



در جستجوی روز رستاخیز (سیری در کتاب اسماعیلیه تاریخ و اعتقاداتشان)

پدیدآورده (ها) : امانت، عباس

ادبیات و زبانها :: ایران نامه :: بهار 1371 - شماره 38

از 324 تا 342

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/363649>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان

تاریخ دانلود : 07/11/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

عباس امانت

در جستجوی روز رستاخیز:

سیری در کتاب اسماعیلیه: تاریخ و

اعتقاداتشان

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کوتاه نکند بحث سر زلف تو حافظ

بموسسه شد آن سلسله تا روز قیامت

از زمانی که در رجب ۴۸۳ قمری (برابر سپتامبر ۱۰۹۰ میلادی) حسن صباح پا به درون دژ الموت گذاشت تا هنگامی که سی و پنج سال بعد در ربیع الاول ۵۱۸ (برابر با ژوئن ۱۱۲۴) در همانجا بمرد، چنانکه فرهاد دفتری در اثر محققانه اش آورده است، داعی دیلم ظاهراً بیش از دوبار پای از خانه خود بیرون نگذاشت و این دوبار نیز از بام خانه اش فراتر نرفت. این قُمی یکدنبه و زیرک و قدری سخت دل که مذهب اثنی عشری اجدادی اش را ترک کرده بود تا به کیش اسماعیلیه درآید و بالاخره از درون آن «دعوت» جدید انقلابی خود را آغاز کند بنیاد کارش را برافکندن خوف در دل دشمن و دوست گذاشته بود. نه تنها فدائیان‌ش در ایران، و اندکی بعد در شامات (سوریه و لبنان کنونی)، با سوء قصدهای خود دل سلاطین سلجوق و امرا و وزراء و قضات ایشانرا به سختی

* سردبیر مجله *Iranian Studies* و استاد تاریخ خاورمیانه و ایران در دانشگاه ییل. آخرین اثر عباس امانت پژوهشی است دربارهٔ «سلطنت در عهد ناصرالدین شاه قاجار» که بزودی به انگلیسی چاپ خواهد شد.

لرزانده بودند بلکه در قلاع رخنه ناپذیر نزاریان اسماعیلی نیز کسی از ترس اجرای حکم امربه معروف ونهی از منکر نه تنها جرأت شرابخواری آشکارا نداشت بلکه نواختن و شنیدن موسیقی نیز یکسره از محرمات به شمار می‌آمد. سیدنا خود دویسرش را یکی به جرم شرابخواری و دیگری را به جرم توطئه ای که به دروغ بدان متهم شده بود گشت. همسر و دخترش را نیز که از راه پشم ریزی روزی خویش را بدست می‌آوردند به دزدگیری فرستاده بود و تا آخر عمر طولانی اش دیگر هرگز ایشان را ندید. «پیرکوستان» جانشین اش را خود منصوب کرد و آراء انقلابی اش را خود در فصول اولیه اش نگاشت. نکته تازه در دعوت حسن صباح این بود که نهضت حتی بدون امام زبان هم ادامه دارد و مادام که خجنتی در جهان هست (و جهان نتواند که از خجنت خالی بود) باید تا رجعت امام به دعوت پرداخت و کوشید تا نظام امپراطوری حاکم و مذهب باطل عقالت سنتی ایشان را برانداخت. داعی دیلم خود همان خجنت بود، و گرچه نهضت انقلابی اش شکست خورد و رفیقانش خنود صدو پنجاه سالی منزوی در قلاع خود باقی ماندند ولی داستان دعوت او و هم کیشانش، که بارها به شکل نهضت های دیگر نیز بروز کرد، یکی از جذابترین و مهمترین فصل های تاریخ سیاسی و عقیدتی دنیای اسلام باقی ماند.

کتاب اسماعیلیه: تاریخ و اعتقاداتشان نوشته محقق دانشمند دکتر فرهاد دفتری (The Isma'ilis; Thier History and Doctrines, Cambridge, 1990) بی شک یکی از جامعترین آثاری است که تاکنون در باره این جریان بسیار مهم شیعه به رشته تحریر درآمده است. در ۵۴۸ صفحه متن و ۱۵۴ صفحه پانویست و یادداشت، دفتری با مهارت و دقت تحسین انگیزی پیدایش و تکوین تاریخی و عقیدتی اسماعیلیه را از یک نهضت منتظر ظهوری به یک جریان انقلابی تا به یک دولت معظم و بالاخره به یک فرقه مذهبی در عهد جدید بررسی کرده است. وی به مدد منابع دست اول و مطالعات وسیعی که در طول دو قرن گذشته (اکثراً به زبانهای غربی) انجام شده، کوشیده است تا تصویر جامع و روشنی از این جریان فکری-سیاسی، که تأثیر عمیقی در اندیشه و تاریخ مذهبی ایران اسلامی داشت، عرضه کند. اثر دفتری از چند نظر حائز اهمیت است و انتشار آنرا باید نقطه عطفی در مطالعات شیعه اسماعیلی شمرد. نخست آنکه دامنه مطالعات اسماعیلی (که شاید بیش از هر فرقه ای در تاریخ اسلام جلب نظر محققان غربی را کرده است) در حال حاضر به مرحله ای از وسعت و پختگی رسیده که ارائه یک بررسی جامع را برای استفاده اهل فن و غیرمتخصصان هر دو، هم لازم و هم

ممکن کرده است. در سیر تحول مطالعات اسماعیلی اگر آثار اولیه مستشرقینی چون سیلوستر دو مباسی (Silvester de Sacy) و فون هامر پورگشتال (Von Hammer-Purgstall) را مرحله آغازین بخوانیم و آثار محققین نسلهای بعد را از ولادیمیر ایوانف (Wladimir Ivanow) و فیضی تا هاجسن (Hodgson) و برنارد لوئیس (Bernard Lewis) و استرن (Stern) و اخیراً مادلونگ (Madelung) و عارف تامر را مرحله زیر بنائی یعنی پرداختن جدی به جنبه‌های متعدد فکری و تاریخی اسماعیلیه بشماریم، در این صورت کتاب دفتری را چنانکه مادلونگ نیز در دیپاچه اش بر این کتاب متذکر شده باید آغاز مرحله سوم یعنی بررسی های جامع و تحلیلی شمرد. اگرچه قبلاً هم لوئیس و هم هاجسن به تحلیل تاریخ و ارائه جایگاه فکری اسماعیلیه پرداخته بودند ولی اثر دفتری از این نظر حائز اهمیت است که نظیر کتابشناسی پونه والا راه را برای مورخین و صاحب نظران مشتاق باز کرده است و اجازه می دهد که در آینده نهضت اسماعیلیه با دیگر نهضت های شیعه و یا غیر شیعه و حتی غیر اسلامی مورد مقایسه قرار گیرد. اگرچه دفتری کمتر به مباحث تحلیلی پرداخته است ولی اثر او یکی از مراجع مهم ارزنده برای مورخین و محققین ادیان باقی خواهد ماند. متأسفانه اثری نظیر این کتاب در مورد شیعه اثنی عشریه هنوز نوشته نشده است و آثار موجود به هیچ وجه از نظر دامنه و چه از نظر وسعت منابع با اثر دفتری قابل مقایسه نیست. نکته دوم آنست که دفتری با علاقه ولی با بی نظری و با نظم منطقی و روش تحقیقی سالم و نثر موجز و روشن به نگارش این اثر دست زده است و از فحوای کتاب به خوبی برمی آید که وی سالهای چندی را صرف جمع آوری منابع و مطالعه و مقایسه آنها کرده است. این نشانه خوشبینانه ای از ظهور نسل جدیدی از محققین ایرانی است که با جدیت و آگاهی و وجدان تحقیقی به تدریج جایگاه شایسته ای را در دهه های آینده در مطالعات تاریخ و عقاید اسلام به خود اختصاص خواهند داد. چه بسا که آثار چنین محققانی مطالعات ایرانی را تدریجاً از مثر شتابزدگی های جاهلانه و باب روز و مغرضانه نجات بخشد.

