

## آزمون جهان‌های ممکن از نظرگاه طرفداران ارجاع‌های مستقیم

عبدالرضا صفری\*\*

امراه معین\*

### چکیده

مطابق نظر لایب نیتس، تعداد نامتناهی از جهان‌های نامتناهی وجود دارند که خداوند بهترین آن‌ها را برای خلق کردن انتخاب می‌کند. خود لایب نیتس از فاهمه‌ی الهی به‌مثابه‌ی قلمرو واقعیت‌های ممکن سخن می‌گوید. تاکنون تفاسیر متعددی از جهان‌های ممکن ارائه شده است. در میان این دیدگاه‌ها، دیدگاه فیلسوفان تحلیلی اواخر قرن بیستم از اهمیت شایانی برخوردار است. برخی از این فیلسوفان با نام طرفداران ارجاع مستقیم، به این‌همانی بین جهانی درباره‌ی این نظریه قائل‌اند. این‌همان بین جهانی می‌گوید چگونه یک فرد می‌تواند در تمام جهان‌های ممکن، هویت خود را حفظ کند. مدافع این نظر سول کریپکی است. در این مقاله، ما دیدگاه لایب نیتس را در ارتباط بین واقعیت و فردیت، در پرتو برخی نظریات معاصر در مفهوم جهان‌های ممکن، بررسی نموده‌ایم. در این‌جا، بیان کرده‌ایم که آثار لایب نیتس در پرتو برخی از این دیدگاه‌ها، زمانی که مورد آزمون قرار گیرند، خوانش متفاوتی از آنچه که در تلقی سطحی از این آثار است پیدا می‌کنند. با وجود این، نظرات لایب نیتس و کریپکی در نهایت اختلاف قرار می‌گیرند، زیرا از نظر لایب نیتس، ذات فرد شامل تمام محمولات خود است و هیچ تمایزی بین خصوصیات عرضی و ذاتی نیست، اما از دید کریپکی، آنچه برای فرد ذاتی است خصوصیات منشأ آن است.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- جهان‌های ممکن، ۲- فرد، ۳- هم‌امکانی، ۴- این‌همانی بین جهانی، ۵- لایب نیتس، ۶- کریپکی.

## ۱. مقدمه

با مطالعه‌ی مقالاتی که به زبان فارسی درباره‌ی جهان‌های ممکن از دیدگاه فلاسفه‌ی جدید تحلیلی نگاشته شده، متوجه می‌شویم که اکثر این مقالات یا از مبدع این نظریه، لایب نیتس، سخنی به میان نیاورده‌اند یا به‌صورت بسیار مختصر، او را صرفاً در حد طرح‌کننده‌ی این مسأله و نه بسط‌دهنده‌ی آن مطرح کرده‌اند. در فرهنگ ما، اکثراً دیدگاه‌های کلامی-الهیاتی لایب نیتس مطرح بوده و نویسندگان فارسی فقط به این جنبه از دیدگاه‌های لایب نیتس انس داشته‌اند و ماهیت این مفهوم و بسیاری از مفاهیم دیگر در کل نظام فلسفی او و نیز تأثیر او بر این فلاسفه دیده نشده است. لایب نیتس با طرح مسائلی در منطق و معرفت‌شناسی، راه را برای دیدگاه‌های جدید هموار کرد. رویکرد او به «اصل جهت کافی» و تقریرهای او از این اصل، از جمله مواردی بود که توجه فلاسفه و منطق‌دانان اوایل قرن بیستم را به خود جلب کرد. لوئیس کوتورا<sup>۱</sup> اعتقاد دارد که اصل جهت کافی به‌منزله‌ی اصلی منطقی، بیانگر آن است که برای هر حقیقتی باید جهتی به دست داد یا چنان‌که در منادشناسی از بیان لایب نیتس برمی‌آید، نمی‌توان حقیقتی بودن هیچ قضیه‌ای را بدون جهت کافی معلوم ساخت. این‌جاست که از دیدگاه لایب نیتس، حقیقت عبارت است از ربط میان موضوع و محمول؛ یا به‌عبارت‌دیگر، اندراج محمول در موضوع یا این‌که مفهوم موضوع متضمن مفهوم محمول باشد (۶، ص: ۱). کوتورا بیان می‌کند که ما نمی‌توانیم از مفهوم مناد پی به اصل جهت کافی ببریم، درحالی‌که به‌طور کامل می‌توانیم مفهوم مناد را از اصل جهت کافی استنتاج کنیم. مناد موضوعی منطقی است که حالت جوهر را کمال می‌بخشد: حالت‌های آن عرض لازم (ذاتی) ماهیت جوهر تلقی می‌شوند. در خودش نتیجه‌ی کامل حالت‌هایش را در بر دارد (و از این‌رو، اصل یا قانون پیوستگی‌شان را)؛ زیرا ذاتش کل گذشته، حال و آینده را در بر می‌گیرد.

به‌عبارت‌دیگر، تمام ویژگی‌های فلسفی (مابعدالطبیعی) جوهر فرد از اصل جهت کافی ناشی می‌شوند؛ یعنی از ویژگی‌های منطقی که تصور «کامل و جزئی» را دارا هستند (همان، ص: ۳).

از نظر کوتورا، اگر فلسفه‌ی لایب نیتس هم مانند فلسفه‌ی دکارت و اسپینوزا، فقط تابع اصل امتناع تناقض بود و نه اصل جهت کافی، شایستگی بحث منطقی را نداشت. درواقع، اصل امتناع تناقض اصلی ضروری است و محمولاتی را از موضوع استخراج می‌کند که ضرورتاً در موضوع، آن هم به‌نحو تحلیلی، وجود داشته باشند، اما اصل جهت کافی با این‌که تحلیلی است، این تحلیل را هیچ‌گاه نمی‌توان به‌طور کامل انجام داد، چون مبتنی بر حقایق امکانی است و حقایق امکانی هم تا نامتناهی پیش می‌روند. اما از دید لایب نیتس، حقایق

امکانی نیاز به مابه‌ازاء یا جهانی دارند که بتوان آن‌ها را آزمود و این همان جهان‌های ممکن است که فلاسفه‌ی جدید بعداً، به‌خصوص در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، به آن توجه نشان دادند.

مقاله‌ی حاضر در نظر دارد جنبه‌هایی از این مفهوم را در نزد برخی از فیلسوفان جدید مانند کرییکی نشان دهد. درواقع تلاش بر این است که با بسط منطق و معرفت‌شناسی لایب نیتسی، که گاهی در فلسفه‌ی او بالفعل و گاهی بالقوه وجود دارد، نشان دهیم این فلاسفه تا کجا با لایب نیتس همراه بوده‌اند و در کدام موضع از او جدا شده‌اند.

## ۲. مفهوم جهان‌های ممکن

به عقیده‌ی بسیاری از مفسران فلسفه‌ی لایب نیتس، جهان‌های ممکن از نظریه‌هایی است که بخش شایان توجهی از بحث‌ها و مناقشات نیمه‌ی دوم قرن بیستم در فلسفه‌ی تحلیلی را به خود اختصاص داده است.

لایب نیتس اولین بار در پاسخ به اسپینوزا در سال ۱۶۷۶، این نظریه را طرح می‌کند. اسپینوزا اعتقاد داشت که هر چیز ممکن وجود دارد. لایب نیتس معتقد است که امکان‌های تحقق‌نیافته نیز وجود دارند. از دیدگاه لایب نیتس، ذهن خدا قلمرو واقعیت‌هاست (۱۱، ص: ۳۳۶). برای اجتناب از این عقیده که هر چیز موجود ضروری است، لایب نیتس از افراد واقعی به‌منزله‌ی زیر مجموعه‌ی افراد ممکن صحبت می‌کند. اما سؤالی که لایب نیتس باید جواب دهد این است که چرا برخی افراد تحقق پیدا می‌کنند و برخی در حالت امکان باقی می‌مانند؟ لایب نیتس این سؤال را براساس انتخاب بهترین توسط خدا پاسخ می‌دهد، به‌این ترتیب که ملاک انتخاب خدا از میان ممکنات، شایستگی و بهتر بودن آن‌هاست، اما همین جواب منشأ سؤالات بی‌شماری می‌گردد که لایب نیتس تلاش می‌کند به آن‌ها نیز پاسخ دهد؛ سؤالاتی از این قبیل که خدا چه چیزی در آن‌ها می‌بیند که آن‌ها را ترجیح می‌دهد؟ چه ویژگی در یک جوهر ممکن وجود دارد که خدا آن را بر جواهر دیگر رجحان داده است؟ از طرف دیگر، لایب نیتس با طرح این نظریه، عقیده‌ی دکارت درباره‌ی خدا را نیز مورد چون‌وچرا قرار می‌دهد. برخلاف دکارت، او اعتقاد دارد خدا قوانین عقل را ایجاد می‌کند و درعین حال، او کاملاً به وسیله‌ی احکام عقلانی احاطه شده است. بنابراین خدا تابع اصل عقلانی جهت کافی است و به عقلانیت انتخاب‌هایش پاسخ‌گوست، درحالی که خدای دکارت کاملاً اسرارآمیز است و به افعال خود پاسخ‌گو نیست. اما اگرچه فلسفه‌ی لایب نیتس دارای این مزیت است که خدای گزاف‌گونه‌ی دکارتی را رد می‌کند، خدای او نیز نشانه‌هایی از اسرارآمیز بودن انتخاب‌هایش باقی می‌گذارد. دلیل نهایی انتخاب‌های خدا

اگرچه برای او کاملاً شناخته شده است، برای ما ناشناخته‌اند. سخن او در گفتار، در تأیید بیان بالا است:

«سؤال مهمی وجود دارد که چرا خدا خواسته است که از میان افراد بی‌شمار ممکن، این یک فرد را انتخاب کند؟ نامعقول است که به دلایل کلی، که قبلاً ارائه داده‌ایم، راضی نشویم، زیرا جزئیات این مسأله از دسترس ما بیرون است. به جای آن، به یک حکم مطلق، که نامعقول است، متوسل می‌شویم، زیرا هیچ دلیلی برای آن وجود ندارد، یا دلایلی موجودند که مشکل را به‌طور کامل حل نمی‌کنند و خودشان به دلایل بیشتری نیاز دارند. پس بهتر است با پولس همراه شویم که خدا بر اساس حکمت خود، مقاصد بزرگ و مشخصی دارد که برای موجودات فانی نامشخص‌اند» (همان، صص: ۳۲۳ - ۳۲۴).

