

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۲

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۵/۱، بهار ۱۳۹۷

مهدویت در کیسانیه

از وفات محمد بن حنفیه تا وفات ابوهاشم (۸۱ - ۹۸)

رضا برادران^۱

نعمت الله صفری فروشانی^۲

چکیده

کیسانیه به عنوان یکی از نخستین گروه‌هایی که برای موعود احادیث پیامبر ﷺ مصداقی عینی و خارجی - محمد بن حنفیه - را برگزیدند، و از پیشگامان توجه به موضوع مهدویت در میان فرقه‌های اسلامی به شمار می‌روند؛ از این رو واکاوی و بازشناخت باور به مهدی و مهدویت در میان آنان با رویکرد فرایندی و تطوری، در نگاهی کلان به ارتقای مباحث و مطالعات تطوری در تاریخ تشیع کمک می‌کند. هدف گذاری پژوهش پیش رو، ترسیم جایگاه مهدی باوری در اندیشه کیسانیان از وفات محمد بن حنفیه در سال ۸۱ تا وفات عبدالله پسر وی ملقب به ابوهاشم در سال ۹۸ است که این امر با استفاده از بقایای آثار درون گروهی و همچنین کتاب‌های فرقه‌نگاری و تاریخی مرتبط با موضوع فوق میسر شده است. بنابراین با استفاده از تجزیه و تحلیل اطلاعات به دست آمده از پذیرفتنی‌ترین نقل‌های تاریخی و بهره‌گیری از اصول پذیرفته شده در مطالعات فرقه‌نگاری و تاریخی و نیز ارائه تحلیل‌های عقلانی مستند، به بررسی باور به مهدویت در میان این فرقه از

۱. دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول)

(r.baradaraan@gmail.com)

۲. دانشیار گروه تاریخ اسلام جامعه المصطفی قم.

میان رفته، در این بازه زمانی خواهیم پرداخت. به نظر می‌رسد کیسانیان در نخستین گام به انکار مرگ محمد بن حنفیه پرداخته و از مکان غیبت وی اظهار بی‌اطلاعی می‌کردند. اما به مرور زمان از کوه رُضوی و چگونگی غیبت وی و همچنین شرایط پس از ظهور او سخن به میان آمد و این روند، سیری صعودی یافت. در مقابل موعودگرایان کیسانی، طرفداران ابوهاشم بودند که به امامت او بعد از پدرش باور داشتند. هرچند برخی از همین گروه در عین اعتقاد به ابوهاشم، همچنان مهدویت محمد بن حنفیه را نیز انکار نمی‌کردند.

واژگان کلیدی

کیسانیه، محمد بن حنفیه، مهدویت، تطور تاریخی، ابوهاشم.

مقدمه

«کیسانیه» به عنوان یکی از اولین فرقه‌های جدا شده از بدنه تشیع در نیمه دوم قرن اول ظهور کرد و دو سده به فعالیت‌های خود ادامه داد و در اواخر قرن سوم از میان رفت که شیخ مفید (م ۴۱۳ق)، سید مرتضی (م ۴۳۶ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در آثار خود بدین موضوع تصریح کرده‌اند که در زمان آنان هیچ فردی را به عنوان شیعه کیسانی سراغ ندارند و از انقراض کیسانیان مدت زیادی گذشته است (مفید، ۱۴۱۳: ۲۹۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۳، ۱۴۷؛ طوسی، ۱۴۲۵: ۱۹ - ۲۰)؛ اما نام کیسانیان در تاریخ و به خصوص در کتاب‌های فرقه‌نگاری که عمدتاً بعد از نابودی ایشان نگاشته شد، باقی ماند.

یکی از بزرگ‌ترین ویژگی‌های کیسانیه، تجلی دادن باور عمومی به مهدی و مشخص ساختن مصداقی عینی برای آن در شخصیتی به نام «محمد بن حنفیه» پسر امیرالمؤمنین علیه السلام بود. فرقه‌نگاران اولیه چون نوبختی (م ۳۰۰ یا ۳۱۰ق)، اشعری قمی (م ۳۰۰ یا ۳۰۱ق) و دیگران، به عنوان مصادر اولیه و همچنین معاصران نیز به کیسانیه و عقاید آنان پرداخته‌اند، اما باور به مهدویت در کیسانیه به عنوان یک پدیده اعتقادی در بستر تاریخی و به صورت گزاره‌ای زمان مند چندان مورد توجه قرار نگرفته است و کمتر تحقیقی به روند، سیر و تکامل عقیده به مهدی و مهدویت در بین کیسانیان پرداخته است و جای خالی مباحث «تطوری» و تاریخ‌گذاری در این موضوع به شدت احساس می‌شود؛ به ویژه زمانی که بخواهیم تعامل‌های کیسانیه با دیگر فرقه‌ها را در این باور بررسی کنیم. مقاله حاضر به روند مهدی‌باوری در کیسانیه از وفات محمد بن حنفیه تا وفات ابوهاشم پرداخته است.

وفات محمدبن حنفیه و اولین انشعاب بزرگ در کیسانیه

وفات محمدبن حنفیه در سال ۸۱ (ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ۸۷؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ۲۹۵؛ طبری، ۱۹۶۷: ج ۱۱، ۶۲۸) یا ۸۲ هجری (بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۲، ۲۰۱) تأثیری شگرف در عقاید کیسانیان گذاشت. اولین پیامد مرگ محمدبن حنفیه بهت و حیرت کیسانیه است، به گونه‌ای که اشعری قمی از عنوان «تیه» استفاده می‌کند و چنین می‌گوید:

اصحاب ابو عمره کیسان در آن روز خود را در تیه (سرگردانی) دیدند و چنین پنداشتند که امام و مرشد و سرپرستی ندارند. (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۲)

هم چنان که قرآن درباره بنی اسرائیل و سرگردانی آن‌ها از واژه «یتیهون» استفاده کرده است (مائده: ۲۶). این مشابهت شاید گویای وضعیت بسیار مبهم و در عین حال سراسر یاسی باشد که بر جامعه آن روز کیسانیه سایه افکنده بود؛ اما این پایان ماجرا نبود، بلکه برای کیسانیان در این زمان بیش از دوراه وجود نداشت؛ یا باید در محمدبن حنفیه توقف کرده و قائل به مهدویت او می‌شدند و یا این که به امامت پسرش عبدالله گردن می‌نهادند. بنابراین می‌توان شاخه‌های کیسانیه بعد از رحلت محمدبن حنفیه تا وفات ابوهاشم را به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱. طرفداران مهدویت محمدبن حنفیه؛ ۲. طرفداران امامت ابوهاشم. هرچند شاید راه سومی نیز وجود داشته باشد که پذیرفتن زعامت ابوهاشم را در ستیز با مهدویت محمدبن حنفیه نداند و عده‌ای به رغم گردن نهادن به امامت ابوهاشم از محمدبن حنفیه به عنوان منجی نهایی یاد می‌کردند که در انتهای مقاله بیشتر به آن پرداخته خواهد شد.

۱. طرفداران مهدویت محمدبن حنفیه

مرگ محمدبن حنفیه مسئله‌ای نبود که کیسانیان به راحتی از پس هضم آن برآیند. از این رو برخی از آنان نخواستند یا نتوانستند وفات رهبر خود را باور کنند. در این جا بود که ادعای مهدویت محمدبن حنفیه از سوی «کریبه» با پیروی از «ابن کرب» (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۷ و ۲۸) یا «ابی کرب» (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۷ و ۳۴) مطرح شد؛ فردی که احتمالاً پسوندی با نام «الضریر» دارد (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۷)؛ ولی در کتب تاریخی هیچ مطلبی از او ثبت نشده است.

طبق گزارش کتاب‌های فرقه‌نگاری، کریبان ادعا داشتند محمدبن حنفیه نمرده و غایب است و در عین حال، مکان او نیز مشخص نیست؛ اما وی روزی ظهور کرده و مالک زمین

خواهد شد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۷؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۷؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۱). شاید بتوان گفت ساده‌ترین و بسیط‌ترین ادعای مهدویت برای محمد بن علی همین گفتار است. در این دعوی خبری از برخی صفات فوق بشری، همچنین محل سکونت مهدی و نحوه زندگی او در این مکان وجود ندارد. گرچه برخی فرقه‌نگاران ادعا کرده‌اند که کربیان معتقد به غیبت محمد بن حنفیه در کوه رضوی با محافظت شیرو ببری در کنار او هستند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۷-۲۸) و حتی برای این اثبات این مدعا «کُتِبَ عِزَّهُ»^۱ (م ۱۰۵ق) را - که اشعری در این باره دارد - از همین گروه می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۹). البته شاید این گفتار صحیح نباشد؛ چراکه نوبختی و اشعری قمی کربیه را افرادی می‌دانند که صراحتاً اعلام کرده‌اند ما از جای مهدی اطلاعی نداریم (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۷؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۷)؛ هم‌چنان که در اشعار کثیر عزه هیچ اشاره‌ای به این کرب نشده است.^۲

الف) انکار مرگ محمد بن حنفیه

کربیه و همه کسانی که به غیبت محمد بن حنفیه معتقد بودند، باید یک مسئله اساسی را برای خود حل می‌کردند و آن توجیه مرگ عیان محمد بن حنفیه بود (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۸)؛ چنان که امام صادق علیه السلام نیز در گفت‌وگوی خود با «حیان سراج» - که از کیسانیان است که به ظهور محمد بن حنفیه ایمان داشته است - به چنین موضوعی اشاره فرمود (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۱۴)؛ نکته‌ای که شاید به راحتی قابل حل نبود؛ زیرا همان طور که قبلاً گفته شد محمد بن حنفیه انسان گمنامی نبود و حاکم مدینه برای نماز بر پیکر او حاضر شد و حتی ابوهاشم قبر پدر خود را به اطرافیان نشان می‌داد (ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ۸۷). همچنین مصادر امامیه لحظات آخر حیات وی را گزارش کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۱۴-۳۱۶؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۶-۳۷؛ صدوق، ۱۴۱۳: ج ۱، ۱۹۷). از این رو امام صادق علیه السلام در رد ادعای زنده بودن ابن حنفیه چنین فرمود:

چگونه امکان دارد فردی زنده باشد، ولی زنانش به ازدواج دیگران درآیند و اموالش تقسیم گردد؟ (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۱۴)

بر اساس همین دشواری‌ها بود که برخی کیسانیان ناچار شدند به سراغ قرآن و تاریخ رفته و

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره این فرد، نک: مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳: ۷۸؛ دینوری، ۲۰۰۳: ج ۱، ۴۹۴ - ۵۰۸؛ اصفهانی، ۱۹۹۴: ج ۵، ۲۹.

