

تبیین مبانی هستی‌شناسی آینده‌پژوهی با رویکرد اسلامی

abraveshreza@gmail.com

manteghi@qabas.net

کلیه رضا ابروش / دانش پژوه دکتری مدیریت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محسن منطقی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محسن الوبیری / عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم

جعفر رحمانی / عضو هیئت علمی جامعة المصطفی

دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۱۰

چکیده

مبانی هستی‌شناسی در آینده‌پژوهی بیانگر نگاهی است که آینده‌پژوه به هستی دارد. پیش از آینده‌پژوهی باید دیدگاه هستی‌شناسی به آینده مشخص گردد؛ زیرا تا دیدگاه آینده‌پژوهی به مبانی هستی‌شناسی آینده تعیین نشود، امکان درک مناسب و صحیح از آینده و گزاره‌های مربوط به آن وجود ندارد. حتی بدون داشتن یک رویکرد دقیق درباره‌ی هستی، نمی‌توان فرایند آینده‌پژوهی را به‌تحو مطلوب و اثربخش دنبال کرد. در این پژوهش، پس از ذکر رویکردهای مطرح در خصوص مبانی هستی‌شناسی آینده‌پژوهی، چهارچوب مفهومی براساس مبانی نظری ایجاد شد؛ سپس با مراجعه به منابع دینی و فلسفی، اطلاعات موردنیاز احصا و با روش توصیفی - تحلیلی داده‌های گردآوری شده تحلیل گردید. پس از توصیف گزاره‌ها و تحلیل آنها، سه مبانی: «تفاوت مراتب و نفس الامر هستی»، «وجود روابط علی در نظام هستی» و «تلازم زمان با حرکت به‌عنوان مبانی هستی‌شناسی آینده‌پژوهی» شناسایی شد.

کلیدواژه‌ها: آینده‌پژوهی، هستی‌شناسی، هستی‌شناسی اسلامی، آینده، واقعیت.

مقدمه

پرشش از هستی و واقعیت، عمری به‌درازای عمر بشر دارد و همواره ذهن انسان را به‌خود مشغول نموده است. پژوهشگران هر دوره براساس مواجهه‌ای که با هستی داشته‌اند، درباره آن بحث کرده‌اند. شناخت هستی، موضوعی است که هر پژوهشی ناگزیر است نسبت به آن درک واضح و روشنی به دست آورد. در واقع، ارائه هر نظریه‌ای در علوم، مبتنی بر نگاه هستی‌شناسانه‌ای است که پژوهشگر به آن ملتزم، می‌شود. این التزام به صورت صریح و روشن یا ضمنی و تلویحی، در نظریه‌های علمی منعکس می‌شود. بنابراین، درک صحیح نظریه‌های علمی، مبتنی بر درک رویکرد هستی‌شناسانه نظریه است. به همین دلیل، هستی‌شناسی در نظریه‌پردازی‌ها از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. آینده‌پژوهی نیز بی‌ارتباط با هستی‌شناسی نیست و به‌شدت از مبانی هستی‌شناسی تأثیر می‌پذیرد. بی‌شک، بدون تبیین و فهم صحیح از نگاه هستی‌شناسانه نمی‌توان درک صحیحی از آینده و آینده‌پژوهی به‌دست آورد. در این راستا، برخی از مطالعات آینده‌پژوهی ضمن اشاره به اهمیت هستی‌شناسی آینده، اذعان می‌کنند که هستی‌شناسی آینده بر معرفت‌شناسی آن برتری و رجحان دارد (عنایت‌الله، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹)؛ زیرا تا نحوه وجود و هستی پدیده‌ها را مشخص نسازیم، نمی‌توان از فرایند شناخت و معرفت به آنها سخن به‌میان آورد. مسئله‌ای که در این پژوهش مورد توجه قرار می‌گیرد، شناخت آن دسته از مبانی هستی‌شناسی اسلامی است که بر آینده‌پژوهی اسلامی تأثیرگذار است. شناسایی مبانی هستی‌شناسی اسلامی موجب می‌شود تا بهتر بتوان آینده و رویدادهای مربوط به آن را تبیین کرد. همچنین می‌توان از نحوه تحقق و آینده مطلوب آگاه شد و با استفاده از سازوکارهای مناسب، بستر تحقق آینده‌های مطلوب را ایجاد کرد و زمینه بروز آینده‌های نکوهیده را نیز از بین برد. در این راستا این پرسش مطرح می‌شود که مبانی هستی‌شناسی آینده‌پژوهی از دیدگاه اسلام چیست؟ هدف این پژوهش، شناسایی آن دسته از مبانی هستی‌شناسی اسلامی است که تأثیر چشمگیری بر آینده‌پژوهی دارند و تبیین دقیقی از آینده و آینده‌پژوهی ارائه می‌کند.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. آینده‌پژوهی

آینده‌پژوهی سخن گفتن درباره واقعیتی است که در افق‌های دوردست قرار دارد. آلفرد نورث وایتهد (Alfred North Whitehead) تعریف مفصلی از آینده‌پژوهی را مطرح کرده است. او در تعریف آینده‌پژوهی می‌گوید: توانایی دیدن نقطه‌ای که هنوز به آن مبادرت ننموده‌اند؛ و توان درک و فهمیدن آینده‌های مناسب و مقارن، که احتمالاً مسیر رخدادهای آینده را شکل می‌دهند؛ و ایجاد توانمندی‌های لازم برای آن (مک‌کلوی و بایزوت، ۲۰۰۹، ص ۱۵-۴۷).

۱-۲. هستی‌شناسی

هستی‌شناسی دانشی فلسفی است که درصدد شناخت هستی و قوانین موجود در آن است (عبودیت، ۱۳۸۰،

ص ۲۷). هستی‌شناسی به مطالعه هستی و هرآنچه مرتبط با آن باشد، می‌پردازد. از این‌رو در هستی‌شناسی، اصولی درباره دنیای مورد مطالعه ارائه می‌شود. در واقع، هستی‌شناسی مربوط به این است که هر فردی دنیا را چگونه می‌بیند (بلیکی، ۲۰۰۷، ص ۴۲-۴۳). بنابراین، هستی‌شناسی در این پژوهش به فهم و درک افراد از حقایق هستی اشاره دارد.

۱-۳. هستی‌شناسی اسلامی

با توجه به اینکه هستی‌شناسی درصد شناخت قوانین نظام هستی است (عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۲۷) و درباره بود و نبود پدیده‌ها بحث می‌کند، یک نوع ارتباط و هماهنگی با معارف اسلامی دارد؛ زیرا در تعالیم اسلامی یک سلسله معارفی مربوط به جهان هستی مطرح شده است که درباره مبدأ جهان و پایان جهان و هدف خاص نظام کیهانی و... سخنی بدیع دارد، که این سخنان در دیگر رویکردهای هستی‌شناسی وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۷۵). نکته حائز اهمیت آن در این است که از نظر اسلام، هستی‌شناسی با جهان‌بینی الهی مرتبط است؛ چون در جهان‌بینی الهی دانسته می‌شود که در نظام هستی، همه موجودات فیض‌شان از خدا نشئت می‌گیرد.

۲. مروری بر مبانی نظری

۱-۲. نقش هستی‌شناسی در شکل‌گیری پارادایم‌های آینده‌پژوهی

تأمل در هستی و چگونگی شناخت آن باعث می‌شود تا دانشمندان برای بررسی پدیده‌های علمی، به‌نوعی با بحث‌های هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی سروکار داشته باشند. به همین دلیل، تمام نظریه‌های آینده‌پژوهی بر مبنای هستی‌شناسی ویژه‌ای استوارند این تفاوت در مبنای هستی‌شناسی، نقش مهمی در ایجاد پارادایم‌های آینده‌پژوهی دارد. پارادایم (paradigm) حکایت‌گر نگاه دانشمندان به جهان هستی است و اینکه جهان چه موجودیتی دارد و چگونه باید با آن رفتار کرد (کوهن، ۱۳۹۲، ص ۲۰۵). از این‌رو، تفاوت در نگاه به جهان هستی، یکی از پارامترهای اساسی در تغییرات پارادایم‌های علمی شمرده می‌شود. کوهن نیز با اشاره به این موضوع، علت تقابل دیدگاه‌های دانشمندان و پیروان آنها را در نوع نگاهشان به عالم و جهان هستی برمی‌شمارد (کوهن، ۱۳۹۲، ص ۲۵۰). بنابراین، یکی از دلایل تفاوت و تقابل میان پارادایمی در نظریه‌های آینده‌پژوهی، به تفاوت نگاه‌ها در هستی‌شناسی بازمی‌گردد.