بنابراین لایب نیتس خود به این امر معترف است که فهمیدن هدف خدا در خلق این فرد از میان افراد ممکن بی‌شمار، از دسترس بشر بیرون است، اما همچنان که در آثار بعد نیز بیان می‌کند، این نکته نباید موجب اعتقاد به نبود معقولیت در کارهای خدا شود.

حال این مسأله باقی می‌ماند که او چگونه به مفهوم جهان‌های ممکن می‌رسد؟ پاسخ این سؤال این است که وجود امکان‌های تحقق‌نیافته لایب نیتس را به مفهوم جهان‌های ممکن می‌رساند و او از طریق جهان‌های ممکن، به انتخاب افراد ممکن می‌رسد. این عقیده در کنار نظریه‌ی او در باب امکان خاص، باعث به وجود آمدن دیدگاه‌های جدیدی در خصوص امکان و ضرورت از یک سو و جواهر واقعی و ممکن از سوی دیگر می‌شود. نظریه‌ی لایب نیتس در این باره، در آثار دیگر نیز بیان شده و در آثاری مانند *گفتار، عدل الهی، مکاتبات با آرنو و منادشناسی* و بسیاری از نوشته‌هایش، به شرح مفصل این نظر پرداخته است. در *منادشناسی*، بندهای ۵۳ تا ۵۵، این نظریه به‌صورت دقیق بیان شده است. او می‌گوید تعداد نامتناهی از جهان‌های ممکن وجود دارند که تنها یکی از آن‌ها می‌تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی خدا در خلق جهان، از میان این جهان‌های ممکن، یکی را که بهترین است انتخاب و به وجود می‌آورد. او این نظریه را درباره‌ی یکی از اساسی‌ترین مسائل فلسفی، یعنی مسأله‌ی خلقت به کار می‌گیرد. این دیدگاه، که به همراه نظریه‌ی هم‌امکانی<sup>۲</sup>، مورد توجه خاص لایب نیتس قرار گرفته است منشأ مکاتبات و نامه‌های زیادی گردیده، که او برای دفاع از نظریه‌ی خویش با فلاسفه و متکلمین زمان خود داشته است.

### ۳. هم‌امکانی

مفهوم هم‌امکانی بر مبنای نظر او، از امکان شکل گرفته است. امکان (عام) از دیدگاه او، یعنی چیزی که تناقضی را در بر ندارد و هم‌امکانی یعنی ممکناتی بتوانند با هم سازگار

باشند و با هم تحقق پیدا کنند. از دیدگاه او، بسیاری از جهان‌های ممکن وجود دارند که هر مجموعه‌ای از هم‌امکان‌ها یکی از آن‌ها را تشکیل می‌دهد. برای مثال، الف و ب هم‌امکان‌اند اگر هریک از الف و ب نه‌تنها به‌طور جداگانه بتوانند ممکن باشند، بلکه هر یک با هم‌دیگر هماهنگ یا سازگار باشند. هم‌امکانی بعداً یکی از اصلی‌ترین ملاک‌های تحقق و فعلیت ممکنات قلمداد شد، به‌نحوی که لایب نیتس در نامه‌ای به بورگه در سال ۱۷۱۴، برای پاسخ به برخی از مشکلات عدل الهی می‌گوید: «لازم نیست همه‌ی ممکنات تحقق پیدا کنند، چون همه‌ی آن‌ها هم‌امکان نیستند؛ جهان‌های ممکن مجموع این هم‌امکانی‌هاست» (همان، صص: ۶۶۱ - ۶۶۲). این هم‌امکانی، چنان‌که خواهیم گفت، یکی از مفاهیمی است که از طریق آن، می‌توان به مبنای وجود و تحقق، که مد نظر فیلسوفان جدید است، دست پیدا کرد. عبارت‌هایی از لایب نیتس وجود دارد که این نظریه را تقویت می‌کند که فلاسفه‌ی معاصر مانند دیوید لوئیس<sup>۳</sup> کاملاً با دیدگاه لایب نیتس هماهنگ‌اند. لوئیس استدلال کرده بود که نه‌تنها مفهوم یک جهان ممکن ابزار مفهومی مفیدی است، بلکه این مفهوم باید وجود چنین جهان‌هایی را تضمین کند. در نوشته‌ای از لایب نیتس در سال ۱۶۹۷ او می‌گوید: «درتمام ممکنات، درخواست مشخصی برای موجود شدن است، از این‌جا، این نتیجه گرفته می‌شود که تمام اشیائی که ممکن‌اند... با حق مساوی، تمایل به وجود داشتن دارند... با درجه‌ی کمالی که متعلق به همه‌ی آن‌هاست» (همان، صص: ۴۸۷-۴۸۸).

این سؤال وجود دارد که آیا سخن لایب نیتس از ممکنات یک بیان تمثیلی است؟ برخی عبارت‌ها وجود دارند که زبان تمثیلی لایب نیتس را در این مورد تأیید می‌کنند. او می‌گوید جهان‌های ممکن در ایده‌های خدا هستند (۱۲، ص: ۲۰۱)؛ یعنی آن‌ها صرفاً یک وجود مفهومی دارند. به‌طور دقیق، لایب نیتس می‌گوید یک جهان مجموعه‌ای از چندین جوهر است و یک جهان ممکن مجموعه‌ای از چندین جوهر ممکن است.

#### ۴. ملاک تشخیص و واقعیت

نکته‌ای که این‌جا باید به آن پرداخته شود و از طریق آن، راهی به نظریات معاصر درباره‌ی جهان‌های ممکن و افراد ممکن پیدا کنیم این است که آیا ملاک فردیت و تشخیص همان ملاک واقعیت و وجود است؟ اما قبل از پرداختن به این سؤال، مسأله‌ی دیگری وجود دارد که باید به آن توجه نمود و آن این‌که آیا نزد لایب نیتس، جهان‌های ممکن مبدأ وجود افراد ممکن‌اند و یا این‌که مجموعه‌ای از افراد ممکن با هم می‌توانند جهان‌های ممکن را پدید آورند؟ از دیدگاه لایب نیتس، ما از طریق جهان‌های ممکن است که وجود افراد را

به‌مثابه‌ی مفاهیم کامل تصدیق می‌کنیم. این مسأله را در جایی که او اعتقاد دارد ملاک موجودیت افراد هم‌مکانی آن‌ها در مجموعه‌ای ممکن است، بهتر می‌توان فهم کرد. از نظر او، هر جوهر یک جهان کامل است و این از آن‌جا ناشی می‌شود که او تاحدی که بتواند، خود را شبیه خدا می‌گرداند:

«هر جوهری شبیه یک جهان کامل است. یا هر یک در شیوه‌ی خودش آینه‌ی الهی است یا آینه‌ی کل جهان است که آن را می‌نمایاند، همچون شهری که اگر از جنبه‌های مختلف به آن نظر شود، متفاوت می‌نماید؛ بنابراین، این جهان به معنای مشخص، کثرتی از زمان‌هایی است که در آن، جواهر وجود دارند و عظمت خدا به وسیله‌ی بسیاری از جنبه‌های متفاوت این عملش چند برابر می‌شود. حتی می‌تواند گفته شود که هر جوهری تا اندازه‌ای که بتواند از او تقلید کند، به شیوه‌ای حکمت و قدرت نامتناهی الهی را نشان می‌دهد، زیرا به‌هرحال، آن جوهر هر چیزی را که در جهان از گذشته، حاضر، آینده اتفاق می‌افتد به‌طور مبهم نشان می‌دهد؛ این تاحدی نشانگر یک ادراک نامتناهی یا معرفت نامتناهی است» (۱۱، ص: ۳۰۸).

با توجه به نکته‌ی بالا، هم‌مکانی و ناهم‌مکانی<sup>۴</sup> می‌تواند مبنای فعلیت و عدم فعلیت باشد، بنابراین، مابعدالطبیعی لایب نیتس بر اساس جهان‌های ممکن شکل یافته است و نه بر مبنای افراد ممکن؛ این نکته را باز می‌توان در گفتار به‌وضوح مشاهده کرد: «اصل اساسی من این است که هر آنچه می‌تواند وجود داشته باشد با دیگر چیزهایی که وجود دارند سازگار است. به این دلیل، وجود در ترجیح برای وجود ممکنات دیگر نمی‌تواند ملاحظه‌ی دیگری (جز این‌که تمام اشیاء نمی‌توانند با هم سازگار باشند) داشته باشد، بنابراین هیچ دلیل دیگری برای مشخص کردن وجودها جز کمال بیشتر نمی‌توان یافت؛ یعنی اشیایی که دارای بالاترین واقعیت ممکن‌اند» (همان، ص: ۱۶۹).

