

آذرکیوانیان و تأثیر آنان بر باستان‌گرایی در تاریخ‌نگاری معاصر ایران*

حسین احمدی^۱ عبدالرسول خیراندیش^۲

چکیده

یکی از جریان‌های فرهنگی سنتی و کمتر شناخته شده، جنبش فکری آذرکیوانیان است که توسط یک مؤبد زرتشتی به نام بهرام بن فرهاد معروف به آذرکیوان در اواسط دوره صفویه در ایران ظهور کرد. گرچه برخی از محققان وجود این شخصیت را از نظر تاریخی منکر شده‌اند، اما به استناد نوشته‌ها و آثار باقی مانده می‌توان وجود حقیقی و حضور تاریخی وی را توجیه کرد. او به سبب سخت‌گیری‌های مذهبی که بر جامعه دوره صفویه حاکم بود، از شیراز به هندوستان رفت و احتمالاً به سبب داشتن دغدغه‌های ذهنی برای حفظ میراث دینی اسلاف خویش، به فکر پایه‌گذاری جریان فرهنگی جدیدی افتاد. جریانی که با ادعای بازگشت به سنت‌های فکری و فرهنگی ایران باستان و پیروی از حکمت اشراقی که توسط شیخ شهاب‌الدین سهروردی با تأثیرپذیری از حکمت خسروانی حکیمان ایران باستان در دوره اسلامی احیا شده بود، به بازتولید نمادها و سمبل‌های باستانی پرداخت. او تلاش کرد تا با بازخوانی آثار و اسناد ایرانی و متون اسلامی و تلفیق آنها با باورهای تسامح‌گرایانه و آموزه‌های همه ادیان و مذاهبی که در هندوستان دوران حاکمیت گورکانیان تبلیغ و ترویج می‌شد، هویت جدیدی را برای انسان ایرانی این دوران تعریف و ترسیم کند. این مقاله بر اساس روش توصیفی در پژوهش تاریخی و مبتنی بر بررسی متون ادبی به بررسی اجمالی باورها و اندیشه‌های این نحله فکری و تأثیر آن بر بخشی از جریان ادبی و تاریخ‌نگاری دوره زندیه و قاجاریه می‌پردازد. واژگان کلیدی: آذرکیوان، صفویه، حکمت اشراق، حکمت خسروانی، تاریخ‌نگاری معاصر ایران، دستاویز

Azarkeivanian and their Effect on the Archaism in the Historiography of Contemporary Iran

Hossein Ahmadi³ Abdol Rasoul Khairandish⁴

Abstract

One of the less-known traditional cultural movements, Azarkeivanian, emerged in the middle of the Safavid era in Iran by a Zoroastrian priest, Bahram Ben Farhad (also known as Azarkeivan). Although some scholars have questioned the historicity of such a character, one can justify his real existence and his historical presence by citing the extant remains of records and documents. Due to the religious fundamentalism prevalent at the time of the Safavids, he left Shiraz for India, and it was probably there that, having been concerned with the preservation of the religious heritage of his predecessors, he thought of founding a new cultural movement. The movement that had claimed a revival of the intellectual and cultural traditions of the ancient Iran and a compliance with the theosophic wisdom - which, having been influenced by the Khosrowani wisdom of the sages of the ancient Iran in the Islamic era, had been revived by Shaykh Shahabaddin Suhrawardi - now reproduced ancient signs and symbols. It was, thus, Azarkeivan who - through rereading Iranian works and archives and Islamic texts as well as merging them with the more permissive beliefs and all those cults and religious doctrines prevalent and promoted in India in the reign of Gurkaniyans, tried to define and develop a new Iranian Identity. Employing a descriptive approach in the historical research based on an analysis of literary texts, the present article has an overview of the beliefs and views as well as the impact of this particular intellectual movement on a part of the literary and historiographical movements of the Qajar and the Zand period.

Keywords: Azarkeivanian, The Safavid, Theosophic Wisdom, Khosrowani Wisdom, Contemporary Iranian History, Dساتر

۱. دکتری تاریخ از دانشگاه شهید بهشتی *تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۹/۱

۲. دانشیار بخش تاریخ دانشگاه شیراز

3. Ph.D in History, Shahid Beheshti University. Email: Ahmadyfarsi@yahoo.com

4. Associate Professor, Department of History, Shiraz University. Email: arkhairandish@yahoo.com

مقدمه

بهرام بن فرهاد معروف به آذرکیوان یکی از روحانیان مشهور دین زرتشتی و از اهالی فارس بود که در حدود سال (۹۷۸ق/۱۵۷۰م) به همراه جمعی از یاران خود به هندوستان مهاجرت کرد و در شهر باستانی پتنه ساکن شد. وی بنیانگذار مکتب اشراقی زرتشتی و جنبش فکری آذرکیوانیان شد.^۵ مؤلف دبستان مذاهب بیان می‌کند که «ظاهراً وی موبدی پرهیزگار و ریاضت طلب بود که هشتاد و پنج سال عمر کرد و به نقلی در سال (۱۰۲۷ق/۱۶۱۸م)^۶ و به روایت دیگری در تاریخ (۱۰۲۸ ق/۱۶۱۹م) از دنیا رفت.»^۷ با این حال هاله‌ای از ابهام و تردید گرداگرد شخصیت و زندگی آذرکیوان را فرا گرفته است. این تردید و تشکیک تا به آنجا پیش رفته که زرین کوب از اصل، وجود چنین مردی را منکر است و بر این باور است که «...آنچه از احوالات و تحصیلات و مسافرت‌های او نقل کرده‌اند، موجب حصول اطمینان به تاریخی بودن شخصیت آذرکیوان نمی‌شود.»^۸ لیکن از اندک اطلاعاتی که در نوشته‌ها و آثار منسوب به شاگردان وی این مطلب استنباط می‌شود که حضور تاریخی وی می‌تواند قابل قبول باشد. شجره‌نامه‌ای که در کتاب دبستان مذاهب درج شده است، نسب آذرکیوان را به دوران اسطوره‌ای و به فریدون و نیز به خاندان زرتشت می‌رساند.^۹ محمد معین با اشاره به این مطلب که نام اغلب نیاکان و اجداد آذرکیوان مسبوق به نام آذر به معنای آتش و آتشکده است و بر مبنای این شجره‌نامه انتساب آذرکیوان به پادشاهان کیانی، تنها نام پدر وی را صحیح می‌داند و در اصل و اصالت این نسب‌نامه اظهار تردید می‌نماید.^{۱۰} اما اگر بتوان شجره‌نامه آذرکیوان را خیالی و ساخته و پرداخته شاگردان وی دانست، لیکن در اصل وجود وی و حضور تاریخی او نمی‌توان به آسانی شک کرد. تکرار نام وی در آثار و نوشته‌های آذرکیوانیان نیز بیانگر این مطلب است که جدای از انتساب یا عدم انتساب آذرکیوان به پادشاهان باستانی و اسطوره‌ای ایران، حضور وی در دوره حکمرانی صفویه و به هنگام پادشاهی شاه عباس اول قریب به یقین است. در کتاب دبستان مذاهب نیز کرامات و الهاماتی به وی نسبت داده می‌شود که می‌تواند

5. Henry Corbin, "Azar-Keyvan", *Encyclopedia Iranica*, vol.3, (London & New York: 1989), p. 183.

6. کیخسرو اسفندیار، دبستان مذاهب، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، ج ۲ (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲)، ص

۳۰.

7. بهرام بن فرهاد (آذر کیوان)، در: <http://www.iptra.ir/vsnbhg4blhe2r.iph.u8brur3lfr.e.html> (accessed: 11/4/2012).

8. عبدالحسین زرین کوب، در قلمرو وجدان: سیری در عقاید ادیان و اساطیر (تهران: علمی، ۱۳۶۹)، ص ۳۶۹.

9. کیخسرو اسفندیار، ج ۱، ص ۳۰.

10. محمد معین، «آذرکیوان و پیروان او»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۳۹ (فروردین ۱۳۳۶)،

بیانگر منزلت روحانی و مرتبت علمی این مؤید زرتشتی باشد.^{۱۱} از کتاب *شارستان* نیز نقل شده است که حکمای بزرگ یونان و ایران و هند اقسام حکمت و معرفت را در خواب به آذرکیوان آموختند. بنابراین هر پرسش و ابهامی را که در بیداری از او می‌پرسیدند، به راحتی پاسخ می‌داد.^{۱۲} آذرکیوان، ظاهراً علاوه بر آگاهی بر معارف آئین زرتشت، با فلسفه و عرفان اسلامی نیز آشنا بوده و بر خلاف دیگر هم‌کیشان خویش به ریاضت و نوعی تناسخ هم اعتقاد داشته است.^{۱۳} آذرکیوان آثاری نیز به رشته تحریر درآورده که منظومه مکاشفات از جمله آنها است و بخشی از آن در کتاب *جام کیخسرو* باقی مانده است. تفسیر و تأویل این اشعار گویای این نکته است که آذرکیوان به الهام و امور متافیزیکی معتقد بوده و بخش عمده‌ای از دانش و علم خویش را از راه خلسه روحانی، رویاهای صادقانه و دریافت شهودی به دست آورده است.^{۱۴} دامنه این نفوذ معنوی پیرامون شخصیت آذرکیوان در کتاب *دبستان مذاهب* تا به آنجا می‌رسد که ادعا می‌شود کسانی به مانند؛ شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی و میرابوالقاسم فندرسی نیز بعد از ملاقات با وی تحت تأثیر اخلاق و افکار او قرار می‌گیرند.^{۱۵} ظاهراً این مراد و ملاقات در دوره بعد از مرگ آذرکیوان با شاگردان وی نیز ادامه داشته و بهرام بن فرهاد به هنگامی که مشغول ترجمه کتب شیخ اشراق بوده، با شیخ بهاء‌الدین عاملی ملاقات داشته و با میرابوالقاسم فندرسی نیز همنشین و همدم بوده است.^{۱۶} همچنین در نوشته‌های این جنبش از شاگردان و پیروان آذرکیوان یاد می‌شود که به مانند پیشوای خود صاحب کرامات و صفات منحصر به فرد بودند. یکی از این‌ها بهرام بن فرهاد اسپندیار پارسی بود که علوم اسلامی و حکمت اشراق را نزد خواجه جمال‌الدین محمود از شاگردان جلال‌الدین دوانی آموخته و کتاب *شارستان* دانش و گلستان بینش را به رشته تحریر درآورد.

علل مهاجرت به هند

پرسش مهم این است که چرا آذرکیوان به همراه چند تن از یاران و همفکران خویش ایران را به

۱۱. برای آگاهی بیشتر از جزئیات این کرامات و الهامات، نک: کیخسرو اسفندیار، ج ۱، ص ۲-۳۰.

۱۲. فتح الله مجتبیایی، «آذرکیوان»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱ (تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴)، ص ۲۴۸.

۱۳. علی رضا ذکاوتی قراقرلو، «تناسخ و نحله‌های شعوبی متأخر»، *مجله معارف*، ش ۵۰ (مرداد و آبان ۱۳۷۹)، ص ۶۵.

۱۴. کیخسرو اسفندیار، ج ۱، ص ۳۳.

۱۵. همان، ج ۱، ص ۴۷.

۱۶. محمد علی ابوریان، *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه محمد علی شیخ (تهران: دانشگاه شهید بهشتی،

۱۳۷۲)، ص ۴۳.

مقصد هندوستان ترک کرد؟ از نظر تاریخی این هجرت در ادامه مهاجرت تاریخی ایرانیانی صورت می‌گرفت که از آغاز ورود اسلام به ایران، هندوستان را به عنوان وطن دوم خویش انتخاب نموده و بخشی از میراث فرهنگی و تمدنی خود را در این سرزمین تازه حفظ و احیاء کرده بودند. بعد از سقوط ساسانیان گروهی از ایرانیان زرتشتی به هند مهاجرت کرده و در ناحیه گجرات ساکن شدند. آغاز این مهاجرت در منظومه‌ای به نام قصه سنجان نقل شده است.^{۱۷} زرتشتیان یا پارسیان هند در سایه آرامش و رونق اقتصادی که در هند به دست آوردند، پاسدار میراث کهن ایرانی شدند و زمینه بازخوانی متون زرتشتی به ویژه اوستا را برای محققان بعدی فراهم نمودند. در عصر شاه عباس اول نیز آذر کیوان بود که با مهاجرت به هند زمینه‌ساز تحرک فرهنگی تازه‌ای در آنجا شد و دستاوردهای این جریان فرهنگی در عصر قاجار زوایای مختلف زندگی انسان ایرانی را تحت تأثیر قرار داد.^{۱۸} بنابراین می‌توان گفت که به علل متعددی که در ایران بعد از شاه عباس اول شدت و حدت بیشتری داشت، بسیاری از زرتشتیان ترک وطن نموده و به سرزمین هند رفتند.^{۱۹}

تأملی کوتاه بر جریان‌های سیاسی و فرهنگی دوره سلطنت چهل و چند ساله شاه عباس اول نیز گویای این نکته است که گرچه وی برای رعایت شئون سیاسی و حفظ اتحاد خویش با دولتهای اروپایی در ابراز علاقه و نشان دادن ارادت خود به مسیحیان از هیچ اقدامی ابا نداشت. اما زرتشتیان

۱۷. برای آگاهی بیش تر، نک: م. س. ایرانی، «قصه سنجان: یا تاریخ فرضی مهاجرت پارسیان از خراسان به هند»، ترجمه محمد باقری، مجله چیست، ش ۱۳ (آبان ۱۳۶۱)، ص ۷۹-۲۶۸.

