*Lark Journal of Philosophy, Linguistics, and Social Sciences*

E-ISSN 2663-5836
P-ISSN 1999-5601
*Original Research*

Journal homepage: https://lark.uowasit.edu.iq

Vol. 18 No. 1 January 2026, pp.695-722

https://doi.org/10.31185/lark.5021

# The Defense and Security Doctrine in Zaydism: The Issue of Jihad and Defense (A Study and Analysis)

**Responsible Author: Ali Nakhaei Pour, Dr. Mehdi Farmanian Arani**

**Dr. Seyyed Ali Mousavi Nejad,Dr. Mohammad Zareqani**

**Faculty of Islamic Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran**

**Faculty of Islamic Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran**

**Faculty of Islamic Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran**

**a.nakhaaipoor@urd.ac.ir**

eceived Oct*8*, 2025 Revised Nov*13*, 2025 Accepted **Dec**3.2025 Online Jan.1, 2026

## ABSTRACT

This research addresses "Defense and Security in the Zaydi School of Thought," analyzing the theoretical and practical foundations of defense and security from the perspective of this Shiite sect. The authors focus on key concepts such as "defensive thought," "defense," "security," and the "Zaydi School," arguing that within this school, defense is not merely a reactive measure but a religious and strategic duty for preserving Islamic values. The research begins by defining the fundamental concepts and then discusses the role of "jihad" and "armed uprising" as essential conditions for the Imamate according to the Zaydis. The central question of this research is: How can the theoretical and practical foundations of defense and security within the intellectual framework of the Zaydi School be defined and analyzed, and what is the role of pivotal concepts such as "jihad," "armed uprising," and "enjoining good and forbidding wrong" in elucidating this intellectual system? This research employs an analytical-descriptive methodology. Zayd ibn Ali is considered the founder of this school, as he emphasized armed struggle against unjust governments, establishing a model for his followers. This vision was developed by Zaydi scholars such as Al-Qasim ibn Ibrahim and Al-Mansur bi-llah, becoming a fundamental principle in Zaydi jurisprudence. The research also addresses the importance of "enjoining good and forbidding wrong" as a defensive-security strategy. This institution bears the responsibility of monitoring the implementation of Islamic rulings and confronting internal and external threats. In conclusion, the authors assert that Zaydi defensive thought integrates political, social, and military dimensions, ultimately aiming to preserve the security of the Islamic community and resist injustice and tyranny. This research provides a comprehensive analysis that serves as a framework for understanding the Zaydi approach to defense and security issues.

**Keywords**: Defensive Doctrine. Security. Zaydism. Jihad. Commanding Right and Forbidding Wrong

# "الفكر الدفاعي و الأمني عند الزيدية ـ مسألة الجهاد و الدفاع (دراسة و التحليل) ـ"

**الكاتب المسؤول: علي نخعي پورن 1،الدكتور مهدى فرمانيان آران2، الدكتور سيد على موسوي3¬نجاد،الدكتور محمد زرقاني4**

**فرق التشيع، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأديان و المذاهب، قم، ايران1**
**كلية المذاهب الإسلامية، جامعة الأديان و المذاهب، قم، ايران2**
**كلية المذاهب الإسلامية، جامعة الأديان و المذاهب، قم، ايران3**
**كلية المذاهب الإسلامية، جامعة الأديان و المذاهب، قم، ايران4**
*a.nakhaaipoor@urd.ac.ir*

This work is licensed under a Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) that allows others to share and adapt the material for any purpose (even commercially), in any medium with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal.

**الملخص**

يتناول هذا البحث «الدفاعي والأمني في المذهب الزيدي»، ويحلل الأسس النظرية والعملية للدفاع والأمن من وجهة نظر هذه الفرقة الشيعية. يركز المؤلفون على مفاهيم رئيسية مثل "الفكر الدفاعي"، و"الدفاع"، و"الأمن"، و"المذهب الزيدي"، ويجادلون بأن الدفاع في هذا المذهب ليس مجرد إجراء رد فعل، بل هو واجب شرعي واستراتيجي لحفظ القيم الإسلامية. يبدأ البحث بتعريف المفاهيم الأساسية، ثم يناقش دور"الجهاد"، "الدفاع" و "القيام المسلح" كشرط أساسي للإمامة عند الزيدية. السؤال الرئيسى فى هذا البحث يكون كيف يمكن تعريف وتحليل الأسس النظرية والعملية للدفاع والأمن في الإطار الفكري للمذهب الزيدي، وما هو دور المفاهيم المحورية مثل "الجهاد"، و"القيام المسلح"، و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" في تبيان هذا النظام الفكري؟ يعتمد هذا البحث على المنهج التحليلي-الوصفي. يُعتبر زيد بن علي (ع) مؤسس هذا المذهب، حيث أكد على الكفاح المسلح ضد الحكومات الظالمة، مما شكل نموذجًا لأتباعه. تطورت هذه الرؤية على يد علماء الزيدية مثل القاسم بن إبراهيم والمنصور بالله، وأصبحت مبدًا أساسيًا في الفقه الزيدي. كما يتناول البحث أهمية "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" كاستراتيجية دفاعية ـ أمنية. في الختام، يخلص المؤلفون إلى أن الفكر الدفاعي الزيدي يجمع بين الأبعاد السياسية والاجتماعية والعسكرية، ويهدف في نهاية المطاف إلى حفظ أمن المجتمع الإسلامي ومقاومة الظلم والاستبداد. يقدم هذا البحث تحليلًا شاملًا يُعد إطارًا لفهم منهج الزيدية في القضايا الدفاعية والأمنية.