۲. دیوان «عبدالرحمن بن ابی جمعه» ملقب به «کثیر عزه» را «احسان عباس» گردآوری کرده و با مقدمه و شرح «مجید طراد» در «دارالکتب العلمی» بیروت منتشر شده است.

مرگ رهبر خود را توجیه کنند. بدین سبب چنین گفتند که محمد بن حنفیه برای این که به دست جویندگان خود نیفتد، اوضاع را به گونه‌ای ترتیب داد که مردم تصور کنند وی از دنیا رفته است، همان طور که پیامبر ﷺ با خواباندن علی علیه السلام در جای خود، توانست از توطئه کفار جان سالم به در ببرد (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۸). همچنین آن‌ها با استناد به قرآن چنین می‌گفتند: همان‌گونه که عیسی بن مریم علیه السلام کشته نشد و امر بر دشمنانش مشتبه گردید، همچنین محمد بن حنفیه نیز همانند عیسی نمرده و مردم به اشتباه تصور کردند که وی از دنیا رفته است (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۱۵ - ۳۱۶). این توجیهاات صرف نظر از ابهام در جویندگان و دشمنان خیالی محمد بن حنفیه که هیچ گزارش تاریخی در این باره ثبت نشده است، نمی‌تواند با شواهد قوی ذکر شده که دلالت بر مرگ محمد بن حنفیه داشتند، مقابله کند. از این رو احتمالاً این توجیهاات سال‌ها بعد از مرگ محمد بن حنفیه ساخته شده باشد. همان طور که واکنش صریح و انتقادی به این باور را از زبان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نقل کردیم؛ چنان که امام صادق علیه السلام به صراحت خطاب به حیان فرمود که دروغ بر قلبش مستولی شده است (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۱۵).

ب) چرایی انتخاب رضوی به عنوان محل سکونت محمد بن حنفیه

اولین و ساده‌ترین واکنش به مرگ محمد بن حنفیه انکار مرگ او بود؛ اما به صورت طبیعی در مرحله بعد این سؤال پیش می‌آمد که اگر او از دنیا نرفته است، پس هم‌اکنون کجاست؟ پیروان ابن کرب آشکارا از محل زندگی او اظهار بی‌اطلاعی می‌کردند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۷؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۷). اما برخی از کیسانیه در این مرحله از مکانی به نام کوه رضوی نام بردند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۹؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۷، ۲۸، ۳۵؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۷، ۳۰، ۳۷، ۳۸؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۷۴). این رشته کوه در حدفاصل بین مکه و مدینه و در جهت جنوب غربی مدینه، با طول جغرافیایی ۳۸ درجه و ۲۰ دقیقه و عرض ۲۴ درجه و ۳۵ دقیقه است.^۱ این کوه در نزدیکی «ینبع» و در حدود فاصله‌ای صد کیلومتری تا مدینه و بنا بر محاسبات قدیم در هفت منزلی این شهر واقع است (حموی، ۱۹۹۵: ج ۳، ۵۱؛ ابن جوزی، ۱۹۹۲: ج ۱، ۱۴۱).

اما علت انتخاب این کوه از سوی کیسانیه چیست؟ برای جواب به این سؤال می‌توان

۱. برای آگاهی بیشتر از جغرافیای تاریخی، نام‌شناسی و جایگاه نمادین آن در باور عموم مسلمین و به‌ویژه شیعیان، نک: حامد خانی، ۱۳۸۵: ۱۳۱ - ۱۴۲.

چندین جواب در نظر گرفت:

۱. این کوه دارای طبیعتی زیبا و چشمه‌ها و درختان متعدد است (حموی، ۱۹۹۵: ج ۳، ۵۱)؛ چنان که امام صادق علیه السلام نیز کوه رضوی را دربردارنده هر درخت ثمردهنده‌ای معرفی می‌نماید (طوسی، ۱۴۲۵: ۱۶۳). از این رو طبیعتاً محل مناسبی برای زندگی به نظر می‌رسد.
۲. صرف نظر از محیط طبیعی مطلوب این کوه، قداست خاص آن در نظر مسلمانان نکته‌ای است که نباید از یاد برد. در برخی روایات چنین آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این کوه را تقدیس کرده و یکی از کوه‌هایی دانسته است که ایشان را دوست دارد (حموی، ۱۹۹۵: ج ۳، ۵۱؛ ابن فقیه، ۱۹۹۶: ۸۱) انس بن مالک به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله رضوی را جزء شش کوهی دانسته است که از بقایای کوه معروفی که در مقابل عظمت خداوند در نزد موسی متلاشی شد (اعراف: ۱۴۳ و تفاسیر ذیل آیه) به وجود آمده است (حموی، ۱۹۹۵: ج ۲، ۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۴، ۷۳۲). همچنین در حدیثی منسوب به امام سجاد علیه السلام این کوه محل رجعت قائم آل محمد صلی الله علیه و آله قلمداد شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۰۶). امام باقر علیه السلام نیز رضوی را جزء پنج کوهی دانسته است که ابراهیم علیه السلام از آن‌ها برای تجدید بنای کعبه استفاده کرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۷، ۲۲۳ و ج ۹۶، ۶۵). امام صادق علیه السلام در حدیثی چنین فرموده است که مؤمنان در «جنان رضوی» آل محمد صلی الله علیه و آله را زیارت خواهند کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۳، ۱۳۲؛ کوفی اهواری، ۱۴۰۲: ۸۱ - ۸۳)؛ چنان که در حدیث مشابهی امام محل دیدار ارواح مؤمنان آل محمد صلی الله علیه و آله را در کوه‌های رضوی (جبال رضوی) می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶، ۲۴۳، ج ۲۷، ۳۰۸). همچنین امام صادق علیه السلام این کوه را از منطقه فارس می‌دانند که به علت محبت اهل بیت علیهم السلام به نزدیکی مدینه منتقل شده و امام زمان علیه السلام در این جا دو غیبت کوتاه و طولانی خواهد داشت (طوسی، ۱۴۲۵: ۱۶۳). از این رو در مجموع و صرف نظر از صحت و سقم هر کدام از این احادیث می‌توان به این برداشت کلی دست یافت که رضوی در نظر مسلمانان کوهی مقدس و در نگاه شیعیان مرتبط با مهدی است. شاید به همین جهت در دعای ندبه از این کوه به عنوان یکی از مکان‌های احتمالی برای حضور امام عصر علیه السلام یاد شده است. هرچند برخی تلاش کرده‌اند درج نام رضوی در دعای ندبه را توجیه کرده و آن را بی‌ارتباط به کیسانیه بدانند (استادی، ۱۳۵۱: ۶۰ - ۶۵).

۳. این کوه و به طور کلی مناطق کوهستانی، به علت صعب‌العبور بودن و عدم دسترسی همگانی بر تمامی مناطق آن، به خوبی مستعد نامزدی برای اعلام ایشان به عنوان محل زندگی افراد خیالی هستند و همچنین کوه‌ها محل مناسبی برای اختفاء مبارزان اند. شاید به ملاحظه

همین جهات بود که «محمد نفس زکیه» (م ۱۴۵ق) این کوه را به عنوان پناهگاه خود در میان کوه‌های اطراف مدینه برگزید (طبری، ۱۹۶۷: ج ۵، ۵۳۵؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ۸۹؛ رازی، ۱۳۷۹: ج ۳، ۳۸۵؛ اصفهانی، بی تا: ۲۰۵)؛ هم چنان که امام صادق علیه السلام نیز از این کوه با عنوان «امان للخائف» یاد کرده و حتی این نکته را تکرار فرمود (طوسی، ۱۴۲۵: ۱۶۳).

صرف نظر از شرایط یادشده، علت انتخاب این کوه از سوی کیسانیان به عنوان محل اختفای محمد بن حنفیه، گره خوردن رضوی با زندگی محمد بن حنفیه است؛ چراکه «یعقوبی» (۲۸۴م یا ۲۹۲ق) این کوه را به عنوان محل تبعید محمد بن حنفیه نام می برد (یعقوبی، بی تا: ج ۲، ۲۶۲). در این میان حتی برخی فرق نویسندگان چنین ادعا کرده اند محمد بن حنفیه پس از خاک سپاری ابن عباس (م ۶۸ق) در طائف، به رضوی رسید و در این جا اختلاف پیدا شد که آیا وی در رضوی درگذشته یا غیبت کرده است (بغدادی، ۱۴۰۸: ۳۸). هر چند اسفراینی (م ۴۷۱ق) نیز دفن ابن حنفیه را در رضوی نقل کرده است، اما به اختلاف در رحلت یا غیبت ابن حنفیه اشاره ای ندارد (اسفراینی، ۱۳۵۹: ۳۰).

