

## تحول بنیادهای امامت نزد نخستین گروه غالیان شیعه

محمد احمدی‌منش<sup>۱</sup>

(دریافت مقاله: ۹۶/۰۶/۱۶ - پذیرش نهایی: ۹۶/۱۰/۲۴)

### چکیده

سازوکار و سنجه‌های تعیین امام یکی از مهمترین و بنیادی‌ترین عناصر و همچنین دشواره‌های موجود در نخستین گروه‌های شیعه به معنای عام آن بوده است. در مقاله پیش رو با رویکرد تاریخی و گفتمانی، سازوکارها و سنجه‌های مربوط به امامت، نزد نخستین گروه‌های تندروی شیعی، از آغاز تا سده دوم هجری بررسی شده است. همچنین تکامل و دگردیسی نگرش‌های امام‌شناسانه در میان سبائیه، کیسانیه، نخستین غالیان و نیز خرمدینان - که اندیشه‌های آنها همسانی‌های فراوانی با گروه‌های پیش‌گفته داشت - مورد واکاوی قرار خواهد گرفت. این مقاله نشان خواهد داد که اصول علم، نور و انتقال ارواح چگونه و در چه فرآیندی از سوی گروه‌های یاد شده برای تبیین امامت مورد استفاده قرار گرفتند. همچنین خواهیم گفت که چگونه دو اصل نور و گردش ارواح که بر جهان‌بینی‌های ویژه‌ای استوار بودند، به پایمردی نخستین غالیان - که از دل بحران درونی کیسانیه سر برآوردند - برای توضیح نهاد و مفهوم امامت به کار گرفته شد.

**کلید واژه:** امامت، خرمدینان، غالیان شیعه، کیسانیه، گردش ارواح.

### مقدمه

از میانه سده نخست هجری، پیدایش و گسترش گروه‌هایی که در دوره‌های پسین از شاخه‌های گوناگون تشیع قلمداد شدند، فرایندی پیچیده را پشت سر نهاد. یکی از مهم‌ترین گره‌گاه‌های این فرایند، چگونگی شکل‌گیری و توسعه مفهوم و نهاد «امامت» بود و این که چه فرایافت و برداشتی از مفهوم و مصداق‌های امامت میان گروه‌های گوناگون وجود داشت؟ همچنین چه اندیشه‌هایی با کدام پیش‌زمینه‌های فکری و فرهنگی در شکل‌گیری مفهوم امامت نقش عمده و برجسته‌ای داشتند؟

از زمان پیدایش تشیع و در فرایندی تدریجی، مسأله چستی گوهر امامت یعنی آن چه امامت بدان استوار می‌گردد و از فردی به فرد دیگر انتقال می‌یابد، مطرح گردید. به سخن دیگر این دشواره که امام با چه سازوکاری و بر پایه کدام ویژگی معلوم و معین می‌گردد، از جنبه‌های نظری و عملی اهمیت یافت. سنجه‌های گوناگونی به‌توسط گروه‌های مختلف مطرح گردید و به فراخور آن، امامت مصداق‌های گوناگونی یافت. همزمان، در میان نخستین گروه‌های تندروی شیعی، آموزه‌ها و باورهای تازه‌ای ظهور یافت که ریشه و خاستگاه آن، سنت‌های پیشااسلامی و به‌ویژه عقاید گنوسی بود. بسیاری از این آموزه‌ها پس از آن که جامه نو پوشیدند، با برداشت شیعیان غالی از اصل امامت پیوند یافتند. از آن جمله بود باور به اهمیت بنیادین گونه ویژه‌ای از علم، انتقال روان انسان‌ها از طریق حلول و تناسخ و برداشتی هستی‌شناسانه از اصل «نور». ظاهراً در نخستین سده‌های اسلامی، نظام جهان‌شناسی مکتب‌ها و کیش‌های گنوسی که در آن، دو اصل نور و انتقال ارواح جایگاه پراهمیتی داشت، در میان جوامع مسلمان و غیرمسلمان عراق، فراگیری چشمگیری داشت و از این طریق به اندیشه شیعیان تندرو راه یافت. در مقاله پیش رو، در کنار بررسی دو اصل علم و نور، جایگاه اصل انتقال ارواح در نظام فکری نخستین گروه‌های تندرو شیعی، برخی بن‌مایه‌های اعتقادی این آموزه، و جایگاه هر یک از آنها در روند تاریخی پیدایش فرایافت‌های گوناگون از اصل امامت، بررسی شده است. منظور از گروه‌های تندرو شیعه در این نوشتار، گروه‌هایی هستند که عقایدی گزافه‌آمیز درباره امامان خود داشتند، و جهان‌شناسی و نگرش آنها درباره سرنوشت و سرگذشت ارواح متأثر از نگرش‌های گنوسی پیشااسلامی بود (درباره رابطه این گروه‌ها با گنوسیسم و پیشینه‌ای مختصر درباره آن نک: هالم، ۲۰۱۱؛ درباره مهم‌ترین مکتب‌های گنوسی نک: ابوالقاسم‌پور، ۱۴۰-۱۵۱)

### امامت: فریافت‌های اولیه

در سال‌های پس از کشته شدن عثمان بن عفان، هواداران عراقی و کوفی علی بن ابی طالب (ع) به شایستگی خدشه‌ناپذیر وی برای امامت مسلمانان باورمند بودند. باور ایشان به شایستگی علی (ع) در وهله نخست در مخالفت با روش‌ها و شیوه‌های سال‌های پایانی عثمان معنا پیدا می‌کرد، و به معنای نامشروع دانستن بنیان خلیفگان پیش از علی (ع) نبود. از این رو برای بیشتر هواداران کوفی علی (ع)، شیخین یعنی ابوبکر و عمر همچنان جایگاهی پراج داشتند (برای نمونه نک: مقدسی، ۱۲۴/۵-۱۲۵). همزمان شماری از هواداران علی (ع) هم باور داشتند که سه خلیفه نخست به ناروا بر جایگاه جانشینی پیامبر (ص) - که از نظر ایشان تنها علی (ع) سزاوار آن بود - تکیه زده‌اند. این موضوع، نقطه شکاف و جدایی نخستین گروه تندرو از دیگر یاران علی (ع) در کوفه بود و پس از اندک مدتی به یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز سبائیه و خوارج تبدیل گردید. نخستین نشانه‌های پیدایش این اندیشه در زمان خلافت علی (ع) نمایان گردید و در واکنش به آن چند تن از یاران علی (ع) از وی خواستند تا دیدگاه خود درباره شیخین را بیان کند (بلاذری، ۳۸۲/۲؛ ابن قتیبه، ۱۷۴-۱۷۹؛ ثقفی کوفی، ۳۰۲/۱-۳۲۲) یکی از این پرسش‌گران، عبدالله بن وهب راسبی بود که بعدها از رهبران خوارج شد. می‌دانیم که گروه‌هایی که به خوارج پیوستند حتی هنگامی که هنوز به علی (ع) وفادار بودند، درباره مقام والای شیخین یکدل بودند و زمزمه‌هایی در سرزنش دو خلیفه نخست در میان گروهی از هواداران علی (ع)، ایشان را برآشفته می‌کرد. همین امر بود که سبب شد تا عبدالله بن وهب به عنوان نماینده این گروه از یاران علی (ع) که بعدها به خوارج پیوستند، همراه با چند تن دیگر دیدگاه علی (ع) درباره شیخین را جویا گردد. در نقطه مقابل، دیدگاهی قرار داشت که در تاکید بر مشروعیت خلافت علی (ع) به اندازه‌ای پیش می‌رفت که حتی خلافت شیخین را هم نامشروع می‌انگاشت. چنین می‌نماید که در برخی از منابع تاریخی، نام عبدالله بن وهب راسبی به عبدالله بن سبأ یعنی شخصیتی که بنا بود دیدگاه مقابل ابن وهب را نمایندگی کند، تبدیل شد و ابن سبأ را به جای وی یکی از پرسش‌گران برشمردند.<sup>۱</sup> گویا خلط شخصیت عبدالله بن وهب راسبی با

۱. بلاذری و اشعری قمی به صراحت از عبدالله بن وهب راسبی همدانی نام برده و او را همان ابن سبأ دانسته‌اند. ثقفی نیز از عبدالله بن سبأ به عنوان یکی از این پرسش‌گران یاده کرده است. (نک: بلاذری، ۳۸۲/۲؛ ثقفی، ۳۰۲/۱-۳۲۲؛ اشعری قمی، ۲۰/۱). هالم (پانوشت ۴۰) اگر چه اشتباه اشعری قمی در یادکرد عبدالله بن وهب به جای عبدالله بن سبأ را یادآور شده، ولی متوجه منشاء این خطا نشده است.