**كلمات المفتاحية:** الفكر الدفاعي، الأمن، الزيدية، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

## 1. المقدّمة

يُعَدّ الفكرُ الدفاعى والأمنىّ من المحاور الأساسيّة فى الدراسات الإسلاميّة المعاصرة، إذ يرتبط ارتباطًا وثيقًا بفهم الإسلام لوظيفة الدين فى صيانة المجتمع وحماية القيم العُليا من الانحراف والعدوان. وتكمنُ المسألةُ الرئيسةُ فى الحاجة إلى استكشاف الأسس النظريّة والفقهيّة التى قام عليها الفكرُ الدفاعيّ فى المذهب الزيدىّ، بوصفه أحد المذاهب الإسلاميّة التى ميّزت نفسها بنزعةٍ إصلاحيّةٍ وجهاديّةٍ أصيلة. فبينما تناولت المذاهبُ الإسلاميّة الدفاع بوصفه واجبًا شرعيًّا ضمن أُطرٍ فقهيّة محدودة، نظر الزيديّةُ إليه بوصفه مبدًا حيويًّا يتّصلُ بشرعيّة الإمامة وبنية السلطة الدينيّة والسِياسيّة فى آنٍ واحد. ومن هنا يهدف هذا البحثُ إلى تحليل مرتكزات هذا الفكر وكشفِ العلاقة بين مفاهيم «الجهاد» و«الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» بوصفها أدواتٍ دفاعيّةٍ وأمنيّةٍ تتجاوز الطابعَ النظرىّ لتأخذَ بعدًا مؤسّسيًّا وواقعيًّا فى بناء النظام الاجتماعيّ الزيديّ. كما يسعى البحثُ إلى إبراز مكانة الفكر الدفاعيّ فى الفقه والعقيدة الزيديّة، من حيثُ دوره فى تحديد شروط الإمامة ومشروعيّة مقاومة الحاكم الجائر. أمّا أهميّة هذا الموضوع فتنبع من أنّه يسلّطُ الضوء على نموذجٍ فريدٍ من نماذج الفكر السياسيّ الإسلاميّ، يجمعُ بين البعد العقائدىّ والعمل الجهاديّ والسياسيّ، ويُظهر كيف أسهم المذهب الزيديّ في بناء نظريّةٍ دفاعيّةٍ متكاملةٍ تُعيدُ تعريفَ الأمن في ضوء الواجب الشرعيّ والعدالة الاجتماعيّة. بناءً على خلفيّة البحث، يمكن الإشارة إلى كتاب «*الجهاد الدفاعي عند أهل البيت عليهم السلام: دراسة فقهية تاريخية سياسية*» للمؤلف حمود عبد الله

الأهنومي، وكذلك إلى مقال «جهاد الدفع: حكمه، أدلّته، شواهده العلميّة» بقلم شمس الدين شرف الدين المنشور في مجلة الاعتصام.

## 2. المفاهيم

**2-1- الفكر:** في اللغة يُطلق على معاني التفكير والتدبير والتأمل والتصور والظن والخيال. (دهخدا، علي أكبر، لغة نامه دهخدا، مادة "فكر"). أما المعنى الاصطلاحي للفكر فهو مطابق للمعنى اللغوي، إذ يُقصد به عملية التفكير والتأمل والتدبر العقلي التي تُستخدم في سبيل المعرفة. كما يُطلق مصطلح "الفكر" على الرأي الذي يتوصل إليه العقل بعد الدراسة والتحليل. والمقصود بالرأي هنا هو المعتقدات والآراء التي يتبناها الشخص ويوليها اهتمامًا خاصًّا. (نجار، ١٣٧٧: ص ٥٥)

**2-2- الدفاع:** الدفاع مشتق من الجذر دَفَعَ، بمعنى الصدّ والردع والإبعاد. (السياح، ١٣٦٥: ص ٤١٤) كما يعرّف الدفاع في قاموس عميد (عميد،١٣٦٢: ص ٥٠١) بأنه حماية شخص ما، أو دفع الأذى والشر عن النفس أو الآخرين، وصيانة الوطن والعِرض والحقوق من اعتداء الأعداء.

**2-3- التعريف الاصطلاحي للدفاع:** يُعرَّف الدفاع بأنه مجموعة الإجراءات التي يتخذها الإنسان لحماية حياته ومعتقداته وأرضه وغيرها في مواجهة الأخطار التي تهدده. كما ورد في تعريفه الاصطلاحي: "الإجراءات المتخذة لمقاومة الهجمات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية أو التكنولوجية من قِبَل دولة واحدة أو عدة دول متحالفة". كذلك يُعد الدفاع صيانة ودعم قيم مثل الحياة والملكية والحرية والهوية الوطنية وسلامة الأراضي في مواجهة التهديدات الداخلية والخارجية أو الهيكلية. (نوروزي، ١٣٨٥: ص ٣٤٤). كما ورد تعريف آخر للدفاع بأنه: "التجهيز واستخدام جميع الموارد البشرية والإمكانيات المادية والمعنوية؛ بهدف منع ومواجهة أي نوع من التهديدات والاعتداءات من الأعداء الخارجيين والداخليين". (عبدالله خاني، ١٣٨٧: ص ١٤٩؛ محل، 2012: ص 218).

**2-4- الفكر الدفاعي:** هو تفكير وتأمّلٌ مُنسجمٌ ذو إطارٍ نظريٍّ، وأُسُسٍ مُستدلّةٍ، وأهميّةٍ بالغةٍ فيما يخصّ الرأي أو الشأن الدفاعيّ؛ وهو يُعنى -بطريقةٍ منهجيّةٍ مُتناسقةٍ داخليًّا مع خطاب الإسلام المحمّديّ الأصيل (صلّى الله عليه وآله وسلّم)- بدراسة بقاء المجتمع ماديًّا ومعنويًّا، لِحصانَتِه من

الأخطار والتهديدات الخارجيّة العسكريّة الصلبة والناعمة، والعمل على التخطيط والبرمجة لتحقيق الأمن وصَوْن المصالح الوطنيّة. (فيروزآبادي، 2012: ص 188). أمّا الفكر الدفاعيّ بالتعريف العامّ، فهو كلّ تفكيرٍ يَتَعلَّق بالشأن الدفاعيّ، وبالمعنى الخاصّ هو كلّ فكرٍ مُنسجمٍ ذو إطارٍ نظريّ، وأُسُسٍ استدلاليّةٍ، وأهميّةٍ في الشؤون الدفاعيّة. والمقصود بالشؤون الدفاعيّة هنا كلّ ما يرتبط -بشكلٍ ما- بوجود بقاء أرضٍ ما وحِفظ سِيادَتِها. ومن هذا المنظور، فإنّ الفكر الدفاعيّ يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفكر السياسيّ والاجتماعيّ للمُفكِّر، ويأتي في إطارهما. (جمشيدي، 2004: ص 28-29).

**2-5- الأمن:** الأصل اللغوي لهذه الكلمة من الجذر الثلاثي "أَمِنَ"، مع مشتقات مثل "إيمان"، "أمان"، و"استئمان". وفي اللغة الفارسية يعني الأمن التحصين ضد الخوف، والشعور بالسلامة، وانعدام الخطر (المعين، 1382: ص 122). أما الراغب الأصفهاني في كتابه "مفردات ألفاظ القرآن" فقد عرّف الأمن في أصله اللغوي بأنه طمأنينة النفس وزوال الخوف (الراغب الإصفهاني، 1412: ص 25).

**2-6- التعريف الاصطلاحي للأمن:** يمكن تعريف الأمن بشكل عام بأنه "حالة من الطمأنينة التي يحققها الفرد والمجتمع، مما يمكنهما من صيانة قيمهما وحقوقهما من أي اعتداء. وبالتالي يتحقق الأمن في ظل وجود الحق، وينعم به الأفراد والشعوب الذين يتمتعون بالحق في إطار نظام عادل يُحدد حقوق الأفراد والمجتمعات. ومن ثمّ، فإن الأمن لا يُفهم إلا في سياق العدالة" (عميد زنجاني، 1384: ص 5).

