

شاپا چاپی: ۳۶۷۴ - ۲۷۱۷
شاپا الکترونیکی: ۳۶۶۶ - ۲۷۱۷

نشریه علمی
آینده پژوهی انقلاب اسلامی

(زمستان ۱۴۰۰، سال ۲، شماره ۴: ۱۱۰ - ۹۱)



بررسی تحقق ماهیات امکانی در آینده با ابتناء بر امکان استقبالی

محسن حاکمی*، داوود صائمی**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۵

چکیده

در این پژوهش با بررسی دقیق معانی مختلف امکان، کاربریست امکان استقبالی در نسبت با مطالعات آینده پژوهی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. واژه امکان در فلسفه، هنگامی که بدون قید خاصی به کار می‌رود، به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت است. امکان استقبالی اخص از دیگر امکان‌هاست. این نام‌گذاری به این دلیل است که این امکان تنها در مورد وقایعی که در آینده رخ می‌دهد معنا دارد؛ زیرا وقایع آینده، به طور قطعی معلوم نیستند؛ لذا وجود یا عدم محمولاتی که در آینده می‌آیند معلوم نیست، تا با قید قرارداد وجود یا عدم آن‌ها برای موضوع‌شان، ثبوت یا سلب آن‌ها ضرورت به شرط محمول داشته باشد. روش تحقیق در این پژوهش کتابخانه‌ای است که گردآوری اطلاعات با رجوع به آثار دست اول و معتبر به دست می‌آید. روش تحلیل اسناد، با روش استدلال قیاسی منطقی انجام می‌گردد. از نتایج بحث می‌توان به این موارد اشاره نمود که از آنجایی که امکان استقبالی، ویژه اموری است که در آینده تحقق می‌یابند و هنوز واقع نشده‌اند، ثبوت این امکان در واقع با نوعی گمان و غفلت همراه است؛ از طرفی محور همه تلاش‌های علمی را اصل علیت بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد، لذا معلول‌هایی که در خارج وجود دارند نیازمند علت می‌باشند. بنابراین، امکان استقبالی اختصاص به امور آینده دارد که چون ایجاب یا سلب در آن‌ها هنوز تعیین نیافته است؛ لذا تمام اقسام ضرورت از آن‌ها سلب می‌شود و معلوم نیست که یک پدیده یا امری، بعداً چه وضعیتی دارد. بنابراین باید با شناخت علت‌ها برای رخدادهای احتمالی، چاره‌اندیشی نموده یا آینده را ساخت.

کلیدواژه‌ها: امکان استقبالی؛ عدم ضرورت؛ علیت؛ ماهیات امکانی؛ آینده پژوهی.

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد

Mh.nhakemi@gmail.com

اسلامی، تهران، ایران

Da.saemi@gmail.com

** استادیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، شاهرود، ایران

مقدمه

در ابتدایی‌ترین برخورد با عینیت ملاحظه می‌کنیم که اشیا و مفاهیم با هم اختلاف دارند و از هم قابل تمییزند و نه فقط با هم اختلاف دارند، بلکه در طول زمان نیز تغییر می‌کنند. همین تغایر و تغییر ثابت می‌کند که تمام اشیایی که قابل شناخت و تمییزند، محدودند. اما چون محدود، همه خصوصیاتش محدود است، مقاومتش نیز محدود بوده و در برخورد با نیروهای خارجی قابل تجزیه و تقسیم است؛ لذا نتیجه می‌گیریم که اشیا در جهان محدود و مرکب از اجزایی هستند. از طرفی این اشیا عالم طبق قانون اثرگذاری و اثرپذیری بر هم مؤثرند و همین انتقال اثر اثبات می‌کند که رابطه‌ای بین هر دو شیء در عالم وجود دارد ... بدین ترتیب عناصر عالم بر یکدیگر مؤثرند؛ در نتیجه ارتباط عینی بین عناصر عالم نشان می‌دهد عالم مجموعه اجزای مرتبطی است که بر مبنایی واحد، هدفی را دنبال می‌کنند و یک سیستم است (زاهد زاهدانی، ۱۳۷۳: ۱۰۳-۱۰۵) و در مطالعه جهان، باید اکیداً پدیده‌شناختی را رها کنیم و باید با پذیرش وجود جهان - به عنوان یک کل - به مطالعه‌اش اقدام کنیم (گیدنز^۱، ۱۳۹۹: ۱۰۶). بنابراین نه تنها صُدفه و اتفاق در هستی جایگاهی ندارد بلکه همه عناصر عالم بر یکدیگر مؤثر بوده و تمام پدیدارهای عالم مادی، علت تامه دارند. طبق براهین فلسفی، هر جا که علت موجود باشد، معلول نیز موجود است و اگر معلول وجود دارد، حتماً علت آن نیز موجود است. پس چنین نیست که امور به یکدیگر بی‌ارتباط بوده یا بدون علت موجود گردند.

آینده‌نگری مسبق به قصد تغییر و اصلاح و تعیین‌بخشیدن به آینده است و عجیب نیست که در این اواخر آن را با استراتژی خلط کرده‌اند. شاید آینده‌نگری در هیچ‌جا و هیچ وقت به کلی فارغ و آزاد از استراتژی نبوده است؛ اما وقتی به صورت طرح‌های استراتژیست‌هایی مثل برنارد لویس^۲ و هانتینگتون^۳ و فریدمن^۴ درمی‌آید، به جای اینکه صرفاً پیش‌بینی مبتنی بر فهم تاریخ

1. Giddens
2. Bernard Lewis
3. Huntington
4. Friedman

و درک نشانه‌ها باشد، بیشتر تعیین کننده سیاست‌هاست. ضمناً اگر گذشتگان از آینده چیزی می‌گفتند، برنامه‌ای برای تحقق آینده نداشتند (داوری اردکانی، ۱۳۹۲: ۱۰) اما، مشکل این است که جهان واقعی از بازتشکیل امتناع می‌کند (گیدنز، ۱۳۹۹: ۹۵). از طرفی دانش آینده‌پژوهی به دنبال کشف و حتی معماری آینده است.

مسئله این پژوهش امکان استقبالی و رابطه آن با تعیین صدق و کذب پدیده‌های آینده (مستقبل) است. هرچند که این بحث در آغاز توسط ارسطو به صورت معرفت‌شناسانه^۱ مطرح شد؛ اما بعدها با ورود به ساحت فلسفه، رنگ و بوی یک بحث هستی‌شناسانه^۲ به خود گرفت (شیروانی، ۱۳۸۴). بنابراین هدف از پژوهش حاضر آن است که با نگاهی تحلیلی در این حوزه، نگاهی تازه را طرح کرده و گامی در جهت کاربرد مفاهیم و دانش فلسفه در علوم جدید به خصوص دانش آینده‌پژوهی، برداشته باشیم و مشخص گردد که با توجه به معانی امکان، نحوه ثبوت پدیده‌های آینده منتهی به عللی است که قطعی است.

