



A Thought in Flight: The Future in the Zaydi Shi'a Perspective

Mohsen Hakemi

Ph.D. in Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

Email: mh.nhakemi@gmail.com

Tayyebeh Shamsaei Zafarghandi

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Nasibeh Campus, Farhangian University, Tehran, Iran

Email: tayebe.shamsaee@gmail.com

Abstract

Zaydi thought, as one of the oldest branches of Shi'ism, offers a distinctive perspective on the future, historical forecasting, and the role of human agency in bringing about social change. In contrast to certain deterministic or revelation-oriented interpretations, Zaydism, drawing on Mu'tazilite rationalism, the doctrine of divine laws and patterns (sunan Allah), and a politically action-oriented conception of agency, regards the future as open, contingent, and dependent upon human action. This article seeks, through an analysis of Zaydi intellectual sources, to demonstrate that although Zaydis do not subscribe to divinatory or supernatural prediction of the future, they uphold the possibility of rationally understanding historical trajectories and the moral responsibility to shape a just future. The research methodology consists of documentary analysis of primary Zaydi sources and the identification and extraction of futures-oriented concepts from Zaydi thought. The extraction of these concepts is based on the author's inductive delimitation; that is, the concepts and conclusions identified are limited to the scope of the sources examined by the author. The findings indicate that, although the foundations of Zaydi thought remain dynamic and evolving, their conception of history, historical recurrence, time, divine laws and patterns, the role of human agency in social transformations, and Mahdism and expectation constitute major futures-oriented concepts within Zaydi thought. Nevertheless, because Zaydis advocate armed uprising (*qiyam bi'l-sayf*), their primary concern is the present rather than the distant future. It is precisely for this reason that they recognize as Imam one who rises in revolt. In this sense, they do not seek to construct the short-, medium-, and long-term futures in the manner conceptualized in futures studies; rather, the future understood ultimately as the Resurrection is brought into being through their actions in the present.

Keywords: Zaydism; Conditional Prediction; Futures Studies; Human Agency; Armed Uprising (*Qiyam bi'l-Sayf*); Imamate of the Less Excellent (*Imamat al-Mafḍul*); Active Agency



اندیشه‌ای در طَیران؛ آینده در نگره شیعیان زیدیه

محسن حاکمی

دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

Email: mh.nhakemi@gmail.com

طیبه شمسایی زفرقندی

استادیار گروه معارف اسلامی، پردیس نسبی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

Email: tayebe.shamsaee@gmail.com

چکیده

اندیشه زیدیه، به عنوان یکی از کهن‌ترین شاخه‌های تشیع، واجد رویکردی متمایز نسبت به آینده، پیش‌بینی تاریخی و نقش کنش انسانی در تحقق تحولات اجتماعی است. برخلاف برخی قرائت‌های تقدیرگرایانه یا غیب‌محور، زیدیه با تکیه بر عقل‌گرایی معتزلی، نظریه سنن الهی و کنش‌محوری سیاسی، آینده را امری باز، مشروط و وابسته به فعل انسان می‌داند. این مقاله می‌کوشد با تحلیل منابع فکری زیدی، نشان دهد که هرچند زیدیه به پیش‌بینی غیبی آینده باور ندارند، اما به امکان فهم عقلانی روندهای تاریخی و مسئولیت اخلاقی در ساخت آینده‌ای عادلانه پایبند است. روش تحقیق در این پژوهش، شامل مطالعه اسنادی منابع دست اول زیدیه و استخراج مفاهیم آینده‌پژوهانه از تفکرات زیدیه بوده است. استخراج مفاهیم آینده‌نگرانه، مبتنی بر حصر استقرایی مؤلف است؛ یعنی تا آنجا که مؤلف بررسی کرده می‌تواند به مفاهیم و نتایجی برسد. براین اساس، یافته‌های این پژوهش چنین است که هرچند مبانی اندیشه زیدیه در طیران است؛ اما نوع نگاه زیدیه به تاریخ، تکرار تاریخ، زمان، سنن الهی، نقش کنش انسانی در تحولات اجتماعی و مهدویت-انتظار از مفاهیم اصلی آینده‌پژوهانه آنان است. البته از آنجایی که زیدیان، قائل به قیام به شمشیر هستند، بیشتر از آینده، اکنون را مد نظر دارند و درست به همین دلیل است که کسی را امام می‌دانند که قیام نماید. پس به این معنا به دنبال ساخت آینده کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت که مدنظر آینده‌پژوهی است، نیستند؛ زیرا آینده (رستاخیز) از رهگذر فعلِ اکنونی آنان درست می‌شود.

کلیدواژه‌ها: زیدیه، پیش‌بینی مشروط، آینده‌پژوهی، کنش انسانی، قیام بالسیف، امامت مفضول، عمل فعالانه.

مقدمه

آینده پژوهی در اندیشه اسلامی بیشتر بر نگاه توحیدی، مسئولیت پذیری و آمادگی نسبت به تحولات آینده استوار است. در این نگاه، انسان موجودی مختار و مسئول است که باید با شناخت سنت های الهی بر جهان، آثار اعمال خود و روندهای اجتماعی، برای ساخت آینده ای بهتر تلاش کند. قرآن بارها به «عاقبت امور»، «سنت های تغییرناپذیر الهی» و پیامدهای رفتار فردی و جمعی اشاره می کند؛ همین ها پایه ای برای آینده نگری و برنامه ریزی آگاهانه در سطح فردی و تمدنی فراهم می سازد. در اندیشه اسلامی، آینده پژوهی به معنای حدس زدن تصادفی آینده نیست؛ بلکه بر شناخت «قوانین پایدار الهی» و «پیامدهای سنت وار رفتارها» تکیه دارد که چند محور کلیدی دارد؛ ۱. انسان در نگاه اسلام مسئول ساخت آینده خویش است؛ یعنی جامعه و تمدن براساس انتخاب ها و اعمال شکل می گیرند. قرآن بارها می گوید تغییر سرنوشت ملت ها وابسته به تغییر درونی خود آن ها است؛ ۲. آینده نتیجه پیوسته گذشته و حال است. سنت های الهی مثل پاداش و پیامد اعمال، ظلم ناپذیری نظام آفرینش و قانون هدایت، به عنوان چارچوب هایی برای تحلیل روندها و پیش بینی آینده عمل می کنند؛ ۳. متون اسلامی مسلمانان را به «عبرت گیری از تاریخ» دعوت می کنند؛ این خود نوعی نگاه آینده پژوهانه است، چون تحلیل مسیر اقوام پیشین برای پیشگیری از خطاها و اتخاذ تصمیم های بهتر در زمان حال به کار می رود؛ ۴. آینده پژوهی در اسلام رنگ اخلاقی دارد: هدف فقط دانستن آینده نیست، بلکه ساخت آینده ای با عدالت، رشد و صلاح انسان هاست. این موضوعات، آینده در اندیشه اسلامی را از پیش بینی های صرفاً فنی متمایز می کند.

طبیعتاً زیدیان به عنوان علمی مستقل به آینده پژوهی نپرداخته اند، بنابراین باید با توجه به جهان بینی و باورهای عقیدتی و کلامی آنان و بررسی مفاهیمی که در اندیشه آنان، منجر به آینده نگری می شود، پرداخته می شد. زیدیه پیروان زید شهید، فرزند امام سجاد (ع) هستند. زید، به سال ۱۲۲ ه. ق بر ضد هشام بن عبدالملک قیام کرد و در جنگی که در شهر کوفه میان او و کسان خلیفه در گرفت کشته شد. وی نزد پیروان خود، امام پنجم از ائمه اهل بیت شمرده می شود و پس از وی فرزندش، یحیی بن زید که علیه ولید بن زید قیام کرده و کشته شد، به جای وی نشست و پس از وی محمد بن عبدالله و ابراهیم بن عبدالله (از نوادگان امام حسن) که بر



ضدمنصور دوانقی شوریده و کشته شدند، برای امامت برگزیده شدند (علامه طباطبائی، ۱۳۸۷: ۶۲). این فرقه در سال‌های آغازین قرن ۲ هجری قمری از شیعه منشعب شد. اعتقاد به اصل مسئله امامت، آنان را به شیعه نزدیک می‌کند و گرایش فقهی آنان تا حدودی به مذهب حنفی نزدیک بوده، اما بیشتر مسائل فقهی‌شان مطابق مذهب امامیه است (حیدری آقایی و همکاران، ۱۳۸۶: ۲۵۳-۲۵۲؛ علامه طباطبائی، ۱۳۸۷: ۶۳) و در اصول اسلام، مذاق معتزلی دارد. پس از ابراهیم بن عبدالله امور زیدیه نامنظم بود تا ناصر اطروش. به عقیده زیدیه، هر فاطمی نژاد، عالم زاهد شجاع، سخی که به‌عنوان قیام به حق، خروج کند می‌تواند امام باشد. زیدیه در ابتدا، دو خلیفه اول (ابوبکر و عمر بن خطاب) را جزو ائمه می‌شمردند ولی پس از چندی، نام دو خلیفه اول را از فهرست ائمه برداشتند و از حضرت علی (ع) شروع کردند. البته از نظر تاریخی زیدیه به فرقه‌های مختلفی منشعب می‌شود که عمده این فرقه‌ها: جارودیه، بتریه (صالحیه) و سلیمانیه (جریریّه) هستند (نوبختی، ۱۳۵۳: ۹۱-۹۳). البته شاخه‌هایی از جمله حسینیّه، قاسمیه، هادویه، ناصریه، صباحیه، عقبیه، نعیمیه و یعقوبیه از دیگر فرقه‌های زیدیه هستند.