در مطالعات انجام شده در خصوص پارادایم‌های آینده‌پژوهی، گونه‌شناسی‌های متفاوتی ارائه شده است. برای مثال، *وندل بل* پارادایم‌های آینده‌پژوهی را در سه پارادایم اثبات‌گرایی، پسااثبات‌گرایی و واقع‌گرایی انتقادی دسته‌بندی و گونه‌شناسی می‌کند. (بل، ۲۰۰۳، ص ۱۹۱). *سهیل عنایت‌الله* نیز به سه پارادایم تجربی، فرهنگی-تفسیری، و انتقادی اشاره می‌کند (عنایت‌الله، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷). دیگر اثر برجسته در این حوزه *راتاپیو و هیتتان* (Tapio and

(Hietenan)، آینده‌پژوهان فنلاندی، ارائه نموده‌اند. آنها هفت پارادایم اثبات‌گرایی کنتی، انسان‌گرایی خوشبینانه، انسان‌گرایی کثرت‌گرا، دموکراسی مبتنی بر رأی‌گیری، پراگماتیسم انتقادی، پراگماتیسم نسبی‌گرایانه و آنارشی دموکراتیک را ارائه می‌کنند (تایپو و هیتنان، ۲۰۰۲، ص ۶۱۰). در پژوهش دیگری که ژوزف وروس انجام داده، پارادایم‌های موجود در آینده‌پژوهی در پنج دسته قرار می‌گیرند. وی در این تحقیق، پارادایم‌های پوزیتویستی، پساپوزیتویستی، انتقادی، ساختارگرایی و مشارکتی را به‌عنوان پارادایم‌های آینده‌پژوهی معرفی می‌نماید (وروس، ۲۰۰۸، ص ۱۹۳). این پارادایم‌ها، چنان که در نگاره ۱ مشاهده می‌شود، از مبانی هستی‌شناسی مختلفی برخوردارند.

نگاره ۱: مبانی هستی‌شناسی در پارادایم‌های آینده‌پژوهی

پارادایم‌های آینده‌پژوهی	مبانی هستی‌شناسی
پوزیتویسم	واقعیت به‌طور محسوس قابل درک است
پساپوزیتویسم	واقعیت، حقیقتی احتمالی و ناقص است که قابل درک می‌باشد
انتقادی	واقعیت، از طریق ارزش‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اخلاقی شکل می‌گیرد
ساختارگرایی	واقعیت، به‌صورت محلی و خاص ساختاردهی شده است
مشارکتی	واقعیت، مشارکتی است؛ واقعیت ذهنی-عینی است. هستی با همکاری ذهن و عین ساخته می‌شود.

۲-۲. رویکردهای هستی‌شناسی در آینده‌پژوهی

هستی‌شناسی کلید حل مهم‌ترین مسائل بنیادی در زندگی انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۷۴) که از طریق آن می‌توان مسائل و پرسش‌هایی را که پیرامون نظام هستی وجود دارد، حل کرد و به آنها پاسخ داد. پاسخ این پرسش نقش مهمی در آینده‌پژوهی ایفا می‌نماید. براساس مطالعات انجام‌شده، سه رویکرد عمده پیرامون مبانی هستی‌شناسی آینده‌پژوهی مطرح است که به‌اختصار تشریح می‌شوند:

۲-۲-۱. مبانی هستی‌شناسی در پارادایم اثبات‌گرایی

مبانی هستی‌شناسی پارادایم اثبات‌گرایی در آینده‌پژوهی، قائل به حقیقت مادی و تجربی برای آینده است؛ از این‌رو، به آن دسته از آینده‌هایی استناد می‌کند که قابل حس و تجربه باشد. به همین منظور، چنین آینده‌پژوهی‌ای همیشه درصدد رصد رویدادها و پدیده‌هایی است که عینی و محسوسند. به همین دلیل، از دیدگاه این دسته از آینده‌پژوهان، آینده امری عدمی فرض می‌شود؛ زیرا آن را در امتداد زمان مادی تلقی می‌کنند که هنوز وجود نیافته است.

۲-۲-۲. مبانی هستی‌شناسی در پارادایم تفسیری

نگاه پارادایم تفسیری بر این استوار است که واقعیت چیزی ورای ذهن و آگاهی انسان نیست و واقعیت‌های اجتماعی از طریق کنش کنشگران اجتماعی ساخته و به‌وسیله آنها تفسیر می‌شوند (گائینی، ۱۳۹۰، ص ۷۷). این رویکرد، اساساً بر ماهیت معنوی جهان اجتماعی تأکید می‌کند (بورل و مورگان، ۱۹۷۹، ص ۳۱). در این رویکرد،

انسان سازنده واقعیت‌های اجتماعی است؛ یعنی واقعیت‌ها و پدیده‌های اجتماعی محصول اندیشه‌های انسان است به طوری که معنا و زیست اجتماعی آنها وابسته به این اندیشه‌هاست (هچ و کانالیف، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱). تأثیر این مبانی هستی‌شناسانه، آینده‌پژوه را به این سمت سوق می‌دهد که آینده محصول و مخلوق برداشت‌ها و تفاسیری است که آینده‌پژوهان در زمینه‌های فرهنگی ویژه آن را خلق و ایجاد می‌کنند. از این رو، آینده‌های مورد توجه از ارزش‌ها، باورها و احساسات منحصر به فردی شکل می‌گیرند. برآیند چنین رویکردی به واقعیت‌های آینده این است که حقیقت نسبی فرض می‌شود و زبان و فرهنگ دوشادوش هم در خلق جهان واقعی مشارکت دارند (عنایت‌الله، ۱۳۸۸، ص ۱۴).

۲-۳. مبانی هستی‌شناسی در پارادایم پست‌مدرن

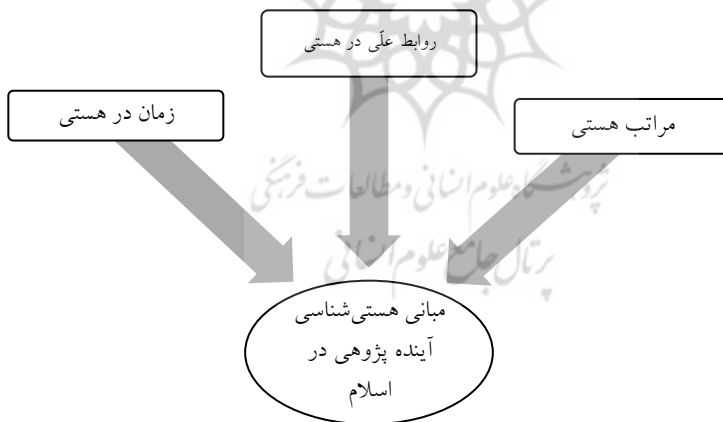
نظریه‌های پست‌مدرن در سازمان از دو مأخذ اصلی منبعث می‌شوند. نخست نظریه انتقادی؛ و دوم نهضت پساستارگرایی (هچ و کانالیف، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱). واقعیت از دیدگاه پساستارگرایی سرشتی گفتمانی دارد؛ از این رو در فضای زبان و افق گفتمان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، واقعیت به‌گونه‌های ویژه و متفاوت انعکاس می‌یابد (خسروپناه، بی‌تا، ص ۲۲). براین اساس، انسان‌ها با استفاده از بازی‌های زبانی و گفتمان خود، واقعیت را ایجاد می‌کنند. در نتیجه با استفاده از زبان و چیدمان کلمات متوالی در عبارات و جملات، می‌توان ایده‌ها را درباره واقعیت شکل داد (هچ و کانالیف، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳-۱۱۴). در نظریه انتقادی نیز واقعیت به صورت هاله‌ای است که توسط عوامل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و غیره احاطه می‌شود. در این بین، ساختارهای آشکار و پنهان قدرت نقش مهمی در ایجاد واقعیت دارند (دانائی فرد، ۱۳۹۵، ص ۹۲-۹۳). بنابراین، در این رویکرد واقعیت صرفاً یک امر ذهنی نیست؛ بلکه یا از روابط گفتمانی نشئت گرفته است که به صورت جدل و مناظره میان مردم مرسوم و رایج است (گائینی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷)؛ یا از سلطه و قدرت برخی از گروه‌های حاکم، که برای تحقق واقعیت مطلوب خویش تلاش می‌کنند. در نتیجه، آینده در پارادایم پست‌مدرن، اگرچه ذهنی نیست، واقعیتی است که از طریق گفتمان یا روابط قدرت تحقق می‌یابد. به همین منظور، برای آینده‌پژوهی، یا به زبان و گفتمان روی می‌آورند؛ زیرا واقعیت‌های مربوط به آینده چیزی جز آنچه درباره آن سخن گفته می‌شود، نیست؛ یا به استفاده از روابط قدرت روی می‌آورند؛ زیرا تحقق هر امری در آینده را در گرو اراده قدرت‌ها برمی‌شمارند.

