

روش شناسی اسلامی در علم سیاست*

نویسنده: عبدالرشید موتن

مترجم: محمد شجاعیان

دانش اسلامی که زمانی به تمدن و جامعه اسلامی زندگی و حرکت بخشید؛ هم اکنون در دیوارهای مدارس قدیمی و کتب قطور کلاسیک زندانی شده است. برخی روشنفکران مسلمانان، با در آغوش گرفتن علوم جدید و پذیرفتن شیوه‌های تفکر رفتارگرایانه غربی، اسلام را به صورت نظریه‌ای انتزاعی در آورده‌اند که در درون شکل‌های سنتی رسوم، مناسک و شعائر خشک، فسیل شده است. این شرایط به تنهایی توجه کافی برای بازسازی روش شناسی علوم اسلامی را فراهم می‌آورد و استمرار جنبش اسلام‌گرایی چنین تلاشی را مناسب تر می‌کند.

این مقاله تلاش می‌کند تا روش شناسی در علم سیاست را تبیین نماید. این تبیین با شناسایی کاستی‌های مفاهیم کلیدی شکل گرفته در آزمون دشوار فرهنگ و تمدن غربی، از طریق مقایسه با اصول اسلامی انجام می‌گردد. این کار ضروری است؛ چراکه اسلامی شدن، آزادی مسلمانان را از جهان بینی کلامی غرب تضمین می‌کند؛ به گونه‌ای که می‌توانند در جهت رسیدن به دولت ملی که در مدینه زمان آخرین پیامبر (ص) تحت

* - این نوشتار، ترجمه فصل سوم از کتاب ذیل است:

Abdul Rashid Moten , Political Science : an Islamic Perspective (The United States Of American: ST. Martin's, INC. 1996).

هدایت الهی، حاصل شده بود، تلاش کنند.

ویژگی‌های اصلی علوم اجتماعی تجربی

علوم اجتماعی تجربی غربی، بر این فرض استوار است که رفتار انسان الگوپذیر است و این الگوها می‌توانند به صورتی علمی مورد پژوهش قرار گیرند و به عنوان تعمیم‌هایی شبیه کلیت قانون یا نظریه علمی در علوم طبیعی، بیان شوند.^(۱) [با] محدود کردن سنت قدیمی نظریه اجتماعی و سیاسی به سنتی «بر طبق عقاید یک قرن قدیمی»^(۲) علم جدید به قابلیت کاربرد روش‌های تجربی و علمی در هر حوزه‌ای از پژوهش اعتقاد دارد. این مسأله، عدم پذیرش هر شکلی از دانش را نشان می‌دهد و پایه‌اش بر این است که واقعیتی فراتر از وجود درون جهانی، وجود ندارد. علم جدید با جریان‌های اثبات‌گرایانه منطقی و فلسفه زبان شناختی مترادف شد، که بعدها برای رشد پر قدرت جنبش فکری‌ای که به جدایی کامل «واقعیت‌ها» و «ارزش‌ها» اعتقاد دارد، گام بر می‌دارد.

با آغاز قرن بیستم، به‌ویژه نهضت تأثیر عقاید وبر، دانشمندان علوم اجتماعی آنچه را او به عنوان یک پژوهش‌گر خام فراگرفته بود، همچون امری بدیهی و غیر قابل پرسش پذیرفتند. بدین معنا که، ارزش‌های سیاسی باید به صورتی جدی از تحقیق تجربی کنار گذاشته شوند.^(۴)

این چنین علم تجربی در تلاشی که برای رهایی طبیعت از جو غالب مذهبی، فسخ مشروعیت مقدس قدرت و اقتدار سیاسی و بنای ابزارهای دانش خود منحصراً بر خرد بشری که انسان را برای کشف قوانین ذاتی توسعه دنیایی «عقلاً نظم یافته» توانا می‌سازد، مشخص شده است. علم تجربی از پرسش‌های معنوی و اخلاقی پرهیز کرده و خواسته است علم را عینی و از ارزش‌عاری نماید. «مقید کردن هر پدیده‌ای... به شرایط عینی و رفتار قابل مشاهده انسان».^(۵) در نتیجه، علم تجربی دل مشغول روش‌شناسی، مشاهده، طبقه‌بندی، و اندازه‌گیری شده است. فنون تحقیق از زیست‌شناسی، ریاضیات، فیزیک و دیگر علوم طبیعی مشابه، گرفته شده است.

رشد پوزیتیویسم در علوم اجتماعی، خودباوری تازه‌ای در طرفدارانش پدید آورد؛

اما اشتباه و زودگذر بودن آن آشکار شد. رویارویی با عدم تناسب ساختاری رو به افزایش در روابط شمال و جنوب، افزایش میزان ظهور حکومت‌های استبدادی و ظلم‌های ضد انسانی پیاپی در لبنان، کشمیر، نوار غزه، و خلیج فارس جامعه را در حالی از زوال و فروپاشی قرار دارد.^(۶)

آنچه لازم است، جایگزینی این پارادایم با پارادایم دیگری است که رفتار فردی را با حال و هوای یک سیستم اجتماعی کامل، مطالعه می‌کند. اسلام به عنوان یک تمدن تمام عیار، به زندگی انسان همچون یک کل اندام وار نگاه می‌کند و مسائالش را در سایه ارزش‌های اخلاقی و ایده‌های اجتماعی محفوظ در قرآن و سنت محمد نبی (ص) مورد بررسی قرار می‌دهد. بر اساس اسلام، روش‌شناسی علوم اجتماعی اسلامی، که در همه جزئیات و شاخه‌هایش تماماً با مفهوم غربی از انسان و طبیعت مخالفت دارد، نمی‌تواند خدا محور نباشد و بایستی به روشنی توضیح داده شود.

عقل و وحی

همان‌گونه که سید حسین نصر تأکید کرده، علم اجتماعی غربی ذاتاً انسان‌انگار است؛ وجود فردی انسان را به عنوان آفریننده واقعیت می‌پذیرد و وجود هر اصل برتری را نادیده می‌گیرد. به همین دلیل، علم اجتماعی غربی، تقلیل‌گرا می‌باشد؛ چون نه تنها عقل را از وحی جدا می‌انگارد؛ بلکه وحی را به عنوان طریقه‌ای برای دانش قبول ندارد.^(۷) علم اجتماعی غربی بر اساس سنت فرهنگی و فلسفه عقلانی یونانی / رومی، هر آنچه را که نمی‌تواند در خود مقیاس عقل و اندیشه بشر، و یا به وسیله همان مقیاس باشد، نمی‌پذیرد. هر آنچه که از عهده به بار آوردن حداکثر سود در شرایط مادی بر نیاید، به عنوان امری اخلاقی در نظر گرفته نمی‌شود.^(۸)