۱۸. عبدالرسول خیراندیش، «تحقیق در وجه دیاسپورای فرهنگ و تاریخ ایرانیان: ضرورت‌ها و راهکارهای آن»، مجله کتاب تاریخ و جغرافیا (فروردین و اردیبهشت، ۱۳۸۱)، ص ۱۰.

۱۹. البته این تنها روحانیان و پیروان آئین زرتشت نبودند که به خاطر فضای فکری و فرهنگی حاکم بر ایران عصر صفویه مجبور به جلای وطن و اقامت در هندوستان می‌شدند، بلکه بسیاری دیگر از ایرانیان راهی هند یا عثمانی می‌شدند. روند این مهاجرت‌ها که از زمان تأسیس سلسله صفویه وارد مرحله تازه‌ای شده بود، در دوران حکومت شاه عباس و اکبرشاه گورکانی شتاب بیشتری پیدا کرد. فرار از آزار و تعقیب عقیدتی و سیاسی، جستجوی زمینه‌ها و شرایط فعالیت جدید در زمینه اقتصادی، کسب مناصب دیوانی و درباری به ویژه در هندوستان، ماجراجویی و گریز از وضعیت موجود در جامعه، تداوم روابط حسنه ایران و مغولان هند از یک سو و گرایش‌های فکری جلال‌الدین اکبرشاه از مهمترین علل مهاجرت ایرانیان به هند بود. به نظر می‌رسد که فرهنگ عمومی جامعه قادر به هضم و درک تمام فرآورده‌های فرهنگی دربار صفوی که با رنگ و لعاب دینی عرضه می‌شد، نبود و لذا تلاش می‌کرد تا بخشی از فرهنگ عامیانه و ملی خود را در هندوستان که به مثابه وطن دوم انسان ایرانی بود، بازنمایی و بازآفرینی نماید. برای آگاهی بیش تر، نک: منصور صفت گل، فرار و فرود صفویان (تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸)، ص ۱۷۳. و ریاض الاسلام، تاریخ روابط ایران و هند در دوره صفویه و افشاریه (۱۱۵۸-۹۱۶ق/۱۷۴۵-۱۵۱۰م)، ترجمه محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری فرد (تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۳)، صص ۳۳-۱۰۲. و نورالدین محمد جهانگیر گورکانی، جهانگیرنامه، به کوشش محمد هاشم (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹)، ص ۱۵ مقدمه. و فرهنگ ارشاد، مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند، چ ۱ (بیجا: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵)، ص ۲۰۹.

به‌رغم دادن جزیه و آزادی در برگزاری مراسم دینی،^{۲۰} از لحاظ سیاسی و فرهنگی کاملاً در انزوا بودند و به سبب پرداخت ۱۰٪ مالیات بر درآمد و معامله کمتر با مسلمانان وضعیت اقتصادی مناسبی نداشتند.^{۲۱}

به‌طبع کسی به مانند آذرکیوان نیز که در ذهن خویش به احیای دوباره فرهنگ باستانی ایران می‌اندیشید و به دنبال آن بود تا با تلفیق آموزه‌های زرتشتی و حکمت اشراقی و... آئین تازه‌ای را در ایران آن عصر ترویج و تبلیغ نماید، جایگاهی در فضای سیاسی و دایره فرهنگی آن روزگار نداشت.^{۲۲} این دافعه شدید با جاذبه دلربایی دربار جهانگیرشاه گورکانی همراه شده و آذرکیوان پیروان اندک وی را به سوی هندوستان سوق داد. به اعتقاد مؤلف دبستان مذاهب این هجرت با دعوت اکبرشاه گورکانی صورت گرفته و بعد از نامه‌های فراوانی که شاه گورکانی به آذرکیوان نوشت، وی تصمیم گرفت به هندوستان برود ولی هنگامی به آنجا رسید که اکبرشاه از دنیا رفته و پسرش جهانگیرشاه به جای وی بر تخت نشسته بود.^{۲۳} اگر وجود این نامه‌ها و دعوت نامه‌ها صحت داشته باشد، به این نتیجه می‌رسیم که اکبرشاه تا حدودی از اوضاع فکری و فرهنگی ایران و اندیشه‌های آذرکیوان مطلع بوده و قصد داشته است با مساعدت وی پایه‌های دین مورد نظر خود را - که آمیخته‌ای از اصول دینی و اخلاقی ادیان مختلف بود - مستحکم کند. این سیاست مذهبی در راستای ایجاد تفاهم فکری و دینی میان پیروان ادیان مختلف در سرزمین گسترده و پهناور هندوستان انجام می‌شد.^{۲۴} احتمالاً اکبرشاه گورکانی در کانون همه ادیان یک امر مینوی می‌دید که می‌توانست مبنای مشترک خودآگاهی دینی قرار گیرد و همه ادیان بتوانند به شکلی در تکامل حیات معنوی ایفای نقش کنند.^{۲۵} او در تاریخ (۹۸۹ق/۱۵۸۱م) این دین ساختگی را بنیان نهاد که خصوصیاتش شبیه پیامبری و ظل‌اللهی را به امپراتور نسبت می‌داد و با نفی نفس پرستی، شهوترانی، نیرنگ، افتراء و اختلاس و کشتن حیوانات، طرفدار تجرد بود و تعلق خاطر آن به نور و خورشید نیز نشان از تأثیر‌گذاری آئین زرتشتی و هندو و تصوف اشراقی

۲۰. احمد تاج بخش، تاریخ صفویه (شیراز: نوید، ۱۳۷۳)، ص ۳۱۵.

۲۱. مریم میراحمدی، دین و دولت در عصر صفوی (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۹)، ص ۷۰.

۲۲. معین، ص ۲۵.

۲۳. کیخسرو اسفندیار، ج ۱، ص ۳۰۰.

۲۴. مجتبیایی، ص ۲۴۸.

۲۵. گلین ریچاردز، رویکردهای مختلف به پلورالیزم دینی: به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و

احمدرضا مفتاح (تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳)، ص ۲۴۷.

داشت.^{۲۶} این تأثیرپذیری به آن سبب بود که در این زمان بسیاری از حکیمان اشراقی به مانند میر فتح‌الله شیرازی در هندوستان به تفکر و تدبر مشغول بودند و کسی چون شیخ مبارک ناگوری و پسرش شیخ ابوالفضل علامی، حکمه‌الاشراق سهروردی را تدریس می‌کردند.^{۲۷} و علمای صاحب نامی همانند؛ قاضی نورالله شوشتری، محمد دهدار شیرازی، بهاء‌الدین اصفهانی معروف به فاضل هندی و میرفندرسکی در ایران و هند به تعلیم و تدریس حکمت و فلسفه شیخ اشراق مشغول بودند.^{۲۸}

بر همین اساس می‌توان گفت که مهاجرت آذرکیوان به هند بر مبنای یک اقدام فرهنگی انجام گرفت. هانزی کوربن این هجرت را در قالب روحانی تعبیر و تفسیر کرده و معتقد است که روان ایرانی که در سرزمین ایران محفوظ مانده بود، برای زیارت کسانی که در هند شعله‌آرا زنده و مشتعل نگهداشته بودند، به آن دیار رفت. اما چرا از میان همه ایالات هند، پتنه به عنوان مکان اسکان انتخاب شد؟ ظاهراً علت این امر آن بود که در آن روزگار این شهر کانون حکمت و عرفان قدیم هند و به ویژه حکمت بودایی بود.^{۲۹}

فضای فکری و فرهنگی حاکم بر این منطقه سبب شد تا آذرکیوان تا پایان حیات خویش در آنجا بماند و بر خلاف اشاره کتاب *دبستان مذاهب ارتباط نزدیکی* با دربار گورکانی هند نداشته باشد. بنابراین می‌توان گفت که به علت سخت‌گیری‌های مذهبی دولتمردان صفوی که در قبل و بعد از شاه عباس اول شدت و حدت بیشتری داشت، بسیاری از زرتشتیان ترک وطن نموده و به سرزمین هند رفتند.

انگیزه‌ها، اهداف و افکار آذرکیوانیان

آذرکیوان و پیروان وی چه اعتقاد و باوری داشتند و در ذهن او و شاگردانش چه طرحی برای آینده ایران زمین وجود داشت؟ آیا او و یارانش به دنبال احیای سنت‌های باستانی ایران بودند؟ یا در پی احیای دوباره ملیت ایرانی، تصوف و تشیعی که در عصر صفویه ایجاد شده بود، در جستجوی

۲۶. عزیز احمد، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی (تهران: کیهان - علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶)،

ص ۴۵.

۲۷. محمد کریمی زنجانی اصل، *حکمت اشراقی در هند: برخی ملاحظات تاریخی و متن شناختی* (تهران: اطلاعات، ۱۳۸۷)، ص ۲۸.

۲۸. سید حسین نصر، «*فعالیت‌های فکری، فلسفه و کلام*»، تاریخ ایران دانشگاه کمبریج، ج ۶، ترجمه یعقوب آژند (تهران: جامی،

۱۳۸۰)، ص ۳۷۱.

۲۹. معین، ص ۲۶.

مظاهر از یاد رفته فرهنگ اصیل ایرانی بودند؟ آیا می‌توان این جریان فکری را ادامه و استمرار جنبش‌های حروفیه و نقطویه دانست یا اینکه جنبشی نوشعوبی در تاریخ فکری و فرهنگی ایران به شمار می‌آیند؟

شاید بتوان آذرکیوانیان را به عنوان نقطه عطفی در تاریخ پر فراز و نشیب شعوبی‌گری ایرانیان به حساب آورد.^{۳۰} احتمالاً حضور در شیراز و تماشای گذشته باستانی ایران در اصطخر فارس، مؤید زرتشتی را به تکاپو انداخته تا با تلفیقی از میراث گذشته و حال ایران، روح تازه‌ای را در قالب فرهنگی دوران خویش بدمد. اما با توجه به مخالفت که در عصر صفوی با این رویکرد وجود داشت، چگونگی ارتباط نهضت فکری آذرکیوانیان با روی کار آمدن صفویان و تجدید حیات ایران در عصر آنان پدیده‌ای پیچیده و متناقض است. به نظر می‌رسد که استقلال سیاسی ایران و تشکیل دولتی که با توسل و تمسک به مذهب و ملیت و ایدئولوژی صوفیانه به منصف ظهور رسیده بود و به نقلی اولین دولت مدرن ایرانی به شمار می‌آید.^{۳۱} برای آذرکیوان و پیروان او نیز انگیزه‌ای ایجاد کرده بود تا به طراحی و ترسیم یک آینده آرمانی برای ایران باشند. از طرف دیگر خصوصیات ویژه حکومت صفویه آنان را مجبور به نشان دادن نوعی عکس‌العمل نموده که در قالب اندیشه‌های شبه مذهبی جلوه‌گر شده بود.^{۳۲}

در حقیقت می‌توان گفت که ظهور جنبش آذرکیوانیان از یک سو ریشه در تحولات سیاسی و جریانهای فکری و فرهنگی جامعه ایرانی به ویژه در دوره شاه عباس کبیر داشت و از طرف دیگر فضای آزاداندیشانه هندوستان فرصتی را برای زرتشتیان و مؤبدان این آئین فراهم نموده بود تا با بهره‌گیری از آموزه‌های حکمت خسروانی که میراث چند هزار ساله ایران باستان بود، و اقتباس از حکمت اشراقی که در بطن فضای فکری و فرهنگی ایران اسلامی قرن پنجم هجری قمری به منصف ظهور رسیده بود، گفتمان تازه‌ای را در منظومه فرهنگی آن دوران تعریف و تبیین نمایند.

یکی از ادعاهای بزرگ جنبش فکری آذرکیوانیان تلاش برای احیای سنت‌های ایران باستان و بازتولید نمادهای باستانی در سایه مساعدت و یاری گرفتن از سرمایه‌های حکمت اشراقی بوده است. چند متن مذهبی منتسب به آنان به مانند *شارستان چهارچمن*، *دساتیر* و *کتاب دبستان مذهب* نیز مملو از اشارات عرفانی و بیانات اشراقی است که در پرتو آمیزش با ادبیات رمزآلود و خودساخته

۳۰. محمدرضا امینی، «آذرکیوانیان و دساتیر»، پایان‌نامه دکتري دانشکده ادبیات و علوم انسانی (شیراز: دانشگاه شیراز، ۱۳۷۸)،

ص ۸.

۳۱. راجر سیوری، در باب صفویان، ترجمه رمضان علی روح الهی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰)، ص ۲۱۲.

۳۲. امینی، ص ۶.

آنان، گویای کوشش تازه‌ای برای بازآفرینی فضای آرمانی و اسطوره‌ای در تاریخ ایرانِ اواخر دوره صفویه به بعد است. این تلاش و مجاهدت در کتاب *دبستان مذاهب* پررنگ‌تر و برجسته‌تر است و نگاهی گذرا به سبک نوشتاری و محتوای درونی این اثر ما را به سوی این مطلب رهنمون می‌کند که وضعیت فکری و فرهنگی موجود در ایران و هندوستان منظور و مقصود این گروه از زرتشتیان را برآورده نمی‌کرده و لذا با رویکردی بازگشت‌گرایانه به باورها و سنت‌های باستانی و تزئین آن با آموزه‌ها و آموخته‌های اسلامی، قصد داشتند تا جهان آرمانی جدیدی را برای انسان ایرانی این دوره طراحی و ترسیم نمایند.