**2- 7- الزيدية**: بعد استشهاد الإمام الحسين (عليه‌السلام)، اعتبر بعض العلويين فكرة الثورة المسلحة شرطًا من شروط الإمامة واستراتيجيةً لمواجهة الظالمين. مع تشكُّل هذه الفكرة السياسية في عهد الإمام زين العابدين (عليه‌السلام)، وُضع حجر الأساس للزيدية. يعود الخلاف بين العلويين إلى رأيين: النضال الثقافي أو الثورة المسلحة ضد النظام الأموي. وقد تجلَّى نتيجة هذا الخلاف بعد استشهاد الإمام زين العابدين (عليه‌السلام)، حيث قبل بعضهم إمامة الإمام محمد الباقر (عليه‌السلام)، بينما آمن آخرون بإمامة زيد بن علي (عليه‌السلام)، أخي الإمام الباقر (عليه‌السلام)، وعُرفوا بالزيدية(اميرى، «برخورد ائمه (علیهم‌السلام) با فرقه‌های انحرافی شیعه (کیسانیه، زیدیه، اسماعیلیه، واقفیه)»: ص 27 و 28). بناءً على ذلك، فإن الشيعة الذين آمنوا بالثورة المسلحة

يعتبرون زيد بن علي (عليه‌السلام) - بعد الإمام علي (عليه السلام) والحسنين (عليهما السلام) والحسن المثنى - الإمام الخامس من أهل البيت (عليهم السلام)(شبراوى، 1423ق: ص 264 - 262). وبعد أن بايعه قرابة خمسة عشر ألف شخص في الكوفة وحدها، عزم على الثورة ضد هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي، خاصةً مع وجود مبايعين له في البصرة والمدائن وخراسان. إلا أن قواته لم تكن قد نظّمت تحرّكها بعد، فهاجمهم والي العراق في مخبئهم، فاضطر زيد إلى الخروج قبل الأوان في محرم سنة 122 هـ، وقاتل مع مئتي رجل من أصحابه حتى استُشهد في 24 أو 25 محرم من نفس السنة. بعد استشهاد زيد، آمن أتباعه بفكرة "الخروج بالسيف" على الحاكم الظالم، ورأوا في زيد إمامًا دون حاجة إلى نصٍّ صريح، وعُرفوا بالزيدية(جعفريان، 1381ش، ص 316 - 315). والزيدية هي إحدى الفرق الشيعية الرئيسية، أتباع زيد بن علي بن الحسين (عليهماالسلام). ويعتقدون أن الإمام بعد الحسين (عليه‌السلام) هو زيد بن علي (عليه‌السلام) الملقب بـ"زيد الشهيد" ابن علي بن الحسين (عليهما السلام). وتُعد الزيدية أقرب الفرق إلى مذهب أهل السنة والجماعة؛ لأنهم لا يؤمنون بما يعتقده الإمامية من عصمة الأئمة الأطهار (عليهم‌السلام)، والبداء، والتقية، والمتعة. ويرون أن الإمامة يجب أن تكون في ذرية فاطمة الزهراء (عليهاالسلام)، فمن قام منهم ودعا الناس إليه كان إمامًا تجب طاعته على الجميع.

### 3. الحقيقةُ فى مفهومِ الجهادِ عند الزيديّة

الجهادُ في الاصطلاحِ يُعرَّفُ بأنّه الحربُ مع الكافرين أو الجماعاتِ الخارجةِ الباغية(أهنومى، 1440 ق، ص 17)، وهذا التعريفُ يُظهِرُ أنَّ الزيديّةَ لا يخصّون الجهادَ بمقاتلةِ غيرِ المسلمين فحسب، بل يشملُ عندهم مواجهةَ الفِرَقِ الظالمةِ والطغاةِ والبُغاةِ كذلك.

ويُعَدّ الجهادُ عند الزيديّة رُكنًا عظيمًا وذُروةَ سَنامِ الدِّين، إذ هو الوسيلةُ لحفظِ العدالةِ وإبقاءِ نورِ الحقّ مُتَّقدًا، فبدونِه تَندثِرُ العدالةُ وتَخبو حقيقةُ الدِّين. وكما أنّ الأمرَ بالمعروفِ والنهيَ عن المنكرِ في الفكرِ الزيديِّ يحملُ طابعًا سياسيًّا وثوريًّا، فإنّ الجهادَ أيضًا يُعَدّ المحورَ الرئيسَ في حفظِ العدالةِ وإقامةِ الحقّ.

وعليه، فالجهادُ في مذهبِ الزيديّة هو: السعيُ والقتالُ في سبيلِ إقامةِ العدلِ والحقّ، ودفعُ الظُّلمِ والدفاعُ عن الدِّين، ويجبُ وجوبًا عينيًّا إذا تعرَّضَ الإسلامُ للخطرِ أو غلبَ الباطلُ، أمّا في سائرِ الأحوالِ فيكونُ واجبًا كفائيًّا. غيرَ أنّ مشروعيّتَهُ متوقِّفةٌ على إذنِ الإمامِ العادلِ أو أن يكونَ القتالُ دفاعًا مباشرًا عن الحقّ(امام منصور بالله عبدالله بن حمزة، 1421 ه، ص 480 و 481).

### 4. الجهاد عند السيّدالمجاهد بدرالدّين الحوثي

قال السيدالمجاهد بدر الدين الحوثي (ت ١٤٣١هـ): " والمجاهدة في سبيل الله: المقاومة والمغالبة بجهد وعناء في نصرة دين الله؛ لأن المجاهدة مفاعلة مشتقة من الجهد؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ﴾ (عنكبوت: ٨)؛ فمعناها: تحمل الجهد لنصرة دين الله بمقاومة من يصدُّ عن دين الله، ولو كان باستعمال الإعلام الذي يُسمى الحرب الباردة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ) (حجرات: ١٥)، وفي الحديث: أي الجهاد أفضل؟ قال: (كلمة حق عند سلطان جائر) (حوثى بدرالدين بن امير الدين، 1437 ه، ص ٥٠) وإذا كان السبيل " هو الطريق في الأصل"، كما يذكر السيد العلامة بدر الدين الحوثي، فإنه يقول أيضا: "ولذلك يقال للمسافر: ابن السبيل؛ لسيره في الطريق؛ قال الله تعالى: وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ (عنكبوت: ٢٩)، وقال تعالى: مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (آل عمران: ٩٧)، ثم يقول: سبيل الله: دينه؛ قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ (أنعام: ١٥٣).