اگرچه این گزارش ها را نمی توان به راحتی پذیرفت؛ چراکه تنها یعقوبی ادعا کرده است که ابن زبیر (م ۷۳ق) محمد بن حنفیه را به رضوی تبعید کرد. همچنین تفاوت زمانی آشکار وفات محمد بن حنفیه در سال ۸۱ یا ۸۲ و رحلت ابن عباس در سال ۶۸ (ابن سعد، ۱۹۹۰: الخامسة ۱، ۲۰۷؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۴، ۵۴)، پذیرفتن گزارش فرقه نگاران را نیز مشکل کرده است؛ هم چنان که کتاب های تاریخ بر مرگ و دفن ابن حنفیه در مدینه تأکید کرده اند (ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ۸۷؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ۲۹۵). از این رو برخی در ادعایی عجیب چنین عنوان کرده اند که وی در رضوی درگذشت و در بقیع مدفون شد (ابن جزری، ۲۰۰۶: ج ۲، ۱۸۰).

ج) چگونگی زندگی محمد بن حنفیه در زمان غیبت

پس از انتخاب رضوی به عنوان محل سکونت محمد بن حنفیه، کیسانیان پا را از این مرحله فراتر نهاده و به کیفیت زندگانی و امرار معاش محمد بن حنفیه در درون کوه پرداختند. «کتیر عزه» شاید برای اولین بار از فراهم بودن عسل و آب در کنار محمد بن حنفیه سخن رانده است (بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۲، ۲۰۳؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ۷۸؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۹؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۷)؛ عسل و آبی که بعدها پیشوند چشمه هم در کنار آن اضافه شد (بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۷؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۷۴) که شاید کسی توهم تمام شدن آن را نداشته باشد. این روند به همین جا ختم نشد و در عین حفظ عسل و آب در لیست غذای محمد بن حنفیه، سخن از خوردنی ها و نوشیدنی هایی به میان آمد که محمد بن حنفیه در

طول دوران غیبت از آن‌ها استفاده می‌کند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۸؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۵۱). شاید این تفصیلات با غیبت تنبیه‌گونه محمدبن حنفیه سازگار نباشد؛ زیرا عده‌ای از کیسانیه غیبت محمدبن حنفیه را به سبب گناهی می‌دانستند که در برخی از گزارش‌ها به بیعت ابن حنفیه با عبدالملک تفسیر شده است (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۲ - ۲۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۳۸)، هرچند کسانی که چنین تحلیلی را دنبال می‌کردند، بر این نکته تأکید داشتند که صرف دوری محمد از مردم برای مجازاتش کافی است و او از امامت ساقط نشده و مانند پیامبران به اوج خود بازخواهد گشت. از این رو تنها تنبیه وی، تنهایی و دوری از اصحاب و اهل بیتش خواهد بود (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۲ - ۲۳). به همین دلیل شاید بتوان گفت که منعی در اضافه شدن خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های بعدی چندان به چشم نمی‌خورد.

به‌هرحال این تنها جنبه مادی زندگانی محمدبن حنفیه در رضوی است؛ چراکه برای مهدی امت طبعاً باید امتیازات روحانی و معنوی نیز در نظر گرفته شود و لذا صحبت از فرشتگانی به میان آمد که هم صحبت مهدی هستند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۸، ۳۱)؛ چنان که سید حمیری (۱۷۳ق) نیز به این موضوع اشاره کرده است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۰؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۲؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۳۰؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ج ۶، ۱۸۳).

اساساً در نگاه به غیبت محمدبن حنفیه تلاش شده است حالتی فراتر از وضعیت معمول انسانی در نظر گرفته شود. برای مثال، زمانی که صحبت از محافظان و هم‌نشینان ابن حنفیه در زمان غیبت پیش می‌آید، به حضور درندگان در کنار ابن حنفیه برای حفاظت از او برمی‌خوریم که بارها توسط منابع با عبارات گوناگون تکرار شده است. در برخی از منابع به محافظت شیرو ببری از محمدبن حنفیه اشاره شده است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۹؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۷؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۸)؛ چنان‌که در پاره‌ای از مصادر به محافظت دو شیر از محمدبن حنفیه اشاره می‌کند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۹؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۶) یا دو شیر و دو ببر را محافظان ابن حنفیه دانسته‌اند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۷ و ۲۸) که در نهایت این تفکر در شعر سید حمیری به اوج خود رسیده و محافظان محمدبن حنفیه را شیرها و ببرها تصور کرده است (حمیری، ۱۹۹۹: ۷۹)؛ چنان‌که سخن از آهوانی می‌رود که هر صبح و شام به نزد مهدی آمده و گوشت و شیر خود را به وی ارزانی می‌دارند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۹؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۵ - ۳۶)؛ ولی کوشش کیسانیان بر این بوده است که در این زمینه زیاده‌روی شدیدی صورت نگیرد؛ زیرا برای شرح دوران غیبت مسائلی از قبیل انجام کارهای خارق‌العاده یا فعالیت‌های فوق بشری مانند آن‌چه بعد از ظهور او اتفاق می‌افتد، مشاهده

نمی‌گردد که به زودی در مورد آن شرح داده خواهد شد.

د) مدت غیبت محمد بن حنفیه

زمان غیبت محمد بن حنفیه از دیگر مسائل مهم در باب مهدویت محمد بن علی است. در منابع مرتبط با کیسانیه به زمان مشخصی برای ظهور ابن حنفیه اشاره نشده است. البته تنها در دو کتاب *المقالات والفرق و مسائل الامامة* به باور برخی از کیسانیان اشاره شده است که انتظار داشتند محمد بن حنفیه بعد از شصت (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱) یا هفتاد سال (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۸) ظهور کند. این باور احتمالاً برگرفته از شعر سید حمیری است که بلافاصله پس از این مطلب در دو کتاب آمده است:

و عادوا فيك اهل الارض طرا / مقامك عنهم سبعين عاما (نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۰؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۲؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۸)؛
اهل زمین همگی به سمت تو بازمی‌گردند / در حالی که دوری تو از آنان هفتاد سال شده است.

البته در برخی از مصادر، مصراع دوم به صورت «مغیبک عنهم سبعین عاما» آمده است (مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ۷۹؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۲، ۲۰۲). هرچند ابیات منعکس شده در المقالات و الفرق که انتظاری شصت ساله را برای کیسانیان مشخص می‌سازد، دربردارنده گذشت هفتاد سال از رحلت محمد بن حنفیه است، اما باید در نظر داشت روایت دیگر این شعر که شهرت کمتری دارد، به صراحت از گذشت شصت سال از غیبت محمد بن حنفیه خبر می‌دهد (کوفی، ۱۹۹۱: ج ۶، ۱۸۰؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۳۴۵؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ج ۶، ۱۸۳)؛ هرچند شاید بتوان گفت انتظار کیسانیان برای ظهور، شصت سال پس از رحلت محمد بن حنفیه بود؛ اما چون این مدت گذشت و انتظارات برآورده نشد. سید حمیری چنین شعری بعد از گذشت ده سال دیگر سرود. این مطلب را از متن کتاب اشعری قمی نیز می‌توان برداشت کرد (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱).

اما به غیر از خبر فوق، زمان خاصی برای ظهور مشخص نشده است. حسن بن محمد بن حنفیه^۱ (۹۹م-۱۰۱ق) در اظهاراتش درباره شیعیان تندرو و شاید کیسانیه به انتظار آن‌ها برای دولتی قبل از وقوع قیامت اشاره دارد (ذهبی، ۱۹۹۳: ج ۶، ۳۳۴). البته این حداکثر زمانی است که می‌توان برای غیبت در نظر گرفت؛ هرچند به نظر می‌رسد کیسانیان انتظار نداشتند غیبت

۱. برای آگاهی بیشتر درباره حسن بن محمد، نک: ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ۲۵۲-۲۵۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ۲۷۰-۲۷۱.

محمدبن حنفیه سال‌های زیادی را دربرگیرد و لذا این برداشت حسن احتمالاً مختص کیسانیه نباشد و ریشه از احادیث نبوی گیرد که ظهور مهدی را حتمی شمرده است؛ اگرچه یک روز از عمر دنیا باقی باشد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۸۰؛ طوسی، ۱۴۲۵: ۱۸۰، ۱۸۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۴۰). بنابراین از دیدگاه نگارنده، کیسانیان می‌پنداشتند غیبت محمدبن حنفیه کوتاه مدت بوده و خروج رهبرشان حداکثر تا پایان دولت اموی (۱۳۲ ق) یا در نهایت تا پایان نیمه اول قرن دوم صورت می‌گیرد. برای اثبات این مدعا می‌توان به شواهد ذیل استناد کرد:

۱. کیسانیان زمانی رهبر خود را از دست دادند که احتمالاً ۶۵ بهار از زندگی او گذشته بود (بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ۲۹۵). هرچند اگر ولادت او را در سال ۲۱ هجری بدانیم (ابن خلکان، ۱۹۷۱: ج ۴، ۱۷۲)، ابن حنفیه در هنگام وفات به سال ۸۱ یا ۸۲، حدود شصت ساله بوده است. در هر حال وی بر اساس عمر طبیعی نمی‌توانست غیبتی طولانی مدت داشته باشد؛ به ویژه آن‌که برخی از شعرای کیسانی بر حیات محمدبن حنفیه تأکید داشته و به صراحت مرگ او را انکار می‌کردند. برای مثال، کثیر عزه اشعاری دارد که آشکارا مرگ محمدبن حنفیه را نمی‌پذیرد؛ آن‌جا که می‌گوید:

و سبط لا یذوق الموت حتی / یعود الخیل یقدمها اللواء (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۹؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۹)؛

و سبطی که طعم مرگ را نخواهد چشید / تا زمانی که سواره بازگردد و پیشاپیش او لشکریان به حرکت درآمده باشند.