در این جهان آرمانی همه شخصیت‌های اسطوره‌ای و پادشاهان پیشدادی و کیانی به مانند کیخسرو و کیکاووس و شاهان تاریخی به مانند شاپور و اردشیر و یزدگرد و فرزندانگانی اسلامی از پیامبر گرامی اسلام (ص) تا حضرت علی (ع) و فاطمه زهرا (س) و امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و سایر ائمه شیعه امامیه تا حسن صباح و ابن سینا و عین‌القضاة همدانی و مولانا و سعدی و حافظ و شیخ اشراق و... حضور دارند تا با کردار و گفتار خویش، روزه تازه‌ای را در افق جهان‌بینی انسان ایرانی بگشایند و با یادآوری میراث گرانیمایه فکری و ذخائر فرهنگی چند هزار ساله راهی را به سوی آینده بنمایانند.

اما تلفیق و تجمیع این افکار و اندیشه‌های متفاوت و متناقض که هر کدام مربوط به یک ساحت و منظومه فکری و فضای فرهنگی و تاریخی هستند، هم سبب شده تا آذر کیوانیان به الحاد و التقاط متهم شوند و هم فهم و درک افکار آنان حتی برای نخبگان و صاحبان اندیشه غامض و گاه بی‌معنا باشد. البته این کوشش، جلوه بازآفرینی شده‌ای از مجاهدت عاشقانه و عارفانه شیخ اشراق برای تبیین فلسفه نورالانوار بود که از یک سو به فلسفه مشایی ابن سینا نظر داشت و از سوی دیگر برای تأویل جنبه‌های رمزی نور و ظلمت و فرشته‌شناسی به تعالیم زرتشت متوسل می‌شد و باز به سوی حکمای یونانی قبل از ارسطو به مانند فیثاغورث و افلاطون می‌رفت و در سیر اندیشه‌ای خویش تحت تأثیر سنت هرمتسی قرار می‌گرفت که از سنت قدیم مصر و عقاید دگرگون شده صابئین سرچشمه گرفته بود.^{۳۳} نتیجه این سیر و سلوک فکری سبب شد تا شیخ اشراق هسته واحدی برای حکمت قائل شود و سکینه یا انسان کامل را امتزاج اندیشه حکمای شرقی و غربی بداند.^{۳۴} بر

۳۳. سید حسین نصر، «شرح احوال و آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی»، «تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م.م. شریف، ج ۱

(تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲)، ص ۵۳۲.

۳۴. امداد توران، «تشیع از منظر هانری کربن»، «مجله شیعه‌شناسی»، ش ۱۲ (زمستان ۱۳۸۴)، ص ۱۲۰.

همین مبنا برخی از محققان به مانند هانری کوربن آذرکیوانیان را نیز احیاء گر حکمت اشراقی در قرن (۱۰ ق/ ۱۶م) به بعد در تاریخ ایران می‌دانند. به‌احتمال تقلید از رویکرد تلفیقی شیخ اشراق در بهره‌گیری از دستاوردهای فکری و فلسفی ادیان و اشخاص مختلف و تأکید وی بر دریافت علم و معرفت از طریق اشراق و تزکیه نفس،^{۳۵} در کنار التزام و اهتمام آذرکیوانیان به کسب معارف دینی و علم لدنی در عالم رویا به ویژه در مورد آذرکیوان در کتاب *دبستان مذاهب*،^{۳۶} هانری کوربن را به این نتیجه رسانده است که آذرکیوانیان نیز به دنبال احیای سنت باستان و بازتولید حکمت خسروانی در قالب حکمت اشراقی بودند.

به نظر می‌رسد که جنبش آذرکیوانی نیز با وجود تفاوت‌های بسیار با دیگر جنبه‌های تصوف به مانند صفویه، حروفیه، نقطویه، با انتخاب مکتب اشراقی شیخ اشراق که از یک سو با ایران باستان و فرهنگ آن و از سوی دیگر با مبانی صوفیانه پیوند دارد، در پی احیا و بازتولید نمادها و سمبل‌های باستانی در ایران اسلامی بوده است.^{۳۷}

آذرکیوانیان نیز به مانند رویکرد همه جانبه گرایانه شیخ اشراق، معجونی از عقاید زرتشتی، یهودی، مسیحی، مانوی، مزدکی، هندویی، بودایی و اسلامی را در آثار خویش به ویژه *دبستان مذاهب* را به هم آمیخته‌اند و برای بیشتر پادشاهان تاریخی ایران مقام و مرتبه نبوی قائل شده‌اند تا از این طریق به یک نوع تسامح مذهبی دست یابند و حقانیت دینی را در همه ادیان الهی و غیر الهی جاری بدانند.^{۳۸}

بنابراین می‌توان گفت که آذرکیوانیان با توجه به فرهنگ ایران باستان و نمادهای باستانی و عنایت به تأویل اساطیر و حماسه‌ها و باور به ارتباط عالم کبیر و عالم صغیر، به ادبیات اشراقی و فلسفه و عرفان شیخ اشراق نزدیک شدند^{۳۹} و با تأکید خاص بر زهد و ریاضت و اصرار زیاد بر عدم آزار حیوانات با آموزه‌های مانوی و بودایی آشتی کردند.^{۴۰} اگر تاریخ اسطوره‌ای و آرمانی نحله‌های ایرانی پس از اسلام نیز مورد بررسی قرار گیرد، آنچه بیش از همه جلب نظر می‌کند، ایران‌گرایی و

۳۵. ادوارد کریگ (گردآورنده)، *نگرشی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه محمود زارعی بلشتی، به کوشش بهزاد سالکی (تهران:

امیرکبیر، ۱۳۸۵)، ص ۹۴.

۳۶. کیخسرو اسفندیار، ج ۱، صص ۳۱ و ۳۲ و ۷۵ و ۷۶ و ۷۸ و ۸۱ و ۸۳.

۳۷. امینی، ص ۳۷.

۳۸. معین، صص ۳۵-۳۶.

۳۹. امینی، ص ۱۸۷.

۴۰. همان، ص ۲۱۳.

تناسخ باشد که در متن و بطن خویش یک عقیده بیش نیست و آن تکرار و تداوم یک اندیشه و آرمان است برای حفظ طرفداران و امید به ادامه یک جریان. این نظریه بازگشت ابدی خصوصاً در مذاهب غلات قدیم و متأخر جایگاه ویژه‌ای دارد.^{۴۱}

به احتمال آذرکیوانیان این اعتقاد را از فرقه معاصر خویش یعنی نقطویه گرفته بودند که دیدگاه عرفانی و تناسخ معنوی را در یک بستر مادی و دنیوی معنا کرده و میان باورهای محمد بن زکریا رازی و شیخ اشراق پلی زده و اشراق و الحاد را به هم پیوند زده بودند.^{۴۲}

توجه ویژه آذرکیوانیان به تأویل نیز به نوعی بازگشت به سنت‌ها و سمبل‌های رمزآلود و معناگرایانه در حکمت اشراقی و حکمت خسروانی است. رمزپردازی یکی از الزامات مهم در اندیشه انسانی است که سبب اقناع ذهنی و احساسی آدمی می‌گردد. این امر در مفاهیم دینی نمود بیشتری دارد و می‌توان گفت که تمامی مفاهیم دینی دارای یک معنای و حالت نمادین هستند که اگر درک و دریافت نشوند، جنبه نامطلوبی به خود می‌گیرند.^{۴۳} به علاوه اندیشه نمادین، راه ورود به واقعیت‌های بی‌واسطه را بر ما می‌گشاید، بدون آنکه آن واقعیت را کم‌رنگ نماید. در پرتو چنین نگرشی، جهان هستی نه تنها بسته نخواهد بود و هیچ پدیده‌ای در درون خویش به انزوا و فراموشی سپرده نخواهد شد، بلکه تمام پدیده‌ها در چارچوبی از همانندی و تطابق با یکدیگر پیوند می‌یابند.^{۴۴} آذرکیوانیان نیز در راستای توجه به آثار شیخ اشراق و بسط و گسترش مضامین و محتویات دینی و فرقه‌ای و به احتمال آن گونه که مؤلف دبستان مذاهب اشاره کرده است، برای مصون ماندن از آزار و اذیت مخالفان به ادبیات رمزآلود و نمادین روی آوردند:

از عارف به حق سبحانی نامه نگار شنید که در عقاید صوفیه صوفیه همان است که اشراقیان را است. اما صوفیه اکنون عقاید خود را به رمز و اشارت درآمیخته‌اند تا نااهل در نیابد و بر سنت انبیا و اولیا و قدماء حکما از او شنیده شد که ذات ایزد تعالی نور مطلق است و بیاض مطلق و هویت غیب و از جمیع الوان و اشکال و صور و تمثال منزه و میرا است و عبارات فصحا و اشارات عرفا از بیان آن نور بیرنگ و نشان قاصر است و افهام علماء و عقول حکماء از ادراک کنه ذات بحت آن

۴۱. ذکاوتی قراقرلو، «تناسخ و نحله‌های شعوبی متأخر»، ص ۶۲.

۴۲. علی رضا ذکاوتی قراقرلو، «تأویل و تناسخ و بقایای آیین نقطوی»، مجله معارف، ش ۴۳ و ۴۴ (فروردین و آبان ۱۳۷۷)،

ص ۱۸۵.

۴۳. رقیه بهزادی، «نماد در اساطیر»، مجله کتاب ماه هنر، ش ۱۵ (مرداد و شهریور ۱۳۸۰)، ص ۵۲.

۴۴. مهرانگیز اوحدی، «نگاهی بر مقدمه فرهنگ نمادها»، مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۲۲ (مرداد ۱۳۷۸)، ص ۳۴.

نور فراتر است.^{۴۵}

آثار شیخ اشراق رمز‌آلود و سمبلیک است و برای تفهم و فهم نوشته‌های وی باید به رویکردهای تأویل‌گرایانه متمسک شد و آثار او را با کمک روش‌های کشف نمادها درک نمود. آثار نوشتاری جنبش آذرکیوانیان نیز به تأسی از شیخ اشراق آمیخته با مقوله‌های نمادین و مؤلفه‌های سمبلیک است. البته تأویل در آثار اشراقی نتیجه وجود رمز است و رمز در حکمت اشراقی حقیقتی پنهان در زیر حجاب است که تنها پیامبران و اولیاء و حکمای متعالیه به آن دست می‌یابند.^{۴۶} اما گرایش شدید آذرکیوانیان به تأویل بیشتر از دو جنبه قابل بررسی است:

الف: آنان تلاش می‌کردند تا بیشتر حوادث اساطیری را به اعمال نفسانی و درونی تأویل کنند. ب: قصد داشتند مقاصد و منظور فکری خود را از طریق تأویل برآورده سازند و به آن صورت موجه دهند. به همین سبب به جای تأویل شخصیت‌ها به دنبال ترسیم سیمایی عارفانه از آنها بودند.^{۴۷}

اما هدف آذرکیوانیان از تأویل متون اسلامی چه بود؟ و آیا به صرف تمسک به نماد و رمز می‌توان آنها را از رهروان و پیروان شیخ اشراق به شمار آورد؟ دینانی معتقد است: «تا زمانی که حمل معنا بر ظواهر امکان‌پذیر باشد، نباید الفاظ و کلمات را بر خلاف ظاهر تفسیر و تأویل کرد.» بر همین اساس جسارت آذرکیوانیان در تأویل متون دینی و فلسفی را مورد نکوهش قرار می‌دهد و میان اندیشه و آموزه‌های آنان و افکار شیخ اشراق تقارن و تقارب چندانی نمی‌بیند.^{۴۸} مجتبایی نیز بر این نکته تأکید دارد که با وجود ادعای آذرکیوانیان و نظر هانری کوربن و حتی وجود عناصر حکمت اشراقی در آثار آنها، در موارد زیادی آموزه‌های آذرکیوانی با آموزش‌های شیخ اشراق تباین و سنخیتی ندارد.^{۴۹}

در اینکه آذرکیوانیان تا حد زیادی از حکمت اشراقی شیخ اشراق تأثیر پذیرفته‌اند و نوشته‌های باقی مانده از آنها نیز سرشار از اشارات و تلویحات اشراقی است، تردیدی نیست.^{۵۰} اما نمی‌توان گفت که نوشته‌ها و آثار آذرکیوانی عیناً مطابق با آموزه‌های شیخ اشراق است. زیرا انگیزه و هدف آنها

۴۵. کیخسرو اسفندیار، ج ۱، ص ۳۵۸.

۴۶. محمدعلی محمدی، «تأویل از دیدگاه سهروردی»، مجله بینات، ش ۱۸ (تابستان ۱۳۷۷)، ص ۱۰۵.

۴۷. امینی، «آذرکیوانیان و دساتیر»، ص ۲۶۸.

۴۸. ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۶-۳۷۳.

۴۹. مجتبایی، «آذرکیوان»، ص ۲۵۸.