در مقابل، تمدن اسلامی در وحی الهی ریشه دارد. اگر چه وحی وجه ممیزه روش‌شناسی اسلام است، مکاتب اسلامی گرایش زیادی به تفکیک موضوعات مختلف مرتبط با آن داشت؛ هر چند که حقیقت وحی همیشه در سایه عقل ارج نهاده می‌شد. از همان ابتدا، ارتباط وحی با عقل ادامه یافت تا در همه مناظرات فلسفی و

الهیاتی، مفهوم مرکزی باشد. حتی اشعری (۲۷۰-۳۳۰ هـ ق ۸۷۳-۹۴۱ م) تا قبل از آن که نظام کلام عقل‌گرا فرو ریزد، قویاً از به کارگیری عقل دفاع می‌کرد. یا این که کلام در تبیین معیار صورت بندی آموزه به کار رود. همچنین معروف است که امام ابوحنیفه و پیروان سرشناسش: طحاوی، مطاردی، و البته غزالی اصول و روش‌های عقلی را به عنوان روشی برای کسب دانش تنظیم کردند.^(۹)

تفکر و سنجش عقلانی همه موضوعات به منظور توانا ساختن انسان برای پیروی از راه درست، بر اساس توصیه‌های مکرر قرآن است (نگاه کنید به: قرآن، ۲/۵۹، ۷/۸۶ و غیر آن). به جای ایجاد مشکلی در شکل تضاد بین قانون الهی و عقل بشری، همان گونه که به وسیله روزتال استدلال شده، وحی و عقل مکمل یکدیگرند؛^(۱۰) چون بدون عقل، حقیقت وحی نمی‌تواند درک شود. برخلاف برخی متون مذهبی که در مورد زبان راز آلود فراتر از درک عقلانی، آموزه ارائه می‌دهند، قرآن در بیش از ۷۵۰ آیه معتقدان را به مشاهده، اندیشه و تأمل برای تحلیل، درک و فهم طبیعت تاریخ و جوامع انسانی تشویق می‌کند. به هر حال همان گونه که مطاردی اشاره کرده اندام‌های تعقل و حس، محدودیت‌های خودشان را دارند و گاه «عقل انسانی، مبهم و تأثیرپذیر از فاکتورهای درونی و بیرونی است» و بر این اساس، «در ارائه دانشی درست به ما، درباره چیزهایی که در محدوده خودش می‌باشد، اشتباه می‌کند.»^(۱۱) وحی، بشر را از اشتباه در می‌آورد، مسیر و هدف ارائه می‌دهد، و دامنه دانش را وسیع‌تر می‌کند تا نه تنها شامل دنیای فعلی باشد؛ بلکه به همان خوبی، سرای جاویدان دیده نشده را شامل گردد. وحی الهی نشانه‌ها و رهنمودهایی را فراهم می‌آورد و از این رهگذر، انسان را از تاوان اندوهبار قربانی شدن به وسیله ناتوانی دانش، جهل و سنت‌های گندیده نجات می‌دهد. همان گونه که معرفت‌شناسی‌های غزالی و ابن خلدون نشان می‌دهد، مسلمانان برای قرن‌ها دانش را از طریق ترکیب عقل و وحی کسب کردند و از آمدن عصر طلایی علم در اسلام در طول قرن دوازدهم میلادی خیر دادند. «آنچه ما علم می‌نامیم، به عنوان نتیجه روش‌های جدید تجربه، مشاهده و اندازه‌گیری پیدا شد که به وسیله عرب‌ها در اروپا آغاز شد.... علم (جدید) جدی‌ترین هدیه تمدن اسلامی است.»^(۱۲)

علم اجتماعی در مقابل علوم طبیعی

جهان از حماقت علوم اجتماعی در پیروی سرسری از مدل علوم طبیعی، با این نتیجه که راه حل های فن سالارانه، حتی در مورد مسائلی با آثار صرفاً اخلاقی و ایدئولوژیک اعمال شدند، آسیب دیده است. تقلید از مدل علوم طبیعی بر اساس آرزوی افزایش حیثیت اجتماعی، دست یابی به اعتبار علمی و طلب شأن اجتماعی برابر با دانشمندان علوم طبیعی، استوار بود.^(۱۳) در سایه چنین کاری، دانشمندان سیاسی رفتارگرا، نه تنها تلقی مدل فیزیکی؛ بلکه همچنین معرفت شناسی و مفروضه های آن را به همان خوبی در مورد دانش و ابزارهای دانش به کار بسته اند. آنها رفتار انسان را به شیوه های مصنوعی ملاحظه کردند، متغیرها را به منظور عملیاتی کردن آنها، از معانی شان تهی کردند. و برای فهم، باز سازی و وارونه کردن نقشه سیاسی به منظور مناسب کردن مدلی که برای مطالعه آن [یعنی نقشه سیاسی] به کار می رود، آماده شده اند؛ همان گونه که داسچر بر آن تأکید می کند:

«ما بدون نگرانی زیادی در مورد این که چه چیزی است که ما با ثبات شده ایم یا این که آیا همیشه درست می گوئیم یا اشتباه، بر ثبات تمرکز می کنیم. به عنوان یک نتیجه، ممکن است در مورد چگونگی تعقیب مسیری نادرست به همراه بالاترین دقت، [چیزهایی] بسیار زیادی یاد گرفته باشیم.»^(۱۴)

نتیجه به دست آمده از تحلیل بالا، آن است که علم سیاست باید بدون کنار گذاشتن میل به دانش جامع، ادعای شباهت به علوم طبیعی را کنار بگذارد. برای اطمینان، جایگاه دو علم [طبیعی و اجتماعی] در طرح دانش انسانی، یکسان و مشابه است. به عبارت دیگر، برای آشکار شدن فهم الگوی الهی در طرح قرآنی، این دانش (علم) از طریق وحی یا دانش مطلق وضع شده است؛ به گونه ای الهی (حق الیقین) عقل گرایی یا دریافت مبتنی بر داوری و ارزیابی برهانی (علم الیقین) و همانند آن (عین الیقین).^(۱۵) بدین گونه، روش اسلامی دانستن، بر بیشترین آزادی برای تجربه و آزمایش و پرسش های عقلانی و فکری از طریق دانش و حیانی منطبق است. بدون تردید، بهره گیری از بهترین تلاش ها [ی انجام شده] به وسیله یک حوزه برای فهم بهتر حوزه

دیگر، عاقلانه است؛ اما آنچه باید تشخیص داده شود، تفاوت میان دو حوزه است که در واژگان راهبرد و فنون تحقیق می‌باشد.