دفتری با بهره بردن از آثار با ارزش محققین غربی و مطالعه منابع دست اول سره را از ناسره باز شناخته و به تألیف جدیدی پرداخته که از عوارض ایدئولوژیکی و جهت گیری های تنگ نظرانه بریست. به همین قیاس، اگرچه وی با صداقت نقش عنصر ایرانی را در تحول اسماعیلیه مخصوصاً نزاریه نمایانده است ولی گرفتار تعصبات قومی نشده، و اگرچه همواره با احترام به آراء اسماعیلیه معاصر نظر افکنده غالباً از محافظه کاریهایی که گریبان گیر محققین متعدد

می‌شود ببری مانده است و از همین رو روایت او را نباید تاریخ رسمی فرقه اسماعیلیه معاصر دانست.

نکته شوم آنکه، اگرچه دفتری غالباً به مطالعات محققین غربی (مخصوصاً تا پایان عهد الموت) تکیه می‌کند و نتیجه و برآیند آنرا به خواننده عرضه می‌کند ولی اثرش در عین حال از اجتهاد تاریخی در مسائل غامض خالی نیست و جای جای از مقایسه نظریات متضاد و یا مکمل به فکر بدیعی رسیده و یا از راه مقایسه مطالعات دیگر محققان با متون و منابع دست اول نتایج جدیدی به دست آورده است. به ویژه در فصل آخر کتاب که اختصاص به اسماعیلیه متأخر دارد دفتری به تفصیل به این بخش تاریک از تاریخ اسماعیلیه پرداخته و آگاهی‌های تازه‌ای عرضه داشته است.

با این همه، دفتری علی‌رغم دقت نظر و وسعت بهره‌وری از منابع، در این کتاب کمتر به تحلیل جدی تاریخی اعم از تفسیر جریانات درازمدت و یا علت یابی فعل و انفعالات و وقایع تاریخی و یا تحول عقیدتی پرداخته است و این خود بر جنبه روایتی کتاب او افزوده و خواننده را کراراً با این پرسش مواجه ساخته است که بعد از بیان چگونگی وقایع و عقاید چرا نویسندگان از بیان چرایی آنها سرباز زده است. اگرچه این نقص به سازمان منطقی کتاب آسیبی جدی وارد نیاورده ولی آنرا بیش از پیش به مکتب تاریخ نگاری روایتی نزدیک کرده است. ما به نمونه‌های بارزی از این مشکل تحلیلی اشاره خواهیم کرد ولی در این جا باید گفت این روش سبب شده است که اسماعیلیه غالباً جریانی منزوی و در خلاء ای تاریخی، جدا از متن فکری و سیاسی-اجتماعی زمانه، جلوه‌کنند و علل ادامه حیات آن در جامعه‌ای که در آن نضج یافته ولی به مقابله با دستگاه سیاسی و شرعی آن برخاسته بود ناشناخته ماند. باید امید داشت که درآینده دفتری در آثارش به این مهم بپردازد.

کتاب حاوی هفت فصل است. در فصل اول نویسنده مقدمه تاریخی مفصلی از مطالعات غربی را درباره اسماعیلیه عرضه می‌کند که نشانه احاطه او بر آن منابع است. از جمله وی افسانه‌های پرداخته‌فرنگیان را درباره حشیشیین و «پیرکوهستان» و قضیه نمایاندن بهشت را به فدائیان باز شکافته و جهات بطلان و مستی آنان را نمایانده است. شاید جا داشت که در ادامه این مبحث نویسنده اشاره‌ای نیز به نقش این تصویرعامیانه از حشیشیین در برداشت کلی که فرنگیان قرون وسطی از شرق اسلامی داشتند می‌کرد و تأثیر آنرا، در انتساب صفاتی چون خشونت و نهان‌روشی به مشرق زمین، نشان میداد. گذشته از این،

در پایان این فصل این پرسش برای خواننده پیش می‌آید که چرا دفتری منابع دست اول عربی و فارسی را به همین شیوه در یک فصل در ابتدا یا انتهای کتاب نیاورده و به جای آن مرجع دانسته است که در آغاز هر فصل از شش فصل دیگر کتابشناسی جداگانه فراهم آورد و به نقد منابع اصیل پردازد. مزیت نگارش یک فصل کامل درباره منابع آن بود که اولاً وسعت دامنه این متون را بهتر به خواننده می‌نمود و ثانیاً از تداوم روایت تاریخی او نمی‌کاست.

در فصل دوم دفتری به تاریخ صدر تشیع پرداخته و قدم به قدم از آغاز اسلام تحول نهضت شیعه علوی را به مذهب شیعه امامیه بیان کرده و به ویژه شرح بسیار مفیدی درباره عقاید غلاة و اهمیت آن در تکوین اندیشه امامیه آورده است. دفتری از جمله به مسئله گشاد دستی تعمیدی نویسندگان سنی در طرد اکثر جریانات اولیه شیعه تحت عنوان غلو اشاره دارد و معتقد است که اصولاً با کنار گذاشتن آنچه که بعنوان غلو شناخته شده است بخش بزرگی از افکار امامیه اولیه مطرود انگاشته شده. اگرچه دفتری این مطلب را بسط نداده است ولی شاید بتوان گفت که به تعبیری همین ایراد به منابع معتبر اثنی عشریه هم وارد است و فقها و محدثین این فرقه در طرد شیعه باطنیه به عنوان غلو از نویسندگان سنی ملل والنحل عقب نمانده‌اند.

در همین فصل انتساب «علم» به علی ابن ابی طالب در توجیه مشروعیت ولایت در اهل بیت و تداوم آن در سلاله امام اول از نظر تاریخی بعید به نظر می‌آید. اصولاً ریشه این عقیده، یعنی انتقال علم باطنی از پیغمبر اسلام به علی ابن ابی طالب را نباید در جزیره العرب در اوائل قرن هفتم جست بلکه باید آنرا نتیجه جریانات متأخر در ایران و بین النهرین و متأثر از بقایای فکر باطنی و دیگر جریانات پیش از اسلام در این سرزمینها دانست. بنا بر این دعوی ولایت علی را در مفهوم اصلی قبیله‌ای آن یعنی نسبت خویشاوندی بین پیغمبر و ابن عمش بسیار بهتر میتوان توجیه کرد تا با کوشش در کشف یک ساحت باطنی در اسلام جزیره العرب. دفتری می‌گوید: «معدّلک علی از همان ابتداء از نظر شیعیان علی مهمترین عضویت پیغمبر به حساب می‌آمد. به اعتقاد آنان وی تعلیمات نامکشوف پیغمبر و علم او را به ارث برده است.» (ص ۳۸) جای تردید است که شیعیان علی، در عهد علی، مشروعیت او را فی الواقع بر اساس وراثت علم لدنی دانسته‌اند و نه نسبت قومی.