در پژوهش‌های موجود، درباره آینده‌پژوهی در اندیشه زیدیه چند خلأ مهم دیده می‌شود. به‌صورت روشن و بی‌طرفانه می‌توان چنین جمع‌بندی کرد: ۱. نبود چهارچوب نظری منسجم: آثار موجود بیشتر بر تاریخ، فقه و کلام زیدیان متمرکز است و کم‌تر تلاش شده تا یک نظریه منظم درباره نگاه آنان به آینده، سنت‌های تاریخی، یا تحول اجتماعی استخراج شود؛ ۲. کمبود پژوهش درباره نگاه زیدیان به تحولات اجتماعی: اندیشه‌های مرتبط با عدالت، مسئولیت‌پذیری اجتماعی، امر به معروف و نقش امام عالم و فقیه در اصلاح جامعه ظرفیت آینده‌پژوهانه دارد، اما کم‌تر در قالب «روندشناسی» یا «تصویر آینده مطلوب» بررسی شده است و ۳. نبود مطالعات کاربردی درباره اندیشه آینده‌نگرانه زیدیه.

اهمیت آینده‌نگری از منظر اندیشه زیدیه را می‌توان در چند محور دقیق توضیح داد، زیرا این مکتب ذاتاً کنش‌گرا، اصلاح‌جو و مسئولیت‌محور است:

الف. نقش محوری امام قائم بالسیف: در اندیشه زیدیه، امام فقط رهبر دینی نیست؛ باید قیام، اصلاح‌گری و هدایت اجتماعی انجام دهد. چنین نقشی بدون تحلیل آینده‌نگرانه، تشخیص

فرصت‌ها و شناخت پیامدهای اجتماعی ممکن نیست؛ بنابراین آینده‌نگری بخشی طبیعی از اندیشه رهبری در مکتب زیدی است.

ب. تأکید بر مسئولیت اجتماعی و دخالت در بهبود جامعه: زیدیه بر «امر به معروف»، «مبارزه با ظلم» و اصلاح ساختارها تأکید دارد. اصلاح‌گری بدون چشم‌انداز آینده و بدون فهم پیامدهای تصمیم‌ها، ناقص می‌ماند و آینده‌نگری کمک می‌کند عمل اجتماعی از حالت واکنشی به برنامه‌ریزی شده تبدیل شود.

پ. توجه به تاریخ به عنوان چراغ آینده: متون زیدی، به‌ویژه در حوزه کلام و خطابه، از سرگذشت امت‌ها برای تبیین وظایف امروز استفاده می‌کنند. این نگاه تاریخی-تحلیلی، زمینه‌ای طبیعی برای آینده‌پژوهی ایجاد می‌کند که شناخت گذشته برای ساخت آینده بهتر است.

ج. هدفمندی اخلاقی و عدالت‌محور: آینده مطلوب از نظر زیدیه جامعه‌ای عادلانه و دانش‌محور است. چون عدالت یک وضعیت آینده‌ساز تلقی می‌شود، آینده‌نگری راهی برای نزدیک شدن به این آرمان است.

۱. چهارچوب مفهومی

۱-۱. آینده‌پژوهی، آینده‌نگری و پیش‌بینی

«آینده‌پژوهی»^۱: در مورد تعریف این علم نوظهور و ماهیت آینده‌پژوهی تعاریف متعددی ارائه شده است که این امر ناشی از تفاوت دیدگاه‌ها در میان آینده‌پژوهان است. یکی از مهم‌ترین تعاریف را «وندل بل»^۲ ارائه داده است. او می‌گوید آینده‌پژوهی در پی شناسایی، ابداع، ارائه، آزمون و ارزیابی آینده‌های ممکن و محتمل است تا بر پایه ارزش‌های جامعه، آینده‌های مرجح را انتخاب و برای پی‌ریزی ساخت مطلوب‌ترین آینده کمک کند (Bell, 2004:73)؛ اما به‌طور خلاصه می‌توان آینده‌پژوهی را این‌چنین تعریف کرد که «آینده‌پژوهی، پژوهشی است در حیطه واقعیت‌های انسانی-اجتماعی که هدف آن تدوین تجویزهایی است که عمل به آن‌ها تحقق مطلوب‌ترین آینده ممکن را نوید می‌دهد» (تقوی، ۱۴۰۰: ۵). آینده‌پژوهی را مبتنی بر تکنولوژی، چنین تعریف می‌کنند که با هدف مدیریت سیستم‌های اجتماعی-تکنیکی برای تحقق

1. Futures Studies
2. Wendell Bell



مطلوب‌ترین آینده، پژوهش می‌کند؛ بنابراین آینده‌پژوهی به دنبال به‌کارگیری اموری است که توان علی لازم برای تحقق آینده مطلوب را داشته باشد. این امور ممکن است انسانی-اجتماعی یا فیزیکی باشند. نهادها و ساختارهای اجتماعی، روش‌های ذهنیت ساز و روش‌های تغییر رفتار سازمانی، مصادیقی از امور انسانی-اجتماعی؛ و نیز، سخت‌افزارهایی که صنع بشری به بار می‌آورد، مصادیقی از امور فیزیکی، برای ساخت آینده‌های مطلوب سامان می‌دهند؛ اما واقعیت این است که آینده‌پژوهی را باید اقدامی فرارشته‌ای و علمی اجتماعی دانست زیرا هم از رشته‌های گوناگون بسیاری استفاده می‌کند و هم علمی عمل‌گرا است، زیرا می‌خواهد اطلاعات مورد نیاز برای اقدامات بشری فراهم کند (Bell, 2004:74). براین اساس، آینده‌پژوهی دانش شکل دادن به آینده، به روش آگاهانه، فعال و پیش‌دستانه است و انسان را در برابر غافل‌گیری از طوفان‌های سهمگین تغییرات مراقبت می‌نماید. به عبارت دیگر آینده‌پژوهی دانش کشف و معماری آینده است.

«آینده‌نگری»: آینده‌نگری یا پیش‌نگری فرایند کشف و توصیف آینده‌های باورپذیر است، آینده‌هایی که وقوع آن‌ها محتمل‌تر از هر آینده دیگری است و ممکن است آینده‌های دیگری به‌جای آن‌ها رخ دهد (آینده‌های بدیل)؛ بنابراین برنامه‌ریزی یعنی گرفتن اطلاعات و ترکیب آن‌ها با ارزش‌ها، آرزوها، ترجیحات، نیازها و امیال ما برای طراحی راهی به‌منظور تأثیرگذاری بر آینده و حرکت به‌سوی چشم‌انداز و اهداف، یعنی پیمودن مسیر آینده برای رسیدن به آینده‌ای مرجح و دور شدن از آینده‌ای با ترجیح کم‌تر (بیشاب و هاینز، ۱۳۹۷: ۲۶۰-۲۶۱). پیش‌بینی: در زبان انگلیسی کلمات متعددی بر این واژه دلالت دارند. به‌عنوان نمونه این واژگان (anticipation, cast, expectation, prediction, foresight, prediction, prevision, estimate, prognosis) در زبان انگلیسی به معنای پیش‌بینی بوده یا به‌نوعی بر آن دلالت دارند؛ اما در آینده‌پژوهی، بیشتر از واژه انگلیسی prediction، در مقابل estimate یا تخمین و Forecasting برای کاربرست واژه پیش‌بینی استفاده می‌گردد. به همین جهت برای «پیش‌بینی» تعاریف مختلفی نیز ارائه شده است. بنابراین این تعاریف حدود معنایی مختلف و بعضاً متعارض با یکدیگر را برای پیش‌بینی در نظر گرفته‌اند. این حدود معنایی تعاریف شامل آینده‌شناسی، ارزشیابی یک روند، انتظار مشخص از یک جنبه

خاص اجتماعی، ارزیابی با اعتقاد به دورنگری و عاقبت نگری، حدس زدن، نتیجه گرفتن، تخمین زدن، برآورد اقتصادی، فال بینی-رمالی و به دست آوردن تصویری از آینده، آینده شناخت، اندازه گیری و تخمین وقوع حوادث امنیتی، آینده نگری مرسوم در علوم مدیریت، بازرگانی، بازاریابی و مهندسی صنایع؛ است (حاجیانی، ۱۳۹۶: ۲۲-۲۰)؛ اما در مجموع و با توجه به اختلاف تعاریف می توانیم پیش بینی را به فرایند تخمین یا پیش گویی رویدادها، وضعیت ها یا روندهای آینده با استفاده از داده ها، روندها، تحلیل ها، دانش و تجربه تعریف کرد. این مفهوم به معنای حدس آگاهانه است و با استفاده از داده های تاریخی و منطقی انجام می شود تا روندهای آتی را مشخص کند.

۱-۲. تعریف فرقه زیدیه

زیدیه فرقه ای از شیعه و منسوب به فرزند امام زین العابدین^(ع) است. آنان تا امام سوم شیعیان با شیعه اثنی عشری هم عقیده اند، ولی پس از او به امامت سیاسی زین العابدین^(ع) اعتقاد ندارند. اگرچه امامت علمی او را پذیرفته اند (صبحی، ۱۹۹۷ م: ۲۹۸). در فهرست امامان زیدیه پس از امام حسین^(ع)، حسن مثنی (فرزند امام حسن مجتبی^(ع)) قرار دارد. علت این که آن ها به امامت سیاسی امام سجاد^(ع)، معتقد نیستند این است که در غیر از سه امام نخست که امامت آنان منصوص است، دعوت و قیام را یکی از شرایط امام می دانند و براین اساس، تقیه را برای امام جایز نمی دانند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۷۵)؛ بنابراین چون امام سجاد^(ع) قیام بالسیف نداشتند مورد قبول این فرقه نیستند؛ زیرا طبق عقیده اینان، هرکس مردم را به خود فرا بخواند (دعوت کند) امام است و بر مردم واجب است او را اطاعت کنند؛ اما هر یک از آن ها که مدعی امامت باشد و قیام نکند پس امام نخواهد بود (صبحی، ۱۹۹۷: ۲۸۲ و ۴۶۳؛ نوبختی، ۱۳۵۳: ۶۶-۶۸ و ۴۰-۳۷). اصول دیدگاه زیدیه در موضوع امامت عبارت است از: ۱. افضلیت امام علی^(ع) و اولویت او بر سایر صحابه در خلافت و درعین حال تجویز تقدم مفضول بر فاضل^۱ (پذیرش امامت مفضول). عدم اعتقاد به عصمت در امام و عدم اعتقاد به نصّ جلیّ، موجب پذیرفتن امامت مفضول گردیده است؛ ۲. تأکید بر فاطمی نسب بودن امام و حصر امامت در فرزندان

۱. درحالی که امامت جاهل بر عالم و عالم بر عالم تر (اعلم)، امری مردود و غیر قابل قبول است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱: ۲۰۹)



فاطمه (س)؛ ۳. وجود دو امام در یک زمان و در دو منطقه؛ ۴. قیام مسلحانه در برابر ظلم؛ ۵. دعوت علنی به خویشستن و خروج بر ضد ظالمان، شرط مشروعیت امام است (مشکور، ۱۳۸۷: ۲۱۴-۲۱۹). زیدیه به مهدویت اعتقاد ندارد و در انتظار امام غایب نیستند و از این رو، خروج با شمشیر را لازمه امامت می‌دانند. آن‌ها تقیه را به دلیل وجوب امر به معروف رد می‌کنند.