عبدالله بن سبأ در موضوعی که برای هر دو گروه خوارج و سبائیه اهمیت فراوان داشت و البته دیدگاه‌های متضادی درباره آن داشتند، در شاخ و برگ دادن به شخصیت دومی تاثیرگذار بوده است.

در منابع به وجود کسانی در زمان خلافت علی (ع) اشاره شده که افزون بر مشروع ندانستن خلیفگان پیشین و حتی بدگویی از آنها، به صفات و جایگاهی فراطبیعی برای علی (ع) باورمند بودند (برای واکنش حسن بن علی (ع) به این یاوه‌گویی‌ها نک: کاتب واقدی، ۲۸/۳). در برخی منابع از عبدالله بن سبأ به عنوان رهبر این گروه یاد شده است (نوبختی، ۴۰-۴۲؛ اشعری قمی، ۱۹-۲۰؛ ناشی‌اکبر، ۲۲؛ اشعری، ۸۸-۸۶/۱؛ شهرستانی، ۱۷۷/۱؛ طوسی، ۱۰۶-۱۰۹). به رغم ساختگی بودن روایت‌های سیف بن عمر در تاریخ طبری، شکی نیست که گروه سبائیه در کوفه وجود داشتند. کهن‌ترین سندی که به این گروه اشاره کرده رساله ارجاء حسن بن محمد بن حنفیه است که چند سال پس از سرنگونی دولت زبیری در سال ۷۳ هجری نگاشته شد<sup>۱</sup> در اینجا باید میان گزارش‌های مربوط به شخصیت عبدالله بن سبأ، و دیدگاه‌های گروه سبائیه تمایز نهاد (نک: هالم، ۴۶-۴۸؛ قاضی، ۸۱-۸۳؛ Tucker, 9-11). یکی از مهم‌ترین آموزه‌های سبائیه، نامشروع انگاشتن خلافت شیخین و بدگویی از ایشان بود که ریشه‌های آن را می‌توان در روزگار خلافت علی (ع) باز جست. این، مهم‌ترین وجه تمایز سبائیه در محیط کوفه در میانه سده نخست هجری بود؛ هرچند مهم‌ترین اصل فکری آنان به شمار نمی‌آمد.

اما چرا در کوفه، نفی شیخین از چنین اهمیتی برخوردار گردید؟ پاسخ را باید در فضای سیاسی کوفه جستجو کرد. همزمان با خلافت علی (ع) و پس از آن، ایجاد فضای دو قطبی میان پیروان علی (ع) در عراق، و پیروان معاویه در شام، اهمیت تعیین کننده‌ای یافت. در چنین فضایی، معاویه در سیاست تبلیغی خویش و برای هم‌سو کردن اذهان مسلمانان با خود، کوشید این تصور را رواج دهد که نه تنها عثمان، بلکه شیخین نیز در جبهه مقابل و مخالف علی (ع) قرار داشتند. این رویکرد در سخنان و نامه‌های معاویه بازتاب یافته است (برای نمونه نک: نصر بن مزاحم، ۸۶-۸۷؛ ۱۱۹-۱۲۰ که به نامه

۱. این رساله را نخستین بار فان اس در مقاله‌ای با نام این رساله را نخستین بار فان اس در مقاله‌ای با نام Das Kitab Al-Irga' Des Hasan B. Muhammad B. Al-Hanafiyya در نشریه Arabica (1974) منتشر کرد. برای متن کامل رساله از روی نسخه چاپ فان اس نک: جعفریان، ۳۲-۳۷. چکیده‌هایی از آن در منابع زیر آمده است: ذهبی، ۳۳۲/۶-۳۳۴؛ ابن ابی‌الحدید، ۸۲/۴؛ نیز نک: ابن حجر عسقلانی، ۳۲۰/۲-۳۲۱؛ نیز نک: قاضی، ۱۸.

معاویه به علی(ع) و نامه معاویه به محمد بن ابی بکر اشاره کرده است). حجاز و مرکز اصلی آن مدینه، که سرسختانه به ابوبکر و عمر وفادار بود، در این کشمکش بی‌طرفی اختیار کرد؛ اما فعالیت دستگاه تبلیغی معاویه که با انتظارات سیاسی قدیمی علی(ع) - که محیط مدینه با آنها آشنا بود - تأیید می‌شد، در محیط کوفه بازتابی وارونه داشت. در فضای دو قطبی تازه و شاید تا اندازه‌ای در واکنش به تبلیغات معاویه، شماری از پیروان علی(ع) گرایش بدان یافتند که خلافت هر سه خلیفه پیش از علی(ع) را نامشروع یا دست‌کم نامطلوب انگارند و بر حق انحصاری و بی‌واسطه جانشینی علی(ع) پس از پیامبر(ص) پافشاری کنند. در نهایت مسلم است که در سال‌های حضور علی(ع) در کوفه و مدتی پس از آن، در میان عموم هواداران علی(ع) در این شهر عامل یگانه و معینی برای توجیه و تبیین انتقال مستقیم امامت به علی(ع) و فرزندانش پس از درگذشت پیامبر(ص) مورد شناسایی و پذیرش قرار نگرفت.

چارچوب کلی آموزه‌ها و اندیشه‌های منسوب به سبائیه در کوفه، پیش از خیزش مختار پدید آمد (قاضی، ۸۰-۸۵) آموزه «وصایت» علی(ع) اگر چه بسیار زود مطرح گردید، اما در دوره خیزش مختار بود که صورت‌بندی نهایی یافت. (همان، ۸۲؛ بهرامی، ۱۳۵-۱۴۱) هسته اصلی آموزه‌های سبائیه در برگیرنده باور به بازگشت برخی از برگزیدگان به‌ویژه رجعت علی(ع)، ویژگی‌های فراطبیعی علی(ع)، و حق انحصاری او برای پیشوایی مسلمانان پس از پیامبر(ص) و نامشروع بودن خلافت هر سه خلیفه پیش از علی(ع) بود (نوبختی، ۴۰-۴۲؛ اشعری قمی، ص ۱۹-۲۰؛ اشعری، ۸۶/۱-۸۸) بن‌مایه بخشی از این آموزه‌ها خاستگاهی پیشاسلامی داشت، و پیروان عمده آن گروه‌های غیرعرب و نیز عربان یمنی آشنا با این سنت‌های دینی بودند (برای نمونه‌هایی از رواج آموزه رجعت نزد تازیان در عصر جاهلی نک: جوادعلی، ۱۴۲/۶-۱۴۵).

سبائیان را می‌توان پیشگامان کیسانیه و جریان غلو دانست. البته این پیشگامی بیشتر از نظر بستر فکری مشترک و تأثیرپذیری از سنت‌های پیشاسلامی است، و نه همانندی یا یکسانی تمام و کمال آموزه‌ها. در واقع اندیشه‌های سبائیان تفاوت‌های مهمی با غالیان داشت؛ از جمله این که به نظر می‌رسد، اصل نور و انتقال ارواح در کالبدهای گوناگون، هنوز جایگاه مهمی در اندیشه سبائیه پیدا نکرده بود، و در دیدگاه آنها بر خلاف بسیاری از غالیان، نشانه‌ای از نابوری به رستاخیز و فرجام‌شناسی رایج مسلمانان دیده نمی‌شود. با این حال ممکن است این تفاوت‌ها به سبب آگاهی اندک و سطحی منابع تاریخی از اندیشه‌های سبائیان باشد، و نه وجود اختلافی واقعی.