هرچند مصراع اول این بیت در مصادر تاریخی به جای «لا یذوق الموت» با عبارت «لا تراه الاعین» انعکاس یافته است (بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۲، ۲۰۳؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ۷۸). کثیر در شعر دیگری نیز بر این موضوع تصریح کرده است (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۹)؛ هم‌چنان‌که سید حمیری نیز در اشعارش به حیات محمدبن حنفیه در طول غیبت تصریح دارد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۰؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۹۸؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۲، ۲۰۲؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ۷۹).

در عین حال پیروان کیسانیه چون باور داشتند که ابن حنفیه به زودی ظهور خواهد کرد به سراغ استدلال‌های کلامی در جهت اثبات حیات محمدبن حنفیه نرفتند؛ همان‌طور که در تاریخ کیسانیه به وجود متکلمینی زبردست در میان ایشان اشاره‌ای نشده است. آن‌ها که گمان می‌کردند به زودی شاهد برپایی دولتی با محوریت محمدبن حنفیه خواهند بود، جواب قانع‌کننده‌ای برای ملامت‌گران خود - که آن‌ها را در توهم زنده پنداشتن رهبرشان می‌پنداشتند

نداشتند؛ چنان که سید حمیری به اشاره از فشارها و وضعیت پیچیده و سخت کیسانیان به هنگام طولانی شدن غیبت سخن رانده، ولی باز پاسخی قانع کننده ارائه نداد و صرفاً سرزنش کنندگان را جاهل و دشمن کیسانیان خوانده است (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۸؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱-۳۲).

این نکته زمانی روشن تر می شود که به چالش بزرگ امامیه پس از غیبت صغرا نگاهی بیندازیم. علمای شیعه پس از اتمام دوران غیبت صغرا و گذشت ۶۹ سال از غیبت امام عصر^{علیه السلام} هنگامی که شاهد بالا گرفتن زمزمه هایی درباره مرگ احتمالی امام غایب خود شدند و حیرت و تردید شیعه در وجود امام زمان را مشاهده نمودند با براهین عقلی توانستند تا حدود زیادی شیعیان را مجاب به زنده بودن امام نمایند. اگرچه به تصریح عالمانی چون نعمانی و شیخ صدوق برخی از شیعیان بعد از غیبت صغرا و حیرت بزرگ شیعه در این زمان، از عقیده خود دست کشیدند^۱ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲-۳، ۱۶؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۵۷-۱۵۸، ۱۹۲، ۱۹۶).

۲. برخی از وقایع مرتبط با ظهور محمدبن حنفیه به روشنی گواه آن است که ایشان انتظار داشتند به زودی شاهد شکل گیری دولت مهدی باشند. برای نمونه می توان به تخریب دمشق در هنگام ظهور اشاره کرد. کیسانیان بارها از ویران کردن دمشق، شهری که همه آرزوهای آنان را بر باد داده بود، سخن گفته و حتی در این موضوع راه افراط در پیش گرفتند؛ چراکه یکی از وظایف مهدی نابودی تک تک سنگ های دمشق و شاید فروردن آن به داخل زمین بود (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱). بنابراین آن ها بر این باور بودند که دوران سخت انتظار قبل از سقوط امویان به سر آید.

۳. همچنین در برخی از اخبار پیرامون غیبت محمدبن حنفیه به اصحاب و یارانی اشاره شده که همراه محمدبن حنفیه در کوه رضوی غایب شدند که برخی تعداد آنان تا چهل تن قلمداد کرده اند (ابن اعثم، ۱۹۹۱: ج ۶، ۳۲۶). همچنین در هنگام ظهور محمد بن علی شیعیانی که همراه با او در رضوی به سر می بردند، در کنار وی حضور دارند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱)؛ هم چنان که سید حمیری از مجلس انسی در زمان غیبت نام برده که احتمالاً با حضور یاران محمدبن حنفیه برگزار می گردد (نویختی، ۱۴۰۴: ۳۰؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۹۸)؛ هر چند وجود شیعیان در کنار محمدبن حنفیه نکته ای است که جای تأمل دارد؛ چراکه برخی از کیسانیان باور داشتند غیبت محمدبن حنفیه تنبیهی از جانب

۱. برای آگاهی بیشتر از تغییر نگاه شیعه به مسئله حیات امام زمان^{علیه السلام} نک: حسین، ۱۳۸۵: ۲۱۶-۲۲۴.

خداوند بوده و باید آن را به دور از اصحاب و اهل بیتش بگذراند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱)؛ چنان که در موارد دیگر به فرشتگانی اشاره کرده است که در طول دوران غیبت همنشین وی خواهند بود که طبعاً اگر افرادی با محمد بن حنفیه غیبت می‌کردند، نیاز چندانی به حضور ملائکه برای هم‌نشینی با وی احساس نمی‌شد (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۸، ۳۲).

اگر قرار بر غیبتی طولانی‌مدت برای محمد بن حنفیه بود، طبیعتاً توجیه زنده ماندن یارانش در کنار او کاری بسیار سخت و بسی مشکل‌تر از تصور حیات ابن حنفیه به تنهایی است. شاید به همین جهت در پاره‌ای از عقاید کیسانیه در بعد از ظهور چنین آمده که شیعیان محمد در زمان ظهور دوباره برانگیخته خواهند شد (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۸). بنابراین کیسانیان بر این باور بودند که به زودی محمد بن حنفیه با یاران خود از پس پرده غیبت برآمده و آرزوهای کیسانیان را محقق خواهد کرد.

۴. شاهد بسیار روشن دیگری که بر اعتقاد کیسانیان درباره مدت زمان غیبت وجود دارد، شعر سید حمیری است که با اشاره صریح به گذشتن شصت یا هفتاد سال از رحلت محمد بن علی از نیامدن او شکوه کرده و تقاضای ظهوری سریع را دارد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۹؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۲؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۸؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۲، ۲۰۲؛ ابن اعثم، ۱۹۹۱: ج ۶، ۱۸۰؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ۷۹؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۳۴۵؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ج ۶، ۱۸۳).

بنابراین با توجه به شواهد فوق می‌توان چنین گفت که کیسانیان تصور طولانی شدن غیبت را نداشتند و شاید همین موضوع سبب شد تا بسیاری از آن‌ها بعد از گذشت سالیانتمادی از غیبت محمد به دیگر گروه‌ها بپیوندند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۳ - ۳۸؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۱ - ۵۰؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱۸ - ۲۳؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۵ - ۱۹۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۷ - ۳۸؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۷۰ - ۱۷۹)؛ چراکه اساساً یکی از مسائل بسیار اساسی در کیسانیه و همه کسانی که به مهدویت شخصی گرایش دارند، توجیه حیات مهدی آن‌هم برای مدت طولانی است.

ه. رویدادهای پس از ظهور محمد بن حنفیه

از دیگر موضوعات قابل توجه درباره کیسانیان تفصیلات اعجاب‌برانگیزی است که از وقایع بعد از ظهور محمد بن حنفیه ارائه می‌دهند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۷، ۲۹، ۳۴، ۴۱، ۴۲؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۳، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۴۴، ۵۰؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۷ - ۱۸۹؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰). در این اخبار، چهار موضوع مهم‌تر به نظر می‌رسد:

۱. نفرت از بنی امیه و عثمانیان: کیسانیان شاید به واسطه حکومت سراسر خفقان حجاج بر عراق در سال‌های ۷۳ تا ۹۵ (طبری، ۱۹۶۷: ج ۶، ۲۰۳ به بعد) کینه شدیدی از امویان به دل گرفته و دمشق را به عنوان نماد ایشان می‌شناختند. لذا همان طور که گفته شد، در شرح رویدادهای پس از ظهور به نابودی دمشق عنایت ویژه‌ای شده و حتی برخی از نابودی سنگ‌سنگ آن و شاید فروردن آن به داخل زمین سخن گفته‌اند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱)؛ چنان که خرابی دمشق و قتل عام امویان به دست عباسیان (طبری، ۱۹۶۷: ج ۷، ۴۳۷ به بعد) هم برای آنان کافی نبوده است و در اشعار شعرایی چون سید حمیری (۱۰۵ - ۱۷۳) - که احتمالاً عمده اشعار وی مربوط به بعد از سقوط امویان باشد - نیز به نابودی هر آن چه احزاب در دمشق بنا کرده‌اند، اشاره شده است (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۲؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۹). همان گونه که وی شعر بلند خود در باب وقایع ظهور محمد بن حنفیه و قتل امویان و اسارت زنانشان بعد از انقراض امویان می‌سراید؛ زیرا در یکی از ابیات آن به صراحت از گذشت شصت یا هفتاد سال از غیبت محمد بن حنفیه در سال ۸۱ خبر می‌دهد (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۸ - ۱۸۹). همچنین وقتی محمد بن حنفیه به نابودی دمشق همت می‌گمارد، ندا می‌رسد که «شفیت و اشتفیت» (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱) که آوردن «اشتفیت» در کنار «شفیت» نشان از تأکید بر آسوده شدن (ابن منظور، بی تا: ج ۱۴، ۴۳۷) و دل خوش گشتن محمد بن حنفیه و یارانش از سختی‌های زیادی است که در دوان غیبت متحمل شده‌اند.