۱-۲-۱. اصول اعتقادی زیدیه

روش زیدیه در معرفت دینی به طور عام و در علم کلام به طور خاص، عقل‌گرایانه است. آنان عقل را یکی از منابع معرفت دینی می‌دانند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۹۵). قاسم رسی معتقد است: خداوند بر بندگان خود سه حجت دارد: عقل و قرآن و پیامبر. آنان با حجت عقل معبود خود (خداوند) را می‌شناسند و با حجت قرآن و پیامبر، راه و روش عبادت را می‌آموزند. حجت عقل، اصل دو حجت دیگر است زیرا آن دو به واسطه عقل شناخته می‌شوند ولی عقل به واسطه آن دو شناخته نمی‌شود (الرسی، ۲۰۰۱: ۹۶-۹۷ و صبحی، ۱۹۹۷: ۹۵-۹۶). در این بخش به اهم اصول فکری آنان که به نوعی مرتبت با پژوهش ماست می‌پردازیم:

صفات خدا: زیدیه صفات ذاتی خداوند را عین ذات او می‌دانند و صفات زاید بر ذات که مورد قبول اهل حدیث و اشاعره است را به شدت رد کرده‌اند. زیدیه صفات خبریه را تأویل می‌کنند (امام حنفی، ۲۰۰۶: ۵۵) و درباره کلام خداوند با معتزلیه و امامیه هماهنگ بوده و آن را حادث می‌دانند (العلوی، ۲۰۰۰: ۱۰۱) و اراده خدا را عین مراد او همان فعل است دانسته و اراده را از صفات فعل خداوند می‌دانند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۹۷).

حسن و قبح عقلی و عدل الهی: زیدیه به اصل حسن و قبح عقلی اعتقاد دارند و از این جهت در زمره متکلمان عدلیه قرار دارند. عدلیه کسانی‌اند که عدل الهی را براساس حسن و قبح عقلی تفسیر کرده‌اند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۹۸).

انسان و اختیار: زیدیه، عقیده جبرگرایانه را در مورد افعال انسان مردود دانسته، از مختار بودن انسان دفاع کرده‌اند. همچنین نظریه خلق افعال اشاعره را مردود می‌دانند و برخلاف اشاعره، استطاعت را مقدم بر فعل و قدرت انسان را مؤثر در پیدایش آن می‌دانند؛ اما علی‌رغم هماهنگی

با امامیه در اختیار انسان، آن را با تفویض معتزلی سازگار می‌دانند نه با نظریه «امر بین الامرین» (العلوی، ۲۰۰۰: ۱۸۱).

حکمت و غایت افعال خداوند: از آنجاکه زیدیه، اصل حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند، به اصل حکمت و غایت در افعال خداوند معتقدند و نظریه اشاعره را مردود می‌دانند. غرض از خلقت انسان‌ها این بوده است که آنان از پاداش الهی بهره‌مند گردند. این غرض به مؤمنان اختصاص ندارد و شامل کافران نیز می‌شود. همچنین خداوند برای این که زمینه تحقق غایت مزبور را فراهم سازد، تکلیف را بر بشر مقرر داشته است. یکی از نتایج تفسیر عدل الهی براساس حسن و قبح عقلی، وجوب لطف بر مکلفان است؛ زیرا در غیر این صورت غرض از تکلیف تحقق نخواهد یافت (صبحی، ۱۹۹۷: ۲۹۱).

حقیقت ایمان و حکم مرتکبان کبائر: اشعری گفته است: زیدیه درباره ایمان و کفر دو دیدگاه دارند: یکی این که ایمان عبارت است از معرفت (به خداوند) و اقرار زبانی (به معارف و احکام دینی) و اجتناب از آنچه به انجام آن وعده عذاب داده شده است. از نظر آنان کسی که مرتکب این گونه اعمال شود کافر است و مقصود، کفر نعمت است نه کفر جحود و شرک. دیگری این که ایمان (علاوه بر معرفت و اقرار) انجام همه طاعت‌های الهی است و ارتکاب اعمالی که به آن‌ها وعید عذاب داده شده است سبب کفر نخواهد بود. دیدگاه اول مربوط به متقدمان و دیدگاه دوم از آن متأخران زیدیه است (اشعری، ۱۹۸۰، ج ۱: ۱۳۰).

وعد و وعید و شفاعت: زیدیه درباره وعد و وعید و شفاعت، با معتزله هم عقیده‌اند؛ یعنی هم وفای به وعده را واجب می‌دانند و هم عمل به وعید را. براین اساس معتقدند آن دسته از گناه کارانی که مرتکب گناه کبیره شده‌اند و بدون توبه از دنیا رفته‌اند، مشمول عذاب الهی خواهند شد و عذاب آنان ابدی خواهد بود. از این رو، آنان شفاعت را نیز به بالا رفتن درجات مؤمنان تفسیر کرده‌اند (صبحی، ۱۹۹۰ م: ۲۴۱-۲۵۰؛ امام حنفی، ۲۰۰۶ م: ۲۵۹). این نظر برخلاف عقیده شیعه امامیه و اهل سنت است زیرا اینان معتقدند که شفاعت شامل گناهکاران خواهد شد و گناه کار اگر شایسته باشد، به واسطه شفاعت از عذاب اخروی نجات خواهد یافت (ربانی، گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۱۰۲).



امامت مفضول: از زیدیان، سلیمانیه و بُتریه به لزوم افضلیت امام معتقد نبودند (شهرستانی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۶۰). در مجموع دو دیدگاه دارند: یکی این که افضلیت شرط لازم امامت است و عذر پذیر هم نیست؛ و دیگری این که افضلیت اگرچه شرط لازم امامت است ولی عذر پذیر است و به مقتضای مصالح می‌توان از آن عدول کرد و امام مفضول را برگزید (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

وجود دو امام در یک زمان: برخی از آنان وجود دو امام در یک زمان و در دو منطقه دور از یکدیگر را جایز شمرده‌اند. المرتضی می‌گوید: معتزله و اکثر زیدیه برآنند که وجود دو امام در یک زمان جایز است (المرتضی المعتزلی، ۱۹۸۳ م: ۹۳). از جمله، الناصر للحق، حسن اطروش، حسین هارونی و عبدالله بن حمزه بن سلیمان حسنی از طرفداران این دیدگاه‌اند؛ و مهم‌تر این که، این مسئله در تاریخ زیدیه تحقق عملی یافته است و در قرن سوم هجری، یحیی بن الحسین، امامت زیدیه را در یمن بر عهده داشت؛ و حسن اطروش امامت زیدیه در گیلان و مازندران را، بر عهده داشت و این دو امام از طریق مکاتبه با همدیگر در ارتباط بودند (صبحی، ۱۹۹۷ م: ۱۶۳-۱۶۱).

تقیه در مذهب زیدیه: زیدیه در این مسئله شدیداً با شیعه امامیه مخالف هستند و آن را مجاز نمی‌دانند. البته آنچه انکار کرده‌اند، جواز تقیه بر امامان اهل بیت^(ع) است، نه عموم مسلمانان، مشروط به این که در دین خدا خللی ایجاد نکند و زمینه نابودی حق را فراهم نسازد (منصور بالله، ۱۹۸۷ م، ج ۵: ۸-۹). زیدیه در اثبات جواز تقیه برای غیر اهل عصمت به آیاتی از قرآن کریم استناد کرده‌اند مثلاً (آل عمران: ۲۸)، (نحل: ۱۰۶)، (انعام: ۱۱۹) و (نحل: ۱۰۶).

۲. پیشینه پژوهش

در بررسی و جستار صورت گرفته در پژوهش‌های علمی، درباره مذهب زیدیه، تحقیقات علمی فراوانی یافت شد؛ اما تحقیقاتی که به این پژوهش نزدیک باشند بسیار اندک بودند که از قرار زیر هستند:

یزدانی و جان احمدی (۱۳۹۱) در پژوهشی با موضوع «بسترها، زمینه‌ها و چالش‌های پیدایش جنبش زیدیه در یمن» به این موضوع پرداخته‌اند که پیدایش این دولت در یمن سبب شد تا این

دولت، تنها حکومت زیدی باشد که بتواند بیش از هزار سال پایدار بماند و یمن را به مهم‌ترین پایگاه زیدیان تابه امروز تبدیل نمایند.

سلطانی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «امامت از دیدگاه زیدیه» به مسئله امامت در زیدیه و تفاوت آن با مسئله امامت در نگاه شیعه دوازده امامی پرداخته است. طبق یافته‌های وی از مذهب زیدیه، این مذهب به تعظیم ذاتی و جایگاه مقدس برای امام قائل نیستند و معتقدند که امام از صفاتی همچون عصمت، علم لدنی و ... بهره‌ای ندارد.

