

جنبش سیاسی اسماعیلیان نزاری و نسبت آن با هویت ایرانی و زبان فارسی

حبیب‌اله فاضلی*

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۱۶)

چکیده

شکل‌گیری جنبش اسماعیلیه ریشه در تحولات سیاسی-مذهبی دو قرن اولیه تاریخ اسلام و اختلاف بر سر مسئله جانشینی یا رهبری سیاسی جامعه اسلامی دارد. از قرن دوم هجری و پیدایش فرق مختلف امامیه، این فرق منبع مهمی در تحولات سیاسی-فرهنگی جهان اسلام به شمار می‌رفتند. اسماعیلیان توانستند دولت بزرگ فاطمیان را به وجود آورند که در قالب امپراتوری شیعی و برای اولین بار مرکزیت بغداد را به چالش کشیدند. اسماعیلیان شرقی که مرکز عمده آنها ایران بود به تدریج با نام «نزاریه» اعلام استقلال کردند و دولت الموت را بنیان گذاردند. نزاریان ایران داعیه حکومتی شیعی و شکست خلافت سنی را داشتند و در این میان تحولات فرهنگی زیادی را رقم زدند که از جمله آن تلاش این فرقه برای تقویت «زبان فارسی» و «الگوهای ایرانی» در تقابل با «زبان عربی» و «الگوهای خلافت» است.

در این مقاله در پی آن هستیم تا ارتباط جنبش نزاریان ایران را با هویت ایرانی مورد بررسی قرار دهیم و در این مسیر نیز به تلاش جنبش‌های معاصر اسماعیلیان جهت بهره‌گیری از محیط و ظرفیت‌های سنت ایرانی خواهیم پرداخت و اینکه نزاریان نیز در تقابل با دشمنان خود چاره‌ای جز بهره‌گیری از زبان فارسی و الگوهای ایرانی نداشته‌اند. آمیختگی با تصوف نیز راهبرد سیاسی دیگری است که نخبگان اسماعیلی بعد از سقوط الموت به کار بستند که به تحلیل آن نیز خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: اسماعیلیان - نزاریان - الموت - فرق صوفیه - زبان فارسی - هویت ایرانی.

۱- درآمد: طرح مساله

یکی از مباحثی که در تمامی تحقیقات صورت گرفته در باب جنبش سیاسی- مذهبی اسماعیلیه در ایران مغفول مانده، ارتباط این جنبش با هویت ایرانی است. اینکه آیا می‌توان این جنبش را در کنار جنبش‌های شعوبی دیگری که در این قرون ظهور کرده‌اند قرار داد یا نه، پرسش مهمی است که نمی‌توان به راحتی از کنار آن گذشت. در ابتدا باید بگوییم که پایبندی نزاریان الموت به مفهوم امامت فردی از خاندان پیامبر(ص) که عملاً محدود به هیچ نژاد و ملیت خاصی نیست و تا امروز نیز امام خود را از نسل نزار بن مستنصر می‌دانند، گواه روشنی است بر اینکه این جنبش در اساس با جنبش‌های شعوبی ایران‌گرا متفاوت است. به عبارت دیگر به سختی می‌توان قائل به هویتی ملی- ایرانی برای آنها شد و آنها را در کنار سایر جنبش‌های موسوم به خرمیه قرار داد.

نکته مهمی که اسماعیلیان را در کنار جنبش‌های شعوبی قرار می‌دهد و باعث شده تا بعضی از محققان از آنها به مثابه جنبشی ملی یاد کنند بهره‌گیری این جنبش از امکانات و نمادهای فرهنگی و تمدنی ایران برای پیشبرد راهبرد اصلی‌شان یعنی تشکیل امپراتوری شیعی و ضدیت با مرکزیت سیاسی و مذهبی بغداد است. به عبارت دیگر نزاریان هم در ایران و هم در شام از همه عناصری که می‌توانست مرکزیت بغداد را خدشه‌دار سازد بهره‌گرفتند، آنها در پی آن بودند تا از عباسیان برای پیروان خود در مرحله اول و در مراحل بعدی برای همه مردم ایران پدیداری از یک حکومت غاصب جایگاه امام معصوم از طرفی و بیگانه با فرهنگ و ملیت ایرانی (عباسیان عرب و سلجوقیان ترک) از طرف دیگر ترسیم کنند تا بتوانند اجماعی را علیه آنان به‌وجود آورند.

با آگاهی از اینکه نزاریان احتمالاً هیچگاه داعیه حکومتی ملی و طبقاتی در ایران نداشته‌اند، اما این نکته را باید تذکر داد که شکل‌گیری هویت‌های کلان و دستاوردهای تمدنی همیشه به عادت و قاعده ثابتی نبوده و تطور تاریخ بشر شاهد حوادث خلاف عادت بسیاری بوده است، نقش اسماعیلیان در تقویت هویت ایرانی را می‌توان از جمله خلاف آمده‌های عادت تاریخ دانست. اگر چه نزاریان دغدغه اصلی‌شان آرمان‌های مذهبی و جهانشمول بوده اما بتدریج "مصلحت‌ها و الزامات سیاسی" آنها را به یکی از حامیان اصلی هویت ایرانی بویژه زبان فارسی تبدیل کرد. جنبش نزاریان در عصری رخ داد که گفتمان و جو ویژه‌ای در سرزمین‌های ایرانی حاکم بود (باسورث، ۱۳۸۱، ۱۰۰-۱۹) که مهم‌ترین آنها ظهور حکومت‌ها و جنبش‌های

ضدخلافت و ایران‌گرا بوده و نزاریان نیز لاجرم به دلایل مختلف که مهم‌ترین آنها جلب حمایت مردم بوده، نقش به‌سزایی در تقویت زبان فارسی داشتند و البته این محدود به سال‌های الموت نمی‌شود و بعد از آن نیز استفاده از زبان فارسی به یک سنت غالب در میان آنها تبدیل شد، به‌گونه‌ای که اکثر شعرا و عرفای نزاری در سال‌های بعد از الموت زبان فارسی را اختیار کردند و در غنای آن سهیم شدند.

پیرامون ضرورت پرداختن به موضوع جنبش سیاسی اسماعیلیه در ایران و تحولات سیاسی و اجتماعی مرتبط با آن می‌توان گفت که نگارنده بر آن است که یکی از خلاءهای دانش سیاسی در ایران غفلت یا ناآگاهی از منابع و تحولات فکری و سیاسی بومی می‌باشد. به نظر می‌رسد تا "انباشتی" از تحلیل‌ها و ادبیات پژوهشی پیرامون مسائل و رخدادهای ذهنی و عینی تاریخ ایران صورت‌نگیرد و پژوهشگران و اساتید دانش سیاست در ایران از توالی و تحولات جنبش‌های فکری و سیاسی ایرانی مطلع نباشند، ایجاد خلاقیت و زایش در "دانش سیاست ایرانی" امری دور از دسترس است. به عنوان نمونه در سرفصل "جنبش‌های اسلامی" نه تنها به جنبش‌های فکری و سیاسی در ایران دوره میانه اشاره‌ای نمی‌گردد بلکه با اشاراتی به جنبش‌های سیاسی معاصر تا دوره دکتری بسنده می‌گردد. جنبش‌های موسوم به شعوبی، خرمیه و در مواردی چون کرامیه، نقطویه و... و به‌ویژه اسماعیلیه تأثیرات فکری و سیاسی مهمی در زمانه خود و گاه تاکنون برجای گذارده‌اند که متأسفانه در مجموعه دروس دانشگاهی علوم سیاسی مغفول مانده‌اند. پیداست که پرداختن به چنین جنبش‌های فکری - سیاسی پس از ظهور اسلام در ایران می‌تواند به ارتقا و جداییت دانش سیاسی یاری رساند.