مبانی نظری و پیشینه پژوهش

الف) آینده‌پژوهی

آینده‌پژوهی مشتمل بر مجموعه تلاش‌هایی است که با استفاده از تجزیه و تحلیل منابع، الگوها و عوامل تغییر یا ثبات، به تجسم آینده‌های بالقوه و برنامه‌ریزی برای آن‌ها می‌پردازد. آینده‌پژوهی منعکس می‌کند که چگونه از دل تغییرات امروز، واقعیت فردا تولد می‌یابد (بخشنده و جهانیان، ۱۳۹۷). ماهیت علوم انسانی، به دلیل سروکار داشتن با انسان و رفتارهای او و نیز چند لایه بودن واقعیت‌های اجتماعی، به گونه‌ای است که اندیشمندان را برای ارائه تعاریف یکسان درباره مفاهیم مورد بحث دچار حیرت و سرگردانی می‌سازد. با این حال آینده‌پژوهی را می‌توان چنین تعریف نمود: فرآیند مطالعه و بررسی آینده‌های محتمل از طریق روش‌های علمی است. در این فرآیند، مراحل مهمی طی می‌شود که عبارتست از: شناخت تغییر، نقد و تحلیل آن، ترسیم آینده‌های

-
1. Epistemological
 2. Ontological

مختلف و محتمل، ترسیم آینده مطلوب و درنهایت، برنامه‌ریزی و تعیین راهبردهای نیل به آن. یکی از وجوه تمایز آینده‌پژوهی عقلانیت موجود در آن است؛ زیرا خروجی فرآیند آینده‌پژوهی با اصول و معیارهای عقلی و منطقی بشر قابل بررسی و داوری است (فاضل قانع، ۱۳۸۸). چنانچه در تعاریف فوق مشاهده می‌شود دو عنصر مهم در آینده‌پژوهی قابل توجه است: ۱) برنامه‌ریزی برای آینده و ۲) عقلانیت، که برنامه‌ریزی محقق نمی‌گردد مگر با عقلانیت؛ بنابراین باید با شناخت علت‌ها، برای رخدادهای احتمالی برنامه‌ریزی نمود یا با توجه به همین علل آینده را ساخت.

ب) چیستی آینده در تحلیل فلسفی

وقتی به لحاظ فلسفی بحث از آینده می‌شود، اولین نکته‌ای که خود را نمایان می‌سازد این است که متعلق معرفت معدوم است؛ زیرا هنوز آینده واقع نگردیده است

ارسطو علم را از مقوله اضافه می‌داند، یعنی علم نسبتی است بین دو طرف اضافه (ارسطو، ۱۹۸۰: ۴۹). فیلسوفان مثنی از جمله ابن سینا می‌گویند علم در مورد آینده بالقوه، مضاف به خارج است. البته معنای بالقوه در رأی او نامشخص است؛ اما ظاهراً نوعی امکان است که این در مورد معدوم‌های آینده، می‌تواند درست باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۴۰). اکنون که ذات علم، اضافه‌بودن است برای علم به آینده که متعلق معرفت معدوم است، علم چگونه می‌تواند به امر معدوم، اضافه شود؟ پاسخ چنین است که صورت ذهنی از اضافه به ذهن منفک نمی‌شود که بالقوه یا بالفعل مضاف به شیء خارجی باشد. هنگامی به نحو بالقوه مضاف به شیء خارجی است که شیء خارجی موجود نباشد و هنگامی به نحو بالفعل مضاف به شیء خارجی است که شیء خارجی موجود باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۹؛ اسدی، ۱۳۹۸)؛ بنابراین چه بسا علم به معلوم موجود است اما معلوم، معدوم است، بنابراین اگر علمی را نسبت به آینده ناموجود - معدوم - بیان نماییم، به‌عنوان مثال در مورد آینده بگوییم که «علی خواهد آمد» این معرفت ما که عدمی است - زیرا هم‌اکنون در خارج تحقق عینی ندارد و علی هنوز نیامده است - به‌نحو بالقوه به خارج اضافه شده است، پس ممکن است که چنین فعلی در آینده رخ بدهد لذا نسبت به معدوم‌های آینده،

صورت‌های ذهنی داریم که در حال حاضر نسبتی با واقع ندارند و تنها صورت ذهنی ما، همان امر معلوم - آنچه به آن آگاهی داریم - است.

بنابراین هرگز نمی‌توان از شیء معدوم و افراد معدوم مطلق خبر داد و آن‌ها هم معلوم ما واقع نمی‌شوند؛ مگر تنها به این عنوان که در ذهن ما تصور شده‌اند. ولی این صورت ذهنی به هیچ شیء خارجی اشاره نمی‌کند؛ اما اینکه هرگز نمی‌توان از شیء معدوم و افراد معدوم مطلق خبر داد، به این خاطر است که همیشه از شیء متحقق در ذهن می‌توان خبر داد. از معدومی که مطلقاً در خارج (اعم از ذهن و خارج اخص) معدوم است، هرگز به ایجاب خبر داده نمی‌شود. از چنین معدومی هنگامی هم که به سلب خبر داده شود، برای آن به نحوی، وجودی در ذهن جعل می‌شود که در بردارنده اشاره است و اشاره به معدوم مطلق، محال است (اسدی، ۱۳۹۸)؛ لذا به لحاظ تحلیل فلسفی، آینده ضرورت ندارد و نمی‌توان از ممکناتی که در آینده محقق می‌گردند، به طور مشخص و دقیق خبر داد.

ج) معانی امکان

برای هر مفهومی در مقایسه با وجود سه حالت متصور است؛ به این ترتیب که یا وجود برای آن لازم و ضروری است که به آن واجب می‌گویند، یا وجود برای آن محال است که آنرا ممتنع نامند، یا نه وجود برای آن لزوم دارد و نه امتناع که آنرا ممکن نامند. در قسم سوم نه وجود و نه عدم، هیچ کدام برای آن ضرورت ندارند (علامه طباطبایی، ۱۳۹۱: ۸۷). بی‌تردید هر امر ممکنی، به حکم آنکه نسبتش به وجود و عدم عقلاً یکسان است، وجودش متوقف بر چیزی به نام علت می‌باشد و عدمش نیز متوقف بر نبود آن علت خواهد بود (علامه طباطبایی، ۱۳۹۱: ۹۳).