کیسانیان به سراغ خود امویان نیز رفته و یکی از فعالیت‌های مهدی پس از ظهور را نابودی ستمگران می‌دانند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱) که در اشعار شعرای آنان نیز این موضوع به چشم می‌خورد (همو: ۳۲؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۷) و در برخی از منابع به بنی امیه تخصیص زده شده است (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۷). شدت فشارها را می‌توان در اشعار سید حمیری هم مشاهده کرد که به قتل مردان هم توسط ابن حنفیه بسنده نکرده و سخن از اسارت زنان دربار دمشق آورده است (همو: ۱۸۹). کیسانیان حتی به صراحت اظهار داشته‌اند که معاویه (م ۶۰ ق) و آل ابی سفیان توسط علی بن ابی طالب علیه السلام بعد از رجعت دوباره ایشان به قتل می‌رسند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۴۲؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۵۰). البته آنان از رقیب سرسخت امیرالمؤمنین علیه السلام یعنی بصری‌ها با گرایش‌های عثمانی‌شان (خیرخواه علوی، ۱۳۸۹) غافل نمانده و چنین گفته‌اند که علی علیه السلام شهر بصره را غرق کرده (نوبختی، ۱۴۰۴: ۴۲) و به آتش خواهد کشید (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۵۰).

۲. پیوند با قرآن و تاریخ: فرقه کیسانیه در زمینه ظهور مهدی هم تلاش کرده‌اند خود را با

قرآن و تاریخ پیوند زنند. از این رو در شرح اخبار مهدی پس از ظهور در موارد متعددی برای تحکیم ادعاهای خود به آیات قرآنی تمسک کرده یا وقایع تاریخی را با توجه به علایقشان بومی سازی و تکرار کرده اند. به عنوان مثال می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف) خروج از مکه: خروج محمد بن حنفیه از مکه خواهد بود که از آن به «بلد امین» تعبیر کرده اند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱). در انتخاب این واژه توسط کیسانیه عنایت خاصی صورت گرفته است؛ چون همان طور که در نظریه اسباط (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۶ - ۳۱) آمده است، کیسانیان مصداق بلد امین در آیه سوم سوره تین را محمد بن حنفیه قلمداد کرده اند (همو: ۳۰).

ب) تأثیر بر خورشید: یکی از وقایع ظهور محمد بن حنفیه صعود او به آسمان و از نیام برآوردن شمشیری است که درخشش آن نور خورشید را تیره خواهد کرد که کیسانیه مراد از آیه یکم سوره تکویر را که از درهم پیچیده شدن خورشید حکایت دارد، به همین زمان تفسیر کرده اند (همو: ۳۱).

ج) پیوند با رسول خدا ﷺ و صدر اسلام: همچنین کیسانیان کسانی که با محمد بن حنفیه خروج می کنند را از لحاظ تعداد همان مقداری می دانند که در جنگ بدر همراه رسول خدا ﷺ شرکت کردند (همو؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۸)؛ چنان که سید حمیری نیز این باور را در اشعارش بازتاب داده است (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۹). این توجه به غزوه بدر به همین جا ختم نمی شود و برخی از فرشتگان همراه مهدی در هنگام خروج، ملائکه ای هستند که مسلمانان را در جنگ بدر یاری دادند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱). نکته قابل تأمل در این جا روایاتی در میان امامیه است که عدد یاران امام زمان در هنگام ظهور را همان عده اهل بدر و ۳۱۳ نفر می داند (طوسی، ۱۴۲۵: ۴۷۷؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۴۱، ۳۱۵؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۶۸، ج ۲، ۳۷۸، ۶۵۴، ۶۷۲ - ۶۷۳)؛ چنان که در کمال الدین صدوق آمده است:

وَهَذَا الْإِسْنَادُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ:
سَأَلَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ كَمْ يُخْرَجُ مَعَ الْقَائِمِ ﷺ فَأَتَاهُمْ يَقُولُونَ إِنَّهُ يُخْرَجُ
مَعَهُ مِثْلُ عِدَّةِ أَهْلِ بَدْرٍ ثَلَاثِمِائَةٍ وَثَلَاثَةَ عَشَرَ رَجُلًا قَالَ وَمَا يُخْرَجُ إِلَّا فِي أُولَى قُوَّةٍ وَمَا
تَكُونُ أَوْلَى الْقُوَّةِ أَقَلَّ مِنْ عَشْرَةِ آلَافٍ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۵۴)؛

از حسین بن سعید از ابن ابی عمیر از ابی بصیر روایت شده است که او گفت: مردی از اهل کوفه از امام صادق ﷺ سؤال کرد: چند نفر با قائم ﷺ خروج خواهند کرد؟ آن ها می گویند که همراه قائم افرادی به اندازه اهل بدر یعنی ۳۱۳ نفر خروج می کنند. امام

در پاسخ فرمود: قائم فقط در صورت توانمندی و برخورداری از قدرت خروج می‌کند و این موضوع با کمتر از ده‌ها هزار تن ممکن نیست.

حال سؤال این‌جاست که با توجه به مرکزیت کوفه برای کیسانیان (گمنام، ۱۳۹۱: ۱۷۵، ۱۷۶) مراد از ضمیر «هم» در عبارت «فانهم یقولون» چه کسانی است و جواب امام نیز بسیار قابل توجه و تأمل است. در ضمن روایاتی در مصادر امامیه وجود دارد که بدون اشاره به مشابهت یاران امام زمان. به اهل بدر، اصحاب قائم علیهم‌السلام را ۳۱۳ تن می‌داند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۱۵؛ طبری آملی، ۱۴۱۳: ۴۷۲، ۵۷۵).

(د) مشابهت با پیامبران پیشین: محمد بن حنفیه در هنگام ظهور شمشیری با قدرت عصای موسی و حکومتی چون ذوالقرنین و سلیمان خواهد داشت (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱).

۳. از دیگر موضوعات قابل توجه در ظهور محمد بن حنفیه وقایع خارق‌العاده‌ای است که قبل از ظهور و به هنگام آن رخ خواهد داد. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم کیسانیه تلاش کرده‌اند غیبت ابن حنفیه را تا حدی طبیعی و بشری جلوه دهند و از جنبه‌های خارق‌العاده و حیرت‌آور که درک آن برای عقل انسانی مشکل است بکاهند، اما در بحث ظهور به حوادثی برخورد می‌کنیم که نمی‌توان به راحتی آنان را توجیه کرد. به عنوان مثال قبل از ظهور، حیواناتی که دشمن یکدیگر به حساب می‌آیند مانند مار و گنجشک در کنار هم زندگی می‌کنند (همو). همچنین در وقت ظهور، حیوانات درنده‌ای چون شیر و پلنگ مهدی را همراهی کرده (همو) و فرشتگان در کنار محمد بن حنفیه به حرکت درمی‌آیند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۸؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱) ابن حنفیه در هنگام ظهور به آسمان صعود می‌کند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱) و شمشیری از نیام برون می‌کشد که برقش خورشید را تیره کرده و قدرت عصای موسی را خواهد داشت، به گونه‌ای که همه زمینیان و آسمانیان به جز شیطان آن را خواهند دید (همو)؛ چنان که سید حمیری هم در این زمینه شعری نیز سروده است (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۹؛ حمیری، ۱۹۹۹: ۲۰).

در ادامه این داستان حیرت‌آور نوبت به زمین می‌رسد و مهدی بعد از نابودی سنگ‌سنگ دمشق به عمق آن فرورفته تا به آب تیره و هوای نیلگون برسد و به برکت او زمین سبز می‌گردد. (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱)؛ چنان‌که طرفداران ابن‌حرب^۱ گمان می‌کردند

۱. برای آگاهی بیشتر درباره این‌حرب و ادعاهای وی، نک: اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۶-۲۷، ۴۰؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۶، ۲۲؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۳۳-۲۳۴؛ کیانی فرید، ۱۳۸۸: ۱۰-۱۱.

که محمدبن حنفیه در هنگام ظهور سوار بر ابرها شده و بادها را می‌راند و دروازهٔ روم را خواهد بست (همو: ۲۸).

۴. آخرین نکته و شاید لذت‌بخش‌ترین بخش ظهور مهدی، عدل و غنای فراگیری است که در زمان او حاکم خواهد شد. اساساً عدالت‌گستری محمدبن حنفیه انعکاس نسبتاً وسیعی در منابع فرقه‌نگاری داشته است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۹؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۶؛ ناشی‌اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۷؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱، ج ۱؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۴، ج ۳، ۷۸). وی زمین را که حالا سبز و خرم شده بین اصحاب خود تقسیم خواهد کرد (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۳) و مردم آن قدر غرق نعمت خواهند شد که کار و پس‌انداز را رها خواهند کرد. همچنین حقوق مظلومان از ظالمان گرفته شده و عدالت او چون سلیمان و ذوالقرنین علیهم‌السلام خواهد بود (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۱). البته ناگفته نماند که وعدهٔ عدالت‌گستری مهدی از موضوعاتی نیست که مختص کیسانیه یا حتی ابداع آنان باشد؛ همان‌طور که برخی چنین ادعایی را مطرح ساخته‌اند (قاضی، ۱۹۷۴: ۱۹۵ - ۱۹۶)، بلکه حکومت عادلانه مهدی از موضوعاتی است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در احادیث متعدد بر روی آن تأکید کرده است (ابن‌حنبل، بی‌تا: ج ۳، ۱۷، ۳۶؛ ابی‌یعلی، بی‌تا: ج ۲، ۲۷۴؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ج ۴، ۵۵۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۵۳۴؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۱۸) و حتی اگر هیچ‌کدام از احادیث منسوب به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره جزئیات قیام و حکومت مهدی علیه‌السلام و ویژگی‌های ظاهری او را نتوان اثبات کرد، عدالت‌گستری مهدی علیه‌السلام و وعدهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مبنی بر آمدن چنین موعودی را نمی‌توان انکار کرد.