مفهوم ابزار انگارانه علم سیاست

دانشمندان سیاسی تجربی به دلیل جهت‌گیری‌شان به سوی مدل علوم طبیعی، دامنه پرسش‌های خود را به رفتار قابل مشاهده محدود کرده‌اند. سیاست یا به عنوان «مطالعه چه کسی، چه چیزی را، چه هنگام و چگونه به دست می‌آورد» (لاسول) و یا «تخصیص آمرانه ارزش‌ها» (ایستون) تعریف شده به گونه‌ای مشابه، اجتماع سیاسی یا دولت، به عنوان دستگاهی ابزاری برای تعقیب اهداف از پیش تعیین تصادفی تصویر می‌شود. اهدافی که می‌توانند پایه مفهوم راهبردی ابزار انگار عاقلانیت؛ یعنی مصلحت، رشد تولید ملی و ملاحظات فایده‌گرا، اندازه‌گیری شوند.

نیاز به توضیح نیست که مفهوم ابزاری اجتماع سیاسی کلی نیست؛ بلکه از نظر فرهنگی خاص است. این مفهوم که در غرب پدید آمد، فقط آن جامعه خاص را منعکس می‌کند و در بهترین حالت، تنها با آن سازگار است. با توجه به چنین تلقی، برای انسان غربی طبیعی است که انقلاب اسلامی ایران، مقاومت اسلامی در افغانستان، مبارزه آزادی در کشمیر و شبیه آن، به سادگی به عنوان اعمالی نامعقول و پیش‌پا افتاده نگریسته شوند؛ زیرا اینها از GNP و از سایر ملاحظات تبعیت نمی‌کنند. به دلیل فقدان مضامین اخلاقی، سیاست در غرب، بازی کثیفی است که افراد خود محور و قدرت طلب برای کسب یا افزایش قدرت و گرفتن امتیاز از طریق تشکیل اتحاد، تشکل، تهدید یا حذف رقیب با یکدیگر به رقابت می‌پردازند.^(۱۶) وقتی قدرت‌عاری از اهداف دیگر، هدف علم سیاست شود، سیاست بی‌رحمانه و ضد انسانی می‌شود.

مفهوم ابزار گرایانه اجتماعی سیاسی با روش اسلامی زندگی که با هدف و غایت‌مند است، در تضاد می‌باشد. بنابراین، اسلام بر نیاز به سازمان و اقتدار برای واقعی کردن اهدافش تأکید می‌کند. قرآن بی‌نظمی و آناارشی را رد می‌کند (۲/۲۰۵) و پیامبر (ص) بر نیاز سازمان و اقتدار در جامعه اسلامی تأکید کرده است. این تأکید همچنین آشکارا

توسط عالمان Scholzrs مختلف در خلال اعصار بیان شده است. عمر، خلیفه دوم، معتقد بود که بدون یک امام برای اطاعت شدن، هیچ جامعه سازمان یافته‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد. امام ابن حنبل موافق و معتقد به این نظر بود که در پی فقدان یک امام، حتماً آناارشی و بی‌نظمی از راه خواهد رسید.^(۱۷) ماوردی، متفکر برجسته سیاسی مسلمان، در این بیان که وجود یک امام به همان اندازه لازم بود که تلاش برای حقیقت و به دست آوردن دانش، پارافراتر نهاد.^(۱۸)

دلیل چنین تاکید زیادی بر اقتدار سازمان یافته، همان‌گونه که به وسیله فخرالدین رازی (۵۴۳-۶۰۶ هـ ق / ۱۱۴۹-۱۲۰۹ م) توضیح داده شده، آن است که «بدون سازماندهی سیاسی و اجتماعی، انسان نمی‌تواند به تقدیرش دست یابد.»^(۱۹)

علاوه بر این، به عقیده ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ هـ ق / ۱۲۶۲-۱۳۲۸ م) «دین نمی‌تواند بدون آن [امام] به حیات خود ادامه دهد.»^(۲۰) سید ابوالعلامه دودی استدلال کرد که هدف نهایی یک حکومت اسلامی، نه حفظ صلح و نه بالابردن استاندارد زندگی ساکنانش، و نه همچنین دفاع است. مقصود نهایی «تقویت و اجرای آن برنامه اصلاح طلبانه‌ای است که اسلام برای اصلاح بشر به وسیله همه منابع قدرت سازمان یافته‌اش ارائه کرده است.»^(۲۱) حکومت اسلامی، ایدئولوژیک و رهیافتش جهانی و فراگیر است و رسالتش بر پایی فضیلت و عدالت بر مبنای هدایت و حیانی می‌باشد. خلاصه این که، حکومت در اسلام «تنها تلاش است برای تحقق معنویت در سازمان بشری.»^(۲۲)

بنابراین، در اسلام حکومت نه به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهدافی که جدا از دولت هستند؛ بلکه خودش همچون جایگاهی برای نیل به اهداف دینی / فرهنگی تصویر می‌شود. چنین مفهومی جایی برای جدایی دین از سیاست باقی نمی‌گذارد؛ بلکه، آن دو را با هم در می‌آمیزد. سیاست را مطابق هدایت مبتنی بر وحی رهبری می‌کند. و علم سیاست به عنوان کارگزار آفریدگار «دعوت همه به خوبی، لذت فضیلت و حرمت گناه» را به منظور دست‌یابی به دیانت به کار می‌برد. (قرآن، ۱۰۴ / ۳؛ ۵ / ۳) این آرمان است که الهام بخش و ادامه دهنده جنبش آزادی خواهی فلسطین، افغانستان و مجاهدین کشمیری است. از نظر اسلامی، حکومت ابزاری برای تعقیب اهداف نامربوط دیگر

نیست؛ بلکه خود کانون اهداف بنیادین دینی / فرهنگی است که به آنها اجازه خواهد داد زندگیشان را بر مبنای اصول و مبانی رفتار فردی و اجتماعی شکل دهند و معنایی از کرامتشان را نشان دهند. غرب برای پاسخ آگاهانه‌تر و رساتر به آرمان‌های اسلامی، لازم است از این تلقی اسلامی از سیاست آگاه‌تر باشد.