در فصل سوم دفتری پیدایش اسماعیلیه اولیه را، از حوالی نیمه دوم قرن هشتم میلادی تا آغاز دولت فاطمی در اوائل قرن دهم، با استادی و دقت تحسین برانگیزی

مرور کرده است. وی پس از پرداختن به فرقی که از امامت اسماعیل ابن جعفر صادق و پسرش محمد بن اسماعیل دفاع کردند، به شرحی درباره تجلی مجدد عقاید غلاة درباره غیبت و ظهور امام در آخرالزمان از جمله در فرقی نظیرمخمس و دیگر غلاة پرداخته و کوشیده است تا آثار و شواهد موجود را درباره این دوره تاریک از تاریخ اسماعیلیه به دست دهد. با این وجود، دفتری اذعان دارد که از دوره محمد بن اسماعیل تا آغاز نهضت قرامطه تقریباً هیچ آگاهی از اسماعیلیان اولیه به یقین دانسته نیست (ص ۱۰۳). در بحث درباره قرامطه دفتری، با استفاده از منابع اثنی عشری، به بیان عقاید ایشان درباره غیبت و ظهور پرداخته و، با ارجاع به منابع متعدد، موارد ضعف نظریه ای که میمون القداح مشهور و پسرش عبدالله بن میمون را آغازگر نهضت اسماعیلیه می‌شناسد نشان داده است. اگرچه دفتری نظرات جدیدی درباره علت مهم شماردن قداحیه در منابع بعدی دارد، باید گفت که صرف نظر از صحت یا سقم نقش قداحیه در تحول اسماعیلیه تنها از نیمه قرن نهم میلادی است که دعوت قرمطی موجودیت تاریخی یافته است. از نکات مهمی که دفتری متذکر شده این است که بالا گرفتن نهضت حمدان قرمط همزمان با غیبت امام دوازدهم شیعه اثنی عشری است و از همین رویتی جهت نیست که بسیاری از عناصر ناراضی و ناکام اثنی عشریه به نهضت قرامطه جذب شدند. این انتقال آراء آخرالزمانی از شیعه اثنی عشری به نهضت قرمطی نمونه روشنی از تحولی است که شیعه، و بطور کلی عالم اسلام، از آن به بعد مکرراً شاهد آن بوده است. در واقع باطنیه منتظر ظهوری جریان سیالی بود که در برابر تکوین شریعت مقاومت می‌کرد. به مقتضای زمان و از قرن نهم، از آنجا که اثنی عشریه به جانب شریعت مداری سوق یافت و در انحصار محدثین و فقهای ذی نفوذ ولی محافظه کار از نویختی تا شیخ طائفة مفید و جعفر طوسی درآمد، باطنیه لاجرم مفرّ جدیدی در مهدویت آخرالزمانی قرمطی جُست. تحول همین باطنیت انقلابی و قیام ظهوری (messianic) است که در طی نهضت قرمطی در احساء بحرین به نهایت رسید و از اسلام شرعی و متعارفی یکسره فاصله گرفت و دولت مابعد شرعی یا حتی ما بعد اسلامی قرمطی را بنیاد گذارد. دفتری جزئیات این تحول را مرحله به مرحله بیان کرده است. ولی باید اضافه کرد که تحرک فکر باطنی از صدر نهضت اسماعیلیه تا عهد ابوسعید جنابی و قرامطه بحرین، تحت تأثیر آراء نهان اندیشان پیش از اسلام (اعم از مزدکیه و مانویه و ماندائیان و نوستیک‌های بین النهرین)، جریانی انقلابی بود که منتجه نهائی آن چیزی جز انفصال از شرع و

به اعتباری انفصال از اسلام نتوانست بود. اجتناب از چنین نتیجه‌گیری از آن جهت غریب می‌نماید که نویسنده خود با بصیرت درخشانی به پیدایش و تحول نظریه ظاطر و باطن در این فصل و فصول بعدی مکرراً پرداخته و شرح موجز ولی دقیقی از نظریه ادوار که مکمل دوگانگی عقیده ظاهر و باطن است بدست داده است. بنابراین نظریه اسماعیلیه اولیه، چنانکه دفتری آورده است، مهدی موعود یعنی محمّد بن اسماعیل بعد از ظهورش :

شریعت اسلام را فسخ کرده و دور نهائی عالم را آغاز می‌کند. با این وجود، وی اعلام شریعت تازه ای نخواهد کرد. در ازاء، وی حقیقت باطنی را که در پس دعوت های ادوار سابق نهان مانده بود کاملاً ظاهر می‌سازد: حقایقی که تا آن هنگام تنها به صورت ناقص و فقط برای خواص نوع بشر ابراز شده بود. بنابر این، در این دور آخرین، قبل از آغاز آخرالزمان، حقایق، پیراسته از هر رمزی، کاملاً آشکار خواهد شد و صلاهی عهد علم حضوری خاص زده خواهد شد. در این عهد قیام ظهوری هیچ نیازی به احکام شرعی نیست. محمد بن اسماعیل با عدل و داد بر جهان حکومت خواهد کرد و قائم القیام خواهد بود و دور او نشانه پایان زمان و تاریخ بشریت است. (ص ۱۴۰)

جای شک نیست که همین جریان فکری در پیدایش و تکوین نهضت قرمطی بحرین نقش اساسی داشت و از نظر موضع ضد شرعی نقطه مقابل نظریه تداوم جاودانی ادوار در اسماعیلیه فاطمی افریقیه و مصر بود. بنابراین نظریه دوم، که دفتری بلافاصله به شرح آن پرداخته است، ظهور امام مستلزم وقوع قیامت در آخرالزمان نیست و بهمین علت نیز اسماعیلیه فاطمی علی رغم قرامطه بحرین قائل به فسخ شریعت، البته شریعت شیعه اسماعیلی نبودند. این دونظریه قیام ظهوری که یکی متکی بر ظهور قائم آخرالزمانی یعنی قائم القیامه و دیگری قائل به ظهور مهدی یا قائم ادواری بود در تنازع با یکدیگر در دل نهضت اسماعیلیه، و به اعتباری در گسل فکر باطنی، همواره باقی ماند و در مراحل مختلف از تاریخ پُرماجرای باطنیه اسلام بارها بروز کرد.

در فصل چهارم که به بحث در اطراف خلافت شیعه فاطمی مصر و رقابت آن با خلافت بنی عباس در بغداد و تا اندازه‌ای منازعه با قرامطه بحرین و تحول عقاید اسماعیلیه در این عصر مهم و جذّاب یعنی از حوالی قرن دهم تا پایان قرن یازدهم اختصاص دارد، دفتری شرح گشایی از تحول هردو جناح اسماعیلیه را آورده است. معذک، در بیان انتظارات قرامطه بحرین وی به تبع مطالعات