### 5. المَبانِى الفِقْهِيَّةُ لِمَشْرُوعِيَّةِ الجِهَادِ عِنْدَ الزّيْدِيَّةِ

لَمْ يَدَّعِ زَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ (ع) الْإِمَامَةَ قَطُّ، بَلْ قَبِلَ إِمَامَةَ الْإِمَامِ الْبَاقِرِ (ع)(ابن شهر آشوب، بـی‌تـا، ج 4، ص 197)، وَبَعْدَ اسْتِشْهَادِهِ قَبِلَ إِمَامَةَ الْإِمَامِ جَعْفَرِ الصَّادِقِ (ع). نَقَلَ الشَّيْخُ الصَّدُوقُ فِي كِتَابِهِ «الأَمَالِي» عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) أَنَّهُ قَالَ: «فِي كُلِّ زَمَانٍ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ (ص) حُجَّةُ اللهِ عَلَى الْخَلْقِ، وَحُجَّةُ اللهِ الْيَوْمَ ابْنُ أَخِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، مَنِ اتَّبَعَهُ لَمْ يَضِلَّ، وَمَنْ خَالَفَهُ لَمْ يَنْجُ»(صدوق، 1362ه: ص 554؛ مجلسي: بـی‌تـا ج 46، ص 173). وَكَانَ قِيَامُ زَيْدٍ (ع) لِأَهْدَافٍ مِثْلَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَإِصْلَاحِ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَالِانْتِقَامِ لِاسْتِشْهَادِ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ (ع) عَلَى يَدِ بَنِي أُمَيَّةَ، وَحَادِثَةِ الْحَرَّةِ. فَلَمَّا نَظَّمَ زَيْدٌ جَيْشَهُ وَرُفِعَتِ الْأَلْوِيَةُ، رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَكْمَلَ لِي دِينِي، وَاللهِ مَا أُحِبُّ أَنْ أَلْقَى النَّبِيَّ (ص) وَقَدْ تَرَكْتُ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فِي أُمَّتِهِ»(سیاغی، *الروض* 1388: ج 1، ص 102.؛ خوارزمی، 1367ه: ج 2، ص 108). وَيَرْوِي عَبْدُاللهِ بْنُ مُسْلِمٍ: كُنَّا مَعَ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) فِي طَرِيقِنَا إِلَى مَكَّةَ، فَلَمَّا كَانَ مُنْتَصَفُ اللَّيْلِ أَشَارَ إِلَى نَجْمِ الثُّرَيَّا وَقَالَ لِي: «أَتَرَى هَذَا النَّجْمَ؟ هَلْ يُمْكِنُ لِأَحَدٍ أَنْ يَبْلُغَهُ؟» فَقُلْتُ: لَا. فَقَالَ: «وَاللهِ لَوْ أَنِّي أَسْتَطِيعُ أَنْ أَصِلَ إِلَيْهِ ثُمَّ أَسْقُطَ فَأَتَهَشَّمَ قِطَعًا، لَفَعَلْتُ، لَوْ يَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لِإِقَامَةِ السَّلَامِ وَالْوِئَامِ بَيْنَ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ»( ابوالفرج اصفهانی، بـی‌تـا، ص 87). وَكَانَ زَيْدٌ يُبَيِّنُ دَافِعَ قِيَامِهِ ضِدَّ خُلَفَاءِ بَنِي أُمَيَّةَ الظَّلَمَةِ بِقَوْلِهِ: «إِنِّي قُمْتُ عَلَى بَنِي أُمَيَّةَ لِأَنَّهُمْ قَتَلُوا جَدِّيَ الْحُسَيْنَ (ع)، وَانْتَهَكُوا حُرُمَاتِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي وَاقِعَةِ الْحَرَّةِ، ثُمَّ رَمَوْا الْكَعْبَةَ بِالْمَنْجَنِيقِ وَأَحْرَقُوهَا»( بغدادي، 1408: ص 25). وَبِهَذَا يَتَبَيَّنُ أَنَّ زَيْدَ بْنَ عَلِيٍّ (ع) لَمْ يَدَّعِ الْإِمَامَةَ لِنَفْسِهِ، بَلْ أَطْلَقَهَا عَلَيْهِ أَتْبَاعُهُ، وَاعْتَبَرُوا الْقِيَامَ شَرْطًا لِلْإِمَامِ أَوْ طَرِيقًا لِمَعْرِفَتِهِ. أَمَّا عُلَمَاءُ الزّيْدِيَّةِ، فَلَمْ يَأْتُوا بِدَلِيلٍ قَاطِعٍ عَلَى وُجُوبِ الْقِيَامِ الْمُسَلَّحِ لِلْإِمَامِ كَشَرْطٍ فِي إِمَامَتِهِ، وَمَعَ أَنَّهُمْ يُقِرُّونَ بِالنَّصِّ فِي إِمَامَةِ عَلِيٍّ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ (ع)، وَأَنَّ هَؤُلَاءِ الْأَئِمَّةَ لَمْ يَقُومُوا بِالْقِيَامِ الْمُسَلَّحِ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ، إِلَّا أَنَّهُمْ خَالَفُوا هَذَا الْمَنْهَجَ فَجَاؤوا بِشَرْطِ الْقِيَامِ بِدُونِ دَلِيلٍ. وَقَدْ نَقَدَ الْعَلَّامَةُ الْمَجْلِسِيُّ الزّيْدِيَّةَ فِي أُصُولِهِمْ وَفُرُوعِهِمْ، خُصُوصًا فِي مَسْأَلَةِ الْإِمَامَةِ، وَاعْتَبَرَهَا خَالِيَةً مِنَ الدَّلِيلِ وَالْحُجَّةِ. أَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِآيَةِ 78 مِنْ سُورَةِ الْحَجِّ عَلَى وُجُوبِ الْجِهَادِ وَالْقِيَامِ الْمُسَلَّحِ عَلَى الْإِمَامِ -كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَنْصُورُ بِاللهِ، الْعَالِمُ الزّيْدِيُّ- فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَوْضُوعِ الْجِهَادِ بِمَعْنَى الْقِتَالِ، بِاتِّفَاقِ الْمُفَسِّرِينَ. فَالْجِهَادُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ يَغْلِبُ عَلَيْهِ مَعْنَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ، أَيْ مُجَاهَدَةُ النَّفْسِ

