌اند که در آن‌ها ارجاع به جهان‌های ممکن یا افراد ممکن که ساکن در جهان‌های ممکن هستند وجود دارد. در اندیشه‌ی من، واضح است که گفتمان امکان‌گرایی پرسش‌ها را در بسیاری از بخش‌های فلسفه‌ی منطق، فلسفه‌ی ذهن، فلسفه‌ی زبان و فلسفه‌ی علم و نه صرفاً متافیزیک واضح کرده است (۲۰، ص: ۳). با توجه به این اعتراف لویس و نیز اشارات دیگر او در سایر مواضع، می‌توان گفت التزام لویس به این نظریه مبنایی عمل‌گرایانه (پراگماتیستی دارد).

24. Best Total Theory

در نگاه کوآین، نمی‌توان به یک جمله‌ی منفرد اندیشید و آن را جدای از نظریه‌ای که در آن قرار دارد بررسی کرده، از تأیید یا تکذیب تجربی آن سخن گفت. آنچه باید مورد ارزیابی ما قرار بگیرد کلیت تئوری به جای یک جمله‌ی خاص است. بنابراین پذیرش یک جمله بر اساس نسبت آن با کل

تئوری و موفقیت خود تئوری ارزیابی می‌شود. یک جمله زمانی پذیرفته می‌شود که جزئی از نظریه‌ای باشد که در مقابل نظریه‌های رقیب از عهده‌ی تجربه‌های حسی برآید و از این نظریه به بهترین نظریه‌ی تام تعبیر می‌شود (۱۷، صص: ۷۰ - ۷۱).

25. Pragmatic

۲۷. لوئیس در ریاضیات واقع‌گراست، بدین معنا که اشیای ریاضی از قبیل اعداد و مجموعه‌ها وجود دارند. عموماً اشیای ریاضی را به لحاظ علی دست‌رس‌ناپذیر و غیر فیزیکی می‌دانند که در فضای فیزیکی زمان و مکان وجود ندارند. ولی تقریر لوئیس از اشیای ریاضی متفاوت است، به طوری که او در باب مکان اشیاء ریاضی موضع لادری دارد. لوئیس می‌گوید: من هیچ ایده‌ای ندارم که اشیای ریاضی در زمان و مکان چه موقعیتی دارند. ولی به نظر می‌رسد در کتاب *باب تکثر جهان‌ها* بر آن است که مجموعه‌های محض مکانی ندارند (۲۰، ص: ۶۳)، ولی مجموعه‌های ترکیبی در صورتی که اعضای آن دارای مکان باشند خود نیز چنین هستند. مجموعه‌ها در جایی واقع شده‌اند که اعضای آن واقع شده‌اند.

واضح است که واقع‌گرایی ریاضی یک نگاه هستی‌شناختی است که از باورهای عقل سلیم در باب وجود اشیای متعارف فراتر می‌رود. موضع لوئیس در قول به جهان‌های ممکن از موضع او در واقع‌گرایی ریاضی جدا نیست (۱۳، ص: ۸۴).

۲۸. استلنکر در مقاله‌ی مشهور خود به نام «جهان‌های ممکن»، چهار آموزه‌ی اصلی لوئیس را به صورت زیر دسته‌بندی و شرح می‌کند (۲۶، ص: ۲۷):

الف) جهان‌های ممکن وجود دارند: جهان‌های ممکن دیگر به اندازه‌ی جهان بالفعل، حقیقت دارند. آن‌ها ممکن است بالفعل وجود نداشته باشند، چرا که بالفعل بودن در جهان بالفعل وجود دارد، ولی با این وجود، وجود دارند.

ب) سایر جهان‌های ممکن اموری از نوع جهان بالفعل هستند (من و تمامی اشیای اطرافم): آن‌ها در نوع تفاوت ندارند، بلکه فقط در آنچه در آن‌ها می‌گذرد تفاوت دارند. جهان بالفعل تنها یک جهان در میان سایر جهان‌هاست. ما آن را به خاطر آن که با دیگران تمایز نوعی دارد بالفعل نمی‌نامیم، بلکه به خاطر آن که آن جهانی است که ما در آن ساکن هستیم بالفعل می‌نامیم.

ج) تحلیل اشاره‌ای صفت بالفعل بودن یک تحلیل صحیح است: ساکنان سایر جهان‌ها ممکن است جهان خود را بالفعل بنامند اگر از بالفعل همان چیزی را مراد کنند که مقصود ماست؛ معنایی که ما به بالفعل می‌دهیم به گونه‌ای است که به هر جهان ج که جهان ج است اشاره می‌کند. بالفعل بودن یک صفت اشاره‌ای مانند من و این‌جا و اکنون است و مدلول آن بستگی به شرایط بیان آن دارد، یعنی جهانی که گوینده در آن واقع شده است.