زرگر و قیّم (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «تأثیر دیدگاه‌های سیاسی و مذهبی فرقه زیدیه در تعامل یا تقابل با دیگر گروه‌ها» معتقدند که زیدیه راه نوعی خارجی گری را در مبارزه با خلفا و حکام در پیش گرفت و دست به قیام‌های متعددی در طول دو سده بعد زد؛ اما در بادی عقاید، راه تعامل و تسامح با اهل سنت و معتزلیون را برگزید و حتی در ابتدا با امامیه مقابله کرد. طبق نظر زیدیان باید با خلفا و حکام راه برخورد مستقیم را برگزید که اتخاذ این دیدگاه موجب کشته شدن بسیاری از سران زیدیه گردید.

توکلی محمدی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی قیام در اندیشه زیدیه و امام خمینی»، بیان می‌کند که قیام غیر از شورش و اقدام به سیف است. وی معتقد است که در تاریخ شیعه، بعد از حادثه کربلا، قیام امام خمینی، مؤثرترین قیام بوده است. البته وی با بررسی مبانی کلامی-اعتقادی و فقهی درباره قیام (امامت، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حکومت) و جان‌مایه‌های آن، به بررسی نسبت بین گفتمان قیام در امام خمینی و زیدیه پرداخته تا تفاوت این دو را قابل فهم نماید.

یزدانی احمد آبادی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر جوهره چیستی و چرایی مهدویت در زیدیه» به این نتیجه می‌رسد که مهدویت در فرقه زیدیه اندیشه‌ای استوار و اعتقادی نبوده و زیدیان در حوزه مهدویت در میان فرق شیعی، جزء مذنبین هستند و نسبت به اعتقاد به اندیشه مهدوی از ضعف، برخوردارند. به همین دلیل در میان آنان سه گونه مهدویت رواج یافته است: مهدویت شخصی، نوعیه و انتسابیه. بنابراین مهدویت در زیدیان، ذیل اندیشه امامت؛ تحت الشعاع نگاه سیاسی معنا پیدا می‌کند؛ و درواقع سیاسی نگری تمام سطوح تاریخ و فکر این



فرقه را در برگرفته است، بنابراین اعتقادات (ازجمله مهدویت و موعودگرایی) نیز تحت تأثیر نگرش سیاسی و سیاست ورزی این فرقه است.

سلیمی (۱۳۹۸) در پژوهشی با موضوع «بررسی تطبیقی صفت قیام مسلحانه امام، از نگاه امامیه و زیدیه» بر این است که امامت از اصول بنیادین اسلامی است که اصول دیگر در پرتو آن تبیین می‌گردند. وی امام را دارای صفاتی می‌داند که اختلاف در آن‌ها، سبب پیدایش فرقه زیدیه شده است. وی از منظر تشیع امامیه، لازم نبودن قیام مسلحانه امام در هر شرایطی را بررسی کرده و این مورد را میزِ مایزِ تشیعِ اثنی عشری با شیعه زیدیه می‌داند.

محمدپور (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با موضوع «نقاط اشتراک و وجوه سازگاری نظریه ولایت فقیه با اندیشه سیاسی زیدیه یمن» بر این است که زیدیان و امامیان اندیشه سیاسی خود را حول محور امامت حقانیت- مرجعیت اهل بیت (ع) شکل داده‌اند در نتیجه در مسائل کلان همچون مبنای مشروعیت حکومت، ضرورت تشکیل دولت و شرایط معتبر برای حاکم، اشتراک نظر زیادی دارند؛ بنابراین از آنجایی که ولایت فقیه تنها بستر مشروع تحقق یافتن حاکمیت عدل الهی است، با الگوی امامت غیر منصوص در اندیشه سیاسی زیدیه، قابل انطباق است.

حسینی شیرگ و همکاران (۱۴۰۲)، در پژوهشی با موضوع «نقش جریان‌های سیاسی زیدیه در جعل و تحریف روایات مهدوی»، یافته‌اند که ظهور مدعیان مهدوی فراوان در زیدیه نشان از آن دارد که مهدویت در این جریان از کارکرد سیاسی پُررنگی برخوردار است. ایشان شواهدی از جعل و تحریف روایات مهدوی را در این فرقه ردیابی کرده‌اند.

با توجه به آنچه گذشت، ملاحظه گردید که پژوهش‌هایی درباره اندیشه‌های زیدیان در حوزه‌های اعتقادی-سیاسی-اجتماعی صورت گرفته است که نزدیک‌ترین آن‌ها به موضوع پژوهش حاضر، در بالا احصا گردید؛ اما هیچ‌کدام از پژوهش‌های انجام گرفته ناظر به نگاه زیدیان به مسئله «آینده‌نگری و پیش‌بینی» نیست، به این ترتیب نوآوری این پژوهش مشخص می‌گردد.

۳. روش‌شناسی پژوهش

روش تحقیق در این پژوهش، روش کیفی مبتنی بر تحلیل نظری، با رجوع به آثار معتبر زیدیان است. روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، کتابخانه‌ای است که گردآوری اطلاعات با

رجوع به آثار دست اول و معتبر به دست می‌آید و ابزار گردآوری اطلاعات، به صورت فیش‌برداری از اسناد مکتوب و دیجیتالی است. از آنجایی که روش تحلیل اسناد، به دلیل پرداختن آن به رابطه‌ها و واکاوی علت‌ها، مبتنی بر تحلیل انجام می‌گردد؛ بنابراین مفاهیم مورد بحث در این پژوهش، مبتنی بر حصر استقرایی مؤلف است. منظور از حصر استقرایی این است که اقسام به لحاظ تتبع و جست‌وجو بیان می‌شود؛ اما از نظر عقل، وجود قسم دیگر ممتنع نیست؛ بلکه تا جایی که مؤلف، استقرا کرده این مفاهیم یافت شده‌اند؛ بنابراین با احصا اصول اندیشه‌های زیدیه، مفاهیم آینده‌نگرانه مرتبط با آن اصول و اندیشه‌های مذهبی استخراج و استنباط گردیده و تولید و مفهوم‌سازی شده‌اند و با نوعی از اجتهاد در اصول فکری زیدیه، مفاهیم این پژوهش، پدید آمده‌اند. با این مقدمات، سؤال اصلی پژوهش این است که آینده‌پژوهی در نگاه زیدیان، چگونه است؟ و درواقع نگره زیدیان به آینده چگونه است و با چه مبنایی به آینده می‌نگرند؟ و آیا اساساً زیدیان آینده‌نگری دارند؟ با این سؤالات به سراغ اندیشه مذهب زیدیه درخصوص آینده‌نگری می‌رویم.

۴. یافته‌های پژوهش

با توجه به آنچه از تاریخ، عقاید و باورهای کلامی زیدیه، به‌طور خلاصه گزارش گردید، اکنون به اندیشه آنان در باب آینده‌پژوهی، آینده‌نگری و پیش‌بینی و دیگر مفاهیم مرتبط با آن می‌پردازیم:

۴-۱. آینده در نگره زیدیه

آینده، نزد زیدیه با مفاهیم پیش‌بینی تاریخی، علم غیب، پیش‌بینی مشروط و مفهوم جبر گره خورده و طرح و بحث می‌گردد:

❖ پیش‌بینی تاریخی

پیش‌بینی تاریخی به معنای امکان شناخت مسیرهای آینده تاریخ براساس الگوها، قوانین یا اراده‌های مؤثر در تحولات اجتماعی و سیاسی است. چنانچه قبلاً بیان شد، زیدیه از نظر کلامی، عقل را یکی از منابع معتبر معرفت دینی می‌دانند و در بسیاری از اصول، همچون عدل الهی و اختیار انسان، با معتزله هم‌سو هستند. این مبنا تأثیر مستقیمی بر نگاه آنان به تاریخ دارد؛ زیرا



تاریخ، عرصه کنش‌های انسانی و پیامدهای اخلاقی و اجتماعی این کنش‌ها تلقی می‌شود. از دیدگاه زیدی، تاریخ نه مجموعه‌ای از رخداد‌های تصادفی است و نه روندی جبری و از پیش تعیین شده است. بلکه تاریخ، میدان تعامل اراده الهی و افعال اختیاری انسان‌هاست. چنین نگاهی، امکان تحلیل عقلانی تاریخ را فراهم می‌سازد، بی‌آنکه به جبرگرایی تاریخی بینجامد (Madelung, 1988).

❖ علم غیب و نفی پیش‌بینی قطعی آینده

یکی از ارکان اساسی دیدگاه زیدیه درباره آینده، محدود دانستن علم غیب است. مطابق آموزه‌های کلامی زیدی، علم غیب ذاتی و مطلق، اختصاص به خداوند دارد و انسان‌ها - حتی ائمه (ع) - از چنین علمی برخوردار نیستند. آنچه از آگاهی نسبت به آینده در اختیار انسان قرار می‌گیرد، یا مبتنی بر وحی الهی است (در مورد پیامبران) یا حاصل اجتهاد، تجربه و استدلال عقلانی است. الهادی إلى الحق یحیی بن حسین تصریح می‌کند که آگاهی امامان از حوادث آینده، ذاتی و یقینی نیست، بلکه در چهارچوب فهم عقلانی و قرائن تاریخی معنا می‌یابد (الهادی الی الحق، ۱۹۹۰). براین اساس، هرگونه ادعای پیش‌بینی قطعی و تفصیلی تاریخ، فاقد مبنای معتبر کلامی در اندیشه زیدی است.

❖ سنن الهی و امکان پیش‌بینی مشروط

با وجود نفی علم غیب انسانی، زیدیه به اصل «سنن الهی در تاریخ» باور دارند. مقصود از سنن الهی، قواعد عام و تکرارشونده‌ای است که خداوند بر حیات فردی و جمعی انسان‌ها حاکم کرده است؛ قواعدی همچون پیروزی عدالت بر ظلم، سقوط جوامع فاسد و پیامدهای اجتماعی ظلم و فسق. قاسم بن ابراهیم، از متکلمان برجسته زیدی، بر این نکته تأکید می‌کند که خداوند برای جوامع انسانی سنت‌هایی قرار داده است که تخلف‌ناپذیرند، اما تحقق آن‌ها به شرایط و کنش‌های انسانی وابسته است (الرسی، ۲۰۰۱، ج ۱: ۶۴۵). این تلقی، امکان نوعی پیش‌بینی مشروط را فراهم می‌سازد؛ بدین معنا که اگر شرایط خاصی تحقق یابد، می‌توان انتظار پیامدهای معینی را داشت؛ بنابراین، پیش‌بینی تاریخی در اندیشه زیدی نه به صورت قطعیت‌گرایانه، بلکه در قالب گزاره‌های شرطی و احتمالی معنا می‌یابد.

♦ جبر و اختیار و نقد جبرگرایی تاریخی

یکی از نقاط کانونی اختلاف زیدیه با برخی مکاتب فلسفه تاریخ، رد صریح جبر تاریخی است. زیدیه، با تأکید بر عدل الهی، هرگونه نظریه‌ای را که افعال انسان را از اختیار تهی سازد، مردود می‌داند. تاریخ، محصول انتخاب‌های اخلاقی و سیاسی انسان‌هاست و نمی‌توان آن را به ضرورت‌های تغییرناپذیر فروکاست. عبدالله بن حمزه در آثار کلامی خود، نسبت دادن افعال ظلم‌آمیز به اراده جبری الهی را نفی می‌کند و مسئولیت تاریخی انسان را برجسته می‌سازد (منصور بالله، ۱۴۲۱: ۱۸۴). این موضع، عملاً هرگونه پیش‌بینی جبری و ضروری تاریخ را ناموجه می‌سازد.

۴-۲. تکرار تاریخ

مقصود از «تکرار تاریخ» در ادبیات فلسفه تاریخ، این ادعا نیست که وقایع تاریخی عیناً و مکانیکی تکرار می‌شوند، بلکه مراد آن است که الگوها، سنن و سازوکارهای حاکم بر تحولات تاریخی در شرایط مشابه، نتایج مشابهی تولید می‌کنند. در سنت اسلامی، این تلقی غالباً ذیل مفهوم «سنن الهی در تاریخ» مطرح می‌شود. البته زیدیه، نظریه‌ای صریح و نظام‌مند تحت عنوان «تکرار تاریخ» ارائه نکرده‌اند؛ اما در آثار کلامی، فقه سیاسی و تاریخی آنان، برداشتی الگووار و قانون‌مند از تاریخ به‌وضوح قابل استخراج است که با نظریه تکرارپذیری ساختاری تاریخ هم‌خوانی دارد:

♦ عقل‌گرایی و پیوند تاریخ با مسئولیت انسانی

زیدیه، به‌ویژه در پیوند تاریخی خود با معتزله، بر عقل، اختیار انسان و مسئولیت اخلاقی-سیاسی تأکید می‌کنند. تاریخ، از این منظر، نه عرصه جبر الهی محض، بلکه میدان کنش آگاهانه انسان‌هاست. این مبنا امکان کشف الگوهای تکرارشونده در رفتار جوامع را فراهم می‌سازد (القاسم بن ابراهیم، ۱۹۹۰: ۱۱۵/۲). براین‌اساس، اگر علل و شرایط یک رخداد تاریخی تکرار شود، نتایج مشابه نیز محتمل خواهد بود؛ نه به‌عنوان ضرورت جبری، بلکه به‌مثابه قاعده عقلانی و اجتماعی.

♦ سنن الهی و تکرار تاریخ

زیدیه، همانند دیگر جریان‌های عقل‌گرای اسلامی، به وجود سنن ثابت الهی در عالم اجتماع باور دارند. این سنن، قواعدی کلی‌اند که براساس عدالت الهی و رابطه علت و معلول عمل می‌کنند.



تاریخ صحنه تحقق این سنن است و از همین رو، گذشته قابلیت درس‌آموزی و الگوسازی برای آینده را دارد (الهادی الی الحق، ۱۹۹۰: ۸۷/۱). از این منظر، تکرار تاریخ به معنای تکرار عملکرد سنن الهی در شرایط مشابه است، نه بازگشت عینی وقایع.

❖ تکرار الگوهای تاریخی نزد زیدیه

الف. قیام و چرخه قدرت: یکی از مهم‌ترین عرصه‌های بروز نظریه ضمنی تکرار تاریخ در زیدیه، فقه سیاسی و نظریه امامت است. زیدیه معتقدند که هرگاه: ۱. حاکمیت به ظلم و فسق گراید؛ ۲. عالم عادل قادر به قیام وجود داشته باشد و ۳. شرایط اجتماعی پذیرای تغییر باشد، قیام علیه حاکم ظالم نه تنها مشروع، بلکه واجب است (المرتضی، ۱۹۸۹: ۲۹۵). این منطق، مبتنی بر تجربه‌های تاریخی مکرر از صدر اسلام تا عصر ائمه زیدی است؛ تجربه‌هایی که نشان می‌دهد استبداد، واکنش اصلاح‌طلبانه و قیام را بازتولید می‌کند. بدین ترتیب، تاریخ در نگاه زیدی، چرخه‌ای از انحراف قدرت و اصلاح انقلابی را به نمایش می‌گذارد.

ب. قیاس تاریخی: در آثار تاریخی-کلامی زیدیه، استفاده گسترده از مفهوم «الاعتبار» (عبرت‌گیری از تاریخ) دیده می‌شود. این مفهوم بر این پیش‌فرض استوار است که رخدادهای گذشته، واجد ساختارهایی‌اند که در آینده نیز تکرار می‌شوند (ابن‌وزیر، ۱۴۰۱ ق: ۴۲/۱)؛ بنابراین، تاریخ نه مجموعه‌ای از وقایع منحصر به فرد، بلکه مخزن الگوهای اجتماعی و سیاسی است که می‌توان از آن‌ها برای پیش‌بینی و هدایت کنش سیاسی بهره برد. نکته مهم آن است که زیدیه هرگونه برداشت جبرگرایانه یا دوری^۱ از تاریخ را رد می‌کنند. تکرار تاریخ در اندیشه آنان نه ضروری و اجتناب‌ناپذیر است و نه مستقل از اراده و آگاهی انسان‌ها. بلکه وابسته به انتخاب‌های اخلاقی و عقلانی کنشگران تاریخی است. اگر جامعه از تجربه‌های پیشین عبرت نگیرد، تاریخ الگوهای خود را تکرار می‌کند؛ اما این تکرار، نتیجه غفلت انسان است، نه حکم تغییرناپذیر تاریخ (هاشم زیدی^۲، ۱۴۲۰ ق: ۱۷۹/۳)؛ بنابراین دیدگاه زیدیه درباره تکرار تاریخ از این قرار است که آنان به تکرار الگوها و سنن تاریخی باور دارند، نه تکرار مکانیکی وقایع؛ همچنین تاریخ را عرصه قانون‌مندی مشروط به کنش انسانی می‌دانند و از تاریخ برای تحلیل حال و پیش‌بینی

1. Cyclical determinism.

۲. این کتاب به تحقیق عبدالکریم عثمان در یک اشتباه چاپی در قاهره، به قاضی عبدالجبار معزلی منسوب شده است (راشدی نیا، ۱۳۸۷).

آینده بهره می گیرند؛ بنابراین نظریه‌ای از تکرار تاریخ ارائه می دهند که با مسئولیت پذیری اجتماعی گره خورده است. از این منظر، می توان اندیشه زیدی را کنش محور دانست.

۴-۳. زمان

زیدیه، به عنوان مکتبی که از یک سو به تشیع اولیه تعلق دارد و از سوی دیگر، به عقل گرایی معتزلی نزدیک است، دیدگاهی منسجم، اما کم تر بررسی شده درباره زمان ارائه کرده است. زمان در تفکر زیدیه، مفهومی مخلوق، تاریخی و اخلاقی است؛ مفهومی که بدون آن، مسئولیت انسانی و معناداری تاریخ قابل تبیین نیست.

❖ حدود عالم و نفی قدم زمان

حدوث عالم در کلام زیدی: زیدیه، همداستان با معتزله، به حدوث عالم قائل اند. عالم، با همه اجزای خود، مخلوق خداوند است و هیچ یک از عناصر آن - از جمله زمان - قدیم بالذات نیست. الرسی، تصریح می کند که هر آنچه غیر از خداست، حادث است و وابسته به اراده الهی است (الرسی، ۲۰۰۱: ۳۹). از این منظر، اگر عالم حادث باشد، زمان نیز که ملازم با تغییر و حدوث است، نمی تواند ازلی باشد.

نفی ازلیت زمان: در تفکر زیدی، پذیرش ازلیت زمان مستلزم نوعی شریکانگاری برای خداوند تلقی می شود؛ زیرا امر قدیم، بی نیاز از خالق خواهد بود. زیدیان این دیدگاه را صراحتاً رد می کند و زمان را در شمار اعراض حادث می داند (المرتضی، ۱۹۸۹، ج ۱: ص ۶۸). متکلمان زیدی، هم صدا با معتزله، ازلیت حقیقی زمان را رد می کنند. استدلال اصلی آنان چنین است: زمان ملازم حرکت و تغییر است؛ حرکت و تغییر از ویژگی های عالم مادی اند؛ عالم مادی حادث است؛ بنابراین، زمان نیز حادث است (القاسم بن ابراهیم، ۱۹۹۰: ۱۱۲). براین اساس، زمان نمی تواند قدیم باشد؛ زیرا قدیم، تغییر پذیر نیست و هر آنچه در آن «قبل و بعد» راه دارد، ضرورتاً حادث است (همدانی، ۱۹۶۵، ج ۶: ۴۵). در متون کلامی زیدیه، زمان معمولاً نه به مثابه جوهری مستقل، بلکه به عنوان اعتبار ذهنی انتزاع شده از تعاقب حوادث تعریف می شود. این تعریف به روشنی برگرفته از سنت معتزلی است: «الزمان هو تعاقب الحوادث و لا یعقل قبل الحادث زمان» (همدانی، ۱۹۶۵، ج ۶: ۵۰). زیدیان نیز بر همین مبنا تأکید می کنند که سخن گفتن از «زمان



پیش از آفرینش عالم» فاقد معناست؛ زیرا زمان با عالم آغاز می‌شود (الحسنی، ۲۰۰۱: ۲۱۴). نکته مهم در کلام زیدیه، تفکیک دقیق میان ازلیت ذات الهی و حدوث زمان است. خداوند ازلی است، اما ازلیت او زمانی نیست، بلکه ازلیّت او به معنای عدم سبّاق به عدم است، نه استمرار در بستر زمان (الرسی، ۱۹۸۸: ۷۳). بدین ترتیب، زیدیه با تأکید بر تنزیه الهی، هرگونه نسبت دادن زمان به ذات خدا را نفی می‌کند؛ بنابراین زمان، شأن فعل الهی است، نه شأن ذات او (Madelung, 2002).

❖ ماهیت زمان: زمان به مثابه ظرف تحقق افعال

زمان و تغییر: زیدیه، تحت تأثیر سنت ارسطویی-کلامی، زمان را ملازم با حرکت و تغییر می‌دانند. زمان بدون تغییر معنا ندارد و ازاین‌رو، پیش از آفرینش عالم متغیر، سخن گفتن از زمان بی معناست. این تلقی، زیدیه را به اشاعره نزدیک می‌کند؛ اما تفاوت اساسی در تفسیر پیامدهای آن است.

زمان نه موهوم، نه مستقل: برخلاف برخی گرایش‌های اشعری که زمان را صرفاً اعتباری می‌دانند، زیدیه به واقعیت عینی زمان در نسبت با عالم قائل‌اند؛ اما این واقعیت، استقلال وجودی ندارد. زمان، نه جوهری قائم به ذات است و نه صرف پندار ذهنی، بلکه رابطه‌ای واقعی میان حوادث است (van Ess, 1992).

نفی جبر زمانی: زیدیه میان علم پیشین الهی و ضرورت وقوع حوادث تمایز قائل می‌شوند. دانستن آینده، علت تحقق آن نیست. ازاین‌رو، زمان آینده هنوز «مفتوح» است و با کنش انسانی شکل می‌گیرد (الرسی، ۲۰۰۱: ۶۰). به این ترتیب در تفکر زیدی، زمان شرط امکان مسئولیت اخلاقی است. اگر افعال انسانی در زمان تحقق نمی‌یافتند، ثواب و عقاب، وعد و وعید و حتی معنای عدالت الهی بی‌وجه می‌شد، پس زمان، بستر امتحان و ابتلای انسان است. از سویی دیگر، سنن الهی در زمان تحقق می‌یابند و تکرارپذیری تاریخی دارند. ازاین‌رو، زمان در زیدیه صرفاً توالی لحظات نیست، بلکه ساختاری معنادار برای ظهور نتایج اخلاقی افعال است. ظلم ممکن است فوراً به زوال نینجامد، اما در امتداد زمان، پیامد خود را آشکار می‌کند (Madelung, 2002). از طرفی دیگر، یکی از ویژگی‌های اندیشه زیدی، تأکید بر «اکنون تاریخی» است. امام زیدی، منتظر زمان موعود رازآلود نیست، بلکه در زمان حاضر و شرایط بالفعل قیام می‌کند. این نگاه، زمان را عرصه کنش فعال می‌داند، نه انتظار منفعلانه. برخلاف برخی قرائت‌های آخرالزمانی،

زیدیه به زمان اسطوره‌ای و گسست ناگهانی تاریخ باور ندارند، بنابراین زمان تاریخی، پیوسته و قانون‌مند است و آینده، امتداد همین زمان است، نه نفی آن.

۴-۴. سنن الهی

مفهوم «سنن الهی» در قرآن کریم به مجموعه‌ای از قواعد پایدار، غیرتصادفی و تکرارشونده در تدبیر الهی تاریخ، جامعه و طبیعت انسانی اطلاق می‌شود که کنش‌های انسانی را به پیامدهای مشخص اخلاقی، اجتماعی و تاریخی پیوند می‌زند (احزاب: ۶۲؛ فاطر: ۴۳). زیدیان، نظریه‌ای خاص و متمایز درباره سنن الهی ارائه می‌کنند که در تقاطع کلام عقل‌گرا، اخلاق کنش‌محور و تاریخ‌نگری هنجاری شکل گرفته است.

❖ مبانی زیدیه در فهم سنن الهی

الف. عقل‌گرایی کلامی و پیوند سنن با عدل الهی: زیدیه، در پیوند وثیق با سنت معتزلی، اصل عدل الهی را بنیان فهم سنن الهی می‌دانند. از منظر آنان، سنن الهی جلوه‌های عینی و تاریخی عدل خداوند هستند؛ بدین معنا که خداوند افعال انسان‌ها را بی‌پاسخ نمی‌گذارد و تاریخ براساس نظام استحقاق اخلاقی اداره می‌شود، نه «اراده‌ای تصادفی» (الرسی، ۲۰۰۱: ۲۱۵). براین‌اساس پیروزی، شکست، بقا یا زوال جوامع تابع سنن ثابت اخلاقی است و تخلف از سنن الهی محال است؛ زیرا نقض عدل الهی خواهد بود؛ «انَّ الله لا یفعل فعلاً الاً لحکمه، ولا یجری فی خلقه امرًا الاً علی سننٍ ثابتة» (همان: ۱۷۸).

ب. نفی جبر تاریخی و تأکید بر اختیار انسانی: زیدیه به‌صراحت هرگونه جبر تاریخی یا الهیاتی را رد می‌کنند. سنن الهی، از نگاه آنان، شرطی و وابسته به کنش انسان هستند، نه قوانین جبری مستقل از اراده بشر. این دیدگاه در آثار امام زیدی، الهادی إلى الحق یحیی بن الحسین، به‌روشنی دیده می‌شود: «لیس فی سنن الله ما یُجبر العباد، بل فیها ما یدلّهم علی طریق الجزاء» (الهادی، ۱۹۹۰: ۹۴) درنتیجه، سنن الهی «زمینه‌ساز» هستند، نه «تحمیل‌گر» و تاریخ میدان آزمون اخلاقی انسان‌ها است.



♦ ساختار سنن الهی در اندیشه زیدیه

الف. سنن اخلاقی-اجتماعی: مهم‌ترین دسته سنن الهی نزد زیدیه، سنن اخلاقی-اجتماعی‌اند؛ یعنی قوانینی که رابطه‌ای مستقیم میان فضیلت-رذیلت جمعی و سرنوشت تاریخی جوامع برقرار می‌کنند. نمونه‌های کلیدی این سنن: سنت نصرت: یاری الهی مشروط به عدالت و قیام به حق است و سنت استبدال زوال جوامع فاسد و جایگزینی آنان با گروهی شایسته‌تر است. زیدیه این سنن را نه صرفاً گزارش‌های قرآنی، بلکه قوانین فعال تاریخ می‌داند (منصور بالله، ۱۴۲۱ ق: ۳۰۱).

ب. سنت ابتلای و آزمون تاریخی: در اندیشه زیدی، تاریخ همواره صحنه ابتلای مستمر است. نعمت، قدرت و حتی شکست‌ها ابزار آزمون‌اند، نه نشانه رضایت یا غضب قطعی الهی: «البلاء سنّه ماضیه لتمييز المحقّ من المبطّل» (المرتضی، ۱۹۹۸: ج ۱: ۴۱۲) از این منظرهیچ وضعیت تاریخی ذاتاً مقدس یا مطرود نیست و معنا در واکنش انسان‌ها به شرایط نهفته است.

♦ سنن الهی و نظریه قیام در زیدیه

یکی از نقاط تمایز زیدیه، پیوند مستقیم سنن الهی با نظریه قیام و امامت فعال است. برخلاف امامیه دوازده‌امامی، زیدیه معتقدند تحقق سنن نصرت و تمکین الهی در گرو قیام عملی امام عادل است. به بیان دیگر، سنت الهی تحقق عدالت، بدون کنش سیاسی-اخلاقی انسان‌ها، فعال نمی‌شود. بنابراین انتظار منفعلانه، نقض فهم صحیح سنن الهی است (مدرسی طباطبائی، ۱۳۹۴: ۱۴۷).

۴-۵. نقش کنش انسانی در تحقق تحولات اجتماعی از منظر زیدیه

♦ عدل الهی و اختیار انسان

نقطه عزیمت زیدیه در تحلیل تحولات اجتماعی، اصل عدل الهی است. زیدیه، هم‌سو با معتزله، بر این باورند که خداوند افعال بندگان را به خود آنان واگذار کرده و انسان فاعل مختار اعمال خویش است. این اصل، پیش‌فرض هرگونه تحلیل اجتماعی در اندیشه زیدی محسوب می‌شود؛ زیرا بدون اختیار، مسئولیت اجتماعی و تاریخی بی‌معنا خواهد بود. قاسم بن ابراهیم تصریح می‌کند که اگر انسان مجبور باشد، نظام تکلیف، امر و نهی و ثواب و عقاب فرو می‌ریزد (الرسی،

۲۰۰۱: ۱۱۲). این دیدگاه مستقیماً به نفی تفسیرهای جبری از تاریخ می‌انجامد؛ چراکه تحولات اجتماعی، مجموعه‌ای از افعال اختیاری انسان‌ها تلقی می‌شوند، نه تحقق اراده‌ای از پیش مقدر.