۵۰. ذکاوتهی قراگزلو، «تناسخ و نحله‌های شعوبی متأخر»، ص ۶۶.

نه ترویج آموزه‌های عرفانی و اشراقی، بلکه ترویج آموزه‌ها و باورهای خاص خویش برای رسیدن به هدفی ویژه بود. به بیانی دیگر آذرکیوانیان با بازخوانی اسناد و خوانش دوباره سنت‌های اسلامی در یک بستر تاریخی تازه، در پی آن بودند تا با احیای سنن فراموش شده جامعه ایرانی در قالب بازگشت به گذشته با شکوه باستانی خویش، به پردازش هویت تازه‌ای بپردازند.^{۵۱} شاید بتوان گفت که آذرکیوانیان جریان خفیف و کم رنگ‌تری از شعوبیه بودند که قصد داشتند با برجسته کردن تاریخ اسطوره‌ای و باستانی ایران و جدا نمودن تاریخ ایران از تاریخ اعراب، وجود فرهنگ عربی را سبب عقب ماندگی جامعه ایرانی به حساب آورند و بر این باور تأکید نمایند که با طرد این فرهنگ و زدودن گرد و غبار از آن، می‌توان بنیان‌های هویت تازه‌ای را در تاریخ ایجاد کرد. از این رو، بر باورپذیری دین کهن ایرانی و تاریخ آرمانی اقوام ایرانی تأکید داشتند.^{۵۲}

یکی از شگردهای آذرکیوانیان برای بازسازی گذشته‌های فراموش شده، تقسیم بندی تاریخ باستان به دوره‌های پنجگانه‌ای بود که چهار دوره آن پیش از پیدایش کیومرث گلشاهی روی داد. در حقیقت آذرکیوانیان در فضای همزیستی مذهبی زمان پادشاهی اکبرشاه گورکانی به تلافی سالها خاموشی پیرامون اسطوره‌های تاریخی ایران، گزاره‌هایی را تهیه و تدوین کردند که بعدها بسیاری از نخبگان ایرانی را به بازاندیشی در تاریخ و زبان ایران سوق داد.^{۵۳}

آثار منسوب به آذرکیوانیان

نوشته‌ها و کتاب‌های مربوط به آذرکیوانیان را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود:

۱. کتاب‌هایی که به ایران باستان تعلق داشته و عبارتند از:
 رمزستان، باستان نامه، رازآباد، پیمان فرهنگ، اندرز جمشید به آئین، سمراد نامه کامکار، آمیغستان، اخترستان، نهاد موبدی، فرهاد کرد، اورند نامه، پیشداد، طهمورث نامه، شکوه افزا، فرآزادگان
۲. کتبی که به عنوان دست نوشته شاگردان آذرکیوانیان و پیروان وی معروف است، مانند: جشن سده و سرود مستان، بزم گاه، ارژنگ مانی، تبیره موبدی
۳. کتبی که به همت کسانی چون معین، فتح الله مجتبیایی و رضازاده ملک معرفی شده‌اند:

۵۱. ذکاوتی قراگزلو، «تناسخ و نحله‌های شعوبی متأخر»، ص ۲۳.

۵۲. کیخسرو اسفندیار، ج ۱، ص ۴۹.

۵۳. محمد توکلی ترقی، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۲)، ص ۲۱.

دساتیر، شارستان چهارمین یا شارستان دانش و گلستان بینش، جام کیخسرو، زردشت افشار، زنده رود، خوشیتاب، دبستان مذاهب، رساله‌ای بی نام در خودشناسی، فرازستان، گلشن فرهنگ، گلچینی از نامه‌های اساتیر، رساله‌ای درباره نویسنده دبستان مذاهب، مقولات بهمنی به زبان گجراتی^{۵۴}

همچنین مؤلف دبستان مذاهب از کتب دیگری به مانند رمزستان، سمراندنامه کامکار، آمیغستان و اخترستان، رازآباد، پیمان فرهنگ، اندرز جمشید و باستان نامه نام می‌برد که به هنگام حیات وی موجود بودند اما اکنون از بین رفته‌اند. در میان این آثار چند کتاب از اهمیت و برجستگی بیشتری برخوردار هستند که در اینجا سه کتاب شارستان، دساتیر و دبستان مذاهب مورد بررسی قرار می‌گیرد:

شارستان چهارچمن

کتاب شارستان چهارچمن توسط فرزانه بهرام بن فرهاد اسفندیار پارسی به رشته تحریر در آمد که در حدود سال (۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م) می‌زیست^{۵۵} و در اواخر عمر خویش از شیراز به پنته رفته و به ریاضت مشغول شد. وی به زبان‌های پارسی و عربی و پهلوی آشنا بوده و حکمت را نیز نزد یکی از شاگردان جلال‌الدین دوانی آموخته و با افکار و اندیشه‌های فخر رازی، ابن سینا، ابن عربی، غزالی، شیخ اشراق و بسیاری دیگر از بزرگان علم و حکمت و عرفان نیز آشنا بود.^{۵۶} احتمالاً پایه‌های فکری جنبش آذرکیوانیان توسط وی پایه‌گذاری شده است. بهرام بن فرهاد تا تاریخ (۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م) زنده بود و بیشتر در کسوت تجار و بازرگان در میان مردم ظاهر می‌شد.^{۵۷} آشنایی بهرام بن فرهاد با آیات قرآن، احادیث و مسائل فلسفی و مبانی عرفان و تصوف^{۵۸} نیز این امکان را به وی داده بود تا با تلفیق حکمت اشراق و پاره‌ای از آموزه‌های زرتشتی، گفتمان تازه‌ای را در حوزه اندیشه دینی آن دوره طراحی نماید. کتاب شارستان چهارچمن وی نیز در اصل دارای چهار بخش بوده که چمن اول پیرامون گزارش آفرینش و احوال پیشدادیان، چمن دوم در شکوه کیان و برخی از اهداف حکمت، چمن سوم در گزارش اشکانیان و ساسانیان و پند و موعظه تدوین شده بود. لیکن از چمن چهارم آن

۵۴. امینی، ص ۱۱.

۵۵. علی اکبر دهخدا، مقدمه لغت نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین، ج ۱ (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۷)، ص ۴۸.

۵۶. مجتبیایی، ص ۲۵۲.

۵۷. کیخسرو اسفندیار، ج ۱، ص ۳۷.

۵۸. معین، ص ۳۲.

اطلاعی در دست نیست. این اثر برای اولین بار در تاریخ (۱۲۷۰ق/ ۱۸۵۴م) به کوشش سیاوخش ابن اور مزدیاریزدانی آذری در بمبئی به چاپ رسید. و سپس در تاریخ (۱۳۲۷ق/ ۱۹۱۰م) به همت مؤبد بهرام بیژن، مؤبد خداداد، مؤبد اردشیر خدابنده و رستم پور بهرام سرروش تفتی با الحاقی بخشی که چمن چهارم خوانده می‌شد، در مطبع مظفری بمبئی چاپ شد. اما چمن افزوده شده بر خلاف مقدمه بهرام بن فرهاد در باب آبادیان و بیان ریاضت ایشان نیست، بلکه پیرامون فلک و افلاک و اخترشناسی مدرن بحث شده است. برخی نیز کتاب دبستان مذاهب را بخش چهارم یا چمن چهارم شارستان می‌دانند.^{۵۹}

دساتیر

در سال (۱۱۹۳ق/ ۱۷۷۸م) ملاکاووس پارسی یکی از پارسیان هند به دلیل اختلافی که در میان پارسیان به خاطر تقویم روی داده بود و یک ماه تفاوت در سال یزدگردی سبب اختلاف در تاریخ جشن‌ها و آیین‌های زرتشتیان شده بود، با پسرش ملافیروز به ایران آمد تا با زرتشتیان ایران درباره تقویم آنان و حل این اختلاف مذاکره کند. گویا وی در این سفر برای اولین بار در اصفهان دستنویس منحصر به فرد دساتیر را به دست آورده و با خود به هند برد و آن را در بمبئی به چاپ رساند و در مقدمه آن تاریخ نشر کتاب را درج کرد. کمی بعد دهنوجی بهوی جمشید جی مدهورا ترجمه انگلیسی دساتیر را در همان شهر به چاپ رساند.^{۶۰}

در ایران نیز علی اصغر مصطفوی بر اساس نسخه‌ای که در سال ۱۲۵۷ یزدگردی در هند به چاپ رسیده، آن را با عنوان ترفند پیغمبرسازان و دساتیر آسمانی به چاپ رسانید.^{۶۱} کتاب دساتیر شامل شانزده نامه است که به پیامبران باستانی نسبت داده شده و برخی از شخصیت‌های اساطیری و غیر اساطیری در زمره این پیامبران قرار دارند. حتی اسکندر نیز در این مجموعه قرار گرفته و پندنامه‌ای از او در کتاب دساتیر درج شده است.^{۶۲} بنابر روایات دساتیر، نخستین پیامبر موسوم به مه‌آباد صد هزار سال پیش از کیومرث یا به زبان دساتیر فرزینسار می‌زیست و آخرین آنها یعنی ساسان به فرمان ایزد مأمور شد تا آن را به زبان پارسی سره ترجمه نموده و در اختیار مردمان

۵۹. توکلی ترقی، «گزیده شارستان» ص ۷۳۶.

60. Dh. J. Madhora, *Preface to the Desatir or the Sacred writings of the Ancient Persian Prophets* (Bombay: 1888).

۶۱. علی اصغر مصطفوی، ترفند پیغمبر سازان و دساتیر آسمانی (تهران: بامداد، ۱۳۷۰)

۶۲. محتبایی، ص ۲۴۹.

گذارد.^{۶۳}

تاکنون نویسندگان و محققان ایرانی و خارجی که درباره دست‌تیر تحقیقاتی نموده و مطالبی نوشته‌اند، نتوانسته‌اند با اطمینان و استناد بگویند که کتاب دست‌تیر توسط چه کسی و با چه هدفی و در چه زمانی و در کجا نوشته شده است. تنها می‌توان گفت که این کتاب در دو جلد در هند انتشار یافته است.

از فحوای کلام و نوشته‌های دست‌تیر این گونه استنباط می‌شود که گویا زمان نگارش آن به دوره باستان و عصر حاکمیت ساسانیان در تاریخ ایران بر می‌گردد و در تفسیر دست‌تیر ادعا شده که این نوشته را ساسان پنجم به رشته تحریر در آورده است. ولی به اعتقاد پورداود: «بررسی اجمالی این کتاب بیانگر این مطلب است که این اثر می‌بایست در عصر حاکمیت سلسله صفویه در ایران نوشته شده باشد. تأملی بر پیشگویی‌هایی که در نامه ساسان پنجم در فقرات ۱۹ - ۱۸ و ۲۵ - ۲۴ و ۳۱ آمده است، نیز ما را به این نکته رهنمون می‌کند که نویسنده دست‌تیر حداقل هزار سال بعد از ورود اسلام به ایران می‌زیسته است.» پورداود بعد از این ادله بر این نکته تأکید می‌کند که تألیف دست‌تیر در هند صورت گرفته و به احتمال بسیار قوی در عهد سلطنت اکبر شاه گورکانی (۱۰۱۴ - ۹۶۳ق/۱۶۰۵ - ۱۵۵۴م) که اوج تساهل و تسامح مذهبی در هند بوده، نوشته شده است.^{۶۴}

همچنین از خلال مطالب شارستان چهارچمن نیز چنین بر می‌آید که کتاب دست‌تیر در زمان بهرام بن فرهاد و به هنگام نگارش شارستان در دسترس بوده است.^{۶۵} مجتبیایی نیز در مقاله مفصل خویش در باره آذرکیوان بر این نکته تأکید می‌کند که بر مبنای عباراتی که در نامه ساسان پنجم آمده، می‌توان به این نتیجه رسید که کتاب دست‌تیر در حدود سال (۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م) و در هند نوشته شده است.^{۶۶}

برخی از محققان به مانند پورداود و مجتبیایی این کتاب را منتسب به جنبش آذرکیوانی می‌دانند و معتقدند که آنان بعد از مهاجرت به هندوستان و اقامت در پنته، با بهره‌گیری از آموزه‌های ادیان مختلفی که در هندوستان آن روز رایج بود، معجونی را ساخته و پرداخته کرده و آن را دست‌تیر خواندند که زبان آن آمیخته‌ای از کلمات فارسی محرف و هندی و عربی و غیره بود. به اعتقاد مجتبیایی بسیاری از این واژه‌ها مجعول و بی‌اصل و اساس هستند و از لحاظ زبان‌شناسی هیچ‌گونه وجهی

۶۳ سید حسن حسینی آصف، «دست‌تیر آسمانی: دین نامه جعلی زرتشتیان»، مجله هفت آسمان، ش ۳۳ (بهار ۱۳۸۶)، ص ۲۲۲.

۶۴ دهخدا، ص ۴۸.

۶۵ ذکاوتی قراگزلو، «تساخ و نحله‌های شعوبی متأخر»، ص ۶۳.

۶۶ مجتبیایی، ص ۲۵۱.