وَالشَّيْطَانِ(طباطبایی، 1394: ج 14، ص 412). وَكَذَلِكَ الِاسْتِدْلَالُ بِآيَةِ 108 مِنْ سُورَةِ يُوسُفَ لَا يَصِحُّ لِدَعْوَى الزَّيْدِيَّةِ؛ لِأَنَّ اتِّبَاعَ النَّبِيِّ (ص) بِصُورَةٍ عَامَّةٍ يَشْمَلُ كُلَّ مُسْلِمٍ، وَالدَّعْوَةُ إِلَى التَّوْحِيدِ وَالْإِيمَانِ قَابِلَةٌ لِلتَّحَقُّقِ دُونَ حَاجَةٍ إِلَى الْجِهَادِ(مکارم شیرازی، 1374: ج 10، ص 96). وَقَدْ ذَهَبَ أَبُو زَيْدٍ الْعَلَوِيُّ -مِنْ عُلَمَاءِ الزَّيْدِيَّةِ- إِلَى أَنَّ الشَّرْطَ الْأَسَاسِيَّ لِلْإِمَامَةِ هُوَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْقِيَامُ بِالْجِهَادِ عَمَلِيًّا، حَيْثُ قَالَ: «صَحِيحٌ أَنَّ الْإِمَامَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْعِتْرَةِ، وَلَكِنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ الْإِمَامَةَ إِلَّا مَنْ سَلَّ سَيْفَهُ وَقَامَ بِالْجِهَادِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ»(صدوق، 1395: ج 1، ص 117). فَعِنْدَ أَبِي زَيْدٍ، أَنَّ أَفْرَادَ الْعِتْرَةِ الَّذِينَ لَا يَقُومُونَ بِالْجِهَادِ -وَلَوْ كَانُوا فُضَلَاءَ وَعُلَمَاءَ وَعُبَّادًا- لَا يَصْلُحُونَ لِلْإِمَامَةِ؛ لِأَنَّ تِلْكَ الْأُمُورَ نَوَافِلُ، أَمَّا الْجِهَادُ فَفَرِيضَةٌ، وَتَارِكُ الْفَرِيضَةِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا.

6. **إجابة ابن قبة الرازي:** جواب ابن قبة الرازي(م 319 ه)، أحد أبرز مفكري الإمامية في هذا الصدد، هو: «لو كان كثرة الجهاد دليلًا على جواز الإمامة، لوجب أن يكون الإمام الحسين (عليه‌السلام) أحق بالإمامة من الإمام الحسن (عليه‌السلام)، إذ أن الإمام الحسن (عليه‌السلام) صالح معاوية، بينما ظل الإمام الحسين (عليه‌السلام) مجاهدًا حتى استشهد. بالإضافة إلى ذلك، نحن لا ننكر فضل الجهاد وفرضيته، لكننا نعلم أن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) لم يخض الجهاد حتى وجد الأنصار والأعوان. وقد سار الإمام علي (عليه‌السلام) على نفس منهج النبي (صلى الله عليه وآله). كما أن الإمام الحسن (عليه‌السلام) عقد العزم على الجهاد، لكنه عندما رأى عدم وجود من ينصره، آثر الاعتزال. إذن، فالجهاد واجب فقط عند توفر الأنصار والأعوان. علاوة على ذلك، فإن العالم أفضل من المجاهد الجاهل، وهذا ما أجمعت عليه العقول كلها. فليس كل من حمل السيف بالضرورة عالمًا بشروط الجهاد وكيفياته، ولا يعرف أحكامه. ولا يعلم كل أحد متى يجب الجهاد، ومتى يجب تركه، وكيف يتعامل مع الناس، وما هي مسؤولياته تجاه الدماء والأموال والأعراض»(صدوق، 1395: ج 1، ص 118 - 120).

### 7. الجهاد والقيام المسلّح للإمام من وجهة نظر الزيدية

يُعدّ القيام المسلّح للإمام من قبل مفكّري الزيدية أحد شروط الإمامة، بل ذهب بعضهم إلى اعتباره طريقًا لمعرفة الإمام، وهو ما سنتناوله هنا بإيجاز.

### 8. وجوب القيام المسلّح في فكر زيد

طرح زيد بن علي (ع) فكرة القيام المسلّح في حوار جرى بينه وبين أخيه الإمام الباقر (ع)، إذ جعل الجهاد في سبيل الله والدفاع عن حرمات الناس شرطًا للإمامة، ونفى أن يكون الإمام هو الجالس في بيته المستريح(كلينى، 1365: ج 1، ص 357). يقول الأستاذ علي ربّاني گلپايگاني (2002م) عن هذا الحوار: «إضافة إلى ضعف سند هذه الرواية، فإنّ ما يُستفاد منها هو أنّ زيدًا طرح في مسألة الإمامة هذه النظرية، وهي أنّ على الإمام أن يثور مسلّحًا ضدّ الظالمين، لكن لا يُستفاد منه أنّه بقي على هذا الاعتقاد حتى نهاية حياته»(ربّانى گلپايگانى، 1381: ص 111). وتكمن الإشكالية التاريخية في حركة زيد في مسألة كيفية دعوته: هل ادّعى الإمامة ونشرها بين الناس، أم كان مجاهدًا ثوريًا يهدف إلى إزالة عوامل الظلم والاستبداد، ثم يترك للناس اختيار إمامهم؟ بعبارة أخرى، قد يكون المقصود من خروج المجاهد هو فتح الطريق أمام تقدّم الأمّة ورفعتها دون أن يدّعي لنفسه الإمامة بعد زوال العوائق، أو قد يكون مدّعيًا للإمامة منذ البداية، ساعيًا لتثبيت سلطته. ومجملًا، لا نجد في كلمات زيد أو رسائله أو خطبه ما يشير إلى الاحتمال الثاني(سبحانى، 1393: ج 7 و 8، ص 143؛ صدوق، 1378: ج 1، ص 348). بل إنّ التدقيق في النقول عنه يوحي بأنّه كان إمام جهاد يهدف إلى تمهيد الطريق للإمام الحقّ. ومن كلماته في هذا الصدد: -«الحمد لله الذي أكمل ديني بعد أن كنت أستحي أن ألقى جدّي رسول الله (ص) وأنا لم آمر أمّته بالمعروف ولم أنهاها عن المنكر» - «اعلموا أنّه ما ترك قوم الجهاد في سبيل الله إلا ذلّوا»(سياغى، 1388ه: ج 1، 102؛ خوارزمى، 1367ه: ج 2، ص 108 ). وينقل أبو عبد الله حميدان بن يحيى القاسمي (1906م) – أحد مفكّري الزيدية – عن زيد بن علي (ع) اشتراط الجهاد والدفاع عن المؤمنين(ابن يحيى القاسمي، 1424: ص 152). كما يرى الإمام أبو زهرة في شرح عقائد زيد بن علي (ع) أنّ فكرة وجوب القيام المسلّح للإمام تنسب إليه، فيقول: «إنّ زيدًا اشترط لاستحقاق الإمامة من آل البيت أن يخرج الإمام داعيًا إلى نفسه»(ابوزهره، بى‌تا: ص 196). ويستدلّ في موضع آخر بالسياق التاريخي على ادّعاء زيد الإمامة(ابوزهره، بى‌تا: ص 170). كما ينسب الشهرستاني (1985م) في «الملل والنحل» فكرة القيام المسلّح إلى زيد بن علي (ع). ويبدو أنّ الزيدية – لتبرير ثوراتهم – نسبت هذه الفكرة إلى زيد(شهرستانى، 1364: ج 1، ص 181).