♦ جامعه به مثابه عرصه کنش اخلاقی

در اندیشه زیدی، جامعه عرصه‌ای اخلاقی است که در آن کنش‌های انسانی دارای پیامدهای تاریخی‌اند. مفاهیمی چون ظلم، عدل، فسق، تقوا و امر به معروف، صرفاً فضائل فردی نیستند، بلکه کنش‌هایی اجتماعی‌اند که ساختارهای سیاسی و اجتماعی را دگرگون می‌کنند. الهادی‌الی الحق یحیی بن حسین در الأحکام تأکید می‌کند که بقای حکومت‌ها نه به نسب و قدرت، بلکه به عدالت و رفتار اجتماعی کنشگران وابسته است (الهادی الی الحق، ۱۹۹۰: ۴۷). از این منظر، سقوط یا دوام نظم‌های اجتماعی، نتیجه مستقیم کنش‌های انسانی است و نه تحقق تصادفی یا جبری تاریخ.

♦ کنش انسانی و سنن الهی در تاریخ

یکی از مفاهیم کلیدی در کلام زیدی، مفهوم سنن الهی است. سنن الهی به مثابه قوانین عام حاکم بر تاریخ فهم می‌شوند، اما تحقق آن‌ها بدون کنش انسانی ممکن نیست. زیدیه برخلاف قرائت‌های اشعری، سنن الهی را جانشین فاعلیت انسان نمی‌دانند، بلکه آن‌ها را چهارچوبی می‌دانند که کنش انسانی درون آن معنا می‌یابد. عبدالله بن حمزه تصریح می‌کند که سنن الهی بر افعال بندگان جاری می‌شود و صلاح یا فساد اجتماعی، تابع کنش‌های آنان است (منصور بالله، ۱۴۲۱ ق: ۲۰۳)؛ بنابراین، تحولات اجتماعی نه خودکارند و نه مستقل از اراده انسان؛ بلکه حاصل تعامل کنش انسانی با قواعد الهی تاریخ هستند.

♦ قیام و کنش جمعی در نظریه سیاسی زیدیه

برجسته‌ترین نمود نقش کنش انسانی در اندیشه زیدی، نظریه امامت قیام‌کننده است. در این نظریه، امامت نه منصبی صرفاً انتصابی، بلکه جایگاهی وابسته به کنش فعال امام و حمایت اجتماعی مردم است. شرط «الخروج بالسیف» نشان می‌دهد که تحقق رهبری سیاسی-دینی، بدون اقدام عملی و کنش جمعی امکان‌پذیر نیست. مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که زیدیه، قیام علیه



حاکم ظالم را نه تنها مجاز، بلکه در شرایطی واجب می‌دانستند (Madelung, 1988) این رویکرد، کنش جمعی را به عنوان موتور تحول اجتماعی در مرکز اندیشه زیدی قرار می‌دهد.

❖ نفی جبر تاریخی و مسئولیت اجتماعی

زیدیه هرگونه قرائت جبرگرایانه از تاریخ را رد می‌کنند. جامعه‌ای که دچار انحطاط می‌شود، قربانی سرنوشت محتوم نیست، بلکه محصول انباشت کنش‌های ناعادلانه است. این نگاه، ریشه در تفسیر زیدی از آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ...» دارد که متکلمان زیدی آن را دال بر تقدم کنش انسانی بر تحول تاریخی می‌دانند (van Ess, 1992). در این چهارچوب، اصلاح اجتماعی نیز تنها از رهگذر تغییر کنش‌ها، آگاهی‌ها و انتخاب‌های اخلاقی انسان‌ها ممکن است.

۴-۶. مهدویت و انتظار در زیدیه

یکی از بنیادی‌ترین تمایزات زیدیه با شیعه دوازده‌امامی، نفی باور به امام غایب و مهدی موعود^(عج) است. زیدیه معتقدند که: امام باید حاضر، شناخته‌شده و قیام‌کننده باشد و امامت منصبی تاریخی-سیاسی است، نه رازآلود و غیبی. از این رو، ایده ظهور ناگهانی منجی در پایان تاریخ، جایگاهی در الهیات زیدی ندارد (Madelung, 2002). البته در برخی منابع زیدی، واژه «مهدی» به کار رفته است؛ اما نه به معنای منجی آخرالزمانی، بلکه به عنوان وصف هر امام عادل و هدایت‌گر. به بیان دیگر، «مهدی» در زیدیه یک مفهوم اخلاقی-سیاسی است، نه یک شخص اسطوره‌ای با زمان ظهور مشخص (المرتضی، ۱۹۸۹، ج ۵: ۱۲۵). از طرفی زیدیه، تحت تأثیر روش نقد حدیث معتزلی، نسبت به روایات مربوط به تعیین زمان آخرالزمان، جزئیات نشانه‌های ظهور و پیشگویی‌های تقویمی موضعی به شدت محتاطانه دارند. بسیاری از این روایات، از منظر آنان یا فاقد سند معتبرند یا دلالت روشنی ندارند (van Ess, 1992). به نظر می‌رسد در اندیشه زیدی، تاریخ دارای قانون‌مندی اخلاقی است، نه گسست‌های ناگهانی و رازآلود. از این رو، آخرالزمان به مثابه «انفجار نهایی تاریخ» یا «گسست کامل از زمان تاریخی» چندان محل توجه نیست. این نگاه، زیدیه را از قرائت‌های اسطوره‌ای آخرالزمان متمایز می‌کند. زیدیه به قیامت، حساب، ثواب و عقاب باور کامل دارند؛ بنابراین در اندیشه زیدیه، به جای مطرح شدن مسئله مهدویت، بیشتر بحث قیامت طرح می‌گردد. بر این مبنا قاسم بن ابراهیم تصریح می‌کند که ایمان به معاد، برای

تقویت مسئولیت اخلاقی در اکنون است، نه برای سرگرم شدن به پیش‌بینی آینده (الرسی، ۲۰۰۱: ۷۰). در این چهارچوب، قیامت افقی است که رفتار کنونی انسان را معنادار می‌کند؛ اما جانشین کنش سیاسی و اعتقادی در تاریخ نمی‌شود. به این ترتیب یکی از مهم‌ترین پیامدهای الهیاتی دیدگاه زیدیه، نفی انتظار منفعلانه است. اگر تاریخ قرار است با ظهور منجی غیبی اصلاح شود، کنش انسانی تضعیف می‌شود. زیدیان این پیامد را ناسازگار با عدل الهی و مسئولیت انسان می‌دانند.

❖ ردّ غیبت طولانی مدت

زیدیه به‌طور صریح نظریه غیبت طولانی مدت امام معصوم را که در امامیه مطرح است، نمی‌پذیرند. از منظر آنان: امام باید حاضر، ظاهر و فعال در جامعه باشد؛ امامت بدون امکان دسترسی، اقامه عدل و اجرای احکام، فاقد معناست؛ غیبت طولانی با اصل لطف الهی ناسازگار است (الرسی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۱۵۰). براین اساس، اندیشه «امام غایب نجات‌بخش آخرالزمانی» در الهیات زیدی جایگاهی ندارد (Van Arendonk, 1919).

❖ عدم تعیین شخص خاص به‌عنوان مهدی

در زیدیه، برخلاف امامیه، هیچ شخص مشخص، معین‌الاسم و معین‌النسب به‌عنوان «مهدی موعود قطعی» معرفی نمی‌شود. روایات مربوط به مهدی، غالباً تفسیری عام و غیرانحصاری دارند و مهدی، اگر پذیرفته شود، عنوانی توصیفی است نه هویتی از پیش تعیین‌شده (Madelung, 2002). تعریف کارکردی از مهدی (عج)

در اندیشه زیدی، «مهدی» می‌تواند به هر امام علوی واجد شرایط اطلاق شود که:

۱. از نسل امام حسن (ع) یا امام حسین (ع) باشد؛
۲. عالم، شجاع و عادل باشد؛
۳. خروج بالسّیف کند؛
۴. مردم را به کتاب خدا و سنت پیامبر فراخواند؛
۵. عملاً برای اقامه عدل قیام نماید (الهادی الی‌الحق، ۱۹۹۰: ۲۱۱). در این معنا، مهدویت کارکردی، تاریخی و تکرارپذیر است، نه استثنایی، آخرالزمانی و منقطع از تاریخ؛ و از آنجاکه در زیدیه هر فاطمی واجد شرایط می‌تواند امام شود؛ امامت امری گشوده و



وابسته به کنش انسانی است؛ بنابراین، مهدی نیز می‌تواند در هر دوره‌ای ظهور کند، مشروط به تحقق شرایط اخلاقی، علمی و اجتماعی (Halm, 1991).

در نهایت زیدیه، تحت تأثیر معتزله، نسبت به روایات آخرالزمانی رویکردی نقادانه و عقل‌محور دارند و بسیاری از احادیث تفصیلی مهدویت را خبر واحد، ضعیف یا متأثر از اسطوره‌های آخرالزمانی می‌دانند و بر ضرورت تطبیق روایت با عقل، قرآن و تجربه تاریخی تأکید می‌کنند (المرتضی، بی‌تا: ۱۷۹). در نتیجه، مهدویت زیدی فاقد تصویر آخرالزمانیِ پر جزئیات مانند جنگ نهایی، غیبت طولانی، نشانه‌های آخرالزمانی و ... است.