امکان یعنی سلب ضرورت وجود و عدم. پیش از آنکه دانشمندان علوم عقلی امکان را به معنای سلب ضرورتین (وجود و عدم) به کار برند، امکان در میان عامه مردم به معنای سلب ضرورت از طرف مخالف به کار می‌رفت و لازمه سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه، سلب امتناع از طرف موافق است. به عنوان مثال وقتی مردم می‌گویند «ممکن است جن وجود داشته باشد»، مقصودشان این است که عدم و نیستی برای جن ضرورت ندارد و لازمه‌اش آن است که

وجود و هستی برای جن ممتنع نباشد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲۱). اما معانی مختلف امکان به شرح زیر است:

۱- امکان عام:

امکان عام در میان عامه مردم به معنای سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه به کار می‌رود و لازمه سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه، سلب امتناع از طرف موافق قضیه است؛ لذا وقتی عامه مردم می‌گویند «ممکن است جن وجود داشته باشد» مقصودشان این است که عدم و نیستی برای جن ضرورت ندارد و لازمه‌اش آن است که وجود و هستی برای جن ممتنع نباشد... {لذا} امکان به معنای مذکور هم شامل موارد امکان به معنای سلب ضرورت می‌شود و هم شامل موارد هر یک از وجوب و امتناع می‌گردد. پس امکان به معنای یادشده از جهت مورد و مصداق اعم از امکان به معنای سلب ضرورت است؛ اگرچه مفهومش مابین با آن مفهوم است؛ زیرا هیچ جامع مفهومی و معنای مشترکی میان جهات قضایا وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲۱-۲۲۳).

۲- امکان خاص:

این امکان یعنی عدم ضرورت هستی و نیستی برای ماهیتی که ذاتش، جدا از هر امر دیگری لحاظ شده است (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۹۸). وجه تسمیه آن نیز این است که از طرفی اعم از امکان به معنای مستحدث آن است و از طرف دیگر، معنایی است که عموم مردم از امکان اراده می‌کنند.

۳- امکان اخص:

گاهی امکان اطلاق می‌شود و از آن سلب ضرورت‌های ذاتی، وصفی و وقتی اراده می‌شود. این معنای امکان، اخص از معنای خاص است، مانند قضیه «انسان ممکن است نویسنده باشد». در این قضیه نویسندگی نه برای ذات انسان ضرورت دارد و نه انسان مقید به وصفی یا وقتی شده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲۳-۲۲۴).

۴- امکان استعدادی:

امکان در یک معنا، به استعداد یک شیء برای پذیرش حالتی جدید گفته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۵۴) که به همین مناسبت، این امکان را امکان استعدادی می‌نامند. حالت جدیدی که

شیء می پذیرد، ممکن است صورت/فعلیت یا عَرَض جدیدی باشد. مثلاً چوب با سوختن تبدیل به خاکستر می شود و در این فرایند، اساساً چوب به ماده جدیدی (خاکستر) بدل می شود که در این نوع تغییر در اصطلاح فلسفه، صورت شیء تغییر می کند و در مثال ما، صورت چوب به صورت خاکستر تبدیل می گردد. با توجه به فرایند تبدیل چوب به خاکستر، درمی یابیم که وضعیت و حالت خاصی در چوب تحقق دارد که باعث می گردد با سوختن به خاکستر تبدیل شود؛ زیرا چیزهای سوختنی دیگری مثل نفت با سوختن، خاکستر ایجاد نمی کنند؛ لذا می فهمیم که سبب تولید خاکستر در وضعیت و حالت خود چوب نهفته است که در اصطلاح فلسفی از آن به استعداد چوب برای تبدیل به خاکستر یاد می کنند.

البته این یک امر مسلّم و واضح است که هیچ چیزی در عالم از همه جهت به یک حال باقی نمی ماند؛ مثلاً اگر می گوئیم که این دانه گندم استعداد شدنی دارد، به این معنی است که این دانه گندم می تواند چیز دیگری بشود - که همین طور هم هست - اما نه اینکه می تواند هر چیز دیگری بشود؛ مثلاً می تواند طلا بشود، می تواند نقره بشود، می تواند جو بشود! نه، این می تواند بوته گندم بشود، وجود در هسته خرما دارد. نطفه انسان استعداد انسان شدن دارد و انسان، امکان وجود در این نطفه را دارد، یعنی الآن یک امکان وجودی از او در این نطفه هست (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ۲۱۵-۲۱۸)؛ لذا امکان استعدادی، در دیدگاه مشهور فلاسفه از مفاهیم ماهوی محسوب می شود که در میان مقولات ده گانه ماهوی (یعنی اجناس اصلی ماهیات)، آنرا از مقولات عرضی می شمرند. بنابراین اغلب فلاسفه اسلامی، امکان استعدادی را نوعی عرض می دانند و از میان مقولات عرضی (اجناس اصلی اعراض)، آنرا از جنس کیفیت محسوب می کنند. بدین ترتیب امکان استعدادی، کیفیتی است که شرط لازم پذیرش حالت جدید در ماده است و بدون آن حصول تغییر و تبدل در مادیات، ممکن نخواهد بود (ملاهادی سبزواری، ۱۳۹۳: ج ۲: ۲۸۰).

۵- امکان وقوعی:

گاهی امکان اطلاق می شود و مقصود از آن، این است که شیء به گونه ای است که از فرض وقوعش محالی لازم نمی آید و بیانگر آن است که شیء، نه تنها امکان ذاتی دارد و ذاتش یک

ذات ممتنع نیست، بلکه تحقق و وقوعش نیز محال نیست؛ یعنی هیچ محدودی بر وقوعش مترتب نمی‌شود و هیچ محالی از تحققش لازم نمی‌آید. این معنای از امکان، امکان وقوعی نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲۷).

۶- امکان فقری:

ملاصدرا می‌گوید: «بر اساس اصالت وجود، ما نباید معلول را نسبت به علت «مرتبط» بنامیم، بلکه معلول عین «ربط» به علت است و نیز نباید معلول را نسبت به علت «فقیر» بخوانیم، چه معلول عین «فقر» است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۶-۷۷؛ طالبی چاری، ۱۳۹۲). یعنی گاهی مقصود از امکان، تعلق و وابستگی وجود معلولی، به وجود علی و خاصیت فقر ذاتی وجود امکانی و وابستگی‌اش به وجود واجبی - جل و اعلی - می‌باشد. امکان در این اصطلاح وصف برای حقیقت عینی وجودهای معلولی است و عین الربط بودن آنها نسبت به وجود علی را بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲۸).