۲-۳. چهارچوب مفهومی

با توجه به آنچه در مبانی هستی‌شناسی مطالعات رایج در آینده‌پژوهی مطرح شد، هستی‌شناسی به دو موضوع عمده می‌پردازد: نخست اینکه واقعیت هستی چگونه است؛ و دیگر اینکه نحوه شکل‌گیری این واقعیت چگونه می‌باشد. همان‌طور که در رویکردهای هستی‌شناسی بیان شد، واقعیت در رویکرد اثبات‌گرایی عینی و در رویکرد تفسیری،

ذهنی است؛ و در رویکرد پست‌مدرن نیز واقعیت غیرذهنی است. قابل توجه موضوع دیگر در رویکردهای هستی‌شناسی، نحوه شکل‌گیری و تحقق آینده است. تحقیق آینده در رویکرد اثبات‌گرایی، درگرو علل مادی و محسوس، در رویکرد تفسیری مبتنی بر فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و اندیشه‌های انسانی، و در رویکرد پست‌مدرن در گرو گفتمان و تحلیل زبانی و روابط قدرت است. توجه و تمرکز مبانی هستی‌شناسی به این دو موضوع، حکایت از اهمیت آنها در موضوع هستی‌شناسی دارد. این دو موضوع، در واقع بیانگر دو مبنای مهم هستی‌شناسی در آینده‌پژوهی است. مبنای نخست به ظرف تحقق هستی، و مبنای دوم به وجود یک رابطه‌ی علی بین پدیده‌های هستی می‌باشد. افزون بر اهمیت این دو مبنای هستی‌شناسی در آینده‌پژوهی، موضوع حائز اهمیت دیگر زمان است. زمان نقش مهم و کلیدی در آینده‌پژوهی دارد؛ به همین دلیل شایسته است به‌عنوان یکی از مبانی مهم در ذیل مبانی هستی‌شناسی آینده‌پژوهی به آن پرداخته شود.

بنابراین در این پژوهش، سه موضوع مهم و اساسی به‌عنوان مبانی هستی‌شناسی اسلامی در آینده‌پژوهی مطالعه و بررسی می‌شود. این سه موضوع که در نمودار ۱ نشان داده می‌شود عبارت‌اند از: وجود نفس الامرهای متفاوت در هستی؛ وجود روابط علی در هستی؛ و نقش زمان در هستی‌شناسی اسلامی. این موضوعات در بسیاری از مطالعات فلسفه اسلامی نیز مورد توجه اندیشمندان و حکمای مسلمان قرار گرفته‌اند و بحث‌های مبسوطی درباره آنها ارائه می‌گردد. در این پژوهش، مبنای هستی‌شناسی اسلامی در آینده‌پژوهی، براساس مبانی فوق بررسی و مطالعه می‌شود.



۳. روش پژوهش

در این پژوهش، گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای انجام شد؛ و برای تحلیل آنها، روش توصیفی تحلیلی مورد استفاده پژوهشگر قرار گرفت. یکی از روش‌های مهم در تشخیص و حل مسئله، رویکرد تحلیلی است. استفاده از این روش، در نزد اندیشمندان مسلمان پیشینه‌ای طولانی دارد. منظور از رویکرد تحلیلی، روشی است که با استفاده از تحلیل‌های منطقی به شناخت و حل مسئله می‌انجامد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۱). روش‌های تحلیلی

عمدتاً با توصیف داده‌های پژوهش همراه است؛ زیرا در روش توصیفی تحلیلی (Discriptive analysis) پژوهشگر به دنبال چگونه بودن موضوع است و می‌خواهد باند پدیده یا موضوع مورد نظر چگونه است. از این رو، براساس اسناد و مدارک موجود، تحلیل و نتایجی را ارائه می‌کند (رضوانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱). از ویژگی‌های تحقیق توصیفی - تحلیلی این است که پژوهشگر دخالتی در موقعیت، وضعیت و نقش متغیرها ندارد و آنها را دست‌کاری یا کنترل نمی‌کند و فقط به تشریح، توصیف و سپس تحلیل آنها اقدام می‌نماید.

۳-۱. روایی و پایایی پژوهش

پژوهش‌های توصیفی - تحلیلی در زمره پژوهش‌های کیفی قرار می‌گیرند. روایی داده‌های گردآوری شده در پژوهش‌های کیفی نیز در گرو صحت داده‌ها و اطلاعات به‌دست آمده است (مکس‌ویل، ۱۹۹۲، ص ۲۸۲). در نقشه جامع مدیریت اسلامی، یکی از معیارهای روایی بودن را از حیث نظر «استناد دینی» معرفی می‌نماید (گروهی از نویسندگان، ص ۱۱۰-۱۱۱). بنابراین، این پژوهش به دلیل ماهیت کیفی پژوهش، با استفاده از اطلاعات صحیح و مستند نمودن آنها به آموزه‌های اسلامی و منابع فلسفه اسلامی، معیار روایی در پژوهش‌های کیفی را رعایت می‌نماید.

در مورد ارزیابی پایایی در پژوهش‌های کیفی، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که یکی از آنها استفاده از کمیته راهنما برای ارزیابی در اجرای فرایند پژوهش است (راعو پیری، ۲۰۰۳، ص ۲۴۰). در این پژوهش نیز به‌منظور رعایت پایایی، تمام فرایند پژوهش زیر نظر برخی اساتید انجام شد. علاوه بر این، استفاده از مدارک و مستندات و شواهد کافی نیز معیار دیگری برای پایایی پژوهش‌های کیفی است (عباس‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۲۹)، که در این پژوهش سعی شد تا از مدارک و شواهد کافی و مرتبط با موضوع استفاده شود.

۴. یافته‌های پژوهش

اندیشمندان مسلمان، ذیل بحث هستی‌شناسی اسلامی در مباحث فلسفی، به تمام مسائل هستی و احکام و لوازم آن می‌پردازند. در واقع می‌توان گفت مباحثی که ذیل هستی‌شناسی بررسی و مطالعه می‌شوند، شامل حقیقت هستی، انواع و جلوه‌های آن، و روابط حاکم در بین پدیده‌های هستی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۷۴). البته پرداختن به تمام مباحث هستی‌شناسی که اندیشمندان مسلمان به آن می‌پردازند، مقصود این پژوهش نیست؛ بلکه با توجه به چهارچوب مفهومی پژوهش، فقط به آن دسته از مباحث هستی‌شناسی اسلامی که به‌عنوان اصل موضوعی در آینده‌پژوهی اسلامی قابل طرح و بررسی است، می‌پردازد. در واقع مراتب هستی، روابط علی بین پدیده‌های هستی، و زمان، به‌عنوان مبانی هستی‌شناسی - که به‌صورت مستقیم تأثیر چشمگیری بر آینده‌پژوهی اسلامی دارند - در این پژوهش مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرند.

۴-۱. تفاوت مراتب و نفس الامر در هستی‌شناسی اسلامی

یکی از مختصات هستی‌شناسی اسلامی این است که واقعیت‌ها دارای نفس الامر متفاوتی‌اند. طرح آن در مباحث هستی‌شناسی به این جهت است که به ظرف تحقق پدیده‌های هستی می‌پردازد و در این صورت است که پژوهشگر می‌تواند به یک فهم جامع از پدیده‌های آینده دست یابد.

نفس الامر یعنی ظرف ثبوت و تحقق؛ یعنی آنچه شامل مراتب سه‌گانه ثبوت وجود، اعم از خارجی و ذهنی، ثبوت ماهیت، و ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب، ص ۱۲۷). به همین دلیل در منطق، موجود خارجی - اعم از آنکه محقق یا مقدر باشد - نفس الامر خوانده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ج ۱-۴، ص ۳۳۰). در واقع، نفس الامر دارای معنای جامعی است که مفاهیم ذهنی و خارجی را دربر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، الف، ج ۲، ص ۱۳۱). علامه طباطبایی معتقد است، به ظرفی که عقل آن را برای مطلق ثبوت و تحقق (برای مفاهیمی که آنها را به تبع وجود یا ماهیت) اعتبار می‌کند، نفس الامر گویند. وسعت این ظرف به حدی است که قضایای صادقه ذهنی (مانند انسان نوع است)، و قضایای صادقه خارجی (مانند انسان موجود است) و قضایای صادقه‌ای را که وجود خارجی و ذهنی ندارند (مانند عدم علت، علت است برای عدم معلول) شامل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۶).