دستیابی به دیدگاهی روشن و قطعی درباره این که پیش از مختار، سبائیان حق انحصاری خلافت علی (ع) را بر چه پایه‌ای استوار می‌کردند چندان آسان نیست. در دوره زندگی علی (ع) و پس از آن، ویژگی‌های شخصیتی والا و سابقه وی در اسلام، نقش مهمی در جلب وفاداری پیروان او داشت و در کنار خویشاوندی با پیامبر (ص) و شرایط تاریخی و سیاسی به وجود آمده در عراق، دستمایه‌ای برای پیدایش این باور در میان شماری از هواداران علی (ع) گردید که وی بیشترین صلاحیت را برای جانشینی پیامبر (ص) داشته است. چه بسا در همان دوران آغازین، پیروان علی (ع) به تدریج مفهوم وصی را، به معنای فرد توصیه و سفارش شده از سوی وصیت‌کننده (که تا اندازه‌ای از قواعد خویشاوندی آزاد بود) - نه به معنای وصایت بر پایه قواعد از پیش معلوم ارث و خویشاوندی - به کار می‌بردند. از این رهگذر جایگاه انحصاری علی (ع) برای پیشوایی، بدون وابستگی به نسبت خویشاوندی او با پیامبر (ص) مورد تبیین قرار می‌گرفت. به هر روی، مفهوم وصی همزمان با فعالیت مختار در کوفه، جایگاه اصلی بنیادین و کمابیش تثبیت شده را پیدا کرد (نک: قاضی، ۸۲؛ بهرامی، ۱۳۵-۱۴۱).

### کیسانیه: نظریه علم امام

«امامت» بنیادی‌ترین مفهومی است که دستگاه اعتقادی همه شاخه‌های تشیع، پیرامون آن بسط یافته، و دربرگیرنده بن‌مایه‌ای است که در میان زنجیره‌ای از پیشوایان یعنی امامان انتقال می‌یابد. در نخستین مرحله‌های حیات تشیع، ماهیت و چیستی این بن‌مایه چندان روشن و مورد وفاق نبود و نگرش‌های گوناگونی درباره آن وجود داشت. با این حال با نگاهی موشکافانه به روند تاریخی حیات تشیع در دو سده نخست هجری، می‌توان دریافت که چهار اصل «وصایت و نص»، «علم»، وجود «بن‌مایه‌ای روحانی و الاهی»، و «خویشاوندی با پیامبر (ص)» اصل‌های بنیادین امامت تلقی می‌شده‌اند.

پیش از خیزش مختار و همچنین در گرماگرم آن، مفهوم وصایت برای توضیح حق خلافت بی‌واسطه علی (ع) به کار می‌رفت. از سوی دیگر در کنار آموزه‌هایی همچون نامیرایی علی (ع) و بازگشت دوباره وی که به سبائیه نسبت داده شده، میان جنبه‌های سیاسی امامت و جنبه‌های معنوی آن تمایز نهاده شد و به سخن دقیق‌تر، مفهوم معنوی و غیرسیاسی «امام» رفته‌رفته صورت‌بندی گردید. مختار و پیروانش با بهره‌گیری خاص اما نه بی‌سابقه از عبارت‌هایی مانند «مهدی» و «امام‌الهدی» در وصف محمدبن حنفیه،

(طبری، ۵/۵۶۱؛ ۶/۳۵؛ بهرامی، ۱۳۵-۱۴۵؛ قاضی، ۸۲) جایگاه معنوی و غیرسیاسی امام را برجسته و پررنگ کردند. مختار خود داعیه سیاسی داشت و محمدبن حنفیه را که در حجاز به سر می‌برد، در اصل نه به‌عنوان نامزد راستین رهبری سیاسی، بلکه همچون ابزاری برای مشروعیت بخشیدن به داعیه‌های سیاسی خویش می‌نگریست (مختار به طور واقعی در اندیشه آمدن محمدبن حنفیه به عراق و سپردن حکومت به وی نبود؛ نک: قاضی، ۶۷-۶۹؛ اسفراینی ۳۳؛ برای رویکردی همدلانه با مختار نک: بهرامی، ۱۴۱-۱۵۱) در همین زمینه دوگانه بود که محمدبن حنفیه به معنایی متمایز از زمام‌داری سیاسی، «امام» دانسته شد. پس از این و در شرایطی که امامان کیسانی و سپس علوی دارای قدرت سیاسی و گاه حتی داعیه سیاسی نبودند، این دشواره که سنجه و بن‌مایه انتقال یابنده امامت چیست، جنبه‌های تازه‌ای پیدا کرد. به‌ویژه در اواخر سده یکم هجری و در شرایطی که پس از مرگ ابوهاشم عبدالله بن محمدبن حنفیه جانشین شایسته‌ای از خاندان محمدبن حنفیه برای رهبری کیسانیه وجود نداشت، این مساله پرحاشیه‌تر گردید. در نیمه دوم سده نخست هجری، کیسانیه در کنار وصیت، دو ویژگی «علم» و برخوردارگی از «بن‌مایه‌ای روحانی» را به عنوان سرشت نشان امامت معرفی کردند. در این میان علم زودتر به کار گرفته شد و محمدبن حنفیه از سوی کیسانیان عراقی حتی در زمان حیات خویش برخوردار از دانش‌هایی ویژه پنداشته می‌شد؛ چیزی که حتی خود وی ناگزیر از انکار علنی آن گردید (کاتب‌واقدی، ۷۸/۵). در این دوره، باید میان علم دینی به معنای دانش و آگاهی درباره قرآن و سنت پیامبر (ص)، و معرفت نجات‌بخش که گویا یکی از درون‌مایه‌های اصلی آن در این زمان، آگاهی از رخدادهایی بود که گمان می‌رفت در آخرالزمان روی خواهند داد، تمایز نهاد. محمدبن حنفیه به سبب برخوردارگی از علم به معنای نخست زبازد بود، (مقدسی، ۷۵/۵؛ نیز نک: قاضی، ۶۳-۶۴) ولی آنچه سببانیان و کیسانیان عراقی به او نسبت می‌دادند و خود به انکار آن برخاست علم به معنای دوم بود. در این میان، این حقیقت که محمدبن حنفیه فرزند فاطمه (س) نبود و از این‌رو برخلاف حسن (ع) و حسین (ع) نواده پیامبر (ص) و از ذریه او به شمار نمی‌رفت، اهمیت یافت؛ زیرا امامت وی نمی‌توانست بر پایه رساندن تبار او به پیامبر (ص) استوار گردد و بنابراین پیروان وی می‌بایست دستاویز دیگری فراهم می‌کردند. البته این که نام و کنیه محمد همانند پیامبر (ص) بود و افزون بر آن گمان می‌رفت که با اجازه خود پیامبر (ص) بر وی نهاده شده، ارزشی بی‌اندازه داشت (بهرامی، ۱۲۲-۱۲۴). و داد

قاضی (۱۸۳-۱۸۷) بر این باور است که این هم‌نامی یکسره برساخته کیسانیان بود. به علاوه، سپرده شدن درفش جنگ به محمدبن حنفیه در جنگ نیز برای پیروان وی اهمیت داشت (نویختی، ۴۲-۴۳؛ بغدادی، ۲۷؛ مقدسی، ۱۳۱/۵؛ اسفراینی، ۳۱). واگذاری این درفش گاه به‌سان نشانه‌ای از تأیید امامت از سوی علی (ع) تفسیر می‌شد (بهرامی، ۱۲۷، ۱۳۹).

کاربرد علم و بن‌مایه روحانی در باره محمدبن حنفیه، پیوند معنی‌داری با واقعیت پیش‌گفته داشت. علم امام، برای نخستین بار در امام‌شناسی کیسانیه جایگاه برجسته و ویژه‌ای به دست آورد (نک: شهرستانی، ۱۴۷/۱-۱۴۹) و افسانه «صحیفة صفراء» در *اخبارالدوله العباسیه* به بهترین صورت، اهمیت علم پیش‌گویانه آخرالزمانی و نقش آن در انتقال امامت را نشان می‌دهد. بر پایه این افسانه - که صورت‌بندی نهایی آن به روزگار آغازین خلافت عباسیان برمی‌گردد، ولی بی‌گمان هسته کیسانی کهن‌تری دارد - علی (ع) صحیفه‌ای دربرگیرنده دانش‌هایی پیش‌گویانه درباره برافراشته شدن پرچم‌های سیاه خراسان را به حسن (ع) و حسین (ع) سپرد و آن دو، به درخواست محمدبن حنفیه - که خواهان دستیابی به این دانش‌ها بود - صحیفه را به وی سپردند و پس از آن نیز به ترتیب به دست ابوهاشم، محمدبن علی بن عبدالله بن عباس، و ابراهیم امام رسید (اخبار *الدوله العباسیه*، ۱۸۴-۱۸۵). شهرستانی (۱۴۷/۱) نیز به علمی که از «سیدین» به محمدبن حنفیه رسید، اشاره‌ای گذرا دارد (برای پیشینه تاریخی این صحیفه نک: مدرسی طباطبایی، ۲۶-۳۱).