بنابراین انتخاب بهترین توسط خدا بر مبنای هم‌مکانی و ناهم‌مکانی استوار است. البته باید توجه کرد که این ملاحظات در خصوص هم‌مکانی برای تبیین این‌که چرا برخی ممکنات به وجود می‌آیند و برخی به وجود نمی‌آیند کفایت نمی‌کند و نیاز است توضیح بیشتری در این باره داده شود، که آنچه وجود واقعی را از وجود ممکن متمایز می‌کند چیست؟ زمان از جمله مفاهیمی است که برای وجود افراد مورد نیاز است. پس باید تبیین دقیق‌تری از ارتباط بین زمان و هم‌مکانی ارائه داد؛ لایب نیتس این‌گونه توضیح می‌دهد:

«وجود برای ما به‌گونه‌ای درک می‌شود که مستلزم زمان مشخصی است؛ یا ما می‌توانیم بگوییم یک شیء وجود دارد، اگر بتوانیم در مورد آن، لحظه‌ی مشخصی از زمان را به کار بریم و بگوییم این شیء «اکنون» وجود دارد» (همان، ص: ۱۶۸).

زمان وجود حوادث ناهماهنگ را ممکن می‌سازد. در پاسخ به بایل، لایب نیتس این نکته را توضیح می‌دهد: «بعد ترتیب هم‌بودی امور ممکن است، به‌همین نحو، زمان ترتیب هم‌بودی حوادث ناسازگار، اما درعین حال مرتبط به هم می‌باشد؛ بنابراین اولی هم‌زمانی اشیاء یا موجوداتی را که با هم وجود دارند نشان می‌دهد و دومی آنچه را که ناسازگار اما به‌صورت یک موجود کلی درک می‌شود آشکار می‌کند. این آن چیزی است که آن‌ها را به شکل متوالی درمی‌آورد» (همان، ص: ۵۸۳).

بنابراین از آن جایی که مکان صرفاً تقارن دو یا چند حادثه است و زمان توالی حوادث است، خلقت مستلزم هر دوی آن‌ها به منظور نائل شدن به بهترین یا حداکثر هماهنگی ممکن است (همان).

با وجود این، زمان از دیدگاه لایب نیتس ماهیت پدیداری دارد و برای هر منادی درونی است. انتخاب خدا از میان افراد ممکن نمی‌تواند به آنچه قبلاً وجود داشته متعین گردد و بنابراین با آنچه که «اکنون» ایجاد می‌شود مشخص می‌گردد.

ما اکنون به دنبال آشکارکردن این نکته‌ایم: چگونه از میان عباراتی که بیان شد تفاوت بین آنچه واقعی است از آنچه ممکن است به دست می‌آید. وی می‌گوید آنچه موجودات را مشخص می‌کند کمال بیشتری است که وجود دارد و کمال بیشتر را به‌منزله‌ی اشیائی که مستلزم هماهنگی بیشتری قلمداد می‌کند.

برخی از فلاسفه‌ی جدید مانند لویس کوتورا معتقدند اگر نظر لایب نیتس را درباره‌ی وجود در برخی چارچوب‌های منطقی قرار دهیم، به‌طور آشکار نتایج زیر به دست می‌آید: «وجود به‌عنوان چیزی تعریف می‌شود که با بیشتر اشیایی که با خودشان ناسازگارند سازگار است... . بنابراین وجود هستی‌ای است که با بیشتر اشیاء سازگار است یا بیشترین امکان وجود دارد، به‌طوری‌که تمام اشیایی که با هم هم‌بودی<sup>۵</sup> دارند به‌طور مساوی ممکن‌اند» (۶، ص: ۳۸۶).

راسل بیان می‌کند که حتی اگر ما مفهومی را به‌طور دقیق تعریف کنیم، از آن نتیجه نمی‌شود که می‌توان خلقت را به آن مفهوم نسبت داد. جهان می‌توانست بر مبنای تعریف موجود باشد، بدون این‌که نیازی به حکم الهی باشد و عقیده‌ی لایب نیتس به نوعی اسپینوزاگرایی منجر می‌شود (۱۸، ص: ۱۲۵). آیا بر اساس برخی ویژگی‌های ممکن است که خدا برخی را خلق می‌کند و برخی دیگر را خلق نمی‌کند؟ یا آیا خود خلقت آن چیزی است که آن‌ها را از هم متمایز می‌کند؟ لایب نیتس در این مورد مردد بوده است. ایشیگورا، که در این زمینه اظهار نظر می‌نماید، معمایی را در این‌جا تشخیص داده است:

«از آن جا که لایب نیتس وجود جهان واقعی را از خلقت خدا جدا نمی‌داند، ویژگی جهان‌های ممکن را به هم آمیخته (خلط کرده) است. همین ویژگی‌ها خدا را برای خلق دفعی یک جهان و نه جهان دیگر توانا می‌کنند. به عبارت دیگر، بین تعریف نوعی از ممکنات، که می‌توانستند وجود داشته باشند، و تعریفی از آنچه که باید یک وجود واقعی باشد ابهامی وجود دارد» (۹، صص: ۱۳۷ - ۱۳۸).

اما باید گفت جنبه‌های زیادی از اعتقاد به رابطه بین واقعی و ممکن از دیدگاه لایب نیتس وجود دارد. اگر به خلقت ممکن جهان بپردازیم، به نظر می‌رسد بتوانیم به فردیت و تشخیص امر ممکن قائل شویم. این مسأله، چنان‌که تاحدودی اشاره کردیم، در سخن لایب نیتس از هم‌امکانی نهفته است و ملاک لایب نیتس برای فردیت و تشخیص، مفهوم کامل بودن است:

«در ماهیت جوهر فرد یا هستی کامل، مفهوم چنان کامل است که می‌توانیم تمام محمولات آن موضوع را، که این مفهوم به آن نسبت دارد، از آن بفهمیم و استنتاج کنیم» (۱۱، ص: ۳۰۷).

لایب نیتس در مکاتبه با آرنو، وقتی در خصوص خلق آدم توسط خدا صحبت می‌کند، از خلق آدم مبهمی که ممکن بود تعدادی از ویژگی‌ها را داشته باشد صحبت نمی‌کند، بلکه او از آدمی صحبت می‌کند که دارای ویژگی‌های مشخصی است؛ او از اعقاب و نسلی برخوردار است.

آرنو از این دیدگاه انتقاد کرده بود که خدا یک آدم ممکن را بر دیگر افراد ترجیح داده است، ولی کسی نمی‌تواند آدم‌های ممکن بسیار را درک کند. انجام دادن این کار شبیه سعی برای درک چندین موجود ممکن است، که یقیناً درک ناپذیرند. دلیلش این است که این موجودات متفاوت از هم متفاوت می‌بودند مگر این‌که چندین موجود نباشند. لایب نیتس می‌گوید آنچه آرنو گفته به یک معنا صادق است، اما این آن چیزی نبوده که او بنا داشته به اثبات آن بپردازد.

از نظر آرنو، اگر آدم به صورت ماهیت فردی در نظر گرفته شود، به عبارت دیگر، اگر مفهوم آدم مفهومی کامل، یعنی مفهومی از یک جوهر فرد در نظر گرفته شود آدم‌های بسیاری نمی‌توانستند وجود داشته باشند. به هر حال، از نظر آرنو، لایب نیتس در بیان چندین آدم، آدم را به مثابه‌ی فرد مشخصی در نظر نمی‌گیرد. به علاوه او از آدم مبهمی صحبت می‌کند. در چنین موردی، مفهومی از آدم که مورد بررسی قرار گرفته، مفهوم کاملی نیست. اما لایب نیتس در پاسخ، مطلب زیر را بیان می‌کند:



«موقعی که ما با فرض آدم، بخشی از محمولات او را در نظر می‌گیریم، برای مثال، او اولین انسان است و در بهشت خوشبختی قرار دارد، خدا در کنار او زنی را خلق می‌نماید، و چیزهایی شبیه به این، که کلیات او لحاظ می‌شوند (بدون نام بردن از حوا، بهشت یا دیگر ویژگی‌هایی که ثابت‌اند) و ما به آن‌ها نام آدم می‌دهیم؛ یعنی به شخصی که این محمولات ویژگی‌های او هستند. تمام این‌ها برای مشخص کردن فردیت او کافی نیستند، زیرا ممکن است نامتناهی از آدم‌ها یا اشخاص ممکن وجود داشته باشند که از یکدیگر متفاوت باشند و تمام آن‌ها مناسب این معنا باشند» (همان، ص: ۳۳۵).

در این عبارت، لایب نیتس این عقیده را در نظر می‌گیرد که شمار نامتناهی از آدم‌ها وجود دارند، اما تنها یکی از این‌ها آدم ماست.

لایب نیتس این‌جا این موضع را بیشتر لحاظ می‌کند که آدم‌های غیرواقعی واقعاً افراد نیستند و واجد هیچ نوع از واقعیت نیستند، اما چگونه لایب نیتس به افراد واقعی توجه می‌کند و به عبارت دیگر، فردیت چگونه در فلسفه‌ی او مشخص می‌شود؟ لایب نیتس گاهی بر اساس ارتباطات میان ممکنات سخن می‌گوید و این مسأله را مبتنی بر مفاهیم کاملشان می‌داند، که بر اساس آن، خدا انتخاب بهترین خود را انجام می‌دهد. پس کمال، صرفاً داشتن تعدادی از ویژگی‌ها نیست؛ درحالی‌که افراد ممکن می‌توانند به منزله‌ی مجموعه‌ای از ویژگی‌ها لحاظ شوند که با دیگر ویژگی‌ها در ارتباط‌اند.