۷- امکان استقبالی:

برای هر مفهومی در مقایسه با وجود، سه حالت متصور است؛ به این ترتیب که یا وجود برای آن لازم و ضروری است که به آن واجب می‌گویند، یا محال است که آنرا ممتنع می‌نامند یا نه لزوم دارد و نه امتناع که آنرا ممکن می‌نامند؛ زیرا وجود و عدم برای آن ضرورت ندارد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۱: ۸۷). امکان معانی مختلفی دارد که معنای محدود آن نیز به کار می‌رود مانند «حسین فردا ممکن است نویسنده باشد». این نوع امکان ویژه اموری است که در زمان آینده تحقق می‌یابند و هنوز واقع نشده‌اند تا ضرورت به شرط محمول داشته باشند. ثبوت این امکان در واقع با نوعی گمان و غفلت همراه است؛ غفلت از آنکه پدیده‌های مربوط به آینده یا واجبند یا محال، چرا که یک پدیده به هر حال به عللی منتهی می‌گردد که یکی از دو طرف (وجود یا عدم) را برای آن حتمی می‌کند. این معنا را امکان استقبالی می‌نامند (علامه طباطبایی، ۱۳۹۱: ۹۷). به عبارت دیگر امکان در یک معنای دیگر، به معنی «سلب همه ضرورت‌ها حتی ضرورت به شرط محمول» به کار می‌رود که در این صورت «امکان استقبالی» نامیده می‌شود؛ (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۵۲).

امکان استقبالی از همه امکان‌های دیگر اخصّ است. توضیح اینکه هر امکانی در مقابل یک ضرورت است. امکان عام در مقابل ضرورت عدم (امتناع ذاتی)، امکان خاص در مقابل ضرورت وجود و ضرورت عدم (ضرورت ذاتی و امتناع ذاتی) و امکان اخص در مقابل ضرورت وصفی؛ اما امکان استقبالی در مقابل ضرورت به شرط محمول است؛ یعنی چیزی که نه ضرورت ذاتی دارد، نه امتناع ذاتی و نه ضرورت وصفی (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۵: ۳۷۴).

بنابراین گاهی امکان اطلاق می‌شود و از آن سلب همه ضرورت‌ها اراده می‌شود، حتی ضرورت به شرط محمول. ضرورت به شرط محمول در جایی است که موضوع از آن جهت که محمول برایش تعیین یافته واقع می‌شود. مثلاً اگر زید در خارج ایستاده باشد، در صورتی که آن را با توجه به وضعیتی که در خارج دارد مدنظر قرار دهیم، باید بگوییم: «زید بالضروره ایستاده است». این ضرورت به شرط محمول نام دارد. امکان استقبالی علاوه بر ضرورت ذاتی، وصفی و وقتی، این ضرورت را نیز نفی می‌کند. از اینجا دانسته می‌شود که امکان استقبالی اختصاص به امور آینده دارد که چون ایجاب یا سلب در آن‌ها هنوز تعیین نیافته است؛ لذا تمام اقسام ضرورت از آن‌ها سلب می‌شود؛ حتی ضرورت به شرط محمول، هم در ناحیه ایجاب و هم در ناحیه سلب (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲۴). به عنوان مثال اگر سؤال شود آیا حسین، یک ساعت بعد ایستاده است؟ باید گفت حسین یک ساعت بعد ممکن است ایستاده باشد. این امکان، بیان‌کننده آن است که ایستاده بودن نفیاً و اثباتاً برای حسین در یک ساعت بعد هیچ ضرورتی ندارد؛ حتی ضرورت به شرط محمول؛ زیرا هنوز یک ساعت بعد نیامده و معلوم نیست حسین در یک ساعت بعد چه وضعیتی دارد.

اعتبار امکان استقبالی یک اعتبار واقعی و نفس‌الامری نیست؛ بلکه مبتنی بر یک دیدگاه ساده و عامیانه است، چرا که مردم عادی به دلیل عدم احاطه بر علل و اسباب، از وقوع حوادث آینده بی‌اطلاعند؛ لذا نه وقوع آن حوادث نزد آنان ضروری است و نه عدم وقوعش. اما این دیدگاه یک دیدگاه عامیانه است؛ زیرا برحسب واقع و نفس‌الامر، هر شیء مفروضی در ظرف خودش (۱) یا موجود است و این در جایی است که علت تامه موجود باشد که در این صورت وجودش ضروری

خواهد بود و ۲) یا معدوم است و این در جایی است که علت تامه‌اش موجود نباشد که در این صورت عدمش ضروری خواهد بود (علامه طباطبایی: ۱۳۸۷: ۲۲۵). بنابراین در ماهیات امکانی، با توجه به ذات‌شان که نه اقتضای ضرورت وجود و نه اقتضای عدم ضرورت دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۱: ۹۰) نمی‌توان درباره وجود یا عدم آن‌ها در آینده اطلاعی به‌دست آورد. این نام‌گذاری به این دلیل است که این امکان تنها در مورد وقایعی که در آینده رخ می‌دهد معنا دارد؛ زیرا وقایع آینده، به‌طور قطعی معلوم نیستند؛ لذا وجود یا عدم محمولاتی که در آینده می‌آیند معلوم نیست، تا با قید قراردادن وجود یا عدم آن‌ها برای موضوع‌شان، ثبوت یا سلب آن‌ها ضرورت به شرط محمول داشته باشد. از این رو باید گفت امکان استقبالی، تنها با جهل انسان نسبت به وقایع آتی شکل می‌گیرد و گرنه هر محمول و رویدادی در زمان خود، از دو حال وجود و عدم خالی نیست؛ لذا اگر وجود داشته باشد با قید کردن وجود آن برای موضوع، ثبوت آن برای موضوع ضرورت به شرط محمول خواهد داشت و اگر معدوم باشد، با قید کردن عدم آن برای موضوع، سلب آن از موضوع ضرورت به شرط محمول خواهد داشت. این امکان، از همه معانی یادشده امکان، اخص می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۲)

د) علیّت

مسأله علیّت از نخستین مسائلی بود که فکر بشر را متوجه خود ساخت و او را به جانب تفکر فلسفی و کشف معمای هستی سوق داد (ارسطو، ۱۳۶۷: ۱۱)؛ تا جایی که ارسطو فلسفه را شناخت علیّت‌ها و اصل‌های نخستین اشیا می‌داند؛ زیرا به‌واسطه علت‌ها، همه چیزها قابل شناختند (ارسطو، ۱۳۶۷: ۸). وی معتقد است حیرت و کنجکاوی بشر باعث تفکر فلسفی است و کنجکاوی نیز همیشه درباره علت شیء مطرح می‌شود و پس از کشف علل اشیا، حیرت برطرف می‌شود؛ زیرا تبیین حقیقی اشیا به‌وسیله شناخت علل آن‌ها میسر است (برنجکار، ۱۳۹۸: ۱۱۹). محور همه تلاش‌های علمی کشف روابط علی و معلولی بین پدیده‌ها است و اصل علیّت به‌عنوان یک اصل کلی و عام، مورد استناد همه علوم است. اصل علیّت یعنی دلالت نیازمندی معلول به علت و لازمه‌اش این است معلول بدون علت تحقق نیابد؛ لذا معلول‌هایی که در خارج وجود دارند نیازمند

