

عدالت از منظر ابوریحان بیرونی

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۹/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۲/۱۴

حامد اکبری^۱

چکیده

ابوریحان بیرونی دانشمند و فیلسوف مسلمان ایرانی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین چهره‌های علمی جهان اسلام در قرن چهارم هجری به‌شمار می‌آید. هدف ما در این مقاله بررسی نظر بیرونی درباره عدالت است. بنابراین به دنبال پاسخگویی به سه سؤال در این مقاله هستیم که عبارت‌اند از: برداشت بیرونی نسبت به عدالت، چگونگی تشخیص عدالت و تبیین سازوکار نهادینه شدن عدالت در جامعه. برای این منظور سه کتاب بیرونی یعنی *تحقیق ماللهند*، *الأثارالباقیه عن القرون الخالیه و الجماهر فی الجواهر* را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. پس از مطالعه این کتب معلوم شد که بیرونی عدالت را بیشتر مترادف با تناسب می‌داند. بیرونی برای تشخیص عدالت توجه به ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی هر جامعه را ضروری می‌داند. بیرونی همچنین معتقد است که عدالت همواره در معرض خطر و نابودی در جامعه است و لذا یک حاکم عادل باید از آن پشتیبانی و حمایت کند تا در جامعه نهادینه شده و تثبیت شود.

واژگان کلیدی: عدالت، تناسب، سلسله مراتب خلقت، روش‌شناسی علمی، نسبت‌گرایی فرهنگی

^۱. دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران: hamed.akbari@ut.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

ظهور اسلام مرحله جدیدی از تمدن انسانی را در تاریخ بشری رقم زد. اسلام برخلاف برداشت دنیای امروز از دین، صرفاً رابطه‌ای روحانی بین انسان و خدا نبود. اسلام روش خاصی از زندگی بود که جنبه‌های مادی و معنوی زندگی را در تقابل باهم قرار نمی‌داد بلکه آنها را در یک نظام سلسله‌مراتبی در کنار هم قرار می‌داد و انسجام می‌بخشید و به تمامی روحیات و افکار و افعال انسانی معنا می‌داد (عبدالرحیم، ۲۰۰۸: ۱۶). گسترش اسلام به سرزمین‌های مختلف، متفکران مسلمان را در برابر دیدگاه‌ها و اندیشه‌های مختلف قرار داد و این امر باعث شد تا ضرورت ارائه مدون و منظم دیدگاه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در میان مسلمانان مورد توجه قرار گیرد (کندی، ۱۳۸۰: ۲۱-۱۹). از سوی دیگر، سبب ایجاد حکومت‌های محلی و سلسله‌های مختلف در بخش‌های مختلف قلمرو اسلامی شد. این مراکز، ضمن وفاداری به حاکمیت مرکزی، مراکز علمی و آموزشی را در سراسر قلمرو اسلام گسترش دادند و نقش مهمی در توسعه علم در جامعه و افزایش شمار دانشمندان مسلمان در مناطق گوناگون داشتند (شپلر، ۲۰۰۶: ۱۴). با آغاز نهضت ترجمه در دوره امویان و تداوم آن در دوران عباسیان و انتقال میراث فکری یونانیان به جوامع اسلامی، ادغام و ترکیب شدن اندیشه‌های مسلمین با سایر نظام‌های فکری و علمی بیشتر شد و این نهضت تا قرن چهارم هجری، به اوج پختگی و گسترش خود رسید (ابراهیم، ۱۳۹۶: ۷۴-۷۰). این مسئله بیانگر این واقعیت است که برای شناخت اندیشه‌های علمای مسلمان باید به این امر توجه داشت که ایشان آبخورهای فکری متفاوتی داشته و، خواسته یا ناخواسته، آنچه را که ارائه داده‌اند لزوماً محدود به آموزه‌های قرآنی، روایات، احادیث و سیره نبوی نبوده است. تمدن اسلامی متفکران زیادی را از صدر اسلام تا کنون تربیت کرده است که در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی صاحب نظریات درخشانی بوده‌اند. در این مقاله ما به بررسی آرای بیرونی، که منجم، فیزیکدان، جغرافی‌دان و مردم‌شناس برجسته مسلمان قرن چهارم هجری است، می‌پردازیم و می‌کوشیم تا اندیشه‌های اجتماعی وی را مورد بررسی بیشتری قرار دهیم.

ابوریحان بیرونی در دوره‌ای می‌زیست که دوران شکوفایی علوم اجتماعی و تاریخی در کشورهای اسلامی به حساب می‌آید. بیرونی نزدیک به ۳۰ سال پس از مرگ فارابی، دیده به جهان گشود و از یک سو، هم‌عصر ابوعلی سینا، فیلسوف برجسته ایرانی پیرو مکتب فلسفی

ارسطویی مشاء، بوده و از سویی دیگر، هم‌دوره جریان فکری مهم اخوان‌الصفاء در بصره و بغداد است، گروهی سرّی که اوّلین دایره‌المعارف اسلامی را در حوزه علوم مختلف نظری و عملی به رشته تحریر درآوردند (عنایت، ۱۳۵۸: ۱۳). بیرونی در علوم مختلف تجربی و عملی صاحب‌نظر بود، اما در حوزه فلسفه و علوم عقلی شاگرد عبدالصمد حکیم بود؛ فیلسوفی که به اتهام شیعه بودن به دست سلطان محمود غزنوی به قتل رسید و در نتیجه به شدت از آموزه‌های شیعی متأثر شده و از تعصب و جزم‌اندیشی فاصله گرفته بود. بیرونی به سبب وسعت شخصیت آزاداندیش خود، همواره شخصیتی مورد احترام و مقرب در درگاه خوارزمشاهیان و غزنویان بود و همین نزدیکی با سیاست و سلطنت برای وی فرصتی فراهم نمود تا هم از نزدیک با مسائل و چالش‌های حاکمیت و حکومت‌داری آشنا شود و هم به حلّ و فصل مشکلات شاه در اداره کشور و رابطه با همسایگان کمک کند (اذکایی، ۱۳۸۶: ۲۰-۱۸). بیرونی را شاید بتوان مهم‌ترین نیای فکری ابن‌خلدون (اول رمضان ۸۱۸-۷۳۲ قمری/ ۲۷ می ۱۴۰۶-۱۳۳۲ میلادی) در مطالعات اجتماعی و مردم‌شناختی دانست. نگرش علمی و عینی ابوریحان به بررسی تحولات اجتماعی و تاریخی و پژوهش در احوالات انسانی در دو کتاب *آثارالباقیه* و *تحقیق ماللهند*، یکی از غنی‌ترین تحقیقات را در علوم انسانی و اجتماعی به وجود آورده و روشی را بنا نهاده که در آثار ابن‌خلدون، تکامل می‌یابد (نصر، ۱۳۵۹: ۲۲۲). بیرونی می‌کوشد نوعی اخلاق مطالعات اجتماعی را ترویج کند که از یک سو، تعصب، پیش‌داوری و خرافه‌گرایی را کنار بزند و از سویی دیگر، قوانین موجود در عالم خلقت را که مخلوق یک ناظم مافوق بشری‌اند کشف کند. مطالعه دیدگاه بیرونی نسبت به اموری نظیر معنای عدالت، نحوه تشخیص عدالت و همچنین سازوکار نهادینه شدن عدالت در جامعه، تا حدودی مغفول مانده و اکثر آثار و تألیفات مربوط به بیرونی بیشتر بر ابداعات او در علوم نظیر هیأت، نجوم، طب، ریاضی و نیز روش تاریخ‌نگاری و مردم‌شناسی وی در مطالعه جامعه هند و یا برداشت‌های فلسفی و جهان‌بینی دینی وی پرداخته‌اند. لذا تحلیل جامعه‌شناختی برداشت بیرونی از مفهوم عدالت می‌تواند دریچه جدیدی به فهم ما از این شخصیت برجسته جهان اسلام بگشاید.

اهداف و سؤالات تحقیق

با توجه به مباحث فوق می‌توان گفت که اهداف اصلی این مقاله عبارت‌اند از: فهم معنای عدالت در اندیشه ابوریحان بیرونی، بررسی و تحلیل چگونگی تشخیص عدالت و درنهایت، تبیین

سازوکار نهادینه‌سازی عدالت در جامعه. در نتیجه می‌توان گفت که سؤالات اصلی این مقاله عبارت‌اند از اینکه نخست، در آرا و نظرات ابوریحان بیرونی چه برداشتی از عدالت وجود دارد؟ دوم، طبق نظر بیرونی عدالت را چگونه می‌توان در جامعه تشخیص داد؟ سوم، بیرونی چه عامل یا عواملی را باعث نهادینه‌شدن و تحکیم عدالت در جامعه می‌داند.

چارچوب مفهومی

در رابطه با مفهوم عدالت، نظریات و برداشت‌های متعددی بین فیلسوفان مسلمان و غیرمسلمان وجود دارد. ما دیدگاه‌های موجود مربوط به عدالت را در سه دسته به شرح زیر تقسیم‌بندی می‌کنیم.

۱. **عدالت به‌مثابه تناسب:** این برداشت از دیدگاهی کارکردگرایانه ناشی می‌شود که جامعه را همانند بدن آدمی می‌داند و نگرشی اندام‌وار به جامعه دارد. ریشه این دیدگاه به عدالت به افلاطون می‌رسد. طبق نظر افلاطون، در بدن انسان سه نیرو (قوه) عقل، خشم و هوا و هوس (شهوت) وجود دارند. در جامعه نیز سه طبقه حاکمان، سربازان و پیشه‌وران وجود دارند (افلاطون، ۱۳۳۵: ۲۵۲-۲۴۹). به نظر افلاطون، انسان عادل فردی است که هر سه قوه بدن او به وظایف خود عمل می‌کنند. جامعه عادل هم جامعه‌ای است که هر کدام از طبقات، به کار خود مشغول بوده و در کار دیگری دخالتی ندارند (همان: ۲۵۸-۲۵۷). در واقع افلاطون، عدالت را قرار داشتن هرچیز بر سر جای خود می‌داند. این دیدگاه در نزد افرادی نظیر ابن‌مسکویه رازی و خواجه نصیرالدین طوسی نیز وجود دارد. ابن‌مسکویه معتقد است که درون انسان سه قوه وجود دارند که عبارت‌ند از: ناطقه، غضبیه و شهویه. قوای غضبیه و شهویه باید تابع قوه ناطقه یا عقل باشند تا انسان از گزند آسیب‌ها و مشکلات مختلف ایمن بماند. در هرکدام از این سه قوه، باید اعتدال رعایت شود. رعایت اعتدال در قوه ناطقه باعث پیدایش فضیلت حکمت، رعایت اعتدال در قوه غضبیه باعث پیدایش فضیلت شجاعت و رعایت اعتدال در قوه شهویه، باعث پیدایش فضیلت عفت می‌شود. اگر این سه فضیلت در کنار هم ایجاد شوند، فضیلت چهارمی در انسان شکل می‌گیرد که همانا عدالت است (ابن‌مسکویه، ۱۳۸۶: ۶۷-۶۶). طبق نظر ابن‌مسکویه، کلیه فضایل انسانی ذیل یکی از این چهار فضیلت یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت قرار دارند (همان: ۷۴-۶۹). خواجه نصیرالدین طوسی نیز همانند افلاطون معتقد است که عدالت آن

است که هرکس باید در مرتبه خود باشد و از آن تجاوز نکند و یک فرد نباید به صناعات مختلف مشغول باشد چرا که اولاً هرکس طبیعت خاصی دارد و نمی‌تواند به هر کاری مشغول شود. ثانیاً، مسلط شدن و تبحر یافتن در فنون یک صنعت، نیازمند صرف زمانی طولانی است و ثالثاً، برخی صناعات را باید در وقت و ساعت خاصی انجام داد و با گذشتن آن زمان، دیگر امکان انجام آن وجود نداشته یا فایده‌ای از انجام آن به دست نمی‌آید (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۱۹۱-۱۹۰). وی معتقد است همان‌طور که تحقق عدالت در انسان در نتیجه ایجاد اعتدال بین قوه‌های مختلف بدن انسان میسر می‌شود، تحقق عدالت در جامعه نیز در نتیجه ایجاد اعتدال بین طبقات مختلف جامعه صورت می‌گیرد (همان: ۲۰۴-۲۰۲). خواجه نظام‌الملک نیز دیدگاهی کارکردگرایانه نسبت به عدالت دارد و معتقد است که بی‌عدالتی باعث نابودی کشور می‌شود. وی معتقد است که اگر مردم به حال خود رها شوند، ممکن است که هر کاری در برابر هم انجام دهند، بنابراین برای جلوگیری از این وضعیت باید در جامعه یک پادشاه مقتدر وجود داشته باشد که جلوی ظلم و ستم افراد را به یکدیگر بگیرد (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۴۴: ۴۳). لذا وی معتقد است که پادشاه یا حاکم جامعه باید بدون هیچ‌گونه واسطه یا تشریفاتی، به صورت منظم و ثابت با مردم دیدار کند، به مشکلات ایشان رسیدگی کند و حق مظلوم را از ظالم پس بگیرد (همان: ۱۳-۱۴).

۲. عدالت به مثابه انصاف: این دیدگاه معتقد است که عدالت به لحاظ موضوعی در دو حوزه قابل پیگیری است که اول، توزیع امکانات، فرصت‌ها و دارایی‌ها بین مردم است و دوم، حفاظت از حقوق مردم در برابر تعدی دیگران. ریشه این دیدگاه به آرای ارسطو باز می‌گردد. ارسطو معتقد است که عدل بر دو نوع است که اول، عدالت توزیعی است؛ یعنی رعایت عدالت در تقسیم امتیازات و امکانات و دوم، عدالت اصلاحی؛ یعنی رعایت عدالت در معاملات و تعاملات بین مردم (ارسطو، ۱۳۸۶: ۱۷۴). ارسطو عدل را حد وسطی می‌داند که افراط و تفریط از آن، مصداق «ظلم» است، لذا ظالم کسی است که در تخصیص چیز مفید به خود یا دیگری، افراط داشته و در تخصیص چیز مضر به خود یا دیگری، تفریط دارد و به هیچ‌وجه، میانه‌روی را در نظر نمی‌گیرد (همان: ۱۳۸۶: ۱۸۹-۱۸۸). در واقع، ارسطو عدالت را دادن حق به ذی‌حق می‌داند. فارابی نیز در این دسته قرار می‌گیرد. فارابی عدالت را بر دو نوع می‌داند که عبارت است از توزیع امتیازات و امکاناتی نظیر تندرستی، ثروت، جایگاه‌ها و مراتب اجتماعی بین مردم بر

حسب شایستگی‌های ایشان و لذا ظلم و ستم هم آن است که فردی بیشتر از آنچه استحقاق داشته، دریافت کند این ظلم به جامعه است و اگر فردی کمتر از آنچه استحقاق دارد دریافت کند، ظلم به او و، چه بسا، ظلم به جامعه است. جنبه دیگر عدالت این است که اگر فرد به صورت غیرارادی چیز ارزشمندی را از دست بدهد مثل سرقت باید این امور ارزشمند به افراد بازگردانده شوند تا خوبی‌ها و نیکی‌ها بین مردم محفوظ باقی بماند (فارابی، ۱۳۸۲: ۶۳-۶۱). رالز در ارائه تعریف خود از عدالت، بر مفهوم انصاف تأکید می‌کند و معتقد است که تصمیمات عادلانه در شرایطی منصفانه اتخاذ می‌شوند؛ یعنی در شرایطی که افراد در عین داشتن برابری کامل در همه جنبه‌ها با یکدیگر، نفعی از آن تصمیم نمی‌برند، بلکه صرفاً بر اساس کارآمدی و عقلانیت صرف، آن تصمیم را اتخاذ می‌کنند. عدالت در چنین وضعیتی، انتخاب بهترین وسیله برای رسیدن به هدف است و هیچ‌گونه عنصر اخلاقی مجادله‌برانگیزی در این وضعیت وجود ندارد (رالز، ۱۳۸۷: ۵۶-۴۳). نازیک از نظریه عدالت توزیعی دفاع می‌کند که نه مبتنی بر توزیع متناسب دارایی‌ها، بلکه مبتنی بر حاکمیت اصولی قابل فهم و مشترک در توزیع دارایی‌هاست. وی این اصول را اصول عدالت در تملک و عدالت در انتقال دارایی‌ها می‌نامد. طبق این اصول، تملک دارایی‌ها و انتقال دارایی‌ها زمانی عادلانه است که توسط افرادی صورت گرفته باشد که نسبت به آن دارایی‌ها ذی‌حق باشند اما محصول نهایی یعنی پراکندگی و توزیع دارایی‌ها در جامعه ممکن است کاملاً بدون الگو و به عبارتی، کاملاً نابرابر باشد (نازیک، ۱۳۷۶: ۱۰۳-۹۶).

۳. عدالت به مثابه ایدئولوژی: عده‌ای از متفکران مسلمان سعی کردند بر مبنای آموزه‌های اسلامی، هدف و کارکردی برای عدالت تعریف کنند که بتواند ویژگی‌ها و مؤلفه‌های یک جامعه دینی را بین مردم به وجود آورد. نظر سید قطب و شهید محمدباقر صدر در مورد عدالت از این دست است. سید قطب عدالت را امری فردی و اجتماعی می‌داند که از یک سو، با وجدان بیدار و آگاه انسان پیوند دارد و از سویی دیگر، توسط قوانین و هنجارهای اجتماعی اسلامی و همچنین حاکم مسلمان حفاظت و تقویت می‌شود. وی معتقد است که اسلام یک روح خاص دارد و همین روح عمیق اسلام باعث از بین رفتن تبعیض‌ها، برابری فرصت‌ها و نظارت بر رفتار حکام و قانون‌گذاران می‌شود که نمونه‌های بسیاری به‌ویژه در صدر اسلام دارد. روحی که باعث می‌شود مردم از تمامی قراردادهای اجتماعی و اعتباری آزاد شوند و به حقیقتی به نام اسلام ایمان آورند (سید قطب، ۱۳۴۲: ۵۳-۱۶). طبق نظر شهید صدر، عدالت دو اصل دارد که اصل

اول، اصل همیاری یا تکافل است و اصل دوم، توازن اجتماعی است (صدر، ۱۳۶۰: ۲۲۲). شهید صدر برای مثال می‌گوید که اسلام بر اساس اصل همیاری جهت سیر کردن یک انسان گرسنه از فردی توانگر (در قالب انواع مالیات‌های اسلامی) پول می‌گیرد تا به فرد مستمند کمک کند اما در همین حال، به فرد توانگر نوعی حس همدردی و خیرخواهی را القا می‌کند تا وی از جنبه روانی به این کار گرایش پیدا کند (همان: ۲۲۳). شهید صدر در زمینه توازن اجتماعی نیز چنین می‌گوید که در اسلام، تفاوت ثروت بین افراد به شرطی که در نتیجه کار و تلاش سالم ایجاد شده باشد، پذیرفته شده است. نکته مهم این است که در جامعه در عین وجود اختلاف در ثروت، باید نوعی توازن اجتماعی وجود داشته باشد؛ یعنی همه افراد از استانداردها و حداقل‌های ضروری برای زندگی برخوردار باشند یعنی توازن نه از جنبه درآمد بلکه از جنبه سطح زندگی باید بین افراد وجود داشته باشد و دولت وظیفه دارد برای نیل به این هدف از طرق مختلف قانونی اقدام کند (همان: ۵۱۳-۵۱۲). نظر شهید مطهری در مورد عدالت را نیز می‌توان در همین دسته جای داد. شهید مطهری در بحث مفهوم عدل، پنج دیدگاه را از هم تفکیک می‌کند که عبارت‌اند از: اهل حدیث، پیروان مکتب اشعری، معتزله، حکمای اسلامی و حس‌گرایان. وی از نظر حکمای اسلامی در زمینه عدالت دفاع می‌کند که طبق آن، حسن و قبح عقلی در تشخیص عدالت در جوامع انسانی و در روابط اجتماعی بین افراد باید مورد استفاده قرار گیرد. اما برای قضاوت در مورد افعال و تدابیر خداوند در عالم و درک نظام هستی، حسن و قبح عقلی به تنهایی کفایت لازم را ندارد (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۴-۴۹).

با توجه به دسته‌بندی‌های سه‌گانه فوق از عدالت، ما در این مقاله ترکیبی از این رویکردهای نظری را اتخاذ می‌کنیم تا بتوانیم ابعاد و مراتب مختلف مفهوم عدالت در دیدگاه بیرونی را درک کنیم ضمن اینکه با این روش می‌توانیم ارتباط بین اجزای مختلف دستگاه فکری و معرفتی بیرونی با مفهوم عدالت را به صورت عمیق‌تری مورد بررسی قرار دهیم.

پیشینه تحقیق

اولین فردی که به صورتی مفصل بر اندیشه‌های بیرونی کار کرد، ادوارد ساشاو^۱ شرق‌شناس آلمانی بود که برای اولین بار تعدادی از آثار بیرونی را به زبان انگلیسی ترجمه کرد. وی آثار

^۱. Edward Sachau

بیرونی نظیر کتاب *ماللهند* را از منظر روش‌شناسی علمی بررسی کرده و معتقد است که ویژگی بارز آثار بیرونی، نگرش انتقادی و مستقل او نسبت به موضوعات مختلفی نظیر باورهای دینی، مدارای مذهبی، پذیرش تفاوت‌های فرهنگی و کنار گذاشتن کلیه موضوعاتی است که با قوانین طبیعت یا عقل و منطق سازگاری ندارند. ساشاو همچنین بر تقابل بین سلطان محمود غزنوی و جزم‌اندیشی وی با بیرونی و دیدگاه آمیخته با مدارای فرهنگی او تأکید می‌کند (ساشاو، ۱۹۱۰: ۲۶-۱۹). فلین و زین بر نگرش جهان‌گرایی^۱ و برداشتی عام‌گرایانه از دین اسلام در نزد بیرونی اشاره می‌کنند. ایشان با اتخاذ رویکردی تاریخی به بررسی دوران حیات بیرونی پرداخته‌اند و معتقدند هدف بیرونی از ارائه چنین دیدگاهی، تعامل آسان‌تر و عمیق‌تر با ملل غیرمسلمان از جمله هندوها بوده است ضمن اینکه اتخاذ این رویکرد که در تقابل آشکار با رویکرد پادشاه وقت، سلطان محمود غزنوی، قرار داشت، به بیرونی این اجازه را داد که در بررسی‌های علمی خود، ارزش‌ها و باورهای عمومی و جهان‌شمول اسلامی را به‌کار بندد (فلین و زین، ۲۰۱۴: ۱۳۰-۱۲۸). هادی بر روش پدیدارشناختی بیرونی در مطالعه تطبیقی سایر ادیان اشاره می‌کند و هدف وی از این مطالعات را فهم متقابل از سایر ادیان و یافتن نقاط اشتراک با ایشان می‌داند (هادی، ۲۰۱۵: ۵-۸). سامیان نگرش دینی بیرونی را نسبت به فلسفه علم ریاضیات بررسی کرده و معتقد است که بیرونی تلاش کرده که برای ریاضی‌دان و علم ریاضی رسالتی دینی تعریف کند به‌صورتی که منطق اکتشاف علمی را در خدمت دین و آموزه‌های اسلامی بگیرد. یعنی بگوید که علم باید به سراغ حل مسائلی برود که بر طبق قرآن و سنت، مشروعیت و برای امت اسلام فایده داشته باشد و باعث تقویت تقوای فردی محقق و کسب رضای خدا می‌شود. از این منظر، علم امری مقدس و هم‌تراز با عبادت می‌شود (سامیان، ۲۰۰۷: ۲۶۹-۲۶۸). از همین روی، بیرونی همواره بر پاکی قلب و حسن نیت عالم تأکید می‌کند (همان: ۲۷۶). مظفری به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های بیرونی و بطلمیوس در علم ستاره‌شناسی و مواردی نظیر مدار حرکت ماه و عطارد می‌پردازد (مظفری، ۲۰۱۴: ۱۲۶-۱۲۳). آزاد ارمکی به بررسی دیدگاه بیرونی در مطالعه پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی پرداخته و معتقد است که بیرونی رویکرد فونکسیونالیسم ساختی را در تحلیل پدیده‌های اجتماعی انتخاب کرده و سعی کرده تا ضمن حفظ بی‌طرفی علمی، در کنار توصیف پدیده‌های اجتماعی، به تبیین علّی این پدیده‌ها نیز بپردازد (آزاد ارمکی، ۱۳۷۲: ۳۰-).

^۱. Universalism

۲۹). محمدی به مقایسه آرای بیرونی با داروین پرداخته و معتقد است که نظریه انتخاب اصلح که توسط داروین مطرح شده، پیش از آن توسط بیرونی در کتاب *ماللهند* نیز مطرح شده و بین این دو متفکر در این زمینه شباهت کلی وجود دارد (محمدی، ۱۳۵۰: ۷-۸). سید حسین نصر در آثار جداگانه‌ای به شرح خدمات علمی بیرونی در رشته‌های علمی مختلف پرداخته است و روش مردم‌نگاری او در کتاب *ماللهند* را نیز بررسی کرده است (نصر، ۱۳۴۲: ۲۲۲-۱۴۴ و نصر: ۱۳۵۹: ۱۲۷-۱۲۰، ۱۵۸-۱۷۳، ۲۲۹-۲۲۱). هانری کربن، به بررسی جریان‌های مختلف فلسفی و فکری بین اندیشمندان و حکمای مسلمان می‌پردازد و ضمن ارائه گزارشی از تألیفات علمی بیرونی، وی را پیرو فلسفه تاریخ و فلسفه طبیعت می‌داند (کربن، ۱۳۶۱: ۲۰۲-۲۰۰). شهید مطهری به بررسی و تحلیل مناظره فلسفی بین ابن‌سینا و بیرونی پرداخته و نظرات این دو فیلسوف در زمینه‌هایی نظیر حادث یا قدیم بودن عالم، جایگاه خداوند و چگونگی تحول و تکامل در عالم را بررسی می‌کند (مطهری، ۱۳۵۲: ۹۱-۸۶). ادکایی تفکرات و نظرات بیرونی در حوزه‌های مختلف را بررسی کرده و سعی نموده تا ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی اندیشه‌های وی را بررسی کند. وجه متمایز کار ادکایی از دیگر آثار در این حوزه، توجه به ریشه‌های آرا و نظرات بیرونی در ایران قبل از اسلام است (ادکایی، ۱۳۷۴). مقیمی نیز در کار خود سعی کرده اندیشه سیاسی بیرونی را مورد بررسی قرار داده و برداشت بیرونی از مفاهیمی نظیر دولت، حاکمیت و عدالت را بررسی کند (مقیمی، ۱۳۸۸). شجری و دیگران به بررسی هویت فردی بیرونی پرداختند و بیرونی را دارای شخصیتی اسلام‌گرا می‌دانند که برعکس فردوسی، که هم‌دوره او بوده، عناصر هویتی ملی و ایرانی در وی تضعیف شده و تأثیری بر نگرش‌های وی نسبت به مسائل مختلف ندارد (شجری و دیگران، ۱۳۸۹: ۵۴-۵۳).

ما در این مقاله برداشت بیرونی از عدالت را با توجه به سایر رویکردهای نظری موجود نسبت به عدالت در میان اندیشمندان مسلمان مورد بررسی قرار می‌دهیم و تلاش می‌کنیم که فهم بیرونی از عدالت را نه به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی بلکه به‌عنوان یک مفهوم اجتماعی در نسبت با دین و عقل مورد بررسی قرار دهیم.

روش تحقیق

در این تحقیق ما از روش مطالعه اسنادی استفاده می‌کنیم. روش اسنادی روشی است که بین روش‌های کاملاً تفسیری نظیر قوم‌نگاری تفسیری و تحلیل هرمنوتیک که بیشتر بر تفاسیر افراد

تأکید دارند و روش‌های کاملاً پوزیتیویستی مثل پیمایش یا مصاحبه ساخت‌یافته که بیشتر به‌دنبال ارائه‌ی تعمیم‌های انتزاعی بر مبنای چارچوب‌های از قبل موجود هستند، پیوند برقرار می‌کند (تروتریمز و دیگران، ۲۰۱۲: ۸۳۲-۸۳۱). اسناد و مدارک ابزاری برای تبدیل سرگذشت و فرایند یک زندگی به یک مورد خاص پژوهشی هستند. در مطالعات اسنادی، باید از تمرکز صرف بر محتوای سند بدون توجه به زمینه، کاربرد و کارکرد آن پرهیز کرد (فلیک، ۱۳۸۷: ۲۸۲). به‌صورت کلی، مطالعه‌ی اسناد و گزارشات موجود شکلی از سنجش غیرمخل است که محقق دخالتی در میدان تحقیق ندارد و با افراد مورد بررسی به‌صورت مستقیم روبرو نمی‌شود (بیکر، ۱۳۹۰: ۳۲۶). در این روش، اسناد موجود منبع اصلی مشاهده و تحلیل هستند (بی، ۱۳۹۱: ۷۲۳) و اعتبار داده‌های مورد استفاده در تحقیق بر مبنای اعتبار اسناد و همچنین مناسب بودن این اسناد با اهداف و توقعات تحقیق مورد سنجش قرار می‌گیرد (کیوی و کامپنهود، ۱۳۸۲: ۱۹۷). در روش اسنادی، پس از انتخاب اسناد معتبر، اقدام به تشکیل پیکره‌ی اسناد و مدارک می‌کنیم. هدف از این کار حل مسئله‌ی بینامتنیت اسناد است. با توجه به اینکه اسناد، معنا و درون‌مایه‌ی خود را از یکدیگر می‌گیرند، باید مجموعه‌ای از اسناد معتبر را شناسایی و انتخاب کنیم تا بتوانیم ارجاعات فرامتنی اسناد به یکدیگر را به‌دقت تشخیص دهیم تا در تفسیر اسناد، دچار اشتباه نشویم (فلیک، ۱۳۸۷: ۲۷۹).

در این تحقیق تلاش کردیم تا حدّ امکان از منابع و کتب دست اول استفاده نماییم و برای تقویت مباحث مطرح شده از منابع تکمیلی مفید و مؤثر نیز بهره‌برداری کنیم. سعی ما این است که بر اساس سؤالات اصلی تحقیق به بررسی آثار و مکتوبات بیرونی و شارحان و مفسران آثار وی پردازیم.

یافته‌های تحقیق

در این بخش به تبیین یافته‌های تحقیق می‌پردازیم. از آنجا که یافته‌های تحقیق در واقع پاسخ به سؤالات آن است، لذا یافته‌ها را بر اساس سؤالات تحقیق ارائه می‌دهیم.

۱. برداشت بیرونی از عدالت

سؤال اول این تحقیق شناخت برداشت بیرونی از عدالت بود. بیرونی در مقدمه‌ی کتاب *الجماهر* می‌گوید که خداوند نیاز همه‌ی مخلوقات را بدون زیاده‌روی یا کوتاهی یا بخلی برطرف ساخته

است (بیرونی، ۱۹۹۵: ۷۵). یعنی نوعی اعتدال و دوری از افراط و تفریط، بر تمامی ارکان عالم حاکم است. نکته دیگری که بیرونی بر آن تأکید می‌کند، وجود نظام سلسله‌مراتبی در طبیعت است. طبق نظر بیرونی، طبیعت به هر موجود، متناسب با ظرفیت و استعداد وجودی خود، حیات می‌بخشد و تفاوت بین موجودات مختلف ناشی از تفاوت در ظرفیت‌های ایشان است. بیرونی به افرادی که در دوران خود تولد حیوانات ناقص‌الخلقه و عجیب را «غلط طبیعت» می‌انگاشتند، انتقاد می‌کند و می‌گوید که با این تعبیر مخالف است چراکه طبیعت اشتباه نمی‌کند بلکه به هر موجود متناسب با ظرفیت وجودی آن، حیات می‌بخشد. بیرونی در آثار الباقیه درباره مکانیسم عمل طبیعت چنین می‌گوید:

«چون ماده از نظمی که نوع بر آن جاری بوده است خارج شود، این قبیل اشیا را غلط طبیعت می‌نامند اگرچه من با این نام‌گذاری موافق نیستم و نام آن را خروج از اعتدال قدر و اندازه می‌گذارم مانند حیواناتی که دارای اعضای زائد هستند و چون طبیعت که به حفظ انواع موکل است و باید آن را همواره به یک نهج نگاه دارد ماده زائده‌ای یافت آنرا صورتی می‌پوشاند و مهمل نمی‌گذارد و در حیوانات ناقص‌الاعضا، چون طبیعت ماده‌ای نمی‌یابد که صورت نوعی را بر آن بپوشاند با نقصان اعضا، صورتی بر این حیوان می‌بخشد و بر حسب طاقت و استعداد نفسی بر آن عطا و افاضه می‌نماید» (همان: ۱۳۵۲: ۱۱۸).

بیرونی به انطباق عالم صغیر با عالم کبیر معتقد است. در نظر بیرونی، عالم صغیر همان وجود انسان و عالم کبیر سایر بخش‌های عالم منهای انسان است. انسان از نیروهای متضادی تشکیل شده که ترکیب و ماهیت این نیروها مطابق با ترکیب و ماهیت نیروهای موجود در طبیعت است. با توجه به اینکه موجودات عالم بر اساس یک سلسله‌مراتب وجودی خلق شده‌اند و هرکدام متناسب با مرتبه وجودی خود در مرتبه خاصی قرار دارند و انسان دارای بالاترین مرتبه وجود در بین موجودات عالم است، بخشی از ویژگی‌های موجودات مرتبه وجودی ماقبل خود نظیر جمادات، گیاهان و حیوانات را در خود دارد به‌همین خاطر یک عالم کوچک یا عالم صغیر است (نصر، ۱۳۴۲: ۲۱۱ و ۹۵-۹۴). در واقع، اعتقاد به توحید و مشابهت انسان با عالم خارج از وی، دو پایه اصلی در جهان‌بینی بیرونی‌اند که برای فهم برداشت بیرونی از عدالت اهمیت اساسی دارند. بیرونی تلاش می‌کند تا نظم انسانی را به طبیعت تحمیل نکند و همچنین در بررسی‌های علمی خود حرفی خلاف تعالیم دینی و قرآن نزند و برای مثال به‌طور مشخص استدلال می‌کند که آن دسته از دلایل و براهین مفسران یا فقها که خلاف نص صریح قرآن است

باطل و غیرقابل قبول است (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۵). بیرونی معتقد است که خداوند به وسیله عقل، انسان را راهنمایی و هدایت کرده است. در واقع عقل سبب برتری انسان نسبت به حیوان و دلیل شایستگی انسان برای خلافت وی بر زمین است (بیرونی، ۱۹۹۵: ۷۶). بنابراین به عقل به عنوان مهم‌ترین منبع هدایت انسان و اداره جامعه تأکید می‌کند. از سوی دیگر، معتقد است که تعالیم پیامبران، راه‌گشای انسان هستند و هدف از بعثت پیامبران، راهنمایی و هدایت انسان‌ها و در نهایت، استقرار عدالت روی زمین بوده است (همان: ۸۰). بیرونی بر پیروی هم‌زمان از دین و عقل تأکید دارد چراکه معتقد است انسان ممکن است گرفتار صفات ناپسند اخلاقی شده و به افراط و تفریط بیافتد اما پیروی از دین می‌تواند جلوی این مسئله را بگیرد (همان: ۸۱-۸۰) در واقع، عقل و استدلال آدمی ممکن است دچار خطا شده و انسان را به نابودی بکشاند بنابراین توجه به تعالیم دینی، تنها راه محافظت از انسان در شرایطی است که ممکن است عقل دچار خطا شده و او را گمراه کند^۱. بنابراین عدالت نمی‌تواند مفهومی در تضاد با دین و عقل باشد.

۲. نحوه تشخیص عدالت

در سؤال دوم تحقیق به دنبال بررسی نحوه شناخت عدالت از منظر بیرونی بودیم. بیرونی در تعریفی که از «خیر» ارائه می‌دهد معتقد است که خیر چیزی است که نیازی را تأمین نموده یا ضرری را دفع کند (بیرونی، ۱۹۹۵: ۸۱). بیرونی عدل را تشبیه به مفاهیمی نظیر راستی و صداقت می‌کند و معتقد است که انسان طبعاً به چنین مفاهیمی گرایش دارد (همان، ۱۳۶۲: ۲). این نگاه بیرونی به مسئله عدل نشان می‌دهد که وی پیش از هر چیز برای عدالت نوعی جایگاه فطری قائل است که انسان فارغ از هر رنگ و زبانی به آن تمایل دارد. بیرونی معتقد است که فرهنگ‌های مختلف را باید با توجه به چارچوب‌ها و ویژگی‌های خاص آنها مورد بررسی قرار داد و مقایسه فرهنگ‌هایی که بنیان‌های متفاوتی دارند، غلط است (بیرونی، ۱۳۶۲: ۵). در واقع

^۱. محسن مهدی معتقد است خردگرایی در نزد عالمان مسلمان، فرقی اساسی با خردگرایی قرن ۱۷ و ۱۸ اصحاب دایره‌المعارف در فرانسه که در جهت زدودن هرگونه بحث غیرعقلانی از جامعه می‌کوشیدند دارد. وی خردگرایی اسلامی را سنتی نوافلاطونی می‌داند که می‌کوشد برای خداوند جایگاهی فراتر از عقل بشری در نظر بگیرد و عقل را مخلوق خداوند جلوه دهد. این سنت می‌کوشید ستیز بین دانش عقلانی و آموزه‌های دینی و حیوانی که توجیه عقلانی برای آنها یافت نمی‌شد را پایان دهد، برای مسائل غیرعقلانی، تبیین عقلانی پیدا کند (مهدی، ۱۳۸۰: ۵۳-۶۱).

بیرونی مفاهیم فرهنگی و اجتماعی را اموری می‌داند که به شرایط اجتماعی بستگی داشته و به تعبیری، زمینه‌مند^۱ هستند. از سویی دیگر، وی معتقد است که هر جامعه‌ای ارزش‌های خاص خود را دارد و بنابراین امور خیر و شر را باید بر مبنای فرهنگ هر جامعه مورد تأمل قرار داد چرا که بجز پدیده‌هایی که مستقیماً با نیازهای انسان ارتباط دارند مانند آب و غذا که مستقیماً انسان را سیر می‌کنند یا لباس که مستقیماً انسان را از سرما محافظت می‌کند، سایر پدیده‌ها در ذات یا طبیعت خود، فاقد ارزش هستند و این انسان است که به آن‌ها به صورت اعتباری و قراردادی، ارزش می‌دهد (همان، ۱۹۹۵: ۸۱). لذا عدالت به عنوان یک مفهوم اجتماعی و فرهنگی دو جنبه عمومیت و نسبیّت دارد. جنبه عمومیت عدالت دربردارنده بایدها و نبایدهایی است که به تأمین نیازها یا دفع مضرّاتی اشاره دارد که برای همه افراد فارغ از هر نظام اعتقادی و فرهنگی موضوعیت دارد مانند خوراک، پوشاک و مسکن و جنبه نسبیّت عدالت، به بایدها و نبایدهایی اشاره دارد که در هر نظام فرهنگی، متفاوت است؛ مثل حقوق شهروندی، نظام خانواده، آموزش و پرورش و نظایر آن. بنابراین نمی‌توان برای تشخیص عدالت، اصول ثابت و واحدی برای تمامی جوامع در تمامی مقاطع زمانی در نظر گرفت، بلکه فهم ارزش‌های فرهنگی و باورهای اجتماعی هر جامعه در تحدید و تشخیص عدالت در آن جامعه اهمیت کلیدی دارد.

۳. سازوکار نهادینه شدن عدالت

در سؤال سوم تحقیق به دنبال بررسی سازوکار نهادینه شدن عدالت از نظر بیرونی بودیم. بیرونی عدالت را امری نمی‌داند که به خودی خود در جامعه بوجود بیاید و تثبیت شود چرا که معتقد است که از آن‌جا که انسان‌ها دارای طبایع و غرایز متضادی هستند، همواره ممکن است در روابطشان با دیگران دچار حسد و طمع شوند (همان: ۹۵). در نتیجه تمامی خصایل نیکو از جمله عدالت نیازمند قانون‌گذاری، مراقبت و نظارت هستند تا در جامعه نهادینه شده و ماندگار شوند. رویکرد بیرونی نسبت به دولت یک رویکرد کارکردگرایانه است. بیرونی معتقد است دولت نهادی است که وجود آن برای حفظ نظم جامعه و برقراری عدالت لازم است و همان‌طور که توضیح می‌دهد عدالت خود امری است که بدون وضع قانون و تعیین ملاک و مبنای عمل قابل تحقق نیست. بیرونی معتقد است که هدف خلفا و حاکمان، یعنی در واقع هدف نظام

^۱. Contextual

سیاسی، برقراری عدالت در جامعه است (بیرونی، ۱۹۹۵: ۸۰-۷۹). به اعتقاد بیرونی، انسان نیاز به ابزار دارد و بدون ابزار دستش خالی است و همواره نیازمند چیزی است که از او در برابر بلاهای مختلف محافظت کند (همان: ۷۹). از سویی دیگر، از آنجا که نیازهای انسان یکسان نیست، برای برآورده کردن آنها نیاز به برپایی تمدن دارد (همان). همچنین بیرونی معتقد است که انسان از نیروهای متضادی تشکیل شده است که جز با اجبار و زور، این نیروها در کنار هم قرار نمی‌گیرند (همان). بیرونی می‌گوید که حرفه‌ها و صنایع مختلف به دلیل تفاوت در اهداف و اراده‌های مردم است که ایجاد شده‌اند؛ یعنی اهداف مختلف منجر به شکل‌گیری مشاغل و صنایع مختلف شده است و این صنایع و مشاغل مختلف بر مبنای عدل باهم تعامل و مبادله دارند و در غیر این صورت همگی از بین می‌روند (همان). بیرونی وجود نظام سیاسی و حکومت مرکزی را برای حفظ جوامع بشری ضروری می‌داند و از سویی دیگر، رعایت عدالت در اداره جامعه را هم خواست خدا و هم ضرورت اجتناب‌ناپذیری برای ادامه حیات جامعه می‌داند. به همین خاطر است که بیرونی در خصوص صفات حاکمان پیش از هر چیز، بر ویژگی عدالت در نزد پادشاهان و حکام تأکید می‌کند. بیرونی اعتقاد دارد که سعادت انسان در همنشینی با افراد خوب است و معتقد است که ازدیاد تدریجی دوستان باعث قدرت یافتن انسان شده و می‌تواند زمینه‌ساز ریاست و سیادت وی شود (همان: ۸۹). بیرونی در مقدمه آثار الباقیه زمانی که به تجلیل از شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر که حامی او در تألیف این کتاب بوده می‌پردازد. وی را «امامی عادل» می‌نامد که نخست، دین حق را یاری می‌کند؛ دوم، نگهبان حریم و ناموس مسلمانان است و سوم، اهل اسلام را در برابر مفسدان حمایت می‌کند (بیرونی، ۱۳۵۲: ۲-۱). در واقع بیرونی در اینجا برای حاکم عادل سه کارکرد عمده را برمی‌شمرد یعنی پاسداری از قوانین دین، تأمین امنیت و حمایت همه‌جانبه از مردم خود در برابر سایرین. طبق این برداشت بیرونی، چنانچه در دستگاه خلافت یا حکومت افرادی باشند که آغشته به فساد، بی‌عدالتی و بی‌اخلاقی هستند، درحالی‌که شخص سلطان یا حاکم، انسانی عادل باشد که به مسائل کشور و مردم هم با تدبیر لازم رسیدگی می‌کند، آن نظام سیاسی، نظامی عادلانه است چراکه کارکردهای عدالت در آن نظام سیاسی، محقق می‌شوند. بیرونی معتقد است حاکم در جامعه باید نه تنها قوانینی را که توسط عقلای قوم وضع شده‌اند اجرا کند بلکه موظف است تا قوانین شرع را نیز در جامعه پیاده‌سازی کند. به همین دلیل او به معاویه اعتراض می‌کند که چرا اجازه مبادله کالاهای

غیرمشروع را داده است و/یا به هندیان و یونانیان باستان اعتراض می‌کند که چرا در وضع قوانین خود از متون مذهبی و الهی استفاده نکرده‌اند (مقیم، ۱۳۸۱: ۹۲-۹۳). همچنین بیرونی معتقد است که وجود حواس پنج‌گانه در انسان، به‌خاطر پی‌بردن به وجود خدا، به عنوان صانع کل مخلوقات، دیدن آثار حکمت خدا، شنیدن کلام خدا و اوامر و نواهی او است (بیرونی، ۱۹۹۵: ۷۶). بنابراین بیرونی بر دو منبع اصلی به عنوان منابع قانون‌گذاری، سازمان‌دهی و مدیریت امور فردی و اجتماعی تأکید می‌کند که همان عقل و تعالیم پیامبران هستند که هر دو در نهایت خود، منجر به استقرار نظامی عادلانه و نهادینه شدن عدل در جامعه می‌شوند.

نتیجه‌گیری

ابوریحان بیرونی فردی است که دغدغه نظریه‌پردازی فلسفی و فکری نداشته و این ویژگی بیرونی سبب شده است که نتوان او را یک نظریه‌پرداز اجتماعی یا سیاسی هم‌تراز با افرادی نظیر فارابی دانست. از سوی دیگر، وی در خلال مباحثات علمی خود و نیز در مطالعه مردم‌نگارانه جامعه هند، نکاتی را بیان می‌کند که حاکی از وجود نگرش‌های مشخصی نسبت به مسائل اجتماعی و فرهنگی در نزد او است. مطالعه برداشت‌های بیرونی در موضوعات اجتماعی و فرهنگی می‌تواند از یک سو به فهم شخصیت این دانشمند بزرگ جهان اسلام کمک کند و از سوی دیگر، به فهم نحوه هم‌پیوندی بین دیدگاه‌های علمی محض با اندیشه‌های اجتماعی در نزد متفکران مسلمان یاری رساند. در این تحقیق به دنبال فهم برداشت بیرونی از عدالت، نحوه تشخیص عدالت در نزد بیرونی و چگونگی نهادینه شدن عدالت در جامعه بودیم. برای پاسخ به این سؤالات یک چارچوب نظری ترکیبی را انتخاب کردیم تا بتوانیم عدالت را از سه منظر تناسب، که به کارکردهای عدالت توجه دارد، انصاف، که به شرایط تحقق عدالت تأکید دارد، و ایدئولوژی، که عدالت را به عنوان مفهومی دینی در نظر می‌گیرد، بررسی کنیم. یافته‌های پژوهش ما نشان داد که برداشت بیرونی از عدالت بیشتر به مفهوم تناسب نزدیک است. این دیدگاه به دیدگاه افلاطون در مورد عدالت شباهت دارد. افلاطون، عدالت را قرار داشتن هر چیز بر سر جای خود می‌داند. از نظر بیرونی، در طبیعت هر چیز سر جای خود قرار دارد و این نظم درونی سبب ادامه حیات طبیعت و همه موجودات می‌شود. بیرونی معتقد است نوعی نظام عادلانه در طبیعت وجود دارد که طبق آن، هر موجودی بر اساس ظرفیت خود از مراتبی از هستی

برخوردار شده است و در مرتبه وجودی خاصی قرار می‌گیرد. در زمینه نحوه تشخیص عدالت، بیرونی رویکردی نسبت‌گرا داشته و معتقد است که مفاهیمی نظیر عدالت در هر جامعه، تعریف خاص خود را داشته و باید متناسب با فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی همان جامعه تعریف شده و تعیین شوند. در خصوص سؤال سوم یعنی سازوکار نهادینه شدن عدالت نیز بیرونی بر اهمیت نقش شخص حاکم در محافظت از عدالت در جامعه تأکید می‌کند و اینجا به ارسطو نزدیک می‌شود. ارسطو عدالت را امری مربوط به تعاملات اجتماعی می‌داند که همواره باید از طرف یک قاضی منصف مورد نظارت و محافظت قرار گیرد. از این منظر، عدالت یک ویژگی ساختاری نیست بلکه یک خصیصه شاهانه است که سبب تداوم حاکمیت وی بر مردم و همچنین برقراری ثبات و امنیت در جامعه می‌شود. خصیصه‌ای که ملاک آن پایبندی به دین، تأمین و حفظ امنیت و رسیدگی به مسائل و مشکلات مردم است.

به نظر می‌رسد که بیرونی در فهم مفهوم عدالت همان راهی را رفته است که بسیاری از فلاسفه و حکمای مسلمان رفته‌اند؛ یعنی ارائه سنتزی از آرای متفکران یونانی با باورهای اسلامی و دینی. این سنتز خودش را در برداشت سلسله مراتبی از طبیعت، لزوم وجود دولت، ضرورت نظارت بر تعاملات انسانی، اهمیت اعتدال، نسبی بودن ارزش‌های اجتماعی و ضرورت تبعیت عقل از دین و تعالیم دینی نشان می‌دهد. باور بیرونی نسبت به اجتماعات انسانی این است که عدالت امری است که همواره ممکن است در تعاملات انسانی از دست برود و برای حفظ آن در عرصه عمومی جامعه باید سلطانی عادل وجود داشته باشد تا از عدالت در جامعه پاسداری کند. نکته دیگری که می‌توان به آن اشاره داشت این است که در نظر بیرونی، عدالت ارتباط عمیقی با دین و باورهای دینی دارد. بیرونی یکی از ویژگی‌های حاکم عادل را پایبندی به دین و نگاهبانی از حدود و قوانین دینی می‌داند چراکه دین جنبه نهادی و هنجاری تحقق عدالت در جامعه بوده و مانع انحراف عقل است. یعنی عدالت از فرد یا همان سلطان عادل آغاز شده و از طریق تقید به قوانین و ضوابط دینی و عقلی در جامعه نهادینه و تثبیت می‌شود.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۲)، «اندیشه اجتماعی ابوریحان بیرونی و ابن خلدون»، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۴۰، آذر ۱۳۷۲: ۲۷-۳۱.
- ابراهیم، مریم (۱۳۹۶)، «نهضت ترجمه در عصر عباسیان»، مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی، شماره ۱۰، زمستان ۱۳۹۶، صص: ۶۹-۸۳.
- ابن مسکویه رازی (۱۳۸۱)، تهذیب الاخلاق، ترجمه و توضیح دکتر علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات اساطیر.
- اذکایی، پرویز (۱۳۷۴)، ابوریحان بیرونی (آراء و افکار)، تهران: انتشارات طرح نو.
- ارسطو (۱۳۸۶)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه و تمهید: صلاح‌الدین سلجوقی، تهران: انتشارات محمدابراهیم شریعتی افغانستانی (عرفان).
- افلاطون (۱۳۳۵)، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- البیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (۱۹۹۵)، الجماهر فی الجواهر، تحقیق: یوسف الهادی، تهران: شرکه النشر العلمی و الثقافی.
- بی، ارل (۱۳۹۱)، روش‌های تحقیق در علوم/اجتماعی، ترجمه رضا فاضل، تهران: انتشارات سمت.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۵۲)، آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: انتشارات ابن سینا.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۲)، تحقق ماللهند، ترجمه منوچهری صدوقی سها، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بیکر، ترزال (۱۳۸۶)، نحوه انجام تحقیقات اجتماعی، ترجمه هوشنگ نایی، تهران، نشر نی.
- سید قطب (۱۳۴۲)، عدالت اجتماعی در اسلام، جلد دوم، ترجمه محمدعلی گرامی و سید هادی خسروشاهی، قم: مؤسسه دارالعلم.
- خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۸۷)، اخلاق ناصری، تصحیح عزیزالله علیزاده، تهران: انتشارات فردوس.
- خواجه نظام الملک (۱۳۴۴)، سیاست‌نامه، با تصحیح مجدد، تعلیقات و مقدمه مرتضی مدرس‌ی چهاردهی، تهران: انتشارات زواره.
- رالز، جان (۱۳۸۷)، نظریه عدالت، ترجمه سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- صدر، محمدباقر (۱۳۶۰)، اقتصاد ما یا شناخت اقتصاد اسلامی، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: انتشارات بنیاد علوم اسلامی.

- عنایت، حمید (۱۳۵۸)، *بینش سیاسی اخوان الصفا؛ یک جنبش روشن بین ایرانی در دامن فرهنگ اسلامی*، مجله نگین، شماره ۱۷۱، مهر ۱۳۵۸، صص: ۶۷-۵۶.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۲)، *فصول متنزعه فارابی*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- فلیک، اووه (۱۳۸۷)، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- کربن، هانری (۱۳۶۱)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کیوی، ریمون، کامپنهود، لوک، وان (۱۳۸۲)، *روش تحقیق در علوم/ اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نشر توتیا.
- محمدی، محمد (۱۳۵۰)، «نظریات داروینی بیرونی، مقالات و بررسی‌ها»، *نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران*، دفتر هفتم و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۵۰: ۳۰-۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۲)، «پرسش‌های فلسفی ابوریحان از بوعلی» در *مجموعه مقالات بررسی‌هایی درباره بیرونی*، تهران: چاپ خرمی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *عدل الهی*، تهران: انتشارات صدرا.
- مقیمی، غلامحسین (۱۳۸۱)، «زندگی و اندیشه سیاسی ابوریحان بیرونی»، *فصلنامه علمی-پژوهشی علوم سیاسی*، قم، دانشگاه باقرالعلوم، پاییز ۱۳۸۱: ۲۳۸-۲۱۵.
- مقیمی، غلامحسین (۱۳۸۸)، *اندیشه سیاسی ابوریحان بیرونی*، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- مهدی، محسن (۱۳۸۰)، «سنت عقلانی در اسلام» در *مجموعه مقالات سنت‌های عقلانی در اسلام*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات نشر و پژوهش فرزاد روز.
- نازیک، رابرت (۱۳۷۶)، «عدالت و استحقاق»، ترجمه مصطفی ملکیان، *مجله نقد و نظر*، شماره ۱۰ و ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۷۶: ۱۰۹-۹۴.
- نصر، سید حسین (۱۳۴۲)، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۹)، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- Abd al-Rahim, Muddathir (2008), "Asylum: A Moral and Legal Right in Islam", *Refugee Survey Quarterly*, Vol. 27, No. 2: 15-23.
- Hadi, MD Ahsanul (2015), "Biruni's Contribution to The Comparative Study of Religion", *VFAST Transactions on Islamic Research*, Vol. 6, No. 1, January-February 2015: 01-09.
- Mozaffari, S. Mohammad (2014), "Biruni's Examination of the Center of the Epicycle in Ptolemy's Lunar Model", *JHA*, Vol. 45, No. 1: 123-127.
- Sachau, Edward C (1910), *Albiruni's India*, Vol. 1, UK: Routledge.
- Flynn, Shafiq, M.Zein, Ibrahim (2014) "Al-Biruni, Sultan Mahmud Al-Ghaznawi and Islamic Universalism: The Historical Context", *Al-Shajarah: Journal of the International*

- Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), International University of Malaysia, Vol. 19, No. 1: 85-130.*
- Samian, A.L. (2007), "Virtues in Al-Biruni's Philosophy of Science", in *Timing and Temporality in Islamic Philosophy of Life* edited by Anna-Teresa Tymieniecka, Netherlands: Springer.
 - Scheppler, Bill (2006), *Al-Biruni: master astronomer and Muslim scholar of the eleventh century*, New York: The Rosen Publishing Group, Inc.
 - Trautrim, Alexander, Grant, David, Cunliffe, Ann L., Wong, Chee (2012), "Using the Documentary Method to Analyse Qualitative Data in Logistics Research", *International Journal of Physical Distribution & Logistics Management*, Vol. 42, No. 8/9: 828-842.