بنابراین، نفس الامر عبارت است از مطلق واقعیت (واقعیت عام)؛ یعنی نفس الامر به مرتبه‌ای از مراتب واقعیت یا واقعیتی خاص اختصاص ندارد؛ بلکه واقعیت در نظام هستی می‌تواند دارای مراتب متفاوتی باشد؛ به طوری که واقعیت هر پدیده و موضوعی که در قالب مفاهیم بیان می‌شود، به حسب خود آن است (اردستانی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۴). چنانکه از نظر قرآن کریم، هستی به دو قسمت «غیب» و «شهادت» تقسیم می‌شود، واقعیت‌های هستی نیز دارای نفس الامرهای مختص عالم غیب و شهادت‌اند. عالم ماده که آن را می‌توان با حواس درک نمود، عالم شهادت است؛ و عالم ماورای ماده که با حواس ظاهری قابل درک نیست، عالم غیب نامیده می‌شود. البته غیب نیز بر دو گونه است: نخست «غیب نفسی»، که اصلاً با حواس ظاهری درک نمی‌شود و مربوط به ماورای ماده است؛ و دیگری «غیب نسبی» است که جزء عالم ماده می‌باشد و در بعضی از شرایط قابل احساس و ادراک است؛ مانند حوادث گذشته یا وقایعی که در آینده رخ خواهد داد؛ ولی هیچ‌کدام از آنها در حال حاضر قابل احساس نیستند؛ بنابراین، غیب نسبی آن است که نسبت به حواس و نسبت به برخی شرایط، غیب است؛ ولی غیب نفسی آن است که صرف‌نظر از شرایط و حالات، نفس آن نسبت به حواس بشری غیب است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵)؛ ترتیب این عوالم، به صورت عرضی و در کنار هم نیست؛ بلکه به نحو طولی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۱)؛ یعنی عالم غیب که مفیض و علت عالم مادی محسوب می‌شود، در مراتب بالای وجود عالم مادی قرار می‌گیرد.

آینده‌پژوهی اسلامی در نگاه هستی‌شناسانه خود، به عالم ظاهری و محسوسات بسنده نمی‌کند؛ بلکه فراتر از

عالم طبیعی و محسوسات، واقعیتی را قایل است که با ابزارهای تجربی نمی‌توان به آن نایل شد؛ مگر با اکتفا به روش‌های نقلی و وحیانی. البته روش‌های شهودی نیز می‌توانند بخشی از این حقایق را برای انسان منکشف سازند؛ مشروط به اینکه انسان بتواند قابلیت‌های لازم را در خود ایجاد کند. بنابراین در هستی‌شناسی اسلامی، نفس‌الامر واقعیت‌های آینده‌منحصر در عالم طبیعت و مادی نیست؛ بلکه عوالم دیگری فراتر از عالم مادی وجود دارند که حضرات معصومین علیهم‌السلام در سخنان خود به آن اشاراتی نموده‌اند؛ چنانکه حضرت زهرا (س) در فرازی از خطبه فدک بعد از شهادت دادن به رسالت پدرش، به عالم غیب اشاره می‌کند (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۸۲). در برخی از آیات قرآن، به عالم غیب اشاره شده است و خدا را تنها کسی معرفی می‌کند که از این عالم آگاهی دارد (انعام: ۷۳، توبه: ۹۴، سجده: ۶، حشر: ۲۲). غیب در قرآن واژه‌ای است که برای تقابل مقام حضور به کار رفته است. این حضور، یا مکانی است؛ یا از طریق حواس ظاهری است؛ یا حضور در علم و نظر است؛ یا به مقام معرفت و بصیرت اشاره دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۹۰). در این صورت، عالم غیب شامل هر مکان، دانش یا مقامی است که برای انسان‌ها قابل درک و معلوم نیست مگر برای برخی از بندگان چنانکه در قرآن می‌فرماید: «عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُم مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا» (جن: ۲۶-۲۷)؛ دانای غیب اوست و هیچ‌کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد؛ مگر رسولانی که آنان را برگزیده و مراقبینی از پیش رو و پشت سر برای آنها قرار می‌دهد. براین‌اساس، برخی از تعبیر دینی که از آینده سخن به میان می‌آورند، نفس‌الامر آنها عالم غیب است و در آن بروز و ظهور می‌یابند. برای تبیین موضوع، برخی از آینده‌هایی که در قرآن مطرح شده است و نفس‌الامر آنها از نوع غیب نسبی است، تحریر می‌شود.

۴- ۱- ۱. آینده‌پژوهی قرآن درباره پیروزی رومیان

آیات آغازین سوره مبارکه «روم»، از پیروزی قطعی رومیان در آینده خبر می‌دهد و می‌گوید: «غَلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ» (روم: ۱-۳)؛ رومیان اکنون شکست خورده‌اند؛ ولی به یقین در سال‌های آینده بر دشمنان خود پیروز خواهند شد. آنچه در اینجا مورد نظر است، پیش‌بینی قرآن درباره آینده رومیان است. غلبه‌ای را که خدا در قرآن برای رومیان نوید می‌دهد، ظرف تحقق آن - اگرچه در دنیای مادی است - از نوع غیب نسبی است که ظرف زمانی آن هنوز محقق نشده است؛ ولی در برخی از شرایط می‌توان این آینده را رصد نمود. ابتدای آیه بیانگر مغلوب شدن رومیان است و براساس آنچه مفسرین در شأن نزول آن نقل نموده‌اند، می‌توانست آثار زیان‌باری برای مسلمانان به‌همراه داشته باشد. از این‌رو، خداوند آینده دیگری را برای رومیان ترسیم می‌کند که در شرایط فعلی برای کسی قابل درک نبود. قرآن در چنین شرایطی به حقیقت دیگری برخلاف آنچه به‌ظاهر نمود داشت، اشاره می‌کند و آینده را به نفع رومیان ترسیم می‌نماید. به همین دلیل، درک این موضوع که رومیان غلبه یابند، آن هم در شرایطی که پیش از این مغلوب واقع شده‌اند، ناممکن قلمداد می‌شود. خبر پیروزی رومیان در چنین

شرایطی، خبری غیبی تلقی می‌شود و نفس الامر آن مربوط به غیب است؛ البته غیب نسبی‌ای که در برخی شرایط برای برخی قابل ادراک و ترسیم است.

۴-۱-۲. آینده‌پژوهی قرآن درباره فتح مکه

پیش از فتح مکه، خداوند متعال ورود مسلمانان به مسجدالحرام و فتح مکه را در رؤیا به پیامبر اکرم ﷺ نوید داد: «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَهُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا» (فتح: ۷). در این رؤیا ورود مسلمانان با امنیت کامل به مسجدالحرام را، در حالی که عمره به‌جای می‌آوردند، به پیامبرش نشان داد. خداوند در این آیه شریفه، این خواب را تصدیق می‌کند و آن را قطعی بر می‌شمارد. ایشان در این رؤیا آینده‌ای را دیدند که دیگران قادر نبودند این آینده را ادراک کنند. قرآن کریم در جای دیگر نیز وعده فتح مکه را چنین نوید می‌دهد: «إِنَّ الْأَذَىٰ فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادِّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ» (قصص: ۸۵)؛ گرچه تو را امروز مجبور کرده‌اند که از مکه هجرت کنی و از خانه و کاشانهات دور شوی، ولی ما تو را به‌طور قطع نصرت می‌دهیم و فاتحانه به موطن خود باز می‌گردانیم. درک چنین واقعیتی مبنی بر بازگشت عزتمندان مسلمانان به دیار خود در آینده‌ای نه چندان دور، درگرو این است که این خبر مبتنی بر یک واقعیت صادر شده باشد؛ برخلاف آنچه در پارادایم انتقادی مطرح می‌شود و از طریق گفتمان‌سازی خلق واقعیت می‌کند. در واقع در آینده‌پژوهی اسلامی، امور مربوط به آینده، مبتنی بر واقعیت است؛ منتها آنچه باعث تفاوت واقعیت‌ها می‌شود، تفاوت نفس‌الامری آنهاست. در این موضوع نیز خداوند متعال از یک واقعیتی با عنوان فتح مکه سخن می‌گوید که در آینده محقق می‌شود؛ اما ظرف تحقق این واقعیت در حال حاضر، در عالم غیب نسبی است که براساس شرایط و اقتضائات، قابل ادراک و ترسیم است.