چار چوب اسلامی برای تحلیل

مفهوم ذکر شده از حکومت، بر این واقعیت استوار است که اسلام، نظامی جامع و منسجم برای زندگی است. اسلام جهان را به گونه‌ای مصنوعی و مستبدانه به اجتماعی و دنیوی، یا مذهبی و سکولار تقسیم نمی‌کند. در اسلام، دین و حکومت یک اتحاد اندام وار هستند که در یک سازگاری جدا نشدنی اجتماعی و سیاسی به هم پیوسته‌اند؛ همان گونه که افاروقی اشاره می‌کند:

«امت، همچون مجموعه‌ای اندام وار است که اعضایش متقابلاً و به دقت به یکدیگر و کل مجموعه وابسته‌اند. کار جزء برای خود، هنگامی برای خود است که هم برای هر یک از اجزای دیگر و هم برای کل کار کند. و کار کل برای خود، هنگامی برای خود است که برای هر یک از اجزا کار کند.» (۲۳)

پیامبر (ص)، امت را همچون ساختمان ثابت و مستحکمی که هر قسمت آن، قسمت دیگر را تقویت می‌کند. توصیف کرده و آن را با «بدنی مقایسه کرد که هنگامی که عضوی آسیب می‌بیند، کل بدن با تب و ناآرامی با آن همدردی می‌کند.» (۲۴)

با توجه به طبیعت اندام وار امت، چارچوب مناسب برای تحلیل پدیده‌های سیاسی عبارت است از: تلاش برای جای دادن اجزا در زمینه مضمونی گسترده‌تر. برای مثال، نمی‌توان فرد را جدا از نمی‌تواند مناسبات [و در روابط] خودش فهمید؛ بدین سبب است که هدف و هویت فردی از طریق مشارکت در روابط خانوادگی پایه ریزی می‌شود، خانواده به نوبه خود باید در زمینه گسترده‌تر روابط اجتماعی و سیاسی جای داده شود و به همین ترتیب، افراد تا اندازه‌ای که بتوانند اهدافشان را به گروه‌های اجتماعی گسترده‌تری چون خانواده و اجتماع و حکومت پیوند دهند، می‌توانند درکی از خودشان

به عنوان افراد داشته باشند. و آنها [افراد] مادامی که این گروه‌های گسترده‌تر، خودشان را به عنوان کل‌های منسجم حفظ کنند، می‌توانند تلقی از هویت فردی را مورد تاکید قرار دهند. به این دلیل است که قرآن، توجه زیادی را به موضوعات مرتبط با خانواده - واحد اجتماعی بنیادین - [که] میان فرد از یک سو و امت جهانی از سوی دیگر واقع شده، اختصاص می‌دهد. بر این اساس، بسیاری از متفکران مسلمان، خانواده و جامعه را مترادف در نظر می‌گیرند؛ زیرا در محیط اسلامی یکی بدون دیگری، امکان‌پذیر نیست. برای فهم سیاست معاصر، شاید لازم باشد با نشان دادن این موضوع شروع کرد که نهادهای اجتماعی سنتی که برای قرن‌ها جنبه‌های زندگی اجتماع را شکل داده است، به اندازه‌ای توسط تمدن تکنولوژیک مورد هجوم قرار گرفته است که افراد درباره نقش‌های خانواده کم‌تر و کم‌تر مطمئن شده، اصول بدیهی و مفروضات پدر و مادری، و مسؤولیت‌های پدران را برای باز تعریف همیشگی، تحت سلطه قرار داده است. بحران اقتدار در سطح خانواده با فقدان نسبی حضور الزامی و گسترده در سراسر هدف اجتماعی توأم می‌شود؛ با این نتیجه که افراد درک واضحی از وظایف و مسؤولیت‌هایشان به عنوان اعضای امت بی‌بهره می‌شوند. در نتیجه، روابط سیاسی با بدینی، بی‌اعتمادی و یأس مشخص می‌شود و حکومت، بحران مشروعیت فزاینده‌ای را تجربه می‌کند که سرانجام هر حکومت مشخصی که به گونه‌ای ناقص و از لحاظ سیاسی برای فائق آمدن بر بحران‌های اجتماعی / اقتصادی و سیاسی تجهیز شده را آسیب‌پذیر می‌سازد. پس یک تحلیل از پدیده‌های سیاسی در چارچوبی اسلامی، از مدلی اندام‌وار از امت با هر قسمت مجزای - سیاست، اقتصاد، چارچوب اجتماعی و غیر آن - در ارتباط اندام‌وار تعریف شده‌ای با همه اجزای سازنده دیگر، منبعث می‌شود.

به دلایل قابل قبول، مدل اندام‌وار پیشنهادی، دامنه (به معنای مفهومی از طبیعت موضوعی مورد مطالعه‌اش) دیسپلین علم سیاست را گسترده می‌سازد. اول آن که، «اجزا» در یک تلقی کاربردی با «کل» برابرند؛ زیرا که آنها نظم را حفظ می‌کنند، ترکیب می‌کنند، تعریف می‌کنند و برای رسیدن به اهداف تلاش می‌کنند. دوم آن که، واحدهای کوچک‌تر برای پژوهش، به آسانی قابل دست‌یابی هستند و اغلب روش‌های جدید

مطالعه را می‌پذیرند. سوم آن‌که، جای گرفتن اجزا در درون کل‌ها، افق دانش را وسیع‌تر می‌کند. فراگیری مسائل بسیاری را در مورد جهان هستی فراهم می‌کند. سرانجام، از آن جا که اسلام تمام اجزا قابل‌تصور در جامعه را به تلاش برای عملی کردن اراده الهی موظف می‌نماید، برای محقق‌چندان ارزشمند نیست [که] به منظور تعیین قسمت‌های دیگر و «کل»، مطالعه خود را تنها به یکی دو جنبه از نظم اجتماعی محدود نماید.

واقعیت‌ها و ارزش‌ها

یکی از معانی ضمنی روش‌شناسی که قبلاً ذکر شد، آن است که علم سیاست نمی‌تواند به تنهایی بر واقعیت‌های خارجی بنا شود؛ زیرا واقعیت‌های رفتار بشری بی‌روح نیستند؛ بلکه زنده‌اند. واقعیت‌ها تنها به اندازه‌ای پذیرای معنا یا اهمیت هستند که بتوانند در یک کل معنا دار که مضمونی شکل گرفته از لحاظ نظری را برای تفسیرشان فراهم می‌آورد، قرار گرفته باشند. ثبت ساده واقعیت‌ها به تنهایی سهم بسیار اندکی در فهم زندگی سیاسی دارد، مگر آن‌که با دیگر داده‌ها در روایتی سراسر تبیینی و توصیفی در ارتباط باشد، و این هنگامی میسر که واقعیت‌ها در درون یک کل نظم یافته نظری جای گرفته باشند. این واقعیت که معاهده صلح میان بگین نخست وزیر اسرائیل و انور سادات رئیس جمهوری مصر، یا میان را بین نخست وزیر اسرائیل و یاسر عرفات، رهبر فلسطینیان امضا شده، بر اساس جایگاهش در چارچوب تفسیری گسترده‌تر می‌تواند معنا و اهمیت کم یا زیادی داشته باشد. همه واقعیت‌های بشر نسبی هستند؛ زیرا رفتار انسان به اراده انسانی بستگی دارد که به وسیله اعتقادات و اهداف اخلاقی شکل می‌گیرد. یک واقعیت خودش را توصیف نمی‌کند و بر اساس فرمول و معادلات ریاضی شکل نمی‌گیرد. این تحلیل‌گران هستند که به وسیله تعیین این‌که چگونه واقعیت‌ها باید متناسب مفاهیم خارجی باشند و چه اندازه مفاهیم و عقاید موجود برای پذیرش آن باید محدودتر و [یا] گسترده‌تر شوند، به واقعیت‌ها معنا می‌دهند.

تاکید بر نیاز به یک قالب تفسیری، در اصل تاکید بر اهمیت ارزش‌هاست. افسانه علم سیاست بری از ارزش، با قاطعیت توسط عالمانی چون توماس کوهن، سید حسین نصر

نقیب العطاس و یکی از مسؤولان قبلی «انجمن آمریکایی علوم سیاسی» در هم شکست.^(۲۵) داشتن چنین ادعایی، نتیجه‌ریاکاری یا خود فریبی است. علم سیاست بری از ارزش یک افسانه است؛ زیرا ارزش‌ها، غالبی را فراهم می‌آورند که انتخاب موضوع برای بررسی، صورت بندی مفاهیم و انتخاب اطلاعات برای تحلیل و تفسیر را شکل می‌دهد. اگر دانش برای اهداف صحیح به کار گرفته و استفاده شود، ارزش‌ها بایستی به جایگاه اصلی شان بازگردانده شوند.

برای اطمینان، علم سیاست غربی بری از ارزش نیست. [به منظور] حفظ یک روش دقیق بی طرفی ارزشی، دانشمندان غربی باید قاطعانه به قداست دموکراسی لیبرال غربی، به همراه نگرانی انحصاری اش برای سود کردن و به حداکثر رساندن سود اعتراف نماید. به بیان ملایم‌تر، «آنها یک دموکراتیزم قراردادی مبهم را با عینیت علمی اشتباه می‌کنند.»^(۲۶) دانشی که بدین سان به دست می‌آید، بی طرف نیست؛ بلکه به گونه‌ای زیرکانه بامنش و شخصیت تمدن غربی پیوند خورده است. «به طوری که دیگرانی نا آگاهانه یک جا آن را به عنوان دانش واقعی اصیل می‌پذیرند.»^(۲۷)

روشن است که تمامی کنش‌های سیاسی به وسیله برخی از ارزش‌ها یا ملاحظات هنجاری هدایت می‌شوند و تمامی دست‌اندرکاران علم سیاست از یک مجموعه نظام ارزشی یا پاره‌ای مفاهیم در مورد اهداف شایسته انسانی برخوردار هستند. فهم اصطلاحات معمول گفتمان سیاسی، آشنایی با انواع اهداف اشاره شده در تجربه سیاسی متعارف را مسلم می‌سازد. به معنای دقیق کلمه، ارزش‌ها یا ملاحظات هنجاری، نمی‌توانند از تحلیل جدا باشند.

ساختار ارزش‌های اسلامی

در حالی که علم سیاست غربی، ملاحظات هنجاری را مغشوش و مخفی نگه می‌دارد، اسلام آشکارا بر ارزش‌هایش تاکید می‌کند. سمینار استکهلم در سال ۱۹۸۱ در مورد «دانش و ارزش‌ها» ده مفهوم را که ارزش‌های بنیادین فرهنگی اسلامی را تشکیل می‌دهند، چنین توصیف کرد: توحید، خلافت، عبادت، علم، حلال، حرام، عدل، ظلم،

استصلاح و دیه، مشخصه ضروری و فراگیر اسلام و نخستین اصلش توحید است: وحدانیت الله (سبحانه و تعالی) که یکتاپرستی رادیکال اسلام را قاطعانه اعلام می‌کند. الله یکی است و همتایی ندارد و هیچ کس جز او شایسته پرستش نیست. توحید به تمامی خلقت تسری پیدا می‌کند و بنابراین، وحدانیت الله (سبحانه تعالی)، وحدت اجتماع دین داران، یکپارچگی زندگی به عنوان یک کل، و اتحادیه مادی و معنوی را اعلام می‌کند. آگاهی اخلاقی، بشر را کمال می‌بخشد، بشر را از قدرت پنهان «خرد» برخوردار ساخته و آن را پرورش می‌دهد و کامل می‌سازد.

نتیجه منطقی توحید، خلافت است؛ یعنی جانشینی خدا توسط انسان است. به عنوان یک جانشین، انسان آزاد است؛ البته در برابر الله مسؤول و پاسخ‌گو است. بنابراین، وظیفه و تقدیر هر کس، پرستش الله یا انجام خواست الهی است. الله «انسان و جن را نیافرید مگر برای عبادت او» (قرآن، ۵۶ / ۵۱). خلافت، انجام مسؤولیت نگهداری خود و دیگر مخلوقات در همخوانی با خواست الله (سبحانه و تعالی) را شامل می‌شود. انجام واقعی این مسؤولیت متعالی در واقع، ماهیت حقیقی عبادت می‌باشد (پرستش یا بندگی الله سبحانه و تعالی).

مفهوم «عبادت» در اسلام بسیار وسیع است. این مفهوم به معنای صرفاً شعائر یا شکل خاصی از نیایش نیست؛ بلکه به معنای زندگی در نیایش پی‌گیر و تعظیم مداوم الله (سبحانه و تعالی) است. عبادت همه فعالیت‌های زندگی / معنوی اجتماعی اقتصادی و سیاسی را شامل می‌شود، مشروط بر این که این فعالیت‌ها مطابق قوانین وضع شده باشند و هدف نهایی آنها، طلب خشنودی الله (سبحانه و تعالی) باشد.^(۲۸) فعالیت‌های انسان به عنوان یک جانشین را می‌توان تحت دو عنوان دسته بندی کرد؛ حق الله، به معنای وظایف و مسؤولیت‌هایی که مستقیماً در ارتباط با الله (سبحانه و تعالی) است و حق العباد، به معنای وظایف یک شخص نسبت به هم‌نوع و دیگر مخلوقات برای جلب رضایت الله (سبحانه و تعالی).

در میان بسیاری از جلوه‌های عبادت، یک پیش شرط لازم برای انجام مؤثر آن، «علم»، یا به عبارت دیگر، دانش است. مفهوم علم در اسلام در کلیت خود بسیار وسیع

است. علم در معنای خودش، از فهم صوفی از واژه معرفت، تا تفسیر دانش به این عنوان که فعالیت‌های هر روز افراد را ملاحظه می‌کند، گسترش دارد.^(۲۹) علم، عموماً به دو دسته تقسیم شده است؛ دانش و حیانی که اصولاً قرآن و سنت را شامل می‌شود و دانش علم اکتسابی که از طریق توجه، مشاهده و تحقیق به دست می‌آید. دسته اولی، افزون بر این به [دو] زیر شاخه تقسیم می‌شود؛ فرض العین که بر هر فرد مسلمانی واجب است و فرض الکفایه که بر اجتماع به عنوان یک کل، واجب است؛ اما می‌تواند به نمایندگی از [طرف] برخی از افراد اجتماع ادا شود.^(۳۰)

علم در قرآن با تکراری فوق العاده، ذکر شده است. در آیه ۳۰ / ۵۶ [علم] با ایمان همراه شده است که بر اساس آیه ۳ / ۷۱ به تبع معرفت می‌آید. بر اساس یک حدیث، جست و جوی علم بر هر مسلمانی واجب است حتی اگر آن [جست و جو] سفر به چین را موجب شود. با این همه، علم تنها اگر از طریق چارچوب ارزشی اسلام دنبال شود، یک ارزش محسوب می‌شود. بر خلاف عبارت غربی «علم برای علم» یا آن استدلال سراسر بغرنج که «هر دانشی خوب است»، اسلام، علم را تنها هنگامی به عنوان یک ارزش و عمل عبادی در نظر می‌گیرد که به سود افراد و جوامع و نهایتاً برای کسب رضایت الله (سبحانه و تعالی) دنبال شود.

علم مجبور است ارزش محور باشد و باید کار ویژه و هدفی داشته باشد. به دیگر سخن، دانش برای دانش پسندیده نیست؛ بلکه به عنوان راهی برای رستگاری انجام وظیفه می‌کند و همه انواع چنین هدفی تأمین نخواهد کرد. در نتیجه، دانشمندان اسلامی در طول تاریخ، خود را به تمیز انوعی از علم که در اسلام مجاز است، مشغول کرده‌اند. این [مسئله آنها را] به طبقه بندی دانش به حلال و حرام، مجاز و غیر مجاز، ستودنی و نکوهیده رهنمون ساخت. حلال، هر دانش و فعالیتی را شامل می‌شود که برای فرد، جامعه و محیط زیست سودمند است. علمی که حلال است، برای ایجاد عدل، عدالت اجتماعی، استصلاح و منفعت عمومی تلاش می‌کند. عدل در تمامی جنبه‌های انضباطی چندگانه‌اش و استصلاح با ابعاد گسترده‌اش تضمین می‌کند که علم در پی ایجاد عدالت اجتماعی، آزادی فردی، کرامت اجتماعی ارزش‌هایی است که رفاه جامعه و فرهنگ

اسلامی را بهبود می‌بخشند.

پژوهش «حرام» یا نکوهیده، هر آنچه را شامل می‌شود که برای انسان و محیطش در معنایی فیزیکی فکری و اخلاقی آن ویران‌گر است. بنابراین، پژوهشی که منجر به از خود بیگانگی، ضدیت با انسانیت و تخریب زیست محیطی و دیگر [چیزهایی] که ذاتاً مضرند، شود، مردود است. این فعالیت‌ها ظالمانه یا ظلم هستند و به عنوان دیه [به معنای] اسراف دسته بندی می‌شوند. حتی طالع‌شناسی که بخشی از دانش است، تحت این دسته قرار می‌گیرد. این عمل [طالع‌شناسی] توسط پیامبر (ص) غیر مشروع اعلام شد؛ چراکه ضرر آن بیش از فایده‌ای بود که در برداشت. بشر به عنوان بهترین آفریده‌الله از موهبت وجدان، خرد، و بصیرت برخوردار است و «مستعد مجاهده همزمان در جهت [رسیدن به] [هر آنچه که خوب است و نابودی ظلم و بنیان نهادن عدالت و ایمان به خدا] می‌باشد. (قرآن ۱۹۳ و ۱۴۸/۲)

باید روشن شود که قالب‌های ارزش‌های ذکر شده در بالا، به گونه‌ای اندام وار با یکدیگر در ارتباطند و یک ویژگی بی‌همتای معرفت‌شناسی اسلام را نشان می‌دهند. دیسپلین علم سیاست که با پیروی از چنین راهبردی به وجود می‌آید، قادر است مجموعه‌ای متنوع از اهداف بشری را با ارجاع به درکی کلی از آنچه که عموماً مهم و خوب است، منظم نماید. این دیسپلین اصلی از پیوستگی را در علوم انسانی به گونه‌ای دیگر متمایز از علوم انسانی غربی بنیان می‌نهد؛ و بر آنچه که در زندگی بشر مهم و معنادار است، تأثیر می‌گذارد. بر این اساس، [این دیسپلین] اصلی را برای تمایز میان آنچه که حیوانی و غیر حیوانی، با اهمیت و بی‌اهمیت، فاضل و فاسد است، عرضه می‌کند؛ چیزی که علم سیاست تصویر شده، صرفاً به عنوان فهرستی ناقص از واقعیت‌ها، نمی‌تواند پاسخ دهد.

مدینه به عنوان یک هنجار

روش‌شناسی اسلامی، به عنوان نظامی از ارزش‌ها، نه صرفاً متکی به واقعیات است و نه تنها شامل ملاحظات هنجاری حاصل از تحلیل است. مفهوم آنچه که «هست»

نمی‌تواند از مفهوم آنچه که «باید باشد»، جدا شود. بنابراین، مفهوم «نظم سیاسی» با مفهوم «نظم آرمانی» قابل قیاس است؛ چراکه بدون فهم دومی، نمی‌توان در مورد اولی قضاوت و ارزیابی کرد. علوم اجتماعی ما قبل رفتاری غربی، نیاز به چنین الگویی را تشخیص داد و از این روست که در نوشته‌های سن سیمون، رابرت اُون، چارلز فوریه، و البته در «جامعه بی طبقه» کارل مارکس و فردریک انگلس، اقدام به نوعی آرمان شهرگرایی (اوتوپیاگرایی) پیدا شد.

اما مسلمانان نیازی به پناه بردن به آرمان‌گرایی خیالی پرداز ندارند. میان مسلمانان اجماع وجود دارد که سیستم سیاسی ایجاد شده توسط حضرت محمد(ص) در مدینه و سپس حکمرانی شده توسط خلفای راشدین بهترین نمونه عالی حکومت است که تا کنون روی زمین پیدا شده، و از این رو، معیاری هنجاری فراهم آمده است؛ همان‌گونه که این مسأله به خوبی توسط سید قطب تعریف شده:

«آن دوره‌ای قابل توجه، قله‌ای رفیع، نسلی استثنایی از مردم و سرمشقی درخشان بود. همان‌گونه که تاکید کرده‌ایم، آن دستور و خواست الله (سبحانه و تعالی) بود. بنابراین، این انگاره بی‌همتا باید در شرایط زندگی واقعی متحقق شود و یاری جستن از آن برای تکرار آن در خلال محدودیت‌های ظرفیت بشر، چه بسا بعدها اجباری باشد.»^(۳۱)

این معیار، مستقل از شرایط متغیر و زمینه‌های خاص است و قابلیت دارد تا به عنوان ضابطه‌ای برای داوری در مورد ارزش موقعیت‌ها و نهادهای موجود به کار برده شود. علم سیاست اسلامی تنها پیکاری جاویدان در جهت رسیدن به ایده آل پیامبر به عنوان انسان کامل و مدینه‌اش به عنوان حکومت کامل است. احساس رازگونه ایده آل؛ آن است که واقعیت را با روح می‌کند و زنده نگه می‌دارد.

معروف است که عالمان اسلامی مشهور، در چارچوب پارامترهایی از دانش به لحاظ اسلامی مشخص شده، کار می‌کردند که شأن یکسانی به همه صور تحقیق می‌داد. فقها، حقوق دانان حوزه کلاسیک، همان‌گونه که فاروقی نوشته، دائرة المعارف سازان و استادان واقعی تقریباً همه رشته‌های تحصیلی از ادبیات و حقوق تا ستاره‌شناسی و

پزشکی بودند. آنها خودشان مردمانی متخصص بودند که می‌دانستند اسلام تنها حقوق نیست؛ بلکه به عنوان ایده آل و نظریه، [و همچنین به عنوان] نظام تفکر و زندگی است که به وسیله میلیون‌ها انسان در تجربه عملی به حیات خود ادامه داده است.^(۳۲)

تئوری سازی سیاسی که از قلم این عالمان اولیه پدید آمد، ارزش - انباشته است. تقریباً تمام آنها، همواره رساله‌هایشان را با پرسش درباره اهداف زندگی سیاسی و جست و جوی بنیادی نظراً عقلانی، شروع کردند. تذکراتشان مبتنی بر منطقی است که از ایده آل‌ها و اصول اسلامی به دست آمده است و شریعت به عنوان ایده آل هرگز فراموش نشده است. بنابراین، آنها ملاحظات هنجاری را در مرکز تحلیل توصیفی و تبیینی خود قرار داده‌اند.

دست آورد علمای مسلمان پیشین، تا اندازه‌ای نتیجه‌ای است از نقطه عزیمتشان با پرسیدن سؤالات درستی همچون: سیاست و جامعه سیاسی چیست و برای چه چیزی است؟ محدودیت‌های آنها به مقدار زیادی روش شناختی بود؛ خلایی که عجلتاً توسط تحلیل جامعه شناسانه ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ هـ ق / ۱۴۰۶-۱۳۳۲ م) با تاکید او بر مشاهده، مقایسه به یادگیری بسیار دقیق دلیل و رهیافت انضباطی چندگانه برای شکافتن پیچیدگی‌های زندگی اجتماعی و سیاسی^(۳۳) پر شد. ابن خلدون با چنین کاری هرگز دریافتن ارتباط نزدیک میان انواع اجتماع سیاسی و طبیعت اهداف و مقاصد بشری مشخص شده توسط این اجتماعات، تردید نکرد. به دیگر سخن، ابن خلدون مشغول اندیشه‌ای اخلاقی بود که به پیروی از تاکید اسلامی، بر آن است که سیاست باید پژوهشی برای اصول اخلاقی باشد و این دو سیاست و اصول اخلاقی به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر به یکدیگر مرتبط هستند. این یکی از ارزشمندترین هدایای اسلام به جامعه بشری است. پژوهش برای اصول اخلاقی در علم سیاست، اولین قدم در جهت ایجاد یک نظام جهانی عادلانه انسانی است.

نتیجه

در تضاد نشان داده شده میان سبک غربی پژوهش سیاسی و جایگزین اسلامی آن در

این جا، نه تنها به روشن‌سازی کاستی‌های ذاتی اولی کمک می‌کند؛ بلکه مهم‌تر از آن، مجموعه خاصی از ویژگی‌های ذاتی دومی را برجسته می‌سازد. تصویری که ظهور یافته، آن است که روش‌شناسی و معرفت‌شناسی علم سیاست غربی، به عنوان آخرین دست آورد، پیرامون قدرت ظاهراً نامحدود علوم طبیعی بنا شده است. طبیعت ذهنی و ایدئولوژیک علم سیاست از ناحیه چشم انداز معرفتی اش و وضعیت زندگی واقعی، به نحوه موثری آشکار شده است. چیزی به اسم علم برای علم وجود ندارد. انگاره علم سیاست بی‌طرف، عینی و بری از ارزش دیگر اصلاً معمول نیست. مفهوم ابزار انگارانه اجتماع سیاسی، صورت بندی نظری، تحقیق پذیری، و دسته بندی‌های نهایی دانش، همه، تحت الشعاع تجربه‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی مسیحیت غربی که به گونه‌ای تناقض آمیز سراسر مادی گرایانه و سکولار است، قرار گرفته‌اند. چنین علمی احتیاجات و نیازهای مسلمانان را بر آورده نکرده و نمی‌کند و به معنای دقیق کلمه، نمی‌تواند در جامعه اسلامی ریشه اجتماعی و فرهنگی بدواند.

جایگزین اسلامی آن، پیگیری دانش را در درون چارچوب ارزشی اسلام ملاحظه می‌کند. تمامی ادعاهای مشابهت به علوم تجربی را رها نموده و ملاحظاتی دربارۀ طبیعت اجتماع سیاسی، نه به وسیله مفهوم ابزار انگارانه اجتماع؛ بلکه به وسیله پرسش از غایت‌های هر چه که وجود دارد، راهنمایی شده است. اصل سرنوشت ساز علم سیاست، اختلاف میان جزء و کل، و واقعیت و ارزش است. اجزا با واقع شدن در یک کل فراگیر با قالبش برای ارزش‌های جاودان محفوظ در قرآن و سنت پیامبر عزیز محمد (ص)، معنا می‌یابند. در نهایت، علم سیاست اسلامی، مشابهت با ارزش‌ها و روح الگویی مدینه - اجتماعی که معنای اهداف بشری را مجسم کرد - را هدف قرار می‌دهد. جایی که اهداف بشری مورد بحث باشد، تفکر اخلاقی وجود دارد. به معنای دقیق کلمه، علم سیاست در اسلام امری خالی از ارزش نیست. اسلام اصرار می‌کند که سیاست باید پژوهشی برای اصول اخلاقی و اجتماع سیاسی همان گونه که افراد، را به اخلاق توصیف می‌کند برای اخلاقی کردن عمل نیز موظف است. اصول اخلاقی و سیاست به گونه‌ای جدایی ناپذیر به هم مرتبط هستند. درسی که بشر اگر می‌خواهد جهان به خطا رفته را دوباره به سلامت

عقل بازگرداند، باید فراگیرد.