### 9. وجوب القيام المسلح للإمام عند مفكّري الزيدية

يتفق جميع مفكري الزيدية على وجوب القيام المسلح للإمام، ويعدّونه من الشروط الأساسية للإمامة. وفيما يلي بعض آراء أبرز علماء الزيدية في هذا المجال:

القاسم بن إبراهيم (1421ق): يحصر القاسم بن إبراهيم - من أكابر علماء الزيدية - الإمامة فيمن قام بالجهاد والقيام، مستدلًّا بقوله تعالى: «قُلْ هَـٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى ٱللَّـهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ ٱتَّبَعَنِي» (يوسف: 108)، حيث يؤكد أنّه بعد وفاة الرسول (ص) لم يقم بالدعوة إلى الله والجهاد في سبيله إلا الإمام علي (ع) والحسن والحسين (ع) وأئمة الزيدية الذين بذلوا أنفسهم في القيام بالحق(رسى، 1421: ص 578).

### 10. الجهاد شرطٌ للإمامة

أما المنصور بالله (1422ق)، فيسوق الاستدلال بقوله تعالى: «وَجَـٰهِدُوا فِى ٱللَّـهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (الحج: 78)، ليؤكد أن الإمامة إنما تكون في أولاد الإمامين الحسن والحسين (ع) بشَرط الجهاد. فاليوم - بحسب تفسيره - قد انحصرت العداوة فى بني إسرائيل والنصارى أعداء الإسلام، وبقي المسلمون وقريش، ولما كانت الإمامة خاصّةً بذرّية الحسنين (ع)، فإن وجوب الجهاد يتعلّق بأئمة الزيدية الذين هم من نسلهم(منصور بالله، عبدالله بن حمزه، 1422: ج 1، ص 444). وبهذا يرى المنصور بالله وجماعة من علماء الزيدية أن الجهاد فريضة إلهية وشرطٌ لازم للإمامة. فالإمام الزيدى - فى منظورهم - لا يمكن أن يكون سلبيًا، بل يجب أن يكون قادرًا على حشد القوات ومواجهة أعداء الإسلام (بما فيهم الحكومات الجائرة). ينتج عن هذه الرؤية إطار أمني هجومى، حيث يصير الإمام ليست فقط قائدًا دينيًّا، بل قائدًا عسكريًّا.

### 11. حُكمُ الدِّفاعِ مِن مَنظورِ الزَّيدِيَّةِ وَمَشروعيّته

تَعتَقِدُ الزَّيدِيَّةُ أنّ الجِهادَ الدِّفاعِيَّ ليسَ فَقط مَشروعًا، بَل هو فَرضُ عَينٍ على كُلِّ مُسلِمٍ عِندَ تَعَرُّضِ الأُمَّةِ أو الدِّينِ لِلخَطرِ، أي إنَّهُ واجِبٌ عَينِيٌّ على كُلِّ فردٍ في حالِ عُدوانِ العَدوّ، فيَجِبُ على كُلِّ مُسلِمٍ أن يُدافِعَ عن دينِهِ ومُجتَمَعِهِ (أهنومي، 1440 ق، ص 123). ولَم يَنفَصِل تاريخُ الزَّيدِيَّةِ عن مَفهومِ الجِهادِ، بَل ارتَبَطَ بِهِ ارتباطًا وُثيقًا، إذ إنَّ الزَّيديَّةَ كانوا دائمًا في مُقدِّمةِ مَن يَرفَعونَ رايةَ الجِهادِ، فحَيثُ يُذكَرُ الجِهادُ تُذكَرُ الزَّيدِيَّةُ. وأمّا أُسُسُ مَشروعيَّةِ الدِّفاعِ في الفِكرِ الزَّيديّ فمَبناها القُرآنُ الكريمُ والسُّنَّةُ النَّبويَّة، ويَعُدُّونَ الدِّفاعَ عن الدِّينِ والنَّفسِ والأهلِ والمالِ واجِبًا شَرعيًّا، كَما يَعتَقِدونَ أنّ

الزَّيدِيَّـةَ كَغَيـرِهِم مِـنَ المُسلِمينَ يَنطَلِقونَ مِـن أَهَمِّيَّـةِ وأَوْلَوِيَّـةِ القِتـالِ دِفاعًـا عـنِ الـدِّينِ والـنَّفْسِ والأَهْلِ والجِيرانِ(أهنـومي، 1440 ق، ص 124). وَهُـم كَسـائرِ المُسـلِمينَ يَـرَونَ أنَّ الجِهـادَ مَطلـوبٌ لِلحِفـاظِ علـى القِيَمِ الإلهيَّـةِ والإنسـانيَّةِ، ويَسـتَنِدونَ فـي ذلـك إلـى الحـديثِ النَّبـويِّ القائـل: «مَـنْ قَاتَـلَ دُونَ مَالِـهِ مَظْلُومًا فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قَاتَلَ دُونَ نَفْسِهِ فَهُوَ شَـهِيدٌ، وَمَنْ قَاتَلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَـهِيدٌ، وَمَنْ قَاتَلَ دُونَ جَارِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَكُلُّ قَتِيلٍ فِي جَنْبِ اللهِ فَهُوَ شَـهِيدٌ» (هـاروني، 1417 ه، ص 398). أي إنَّ مَـن قُتِلَ في سَبيلِ الدِّفاعِ عن مَالِهِ أو نَفْسِهِ أو أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ عِندَ اللهِ تَعالى. كما تَعتد الزَّيدِيَّةُ الـدِّفاعَ عَمـلًا إلهيًّـا، وعَهـدًا عَامًّـا يَشـمَلُ جميـعَ المُسـلِمينَ، فهـو واجـبٌ جَمـاعيٌّ ذو طـابِعٍ تَعبُّـديٍّ ومَسـؤوليَّةٍ شَـامِلة. ومِـن مَنظورِهم يُعَدُّ الدِّفاعُ مَشروعًا حتّى وإن كـانَ استِباقيًّا، استِنادًا إلـى مـا وَرَدَ عن أميرِ المؤمنينَ الإمـامِ عليٍّ (عليه السَّلام) في خُطبتهِ حيثُ قال: «أَلَا وَ إِنِّي قَدْ دَعَوْتُكُمْ إِلَى قِتَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَيْلًا وَ نَهَارًا وَ سِرًّا وَ إِعْلَانًـا وَ قُلْـتُ لَكُـمُ اغْـزُوهُمْ قَبْـلَ أَنْ يَغْـزُوكُمْ، فَـوَاللَّهِ مَـا غُـزِيَ قَـوْمٌ قَـطُّ فِـي عُقْـرِ دَارِهِـمْ إِلَّا ذَلُّوا...»(نهج البلاغة، خُطبة 27).