چنان‌که غیبت نیز از عقاید اختصاصی کیسانیه به شمار نمی‌آید؛ به‌گونه‌ای که به سبب اعتقاد آنان چنین مسئله‌ای به درون شیعه راه یافته و از ارکان اعتقادی شیعیان به شمار آمده است؛ همان‌طور که شهرستانی چنین ادعایی را مطرح ساخته است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۷۴)؛ زیرا غیبت مهدی نمی‌تواند از مشخصه‌ها و ابداعات کیسانیان باشد و شاید بتوانیم رگه‌هایی از طرح غیبت مهدی را در احادیث نبوی مشاهده کنیم (غلامعلی، ۱۳۸۸: ۱۶۱ - ۱۸۵)؛ ولی در هر حال غیبت مهدی از مختصات کیسانیه نیست و شیعیان امامی نیز - هرچند به صورت باوری غیر فراگیر - اعتقاد به غائب شدن قائم حتی قبل از وقوع غیبت امام دوازدهم داشته‌اند و ائمه معصومین - بالأخص از زمان امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام - به بعد بر آن تأکید کرده‌اند (حسین، ۱۳۸۵؛ غلامعلی، ۱۳۸۸: ۱۶۱ - ۱۸۵)؛ هرچند نباید تلاش‌های واقفیه - گروهی که قائل به مهدویت امام کاظم شده و برایشان توقف کردند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۸۱ -

۸۵) - برای ماندگار ساختن احادیث، غیبت را نادیده گرفت.^۱

گفتنی است باورهای ذکرشده درباره مهدویت محمدبن حنفیه از انتهای قرن اول شروع به شکل گیری کرده و در قرن دوم به تکامل خود رسیده است؛ بنابراین با توجه به آن که تنها کتاب های فرقه نگاری اولیه مانند *فرق الشیعه و المقالات و الفرق* می توانند به عنوان منبع این اعتقادات به شمار آیند و این آثار نیز به تاریخ نگاری و منعکس کردن زمان اعتقاد به این گزاره ها نپرداخته است، لذا نمی توان تاریخی مشخص برای جزئیات باور به مهدویت، غیبت و ظهور محمدبن حنفیه مشخص کرد. تنها نکته ای که می توان به یقین درباره آن اظهار نظر کرد این است که کیسانیان با وفات محمدبن حنفیه و زعامت ابوهاشم، تلاش کردند مهدویت محمد بن علی را به عنوان مأمونی برای آرزوهای خود قرار دهند. از این رو بسیاری از مشکلات فعلی خود را در گرو ظهور محمدبن حنفیه دیده و برای حکومت بعد از ظهور محمد و ظایفی را مشخص ساختند. هرچند برخی از ویژگی های حکومت آتی محمدبن حنفیه انعکاسی از ویژگی های مهدی منتظر در احادیث پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام بود؛ از این رو در کتاب های فرق این نکته بازتابیده است که اعتقاد به مهدویت و عدالت گستری محمدبن حنفیه ریشه در احادیث نبوی دارد و او همان مهدی موعودی است که پیامبر آمدنش و عدالتش را به همگان مژده می داد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۹؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۶؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۷)، اما جزئیاتی نیز مطابق میل کیسانیان به آن اضافه گشت و این رویه در قرن دوم با شدت بیشتری دنبال شد تا این که در اشعار سید حمیری تا حدی مرحله تکاملی آن را مشاهده می کنیم و شاید بلندترین و به نوعی بهترین قصیده او در باب کیسانیه شعری است که با «الاحی المقیم بشعب رضوی» آغاز می شود (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۸ - ۱۸۹؛ حمیری، ۱۹۹۹: ۱۷۷ - ۱۷۸).

۲. طرفداران امامت ابوهاشم و پیوند آن با مهدویت محمدبن حنفیه

در میان پسران متعددی که برای محمدبن حنفیه ذکر کرده اند که گاه تعداد آن ها تا دوازده تن (ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ۶۸) و برخی تا نه نفر (بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ۲۷۰ - ۲۷۱) دانسته اند، تنها حسن و عبدالله برای خود اسم و رسمی در تاریخ دست و پا کرده اند و از بقیه تنها نامی باقی مانده است. حسن بن محمد به عنوان فرزند دانشمند و فاضل محمدبن حنفیه (ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ۶۸) با افکار ارجائی خود قطعاً جانشین شایسته ای برای ابن حنفیه به شمار نمی رفت؛ چراکه وی در کتابچه ای کوتاه با نام رساله فی الارجاء - که حجمی کمتر از سه برگ

۱. برای آگاهی از غیبت نگاری های واقفیه، نک: غلامعلی، ۱۳۸۶: ۹۷ - ۱۲۲.

داشته و توسط خاورشناس آلمانی «ژوزف فان اس» تحقیق شده است (Van Ess، 1974) و ترجمه و نقد آن نیز در مقاله‌ای به چاپ رسیده است (غلامی دهقی و ولوی، ۱۳۸۸: ۱۲۷-۱۵۲). از رضایت به خلافت خلفای اول و دوم سخن رانده و درباره خلفای بعدی توقف کرده و قضاوت درباره آنان را به خداوند ارجاء داده است (عسقلانی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۲۷۶؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ج ۶، ۳۳۳). از این رو او درباره این رساله حتی با پدر خود درگیر شده و توسط وی مضروب گشته است (ذهبی، ۱۹۹۳: ج ۶، ۳۳۲). بنابراین تنها کسی که تا حدی می‌توانست آرزوهای کیسانیان را تحقق بخشد، عبدالله بن محمد ملقب به «ابوهاشم» بود.

ابوهاشم، پسر بزرگ محمد بن حنفیه است که در منابع فرقه‌نگاری از این موضوع به صراحت یاد شده است (نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۰؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۸) و مصادر تاریخی نیز به این موضوع به اشاره سخن رانده‌اند. برای مثال در مشاجره وی با زید بن حسن (م ۱۲۰ق) که بزرگ‌ترین نواده علی علیه السلام از نسل فاطمه زهرا علیها السلام است، ابوهاشم اعلام می‌دارد که من از نظر سنی از تو بزرگ‌ترم (گمنام، ۱۳۹۱: ۱۷۴).

وی به عنوان محدثی دانشمند و قابل اعتماد که در مقایسه با برادرش حسن در جایگاه دوم قرار داشته است (ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ۲۵۲). در زمان حیات پدر نیز فعالیت‌هایی داشته است که در هیچ کدام از منابع تاریخی و در خلال بیان حیات سیاسی محمد بن حنفیه به ابوهاشم اشاره‌ای نشده است؛ ولی اهتمام بخش بزرگی از کیسانیان به او بلافاصله بعد از وفات پدر (بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ۲۷۲) و همچنین حاشیه‌هایی که او برای نماز بر پیکر پدر به وجود می‌آورد (ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ۸۷) نشان‌دهنده این است که ابوهاشم به شدت در زمان پدر فعال بوده و توانسته است تا حدی روابط تشکلاتی و مخفی کیسانیه را سازمان‌دهی کند؛ چنان‌که برخی از منابع به اهتمام شیعیان نسبت به او پرداخته‌اند (ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ۲۵۲).

زندگانی ابوهاشم پس از پدر با وقوع چند اتفاق صورت روشن‌تری را در تاریخ پیدا کرده است. وی بر سر صدقات امیرالمؤمنین علیه السلام با زید بن حسن بن حسن بن علی بن ابی‌طالب علیه السلام منازعه‌ای داشته (گمنام، ۱۳۹۱: ۱۷۴؛ ابن منظور، ۱۹۸۴: ج ۹، ۱۳۲) که به سعایت و بدگویی زید از ابوهاشم به نزد ولید بن عبدالملک می‌انجامید. زید در ملاقات خود با ولید ادعا می‌کند که ابوهاشم شیعیان و پیروانی دارد که برگردش حلقه زده‌اند که و خویشان را امیرالمؤمنین می‌پندارد. این سخن چینی سرانجام منجر به فراخواندن ابوهاشم و زندانی شدن او در دمشق می‌شود. هرچند با وساطت امام سجاد علیه السلام ابوهاشم از زندان آزاد می‌شود (گمنام، ۱۳۹۱: ۱۷۴-)

۱۷۶؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ۲۷۲ - ۲۷۳)؛ اما سرانجام در اثر هراس امویان از فعالیت‌های او (گمنام، ۱۳۹۱: ۱۷۶، ۱۷۸ - ۱۷۹) و انتقادات تند وی به خلیفه اموی (همو: ۱۷۷؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ۲۷۳) در عهد ولید بن عبدالملک (۸۶ - ۹۶) (گمنام، ۱۳۹۱: ۱۸۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ۲۷۳) یا سلیمان بن عبدالملک (۹۶ - ۹۹) (ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ۲۵۲؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ۲۷۴ - ۲۷۵) مسموم می‌شود که شاید بتوان آن را ناشی از احساس خطر عباسیان از نفوذ و اقدامات ابوهاشم دانست که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد.