در اسلام، علم و دانش وظیفه‌ای است که توسط آفریدگار بر بشر واجب شده است. پس دانش می‌تواند از طریق وحی و عقل، مشاهده و الهام، سنت و تفکر نظری به دست آید، به هر حال، این روش‌های سودمند متنوع مطالعه پدیده سیاسی باید برای ارزش‌های جاودانه وحی الهی باشد. این [مسأله] مساعدت جست و جوی دانش را با مفاهیم قرآنی چون توحید، خلافت، عبادت، علم، عدل و استصلاح و مانند آن، ضروری می‌سازد. تنها دانشی به مرتبه عبادت می‌رسد که در درون چارچوب ارزش‌های جاودانه اسلام، مثلاً خلافت و در نهایت برای رضایت الله (سبحانه و تعالی) پی‌گیری می‌شود. این، در کنار چیزهای دیگر به معنای اجتناب از تمامی افعال حرامی است که موجب ظلم و دیه می‌شود.

ارزش‌های محفوظ در قرآن، ویژگی جهانی اسلام را نشان می‌دهند. این جهان شمولی ارزش‌های اسلامی به نظمی سودمند برای چارچوب اسلامی، مقامی جهانی می‌بخشد. در هر حال، جامعه اسلامی که موظف به انجام خوبی و پرهیز از بدی است، بدون قالب بندی درباره نظمش در چارچوبی اسلامی، آینده موفق نخواهد داشت.

پی‌نوشت‌ها:

1- See S.J.Eldersveld , et al , 'Research in Political Behaviour' , in S.Sidency Ulmer (ed) , Introductory Reading in Political Behaviourial (Chicago : Rand Monally Co., 1961); A.R Dahl, 'The Bhaviourial Approach in political Science : Epitaph For a Monument to a Successful Protest ' American Political Sceince Review 55 (December 1961); David Easton , 'The Current Meaning of Behaviouralism' in J.C.Charlesworth (ed) , Contemporary Political Analysis (New York : Free Press , 1967); Austin Ranney (ed) , Essays on the Behaviourial Sruudy of Politics (Urbana , Illinois : University of Illinois Press , 1962).

2- Weil Riemer , The Revial of Democratic Theory (Now York : Appleton Century - Crofrs, 1961) , p.1.

3- David Easton , 'The Declin of Modern Political Theory' in James A.Gould and vincent V.thursby (eds) , contem porary political thought (New york : Holer , Reinhart and winston , 1969) , P . 308.

4- Ibid.

5- Dahl, 'The Behaviourial Approach in Political Science,' P.766.

6- This Was realised even by those who carlier advocared behaviorial Persuasion in Politics . See Micheal Haas and Henry S.kariel (eds), Approaches to Political Sceince (California : Chandler , 1970).

7- See S.H.Nasr, Islam and the Plight of Modern Man (london : Longman , 1975); also Science and Civilization in Islam (Cambridge , Mass : Harvard University Press , 1968).

8- See A.H.A. Nadwi , Religion and Civilization (lucknow : Academy of Islamic Research , 1970) , PP. 62 - 70.

9- for their contribution to Muslim philophy ,See M.M. Sharif (ed) , A History of Muslim Philosophy (weisbaden : Otto Hassarowitz , 1963).

10- Erwin I.J. Rosenthal , Political Thought in Medieval Islam : An Introductory Outline (Cmbridge University Press , 1962), P . 16.

11- al - Maturidi in M.M sharif (ed) , A History of Muslim Philosophy , P.263.

12-Robert Briffault, The Making of Humanitg , cited in Muhammad Iqbal , The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore : Muhammad Ashraf , 1971),pp. 129 - 30.

13- Marshall B. Clinard, The Sociologist's Quest for Respectability , The Sociological Quarterly 7(1966), pp.399 - 412.

14- Irwin Deutscher, 'Words and Deeds : Social Science and Social Policy ', Social Problems 13 (1966),P. 241.

15- See A.Yusuf 'Ali, The Holy Qur' an : Text , translation , Commentary (Leicester : The Islamic Foundation , 1975), P . 1603.

16- See , For example , Bernard CriCk , In Defence of Politice (London : pelican Books , 1964), P.16.

17- See Yusuf ibn 'Abd al _ Barial _ Qurtubi, Jami Bayan alilm wa Fadlih (Madinah : al Maktabah al'ilmiyah , n.d.) , P.62.

18- Ali ibn Muhammad al - Mawardi , al - Ahkam al - Sulfaniyah (Cairo : Isa al - Badi al - Halabi , 1960) , P.5.

19- Cited in Rosenthal , Political thought in Medieval Islam , P.14.

20- Qamaruddin khan , The Political Though of Ibn Taymiyyah (Lahore : Islamic Book Foundation , 1983) , P.29.

21- Sayyid Abul A'la Mawdudi , The Islamic Law and Constitution tr. khurshid Ahmad (lahore : Islamic Publications , 1967).P. 248.

22- M . Iybal, the Reconstruction of Religious thoght in Islam , p.155.

23- Ismail Raji al farugi , Tawhid : Its Implications For Thought and Lift (Hemdon , Va : International Institute of Islamic Thought , 1982), P.153.

24- Cited in Ibid.

25- See David Easton , ‘Th New Revolution in Political Science ’, The American Political Science Reriew, 63 (December 1969), PP.1051_ 61.

26- Christion Bay ,‘Politics and Pseudopolitics : A Critical Evaluation of Some Behavioral Literature’, in Henz Eulau (ad) , Behavioralism in Political Science (New York :Atherton Press , 1969), P.117.

27- S.M. Nagib al - AHas , Islam and Secularism (Kuala Lumpur : Muslim Youth Movement of Malaysia , 1978) , PP. 127 _ 8.

28- See Ziauddin Sardar (ed) , The Touch of Midas (Manchester : Manchester University Prss, 1984).

29- Sayyid Abul Ala Mawdudi Towards , Understanding Islam, tr .khurshid Ahmad (london : The Islamic Foundation , 1980) , P.88

30- F.Rosenthal . Knowledge (Leiden : E.J Brill, 1970. This work is written From an Islamic perspective and contains a mine of information concerning knowledge in Islam and Lists 87 definitions as given by various muslim scholars.

31- See al _ Ghazali , The Book of Knowledge , tr . Nabih A.Faris (Lahore :Ashraf , 1963).

32- Sayyid Qutb , This Religion of Islam (Gary , Indiana : International Islamic Federation of Student Organisations , n.d) , p.65.

33- See Muhsin Mahdi , Ibn Khaldun’s Philosophy of History (chicago :The University of Chicago Press , 1964); Franz Rosenthal (ed) , the Mugaddimah (Princeton, N .) : Princeton UniVersity Press , 1967).