او در خصوص ویژگی‌های قیصر، به مثابه‌ی دیکتاتور مادام‌العمر، این‌گونه توضیح می‌دهد: «اگر شخصی بتواند برهان کاملی را نشان دهد که برحسب آن، او این ارتباط را بین موضوع (قیصر) و محمول (عبور موفقیت‌آمیز او از رودخانه رابیکون) ثابت کند، او واقعاً می‌تواند آینده‌ی این شخص را، که مبتنی بر مفهوم یا ماهیت اوست، نشان دهد و روشن کند که چه دلیلی وجود دارد که در آن، او از رابیکون عبور کرد و در آن توقف نکرد و یا چرا او بر فاراسلوس پیروز شد و آن را از دست نداد» (همان، ص: ۳۱۱).

بر اساس این تفسیر، دلیلی که مبتنی بر حکم آزاد الهی برای خلق چیزی است تنها دلیل برای وجود فردی، صرف‌نظر از چیزهای دیگر نیست، بلکه مجموعه‌ای از محمولات است که باهم وجود فردی را می‌سازند. بنابراین آنچه خدا از مفهوم کامل قیصر می‌داند تنها آن چیزی که او انجام می‌دهد، یعنی عبور از رودخانه‌ی رابیکون نیست، بلکه این است که چرا این ویژگی با دیگر ویژگی‌هایی که مفهوم فردی را می‌سازند مرتبط است. به عبارت دیگر، خدا هم محمول را می‌داند و هم هم‌امکانی این محمول با ویژگی‌های دیگر را. در عبارتی مشابه، او در پاسخ به بایل می‌گوید که این قانون نظم است که فردیت هر جوهر خاص را ایجاد می‌کند (همان، ص: ۴۹۳).

از دیدگاه لایب نیتس، اگر مفاهیم افراد ممکن فهرستی از ویژگی‌های صرف باشند، در این صورت، آن‌ها واقعاً فردی نیستند، پس پاسخ لایب نیتس به آرنو صحیح است که «ما هرگز همه‌ی جواهر ممکن به‌جز برخی از آن‌ها را درک نمی‌کنیم، یا فقط برخی از آن‌ها را بر حسب مفاهیمی که در آن‌هاست و خدا خلق کرده است می‌فهمیم» (همان، ص: ۳۳۶). بنابراین این‌جا نیز مفاهیم ممکن بر حسب ویژگی‌های صرف ایجاد نمی‌شوند، بلکه این ویژگی‌های فردی‌اند که بر اساس ایده‌ها و مفاهیم ممکن به وجود می‌آیند.

در مکاتبه با آرنو، لایب نیتس به‌طور دقیق به فاهمه‌ی الهی به‌منزله‌ی قلمرو واقعیت‌های ممکن اشاره می‌کند. او در آن‌جا، از آدم‌های ممکن سخن می‌گوید، به‌نحوی که آدم واقعی را به‌صورت ممکن ایجاد می‌کنند:

«هر چیزی که واقعی است می‌تواند به‌صورت ممکن درک شود و اگر آدم واقعی آینده‌ی مشخصی را در بستر زمان داشته باشد، کسی نمی‌تواند این محمول را، که به‌صورت ممکن برای این آدم اندیشیده شده است، انکار نماید، مخصوصاً اگر شما با این مطلب موافق باشید که تمام نسبت‌های او را (موقعی که خدا او را خلق می‌کرد) در او قرار داده است... برای این‌که چیزی ممکن باشد، کافی است که صرفاً مفهومی از آن شکل بگیرد. این تنها جای ممکن است که فاهمه‌ی الهی را به‌منزله‌ی قلمرو واقعیت‌های ممکن می‌توانیم در نظر بگیریم» (همان، ص: ۳۳۶).

این‌که لایب نیتس درباره‌ی وضعیت افراد غیرواقعی تردید دارد انکارنشده‌ی است. حتی در این عبارت که نقل شد، جایی که او به «این محمول برای آدم به‌صورت ممکن اندیشیده می‌شود» اشاره دارد، در ذهن، فرد ممکن را در نظر دارد و در لحظه‌ی بعد می‌گوید: خدا تمام نسبت‌ها را وقتی می‌خواسته او را خلق نماید در او تعبیه کرده است. در عبارت دیگری، پیش‌تر در همان مکاتبه، تأکید می‌کند که جواهر فرد برای این‌که بتوانند شناخته شوند، علاوه بر ویژگی‌های فردی، به مفاهیم ممکن و احکام آزاد الهی، که به شکل ممکن لحاظ شده‌اند نیاز دارند:

«مفاهیم جواهر فرد که برای شناخت موضوعاتشان کامل و کافی‌اند و در نتیجه به حقایق ممکن (خاص) یا حقایق واقع و همچنین ویژگی‌های فردی زمان، مکان و غیره الحاق می‌شوند، همچنین باید به مفهومی‌شان، که به‌صورت ممکن در نظر گرفته شده، اضافه شوند و نیز به احکام آزاد الهی، که به‌صورت ممکن لحاظ گردیده است؛ چون این احکام آزاد منبع اصلی وجودات یا وقایع‌اند» (همان، ص: ۳۳۲).

بنسون متر عقیده دارد که جهان‌های ممکن لایب نیتس می‌توانند به‌منزله‌ی اشاره به مجموعه‌ای از مفاهیم فردی تفسیر شوند تا این‌که مجموعه‌ای از افراد باشند. او بیان می‌کند

که «لایب نیتس می‌توانسته از مقدمه‌ی شبح‌گونه‌ی<sup>۷</sup> قلمرو «افراد ممکن» چشم‌پوشی نماید. در مورد جهان واقعی، متر بیان می‌کند از آن جایی که بین مفاهیم فردی و اشیائی که آن‌ها را متمثل می‌کنند تناظر وجود دارد، گاهی اوقات گفتن این‌که این جهان گویی مجموعه‌ای از افراد است ضرری ندارد» (۱۴، صص: ۳۷۳ - ۳۷۴).

اگرچه نظر متر در مورد افراد غیرواقعی درست است، بین مفهوم فرد و خود فرد نمی‌توان همان ارتباطی قائل شد که لایب نیتس از طریق مفاهیم کامل به فرد می‌رسد. چون متر بیان می‌کند که در جهان واقعی می‌توانیم با افراد روبه‌رو شویم و مفاهیم کامل شبیه افرادند؛ چون ارتباط مستقیمی بین آن‌ها وجود دارد.

اما باید توجه کرد جایی که ممکنات دارای مفاهیم کامل‌اند، با مجموعه‌ی کاملی از ویژگی‌های هم‌امکان متقابل، که جهان ممکن را ایجاد می‌نمایند، ارتباط درونی دارند. اگر این ارتباط درونی هیچ دلیلی نداشته باشد، آن‌ها صرفاً فهرستی از ویژگی‌ها باقی خواهند ماند؛ منظور این است که نمی‌توانیم افراد را برحسب تعدادی از ویژگی‌ها توصیف کنیم و بیان لایب نیتس نشان می‌دهد که مفهوم کامل هر فرد که حاوی تمام محمولات خود است برای آن ذاتی است. اکنون باید این نظریه را در پرتو برخی از دیدگاه‌های فیلسوفانی مانند کریپکی و لوئیس در خصوص افراد ممکن و جهان‌های ممکن بیازماییم.

## ۵. نظریات طرفداران ارجاع مستقیم در مورد جهان‌های ممکن

ارجاع مستقیم اولین بار توسط فرگه و راسل در مسأله‌ی جمله‌ها و وصف‌های این‌همانی مورد توجه قرار می‌گیرد. فرگه از این‌همانی مفهومیها صحبت می‌کند و راسل نام‌ها را دارای ارجاع می‌شمارد. این دیدگاه بعداً توسط کریپکی و لوئیس به شکل دیگری پذیرفته شد. این افراد معتقدند که «نام‌های خاص ارجاع مستقیم دارند. اما یک قید و شرط مهم بدین می‌افزایند. آنان تقریباً بدون استثناء بر آن‌اند که نام‌های خاص اکیداً بدون معنا هستند» (۱، ص: ۴۵).

اما جهان‌های ممکن در حال حاضر به‌مثابه‌ی نظریه‌ای است که بیشتر توسط سل کریپکی<sup>۸</sup> و دیوید لوئیس<sup>۹</sup> برای تبیین دلالت‌شناسی منطق موجهات به کار رفته است. برخی از معاصران از جهان‌های ممکن به‌مثابه‌ی تصویری از قلمرو ممکنات یا به‌منزله‌ی ترتیب افراد غیر موجود سخن می‌گویند. چنان‌که دیدیم این نکته در عبارت‌های لایب نیتس به‌صورت ضمنی وجود داشت. اما برخی دیگر از فلاسفه این نظریه را برای وجود واقعی به کار می‌گیرند؛ این عقیده نیز چنان‌که دیدیم در فلسفه‌ی لایب نیتس یافت می‌شود.

نقطه‌ی اساسی اختلاف نظریه‌های جدید درباره‌ی جهان‌های ممکن پذیرش این‌همانی افراد در این جهان‌ها است. به عبارت دیگر، آیا فرد می‌تواند در جهان‌های ممکن متفاوتی وجود داشته باشد؟ برخی فلاسفه که مخالف این دیدگاه‌اند و قائل‌اند که همان افراد نمی‌توانند در جهان‌های ممکن هویت خود را حفظ کنند موانعی را برای سخن گفتن از جهان‌های ممکن برمی‌شمارند و درباره‌ی آن صحبت نمی‌کنند (۱۴، ص: ۳۷۴).