موجود، که بی شک متأثر از منابع مخالف قرامطه است، نظریه متعارفی را درباره «مهدی دروغین» پذیرفته است. ولی شاید بتوان گفت که تندروی‌های ابوطاهر جنابی، آن قرمطی مبارز که حجرالاسود را از کعبه به غارت برد و در برابر بنی عباس ایستاد و رعب و وحشت و ویرانی فراوانی در سراسر خلیج فارس و جنوب عراق و ایران پدید آورد، نهایتاً می‌بایست به شکل ظهوری از نوع قائم قیامت جلوه کند. لذا ایمان آوردن و اقبال به ذکریا اصفهانی به عنوان مهدی موعود (که ظاهراً جوانی زرتشتی و یا شاید مزدکی بود) و اعلام ظهور او ۱۵۰۰ سال بعد از زرتشت، چنانکه وی ادعا می‌کرد، و برافکندن نام اسلام و پیامبر توسط قائم جدید علی‌رغم اینکه حکایتی غریب و باورنکردنی بنظر می‌آید، در واقع تحقق همین انتظارات ظهور آخرالزمانی بود. علاوه بر این، ظهور این مهدی زرتشتی مسلک شاید ناشی از این بود که نظیرنقطه در قرون بعد اینجا نیز قرامطه بحرین پایان اسلام را مرادف با آغاز عصر جدید لامذهبی می‌دانستند و این شاید نخستین بار در تاریخ اسلام بود که دین داری اسلامی رسماً نفی شده بود. موارد مشابه یعنی صلاهی قیامت در الموت، بطلان دور عرب در نقطه، و آغاز ظهور بیانی در بابیه همگی از همین فکر نشأت می‌گرفت و کم و بیش نتایج مشابهی را نیز به بار آورد. اگرچه ابوطاهر جنابی و ذکریا اصفهانی شاید عوام الناسی بودند بری از کتاب و درس و مباحث فلسفی در مسئله ظهور و بطون و ادوار، اما اهمیت فکر باطنی و جذابیتش در واقع در همین قابلیت نفوذ آن در طبقات عامه بود. تذکر دفتری مبنی بر اعدام موبد زرتشتی در بغداد بعد از شکست اعلام قیامت قرامطه و ظن او در امکان ارتباط با وقایع بحرین نشانه روشنی از این نفوذ باطنیت در جریان مقاومت ایرانی در برابر سلطه شریعت بنی عباس بود که متأسفانه دفتری، شاید به خاطر قلت منابع، به اختصار بدان پرداخته است.

در توصیف خلافت فاطمیه نویسنده ابتدا شرحی در تقویت تدریجی پایگاه فاطمیان در آفریقای شمالی که، سرانجام منجر به تصرف مصر و سوریه گردید، آورده است و سپس سوق تدریجی این دولت را به جانب یک امپراطوری قدرتمند با سازمان سیاسی سلطنتی و ادعای خلافت و سروری جهانی بیان داشته است. فاطمیان مصر علی‌رغم اتخاذ نظام سنتی ایرانی-اسلامی و ایجاد یک اقتصاد پر رونق که اساس قدرت سیاسی و نظامی ایشان بود از اشاعه منظم و مدام دعوت اسماعیلی باز نایستادند. دفتری نه تنها تشکیلات مرکزی این دعوت را تشریح کرده است بلکه دامنه جغرافیائی آنرا در دنیای اسلام مخصوصاً

درس‌زمینهای شرقی اعم از ایران و ماوراءالنهر و مبارزه عقیدتی نهانی و گاه آشکارای فاطمیه و دُعاة ایشان را با اسراء و دولتهای محلی تابع بنی عباس نمایانده است. سهم درخشان دولت فاطمی در توسعه معارف عالیه از آنجا آشکار می‌شود که پیاد بیاوریم که الازهر، که غالباً نخستین دانشگاه عالم اسلام (و به اعتباری دنیای قرون وسطی) شناخته شده است و حالیه دائرمدار تشرع سنی است ابتدای بنیادش بر تربیت دُعاة اسماعیلی بود و مرکز تبلیغ و تدوین عقاید و شریعت اسماعیلی در مبارزه با مخالفان سنی آن به شمار می‌آمد. از مهمترین ثمرات تشویق معارف فلسفی و علوم نظری توسط اسماعیلیه در این عهد پیدایش مجموعه رسائل اخوان الصفاست که اگرچه متأثر از آراء باطنیان و نوستیک‌های جنوب عراق است ظاهراً از تأیید و مدد قرامطه بحرین بی‌بهره نبوده است. حضور بسیاری از اهل حکمت و عارف مسلکان فارسی زبان و یا ایرانی الاصل که دعوت اسماعیلیه را پذیرفتند نشانه آنست که این دعوت در دنیای شرق اسلامی بیش از مصر و دیگر بلاد مغرب پذیرا داشته است. حمیدالدین کرمانی، فیلسوف نامدار اسماعیلی، داعی مؤیدالدین شیرازی صاحب مجالس مشهور و «داعی الدُعاة» در دارالحکمه فاطمیان در قاهره، ابویعقوب اسحق سجستانی صاحب مشف‌المحجوب، و حکیم جامع الاطراف ناصر خسرو قبادیانی مروزی از جمله چهره‌های درخشان این دوره‌اند که در توسعه دعوت فاطمی نقش اساسی داشته‌اند. آثار و افعال این چهار معترف کوشش اسماعیلیه ایرانی در تکوین یک جهان بینی باطنی بود که اساسش بر تأویل ماوراء ظاهری و حتی ضد شرعی از کتاب و سنت اسلامی قرار داشت. شاید دفتری می‌بایست به این نکته توجه بیشتری می‌کرد که تا چه اندازه مزاق این حکیمان اسماعیلی با مقاصد فقیه اسماعیلی قاضی نعمان قروانی و کوشش او برای تدوین یک نظام شرعی تأویلی مبیانت داشت. بی‌شک ارباب فلسفه از تشویقی که فاطمیه نسبت به اهل حکمت روا می‌داشتند بهره بردند و در برابر شرع ضد فلسفی و ضد عقلانی سنی، که تقریباً در پایان قرن دوازدهم سراسر دنیای فکری اسلام را به برهوت خشک اندیشی مبدل ساخته بود، مقاومت کردند. با وجود این، جریانات ضد شرعی و گریز از اسلام حتی در داخل حیطه اقتدار فاطمیه بکلی مهار و منقاد سازمان سیاسی-عقیدتی ایشان نشد. پیدایش و تکوین فرقه درزیه (دروز) را شاید بتوان نمونه بارز این جریانات دانست. تاریخ اسماعیلیه از غرائب خالی نیست ولی نقش الحاکم بالله خلیفه زاهد مسلک (و بروایت مقریزی، مخبط) در پیدایش این نهضت نهان روش از غریب‌ترین آنهاست. ولی این غرابت هنگامی معنای تاریخی می‌یابد که تجدید

آراء غلو نظیر خطابیّه را، چنانکه دفتری متذکر شده است، باردیگر درتشکل درزیه در نظر بگیریم. نویسنده لاجرم باید خواننده را متذکر می‌ساخت که دعاة اسماعیلی که به انشعاب درزیه پیوستند، از جمله حمزه ابن علی ایرانی الاصل و اسماعیل درزی بخاری، در برابر شریعت مداری و محافظه جوئی خواص فاطمی قد برافراشتند و الحاکم را تا مرتبه الوهیت ارتقاء دادند تا باردیگر آنال بالقوة باطنیه را که کرارا منکوب مذهب اسماعیلیه سازمان یافته شده بود با عقاید و آرزوهای عامه تلفیق دهند. دفتری جریان انشعاب درزیه و قائلین به الوهیت الحاکم بالله را بروشنی شرح داده است و اشارات قابل توجهی به رسالات حمیدالدین کرمانی در اثبات الهاد درزیه دارد و افزون بر این متذکر شده است که نهضت درزیه در شامات به شورش هایی در میان روستاییان انجامید. معذالک جای تأمل است که آیا انشعاب درزیه و بروز عقاید آخرالزمانی صرفاً جنبه عقیدتی داشت و یا آنکه ناشی از تضاد طبقاتی در درون سازمان دعوت فاطمی بود که بین مفهوم آخرالزمانی و بالنتیجه انقلابی امامت و مفهوم خلافت، چنانکه خلفای فاطمی مظهر آن بودند، شکاف انداخته بود.