از تقسیم‌بندی ابتدای بحث از شاخه‌های کیسانیان بعد از وفات محمد بن حنفیه چنین برمی‌آید که فرقه کیسانیه بعد از وفات ابن حنفیه به دو دسته کلی تقسیم شد: کسانی که باور به مرگ محمد بن حنفیه نداشته و او را مهدی موعود می‌دانستند و همچنین افرادی که با قبول وفات محمد بن حنفیه، ردای امامت را بر دوش عبدالله بن محمد می‌دیدند؛ اما به راستی چنین تقسیم‌بندی مطلقاً تا چه حد به حقیقت نزدیک است؟ به عبارت دیگر آیا امکان دارد در عین اعتقاد به مهدویت محمد بن حنفیه با امامت فرزندش ابوهاشم کنار آمد؟ در جواب این سؤال باید گفت که دو نگاه کلی به این مسئله وجود دارد:

الف) کسانی که مهدویت محمد بن حنفیه و امامت ابوهاشم را در تضاد دیده و باور دارند که بعد از وفات محمد بن حنفیه شاخه‌ای به نام هاشمیه درون کیسانیه پدید آمد که با قبول امامت ابوهاشم، اعتقادی به مهدویت محمد بن حنفیه نداشت. این نگاه را می‌توان در نگرش فرقه نویسان چون نوبختی (۱۴۰۴: ۲۷ - ۳۱)، اشعری قمی (۱۳۶۰: ۲۷، ۳۵، ۳۸) و دیگران (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۵؛ اشعری، ۲۰۰۰: ۱۴۰۰؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۷ - ۲۸) مشاهده کرد.

ب) افرادی که بر این اعتقادند که می‌توان بین امامت ابوهاشم و مهدویت محمد بن حنفیه جمع کرد و تقابلی بین این دو وجود ندارد؛ بدین معنا که کیسانیان با وفات محمد بن حنفیه به سراغ بزرگ‌ترین پسر وی یعنی عبدالله بن محمد رفتند و او را به عنوان امام خود برگزیدند؛ ولی در عین حال اهتمام ایشان به ابوهاشم سبب نشد تا از آرمان‌های خود که در انتظار دولتی بودند که آرزوهای آنان را محقق خواهد کرد، دست بردارند. از این رو او را عنوان امامی ناطق دیدند که در غیاب امام صامت یعنی محمد بن حنفیه عهده‌دار امامت شیعه شده است تا آن که زمان ظهور مهدی فرا برسد و او کیسانیه را به جایگاه واقعی خود برساند؛ چراکه ابوهاشم نتوانست آمال و خواسته‌های کیسانیان را محقق سازد (قاضی، ۱۹۷۴: ۲۰۰ - ۱۹۶).

به نظر می‌رسد هر دو گروه شواهد قدرتمندی را در اختیار دارند. از طرفی نمی‌توان تصریح

کتب فرق را در ایجاد گروه هاشمیه - قائلان به امامت ابوهاشم - بعد از وفات محمد بن حنفیه نادیده گرفت (نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۰ - ۳۱؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۸) و مصادر دیگری که بدون ذکر نام این گروه به باور آنان در مرگ محمد بن حنفیه و امامت ابوهاشم پرداخته‌اند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۹۰؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۸)؛ هم‌چنان که پیروان ابن کرب نیز به صراحت از امتناع قبول امامی تا پیش از ظهور مهدی - یعنی محمد بن حنفیه - سخن رانده‌اند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۷؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۷) و همچنین برخی از کیسانیان که امامت ابوهاشم را پذیرفته بودند؛ بعد از مرگ وی به مهدویت او روی آوردند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۱، ۳۳، ۳۴؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۷، ۳۷؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۹۷) و این نشان می‌دهد که آن‌ها محمد بن حنفیه را مهدی نمی‌دانستند. چنان‌که برخی از کیسانیان نیز بعد از مرگ ابوهاشم به سراغ امام سجاد علیه السلام رفتند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۵؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۳) یا عده‌ای دیگر امامت برخی از سران غالیان را پذیرفتند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۱ - ۳۴؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۶، ۲۷، ۳۵، ۴۲ - ۳۸؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۹۰ - ۱۹۲؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۶، ۲۰ - ۲۳؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۸) و گروهی امامت را در نسل برادر ابوهاشم یعنی علی بن محمد بن حنفیه دیدند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۱؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۸؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۷۵) که قائم از فرزندان وی خواهد بود (نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۱؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۹) به مجموعه فوق راوندیه^۱ و جناحیه^۲ - که هرکدام ادعای وصایت ابوهاشم به رهبران خود را داشتند - نیز وجود دارند. این‌ها همه گواه این موضوع است که مهدویت محمد بن حنفیه با امامت ابوهاشم قابل اجتماع نبوده است.

از سوی دیگر می‌توان چنین ادعا کرد که شواهد و دلایلی وجود دارد که مهدویت محمد بن حنفیه در تضاد با امامت ابوهاشم نبوده است؛ زیرا برخی از کیسانیان آشکارا از وجود امام صامت و قائم سخن گفته‌اند و امامت را ودیعه‌ای در نزد ابوهاشم قلمداد نموده‌اند که با مرگ او به صاحبش - یعنی محمد بن حنفیه - بازمی‌گردد (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۳). از این رو پس از

۱. راوندیه گروهی بودند که اعتقاد داشتند ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه، امامت و وصایت را به محمد بن علی بن عبدالله بن عباس و فرزندان او سپرد (برای آگاهی بیشتر، نک: نوبختی، ۱۴۰۴: ۵۲، ۵۳؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۹۲، ۱۹۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۱، ۲۲، ۴۶۲).

۲. جناحیه طرفداران عبدالله بن معاویه بودند و بر این باور بودند که ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه به عبدالله معاویه وصایت کرده و او امام ایشان خواهد بود که بعدها گروهی از آنان مرگ عبدالله را باور نکرده و به مهدویت وی گرایش داشتند (برای آگاهی بیشتر، نک: حبیبی مظاهری، ۱۳۸۹: ۵۵۴ - ۵۵۷؛ شایان فر، ۱۳۷۵: ۸۳۲ - ۸۳۴؛ بهرامی، ۱۳۸۲: ۱ - ۲۸).

مرگ ابوهاشم خود را در سرگردانی می‌دیدند؛ چراکه هنوز مهدی آن‌ها ظهور نکرده بود (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۲، ۲۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۱؛ بغدادی، ۱۹۹۲: ۵۳). هم‌چنان که ابن‌حربی - که خود را وام‌دار ابوهاشم و وصی او می‌داند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۵؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۶، ۲۲) - به صراحت سبط چهارم را محمدبن حنفیه و مهدی موعود می‌داند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۸)؛ هم‌چنان که پیروان بیان بن سمعان^۱ جانشینی ابوهاشم را موقتی می‌دیدند تا زمانی که محمدبن حنفیه ظهور نماید (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۴)؛ اگرچه خود بیان نیز ادعای وصایت از ابوهاشم نیز داشته است (همو: ۳۵؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۶، ۲۳؛ بغدادی، ۱۹۹۲: ۲۸، ۲۲۷؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۷۶). در باور برخی کیسانیان نیز چنین آمده است که ابوهاشم وصایت را از آن خود می‌دانست تا زمانی که زنده باشد و بعد از مرگ امامت به اصل خود - یعنی محمدبن حنفیه - بازمی‌گردد (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۳۵). این‌ها همه نشان‌گر این است که امامت عبدالله بن محمد در عرض مهدویت پدرش نبوده است.

نظر نگارنده بر این است که می‌توان تا حدودی گوشه‌هایی از هر دو قول را پذیرفت. از طرفی به یقین گروهی بودند که امامت ابوهاشم را نپذیرفتند که احتمالاً کربیه از همین گروه باشند. در عین حال نمی‌توان تمام کسانی که امامت عبدالله بن محمد را پذیرفتند با یک دید نگریست. در توضیح باید گفت پس از وفات محمدبن حنفیه طبعاً قدرت عبدالله رو به فزونی گرفت؛ از این‌رو طرفداران بیشتری بر گردش حلقه زدند و حتی در سفر ابوهاشم به شام نیز عده‌ای از یارانش او را همراهی می‌کردند (گمنام، ۱۳۹۱: ۱۸۰، ۱۸۲ - ۱۸۴؛ ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ۲۵۲؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ۲۷۴) تا جایی که دستگاه حاکم اموی از این موضوع احساس خطر کرده و اقدام به مسموم نمودن او کردند، ولی کار به همین جا ختم نشد و پس از مرگ او نیز مردمی از خراسان درباره وصی او سؤال می‌کردند (گمنام، ۱۳۹۱: ۱۷۳؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ج ۶، ۴۰۶، ج ۸، ۲۲۴).

همچنین وی هیچ‌گاه ادعای مهدویت پدر خود را نداشت و این مسئله را می‌توان در حضور او برای نماز بر پیکر پدر و همچنین نشان دادن محل دفن محمدبن حنفیه به برخی از یاران خود مشاهده کرد (ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ۸۷)؛ چنان‌که هیچ‌کدام از کتب فرق و تاریخ نیز به

۱. بیان بن سمعان یکی از غلاتی است که در زمان حکومت هشام بن عبدالملک (۱۰۵ - ۱۲۵) و ولایت خالد بن عبدالله قسری بر عراق (۱۰۵ - ۱۲۰) همراه یاران اندکش قیام کرد که به سختی سرکوب گردید و با همراهانش در آتش سوزانده شد. وی ادعاهای غلوآمیزی داشت و ادعا می‌کرد وصایت را از ابوهاشم اخذ کرده است (برای آگاهی بیشتر، نک: تاکر، ۱۳۸۷: ۱۲۵ - ۱۳۶؛ حبیبی مظاهری، ۱۳۸۳: ۲۵۲ - ۲۵۴؛ زریاب، ۱۳۷۹: ۵۴ - ۵۶).