### انتقال ارواح، حلول و تناسخ

عامل دیگر برای تبیین امامت در اندیشه کیسانیه، وجود گوهری روحانی و الهی در امام بود. این آموزه را می‌توان نقطه پیوند میان کیسانیه، خرمدینان<sup>۱</sup> و غالیان دانست. این گوهر روحانی، پاره‌ای از هستی یا روح الهی انگاشته می‌شد که در کالبدی انسانی

۱. کاربرد واژه‌ی خرمدینیه به سده دوم و به‌ویژه خیزش بابک مربوط است، ولی دیدگاه‌های دینی و جهان‌شناسی خرمدینان زمینه‌ی قدیمی‌تری دارد که می‌توان ریشه آن را در نگرش‌های دینی ایرانی، گنوسی و مزدکی جستجو کرد. در این نوشتار، واژه خرمدینیه برای اشاره به همین نگرش‌های دینی کهن به کار می‌رود که یکی از نخستین نمودهای آن در گزارش‌های منابع اسلامی، اندیشه‌های خدش است.



حلول یافته و سپس به کالبدهای دیگر انتقال می‌یابد. این طرح کلی، با عمومی انگاشتن تناسخ ارواح همه انسان‌ها یکسان نبود و به‌ضرورت پذیرش آن را در پی نداشت. باین‌حال هر دو از زمینه مشترکی برمی‌خاستند و باورمندی به برداشت متعارف تناسخ نزد گروه‌های خرمی، کیسانی و غالی به چشم می‌خورد.

در دوران پیش از ظهور اسلام و به‌ویژه در محیط دینی میان‌رودان، آمیزه‌ای از نگرش‌های ایرانی و مانوی درباره نور از یک سو، و باورهای تناسخی درباره انتقال و سرنوشت روان‌ها از سوی دیگر شکل گرفته بود. می‌دانیم که اندیشه تناسخ در میان‌رودان و در میان پیروان مذاهب گوناگونی مانند مذهب کنتایی (مادلونگ، فرقه‌های اسلامی ۲۰-۲۳) یا به نوشته شهرستانی (۲۸۱/۲-۲۸۲) کینویه، مورد پذیرش بوده است. در نگرش مانوی نیز باور به تناسخ ارواح جایگاه مهمی داشت (اسماعیل پور، ۳۷-۳۹). از این‌رو چه بسا هنگامی که کردیر عزم خود را برای تحکیم اعتقاد به رستاخیز و بهشت و دوزخ - یعنی آموزه‌ای که تا اندازه‌ای مخالف نظریه انتقال روان‌هاست - جزم کرده بود (نک: زمر، ۳۶-۵۲؛ شاکد، ۴۸-۵۰؛ دریایی، ۱۵۵-۱۶۱)، هدف وی رویارویی با انگاره‌های گنوسی و به‌ویژه مانوی بوده است. در مجموع عقیده به انتقال ارواح در کالبدهای گوناگون در قلمرو دولت ساسانی تا اندازه‌ای گسترش یافته بود. در دوره اسلامی نیز از گسترش نسبی باور به تناسخ، در خراسان و فرارود و نیمه شمالی ایران از رهگذر جریان دینی - سیاسی خرم‌دینان کمابیش آگاهی داریم. در اندیشه‌های برخی از رهبران خرمی در شمال ایران، پیش و پس از برآمدن عباسیان از جمله خدش، مقنع و بابک نشانه‌هایی از باورمندی به انتقال ارواح به چشم می‌خورد (ناشی‌اکبر، ۳۲؛ Said Agha, Sharon, S. V. "KHIDASH"; Ibid, *The Black Banners from the East*, 16-20؛ 168-171؛ ابوتمام، ۷۶-۷۷؛ شهرستانی، ۱۴۵/۱؛ صدیقی، ۲۰۷؛ ۲۱۵؛ مقدسی، ۹۷۵/۲؛ طبری، ۵۵۶/۸؛ صدیقی، ۳۱۴-۳۱۵). البته جنبش‌های ایرانی سده دوم و سوم هجری، از آبشخور فکری و دینی یکسانی بهره نمی‌گرفتند. برای نمونه در حالی که به‌آفرید به رستاخیز و بهشت و دوزخ باور داشت و از این لحاظ، به زرتشتی‌گری نزدیک بود (بیرونی، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، ۲۷۰-۲۷۱؛ صدیقی، ۱۵۷-۱۵۸)، مقنع و بابک به گردش ارواح باورمند بودند. در سده دوم هجری، راوندی‌ها که از نظر نگرش دینی، خویشاوند خرم‌دینان و غالبان به شمار می‌آیند نیز به تناسخ باور داشتند (نواده مهلب‌بن‌محمد بن‌شادی، ۲۵۹). عقیده به تناسخ در شکل‌های گوناگون تا چندین سده بعد نیز در مناطق گوناگون ایران پایید.

واکاوای ریشه و خاستگاه اندیشه گردش ارواح، خارج از حوصله این نوشتار است و البته در وهله نخست باید آن را در آموزه‌های گنوسی و مانوی جستجو نمود. هر چه هست تا میانه سده‌ی دوم اسلامی، اندیشه حلول و تناسخ در موضوع امامت و شیوه انتقال آن به‌ویژه در دوره‌های آغازین که هنوز سازوکار خاندانی مبتنی بر تبار خونی زمینه مناسبی برای مطرح شدن پیدا نکرده بود - جایگاه مهمی به دست آورد. چنین کاربردی را نمی‌توان ابتکار ویژه کیسانیان یا غالیان به شمار آورد؛ هر چند در محیط اسلامی، بی‌گمان آنها آغازگر بودند. خرمدینان نیز اصل انتقال روان‌ها را به شیوه‌ای مشابه مورد استفاده قرار می‌دادند؛ یعنی برای ارتقاء و الوهیت بخشیدن، و استمرار دادن به زنجیره برگزیدگان و رهبران خویش. نویسندگان مسلمان همواره تبار مشترک غالیان و خرمدینان را یادآوری کرده‌اند (برای نمونه نک: نوبختی، ۴۶؛ ناشی‌اکبر، ۳۸؛ شهرستانی، ۱۷۳/۱-۱۷۴؛ ملطی، ۲۲).

خرمدینان خاستگاه و آموزه‌هایی مشترک با کیسانیان و غالیان داشتند؛ با این تفاوت که آنها بیرون از سنت اسلامی قرار گرفتند. در منابع تاریخی و فرقه‌شناسی بارها تاکید شده که خرمدینان و غالیان بر ضرورت فرمان‌برداری و اطاعت از رهبر یا امام پافشاری می‌کردند و حتی آن را مهم‌ترین اصل دینی می‌دانستند. در نظام فکری آنها پافشاری بر جایگاه و اهمیت نقش رهبر - امام، ارتباط معنی‌داری با اندیشه انتقال روان‌ها و حلول و تناسخ داشت. این باورها در صورت اسلامی خود، نخستین بار پیش از غالیان، توسط کیسانیه و عبدالله بن عمرو بن حرب به کار گرفته شد (ناشی‌اکبر، ۳۷-۳۸؛ ابوتمام، ۱۱۰؛ مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ۲۶؛ هالم، ۷۶). پس از بر تخت نشستن خلیفگان عباسی که خود بر گرده ایدئولوژی و سازمان دعوت کیسانیه به قدرت رسیدند، پیروان کیش خرمی، فعالانه در جنبش‌های ضدعباسی شرکت کردند. اما به جای افراد خاندان پیامبر(ص) و بنی‌هاشم یا در کنار آنها، رهبران ایرانی و از جمله کسانی را که جانشین ابومسلم قلمداد می‌شدند به رهبری گرفتند. همین تفاوت در شناسایی رهبران، یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز خرمیان از کیسانیان و غالیان است؛ در حالی که اصول بنیادین اندیشه‌های آنها به‌ویژه در زمینه ارتباط آموزه گردش ارواح با تبیین جایگاه رهبران، همسان بودند.