اسماعیلیان نزاری از زاویه دانش سیاست از آن جهت مهم‌اند که به مثابه یک جنبش فکری و سیاسی برای نخستین‌بار گفتمان مشروعیت‌ساز و دستگاه ایدئولوژیک خلافت عباسی را به صورت جدی با تردید مواجه ساختند و در عرصه سیاست نیز با برجسته کردن مذهب تشیع و قرار دادن عنصر "امام" در مقابل "خلیفه"، پارادایم سیاست و مذهب سنتی و حاکم را در جهان اسلام و ایران به چالش کشیدند. پیداست که این جنبش در تلاش برای "تجهیز هویت سیاسی" خود جدای از موضع سلبی نسبت به خلافت و نگاه ایجابی به تشیع به عناصر (دال‌ها) و نمادهای هویت‌ساز دیگری نیز نیازمند بوده‌است؛ از آن جایی که سرنوشت این فرقه سیاسی و مذهبی در فلات ایران رقم خورده، بهره‌گیری از ابزار ارتباطی و دانایی مهمی چون زبان فارسی، سنت‌ها و دانشمندان ایرانی جهت اقناع "مخاطب محلی/ ایرانی" ضروری به نظر می‌رسیده است. در این

مقاله نحوه مواجهه یکی از جنبش‌های سیاسی - مذهبی عصر خلافت عباسی را با فرهنگ ملی ایرانیان تحلیل خواهیم نمود و در پایان به حیات فکری و اجتماعی آنها پس از سقوط دولت الموت در ایران اشاره می‌کنیم. بدین ترتیب مسأله محوری مقاله پرسش از نحوه مواجهه جنبش سیاسی اسماعیلیان نزاری با هویت ملی ایرانی می‌باشد و با استفاده از روش پژوهش کتابخانه‌ای و اسنادی این ایده (فرضیه) را پی خواهیم گرفت که نزاریان ایران بنا به الزامات محیطی و حضور در فرهنگ ایرانی کوشیده‌اند تا دستگاه فکری و عقیدتی خود را در پیوند با فرهنگ عمومی و هویت ملی ایرانی سامان دهند و از مهم‌ترین منابع فرهنگ ایرانی چون زبان فارسی، دانشمندان ایرانی، نمادها و... بهره گرفته‌اند.

۲- ایران‌گرایی سیاسی نزاریان الموت

مقوله ایرانی‌مآبی یا گرایش‌ات ایران‌گرایی در جنبش نزاریان از جمله عناوین یا اتهامات مرسوم است که متفکران سنی معاصر نزاریان به آنها داده‌اند. خواجه نظام‌الملک طوسی، رشیدالدین فضل‌اله، عطاملک جوینی، حافظ ابرو و... هر یک در مواردی اسماعیلیان یا ملاحده را با عناوینی چون مجوسی‌گری، مانوی و مزدکی‌گری مورد خطاب قرار داده‌اند، واضح است که این عناوین دقیقاً با ادیان و مذاهب پیش از اسلام در ایران مرتبط است. اتهام مجوسی‌گری به اسماعیلیان ایران محدود نشده و بعضی از مورخین سنت و جماعت مانند ابو عبدالله بن رزم الطائی الکوفی و ابوالحسین محمد بن علی بن الحسین العلوی الدمشقی و جمعی دیگر این عنوان را نیز به فاطمیان و حتی شخصیت مبهم و احتمالاً بنیان‌گذار فاطمیان یعنی عبدالله بن میمون قداح روا داشته‌اند.

این مورخین برآنند که «عبدالله بن میمون» و پدرش «میمون القداح» هر دو ایرانی و مجوسی‌الاصل بوده‌اند. "آندو از اهواز از فرقه‌ی ثنویّه دیصانیه و وی مردی بس داهی و مشعبد و نیرنگ باز و مدبر بوده و مدت‌ها دعوی پیغمبری کرده و در ظاهر دعوی تشیع و دعوت بطریقه اسماعیلیه می‌نمود ولی این را پرده کار خود ساخته و در باطن کافر و زندیق و اهل تعطیل و اباحه بوده و غرض او از تأسیس دعوت در حقیقت برانداختن ملت اسلام و اعاده‌ی دولت مجوس بوده است" (جوینی، ۱۳۶۷، ۳۲۶). طبیعتاً چنین برداشتی کل بنای دولت و جنبش فاطمی و ادعاهای آن را از اساس فرو می‌پاشد و انهدام اسماعیلیان/ فاطمیان را به "هدفی مشترک" در جامعه اسلامی تبدیل می‌کرد کما اینکه سلجوقیان قسم یاد کرده بودند که دولت فاطمی را براندازند.

و اما در باب اسماعیلیان ایران یا نزاریان بعنوان یکی از گرایش‌های منسوب به شیعه نیز مسئله ایرانی‌مآبی (ایرانی‌ابرازی) قوت دارد، به عنوان نمونه برخی از تحلیل‌گران تاریخ ایران همانند اشپولر، مسکوب، ولادیمیرنا و... جنبش اسماعیلیه را با اندکی اغماض در کنار جنبش‌های شعوبی‌ای همانند کرامیه و خرمیه قرار می‌دهند. از مهم‌ترین دلایلی که این افراد ذکر می‌کنند، نخست: بهره‌گیری نزاریان ایران از زبان فارسی به عنوان زبان دینی و سیاسی خود است. دوم: بهره‌گیری نزاریان از بعضی نمادهای ایرانی از جمله رنگ‌های چهارگانه‌ای که حسن دوم در هنگامه اعلام قیامت^۱ برافراشته داشت، سوم: آمیختگی ساختار اندیشگی این فرقه با آراء ایرانی و یونانی که بوسیله داعیان ایرانی تدوین شده بود. چهارم: اشاره به برخی گفته‌های حسن صباح که به تحقیر ترکان سلجوقی پرداخته است و در نهایت ارتباط و اوج‌گیری فعالیت این فرقه با حکومت‌های ایران‌گرایی چون سامانیان است که بسیاری از وزرا و شعرای آن مذهب اسماعیلی را پذیرفتند (غفرانی، ۱۳۸۵، ۱۵). برای تحلیل این ادعاها بایستی تحولات فرهنگی حوزه شرقی امپراطوری عباسی به‌ویژه ایران و حوزه ماوراءالنهر را مورد بررسی قرار داد. به عبارت دیگر جریان‌هایی که تمرکز فرهنگی و بعدها سیاسی بغداد را پذیرا نشدند و در ایران به شعوبیه معروف گشتند، دارای اهمیت بیشتری در تحلیل فعالیت نزاریان و گرایش آنها به فرهنگ ایرانی محسوب می‌شوند. بر این اساس درک هویت و ماهیت جهت‌گیری‌های سیاسی-اجتماعی نزاریان در گرو درک و تحلیل گرایش‌های شعوبی قرون ۴، ۳ و ۵ و تحولات فرهنگی شرق امپراتوری عباسیان است.

آنگونه که تاریخ‌نگاران نگاه‌کننده، ایرانیان تنها ملتی بودند که با وجود پذیرش اسلام اما به یمن فرهنگ غنی و تمدن کهن‌شان هیچگاه به استیلای فرهنگی و سیاسی اعراب رضایت ندادند و عرب نشدند. یک قرن بعد از حملات اولیه اعراب بخش‌هایی از ایران هنوز به تسخیر اعراب درنیامده بود و اسلام به تدریج بدان جا نفوذ یافت، با استقرار اعراب در ایران بتدریج جنبش‌های مقاومت مختلفی در سراسر ایران نضج گرفتند که از طرفی دل در گرو فرهنگ و سنن باستانی داشتند و از طرفی دیگر از رفتار و سلوک نژادی اعراب به تنگ آمده بودند؛ بدین ترتیب باوجود دو قرن سکوت بعد از ورود اعراب به ایران اما ایرانیان تسلط سیاسی اعراب را آنگونه که سایر سرزمین‌های تصرف شده پذیرفته بودند نپذیرفتند و زبان و سنن خود را در آشکار و خفا پاس می‌داشتند (زرین کوب، ۱۳۵۹، ۱۱۵-۱۲۰).

۱. قیامت یا آموزه قیامت در اشاره به مرحله‌ای از تاریخ تحول سیاسی و عقیدتی در دولت الموت است که در آن حسن دوم اعلام نمود که عصر قیامت آغاز گردیده و پرده از حقایق برداشته شده است و نیازی به رعایت تشریفات شریعت نیست و الموتیان را به ترک روزه‌داری و شریعت تشویق و مجبور ساخت.

قرون سوم، چهارم و پنجم را می‌توان عصر جنبش‌های شعوبی و ایرانی‌مآب از طرفی و خیزش بعضی حکومت‌های محلی همانند صفاریان و سامانیان دانست که علنا گرایش‌های ایران‌گرایانه داشتند. صفاریان به رهبری یعقوب لیث نه تنها صیانت سیاسی خلفای بغداد را نپذیرفتند، بلکه بعضی از سنن ایرانی را رواج دادند از جمله آنکه دستور به کتابت و سرودن شعر به زبان پارسی دادند؛ «پس یعقوب گفت: چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟ محمد وصیف پس شعر پارسی گفتن گرفت» (ملک الشعراء بهار، ۱۳۱۴، ۲۰۹).

بعد از صفاریان، سامانیان مهم‌ترین حکومت محلی ایران‌گرایی بود که نه تنها سلطه سیاسی خلافت سنی بغداد را نپذیرفتند، بلکه با تبدیل کردن بخارا به یک مرکز فرهنگی پویا تمرکز فرهنگی اعراب را نیز به چالش کشیدند؛ آنها به ترجمه قرآن به فارسی فرمان دادند و حتی از برگزاری آیین‌های ملی همچون «سوگ سیاوش» در بخارا گزارش‌هایی در دست است. آشنایی سامانیان با گنوستیسیسم ایرانی/اسلامی از سویی در خاستگاه و تبار آنها ریشه دارد و از سویی با نحوه‌ی مراوداتشان با داعیان اسماعیلی در خراسان و ماوراءالنهر مرتبط است. منابع کهن، تبار آنها را به بهرام چوبین، از مرزبانان عهد ساسانی می‌رسانند و به نظر می‌رسد دلیل این امر را باید در اراده و خواست امیران سامانی برای کسب مشروعیت ملی باز جست، آنهم در فضای فرهنگی حاکم بر خراسان سده‌های سوم و چهارم هجری؛ فضایی آکنده از بازتاب فعالیت‌های شعوبیان که در مقابل حاکمیت دستگاه خلافت عباسی، ایران دوستی و میهن‌پرستی را چنان ارج می‌نهاد که در مواردی به تلاش‌هایی برای سرنگونی دستگاه خلافت راه برد (اشپولر، ۱۳۷۹، ۱۳۳).

در پی فضای فرهنگی و آزادی فعالیت گروه‌های مذهبی فرقه‌های مختلفی توان فعالیت یافتند، مکتب فقهی حنفی به جایز دانستن ترجمه تکبیر و آیات قرآنی در نماز به زبان فارسی کوشید؛ همچنان که مردمان بخارا به اول اسلام در نماز قرآن به پارسی خواندندی. مانویان و اسماعیلیان نیز دامنه فعالیتشان را در نواحی ری، خراسان، ماوراءالنهر و شمال غربی ایران گسترده کردند (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۳، ۲۷).

بدین ترتیب در خراسان بزرگ و در سایه حکومت‌های ایرانی نه تنها فعالیت گروه‌های مذهبی مختلف همانند مانویان، غلات، اسماعیلیان میسر شد بلکه خوانش‌های ایرانی چندی از اسلام پدیدار شد، خوانش‌هایی که طیفی از مذهب حنفی تا اسماعیلیه و مکتب‌های کلامی کرامی و مرجئی و ... را دربرمی‌گرفت. محور اصلی این گرایش‌های و کانون‌های فکری در

میانه سده‌ی چهارم هجری حکومت سامانیان بود که در بزرگداشت زبان فارسی می‌کوشید و بتدریج زبان فارسی به زبان علمی و فرهنگی در کنار زبان عربی تبدیل گردید. امروزه تحقیقات متعدد از وضعیت اسماعیلیان در قرون سوم و چهارم آشکار ساخته که بسیاری از شعرا و عرفای این عصر گرایش‌ات اسماعیلی داشته‌اند. و از همه مهم‌تر اینکه اسماعیلیان با نفوذ در دستگاه سیاسی سامانیان توانستند یکی از فرمانروایان پر قدرت آن یعنی احمد بن منصور و بعضی از وزراء را به کیش اسماعیلی درآورند. هر چند که کودتای ضد اسماعیلی در این حکومت مانع از آن شد تا یک حکومت اسماعیلی در قرن سوم و اوایل قرن چهارم به وجود آید.

بدین ترتیب آزادی فرهنگی و فروپاشی هژمونی خلافت بغداد، که در سایه حکومت‌های ایرانی شکل گرفت موجب گردید تا فرق کلامی - عرفانی همانند کرامیه (رحمتی، ۱۳۸۰، ۶۳-۵۸) و فرق مذهبی - سیاسی همانند اسماعیلیه رنگ و بوی ایرانی بیابند و از ادبیات و زبان موافق محیط فرهنگی - سیاسی خود یعنی زبان فارسی در جهت اهداف خود بهره بگیرند.

جنبش کرامیه در قرن سوم و چهارم در پیدایی و پویایی زبان و ادبیات عرفانی به زبان فارسی نقش ویژه‌ای ایفا کرد و اسماعیلیه نیز به یمن رازدایی که از زبان عربی در پرتو فقه حنفی و سامانیان صورت گرفته بود، بتدریج با جرأت بیشتری دعوت و مکاتبات خود را به زبان فارسی انجام می‌دادند و این امر یک قرن بعد یعنی در ۴۸۳ هجری به زبان رسمی دینی و سیاسی آنها در دولت نزاریان تبدیل شد.

سیر مختصر بهره‌گیری از زبان فارسی در محافل فکری و حکومت‌های محلی ضد خلافت را از آن جهت آوردیم تا بیان نماییم که بهره‌گیری از زبان فارسی توسط اسماعیلیان شرقی نیز امری نادر نبوده، بلکه عملاً در قرون سوم و چهارم و پنجم به قاعده‌ای در میان این گونه جنبش‌ها تبدیل شده بود. فهم این روندها و سیاست‌ها بدون فهم سیاست‌های سامانیان میسر نیست، آنها مرکزیت سیاسی خلافت را به چالش کشیده بودند و به تحقیر خلفای بغداد می‌پرداختند، لاجرم خود را نیازمند زبان و دانشی متمایز از گفتمان مسلط می‌دانستند و در آن شرایط زبان فارسی و اندیشه ایران‌گرایی تأمین‌کننده اهداف آنها بود. سامانیان در پی آن بودند تا بدین شیوه مشروعیتی ملی در سرزمین‌های شرقی خلافت بدست آورند و بدین ترتیب به رقیبی جدی برای خلافت تبدیل شوند و با توجه به زمینه‌های موجود، این سیاست موفقیت‌های زیادی را به دنبال داشت.

از نگاه این مقاله حکومت محلی سامانیان از آن جهت مهم است که سیاست‌های آن از جمله بهره‌گیری از زبان فارسی در جنبش‌های بعدی به نمادی از ضدیت با خلافت تبدیل شد و این میراثی بود که بعد از سامانیان برای همه جنبش‌های سیاسی - مذهبی ایران باقی ماند. به عبارت دیگر نفس استفاده از زبان فارسی در جنبش‌های حوزه تمدن ایرانی حامل پیامی سیاسی و مخالفت با سلطه خلافت بغداد نیز بود؛ و درست از این جهت است که بدانیم فهم راهبرد نزاریان در بهره‌گیری از زبان فارسی بدون توجه به نقش سامانیان و جنبش‌های دیگر بعد از آن میسر نمی‌شود.

متون و اسناد سیاسی - مذهبی یافته شده از نزاریان ایران همگی به زبان فارسی هستند و آنگونه که نویسندگان ایرانی روایت کرده‌اند زبان رسمی دولت الموت فارسی بوده و حسن صباح خود نیز زندگینامه و آرای خود را در کتاب «چهار فصل» به زبان فارسی نگاشته است. به نظر می‌رسد نزاریان به دو جهت بر استفاده از زبان فارسی تأکید داشتند: نخست آنکه بهره‌گیری از زبان فارسی خود تمایزبخش آنها از خلافت عباسی و ضدیت با آن محسوب می‌شد و آنها در صدد بودند تا بدین شیوه هویت متمایزی را عرضه بدارند. دوم آنکه محیط و زمینه‌ی اجتماعی سرزمین ایران زبانی غیر از فارسی را بر نمی‌پذیرفت، بویژه آنکه فعالیت جنبش‌های شعوبی در قرن چهارم و پنجم نیز زمینه‌های پذیرش این شیوه را فراهم ساخته بود. شاهرخ مسکوب فهم درستی از این مسئله را بیان نموده‌است:

اسماعیلیه ایران بعنوان دشمن، با خلافت بغداد و حکومت‌های محلی ایران (سنی و همدست خلافت) و مذاهب چهارگانه‌ی سنی و علمایشان سروکار داشتند. در مبارزه با این دشمنان نیرومند، تکیه‌گاه آنها عمدتاً «مردم محلی» بودند که اگر هم در جایی به فارسی حرف نمی‌زدند، ولی زبان رسمی و نوشتاری همه آنها فارسی بود، چون آنها می‌بایست همه‌ی نیروی خود را از این مردم می‌گرفتند... و در بین همه‌ی مذاهب اسلامی شایع در ایران، تنها گروهی بودند که بیش‌تر به فارسی می‌نوشتند تا عربی، و برای کار دین و سیاست که در نظر آنها جداشدنی نبود، توجه‌شان بیش‌تر به زبان بومی بود تا به زبان دین (مسکوب، ۱۳۷۷، ۱۳۲).

همانطور که آمد گروه‌های هدف نزاریان، مردم عادی از جمله اقشار پایین جامعه ایرانی بودند و برای ارتباط با آنها چاره‌ای جز بهره‌گیری از زبان فارسی نبود. اما نکته‌ای که بایستی در این بخش بدان اشاره نماییم این است که تأکید نزاریان و شخص حسن صباح بر زبان فارسی به معنای تعصب کورکورانه آنها نبوده، بلکه امروزه به یاری پژوهش‌های مرحوم علامه قزوینی و

پل کازانو به نسخه‌ای از یک کتاب علمی با عنوان «دستورالمنجمین» آگاهی یافته‌ایم که متعلق به عصر حسن صباح بوده و به زبان عربی تألیف گردیده است (کریمی‌زنجانی اصل، ۱۳۸۵، ۱۲۰-۱۰۱ و همان در ۱۳۸۴، ۴۱-۳۴).

نکته دیگری که به اعتبار برخی محققان جنبش نزاریان را در کنار جنبش‌های ملی‌گرایانه جلوه می‌دهد تحقیر و دشنام‌هایی است که حسن صباح رهبر آنها به ترکان سلجوقی روا داشته و حاکمیت آنها را به چالش خوانده است. آن‌گونه که تاریخ ایران گواهی می‌دهد تا دهه‌های اول قرن پنجم/ یازدهم برخی سلسله‌های ترک‌تبار در ایران زمین روی کار آمدند. این روند استیلای ترک‌تباران بر سرزمین‌های ایرانی با استقرار سلسله‌های غزنوی و قراخانی آغاز شد و با سلجوقیان که احیای فرهنگ و احساسات ملی ایران را تهدید می‌کردند به اوج خود رسید. آنگونه که بیشتر آمد، حرکت احیائی ایرانیان از صفاریان و سامانیان شروع شده و با آل بویه ادامه یافته بود و اینک در عصر سلجوقیان غیرقابل برگشت می‌نمود، به گونه‌ای که خواجه نظام‌الملک طوسی سیاست‌نامه‌اش را برای سلطان سلجوقی به زبان فارسی نوشت (طباطبایی، ۱۳۷۵، ۷۳-۵۰).

به هر تقدیر ترکان سلجوقی در ایران بیگانه بودند و به واسطه‌ی ستم‌ها و چپاولگری‌هایشان نفرتی عمومی از آنها به مثابه حاکمان غیرایرانی وجود داشت. حسن صباح و دیگر رهبران جنبش نزاری از این امر آگاهی داشتند و حرکت خود را جهت‌ی ضد سلجوقی نیز می‌بخشیدند؛ نقل است که سیدنا سلجوقیان را از نسل «جنیان» و نه آدم می‌دانست و سلطان سلجوقی را ابله خطاب می‌کرد (daftary, 2005, 31). بدین ترتیب از نگاه شماری از محققان نیز، اسماعیلیان از آن جهت که حکومت و از همه مهم‌تر هویت ترکان سلجوقی در ایران را به چالش می‌کشیدند و در ورای هویت عربی و ترکی نوعی هویت ایرانی و متمایز را طلب می‌کردند در کنار جنبش ملی ایرانیان قرار می‌گیرند. نکته آخری که دلیلی برای ایجاد ارتباط بین هویت نزاریان و ایرانی‌مآب پنداشتن آنها مطرح است مرتبط با مناطق تحت فعالیت آنها و همچنین نظام پیچیده فلسفی‌شان می‌باشد.

تاریخ نزاریان در قرون میانه عمدتاً مرتبط با ایران بوده است. در واقع در میان کلیه‌ی مناطق جهان اسلام، سرزمین ایران و نواحی اطراف آن طولانی‌ترین پیوندهای ممتد تاریخی را با نهضت اسماعیلیه داشته و به بیان س.م. استرن می‌توان گفت که "صحنه فعالیت‌های آنان تقریباً تماماً در این مملکت (ایران) بود (استرن، ۱۳۴۰، ۱). مرکز رهبری اسماعیلیان نخستین در آغاز برای چندین دهه در خوزستان قرار

داشت و از همانجا بود که اولین داعیان اسماعیلی به اطراف گسیل شدند. در اواسط قرن سوم/نهم که نهضت اسماعیلیه به صورت یک جنبش متمرکز و انقلابی پدیدار گشت، منطقه جبال در شمال و مرکز ایران بلافاصله یکی از مهم ترین پایگاههای دعوت شد و چندین دهه بعد دعوت به خراسان و ماوراءالنهر نیز گسترش یافت. داعیان ایرانی، که در آن دوره‌های آغازین مراکز فعالیتشان در شهرهای بزرگ و نیشابور قرار داشت، تدریجاً دعوت اسماعیلیه را به دیگر نواحی ایران اشاعه دادند. اولین متون تفصیلی اسماعیلی نیز توسط داعیان ایرانی مانند ابوحاتم رازی و محمد بن احمد نسفی، که به ترتیب ریاست دعوت را در جبال و خراسان به عهده داشتند، تدوین یافت و باز هم این داعیان دانشمند ایرانی بودند که برای اولین بار نوعی تفکر نوافلاطونی را بنیانگذاری کرده (واکر، ۱۳۸۳، ۷۰-۵۵) و جایگزین عقاید اساطیری (میتولوژی) اولیه اسماعیلیه کردند (استرن، ۱۳۴۰، ۱۱). تعدادی دیگر از داعیان برجسته‌ی ایرانی مانند ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی، المؤیدفی‌الدین شیرازی و ناصر خسرو قبادیانی، سهم بسزایی در تکوین و اشاعه تفکر اسماعیلیه در دوره‌های بعد ایفا کردند و بالاخره در ایران بود که نهضت نزاریه به رهبری حسن صباح تشکیل شد و سپس کیابزرگ امید و دیگران آن را هدایت و حراست کردند (دفتری، ۱۳۸۳، ۱۲۵-۱۱۰).

به‌عنوان مثال مؤیدالدین شیرازی داعی الدعوات قدرتمند فاطمی سال‌ها مقام عالی دعوت فاطمی را در قاهره در دست داشت و حسن همدانی بر آن است که مؤیدالدین شیرازی میراث روحانی اسماعیلی را به اوج آن رسانید و سال‌ها امور دعوت و مباحث نظری پایتخت فاطمیان را برعهده داشت (کلم، ۱۳۸۳، ۱۲۲-۱۱۹).

این چنین است که به دلیل نقش فعال ایرانیان در کلیت جنبش اسماعیلی بسیاری از محققان ریشه‌ی آرمان‌های سیاسی و پایگاه‌های اجتماعی نهضت انقلابی نزاریه را در جنبش‌های سپید جامگان و خرم‌دینان و دیگر گروه‌های متقدم ایرانی‌الاصل که در خراسان و مازندران و آذربایجان با دولت عباسیان عرب به ستیز برخاسته بودند و به صورت کلی به خرمیه معروفند جستجو می‌کنند، در حالی که به نظر می‌رسد تفاوتی اساسی میان هدف نزاریان با دیگر جنبش‌های ایران‌گرا در استفاده از نمادهای ایرانی وجود داشت. شاید اشتباه اصلی محققین این عرصه، این باشد که وجود دشمن مشترک (ترکان سلجوقی، قوم عرب، سنی‌گری) و روش‌های مشابه آنها را دلیلی بر هدف مشترک آنها نیز دانسته‌اند.

حسنعلی ذکرالاسلام در روز اعلام قیامت میدان مصلی را با پرچم‌های بزرگ و به رنگ‌های مورد احترام ایرانیان آراست؛ بفرمود تا اهالی ولایات خود را در آن روزها به الموت استحضار

کردند، در میدان مصلی مجتمع شدند و چهار رایت بزرگ از چهار لون سپید و سرخ و زرد و سبز که آن را مرتب کرده بودند بر چهار رکن منبر نصب کردند (فضل‌اله همدانی، ۱۳۲، ۱۳۸۱ و ابرو، ۱۳۶۴، ۲۵۲ و همچنین جمال‌الدین کاشانی، ۱۳۶۶، ۲۰۱).

بعد از تسخیر الموت بوسیله سپاهیان مغول، نزاریان به دلیل ویژگی‌هایشان از جمله استفاده از زبان فارسی، به راحتی توانستند با گرایشات مختلف تصوف در ایران ادغام شوند. به کار بردن فارسی به عنوان زبان دینی نزاریان روابط و امتزاج میان اسماعیلیه و صوفیه را آسان‌تر ساخت و امروزه بسیار دشوار است که به یقین بگوئیم فلان رساله فارسی که در دوره‌ی پس از الموت نوشته شده به قلم یک نویسنده‌ی نزاری است که تحت تأثیر تصوف بوده یا در محیط صوفیانه‌ای که از تعالیم اسماعیلی تأثیر پذیرفته نوشته شده است. نزاریان امروز بسیاری از شاعران و عارفان بعد از الموت را همانند شیخ محمود شبستری، مولانا جلال‌الدین بلخی، عطار نیشابوری (see: hunazi, 1997, 51-80) و ... را در شمار داعیان و بزرگان خود می‌شمارند و به خاطرات خوش روزگار اوج خود در سرزمین ایران با حسرت می‌نگرند (قصرچی و عناق، ۱۳۸۸، ۸۷-۹۳).

میراث نزاریان و حیات بعد از الموت

نزاریان نتوانستند به اهداف اولیه خود دست یابند و مغولان گام به گام و قلعه به قلعه آنها را تا دروازه‌های دژ تسخیرناپذیر الموت تعقیب کردند و الموتیان را مجبور ساختند تا سنگر آخر را خود و ابگذارند تا شاید در فراق حیات سیاسی، حیات اجتماعی جامعه نزاری محفوظ بماند. لشکریان مغول در شوال ۶۵۴ و نوامبر ۱۲۵۶ با فتح قلاع نزاریان به حیات دولت این فرقه منسوب به شیعه پایان دادند و در سال‌های بعد از آن بسیاری از نزاریان شرقی را از دم تیغ گذراندند. حیات نزاریان بعد از الموت در حاله‌ای از ابهام منابع و شخصیت‌های گمنام پیچیده است و هرگونه قضاوتی در باب تقدیر آنها بعد از انهدام الموت موقتی بوده و تحقیقات جدید؛ هر آن برگ تازه‌ای از حیات آنها را روشن می‌سازد؛ آنچه که می‌توان گفت این است که نزاریان پس از انهدام دولت‌شان به کلی از یک رهبری متمرکز که در دوران الموت از آن برخوردار بودند محروم گشتند اما از جهت هویتی گره‌خوردگی آنها به عناصر هویت ایرانی چون زبان فارسی بیشترین نقش را در حفظ موجودیت و هویت جامعه نزاری داشته است. ایده امامت نزاری در نسل آخرین خداوند الموت، رکن‌الدین خورشاه، ادامه یافت، امامان این فرقه

بیش از دو سده از دسترس پیروان شان به دور بودند و در مناطق مختلف مخفیانه زندگی می‌کردند.

نزاریان بعد از نابودی دولت شان تا سالیان دراز مجبور بودند تا هویت اصلی خود را انکار کنند و سیاست به اصطلاح «دیگرنمایی» را در دستور کار خود داشتند، آنها برای حفظ جان خود در هر منطقه و دوره‌ای خود را در قالب صوفیان، شیعیان دوازده امامی و یا هندوان در آوردند و نوعی «تقیه دراز مدت» را بعنوان «راهبرد بقا» برگزیدند. ذکر این نکته در اینجا ضروریست که تقویت و گسترش شیعیان دوازده امامی در ایران به گونه‌ای بود که دیگر می‌توان گفت از این سال‌ها به بعد به یکی از ارکان هویت ایرانی تبدیل شده است و بهره‌گیری نزاریان از تشبه به شیعیان دوازده امامی استفاده از یکی دیگر از امکانات هویت ایرانی بود که به بقا جامعه نزاری یاری می‌رساند و نزاریان چاره‌ای جز پناه بردن بدان نداشتند.

منابع تحقیقاتی در باب وضعیت سیاسی-اجتماعی نزاریان بعد از الموت بسیار محدود است، اما افرادی همانند ایوانف که تمرکز خاصی بر این دوره داشته‌اند این دوره را به سه بخش تقسیم نموده‌اند:

الف) دوره اول شامل دو قرن اول بعد از سقوط الموت می‌شود که تقریباً هیچ اطلاعات مشخصی وجود ندارد و در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است.

ب) دوره دوم که دوره‌ی احیای انجلمان معروف است که در آن شیوخ/پیران نزاری تلاش‌هایی را برای احیای فرقه خود در فلات مرکزی ایران نمودند. این دوره از نیمه قرن نهم/پانزدهم تا پایان قرن دوازدهم/هیجدهم را در بر می‌گیرد.

ج) اما دوره سوم شامل حیات فکری و اجتماعی این فرقه در یک سده و نیم گذشته را در بر می‌گیرد که حاکمیت آقاخان‌ها مهم‌ترین شاخصه‌ی این عصر می‌باشد (دفتری، ۲۲۵، ۱۳۸۳-۲۲۲).

نکته‌ای که بایستی در باب زندگی این فرقه بعد از سقوط الموت گفت این است که راهبردهای اجتماعی و دینی‌ای که این فرقه در پیش گرفت بدون راهنمایی و سرپرستی "امام" (به عنوان مهمترین مفهوم سیاسی این فرقه) صورت گرفته است، بعنوان مثال تقیه که ویژگی تمامی این دوران‌ها بوده به ابتکار خود نزاریان و برحسب زمانه و به علت ریشه عمیقی که در تعالیم تشیع امامی و رویه‌های اجتماعی شیعیان داشت در پیش گرفتند. نزاریان در سال‌های الموت به خوبی چگونگی انطباق با شرایط و حفظ جان خویش را آموخته بودند. بنابر روایات

نزاری در هنگامه‌ی حمله هلاکو گروهی از بزرگان الموت توانسته بودند محمدبن شمس‌الدین فرزند رکن‌الدین خورشاه آخرین امام الموت را به آذربایجان ببرند تا سلسله امامت منقطع نگردد، شمس‌الدین محمد که در برخی شرح‌ها بر افسانه‌های اسماعیلی با شمس تبریزی^۱ مرشد مولانا جلال‌الدین بلخی (۶۷۲ ق) مشتبّه شده در سال (۱۳۱۰/۷۱۰) درگذشت (Daftary, 2005, 185).

مرگ شمس‌الدین محمد باعث انشقاق و پراکندگی بیشتر نزاریان گردید چرا که در اختلاف برای جانشینی وی دو شاخه امامان "قاسم شاهی و محمد شاهی" بوجود آمدند، سلسله امامان قاسم شاهی اکثریت جامعه نزاری را تحت رهبری خود دارند، اما از نزاریان محمدشاهی عملاً چیزی جز جماعت کوچکی در سوریه باقی نمانده است (Esmail, 1965, 252). بدین ترتیب میراث امامان الموت/ نزاری از شاخه قاسم شاهی تاکنون که در خانواده‌ی آقاخان‌ها قرار دارد ادامه یافته است.

به نظر می‌رسد اگر نزاریان در سال‌های حاکمیت در الموت و زندگی در شرایط جنگی و بیقراری فرصتی برای تولید دانش نیافتند در سال‌های بعد از آن حجم عظیمی از کتب شعری و عرفانی را تألیف و تدوین کرده‌اند. بسیاری از شاعران و دانشمندان ایرانی در طی این قرن‌ها منسوب به اسماعیلیان‌اند و نزاریان آنها را در زمره‌ی معتقدان فرقه دینی خود می‌دانند که به دلیل شرایط زمانه افکار خود را به زبان صوفیانه و یا ادبیات دوازده امامی و یا هندی عرضه داشته‌اند.

نزازی قهستانی (۱۳۲۰/۷۲۰)، نویسنده‌ی مشهور را می‌توان نخستین نویسنده‌ی نزاری دانست که اصطلاحات صوفیانه چون خانقاه، درویش، عارف، قلندر و نیز پیر و مرشد را که صوفیه در مورد راهنمایان روحانی خود به کار می‌بردند، استعمال کرده‌است (دفتری، ۱۳۸۳، ۲۲۶).

روی هم رفته ادبیات اسماعیلی دو قرن اولیه بعد از الموت آمیخته است با مفاهیمی چون تأویل، ظاهر، باطن، پیر، مرشد، مراد، قلندر و.. که اصطلاحاتی صوفیانه‌اند و به ضرورت تقیه کاربرد مضاعف یافته‌اند؛ نکته‌ای که باید تذکر داد این است که در سال‌های بعد از حمله مغول

۱. اسماعیلیان برخی اشعار مولوی را مولود پیروی و ارادت به شمس‌الدین محمدتبریزی دانسته‌اند و برای شمس مراد مولانا تباری اسماعیلی قایلند و برخی ابیات و اشعار را در این راستا می‌دانند:
هفت دریا بر ما غرقه یک قطره بود / که به کف شعشعه جوهر انسان داریم
چه کم از سر نبود چونک سراسر جانیم / چه غم از زر نبود چون مدد از کان داریم
شمس تبریزی شهنشاه همه مردان است / ما از آن قطب جهان حجت و برهان داریم (رک: مقدمه جوبینی ۱۳۶۰، مایل هروی و کابلی)

و تا قرن‌ها بعد از آن به دلایل مختلف از جمله سرخوردگی‌های اجتماعی طریقت‌های مختلف صوفیانه در ایران رواج یافتند (Esmail, 1965, 252) و اسماعیلیان نیز با آنها نزدیکی زیادی پیدا کردند به گونه‌ای که به سختی می‌توان میان آثار به‌جای مانده در این دوره تمایزات جدی قایل شد (دفتری در کیوانی، ۱۳۸۹، ۴۵-۱۱).

آنچه که نزدیکی میان تصوف ایرانی و سنت باطن‌گرای اسماعیلی تسریع می‌بخشید وحدت زبانی این دو سنت بود، زبان فارسی زبان دینی نزاریان و زبان قالب صوفیان ایرانی محسوب می‌گردید و آمیختگی این دو را آسان‌تر می‌نمود و اینچنین است که عارف نامی شیخ محمود شبستری با اثر ماندگارش گلشن راز (۷۴۰)، سنایی غزنوی، فریدالدین عطار نیشابوری، جلال‌الدین بلخی، عزالدین نسفی (۱۲۶۲/۶۶۱) و بسیاری دیگر از بزرگان این دوره در متون اسماعیلی منسوب به نزاریان‌اند و آثار آنها تاکنون در کتابخانه‌های خصوصی و منازل اسماعیلیان از احترام ویژه‌ای برخوردار است. گوئی که نزاریان در صدد جبران سرخوردگی‌های سیاسی خود و در پاسخ به نقدهای متعدد که در سال‌های الموت دانش و دانشمندان قابل توجهی را تولید و تربیت نموده‌اند برآمده‌اند و تمامی شعرا و عرفای چند قرن بعد از الموت را در زمره‌ی بزرگان خود به حساب آورده‌اند.

دومین دوره از تاریخ بعد از الموت به دوره احیای انجندان معروف است، انجندان که در مرکز ایران در حوالی شهر محلات و قم واقع است از نیمه قرن نهم/پانزدهم مقرر امامان نزاری از شاخه قاسم شاهی گردید که در ردای شیوخ یا پیران صوفیه بار دیگر ظاهر شدند. دوره‌ی احیای انجندان را می‌توان نقطه شروع دیگری برای تمرکز امامت و هویت اسماعیلیان به شمار آورد؛ چرا که آنها به دلایل مختلف توجه نزاریان ایرانی و آسیای مرکزی را به خود جلب کردند و به راحتی در قالب‌ها و نام‌های صوفیانه ظاهر می‌شدند که البته برای جامعه نزاری کاملاً پذیرفته شده بود و تجربه‌ی تغییر شکل‌های مختلف در میان آنها فراوان بود (امانت، ۱۳۸۲، ۳۵۵-۳۵۷).

امامان نزاری نام‌های صوفیانه بر خود نهادند؛ مثلاً مستنصر بالله دوم عنوان شاه قلندر را برگزید و اکثر آنها همانند شیوخ صوفیه عناوینی چون شاه و علی را بر خود می‌نهادند (دفتری ۱۳۸۹، ۲۶۷). گسترش فعالیت نزاریان در انجندان به گونه‌ای بوده که گاه در تاریخ از لشگرکشی سپاهیان تیمور برای از بین بردن آنها در سال‌های ۱۳۹۲/۷۹۵ اشاراتی رفته است. روی کار آمدن صفویان (۱۵۰۱/۹۰۷) به‌عنوان اولین دولت شیعی و ملی بعد از اسلام در ایران بعد از حمله مغول روزنه‌های امیدی را برای فعالیت بیشتر نزاریان گشود و آنها توانستند از

شدت تقیه‌ی خود در دهه‌های اول حکومت آنان بکاهند اما بتدریج صفویان که خود در اساس همانند حروفیه، نقشبندیه، نعمت‌الهی و ... از فرق صوفی محسوب می‌شدند، متأثر از برخی علمای شیعی دوازده امامی عرصه را بر سایر فرق صوفی و از جمله نزاریان تنگ کردند و حتی یکی از امامان نزاری را اعدام نمودند و زمینه‌های مهاجرت تعدادی از آنها به سرزمین‌های هم‌جوار از جمله هند فراهم کردند.

اگر نزاریان برای حفظ جان و از ترس حکومت‌های وقت خود را در ردای صوفیان و اهل سنت قرار می‌دادند بعد از صفویان مجبور شدند سیاست «دگرنمایی» خود را به سمت شیعه دوازده امامی متمایل سازند و در ظاهر مؤمن بدین فرقه گردند، اما این تقیه طولانی یا دیگرنمایی در قالب شیعه دوازده امامی نتیجه‌ی متفاوتی داشت و آن بود که بسیاری از نزاریان ایران با گذشت چندین نسل کاملاً جذب شیعه دوازده امامی شدند و تعداد نزاریان در ایران به شدت کاهش یافت.

مرکز نزاریان به تدریج از انجدان به کرمان و شهر بابک انتقال یافت و مقارن سقوط صفویان و به خصوص برآمدن افشارها و زندیان فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی امامان اسماعیلی بیشتر گردید؛ بگونه‌ای که چهل و چهارمین امام نزاری ابوالحسن علی در کرمان از لحاظ سیاسی قدرت و اهمیت خاصی پیدا کرد و کریم‌خان زند (۱۱۹۳-۱۱۶۴ / ۱۷۷۹-۱۷۵۱) موسس سلسله‌ی زندیه او را به حکومت ایالت کرمان منصوب کرد (فتری ۱۳۸۹، ۲۶۷).

در دهه‌های اول سلسله قاجاریه که علمای متشرع و وزرای صوفی مآب هنوز تثبیت نشده بودند نزاریان مجال فعالیت بیشتری یافتند به گونه‌ای که فتحعلی‌شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰) حکومت قم را به امام جوان این فرقه یعنی حسن علی‌شاه بعنوان چهل و ششمین امام نزاری واگذار و به وی لقب آقاخان داد، به علاوه اینکه او یکی از دختران خود بنام «سروجهان خانم» را به عقد امام جوان درآورد و نسل آقاخان‌ها بوسیله همین خانم تا امروز ادامه یافته است (Esmail, 1965, 253).

محمدشاه جانشین فتحعلی‌شاه ابتدا امام نزاری را در سال ۱۲۵۱ / ۱۸۳۵ به حکومت کرمان گمارد و مورد احترام وی بود، اما پس از چندی احتمالاً با دخالت حاج میرزا آقاسی عزل گردید و طی جنگ‌هایی که با لشکریان قاجار انجام داد شکست خورد و ابتدا به افغانستان و سپس هند گریخت. آقاخان اول آخرین امام نزاری ساکن در ایران بود و بعد از آن سلسله این امامان در هند و اینک در لندن در میان پیروان ثروتمندشان اقامت یافتند. بعد از آقاخان اول

آقاعلی شاه آقاخان دوم امام اسماعیلیان گشت و به مدت چهل سال امامت نزاریان را به عهده داشت و بعد از آن پسر بزرگش سلطان محمدشاه بعنوان چهل و هشتمین امام نزاری آقاخان سوم شد. آقاخان سوم در مدت طولانی امامتش فرقه اسماعیلیه را بعنوان یک فرقه به ظاهر مرفه و مدرن که شباهت کمی به یک فرقه مذهبی دارد به جهان شناساند و خود نیز در بسیاری از فعالیت‌های سیاسی از تلاش برای تشکیل حزب (مسلم لیگ شبه قاره هند) گرفته تا جامعه ملل فعالیت نمود و به سامان‌دهی و اصلاح ساختار جامعه نزاری جهان پرداخت.

آقاخان سوم در سال (۱۳۷۶-۱۹۵۷) در ویلایش در ژنو جان سپرد و امامت نزاریان را به نوه‌اش که به قول او به زبان و شرایط زمانه آشنا تر است سپرد و بدون هیچ مخالفتی مورد قبول سایرین قرار گرفت و بعد از این تاریخ تاکنون کریم آقاخان چهارم چهل و نهمین امام حاضر نزاریان است و پیروانش او را «مولانا حاضر امام شاه کریم الحسینی» خطاب می‌کنند.

مهمترین سیاست و خط‌مشی امام حاضر نزاریان تلاش برای شناساندن اسماعیلیان در جهان به وسیله گسترش تحقیقات و ثبت اسناد و... بوده است، به علاوه او تلاش کرده تا با سفر به مناطق مختلف با پیروانش دیدار کند و آنها را به حفظ ارتباط با یکدیگر و تجدید هویتشان در ارتباط با سایر فرق دعوت نماید (Esmail, 1965, 257-258).

در نهایت آنکه اسماعیلیان علیرغم فراز و فرودهای مختلف در تاریخ محو دیگر فرق نگشتند و از میان نرفتند و هر دم به لباسی سربرآوردند و آنگاه که موقعیت را ناموافق یافته‌اند نهان شده‌اند، ایوانف ادعا می‌کند که درویشان ایرانی با آنکه نسبتی با اسماعیلیه نداشتند اما خود را موظف می‌دیدند تا نام امامان اسماعیلی را حفظ باشند و «هاچسن» احتمال می‌دهد که بعضی از فرق دینی معاصر ایران چون بابیه (زارعی، ۱۳۸۳، ۱۶۰-۱۵۷) و بهائیت از اسماعیلیان متأثر شده‌اند (هاچسن، ۱۳۶۹، ۳۶۱). به علاوه آنکه برخی از کتبی که در رد و نقد نحله‌های انحرافی چون بهائیت و بابیه نگاشته شده‌اند همراه با اشاره یا پیوستی در باب اسماعیلیه منتشر شده‌اند (بنگرید: آیت‌اله رمزی طبسی، ۱۳۸۹، ۲۴۰-۲۱۰). در پایان آنکه نویسنده‌ی کتاب «بازمانده میراث اسماعیلیه در ایران» که در سال‌های اخیر به دیدار چند رهبر و جماعت اسماعیلی در شمال و مرکز ایران رفته است سرانجام با این پاسخ مؤکد آنها مواجه می‌شود که: "سرانجام جهان به حقیقت ما پی خواهد برد" (میرابوالقاسمی، ۱۳۸۴، ۴۵).

نتیجه

آنچه که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت مسئله "هویت سیاسی نزاریان ایران" و نشان دادن تکاپوی این فرقه جهت استخدام و بهره‌گیری از نمادها و بستر فرهنگ ایرانی برای حفظ حیات و مقاومت در برابر اعراب عباسی و ترکان سلجوقی بود. نشان دادیم که دولت اسماعیلی براندازی خلافت عباسی را مهم‌ترین هدف سیاسی_مذهبی خود برمی‌شمرد و در عمل نیز فاطمیان و نزاریان به مهم‌ترین تهدید علیه بنیادهای حاکمیت غاصبانه عباسیان تبدیل شدند. اسماعیلیان ایران نیز که به نزاریه مشهور شدند بعد از ناامیدی از حمایت‌های مرکز فاطمیان در قاهره در عمل و متناسب با "منطق موقعیت"، مبانی فکری و راهبردهای سیاسی ویژه‌ای را در پیش گرفتند. به عبارت دیگر موقعیت گفتمان نزاری در ایران اقتضا می‌نمود تا به گونه‌ای سخن بگویند تا بتوانند مخاطبان بیشتری را جذب خود نمایند. مردم عادی شهرها و روستاهای ایران (با غلبه گرایش‌های شیعی و ضدعرب) بیشترین مخاطبان گفتمان اسماعیلیه بوده‌اند و بدیهی است که زبان تاریخی آنها فارسی بوده و سنت پربرابر ایرانی نیز در میان آنها زنده بوده است، به همین دلیل امامان الموت و بعد از آن پیروان و مرشدان نزاری بعد از الموت چاره‌ای جز آمیختگی رفتاری و عقیدتی با فرهنگ عمومی نداشتند، فرهنگی که زبان فارسی در کانون آن بود و گرایش‌های عرفانی پربرابری را در خود داشت. نزاریان ناخواسته به یکی از حاملان و پاسداران زبان فارسی تبدیل شدند و بعد از پایان حیات سیاسی الموت آمیختگی ویژه‌ای بین آنها و گرایش‌های صوفیانه ایجاد شد. مهاجرت، صوفی مسلکی و درآمدن در سلک پیروان مذهب شیعه حقه جعفری راهبرد دیگری بود که نزاریان ایران برای بقا در پیش گرفتند، هرچند که بسیاری از فرزندان نسل‌های بعدی آگاهی چندانی از ظرفیت‌های سیاست دگرنمایی (تقیه) نداشتند و مذهب اولیه خود را برای همیشه به فراموشی سپردند. حاصل سخن آنکه جنبش‌های سیاسی و مذهبی عصر خلافت عباسی که از مهم‌ترین آنها جنبش سیاسی عقیدتی اسماعیلیان نزاری می‌باشد در تأسیس، تثبیت و در نهایت حفظ و پایداری گفتمان خود به ناچار به مهم‌ترین فرهنگ و هویت رقیب نظام خلافت یعنی فرهنگ و هویت ایرانی تکیه کرده‌اند و این امر را حتی در سال‌های پس از فروپاشی دولت الموت به شیوه‌های مختلفی از جمله قرار گرفتن در سلک عرفا و شاعران ایرانی با رویکرد انتقادی به وضع موجود و تشویق به فرار رفتن از ظواهر و گذر به باطن شریعت ادامه داده‌اند. بر این اساس است که اکنون برخی از پژوهش‌های نوین پیرامون تحولات فکری قرن نهم هجری به بعد در ایران، برخی از شخصیت‌ها و عرفای این