چنین ادعایی از سوی ابوهاشم اشاره نکرده‌اند. اساساً به دست آوردن باورها و تفکرات ابوهاشم بسیار سخت است؛ چراکه تاریخ در این زمینه چیزی به دست نمی‌دهد. تنها می‌توان گفت او به دنبال رهبری شیعیان بود و حتی برای به دست آوردن منابع مالی، سعی در گرفتن امتیاز صدقات امیرالمؤمنین علیه السلام داشت. از این رو ممکن است ابوهاشم نسبت به باور به مهدویت شیعیانی که بر گردش حلقه زده بودند و در عین پذیرش امامت وی، به نجات نهایی توسط ابن حنفیه باور داشتند، مدارا می‌کرد و حتی بابت این موضوع نیز چندان ناراضی نبود؛ زیرا وی می‌توانست با حفظ امید در شیعیان، زعامت خود را تحکیم بخشد.

در مجموع باید گفت نمی‌توان به طور کلی امامت ابوهاشم را سازگار و یا در ستیز با مهدویت محمدبن حنفیه دانست؛ اما به غیر از کربیه که امامت ابوهاشم را نپذیرفتند، عده‌ای نیز بودند که به رغم پذیرش امامت ابوهاشم به مهدویت محمدبن حنفیه به عنوان منجی نهایی گرایش داشتند که شاید امثال سید حمیری و دیگران که از کوه رضوی به عنوان محل غیبت محمدبن حنفیه نام برده‌اند را از این گروه بتوان شمرد؛ چرا که کربیه به صراحت از نامشخص بودن محل غیبت محمدبن حنفیه سخن می‌گفتند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۷؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۷). شاید بتوان گفت پیروان ابن کرب مدت زیادی در تاریخ دوام نیاوردند که حتی اسمی از آن‌ها در آثار تاریخی به جای نمانده است؛ ولی گروه دوم توانستند مدت بیشتری عمر کنند و همه تفصیلاتی که درباره شرایط غیبت و ظهور محمدبن حنفیه گفته شد احتمالاً مربوط به همین گروه است.

نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از مباحث مطرح شده می‌توان چنین گفت که کیسانیان از اولین گروه‌هایی بودند که مهدی موعود در احادیث نبوی را عینیت بخشیده و آن را در شخص محمدبن حنفیه مجسم ساختند. آنان پس از گذشت مدتی از وفات محمدبن حنفیه به انکار مرگ وی پرداخته و در ابتدا باوری بسیط از مهدویت محمد بن علی را که تنها بر عدم مرگ وی و نامعلوم بودن مکان غیبت و شرایط وی در زمانه دوری از مردم حکایت می‌کرد، مطرح ساخته و سپس به مرور بر تفصیلات این غیبت و همچنین شرایط پس از ظهور افزودند به گونه‌ای که بعد از مدت محدودی عقیده به غیبت و بازگشت محمدبن حنفیه به باوری فربه و دارای شاخ و برگ بسیار بدل شد که سعی داشت خود را با قرآن و احادیث و در عین حال تاریخ پیوند دهد.

از سوی دیگر در مقابل موعودگرایان افرادی بودند که امامت ابوهاشم را پذیرفته و بعد از مرگ وی این امامت را در نسل محمدبن حنفیه تعقیب کرده و یا به عباسیان و غالیان یا حتی امامیه پیوستند؛ اما شاید بتوان چنین برداشت کرد که برخی از کیسانیان در عین اعتقاد به امامت ابوهاشم به عنوان فرزند بزرگ محمدبن حنفیه، او را امانت‌دار و دیعه امامت از سوی پدر پنداشته که در نهایت نجات کیسانیه به دست مهدی یعنی محمدبن حنفیه رخ خواهد داد. از این رو می‌توان گفت که پذیرش امامت ابوهاشم درباره برخی از کیسانیه به معنای انکار مرگ محمدبن حنفیه نبود و آنان همچنان در انتظار مهدی که طبعاً تصویری طولانی مدت برای غیبت وی نداشتند، به سر می‌بردند.

طرح غیبت و ظهور محمدبن حنفیه به عنوان نخستین تجربه عینی و شخصی درباره مهدی از نکات قابل تأملی است که می‌توان تأثیر و تأثرات آن را در میان سایر گروه‌های معتقد به مهدی جست‌وجو کرد که خود نیازمند مقاله یا حتی پایان‌نامه‌ای مستقل است.

منابع

قرآن كريم

- ابن جزرى، محمد بن على، *غاية النهاية فى طبقات القراء*، بيروت، دارالكتب العلمية، ٢٠٠٦ م.
- ابن جوزى، عبدالرحمن بن على، *المنتظم فى التاريخ الامم والملوك*، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٩٢ م.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد*، بيروت، دارالفكر، بى تا.
- ابن خلكان، احمد بن محمد، *وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان*، بيروت، دار صادر، ١٩٧١ م.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، *الطبقات الكبرى*، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٩٠ م.
- ابن فقيه، احمد بن محمد، *البلدان*، بيروت، عالم الكتب، ١٩٩٦ م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت، دار صادر، بى تا.
- _____، *مختصر تاريخ دمشق لابن عساکر*، بيروت، دارالفكر، ١٩٨٤ م.
- استادى، رضا، «تحقيقى درباره دعای ندبه»، *مجله مكتب اسلام*، سال ١٣، شماره ٦، ١٣٥١ ش.
- اسفراينى، شهنور بن طاهر، *التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية من الهالكين*، قاهره، مكتبه الازهرية للتراث، ١٣٥٩ ق.
- اشعري قمى، سعد بن عبدالله، *المقالات والفرق*، تهران، مركز انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٦٠ ش.
- اشعري، على بن اسماعيل، *مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين*، آلمان - ويسبادن، فرانس شتاينر، ١٤٠٠ ق.
- اصفهانى، ابوالفرج على بن الحسين، *كتاب الأغاني*، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٩٩٤ م.
- _____، *مقاتل الطالبين*، بيروت، دارالمعرفة، بى تا.
- بغدادى، ابومنصور عبدالقاهر، *الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم*، بيروت، دارالجيل - دار الآفاق، ١٤٠٨ ق.
- _____، *الملل والنحل*، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٢ م.
- بلاذرى، احمد بن يحيى، *كتاب جمل من انساب الأشراف*، بيروت، دارالفكر، ١٩٩٦ م.
- تاكر، ويليام، «بيان بن سماعيل وبيانيه»، ترجمه: مصطفى صادق، *مجله طلوع*، شماره ٢٥، ١٣٨٧ ش.
- حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله، *المستدرک على الصحيحين فى الحديث*، بيروت، دارالفكر،

- بی تا.
- حبیبی مظاهری، مسعود، «بیان بن سمعان تمیمی نهدی» *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، بنیاد دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
- _____، «جناحیه»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، بنیاد دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
- حسین، جاسم، *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم*، ترجمه: محمدتقی آیت‌اللهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
- حمیری، اسماعیل بن محمد، *دیوان السید الحمیری*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۹۹۹ م.
- خانی، حامد؛ فرهنگ مهروش، «جایگاه نمادین کوه رضوی در فرهنگ اسلامی»، *مجله پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، شماره اول، ۱۳۸۵ ش.
- خیرخواه علوی، سیدعلی، *مقایسه تاریخ‌نگاری عثمانی و شیعی (پایان‌نامه)*، قم، دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۸۹ ش.
- دینوری، ابن قتیبه عبدالله بن مسلم، *الشعروالشعراء*، قاهره، دارالحدیث، ۲۰۰۳ م.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیروالاعلام*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۹۹۳ م.
- رازی، ابوعلی احمد بن محمد بن مسکویه، *تجارب الأمم*، تهران، سروش، ۱۳۷۹ ش.
- زریاب، عباس، «بیانیه»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۹.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد، مجلس دایرة المعارف العثمانیة، ۱۹۶۲ م.
- شایان‌فر، شهناز، «جناحیه»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *کمال‌الدین وتمام‌النعمه*، تهران، انتشارات اسلامیة، ۱۳۹۵ ق.
- _____، *من لایحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.

- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت، دارالتراث، ۱۹۶۷ م.
- طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم، *دلائل الإمامة*، قم، بعثت، ۱۴۱۳ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *إختیار معرفة الرجال*، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
- _____، *کتاب الغيبة*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۲۵ ق.
- عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی، *الاصابة في تمييز الصحابة*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
- غلامعلی، مهدی، «بن مایه های غیبت امام عصر علیه السلام در روایات»، *پژوهش نامه قرآن و حدیث*، شماره ۵۳، ۱۳۸۸ ش.
- _____، «درآمدی بر غیبت نگاری (بررسی کتاب های غیبت تا قرن پنجم هجری)»، *پژوهش نامه قرآن و حدیث*، شماره ۱۵، ۱۳۸۶ ش.
- غلامی دهقی، علی؛ محمد ولوی، «نخستین نظریه پرداز ارجاء، بررسی تحلیلی نامه حسن بن محمد بن حنفیه درباره ارجاء»، *مجله تاریخ اسلام و ایران*، دوره جدید، شماره ۷۷، ۱۳۸۸ ش.
- قاضی، و داد، *الکيسانية في التاريخ والادب*، بیروت، دارالثقافة، ۱۹۷۴ م.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید، *الزهد*، قم، المطبعة العلمیة، ۱۴۰۲ ق.
- کوفی، ابن اعثم ابومحمد احمد، *الفتوح*، بیروت، دارالاضواء، ۱۹۹۱ م.
- کیانی فرید، مریم، «حریبه»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
- گمنام، *أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده*، بیروت، دارالطلیعة، ۱۳۹۱ ق.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت، دار احياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الارشاد في معرفة حجج الله على العباد*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *الفصول المختارة*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۳ ق.
- موصلی، ابی یعلی احمد بن علی، *مسند ابی یعلی*، دمشق، دارالمأمون التراث، بی تا.

- ناشی اکبر، عبدالله، مسائل الامامة، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶ ش.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ ق.
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۴ ق.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دار صادر، بی تا.