اندیشه انتقال یا گردش ارواح، در دو اصل حلول و تناسخ جلوه‌گر است. بنابر اصل تناسخ، روان آدمی پس از مرگ به کالبد انسانی دیگر، و در تناسخ میان‌نوعی به پیکر انسان، حیوان یا گیاهی دیگر وارد می‌شود. پس از هر بار مردن، اگر فرد نیکوکار باشد

روان وی در کالبد موجودی برتر حلول می‌یابد تا آن که سرانجام به عالم برین بپیوندد؛ و اگر بدکار باشد زندگی تازه خود را در کالبد موجودی پست‌تر از سر می‌گیرد. بنابراین، روان از رهگذر فراروی در چرخه‌های حیات خویش، می‌تواند چندان کمال یابد که به عالم برین و حیات جاودان بپیوندد و همین حیات مینوی پاداش او به شمار می‌آید؛ یا این که همواره در بند جهان فرودین مادی باقی بماند. در برخی نگرش‌های تناسخی، پاداش و پادافره، این گونه معنا می‌یافت و این به معنای سستی در اعتقاد به داوری یا بهشت و دوزخ بود. اما در برخی نگرش‌های دیگر مانند نگرش مانوی، در پایان جهان چرخه تناسخ پایان می‌یابد (اسماعیل پور، ۳۷-۳۹). آن چه گفته شد طرح ساده‌ای از نظام پیچیده انتقال ارواح است که به غالیان نسبت داده شده است (نوبختی، ۶۰-۶۱؛ اشعری قمی، ۴۵-۴۶؛ اشعری، ۱۱۹/۱؛ ناشی‌اکبر، ۳۷-۳۹؛ شهرستانی، ۱۵۰/۱-۱۵۱؛ بغدادی، ۲۳۵-۲۳۷؛ حسنی‌رازی، ۸۷) و در نوشته‌های کهن غالیان مانند ام‌الکتاب (نک: هالم، ۱۸۱) و کتاب الهفت (نک: الهفت‌الشریف، ۷۴-۷۶؛ هالم، ۲۲۳-۲۲۴) بیان شده است. نوبختی (۳۷-۴۱) چنین باورهایی را به «غالیان کیسانیه» شامل سه گروه کیسانیه و عباسیه و حارثیه نسبت می‌دهد و گوید «اینه‌ایند که عقیده ادوار در این جهان و نفی قیامت و بعث و حساب را مطرح کردند...». به جناحیه پیروان عبدالله بن معاویه (اشعری، ۶۷/۱-۶۸؛ شهرستانی، ۱۵۱/۱) و معمربیه از شاخه‌های خطابیه (اشعری، ۷۸/۱) نیز در کنار باور به تناسخ، ناباوری به بهشت و دوزخ نسبت داده شده است. درباره آموزه‌های عبدالله بن معاویه، شهرستانی گوید «و کان من مذهب عبدالله ان الأرواح تتناسخ من شخص إلى شخص و ان الثواب و العقاب فی هذه الأشخاص اما اشخاص بنی آدم و اما اشخاص الحيوانات قال و روح الله تناسخت حتی وصلت الیه و حلت فیهِ و ادعی الإلهیة و النبوه معا و انه یعلم الغیب فعبده شیعته الحمقی و كفروا بالقیامة لاعتقادهم ان التناسخ یكون فی الدنيا و الثواب و العقاب فی هذه الأشخاص» (شهرستانی، ۱۵۱/۱).

منابع عقایدنگاری از کسان دیگری هم یاد کرده‌اند که باورهای تناسخی داشتند. در میان معتزله، احمد بن خابط معتزلی و پیروانش، از جمله شاگردان وی احمد بن ایوب بن بانوش و محمد بن احمد قحطبی به تناسخ عقیده داشتند (بغدادی، ۲۳۷-۲۳۹؛ اسفراینی، ۱۳۷-۱۳۹). در میان افراد و گروه‌های متأخرتر از جمله محمد نخشی (ناصر خسرو، خوان‌الاخوان، ۱۳۰) و ابویعقوب سجستانی (وی دست‌کم در دوره‌ای از حیات خود به تناسخ درون‌نوعی باور داشت)، از نخستین اندیشمندان اسماعیلی، به

تناسخ باور داشتند (نک: بیرونی، تحقیق ماللهند، ۴۸؛ ناصر خسرو، *خوان/لاخوان*، ۱۳۲؛ همو، *زاد/المسافرین*، ۴۲۰-۴۲۳؛ در این باره به‌ویژه نک: مادلونگ، ابویعقوب سجستانی و تناسخ، ۴۹-۶۸). در میان قرمطیان (ملطی، ۲۰؛ حسنی‌رازی، ۱۷۹-۱۸۰) و حتی ابونصر فارابی<sup>۱</sup> نیز نشانه‌هایی از باور به تناسخ روان‌ها و گاه انکار رستاخیر و بهشت و دوزخ مادی دیده می‌شود. محمدبن ابوبکر رازی به تناسخ باور داشت (نک: ناصر خسرو، *زاد/المسافرین*، ۱۱۶؛ ابن حزم، ۳۷/۱-۳۸؛ کربن، ۱۸۷). از آنجا که او بنا بر گفته ناصر خسرو (همان، ۱۰۷-۱۰۸) به باورهای دینی عامه به دیده قبول می‌نگریسته، می‌توان حدس زد که باور به گردش روان‌ها در میان عامه نیز نفوذی داشته است. از یک منظر، مجموعه این شواهد را با نگاهی پس‌نگرانه، می‌توان گواهی دانست بر تنوع نگرش‌ها و سنت‌های دینی در جهان ایرانی پیشااسلامی. این آموزه‌ها همراه با انگاره‌های دیگری همچون جایگاه مهم اصل نور در جهان‌شناسی ایرانی و جلوه گنوسی‌مانوی آن، تا چندین سده در دوره اسلامی نیز دوام آوردند و آثار روشن و برجسته آنها را بر جهان‌شناسی و دیدگاه‌های گروه‌های مذهبی و فکری گوناگون از خرمدینان، کیسانیه، و غالیان گرفته تا قرمطیان و برخی از نخستین اندیشمندان اسماعیلی، اندیشمند مستقلی همچون رازی و حتی گروه متأخر نقطویه (نک: رضازاده لنگرودی، ۲۵۷-۲۷۵)، می‌توان دید.

### اصل نور

گوهر روحانی امامت اغلب در هیأت «نور» نیز تصویر شده که جزئی از ذات نورانی الوهی است و در وجود برگزیدگان - یعنی پیامبران، و امامان و جز آنها - وارد می‌شود. اهمیت اصل نور بیش از هر چیز نماینده تأثیر نگرش‌های کهن ایرانی به میانجی‌گری اندیشه‌های گنوسی و مانوی و حتی یهودی است. غالیان و خرمدینان همچون مانویان، هستی الهی را از جنس نور می‌انگاشتند، و در اندیشه آنان تمایز چندانی میان باور به نور یا روح الهی به عنوان پاره انتقال‌یابنده وجود نداشت. نگرش‌های مبتنی بر اصل نور، عالم الهی را از جنبه هستی‌شناسانه و نه فقط از روی نمادپردازی، از جنس نور می‌پنداشتند؛ یعنی ساحتی لطیف از هستی یا ماده که عالم فرودین و همچنین روان آدمیان از تعیین یافتن و در واقع «کثیف» شدن آن هستی می‌یابد. نویسنده تبصره/عوام

۱. به‌نوشته فارابی (۱۳۸) بقای نفوس مردم مدینه جاهله به ماده وابسته است، از این رو نمی‌توانند از کالدهای جسمانی رهایی یابند و پس از مرگ در کالدهای دیگر باقی می‌مانند.

به روشنی اختلاف میان عقاید «ثنویان» و مسلمانان را در حقیقی و نمادین شمردن ماهیت نوری خداوند، گوشزد کرده است (حسنی‌رازی، ۱۷۳). این در حالی است که رفته رفته با تمایزگذاری قاطع هستی‌شناسانه میان عالم مادی و عالم روحانی، این نگرش هستی‌شناسانه به نور، به امری نمادپردازانه و تمثیلی فروکاسته شد.