دوره را یا اسماعیلی برشمرده‌اند یا دارای گرایشات اسماعیلی دانسته‌اند. یکی از نتایج ادبیات و معارف قرون نهم تا دوازدهم در ایران که متأثر از ادبیات و تجربه زیست نزاریان نیز بوده است، تولید و انباشت نوعی "عرفان سیاسی" (Political Mysticism) یا "سیاست عرفانی" (Mystical Politics) است که پیامدهای سیاسی-اجتماعی خاصی را در پی داشته است و بدیهی است که پرداختن به این مسأله پژوهش مستقل دیگری را می‌طلبد و در دانش علوم سیاسی می‌تواند موضوع مباحثی چون جنبش‌های فکری سیاسی در اسلام یا اندیشه سیاسی اسلام و ایران باشد.

منابع

الف) فارسی

- ابرو، حافظ، (۱۳۶۴)، مجمع‌التواریخ السلطانیه (نزاریان و رفیقیان)، به اهتمام محمد مدرس‌ی زنجانی، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ابن ابی کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۰۸ق)، البدایه و النهایه، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالحیاه التراث.
- استرن، س.م، (۱۳۴۰)، اولین ظهور اسمعیلیه در ایران، ترجمه حسین نصر، تهران، دانشگاه تهران.
- اشپولر، برتولد، (۱۳۷۹)، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی (جلد اول)، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- امانت، عباس، (۱۳۸۲)، جنبش محمد پسیخانی و حوزه‌ی مادیگری عرفانی ایرانی او، در کتاب تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه؛ به کوشش فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز.
- باسورث، ک.ا، (۱۳۸۱)، تاریخ سیاسی و دودمانی ایران (۳۹۰-۶۱۴)، در کتاب تاریخ ایران کمبریج (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان)، جلد ۵، مترجم حسن انوشه، چاپ ۵، تهران، امیرکبیر.
- بهار، ملک الشعراء، (۱۳۸۱)، تاریخ سیستان، تهران، انتشارات معین.
- جوینی، عظاملک، (۱۳۶۰)، نامه الموت، به اهتمام نجیب مایل هروی و اکبر کابلی، مشهد، بنگاه کتاب مشهد.
- جوینی، عظاملک، (۱۳۷۶)، تاریخ جهانگشا، حواشی از علامه قزوینی، چاپ سوم، تهران، نشر ارغوان و بامداد.
- لویزن، لئونارد، (۱۳۷۹)، میراث تصوف، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز.
- دفتری، فرهاد، (۱۳۸۳)، مختصری در تاریخ اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزانه روز.
- دفتری، فرهاد، (۱۳۷۳)، «بررسی علل و عوامل رشد تفکر فلسفی اسماعیلیه»، تحقیقات اسلامی، تهران، شماره ۱.
- رحمتی، محمد کاظم، (۱۳۸۰)، «پژوهشی درباره‌ی کرامیه»، کتاب ماه دین، سال چهارم، شماره هفتم.

- رمزی طبسی، آیت‌اله حاج شیخ محمدحسن، (۱۳۸۹)، فتنه باب و بهاء به انضمام رساله‌ای پیرامون فرقه اسماعیلیه، محل نشر، نشر قاف.
- زارعی، جلال، (۱۳۸۳)، «جهان‌شناسی احمد احسائی» (بررسی تطبیقی)، فصلنامه مقالات و بررسی‌ها، دوره ۳۷، شماره ۲.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۹)، دو قرن سکوت، تهران، بی‌جا، بی‌تا.
- سودآور، ابوالعلا، (۱۳۸۴)، فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، تهران، نشر نی.
- طباطبائی، سیدجواد، (۱۳۷۵)، خواجه نظام‌الملک، طرح نو، تهران.
- غفرانی، علی، (۱۳۸۵)، «تاریخ شیعه در ماوراءالنهر» (از سقوط سامانیان تا حمله مغول ۳۸۹-۶۱۶)، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال چهارم، دوره ۴، شماره ۱۴.
- فاضلی، حبیب‌اله، (۱۳۸۵) «رخداد در زمانی غیرزمان‌ها»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه شماره (۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳) سال نهم.
- قصرچی، بهرام و عبدالرحیم عناقه، (۱۳۸۸)، «بررسی میزان تأثیر آموزه‌های اسماعیلیه بر تصوف»، فصلنامه تخصصی عرفان، سال ششم، شماره ۲۱.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل، (۵۶۰ه.ش)، کتاب نقض، بتصحیح میرجلال‌الدین محدث (۱۳۵۸)، تهران، نشر انجمن آثار ملی.
- کریمی زنجانی اصل، محمد، (۱۳۸۴)، «دستورالمنجمین و علوم متداول نزد نزاریان ایران در عهد حسن صباح»، مجله پیک نور، دوره ۳، شماره ۵.
- کریمی زنجانی اصل، محمد، (۱۳۸۵)، دارالعلم‌های شیعی و نوزایی فرهنگی در جهان اسلام، تهران، انتشارات اطلاعات.
- کریمی زنجانی اصل، محمد، (۱۳۸۳)، فلسفه سینوی و فرهنگ ایرانی در قرن اسماعیلی، در کتاب ابن سینا و جنبش‌های باطنی، تهران، نشر کویر.
- کلم، ورنه، (۱۳۸۳)، خاطرات یک مأموریت «مویده فی الدین شیرازی»، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزاد روز.
- کناوت، ولفگانگ، (۱۳۵۵)، آرمان شهریاری ایران باستان، از گزنفون تا فردوسی، ترجمه سیف‌الدین نجم آبادی، تهران، وزارت فرهنگ و هنر.
- کاشانی، جمال‌الدین ابوالقاسم، (۱۳۶۶)، زبده التواریخ، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- کربن، هانری، (۱۳۵۸)، *ارض ملکوت (کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدایی تا ایران شیعی)*، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- مجتبائی، فتح‌الله، (۱۳۵۲)، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران، انجمن فرهنگ.
- مسکوب، شاهرخ، (۱۳۷۷)، *هویت ایرانی و زبان فارسی*، چاپ اول، تهران، انتشارات باغ آینه.
- میرابوالقاسمی، سیدمحمدتقی، (۱۳۸۴)، *بازمانده میراث نزاریان در ایران*، تهران، انتشارات پیام فرهنگ.
- ناطق، ناصح، (۱۳۶۴)، *ایران از نگاه گوینو، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار*.
- واکر، پل ای، (۱۳۸۳)، *پژوهشی در یکی از امپراطوری‌های اسلامی*، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز.
- هاچسن، گ.س، (۱۳۶۹)، *فرقه اسماعیله*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزانه روز.
- همدانی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله، (۱۳۸۱)، *جامع التواریخ*، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس زنجانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- daftary, farhad, (2005), *Ismailis in Medieval Muslim Societies, the Institute of Ismaili Studies*, London.

- Esmail, aziz, (1965), In *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, Edited by S.h.nasr, Tehran, Royal Asiatic Society.

- Hunzai, faquir, (1997), *Shimmering LIGHT (an anthology of Ismaili poetry)*, Touris pub. London. 34-