### 12. الخروج المسلح كمبدأ للمشروعية

يعد إبراهيم بن محمد بن أحمد المؤيدي(م 1083ق) أن الإمامة بعد الإمام الحسن والإمـام الحسين (ع) تكون في ذريتهما بشرط القيام والجهاد، وينسب هذا القول إلـى أغلب الزيدية(مؤيدى، *الإصباح علـى المصباح فى معرفة الملك الفتاح*، ص 174). أما أحمد بن محمد بن صـلاح الشرفي، فيرى أن القدرة علـى القيـام شرطٌ أساسـي للإمامـة حتـى تتحقق ثمرتهـا(ابن صـلاح شرفى، 1415: ج 2، ص 132). وفي موضع آخر، يطرح إجماع الأمة علـى أن شرط الإمامـة فيمن ينتمـي إلـى ذريـة الإمـامين الحسن والحسـين (ع) هـو أن يقـوم ويجاهـد(ابن صـلاح شـرفى، 1415: ج 2، ص 136). تظهـر آراء شخصيات مثل إبراهيم المؤيدي وأحمد الشرفي وحميد الدين أن الزيديـة تعتبر القيام العملي (وليس مجـرد ادعـاء الإمامـة) شـرطًا جوهريًّـا للمشـروعية. يعـزز هـذا المـنهج اسـتراتيجية دفاعيـة ـ أمنيـة وثوريـة تتبنـى موقفًـا نشطًا ضد الحكومـات الظالمـة (كـالأمويين والعباسيين). وبعبـارة أخـرى، يجـب على الإمام الزيدي أن يوفر الأمن للمجتمـع فـي مواجهـة الظلم من خـلال القوة العسكرية. عبد الله بـن محمد بـن إسـماعيل حميـد الـدين يـرى أن الخـروج والقيـام شـرط للإمامـة فـي ظـل ظلـم الخلفـاء السـابقين(حميدالدين، 1424: ص 139). أمـا أحمـد محمـود صـبحي، فيوضـح فـي شـرحه لـلآراء الكلامية للإمام يحيى بن حمزة من مفكري الزيدية: "اختلف الناس في طريق إثبات الإمامة إلـى أربعـة

أصناف... الصنف الثاني: هم الذين يرون أن طريق معرفة الإمام هو الدعوة والخروج، وهذا رأي الزيدية باستثناء الصالحية منهم. فالزيدية تقول إن طريق الإمامة هو الدعوة والخروج فيما عدا الأئمة الثلاثة: علي والحسن والحسين (ع)، إذ إن طريق إمامتهم هو النص(صبحى، 1410: ص 158)." ويؤكد الدكتور ناجي حسن في كتابه "الزيدية" المنسوب لصاحب بن عباد أن الدعوة والخروج هما طريق الإمامة لمن تتوفر فيه شروطها، بينما يقبل النص فقط في إمامة علي والحسنين (ع) (ناجي حسن، 1986: *منسوب به صاحب بن عباد*، ص 217 - 211). تُظهر هذه الأقوال أن الزيدية تنظر إلى الإمام كقائد للجهاد، وليس مجرد مرجع ديني. وهذا الرؤية تقدم نموذجًا أمنيًّا هجينًا (دينيًّا - عسكريًّا)، حيث يتحمل الإمام مسؤولية حماية العقيدة والمجال الإسلامي في آنٍ واحد.

### 13. الخروج ضد الحكم الجائر: السمة الأبرز للإمام من المنظور الزيدي

يتفق أغلب الزيدية على أن لا يُعد أحد إمامًا دون "الدعوة والخروج"؛ أي دعوة الناس إلى البيعة والاستعداد للجهاد. فالإمام الشرعي هو من يبادر بالدعوة، والتي تمثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو الركن الديني والعقائدي الأهم في المذهب الزيدي منذ القدم، حتى إن الإمامة تُوجب لتحقيق هذا المبدأ. ومن ثمّ فإن الإمامة ليست ضرورة دينية تدخل في إطار الكلامي، بل هي - على غرار أهل السنة - فقهية في جوهرها، وتُعد ضرورة سياسية واجتماعية. وهذه النقطة تمثل أحد أبرز الفروقات بين التشيع الزيدي وغيره من أنواع التشيع. وبناءً على هذا المبدأ، فإن باب الإمامة عند الزيدية مفتوح لجميع الفاطميين، ولا يُختار منهم إلا من يمتلك المؤهلات الفردية الكافية لإقامة الحكم وتنفيذ أحكام الله. وفيما يخص ضرورة الخروج، يرى الزيدية أن الناس غير ملزمين بطاعة من يقعد في بيته ولا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر، فمثل هذا الشخص لا يملك شرعية إلا في نطاق الشرع، وهو في الحقيقة "إمام الحلال والحرام" فحسب(كرون، 2005: ص 187). وقد أدى هذا المبدأ إلى تقارب بين الزيدية وطوائف شيعية أخرى في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، خاصة أولئك الذين ضاقوا ذرعًا بظلم الحكام ضد العلويين وسعوا لتحقيق حقوقهم عبر العمل الثوري. ولذلك، فإن مبدأ "الدعوة والخروج" يحظى بأهمية بالغة حتى إنه أصبح شرطًا لصحة الإمامة، فالإمام ـ وفق هذا التفسير ـ هو من يخرج ضد المنكر ويدعو الناس إلى نفسه، وهذه الدعوة الرسمية والخروج ضد الحكام غير الشرعيين هي ما يمنح الإمامة شرعيتها(لمبتون، 1389: 103). هذا الربط بين صحة

الإمامة والخروج المسلح يختلف جذريًّا عن فكرة "إمامة المفضول"، التي تمثل رؤية توازنية مرنة، في حين يحمل المبدأ الزيدي نزعة ثورية راديكالية. وكما يوضح "ولوي": «إن موقف زيد هذا يعكس عدم تمسكه بالسياسة السلبية في مواجهة السلطة الحاكمة، وإيمانه الراسخ بعدم شرعية الحكم الأموي. وبعبارة أوضح، فقد ميز بين منهج التعامل مع العلماء وعموم الناس (من المعارضة) وبين التعامل مع النظام السياسي القائم. وهذه الرؤية الثورية هي التي منحت الزيدية طابعًا ثوريًا تمرديًا»(ولوى، 1380: ص 239 - 238). باختصار، يمكن القول إن زيدًا، بما حمله من أفكار ثورية وإيمانه بالنضال الإيجابي ضد السلطة، قد وضع هذا المبدأ لتبرير مواقفه النظرية والعملية. ومن هنا، فقد عبّر عن أفكاره عبر التخطيط للخروج ضد الأمويين ـ الخصم الرئيس للعلويين ـ مما جعل نظرياته تتحول إلى واقع ملموس. وفيما بعد، تأثرًا بهذه العقيدة الأساسية في مواصفات الإمام الزيدي، نشبت ثورات عديدة في أرجاء العالم الإسلامي. وبالنظر إلى تأثير هذا المبدأ العلمي والعملي، يمكن اعتبار الزيدية المذهب الأبرز ضمن التيار الشيعي الذي آمن بالنضال الإيجابي ضد السلطة السياسية القائمة(پناهی و چلونگر، منتظر قائم و سعیدی، «مفهوم امامت زیدی و تأثیر آن بر شکل‌گیری جنبش‌های سیاسی اجتماعی شیعیان این فرقه در قرون دوم و سوم هجری»: ص 73).