د) جهان‌های ممکن قابل فروکاست به امور بنیادی‌تر نیستند: جهان‌های ممکن خودشان هستند و چیز دیگری نیستند. خطاست که آن‌ها را با موجودیت‌های دیگری معین کنیم؛ برای مثال، یک مجموعه از جملات.

29. Primitive

30. Primitive Modality

۳۱. وجهی بودن مبنایی دیدگاهی مشابه دیدگاه فیلسوفان مسلمان است. علامه‌ی طباطبایی در کتاب *نهایه الحکمه* می‌فرماید: *إن الضرورة و اللاضروره من المعانی البینه البدیهیه الی ترتسم فی النفس ارتساماً اولیاً، تعرف بنفسها و يعرف بها غیرها.* و لذلك من حاول أن يعرفها تعریفاً حقیقاً أتى بتعریفات دوریه، کتعریف الممكن بما لیس بممتنع، و تعرف الواجب بما یلزم من فرض عدمه محال، أو ما فرض عدمه محال، و تعریف المحال بما یجب أن لا یكون، إلی غیر ذلک (۲، صص: ۵۶ - ۵۷).

۳۲. به نظر می‌رسد سه نظریه‌ی متمایز و مستقل وجود دارد که می‌تواند زیر چتر نفی وجهی بودن مبنایی قرار گیرد. لوئیس گرچه صدق هر سه نظریه را می‌پذیرد، تنها یکی از آن‌ها به درستی در رویکرد لوئیس محوریت دارد. بر مبنای نخستین نظریه، نفی وجهی بودن مبنایی را به یک فرارویدادگی (Supervenience) تفسیر می‌نماییم. یعنی امور وجهی به امور مقوله‌ای وابستگی وجودی دارند. گفتن آن که امور وجهی به امور مقوله‌ای وابستگی وجودی دارند به معنای آن است که می‌تواند تمایزی میان چگونگی بودن وجهی امور و چگونگی بودن مقوله‌ای امور نباشد. به عبارت دیگر، هرگاه دو جهان ممکن در جنبه‌های وجهی خود تفاوت داشته باشند، در جنبه‌های مقوله‌ای خود نیز تفاوت دارند. این نظریه هیچ‌گونه سوبیه‌ی متافیزیکی یا منطقی وجهی ندارد.

راه دوم فهم انکار وجهی بودن چیزی است که لوئیس خود آن را اصل بازترکیب می‌نامد (Principle of Recombination). نخستین صورت‌بندی این اصل آن است که: هر چیز می‌تواند با هر چیز دیگر هم‌بودی داشته باشد و نیز هر چیز می‌تواند با هر چیز دیگر هم‌بودی نداشته باشد (۲۰، ص: ۸۸). بر مبنای نخستین بخش این اصل، هر دو چیز متفاوت از دو جهان ممکن مختلف، می‌توانند در یک جهان ممکن به یکدیگر بیبوندند. بر مبنای بخش دوم اصل، اگر دو چیز در یک جهان هم‌بودی داشته باشند و هیچ‌یک جزء دیگری نباشد، می‌توان جهان ممکن‌ی یافت که یکی بدون دیگری موجود باشد. از نظر لوئیس این اصل انکار هیومی پیوند ضروری میان امور متمایز را بیان می‌کند.

33. Worldmate

34. Equivalence

35. Reflective ($\forall x xRx$) (هر چیز با خودش ارتباط مکانی-زمانی دارد)

36. Symmetric ($xRy \Rightarrow yRx$) (اگر الف با ب ارتباط مکانی-زمانی داشته باشد ب هم با الف ارتباط مکانی-زمانی دارد)

37. Transitive ($xRy \wedge yRz \Rightarrow xRz$) (اگر الف با ب و ب با ج ارتباط مکانی-زمانی داشته باشد الف با ج ارتباط مکانی-زمانی دارد)

۳۸. پذیرش تحلیل لوئیس از جهان در گرو پذیرش تحلیل او از رابطه‌ی هم‌جهانی است. او رابطه‌ی هم‌جهانی را بر اساس ارتباط مکانی - زمانی تعریف می‌نماید. فیلیپ بریکر با طرح برخی شبهات در مفهوم رابطه‌ی مکانی - زمانی، سعی در ارائه‌ی یک تعریف اصلاحی از این رابطه دارد که در نهایت، در رویکرد لوئیس تغییر جدی ایجاد نمی‌کند. برای اطلاع بیشتر، رجوع کنید به: ۱۲، صص: ۱۱۷ - ۱۱۸.