برای آنان نمی‌توان یافت. ولی برخی دیگر از این واژگان، الفاظ و ترکیباتی‌اند که در ساختن آنها قواعد اشتقاق رعایت شده و با قیاس و ذوق سلیم سازگارند.^{۶۷} به باور پوردادود نیز، نویسنده *دساتیر* برای لغت‌سازی چندین شیوه به کار برده است:

۱. به برخی از واژه‌های فارسی معنی دیگری داده است.
۲. برای بسیاری از لغات عربی، واژه فارسی ساخته مثلاً بیت‌المعمور به خانه آباد معنی کرده است.
۳. برخی از لغات آن نیز مفهوم لغات تازی دارد. به عنوان مثال راست پوش را به معنی کافر و افرازستان را به معنی عالم علوی به کار برده است.
۴. بسیاری از لغات نیز از روی قیاس ساخته شده‌اند. مثلاً از خورشید کلمه هورشید ساخته شده است.

در *دساتیر* بسیاری از واژه‌های هندی هم دیده می‌شوند که مفهوم دیگری پیدا کرده‌اند.^{۶۸} اکنون برای هر چه پی‌بردن به زبان ساختگی *دساتیر* و لغات آن و چگونگی تبدیل و تحریف آن، چند نمونه از الفاظ و واژگان ساخته و پرداخته آذرکیوانیان را با معنای آن در زبان فارسی تطبیق می‌کنیم تا مسئله روشن شود.^{۶۹}

واژه	معنی	واژه	معنی	واژه	معنی
میلادیدن	آفریدن	امشاسیان	امشاسپندان	هرتوش	زرتشت
آرخمیده	آفریده	روام	روان	انتام	انجام
ایوان	کیوان	زوراس	تورات	هروستا	اوستا
آسمات	آسمان	سیامر	سیامک	شالستن	دانستن
باغوری	باختری	هادگار	پروردگار	نووسد	نخست

برخی از این لغات و واژگان بعداً در فرهنگ نویسی فارسی که توسط نویسندگان ایرانی و هندی

۶۷. مجتبابی، ص ۲۵۹.

۶۸. ابراهیم پوردادود، فرهنگ ایران باستان (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۵)، ص ۴۷.

۶۹. حسینی آصف، «دساتیر آسمانی: دین نامه جعلی زرتشتیان»، ص ۲۲۶.

تهیه و تدوین شدند، به کار رفتند و کسی به مانند سراج‌الدین علی‌خان آرزو اولین کسی بود که به قوانین و قاعده‌های زبان‌شناسی و علایق لسانی مابین زبان‌های فارسی و سانسکریت پی برد و در این زمینه اقدامات مبتکرانه به عمل آورد.^{۷۰} بخشی از واژگان دستاگیری نیز در برهان قاطع به یادگار ماند. برهان قاطع در تاریخ (۱۰۶۲ق/۱۶۵۲م) در حیدرآباد دکن توسط محمدحسین بن خلف تبریزی به رشته تحریر در آمد و آن را به سلطان عبدالله قطب شاه پادشاه شیعی مذهب کلکته تقدیم کرد.^{۷۱}

بعد از چاپ فرهنگ برهان قاطع در هند، نخبگان ایرانی نیز آن را مورد استفاده قرار دادند و از لغات دستاگیری آن در نوشته‌ها و گفته‌های خویش بهره بردند. این امر از دوره پادشاهی ناصرالدین شاه به بعد شتاب بیشتری به خود گرفت و کسانی به مانند فتح‌الله خان شیبانی، میرزا فرصت شیرازی، ادیب‌الممالک فراهانی، قآنی، یغمای جندقی، سروش اصفهانی و فروغی بسطامی از این واژگان ساخته و پرداخته آذرکیوانیان در آثار منظوم و منثور خود استفاده کردند و رضا قلی خان هدایت نیز در فرهنگ انجمن آرای ناصری از آن بهره برد.^{۷۲} دامنه گسترش آن به حدی ادامه پیدا کرد که بسیاری از مردم نام خانوادگی خود را نیز از میان این کلمات و واژگان ساختگی انتخاب کردند. به اعتقاد برخی، باید دستاگیر را آفت زبان فارسی به شمار آورد. زیرا ظهور این نوشته‌ها در زبان فارسی به فرصت‌طلبان و سودجویان و دشمنان زبان و فرهنگ این جسارت را داد تا علیه بنیاد مستحکم زبان فارسی به پا خیزند و حاصل این طغیان، ایجاد تردید، جعل لغات، سره‌نویسی و... بوده است.^{۷۳} زرین کوب نیز وجود لغات دستاگیری و زند و پازند را در فرهنگ‌های فارسی نوعی عیب و نقض می‌داند و امثال شیبانی و هدایت و فرصت شیرازی و میرزا آقاخان کرمانی و ادیب‌الممالک فراهانی را به خاطر استفاده از این واژگان ساختگی مورد شماتت قرار می‌دهد.^{۷۴} بر مبنای رده‌شناسی فرهنگ‌های فارسی نیز، لغت‌سازی آذرکیوانیان را می‌توان در زمره فرهنگ‌های بی‌هنجار به شمار آورد که هنجار‌گریزی و نداشتن قاعده و روش خاص از

۷۰. علیم اشرف خان، «فرهنگ نویسی فارسی در شبه قاره هند، سراج‌الدین علی‌خان آرزو و فرهنگ چراغ هدایت»، مجله آیین میراث، ش ۴۰ (بهار ۱۳۸۷)، ص ۱۰۹.

۷۱. علی اصغر حکمت، «سیصدمین سال تألیف کتاب برهان قاطع»، نامه فرهنگستان، ش ۱ (خرداد ۱۳۲۴)، ص ۳.

۷۲. اشرف خان، «فرهنگ نویسی فارسی در شبه قاره هند، سراج‌الدین علی‌خان آرزو و فرهنگ چراغ هدایت»، ص ۱۱۰.

۷۳. علی دانشور کیان، «نگاهی اجمالی به سیر تاریخی لغت‌سازی علمی فارسی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه

تهران، ش ۱۶۸ و ۱۶۹ (زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳)، ص ۱۰۷.

۷۴. عبدالحسین زرین کوب، «درباره لغت نویسی و دشواریهای آن»، مجله یغما، ش ۱۷۲ (آبان ۱۳۴۱)، ص ۳۴۹.

شاخصه‌های مهم آن است.^{۷۵}

اما هنوز یک پرسش مهم به جای خود باقی است و آن اینکه که آیا می‌توان با صراحت و قاطعیت تمام کتاب *دساتیر* را زائیده اندیشه و فکر آذرکیوان و شاگردان وی دانست؟ و آیا همه مطالب مندرج در آن بیانگر باورها و اعتقادات جنبش آذرکیوانی است که با تأثیرپذیری از فضای فکری هندوستان قرن دهم هجری قمری به رشته تحریر در آمده است؟ هیرید شهریار جی داداباهای باروچا در سال (۱۳۱۱ق/۱۸۹۴م) در کنگره خاور شناسان در ژنو اعلام کرد که:

نمی‌توان *دساتیر* را جزو کتب مذهبی مزدیسنا به شمار آورد، زیرا نوشته‌های آن نه با مندرجات اوستا همخوانی دارد و نه با نوشته‌های کتب پهلوی دوره ساسانیان قابل تطبیق است. به علاوه هر چند تعلیمات این کتاب با تعالیم یهودی، مسیحی، مزدکی و اسلامی مخالف است، اما به تعالیم زرتشت نیز شباهتی ندارد، و بیشتر به تعلیمات هندو، بودا و مذهب افلاطونی متمایل است. چنانکه خوردن گوشت را حرام، و ریاضت و زهد و فاقه‌کشی و تجرد و ترک دنیا را موعظه می‌نماید. همچنین *دساتیر* از نقطه نظر تقویم و اساطیر و تاریخ با کتب مذهبی مزدیسنا مغایرت‌هایی دارد و زبان آن نیز تحریفی از زبان‌های پهلوی، پارسی و هندی است.^{۷۶}

به نظر می‌رسد که بر خلاف اظهار نظرهای صریح و قاطعی که در برخی کتب پیرامون *دساتیر* وجود دارد، نمی‌توان به آسانی در باره آن قضاوت نمود و رأی نهایی را صادر کرد. با این حال برای رسیدن به یک نتیجه ملموس و منطقی باید یکبار دیگر مجموعه گزاره‌هایی که پیرامون *دساتیر* بیان شده است، را مرور نمود و از برآیند آنها به یک برداشت تازه رسید. در ابتدا با مطالعه آثار آذرکیوانیان و موافقان و مخالفان آنان می‌توان این دیدگاه عمومی را پذیرفت که آموزه‌های جنبش فکری آذرکیوانیان شکل التقاطی داشته و معجونی از تعالیم دینی و اخلاقی ادیان الهی و غیر الهی بوده که در زمان حیات آذرکیوان و شاگردان بلافصل وی در میان مردم هندوستان رایج بوده است. و این البته نکته‌ای است که همه کسانی که به تحقیق در مورد این جریان فکری پرداخته‌اند، به آن اذعان دارند.

لیکن از نوشته‌هایی که در مورد *دساتیر* وجود دارد، می‌توان این گونه برداشت کرد که به احتمال *دساتیر* در وهله اول مجموعه آموزه‌هایی بوده که در میان پارسیان هند رواج داشته و به اشکال

۷۵. ثریا پناهی، «رده شناسی و روش شناسی فرهنگ‌های فارسی قرن هجری در هند و پاکستان»، *مجله نامه فرهنگستان*،

ش ۱۳ (پاییز ۱۳۷۸)، ص ۱۵۶.

۷۶. رشید شهردان، *تاریخ زرتشتیان: فرزندان زرتشتی* (تهران: فروهر، ۱۳۶۳)، ص ۶۹۱.

و انواع گوناگون در میان زرتشتیان ساکن در هندوستان و بیشتر در قالب روایت شفاهی تبلیغ و ترویج می‌شده است و به همین سبب در طول زمان مشمول تحریف و تغییر زبانی و محتوایی شده و از افکار و اندیشه‌های ادیان دیگر نیز تأثیر پذیرفته است. شاید هم در فضای فکری که اکبرشاه گورکانی در دربار خویش ایجاد نموده بود، توسط کسانی که آشنایی چندانی با تعالیم آئین زرتشت و کتب مذهبی مزدیسنا نداشتند، به شکل مکتوب در آمده باشد و آذرکیوانیان نیز که چندان وسواسی در گرفتن و گزینش افکار و آراء ادیان نداشتند، به طور وسیع و گسترده از آن بهره برده باشند. به احتمال این اقدامات که همراه با لغت‌سازی و ساخت واژگان جدید در گستره زبان فارسی بوده، عده‌ای از محققان را مجاب کرده که دست‌انگیزی کتابی است که توسط شاگردان و پیروان آذرکیوان به رشته تحریر در آمده است و بعد از سقوط صفویه و کنار رفتن روحانیان شیعه از کانون قدرت سیاسی و خلاء رهبر دینی و مذهبی و هرج و مرج اجتماعی این دوران وارد ایران شده و در دوره حکومت کریم خان زند به دست ملا کاووس پارس‌ی و پسرش ملافیروز افتاده و در عصر سلطنت فتحعلیشاه در هندوستان دوباره تجدید چاپ شده است.

دبستان مذاهب

کتاب دبستان مذاهب بیش از سایر آثار مکتوب مربوط به آذرکیوانیان مورد توجه قرار گرفته^{۷۷} و به نوعی در زمره کتب ملل و نحل قرار می‌گیرد و در قالب دوازده‌تعلیم به بررسی عقاید و باورهای دینی و مذهبی اقوام و ادیان مختلفی که عموماً در هندوستان قرن دهم پیروانی داشتند، پرداخته است. نثر نوشتاری کتاب دبستان مذاهب نیز به مانند دست‌انگیزی غامض و پیچیده و مملو از کلمات و واژگان ساختگی است و نویسنده در این کتاب با تحریف و تغییر عقاید و باورهای پیروان ادیان مختلف به ویژه ادیان الهی به مانند یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، به جای نقل صحیح روایات و اقوال مذهبی، به تأویل آنها در راستای اهداف و اغراض خاص خود می‌پردازد.^{۷۸}

به بیانی دیگر گرچه مؤلف دبستان قصد دارد خود را بی طرف نشان دهد و وانمود نماید که همه ادیان و مذاهب را قبول دارد، اما به سبب آنکه نویسنده خود یکی از آذرکیوانیان بوده است، قصد داشته تا همه ادیان و مذاهب را منبعث از یک مبدأ و نشأت یافته از یک منبع بداند و خواننده را

۷۷. ابراهیمی دینانی، ج ۳، ص ۳۶۸.

۷۸. مجتبیایی، ص ۲۵۴.

متقاعد کند که گویی اولین آیین پارسیان و آخرین مذهب آذرکیوانیان است.^{۷۹} اما پرسش مهم این است که نویسنده اصلی کتاب *دبستان مذاهب کیست؟* تا قبل از تحقیق رضازاده ملک، فردی به نام محسن فانی کشمیری را مؤلف کتاب *دبستان مذاهب* می‌دانستند.