منابع تاریخی و فرقه‌شناسی به اندیشه‌های کیسانیان، خرمدینان و غالیان اشاره‌های زیادی دارند. اگر چه بیشتر یا همه این آثار را مخالفان و منتقدان این گروه‌ها نوشته‌اند، اما پس از مقایسه روایت‌های این منابع با نوشته‌های اصیل غالیان، می‌توان به چارچوب کلی آگاهی‌های موجود در منابع تاریخی، اعتماد کرد. البته هدف این نوشتار، آگاهی از چارچوب فکری مشترک میان غالیان و خرمدینان درباره سرنوشت روان و تأثیر آن بر امام‌شناسی است و نه بررسی موشکافانه دیدگاه هر یک از گروه‌های غالیان و رهبران ایشان. نزد خرمدینان و غالیان، نور همان هستی الهی است که از آن به روح الهی هم می‌توان تعبیر کرد و در فرآیند پیچیده آفرینش، در کالبد آدمیان و به‌ویژه برگزیدگان، حلول یافته و سپس انتقال می‌یابد. عقیده‌ای که بدین ترتیب بر ساخته از خلقت مبتنی بر اصل نور و پذیرش حلول و تناسخ بود، برای توضیح و تبیین امامت توسط غالیان به کار گرفته شد.

باور به انتقال ارواح و ماهیت نورانی عالم الهی و روحانی به گروه‌های گوناگونی از غالیان نسبت داده شده است. به نوشته نوبختی (۵۹) که در کنار سعدبن عبدالله اشعری از مفصل‌ترین منابع آگاهی غیرمستقیم ما از اندیشه‌های نخستین غالیان و کیسانیه به شمار می‌رود، عبدالله بن حارث مدائنی پیشوای حارثیه در کنار باور به تناسخ و اظله و ادوار، بر این باور بود که خداوند نور است و در عبدالله بن معاویه حلول یافته است (نیز اشعری قمی، ۴۳، ۴۸). به نوشته نوبختی (۷۲-۷۳) به باور غالیان معمربه، خدا نوری است که به کالبد اوصیاء حلول می‌یابد؛ چنان که از عبدالمطلب به ابوطالب، محمد(ص)، علی (ع) و امامان تا جعفر بن محمد (ع) حلول یافت و پس از وی به کالبد ابوالخطاب و سپس معمر درآمد. این برگزیدگان پس از مرگ، به فرشته تبدیل شدند. به افراد و گروه‌هایی مانند بیان بن سمعان (شهرستانی، ۱۵۲/۱؛ بغدادی، ۲۰۸)، ابوالخطاب اسدی (همان، ۱۷۹/۱-۱۸۰)، کاملیه (همان، ۱۷۴/۱-۱۷۵) و رزامیه (همان، ۱۵۳/۱-۱۵۴) نیز باور همزمان به تناسخ ارواح و اصل نور نسبت داده شده است. ملطی (۲۰) هم در گزارش کلی خود درباره اصحاب تناسخ - که خرمیه را هم از آنان بر شمرده - گوشزد

می‌کند که به باور ایشان، خداوند نوری است که در همه جا از جمله کالبدهای آدمیان است؛ و روح هر انسان که گویا از همین پاره نورانی بهره دارد در صورت بدکرداری، از پیکر آدمی به حیوان‌ها درمی‌آید. (نیز نک: اشعری، ۱۱۹/۱). ملطی (همانجا) به باور قرمطیان به تناسخ و اهمیت نور الهی در نگرش آنان درباره امامت نیز اشاره کرده است. در منابع گوناگون عقایدنگاری درباره باورمندی خرمیان و غالیان به انتقال ارواح و اهمیت نور شواهد فراوانی وجود دارد. روی هم رفته فریافت خاص گنوسی خرمیان، کیسانیان، غالیان و دیگر گروه‌های شیعی از اصل نور، با نگرش آنها درباره روح و هستی الهی و همچنین با فریافت ایشان از ماهیت و سرنوشت روح‌های فردی هم‌پیوند بوده است.

### امامت: گذار از کیسانیه به غالیان

منابع تاریخی، ادعاها و باورهای گوناگونی را به مختار نسبت داده‌اند؛ ولی به نظر می‌آید ادعای حلول روح الهی، جایی در میان آنها نداشته است. در میان فرقه‌های اسلامی، نخستین کاربرد اندیشه حلول و تناسخ با کیسانیه در پایان سده نخست هجری پدیدار گردید. اصل نور با اندکی تأخیر و به پایمردی نخستین غالیان وارد آموزه‌های امام‌شناسانه گردید. اطلاعاتی درباره رواج اندیشه حلول در میان کیسانیه، در پی مرگ عبدالله بن محمد حنفیه معروف به ابوهاشم، در دست است. ابوهاشم جانشین شایسته‌ای نداشت که رهبری کیسانیه را در خاندان محمد بن حنفیه تداوم بخشد. از این‌رو نامزدهای بعدی امامت از این خاندان برخاستند و برخی حتی از بنی‌هاشم یعنی خاندان پیامبر (ص) هم نبودند. در سه دهه نخست سده دوم هجری، مدعیان و نامزدهای بالقوه و بالفعل اصلی برای رهبری گرایش‌های سیاسی هواداران خاندان پیامبر (ص) عبارت بودند از عبدالله بن معاویه، محمد بن علی بن عبدالله بن عباس، عبدالله بن حسن بن حسن بن علی (ع) و فرزندش محمد، و جعفر بن محمد بن علی بن حسین (ع) از بنی‌هاشم؛ و عبدالله بن عمرو بن حرب کندی و بیان بن سمعان نهدی یا تمیمی. در بحران رهبری که پس از درگذشت ابوهاشم پیش آمد، و در رقابت میان نامزدهایی که بسیاری، نه از پیامبر (ص) و نه از محمد بن حنفیه نسب می‌بردند، مطرح شدن آموزه‌های انتقال ارواح که برای تعیین امام راهکاری پیش می‌نهادند، بیش از هر زمان دیگر بستر و زمینه مناسب پیدا کرد. در حقیقت نیز کسانی همچون عبدالله بن عمرو بن حرب، بیان بن سمعان و مغیره بن سعید را که در این دوره بحرانی کیسانیه سر برآوردند، می‌توان پیشگامان

بهره‌گیری از اندیشه انتقال ارواح در زمینه‌ای غیرکیسانی و به سخن دیگر غالیانه دانست. در میان اینها، افراد غیرهاشمی در دعوی امامت و حتی الوهیت، برای خود یا یکی از اعضای بنی‌هاشم در نوسان بودند. عبدالله بن عمرو بن حرب به ترویج امامت عبدالله بن معاویه پرداخت (اشعری، ۱/۶۸)؛ بیان بن سمان پیرو پیشین ابوهاشم و همچنین ابومنصور عجل، به امامت محمد بن علی باقر (ع) روی آوردند (اشعری قمی، ۳۳-۳۴؛ شهرستانی، ۱/۱۵۱-۱۵۳؛ بغدادی، ۲۰۸؛ هالم، ۸۵-۸۹)؛ مغیره بن سعید و پیروانش به امامت محمد باقر (ع)، محمد نفس زکیه، و جعفر بن محمد (ع) باورمند شدند (اشعری، ۱/۷۳-۷۴؛ شهرستانی، ۱/۱۷۶-۱۷۷؛ بغدادی، ۲۹؛ اسفراینی، ۱۲۵)؛ و ابوالخطاب اسدی به امامت فرزندان حسین بن علی (ع) و جعفر بن محمد (ع) روی آوردند (اشعری، ۱/۷۶-۷۸). از آنجا که ادعاهای امامت خود ایشان بر پایه آموزه‌های حلولی - تناسخی، در محیط عراق و جاهای دیگر با پذیرش چندانی روبه‌رو نمی‌گردید، ناچار به دست آویختن به بزرگان خاندان پیامبر (ص) می‌شدند. این امر را می‌توان به‌سان نمونه‌ای از پدیده‌ای کلی‌تر نگریست که در موارد پرشماری به چشم می‌خورد؛ یعنی فردی که در کنار رهبران هاشمی قرار می‌گرفت و جنبه‌های نظری و اعتقادی، و گاه سیاسی - نظامی جنبش وی را سامان می‌بخشید. منابع موجود باورمندی دست‌کم شماری از این مدعیان غیرهاشمی امامت و بخش‌هایی از بدنه پیروان ایشان به حلول تناسخ را تایید می‌کنند. با توجه به وجود این باور نزد خرمیان و خویشاوندی فکری نزدیک غالیان و خرمیان، تردیدی در درست بودن چارچوب کلی این ادعاها باقی نمی‌ماند (درباره باور خرمیان به تناسخ نک: مادلونگ، *فرقه‌های اسلامی*، ۲۲-۲۸؛ صدیقی، ۲۴۹-۲۵۱؛ نیز نک: نوبختی، ۶۰-۶۹)