۵. نتیجه‌گیری

در تعریف آینده‌پژوهی گفته شد که این رشته، دانشی است که متکفل کشف و معماری آینده در دوره‌های کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت است. با نگاه به این تعریف، زیدیان دیدگاهی کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت، به معنای آینده‌پژوهانه کلمه، ندارند؛ و طبیعتاً زیدیان به‌عنوان علمی مستقل، به آینده‌پژوهی نپرداخته‌اند؛ اما با نگاه دینی، مفاهیمی دارند که با توجه به آن مفاهیم دست به اقداماتی عملی در زندگی اجتماعی-سیاسیشان می‌زنند که تبعاً در آینده آنان مؤثر است؛ اما با توجه به آنچه از تاریخ و عقاید و باورهای مذهب زیدیه بیان شد، این نکته بسیار اساسی است که مذهب زیدیه در طیران است و به عبارت دیگر در هوا سیر می‌کند، زیرا نه آن‌طور که باید شیعی است و نه اهل سنت است. همچنین بررسی دیدگاه زیدیه درباره پیش‌بینی تاریخی نشان می‌دهد که این مذهب، با تکیه بر عقل‌گرایی کلامی و اصل اختیار انسان، پیش‌بینی قطعی و جبری تاریخ را رد می‌کند. در عین حال، با پذیرش سنن الهی و علیت تاریخی، امکان تحلیل آینده را در قالب پیش‌بینی‌های مشروط و احتمالی می‌پذیرد. این رویکرد را می‌توان نوعی عقلانیت تاریخی محتاطانه دانست که ظرفیت گفت‌وگو با نظریه‌های معاصر آینده‌پژوهی را نیز داراست، بی‌آنکه به جزم‌گرایی یا انکار مطلق آینده فروغلتد. زیدیه نه منکر معاد و پایان تاریخ‌اند و نه منادی آخرالزمان‌گرایی اسطوره‌ای هستند. همچنین آنان نسبت به مسئله مهدویت و ظهور مهدی (عج)، نگاه نقادانه‌ای دارند، بنابراین منتظر منفعل و اساساً منتظر نیستند.

فهرست منابع

قرآن کریم

ابن وزیر، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۱ ق). *العواصم والقواصم فی الذب عن سنه ابی القاسم*، قاهره: دارالحديث.

اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۸۰ م). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، مصحح هلموت ریتز، بیروت: دار النشر فرانشتاینر.

امام حنفی، عبدالله (۲۰۰۶ م). *نقد الزیدیه للمذاهب الکلامیه*، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.

بیشاب، پیترسی؛ هاینز، اندی (۱۳۹۷). *آموزش درباره آینده*، ترجمه مسعود منزوی، تهران: مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی، چاپ اول.

تقوی، مصطفی (۱۴۰۰). *مقدمه مترجم بر کتاب «مبانی آینده پژوهی»*، تهران: مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی، چاپ اول.

توکلی محمدی، مرتضی (۱۳۹۵). *بررسی تطبیقی قیام در اندیشه زیدیه و امام خمینی*، فصلنامه علوم سیاسی، ۱۹ (۷۵): ۳۵-۵۸.

جمعی از نویسندگان (۱۳۹۱). *معارف اسلامی*، تهران: سمت، چاپ سی ام.

حاجیان، ابراهیم (۱۳۹۶). *مبانی، اصول و روش های آینده پژوهی*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ دوم.

الحسنی، احمد (۲۰۰۱). *الفکر الکلامی عند الزیدیه*. بیروت: دارالهادی.

حسینی شیرگ، سید مرتضی؛ نقی زاده، حسن؛ رستمی، محمدحسن (۱۴۰۲). *نقش جریان های سیاسی زیدیه در جعل و تحریف روایات مهدوی*، دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی، ۱۰ (۳۰): ۷-۴۰.

حیدری آقایی، محمود؛ خانجانی، قاسم؛ فلاح زاده، حسین؛ محمدی، رمضان (۱۳۸۶). *تاریخ تشیع*، جلد ۱، زیر نظر سید احمد رضا خضری، تهران: سمت، چاپ سوم.



- دیاری بیدگلی، محمدتقی؛ سجادی، مریم سادات (۱۳۹۷). *نقش زیدیه و خلفای عباسی در جعل و تحریف احادیث مهدویت با رویکردی به اندیشه و آثار علامه شهید مطهری*، دوفصلنامه حدیث پژوهی، ۱۰(۱۹): ۱۵۰-۱۲۷.
- راشدی نیا، اکبر (۱۳۸۷). *کتاب شرح الاصول الخمسة: تألیف قاضی عبدالجبار، نشریه معارف عقلی*، ۱۱: ۱۸۳-۱۹۶.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۹). *فرق و مذاهب کلامی*، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، چاپ پنجم.
- الرسی، قاسم بن ابراهیم (۲۰۰۱ م). *مجموع کتب و رسائل الامام القاسم بن ابراهیم الرسی*، کتاب «اصول العدل و التوحید»؛ جلد ۱، صنعاً: دار الحکمه الیمانیه.
- زرگر، محمدامین؛ قیم، بهادر (۱۳۹۴). *تأثیر دیدگاه‌های سیاسی و مذهبی فرقه زیدیه در تعامل یا تقابل با دیگر گروه‌ها*، فصلنامه جندی شاپور، ۱(۱): ۳۰-۱۹.
- زیدی، سیدمحمد مهدی؛ امیرخانی، علی (۱۴۰۱). *مناسبات سیاسی اجتماعی امامیه و زیدیه در عصر حضور امامان*، فصلنامه شیعه پژوهی، ۸(۲۲): ۵۸-۸۳.
- سازندگی، محمدتقی (۱۴۰۲). *واکاوی موانع تشکیل حکومت پایدار زیدیه در یمن توسط ابوالفتح دیلمی (م ۴۴۴ ق)*، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ۱۷(۲۲): ۱۹۶-۱۷۷.
- سلطانی، مصطفی (۱۳۹۲). *امامت از دیدگاه زیدیه*، فصلنامه امامت پژوهی، ۳(۱۰): ۲۴۶-۲۱۹.
- سلیمی، سعید (۱۳۹۸). *بررسی تطبیقی صفت قیام مسلحانه امام، از نگاه امامیه و زیدیه*، پژوهش‌نامه کلام تطبیقی، ۱(۱): ۹۸-۶۹.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۳). *الملل و النحل*، قم: الشریف الرضی، چاپ سوم.
- صبحی، احمد محمود (۱۹۹۷ م). *الزیدیه*، قاهره: الزهراء للاعلام العربی.
- صبحی، احمد محمود (۱۹۹۰ م). *الامام المجتهد یحی بن حمزه و آراؤه الکلامیه*، بی‌جا: العصر الحدیث.
- علامه طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷). *شیعه در اسلام*، به کوشش خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.

العلوی، یحیی بن حمزه (۲۰۰۰ م). *الرائق فی تنزیه الخالق*، تحقیق و دراسه: امام حنفی، قاهره: دار الآفاق العربیه.

القاسم بن ابراهیم (۱۹۹۰). *الرد علی المجبره*. قاهره: دارالکتب.

محمدپور، رضا (۱۴۰۰). *نقاط اشتراک و وجوه سازگاری نظریه ولایت فقیه با اندیشه سیاسی زیدیه یمن*، فصلنامه فرهنگ پژوهش (ویژه علوم سیاسی)، ۴۸: ۷۹-۳۵.

مدرسی طباطبائی، سیدحسین (۱۳۹۴). *مکتب در فرایند تکامل*، تهران: کویر، چاپ دهم.

المرتضی المعتزلی، احمد بن یحیی (۱۹۸۳ م). *الفتاوی فی تصحیح العقائد*، محقق البیر النصری، بیروت: دار المشرق.

المرتضی، احمد بن یحیی (بی تا). *طبقات المعتزله، بتحقیقه سوزانا دیوالد*، بیروت: دار مکتبه الحیاه. المرتضی، احمد بن یحیی (۱۹۸۹). *البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

مشکور، محمدجواد (۱۳۸۷). *فرهنگ فرق اسلامی*، ویراستار: محمدجواد حسینی زری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ ششم.

منصور بالله، عبدالله بن حمزه (۱۴۲۱ ه ق). *العقد الثمین فی اصول الدین*، محقق عباس وجیه، ناشر: مؤسسه الامام زید بن علی الثقافیه.

منصور بالله، قاسم بن محمد (۱۹۸۷). *الاعتصام بحبل الله المتین و حرمة التفرق فی الدین*، بما شرعه سبحانه و تعالی فی کتابه الذکر المبین و علی لسان رسوله محمد خاتم النبیین (ص)، المحقق احمد زیاره، صنعاء: مکتبه الیمن الکبری.

نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۵۳). *«فرق الشیعہ» نوبختی*، محمدجواد مشکور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول.

الهادی الی الحق، یحیی بن حسین (۱۹۹۰ م). *الاحکام فی الحلال و الحرام، جزء الاول*، صنعاء: دارالفکر.

هاشم زیدی، احمد بن حسین (۱۴۲۰ ق). *شرح الاصول الخمسه*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی. همدانی، عبدالجبار (۱۹۶۵). *المعنی فی أبواب التوحید و العدل*. قاهره: دارالفکر.



یزدانی احمد آبادی، علی (۱۳۹۷). *درآمدی بر جوهره چیستی و چرایی مهدویت در زیدیه*، فصلنامه مشرق موعود، ۱۲(۴۵/۲): ۵۴۸-۵۱۳.

یزدانی، علی؛ جان احمدی، فاطمه (۱۳۹۱). *بسترها، زمینه‌ها و چالش‌های پیدایش جنبش زیدیه در یمن*، فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۳(۸): ۱۳۴-۱۱۳.

References

- Bell, Wendell (2004). *Foundations of Futures Studies: Volume1: History, Purposes, and Knowledge* (Human Science for a New Era Series), Publisher : Routledge.
- Halm, Heinz(1991). *Shi'ism*. Edinburgh University Press.
- Madelung, W(2002). "Zaydiyya." In *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill.
- Madelung, Wilfred(1988). *Religious Trends in Early Islamic Iran (Columbia Lectures on Iranian Studies)*, Publisher: State Uni of New York Pr.
- Van Arendonk, C (1990). *Les débuts de l'imamat zaïdite au Yémen*: Leiden.
- van Ess, J(1992). *Theologie und Gesellschaft im 2 Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte DES Religiösen Denkens Im Fruhen Islam*. und 3. Jahrhundert Hidschra, Vol. 2, Berlin: de Gruyter.