برخی دیگر، از نظریه‌ی این‌همانی بین‌جهانی<sup>۱۰</sup>، که جهان‌های ممکن را نوعی تلقی مابعدالطبیعی به‌شمار می‌آورد، امتناع می‌کنند. این نظریه همان است که از آن سخن گفته شد و عبارت است از این‌که:

آیا فرد می‌تواند هویت خود را در میان تعدادی از جهان‌های ممکن حفظ کند؟ مدافع این نظریه سل کریپکی است (همان، ص: ۳۷۵).

از آن‌جا که کریپکی دستگاه جهان‌های ممکن را به کار می‌برد، ضروری است مسأله‌ی این‌همانی فراج جهانی را مورد توجه و بررسی قرار دهد. به محض این‌که استعمال کل دستگاه جهان‌های ممکن و افراد موجود در جهان‌های ممکن را آغاز می‌کنیم، به نظر می‌رسد که باید شیوه‌ای برای بازشناسی افراد در جهان‌های مختلف داشته باشیم. این مسأله در دو دهه‌ی آخر قرن بیستم مورد توجه فراوان بوده است، زیرا اساس دستگاه جهان‌های ممکن نوع نظام‌های مابعدالطبیعی است که در منطق، فلسفه‌ی زبان و مابعدالطبیعی‌ی معاصر به کار می‌روند.

اما کسانی که از این نظریه امتناع می‌کنند تلاش دارند تا نوعی جدایی بین وجود فردی و وجود واقعی قائل شوند. رشر از جمله کسانی است که تمایزی بین دو شیوه از تعبیر جهان‌های ممکن قائل می‌شود: ابتدا او نظریه‌ی همبسته‌گرا<sup>۱۱</sup> را به منظور امتناع از نظریه‌ی این‌همانی بین جهانی افراد در جهان‌های ممکن ارائه می‌دهد. در عوض، معتقد است این‌همانی بین جهانی اجازه می‌دهد تا افراد بر اساس چنین ملاحظه‌ای به صورت مشابهی همبسته باشند. عقیده‌ی لایب نیتس درباره‌ی جهان‌های ممکن می‌تواند در این معنا همبسته‌گرا باشد. بر اساس این دیدگاه، هیچ فرد ممکن نمی‌تواند در بیش از جهان ممکن موجود باشد. مفهوم آدم اگر با هر ویژگی دیگری در نظر گرفته شود، فرد متفاوتی خواهد بود. هر آنچه بتواند فرد را به گونه‌ی دیگری گرداند، صرفاً می‌تواند شبیه این فرد باشد نه خود آن.

نظریه‌ی همتا‌های<sup>۱۲</sup> دیوید لوئیس همانند مفهوم جهان‌های ممکن همبسته به معنای رشری هستند؛ این نظریه بر این فرض است که تمام مشکلات نظریه‌ی این‌همانی بین جهانی را با گفتن این‌که اشیاء در جهان‌های ممکن متفاوت، این‌همان نیستند حل می‌کند.

جایی که گفته می‌شود شما در چندین جهان قرار دارید و تا حدی دارای ویژگی‌های متفاوتی هستید و امور مختلفی برای شما رخ می‌دهد، من ترجیح می‌دهم که بگویم شما در جهان واقعی به سر می‌برید و هم‌تاها به شما تقریباً در محتوا و در جنبه‌های مهم شبیه‌اند. آن‌ها بیشتر شبیه شما هستند و نه شبیه اشیائی که در جهان‌هایشان وجود دارند (۱۳، صص: ۱۱۴ - ۱۱۵).

این نکته از این عقیده‌ی لویس ناشی می‌شود که او معتقد است سایر جهان‌های ممکن نیز مرکب از اجزای مشابه جهان عینی‌اند؛ در واقع جهان‌های ممکن دیگر تفاوت ماهوی با این جهان ندارند، بلکه صرفاً روند امور در آن‌ها متفاوت است. جهان بالفعل یکی از حالات کاملی است که اشیاء می‌توانند داشته باشند (۲، صص: ۶ - ۷).

رویکرد لوئیس به جهان‌های ممکن را «انضمامی‌گرایی» نیز می‌نامند؛ «یعنی جهان‌های ممکن انضمامی‌اند، به این معنا که آن‌ها درست است که در جهان واقعی ما، بهره‌ای از واقعیت ندارند اما اگر جهان‌های ممکن دیگری را فرض کنیم، آن‌ها مانند اشیای واقعی این جهان، وجود انضمامی خواهند داشت» (۵، ص: ۱۴۴).

برخلاف نظریه‌ی همبسته‌گرا برای جهان‌های ممکن، که در تفسیر متعارف از لایب نیتس به‌طور ضمنی وجود دارد و در نظریه‌ی هم‌تاها‌ی لوئیس به‌طور آشکار، رشر نظریه‌ای با عنوان «این‌همان‌گرا»<sup>۱۳</sup> طرح می‌کند. این نظریه به عقیده‌ی این‌همانی بین جهانی اجازه‌ی بروز می‌دهد. رشر این نظریه را در کتاب *نظریه‌ی امکانی*<sup>۱۴</sup> نظریه‌ی ساختارگرا<sup>۱۵</sup> از جهان‌های ممکن می‌داند؛ طبق این دیدگاه، سؤالات بر اساس پشتیبانی واقعی از جهان‌های ممکن امکان حل پیدا می‌کنند (۱۷، ص: ۲۲).

افراد در ابتدا به وسیله‌ی فهرست کاملی از ویژگی‌ها مشخص می‌شوند. اما داشتن فرد متمایز از ویژگی‌ها و خواصی حمله‌ی، تکیه‌گاهی واقعی نیاز دارد. برای این‌که بتوانیم از وجود واقعی آغاز کنیم و ویژگی‌های غیرذاتی را از آن برای تعبیر ممکن جای‌گزین استخراج کنیم، صورت‌های گوناگون جایگزین فرد باید بدون هر چیز ذاتی در نظر گرفته شوند. بنابراین افراد ممکن با اختلاف در ویژگی‌های غیرذاتی فرد غیرواقعی ایجاد می‌شوند. اما افراد واقعی نمونه‌های اصلی‌شان<sup>۱۶</sup> را حفظ می‌کنند. البته ما می‌توانیم افراد ممکن را صرفاً با فراهم کردن فهرستی از ویژگی‌ها تبیین کنیم؛ رشر چنین افراد خاصی که فاقد نمونه‌ی اصلی در جهان واقعی‌اند را فراشمار<sup>۱۷</sup> می‌نامد. در خصوص فراشمار باید به آنچه رشر «گزارش لایب نیتس از فردیت برحسب همانی خصوصیت کلی فکر» نام گذاری می‌کند و براساس آن هر نوع تمایزی بین ویژگی‌های ذاتی و غیر ذاتی انکار می‌شود، برگردیم. این عبارت است از گفتن این‌که برای این افراد خاص، هیچ امکان این‌همانی در جهان‌های

ممکن وجود ندارد. در فقدان نمونه‌ی اصلی در جهان واقعی، شرایط برای «واقعی‌شدن» کفایت نمی‌کند (۸، ص: ۳۷۶).

دیدگاه کریپکی درباره‌ی جهان‌های ممکن، در نام‌گذاری و ضرورت<sup>۱۹</sup> همان دیدگاه کلی رشر است. همچون رشر، او جهان‌های ممکن را به‌منزله‌ی طرح‌هایی<sup>۲۰</sup> از جهان واقعی قلمداد می‌کند. اما برخلاف رشر، کریپکی بر تمایز میان ویژگی‌های ضروری و غیرضروری پافشاری نمی‌کند؛ او راه‌حل اصالت ذات را برای طرح مشکل این‌همانی بین جهانی پیشنهاد نمی‌کند. رشر می‌پذیرد که این‌همانی بین جهانی به تمایزی میان ویژگی‌های ذاتی و غیرذاتی نیاز دارد؛ او حتی به دنبال این است که جهان‌های ممکن را بر اساس چنین تمایزی بنیان گذارد، اما کریپکی انکار می‌کند که مشکلی از این‌همانی بین جهانی را بتوان حل کرد.

کریپکی در «این‌همانی و ضرورت، مسأله‌ی این‌همانی بین جهانی را مسأله‌ی ساختگی تلقی می‌کند. او مدعی است که اشتباه زمانی حاصل می‌شود که استعاره‌ی جهان‌های ممکن در بعضی جهات بیش‌ازحد جدی گرفته می‌شود؛ چنان‌که گویی جهان ممکن مانند کشور بیگانه یا سیاره‌ای دوردست در نقطه‌ای دور وجود دارد و ما با تلسکوپ، عوامل مختلفی را در این سیاره‌ی دوردست به‌طور مبهم و ضعیف می‌بینیم. چگونه می‌تواند کسی در آن‌جا، در آن سیاره‌ی دوردست، با کسی در این‌جا یکی باشد؟ پلانتینجا مانند کریپکی، استعاره‌ی سیاره‌ی دوردست را رد می‌کند. در [مقاله‌ی] «این‌همانی بین جهانی یا افراد تخته‌بند جهان؟» از این نظر دفاع می‌کند که افراد می‌توانند در جهان‌های ممکن مختلف وجود داشته باشند. معتقدم که استدلال‌های او استعمال دستگاه مابعدالطبیعی جهان‌های ممکن کریپکی را تا حد زیادی تقویت می‌کند (۱۹، ص: ۱۶).