جای تعجب نیست که در دوره متأخر فاطمی بی رمقی عقیدتی دعاة اسماعیلیه مصر و گرایشهای محافظه کارانه دستگاه خلافت سبب انشعابهای انقلابی جدیدی در دعوت اسماعیلی شد. جدا شدن اسماعیلیه مستعلیه (مستعلویه) از نزاریه فصول پنجم و ششم کتاب را تشکیل می‌دهد. فرقه مستعلیه را، که خود بعدها موجد پیدایش فرقه طیبیه در یمن و مآلاً فرقه بُهره در هندوستان گردید، باید از همین رو جناح محافظه کار اسماعیلی مابعد فاطمی شمرد که نظریه ظهور را (همانند شیعه اثنی عشری) به جانب نوعی کیش گرائی منتظر ظهوری سوق داد. دفتری نحوه تحول دوران ستر را که در دیده طیبیه با غیبت الطیب، امام مستور ایشان، آغاز شد و تا هم اکنون ادامه یافته بررسی کرده است. ولی آنچه که در این نظریه غیبت جای تأمل است آنکه این انتظار در نزد ایشان، گرچه سرانجام منجر به ظهور در پایان دور می‌شود، ولی ملازم فرارسیدن رستاخیز نیست و صرفاً آغاز دور جدیدی از امامت را (که تقریباً برابر با نبوت است) سبب می‌شود. به علاوه، برخلاف اثنی عشریه، طیبیه در مورد غیبت معتقد به عمر هزارساله امام غائب نیستند، بلکه به استمرار امامت در خاندان طیب ولی درست‌تر تاکید می‌کنند.

منازعه بین مستعلیه و نزاریه ناشی از اهمیت نظریه نص در اسماعیلیه است که خود نشانه‌ای از استمرار بحران جانشینی در شیعه می‌باشد. چنانکه دفتری

می‌گوید «سرنوشت نزار و نزاعی که بر سر مسئله جانشینی خلیفه فاطمی، المستنصر، در گرفت نقشی پابرجای در تاریخ اسماعیلیه باقی گذارد» (ص ۲۶۲) نزاعی که اسماعیلیه ایران را به رهبری حسن صبحاح به دفاع از نزار و انشعاب مشوق شد و پایگاه اسماعیلیه انقلابی یا دعوت جدید را به کوهستانهای ایران کشانید شاید از عهد الحاکم آغاز شده بود. جای شگفتی نیست که فدائیان حسن صبحاح بعنوان مدافعه از حق نزار - که خود مستور از انظار دانسته می‌شد - الامر به حکم الله، خلیفه فاطمی را نیز به ضرب خنجر از پای درآوردند.

«دعوت جدید» نزاریه الموت که موضوع فصل ششم کتاب و مقوله اصلی آنست در واقع نقطه اوج جدایی جریان انقلابی از پیکر شیعه فاطمی است. در این فصل دفتری نه تنها از مطالعات متعدد غربی بهره برده است بلکه به مقتضای موضوع به آثار مورخان ایرانی، که از آنان به عنوان «مورخان ایرانی ما» (our Persian historians) یاد کرده است، کرارا اشاره دارد و از نوشته های آنان برای رهنوردی در پیچ و خم کوهستانهای اعتقادی و رخنه کردن در قلاع متصلب خشک اندیشی و مدافعه در برابر تیرهای اتهام سود برده است. با این حال در اینجا نیز او پای از خطه روایت و تألیف بیرون نگذاشته است. برای نمونه، در مورد علل انشعاب حسن صبحاح اگرچه نویسنده به این نکته اشاره می‌کند که داعیان ایرانی نظیر احمد ابن عطاش هوای استقلال در سر می‌پروراندند ولی این موضوع را بسط نداده و از آن به عنوان زمینه ای برای جدائی نهائی بین قاهره و الموت یاد نکرده است. زندگانی حسن صبحاح خود خالی از شواهدی بر این خیال استقلال نیست.

از آن گذشته، باید توجه داشت که دعوت جدید و سکونت در الموت مرادف با یکی از درخشان ترین ادوار وزارت در ایران و تکامل نظریه دولت و تحکیم این نهاد در عهد خواجه ابوعلی حسن نظام الملک طوسی است. پرسش این است که مخالفت حسن صبحاح با نظام سنتی متکی به کلام اشعری که نظام الملک و خاندانش ولینعمت و معمار آن بودند (و طرح آن در سیاستنامه منسوب به او مشهود است) یعنی با نظامی که خودشالوده و دایرمدار نظام تسنن در عالم اسلام گردید، از سر چه بود؟ آیا دعوت جدید الموت عکس العملی به تداخل دین و دولت نبود که نظام الملک بنا به سلیقه و سنت دولتمداری ایرانی آنرا به وسواس تنفیذ می‌کرد؟ آیا حمایت از متکلمین قشری سنتی در نظامیه‌ها نبود که دستگاه قضا و دیوان را در اختیار نظام الملک گذاشت تا از هردو برای تحدید ترکتازی سلاجقه و اتباع ترکمن ایشان استفاده کند و مرام منسجم و متصلبی در برابر

دعوت پویا و نافذ اسماعیلیه بسازد؟ به این دلایل، پناه گرفتن حسن صبحاح و هم کیشانانش در قلاع کوهستان و رودبار و قورمس و دیگر جاها را باید نشانه طغیان ولی درعین حال عقب نشینی سوق الجیشی شیعه باطنی در برابر استیلاء سلاجقه متشترع و اتباع دیوانی ایشان از طبقه دهقان ایرانی - که خاستگاه نظام الملک طوسی و همراهانش بود - دانست. نیز به دلیل همین عقب نشینی بود که حسن صبحاح به سلاح ارباب و خنجر کشی و کارد زنی - که مآلاً نام نزاریه الموت را با لفظ (assassin) مرادف ساخت - یعنی حربه ضعفاء در برابر اقویا، دست یا زید. این از نوادر عهد سلجوقی است که تسلط عنصر ترکمن بر نظام مملکت در ایران سبب شد که از یک سو، در داخل دولت، کسی چون نظام الملک و از سوی دیگر، در مقابل دولت، کسی چون حسن صبحاح هریک به طریقی در صدد تحقق رویای سروری بر عالم اسلام برآیند. شاید نیز افسانه رقابت حسن صبحاح با نظام الملک برای تسلط به دیوان را باید اشاره رمزی ای به این مسابقه اعتقادی - سیاسی بین دو عنصر ایرانی به شمار آورد.

اگرچه دفتری به قلت منابع در دوره الموت اشاره دارد ولی شاید کوشش او در بازشناسی پیروان دعوت جدید و رفیقان قلاع و سابقه اجتماعی ایشان، که بیشتر از روستائیان و شهرنشینان فرودست بودند، می توانست تصویر روشنتری از علل پیدایش و رشد دعوت جدید به دست دهد. شاید هیچ جریانی (حداقل در تاریخ ماقبل جدید) دردنیای اسلام چون دعوت الموت برپایه یک نهضت سازمان یافته و منسجم بامرام انقلابی و هدف روشن پیدا نشده است و تأمل در آن بی شک جای بیشتری از آنچه نویسنده بدان اختصاص داده است، می طلبد. دفتری نیز نظیر هاجسن این شبکه انقلابی سازمان یافته الموت را به عنوان «دولت» (state) شناخته (صفحه ۳۸۰) ولی ماهیت و وظیفه این دولت و اصولاً وجه تسمیه این لفظ را در این مورد روشن نساخته است. باید پرسید آیا منابع نزاریه و یا مورخین ایرانی نظیر جوینی و رشیدالدین هیچیک چنین مفهومی را در ارتباط با نهضت نزاریه الموت آورده اند؟ می توان چنین استدلال کرد که دولت در مفهوم جدید آن تنها هنگامی قابل اطلاق به دعوت جدید است که داعیان نزاری و پیروان ایشان آگاهانه سازمان سیاسی خویش را به عنوان یک کلیت مجزای سیاسی شناخته و آنرا منتزع از دولت سلجوقی بدانند. حداقل تا عصر ستر و بازگشت به شرع سنی در عهد حسن «نومسلمان» در اوائل قرن سیزدهم میلادی (یعنی پس از صدسال و اندی از آغاز دعوت جدید) نزاریه الموت خود را بیشتر یک نهضت انقلابی متعهد به سرنگونی سلاجقه و شرع سنی و