علت می‌باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۹) بنابراین، دو تعریف برای علت ارائه شده است؛ الف) موجودی که از وجودش، وجود چیز دیگر (معلول) حاصل می‌شود و از عدمش، عدم چیز دیگر؛ یعنی موجودی که برای تحقق معلول کافی است؛ این معنا با علت تامه مطابقت دارد و ب) اما معنای عام علت عبارت است از موجودی که وجود چیز دیگر (معلول) بر آن توقف دارد؛ یعنی اگر آن علت معدوم باشد، معلول نیز معدوم خواهد بود ولی اگر موجود باشد لازم نیست که معلول حتماً موجود باشد، بلکه می‌تواند موجود یا معدوم باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۲۷-۱۲۸). طبق تعریف دوم، علت هم شامل علت تامه می‌شود و هم علت ناقصه. علت ناقصه را نیز به علل اربعه یعنی علت مادی، علت صوری، علت غایی و علت فاعلی تقسیم می‌کنند. با این تعریف از علت مشخص می‌شود که منظور از معلول، موجودی است که در تحققش محتاج علت است (برنجکار، ۱۳۹۸: ۱۲۱).

واژه علت نزد فیلسوفان دو معنای عام و خاص دارد. مفهوم عام علت عبارت است از موجودی که تحقق موجود دیگر متوقف بر آن است؛ هرچند برای تحقق آن کافی نباشد و مفهوم خاص آن عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کفایت می‌کند. به عبارت دیگر اصطلاح عام علت عبارت است از موجودی که تحقق یافتن موجود دیگری بدون آن، محال است و اصطلاح خاص آن یعنی موجودی که با وجود آن، تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۴-۱۵). هم‌چنین، از تقسیماتی که برای علت ذکر شده، تقسیم آن به علت تامه و ناقصه است. علت تامه را چنین تعریف کرده‌اند: چیزی که از وجودش وجود معلول و از عدمش انعدام معلول لازم می‌آید. مفادش این است که معلول بر چیزی جز علت تامه توقف ندارد؛ اما علت ناقصه در یک حکم با علت تامه اشتراک دارد و آن، اینکه از عدمش عدم معلول لازم می‌آید؛ یعنی از عدم وجود علت، اعم از علت تامه و ناقصه، معدوم ممتنع خواهد بود. اما در حکم دیگر با علت تامه تفاوت پیدا می‌کند؛ یعنی از وجود آن وجود معلول لازم نمی‌آید. بدین ترتیب تفاوت میان علت تامه و ناقصه این است که علت ناقصه برای تحقق معلول لازم است ولی کافی نیست، ولی علت تامه هم برای تحقق معلول لازم است و هم کافی می‌باشد (بهمنیار،

۱۳۴۹: ۵۵۷). علت وقتی تام می شود، معلول ضرورتاً تحقق خواهد یافت. قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، مفادش همین است که وقتی یک شیء به سر حد وجوب رسید - یعنی علتش تام شد - وجود پیدا می کند. با تام شدن علت، دیگر تأخر و درنگی در تحقق یک شیء امکان ندارد، در صورتی که چنین حکمی در مورد علت ناقصه جاری نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲۰). نکته ای که باید خاطر نشان کنیم این است که موجود وابسته - معلول - تنها از همان جهت وابستگی و نسبت به موجودی که وابسته به آن است، معلول نامیده می شود؛ نه از جهت دیگر و نه نسبت به موجود دیگر. هم چنین علت از همان جهتی که موجود دیگری وابسته به آن است و نسبت به همان موجود، علت نامیده می شود؛ نه از هر جهت و نسبت به هر موجودی (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۵). البته علت به معنای عام آن تقسیماتی دارد: الف) علت تامه و ناقصه، ب) بسیط و مرکب، ج) علت بی واسطه و با واسطه، د) علت انحصاری و جانشین پذیر، ه) علت داخلی و خارجی، و) علت حقیقی و اعدادی و ز) مقتضی و شرط؛ که در این پژوهش، مطمح نظر، علل اعدادی است؛ به این معنا که در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر است؛ ولی وجود معلول، وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن ندارد، مانند پدر نسبت به فرزند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۹-۱۷).

و) عدم تخلف معلول از علت

اگر علت در علیت خود تام باشد، واجب است که معلول موجود گردد و انفکاک علت تامه از معلول یا تخلف معلول از علت تامه محال است؛ زیرا اگر وجود معلول از علت تامه واجب نباشد، یا ممکن است یا ممتنع. فرض ممتنع درست نیست؛ زیرا اگر وقوع معلول از ناحیه علت تامه محال باشد، هرگز هیچ معلولی از ناحیه هیچ علتی تحقق پیدا نمی کند بنابراین، وجود معلول از ناحیه علت تامه یا ممکن است یا واجب (عباسی حسین آبادی، ۱۳۹۸: ۱۷۵). اگر کسی مدعی شود وقوع معلول از ناحیه علت تامه ممکن است، نیاز به علت دیگری دارد؛ چرا که هیچ ممکن مستغنی از علت نیست. اینجاست که گرفتار تسلسل محال می شویم؛ زیرا آن ممکن نیز به علت دیگری نیاز دارد و همین طور ... (بهشتی، ۱۳۷۵: ۲۲۸) بنابراین، بنابر قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، صدور معلول از ناحیه علت تامه واجب می شود. تا زمانی که تمامی دریچه های امکان و عدم بر

شیء بسته نشود و به مرتبه وجوب نرسد، هرگز موجود نمی‌شود (ابن سینا، ج ۳، ۱۳۸۳: ۱۰۷). هرگاه علت به وصف تامه وجود داشته باشد، می‌بایست معلول آن هم وجود یابد. معلول از علت تامه تخلف نمی‌کند {زیرا} وجود معلول متعلق به علت است، آن علتی که جامع همه آن چیزی است که در فعلیت و تامه بودن او دخالت دارد. این امور دو قسم هستند: ۱) اموری که خارج از ذات نیست؛ مانند طبیعت که اقتضای حرکت بدون شعور دارد؛ مانند سنگی که از بلندی غلطیده و حرکت می‌کند یا مانند اراده که با شعور همراه است و ۲) اموری که از ذات علت خارج است: این امور یا وجودی هستند مانند آلات و ابزار و غایات و زمینه‌ها، یا عدمی هستند؛ یعنی اموری که برای عمل علت، مانع محسوب می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱: ۱۶۷-۱۶۸). بنابراین علت و معلول چه در زمان و چه در دهر، یکدیگر را همراهی می‌کنند، چنانکه هر معلولی واجب است که با موجود بودن علتش موجود باشد. اگر علت ازلی و قدیم باشد، معلولش نیز قدیم خواهد بود؛ یعنی در ظرف ازل و سرمد تحقق می‌یابد؛ یعنی علت قدیم، معلول قدیم دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۹۴) و علت حادث، معلول حادث دارد. به این معلول چون قدیم است، اشکال ندارد اگر نام مفعول ندهیم یا اگر هم بدهیم، نادرست نیست.