کریپکی معتقد است که جهان‌های ممکن از آنجاکه که تصویری تلسکوپی از ترتیب جهان‌ها را مجسم می‌کنند گمراه‌کننده‌اند؛ بهتر است این‌گونه بگوییم که از دیدگاه او، سخن‌گفتن در این خصوص، فرض‌کردن چیزی است که وجود واقعی ندارد. این است دلیل این‌که چرا برای کریپکی مشکل این‌همانی شبه‌مشکل<sup>۲۱</sup> خوانده شده است؛ جهان ممکن به‌وسیله‌ی شرایط توصیفی که ما با آن آشنا می‌باشیم در نظر گرفته شده است. در این‌جا برای نشان‌دادن این نوع این‌همانی و تمایز ویژگی‌های ذاتی و غیرذاتی، به مثال‌هایی اشاره می‌کنیم:

«به یک‌باره ما چنین موقعیت ممکن‌ی را می‌بینیم، فرض ما این است که انسانی که ممکن است انتخابات را در این جهان ممکن از دست بدهد یا از دست داده است نیکسون است، زیرا آن جزئی از توصیف این جهان است. جهان‌های ممکن صراحت دارند و نیازی به

کشف‌شدن ندارند. هیچ دلیلی برای سخن‌گفتن ما از موقعیت واقعی که برای نیکسون اتفاق افتاده وجود ندارد» (۷، ص: ۲۶۷).

کریپکی انکار نمی‌کند که ویژگی‌های ضروری وجود دارند، اما درباره‌ی این‌ها که این‌ها در حل مشکل این‌همانی بین جهانی نیاز باشند تردید می‌کند.

برخی ویژگی‌های شیء ممکن است برای آن ذاتی باشند به‌نحوی که آن شیء نمی‌تواند آن‌ها را نداشته باشد، اما این ویژگی‌ها برای توصیف شیء در جهان ممکن دیگر به کار نمی‌روند، زیرا به چنین شناسایی‌ای نیازی نیست و برای شناسایی شیء در جهان واقعی، نیازی به ویژگی‌های ذاتی شیء نداریم (همان، ص: ۲۷۳).

بنابراین بر اساس نظر کریپکی، ما با جهان‌ها آغاز نمی‌کنیم (که تا حدی واقعی و دارای کیفیت‌هایی هستند و نه اشیائی که تا حدی برای ما درک‌شدنی باشند) تا درباره‌ی ملاک‌های این‌همانی فراج جهانی بپرسیم؛ برعکس ما با اشیاء آغاز می‌کنیم؛ یعنی آنچه داریم و می‌توانیم در جهان واقعی تشخیص دهیم. می‌توانیم چیزهایی را که درباره‌ی این اشیاء صادق‌اند تشخیص دهیم.

به‌همین ترتیب، عبارتی از آلوین پلنتینجا که در مقاله‌ی «جهان و ذات»<sup>۲۲</sup> و در ماهیت ضرورت<sup>۲۳</sup> آورده است بیان می‌کنیم:

«ما جهانی را متمایز از جهان واقعی فرض کرده‌ایم، فردی که در این جهان واقعی وجود دارد می‌پرسد چگونه مشخص می‌شود که X در W وجود دارد، اگر شیئی که از آن سؤال می‌کنیم همان X باشد که در W است، پاسخ این است که X در W وجود دارد اگر X وجود می‌داشت و W واقعی بود و به سؤال در مورد این‌که چه فردی در جهان ممکن دیگر، راکوئل ولج بود این‌گونه پاسخ داده می‌شود که همان جهان ممکن برای آن افراد واقعی می‌بود؛ درعین‌حال، جهان راکوئل نیز بود. البته ما ممکن است اطلاع ناکافی از شخصی که در جهان راکوئل است داشته باشیم، فقط می‌توانیم بگوییم که او ۱۸۵ پوند وزن دارد. اما مشکل کجاست؟ نیازی به قدم‌گذاردن فراتر از جهان واقعی و دیدن مواردی که مستلزم معرفت بیشتری برای ما باشد نداریم» (۱۶، ص: ۲۷۶).

بنابراین افراد ممکن برای کریپکی و پلنتینجا، شیوه‌هایی از سخن درباره‌ی افراد موجود واقعی است. بدین ترتیب فرض می‌شود که مشکل این‌همانی بین جهانی کاذب است. ما هیچ‌گاه جهان واقعی را ترک نمی‌کنیم تا مشکلی ایجاد شود. به‌هرحال، کریپکی مانند رشر، فراشمار را می‌پذیرد. بر اساس این دیدگاه، ویژگی‌های افراد در وجود واقعی افراد محدود نمی‌شوند.

اکنون باید به آنچه کریپکی شبه‌افراد<sup>۲۴</sup> می‌نامد پردازیم. آنچه که این شبه‌افراد را در دیدگاه کریپکی مشخص می‌کند موضوعات موجهات شیئی<sup>۲۵</sup> نیستند؛ چنان‌که کریپکی می‌گوید آن‌ها فردی را مشخص نمی‌کنند که ما بتوانیم با فرض آن، از چیزهایی که در مورد آن ممکن‌اند سؤال کنیم. این مفهوم از وجود مفروض فرد برای دیدگاه کریپکی درباره‌ی امکان و ضرورت، محوری است. با فرض کردن فرد، او اعتقاد دارد که منشأهای شیء برای آن ذاتی‌اند. منظور این‌که کافی است یک فرد متمایز از دیگر چیزها فرض شود. در آن صورت، هر چیزی که به‌مثابه‌ی اساس و منشأ آن است برای آن ذاتی و از آن جدایی‌ناپذیرند. این صندلی نمی‌توانست منشأ متفاوتی از آنچه در واقع بوده است داشته باشد. فرض کنید صندلی‌ای را که درباره‌ی آن صحبت می‌کنیم می‌توانست از یخ ایجاد شده باشد؛ این امکان برای این شیء نیست، حتی امکان شیئی هم نیست. اما چیزهایی وجود دارد که کریپکی امکان‌های شناخت‌شناسانه می‌نامد؛ امکان‌هایی که اشیاء را به‌گونه‌ی دیگری نمایان می‌کنند و شبه‌افراد، که رشر فراشمار می‌نامد، و درعین‌حال، افرادی نیستند که به‌صورت واقعی لحاظ شوند، می‌توانند در شمار این امکان‌ها واقع شوند.

بنابراین، امکان معرفت‌شناسانه است که این صندلی را به چیزی تغییر می‌دهد که از یخ ایجاد شده است. به‌هرحال، از نظر کریپکی، ممکن است صندلی‌ای وجود داشته باشد که شبیه این صندلی است؛ یعنی در مکانی است که این‌جاست. او معتقد است این وضعیتی است شبیه به آنچه که نظریه‌های هم‌تا را الهام می‌بخشد، بنابراین چیزی شبیه به نظریه‌ی هم‌تاها این‌جا صدق می‌کند، اما چون ما عادت کرده‌ایم که امور ممکن‌ی را در مورد این صندلی خاص صادق بدانیم، فهم آن دشوار است. منظور این است که ذهن ما در مورد این صندلی فقط با اموری انس دارد که امکان به‌کار بردن آن‌ها در مورد این صندلی وجود داشته باشد، دقیقاً به این دلیل است که صادق نیست این صندلی از یخ ساخته شده باشد. لازم است این‌جا به توصیفات هم‌تاها کیفی آن برگردیم. ضربه‌ی اصلی حمله‌ی کریپکی به نظریه‌ی هم‌تا آن بود که او اعتقاد داشت این مفاهیم نمی‌توانند برای موجهات شیئی درست باشند (۸، ص: ۳۷۶).

## ۶. نشانگرهای صلب<sup>۲۶</sup> و مفاهیم کامل<sup>۲۷</sup>

کریپکی ادعا می‌کند که اسم‌ها دال‌های دقیقی هستند. نشانگر صلب (دلالت‌گر دقیق) اصطلاحی است که کریپکی به معنای دلالت‌گری، از قبیل اسم یا توصیف، جعل کرد که بر فرد، در مقایسه با همه‌ی جهان‌های ممکن که آن فرد در آن‌ها وجود دارد، دلالت دارد. اگر اسم دلالت‌گر دقیقی باشد، وقتی که برای توصیف موقعیت‌های غیرواقعی استعمال می‌شود،



درست مانند وقتی که برای توصیف جهان واقعی استعمال می‌شود، به فرد دلالت دارد. این بدان معناست که اسم بر فرد دلالت خواهد داشت، خواه مجموعه‌ای از توصیف‌های معمولاً مرتبط را برآورد یا نه (۱، صص: ۳۳۷ - ۳۴۱).

در سایر جهان‌های ممکن یا موقعیت‌های ممکن غیرواقعی، فرد فقط آن خواصی را باید دارا باشد که برای او ضروری است. خواص دیگر وی ممکن است و آن‌ها را در برخی از جهان‌ها خواهد داشت، اما در جهان‌های دیگر نه. نظریه‌ی سنتی در باب اسم‌های خاص، مستلزم آن است که حداقل آمیزه‌ای از اموری که تاکنون به‌طور عام در مورد ارسطو کاربرد داشته، ضرورتاً در مورد او صادق باشد، درعین‌حال، این نظر اگر به دقت بررسی شود، بسیار مناقشه‌پذیر است؛ «به‌طور قطع، شگفت‌انگیز است که فکر کنیم، برای مثال، ارسطو ضرورتاً فیلسوف، ضرورتاً معلم اسکندر، ضرورتاً شاگرد افلاطون و... بود. ارسطو، همان شخص، ممکن بود در اثر طاعون، که در ایام کودکی او به کشورش هجوم آورد، مرده باشد. در آن صورت، مرگ او ضایعه‌ای بزرگ برای جهان بود، اما این یکی از آن اموری است که به‌شرط آن شرایط خاص می‌توانست اتفاق افتاده باشد و می‌تواند توصیف شود. کریپکی بیشتر به این نظر انتقاد می‌کند که ارسطو ضرورتاً خواصی دارد که معمولاً به او نسبت داده می‌شود» (۸، ص: ۳۷۸).