فاصله میان مرگ ابوهاشم تا پایان دوره اموی، یعنی سه دهه نخست سده دوم، از جنبه تمایز یافتن غالیان از کیسانیه و به سخن دقیق‌تر پیدایش غالیان دارای اهمیت فراوانی است. این دو گروه که در این دوره حساس در حال متمایز شدن از یکدیگر بودند، در آموزه محوری خود درباره امامت دیدگاه نظری همسانی داشتند؛ یعنی این دیدگاه که امامت دربرگیرنده گوهری روحانی (روح یا نور الاهی) است که - ضرورتاً نه به پیروی از زنجیره تبار خاندانی - در کالبد برگزیدگان وارد می‌شود و در میان ایشان انتقال می‌یابد. اشتراک در این دیدگاه، با در نظر داشتن باورهای افرادی مانند بیان بن سمان و عبدالله بن عمرو بن حرب که حلقه‌ی پیوند این دو گروه بودند، تایید می‌شود. در

درجه نخست علت تمایز آنها، تفاوت درباره مصداق‌های این زنجیره برگزیدگان یا امامان بود که کیسانیه، غالیان و خرمدینان را از یکدیگر جدا نمود. در این میان اگر چه می‌توان بن-مایه‌های آموزه‌های خرمدینان، غالیان و کیسانیان درباره انتقال ارواح را در انگاره‌های دینی پیشااسلامی جست، اما چگونگی رواج این باورها در خراسان و فرارود چندان دانسته نیست. آیا این آموزه‌ها پیش از اسلام در سرزمین‌های خاوری گسترش یافته بودند یا در سده‌های آغازین اسلامی و به پایمردی کسانی مانند خداهش که از عراق و نواحی غربی به شرق آمدند، رواج پیدا کردند؟ خرمدینان به معنای عام این واژه، از نظر نگرش‌های دینی در مرز سنت‌های پیشااسلامی و باورهای برخی گروه‌های اسلامی قرار داشتند؛ و با این حال گروه-هایی از آنها تا پیش از پیروزی سیاه‌جامگان و اندکی پس از آن، جریان سیاسی کم‌وبیش همسویی را با کیسانیه تشکیل می‌دادند که خواهان سروری فردی از خاندان پیامبر (ص) یا همان الرضامن‌آل محمد بود. موضع‌گیری سخت‌گیرانه ابراهیم امام بر ضد جریان خداهش و پیروان وی، به احتمال بسیار نمونه تلاش برای محدود کردن و پیشگیری از نفوذ گرایش‌های خرمی در جنبش و سازمان سیاه‌جامگان بود.

کیسانیه به محمدبن‌حنفیه و فرزندانش ابوهاشم وفادار بودند، و پس از مرگ ابوهاشم دچار چنددستگی و بحران شدند. در این میان کسانی از ایشان که اندکی بعد به امامان علوی روی آوردند، پیشگامان «غالیان» به شمار می‌آیند. یکی از مهم‌ترین و نخستین افرادی که این چرخش با نام وی گره خورده، بیان‌بن‌سمعان است که نخست پیرو ابوهاشم بود، اما سپس مدعی امامت خود شد و همزمان کوشید تا محمدبن‌علی باقر(ع) را هم به پذیرفتن آرای خود وادار نماید. (اشعری، ۶۷/۱؛ اشعری قمی، ۳۳-۳۵؛ شهرستانی، ۱۵۱/۱-۱۵۲؛ اسفراینی، ۱۲۴). نقش مغیره‌بن‌سعید و ابومنصور عجلی هم در این روند چشمگیر بود. اندکی بعد هم فرد برجسته دیگر ابوالخطاب اسدی با اندیشه‌های غالیانه، برای امامت جعفر بن محمد (ع) به پا خاست (طوسی، ۲۹۰-۳۰۸) مهم‌ترین پیامد این چرخش این بود که از این پس تبار امامان به جای محمدحنفیه و ابوهاشم، به زنجیره فرزندان علی (ع) از فاطمه (س) انتقال یافت. پس از سرکوب خیزش محمد نفس‌زکیه و برادرش ابراهیم که به معنی شکست‌نهایی داعیه‌های سیاسی آشکار و علنی علویان بود، شاخص حسینی علویان بودند که در عمل، به عنوان نامزدهای اصلی امامت پذیرفته شدند (برای روند حیات تشیع در این دوره و پیش از آن نک: Hodgson, 1-13). به این ترتیب در بازه زمانی مرگ ابوهاشم تا سال‌های آغازین خلافت عباسی، بن‌مایه‌های اندیشه غلو درباره امامان علوی به‌ویژه از تبار حسین بن علی(ع) از دل



جریان رو به فروپاشی کیسانیه زاده شد. در همان حال شاخه‌های فرعی دیگری مانند راوندیه و رزامیه، افرادی از خاندان عباسی را امام می‌دانستند و البته حیاتی کم‌دوام و سپنجی داشتند.

### نتیجه

در سده‌های نخست هجری، تشیع به معنای گسترده‌ی این واژه، وجه اشتراک مهمی با کیسانیه و گروهی که بعدها غالیان خوانده شدند، داشت و آن عبارت بود از نقش و جایگاه بنیادین رهبر و پیشوای دینی یا معنوی که در ادبیات شیعی «امام» خوانده شد. این نهاد، وجود عاملی انتقال‌یابنده را که هم بن‌مایه‌ی امامت را تشکیل دهد و هم تداوم و استمرار آن را تبیین کند، بایسته می‌ساخت. در حالی که نخستین گروه‌های کیسانی **علم و سپس گوهری روحانی** را در چنین جایگاهی نشانده، غالیان که اندکی دیرتر و در آغاز سده‌ی دوم پا به صحنه نهادند، از همان آغاز به گوهر روحانی که نور الاهی یا روح الاهی بود دست آویختند. در محیط اسلامی، غالیان از دل کیسانیه بیرون آمدند و بحران امامت پس از مرگ ابوهاشم، که موجب گسسته شدن زنجیره‌ی خاندانی امامت کیسانی گردید، زمینه‌ساز جدایی نخستین رهبران غالی از کیسانیه گردید. با این حال مهم‌ترین چیزی که موجب انشعاب غالیان از کیسانیه گردید، یافتن مصداق‌های امامت بود و نه اختلاف بنیادین درباره‌ی سرشت این نهاد. تحولی که در شناسایی گوهر روحانی از سوی غالیان به مثابه‌ی بن‌مایه‌ی اصلی امامت در کنار عامل علم به وجود آمد، در روندی مستقل شکل گرفت و رابطه‌ی علی مهمی با پیدایش غالیان نداشت. این هر دو گروه بر بستر سنت‌ها و نظام‌های اعتقادی پیشااسلامی به‌ویژه مکاتب و نگرش‌های گنوسی و ایرانی شکل گرفتند و از این نظر با خرمیان تبار مشترکی داشتند.

به هر روی غالیان به پیشگامی کسانی همچون حمزه بن عماره، ابومنصور عجلی، بیان بن سمان، مغیره بن سعید و ابوالخطاب، به جای فرزندان و بازماندگان محمد بن حنفیه که نام کیسانیه با آنها گره خورده بود، فرزندان علی (ع) از نسل فاطمه (س) را که خاندان پیامبر (ص) هم به شمار می‌آمدند، به عنوان زنجیره‌ی امامان خود برگزیدند؛ و این چرخش بیش از هر چیز پیامد بحران درونی یاد شده در خاندان محمد بن حنفیه پس از مرگ ابوهاشم بود. تأکید بیشتر بر گوهر روحانی به جای علم، تحولی بود که پیش از غالیان در کیسانیه آغاز شده بود و غالیان تنها آن را به محور اصلی آموزه‌های خود درباره‌ی امام تبدیل کردند.