پیشینه پژوهش:

مقالاتی که بر جنبه فلسفی و اسلامی مطالعات آینده‌پژوهی تکیه داشتند، تا آنجا که مربوط به این پژوهش می‌گردید، به شرح ذیل احصاء گردید:

جوزف وُروس^۱ (۲۰۰۷) در کتابی با عنوان «فردا را می‌دانید؟ نحوه برخورد علم با آینده» درصدد است تا طرح‌های کلی فلسفه و مبانی روش‌شناختی برخی پارادایم‌های تحقیق را ترسیم کند و درنهایت، تحلیلی ارائه می‌دهد که این پارادایم‌ها چگونه بر انجام تحقیقات آینده تأثیر می‌گذارد. عباس سلیمانی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «مروری کلی بر مبانی فلسفی حوزه‌های مطالعات آینده‌پژوهی و تبیین جایگاه پسا آینده‌پژوهی» درصدد شناخت و شناساندن مبادی و مبانی معرفت‌شناسی حوزه‌های مطالعات آینده و واکاوی و آسیب‌شناسی انحرافات ناشی از این

1. Joseph Voros

مبادی و مبانی بر این حوزه است و با تبیین ارتباط آینده‌اندیشی با مدیریت و رهبری، جایگاه آینده‌اندیشی را در ساختارهای سازمانی و سیاسی، تعیین می‌نماید.

حمید فاضل قانع (۱۳۸۸) در پژوهشی با عنوان «آینده‌پژوهی و جامعه مطلوب اسلامی» با نگاهی جامعه‌شناسانه به دنبال شکل‌بخشیدن به جامعه‌ای مطلوب، متناسب با ارزش‌های حاکم است. عیوضی و پدram (۱۳۹۳) نیز در پژوهشی با عنوان «امکان‌پذیری و چگونگی تحقق آینده‌پژوهی اسلامی» با تفکیک بین آینده‌پژوهی رایج و آینده‌پژوهی اسلامی، به دنبال بسترسازی برای شکل‌بخشیدن به آینده‌پژوهی اسلامی در رهیافتی راهبردی است. حسینی (۱۳۹۴) نیز در مقاله‌ای با عنوان «آینده‌پژوهی اسلامی، امکان‌پذیری و چگونگی تحقق» درصدد است تا بتواند از نحوه امکان‌پذیری مطالعات آینده‌پژوهی مبتنی بر مدل دینی و بومی، پرده‌برداری کند.

فصلنامه مطالعات بسیج در مقاله‌ای بی‌نام با عنوان «الفبای آینده‌پژوهی» (۱۳۸۶) به نقد و بررسی کتابی در این موضوع پرداخته است. محسن منطقی (۱۳۹۱) در مطالعه‌ای با عنوان «درآمدی بر اسلام و آینده‌پژوهی»، مطالعات آینده‌پژوهی را با مفهوم قضا و قدر در ادبیات اسلامی به بحث و بررسی گذاشته است. توسلی و اسدی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «آینده‌پژوهی در اندیشه اسلامی»، براساس آموزه مهدویت به بررسی مطالعات آینده‌پژوهانه اسلامی پرداخته است. با این وجود، طبق بررسی نگارنده پژوهش حاضر، مقالاتی با زمینه‌های فوق‌الذکر بسیار محدود می‌باشند؛ اما اشکال عمده و اصلی همین تعداد محدود هم این است که به هیچ وجه پایه‌های نظری خود را بر اصول فلسفی هیچ یک از مکاتب فلسفی (اسلامی/غربی) استوار نساخته‌اند، لذا اتقان نظری نداشته و نتایج نه‌چندان محصل و جدیدی در این زمینه به جامعه علمی ارائه نکرده و حداکثر با اخذ معنایی از امکان تولید علم در این گونه مطالعات، نحوه تحقق آینده‌پژوهی بومی/اسلامی را به صورتی ناتمام ارائه داده‌اند.

روش پژوهش

فلسفه، زیربنای شکل‌گیری توسعه معرفت و نظام‌های تولید علم است. سطح فلسفی، با عنایت

به مباحث زیربنایی چون هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، پاسخگوی دیگر سطوح توسعه معرفت علم، چون پارادایم، نظریه و مدل است. این ابعاد مبنایی، در شکل‌گیری روش‌شناسی‌های مختلف نیز تأثیرگذار بوده است (ایمان، ۱۳۹۹: ۳۰۵). روش تحقیق در این پژوهش، مبتنی بر تحلیل عقلی معانی امکان و چگونگی تأثیر آن در مطالعه آینده، با رجوع به آثار معتبر می‌باشد. نحوه گردآوری اطلاعات نیز، به صورت فیش‌برداری از اسناد مکتوب و دیجیتال می‌باشد. روش تحلیل فلسفی، به دلیل پرداختن آن به رابطه‌ها و واکاوی علت‌ها، مبتنی بر تحلیل منطقی داده‌ها است که با روش استدلال قیاسی انجام می‌گردد بنابراین، روش تحقیق این پژوهش، روش اسنادی و توصیفی می‌باشد که بنابه ماهیت نظری تحقیق و رویکرد بنیادین این مطالعه، از روش تحلیل استدلالی و تبیین توصیفی استفاده کرده است.

بحث، نتیجه‌گیری و پیشنهادها

از دیدگاه ارسطو اگر گزاره‌ای مانند «فردا جنگ دریایی رخ می‌دهد»، هم‌اکنون صادق یا کاذب باشد، امور آینده متعین و ضروری بوده، دیگر جایی برای اتفاق و تردید، حتی در افعال اختیاری آدمی وجود نخواهد داشت و آینده از هر جهت هم‌چون گذشته ضروری است؛ زیرا بنا بر اصل امتناع تناقض، جنگ دریایی یا فردا واقع خواهد شد یا نخواهد شد. در صورت نخست، قضیه «فردا جنگ دریایی رخ خواهد داد» هم‌اکنون صادق است بنابراین از هم‌اکنون قطعی است که فردا جنگ دریایی رخ خواهد داد. در صورت دوم (اگر جنگی در نگیرد) آن‌گاه از هم‌اکنون مشخص است که فردا جنگ دریایی رخ نخواهد داد. اما ضروری بودن امور آینده توالی فاسد دارد، از جمله مستلزم این است که تدبیر و اندیشه‌های ما درباره امور آینده و نیز زمینه‌سازی و آماده‌شدن یا نشدن ما، هیچ تأثیری در رویداد نداشته باشد. برای نمونه، جنگ مورد اشاره یا ضرورتاً واقع می‌شود یا نمی‌شود؛ اما این امر پذیرفتنی نیست. ما امور آینده را برخوردار از امکان و عدم ضرورت می‌یابیم. بارش باران، وقوع زلزله، کهنه‌شدن لباس و وقوع جنگ در سال آینده، همه اموری هستند که می‌توانند روی دهند یا ندهند (شیروانی، ۱۳۸۴). اصطلاح ضرورت نیز