در بسیاری از آیات قرآن، وقتی سخن از قیامت به‌میان می‌آید، منظور و مراد آیه از زمان قیامت، زمان مادی در عالم مادی نیست؛ بلکه منظور و مراد آیه، اشاره به آینده‌ای است که نفس‌الامر ویژه‌ای دارد؛ مانند آیاتی که قیامت را با لفظ «الساعة» بیان می‌کند: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (نحل: ۷۷)؛ و زمان قیامت مانند چشم برهم زدن، نزدیک است» (نحل: ۷۷). «وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ» (حجر: ۸۵)؛ همانا قیامت فراروی شماست. اگرچه در ترجمه این آیات به زبان روان، واژه زمان را به‌کار می‌برند، ولی منظور و مراد آیه از زمان قیامت، همان زمان مادی مورد استفاده در عالم مادی نیست؛ بلکه منظور و مراد آیه، اشاره به عالم غیب است که نفس‌الامر متفاوتی از عالم مادی دارد. آن دسته از واقعیت‌هایی را که مربوط به ماورای عالم مادی است و با حواس ظاهری انسان قابل ادراک نیست، می‌توان در زمره اموری دانست که نفس‌الامر آنها عالم غیب نفسی است.

در نتیجه، مبنای هستی‌شناسی در آینده‌پژوهی اسلامی مبتنی بر واقعیت‌هایی است که هر یک ممکن است دارای نفس‌الامر متفاوتی باشند؛ زیرا نفس‌الامر واقعیت‌های عالم، منحصر به واقعیت‌های مادی و محسوس در عالم

طبیعت نیست؛ بلکه ورای این عالم حقایقی وجود دارد که از طریق ابزارهای محسوس مادی قابل درک و رؤیت نیستند. تعالیم دینی به مناسبت‌های گوناگون، انسان‌ها را از این حقایق آگاه ساخته‌اند و دربارهٔ آنها سخن گفته‌اند.

۴-۲. وجود روابط علی در نظام هستی

یکی از موضوعات قابل بررسی در مبانی هستی‌شناسی اسلامی، وجود رابطهٔ علی و معلولی در بین پدیده‌های هستی است. تأثیر این رابطه بر پدیده‌ها و واقعیت‌های هستی، به‌گونه‌ای است که محور همهٔ تلاش‌های علمی قرار می‌گیرد. اهمیت و نقش این رابطه در بین پدیده‌های هستی باعث شده است تا از آن به‌عنوان اصل علیت یاد کنند. اصل علیت به‌عنوان یک اصل کلی و عام، مورد استناد همهٔ علمی است که دربارهٔ احکام موضوعات حقیقی بحث می‌کنند. از سوی دیگر، کلیت و قطعیت هر قانون علمی، مرهون اصل علیت است و بدون آن نمی‌توان هیچ قانون کلی و هیچ قانون قطعی را پیرامون پدیده‌ها به اثبات رسانید. این قانون، علاوه بر مبنای عقلی، دارای مبنای دینی نیز می‌باشد. قرآن کریم، با تبیین قانون علیت، پیدایش هر پدیده و هر رویدادی را از مجرای علل می‌داند و می‌فرماید: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵). براساس این آیه، تحقق پدیده‌ها در نظام هستی در گرو علت است. در آیهٔ دیگری می‌گوید: «وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ» (حجر: ۲۲)؛ و ما بادها را آبرستن کنندهٔ گیاهان فرستادیم؛ پس، از آسمان آبی فرو فرستادیم؛ پس شما را به آن آب سیراب کردیم؛ و گرنه این شما نیستید که بتوانید آن را انبار کنید. در این آیات، سیراب کردن را به وسیلهٔ باران، و باران را معلول ابرها، و ابرها را به حرکت باد منتسب می‌دارد. همان‌طور که مشاهده می‌شود، این آیات رابطهٔ علی بین هر یک از پدیده‌ها را بیان می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۷). روایات معصومین علیهم‌السلام نیز وجود رابطهٔ علیت در نظام هستی را متذکر می‌شوند. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در این خصوص می‌فرماید: «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶). در کلمات امام رضا علیه‌السلام نیز وارد شده است: «كل قائم فی سواه معلول؛ هر موجودی که به غیر خود متکی باشد، معلول است» (مفید، ۱۴۱۳ه، ص ۲۵۴). پس هیچ موجودی در نظام هستی از قانون علیت مستثنا نیست. این بیان نشان می‌دهد که بنیان نظام هستی بر مبنای روابط علی و معلولی نهاده شده است و بر این اساس، هر موجودی که هستی آن عین ذات او نباشد، معلول است و علت می‌طلبد؛ خواه از امور عادی باشد یا از امور غیرعادی و خارق‌عادت؛ و خواه به سود مردم باشد یا به زیان آنان؛ و امور غیرعادی، خواه از قبیل معجزه و کرامت باشد یا مانند شَعْبَدَه و سحر و کهنات. از دیدگاه هستی‌شناسی اسلامی، امکان تحقق پدیده‌ای بدون علت، راه را برای اتفاق و گزاف باز خواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵، ج ۱، ص ۶۹۴).

آینده‌پژوهی اسلامی به‌دلیل مفروض دانستن مبنای هستی‌شناسی اسلامی، ناگزیر است هر پدیده‌ای را معلول علت دانسته؛ فرض تحقق آینده‌ای بدون علت را مطرود بداند. بنابراین با توجه به رویکرد اسلام به نظام هستی، تحقق هر پدیده و رویدادی در آینده، در گرو تحقق و ایجاد عواملی است که عامل بروز آن می‌شوند. البته تحقق پدیده‌ها و

واقعیت‌ها در آینده، در گرو فهم این موضوع است که چه نوع رابطه‌ی علی بین این عوامل و تحقق پدیده‌های مورد نظر در آینده برقرار است. پس از تبیین رابطه‌ی وجودی بین پدیده‌ها در نظام هستی بر مدار علیت، موضوعی که تأثیر قابل توجهی بر آینده‌پژوهی اسلامی دارد، شناسایی انواع علت‌هاست. با فهم این موضوع است که می‌توان جایگاه خدا، انسان و سایر عوامل را در تحقق پدیده‌ها و واقعیت‌های مربوط به آینده در آینده‌پژوهی اسلامی تبیین کرد. براساس مطالعات انجام شده برای تحقق معلول، چهار نوع علت را می‌توان متصور نمود که هر یک اقتضای خاصی را می‌طلبد. این چهار علت عبارت‌اند از:

علت فاعلی؛ که پدیدآورنده‌ی معلول است؛

علت غایی؛ هدف و غایتی که معلول برای آن ایجاد شده است؛

علت مادی؛ که تشکیل‌دهنده‌ی ماده‌ی معلول است؛

علت صوری؛ که صورت و شاکله‌ی معلول از ماده‌ی آن استخراج می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۶۰ ب، ص ۸۵).

دو علت اول را علت خارجی، و دو علت اخیر را علت داخلی نیز گویند. همه‌ی اهمیت قانون علیت، بر محور علت فاعلی و علت غایی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴). به علت فاعلی و علت غایی، «علل وجود» نیز گفته می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۰ ب، ص ۲۶۶). این دو علت، اختصاص به جوهرهای جسمی ندارند؛ بلکه همه‌ی پدیده‌های ممکن را شامل می‌شوند؛ اما علت مادی و علت صوری، اختصاص به جوهرهای جسمی دارند؛ یعنی تنها جسم و انواع گوناگون آن است که وجودش متوقف بر ماده و صورت است و دارای علت مادی و علت صوری می‌باشد (همان، ص ۹۵). بنابراین، تحقق آینده‌هایی که ظرف تحقق یا نفس الامر آنها مربوط به عالم غیب نفسی است، به علت فاعلی و غایی نیاز دارد؛ اما تحقق آینده‌هایی که ظرف تحقق یا نفس الامر آنها عالم مادی یا امور غیب نسبی است، علاوه بر علت فاعلی و غایی به علت‌های مادی و صوری نیز نیازمند است. به عبارت دیگر آینده‌پژوه اسلامی برای تحقق یک پدیده در عالم مادی، ناگزیر است علاوه بر علت فاعلی و غایی به علت مادی و صوری آن نیز التفات لازم را داشته باشد.