در دیدگاه لایب نیتس، امکان‌های دیگری برای شیء وجود ندارد که بتواند به گونه‌ای دیگر باشد و به‌همین دلیل است که او نیازی به نظریه‌ی هم‌تاها ندارد تا از طریق آن‌ها، ویژگی‌های کیفی امکان‌های افراد را بیان کند. البته این نظر لایب نیتس را باید در پرتو نظر او درباره‌ی مفهوم کامل هر فرد فهمید؛ اگر شیء به‌گونه‌ی دیگری امکان تحقق داشته باشد، آن امکان دیگر شیء دیگری را رقم می‌زند و هیچ قرابت دیگری با این شیء ندارد. به‌عبارت‌دیگر، بر اساس مفهوم هر جوهر فرد، فقط چیزهایی برای آن امکان تحقق دارند که در مفهوم فردی آن نهفته باشند.

چنان‌که دیدیم، کریپکی نظریه‌ی هم‌تاها را تا جایی می‌پذیرد که امکان بودن شیء به‌گونه‌ی دیگر لحاظ نشود. به‌عبارت‌دیگر، نظریه‌ی هم‌تاها نمی‌تواند شیء را در جنبه‌های مختلف لحاظ کند. این امر از آن‌جا ناشی می‌شود که وی معتقد بود شیء ممکن است منشأهای متفاوتی داشته باشد؛ منشأهای شیء از نظر کریپکی برای آن شیء، ذاتی و ضروری‌اند. این تمام آن چیزی است که برای هستی آن فرد ذاتی است. تنها وقتی می‌توان به منشأ متفاوت برای این شیء قائل شد که بتوانیم امکان شیء را برای آن به‌کار ببریم؛ اما صرفاً با امکان معرفت‌شناسانه است که چیز دیگری ممکن است به جای آن به وجود آید.

برعکس از نظر لایب نیتس، تمام ویژگی‌های شیء برای آن ذاتی‌اند. بنابراین او به هم‌تاها متوسل می‌شود فقط برای بیان این عقیده که فرد ممکن است متفاوت باشد.

## ۷. کریپکی و لایب نیتس

این‌جا به‌نظر می‌رسد عقیده‌ی لایب نیتس و کریپکی در نهایتِ تقابل و تضاد قرار داشته باشند. از نظر لایب نیتس، تنها شیوه‌ی تعیین فرد این است که هر چیزی که برای آن فرض می‌شود درباره‌ی آن صادق باشد. بنابراین از نظر او، ذات فرد شامل تمام محمولات آن است و تمایزی بین ویژگی‌های ذاتی و عرضی وجود ندارد؛ تمام محمولات آن برای آن ذاتی‌اند. اما از نظر کریپکی، تمام آنچه برای فرد ذاتی است ویژگی‌های منشأ آن می‌باشد. این تقابل ظاهری شباهت مهم و قوی بین مفاهیم کریپکی و لایب نیتس از فردیت و نسبت‌های آن با واقعیت را پنهان می‌کند.

کریپکی منشأهای فرد و تنها منشأها را متعلق به ذات فرد می‌داند، ولی لایب نیتس ذات فردی را شامل هر چیزی می‌داند که برای آن شیء صادق باشد. اما «جنبه‌ی دیگری از دیدگاه کریپکی در مورد افراد وجود دارد که کمتر آشکار است. این امر منجر به اهمیت یافتن آن چیزی می‌شود که او زنجیره‌ی ارتباطی<sup>۲۸</sup> می‌نامد، که ما را به کاربرد نام‌ها به‌مثابه‌ی نشانگرهای صلب برمی‌گرداند. برای استعمال کننده نام، سلسله‌ای که این نام را به فرد مشخص نسبت می‌دهد، مهم است؛ یعنی در واقع زنجیره‌ای ارتباطی که ما با عضویت در آن از یک نسبت به نسبت دیگر می‌رسیم. در واقع ارجاع از شخص سخنگو شروع می‌شود اما با زنجیره‌ای علی به فرد بعدی می‌رسد» (۷، ص: ۲۷۵).

ارجاع در بسیاری مواقع، از طریق سلسله‌ی علی و معلولی تعیین می‌شود. برای مثال، شیوه که به آن شیوه ممکن است نام با مرجع مرتبط شود، بدین قرار است: اسم، در «مراسم غسل تعمید» یا در نخستین استعمال، درحالی که روحانی کلیسا حاضر است، به شخصی داده می‌شود. از آن‌پس از گوینده به گوینده‌ی دیگر انتقال می‌یابد. تا زمانی که نوع صحیح سلسله‌ی علی و معلولی را داریم، یعنی تا زمانی که گویندگان بعدی در سلسله قصد دارند که نام را با همان مرجعی استعمال کنند که گویندگان قبلی استعمال می‌کردند، ارجاع به شخص تعمید داده‌شده با استعمال آن اسم انجام می‌شود. بدین شیوه، ارجاع به نخستین مرجع آن اسم می‌تواند حاصل شود، ولو این‌که استعمال‌کننده‌ی اخیر آن اسم به هیچ‌یک از توصیفات که منحصرأ مرجع را مشخص می‌کند، آگاهی نداشته باشد. به نظر می‌رسد که این الگو با توانایی ما بر استعمال اسم‌ها به‌منظور اشاره به شخصیت‌های تاریخی و معاصر معروف هماهنگ و سازگار باشد. ممکن است درباره‌ی عبدالجبار چیزی بیش از

این که او یکی از بازیکنان بسکتبال کالیفرنیاست ندانم. با وجود این، می‌توانم به او اشاره کنم، زیرا سلسله‌ی علی و معلولی وجود دارد که از کاربرد من تا خود عبدالجبار استمرار دارد (همان، ص: ۲۷۷).

این زنجیره‌ی ارتباطی به صورت گزارش کوتاه از شیوه‌ی فردی از جهان است و ما را قادر می‌سازد که از طریق زمان، منشأهای آن را بیابیم. این برای کاربرد نشانگرهای صلب (دلالتگرهای دقیق) کریپکی ضروری است و ما را مطمئن می‌سازد که فردی که درباره‌ی آن صحبت می‌کنیم فردی باشد که از لحاظ منشأ نامیده شده است. بنابراین به تعبیر کریپکی، در درجه‌ی اول، منشأهای آن است که فرد را به ما می‌دهد. اما در درجه‌ی دوم، مسیری است که فرد از طریق این جهان می‌یابد؛ یعنی تمام آنچه تاکنون برای آن صادق بوده است. اگر فرض کنیم که آن این فرد است، هیچ‌یک از محمولات آن تا این تاریخ متفاوت نیستند. همگی آن‌ها ذاتی‌اند، اگر حتی هیچ فردی در این مورد سخنی نگفته باشد، کافی است بتوان مسیری را که توسط آن منشأهای ضروری یافت می‌شوند، پیگیری کرد، مگر این که ممکن باشد زنجیره‌ی ارتباطی متفاوتی به فرد ارتباط پیدا کند؛ یعنی این که منشأ واحد برای فرد یافته نشود.

این چیزی است شبیه به مفهوم لایب نیتسی از ذات فردی به مثابه‌ی دربردارنده‌ی هر چیزی که تاکنون برای آن فرد صادق بوده است؛ اگرچه از نظر لایب نیتس، البته برخلاف کریپکی، این نسبت‌های فردی با کل جهان مرتبط می‌شوند و این زنجیره‌ی ارتباطی با کل جهان ارتباط می‌یابد. جنبه‌ی لایب نیتسی کریپکی از نشانگرهای صلب تنها جنبه از کاربرد این نشانگرهاست و این‌ها کاربردهای دیگر هم دارند.

آنچه که در خصوص این گزارش او از نام‌ها برجستگی دارد، جنبه‌ی اشاره‌ای<sup>۲۹</sup> نشانگرهای صلب است. آن‌ها به گونه‌ای جانشین «نام‌های منطقیاً درست» راسل می‌شوند. آن‌ها فرد را در شکل واقعی خود به ما ارائه می‌کنند؛ بر اساس تشبیه‌ی که اغلب کریپکی به کار می‌برد، آن‌ها ما را برای آن مهیا می‌کنند. به این ترتیب، آن‌ها نشانگر را به نحو موفقیت‌آمیزی تضمین می‌نمایند (۸، ص: ۳۸۰).

در جایی که هسپروس نشانگر صلب است، این جسم در موقعیت دور این گونه نیست. جسم متفاوت یا هیچ جسمی ممکن نیست که در آن موقعیت باشد. بلکه هیچ جسمی ممکن نیست هسپروس باشد. شبیه عبارت اوپاما که نشانگر اوپاما است در حالی که رئیس جمهور آمریکا این گونه نیست. این مطلب از این واقعیت ناشی می‌شود که ما می‌توانیم به طور معقول پس از رئیس جمهور آمریکا عبارت «هر شخصی که او ممکن باشد» را اضافه کنیم، اما پس از نام اوپاما نمی‌توانیم این کار را بکنیم. دلالت‌های ضمنی راسل این جا در

بیان نشانگرهای صلب، ما را تا حدودی به رشته‌ای از زبان برای رسیدن به فرد کمک می‌کنند.

از طرف دیگر، ما می‌توانیم در رویکرد کریپکی، به ضرورت تعبیر زمانمند شده‌ای<sup>۳۰</sup> از مفهوم لایب نیتس از مفهوم کامل فرد را ببینیم.