مدافعان آن می‌شمردند تا دولتی مجزا از دولت سلجوق. شاید ریشه چنین تصویری، یعنی اطلاق لفظ دولت به نزاریه، را باید در عهدستان داعی نزاری در شامات جست. مواجهه نزاریه شامات با صلیبیون که خودمقیم قلاع بودند و مفهوم محدود دولت را به صورتی که در اروپای فتودال قرون وسطی وجود داشت به فلسطین و شامات آوردند، شاید چنین مفهومی را در نزد ایشان تقویت کرده بود. اهمیت قضیه در آنست که تنها به صورت یک نهضت بود که دعوت جدید می‌توانست ماهیت انقلابی و آخرالزمانی خود را حفظ کند.

علی رغم کوشش‌های مکرر در دوران الموت برای کشاندن نهضت به سوی انزواء و تمکن، از سوتی به خاطر پراکندگی جغرافیائی و از سوی دیگر به خاطر نزاع دائمی با همسایگان و با دولت مرکزی، الموت هرگز نظیر فاطمیه در شمال آفریقا (افریقیه) نتوانست شکل یک سازمان دولتی به خودگیرد. مواردی چون پناه آوردن یرنقوش به بزرگ امید یا بازی پیچیده اسماعیلیه شامات در همدستی با ریموند انطاکی صلیبی در برابر نورالدین زنگی، اتابک سنی حاکم موصل، در ۱۱۴۹م، و قتل ریموند دوم در ۱۱۵۲م و باج‌گذاری نزاریه به صلیبیون را اگرچه موارد مهمی در تکامل سیاسی نزاریه هستند. از مختصات قابل تعمیم کل نهضت نزاریه نمی‌توان دانست.

اصولاً بدون پذیرفتن نزاریه الموت به عنوان یک نهضت انقلابی-باطنی با مرام قیام ظهوری (messianic) درک علت اقدام حسن علی «ذکره السلام» به صلاهی قیامت در ۱۷ رمضان ۵۵۹هـ/۱۱۶۴م ناممکن می‌نماید. بدین ترتیب سیر حرکت نهضت از زهد مبارزه جویانه محمدحسن صبحاح به سوی اعلام قیامت و فسخ کامل شریعت اسلامی در عهدحسن دوم -نظیر صلاهی قیامت در زمان قرامطه- جریانی محتوم و غیرقابل اجتناب بنظر می‌آید. فشار و تضییقاتی که برفدائیان مبارزه جو وارد می‌شد و انزوای روز افزون ایشان در قلاع تدریجاً به پیدایش مجدد رای آخرالزمانی و نوعی بن بست آرمانی و اعتقادی انجامید بویژه هنگامی که زهد صرف و سختگیری‌های صاحبان قلاع با «تعلیمی» همراه شد که دعوت را در غیبت امام نزار نیز لازم و ممکن می‌دانست. رهائی از این بن بست تنها از طریق ظهور امام مستور ممکن بود. دفتری که شرح دقیق و موجزی از صلاهی قیامت را به دست داده است شاید می‌بایست تاکید می‌کرد که قتل عام ۲۵۰ نفر از طرفداران حسن دوم به دست پدرش محمدبن بزرگ امید فی الواقع سرکوبی طلایه این تحول مرامی برای وصول به قیامت بود (ص ۳۹۰). صلاهی قیامت بی شک یکی از مؤثرترین لحظات تاریخ باطنی اسلامی است. این

اوج گیری و گذر از ظاهر زهد به باطن قیامت را نبایستی «پذیرفتن شکست» از جانب اسماعیلیه الموت دانست. اگرچه، چنانکه دفتری می‌گوید، صلاّی قیامت از نظر سیاسی درون گرا بود ولی از نظر اقتصادی پیروزی بزرگی برای رهائی از کیش داری مذهبی به حساب می‌آمد. افزون بر این، صلاّی قیامت باعث نشد که اسماعیلیه الموت دست از دعوت جدید و یا مبارزه بردارند. فی الواقع، حسن دوم بشارت اسماعیلیه را درباره ظهور امام تحقّق بخشید به این معنا که دوره انتظار ظهور را که از عهد نزار با تعلیم حسن صبحاح نضج گرفته بود از قوه به فعل درآورد. ذات و جوهر شیعه باطنی - همان گونه که در مقدمه این ناقد در *Resurrection and Renewal* [رستاخیز و تجدید] به تفصیل آمده است - در تداوم ادوار بود و برخلاف کلیه جریانات فکری عالم اسلام، با قایل شدن به حدوث قیامت این جهانی، بالقوه، و ندرتاً بالفعل، قادر به فسخ شریعت و طرد استیلای همه جانبه آن بود. این قابلیت بود که در بطن خود فکر پیشرفت و تحول و پیش نگری و امید به آتیه را در برابر بینش واپس گرایانه و گذشته طلب شرع اسلامی داشت. معذک، این صلاّی قیامت در موارد متعددی که از قوه به فعل درآمد نه تنها با مخالفت خارج بلکه با انشعاب درونی مواجه شد. قتل حسن دوم نیز نشانه مداومت همین جریان انتظار گرا و مخالف قیامت بود. الموت فی الواقع آزمایشگاه یگانه‌ای بود که «تز» و «آنتی تز» را هردو در یکجا داشت و طرفه آنکه ماحصل این امتزاج عجیب چیزی جز یک درماندگی و ناکامی مرامی نبود که به شکل بازگشت به شرع، آنهم نه شرع شیعه اسماعیلی، بلکه شرع تسنن جلوه کرد. حسن نومسلمان - که حتی نامش نشان قبول این ناکامی و شکست اعتقادی بود - همانگونه که دفتری متذکر شده است آغازگر مرحله سوّم از دعوت جدید بود، مرحله‌ای که به سبب تعایل منزویان دژهای نزاری به همرنگی با جماعت سنی، یعنی اکثریت همسایگان‌شان، ایجاد شد. اینکه ساکنین نزاری قلاع چنین بی سروصدا سر انقیاد در برابر این گشت عجیب اعتقادی گذاردند خود نشانه خستگی و فرسودگی مرامی اسماعیلیه بود.

شکست در این دنباله روی بی چون و چرا و انقیاد جزمی از کردار و گفتار امام بود که از عهد حسن صبحاح، دایر مدار دعوت جدید، آغاز شد و پس از آن نیز هیچگاه گریبان نزاریه را رها نکرد. این شکست بی شک درگشت به طرف تسنن بود نه در سز دادن صلاّی قیامت. فرود آمدن خورشاه از الموت و قتل حقارت بار او در صحرای گبسی و تیغ نهادن مغولان به میان فدائیان سرانجامی غم انگیز ولی محتوم بر این شکست بود.