آنچه در موضوع علیت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، اعتقاد به علت فاعلی است. قرآن کریم نقش علت فاعلی را در تحقق نظام هستی مورد توجه قرار می‌دهد و می‌فرماید: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵)؛ آیا این تکذیبگران از چیز دیگری خلق شده‌اند، غیر آن چیزی که سایر افراد بشر از آن پدید آمده‌اند؟ یا آنکه اصلاً خودشان خالق‌اند؟». مراد از «شیء» در این آیه شریفه، علت فاعلی است؛ و «مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ»، یعنی بدون علت فاعلی؛ زیرا علت قابل‌ی را مادی‌گرایان نیز می‌پذیرند و پذیرش علت مادی و صوری، با الحاد نیز سازگار است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ د، ج ۸، ص ۲۲۹). از این رو، خداوند در آیات قرآن کریم همه‌ی حوادث و پدیده‌ها را بی‌واسطه یا باواسطه به خود نسبت می‌دهد. برای نمونه، در مورد آفرینش انسان می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» (واقع: ۵۸-۵۹)؛ یعنی نقش پدر در تولید فرزند، فقط اِمانا و انتقال نطفه از مکانی به مکان دیگر

است؛ اما اعطای حیات و صورت‌سازی، آن به علت هستی‌بخش مستند است. در آیه دیگری نیز پیرامون نقش و اهمیت علت فاعلی برای ایجاد پدیده‌ها می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (واقعیه: ۶۳-۶۴). آیه شریفه حکایت از این مطلب می‌کند که در کشاورزی، انسان فقط بذرافشانی و بسترهای رشد دانه را فراهم می‌سازد؛ اما تبدیل دانه به جوانه و غنچه و میوه، معلول خدای سبحان است. با توجه به آیات فوق، انواع دیگری از انواع علت‌ها مطرح می‌شود. در این تقسیم، علت‌ها به علت حقیقی و علت اعدادی تقسیم می‌شوند. علت حقیقی - که به آن علت موجد نیز گفته می‌شود - علتی است که تحقق معلول در گرو آن است و در صورت فقدان علت موجد، معلول نیز مفقود می‌شود؛ اما علت اعدادی - که به آن علت معدّه نیز گفته می‌شود - از روی مجاز و مسامحه به آن علت اطلاق می‌شود. در واقع، علت‌های اعدادی نسبت به معلول هیچ علیتی ندارند؛ بلکه استعداد و قوه تحقق معلول را افزایش می‌دهند. علت‌های اعدادی، مجرای وجود یکدیگر واقع می‌شوند، نه ایجاد کننده یکدیگر؛ مانند پدر و فرزند، که پدر علت اعدادی برای فرزند واقع می‌شود. بنابراین، رویدادهای مادی که باعث تحقق پدیده‌ای در آینده می‌شوند، نقش علت اعدادی را ایفا می‌کنند؛ یعنی پدر مجرای تحقق فرزند در دنیای آینده می‌شود؛ اما تداوم وجود فرزند، دیگر در گرو وجود پدر نیست. علت‌های اعدادی همانند گذشت قطعات زمان که ماده را برای حدوث حادثه‌ای که قرار است در آن واقع شود، نزدیک می‌کند شرایط را جهت افاضه علت فاعلی آماده می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳۹).

در آینده‌پژوهی اسلامی، به مجموعه عوامل و شرایطی که شرایط تحقق یک پدیده و رویداد را در آینده فراهم می‌کنند، علت اعدادی می‌گویند؛ و چون علت همه امور، خداوند تبارک و تعالی است، نقش عوامل انسانی و شرایط محیطی در آینده‌پژوهی اسلامی به‌عنوان علت معدّه شناخته می‌شوند و علت فاعلی یا علت موجد را به خدا نسبت می‌دهند. براساس این رویکرد، که از هستی‌شناسی اسلامی شکل گرفته است، انسان‌ها در ساختن آینده مطلوب نقش معدّ را ایفا می‌کنند.

تبیین روابط علیّی در نظام هستی‌شناسی اسلامی باعث می‌شود تا در آینده‌پژوهی اسلامی، افزون بر تمرکز و محور قرار دادن علت فاعلی - که پروردگار عالم است - عوامل معدّ را که باعث بروز و تحقق موضوع مورد نظر در آینده است، بتوان شناسایی کرد و با فراهم ساختن آنها در کنار هم، زمینه‌های ظهور و بروز واقعیت مطلوب در آینده را تسهیل و تسریع بخشید. در این بین، توجه به سنخیت بین علت و معلول نیز شایان توجه است. سنخیت عبارت است از ربط وجودی بین فعل و فاعل آن (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۲ - ۴ ص ۹۴)؛ یعنی برای فراهم ساختن مقدمات و زمینه تحقق یک پدیده مطلوب در آینده، باید به آن دسته از عوامل و مقدماتی تمسک جست که نوعی رابطه وجودی با پدیده مورد نظر در آینده دارند. براساس مبانی حکمای اسلامی، نادیده انگاشتن سنخیت بین علت و معلول، مستلزم پذیرش تضاد بودن پدیده‌ها در آینده می‌شود (همان، ج ۲ - ۳، ص ۳۹۳). بنابراین، سنخیت، از شرایط التزام به اصل علیت است (همان، ص ۴۲۸). براین اساس، برای رسیدن به آینده مطلوب و مورد نظر، باید دید

چه اقدامات خاصی مورد نیاز است و رابطه بین رفتار و اهداف مورد نظر را بر اساس روابط علی و مسانخت آن تشخیص داد و برای کنار هم قرار دادن آنها تلاش نمود. برای مثال، وقتی هدف از ظهور امام زمان عجله مشخص شده باشد، زمینه‌های آن نیز که به‌عنوان عوامل معدّ هستند، براساس همان ایجاد می‌شوند و باید بین عوامل زمینه‌ساز ظهور و فلسفه ظهور سنخیت باشد؛ چنانکه مشاهده می‌شود، براساس تفکر نادرست در خصوص زمینه‌سازی برای ظهور، اقداماتی دنبال می‌شود که به‌شدت با اهداف ظهور منافات دارند. مانند برخی اقدامات گناه‌آلود که آن را زمینه ظهور حضرت تلقی می‌کنند؛ اما وقتی هدف از ظهور امام زمان عجله مشخص شده باشد، آینده‌پژوهی که در راستای تحقق یک جامعه مه‌دوی تلاش می‌کند تا مقدمات عصر ظهور را فراهم سازد، عوامل اعدادی صحیح و هم‌سنخ با ظهور حضرت را فراهم می‌سازد؛ زیرا این عوامل اعدادی، به مثابه شریان، مجرای تحقق معلولی واقع می‌شود که علت آن اراده الهی است. به عبارت دیگر، وقتی براساس روابط علی قرار باشد علت‌های اعدادی مجرای تحقق وعده الهی در آینده قرار گیرند، در این صورت مجرای تحقق چنین آینده‌ای باید پیراسته از هرگونه پلستی و پلیدی باشد. در نتیجه اندیشه منتظران، به‌سوی ایجاد یک جامعه مملو از ردائل سوق پیدا نمی‌کند؛ بلکه در تکاپو و تلاش است تا مجرای تحقق وعده الهی را فراهم آورد؛ که این مجرا باید متناسب با وعده الهی و پیراسته از هرگونه زشتی و پلیدی باشد.

با توجه به آنچه در پارادایم انتقادی در آینده‌پژوهی گذشت، پیروان این پارادایم معتقدند که واقعیت‌های جهان هستی از طریق الفاظ و مفاهیم در قالب گفتمان و زبان تحقق پیدا می‌کنند؛ اما در آینده‌پژوهی اسلامی، که بر اساس روابط علی و معلولی در نظام هستی شکل می‌گیرد، به‌صرف گفتار و بیان پیرامون آینده، نمی‌توان تحقق و ایجاد آن را متوقع شد. با استناد به ویژگی نظام هستی‌شناسی اسلامی، که مبتنی بر روابط علی و معلولی است، علت پدیده‌ها و رویدادهای آینده باید به‌نحوی متأثر از روابط علی بین پدیده‌ها باشد. بر اساس این رویکرد به نظام هستی و وجود روابط علی، در آینده‌پژوهی اسلامی باید کنکاش نمود و عوامل مستعدی را که زمینه بروز پدیده‌ها و رویدادهای آینده مطلوب واقع می‌شوند، شناسایی کرد و با کنار هم قرار دادن آنها زمینه را برای تحقق اراده الهی - که از آن به علت فاعلی تعبیر می‌شود - فراهم ساخت. البته در این بین باید توجه داشت که پدیده یا واقعیتی که مطلوبیت آن مورد نظر است و قرار است در آینده تحقق یابد باید دارای پتانسیل و استعداد لازم نیز باشد.

۴-۳. تلازم زمان با حرکت در نظام هستی

یکی از موضوعات مهم و بحث‌برانگیز در مبانی آینده‌پژوهی، موضوع زمان و چیستی آن است. برخی از نویسندگان و پژوهشگران مشهور در عرصه مبانی آینده‌پژوهی، نخستین پیش‌فرض مبنایی و کلیدی در آینده‌پژوهی را به مفهوم زمان اختصاص دادند و در توصیف و تشریح آن می‌گویند: «زمان، پیوسته، خطی، یک‌سویه و بازگشت‌ناپذیر است. رویدادها پیش یا پس از یکدیگر روی می‌دهند و پیوستار زمان نیز باعث تحقق گذشته، حال و آینده می‌شود» (بل، ۲۰۰۳، ص ۱۴۰). براساس مطالعات انجام‌شده، زمان از دیدگاه قرآن در دو سطح قابل بررسی است:

۴-۳-۱. سطح نخست: زمان اصطلاحی

در این سطح، زمان شامل زمان مصطلح می‌باشد. در این سطح، اگرچه واژهٔ زمان به‌طور صریح به کار نرفته است، ولی با الفاظی از قبیل «دهر»، «حین»، «الآن»، «المدة»، «الیوم»، «الاجل»، «الوقت»، «العصر» و غیره بیان می‌شود (العالی، ۱۴۱۳ هـ، ص ۵۸). با وجود تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرها در تفسیر و مفهوم هر یک از این اصطلاحات، آنچه در اینجا منظور گشته، این است که در آموزه‌های دینی برخی از الفاظی که برای اشاره به حقیقت زمان به کار می‌روند، در واقع سطح اصطلاحی زمان را مورد توجه قرار می‌دهند.

۴-۳-۲. سطح دوم: زمان فلسفی

زمان از دیدگاه اسلام، به‌ویژه آیات قرآن، دارای سطح دیگری غیر از سطح اصطلاحی نیز می‌باشد. در این سطح، به‌رغم سطح اصطلاحی، به مسائل و پیچیدگی‌های دقیق و عمیق زمان پرداخته می‌شود. مشکلات و بحث‌های دقیق فلسفی، موضوع این سطح قرار می‌گیرد. به همین دلیل بررسی‌های زمان در این سطح را زمان فلسفی گویند (العالی، ۱۴۱۳ هـ، ص ۶۲). براساس برخی از مطالعات انجام شده در این سطح، زمان‌هایی که فاقد آغاز و پایان‌اند، به‌عنوان زمان مطلق محسوب می‌شوند. واژه‌هایی از قبیل «سرمد»، «خلد» و «دهر»، از این نوع زمان شمرده می‌شوند. در مقابل، به زمان‌هایی که دارای حد هستند و با عدد قابل محاسبه‌اند نیز زمان طبیعی گویند. واژه‌هایی از قبیل «شهر»، «ساعت»، «اللیل»* و «النهار»** و... برای اشاره به زمان طبیعی به کار می‌روند (العالی، ۱۴۱۳ هـ، ص ۶۲).

آنچه در بحث زمان از دیدگاه اسلام حائز اهمیت می‌باشد، این است که نباید آنچه را که به‌عنوان زمان در اعتبارات انسان مطرح می‌شود، با حقایق هستی خلط کرد. شهید مطهری این موضوع را در تبیین زمان مطرح می‌نماید و اشاره می‌کند که انسان اغلب نظام عینی و ذاتی هستی را با نظامات اعتباری و مراتب اعتباری و قراردادی اشتباه تلقی می‌کند؛ سپس می‌پندارد موضوعات و حقایق عینی نیز همانند امور اعتباری و قراردادی‌اند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۰۱). بروز این خلط و اشتباه باعث می‌شود تا درک صحیحی از آینده‌های اسلامی به‌دست آورد. تبیین و درک صحیح از زمان - که به مناسبت‌های مختلف در تعابیر دینی به کار رفته است - باعث می‌شود تا از ابهامات فرارو کاسته شود و از وقوع در برداشت‌های سطحی از تعابیر دینی اجتناب گردد.

زمان، یکی از مختصات مهم و بحث‌برانگیز است که باعث تمایز الگوی اسلامی آینده‌پژوهی از الگوهای دیگر می‌شود. با درک واقعیت زمان از دیدگاه اسلام، تا حدودی می‌توان تبیین مناسب و دقیقی از آینده‌پژوهی اسلامی به‌دست آورد. برای مثال، عدم توجه به موضوع و مقولهٔ زمان در برخی از مطالعات آینده‌پژوهی اسلامی، موجب شده است تا تعابیر اسلامی را که ناظر به زمان مطلق می‌باشد، هم تراز زمان طبیعی قلمداد کنند. این طرز تلقی باعث شده تا «قیامت» در ادامه و در عرض زمان دنیوی تلقی گردد؛ درحالی که اگر زمان به‌کار رفته در روایات، دقیق

تبیین و تعریف می‌شود، هیچ‌گاه دو عالم و دو نظام هستی - که مختصات ویژه‌ای و متفاوت از هم دارند - در امتداد عرضی هم قرار نمی‌گرفتند.

از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، زمان امری وجودی است (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۲۱۴) و در تعریف آن می‌گویند: «زمان امتداد سیال و ناپایدار است» (عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۳۲۸). امتداد سیال در تعریف مفهوم زمان، امتدادی است که اجزای فرضی آن، هر تعدادی هم که باشند، با هم موجود نیستند؛ بلکه یکی معدوم می‌شود و دیگری موجود می‌شود (همان، ص ۳۳۴). بنابراین، زمان ارتباط وثیقی با حرکت دارد. به همین دلیل، از دیدگاه اسلام هر حرکتی دارای زمان است (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۲۱۵). زمان و حرکت، رابطه‌ای نزدیک و ناگسستگی دارند و هیچ حرکتی بدون زمان تحقق نمی‌یابد، چنانکه تحقق زمان، بدون وجود نوعی حرکت و دگرگونی پیوسته و تدریجی، امکان ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۵۵). تلازم زمان با حرکت از دیدگاه اسلام باعث می‌شود تا آینده‌پژوهی اسلامی با حرکت و تغییر ارتباط پیدا کند. بنابراین، وجود تعابیر و آموزه‌های دینی پیرامون آینده، ضرورتاً ناظر به بُعد زمان اعتباری و مادی نیست؛ بلکه براساس وجود رابطه‌ی التزامی بین زمان و حرکت، برخی از آینده‌های ارائه شده در تعابیر دینی - که فرازمانی‌اند به حقیقتی فرامادی اشاره دارند که با پیش‌فرض اسلامی حرکت استکمالی، می‌توان فهم دقیقی از آنها به‌دست آورد.

در نتیجه، مفهوم زمان ارتباط تنگاتنگی با مفهوم حرکت دارد و حرکت نیز صرفاً در پدیده‌های طبیعی و مادی نیست؛ بلکه براساس پژوهش‌های انجام‌شده، حرکت می‌تواند در دیگر عوالم هستی نیز وجود داشته باشد (نورمحمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۹). روایات و نصوصی که بر تغییر نفوس ارواح انسان‌ها دربرزخ دلالت دارند، مانند روایاتی که بر تلقین میّت، نماز میّت، خواندن نماز وحشت در شب اول دفن میّت، به‌جای آوردن قضای تکالیف واجب فوت‌شده از میّت، مانند نماز و روزه و...، پرداخت دیون میّت، انجام خیرات و مبرات از دعا و صدقه و نذر و وقف و نماز زیارت و هدیه نمودن ثواب آنها به روح میّت، و انجام دیگر امور توصیه‌شده در دین، تأکید دارند، همگی بر این نکته دلالت دارند که روح میّت در مراتب کمال حرکت می‌کند و آینده‌ای مطلوب را دربرزخ خواهد داشت، بنابراین با تلازم زمان با حرکت و وجود حرکت استکمالی انسان و تنزیه زمان از ویژگی‌های مادی و طبیعی، می‌توان از آینده‌ای سخن به‌میان آورد که از سنخ زمان مادی نیست؛ بلکه آینده‌ای است که فراتر از زمان مادی بوده و به جایگاه موجودات، به‌ویژه انسان، در دیگر عوالم هستی اشاره می‌کند. به همین دلیل، زمان در آینده‌پژوهی اسلامی، هم شامل زمان عرضی می‌شود - که به امتداد سیال و حرکت‌های مادی در عالم مادی اشاره دارد - و هم زمان طولی و حرکت در مراتب طولی عالم را شامل می‌شود؛ چنانکه در بسیاری از آیات قرآن وقتی سخن از قیامت به‌میان می‌آید، منظور و مراد آیه از زمان قیامت، زمان مادی در عالم طبیعت نیست؛ بلکه منظور و مراد آیه، اشاره به آینده‌ای است که در عالم دیگری محقق خواهد شد. مانند آیاتی که قیامت را با لفظ «الساعة» بیان می‌کنند: «وَأَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلِمَاحٍ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (نحل: ۷۷). و زمان قیامت مانند چشم برهم زدن، نزدیک است. در روایات

نیز با تعبیری مواجه می‌شویم که برای اشاره به قیامت و تذکار انسان‌ها در مورد عواقب کارشان، قیامت را مقطعی از زمان در پیشروی انسان‌ها معرفی می‌کند. از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «وَاعْلَمُ أَنَّكَ سَتَسْأَلُ غَدًا إِذَا وَقَفْتَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»؛ بدان که فرداروزی در برابر پروردگار قرار خواهی گرفت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳۴). حقیقت مطلب این است که قیامت در سطحی فراتر از نظام و عالم طبیعی و مادی قرار دارد. از این‌رو، زمانی را که در روایات و تعبیر دینی برای قیامت به کار می‌رود، باید بر زمانی فراتر از مادی و طبیعت حمل کرد. به عبارت دیگر، منظور از زمان تحقق قیامت در این قبیل روایات و آیات، زمان ملازم با حرکت مادی نیست؛ بلکه منظور زمانی است که ملازم با حرکت استکمالی موجودات است؛ و این زمان، از هرگونه اوصاف مادی و طبیعی مبرا و منزه است. این زمان را می‌توانیم زمان طولی بنامیم؛ یعنی زمانی که انسان مراتب سیر استکمالی را در عوالم وجود طی می‌کند. به همین دلیل، یکی از تمایزات روشن بین آینده‌پژوهی اسلامی با آینده‌پژوهی رایج، به اختلاف حقیقت وجودی زمان برمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

آینده‌پژوهی اسلامی مبتنی بر مبانی هستی‌شناسی اسلامی است. این مبانی، که شامل تفاوت مراتب نفس‌الامر در هستی، وجود روابط علی و تلازم زمان با حرکت می‌باشند، تأثیر چشمگیری بر آینده‌پژوهی اسلامی دارند. از آنجاکه در آینده‌پژوهی سخن از آینده و تحقق آن می‌باشد، توجه به این موضوع که آینده می‌تواند مراتب مختلفی از آینده‌های غیبی و عینی را شامل شود، اهمیت دارد همچنین آینده در گرو دو دسته از عوامل است: نخستین عامل - که به علت فاعلی معروف است - آینده را به‌طور خاص در گرو علت فاعلی خدا می‌داند. در واقع، از دیدگاه هستی‌شناسی اسلامی تحقق هر آینده‌ای در گرو اراده و خواست خداوند متعال است؛ افزون بر آن، آینده به علت‌های دیگری نیاز دارد که به علل اعدادی معروف‌اند. در آینده‌پژوهی اسلامی، انسان به‌عنوان علت اعدای، نقش مهمی را در تحقق آینده و آینده‌پژوهی ایفا می‌کند.

زمان به‌عنوان یکی از مبانی مهم در آینده‌پژوهی در هستی‌شناسی اسلامی، با حرکت ارتباط ناگسستگی و نزدیکی دارد؛ به‌طوری که هر جا حرکت باشد، زمان نیز وجود دارد. بر این اساس؛ زمان، مختص به امور مادی و مخصوص مراتب محسوس و مادی نیست؛ بلکه در اسلام آینده‌هایی مطرح است که در قالب زمان مادی نمی‌گنجند؛ بلکه دارای بعد فرامادی از زمان هستند. بنابراین، در آینده‌پژوهی اسلامی براساس مبانی هستی‌شناسی اسلامی، دو نوع آینده قابل تصور است: نخست آینده‌های عرضی، که به بُعد مادی آینده‌پژوهی اشعار دارد؛ و آینده‌های طولی، که شامل بُعد فرامادی و معنوی آینده‌پژوهی می‌شود. در نتیجه، آینده‌پژوهی اسلامی برخلاف آینده‌پژوهی رایج در بررسی‌های آینده‌پژوهانه، فقط به بعد مادی و عینی آینده‌پژوهی بسنده نمی‌کند؛ بلکه فراتر از افق مادی را نیز مورد توجه قرار می‌دهد، که می‌توان آنها را آینده‌های طولی تعریف کرد. پس براساس مبنای هستی‌شناسی اسلامی، آینده‌پژوهی علاوه بر امتداد و افق مادی، دارای افق فرامادی و امتداد طولی نیز می‌باشد.

پیشنهادها

در این پژوهش پس از یافتن پاسخ مناسب و رسیدن به اهداف پژوهش، موضوعات قابل توجهی که شایسته پژوهش و مطالعه هستند، توجه پژوهشگر را به خود جلب کرد. پیشنهاد می‌شود پژوهشگرانی که تمایل دارند در حوزه مبانی آینده‌پژوهی مطالعه و تحقیق کنند، به موضوعاتی که در ذیل عنوان می‌شوند، توجه داشته باشند؛ زیرا از اهمیت ویژه‌ای برای تحقیق و بررسی برخوردارند: تبیین مبانی معرفت‌شناسی اسلامی در آینده‌پژوهی؛ تبیین مبانی روش‌شناسی اسلامی در آینده‌پژوهی؛ و بررسی و نقد مبانی پارادایم‌های آینده‌پژوهی.

پی‌نوشت‌ها

* و **. در صورتی که به معنای عادی به کار رود، نه به معنای ایام خلق.



منابع

- شریف رضی، محمدبن حسین، ۱۴۱۴، نهج البلاغه، صبحی صالح، هجرت.
- اربلی، علی‌بن عیسی، ۱۳۸۱ق، *گنشف‌العمه فی معرفه الائمه*، تبریز، بنی‌هاشمی.
- العالی، ابراهیم، ۱۴۱۳ق، *الزمان فی الفكر الاسلامی*، دارالمنتخب العربی، بیروت.
- اردستانی، محمدعلی، ۱۳۹۲، *نفس الامر در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷ الف، *فلسفه صدر*، ج ۲، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____ ۱۳۸۹ب، *فلسفه حقوق بشر*، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____ ۱۳۸۹ ج، *ادب فنای مقربان*، ج ۲، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____ ۱۳۸۹د، *تفسیر تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____ ۱۳۸۶ الف، *رحیق مختوم*، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____ ۱۳۸۸، *قرآن در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____ ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____ ۱۳۸۶ ب، *سرچشمه اندیشه*، قم، مرکز نشر اسراء.
- دانائی فرد، حسن، ۱۳۹۵، *نظریه‌پردازی: مبانی و روش‌شناسی‌ها*، تهران، سمت.
- رضوانی، حمیدرضا، ۱۳۹۰، *روش تحقیق در مدیریت*، تهران، مؤسسه مهربان نشر.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۸۸، *فروع حکمت*، ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمه علامه سید محمدحسین طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ ۱۳۶۰، نه‌ایة الحکمه، جامعه مدرسین، چ دوازدهم، قم، حوزه علمیه.
- عباس‌زاده، محمد، ۱۳۹۱، «تأملی بر اعتبار و پایایی در تحقیقات کیفی»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، سال ۲۳، شماره پیاپی ۴۵، ص ۱۹-۳۴.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۰، *هستی‌شناسی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عنایت‌الله، سهیل، ۱۳۸۸، *پرسش از آینده*، مسعود منزوی، تهران، مرکز آینده‌پژوهی علوم و فناوری دفاعی.
- فرامرزی قراملکی، احد، ۱۳۸۷، *روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- کلینی، محمدبن یعقوب اسحاق، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گائینی، ابوالفضل، ۱۳۹۰، *در سنامه مبانی معرفت‌شناسی تئوری‌های سازمان و مدیریت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
- گروهی از نویسندگان، نقشه جامع مدیریت اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۳، *آموزش عقائد*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نور محمدی، یحیی، ۱۳۹۵، *حرکت در محدودات از منظر فلسفه اسلامی، کتاب و سنت*، پایان‌نامه دکتری رشته فلسفه (گرایش حکمت متعالیه) قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هچ، ماری جو، کانلیف، ان ال، ۱۳۸۹، *تئوری‌های سازمان مدرن، نمادین تفسیری پست مدرن*، حسن دانائی فرد، سمت.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳هـ، *الامالی*، قم، کنگره شیخ مفید.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، ج سوم، تهران، حکمت.

- Bell W. Foundations of futures studies: human science for a new era. volume 1: history, purposes, and knowledge. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1997.
- Blaikie. Norman , Approaches To Social Enquiry, polity press, Cambridg2007,2e.
- Maxwell. Joseph, (1992), Understanding and validity in qualitative research, Harvard Education review. Vol 62. No3.pp279-300.
- Rao. Sally & Perry. Chad (2003), Convergent interviewing to build a theory in under-researched areas: principles and an example investigation of Internet usage in inter-firm relationships, Qualitative Marke Research: An International Journal, Volume6 Number4 2003 pp. 236-247.
- Tapio, P. and O. Hietanen (2002). «Epistemology and public policy: using a new typology to analyse the paradigm shift in Finnish transport futures studies.» Futures.
- Voros, Joseph, (2008), " Integral Futures: An approach to futures inquiry ", Futures No40,pp 190–201.
- Gibson Burrell, and Gareth Morgan, Sociological Paradigms and Organisational Analysis, 1979, London, Heinemann.
- McKelvey . Bill & Boisot . Max; Redefining strategic foresight: ‘fast’ and ‘far’ sightvia complexity scienc , Hand book of research on strategy and foresight, USA, Edward Elgar, 2009, P15-47.