کریپکی، چنان‌که قبلاً گفتیم، با امکان‌های شیئی در ارتباط است؛ یعنی با امکان‌هایی که این فرد ممکن است خواصی را داشته باشد جز آنچه در واقع دارای آن خواص است. این نوع از امکان و ضرورت، که در این‌جا از آن‌ها صحبت می‌کند، نمی‌تواند برحسب مفهومی از واقعیت ممکن خاص فهمیده شوند، بلکه صرفاً برحسب ویژگی عرضی فهمیده می‌شوند. دامت<sup>۳۱</sup> از مفسرانی است که در این‌جا از نظر کریپکی، به نوعی از امکان قائل می‌شود که بر حسب تمایز بین آنچه لزوماً ذاتی<sup>۳۲</sup> است در برابر ویژگی‌های لزوماً عرضی<sup>۳۳</sup> بنا می‌شود. این نوع از امکان مستلزم ارجاع به زمان است. این نوع از امکان ملاکی برای این‌همانی شیء است، که پس از مدتی معلق می‌شود؛ یعنی اکنون برای این شیء صادق است، بعداً صدق آن متوقف می‌شود، زیرا ویژگی‌های لزوماً عرضی این‌گونه نیستند (۱۰، ص: ۸۹). بنابراین برای اوباما، ویژگی‌های لزوماً ذاتی باید این باشد که او موجودی انسانی است؛ یعنی او بالای ۴۰ سال سن دارد؛ از نژاد کنیایی است؛ فردی است که در انتخابات سال ۲۰۱۳ پیروز شده است. دامت ویژگی مطلقاً ذاتی را به‌منزله‌ی ویژگی‌ای که هر زمان برای شیء لزوماً ذاتی باشد تعریف می‌کند.

بنابراین اگر به زمان تولد اوباما برگردیم، برای بودن اوباما ضروری نیست که او چیزهایی را داشته باشد که بعداً واجد آن‌ها خواهد شد. اما برای او ذاتی است که او با این والدین متولد شده باشد. این آن چیزی است که در فرض ما از هستی او مندرج است. اما اکنون که به اوباما نظر می‌کنیم، برای او ذاتی است که اوباما باشد و تمام چیزهایی باشد که او انجام داده است، زیرا این‌ها آن چیزهایی است که در هستی مشخص این فرد مندرج است.

## ۸. نتیجه‌گیری

مفهوم امکان زمانمند شده با مفهوم امکان فردی شیئی از نظر کریپکی ترکیب می‌شود و تعبیر زمانمند شده‌ای از مفهوم کامل لایب نیتسی فرد را، که در آن تمام خصوصیات به‌صورت ذاتی دیده شده است، به وجود می‌آورد. چیزی از این نوع ارتباط را در واقع به‌طور ضمنی در نظریه‌ی لایب نیتس از مفهوم هم‌امکانی دیدیم. آنچه واقعی می‌شود توسط آنچه قبلاً واقعی بوده مشخص می‌گردد. ارتباط درونی زمانی محمولات برای فردیت لازم است و این امر، چنان‌که دیدیم، ارتباطی را بین مفهوم لایب نیتسی فردیت از یک طرف و واقعیت

کامل از طرف دیگر مهیا می‌کند. اما در لایب نیتس، این با تأکیدی بر جوهر فرد بی‌زمان همراه است؛ بی‌زمانی‌ای که نتیجه‌ی این واقعیت است که منادهای او صرفاً مجموعه‌ای از خصوصیات نیستند، بلکه متضمن دلیلی برای ارتباط درونی خصوصیاتشان هستند. خصوصیات به فرد چنان ملحق شده‌اند که نمی‌توان گفت که در زمان‌اند. محدوده‌ی زمانی در هر منادی ساخته می‌شود؛ زمان در طرح‌های مناد مندرج است. اگرچه در خصوص محمولات خاص آن می‌توان گفت که در زمان‌اند، هر جوهر فرد در زمان نیست، بلکه زمان است که در آن می‌باشد. جوهر فرد تمام آنچه را که تاکنون برای آن صادق بوده یکی می‌کند؛ یعنی دلیل کافی برای تمام محمولات یک جوهر در خود آن وجود دارد و هیچ جایگاهی برای این که آن تغییر کند وجود ندارد.

این بی‌زمانی جوهر فرد لایب نیتس با معرفت بی‌زمانه‌ی خدا از مفهوم کامل فرد همبسته است. ذات فرد چون توسط خدا شناخته می‌شود، به نوعی بی‌زمان است (مربوط به زمان خاصی نیست) و این آن چیزی است که رشته‌ی دیگری از تعبیر لایب نیتسی فردیت را به همراه دارد که جدایی بین فردیت و واقعیت را آشکار می‌کند. در تعبیر کریپکی از ذات فردی، دیدیم که ضرورتش می‌تواند تنها با برگشت به زمان فهمیده شود. تنها در هنگامی که تمام امکانات آن فرد تحقق یافته، ذات فردی تحقق یافته و کامل وجود دارد. برعکس در نظر لایب نیتس، این علم الهی است که چارچوب فردیت را حفظ می‌کند. معرفت بی‌زمانه‌ی خدا از مفهوم کامل جوهر لایب نیتس نسبت به حالت آن به‌منزله‌ی جوهر کامل است.

چنان‌که نشان داده شد، ارتباطات میان فردیت و واقعیت در مابعدالطبیعه لایب نیتس از تفکر متداول او بیشتر نمود داشت. اما گزارش لایب نیتس از علم الهی به‌منزله‌ی چارچوب حفاظتی فردیت (به رغم تأکید او بر ارتباط بین فردیت و واقعیت) فردیت شیء را در نهایت بر چیزی جز وجود واقعی مبتنی می‌کند.

### یادداشت‌ها

1. L.Couturat
2. Compossibility
3. D.Lewis
4. Impossibility
5. Coexist
6. Benson Mates
7. shadowy
8. S.Kripke
9. D.Lewis

10. Inter-world identity
11. Correlationist
12. Counterparts
13. Identificationist
14. Theory of possibility
15. Constructionist
16. Prototype
17. Supernumeraries
18. sameness
19. Naming and Necessity
20. Projections
21. Pseudo-problem
22. World and Essence
23. The Nature of Necessity
24. Quasi-individuals
25. De re modalities
26. Rigid Designators
27. Complete Concepts
28. Chain of communication
29. Indexical
30. Temporalised
31. M.Dummet
32. presently essential
33. presently accidental

### منابع

۱. استرول، اورام، (۱۳۸۳)، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
۲. زالی، مصطفی؛ عالمی، روح اله؛ و قوام صفری، مهدی، (۱۳۹۲)، «جهان‌های ممکن انضمامی و نقد آن از دیدگاه حکمت متعالیه»، *فصلنامه‌ی اندیشه دینی*، شماره ۴۷، تابستان.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۱)، «جهان‌های ممکن در اندیشه پلنتینگا و نسبت آن با نفس الامر در فلسفه اسلامی»، *فصلنامه‌ی متافیزیک*، شماره ۱۴، پاییز و زمستان.
۴. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۸۳)، «بررسی دیدگاه سول کریپکی-آلوین پلنتینگا و دیوید لوئیس»، *نامه مفید*، شماره‌ی ۴۱، فروردین و اردیبهشت.

۵. نبوی، لطفاله؛ امیرخانلو، مجتبی؛ و حجتی، سیدمحمدعلی، (۱۳۹۱)، «عام‌گرایی و خاص‌گرایی جهت‌مند و تبیین امکان معرفتی و امکان متافیزیکی»، حکمت و فلسفه، شماره‌ی ۲۹، بهار.
6. Couturat. L. (1972), *On Leinizs methaphysics*, Frunkfurt(ed).
7. Davidson. D ana Harman. G. (1972), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Netherlands: Dordrecht.
8. Lloyd. Genevieve, (1990), *Leibniz on possible Indivituals and possible worlds*, An Edited by Woolhouse. R. S, (1994), *G. W. Leibniz, Critical Assessments, v1*, London: Routledg.
9. Ishigura, Hide, (1979), *Substances and Indivituall substaces*, An Edited by Woolhouse. R. S. (1994), *G. W. Leibniz, Critical Assessments, v2*, London: Routledg.
10. Kripke. S. (1980), *Naming and Necessity*, Oxford: Basil Blackwel
11. Loemker, Leroye, Leibniz, (1969), *Philosophical Papers and Letters*, translated and edited by E, Reidel publishing company, second Edition, Netherlands: Dordrecht.
12. Leibniz. G. W. (1998), *Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origion of Evil*. translated by E. M. Huggard. Open. Court Chicago and La Sall Illinios.
13. Lewis. D. K. (1968), "Counterpart theory and Quantified Modal Logic", *Journal of philosophy*, 65.
14. Mates. Benson, (1968), *Leibniz on possible worlds*, An Edited by Woolhouse. R. S. (1994), *G. W. Leibniz, Critical Assessments, v1*, London: Routledg.
15. Merrihew Adams, Robert, (1994), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, London: Oxford University Press.
16. Plantinga, Alvin, (1974), *The Nature of Necessity*, London: Oxford University Press.
17. Rescher, Nicholas, (1952), *Cotingence in The Philosophy of Leibniz*, an Edited by Woolhouse. R.S. 1994, *G. W. Leibniz, Critical Assessments, v1*, London and New York: Routledg.
18. Russell, Bertrand, (1937), *A Critical Exposition of Philosophy*, London: Allen and Unwin.
19. Schwarts, Cornell, (1977), *Naming, Necessity and Natural Kind*, Introduction and Edited By Stephen P., United States, Cornell University Press.

20. Woolhouse, R. and Francks, R. (trans. and eds), (1998), *G. W. Leibniz: Philosophical Texts*, London: Oxford University Press.