این باور تقریباً از آغاز حضور جدی کتاب *دبستان مذاهب* در صحنه علمی و ادبی مطرح شد که نویسنده کتاب *دبستان مذاهب* یکی از فیلسوفان صوفی مشرب به نام محسن فانی است که در تاریخ (۱۰۸۱/ق/۱۶۷۰م) از دنیا رفته بود. هنگامی که سر ویلیام جونز^{۸۰} در تاریخ (۱۲۰۳/ق/۱۷۸۹م) به مناسبت انتشار ترجمه انگلیسی کتاب *دبستان مذاهب* در ششمین اجلاس انجمن آسیایی بنگال سخنرانی می‌کرد، باز محسن فانی کشمیری را نویسنده اصلی این اثر معرفی کرد^{۸۱} و سرجان ملکم نیز در تاریخ ایران بر این مطلب صحنه گذاشت.^{۸۲} برای مدتی این دیدگاه عمومیت پیدا کرد و بسیاری از مورخان داخلی و محققان خارجی را به اشتباه انداخت. چنانکه ذبیح‌الله صفا در مورد محسن فانی در تاریخ ادبیات ایران نوشت:

شیخ محسن پسر شیخ حسن کشمیری متخلص به فانی از شاعران پارسی گوی قرن (۱۱/ق/۱۷م) است که چون گروهی از پارسی‌دانان و پارسی‌گویان هند به مانند غنی کشمیری و حاجی محمد اسلم زیر نظر او تربیت شدند، در تاریخ ادب فارسی در هند مقام خاصی دارد. فانی بعد از آنکه در زادگاه خود مقدمات دانشهای عقلی و نقلی را آموخت، به سیاحت در هند پرداخت و به سبب آشنایی با مذاهب گوناگون و مردمان مختلف موفق به تألیف کتاب *دبستان مذاهب* شد.^{۸۳}

برخی دیگر از مورخان نیز احتمالاً به استناد این گفته‌ها، محسن فانی را نویسنده واقعی کتاب *دبستان مذاهب* معرفی کردند.^{۸۴} اما کاپیتان ونس کندی در سخنرانی خود در انجمن ادبی بمبئی نظر ویلیام جونز را مورد نقد قرار داد و ویلیام ارسکین مترجم انگلیسی *دبستان مذاهب* در تاریخ (۱۲۳۳/ق/۱۸۱۸م) صراحتاً اعلام نمود که انتساب کتاب *دبستان مذاهب* به محسن فانی کشمیری خطای محض است.^{۸۵}

۷۹. کیخسرو اسفندیار، ج ۲، ص ۱۲۵.

80. Sir William Jones

81. Sir William Jones, "The Sixth Discourse on the Persians," *Asiatic Researches*. Vol. II. pp. 43-66.

۸۲. سرجان ملکم، *تاریخ ایران*، ترجمه اسماعیل حیرت (تهران: سنایی، ۱۳۸۳)، ص ۱۰۱.

۸۳. ذبیح‌الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی*: از آغاز سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری قمری (تهران:

فردوس، ۱۳۷۸)، ص ۱۲۸۶.

۸۴. عبدالحسین نوایی، *ایران و جهان: از قاجاریه تا پایان عهد ناصر*، ج ۱ (تهران: هما، ۱۳۶۹)، ص ۵۲۱.

۸۵. مجتبیایی، ص ۲۵۴.

در همین راستا برخی به استناد سخن سراج‌الدین خان آرزو، مؤبد شاه یا ملا مؤبد را مؤلف دبستان مذاهب خواندند.^{۸۶} رحیم رضازاده ملک مصحح کتاب دبستان مذاهب نام مؤبد کیخسرو اسفندیار را به عنوان مؤلف کتاب دبستان مذاهب بر روی اثر درج کرده و با دلایلی که بیشتر مبتنی بر حدس و گمان است، تنها فرزند آذرکیوان را نویسنده کتاب دبستان مذاهب معرفی کرده و به استناد گفته یکی از پارسیان هند به نام کیخسرو کاووس^{۸۷} به این نتیجه رسیده که پسر و جانشین آذرکیوان نویسنده واقعی دبستان مذاهب است. اما مجتبیایی با تطبیق سال تولد کیخسرو اسفندیار در تاریخ (۱۰۲۵ق/۱۶۱۶م) و سال مرگ آذرکیوان در سال (۱۰۲۷ق یا ۱۰۲۸ق/۱۶۱۸م یا ۱۶۱۹م) در سن هشتاد و پنج سالگی، احتمال انتساب کیخسرو اسفندیار به آذرکیوان را مورد تردید قرار می‌دهد و معتقد است که بعید می‌نماید فردی در سن هشتاد و چند سالگی صاحب فرزند شود. به علاوه این محقق تاریخ هند و ادیان، عدم اشاره نویسنده دبستان مذاهب به حضور در محضر بهرام بن فرهاد یکی از شاگردان نزدیک آذرکیوان و مؤلف کتاب شارستان را نیز یکی دیگر از دلایل تردید در انتساب کتاب دبستان مذاهب به کیخسرو اسفندیار می‌داند.^{۸۸}

اما مهدی خواجه پیری مدیر مرکز میکرو فیلم نور خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران نسخه‌ای از کتاب دبستان مذاهب را به دست آورده و با توجه به علائم و نشانه‌هایی، نام مؤلف دبستان مذاهب را میرزا ذوالفقار آذر ساسانی متخلص به مؤبد دانسته است. ظاهراً این نسخه به تاریخ ۸ شوال (۱۰۶۰ق/۱۶۵۰م) توسط محمد شریف به اتمام رسیده بود و در آخر این عبارت به چشم می‌خورد: «کاتبه... محمد شریف ابن شیخ مبارک، سپاهی زاده، بوم میدک ساکن... تلجور... هشت ماه شوال... ۱۰۶۰ هجری» علاوه بر این نسخه مزبور در تاریخ ۲۳ شوال (۱۰۶۰ق/۱۶۵۰م) توسط مجدالدین محمد شاگرد مؤلف با اصل نسخه مؤلف مقابله شده و به تکمیل رسیده است. نسخه فعلی دیوان مؤبد در کتابخانه خدا بخش پتنه موجود است و ویژگی این نسخه این است که مؤلف حاشیه‌های زیادی به خط خود بر آن نوشته است. دیگر ویژگی آن نسخه این است که بعد از هر تعلیم اسم مؤلف یا کاتب یا مقابله کننده ذکر شده است. مثلاً در خاتمه تعلیم دوم آمده است: «تمام شد تعلیم ثانی از کتاب دبستان فرخنده مؤبد آذر ساسانی که در عقاید هندوان بود. انشاء الله

۸۶. معین، ص ۳۳.

۸۷. کیخسرو اسفندیار، ج ۲، صص ۷۶-۵۸.

۸۸. مجتبیایی، ص ۲۵۵.

شروع شود در تعلیم سیم که در عقاید کیانیانست.^{۸۹}

با توجه به این قرائن و شواهد است که مجتبیایی نیز، تلویحاً می‌پذیرد که مؤلف واقعی دبستان مذاهب میرزا ذوالفقار آذر ساسانی یکی از مؤبدان آئین زرتشتی است. اما وی اضافه می‌کند که مؤلف کتاب دبستان مذاهب هر کس که باشد، در اصل به خانواده‌ای از مسلمانان شیعی مذهب ایران تعلق داشته که در نوجوانی به جرگه پیروان آذر کیوان پیوسته و در دوره سلطنت شاه جهان گورکانی در نواحی مختلف هند به تحقیق در مذاهب رایج و معروف آن روزگار و تبلیغ و ترویج آیین آذر کیوانی مشغول بوده، در تاریخ (۱۰۵۹/ق/۱۶۴۹م) به سبب سخنگیری‌هایی که نسبت به فرقه‌های الحادی از طرف علما و متشرعان اعمال شده، به ناحیه دور دست کلنگ در سواحل شرقی هند مهاجرت کرده و تا (۱۰۶۳/ق/۱۶۵۳م) در آنجا بوده و ظاهراً تا تاریخ (۱۰۷۷/ق/۱۶۶۶م) هفتمین سال سلطنت اورنگ زیب زنده بوده است. به احتمال به سبب سیاست مذهبی خاص اورنگ زیب که به دنبال حفظ حدود و موازین شریعت اسلام بود، مجالی برای تبلیغ و ترویج عقاید آذر کیوانی باقی نمانده بود و اگر حتی خود کیخسرو اسفندیار پسر آذر کیوان نیز نویسنده اصلی کتاب دبستان مذاهب بوده باشد، به دلیل حفظ جان وی، نام و نشان او از روی اثر و محتوای کتاب پاک شده تا مورد تعقیب و آزار قرار نگیرد.^{۹۰}

تأثیر اندیشه‌های آذر کیوانی بر تاریخ‌نگاری درباره ایران

نگرش خاص آذر کیوانیان به ایران باستان و تأکید بر یادآوری نمادها و سمبل‌های دوران طلایی تاریخ ایران به ویژه در دوران حاکمیت هخامنشیان و ساسانیان، افق تازه‌ای را پیش روی مورخان ایرانی و غیر ایرانی گذاشت و بسیاری از نویسندگان را به سمت و سوی این هدف سوق داد تا با خوانش دوباره تاریخ با شکوه ایران در دوره باستانی، طرح جدیدی برای احیای عظمت باستانی پیشنهاد نمایند.^{۹۱}

سر جان ملکم

یکی از اولین کسانی که به طور جدی تحت تأثیر ادبیات داستانی قرار گرفت و از منظر بینش

۸۹. سید امیر حسن عابدی، «میر ذوالفقار آذر ساسانی: مؤلف دبستان مذاهب»، ترجمه سید حسن عباس، مجله نامه انجمن، ش ۱۶ (زمستان ۱۳۸۳)، ص ۴-۱۶۱.

۹۰. مجتبیایی، ص ۲۵۶.

۹۱. توکلی ترقی، تجدد بومی و بازاندریشی تاریخ، ص ۲۳.

و نگرش خاص آنان به تاریخ باستانی ایران نگریست، سر جان ملکم^{۹۲} انگلیسی بود که از تاریخ ۱۲۲۵ - ۱۲۱۴ ق/ ۱۸۱۰ - ۱۸۰۰ م) سه بار به عنوان مأمور دولت انگلستان به ایران آمد. احتمالاً حضور وی در هندوستان و آشنایی با ادبیات پارسیان هند و مسافرت به ایران اشتیاق ملکم را برای نگارش کتابی در مورد تاریخ ایران بیشتر کرده است. بررسی اجمالی تاریخ باستانی ایران در این کتاب نیز بیانگر این نکته است که نویسنده به نوعی تحت تأثیر ادبیات آذرکیوانیان قرار داشته است.

ملکم به نقل از دبستان مذاهب می‌نویسد که «...قبل از کیومرث پیغمبری بوده که او را مهاباد یعنی آباد بزرگ گفتندی و بنی بشر از نسل اوست.»^{۹۳} او در زمینه سلسله پیشدادیان نیز از نوشته‌های دبستان مذاهب بهره برده و داستان پادشاهی کیومرث و جمشید و ضحاک را بر مبنای افکار دستگیری بیان می‌کند. سپس به تشریح دوران پادشاهی سلسله کیانیان می‌پردازد و به تأسی از شاهنامه فردوسی تاریخ سلسله‌های حکومتگر در ایران قبل از ورود اسلام را توضیح می‌دهد. هنگامی که راجع به طبیعت و عادات قدیم ایران سخن می‌گوید، نیز نوشته‌های دستگیری و کتاب دبستان مذاهب یکی از منابع و ارجاعات وی است. البته سر جان ملکم هیچگاه به طور مستقیم به منابع و مأخذ کتاب خود اشاره نمی‌کند و در نقل روایات آذرکیوانی نیز با شک و تردید و نقد و شیوه انتقادی از آنان بهره می‌برد و می‌نویسد: «...دین بت پرستی که محسن فانی به پارسیان قدیم نسبت می‌دهد، شباهتی به مذهب هندو ندارد بلکه به مذهب صائبین که در عین اعتقاد به خداوند، سیارگان را مدبر امور عالم می‌دانند، نزدیکتر است.»^{۹۴} بنابراین می‌توان سر جان ملکم را از اولین نویسندگانی به شمار آورد که به تقلید از نوشته‌های دستگیری توجه ویژه‌ای به تاریخ باستانی ایران نشان داد و زمینه ترویج افکار آذرکیوانی را در ایران و در میان نخبگان ایرانی فراهم نمود.