اگرچه در عهد محمد ستوم نظریه ستر و بازگشت به شریعت مناری اسماعیلی مجدداً عنوان شد ولی چه بسا همین نوسانات شدید اعتقادی بود که کسانی چون خواجه نصیرالدین طوسی را از اسماعیلیه سرخورده کرد. نصیرالدین چون قطب نمای قدرت یابش به درستی کار می‌کرد لاجرم از فراز قلعه قهستان به چادر صحرا گردان خونریز مغول افتاد. روی آوردن او به مباحث امن شیعه اثنی عشری که همواره به محافظه کاری و انقیاد در برابر قدرت حاکم، حتی خان لامذهب مغول، شهره بود نشانه‌ای از تغییر وضعیت زمانه او بود. این دگرگونی مرامی اگرچه از نوسانات اسماعیلیه هم شدیدتر بود ولی سرانجامی بهتر داشت. تاریخ اسلام از چنین گشت هائی خالی نیست. داستان طوسی که ادعا می‌کرد به اجبار در قهستان محبوس بوده بی شباهت به داستان امام محمد شافعی نبود که ابتدا به شیعه زندیه یمن پیوست و می‌خواست بنیاد خلافت بنی عباس را برکند ولی عاقبت بزرگترین خادم شرع سنی و واضع علم اصول شد. به همین روال، آغاز جان گرفتن اثنی عشریه را نیز باید در هبوط شیعه از الموت دانست. فارغ از عوارض ظهور و آغاز قیامت، شیعه اثنی عشریه بابتیزش و بزرگداشت اجتهاد و تکوین فقه، جایگاه علماء را اعتلاً بخشید و امکان رجعت امام را از غیبت طولانی اش برای مدتی دراز مسدود ساخت.

غلل دشمنی مغولان با اسماعیلیه از جمله مسائلی است که هنوز پاسخ کافی برای آن ارائه نشده است. دفتری تنها به این بسنده کرده است که این دشمنی را ناشی از دسیسه و بدگویی سنیان در درگاه خان بداند ولی شاید باید انگیزه های دیگری برای پافشاری مغولان در نابودی قلاع نزاری جُست. شاید بعد از سقوط خوارزمشاهیان باز شدن میدان سیاسی-مذهبی فرصت جدیدی برای جولان نزاریه فراهم کرده بود و در قالب خسته نزاریه روح جدید ظهور را باز دمیده بود. کوشش خورشاه برای جلب همکاری دول مسیحی اروپا علیه مغولان شاید نشانه‌ای از این تجدید مطلع و مقاومت نزاریان بود. نقل قول دفتری از ماتیو پاریس (Matheu Paris)، مورخ قرون وسطای انگلیسی، که شرح ملاقات سفیر ایرانی محمد ستوم را با هنری سوم آورده است (پانویس ۱۱، صفحه ۵۷۰) حاکی از آنست که چگونه اروپا به ایلغار مغولان بی توجه ماند و حتی از آن دلشاد شد. این سفیر وقتی در ۱۲۳۸ میلادی درخواست کمک نزاریان و خلیفه سنی بغداد را به پادشاه انگلستان عرضه کرد در پاسخ از بیشاپ وینچستر، که به رایزنی به درگاه هنری فراخوانده شده بود، چنین شنید: «بگذار این سگها یکدیگر را بدرند و ببلعند. ماندگان آنها را هم آنوقت که ما علیه دشمنان مسیح برخاستیم هلاک خواهیم

کرد و روی زمین را از لوٹ وجودشان پاک . آنگاه است که همه عالم تابع کلیسای کاتولیک خواهد شد.»

نزاریه مابعد الموت که موضوع فصل هفتم کتاب دفتری است نشانگر دوره طولانی کمون و زوال تدریجی جریان مبارزه جویانه در درون نزاریه و سوق آن به جانب یک اقلیت آسیب پذیر است تحقیقات و تأملات نویسنده درباره این دوره تاریک نزاریه بسی مفتنم و قابل توجه است. وی از جمله نشان داده است که برخلاف نظر رایج، نزاریه دیلم و گیلان تا عهد صفویه نیز هنوز در رقابت با زیدیه فعالیت محدودی داشته‌اند. شاید جا داشت که در اینجا دفتری ارتباط احتمالی نزاریه را با نهضت باطنی مرعشی گیلان نیز بررسی می‌کرد. همچنین، اگرچه دفتری شرح مختصری از حروفیه و نقطویه آورده است ولی شاید می‌بایست بر این نکته تأکید بیشتری می‌کرد که فی الواقع این نهضت های نهان آیینی در طی قرن چهاردهم تا هفدهم میلادی محافظ میراث باطنیت اسماعیلی بودند. شمع نیم مُرده نزاریه مابعد الموت ظرفیت خود را برای تجدید دعوت از دست داده بود و منازعات فرقه‌ای بین سلسله محمدشاهی و قاسم شاهی بر سر امام مشروع که با وحدت کلمه عهد الموت تفاوت روشنی داشت. نمونه‌ای از این ضعف بنیه ناشی از درون گرایی آنان بود. دفتری اگرچه خود بارها متذکر شده است که دوره مابعد الموت، حتی تا اوایل قرن نوزدهم، از نظر تاریخی دوره‌ای تاریک است، باز بر این عقیده پافشاری می‌کند که امامت نزاریه در دوسلسله رقیب مداومت یافته است (صص ۴۳۵ و ۴۵۱). این اعتقاد تنها در نزد اسماعیلیه اخیر از آن جهت عمومیت یافته است که مشروعیت ائمه متاخر را تأیید می‌کند. ولی تا آنجا که از منابع برمی‌آید این اعتقاد مأخذ روشنی ندارد.

دفتری می‌گوید «در این اثناء امامان قاسم شاهی در رقابت با امامان محمد شاهی با نص صریح جانشین یکدیگر شدند و مخفیانه به دعوت و تجدید سازمان ادامه دادند . هیچ امر محتومی درباره امامان قاسم شاهی تا نیمه دوم قرن نهم هـ/پانزدهم م، یعنی تا هنگامی که آنان به عنوان شیوخ یا پیران صوفیه ظاهر شدند، دانسته نیست» (ص ۴۵۱). ولی این گفته با تأکید نویسنده که ائمه مذکور «مرتباً بانص صریح جانشین یکدیگر شدند» به سختی سازگار است. با این همه، تذکر دفتری درباره طبیعت نهانی اسماعیلیه مابعد الموت و فشار بر آنان بسیار بجا است و نمونه‌ای که از یورش تیمور بر ضد نزاریه انجمن آورده یکی از این موارد است.