معانی مختلفی دارد؛ الف) ضرورت ازلی: یعنی محمول برای ذات موضوع بدون هیچ قید و شرطی حتی قید وجود، ضرورت داشته باشد؛ ب) ضرورت ذاتی: یعنی محمول برای ذات موضوع در ظرف وجود موضوع، نه به قید وجود موضوع، ضرورت داشته باشد؛ ج) ضرورت وصفی: یعنی محمول برای موضوع، به خاطر وصفی که متصف به آن است، ضروری باشد و د) ضرورت وقتی: یعنی محمول برای موضوع در زمان خاصی ضرورت داشته باشد (طباطبایی: ۱۳۸۷، ۲۱۹-۲۲۰) که هیچ کدام از این معانی ضرورت در امور امکانی وجود ندارد؛ بنابراین امور امکانی، هیچ جهت ضرورت ندارند.

از طرفی آینده در نفس الامر می تواند به معانی مختلفی تحقق پیدا کند و لزوماً چنین نیست که بتوان آینده را چنین و چنان که مبتنی بر خواست ما می باشد معماری کرد؛ زیرا موانست ما با امور اعتباری بسیار زیاد است و این «برشمردن» یعنی اعتبار کردن، مانند عمل برخاستن. در برخی موارد، برخاستن توهین است و در برخی موارد چنین معنایی نمی دهد. یا با تبادل تکه کاغذی به نام پول که کالایی را خرید و فروش می کنیم. این ها اعتبارات ماست و گرنه در خارج، آنچه واقع شده است نوعی کار فیزیکی بوده است؛ مثل حرکت اهرم ها و چرخ های یک ماشین. بقیه اش مفروضات ها و اعتبارات و ساخته های ما بوده است. مارکس مثالی می زند به این شکل: وقتی شما کتاب را مطالعه می کنید به یک جایی می رسید که کتاب را می بندید و بقیه اش را می گذارید که فردا مطالعه کنید و یک تکه کاغذ به عنوان نشانه، لای کتاب می گذارید و بقیه اش را می خواهید که فردا مطالعه کنید. این عملی است که مشمول اعتبار است. یا اگر چنین نشانه ای را بین کتاب دوست خود دیدید، متوجه می شوید که بقیه آن را می خواهد فردا (آینده) بخواند؛ ولی ما به خوبی می دانیم این معنی در خود پدیدار طبیعی وجود ندارد و ما این معنی را به آن داده ایم (سروش، ۱۳۶۷).

بنابراین با توجه به اینکه امور امکانی از هر گونه جهت ضرورت خالی هستند و از طرفی ما با اعتباریات مانوس هستیم، چگونه می توانیم به امور آینده ضرورت ببخشیم در حالی که اولاً ضرورت وجودی بر تحقق ماهیات امکانی، وجود ندارد و ثانیاً آن معانی که به ماهیات امکانی و

پدیدارهای طبیعی می‌دهیم، فرضیات و ذهنیات ما است؛ یعنی ما این معنا را به امور آینده می‌دهیم نه اینکه آن امور، خود، مشمول این معانی باشند. طبق آنچه گذشت امکان استقبالی مختص به اموری است که در آینده رخ خواهند داد و اکنون هیچ ضرورت وجود یا عدم، ندارند بنابراین، اگر بخواهیم پدیدار خارجی را قبل از شناخت علت آن، معنا کنیم؛ در واقع انگاره ذهنی خود را بر آن پدیدار نامتعیین، حمل کرده‌ایم؛ در حالی که آن پدیدار خارجی در حال حاضر، وجود ندارد؛ لذا شناخت کاملی از آن پدیدار به دست نمی‌آید. چه بسا اینکه در شناخت خود نسبت به آن پدیده، دچار سوگیری شویم که می‌تواند ما را از معنای حقیقی منحرف نماید.

علامه طباطبایی می‌گوید: وجود معلول از علتش جدا نیست؛ بنابراین اگر معلول، پدیده زمان‌مندی است که در زمان خاصی به وجود آمده، علتش نیز باید در همان زمان موجود باشد؛ زیرا وجود معلول در همان زمان متوقف بر علت است؛ لذا علت هم در همان وقت، وجود معلول را ترجیح داده و به آن افاضه می‌کند و اگر علت به‌طور همزمان با معلول موجود نباشد، با توجه به آنکه افاضه هستی اتکای بر وجود علت دارد، لازم می‌آید علت در حال عدم خود، افاضه وجود به معلول کرده باشد و این محال و نشدنی است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۷۲). اگر گزاره‌های استقبالی هم اینک به نحو معین صادق یا کاذب باشند، وقوع یا عدم وقوع آن‌ها به نحو معین ضروری خواهد بود. لکن هیچ کدام از وقوع یا عدم وقوع چنین رویدادهایی ضروری نیست، زیرا در این صورت، ممکنات استقبالی منتفی خواهند شد و این قابل قبول نیست، پس این گزاره‌ها هم اینک به نحو معین صادق یا کاذب نیستند (شیروانی، ۱۳۸۴).

بنابراین، آنچه در تحلیل فلسفی از مفاهیم و پدیده‌ها بسیار مهم می‌نمایاند، بحث از علیت است. هیچ پدیده مادی را نمی‌توان با زمان تعلیل نمود؛ به عبارت دیگر زمان، علت پدیده‌ای نمی‌باشد هر چند که تحلیل زمانی، ممکن است. بنابراین هر پدیده‌ای علتی دارد و زمان تنها بستر و زمینه بروز معالیل است؛ زیرا به واسطه علت‌ها همه چیزها قابل شناختند. طبق نظر فیلسوفان نیز باید بین علت و معلول ضرورت و سنخیت باشد و تا علت تامه نباشد، معلول موجود نمی‌گردد و از مشاهده معلول می‌توان به این نتیجه رسید که حتماً علتی وجود دارد؛ زیرا معلول بدون علت

موجود نخواهد شد و هرگاه که علتی باشد ضروری است تا معلول آن نیز موجود گردد. نمی توان چیزی را در نظر گرفت ولو در آینده که فاقد هر گونه ضرورتی باشد. بنابراین طبق این وصف از زمان که زمان بستر بروز پدیده ها است، در مطالعات آینده پژوهانه باید به شناخت پدیده ها و اینکه کدامیک علت و کدامیک معلول است مبادرت ورزید. اگر محققان آینده پژوهی در مطالعه پدیده های مستقبل در ظرف زمان موفق به این مهم شده و علت را شناسایی کنند، می توانند معلول آن علت را به دقت مشخص و تعیین نمایند؛ زیرا همان طور که بیان شد علیت، مستلزم ضرورت علی - معلولی و سنخیت بین علت و معلول است. البته توجه به این نکته بسیار مهم است که در پدیده های مادی، علت تامه یافت نمی شود؛ اما پژوهشگر آینده پژوهی می تواند با شناسایی علل مُعَدّه و ناقصه، معلول این علل را پیش بینی نموده و نسبت به آن معلول اقدام لازم را انجام دهد؛ پس همه معلول های خارجی نیازمند علتند و تا علت موجود نباشد، هیچ معلولی؛ واقع و موجود نمی گردد.

محققان و نویسندگان محترم می توانند در ادامه بر روی نظرات دیگر اندیشمندان، مکاتب و نظریات فلسفی و نسبت آن ها با مطالعات آینده و آینده پژوهی، متمرکز شده و نظرات ابتکاری خویش را منتشر نمایند؛ اما به طور مشخص می توان با طرح سؤالات علمی به موضوعات نوینی رسید:

- ماهیت و چیستی آینده پژوهی؛
- حقیقت و ماهیت آینده در فلسفه اسلامی و غرب؛
- تأثیرپذیری مطالعات آینده از روش پژوهش در فلسفه؛
- هستی شناسی و نسبت آن با آینده پژوهی؛
- معرفت شناسی در نسبت با آینده پژوهی و ... که می تواند راه گشای این راه ناپیموده قرار گیرد.

منابع

- ابن سینا (۱۳۸۳)، *الهیات دانشنامه علایی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا (۱۳۹۷)، *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- ارسطو (۱۳۶۷)، *متافیزیک*، ترجمه شرف، تهران: نشر گفتار، چاپ پنجم.
- ارسطو (۱۹۸۰م)، *منطق ارسطو*، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت: انتشارات دارالقلم، چاپ اول.
- اسدی، مهدی (۱۳۹۸)، بررسی دیدگاه ابن سینا درباره حیثیت التفاتی به گذشته و آینده، *فصلنامه حکمت و فلسفه*؛ ۱۵(۵۷): ۶۱-۸۹.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۹)، *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ پنجم.
- برنجکار، رضا (۱۳۹۸)، *آشنایی با کلیات علوم اسلامی*، تهران: انتشارات سمت، چاپ سیزدهم.
- بخشنده، آرزو؛ جهانیان، رمضان (۱۳۹۷)، آینده پژوهی، *دوماهنامه مطالعات کاربردی در علوم و مدیریت توسعه*؛ ۳(۱۱): ۶۳-۷۱.
- بهشتی، احمد (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیهاش شیخ‌الرئیس ابن سینا* (شرح و توضیح)، تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه، چاپ اول.
- بهمنیار بن المرزبان (۱۳۴۹)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- بی‌نام (۱۳۸۶)، الفبای آینده‌پژوهی، *فصلنامه مطالعات بسیج*؛ ۱۰(۳۴): ۱۴۰-۱۵۲.
- توسلی، محمدحسن؛ اسدی، داوود (۱۳۹۲)، آینده‌پژوهی در اندیشه اسلامی، *فصلنامه بصیرت و تربیت اسلامی*، ۹(۲۳): ۲۳-۶۶.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۹۱)، *دروس شرح‌الاشارات و التنبیهاش ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی*، قم: انتشارات اشراق، چاپ سوم.
- حسینی، راضیه؛ حسینی، الهام (۱۳۹۴)، آینده‌پژوهی اسلامی، امکان‌پذیری و چگونگی تحقق، *کنفرانس ملی اقیانوس مدیریت*.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۲)، *فلسفه و آینده‌نگری*، تهران: انتشارات علمی، چاپ اول.
- زاهد زاهدانی، سیدسعید (۱۳۷۳)، *مبانی روش تفکر اجتماعی در اسلام*، انتشارات کلینی، چاپ اول.
- طالبی چاری، محمدجواد (۱۳۹۲)، امکان فقری؛ جامع‌ترین معنا در آیه ۱۵ از سوره فاطر، *پژوهش‌نامه معارف قرآنی*؛ ۴(۱۴): ۱۳۱-۱۵۱.

- فاضل قانع، حمید (۱۳۸۸)، آینده پژوهی و جامعه مطلوب اسلامی، *فصلنامه معرفت فرهنگی - اجتماعی*: (۱): ۶۸-۴۵.
- علامه طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۱)، *بدایه الحکمه*، ترجمه علی شیروانی، قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم، چاپ هفدهم.
- علامه طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، *نهایه الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: انتشارات دارالفکر، چاپ دوم.
- عباسی حسین آبادی، حسن (۱۳۹۸)، *حکمت مشاء*، تهران: انتشارات پیام نور، چاپ سوم.
- عیوضی، محمدرحیم؛ پدرام، عبدالرحیم (۱۳۹۳)، امکان پذیری و چگونگی تحقق آینده پژوهی اسلامی، *فصلنامه علمی - پژوهشی مشرق موعود*: ۸(۲۹)، ۲۰-۴۴.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)، *دروس فلسفه*، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ هشتم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ هفتم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷)، *شرح الهیات شفاء*، تحقیق عبدالجواد ابراهیمی فر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- ملاصدرا (۱۳۸۶)، *الاسفار العقلیه الاربعه*، دوره ۹ جلدی، قم: انتشارات مصطفوی، چاپ چهارم.
- منطقی، محسن (۱۳۹۱)، درآمدی بر اسلام و آینده پژوهی، *فصلنامه اسلام و پژوهش های مدیریتی*، (۴)، ۱۹-۳۳.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۹۳)، *شرح المنظومه*، ترجمه و تعلیق محسن بیدارفر، تهران: بیدار، چاپ هفتم.
- سلیمانی، عباس (۱۳۹۵)، مروری کلی بر مبانی فلسفی حوزه های مطالعات آینده پژوهی و تبیین جایگاه پساآینده پژوهی، دومین کنفرانس بین المللی مدیریت و علوم انسانی.
- شیروانی، علی (۱۳۸۴)، امکان استقبالی و تعیین صدق در گزاره های ناظر به آینده، *فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم*، ۶(۴): ۱۱۹-۱۴۳.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۷)، علت و دلیل در علوم اجتماعی، *نشریه علمی نامه علوم اجتماعی دانشگاه تهران*، ۱، ۷۲-۵۳.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۹۹)، *قواعد جدید روش جامعه شناسی*، ترجمه عباس محمدی اصل، تهران: نشر افکار، چاپ اول.
- Van der Duin, P. A., den Hartigh, E., & Hartmann, L. (2007). *Knowing Tomorrow? How Science Deals with the Future*. Eburon Academic Publishers.