یکی دیگر از تأثیرات آموزه‌های آذرکیوانی بر تاریخ ایران نوشته سر جان ملکم، کم توجهی این نویسنده به تاریخ ایران در دو قرن اول هجری و چگونگی ورود اسلام به ایران است. وی تنها با گفتن این جمله که «...بعد از فرار یزدجرد سرداران عساکر خلفا از نهر فرات گرفته تا رود جیحون بر جمیع اطراف ایران تاختند.»^{۹۵} دفتر ورود اسلام به ایران را می‌بندد. به نظر می‌رسد که وی تحت تأثیر اندیشه آذرکیوانیان چندان علاقه‌ای به بیان تفصیلی ورود اسلام به ایران و شیوه انتشار

این آئین الهی در ایران نداشته است. در حالی که باید بارزترین مظاهر تجلی روح حقیقتجویی و عدالتخواهی و آزادی طلبی و شکفتن استعدادهای علمی و معنوی ایرانی را در رویدادهای همین دو قرن از تاریخ ایران جستجو کرد.^{۹۶}

علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه

نویسنده دیگری که تحت تأثیر افکار آذرکیوانیان، توجه خاصی به دوره باستانی ایران نمود و در نقل‌ها و نوشته‌های خویش با دیدگاهی تقدس‌گرایانه به آن دوران علاقه نشان داد، شاهزاده علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه از شاهزادگان و رجال مهم فرهنگی و سیاسی دوره قاجار بود.^{۹۷} او در تاریخ (۱۲۳۷ق/۱۸۲۱م) از یک مادر ارمنی به دنیا آمد و به سبب شوق و ذوقی که در فرا گرفتن علم و حکمت از خود نشان می‌داد، تحت تعلیم و تربیت قرار گرفته و به آموختن کتب دینی و ادبی ترغیب و تشویق شد.^{۹۸} وی بعد از مرگ محمدشاه در مقام مشاور مهدعلیا زمینه به قدرت رسیدن ناصرالدین شاه را فراهم نمود. اما ارادت و شیفتگی اعتضادالسلطنه به حاجی میرزا آقاسی که او را «...انجب نجبای عصر و افضل فضلالی دهر خوانده و ظهورش را از سلسله بیات و نامش را ولوله افکن شش جهات به منطوق الاسماء تنزل من السماء می‌دانست...»^{۹۹} سبب شد تا در دوره صدارت میرزا تقی خان امیرکبیر مورد بی‌مهری قرار گرفته و در انزوای سیاسی بسر برد. بعد از مرگ امیرکبیر، دوره اعتضادالسلطنه آغاز شد و وی با گرفتن لقب اعتضادالسلطنه در تاریخ (۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م) و انتصاب به مقام وزارت علوم و ریاست مدرسه دارالفنون در تاریخ (۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م) زمینه‌ساز تغییر و تحولات مهمی در این مرکز آموزشی شد.^{۱۰۰}

او با اختصاص دادن درآمدهای دو ایالت تحت فرمان خویش به بودجه دارالفنون و تلاش مستمر برای افزایش بهره‌وری در نظام آموزشی این مدرسه، نام نیکی از خود به یادگار گذاشت.^{۱۰۱} اعتضادالسلطنه در مدت نسبتاً طولانی ریاست خویش بر مراکز علمی و فرهنگی ایران عصر ناصری،

۹۶. داود الهامی، «دو قرن سکوت یا دوره رنسانس ایرانی»، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۸ (مرداد ۱۳۵۵)، ص ۳۱.
 ۹۷. میرزا فضل‌الله خاوری شیرازی، تاریخ ذوالقرنین، به تصحیح ناصر افشارفر، ج ۲ (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰) ص ۱۰۳.
 ۹۸. اقبال یغمایی، وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵)، ص ۶.
 ۹۹. علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه، اکسیر التواریخ، به کوشش جمشید کیانفر، ج ۲ (تهران: ویسمن، ۱۳۷۰)، ص ۵۳۷.
 ۱۰۰. محمدجعفر خورموجی، حقایق‌الآخبار ناصری: تاریخ قاجار، به کوشش حسین خدیوچم (تهران: زوار، ۱۳۴۴)، ص ۱۶۳.
 ۱۰۱. مونیکا ام‌رینگر، آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه (تهران: ققنوس، ۱۳۸۱)، ص ۹۷.

خدمات ارزشمند و اقدامات شایانی را به انجام رسانید و بعد از عمری تلاش و مجاهدت برای اعتلای فرهنگی ایران سرانجام در شب عاشورای سال (۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م) در تهران درگذشت و در صحن شمالی حرم حضرت عبدالعظیم حسنی به خاک سپرده شد.^{۱۰۲}

آن گونه که از بررسی بیوگرافی علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه بر می‌آید، ظاهراً وی در دوران تصدی و ریاست بر وزارت علوم، به فکر خط فارسی بوده و در این زمینه با میرزا فتحعلی آخوندزاده مکاتباتی داشته است. با توجه به طرز فکر و بینش آخوندزاده و باورهای دساتیری و بارقه‌های افکار آذرکیوانی که در آن موج می‌زند، می‌توان گفت که اعتضادالسلطنه نیز از طریق آخوندزاده با نوشته‌های آذرکیوانیان آشنا بوده و به طور غیر مستقیم از آنان تأثیر پذیرفته است.^{۱۰۳} از تأویل نوشته‌های وی به ویژه در کتاب *اکسیرالتواریخ* وی نیز می‌توان گفت که این شاهزاده قاجاری علاقه وافری به بیان تاریخ باستانی ایران داشته و بر مبنای تقسیم زمان افلاکی آذرکیوانیان، جلد اول کتاب خویش را از دوران پادشاهان اسطوره‌ای ایران آغاز نموده و تا پایان دولت زندیه خاتمه داده است. این کتاب در جریان سفر محمدشاه به هرات در تاریخ (۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م) تهیه و تدوین شد و جلد دوم آن نیز با شرح پادشاهی سلسله اجدادی وی چند سال بعد در تاریخ (۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م) به رشته تحریر درآمد.^{۱۰۴} اعتضادالسلطنه در این کتاب که در عنفوان جوانی نوشته است، به دنبال همانند کردن پادشاه زمان خویش یعنی محمدشاه با پادشاهان اساطیری ایران است.

مثلاً در جایی در مقام مدح و ستایش محمدشاه می‌نویسد: «اگر روزگار با وجود عدل آن شهریار شهرت عدالت نوشیروان را از خاطر فراموش کند، موافق انصاف است و اگر فلک دوار با وجود آن خسرو نامدار عطا‌های حاتم و مقل بن زائده را از صفحه لیل و نهار محو نماید، از ملامت مطاف است.»^{۱۰۵}

دامنه این خصیصه نگاه آرمانی به پادشاه تا آنجا گسترش پیدا می‌کند که اعتضادالسلطنه مرگ حاج ابراهیم‌خان کلانتر به فرمان فتحعلیشاه را نیز نتیجه نخوت و تکبر و تفاخر اعتمادالدوله می‌داند.^{۱۰۶} و ناکامی محمدشاه در فتح هرات را نیز به حساب بی‌خردی و بی‌عقلی جان مک نیل

۱۰۲. محمدحسن بن علی اعتمادالسلطنه، *المآثر و الآثار*، به کوشش ایرج افشار، ج ۱ (تهران: سنایی، ۱۳۶۳)، ص ۲۶۲.

۱۰۳. آخوندزاده، *الفبای جدید و مکتوبات*، ص ۲۱۹.

۱۰۴. اعتضادالسلطنه، *اکسیرالتواریخ*، ص ۲۷.

۱۰۵. همان، ج ۲، ص ۳۹۷.

۱۰۶. همان، ج ۲، ص ۵۶.

وزیر مختار دولت انگلستان می‌گذارد.^{۱۰۷} به نظر می‌رسد که اعتضادالسلطنه علاوه بر تمایل به احیای سنت‌های باستانی و ایجاد تحول در فرآیند تعلیم و تربیت ایرانیان با رویکردی بازگشت‌گرایانه به تاریخ باستانی، تحت تأثیر سنت هزاره‌گرای اذرکیوانیان نیز قرار گرفته و با برخی از سران فتنه‌بایه که در زمان محمدشاه رخ داد و دامنه نفوذ آن تا عصر سلطنت ناصرالدین شاه قاجار نیز ادامه پیدا کرد، در ارتباط بوده و حاجی میرزا آقاسی را به عنوان مسبب اصلی گسترش شورش بابیان مورد ستایش قرار داده است.^{۱۰۸}

جلال‌الدین میرزای قاجار

یکی دیگر از شاهزادگان عصر قاجار و از فرزندان فتحعلیشاه، جلال‌الدین میرزا است که در تاریخ (۱۲۴۲ق/۱۸۲۷م) از مادری به نام هما دختر جمشید بیگ کرد جهانگلو از کردان ساکن در مازندران به دنیا آمد و به سبب علاقه پدر به سلطان جلال‌الدین منکبرتی، جلال‌الدین نامیده شد. او که تقریباً از آخرین شاهزادگانی بود که در اواخر عمر فتحعلیشاه به دنیا آمده بود، به هنگام مرگ شاه قاجار تنها هشت سال داشت. لذا می‌توان گفت که جلال‌الدین میرزا بیش از پدر، تحت تأثیر تعلیم و تربیت مادر قرار داشته که اخلاقیات به عنوان پیروان اهل حق یا کیش علوی، بخشی از باورهای زرتشتی را در مجموعه اعتقادات خویش پذیرفته بودند. همچنین هما خانم مادر جلال‌الدین از محدود زنان روشنفکر قاجاری بود که تمایل زیادی به پوشیدن لباس غربی و تقلید از آداب و رسوم اروپائیان داشت.^{۱۰۹}

وجود برخی اعتقادات در باورهای اجداد مادری جلال‌الدین میرزا و آشنایی با ادبیات دساتیری و نوشته‌های اذرکیوانی سبب شده بود تا این شاهزاده دگراندیش قاجار در نهان و آشکار با مظاهر دینی و سنت‌های مذهبی و اسلامی مخالفت کند. احتمالاً آشنایی جلال‌الدین میرزا با کسانی به مانند آخوندزاده و میرزا یوسف مستشارالدوله و مانکجی نماینده پارسیان هند در ایران نیز زمینه ساز گرایش وی به گذشته باستانی ایران بوده است. این گرایش تنها در ذهن باقی‌ماند و جلال‌الدین میرزا را تشویق به نگارش کتابی با عنوان *نامه خسروان* نمود که مشحون از نمادهای باستانی و عناصر کهن ایران زمین بود. خود وی در ابتدای کتاب انگیزه خویش را از تدوین آن این گونه

۱۰۷. علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه، *تاریخ وقایع و سوانح افغانستان*، با تصحیح میرهاشم محدث (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶)،

۱۰۸. علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه، *فتنه باب*، با توضیحات عبدالحسین نوایی (تهران: بابک، ۱۳۶۲)، ص ۱۲۱.

۱۰۹. احمد میرزا عضدالدوله، *تاریخ عضدی*. به کوشش عبدالحسین نوایی (تهران: بابک، ۲۵۲۵)، ص ۷۷.

بیان می‌کند:

روزی در اندیشه افتادم که از چیست که ما ایرانیان زبان نیاکان خویش را فراموش کرده ایم و با اینکه پارسیان در نامه سرابی و چکامه گویی به گیتی فسانه‌اند، نامه در دست نداریم که به پارسی نگاشته شده باشد. اندکی بر نابودی زبان ایرانیان دریغ خوردم و پس از آن خواستم آغاز نامه پارسی کنم. سزاوارتر از داستان پادشاهان پارس نیافتم. از این روی این نگارش را نامه خسروان نام نهادم و کوشیدم که سخنان روان به گوش آشنا نگارش رود تا بر خوانندگان دشوار نباشد.^{۱۱۰}

در ابتدا قرار بر این بود که نامه خسروان در چهار بخش تهیه و تدوین شود اما تنها سه بخش از آن به رشته تحریر در آمد. احتمالاً خستگی و کهنسالی شاهزاده جلال‌الدین میرزا سبب شده تا کار اتمام کتاب به نحو احسن و آنگونه که مد نظر خود وی بوده، به پایان نرسد. شاید هم ترس از بیان حقایق پیرامون اجداد پدری خویش و عملکرد پادشاهان قاجاری، مانع از آن شده بود تا این شاهزاده روشنفکر قاجار نتواند با خاطری آسوده، به تدوین تاریخ خانوادگی خویش بپردازد. این ترس و تردید در نامه‌هایی که میان او و میرزا فتحعلی آخوندزاده رد و بدل می‌شد، نیز قابل ردیابی است.^{۱۱۱}

بخش اول نامه خسروان به تقلید از نوشته‌های داستیری و دبستان مذهب با افسانه مه آبدیان آغاز می‌شود و تا پایان پادشاهی ساسانیان را در بر می‌گیرد. جلال‌الدین میرزا در نگارش این قسمت از کتاب خویش به شدت از آذرکیوانیان تأثیر می‌پذیرد. برداشته‌ها و نوشته‌های وی در این بخش بیشتر متکی بر مبنای اسطوره‌ای است و دوره پادشاهی هخامنشیان با کیانیان مطابقت داده شده که با حمله اسکندر مقدونی و ظهور اشکانیان به پایان می‌رسد.^{۱۱۲}

بخش دوم نامه خسروان نیز از ابتدای حکمرانی طاهریان آغاز و تا پایان پادشاهی خوارزمشاهیان ادامه می‌یابد. بخش سوم نیز با بیان حمله مغولان به ایران شروع شده و با بیان حکمرانی سلسله زندیه به پایان می‌رسد. زبان بیان رویدادها در این کتاب فارسی سیره است و جلال‌الدین میرزا به تقلید از ادبیات آذرکیوانی، از به کار بردن کلمات و واژگان عربی و حتی غربی خودداری کرده است. نثر کتاب نیز ساده و روان و با نقاشی چهره پادشاهان باستانی همراه است که به احتمال توسط یک نقاش ایرانی یا غربی ترسیم شده است. به نظر می‌رسد که شاهزاده قاجار این اثر را برای استفاده

۱۱۰. جلال‌الدین میرزا قاجار، نامه خسروان (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، بی تا)، ص ۵.

۱۱۱. آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، ص ۳۷۴.

۱۱۲. امانت، «پورخاقان و اندیشه بازیابی تاریخ ملی ایران: جلال‌الدین میرزا و نامه خسروان»، ص ۱۸.