علی رغم آزار و فشاری که بر آنان وارد می‌شد، نزاریه عقیده خروج و

قیامت را ترک نکردند. در عهد طهماسب صفوی آزار نزاریه انجلمان و قصد هلاک مرادمیرزا، امام قاسم شاهی، نشانه ای از ادامه دشمنی مذهب حاکم، یعنی شیعه اثنی عشری، با اقلیت جان گرفته نزاری است. اگرچه دفتری بسط بیشتری نداده ولی احتمالاً این دعوت فعالانه مرادمیرزا بود که شاه شریعت پرور را به وحشت انداخت و سرانجام وادار به اعدام مرادمیرزا کرد. باید توجه داشت که فعالیت مرادمیرزا در واقع دنباله نهضت‌های انقلابی قرن پانزدهم بود که همگی از آراء پراکنده اسماعیلیه باطنی متأثر بودند و خود نهایتاً منجر به ظهور صفویه شدند. فی الواقع اهمیت اسماعیلیه در این دوره و یا در عهد جدید یعنی تا ظهور نهضت‌های نعمت اللهی، شیخی، و بابی در نفوذی بود که آراء اسماعیلی باطنی بر این جریان‌ها داشت. نویسنده که صرفاً دنبال تداوم اسماعیلیه نزاریه است طبعاً کمتر به آثار تأثیر این میراث در نهضت‌های نهان - اسماعیلی پرداخته. از نظر تحول فکر باطنی، حکمت آمیخته به عرفان شیخ احمد احسانی و حتی بیشتر از او آثار جانشین اش سید کاظم رشتی مظهر تداوم فکر باطنی است و نهضت بابیه نقطه اوج و به اعتباری تحقق مجدد دوره قیامت است که قبلاً اسماعیلیه را در طول تاریخ طولانی اش این چنین به خود مشغول داشته بود. از این رو، توجه به ماهیت اندیشه باطنی در تاریخ اسماعیلیه مستلزم اشاره به این نکته است که در قرن نوزدهم میلادی نهضت بابیه بمراتب بیش از نزاریه این میراث را زنده نگاه می‌داشت. اما جای تعجب است که دفتری در این فصل کوچکترین اشاره‌ای به آراء باطنی شیخی و بابیه ندارد.

در مقابل فرقه نزاریه به خاطر فشار و تضییقات بیش از پیش مجبور شد همرنگ جماعت شود و جامه تقیه بپوشد. از نمونه‌های این همرنگی شاه طاهر دکنی است که در قرن شانزدهم علی رغم سابقه نزاری اش در دکن به ترویج شیعه اثنی عشری پرداخت. دفتری این امر را ناشی از تقیه صرف می‌داند ولی شاید بتوان گفت که شاه طاهر آغاز جریان جدیدی در اسماعیلیه متأخر برای مصالحه با مظاهر قدرت سیاسی در جهت کسب امنیت نسبی در برابر متشرعین و مخالفین بود. همین تمایل در امامان نزاری کهک و سپس در امامان شهر بابک و به ویژه در بیگلربیگی کرمان یعنی ابوالحسن شاه امام اسماعیلی مشهود است. افزایش قدرت مالی نزاریه در اواخر صفویه - که غالباً محصول ذکات واصله از نزاریه هندوستان بود - از سویی، و تجدید نفوذ در قهستان و کرمان و همبستگی با نعمت اللهیه، از سوی دیگر، امام جدید الظهور اسماعیلی را به نزدیکی به درگاه صفویه و بعدها افشاریه، زندیه و بالاخره قاجاریه سوق داد. این پیوند با

دولت تا زمان افزایش قدرت شاه خلیل الله در یزد و سپس پیدایش نهضت آقاخان (معروف به محلاتی) و مآلاً فرار او به بلوچستان و هندوستان ادامه یافت. شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که گرایش امامان نزاری به مظاهر قدرت، از سویی، و تبعید آنان به هندوستان در اواسط قرن نوزدهم، از سوی دیگر، سبب سرگشتگی داخلی اسماعیلیه احیاء شده در ایران گردید، و جریانات فکری این عهد، به ویژه شیخیه و سپس بابیه مفر تازه ای برای این سرگشتگی شد. شیخیه که خود ریشه در بقایای عقاید باطنی احساء و دیگر فرق غلاة داشت برای افراد و گروه هایی که در مراکز قهستان، شمال خراسان، کرمان و یزد و حتی غرب ایران سابقه نهانی نزاری داشتند کششی فراوان یافت.

نویسنده شاید باید تاکید می کرد که چگونه وصول ذکات توسط ائمه (ظاهراً از عهد نزار در قرن هیجدهم) در ارتباط با ظهور امام از تاریکی ستر و تغییر موضع سیاسی اسماعیلیه بود. دفتری در مورد تمایلات سیاسی نزاریه غالباً ساکت است و اگرچه دلایل مستقیم را بابی نظری و دقتی که از ویژگی های همیشگی اوست آورده ولی از پرداختن به دلایل غائی احتراز کرده است. شاید علت اصلی طغیان آقاخان بر علیه قاجاریه در اواخر عهد محمدشاه را باید تمایل او به بریدن از دولت قاجاریه و تشکیل دولت جدیدی در جنوب شرقی ایران و بلوچستان غربی دانست. خطور چنین فکری به مخیلة آقاخان چندان بعید نبود زیرا از سویی وی از پشتیبانی عمده ایلات عطاءاللهی و خراسانی در کرمان و توابع برخوردار بود و از سویی چنین استقلال وی را در جوار جمع مریدانش در جنوب شرق ایران، و از آن مهتر، شبه قاره هندوستان قرار میداد. چه بسا که در این رهگذر وی به پشتیبانی ضمنی مقامات هند انگلیس نیز دلگرم و امیدوار بود، چنانکه هم مکاتبات دیپلماتیک انگلیس و هم رفتار بعدی آقاخان مؤید چنین دلگرمی تواند بود.

مطالعه تاریخ کمابیش یک هزار و سیصد ساله و بسیار جذاب و پُر زیر و بالای اسماعیلیه، آنهم به صورتی موجز و منسجم و دقیق که دفتری در یک مجلد فراهم آورده، روشنگر این نکته است که فی الواقع قوه محرکه اساسی تاریخ مذهبی و فکری و اجتماعی اسلام را باید در تحول پُر تلاطم شیعه باطنی جست و بر این نظر صحه گذارد که بخشی بزرگ از فرهنگ دنیای اسلام، اعم از آنچه که نام باطنی به خود گرفت و یا آنچه که بطور اعم در جامه تستن پدیدار شد، نتیجه وجود شیعه بود که به عنوان مظهر اعتراض و مقاومت باسیطره شرعی و لاجرم استیلای سیاسی مدافعان شرع به مبارزه برخاست. این شیعه باطنی و کوشش

در تحقق بخشیدن به قائم و ظهور آخرالزمان بود که اولاً به عنوان نیروی مخالف با شرع تسنن (و بعدها شرع تشیع) عینیت و خودآگاهی بخشید و آنرا به شکل نهائی خود سوق داد و ثانیاً دربرابر این شرع قد علم کرد و چون چتری دامنه وسیعش را برای قبول اندیشه ها و مشرب های فکری اعم از حکمی و باطنی و نو افلاطونی گستراند. اگرچه اسماعیلیه خودبارها گرفتار دام همین زاهد مسلکی و محافظه کاری متشرعانه شد ولی تحرک بنیادی باطنی درشیعه پیوسته با این میل به کیش داری به نزاع برخاست و بشکل نهضت های انقلابی و آخرالزمانی جدید کوشید که محدودیت اساسی فکر مذهبی را درهم شکند. و به عالم ماوراء شرع و گاه ماوراء دین پا نهد. اما شکست نهائی این نهضت ها از قرامطه تا بایه دربرابر دستگاه شرع حاکم حکایت از ضعف سازمانی تشیع باطنی دارد که قرنهای علی رغم کوشش های بسیار هیچگاه نتوانست یکسره خود را از میطریه دین مداری خلاصی بخشد. علل این شکست محتاج بحث جداگانه ای است.

آثار محققینی چون دفتری از آن جهت برای آینده تحقیقات اسلامی - ایرانی مهم است که بار دیگر اهمیت شیعه باطنی را چنانکه باید و نقش عنصر ایرانی را درتحول این اندیشه یادآور می شود. این میدانی وسیع است که جولان بیشتر درآن را از دفتری و نویسندگانی چون او چشم براه باید بود و درعین حال انتشار این اثر مهم و ماندنی را به نویسنده فاضل آن تبریک باید گفت.