39. Circularly 40. Mereological 41. David Johnson 42. Actualist
۴۳. حکمای مسلمان معقولات را به سه دسته تقسیم می‌کنند: ۱- معقولات اول، مثل ماهیات؛ ۲- معقولات ثانی منطقی، مانند جزئی و کلی؛ ۳- معقولات ثانی فلسفی، مانند وجود و وجوب و امکان. معقولات ثانی فلسفی بر دو قسم هستند: وجود و اوصاف آن از قبیل قوه و فعل و ضرورت و امکان که در خارج حقیقتاً موجود هستند و عدم و اوصاف آن که هیچ وجودی جز اعتبار ندارند. تعریف مشهور از تمایز میان سه دسته معقولات به این شرح است: معقولات اول مفاهیمی هستند که عروض و اتصاف آن‌ها هر دو در خارج است؛ در معقولات ثانیه منطقی، عروض و اتصاف هر دو در ذهن است و در معقولات ثانیه فلسفی، عروض در ذهن و اتصاف در خارج است (ص: ۲۲۶). مرحوم شهید مطهری در توضیح این مطلب می‌فرماید: اگر می‌گویند: «ظرف عروضشان ذهن است» یعنی در ذهن «وجود محمولی» دارند، چون در ذهن می‌توانند وجود مستقل داشته باشند. اما این‌که می‌گویند «ظرف اتصافشان خارج است» یعنی این‌ها در خارج هیچ استقلالی ندارند چون واقعیت‌شان واقعیت رابطه است. پس اگر می‌گویند ظرف اتصافشان خارج است یعنی خارج ظرف وجود لافی‌نفسه این‌هاست (ص: ۳۰۶). ولی به نظر می‌رسد مشکل اصلی این تعبیر آن است که نمی‌توان ظرف عروض و اتصاف را جدای از هم دانست؛ مسأله‌ای که در متن مقاله، اشاره‌ی مختصری به آن شده است.

منابع

۱. خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، جلد اول، قم: نشر البلاغه.
۲. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۸۶)، نهاییه الحکمه، قم: مؤسسه‌ی آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳. علامه حلی، (۱۴۲۷)، جوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۴. قوام صفری، مهدی، (۱۳۸۶)، مابعدالطبیعه چگونه ممکن است، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۳)، شرح نهاییه الحکمه، قم: مؤسسه‌ی آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، مجموعه آثار: جلد ده، تهران: انتشارات صدرا.
۷. ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه: جلد یک، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. ملاصدرا، (۱۳۸۸)، تعلیقه بر شرح حکمت الاشراق، تصحیح سید محمد موسوی، تهران: انتشارات حکمت.
۹. موحد، ضیاء، (۱۳۸۶)، منطق موجها، تهران: نشر هرمس.
۱۰. یزدان‌پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹)، حکمت اشراق، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

11. Aristotle, (1984), *The Complete Works of Aristotle*, Ed. By Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press.
12. Bricker, Phillip, (2008), "Concrete Possible Worlds", in *Contemporary Debates in Metaphysics*, Ed. By Theodor Sider, John Hawthorne and Dean W. Zimmerman, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 111-134.
13. Chihara, Charles S., (1998), *The Worlds of Possibility: Modal Realism and the Semantics of Modal Logic*, Oxford: Clarendon Press.
14. Divers, John, (2002), *Possible Worlds*, London: Routledge.
15. -----, (2007), "The Modal Metaphysics of Alvin Plantinga", in *Alvin Plantinga*, Ed. By Deane Peter Baker, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 71-92.
16. -----, (2009), "Possible Worlds and Possibilia", in *the Routledge Companion to Metaphysics*, Ed. By Robin Le Poidevin and et al., London: Routledge, pp. 335-345.
17. Hylton, Peter, (2007), *Quine*, London: Routledge.
18. Jubien, Michael, (2009), *Possibility*, Oxford: Clarendon Press.
19. Lewis, David, (1973), *Counterfactuals*, Oxford: Basil Blackwell.
20. -----, (1986), *On Plurality of Worlds*, Oxford: Basil Blackwell.
21. Loux, Michael, (2006), *Metaphysics* 3th edition, London: Routledge.
22. Nolan, Daniel, (2005), *David Lewis*, Durham: Acumen.
23. Plantinga, Alvin, (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press.
24. -----, (1987), "Two Concepts of Modality: Modal Realism and Modal Reductionism", *Philosophical Perspectives*, 1, *Metaphysics*, pp. 189-231, Reprinted in *Essays on Metaphysics of Modality*, Alvin Plantinga, (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 192-228.
25. Soames, Scott, (2010), *Philosophy of Language*, Princeton: Princeton University Press.
26. Stalnaker, Robert C., (2003), *Ways a World Might Be: Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays*, Oxford: Clarendon Pres.
27. Quine, Willard Van Orman, (1974), "The Problem of Interpreting Modal Logic", *Journal of Symbolic Logic*, 12(2), pp. 43-48.
28. Yagisawa, Takashi, (2010), *Worlds and Individuals Possible and Otherwise*, Oxford: Oxford University Press.