کودکان و نوجوانانی که در دارالفنون تحصیل می‌کردند، نوشته است و قصد داشته تا با یادآوری گوشه‌های از تاریخ ایران، اذهان مخاطبان خویش را تحت تأثیر قرار دهد.^{۱۱۳} می‌توان گفت که روی آوردن به نوشته‌های زرتشتی نشانه دل‌بستگی عمیق شاهزاده جلال‌الدین میرزا به بازشناسی گذشته باستان بود.^{۱۱۴} به نظر می‌رسد که جلال‌الدین میرزا و همفکران وی در پی آن بودند تا با طراحی ایدئولوژی تازه‌ای که آمیزه‌ای از فرهنگ اسطوره‌های ایرانی و جلوه‌های ظاهری فرهنگ غربی بود، گزاره جدیدی را در گفتمان هویتی انسان ایرانی تعریف و ترسیم کنند. باید گفت که علاوه بر انتشار آثار آذرکیوانیان، کشفیات تاریخی و خوانده شدن سنگ نوشته‌های باستانی حقایق تازه‌ای را پیش روی مورخان و محققان تاریخ ایران قرار داد. همچنین تحقیقات شرق‌شناسان فصل جدیدی را پیرامون تاریخ ایران پیش از اسلام باز کرد. بعضی از این مطالعات در ایران منعکس گردید. مثلاً هنری راولینسون کتیبه بیستون را خواند و آن را به فارسی ترجمه کرد و در قالب رساله‌ای به محمد شاه تقدیم داشت. همچنین قسمت تاریخ ساسانیان از کتاب مفصل پادشاهی‌های بزرگ دنیا قدیم مشرق تألیف جرج رالینسون به فارسی ترجمه و منتشر گردید.^{۱۱۵} و شور و شوق بازگشت به سنت‌های باستانی و بازتولید نمادهای اساطیری را دو چندان کرد. البته روند تقلید از نوشته‌های دساتیری و اقتباس از سنت نوشتاری آذرکیوانیان به کتاب *نامه خسروان* ختم نشد و جریان اشاعه سنن و شعائر ملی و برجسته نمودن نمادهای ایرانی در میان بسیاری دیگر از روشنفکران و دگراندیشان دوره قاجار و پهلوی ادامه پیدا کرد.

نتیجه‌گیری

نحله فکری آذرکیوانیان که در اواسط حاکمیت صفویه در بستری از افکار التقاطی و با ادعای بازگشت به فرهنگ باستانی ایران و احیای حکمت اشراقی به منصف ظهور رسید، با وجود آنکه به سبب سیطره فکری و فرهنگی مذهب تشیع تقریباً در انزوا قرار داشت، اما توانست در فضای آزادی و آرامش دوره کوتاه حکمرانی کریم خان زند، باورها و آموزه‌های خویش را در ایران تبلیغ و ترویج نماید. تعدادی از نویسندگان این دوره - زنده و قاجار به - نیز با توجه به فضای سیاسی و فرهنگی حاکم بر جامعه، به طور مستقیم و غیر مستقیم تحت تأثیر ادبیات بازگشت گرایانه آذرکیوانیان به

۱۱۳. مسعود میرزا بن ناصر ظل السلطان، تاریخ مسعودی (تهران: ساوولی، ۱۳۶۲)، ص ۳۳۲.

۱۱۴. امانت، «پورخاقان و اندیشه بازبانی تاریخ ملی ایران: جلال‌الدین میرزا و نامه خسروان»، ص ۲۴.

۱۱۵. فریدون آدمیت، «تخطاط تاریخ نگاری در ایران»، مجله سخن، ش ۱۹۱ (فروردین ۱۳۴۶)، ص ۲۱.

خوانش تازه‌ای از تاریخ باستانی ایران روی آوردند و کوشش کردند تا با بازاندیشی در تاریخ گذشته، به پردازش هویت جدیدی نایل آیند. جلوه‌ای از این تلاش و تکاپو در نوشته‌هایی به مانند تاریخ ایران نوشته سر جان ملکم، اکسیرالتواریخ نوشته اعتضادالسلطنه و نامه خسروان به قلم جلال‌الدین میرزای قاجار متجلی گردید.

کتابنامه

- آخوندزاده، میرزا فتحعلی. الفبای جدید و مکتوبات. به کوشش حمید محمدزاده. تبریز: احیاء، ۱۳۵۷.
- آدمیت، فریدون. «انحطاط تاریخ نگاری در ایران»، مجله سخن. ش ۱۹۱. فروردین ۱۳۴۶. ص ۳۳ - ۲۰.
- ابراهیمی دینانی. غلامحسین. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. ج ۲. تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
- ابوریان، محمد علی. مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی. ترجمه محمد علی شیخ. تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.
- احمد، عزیز. تاریخ تفکر اسلامی در هند. ترجمه نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- اسفندیار، کیخسرو. دبستان مذاهب. به اهتمام رحیم رضازاده ملک. ج ۲. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲.
- اشرف خان، علیم. «فرهنگ نویسی فارسی در شبه قاره هند، سراج‌الدین علی خان آرزو و فرهنگ چراغ هدایت». مجله آیین میراث. ش ۴۰. بهار ۱۳۸۷. ص ۱۰۴ - ۱۲۰.
- الهامی، داود. «دو قرن سکوت یا دوره رنسانس ایرانی». مجله درس‌هایی از مکتب اسلام. ش ۸. مرداد ۱۳۵۵. ص ۳۵ - ۳۱.
- اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا. اکسیرالتواریخ، به کوشش جمشید کیانفر. ج ۲. تهران: ویسمن، ۱۳۷۰.
- _____ تاریخ وقایع و سوانح افغانستان، با تصحیح میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- _____ فتنه باب، با توضیحات عبدالحسین نوایی. تهران: بابک، ۱۳۶۲.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی. المآثر و الآثار. به کوشش ایرج افشار. ج ۱. تهران: سنایی، ۱۳۶۳.
- ام. رینگر، مونیکا. آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار. ترجمه مهدی حقیقت خواه. تهران: ققنوس، ۱۳۸۱.
- امانت، عباس. «پورخاقان و اندیشه بازبانی تاریخ ملی ایران: جلال‌الدین میرزا و نامه خسروان». مجله ایران نامه. ۶۵ زمستان ۱۳۷۷. ص ۲۴ - ۱۸.
- امینی، محمدرضا. «آذریکیوانیان و دساتیر» پایان نامه دکتری دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شیراز، ۱۳۷۸.
- اوحدی، مهرانگیز. «نگاهی بر مقدمه فرهنگ نمادها». مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه. ش ۲۲. مرداد ۱۳۷۸.
- ایرانی، م. س. «قصه سنجان: یا تاریخ فرضی مهاجرت پارسیان از خراسان به هند». ترجمه محمد باقری. مجله چیستا. ش ۱۳. آبان ۱۳۶۱. ص ۷۹ - ۲۶۸.

- بهبزادی، رقیه. «نماد در اساطیر»، مجله کتاب ماه هنر. ش ۳۵ و ۳۶. مرداد و شهریور ۱۳۸۰. ص ۶ - ۵۲.
- پناهی، ثریا. «رده شناسی و روش شناسی فرهنگ‌های فارسی قرن هجری در هند و پاکستان». مجله نامه فرهنگستان. ش ۱۳. پاییز ۱۳۷۸. ص ۱۵۷ - ۱۵۲.
- پورداد، ابراهیم. فرهنگ ایران باستان. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- تاج بخش، احمد. تاریخ صفویه. شیراز: نوید، ۱۳۷۳.
- توران، امداد. «تشیح از منظر هانری کربن». مجله شیعه شناسی. ش ۱۲. زمستان ۱۳۸۴. ص ۱۲۴ - ۶۹.
- توکلی ترقی، محمد. تجدد بومی و بازانديشی تاریخ. تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۲.
- حسینی آصف، سید حسن. «دساتیر آسمانی: دین نامه جعلی زرتشتیان». مجله هفت آسمان. ش ۳۳. بهار ۱۳۸۶. ص ۲۳۸ - ۲۱۹.
- حکمت، علی اصغر. «سیصدمین سال تألیف کتاب برهان قاطع». نامه فرهنگستان. ش ۱. خرداد ۱۳۲۴. ص ۲۴ - ۱.
- خاوری شیرازی، میرزا فضل الله. تاریخ ذوالقرنین. به تصحیح ناصر افشارفر. ج ۲. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.
- خورموجی، محمد جعفر محمد علی. حقایق الاخبار ناصری: تاریخ قاجار. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: زوار، ۱۳۴۴.
- خیراندیش، عبدالرسول. «تحقیق در وجه دیاسپورای فرهنگ و تاریخ ایرانیان: ضرورت‌ها و راهکارهای آن». مجله کتاب تاریخ و جغرافیا. فروردین و اردیبهشت، ۱۳۸۱. ص ۱۳ - ۳.
- دانشور کیان، علی. «نگاهی اجمالی به سیر تاریخی لغت سازی علمی فارسی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ش ۱۶۸ و ۱۶۹. زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳. ص ۱۱۹ - ۱۰۱.
- ذکاوتی قراگزلو، علی رضا. «تناسخ و نحله‌های شعوبی متأخر». مجله معارف. ش ۵۰. مرداد و آبان ۱۳۷۹. ص ۷۳ - ۶۲.
- _____ «تأویل و تناسخ و بقایای آیین نقطوی». مجله معارف. ش ۴۳ و ۴۴. فروردین و آبان ۱۳۷۷. ص ۱۸۹ - ۱۷۳.
- ریچاردز، گلین. رویکردهای مختلف به پلورالیزم دینی: به سوی الهیات ناظر به همه ادیان. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
- زرین کوب، عبدالحسین. در قلمرو وجدان: سیری در عقاید ادیان و اساطیر. تهران: علمی، ۱۳۶۹.
- _____ «درباره لغت نویسی و دشواریهای آن (۳)». مجله یغما. ش ۱۷۲. آبان ۱۳۴۱. ص ۳۵۰ - ۳۴۶.
- سیوری، راجر. در باب صفویان. ترجمه رمضان علی روح الهی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- شهمردان، رشید. تاریخ زرتشتیان: فرزندگان زرتشتی. تهران: فروهر، ۱۳۶۳.
- صفا، ذبیح الله. تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی: از آغاز سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری قمری. تهران: فردوس، ۱۳۷۸.
- ظل السلطان، مسعود میرزا بن ناصر. تاریخ مسعودی. تهران: ساولی، ۱۳۶۲.

عابدی، سید امیر حسن. «میر ذوالفقار آذر ساسانی: مؤلف دبستان مذاهب». ترجمه سید حسن عباس. مجله نامه انجمن. ش ۱۶. زمستان ۱۳۸۳. ص ۱۶۴-۱۶۱.

عضدالدوله، احمد میرزا. تاریخ عضدی. به کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: بابک، ۱۳۵۵ / ۲۵۳۵.

فلسفی، نصر الله. زندگانی شاه عباس اول. ج ۲. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.

قاجار، جلال‌الدین میرزا. نامه خسروان. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، بی‌تا.

کریگ (گردآورنده)، ادوارد. نگرشی بر تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه محمود زارعی بلشتی. به کوشش بهزاد سالکی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.

کریمی زنجانی اصل، محمد. حکمت اشراقی در هند: برخی ملاحظات تاریخی و متن شناختی. تهران: اطلاعات، ۱۳۸۷.

مجتبایی، فتح الله. «آذرکیوان». دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ج ۱. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴. ص ۲۴۸.

محمدی، محمد علی. «تأویل از دیدگاه سهروردی». مجله بینات. ش ۱۸. تابستان ۱۳۷۷. ص ۱۰۷-۹۸.

مصطفوی، علی اصغر. ترفند پیغمبر سازان و دست‌آورد آسمانی. تهران: بامداد، ۱۳۷۰.

معین، محمد. «آذرکیوان و پیروان او». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ش ۳۹. فروردین ۱۳۳۶. ص ۴۲-۲۵.

ملکم، سرجان. تاریخ ایران. ترجمه اسماعیل حیرت. تهران: سنایی، ۱۳۸۳.

میراحمدی، مریم. دین و دولت در عصر صفوی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.

نصر، سید حسین. «فعالیت‌های فکری، فلسفه و کلام». تاریخ ایران دانشگاه کمبریج. ج ۶ ترجمه یعقوب آژند. تهران: جامی، ۱۳۸۰.

_____ «شرح احوال و آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی». تاریخ فلسفه در اسلام. به کوشش م. م. شریف. ج ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲. ص ۵۳۲.

نوایی، عبدالحسین. ایران و جهان: از قاجاریه تا پایان عهد ناصری. ج ۱. تهران: هما، ۱۳۶۹.

نیغمایی، اقبال. وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.

Corbin, Henry, "Azar - Keyvan." *Encyclopedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. 3, London & New York, 1989.

Jones, Sir William. "The Sixth Discourse on the Persians." *Asiatic Researches*. vol. II. pp. 43 - 66.

Madhora, j. *Preface to the Desatir or the Sacred writings of the Ancient Persian Prophets*. Bombay: 1888.

<http://www.iptra.ir/vsnbhg4blhe2r.iph.u8brur3lfr.e.html> (accessed: 11/4/2012).



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی