



University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

Historiography in the Texts of the Azarkivani Sect: From the Beginning to the Rise of Alexander

Afsaneh Hanaei¹ , Roozbeh Zarrinkoob²

1. MA Student in Ancient Iranian History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran (afsaneh.hanaei@ut.ac.ir)

2. Corresponding Author, Assistant Professor of History Department, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran (zarrinkoobr@ut.ac.ir)

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 12 May 2026 Received in revised form: 24 May 2026 Accepted: 06 June 2026 Published online: 21 October 2026 Keywords: <i>Alexander,</i> <i>Azar Kayvani Texts,</i> <i>Desatir,</i> <i>Ideal Prophet-King,</i> <i>Sacred Historiography,</i> <i>Zoroaster</i>	The historiography of the Azar Kayvani sect, unlike traditional chronicles and the mere chronological recording of events, is based on a solid foundation of the integration of myth, theology, and mysticism. Aiming to explain the features of the historiography of ancient Iran in the texts of the Azar Kayvani sect, this study examines how the Azar Kayvanians established a link between events in terrestrial history and the sacred cosmic order through textual analysis of the sect's texts and an examination of their representation of Iran's past. The findings indicate that, in the intellectual framework of this sect, Iranian history is regarded not merely as a sequence of material events, but as a realm for the manifestation of the divine plan of destiny and the inseparable connection among the three concepts of *farr-e izzadi* (divine glory), kingship, and the *Āyin-e Bozorgābād*. By creating prehistoric dynasties such as the Mahabadis, Jayanians, and Yasanians, and by offering esoteric and mystical reinterpretations of prominent figures and groups such as the Pishdadians, Kayanids, Zoroaster, and Alexander, the Azar Kayvanians present a transhistorical model of history. Within this explanatory framework, the rise and fall of dynasties are explained not solely by political and material causes, but also in terms of illuminationist concepts and the moral quality of rulers' actions. Ultimately, this mode of historiography can be regarded as a deliberate, identity-oriented response to the cultural and political crises resulting from the fall of the Sasanian Empire. Through the use of prophetic literature and the integration of ancient Iranian heritage with esoteric teachings, the Azar Kayvanians sought to reconstruct and revive authentic Iranian ideals in a new form, thereby ensuring Iran's cultural and spiritual continuity within the framework of a sacred history.

Cite this article: Hanaei, A. & Zarrinkoob, R. (2026). Historiography in the Texts of the Azarkivani Sect: From the Beginning to the Rise of Alexander. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 59(1), 1-25.
DOI: 10.22059/jhic.2026.414321.654646



© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2026.414321.654646

Publisher: University of Tehran Press.

تاریخ‌نگاری در متون فرقه آذرکیوانی: از آغاز تا برآمدن اسکندر

افسانه حنائی^۱، روزبه زرین‌کوب^۲✉

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: afsane.hanaei@ut.ac.ir
 ۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: zarrinkoobr@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۲۹ کلید واژه‌ها: <i>اسکندر، تاریخ‌نگاری قدسی، دساتیر، زردشت، متون آذرکیوانی، پیامبر-شاه‌آرامانی.</i>	تاریخ‌نگاری در فرقه آذرکیوانی، برخلاف وقایع‌نگاری‌های سنتی و ثبت صرف سال‌شمار رویدادها، بر بنیانی مستحکم از تلفیق اسطوره، الهیات و عرفان استوار است. این پژوهش با هدف تبیین مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری ایران باستان در متون این فرقه، با اتکا به رویکرد تبیینی به بررسی این پرسش کلیدی می‌پردازد که آذرکیوانیان چگونه میان وقایع تاریخی گیتی و نظام قدسی کیهانی پیوند برقرار کرده‌اند. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که در منظومه فکری این فرقه، تاریخ ایران تنها توالی رویدادهای مادی نیست، بلکه عرصه‌ای برای تجلی طرح تقدیر الهی و پیوند ناگسستنی میان مفاهیم سه‌گانه «فره ایزدی»، «نهاد پادشاهی» و «آیین بزرگ‌آباد» تلقی می‌شود. آذرکیوانیان با ابداع سلسله‌های پیشاتاریخی نظیر مه‌آبادیان، جیانیان و یاسانیان و بازخوانی رمزی و عرفانی شخصیت‌های برجسته‌ای چون پیشدادیان، کیانیان، زردشت و اسکندر، الگویی فرازمانی از تاریخ ارائه می‌دهند. در این چارچوب تبیینی، صعود و سقوط سلسله‌ها نه براساس علل سیاسی و مادی صرف، بلکه ذیل مفاهیم اشرافی و کیفیت کش‌های اخلاقی شه‌ریاران تبیین می‌گردد. این شیوه از تاریخ‌نگاری را می‌توان واکنشی هویت‌محور و آگاهانه به بحران‌های فرهنگی و سیاسی ناشی از سقوط ساسانیان دانست. آذرکیوانیان با بهره‌گیری هوشمندانه از ادبیات پیشگویانه و تلفیق میراث ایران باستان با آموزه‌های باطنی، در صدد بازسازی و احیای آرمان‌های اصیل ایرانی در قالبی نوآیین برآمده‌اند تا بدین‌وسیله تلاوم فرهنگی و معنوی ایران را در بستر یک تاریخ قدسی تضمین کنند.
استناد: حنائی، افسانه و زرین‌کوب، روزبه (۱۴۰۵). تاریخ‌نگاری در متون فرقه آذرکیوانی: از آغاز تا برآمدن اسکندر. <i>پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی</i>، ۵۹(۱)، ۱-۲۵. DOI: 10.22059/jhic.2026.414321.654646	© نویسندگان. DOI: 10.22059/jhic.2026.414321.654646



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

نقطه آغاز شکل‌گیری و فعالیت جریان فکری-مذهبی فرقه آذرکیوانی را می‌توان اواخر سده ۵۱۱ ق. در نظر گرفت. این نام از نام بنیان‌گذار آن، یعنی «آذرکیوان دین‌مرد زردشتی»، گرفته شده است. آذرکیوان که بدعت‌گذاری در دین زردشتی بود، در سده‌های دهم و یازدهم هجری از شیراز به شمال هند یا به‌طور دقیق‌تر به شهر «پتنه» مهاجرت کرد؛ زیرا این شهر مرکز روحانیت و یکی از مراکز قدیمی مذهب بودا و عرفان بود. او در آنجا با استفاده از زبانی ساختگی، به دین‌سازی مشغول شد که در نهایت، پیروانی در ادیان زردشتی، اسلام، مانوی، مزدکی، بودایی، مسیحی و یهودی یافت.

اوضاع سیاسی-مذهبی ایران در دوره صفویان و هند در دوره گورکانیان که از سوی مغولان بر آن حکومت می‌شد، شرایط را برای مهاجرت آذرکیوان و ساخت دینی ترکیبی فراهم کرد. بنابراین مهاجرت آذرکیوان و پیروانش به هند نه تنها گریز از محدودیت‌های ایران صفوی، بلکه انتخابی آگاهانه برای حضور در محیطی فرهنگی، غنی و نسبتاً آزاد بود؛ محیطی که امکان پیگیری علایق فکری و مذهبی آنان را فراهم می‌کرد (خیراندیش، ۱۳۹۱: ۶). از این فرقه متونی با عنوان‌های *دساتیر*، *دبستان مذاهب*، *شارستان چهارچمن*، *فرزستان*، *جام کیخسرو*، *زردست افشار*، *زنده‌رود*، *خویشتاب* و *زوره باستانی* باقی مانده است. در این متون، نکات درخور توجهی درباره تاریخ ایران باستان آمده است که نمونه‌ای از آنها را نمی‌توان در متون دینی اوستایی و پهلوی یا در دیگر متون تاریخی ایرانی یافت. این متون نکات تازه‌ای درباره تاریخ ایران باستان، از آفرینش گیتی و سلسله‌های مه‌آبادیان، جیانیان، یاسانیان، پیشدادیان و کیانیان تا زردشت، اسکندر و ساسانیان، دربردارند و زمینه پژوهش‌های بسیار را فراهم می‌کنند.

تاریخ‌نگاری ایرانی پس از اسلام عمدتاً زیر سیطره الگوهای وقایع‌نگاری سال‌شمارانه و تاریخ‌نگاری‌های رسمی متأثر از سنت‌های اسلامی-عربی بوده است. با این حال، در لایه‌های پنهان‌تر اندیشه ایرانی، جریان‌هایی پدید آمدند که با رویکردی باطنی و اشراقی به بازخوانی گذشته ایران باستان پرداختند. یکی از بحث‌برانگیزترین این جریان‌ها، فرقه آذرکیوانی است که در دوره صفویان و گورکانیان، سیمایی منحصر به فرد از تاریخ‌نگاری ارائه داد. مسئله اصلی این پژوهش آن است که تاریخ‌نگاری در متون آذرکیوانی، نظیر *دساتیر*، *شارستان چهارچمن* و *دبستان مذاهب*، از چارچوب‌های متعارف زمان خطی و گزارش واقع‌گرایانه فراتر رفته و به الگویی از تاریخ قدسی و اساطیری بدل شده است. درحالی که بیشتر پژوهش‌های تاریخی بر جنبه‌های زبان‌شناختی یا نقد اصالت متون آذرکیوانی تمرکز کرده‌اند، ساختار و منطق درونی تاریخ‌نگاری این متون، در پیوند با مفاهیمی چون فره ایزدی، آیین بزرگ‌آباد و اخلاق کیهانی، مغفول مانده است. از این رو، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آذرکیوانیان با چه سازوکاری میان رویدادهای تاریخی و مفاهیم رمزی و باطنی پیوند برقرار کرده‌اند؟ این نوع تاریخ‌نگاری، چگونه به عنوان واکنشی هویتی در

برابر بحران‌های ناشی از گسست‌های تاریخی ایران عمل کرده است؟ واکاوی این مسئله می‌تواند زوایای تاریکی از چگونگی تداوم اندیشه ایران‌شهری را در قالب‌های نوآیین روشن سازد.

پیشینه پژوهش

بررسی سیر مطالعات پیرامون فرقه آذریوان و منظومه فکری آن نشان می‌دهد که پژوهشگران این حوزه را می‌توان در دو جریان کلی دسته‌بندی کرد: جریان نخست که بر اصالت‌سنجی زبانی و منبع‌شناختی متمرکز بوده و جریان دوم که در دهه‌های اخیر به سمت تحلیل‌های تبارشناسانه و محتوایی گام برداشته است.

در دسته نخست، ابراهیم پورداود (۱۳۲۶ ش.) در جستار «دساتیر»، یکی از نخستین مواجهه‌های علمی و نقادانه با متون آذریوانی را رقم زد. او با اتخاذ رویکردی زبان‌شناختی، ساختگی بودن زبان دساتیر را به اثبات رساند و بر گسست بنیادین میان سال‌شماری‌های ابداعی این متن با حقایق تاریخی ایران باستان پای فشرده. با این وجود، نقد پورداود عمدتاً در سطح لغوی و ریشه‌یابی واژگانی متوقف ماند و از واکاوی این پرسش که چرا و با چه هدفی چنین زبانی ابداع شده است، بازماند. در مرحله‌ای دیگر، محمد معین (۱۳۳۶ ش.) در پژوهش جامع خود با عنوان «آذریوان و پیروان او»، کوشید تصویری همه‌جانبه‌تر از این فرقه در جغرافیای فرهنگی هند ترسیم کند. معین با رویکردی ادبی، افزون بر جنبه‌های زبانی، به زیست‌جهان پیروان آذریوان و کتاب‌شناسی آثار آنان نیز توجه نشان داد. با این حال، تحقیق وی به‌رغم ارزش منبع‌شناسی، همچنان از تبیین کارکردی این روایات در بستر تاریخ‌نگاری آن روزگار بازماند و بررسی‌های تاریخی او از سطح گزارش‌های توصیفی فراتر نرفت. در همین سیاق، محمد قزوینی (۱۳۴۵ ش.) در یادداشت‌های خود، دغدغه اصلی را بر محور هویت‌شناسی نویسنده دبستان مذاهب و انتساب این اثر قرار داد. قزوینی با نگاهی سنتی به منبع‌شناسی، بدون ورود به لایه‌های درونی و گزارش‌های تاریخی متن، صرفاً به بازتاب آرای متناقض درباره کیستی مؤلف بسنده کرد.

گذار به دوران تحلیل‌های ساختارمند و تبارشناسانه با آثار فتح‌الله مجتبائی محقق گردید. وی در مدخل «آذریوان» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* (۱۳۷۴ ش.)، چارچوبی دقیق از نظام عقیدتی و پیوندهای فرقه‌ای آذریوانیان ترسیم نمود. مجتبائی در مطالعات بعدی خود در *دانشنامه جهان اسلام* (۱۳۹۱ ش.)، ذیل مدخل‌های «دبستان مذاهب» و «دساتیر»، ضمن تأکید بر ساختگی بودن ساختارهای زبانی، به درهم‌تنیدگی گزارش‌های تاریخی با ایدئولوژی‌های هویت‌ساز اشاره کرد. او به درستی نشان داد که چگونه این متون در سده یازدهم هجری، بستری برای نوعی بازاندیشی در هویت ایرانی فراهم آورده‌اند. در ادامه این مسیر، حمیدرضا دالوند (۱۳۹۲ ش.)، در پژوهش خود با عنوان «میراث فرقه آذریوانی»، به تداوم برخی بن‌مایه‌های فرهنگی ایران

باستان در آثار آنها اشاره کرده است. با این حال، در مقاله حاضر برخلاف رویکرد متن‌شناختی ایشان، تمرکز بر تحلیل روش‌شناسی تاریخ‌نگاری ایران باستان از آغاز تا برآمدن اسکندر در این فرقه است. فرزانه گشتاسب (۱۴۰۰ ش.) در اثر خود با عنوان *آذرکیوان: زندگینامه، آثار و عقاید*، جامع‌ترین تلفیق از پژوهش‌های پیشین را ارائه داد. گشتاسب با واکاوی دقیق متون، به توصیف ظرایف کلامی و ادبی این فرقه پرداخت، اما در اینجا نیز تحلیل چرایی تولید سیستماتیک این تاریخ‌نگاری بدیل و نسبتی که با ضرورت‌های سیاسی و اجتماعی عصر صفوی و هند تیموری دارد، در سایه توصیف‌های متنی باقی ماند.

خلاء موجود در تمامی پژوهش‌های فوق، نادیده گرفتن تاریخ‌نگاری آذرکیوانی به مثابه یک کنش سیاسی-فرهنگی هدفمند است. اکثر محققان این حوزه، متون آذرکیوانی را به عنوان انحرافی در تاریخ‌نگاری یا جعل زبانی نگریسته‌اند. درحالی‌که پژوهش حاضر، با تغییر الگو از توصیف لغوی و منبع‌شناختی به تبیین کارکردی، بر آن است تا نشان دهد این متون، فراتر از جعل، در واقع یک پروژه آگاهانه برای بازسازی هویت ایران باستان بوده‌اند. این تحقیق تلاش می‌کند تا پیوند میان این گزارش‌های شبه‌تاریخی و نیازهای هویت‌طلبانه ایرانیان مهاجر در شبه‌قاره را تبیین نموده و جایگاه این متون را در اندیشه سیاسی و اجتماعی آن روزگار بازایی کند.

آذرکیوان و فرقه آذرکیوانی

آذرکیوان به سال ۹۴۲ ق. (۱۵۲۹ م.) در فارس متولد شد (بهرام بن فرهاد، ۱۸۵۳: ۲۵۱، ۳۸۴؛ مجتبائی، ۱۳۷۴: ۱/ ۲۴۷) و ۱۰۲۷ ق. (۱۶۱۹ م.) در هند درگذشت (دبستان مذاهب، ۱۳۶۲: ۳۱). او اندیشمند و احتمالاً موبدی زردشتی بود که با وجود اقامت در شیراز، به شهرهای دیگر ایران نیز سفر می‌کرد (گشتاسب، ۱۴۰۰: ۲۲). او سرکرده متأخرین «آبادیان» و «آذرهوشنگیان» بود (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۶۱؛ دبستان مذاهب، ۱۳۶۲: ۳۰). وی نسب خود را به بهمن، جمشید و نهایتاً به «مه‌آباد» می‌رساند (دبستان مذاهب، ۱۳۶۲: ۳۰؛ تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۳۸۵). نسب‌نامه آذرکیوان را می‌توان نمونه‌ای ممتاز از کوشش‌های آگاهانه برای پیوند دادن یک شخصیت معنوی با تاریخ اسطوره‌ای و روایت‌های مقدس ایرانی دانست. در این تبارنامه ساختاری چندلایه مشاهده می‌شود؛ به‌طوری‌که بخشی از آن براساس نام آتشکده‌ها و بخشی دیگر بر بنیاد شخصیت‌های حماسی و اسطوره‌ای بنا شده است. این دو لایه در کنار یکدیگر، تباری قدسی می‌سازند که نه فقط جایگاه آذرکیوان را در مقام یک آموزگار معنوی برجسته می‌کند، بلکه کوششی برای تثبیت مشروعیت فرهنگی و دینی او در نظر پیروانش محسوب می‌شود. در واکاوی این نسب‌نامه، نخست باید به سلسله‌ای از نام‌ها توجه کرد که همگی با واژه‌ی «آذر» آغاز می‌شوند و در فرهنگ‌های فارسی نو -به‌ویژه

فرهنگ جهانگیری- به عنوان آتشکده‌های بزرگ ایران شناخته شده‌اند (جمال‌الدین انجو، ۱۳۵۱: ۹۵-۹۶؛ معین، ۱۳۳۶: ۲۷؛ گشتاسب، ۱۴۰۰: ۲۴).

در برخی متون فرقه آذرکیوانی، او را ساکن اصطخر دانسته‌اند (دبستان مذ/ه، ۱۳۶۲: ۳۲، ۴۰)؛ حال آنکه اصطخر در سده ششم هجری روستایی با جمعیتی کمتر از ۱۰۰ نفر بوده است (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۱۲۸) و در عصر عمادالدین مرزبان دیلمی نیز ویران شده بود. بر پایه استدلال فرزانه گشتاسب، چنین انتسابی، همچون انتساب او به شاهان و حکیمان ایران باستان، جنبه‌ای نمادین دارد (گشتاسب، ۱۴۰۰: ۲۲). آذرکیوان در شیراز شاگردان و مریدانی همچون فرزانه بهرام بن فرهاد، نویسنده کتاب *شارستان چهارچمن*، داشت (دبستان مذاهب، ۱۳۶۲: ۳۱، ۳۶؛ گشتاسب، ۱۴۰۰: ۲۲). ادوارد براون ضمن بررسی جریان‌های فکری عصر صفوی، از میرابوالقاسم فندرسکی یاد می‌کند و او را شاگرد آذرکیوان می‌داند (براون، ۱۳۳۵: ۱۹۴).

آذرکیوان در اوایل سده یازدهم هجری، در زمان اکبرشاه گورکانی، به همراه تنی چند از پیروانش به هندوستان مهاجرت کرد و در شهر پتنا ساکن شد؛ زیرا پتنا مرکزی مهم برای روحانیت و فلسفه و یکی از کانون‌های کهن آیین بودا و عرفان به‌شمار می‌رفت (شهمردان، ۱۳۶۰: ۱۸۸). آذرکیوان چهره‌ای نسبتاً مهجور، اما مهم در تاریخ اندیشه ایرانی است و بررسی شخصیت و جایگاه او نه‌تنها برای شناخت یک نحله‌ی فکری خاص، بلکه برای درک تحولات فرهنگی ایرانیان در عصر صفوی اهمیت دارد. باین‌حال، عبدالحسین زرین‌کوب بر این باور است که «آنچه از احوالات، تحصیلات و مسافرت‌های او نقل کرده‌اند، موجب حصول اطمینان به تاریخی بودن شخصیت آذرکیوان نمی‌شود» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۳۶۹). وی همچنین وجود واژگان «دساتیری» و «زند و پازند» را در فرهنگ‌های فارسی، نوعی عیب و نقص می‌شمارد و کسانی چون شیبانی، هدایت، فرصت شیرازی، میرزا آقاخان کرمانی و ادیب‌الممالک فراهانی را به‌دلیل استفاده از این واژگان ساختگی، مورد نکوهش قرار می‌دهد (زرین‌کوب، ۱۳۴۱: ۳۴۹).

پژوهشگرانی چون هانری کربن معتقدند که آذرکیوان از نظر واژگان، مفاهیم و روش‌شناسی تحت تأثیر مکتب اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی بوده و آثار او را پاسخی زردشتی به شیخ اشراق می‌دانند (کربن، ۱۳۹۲: ۵۶۱)؛ کرباسیان با تحلیل رساله‌های *خویشتاب*، *زردست*، *افشار* و *زنده‌رود*، بر این باور است که بن‌مایه‌های فلسفی این آثار (مانند واجب‌الوجود، عقل و نفس) بیش از آنکه متأثر از آیین زردشت یا نقطویه باشد، برآمده از آرای مشائی و اشراقی است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان آنها را در زمره آثار اشراقی دانست که از منابعی چون دانشنامه علایی و شرح المواقف بهره برده‌اند. با این حال، وی رساله زوره را به دلیل ترکیب باورهای گنوسی، مزدکی و زردشتی، اثری متمایز و متفاوت از سایر تألیفات آذرکیوانی قلمداد می‌کند (کرباسیان، ۱۴۰۳: ۲۲۳-۲۲۷).

دبستان مذاهب گواهی بر انتشار فلسفه اشراقی است؛ چنانکه فرزانه بهرام بن فرهاد نویسنده شارسنان چهارچمن، آثار سهرودی را ترجمه کرده است (کربن، ۱۳۹۲: ۴۱۱)؛ در همین زمینه، دالوند با تکیه بر شواهد موجود، استدلال می‌کند که غلبه دانش اسلامی و صوفیانه بر آگاهی‌های دینی زردشتی در اثر فرزانه بهرام بن فرهاد، او را در زمره عارفان مسلمان قرار می‌دهد. پیوند نزدیک او با محافل علمی شیعه و شخصیت‌هایی چون شیخ بهایی، در کنار تسلط وافر بر آموزه‌های قرآنی و کلامی، عملاً وجهه زردشتی او را در حاشیه قرار داده است (دالوند، ۱۳۹۲: ۲۴۳). از آثار منسوب به آذرکیوان می‌توان به منظومه «مکاشفات» اشاره کرد که از کتاب جام کیخسرو باقی مانده است (دبستان مذاهب، ۱۳۶۲: ۳۲)، اما مودی اشاره دارد که مود خداجوی آن را به دستور آذرکیوان تألیف کرد و در ۱۸۴۸م در بمبئی به چاپ رساند (Modi, 1932: 288). کتاب *دساتیر* نیز به احتمال قوی از ساخته‌های اوست و برخی قدمت آن را بیش از ۳۵۰ سال نمی‌دانند؛ زیرا تفسیر نگاشته‌شده بر متن *دساتیر*، گویای زمانه آذرکیوان است. از این رو، آشکار است که این زبان فارسی ساختگی باید متعلق به روزگار صفویان باشد و پیشگویی‌های آن درباره وقایع هم‌زمان با آذرکیوان نیز بر ساختگی بودن آن صحه می‌گذارد (پورداد، ۱۳۵۵: ۲۹). به نظر می‌رسد مترجم کتاب باید همان نویسنده اصلی آن باشد؛ زیرا ظاهراً زبان ساختگی *دساتیر* را تنها خالق آن می‌دانسته است (مجتبایی، ۱۳۹۱: ۱۷/۶۵۸). ملا فیروز در مقدمه *دساتیر*، با به‌کارگیری لحن ستایش‌آمیز خطاب به سر جان ملکم، نه‌تنها به دنبال حامی سیاسی برای نشر اثر خود بود، بلکه تلاش کرد تا میان دانش شرق‌شناسی مدرن (ملکم) و متون کهن پارسی (*دساتیر*)، نوعی پیوند و هم‌سویی ایجاد کند (Mulla Firuz, 1818, 1/ Dedication section).

پژوهشگران با بررسی منابع هندی، چینی، عبری، سریانی، ارمنی، مصری، یونانی و فارسی، کوچک‌ترین سندی که گواه درستی مطالب یا زبان *دساتیر* باشد، نیافته‌اند (پورداد، ۱۳۵۵: ۲۰). حتی محمدعلی فروغی در نامه‌ای به انجمن زردشتیان یزد تصریح می‌کند که *دساتیر* کتابی ساختگی است و به‌هیچ‌روی با دین و آیین زردشتی پیوند و خویشی ندارد (همو: ۲۴). مصطفوی در اثر خود به مواردی اشاره می‌کند که در هند و ایران، توسط استعمار، پیامبران یا ادیان جعلی ترویج شده‌اند؛ او ادعا می‌کند کتاب‌هایی مانند *دساتیر آسمانی* و *دبستان مذاهب* به عنوان متونی آسمانی از لندن به ایران منتقل شدند، اما با درایت افرادی چون امیرکبیر، مردم ایران از این توطئه‌ها آگاه شدند (مصطفوی، ۱۳۷۰: ۶). باین‌حال، او عمدتاً بر منابع قاجاری و قرن نوزدهم تکیه کرده است؛ حال آنکه زمان واقعی پیدایش فرقه آذرکیوانی و نگارش *دساتیر*، قرن شانزدهم و هفدهم میلادی (دوره صفوی و گورکانی) است. در نتیجه، او با استناد به منابع دوره قاجار، به قضاوت درباره پدیده‌ای می‌پردازد که دو قرن پیش‌تر شکل گرفته است.

آگاهی ما از زندگی آذرکیوان عمدتاً مبتنی بر روایت‌هایی است که پیروانش در متونی همچون *دساتیر*، *شارسنان چهارچمن* و *دبستان مذاهب* از او ارائه داده‌اند؛ هرمان اته در بررسی متون منثور عرفانی که در

هند تألیف شده‌اند، کتاب *دبستان مذهب* را یکی از نمونه‌های برجسته آثار عرفانی مهاجران ایرانی برمی‌شمارد. (اته، ۱۳۵۶: ص ۱۴۶)؛ ذبیح‌الله صفا خاطرنشان می‌کند که نویسنده *دبستان مذهب* سعی دارد چهره‌هایی نظیر ناصر خسرو را در ذیل حکمت باستان و اندیشه‌های خود بازتعریف کند تا بدین وسیله، مشروعیتی تاریخی و ادبی برای آموزه‌های نوپدید خود فراهم آورد (صفا، ۱۳۶۹: ۴۴۵، ۴۵۱). حتی سر ویلیام جونز، این اثر را آموزنده‌ترین کتاب فارسی نامیده است (Shea & Troyer, 1943: Dedication section). نویسنده *دبستان مذهب* ناشناس است و خود را با عناوینی نظیر «صحیفه‌نگار» یا «نامه‌نگار» خطاب می‌کند (دبستان مذهب، ۱۳۶۲: ۶۷؛ مجتبائی، ۱۳۹۱ الف: ۳۵۰). جونز و گلاوین معتقدند این کتاب توسط مسافری مسلمان و اهل کشمیر، به نام محسن فانی سروده شده است (Gladwin, 1789: 87)، اما ونس کندی و ویلیام ارسکین در پژوهش‌های خود، نظر ویلیام جونز را مردود دانستند (Erskin, 1819: 2/374). از سوی دیگر، احتمال داده شده است که مؤلف، میر ذوالفقار اردستانی، معروف به «ملا موبد» یا «موبدشاه» باشد (Askari, 1977: 85-104). ریو، ملا محمدامین را نویسنده کتاب می‌داند (Rieu, 1966: 1/142)؛ تروریر، کیخسرو اسفندیار را مؤلف اثر می‌دانست (بهرام بن فرهاد، ۱۸۵۳: ۵۱۹؛ آئین هوشنگ، ۱۸۷۸: ۲؛ Troyer, 1943: Dedication section Shea & معروف به موبد، معرفی می‌کند (دبستان مذهب، ۱۳۹۲: ۱۴).

منابع و الگوهای متون آذرکیوانی

بن‌مایه‌های زردشتی یکی از خاستگاه‌های متون آذرکیوانی است (مجتبائی، ۱۳۹۲: ۳۵۱) که در کالبدی بازآفرینش‌شده و صیغه‌ای عرفانی تجلی می‌یابند. پژوهشگرانی چون آئوکی، مدی و دیگران بر این باورند که آذرکیوان از دستوران و روحانیان زردشتی ایرانی بوده است (Modi, 1932: 1; Dhalla, 1963: 461-469; Aoki, 2001a: 273). *دساتیر* با معرفی پیامبرانی پیش از زردشت، بر سنتی زردشتی صحنه می‌گذارد که بر تداوم نبوت و تجدید آیین کهن توسط وی استوار است. برخلاف منابع پهلوی که اسکندر را با صفت «گجسته» (ملعون) و عامل انهدام دین می‌شناسند، *دساتیر* با رویکردی مشابه *شاهنامه*، لحنی تند علیه او ندارد؛ تا جایی که برای وی پندنامه نیز تدوین کرده است (Mulla Firuz, 1818: 1/223). *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۹۰). این قرابت نشان می‌دهد آذرکیوانیان به‌جای منابع پهلوی، تاریخ ملی را از دریچه *شاهنامه* نگریسته‌اند. مؤید این ادعا، ایجاز مفرط در ذکر اخبار اشکانیان در هر دو منبع است. همچنین شخصیت آذراسان نخست، بازنمایی ساسان فرزند دارا در *شاهنامه* است و ساسان پنجم نیز با بازگشت از هند و وصلت در اصطخر، نیای اردشیر محسوب می‌شود. (فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۳۹؛ گشتاسب، ۱۴۰۰: ۲۵)

هرچند شاکله ظاهری متون آذرکیوانی بر عناصر پیشاسلامی استوار است، اما ابتدای آنها بر آموزه‌های اسلامی، به‌ویژه عرفان و تشیع باطنی، غیرقابل‌انکار می‌نماید. استناد مستقیم به آیات قرآنی نظیر «لقد ارسلنا نوحاً...»^۱ و احادیثی چون «تخلقوا باخلاق الله...»^۲ و «ومن یقتل مؤمناً متعمداً...»^۳ در *شارستان چهارچمن* (بهرام بن فرهاد، ۱۸۵۳: ۲، ۱۰، ۱۵)، مبین پیوندی ساختاری با منابع دینی اسلام است. به‌کارگیری اصطلاحات تخصصی همچون «نور محمدی»، «ولایت» و «مهدی (ع)» (همو: ۱۰) نیز نشانگر درهم‌تنیدگی این متون با عرفان شیعی است. افزون بر این، انگاره‌هایی چون معراج روح و سلسله‌مراتب تجلی انوار، آشکارا از مشرب ابن عربی (همو: ۱۲) و سنت تصوف فارسی (سنایی، عطار و مولوی) در سطوح بلاغی و محتوایی وام گرفته شده‌اند. تأثیرپذیری از متون کلاسیک فارسی نیز در این میان برجسته است؛ چنانکه نویسنده *شارستان چهارچمن* ضمن بهره‌گیری از تاریخ طبری (همو: ۱۸)، در تبیین تبارشناسی پادشاهان، کیومرث را به تأسی از *شاهنامه* نخستین پادشاه (و نه نخستین انسان) برمی‌شمارد (همو: ۲۳)، اما گهگاه از مه‌آباد می‌گوید و خود را صریحاً پیرو دین آبادی می‌خواند (همو: ۲۴۳). همچنین در نسب‌نامه‌ی آذرکیوان، از «آذرسانان» یاد شده است که با پنج ساسان ذکرشده در *شاهنامه* قابل قیاس است (فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۳۹؛ گشتاسب، ۱۴۰۰: ۲۵). با این حال، پارادوکس انتساب به دین‌آبادی و اشاره به ادوار کیهانی که در منابع زردشتی و اسلامی بی‌سابقه است، فرضیه تأثیرپذیری از سنت‌های بودایی و هندویی در شمال هند (پتنه) را تقویت می‌کند (معین، ۱۳۳۶: ۲۵). در همین راستا، میرزا آقاخان کرمانی قاطعانه محتوای *دستان مذهب و شارستان چهارچمن* را اقتباسی از کتب هندوان نظیر *مه‌بهارت*، *بید و شاستر* می‌داند (میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۸۷: ۵۴).

تاریخ و فرهنگ ایران باستان در تاریخ‌نگاری آذرکیوانیان

متون این فرقه با بهره‌گیری از منابع اسطوره‌ای، تاریخ‌نگاری سنتی و مفاهیم عرفانی، چهره‌ای فرازمانی از ایران ترسیم می‌کنند که به‌زعم آنان، دوران حقیقت و نور بوده است. تحلیل این نگرش از منظر تاریخ‌نگاری نشان می‌دهد که متون آذرکیوانی در پی ساختن نوعی تاریخ مقدس بوده‌اند که در آن، گذشته ابزاری برای معنابخشی به حال و آینده تلقی می‌شود. اگرچه مفهوم تاریخ قدسی در سنت‌های فکری مختلف دیده می‌شود، اما مقایسه رویکرد آذرکیوانیان با نمونه‌های دیگر، به درک ویژگی‌های منحصر به فرد آن کمک کند. در این میان، با اشاره به دوران یاسانیان و گذشت ۹۹ سال از حاکمیت آنان، متن وارد فاز تاریخی

۱. سوره عنکبوت (آیه ۱۴)؛ سوره هود (آیه ۲۵) و سوره اعراف (آیه ۵۹): ...و به راستی، نوح را به سوی قومش فرستادیم.

۲. خود را به اخلاق الهی بیارایید و از شما می‌خواهم که ناآرامی خود را بهبود بخشید.

۳. سور نساء (آیه ۹۳): ترجمه: (و هر کس عمداً مؤمنی را بکشد، کفرش دوزخ است که در آن ماندگار خواهد بود...).

می‌شود. این تاریخ‌نگاری کاملاً بر مبنای اسطوره‌ای است؛ چنان‌که یاسانیان نماد حاکمان صالح‌اند و با افول آنان، جامعه دچار فساد و آشوب می‌شود؛ افولی که در نهایت به قتل شاهان آرمانی و سلطه‌تدباران (ستمکاران) منجر می‌شود (Mulla Firuz, 1818: 1/129؛ دساتیر آسمانی، ۱۴۰۰: ۵۰).

آیین بزرگ‌آباد، حکمت ازلی و نظام ایران‌شهری در اندیشه آذرکیوانی است که بر پیوند لاهوتی دین و دولت و الگوی پیامبر-شاه استوار است (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۹۷؛ ملک، ۱۳۷۹: ۱۰؛ دساتیر آسمانی، ۱۴۰۰: ۵۸). این آیین، معرفتی اشرافی و مبتنی بر شهود باطنی است که مشروعیت سیاسی را بر مدار خرد، زهد و فرآیندی تعریف کرده و معیارهای کیفی را بر وراثت صرف مقدم می‌شمارد (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۲۲۶؛ خویشتاب، ۱۳۹۳: ۳۹؛ زردست/فشار، ۱۳۹۳: ۵۹). در قرائت آذرکیوانی از تاریخ دینی ایران، زردشت در مقام احیاگر آیین بزرگ‌آباد ظهور می‌کند؛ شخصیتی که مأموریت او بر پایه یک نظام معرفت‌شناختی سه‌گانه (تجربه‌های خواب، نیمه‌خواب و بیداری کامل) استوار است. بزرگ‌آباد به مثابه ستون فقرات تمدن ایرانی، حتی فاتحانی چون اسکندر را ملزم به تبعیت از راستی و دانش‌جویی می‌کند تا تداوم نظام قدسی را از کیانیان تا ساسانیان تضمین نماید (Mulla Firuz, 1818: 1/224؛ دساتیر آسمانی، ۱۴۰۰: ۹۱). در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که آیین بزرگ‌آباد، همان حکمت مشروعیت‌ساز ایرانی است که با پیوند میان دین و دولت، قدرت زمینی را به راستی آسمانی مشروط می‌سازد.

مه‌آبادیان

میرزا آقاخان کرمانی، آبادیان را یکی از اقوام آریین، مشتمل بر چرخ‌های قفقاز و ممتاز با ترکان اسلامبول معرفی می‌کند (میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۸) و وجه‌تسمیه آنان را تقارن آغاز زراعت و آبادانی جهان با این قوم می‌داند (همو: ۳۶). طبق مندرجات دبستان مذ‌ه‌ب و دساتیر، تکوین جهان از نسل مه‌آباد^۱ و همسرش در پایان «مهمین چرخه» آغاز شده است (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۵۹؛ دبستان مذ‌ه‌ب، ۱۳۶۲: ۹؛ دساتیر آسمانی، ۱۴۰۰: ۲۴). مه‌آباد که در مقام آموزگار تمامی پیامبران است (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۵)، مأموریتی الهی برای تربیت این قوم یافته است (ملک، ۱۳۷۹: ۷). دساتیر به مثابه کتابی وحیانی بر مه‌آباد، در جایگاه نخستین انسان و پیامبر-شاه، نازل شده است (جلال‌الدین میرزا، ۱۳۵۵: ۹/۱؛ دبستان مذ‌ه‌ب، ۱۳۶۲: ۱۰؛ دساتیر آسمانی، ۱۴۰۰: ۲۸). در سینه‌دم این دوره، بشر فاقد نظام شریعت، سیاست و مدنیت بود، اما مه‌آباد در پرتو الطاف قدسی، فرآیندی و بصیرت در نظم طبیعت، حیات اجتماعی را بنیان نهاد. دساتیر در این باره تصریح می‌کند: «آغاز مردمان از تو شود و همه از نژاد تو آیند و تو پدر همه باشی.» (دساتیر آسمانی، ۱۴۰۰: ۲۴). با هدایت او، بشر به شناخت کانی‌ها، نباتات و تسخیر قوای فلکی دست یافت

که ثمره آن ابداع کشاورزی، استخراج فلزات، صنعت ابزارسازی و شهرسازی در سایه طبقه‌بندی اجتماعی بود. این فرآیند را می‌توان نماد تکوین تمدن در کیهان‌شناسی عرفانی این نحله تلقی کرد (دبستان مذهب، ۱۳۶۲: ۹؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۴-۲۵).

در ساختار کیهان‌شناسی سیاسی این فرقه، مه‌آباد در مقام نخستین پیامبر-شاه الگویی را پی ریخت که ظهور سیزده و خورشور (پیامبر) در پی او، بیش از هر چیز بر استمرار و اصالت شریعت نخستین تأکید داشت؛ زیرا تعالیم ایشان در کلیت خود، تداوم‌بخش و مؤید آیین مه‌آبادی تلقی می‌شد (دبستان مذهب، ۱۳۶۲: ۱۰). این تسلسل اقتدار که در بستر وراثت تداوم می‌یافت، در نهایت با آباد آزاد به یک نقطه عطف در گذار از اقتدار سیاسی به زهد باطنی رسید؛ یعنی جایی که منصب سلطنت در پیشگاه آیین یکتاپرستی رنگ باخت. این عصر در ذهنیت تاریخی این فرقه، نماد تلاقی شکوه مادی و کمال تمدنی است که در آن رونق اقتصادی و معماری قصرهای بلند، با تعالی روحانی پیوند خورده بود. با این حال، در ثبت کمی این سلسله، نوعی تشتت آرا در منابع دست دوم مشاهده می‌شود؛ چنانکه ملکم تعداد کل پیامبر-شاهان مه‌آبادی را ۱۳ تن (ملکم، ۱۳۷۹: ۷) و جلال‌الدین میرزا این زنجیره را شامل ۱۵ تن برمی‌شمارد (جلال‌الدین میرزا، ۱۳۵۵: ۱/۱۰).

جانیان

انگاره ظهور جی‌افرام^۱ به عنوان احیاگر آیین، نشان‌دهنده یک تطبیق‌گرایی آگاهانه میان باورهای مهدوی در تشیع و آموزه سوشیانت در آیین زردشتی است؛ این نجات‌باوری با رویکردی پیش‌گویی‌محور، علاوه بر پیوند با گذشته، مشروعیت آیین را در افق آینده نیز تضمین می‌کند (Mulla Firuz, 1818: 1/49؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۳۰). همچنین، گزینش عدد چهارده برای پیامبران آبادی که همگی در امتداد مه‌آباد تعریف می‌شوند، ضمن بازتولید الگوی قدسی چهارده معصوم در تشیع، جنبه‌ای تمدن‌ساز و آفریننده به خود می‌گیرد؛ به طوری که نام آباد در اینجا نمادی از رسالت اصلاح‌گری و آبادگری در نظام فکری این فرقه است. انزوای آباد آراد و فروپاشی نظم متعاقب آن، فراتر از یک واقعه تاریخی، تحلیلی از تراژدی انحطاط و پایان عصر زرین است؛ به طوری که ناپدیدشدن او، تمثیلی از استتار حکمت الهی در برابر مردم نالایق و متناظر با مفهوم غیبت در تشیع یا پنهان‌زیستی سوشیانت است (Mulla Firuz, 1818: 1/52؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۳۲). بنا به گفته کربن رویدادهای روحانی در یک الگوی پیشرفت خطی قرار نمی‌گیرند، بلکه در حوزه‌ای هستند که گذشته، حال و آینده را به‌طور هم‌زمان در بر می‌گیرد (Corbin, 1991: 122). از این دیدگاه، زمان نه به صورت کمی، بلکه به گونه‌ای کیفی و چرخه‌ای دیده می‌شود (Corbin, 1960: 266). ظهور جی‌افرام به عنوان منجی، نشان‌دهنده استقلال نهاد دین از قدرت است؛ زیرا او از دل پارسایی فردی و انتخاب الهی برمی‌خیزد، نه صرفاً از مشروعیت نسبی. طبق نظر جولی

اسکات میثمی، تاریخ‌نگاری دوره اسلامی بر تطبیق و مشابهت‌سازی استوار نیست (میثمی، ۱۳۹۱: ۱۳). بنابراین ابداعات آذرکیوانیان را باید تلاشی برای کسب مشروعیت از طریق پیوند زدن حال به الگوهای کهن دانست. در متون آذرکیوانی، تأکید بر جانشینی او به معنای تثبیت الگوی پادشاهی قدسی است که در آن، مشروعیت بر صلاحیت معنوی استوار است و کمال یا آراستگی آیین فرسنداج^۱، تنها در سایه این پیوند میان نبوت و سلطنت محقق می‌شود (Mulla Firuz, 1818: 1/54؛ توپسرکانی، ۱۸۹۴: ۶؛ دساتیر آسمانی، ۱۴۰۰: ۳۳).

آیین آبادیان و نظام باشکوه‌شان درهم شکست و مردمان به وحشی‌گری و آشوب بازگشتند؛ گویی جهان از ساحت نظم به وادی زور بازو فرو افتاده بود. بنا بر این روایت، بخشی از دانایان و بزرگان که «کتاب بزرگ آبادیان» را نگاه داشته بودند، در پی چاره‌جویی، به دیدار جی‌افرام بن آباد آزاد شتافتند (توپسرکانی، ۱۸۹۴: ۶۹؛ مردی که از اخلاف پیامبران نخستین و از مهین‌وخشوران (پیامبران) دانسته می‌شد و در انزوای کوه‌های دور می‌زیست (دبستان مذاهب، ۱۳۶۲: ۱۱).

تقسیم‌بندی آجامیان به دو طایفه، جیان و شائیان که جی‌افرام، جی‌آلاد^۲ و شای‌کلیو^۳ از این طایفه هستند؛ طایفه دوم یاسانیان و گلشائیان است که کیومرث از این طایف می‌آید، ساختاری تبارشناسانه برای پیوند میان اسطوره و تاریخ فراهم می‌آورد (میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۸۷: ۵۵؛ زنده رود، ۱۳۹۳: ۹۲). نام جی‌افرام نمادی از بازگشت به امر قدسی پس از یک دوره فترت است؛ امتناع اولیه او از قدرت و سپس پذیرش آن به فرمان الهی، بر تقدم تکلیف بر تمایل در الگوی رهبری آذرکیوانی تأکید می‌کند. در ادامه، حاکمیت جی‌آلاد و عصر اسپار سال^۴، با نوعی خردگرایی وجودی پیوند می‌خورد؛ آنجا که عقل به عنوان غایت کمال واجب‌الوجود، حد نهایی مراتب هستی تعریف می‌شود. این رویکرد، شخصیت‌های تاریخی را به مقام هادیان فره‌مند ارتقا می‌دهد که رسالتشان تبیین کیهان‌شناسی در جامه اقتدار سیاسی است (خویشتاب، ۱۳۹۳: ۳۳). نکته کلیدی در این تاریخ‌نگاری، وجود فواصل طولانی و اعصار سپری شده میان

1. Fersendāj
2. Jyālād
3. Shai-kilīv

۴. یک، ده، صد، هزار
 «سلام» (صد هزار)
 «شمار» (صد سلام)
 «اسپار» (صد شمار)
 «راده» (صد اسپار)
 «اراده» (صد راده)
 «راز» (صد اراده)
 «آراز» (صد راز)
 و سرانجام «بی‌آراز» (صد آراز)

این شاهان است؛ این گسست زمانی نشان می‌دهد که پیوستگی افرادی چون شای‌کلیو، جی‌آلاد و گلشاهی بر پایهٔ خلافت روحانی و استمرار معنوی استوار است (دبستان مذهب، ۱۳۶۲: ۱۱).

یاسانیان

با به قدرت رسیدن یاسان پس از شای‌مه‌بول^۱ (Mulla Firuz, 1818: 1/90؛ تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۵۳؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۴۵)، الگوی عزلت و بازگشت به عنوان راهبردی برای بازیابی مشروعیت تکرار می‌شود؛ پارسایی و زیرکی یاسان، او را در مقام وخشوری (پیامبری) قرار می‌دهد که انزوای او واکنشی به غلبهٔ فساد و بازگشتش به قدرت، پاسخی به ضرورت اعادهٔ نظم قدسی است. پس از او، یاسان‌آجام این زنجیرهٔ حاکمیت معنوی را تداوم بخشید (همو: ۱۲-۱۳). این دوره که به لحاظ کرونولوژی تاریخی، معادل یک سلام سال (صد هزار سال) دانسته شده، نشان‌دهندهٔ ابعاد کلان و فراتاریخی زمان در نگاه این فرقه است (جلال‌الدین میرزا، ۱۳۵۵، ۱۴/۱).

گلشاهیان

در جهان‌بینی آذرکیوانی، گلشاه^۲ به عنوان منجی آیین یاسان و مظهر احیای شریعت از زبونی ظهور می‌کند؛ مقامی که با اتکا به سنت‌های نجات‌باور ایرانی، او را از یک پیامبر عادی فراتر برده و به الگوی انسان کامل بدل می‌سازد (Mulla Firuz, 1818: 1/105؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۴۹). خیزش او براساس وحی الهی برای انسجام نسل‌های پراکنده، منجر به اعطای لقب ابوالبشر (پدر مردمان پسین) به وی شد؛ زیرا بازماندگان نبردها همگی از تبار او بودند. نبرد نمادین گلشاه با دیوان در واقع تقابل با اقوام ستیزه‌جو است، با این تفاوت که در این مسلک، دیوسیرتی با معیار اخلاق زیستی سنجیده می‌شود؛ به‌طوری که تمامی کیش‌های قائل به ذبح جانوران بی‌آزار، ملهم از دسیسه‌های دیوان تلقی می‌گردند (دبستان مذهب، ۱۳۶۲: ۱۳). در نظام فکری آذرکیوانی، کیومرث به عنوان نخستین انسان و حکیم بنیان‌گذار، در صدر زنجیرهٔ هوشنگ، تهمورس و جمشید قرار می‌گیرد؛ چهره‌هایی که هم‌زمان واضعان حکمت و شریعت بوده و جایگاهشان در حدفاصل اسطوره و فلسفه، بازتاب‌دهندهٔ تلازم کیهان‌شناسی و مشروعیت‌پادشاهی در ایران باستان است (بهرام بن فرهاد، ۱۳۷۰: ۲۲). این متون با همسان‌پنداری گلشاه و کیومرث، آگاهانه او را از مقام اسطوره‌ای پدر بشر به جایگاه تاریخی پدر ایرانیان انتقال می‌دهند (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۹۳) تا بستری برای بازتولید آرمان‌های موعودگرایانه فراهم کنند. تبدیل مردمان جانورخو به شهروندانی قانون‌مدار توسط

1. Shai-Mehbūl

2. Gilshāh

او، یادآور بازسازی نظم کیهانی (اشه) در برابر آشوب (دروج) است و گلشاه را در قامت مؤسس تمدن، در کنار زردشت و فریدون می‌نشانند (دساتیر/آسمانی، ۱۴۰۰: ۵۱). در این تقابل اخلاقی، دیوان نماد خشونت‌گرایی‌اند و معرفی قاتل سیامک از تبار ایشان، ارجاعی صریح به شخصیت ضحاک در شاهنامه است (فردوسی، ۱۳۶۶: ۵۵).

نزول کتاب آسمانی بر کیومرث (گلشاه) و گزینش فرزندان و اخلاف او - از سیامک و هوشنگ تا کیخسرو به مقام پیامبری، نشان‌دهنده استمرار سلسله‌مراتب قدسی قدرت در سنت آذرکیوانی است. ادغام زردشت و آذرساسان در این تبار معنوی (دبستان مذ/ه، ۱۳۶۲: ۱۳؛ زردست/فشار، ۱۳۹۳: ۵۷-۶۰)، تلاشی برای ایجاد یک وحدت تاریخی-الهیاتی است که در آن، تمامی پیامبران تداوم‌بخش شریعت مه‌آباد تلقی می‌شوند. در این میان، جایگاه زردشت به عنوان وخشور سیمباری (پیامبر رازگو) حائز اهمیت است؛ زیرا تفاوت‌های ظاهری آیین او با مه‌آباد، از طریق منطق تأویل، نوعی بیانی رمزی از همان حقیقت واحد شمرده می‌شود. سرانجام، این پیوستگی معنوی در قالب چهار طبقه شاهان گلشاهی (پیشدادیان، کیانیان، اشکانیان و ساسانیان) صورت‌بندی شده است تا مشروعیت سیاسی تاریخ ایران، با تبارشناسی و حیانی پیوند بخورد (جلال‌الدین میرزا، ۱۳۵۵: ۱۶/۱؛ دبستان مذ/ه، ۱۳۶۲: ۱۳).

پیشدادیان

در خوانش آذرکیوانی، چهره‌های نمادین و نیمه‌تاریخی از کیومرث و سیامک تا تهمورس دیوبند (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۰) و سلسله‌های بعدی، فراتر از حاکمان سیاسی، به عنوان کسانی تصویر شده‌اند که دیدگاه‌های صائب و حدس‌های درستشان، برخاسته از الهام الهی قلمداد می‌گشت. کیومرث و اخلافش به عنوان ابوالبشر، نه تنها پیشوایان دینی، بلکه بنیان‌گذاران عقلانیت تمدنی قلمداد می‌شوند که تمامی ارکان سامان‌مندی اجتماعی -از نظام عدالت و مراتب خدمات تا علوم، فنون و موسیقی - محصول تشریع آن‌هاست. این روایت با رویکردی باستان‌گرایانه، رونق گیتی را مدیون این طایفه فرخنده می‌داند (همو: ۸۷) و وضعیت کنونی تمدن را تنها بقایای ناچیزی از آن آرایش نخستین و از دست رفته توصیف می‌کند (دبستان مذ/ه، ۱۳۶۲: ۱۴). در این نظام ارزشی، استثنا کردن چهره‌های منفی نظیر ضحاک، ابزاری است برای تأکید بر پیوند ذاتی پادشاهی با کردار نیک و پارسایی. تجمیع مقامات انبیا و اولیا در این شاهان که با اقدامات تمدنی نظیر ساخت دماوند و اصطخر و ابداع آیین‌هایی چون جشن سده توسط کیومرث در چهل سال سلطنتش تجلی می‌یابد (جلال‌الدین میرزا، ۱۳۵۵: ۲۰/۱)، نشان‌دهنده الگوی پیامبر-شاه در اندیشه آذرکیوانی است.

بازسازی مجدد اسطوره‌های شاهنامه‌ای در قالب دینی به شکل سیامک، پسر گلشاه، دوست خدا است. هوشنگ (از تبار شاهان پیشدادی)، پیامبری است که مأمور زنده داشتن آیین گلشاه می‌شود؛ در واقع، شاهنامه و کتاب *دساتیر* در اینجا به‌طرزی بدیع تلفیق شده‌اند (*دساتیر/آسمانی*، ۱۴۰۰: ۵۲). در سنت آذرکیوانی سیامک فرزند گلشاه نه تنها در مقام پیامبری، بلکه در جایگاه واسطه‌ای میان انسان و سپهر برتر شناخته می‌شود. در نامه‌ی منسوب به او، چنین آمده است: «ای سیامک پور گلشاه، تو پیامبر نزدیک منی» (همان: ۵۳). این گزاره مؤید آن است که سنت پیامبری در نظام فکری آذرکیوانیان، از نسب و تبار نژادی باستانی (مانند گلشاه) نشأت می‌گیرد. واژگانی چون «سپهر ششم»، «گردنده در خوشخواست» و «شیدنده و فروزنده تو» (همان: ۵۲) بیانگر آن است که پیامبری، مرتبه‌ای کیهانی با پشتوانه‌ی نوری (شید) دارد.

خطاب لاهوتی به سیامک در متن *دساتیر* مبنی بر انتقال از مرتبه‌ی فرودین به افراز (Mulla Firuz, 1818: 1/117 *دساتیر/آسمانی*، ۱۴۰۰: ۵۴)، فراتر از یک مکالمه، نشان‌دهنده‌ی فرآیند الوهیت‌یافتگی پیامبر در فرجام‌شناسی آذرکیوانی است؛ جایی که ایران باستان به مثابه‌ی نمونه‌ی مینوی بازسازی می‌شود. در این تداوم قدسی، هوشنگ به عنوان سومین پیامبر، با دریافت صفت آموزگار پیامبران آینده (*دساتیر/آسمانی*، ۱۴۰۰: ۵۶)، جایگاهی در نظام دانش ازلی می‌یابد که خرد را به صورت فرود از جهان بالایی دریافت می‌کند. تضاد میان این مقام مینوی و فرجام زمینی سیامک حائز اهمیت است؛ او که پس از عزلت‌نشینی پدر، با رویکردی دادگرانه به جهان‌داری مشغول بود (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۹۷)، سرانجام به دست دیوان از پا درآمد. با تاریخی‌گری نمادین، دیوان را از موجودات اساطیری به مردمان سرکش سیستان و ترکستان تعبیر می‌کند (جلال‌الدین میرزا، ۱۳۵۵: ۲۴/۱) تا تقابل میان مرکزیت متمدن ایران و آشوب پیرامونی را در قالبی الهیاتی تبیین نماید.

در تداوم شجره‌نامه‌ی قدسی آذرکیوانی، هوشنگ به عنوان مظهر عدل و حکمت تثبیت می‌شود؛ شخصیتی که انتساب کتاب *جاویدان خرد* به او (ملکم، ۱۳۷۹: ۱۰)، نشان‌دهنده‌ی پیوند تبار ایرانی با ریشه‌های حکمت ازلی است. پس از وی، تهمورس با دریافت فرمان لاهوتی برای استواری آیین بزرگ‌آباد (Mulla Firuz, 1818: 1/129 *دساتیر/آسمانی*، ۱۴۰۰: ۵۸)، حلقه‌ی دیگری از این زنجیره‌ی وراثت کیهانی را تکمیل می‌کند؛ الگویی که در آن خرد، شید و فرّ به مثابه‌ی یک ودیعه‌ی الهی از پدر به پسر منتقل می‌شود (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۰۰). ظهور جمشید در این سلسله، نقطه‌ی عطف تجلی مفاهیم ایران‌شهری در بستر عرفانی است. نام او که به سبب درخشش روی نورانی، برگزیده شده (جلال‌الدین میرزا، ۱۳۵۵: ۵۹/۱)، آشکارا بازخوانی مفهوم شید شهریار و فرّ شاهی در متون پهلوی (نظیر *خدا‌نامه*) است که اکنون در دستگاه الهیاتی آذرکیوانی با گزاره‌ی «شید من بر روی تو است» (Mulla Firuz, 1818: 1/138 *دساتیر/آسمانی*، ۱۴۰۰: ۶۱)، هویت پیامبرگونه یافته است. استقرار در پایتخت اصطخر و ساختاربندی جامعه به چهار طبقه‌ی علما، کاتبین، سپاهیان و ارباب حرف، نشان‌دهنده‌ی نقش او در تبیین نظم مدنی به مثابه‌ی تکلیفی دینی است (ملکم،

۱۳۷۹: ۱۱). نکته تأمل برانگیز فقهی در این روایت، عدم منع خوردن گوشت جانور مرده توسط جمشید است (دبستان مذاهب، ۱۳۶۲: ۲۶)؛ گزاره‌ای که احتمالاً برای تبیین تطور تدریجی شریعت و حرکت به سوی آرمان گیاه‌خواری آذرکیوانی در متن گنجانده شده است تا جایگاه او را به عنوان پیامبر نور در فرآیند تکامل معنوی تثبیت کند (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۰).

در جریان فکری آذرکیوانی، جمشید با لقب «صنایع طراز»، صاحب مرتبه صنعت حکمت است که وظیفه تبیین فلسفی یگانگی واجب‌الوجود را بر عهده دارد (خویشتاب، ۱۳۹۳: ۳۶) و با رویکردی کلامی و استدلالی، بر منطق تکثر واجب تأکید ورزیده و توحید را از ساحت اسطوره به ساحت برهان ارتقا می‌دهد. این نظم با ظهور ده‌آک (ضحاک)، حاکم تازی‌تبار، دچار گسست می‌شود؛ شخصیتی که قتل پدران اسطوره‌ای توسط او (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۲۵)، نمادی از تقابل فرهنگی با بیگانگی بدآیین و تلاش برای تخریب بنیادهای توحیدی است. ظهور فریدون (آفریدون آبتین) به عنوان پیامبر اهریمن برانداز، نقطه بازگشت به اصالت و احیای آیین کهن است (Mulla Firuz, 1818: 1/155؛ دساتیر آسمانی، ۱۴۰۰: ۶۶). او با نفی دوگانه‌انگاری، بار دیگر بر اصل نیاز همه ممکنات به یک واجب واحد پای می‌فشارد (خویشتاب، ۱۳۹۳: ۳۷) و رسالت دینی را با سلطنت مقدس پیوند می‌زند (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۳۶). این تداوم که از نژاد کیومرث آغاز شده و از مسیر سیامک، هوشنگ، تهمورس، جمشید، فریدون، منوچهر و کیخسرو به زردشت نخست و در نهایت به آذر ساسان پنجم می‌رسد (دبستان مذاهب، ۱۳۶۲: ۱۳)، ساختاری را ترسیم می‌کند که در آن مشروعیت سیاسی همواره ذیل جانشینی پیامبرانه تعریف می‌شود.

در فرجام این روایت، پس از دوره گذار ضحاک و سرکشی فرزندان فریدون، تور و سلم، منوچهر به عنوان وارث مشروع حکومت و پیامبری تثبیت می‌شود (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۴۶). تقسیم قدرت میان فرزندان فریدون در این متن (Mulla Firuz, 1818: 1/163؛ دساتیر آسمانی، ۱۴۰۰: ۶۹)، بازخوانی الهیاتی روایت‌های کهن ایرانی است تا نشان دهد که چگونه نظم کیهانی، پس از یک دوره آشوب، مجدداً در کالبد تبار برگزیده ایرانی بازسازی و مستقر می‌گردد.

کیانیان

در فرجام‌شناسی سیاسی آذرکیوانی، کیخسرو صرفاً یک پادشاه نبود، او غایت تجسم الگوی پیامبر-شاه و نماد وارستگی قدسی است (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۱۹۷). تبار وی که از طریق سیاوش به پاکی و مشروعیت مطلق پیوند می‌خورد، در این متون با مفاهیمی چون فره ایزدی و ارتباط با سروش بازسازی شده تا نشان دهد قدرت سیاسی در ایران باستان، ریشه در نیروهای مینوی دارد (همو: ۲۶۸). دوری زاهدانه کیخسرو از تعلقات دنیوی و پرهیز او از آمیزش جنسی، تصویری از یک پیامبر-شاه ارائه می‌دهد که با تمسک به آیین

بزرگ‌آباد، نهاد دین و دولت را به اوج کمال می‌رساند (Mulla Firuz, 1818: 1/164؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۷۱-۷۰). این انتقال قدرت مشروع، با واگذاری هوشمندانه فره از کیخسرو به لهراسپ تداوم می‌یابد که نشان‌دهنده غلبه معیارهای کیفی همچون خرد و کفایت سیاسی بر وراثت صرف است (خویشتاب، ۱۳۹۳: ۳۹؛ *زردست افشار*، ۱۳۹۳: ۵۹؛ *تویسرکانی*، ۱۳۹۴: ۲۲۶). تداوم این زنجیره خرد از لهراسپ به گشتاسب، اسفندیار، بهمن و هما (خویشتاب، ۱۳۹۳: ۳۹-۴۰؛ *زردست افشار*، ۱۳۹۳: ۵۹-۶۰؛ *تویسرکانی*، ۱۳۹۴: ۲۶۷-۲۷۰)، بازتاب‌دهنده یک نظام پایدار جانشینی است که در آن آیین راستی به مثابه ستون فقرات تمدن، از دوره کیانی به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود. این ساختار اسطوره‌ای، در واقع تلاشی است برای پیوند دادن حماسه ملی با الهیات اشراقی، تا پادشاهی ایرانی را به عنوان ودیعه‌ای آسمانی و زوال‌ناپذیر معرفی کند (Mulla Firuz, 1818: 1/171؛ *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۷۳-۷۴).

زردشت

فره ایزدی در اندیشه‌های ایران باستان، عامل اصلی مشروعیت فرمانروایی به شمار می‌آمد و حاکمی که فاقد آن بود، شایسته سلطنت نبود. در ادامه، پیوستگی تاریخی شاهان کیانی، لهراسپ به عنوان وارث فره و پادشاهی برگزیده معرفی می‌شود. هم‌زمان ظهور زردشت در دوران لهراسپ اتفاق افتاد، اما در *خویشتاب*، *فرارستان و شارسنان چهارچمن*، در دوران گشتاسب روی داد (خویشتاب، ۱۳۹۳: ۳۹؛ *تویسرکانی*، ۱۳۹۴: ۲۳۳) و این اتفاق نقطه عطفی در تاریخ دینی ایران محسوب می‌شود که آیین تازه و کتاب اوستا را با ادعای کمال و پاکی کامل به ارمغان آورد. این پیوند میان سلطنت کیانی و پیامبری زردشت، نشان‌دهنده استمرار سنت همبستگی نهاد دین و دولت در روایت‌های اسطوره‌ای ایران است.

در قرائت آذرکیوانی از تاریخ دینی ایران، زردشت در مقام احیاگر آیین بزرگ‌آباد ظهور می‌کند؛ شخصیتی که مأموریت او بر پایه یک نظام معرفت‌شناختی سه‌گانه (تجربه‌های خواب، نیمه‌خواب و بیداری کامل) استوار است. این طبقه‌بندی، نشان‌دهنده گذار آیین زردشتی از یک دین صرفاً مناسکی به یک حکمت اشراقی است که در آن آگاهی معنوی، ریشه در مراتب مختلف ادراک باطنی دارد. پیوند میان این دانش پیامبرانه با نهاد پادشاهی در گزینش چهره‌هایی چون گشتاسب، اسفندیار و جاماسپ تجلی می‌یابد (تویسرکانی، ۱۳۹۴: ۱۳)؛ امری که بازتاب‌دهنده استراتژی هم‌افزایی دین و دولت برای تحکیم شالوده‌های تمدن ایرانی است. از منظر فلسفه تاریخ، این روایت با دوقطبی‌سازی هستی‌شناختی میان انسان خدابرست و دیوخوی، تبیینی اخلاق‌مدارانه از فرجام سیاسی حکومت‌ها ارائه می‌دهد (زوره باستانی، ۱۳۹۳: ۱۷۴). در این الگو، پایداری پادشاهی معلول فضایی چون دادگری، نرم‌خویی و حکمت است، در حالی که زوال قدرت، نتیجه محتوم نادانی، خشم و دیوسیرتی تلقی می‌شود. این الگوواره تاریخ‌نگاری، در پی آن است تا

کل صیوریت سیاسی ایران و جهان را در قالب نبرد میان خرد ایزدی و آشوب اهریمنی خلاصه کند و بدین سان، مشروعیت تاریخی را به صلاحیت اخلاقی پیوند بزند. در متون فرقه آذرکیوانی گشتاسپ به عنوان شاهی بزرگ و پاسدار آیین زردشت شناخته می‌شود که در دوره حکومتش، ارتباطات فرهنگی و سیاسی با جهان بیرون از جمله روم برقرار بوده است (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۲۴۸). براساس این متون گشتاسپ پس از مشکلات داخلی و ناهنجاری‌های اجتماعی، به روم تبعید شد، اما به عنوان شاهی هنرمند و دانا به ایران بازگشت و اقدام به تدوین و انسجام *دساتیر* با همکاری موبدان نمود. این روند نشان‌دهنده اهمیت حفظ و تحکیم آیین زردشتی و نهاد موبدان در دوره‌های بحرانی بوده است. همچنین نقش اسکندر مقدونی در تاریخ ایران به عنوان فاتحی که پس از فتح ایران به آیین و فرهنگ ایرانی احترام گذاشت (*دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۷۸)، بازتاب تعاملات سیاسی و فرهنگی پیچیده بین ایران و غرب در آن زمان است که منجر به حفظ و انتقال دانش دینی و حکومتی شد.

اسکندر

در بازخوانی الهیاتی آذرکیوانی از عصر تالاطم مقدونی، ورود اسکندر به ایران (تویسرکانی، ۱۸۹۴: ۲۷۵) به مثابه آغازگر هجرتی معرفتی تصویر می‌شود. در این الگو، ترجمه متون دینی و رسمی ایران به زبان‌های یونانی و رومی، تلاشی آگاهانه برای صدور نظام دانایی ایرانی به حوزه مدیریتانه تلقی می‌گردد. نقش آفرینی گروه‌های باطنی همچون گشسپیان و نیرنودیان در انتقال این مکتوبات (*دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۷۹)، نشان‌دهنده وجود یک هسته سخت نخبگانی است که رسالت حفظ خرد جاویدان را در شرایط بحران سیاسی بر عهده داشتند. این تعامل، با بازگشت موبدان به یونان، ایران به عنوان مرجع معنوی جهان غرب بازشناخته می‌شود. در لایه‌ای دیگر، تثبیت سنت زردشتی تحت حمایت گشتاسپ و حضور جهانی شخصیت‌هایی چون چنگرنگاچه (در روایت *دساتیر*: شاگرد زردشت) در هند، ابعاد بین‌المللی این آیین را ترسیم می‌کند (همان: ۸۰). این پیوند ایران و هند، نشان‌دهنده آن است که دانش مینوی ایرانی دارای خاصیت جهان‌شمولی است و فراتر از مرزهای جغرافیایی، وظیفه استواری آیین راستی را دنبال می‌کند. این واسطه میان یزدان و موجودات، بازتاب‌دهنده یک کیهان‌شناسی اشراقی است که در آن، شکوه خداوند از مجرای عقول و نیروهای میانی در جهان جاری می‌شود؛ دیدگاهی که نظم گیتی را بر پایه هماهنگی دقیق میان اراده الهی و قوانین طبیعی استوار می‌سازد.

در حالی که تاریخ‌نگاری سنتی بر ویرانی تخت جمشید تأکید دارد، آذرکیوانیان بر انتقال دانش تمرکز می‌کنند. از نظر آنها، اسکندر حکمت ایرانی را در جهان پخش کرد. این یک تحلیلی تمدنی است که ایران

حتی در زمان اشغال، به دلیل غنای حکمی، بر ذهن اشغالگر پیروز می‌شود. ترجمه‌متون به یونانی، در واقع ایرانی‌سازی تفکر غرب تلقی شده است.

در جریان فکری آذرکیوانی، مواجهه اسکندر با ایران از یک تهاجم ویرانگر به یک مأموریت الهی و بازگشت خانوادگی تغییر ماهیت می‌دهد. طبق روایات این سنت، پندنامه‌ای که به فرمان یزدان و توسط پیامبر زردشت برای اسکندر (فرزند داراب) فرستاده شد، سندی است بر مشروعیت آسمانی جهانگیری او (Mulla Firuz, 1818: 1/223, 224، *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۹۰). در این پندنامه، اسکندر حکمرانی است که به اراده خداوند به قدرت رسیده و مکلف است آیین بزرگ‌آباد را به عنوان برترین کیش‌ها پاس بدارد و دانش‌جویی را سرلوحه سلطنت خود قرار دهد. نکته شگرف در این روایت، تبیین علت دوری اسکندر از وطن است؛ او به سبب کارهای ناشایست برخی ایرانیان به روم برده شده بود، اما اکنون به او نهیب زده می‌شود که ایران خانه او و سرزمین نیاکانش است و هرگز نباید بیگانگان را بر این خاک چیره سازد. این دستور صریح الهی، اسکندر را موظف به جبران خسارت‌های جنگی و خشنود کردن مردم نیک‌سیرت ایران می‌کند، زیرا در غیر این صورت، با بازخواست سخت ایزدی روبرو خواهد شد. در نهایت، این زنجیره هدایت با نوید ظهور ساسان به عنوان پیامبری دانا و درست‌کردار گره می‌خورد تا تداوم راه راستی را در کالبد تبار ساسانی تضمین کند (Mulla Firuz, 1818: 1/225، *دساتیر آسمانی*، ۱۴۰۰: ۹۱). آذرکیوانیان با لقب دادن فرزند داراب به اسکندر، یکی از بزرگترین چالش‌های تاریخ ایران (حمله مقدونی) را حل می‌کنند. اگر اسکندر یک بیگانه باشد، پادشاهی او لکه‌ننگی بر دامان تاریخ است، اما اگر او فرزند داراب (شاه ایران) باشد، حمله او پس‌گرفتن حق موروثی است. این رویکرد نشان‌دهنده هوشمندی است که حتی فاتح بیگانه را در هضم فرهنگ خودی حل می‌کند تا تداوم نهاد سلطنت ایران آسیب نبیند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر براساس بررسی متون آذرکیوانی، به‌ویژه کتاب *دساتیر*، نشان می‌دهد که تاریخ‌نگاری این فرقه بر پیوندی گسست‌ناپذیر میان شأن پیامبر و مقام سلطنت استوار است. در بازه زمانی اساطیری (از مه‌آبادیان تا اسکندر)، پادشاه در مقام انسان کامل و مجری قدرت لاهوتی، یگانگی دین و دولت را در عالی‌ترین شکل آن محقق می‌کرد. با این حال، هجوم اسکندر در این روایت، یک گسست هستی‌شناختی و آغاز عصر انحطاط قلمداد می‌شود که به انقطاع پیوستگی میان وحی و اقتدار سیاسی انجامید و شکوه ایرانشهری را به هبوط معنوی کشاند. در نهایت، این الگوی اسطوره‌پردازانه فراتر از یک روایت تاریخی، پروژه‌ای آگاهانه برای بازسازی هویت ایرانی و ایجاد مرجعیت مشروع برای پیروان فرقه است؛ رویکردی که با تقدیس دوران پیش از اسکندر، نوستالژی بازگشت به عصر طلایی را به عنوان راهکاری برای

برون‌رفت از بحران‌های فرهنگی دوران متأخر پیشنهاد می‌دهد. در واقع، آذرکیوانیان با تبدیل تاریخ به منظومه‌ای کیهانی، از رویدادهای گیتیایی برای تبیین نظام‌های الهی بهره می‌گیرند. این شیوه، تاریخ را از یک ثبت وقایع، به ابزاری برای پیوند دادن فره ایزدی با نهاد پادشاهی بدل می‌کند تا از طریق بازخوانی سلسله‌های پیشدادی، بستری برای احیای آرمان‌های از دست رفته و بازسازی هویت جمعی در مواجهه با تزلزل‌های سیاسی و مذهبی فراهم آورند و از این طریق، تاریخ را به منشأ مشروعیت اخلاقی و سیاسی نوین بدل کنند.

منابع

- ابن بلخی (۱۳۷۴ ش). *فارسانمه/ابن بلخی*. به کوشش رلند الین نیکسن و گای لسترنج. تهران: اساطیر.
- اته، هرمان (۱۳۵۶ ش). *تاریخ ادبیات فارسی*. ترجمه صادق رضا زاده شفق. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- احمدی، حسین و خیراندیش، عبدالرسول (۱۳۹۱ ش). آذرکیوانیان و تأثیر آنان بر باستان گرایی در تاریخ‌نگاری معاصر ایران. *تاریخ/ایران*، ۵ (۷)، ۳۰-۱.
- براون، ادوارد (۱۳۳۵ ش). *تاریخ ادبی/ایران*، جلد ۴. ترجمه غلامرضا رشیدیاسمی. تهران: کتابخانه ابن سینا.
- بهرام بن فرهاد (۱۸۵۳ م). *شارستان چهارچمن*. به کوشش سیاوخش بن اورمزدیار یزدانی ایرانی. بمبئی. پورداد، ابراهیم (۱۳۵۵ ش). *دساتیر. فرهنگ/ایران باستان*. تهران: دانشگاه تهران.
- تویسرکانی، اسماعیل بن محمدعلی (۱۸۹۴ م). *فرازستان*. بمبئی.
- جلال‌الدین میرزا قاجار (۱۳۵۵ ش). *نامه خسروان*، ۱ جلد. تهران: فرورتی.
- جمال‌الدین انجو، حسین بن حسن (۱۳۵۱ ش). *فرهنگ جهانگیری*. ج ۱. ویراسته رحیم عقیقی. مشهد: دانشگاه مشهد.
- خویشتاب، آیین هوشنگ (۱۳۹۳ ش). گردآوری مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی. به اهتمام هوشنگ شکری تبریز: مولف. ۴۸-۲۲.
- دالوند، حمیدرضا (۱۳۹۲ ش). میراث فرقه‌آذرکیوان. *رنج و گنج*. ارجنامه دکتر زهره زرشناس. به کوشش ویدا نداف. فرزانه گشتاسب و محمد شکری فومشی. ۲۵۹-۲۳۳.
- دبستان مناهب (۱۳۶۲ ش). ۲ جلد. به اهتمام رحیم رضازاده ملک. تهران: کتابخانه طهوری.
- دبستان مناهب (۱۳۹۲ ش). به اهتمام کریم نجفی برزگر. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- دساتیر آسمانی (۱۴۰۰ ش). به کوشش اردشیر آل علی. تهران: شبنا.
- زردست افشار، آیین هوشنگ (۱۳۹۳ ش). گردآوری مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی. به اهتمام هوشنگ شکری. تبریز: مولف. ۸۷-۴۹.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۴۱ ش). درباره لغت‌نویسی و دشواری‌های آن. *ینما*، ۱۷۲. ۳۱۲-۳۱۷.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹ ش). *در قلمرو وجدان: سیری در عقاید ادیان و اساطیر*. تهران: علمی.
- زنده رود، آیین هوشنگ (۱۳۹۳ ش). گردآوری مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی. به اهتمام هوشنگ شکری. تبریز: مولف. ۱۵۲-۸۸.
- زوره باستانی، آیین هوشنگ (۱۳۹۳ ش). گردآوری مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی. به اهتمام هوشنگ شکری. تبریز: مولف. ۱۷۵-۱۵۳.

- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۱۳۶۶ ش). حکمه الاشراف. ترجمه و شرح سید جعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.
- شهمردان، رشید (۱۳۶۰ ش). تاریخ زرتشتیان پس از ساسانیان. تهران: راستی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹ ش). تاریخ ادبیات در ایران. ۲ جلد. تهران: فردوس.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۶ ش). شاهنامه. ویرایش جلال خالقی مطلق. نسخه چهار جلدی. تهران: سخن.
- فیروز بن کاووس (۱۸۸۸ م). دساتیر. به کوشش شهریار بن اردشیر و پرویز بن شاه جهان و بهرام بن شاپور. بمبئی. قزوینی، محمد (۱۳۴۵ ش). دبستان مذاهب. یادداشت‌های قزوینی. ۸ جلد. به کوشش ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران.
- کرباسیان، ملیحه (۱۴۰۳ ش). آیین هوشنگ: چهار رساله آذرکیوانی از کتابخانه اشراقی. تهران: دهما.
- کربن، هانری. (۱۳۹۲ ش). تاریخ فلسفه اسلامی. ویراست ۲. ترجمه جواد طباطبائی. تهران: مینوی خرد.
- گشتاسب، فرزانه (۱۴۰۰ ش). آذرکیوان، زندگینامه، آثار و عقاید. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۷۴ ش). آذرکیوان. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱ جلد. ۳۴۷-۲۵۹.
- مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۹۱ الف). دبستان مذاهب. دانشنامه جهان اسلام. ۱۷ جلد. تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی. ۳۵۴-۳۵۰.
- مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۹۱ ب). دساتیر، دانشنامه جهان اسلام. ۱۷ جلد. تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی. ۶۵۸-۶۶۰.
- مصطفوی، علی اصغر (۱۳۷۰ ش). ترفند پیغمبرسازان و دساتیر آسمانی. تهران: بامداد.
- معین، محمد (۱۳۳۶ ش). آذرکیوان و پیروان او. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره ۳۹، ۲۵-۴۲.
- ملکم، سرجان (۱۳۸۳ ش). تاریخ کامل ایران. ترجمه اسماعیل حیرت. تهران: سنایی.
- میثمی، جولی اسکات. (۱۳۹۱ ش). تاریخ‌نگاری فارسی. ترجمه محمد دهقانی. تهران: ماهی.
- میرزا آقاخان کرمانی، عبدالحسین (۱۳۸۷ ش). آیین‌های سکندری. به اهتمام علی اصغر حق‌دار. تهران: نشر چشمه.

- Aoki, T. (2001a). "The Role of Azar Kayvan in Zoroastrian and Islamic Mysticism". K. R. Cama Oriental Institute: Third International Congress Proceedings. Mumbai. 259-277.
- Askari, S. H. (1977). "Dabistan-i-Mazahib and Divān-i-Mubad". Indo-Iranian Studies. ed. F. Muhtabai, New Delhi.
- Corbin, H. (1977). *Spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Trans. N. Pearson. Princeton.
- Corbin, H. (1991). *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques. Tome I: Le shi'isme duodécimain*. Paris.
- Desatir. (1818). vol. 1. ed. Mulla Firuz Bin Kaus, (English translation), Bombay.

- Dhalla, M. N. (1938). *History of Zoroastrianism*. New York.
- Erskin, W. (1819). "On the Authority of the Desatir, with Remarks on the Account of the Mahabadi Religion Contained in the Dabistan". *Transactions of the Literary Society of Bombay*. vol. 1. 198-241.
- Gladwin, F. (1789). *The Dabistan or school of manners*. The New Asiatic miscellany, vol. 1. 86–136. Joseph Cooper.
- Modi, J. J. (1932). *A Parsee High Priest* (Dastur Azar Kaiwan, 1529-1614 A. D.), with His Zoroastrian Disciples in Patna, in the 16th and 17th Century, in Oriental Conference Papers, Bombay.
- Rieu, C. (1966). *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. Oxford University Press.
- Shea, D., & Troyer A. (1943). "discourse Préliminaire à la traduction du Dabistan". *School of Manners (English transl. of Dabistan)*, Paris.

Transliteration

- Ahmadi, Hossein and Kheirandish, Abdolrasoul (1972). Azarkeivanian and their Effect on the Archaism in the Historiography of Contemporary Iran. *History of Iran*, 5 (7), 1-30. [In Persian]
- Aoki, T. (2001a). "The Role of Azar Kayvan in Zoroastrian and Islamic Mysticism". *K. R. Cama Oriental Institute: Third International Congress Proceedings*. Mumbai. 259-277.
- Askari, S. H. (1977). "Dabistan-i-Mazahib and Divān-i-Mubad". *Indo-Iranian Studies*. ed. F. Muṣṭabai, New Delhi.
- Atte, Herman (1977). *Neupersische Litteratur*. Translated by Sadeq Rezazadeh Shafaq. Tehran: Book Translation and Publishing House. [In Persian]
- Bahrām b. Farhād (1853). *Šārestān-e Čahār Čaman*. ed. Siavakhsh b. Hormozdyar Yazdani Irani. Bombay. [In Persian]
- Brown, Edward (1956). *A Literary History of Persia*. 4 vols. Translated by Gholamreza Rashidyasemi. Tehran: Ībn Sīnā Library. [In Persian]
- Corbin, H. (1977). *Spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Trans. N. Pearson. Princeton.
- Corbin, H. (1991). *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques. Tome I: Le shi'isme duodécimain*. Paris.
- Corbin, Henry. (2013). *History of Islamic philosophy*. 2nd edition. Translated by Javad Tabatabaei. Tehran: Mīnovī kerad. [In Persian]
- Dabestān-e Mazāheb* (1983). 2 vols. ed. Rahim Rezazade Malak. Tehran: Ketābkāne-ye Tāhūrī. [In Persian]

- Dabestān-e Mazāheb* (2013). ed. Karim Najafi Barzegar. Tehran: National Archives and Library of Iran. [In Persian]
- Dalvand, Hamidreza (1973). *Legacy of the Azarkeyvan Sect. Pain and Treasure*. The Ordination of Dr. Zohreh Zarshenas. ed. by Vida Nadaf. Farzaneh Gashtasb and Mohammad Shokri Fumshi. [In Persian]
- Dasātīr-e Āsemānī* (2021). ed. Ardashir Ale Ali. Tehran: Šabnamā. [In Persian]
- Desatir*. (1818). vol. 1. ed. Mulla Firuz Bin Kaus, (English translation), Bombay.
- Dhalla, M. N. (1938). *History of Zoroastrianism*. New York.
- Erskin, W. (1819). "On the Authority of the Desatir, with Remarks on the Account of the Mahabadi Religion Contained in the Dabistan". *Transactions of the Literary Society of Bombay*. vol. 1. 198-241.
- Ferdowsi, Abolghasem (2017). *Šāhnāme*. Edited by Jalal Khaleghi Motlagh. Four-volume edition. Tehran: Soğan. [In Persian]
- Fīrūz b. Kāvūs (1888). *Dasātīr*. ed. Shahryar b. Ardashir, Parviz b. Shah Jahan, and Bahram b. Shavir. Bombay. [In Persian]
- Gladwin, F. (1789). *The Dabistan or school of manners*. The New Asiatic miscellany, vol. 1. 86–136. Joseph Cooper.
- Goshtasb, Farzaneh (2021). *Azarkeyvan, Biography, Works and Beliefs*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Ībn Balkī (1995). *Farsnāme*-ye Ībn Balkī. ed. Roland Allsen and Guy Le Strange. Tehran: Asātīr. [In Persian]
- jalāl al-Dīn Mīrzā Qājār (1936). *Nāme*-ye *kosravān*. 1 vol. Tehran: Farvartī. [In Persian]
- jamāl al-Dīn Anjū, Ḥosseīn b. Ḥasan (1932). *Farhang-e jahāngīrī*. ed. Rahim Afīfī. Mashhad: Mashhad University. [In Persian]
- Karbasian, Malihe (2024). *The Religion of Houshang: Four Treatises of Azarkeyvani from the Ishraqi Library*. Tehran: Dehmā. [In Persian]
- Kermānī, Mīrzā Āqā kār ‘Abd al-Ḥossayn (2008). *Āyīn*-ye *Sekandarī*. ed. Ali Asghar Hagh-dar. Tehran: Chešmeh. [In Persian]
- kūwīštāb (1954). *Āyīn-e Hūšang*. Edited by Houshang Shokri Tabriz: Author. [In Persian]
- Malcolm, John (2004). *Complete History of Iran*. Translated by Esmaeil Hayrat. Tehran: Sanaei. [In Persian]
- Meysami, Julie Scott. (2012). *Persian Historiography*. Translated by Mohammad Dehghani. Tehran: Māhī. [In Persian]
- Modi, J. J. (1932). *A Parsee High Priest* (Dastur Azar Kaiwan, 1529-1614 A. D.). with His Zoroastrian Disciples in Patna, in the 16th and 17th Century, in Oriental Conference Papers, Bombay.

- Moein, Mohammad (1956). Azarkeyvan and His Followers. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, University of Tehran. No. 39, 25-42. [In Persian]
- Mojtabaei, Fathollah (1995). Azarkeyvan. *The Great Islamic Encyclopedia*. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. 1 vol. 247-259. [In Persian]
- Mojtabaei, Fathollah (2012). Dasatir, *Encyclopedia of the World of Islam*, 17 volumes. Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation. 658-660. [In Persian]
- Mojtabaei, Fathollah (2012). Elementary School of Religions. *Encyclopedia of the World of Islam*. 17 vols. Tehran: Foundation of the Islamic Encyclopedia. 350-354. [In Persian]
- Mostafavi, Ali Asghar (1991). *The Trick of the Prophet-Makers and the Heavenly Dasatir*. Tehran: Bamdād. [In Persian]
- Pourdavoud, Ebrahim (1976). *Dasatir. Ancient Iranian Culture*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Qazvīnī, Moḥammad (1966). *Dabestān-e Mazāheb. Qazvini's notes*. 8 vols. ed. Iraj Afshar. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Rieu, C. (1966). *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. Oxford University Press.
- Safa, Zabihollah (1990). *History of Literature in Iran*. 2 vols. Tehran: Ferdowsī. [In Persian]
- Shahmardan, Rashid (1981). *History of Zoroastrians after the Sassanids*. Tehran: Rāsfī. [In Persian]
- Shea, D., & Troyer A. (1943). "discourse Préliminaire à la traduction du Dabistan". *School of Manners (English transl. of Dabistan)*, Paris.
- Sohrewardī, Šeīḵ Šahāb al-Dīn Yaḥyā Sohrewardī (1987). *Ḥikmat al-Īsrāq*. trans. Seyyed Jafar Sajjadi. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Toserkani, Esmail b. Mohammad Ali (1894). *Farāzestān*. Bombay. [In Persian]
- Zardūšt Afšār, Āyīn-e Hūšang* (1954). ed. Hushang Shokri. Tabriz: Mūalef. [In Persian]
- Zarinkoob, Abdol-Hosseini (1341). About lexicography and its difficulties. *Yaḡmā*. 172. 312-317. [In Persian]
- Zarinkoob, Abdol-Hosseini (1369). *In the realm of conscience: A journey through the beliefs of religions and myths*. Tehran: 'Elmī. [In Persian]
- Zende-Rud, Āyīn-e Hūšang* (1954). ed. Hushang Shokri. Tabriz: Mūalef. [In Persian]
- Zūrat-e Bāstānī, Āyīn-e Hūšang* (1954). ed. Hushang Shokri. Tabriz: Mūalef. [In Persian]