



## From Farr-e Izadi (Divine Glory) to the Station of Zellu-l-lah (Shadow of God): The Representation of Kingship in the Mysticism of Najm al-Din Razi

Seyed Abolfazl Razavi<sup>1</sup>, Sajjad Rahmani Falah<sup>2</sup>

1. Associate Professor of History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran, Email: [abolfazlrazavi@khu.ac.ir](mailto:abolfazlrazavi@khu.ac.ir)

2. Ph.D Candidate of History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran ·Email: [sajjad.rahmani@khu.ac.ir](mailto:sajjad.rahmani@khu.ac.ir)

### Article Info

**Article Type:**  
Research Article

**Article History:**  
**Received:**  
August 6, 2025

**In Revised Form:**  
November 3, 2025

**Accepted:**  
November 4, 2025

**Published Online:**  
June 5, 2026

**Keywords:** Najm al-Din Razi, Mirsad al-'Ibad, kings' spiritual journey, mysticism and politics, farr-e izadi (divine charisma), social order.

### Abstract

The book *Mirsad al-'Ibad* by Najm al-Din Razi is a mystical work encompassing ethical and political themes. Drawing inspiration from the concept of divine charisma (farr-e izadi) and Islamic political thought, Razi presents the king as the shadow of God and His divine vicegerent on earth, who, through mystical practice, attains the ethical and spiritual qualities necessary to achieve divine approval. Unlike the world-rejecting approach of some Sufis, Razi emphasizes the king's role in reconstructing socio-political order amid the crises of the Islamic Middle Ages, particularly the Mongol invasions. In pre-Islamic Iran, the concept of kingship, centered on farr-e izadi, portrayed kings as representatives of God, granting them political legitimacy within the framework of Iranshahri thought. After the advent of Islam, Iranian elites integrated this concept with Islamic intellectual and political principles, adapting and perpetuating it. This study, focusing on the first chapter of the fifth Baba of *Mirsad al-'Ibad* and employing a descriptive-analytical approach, examines Razi's politico-mystical thought within the framework of Islamic epistemology, the Ash'ari school, and Iranshahri traditions. The findings indicate that Najm al-Din Razi, by synthesizing religious and mystical concepts, proposes an idealized model of kingship that not only addresses the administration of justice and the establishment of social order but also redefines the ruler as a spiritual wayfarer on the path to divine proximity.

Cite this The Author (s): Razavi, Seyed Abolfazl, Rahmani Falah., Sajjad. (2026), From Farr-e Izadi (Divine Glory) to the Station of Zellu-l-lah (Shadow of God): The Representation of Kingship in the Mysticism of Najm al-Din Razi. *Historical Sciences Studies*. Vol.18, No 1, Serial No.41 –Spring- Summer. (163-192). <https://doi.org/10.22059/jhss.2025.399768.473833>



Publisher: University of Tehran Press.

© Author(s) retain the copyright. Seyed Abolfazl Razavi , Sajjad Rahmani Falah

DOI: <https://doi.org/10.22059/jhss.2025.399768.473833>

## 1. Introduction

With the rise to power of Mahmud of Ghazni and his government's religious orientation in supporting the Ash'arites, the social and political grounds were prepared for the decline of the rationalist tendencies of the Mu'tazila in Iran. In these circumstances, Ash'ari theology, which emphasized textualism and the defense of traditional principles of faith, found an opportunity to expand and gradually penetrated among intellectual elites and religious institutions. From the fourth century AH onward, this school grew in Iran and influenced many Muslim thinkers. At the beginning of the Seljuk state, especially during the reign of Tughril Beg, the first sultan of this dynasty, the Ash'arites were deprived of political and courtly support because both Tughril and his vizier, Amid al-Mulk Kunduri, followed the Hanafi school. Consequently, Kunduri, with the sultan's backing, opposed the Shafi'ites — who constituted the majority of the Ash'arite followers. However, with the rise of Alp Arslan in 455 AH and the vizierate of Khaje Nizam al-Mulk Tusi, who himself was Shafi'i in jurisprudence, the religious policy of the court changed. Nizam al-Mulk convinced the sultan that the Ash'arites were the followers of the true faith. Thus, the grounds for relieving pressure and ceasing their persecution were provided, and their position gradually became stable. Similar measures, especially the support of Khaje Nizam al-Mulk for the formal teaching of Ash'ari theology in the Nizamiyya schools, caused this school to gain a stable position throughout the Sunni-populated lands and to become deeply rooted in Iran.

The Mongol invasion of Iran at the beginning of the seventh century AH not only shattered the political and social structure of the country but also undermined the intellectual foundations of political legitimacy. With the flight of Sultan Muhammad Kharazmshah and the collapse of the Abbasid Caliphate, religious legitimacy based on the sultanic tradition and governmental jurisprudence largely disappeared, and the political-social order faced a crisis. In such a situation, the same predestinarian beliefs of Ash'ari theology, which had previously taken root in Iran, once again gained importance. Meanwhile, scholars and thinkers turned to new sources, including Islamic mysticism, to restore social order and the legitimacy of rulers. Concepts such as the Perfect Human, Divine Vicegerency (Khalifat Allah), justice, light, Divine Glory (Farrah-i Izadi), the Shadow of God (Zill Allah), and sainthood (Wilayat), which had previously been formed in mystical texts, were now placed in the service of recreating political power. Sufi lodges (Khanqahs) and Sufis, as intermediaries between the people and the rulers, played an effective role in reducing social tensions and strengthening political and cultural cohesion.

The most important work of Najm al-Din Razi, the book "Mirsad al-Ibad min al-Mabda' ila al-Ma'ad" (The Path of God's Servants from the Origin to the Return), was composed between 618 and 620 AH in Sivas of Rum (Anatolia) and was dedicated to Ala al-Din Kayqubad, the Seljuk sultan. The idea of kingship in pre-Islamic Iran, centered on the concept of Divine Glory (Farrah-i Izadi), held a special place and introduced kings as the representatives of God on earth. Mysticism and Sufism experienced remarkable growth during the Seljuk period and became an influential social institution in Iranian society. Najm al-Din Razi, one of the most prominent mystics of this era (sixth and seventh centuries AH), witnessed the Mongol invasion and their atrocities, and saw chaos, the lack of political order, and the absence of a centralized and coherent government with his own eyes. He, who was a disciple of Sheikh Najm al-Din Kubra — one of the influential figures in Sufism — unlike many ascetic and otherworldly Sufis, paid special attention to the connection between mysticism and politics. Razi presented a model for the spiritual wayfaring (suluk) of different

social classes, including kings, viziers, and men of letters. This approach represents a unique attempt to integrate mystical concepts with the political-social system in one of the most critical periods of Iran's history.

In the fifth chapter of "Mirsad al-Ibad," which consists of eight sections, Razi discusses the spiritual wayfaring of different classes and the depiction of an ideal society. He examines the classes according to their power and social status, prioritizing them accordingly, and at the top of this hierarchy, he focuses on the wayfaring of kings, because they possess the highest degree of power and influence. Every class, in order to attain nearness to God and divine pleasure, must go through three stages of spiritual wayfaring: First, the wayfarer (salik) must transcend his carnal desires and personal interests and direct his intention solely toward the divine essence. Then, by committing to honesty in action and thought, he attains knowledge of the absolute truth of existence (God). The ultimate goal of wayfaring is reaching divine nearness (Qurb).



## از فرّه ایزدی تا مقام ظل‌اللهی: بازنمایی شهریاری در عرفان نجم رازی

سید ابوالفضل رضوی<sup>۱</sup>، سجاد رحمانی فلاح<sup>۲</sup>✉

abolfazlrazavi@khu.ac.ir

sajjad.rahmani@khu.ac.ir

۱. دانشیار، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. رایانامه:

۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. رایانامه:

### چکیده

### اطلاعات مقاله

کتاب مرصادالعباد نجم‌الدین رازی، اثری عرفانی با مضامین اخلاقی و سیاسی است. نجم‌الدین رازی با الهام از مفهوم فرّه ایزدی و اندیشه سیاسی ایرانی-اسلامی، پادشاه را سایه خداوند و خلیفه الهی بر زمین می‌داند که از رهگذر سلوک عرفانی به فضایل اخلاقی و معنوی دست می‌یابد و بدین‌گونه رضای الهی را کسب می‌کند. برخلاف رویکرد دنیاگریز برخی صوفیان، رازی بر نقش پادشاه در بازسازی نظم اجتماعی-سیاسی در بستر بحران‌های قرون میانه اسلامی، به‌ویژه تهاجم مغولان، تأکید دارد. اندیشه پادشاهی در ایران پیش از اسلام، با محوریت مفهوم فرّه ایزدی، پادشاهان را به‌عنوان نمایندگان خدا معرفی می‌کرد و در چارچوب اندیشه ایران‌شهری، مشروعیت سیاسی به آن‌ها اعطا می‌کرد. پس از اسلام، نخبگان ایرانی این اندیشه را با مبانی فکری-سیاسی و اسلامی تلفیق کردند و با تحولاتی آن را تداوم بخشیدند. این پژوهش با تمرکز بر فصل اول باب پنجم کتاب مرصادالعباد و با رویکردی توصیفی-تحلیلی، اندیشه سیاسی-عرفانی رازی را در چارچوب معرفت اسلامی، مکتب اشعری و سنت‌های ایران‌شهری بررسی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نجم رازی با تلفیق مفاهیم دینی و عرفانی، الگویی آرمانی از پادشاهی ارائه می‌دهد که نه تنها به اجرای عدالت و تحقق نظم اجتماعی می‌پردازد، بلکه حاکم را به‌عنوان سالکی در مسیر قرب الهی بازتعریف می‌کند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۵/۱۶

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۸/۱۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۸/۱۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۳/۱۵

واژه‌های کلیدی: نجم‌الدین

رازی، مرصادالعباد، سلوک

پادشاهان، عرفان و سیاست،

فرّه ایزدی، نظم اجتماعی.

استناد: رضوی، سید ابوالفضل، رحمانی فلاح، سجاد، (۱۴۰۵)، از فرّه ایزدی تا مقام ظل‌اللهی: بازنمایی شهریاری در عرفان نجم رازی، پژوهشهای علوم تاریخی، سال ۱۸، شماره ۱ بهار و تابستان، شماره پیاپی ۴۱- (۱۶۳-۱۹۲).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jhss.2025.399768.473833>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان: سید ابوالفضل رضوی، سجاد رحمانی فلاح

## ۱. مقدمه

عرفان و تصوف در دوره سلجوقیان رشدی چشمگیر یافت و به نهادی اجتماعی و اثرگذار در جامعه ایرانی بدل شد، به‌گونه‌ای که نادیده گرفتن آن ناممکن بود. نجم‌الدین رازی، از برجسته‌ترین عرفای این دوران، شاهد ایلغار مغولان و جنایات آنان بود و آشوب، فقدان نظم سیاسی، نبود حکومتی مرکزی و منسجم را به چشم دید. بررسی اندیشه‌های سیاسی نجم‌الدین رازی، عارف نامدار قرن ششم و هفتم هجری، در بستر تاریخی دوران پرتلاطم سقوط خوارزمشاهیان و تهاجم ویرانگر مغولان، از منظر علمی اهمیتی بسزا دارد. او که شاگرد شیخ نجم‌الدین کبری - از چهره‌های تأثیرگذار در تصوف - بود، برخلاف بسیاری از صوفیان زاهد و دنیاگریز، به پیوند میان عرفان و سیاست توجهی ویژه داشت. نجم‌الدین رازی الگویی برای سیر و سلوک طبقات مختلف اجتماعی، از جمله پادشاهان، وزرا و اهل قلم با تحلیل روابط و نقش گروه‌های اجتماعی در ساختار سیاسی - اجتماعی ارائه کرد. این رویکرد که متأثر از مکاتب فکری و عرفانی رایج در اواخر قرن ششم و میانه قرن هفتم هجری است، نشانگر تلاشی منحصر به فرد برای تلفیق مفاهیم عرفانی با نظام سیاسی - اجتماعی در یکی از بحرانی‌ترین ادوار تاریخ ایران است. تحلیل اندیشه نجم‌الدین رازی بدون درک زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و فکری زمانه او ناقص خواهد بود. شرایط تاریخی و اجتماعی، به‌ویژه تهاجم مغولان، تنها به تخریب شهرها و زیرساخت‌ها منجر نشد، بلکه اعتماد به ساختارهای حکومتی را نیز تضعیف کرد. در چنین شرایطی، رازی با ارائه چارچوبی عرفانی - سیاسی تلاش کرد راه‌حلی برای بازسازی نظم اجتماعی ارائه دهد و بر این باور بود که سلوک عرفانی، به‌ویژه برای پادشاهان و نخبگان حاکم، می‌تواند زمینه‌ساز برقراری عدالت و سامان‌یافتن نظم در جامعه شود. بررسی این اندیشه‌ها امکان درک عمیق‌تری از شیوه مواجهه نخبگان فکری با بحران‌های اجتماعی - سیاسی و کوشش آنان برای ارائه راه‌حلی بر پایه معرفت عرفانی و اخلاقی فراهم می‌کند و نشان‌دهنده تأثیر متقابل عرفان و سیاست در جوامع اسلامی سده‌های میانه است.

نجم‌الدین رازی از معدود عارفانی است که به اندیشه سیاسی، ادبیات تعلیمی و سلوک طبقات مختلف جامعه پرداخته است. هرچند اثر او در درجه نخست کتابی عرفانی به شمار می‌آید، اما با درآمیختن مفاهیم سیاسی، عرفانی و اخلاقی، بازتابی از اندیشه پادشاهی ایران ارائه می‌دهد که ریشه در سنت‌های پیش از اسلام دارد. او با تأکید بر خلافت الهی و ضرورت تهذیب نفس، هدف نهایی سلوک انسان را تقرب به خدا و نیل به رضای الهی می‌داند و با زبانی روان و به‌دور از تکلف نثر مصنوع، راه سعادت را برای طبقات گوناگون جامعه ترسیم کرده و ویژگی‌های اخلاقی و اجتماعی هر یک را با دقت مورد توجه قرار داده است.

در باب پنجم «مرصادالعباد»، رازی در هشت فصل به سلوک طبقات مختلف و ترسیم جامعه آرمانی می‌پردازد. طبقات را بر اساس قدرت و جایگاه اجتماعی به ترتیب اولویت بررسی می‌کند و

در رأس این سلسله‌مراتب، به سلوک پادشاهان توجه دارد؛ زیرا آنان از بالاترین درجه قدرت و نفوذ برخوردارند. این بخش به ویژگی‌های پادشاه آرمانی، شرایط به قدرت رسیدن، نحوه حکمرانی و اجرای عدالت اختصاص دارد. هدف رازی ارائه دیدگاهی نوین در اندیشه سیاسی نیست، بلکه معطوف به پیوند عرفان با جامعه و تبیین مسیر سلوک برای طبقات مختلف، به‌ویژه پادشاهان است. او با الهام از سنت شهریار ایرانیان باستان و نگرشی عرفانی، مؤلفه‌های پادشاه آرمانی را بازتولید می‌کند تا کارکردهای نهاد شاهی با دیدگاه عرفانی او هماهنگ گردد. رازی طبقات اجتماعی را نه تنها پیرو آموزه‌های عرفانی، بلکه عاملانی فعال در بازسازی نظم جامعه می‌دید و مسیر سلوک هر گروه را به‌گونه‌ای ترسیم می‌کرد که همسو با عدالت و سعادت جمعی باشد و در تقابل با نگرش انزواطلبانه بسیاری از صوفیان، پیوند عرفان و زندگی اجتماعی محور اندیشه‌های او بود و نشان داد که سلوک معنوی صرفاً فردی نیست، بلکه کارکردی اجتماعی و سیاسی نیز دارد. در اندیشه او، پادشاه به‌عنوان محور نظم اجتماعی، از طریق سلوک عرفانی به ویژگی‌های اخلاقی و معنوی لازم برای حکمرانی دست می‌یابد؛ رویکردی که او را از دیگر عارفان هم‌عصر متمایز می‌کند. هر طبقه برای نیل به قرب و رضای الهی باید سه مرحله سلوک معنوی را طی کند: ابتدا سالک باید از تمایلات نفسانی و منافع شخصی فراتر رود و نیت خود را صرفاً معطوف به ذات الهی سازد. سپس با التزام به صداقت در عمل و اندیشه، به شناخت حقیقت هستی مطلق (خداوند) نائل می‌شود و نهایت سلوک، رسیدن به قرب الهی است که در اصطلاح عرفانی معادل دستیابی به کعبه وصال توصیف می‌شود.

بررسی پژوهش‌ها نشان می‌دهد که اندیشه‌ها و آثار نجم‌الدین رازی، به‌ویژه اثر برجسته او «مرصادالعباد»، از منظرهای سیاسی، عرفانی و ادبی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. در این میان، طباطبایی بر این باور است که برخلاف عارفانی مانند عزیزالدین نسفی که در عمل و نظر تمامی مناسبات سیاسی و اجتماعی را نفی می‌کردند، نجم‌الدین رازی عارفی مدنی و اهل سیاست بود. آثار او، به‌ویژه کتاب مرصادالعباد، حاوی رگه‌هایی از اندیشه سیاسی است و نشان می‌دهد که عرفان ایرانی می‌تواند با مناسبات سیاسی و اجتماعی پیوند داشته باشد. بنا به گفته طباطبایی، اهمیت نجم‌الدین رازی در تاریخ اندیشه ایران در این است که بازگشت به سنت ایرانی‌شهری را نمایان می‌سازد هرچند که «اندیشه سیاسی او ممکن است منسجم نباشد؛ اما این امر در میان عرفای ایرانی کم‌سابقه بوده و کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. از این منظر، آثار نجم‌الدین رازی نمونه‌ای از توانایی جریان عرفانی در ارائه تفسیر سیاسی از سنت ایرانی‌شهری است و جایگاه استثنایی او نکته‌ای ظریف و مهم در تاریخ اندیشه ایران محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۲۹-۲۳۰).

علاوه بر آن، پژوهشگران حوزه زبان و ادبیات فارسی نیز به تحلیل «مرصادالعباد» پرداخته‌اند. برای نمونه، صفری (۱۳۸۹) در مقاله خود با عنوان «پیوند سیاست با عرفان در مرصادالعباد

رازی» نشان می‌دهد که نجم‌الدین رازی برخلاف برخی عرفا، ارتباط تنگاتنگی میان عرفان و سیاست قائل است و تلاش می‌کند سلوکی سیاسی و مدنی مبتنی بر ارزش‌های الهی در عرصه حکومت‌داری ارائه دهد. مطالعه‌ای دیگر، امیری (۱۳۹۵) در مقاله «تأثیرپذیری مرصادالعباد نجم‌الدین رازی از متون کهن در مبحث آفرینش»، بر موضوع آفرینش انسان در این اثر با تکیه بر مقایسه با متون کهن تمرکز دارد و نشان می‌دهد که رازی از منابعی مانند «منطق الطیر» عطار و متون تفسیری و تاریخی الهام گرفته است؛ این تأثیرپذیری به ویژه در فصل دوم کتاب به وضوح دیده می‌شود. همچنین، اسدی (۱۳۹۸) در مقاله «تبیین و تحلیل آیین و مقام شهریاری در مرصادالعباد بر پایه اندیشه‌های حکمت خسروانی» با بهره‌گیری از حکمت خسروانی و اندیشه‌های افلاطونی به مفهوم فرّه ایزدی پرداخته است. افزون بر این، فیرحی (۱۳۸۶) در مقاله خود تحت عنوان «درآمدی بر روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی» بر اهمیت بازنگری و واژگون‌سازی فهم اندیشه سیاسی در دوره میانه تأکید دارد و نشان می‌دهد که فکر حکمرانی سلطانی اندیشه‌ای نیرومند بود که بر کل دوره میانه و بر دانش سیاسی مسلمانان تأثیر عمیق گذاشت. به گفته او، این تأثیر در دو گرایش اصلی نمود یافت: نخست، اندیشه‌ها و دانش سیاسی‌ای که عمدتاً در صدد حفظ و استقرار نظام موجود بودند؛ و دوم، اندیشه‌ها و دانش انتقادی که از دیدگاه آرمانی به نقد وضع موجود می‌پرداختند. فیرحی نشان می‌دهد که جستجوی آرمانی و انتقادی در قالب اندیشه‌های واقع‌گرایانه و آرمانی ظاهر شده و همگی بر بنیاد نظم سلطانی استوار بودند. زهرا زرعی (۱۴۰۱) نشان داده است که نثر «مرصادالعباد» نجم‌الدین رازی، هرچند ساده و روان است، گاه با بهره‌گیری از صنایع ادبی مانند سجع به نثری فنی و تزئینی نزدیک می‌شود و از یکنواختی خارج می‌گردد. این مطالعه بازنمایی‌های سبک صوفیانه در نثر این اثر را مورد تحلیل قرار داده است. کریمی و همکاران (۱۴۰۲) نشان داده‌اند که شخصیت نجم‌الدین رازی را می‌توان از منظر نظریه شخصیت یونگ تحلیل کرد؛ رویارویی او با کهن‌الگوهای مانند سایه، نقاب و آنیما، مسیر خودشناسی و هماهنگی درون را در طول سلوک عرفانی او نمایان می‌سازد. این مطالعه بر تأکید رازی بر یکپارچه‌سازی اجزای روان و تلاش برای رسیدن به تعادل و تکامل درون در مواجهه با چالش‌های شخصیتی تأکید دارد.

مطالعات پیشین عمدتاً با رویکرد دیگری - به غیر از این موضوع این پژوهش - به بررسی مرصاد العباد پرداخته‌اند؛ اما این مقاله با تحلیلی نوین، زوایای اندیشه نجم رازی را از طریق تلفیق سنت شهریاری ایران باستان، مسلک اشعری و دیدگاه مذهبی - اعتقادی وی با نگاهی جامع و تاریخی به موضوع بررسی می‌کند. نوشتار حاضر با تمرکز بر فصل اول باب پنجم مرصاد العباد، نهاد پادشاهی در اندیشه نجم رازی را تحلیل می‌کند و چارچوبی نظری برای نقش پادشاه آرمانی در تحقق نظم اجتماعی - سیاسی از طریق سلوک عرفانی ارائه می‌دهد و به تبیین نقش پادشاهان در بازسازی نظم اجتماعی در بستر بحران‌های سده‌های میانی اسلامی می‌پردازد.

## ۲. بحران نظم و ظهور عرفان سیاسی

با قدرت‌گیری محمود غزنوی و جهت‌گیری مذهبی حکومت او در حمایت از اشاعره، زمینه‌های اجتماعی و سیاسی لازم برای کاهش نفوذ گرایش‌های عقل‌گرایانه معتزله در ایران فراهم شد. در این شرایط، کلام اشعری که بر نص‌گرایی و دفاع از اصول سنتی ایمان تأکید داشت، فرصت گسترش یافت و به تدریج در میان نخبگان فکری و نهادهای دینی نفوذ کرد. از قرن چهارم هجری به بعد، این مکتب در ایران رشد کرد و بسیاری از متفکران مسلمان را تحت تأثیر قرار داد. در آغاز دولت سلجوقی، به‌ویژه در عهد طغرل بیک، نخستین سلطان این سلسله، اشعریان از حمایت سیاسی و درباری محروم بودند؛ زیرا هم طغرل و هم وزیر او، عمیدالملک کندی بر مذهب حنفی بودند. در نتیجه، کندی با پشتیبانی سلطان به مقابله با شافعیان - که اکثریت پیروان مکتب اشعری را تشکیل می‌دادند - پرداخت (ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۸/۱۵۸؛ ابن‌عساکر، ۱۳۹۹: ۱۰۸).

با این حال، با روی کار آمدن آلپارسلان در سال ۴۵۵ق. و وزارت خواجه نظام‌الملک توسی که خود شافعی‌مذهب بود، سیاست مذهبی دربار تغییر یافت. نظام‌الملک سلطان را قانع کرد که اشعریان پیروان مذهب حق‌اند بدین ترتیب، زمینه‌های رفع فشار و چشم‌پوشی از تعقیب آنان فراهم آمد و موقعیتشان به تدریج استوار گشت. تدابیر مشابه، به‌ویژه حمایت خواجه نظام‌الملک از آموزش رسمی کلام اشعری در مدارس نظامیه، موجب شد این مکتب در سراسر سرزمین‌های سنی‌نشین جایگاهی پایدار یابد و در ایران ریشه‌دار گردد. (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۲۳۳). کلام اشعری بر تقدم وحی بر عقل، نفی حسن، قبح عقلی و نظریه «کسب» تأکید دارد و رابطه خاصی میان اراده الهی و انسان ترسیم می‌کند. بر این اساس، تمامی اعمال انسان، از جمله کارهای نیک و بد سلطان، مخلوق خداوند است و سلطان در آن نقشی ندارد؛ قدرت و اراده او نیز از خداوند نشأت می‌گیرد و در دایره اراده و فعل الهی قرار دارد. این دیدگاه در آثار اندیشمندانی چون خواجه نظام‌الملک، غزالی و ماوردی مورد توجه قرار گرفته است (فیرحی، ۱۳۸۸: ۸۲). به باور اشعریان، انسان در انجام افعال خود نقشی واقعی ندارد، زیرا خداوند هم «فعل» را می‌آفریند و هم توانایی انجام آن را در انسان ایجاد می‌کند. برخی از آنان برای انسان توانایی محدودی قائل‌اند، اما همواره تأکید دارند که خداوند مالک مطلق آفریدگان خود است و هر کاری که بخواهد درباره آنان انجام می‌دهد؛ بدون آنکه کسی حق بازخواست داشته باشد. از این رو، اگر همه انسان‌ها را به بهشت ببرد، ستم نکرده است و اگر همه را به دوزخ فرستد، ظالم نیست؛ زیرا عدالت الهی در نظر آنان به معنای تصرف مالک در ملک خود است (ابن‌عبری، ۱۳۶۴: ۱۵۶).

مطالعه منابع نشان می‌دهد که از عصر سلجوقی تا دوره ایلخانان، بسیاری از نویسندگان جریان حوادث و دگرگونی‌های جهان را جلوه‌ای از اراده و مشیت الهی دانسته و تحقق آن را غایت و معنای نهایی تاریخ تلقی کرده‌اند. این باور، افزون بر جنبه اعتقادی، کارکردی سیاسی نیز داشت و به‌طور مستقیم بر شکل‌گیری روابط قدرت و پذیرش سلطه اثر می‌گذاشت؛ زیرا از این

رهگذر می‌شد قدرت خلفا و سلاطین را امری مقدر و مشروع جلوه داد. در نتیجه، اندیشه سلطنت در پیوندی ناگسستنی با اراده الهی تفسیر می‌شد و گزینش خاندان یا فردی معین برای حکومت، نشانه‌ای از خواست خداوند به شمار می‌رفت. بدین سان، هرگونه مخالفت با فرمانروایان نه صرفاً مقاومت در برابر حاکم، بلکه تقابل با اراده الهی تلقی می‌شد. این نگرش نقشی بازدارنده داشت و به‌مثابه ابزاری ایدئولوژیک، به تثبیت مشروعیت سیاسی حاکمان انجامید.

غلبه کلام اشعری - با تأکید بر تسلیم انسان در برابر اراده مطلق خداوند و نفی نقش او در تغییر سرنوشت - این تلقی را تقویت کرد و پایه‌های اقتدارگرایی را در ذهن جامعه استوار ساخت. در این چارچوب، حوادث تاریخی بر پایه اراده مطلق الهی تبیین می‌شد و برای تحلیل عقلانی و کشف روابط علیّی مجالی اندک باقی می‌ماند؛ زیرا انسان در برابر این اراده ازلی، نه قدرت دگرگونی داشت و نه آگاهی از علل رویدادها. چنین جهان‌بینی‌ای، ناخواسته به توجیه مشروعیت سلطه و رفتار اقتدارگرایانه حاکمان می‌انجامید.

دیدگاه الهی نجم‌الدین رازی نسبت به قدرت که با استناد به آیات قرآن و در تأیید مبانی کلامی او بیان شده، نشان‌دهنده گرایش عمیق وی به تقدیرگرایی اشعری است. این نگرش در روزگار حمله مغول و در واکنش به شکست‌های نظامی جلوه‌ای آشکارتر یافت. نجم رازی با دیدگاهی جبری، حتی شکست ایرانیان در برابر مغولان را نتیجه غضب الهی و نافرمانی از اوامر خداوند می‌داند و به آیه ۱۶ سوره اسراء استناد می‌ورزد: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا»، یعنی و ما چون اهل دیاری را بخواهیم به کیفر گناه هلاک سازیم پیشوایان و متنعمان آن شهر را امر کنیم (به طاعت)، لیکن آن‌ها راه فسق (تبهکاری و ظلم) در آن دیار پیش گیرند (و مردم هم به راه آن‌ها روند) پس آنجا تنبیه و عقاب لزوم خواهد یافت، آن گاه همه را هلاک می‌سازیم. (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۱۵۱). ابوالحسن اشعری نیز در دیدگاه جبری خود معتقد است که افعال انسان به طور کامل از قدرت الهی ناشی می‌شود و قدرت حادث انسانی هیچ تأثیری در ایجاد افعال ندارد، بلکه خداوند خالق همه چیز است و قدرت را در انسان خلق می‌کند (اشعری، ۱۳۶۲: ۳۲۱). این دیدگاه، ریشه در باور اشعری به افعال انسان به‌عنوان مخلوق خداوند دارد و نقش مردم در تعیین سرنوشت سیاسی را نادیده می‌گیرد و در نهایت به توجیه سلطه حکومت‌های خودکامه منجر می‌شود. در شرح العقیده الطحاویّه آمده است: "فعل العبد فعل له حقیقه، ولكنه مخلوق لله تعالى، ومفعول لله تعالى، لیس هو نفس فعل الله. ففرق بین الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق. وإلی هذا المعنى أشار الشيخ رحمه الله بقوله: وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد - أثبت للعباد فعلاً وكسباً، وأضاف الخلق لله تعالى." (ابن أبی العز، ۲/۱۴۱۷: ۶۵۲) این بیان، تمایز میان فعل و مفعول را در چارچوب نظریه کسب اشعری تبیین می‌کند.

ایلغار مغول به ایران در آغاز قرن هفتم هجری، نه تنها ساختار سیاسی و اجتماعی کشور را درهم شکست، بلکه بنیان‌های فکری مشروعیت سیاسی را نیز متزلزل کرد. با فرار سلطان محمدخوارزمشاه و فروپاشی خلافت عباسی، مشروعیت دینی مبتنی بر سنت سلطانی و فقه‌حکومتی تا حد زیادی از میان رفت و نظم سیاسی-اجتماعی با بحران مواجه شد. در چنین وضعیتی، همان باورهای تقدیرگرایانه و کلام اشعری که پیش‌تر در ایران ریشه گرفته بودند، دوباره اهمیت یافتند؛ زیرا همانطور که گفته شد نظریه «کسب» و تسلیم انسان در برابر اراده مطلق خداوند، راه‌حلی فکری برای توجیه قدرت و مشروعیت سیاسی فراهم می‌کرد. در این میان، عالمان و متفکران برای بازسازی نظم اجتماعی و مشروعیت حاکمان به منابع جدید، از جمله عرفان اسلامی، روی آوردند. مفاهیمی مانند انسان کامل، خلافت الهی، عدل، نور، فره ایزدی، ظل‌الله و ولایت که پیش‌تر در متون عرفانی شکل گرفته بودند، اکنون در خدمت بازآفرینی قدرت سیاسی قرار گرفتند و با پیوند میان دین، عرفان و سیاست، به ایلخانان امکان می‌داد تا حاکمیتی مشروع بر جامعه آشوب‌زده برقرار کنند. در این روند، خانقاه‌ها و صوفیان به‌عنوان واسطه میان مردم و حاکمان، نقش مؤثری در کاهش تنش‌های اجتماعی و تقویت انسجام سیاسی و فرهنگی ایفا کردند و زمینه را برای استمرار مشروعیت حکومت فراهم آوردند، همچنان که کلام اشعری پیش‌تر پایه‌های فکری و نظری این مشروعیت را تقویت کرده بود.

### ۳. در آشوب ایلغار مغول: زندگی و زمانه نجم رازی

نجم‌الدین رازی، با نام کامل عبدالله بن محمد بن شهور بن انوشروان بن ابی‌النجیب اسدی رازی، از عارفان برجسته اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری بود. وی خود را از اهالی ری معرفی می‌کند (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۱۱) و بنا بر گزارش منابع تاریخی، در حدود سال ۵۷۳ هـ.ق. زاده شد. دوران زندگی او هم‌زمان با تهاجم ویرانگر مغولان بود؛ رویدادی که تأثیر ژرفی بر اندیشه و آثارش برجای گذاشت. نجم‌الدین رازی شاگرد شیخ نجم‌الدین کبری، بنیان‌گذار طریقت کبرویه، بود و پس از حمله مغولان به خوارزم و کشته‌شدن مرشدش، به همدان گریخت. با محاصره همدان از سوی مغولان، به آسیای صغیر مهاجرت کرد و سپس در بغداد اقامت گزید؛ جایی که در سال ۶۵۴ ق. درگذشت (ذهبی، ۲۰۰۳: ۷۵۶؛ هدایت، ۱۳۸۵: ۲۹۳). ذبیح‌الله صفا نثر او را استوار، ساده، روان و منشیانه توصیف کرده و آن را نمونه‌ای برجسته از نثر عرفانی فارسی دانسته است (صفا، ۱۳۸۲: ۱۱۹۳-۱۱۹۴).

مهم‌ترین اثر نجم‌الدین رازی، کتاب مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد است که بین سال‌های ۶۱۸ تا ۶۲۰ هـ.ق در سیواس روم تألیف شد و به علاء‌الدین کیقباد، سلطان سلجوقی، تقدیم گردید (همان). این اثر، با نثری عرفانی و ساختاری منظم در پنج باب و چهل فصل، به تبیین مفاهیم عرفانی، اخلاقی و سیاسی می‌پردازد. او در تألیف این کتاب از منابع برجسته عرفانی مانند قوت‌القلوب ابوطالب مکی، تصانیف مجدالدین بغدادی، عجایب‌القلوب محمد غزالی، کشف

المحجوب هجویری، کشف‌الاسرار میبیدی، سوانح احمد غزالی و اسرارالتوحید شیخ ابوسعید ابوالخیر بهره برده است (نجم‌رازی، ۱۳۸۹: ۲۶). این منابع نشان‌دهنده پیوند عمیق اندیشه او با سنت‌های عرفانی پیشین و تأثیرپذیری او از مکاتب فکری و عرفانی رایج در آن دوره است. از کتاب مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد سه تصحیح موجود است: (۱) تصحیح محمدمین ریاحی که اولین بار در سال ۱۳۵۲ توسط انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب در حدود ۸۰۰ صفحه منتشر شد. (۲) تصحیح عزیزالله علیزاده که در سال ۱۳۸۷ توسط انتشارات فردوس در ۴۰۰ صفحه به چاپ رسید. (۳) تصحیح اکرم رحمانی و علیرضا اقدامی که در سال ۱۳۸۹ توسط انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رشت، در ۹۰۰ صفحه منتشر شد. هر یک از این تصحیح‌ها نقاط قوت و ضعف خاص خود را دارند. نگارندگان این مقاله عمدتاً از نسخه ریاحی بهره برده‌اند؛ زیرا این تصحیح به ویژگی‌های زبانی و سبک‌شناختی اثر، به‌ویژه سجع، آهنگ و اصالت موسیقایی متن که با طبع صوفیانه مؤلف هماهنگ است، توجه کرده و متن خوانا و قابل دسترسی برای پژوهشگران معاصر ارائه می‌دهد. با این حال، تصحیح ریاحی دارای کاستی‌هایی نیز بود؛ از جمله فقدان معیار و روش ثابت در اصلاح نسخ، ترکیب واژگان قدیم و جدید بدون رعایت الگوی زبانی مشخص، بی‌توجهی به معیارهای ثابت هنری و زبانی، و اعتماد بیش از حد به نسخه اولیه که موجب شده برخی اصلاحات آشفته و نابه‌سامان باشد و لغزش‌هایی در انتقال معنا و سبک مؤلف رخ دهد. علاوه بر این، استفاده ناکافی از نسخه‌های قدیمی و معتبر سبب شده بود تطابق کامل با ویژگی‌های زبانی و سبک‌شناختی مؤلف برقرار نشود و دقت علمی تصحیح کاهش یابد (نوروزی، ۱۳۹۹: ۳۹). به همین دلیل، برای رفع این کاستی‌ها، از تصحیح رحمانی و اقدامی نیز بهره گرفته شد.

#### ۴. بنیان‌های مشروعیت: از فرّه ایزدی تا خلافت الهی

اندیشه پادشاهی در ایران پیش از اسلام با محوریت فرّه ایزدی، جایگاهی ویژه داشت و پادشاهان را به‌عنوان نمایندگان خدا بر زمین معرفی می‌کرد؛ مفهومی که در چارچوب اندیشه ایرانشهری، مشروعیت سیاسی آنان را تأمین می‌نمود. از دیرباز، وحدت ایران یکی از مهم‌ترین ستون‌های تثبیت هویت سیاسی و فرهنگی این سرزمین بوده و این وحدت، در جریان تاریخ، از ایران باستان به دوره اسلامی منتقل شد و به‌عنوان بنیان مشروعیت و انسجام سیاسی-فرهنگی ادامه یافت. یکی از وجوه مهم اندیشه سیاسی ایرانشهری، تداوم سنت فرهنگی و سیاسی این سرزمین است که متفکران اسلامی و سیاست‌نامه‌نویسان از آن در قالب مفاهیم مشروعیت، عدالت و اداره جامعه بهره گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۶۷). اگرچه برخی پژوهشگران بر این نکته تأکید دارند که اصطلاح «ایرانشهر» در متون کهن به حوزه جغرافیایی ایران اطلاق شده است (تفضلی، ۱۳۶۸: ۴۶)، اما محور اصلی اندیشه ایرانشهری فراتر از محدوده جغرافیایی، بر تداوم فرهنگ سیاسی، وحدت و سامان‌دهی جامعه استوار است. در این نوشتار منظور از هویت، هویت ایرانشهری است که از

طریق تاریخ کهن ایران و به واسطهٔ روایت مورخان، شاعران و نویسندگان تداوم یافته است و به نوعی حافظهٔ جمعی ایرانیان محسوب می‌شود. سنت‌ها، زبان، تاریخ، مذهب، نهادهای سیاسی و اقتصادی، عوامل محیطی، جغرافیایی و به ویژه اسطوره‌ها به این هویت معنا می‌بخشند. در این رویکرد دیگر نمی‌توان گفت ملت‌ها زائیدهٔ عصر جدید هستند، بلکه هویت‌های نوین را باید حاصل بازسازی هویت‌های سرزمین‌های قدیم دانست و این بازسازی همواره از طریق اسطوره‌ها، نمادها و خاطرات جمعی مردم صورت گرفته است (معینی علمداری، ۱۳۸۳: ۷). ایرانیان حتی در دوره‌هایی که سرزمین‌شان تحت سیطرهٔ حاکمان بیگانه بود، خود را ایرانی و متعلق به ایران می‌دانستند. از منظر تاریخی، تداوم نام و مفهوم «ایران» در ادوار مختلف، با وجود تغییرات جزئی در گستره جغرافیایی آن، نشان‌دهندهٔ وجود بنیانی ثابت در هویت ایرانی است. این استمرار تاریخی حاکی از آن است که «ایرانی بودن» نه صرفاً یک مفهوم سیاسی یا جغرافیایی، بلکه هویتی ریشه‌دار و پویا است که بر محور ثبات فرهنگی و تاریخی شکل گرفته است. اگرچه در طول قرون، نمود و تجلی این هویت در عرصه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی دستخوش تحول شده، اما جوهرهٔ آن همچنان پایدار مانده و در حافظهٔ تاریخی و فرهنگی ایرانیان استمرار یافته است. چنان‌که ولفگانگ کناوت یادآور شده است، میان آیین شهریاری ایران پیش از اسلام و شیوه سیاست‌ورزی در دوره اسلامی، نوعی تداوم و پیوستگی قابل مشاهده است (کناوت، ۱۳۵۵: ۱۰-۱۱). به‌زعم سید جواد طباطبایی نیز، این تداوم بیش از هر چیز در متون سیاست‌نامه‌ای دوره اسلامی بازتاب یافته است؛ آثاری که وظیفهٔ انتقال و حفظ عناصر اندیشه ایرانی‌شهری را بر عهده داشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۴).

از مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشهٔ سیاسی ایرانی‌شهری، مبحث شاه آرمانی است. این مفهوم در سطح تفکر و تصور شکل می‌گیرد و در وجود شاه به منصبهٔ ظهور می‌رسد؛ به‌عبارتی، اندیشه در مقام کنش و آرمان در مقام واقعیت تحقق می‌یابد، به‌گونه‌ای که همگان می‌توانند در وجود او تبلور ایده‌آل حکمرانی ایرانی‌شهری را مشاهده کنند (احمدوند و سعیدیان‌نژاد، ۱۴۰۲: ۱۹۳). محوری‌ترین نظریهٔ سیاسی تاریخ ایران که در طول زمان پیوستگی و استمرار خود را حفظ کرده است، نظریهٔ ایرانشاهی است. این نظریه شاه یا حاکم را به‌عنوان بنیادی‌ترین تجلی قدرت و مشروعیت سیاسی در ایران باستان و دوران‌های پس از آن می‌شناسد و کل ساختار سیاسی، نظم اجتماعی و سازمان حکمرانی را حول محور وجود او سامان می‌بخشد (احمدوند، ۱۳۹۳: ۴۳). بر این اساس، شاه آرمانی نه تنها نماد اقتدار و فره‌مندی الهی است، بلکه کانون وحدت میان آرمان‌های اخلاقی، سیاست و خرد ایرانی به شمار می‌آید و از طریق وجود او، پیوند ناگسستنی میان ایده‌آل‌های نظری و تحقق عملی آنان در عرصه حکمرانی به تصویر کشیده می‌شود.

نجم‌الدین رازی در فصل اول از باب پنجم، چارچوبی عرفانی- سیاسی برای سلوک پادشاهان ارائه می‌دهد که در آن مفاهیم ایرانی‌شهری با اصول عرفانی و اسلامی پیوند یافته است. این

بخش به بررسی پادشاه آرمانی و نقش او در نظم سیاسی-اجتماعی اختصاص دارد و می‌توان آن را در زمره آثار تعلیمی به شمار آورد، زیرا با هدف آموزش فنون کشورداری و تبیین مسیر رستگاری و سعادت برای پادشاهان نگاشته شده است. رازی در این باب با تلفیق مفاهیم عرفانی و سنت‌های پادشاهی ایرانی، راه و رسم فرمانروایی و مشروعیت سیاسی را ترسیم می‌کند. او با استناد به آیه ششم سوره ص، پادشاهی را حقی الهی برای داوری عادلانه میان مردم می‌داند و پادشاه را به‌عنوان سایه خداوند بر زمین معرفی می‌کند که به نیابت از او حکومت و عدالت را اجرا می‌نماید (نجم‌رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۱). بر اساس دیدگاه رازی، پادشاهی موهبتی الهی است که خداوند به فرد برگزیده اعطا می‌کند؛ پادشاه با برخورداری از صفات الهی و قدرت مطلق، نماینده خدا بر زمین بوده و تنها در برابر خداوند پاسخگوست. این نگرش با اندیشه‌های متفکرانی چون خواجه نظام‌الملک و غزالی همخوانی دارد که سلطان را برکشیده لطف الهی و دارای سیادت بر همه مردم می‌دانستند (همان: ۴۱۱).

#### ۴-۱. سایه خداوند: جایگاه قدسی پادشاه؛ موهبت الهی و اراده الهی

رازی برای تبیین جایگاه پادشاه از تمثیل عرفانی نور و سایه بهره می‌گیرد. او پادشاه را به سایه شخصی تشبیه می‌کند که صورت او از بالای بام بر زمین افتاده است؛ در حالی که خداوند را نور مطلق و موجودات را سایه‌ای از جوهر حقیقی او می‌داند (همان: ۴۱۱). این تمثیل که ریشه در آموزه‌های عرفانی دارد، بر وابستگی وجودی پادشاه به خداوند و ماهیت اعتباری مشروعیت و اقتدار او تأکید می‌کند. در این نگاه، قدرت سیاسی نه ذاتی، بلکه تجلی و انعکاسی از فیض الهی است و آن را مرتبه‌ای از سلوک معنوی تلقی می‌کند. رازی تقدیر پادشاهی و به تخت نشستن را از اسرار لطف الهی می‌شمارد و با بهره‌گیری از نماد همای سعادت، آن را واسطه‌ای میان لطف خداوند و پادشاه برگزیده معرفی می‌کند. به باور او، هر که سایه همای بر سرش افتد، به تأیید الهی، شایسته سلطنت و مملکت‌داری می‌گردد (همان: ۴۱۲). همای، به‌عنوان پرندۀ اسطوره‌ای در فرهنگ ایرانی، از دوران پیش از اسلام نماد خوشبختی، کامیابی و فره ایزدی بوده است. این مفهوم در ادبیات عرفانی نیز جایگاهی ویژه دارد؛ چنان‌که در منطق‌الطیر عطار نیشابوری نیز به نقش همای در اعطای سعادت و مشروعیت پادشاهی اشاره شده است.

«پیش جمع آمد همای سایه‌بخش	خسروان را ظل او سرمایه‌بخش
زان همای بس همایون آمد او	کز همه در همت افزون آمد او
من گرفتم خود که شاهان جهان	جمله از ظل تو خیزند این زمان
لیک فردا در بلا عمر دراز	جمله از شاهی خود مانند باز
سایه تو گر ندیدی شهریار	در بلا کی ماندی روزشمار

(عطار، ۱۳۵۳: ۵۹)

این اشعار نشان‌دهنده پیوند عمیق مفهوم‌های با سنت‌های ایرانی‌شهری و عرفانی است که در اندیشه رازی نیز بازتاب یافته است.

« منم ز سایه او آفتاب عالم گیر که سلطنت رسد آن را که یافت ظلّ هما »  
(دیوان شمس، ۱۳۷۶، غزل ۲۲۶: ۱۷۶)

در همین خصوص زرین کوب چنین می‌گوید: «سلطنت راستین نه از آن پادشاهان ظاهری، بلکه از آن کسی است که در سایه عنایت حق (ظلّ) قرار گرفته باشد. عارف با فنا در خدا، آینه‌ای می‌شود که آفتاب حقیقت را در عالم می‌تاباند.» (زرین کوب، ۱۳۹۸، ۲: ۱۸۵). بر اساس دیدگاه نجم رازی هنگامی که خداوند به بنده‌ای لطف کند و او را برای مقام پادشاهی برگزیند، فیض، مرحمت الهی و ظلّ الهی را به وی ارزانی می‌دارد. چنین فردی به اعتقاد او، مستعد انعکاس ذات و صفات الهی می‌شود و در نتیجه، خوشبختی توأم با عزت و بزرگواری، مانند گوهر در وجود او جای می‌گیرد (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۲). این دیدگاه، ریشه در کلام اشعری دارد که انسان را فاقد نقش در اکتساب صفات می‌داند و صفات را موهبتی الهی می‌شمارد. این رویکرد، در پی یافتن راه میانه‌ای بین جبر محض و اختیار مطلق است که پیامدهای سیاسی مهمی دارد و کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این اندیشه پیش‌تر توسط غزالی در نصیحه‌الملوک بسط داده شده است. غزالی پادشاه را سایه خدا می‌داند که از موهبت الهی بهره‌مند است و بخشی از نظام الهی محسوب می‌شود. بر این اساس، شورش علیه پادشاه جایز نیست، زیرا او با اجرای عدالت و رعایت حقوق به خداوند تقرب می‌جوید، برخلاف صوفیان که به عالم ماوراء پناه می‌برند (لمبتون، ۱۳۷۴: ۱۴۶).

رازی معتقد است خداوند به پادشاه، به دلیل انتخاب الهی او، جایگاه مقدسی اعطا می‌کند و تنها در برابر خداوند مسئول است. از این منظر، پادشاه مقامی فراتر از دیگر انسان‌ها دارد و به‌عنوان سایه عظمت و شکوه الهی، با وجود ظاهر انسانی، از ویژگی‌هایی برخوردار است که از جنس صفات خداوندی است (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۴). غزالی نیز در نصیحه‌الملوک تأکید می‌کند، سلطان، به‌عنوان بزرگ و برگزیده خداوند بر مردم، به مقام پادشاهی نائل می‌شود و افراد دیندار موظف به محبت و اطاعت از او هستند. او با استناد به آیه ۲۶ سوره آل عمران، «قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدْلُّ مَنْ تَشَاءُ بِیَدِكَ الْخَيْرُ اِنَّكَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ»، بیان می‌دارد که خداوند، پادشاه همه پادشاهان است و پادشاهی را به هر کس که بخواهد عطا می‌کند یا به عدل یا فضل خود، برخی را عزیز و برخی را ذلیل می‌سازد (غزالی، ۱۳۱۷: ۴۰).

#### ۴-۲. علم، عدالت و ولایت باطنی

غزالی بر این باور است که عطای خداوند به فردی برای فرمانروایی بر دین و دنیا، او را به سعادت عظیم و مقام خلافت می‌رساند؛ منصبی که پیش‌تر به داود نبی (ع) واگذار شده بود. رازی نیز با استناد به آیه ۱۱ سوره لیل، «وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ»، این دیدگاه را تقویت می‌کند (نجم

رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۴). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه بیان می‌دارد که هدایت به دو نوع است: هدایت تشریحی (راهنمایی) که بر عهده انبیا، اولیا و هدایت‌گران است و مؤثر بودن آن منوط به اذن الهی است و هدایت تکوینی (رساندن به هدف) که مستقیماً عمل خداوند است، هرچند اسباب و واسطه‌ها در آن دخیل‌اند. ظاهر آیه، شامل هر دو نوع هدایت، اعم از تشریحی و تکوینی است (طباطبایی، بی‌تا: جلد بیستم، ۵۱۰). در قرآن، خداوند آدم و داود علیهما‌السلام را نه صرفاً به‌عنوان نبی یا عالم، بلکه به‌عنوان خلیفه معرفی کرده است: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (سوره بقره: ۳۰) و «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (سوره ص: ۲۶). به باور نجم‌الدین رازی، خلافت مقامی جامع است که نبوت، علم و ولایت را در بر می‌گیرد و نمایانگر مسئولیت الهی و قدرت مشروع است. این خلافت الهی در تضاد با سلطنت غیرالهی فرعون قرار دارد، کسی که می‌گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (سوره نازعات: ۲۴) و تنها به قدرت مادی می‌اندیشید. خلافت الهی آدم، داود و سلیمان، ترکیبی از قدرت و مسئولیت الهی است که تحقق آن نیازمند فقاقت، عدالت و عرفان است و فراتر از صرفاً تسلط سیاسی قرار دارد.

از دیدگاه نجم‌الدین رازی، خلافت حقیقی بر سه رکن اساسی استوار است: علم الهی (نبوت)، عدالت اجتماعی (حکومت) و عرفان یا ولایت باطنی. به باور او، رهبران جامعه زمانی شایسته عنوان خلیفه‌الله هستند که از علم، عدالت و تدبیر برخوردار باشند و بتوانند حکومتی آرمانی بنیان دهند که در خدمت اهداف الهی و انسانی باشد، نه صرفاً مبتنی بر اقتدار دنیوی. رازی در این چارچوب، پیوندی ژرف میان نبوت، معرفت دینی و قدرت سیاسی-نظامی (سلطنت و تیغ) برقرار می‌سازد و آن را در الگوی پیامبر(ص) در مدینه متجلی می‌بیند. وی با استناد به دعای «اللهم أعز الاسلام بعمر أو بأبی جهل» و عبارت «أنا نبيّ السيف»، بر نقش قدرت نظامی در پاسداری از دین و تحقق عزت اسلامی تأکید می‌کند (نجم‌رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۸). در این برداشت، نبوت صرفاً هدایت معنوی نیست، بلکه نیرویی الهی برای تأسیس و تثبیت نظم سیاسی و اجتماعی به‌شمار می‌آید؛ نظمی که به باور رازی، در دولت مدینه به‌گونه‌ای عینی و تاریخی تحقق یافت.

رازی تأسیس دولت اسلامی در مدینه را به‌عنوان پایه‌ای برای تحقق عزت دین می‌بیند. پیمان مدینه (تأسیس حکومت، اجرای حدود و غزوات و پیمان برادری) نمونه‌ای از ایجاد نظم سیاسی-اجتماعی است که با تکیه بر وحدت و عدالت، زمینه‌ساز اقتدار اسلام شد. او در اینجا با تلفیق مفاهیم عرفانی (مانند هدایت الهی) و سیاسی (مانند سلطنت و اجرای حدود)، الگویی ارائه می‌دهد که حاکم، هم‌زمان مجری احکام الهی و حافظ نظم اجتماعی است. این دیدگاه، ضمن تأکید بر الگوی مدینه، نقش عرفانی و معنوی حاکم را در کنار وظایف سیاسی او برجسته می‌کند و نشان‌دهنده تلاش رازی برای ارائه یک الگوی جامع حکومتی مبتنی بر اصول اسلامی است. او همچنین در سلوک پادشاهان همت را برترین ابزار عبودیت و تقرب به خدا می‌داند که انسان را از تعلقات مادی رها کرده و به سوی توحید و قرب الهی سوق می‌دهد. او به حاکمان توصیه می‌کند

از سلطنت و امکانات مادی برای پرورش همت والا استفاده کنند و با الگوبرداری از سیره ابراهیمی (سوره انعام، ۷۸-۷۹) و برائت از شرک و التزام به توحید خالص، مظهر همت والا را مشخص می‌کند (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۲۴). غزالی نیز در احیاء علوم‌الدین و کیمیای سعادت بر نقش نیت خالص و همت در رهایی از تعلقات مادی و سلوک الهی تأکید دارد (غزالی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۵۰) و در نصیحة‌الملوک به حاکمان سفارش می‌کند که قدرت و ثروت را برای خیر عمومی و تقرب به خدا به کار گیرند (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۰۸).

#### ۳-۴. ویژگی‌های پادشاه عارف

نجم رازی در پاسخ به این پرسش که چرا پیامبر اکرم (ص) برخلاف سلیمان (ع) مملکت دنیوی گسترده نداشت، دو گروه را متمایز می‌کند: نازنینان، که بدون نیاز به اسباب مادی به قرب الهی می‌رسند و نیازمندان که از ابزارهای مادی برای این هدف بهره می‌برند. پیامبر(ص) به‌عنوان نازنین، بی‌نیاز از سلطنت، متصف به خلق عظیم و فضل الهی بود، چنان‌که آیات «لَعَمْرُكَ» (سوره حجر، آیه ۷۲)، «وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (سوره نساء، آیه ۱۱۳) و «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (سوره قلم، آیه ۴) نشان می‌دهند. او با مقایسه درخواست موسی (ع) برای رؤیت خدا «أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» (سوره اعراف، آیه ۱۴۳) و پاسخ «لَنْ تَرَانِي» با مقام پیامبر در معراج، برتری او را برجسته می‌کند. پیامبر (ص) را هم صید و هم صیاد، هم مرغ و هم دانه و هم شمع و هم پروانه می‌داند که نشان‌دهنده وحدت وجودی و کمال توحیدی اوست (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۲۶). نقل شعر احمد غزالی «صیادانیم و هم شکار خویشیم» نیز این وحدت عاشقانه را در مسیر قرب الهی تقویت می‌کند (غزالی، احمد، ۱۳۶۸: ۴۵). به باور رازی، پادشاهی زمانی واجد ارزش الهی است که در خدمت تقرب به خداوند قرار گیرد و حاکم، جلوه‌ای از صفات الهی در زمین باشد. او سلطنت را نه غایت، بلکه ابزاری برای تحقق خلافت الهی می‌داند و پادشاه را در صورتی شایسته این مقام می‌شمارد که پناه و ملجأ ستم‌دیدگان باشد: «یاوی إلیه کل مظلوم». (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۲۹-۴۳۱). اگر حاکم از مسیر عدالت منحرف شود و به ظلم و هواپرستی گراید، از دایره خلافت الهی بیرون می‌رود و مشمول نفرین الهی می‌گردد: «إِلَّا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ». خلافت حقیقی، در نگاه نجم رازی، زمانی تحقق می‌یابد که فرمانروا مطیع امر خدا باشد، از پیروی هوای نفس بپرهیزد و رعایا را در سایه عدالت و تدبیر خویش پناه دهد؛ آنگاه است که شایستگی مقام «خليفة الله فی الأرض» را می‌یابد: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (همان).

«مکن تکیه بر ملک و جاه و حشم که پیش از تو بوده‌ست و بعد از تو هم خداوند دولت غم دین خورد که دنیا به هر حال می‌گذرد» (سعدی، ۱۳۷۲: ۷۲)

سلطنت نزد رازی امری فانی و امانتی زودگذر است و پادشاه نباید فریفته آن شود، زیرا مالک حقیقی تنها خداوند است و شاه صرفاً جانشین و نماینده او بر زمین محسوب می‌شود؛ زیرا خداوند پادشاهی را به هر کس بخواهد عطا می‌کند و سپس آن را به دیگران واگذار می‌نماید (نجم‌رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۴-۴۱۵). این نگرش با بیت سعدی نیز هم‌خوانی دارد: «کنون که نعمت هست به دست / کاین نعمت و ملک می‌رود دست‌به‌دست» (سعدی، ۱۳۷۴: ۸۰) که ناپایداری قدرت و امانت‌بودن سلطنت را به زیبایی نشان می‌دهد.

نجم‌الدین دایه بر این باور است که پادشاه از عنایت ویژه خداوند برخوردار است و در زمین به عنوان «ظل‌الله» عمل می‌کند (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۲). او، مانند غزالی در نصیحة الملوك، مفهوم «ظل‌الله» را نه به عنوان لقبی تشریفاتی، بلکه برای توصیف عنایت الهی به پادشاه و مشروعیت -بخشی به جایگاه او به کار می‌برد (دلیر، ۱۳۹۴: ۳۷). این مفهوم ریشه در حدیث نبوی «السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ» دارد (شیخ طوسی، ۲/۱۳۸۸: ۵۶۱). نجم رازی سلطنت را ابزاری برای تقرب به خدا و تجلی خلافت الهی می‌داند و با عنوان «ظل‌الله» از آن یاد می‌کند، زیرا سایه هر چیز، نمایانگر حقیقت آن است. با این حال، او تحقق «ظل‌الله» را مشروط به تجلی صفات الهی چون عدالت و رحمت در پادشاه می‌شمارد. پادشاه عادل باید پناهگاه مظلومان باشد و از ظلم و هواپرستی دوری جوید. این مفهوم با سنت ایران‌شهری نیز هم‌خوانی دارد که پادشاه را واسطه میان خدا و خلق می‌بیند (جویی، ۱۳۸۵: ۶۵). ابن‌مسکویه نیز پادشاه عادل را واسطه‌ای الهی می‌داند (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۰: ۸۰). نجم رازی تأکید دارد که خلافت الهی تنها با تبعیت از فرمان خداوند و کنترل هوای نفس ممکن است؛ این امر با مفهوم عرفانی «جهاد اکبر» (مبارزه با نفس) مرتبط است. پادشاه ظالم که از هوای نفس پیروی می‌کند، از این مقام محروم می‌گردد. در حکمت اشراق، این نور الهی را نورالانوار می‌نامند و معتقدند که در هر یک از عوالم وجودی، خلیفه یا امامی حضور دارد. در عالم نفوس، این نور به نام نور اسپهبد انسانی یا همان «فرّه ایزدی» شناخته می‌شود. ایرانیان از دوران باستان برای این نور - چه به صورت محسوس و چه معقول - جایگاهی والا قائل بودند و آن را شایسته تقدیس می‌دانستند (کرین، ۱۳۸۲: ۶۰). این نور در اوستا خورنه نامیده شده است که در زبان پهلوی ابتدا به همین نام و سپس به فرّه تبدیل شد (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۲۱). سهروردی نیز معتقد است که این نور از ذات خداوند سرچشمه می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۲). در این راستا، فردوسی در شاهنامه می‌سراید:

« که یزدان کسی را کند نیک‌بخت سزاوار شاهی و زیبای تخت  
جهان‌آفرین بر روانم گواست که گشت این سخن‌ها به لهراسب راست  
که دارد همی شرم و دین و خرد ز کردار نیکی همی برخورد»  
(شاهنامه، ۱۳۷۳: ابیات ۲۹۴۴-۵-۶).

## ۵. سلوک پادشاهی

### ۱-۵. دین و سلطنت: حاکمیت در چارچوب شریعت

رابطه پیوسته و درهم تنیده دین و شاهی در ایران ریشه در دوران پیش از اسلام دارد؛ زمانی که پادشاهان با تکیه بر این پیوند، در پی کسب مشروعیت بودند. این سنت فکری در دوران اسلامی نیز استمرار یافت و در اندیشه‌های سیاسی، تاریخ‌نگاری و آثار سیاست‌نامه‌نویسان بازتاب پیدا کرد. آنان بر این باور بودند که دینداری، عدالت و التزام به شریعت از ارکان اساسی پادشاه آرمانی به‌شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۴؛ مجتبیایی، ۱۳۵۲: ۹۷). تداوم همین پیوند میان دین و سلطنت، زمینه را برای نفوذ عناصر عرفانی در عرصه اندیشه سیاسی فراهم ساخت؛ چرا که عارفان نیز بر شفقت با خلق، عدالت‌ورزی و پرهیز از ستم تأکید داشتند و هشدار می‌دادند که ظلم و دلبستگی افراطی به دنیا، آدمی را از فیض الهی و مقام قرب دور می‌سازد (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۳۴۸). با استناد به عهدنامه اردشیر بابکان و اشعار فردوسی، می‌توان دریافت که بنیان حکمرانی در ایران باستان بر ملازمت دین و سیاست استوار بوده است؛ و این ویژگی، با دگرگونی‌هایی در دوران اسلامی، همچنان استمرار یافته است. بدین‌سان، نگرش سنتی حکمرانی - که بر پیوند هم‌زمان دین و دولت استوار است - در قالب اندیشه ایرانشهری استمرار می‌یابد و نشان می‌دهد که مشروعیت و کمال سلطنت، همواره در گرو دینداری و رعایت عدالت دانسته می‌شده است (فیرحی، ۱۴۰۰: ۲۷، ۲۹، ۴۳).

نجم رازی در ادامه با استناد به آیات قرآن (توبه: ۶۷) فراموشی خداوند را عامل عذاب اخروی می‌داند. در این راستا، او به آموزه‌هایی چون خطبه حضرت علی (ع) اشاره دارد که در احیاء علوم‌الدین آمده است: «عَجِبْتُ لِطَالِبِ الدُّنْيَا وَالْمَوْتُ يُطَلِّبُهُ، وَ غَافِلٍ وَ لَيْسَ بِمَعْفُولٍ عَنْهُ»؛ در شگفتم از کسی که در پی دنیا است، در حالی که مرگ در پی اوست؛ و از کسی که غافل است، در حالی که او را رها نکرده‌اند (غزالی، ۱۳۵۷/ق: ۱۷۶: ۹). نجم رازی همچنین با استناد به آیه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» عدالت و دینداری را از شروط اساسی برای حکمرانی می‌داند. اما در این میان، دیدگاه او و خواجه نظام‌الملک متفاوت است؛ رازی بیشتر بر سلوک باطنی و معنوی حاکم تأکید دارد، در حالی که خواجه نگاهی عمل‌گرایانه و اداری به امر حکمرانی دارد. هر پادشاهی که به دین اهمیت دهد، مردم او را بزرگ می‌شمارند و هرگاه با خدا ارتباط برقرار کند، همه مردم به دنبال دوستی با او خواهند بود (غزالی، ۱۳۱۷: ۸۰). همان‌طور که سعدی می‌گوید:

«نخواهی که ملکت برآید بهم غم ملک و دین هر دو باید بهم  
(سعدی، ۱۳۷۲: ۷۲)

نجم دایه در سلوک پادشاهان، سلطنت را ابزاری نیرومند برای آزمون و تربیت صفات نفسانی، اعم از حمیده و ذمیه می‌داند. از دید او، نفس انسان در پرتو امکانات مادی چون قدرت و ثروت، می‌تواند به عالی‌ترین مراتب کمال یا پایین‌ترین درجات سقوط دست یابد. نمونه بارز

این معنا، فرعون است که در پرتو سلطنت و در غیاب تهذیب نفس، گرفتار غرور و ادعای ربوبیتِ «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴) شد. نجم رازی با تأکید بر سرگذشت فرعون، سلطنت را شمشیری دولبه می‌انگارد که می‌تواند هم مایه‌ی تعالی و هم مسبب سقوط انسان شود. او این وضعیت را در چارچوب مشیت الهی تفسیر کرده و آن را آزمونی برای سنجش صفای باطن می‌داند. از منظر وی، سلطنت بی‌تهذیب، به انحرافات چون خودپرستی می‌انجامد و پادشاهی را از مسیر خلافت الهی منحرف می‌سازد. بدین‌سان، اثر او در حکم هشدار عرفانی و اخلاقی به حاکمان است تا قدرت را در خدمت عدالت و عبودیت قرار دهند. رازی بر این باور است که درویش، به سبب نداشتن ابزارهایی چون قدرت و ثروت، از چنین آفتی در امان می‌ماند؛ زیرا نفس او از زمینه‌های بروز و تقویت صفاتی چون تکبر و خودبینی محروم است. این تحلیل عرفانی بر نقش تعیین‌کننده‌ی شرایط اجتماعی و امکانات مادی در تکوین صفات نفسانی تأکید می‌ورزد (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۲۱). این نگرش با دیدگاه غزالی در آثاری چون احیاء علوم‌الدین و کیمیای سعادت همخوانی دارد. غزالی، نفس انسان را به زمینی تشبیه می‌کند که بسته به نوع تربیت، می‌تواند ثمرات نیک یا ناپسند به بار آورد (غزالی، ۱۳۶۸/۳: ۶۰). او در نصیحة‌الملوک هشدار می‌دهد که قدرت و ثروت، اگر از تهذیب نفس و تقوا جدا شود، انسان را به تکبر و خودبزرگ‌بینی می‌کشاند (غزالی، ۱۳۶۱: ۸۹). غزالی برای رهایی از این آفات، بر ذکر، تواضع و پرهیز از دل‌بستگی به مظاهر دنیا تأکید می‌کند (غزالی، ۱۳۷۱: ۲۵۰). چنان‌که سعدی گفته است:

«تو هم پاسبانی به انصاف و داد که حفظ خدا پاسبان تو باد  
تو را نیست منت ز روی قیاس خداوند را من و فضل و سپاس  
که در کار خیرت به خدمت بداشت نه چون دیگران معطل گذاشت  
همه کس به میدان کوشش درند ولی گوی بخشش نه هرکس برند»  
(سعدی، ۱۳۷۲: ۷۲-۷۳)

## ۵-۲. اطاعت از امیر، اطاعت از خدا

رازی در بیان آداب حکومت می‌نویسد: «چون به حق کند، به فرمان حق کند؛ اگرچه عدل کند، به طبع نکند، به شریعت کند و برای حق کند، نه برای خلق» (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۵). این توصیه برگرفته از حدیث شماره ۲۹۵۷ در صحیح بخاری، باب جهاد است که می‌فرماید: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي» (بخاری، بیتا: ۲۴۰). به این معنا که «هر کس از من اطاعت کند، از خدا اطاعت کرده و هر کس از من نافرمانی کند، از خدا نافرمانی کرده است؛ و هر کس از امیر اطاعت کند، از من اطاعت کرده و هر کس از امیر نافرمانی کند، از من نافرمانی کرده است. بر اساس این رویکرد، اشاعره اطاعت کامل از حاکم را، مادامی که در چارچوب شریعت اسلامی عمل کند، واجب می‌دانستند. در نگاه رازی، مشروعیت و کارکرد حکومت نه بر پایه‌ی میل شخصی یا نفسانی،

بلکه بر مبنای فرمان الهی و اجرای عدالت شکل می‌گیرد. او تأکید دارد که حاکم باید در عین قدرت، مقید به شریعت و اخلاق اسلامی باشد تا سلطنت او به مرتبه خلافت الهی نزدیک شود و جامعه در پرتو عدالت و فرمان خدا سامان یابد.

پیوند میان شریعت، اخلاق و سیاست در اندیشهٔ نجم رازی بسیار برجسته است و جایگاه حاکم را فراتر از مقام سیاسی صرف نشان می‌دهد. از نظر او، اطاعت مشروع از حاکم هم‌زمان اطاعت از حق و عدالت است. رازی تأکید دارد که عمل حاکم باید مطابق شریعت، به‌ویژه شریعت شافعی، باشد و نه صرفاً بر اساس عرف یا عادت. غزالی نیز در این زمینه می‌گوید: «اگر والی ستم کند، حکم شریعت را باطل و احکام دین را نقض کرده و دین و دنیا را تباه می‌سازد» (غزالی، ۱۱/۲۰۶: ۲۹۸). این سخن اهمیت پایبندی حاکم به شریعت و پیامدهای انحراف او از آن را نشان می‌دهد. نیت در اعمال حکومتی نیز جایگاهی اساسی دارد. حدیث نبوی می‌گوید: «اعمال تنها با نیت‌ها سنجیده می‌شوند» (مسلم، بی تا/ ۳: ۱۵۱۵). یعنی حتی اعمالی چون جهاد باید با نیت خالص برای خدا انجام شوند و نه برای جلب رضایت مردم. رازی با الهام از داستان فرعون، بر ضرورت پرهیز از هوی و هوس در اجرای عدالت و اطاعت از فرمان الهی تأکید داشت (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۶). آیات قرآن نیز این نگرش را تقویت می‌کنند. آیهٔ «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىَّ» (سورهٔ ص: ۲۶) خطاب به داود نبی (ع) هشدار می‌دهد که پیروی از هوی و هوس حاکم را از عدالت بازمی‌دارد. آیهٔ «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (سورهٔ جاثیه: ۲۳) نشان می‌دهد کسانی که هوا و هوس را معبود خود قرار دهند، به گمراهی کشیده می‌شوند. در مقابل، آیهٔ «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىَّ \* فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى» (سورهٔ نازعات: ۴۰-۴۱) تأکید می‌کند که خداترسی بازدارنده پیروی از هوا و هوس است و مخالفت با آن راه رسیدن به خدا و بهشت را هموار می‌سازد. آیهٔ «إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (سورهٔ ص: ۲۶) هشدار می‌دهد که اصرار بر پیروی از خواسته‌های نفسانی به گمراهی و عذاب شدید می‌انجامد. کفر در اینجا به معنای فراموشی خدا و هدف‌نهایی است و شدیدترین نوع عذاب الهی محسوب می‌شود. از منظر عرفانی و اخلاقی رازی، پیروی از هوا و هوس موجب غفلت از حقایق معنوی می‌شود و عذاب گمراهان نتیجه عدالت الهی است. با این حال، رازی ضمن پذیرش ارادهٔ الهی، بر مسئولیت اخلاقی انسان نیز تأکید دارد و پیروی از دنیای فانی را نکوهش می‌کند. (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۶). غزالی نیز در کتاب المستصفی بیان می‌دارد که ارزش اخلاقی اعمال ذاتی نیست، بلکه به تأیید شریعت وابسته است (غزالی، ۱/۱۴۱۳: ۱۰۵). بنابراین هر آنچه با خواست و هوای نفس هم‌راستا باشد، اگر مخالف حکم شریعت باشد، نمی‌تواند حسن شمرده شود.

## ۶. دادگری و نظم اجتماعی

### ۶-۱. مسئولیت پادشاه در اجرای عدالت

در عهد اردشیر، دادگری به عنوان اصلی استوار برای پادشاه و بنیادی برای تمامی نیکی‌ها معرفی شده است؛ از نگاه این اثر، ظلم و ستم موجب سلب مشروعیت حاکم و فروپاشی نظام سیاسی کشور می‌گردد (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۱۰۸). رازی نیز در بحث عدالت و دادگری پادشاه، سخن خود را با آیه «فَأَحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (سوره ص: ۲۶) آغاز می‌کند و بر این نکته تأکید می‌ورزد که عدالت، امری دینی و الهی است. او معتقد است که پادشاه باید شخصاً اجرای عدالت را بر عهده گیرد و این مسئولیت را به دیگران واگذار نکند؛ زیرا محبت و شفقت او نسبت به رعایا، بی‌مانند و برگرفته از محبت‌های متعالی - همچون رحمت الهی بر بندگان، رأفت پیامبر نسبت به امت، مهر پدر و مادر نسبت به فرزندان، و غیرت مرشد بر مرید - است. این نوع محبت، قابل تفویض نیست. از این رو، رازی بر مسئولیت مستقیم حاکمان در اجرای عدالت تأکید می‌ورزد و توصیه می‌کند که پادشاه در مسیر دادگری، از تمایلات شخصی و هوای نفس پیروی نکند و به احکام شرع اسلام وفادار بماند (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۵). سعدی نیز بر اهمیت دادخواهی و عدالت‌ورزی تأکید ورزیده و چنین می‌سراید:

تو کی بشنوی ناله دادخواه به کیوان برت کله خوابگاه؟  
چنان خسب کاید فغانت به گوش اگر دادخواهی برآرد خروش  
که نالد ز ظالم که در دور توست که هر جور کاو می‌کند جور توست»  
(سعدی، ۱۳۷۲: ۵۲)

نجم‌الدین رازی معتقد است، پادشاه عادل، با رعایت عدالت و انصاف در اداره امور رعایا، از ظلم و فسق جلوگیری می‌کند، ضعیفان را حمایت می‌نماید و قدرتمندان را تربیت می‌کند. او با تکریم علما، ترویج علم شریعت را تشویق می‌نماید و با ارج نهادن به صالحان، مردم را به صلاح و طاعت ترغیب می‌کند. همچنین، با برقراری امر به معروف و نهی از منکر، امنیت راه‌ها را تضمین می‌نماید و شرایطی فراهم می‌آورد تا رعایا با آرامش به شریعت‌مداری و دین‌داری مشغول شوند. او با استناد به آیه «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (سوره جمعه: ۴)، عدالت را موهبتی الهی می‌داند که تنها به حاکمان برگزیده عطا می‌شود. رازی، مانند غزالی، ظلم را عامل زوال دولت می‌شمارد و بر تربیت حاکمان بر اساس اخلاق اسلامی تأکید می‌ورزد (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۸-۴۱۹). اندیشه سیاسی نجم رازی، با تلفیق عرفان و کلام اشعری، الگویی اخلاقی از حکمرانی ارائه می‌دهد که پادشاه را نه تنها زمامدار، بلکه سالکی در مسیر الهی می‌بیند. این دیدگاه، ریشه در سنت فکری اشاعره و شافعی‌گری دارد و از اندیشه‌های نظام‌الملک تأثیر پذیرفته است، اما با رویکردی عرفانی، از گفتمان رسمی سلجوقی فاصله می‌گیرد.

## ۶-۲. تجلی صفات الهی در پادشاه

نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد به رابطه آرمانی میان سلطنت و نبوت پرداخته است. او، برخلاف ابن خلدون که سلطنت را پدیده‌ای موقتی و مبتنی بر قدرت قبیله‌ای می‌داند - پدیده‌ای که به سوی زوال می‌رود - به حکومتی آرمانی می‌اندیشد. رازی سلطنت را آلتی و وسیله‌ای برای تقرب به خدا و تعبد او معرفی می‌کند. به باور او، پادشاهی که به مقام نبوت متصل باشد، می‌تواند هم حقوق جهانداری، عدالت‌گستری و رعیت‌پروری را رعایت کند و هم راه دین و معاملات شرعی را حفظ نماید. این نگاه نشان می‌دهد که مملکت‌داری، کامل‌ترین ابزار برای عبادت خدا و سلطنت، برترین وسیله برای تقرب به حضرت حق است؛ به‌گونه‌ای که هیچ عذری برای حاکمان و فرمانروایان باقی نماند تا اشتغال به امور دنیوی را مانع سلوک دینی بدانند (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۶-۴۱۷) در این راستا، رازی به داستان حضرت سلیمان علیه‌السلام به عنوان نمونه‌ای برجسته از این پیوند آرمانی اشاره می‌کند؛ سلیمان با وجود مقام نبوت، از خداوند مُلکی بی‌نظیر طلبید و فرمود: «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (سوره ص: ۳۵). او در تفسیر این درخواست، به حکمت‌های عمیقی دلالت می‌کند: سلیمان قدرت دنیوی را نه برای سلطه‌جویی، بلکه برای اطاعت از خدا و هدایت خلق بهره گرفت. این رویکرد نشان می‌دهد که قدرت و ثروت، اگر در مسیر الهی قرار گیرد، نه تنها مذموم نیست، بلکه وسیله‌ای برای خدمت به بندگان خداوند است. سلیمان مُلکی بی‌نظیر را نه از روی فخر و غرور، بلکه برای گسترش عدالت با اقتدار کامل خواست. رازی تأکید می‌ورزد که زهد واقعی به معنای ترک کامل دنیا نیست، بلکه عدم وابستگی قلبی به آن است؛ از این رو، سلیمان با وجود سلطنت گسترده، بنده‌ای مطیع و زاهد باقی ماند (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۷).

رازی حلم (بردباری) و عفو (بخشش) را صفاتی الهی می‌داند که پرورش آن‌ها به قدرت و اختیار وابسته است و می‌گوید تحمل رنج یا گذشت از خطای دیگران، اگر از سر ناتوانی باشد، عجز است و نه حلم یا عفو (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۲۱). حلم و عفو زمانی ارزشمندند که فرد با داشتن قدرت کامل، آگاهانه از انتقام صرف‌نظر کند. رازی با استناد به حدیث قدسی «إِنَّ اللَّهَ عَفْوٌ يُحِبُّ الْعَفْوَ» تأکید می‌کند که چنین عملی انسان را به صفات الهی نزدیک و محبوب خدا می‌گرداند (همان) همچنین به صفات قهری خدا، مانند اجرای عدالت و سرکوب ظلم، اشاره دارد و سلطنت را ابزاری ضروری برای تجلی این صفات می‌داند. او با ارجاع به آیات قرآنی مانند «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» (سوره تحریم، آیه ۹) و «لِيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ» (سوره احزاب، آیه ۷۳)، بر وظایف حاکم در اجرای حدود الهی، مبارزه با کفر و نفاق، مجازات مجرمان و حمایت از مظلومان تأکید می‌کند (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۲۲). این وظایف شامل دفع ظالمان، اجرای قصاص و برقراری سیاست‌های عادلانه است که با نقش حاکم عادل در متون عرفانی و سیاسی اسلامی، مانند نصیحة‌الملوک غزالی، هم‌خوانی دارد.

### ۳-۶. فضل‌اللهی و رفع نابرابری

از دیدگاه مکتب اشعری، خصوصیات خداوندی همچون شکیبایی، بخشش و غضب، به شکلی ناقص و تابع به خواست الهی، در وجود آدمیان بازتاب می‌یابند. (اشعری، ۱۳۶۰ق: ۱۴۵). نجم رازی نشان می‌دهد که حاکم با استفاده صحیح از قدرت و التزام به اخلاص و عمل صالح، می‌تواند به این صفات الهی نزدیک شود. این دیدگاه با مفهوم عرفانی «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» هم‌خوانی کامل دارد. او با استناد به آیات قرآنی - مانند تأکید بر جهاد با کفار و منافقین - بر این نکته اصرار می‌ورزد که وظیفه حاکم فراتر از اجرای عدالت است و باید در خدمت خداوند و رعایا قرار گیرد. نجم رازی می‌گوید: «اگر خواهد که به صفت رحمت و رأفت و عاطفت متصف شود، مملکتی فراوان باید تا رعایای بسیار باشند و بر هر طایفه‌ای به قدر استحقاق ایشان رحمت و رأفت و عاطفت می‌فرماید تا درین صفات به کمال خود رسید» (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۲۳). او قدرت و مملکت را ابزاری برای تجلی صفات الهی چون رحمت و رأفت می‌داند؛ صفاتی که در بستر حکومتی گسترده و با حضور رعایای کثیر، به کمال می‌رسند و از طریق توزیع عادلانه رحمت و حمایت از رعایا، به فعلیت می‌پیوندند. این صفات در قرآن کریم نیز برجسته‌اند، جایی که خداوند خود را «رَحْمَنُ الرَّحِيمِ» توصیف می‌کند (سوره اعراف: ۱۵۶). این رویکرد با نقش حاکم عادل در متون عرفانی و سیاسی اسلامی - که او را مسئول اجرای عدالت و حمایت از رعایا می‌شمارد - کاملاً همسو است.

رازی حدیثی نقل می‌کند که در آن گروهی از درویشان نزد پیامبر (ص) آمدند و اظهار داشتند که توانگران به دلیل ثروت خود، با انجام اعمالی چون زکات، صدقه، حج، جهاد و آزاد کردن بندگان، به رستگاری و نعمت‌های دنیوی و اخروی دست می‌یابند، در حالی که درویشان به دلیل فقر از این اعمال محرومند. پیامبر (ص) در پاسخ، تسبیحات پس از نمازهای واجب را به آن‌ها آموخت: گفتن ۳۳ بار «سبحان‌الله»، ۳۳ بار «الحمدلله»، ۳۳ بار «الله‌اکبر» و آن را با «لا اله الا الله» تا صد بار تکمیل نمایند. ایشان فرمودند که این ذکر، برتری معنوی‌ای ایجاد می‌کند که از صرف کل دنیا در راه خدا بالاتر است. سپس، یکی از انصار در خواب دید که گفتن ۲۵ بار هر یک از این اذکار (سبحان‌الله، الحمدلله، لا اله الا الله، الله‌اکبر) بهتر است. پیامبر (ص) این روش را تأیید کردند و فرمودند: «همان‌گونه که انصاری گفت، عمل کنید.» وقتی توانگران نیز این تسبیحات را به کار گرفتند، درویشان دوباره نزد پیامبر (ص) آمده و شکایت کردند که توانگران علاوه بر خیرات مادی، ذکرهای آن‌ها را نیز انجام می‌دهند. پیامبر (ص) در پاسخ فرمودند: «ذلک فضل الله یؤتیة من یشاء» (نجم رازی، ۱۳۸۳: ۴۱۹-۴۲۰). تحلیل این حدیث نشان می‌دهد که نجم رازی با تلفیق سه سنت فکری، اشعری‌گری در توجیه شرعی ثروت، عرفان عملی در ارزش‌گذاری عبادات در تقسیم وظایف اجتماعی، راه‌حلی جامع برای رفع تعارض ظاهری میان فضایل مادی و معنوی ارائه می‌دهد. این حدیث در بستر جامعه صدر اسلام که تفاوت‌های طبقاتی میان صحابه (مانند عبدالرحمن بن عوف و انصار فقیر) مشهود بود، نقل شده است.

درویشان، که عمدتاً از انصار بودند، به دلیل فقر مادی نمی‌توانستند در خیرات مادی با توانگران رقابت کنند. پیامبر (ص) با معرفی تسبیحات، راهی برای برابری معنوی فراهم آورد که نشان‌دهنده عدالت اجتماعی در نظام ارزشی اسلام است. نجم رازی، عارف قرن هفتم هجری، این حدیث را در بخش «سلوک پادشاهان» آورده است تا درس‌هایی عرفانی و اخلاقی به مخاطبان خود، به‌ویژه حاکمان و نخبگان، منتقل کند. او با تأکید بر ذکر و ساده‌زیستی، ارزش عبادت‌های غیرمادی را در مسیر سلوک عرفانی برجسته می‌سازد.

## ۷. نتیجه

اندیشه سیاسی- عرفانی نجم رازی در مرصاد العباد، به‌ویژه در فصل اول باب پنجم، نمایانگر تلاشی بدیع برای تلفیق مفاهیم عرفانی، سنت‌های پادشاهی ایران باستان و اصول کلام اشعری در راستای ارائه چارچوبی برای نظم اجتماعی-سیاسی و طرحی برای آرمان‌شهر عرفانی - سیاسی در دوران و زمانه اوست. رازی با تأکید بر سلوک عرفانی پادشاهان، نهاد شاهی را نه تنها به‌عنوان یک مقام سیاسی، بلکه به‌مثابه ابزاری برای تقرب به خدا و تحقق خلافت الهی معرفی می‌کند. او با بهره‌گیری از مفاهیمی چون فره‌یزدی، ظل‌الله و همای سعادت، پادشاه آرمانی را سایه خداوند می‌داند که با تهذیب نفس، اجرای عدالت و پایبندی به شریعت، نظم اجتماعی را بازسازی و احیای عدالت را تضمین می‌کند. این دیدگاه، رازی را از صوفیان دنیاگریز متمایز ساخته و نشان‌دهنده رویکردی عمل‌گرایانه به پیوند عرفان و سیاست است. تحلیل نجم دایه از جایگاه پادشاه، ریشه در سنت ایران‌شهری و کلام اشعری دارد که مشروعیت سیاسی را به اراده الهی و صفات خداوندی وابسته می‌داند. او با تمثیل‌هایی عرفانی مانند نور و سایه، پادشاهی را مقامی اعتباری و متکی به لطف الهی معرفی می‌کند که تنها در صورت التزام به عدالت و دوری از هوای نفس، به خلافت حقیقی منجر می‌شود. این نگرش، ضمن همخوانی با اندیشه‌های متفکرانی چون غزالی و خواجه نظام‌الملک، با تأکید بر سلوک باطنی، از گفتمان رسمی سیاسی- اداری سلجوقی فاصله می‌گیرد و الگویی اخلاقی- عرفانی برای حکمرانی ارائه می‌دهد. بررسی اندیشه او در بستر تاریخی ایلغار مغولان و فروپاشی ساختارهای حکومتی، اهمیت این اثر را در ارائه راه‌حلی برای بازسازی و ایجاد آرمانشهر بر اساس نظم اجتماعی از طریق پیوند دین، عرفان و سیاست آشکار می‌سازد. این پژوهش نشان داد که رازی با تلفیق سنت‌های ایران‌شهری، مفاهیم عرفانی و اصول کلامی، چارچوبی نظری برای نقش پادشاه آرمانی در تحقق عدالت و نظم اجتماعی ارائه کرده است که نه تنها بازتاب‌دهنده چالش‌های زمانه اوست، بلکه به درک عمیق‌تر از تعاملات فکری و سیاسی در سده‌های میانه اسلامی کمک می‌کند. این دیدگاه، با تأکید بر مسئولیت اخلاقی و معنوی حاکمان، الگویی جامع برای حکمرانی ارائه می‌دهد که می‌تواند الهام‌بخش مطالعات معاصر در حوزه فلسفه سیاسی و عرفان اسلامی باشد.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن ابی العز، علی بن علی بن محمد بن ابی العز الدمشقی، (۱۴۱۷)، *شرح العقیده الطحاویة*، محقق عبد الله بن عبدالمحسن التركي و شعيب الارناؤوط، جلد دوم، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، (۱۴۱۵ق)، *المنتظم فی تواریخ الملوك و الامم*، بیروت، دارالفکر.
- ابن عساکر، (۱۳۹۹ق)، *تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابى الحسن الاشعري*، دمشق، دارالفکر.
- ابن عبری، غریغوریوس ابوالفرج اهرن، (۱۳۶۴)، *ترجمه تاریخ مختصر الدول*، ترجمه محمد علی تاج پور و حشمت الله ریاضی، تهران، اطلاعات.
- ابن مسکویه، (۱۳۷۰)، *تجارب الامم*، مترجم ابوالقاسم امامی، تهران، سروش.
- احمدوند، شجاع و علی سعیدیان نژاد، (۱۴۰۲)، "بازتولید اندیشه ایران‌شاهی در سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی، مطالعه موردی خواجه نظام‌الملک توسی"، *سیاست پژوهی اسلامی ایرانی*، سال ۲، ش ۲، ص ۲۱۹-۱۸۵
- احمدوند، شجاع و روح‌الله اسلامی، (۱۳۹۷)، *اندیشه سیاسی ایران باستان*، تهران، سمت
- اسدی، سمیه، (۱۳۹۸)، "تبیین و تحلیل آیین و مقام شهریاری در مرصادالعباد بر پایه اندیشه‌های حکمت خسروانی"، *تاریخ فلسفه*، س ۱۰، ش ۱، صص ۱۰۲-۷۹
- اشعری، أبو الحسن علی بن إسماعیل، (۱۳۶۰ هـ ق)، *مقالات الإسلامیین واختلاف المصلیین*، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- اشعری، ابوالحسن، (۱۳۶۲)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، مترجم محسن مویدی، تهران، امیرکبیر.
- امیری، سید محمد و مریم ایزدی، (۱۳۹۵)، "تأثیرپذیری مرصاد العباد نجم الدین رازی از متون کهن در مبحث آفرینش انسان"، *مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه*، س ۴، ش ۴، صص ۹۷-۷۹
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (بی تا)، *الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله (ص) و سننه و آیامه معروف به صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر للطباعة.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، (۱۳۵۴)، *اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام.
- تفضلی، احمد، (۱۳۶۸)، *آیین‌نامه، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، جلد دوم، تهران، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی
- توسی، خواجه نظام‌الملک، (۱۳۹۹)، *سیاست‌نامه*، به اهتمام: هادی اکبرزاده، تهران، روزنه
- جوینی، عطاملک بن محمد، (۱۳۸۵)، *تاریخ جهانگشا*، تصحیح حبیب‌الله عباسی و ایرج مهرکی، تهران، زوار.
- دلیر، نیره، (۱۳۹۴)، "بررسی سیر تطور کاربرد مفهوم ظل‌الله در دوره میانه تاریخ ایران بر اساس منابع تاریخ نویسی و اندرزنامه‌ای"، *مطالعات تاریخ اسلام*، س ۷، ش ۲۶، صص ۳-۵۱
- ذهبی، محمد بن أحمد، (۲۰۰۳ م)، *تاریخ الإسلام و وقایع المشاهیر والأعلام*، محقق بشار عواد معروف، ج ۱۴، بی‌جا، دارالغرب الإسلامي.
- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۸۳)، *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*، محقق و مصحح محمدامین ریاحی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۸۹)، *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*، تصحیح و شرح اکرم رحمانی و علیرضا اقدمی، رشت، دانشگاه آزاد.
- روزبهان بقلی، (۱۳۷۴)، *شرح سطحیات*، تصحیح هانری کوربن و عیسی سپهبدی، تهران، طهوری.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۸)، "سرّ نی: نی‌نامه، جلد دوم، تهران، علمی.
- زرعی، زهرا، (۱۴۰۱)، "تحلیل بازنمودهای سبکی نثر صوفیانه در مرصادالعباد نجم‌الدین رازی"، *مطالعات عرفانی*، س ۱۸، ش ۷۱، صص ۳۱۵-۳۳۰
- سعدی، مصلح‌الدین، (۱۳۷۲)، *بوستان*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی.
- سعدی، مصلح‌الدین، (۱۳۷۴)، *گلستان*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کوربن، سید حسن نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- شایگان، داریوش، (۱۳۷۱)، *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام*، ترجمه محمد باقر پرهام، تهران، آگاه.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۸)، *امالی*، مترجم صادق حسن زاده، قم، اندیشه هادی.
- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۸۲)، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، فردوس.
- صفری، جهانگیر و ابراهیم ظاهری، (۱۳۸۹)، "پیوند سیاست با عرفان در مرصادالعباد رازی"، *مطالعات عرفانی*، س ۶، ش ۱۲، صص ۹۹-۱۲۰.
- طباطبایی، جواد، (۱۳۸۵)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویز.
- طباطبایی، جواد، (۱۳۹۴)، *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران: ملاحظاتی در مبانئ نظری*، تهران، مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد، (۱۳۷۵)، *خواجہ نظام‌الملک*، تهران، طرح نو.
- طباطبایی، محمد حسین، (بی‌تا)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، جلد بیستم، قم، اسلامی.
- عطار، شیخ فریدالدین، (۱۳۵۳)، *منطق‌الطیر*، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران، کتاب فروشی تهران.
- غزالی، محمد، (۱۳۴۸)، *عهد اردشیر*، پژوهنده عربی احسان عباس، ترجمه محمدعلی امام شوشتر، تهران، انجمن آثار ملی.
- غزالی، محمد، (۲۰۱۱م)، *احیاء علوم‌الدین*، تحقیق مرکز دار المنهاج للدراسات و التحقیق العلمی، جلد ۶، ریاض، دار المنهاج.
- غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۵۷ق)، *احیاء علوم‌الدین*، الهامشه حافظ عراقی، جلد ۹، بیروت، دار الکتب العربی.
- غزالی، محمد، (۱۳۶۸)، *احیاء علوم‌الدین*، مصحح حسین خدیوچم، تهران، زرین.
- غزالی، محمد، (۱۴۱۳ق)، *المستصفی من علم‌الأصول*، تحقیق محمد عبد السلام عبد الشافی، دار الکتب العلمیة.
- غزالی، محمد، (۱۳۷۱)، *کیمیای سعادت*، مصحح حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمد، (۱۳۱۷)، *نصیحه الملوک*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، چاپخانه مجلس.
- غزالی، محمد، (۱۳۶۱)، *نصیحه الملوک*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، هما.
- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۷۳)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفترچهارم، نیویورک، بنیاد میراث ایران.
- فیرچی، داود، (۱۳۸۸)، *قدرت، دانش، مشروعیت در اسلام*، تهران، نی.
- فیرچی، داود، (۱۴۰۰)، *دولت مدرن و بحران قانون در ایران*، تهران، نی.
- فیرچی، داود، (۱۳۸۶)، "درآمدی بر روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی"، *فصلنامه سیاست*، ۳۷، ش ۱، صص ۱۰۸-۷۷.
- کناوت، ولفگانگ، (۱۳۵۵)، *آیین شهریاری در ایران باستان*، ترجمه سیفال‌الدین نجم‌آبادی، تهران، وزارت فرهنگ و هنر.
- کرین، هانری، (۱۳۸۲)، *روابط حکمت اشراقی و فلسفه ایران باستان*، گزارش احمد فرید و عبدالحمید گلشن، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کریمی توچائی، فرانک و همکاران، (۱۴۰۲)، "تحلیل شخصیت نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد با تکیه بر کهن‌الگو بیونگ"، *عرفان اسلامی*، دوره ۲۰، شماره ۷۶، صص ۱۷۶-۱۶۵.
- لمبتون، آن‌کی‌اس، (۱۳۷۴)، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، عروج.
- مجتبایی، فتح‌اله، (۱۳۵۲)، *شهر زیبای افلاطون و شاهي آرمانی در ایران باستان*، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مولانا، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، *کلیات شمس*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- معینی علمداری، جهانگیر، (۱۳۸۳)، *ایران: هویت، ملیت، قومیت*، به کوشش حمید احمدی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- نوروزی، یعقوب، (۱۳۹۹)، "پژوهشی انتقادی در تصحیح مرصادالعباد از محمدامین ریاحی"، *ادب فارسی*، س ۱۰، ش ۱، صص ۲۱-۴۱.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی‌تا)، *صحیح مسلم (الجامع الصحیح)*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- هدایت، رضا قلی‌خان، (۱۳۸۵)، *تذکره ریاض‌العارفین*، مصحح ابوالقاسم رادفر و گیتا اشدری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

## Holy Qur'an

- Ibn Abi al-'Izz al-Hanafi, 'Ali b. 'Ali b. Muhammad b. Abi al-'Izz al-Dimashqi, (1411 AH/1990 CE), *Sharh al-'Aqida al-Tahawiyya*, ed. 'Abd Allah b. 'Abd al-Muhsin al-Turki and Shu'ayb al-Arna'ut, 2nd ed., vol. 2, Beirut: Mu'assasat al-Risala. [In Arabic]
- Ibn al-Jawzi, 'Abd al-Rahman b. 'Ali, (1415 AH), *al-Muntazam fi Tārīkh al-Mulūk wa-l-Umam*, Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn 'Asākir, (1399 AH), *Tabyīn Kadhb al-Muftarī fīmā Nusa b ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn 'Ibrī, Ghrīghōrūs Abū al-Faraj (Bar Ebri), Ahrūn, (1364 SH), *Tarjomeh-ye Tārīkh-e Mukhtaṣar al-Duwal*, translated by Muḥammad 'Alī Tājpur and Heshmat Allāh Rīyāzī, Tehran: Ettelā'āt. [In Persian]
- Ibn Miskawayh, (1370 SH), *Tajārib al-Umam*, translated by Abū al-Qāsim Imāmī, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Aḥmadvand, Shojā', and 'Alī Sa'īdiyān-Nezhād, (1402 [2023]), "Reproducing the Ancient Iran Concept of Iranshahi in the Islamic Period: A Case Study of Khwaja Nizamul Molk Tusi," *Islamic-Iranian Political Research Journal*, 2(2), pp. 185–219. [In Persian]
- Aḥmadvand, Shojā', and Rūḥollāh Eslāmī, (1397 [2018]), *Political Thought in Ancient Iran*, Tehran: SAMT. [In Persian]
- Asādī, Somayeh, (1398 [2019]), "Explanation and Analysis of the Ritual and Position of Kingship in The Path of God's Bondsmen Based on Khosravani Wisdom Thoughts," *History of Philosophy*, 10(1), pp. 79–102. [In Persian]
- Al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl, (1360 AH [1941 CE]), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Cairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah. [In Arabic]
- Al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan, (1362 [1983]), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, translated by Muḥsin Mūyīdī, Tehran: Amīrkabīr. [In Persian]
- Amiri, Seyyed Mohammad, and Maryam Izadi. (1395 [2016]). "The Influence of Najm al-Din Razi's Mersad al-'Ibad on Ancient Texts in the Discussion of Human Creation." *Studies in Literature, Mysticism and Philosophy*, Vol. 2, No. 4, pp. 79–97. [In Persian]
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, (n.d.), *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh (s) wa Sunanihi wa Ayyāmihi*, Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'ah. [In Arabic]
- Petrusheski, Ilīyā Pavlovich. (1354 [1975]). *Islam in Iran (from the Hijra to the End of the Ninth Hijri Century)*, translated by Karīm Keshāvarz. Tehran: Payām. [In Persian]
- Tafazlī, Aḥmad, (1368 SH), "Āyīn-Nāmāh," in *Dāyereh al-Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmī*, vol. 2, Tehran: Dāyereh al-Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmī. [In Persian]
- Ṭūsī, Khwāja Nizām al-Mulk. (1399 [2020]). *Siyāsāt-Nāmāh*, edited by Hādī Akbarzādeh. Tehran: Rūzaneh [In Persian]
- Juvaynī, 'Aṭā Malik ibn Muḥammad. (1385 [2006]). *Tārīkh-i Jahān-Gushā (The World-Conqueror)*, edited by Ḥabībollāh 'Abbāsī and Īraj Mehrakī. Tehran: Zavār. [In Persian]
- Dalīr, Nīreh. (1394 [2015]). "Zill-Allah Throughout the Medieval Period of Iranian History According to Historical Sources and Andarz-Nāmeh." *Studies in Islamic History*, 7(26), pp. 3-51. [In Persian]

- Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2003 CE). *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām*, edited by Bashār 'Awwād Ma'rūf, vol. 14. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. [In Arabic]
- Rāzī, Najm al-Dīn. (1383 SH / 2004 CE). *Mirsād al-'Ibād min al-Mabda' ilā al-Ma'ād*, edited by Muḥammad-Amīn Rāhī. Tehran: Enteshārāt-e 'Elmī va Farhangī. [In Persian]
- Rāzī, Najm al-Dīn. (1389 SH / 2010 CE). *Mirsād al-'Ibād min al-Mabda' ilā al-Ma'ād*, edited and explained by Akram Raḥmānī and 'Alī-Rezā Eqdamī. Rasht: Islamic Āzād University [In Persian]
- Rūzbehān Baqlī. (1374 SH / 1995 CE). *Sharḥ-e Shaḥīyyāt*, edited by Henry Corbin and 'Isā Sepāhbodī. Tehran: Ṭahūrī. [In Persian]
- Zarrīn-Kūb, 'Abdolḥosayn. (1398 SH / 2019 CE). *Sirr-e Nī: Nī-Nāmah*, vol. 2, Tehran: 'Elmī. [In Persian]
- Zarrī, Zahra. (1401 SH / 2022 CE). "Analysis of Representations of the Sufi Prose in *Mirsād al-'Ibād* of Najm al-Dīn Rāzī," *Journal of Mystical Studies*, Vol. 18, No. 71, pp. 315–330. [In Persian]
- Sa'dī, Muṣliḥ al-Dīn. (1372 [1993]), *Būstān*, edited and explained by Gholāmḥosayn Yūsufī, Tehran: Khwārizmī. [In Persian]
- Sa'dī, Muṣliḥ al-Dīn. (1374 [1995]), *Golestān*, edited and explained by Gholāmḥosayn Yūsufī, Tehran: Khwārizmī. [In Persian]
- Suhravardī, Shihāb al-Dīn. (1380 SH / 2001). *Majmū'ah Maṣnūfāt-e Shaykh al-Ishraq*, edited by Henry Corbin and Seyyed Ḥasan Naṣr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Shāyḡān, Dāryūsh. (1371 [1992]). *Henry Corbin: Horizons of Spiritual Thought in Islam*, translated by Muḥammad Bāqer Parḥām. Tehran: Āgāh. [In Persian]
- Shaykh Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1388 SH / 2009), *Amālī*, translated by Šādiq Ḥasan-Zādeh, Qom: Andīsheh Hādī. [In Persian]
- Šafā, Zabīḥ Allāh. (1382 SH / 2003 CE). *Tārīkh-e Adabiyāt-e Irān*, Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Saffrī, Jahāngīr, and Ebrāhīm Zāherī. (1389 SH / 2011 CE). "The Connection of Politics and Mysticism in *Mirsād al-'Ibād* of Rāzī," *Journal of Mystical Studies*, Vol. 6, No. 12, pp. 99–120. [In Persian]
- Tabātabā'ī, Javad. (1385 SH / 2006 CE). *Daramadī bar Tārīkh-e Andīshe-ye Sīyāsī dar Irān*. Tehran: Kavīr. [In Persian]
- Tabātabā'ī, Javad. (1394 SH / 2015 CE). *Tārīkh-e Andīshe-ye Sīyāsī dar Irān: Molāḥezātī dar Mabānī-ye Nazarī*. Tehran: Minuvī Kherad. [In Persian]
- Tabātabā'ī, Javad. (1375 SH / 1996 CE). *Khwāja Neẓām al-Molk*. Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]
- Tabātabā'ī, Muḥammad Ḥosayn. (n.d.). *Tafsīr al-Mīzān*, translated by Muḥammad Bāqer Mūsavī, vol. 20. Qom: Eslāmī. [In Persian]
- 'Attār, Shaykh Farīd al-Dīn. (1353 SH / 1974 CE). *Maṭīq al-Ṭayr*, edited by Muḥammad-Javād Mashkūr. Tehran: Ketāb-Furūshī Tehran. [In Persian]
- (1348 SH / 1969 CE). 'Ahd-e Ardašīr, Arabic edited by Eḥsān 'Abbās, translated by Muḥammad-'Alī Imām Shushtarī. Tehran: Anjoman Āsar-e Mellī. [In Persian]
- Ghazālī, Muḥammad. (2011 CE). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, researched by Markaz Dār al-Minhāj li-l-Dirāsāt wa al-Taḥqīq al-'Ilmī, vol. 6. Riyadh: Dār al-Minhāj. [In Arabic]

- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1357 AH / 1938 CE). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, edited by Ḥāfīz 'Irāqī, vol. 9. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Ghazālī, Muḥammad. (1368 SH / 1989 CE). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, edited by Ḥosayn Khediūjam. Tehran: Zarrīn. [In Persian]
- Ghazālī, Muḥammad. (1413 AH / 1992 CE). *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, edited by Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Persian]
- Ghazālī, Muḥammad. (1371 SH), *Kīmiyā-ye Sa'adat*, edited by Ḥosayn Khediū Jam. Tehran: 'Elmī va Farhangī. [In Persian]
- Ghazālī, Muḥammad. (1317 SH), *Naṣīḥat al-Mulūk*, edited by Jalāl al-Dīn Homā'ī. Tehran: Chapkhāneh-ye Majles. [In Persian]
- Ghazālī, Muḥammad. (1361 SH), *Naṣīḥat al-Mulūk*, edited by Jalāl al-Dīn Homā'ī. Tehran: Homā. [In Persian]
- Ferdowsī, Abū al-Qāsem. (1373 SH / 1994 CE). *Shāhnāmeḥ*, edited by Jalāl Khāleqi Motlaq, vol. 4. New York: Bonyād-e Mīrās-e Irān. [In Persian]
- Fīrḥī, Dāvod. (1388 SH / 2009 CE). *Qodrat, Dānesh, Mashrū'iyat dar Islām*. Tehran: Nī. [In Persian]
- Fīrḥī, Dāvod. (1400 SH / 2021 CE). *Dowlat-e Modarn va Bohrān-e Qānūn dar Irān*. Tehran: Nī. [In Persian]
- Fīrḥī, Dāvod. (1386 SH), "n Introduction to the Methodology of Political Thought in the Medieval Period of Islamic Civilization", Vol. 37, No. 1, pp. 77–108. [In Persian]
- Knauth, Wolfgang. (1355 SH / 1976 CE). *Comparison of the Convergence of Rulers' Traits from Aboutaleb Fenderski's Perspective with The Ideal King's Competencies*, translated by Seyfeddīn Najm-Ābādī. Tehran: Vezārat-e Farhang va Honar. [In Persian]
- Corbin, Henry. (1382 SH / 2003 CE). *The Relationship between the Wisdom of Illumination and the Philosophy of Ancient Iran*, report by Aḥmad Fardīd and 'Abdolḥamid Golshan. Tehran: Mo'asseseh Pazhūheshī-ye Ḥekmat va Falsafe-ye Irān. [In Persian]
- Karīmī Tuchāyī, Frank, et al. (1402 SH / 2023 CE). "Analyzing the Characteristics of Najm al-Dīn Rāzī in Mersād al-'Ibād Based on Jung's Theory of Archetypes," *Islamic Mysticism*, 20(76), pp. 165–176. [In Persian]
- Lambton, Ann Katherine Swynford. (1374 SH / 1995 CE). *State and Government in Medieval Islam*, translated by Seyyed Abbās Ṣāliḥī and Muḥammad-Mehdī Faqīhī. Tehran: 'Orūj. [In Persian]
- Mojtabā'ī, Fathollāh. (1352 SH / 1973 CE). "Shahr-e Zībā-ye Afāṭlūṭūn va Shāhī-ye Ārmānī dar Irān-e Bāstān." Tehran: Anjoman-e Farhang-e Irān-e Bāstān. [In Persian]
- Mawlānā, Jalāl al-Dīn. (1376 SH / 1997 CE). *Kolliyāt-e Shams*, edited by Badī' al-Zamān Forūzānfar. Tehran: Amīrkabīr. [In Persian]
- Mo'īnī 'Alamdārī, Jahāngīr, (1383 SH), *Irān: Hovīyat, Mellīyat, Qawmīyat*, edited by Ḥamid Aḥmadī, Tehran: Mo'asseseh Taḥqīqāt va Tose'eh-ye 'Ulūm-e Ensānī. [In Persian]
- Nowrūzī, Ya'qūb. (1399 SH / 2020 CE). "A Critical Study on the Edition of Mersād al-'Ibād by Muḥammad-Amīn Rīāḥī," *Persian Literature*, 10(1), pp. 21–41. [In Persian]

Nīshābūrī, Muslim ibn Ḥajjāj. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim (al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ)*, edited by Muḥammad Fū'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

Hedāyat, Rezā Qolī Khān. (1385 SH / 2006 CE). *Tazkerat-e Riyāz al-'Ārefīn*, edited by Abū al-Qāsim Rādfar and Gītā Ashdīrī. Tehran: Pazhūheshgāh 'Ulūm-e Ensānī va Motāle'āt-e Farhang. [In Persian]