در این میان باور به حلول و تناسخ مربوطه به مرحله‌ای است که روح الاهی به عنوان

گوهر روحانی قوام‌بخش امامت پذیرفته شد؛ و از طریق حلول و تناسخ در کالبد برگزیدگان وارد می‌گردید و انتقال می‌یافت. یکی از پیامدهای باور به تناسخ ارواح در کالدهای گوناگون، انکار رستاخیز و کیفر و پاداش پس از مرگ یا برداشتی متفاوت از آموزه اسلامی از آن بود. هنگامی که مفهوم نور به جای روح الهی در چنین جایگاهی نشست، نیاز به نگه‌داشت اصل حلول تناسخ برطرف شد. در این صورت‌بندی فرجامین، در حالی که عالم الهی از جنس نور انگاشته می‌شد، آن گوهر روحانی که در میان امامان انتقال می‌یافت، همان نور الهی بود که متمایز از روح الهی و ارواح انسانی بود. پذیرش مفهوم نور به عنوان اصل انتقال یابنده و کنار زدن روح الهی، اگر چه بنابر نگرش کهن غالیان به امر یکسانی دلالت می‌کرد، ولی نزد عموم مسلمانان و شیعیان پیامدهای اعتقادی‌ای چون تناسخ ارواح و انکار داوری و پاداش و پادافره را در پی نداشت؛ به‌ویژه آنکه در دوره‌های پسین بهره‌گیری گسترده از مفهوم نور در ادبیات مذهبی تشیع امامی بیش از آن که مفهومی هستی‌شناختی باشد، جنبه‌ای تمثیلی پیدا کرد.

## منابع

- ابن‌ابی‌الحدید، *جلوة تاریخ در شرح نهج‌البلاغه*، محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی، ۱۳۸۵ ش.  
 ابن‌حجر عسقلانی، شهاب‌الدین ابی‌الفضل احمد بن علی، *تهذیب‌التهذیب*، حیدرآباد دکن: ۱۳۲۵ ه.  
 ابن‌حزم ظاهری، ابی‌محمد علی بن احمد، *الفصل فی الملل و الاہواء و النحل*، چاپ محمد ابراهیم نصر، عبدالرحمن عمیره، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۵ م.  
 ابن‌قتیبہ، ابومحمد عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ، *الامامة و السياسة المعروف بتاریخ الخلفاء*، چاپ علی شیری، بیروت: دارالاضواء، طبعه الاولی، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۹۰ م.  
 ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق، *الفہرست*، محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر، ۱۳۸۱ ش.  
 ابوتمام، *باب الشیطان من کتاب الشجرة*، بی‌تا، بی‌نا، بی‌جا.  
 اسفرائینی، ابوالمظفر، *التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكین*، چاپ کمال یوسف الحوت، بیروت: عالم‌الکتب، الطبعه الاولی، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.  
 اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، *اسطوره‌ی آفرینش در کیش مانی*، تهران: چشمه، ۱۳۹۵.  
 اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین و اختلاف‌المصلین*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: المکتبه‌العصریہ، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۰ م.  
 اشعری‌قمی، سعد بن عبداللہ ابی‌خلف، *المقالات و الفرق*، چاپ محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.  
 البلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر، *کتاب جمل من انساب الأشراف*، چاپ سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر، طبعه الأولی، ۱۴۱۷/ ۱۹۹۶.

- القاضی، و داد، کیسانیه، تاریخ و ادبیات، احسان موسوی خلخالی، تهران: رایزن، 1394 ش.
- الهفت الشریف، چاپ مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس، 1977 م، الطبعة الثانية.
- بغدادی، ابی منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، چاپ محمد عثمان الخشت، قاهره: مکتبه ابن سینا، بی تا.
- بهرامی، روح الله، کیسانیه، جریان های فکری و تکاپوهای سیاسی، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، 1394 ش.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، تحقیق ماللهند، چاپ احمد آرام، بیروت: عالم الکتب، 1403 ق.
- همو، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، چاپ پرویز اذکایی، تهران: نشر نی، 1392 خ.
- ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد، الغارات، چاپ جلال الدین حسینی ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، 1353 ش.
- جعفریان، رسول، مقالات تاریخی (دفتر نهم و دهم)، قم: دلیل ما، 1387 ش.
- حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی، تبصرة العوام فی معرفة المقالات الانام، چاپ عباس اقبال، تهران: اساطیر، 1383 ش.
- دریایی، تورج، تاریخ و فرهنگ ساسانیان، مهرداد قدرت دیزجی، تهران: فکنوس، 1382 ش.
- دنیل، ل. التون، تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 1367 ش.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی، 1413 ق/1993 م.
- رضازاده لنگرودی، رضا، جنبش های اجتماعی در ایران، تهران: فرهنگ شهر نو، 1385 ش.
- زهر، آر. سی، زروان، تیمور قادری، تهران: فکر روز، 1375 ش.
- شاکد، شائول، تحول ثنویت، سید احمد رضا قائم مقامی، تهران: ماهی، 1387 ش.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، چاپ احمد فهیمی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه، 1413 ق/1992 م.
- صدیقی، غلامحسین، جنبش های دینی ایرانی در قرن های دوم و سوم هجری، تهران: پازنگ، 1372 ش.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث، 1387 ق/1967 م.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، مشهد: دانشگاه مشهد، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، مرکز تحقیقات و مطالعات، 1348 ش.
- علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد: بی نا، 1413 ق/1993 م.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، چاپ علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال، 1995 م.

- کاتب‌واقدی، محمد بن سعد، *الطبقات الكبرى*، چاپ محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
- کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، سید جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲ش.
- مادلونگ، ویلفرد، *فرقه‌های اسلامی*، ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر، ۱۳۸۱ش.
- همو، *ابویقوب سجستانی و تناسخ*، سیدعبدالله انوار، *نامه انجمن*، شماره چهار، زمستان ۱۳۸۰ش.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، سیدعلی قرایی، رسول جعفریان، قم: مورخ، ۱۳۸۶ش.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن‌الحسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، چاپ اسعد داغر، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، چاپ بور سعید، مکتبه الثقافة الدینیة، بی تا.
- ملطی، ابوالحسین محمد بن احمد بن عبدالرحمن، *التنبیه و الرد علی اهل الاهواء والبدع*، چاپ محمد زاهد بن حسن کوثری، بغداد و بیروت: مکتبه المثنی و مکتبه المعارف، ۱۳۸۸ق.
- ناشناس، *اخبار الدولة العباسیة*، چاپ عبدالعزیز الدوری، عبدالجبار المطلبی، بیروت: دارالطبیعة للطباعة و النشر، ۱۹۷۱م.
- نوادهی مهلب بن محمد بن شادی، *مجملة التواریح و القصص*، چاپ سیفال‌الدین نجم‌آبادی، زیگفرید وبر، دومونده، نیکار هوزن، ۱۳۷۸خ/۲۰۰۰م.
- ناصر خسرو، ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی، *زاد المسافرین*، چاپ محمد بذل‌الرحمان، تهران: اساطیر، ۱۳۸۳خ، چاپ یکم.
- همو، *خوان‌الاخوان*، مقدمه و حواشی: ع، قویم، تهران: کتابخانه‌ی بارانی، ۱۳۳۸ش.
- ناشی‌اکبر، *مسائل الامامه*، چاپ یوسف فان اس، بیروت: دارالنشر فرانتس شتاينر، ۱۹۷۱م.
- نصر بن مزاحم المنقری، *وقعه صفین*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة: المؤسسة العربیة الحدیثة، الطبعة الثانية، ۱۳۸۲ق.
- نوبختی حسن بن موسی، *فرق‌الشیعه*، محمد جواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش.
- هالم، هاینتس، *غنوصیان در اسلام: شیعیان عالی و علوی*، احسان موسوی خلخالی، تهران: حکمت، ۱۳۹۳ش.
- Hodgson, Marshall. G.S, "How did the Early Shia Become Sectarian?", *Journal of the American Oriental Society*, Vol.75, No.1, 1955, pp.1-13.
- Said Agha, Saleh, *The Revolution which Toppled the Umayyads: neither Arabs nor Abbasids*, Leiden, Brill, 2003.
- Sharon, Moshe, *The Black Banners from the East, Jerusalem*, The Magnes Press, The Hebrew University, Leiden, E.J. Brill, 1983.
- Ibid, *Encyclopedia of Islam*, S. V. "KHIDASH", Leiden, Brill, 1983.
- Tucker, William F., *Mahdis and Millenarrians; Shiite Extremists in Early Muslim Iraq*, New York: Cambridge University Press, 2008.