### 14. تعريف البغي و اساسه القرآني في فكر الزيدية

في الفقه السياسيّ عند الزيدية، يُعَرَّفُ البَغْي بأنّه خروجُ جماعةٍ من المسلمين على الإمام العادل أو على الجماعة الإسلاميّة على وجهٍ يتضمّن نوعًا من التمرُّد والظلم. وأصلُ هذا الحكم في قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ (حجرات: 9)؛ يرى الزيدية أنّ هذه الآية ناظرةٌ إلى تكليفٍ عامٍّ لا يختصّ بوجود الإمام، بل تشمل كلّ وضعٍ اجتماعيٍّ يتحقّق فيه العدوان على الحقّ وجماعة المؤمنين. ومن منظورهم، فإنّ قتال البُغاة واجبٌ كفائيّ، والمقصود منه ردعُ الظلم وإعادةُ النظام الشرعيّ إلى الأمّة (شمس الدين جعفر بن أحمد بن أبي يحيى، 1423هـ: ص 313).

### 15. قد وردت عن الزيدية ثلاثة تعريفاتٍ للمتمرّدين أو الخارجين

1. هم الذين يخرجون على إمام المسلمين، أو يتعرّضون لقيام الإمام، أو يقومون للمحاربة والقتال أو يكونون في حالة قيامٍ بالفعل.

2. هم الذين يثورون على الإمام على اعتقادٍ منهم أنّهم على حقٍّ وأنّ الإمام على باطل.

3. قومٌ من المسلمين يثورون على الإمام ولا يطيعون أوامره (حسين بن بدر الدين، 1416هـ: ج 3، ص 577–578).

### 16. تقسيم الزيدية لأنواع القتال مع البُغاة

يميّز الفقه الزيدي تمييزًا أساسيًّا بين قسمين من القتال:

**أولًا: القتال الدفاعي (الدفع):**

إذا هجم البُغاة على ديار المسلمين أو قصدوا الإضرار بهم، فإنّ قتالهم واجبٌ على عموم المسلمين، سواء أكان الإمام حاضرًا أم غائبًا. وعلّة هذا الحكم أنّ المقصود هنا هو حفظُ بيضة الإسلام وحمايةُ حريم الأمّة، لا مجرّد الطاعة للإمام. ويستند الزيدية في هذا إلى عموم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا، فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ (حجرات: 9) وكذلك إلى أصلٍ فقهيٍّ عامٍّ هو «دفع الضرر عن المسلمين». ومن ثَمّ، يرون هذا الواجب مطلقًا غير مقيّدٍ بوجود الإمام (شمس الدين جعفر بن أحمد بن أبي يحيى، 1423هـ: ص 313).

**ثانيًا: القتال الابتدائي أو قصد دار البغاة:**

أمّا إذا كان القتالُ بهدف الهجوم على أرض البُغاة دون أن يكونوا قد بدأوا بالقتال، فإنّ الشروع في القتال لا يجوز إلا بإذن الإمام العادل أو نائبه المأذون من قِبَله. والأساس في هذا الشرط هو سيرة أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام؛ إذ لم يبدأ القتال مع الناكثين (أصحاب الجمل)، والقاسطين (أهل صفّين)، والمارقين (الخوارج)، إلا بعد إقامة الحجّة وظهور البغيِ ظهورًا بيّنًا (شمس الدين جعفر بن أحمد بن أبي يحيى، 1423هـ: ص 314) وهذه السيرةُ تُعَدُّ عند الزيدية معيارًا لتحديد مشروعيّة القتال الهجوميّ، وتمييزه عن القتال الدفاعيّ.

### 17. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنَّ الجهادَ ضدَّ الظلم والظالمين من أبرز واجبات المؤمنين في الإسلام، وقد أكَّد عليه القرآن الكريم بصورٍ متعددة. فمن وجهة النظر الإسلامية، فإنَّ منعَ ظلمِ الظالمين واجبٌ على الجميع، كلٌّ حسب طاقته واستطاعته؛ لذا كان مواجهة الطغاة والظالمين دائمًا واجبًا محوريًّا في المجتمع

الإسلامي. وعلى هذا الأساس، في العصر الذي تَلَا رسول الله (ص)، قام بعض أصحابه بمقاومة الظالمين ومجابهتهم. واستمرَّت سنّة النضال ضدَّ الحكّام الجائرين اتّباعًا للتعاليم الدينية ونهج أهل بيت النبي (ص) في العصور اللاحقة، وإن اختلفت أساليب المقاومة بحسب الظروف. ولم تكن حادثة كربلاء واستشهاد الإمام الحسين (ع) وأصحابه أولَ مواجهةٍ للأمويين، إلا أنها - لأسباب عديدة - شكَّلت نقطةَ تحوّلٍ في أسلوب المقاومة والجهاد ضدَّ هذه الحكومة. فقد حدَّدت هذه الواقعة التاريخية، التي انتهت باستشهاد الإمام الثالث للشيعة وأتباعه، فلسفةً إصلاحيةً وإطارًا ثوريًا قائمًا على مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". وكذلك حاول ثورة زيد بن علي (ع)، حفيد الإمام الحسين (ع)، رغم قوّة حكم بني أمية، أن يتحدى شرعيتهم وسلطتهم بالثورة ضدَّ الظالمين. فقد كانت هذه الثورة الدموية من أشهر الحركات في العالم الإسلامي. حاولت الدولة الأموية، بعد استشهاد الإمام الحسين (ع) وقمع الثورات اللاحقة، أن تُطفئ كلَّ أملٍ في الانتصار عليها في قلوب المعارضين، إلا أنَّ زيدًا - بحركته - أشعل من جديد جذوة الأمل في قلوب خصوم بني أمية، وهزَّ أركان حكمهم. وقد اندلعت هذه الثورة - كمعظم الحركات السابقة - في العراق، مدينة الكوفة، معقل معارضي بني أمية، لتبدأ صفحةً جديدةً من النضال والثورات، وإن انتهت سريعًا باستشهاد قائدها. وقد استلهمت هذه الحركة - إضافةً إلى حدث كربلاء - من ثورة زيد بن علي (ع). ومن ثمَّ، مال "الحسنيون" إلى المنهج الجهادي الزيدي، والتقى التياران معًا في هدفٍ واحد، وهو إسقاط النظام الحاكم عبر الثورة. واستمرت هذه الثورات المتتالية بشعار "الرضا من آل محمد" حتى سقوط الدولة الأموية، ثمَّ تابعت مسيرتها بعد قيام الدولة العباسية بشعارات أخرى. يمكن وصف ثورة زيد بأنها من الحركات "الإصلاحية التحويلية"، ولكن لماذا تحمل ثورة زيد طابعًا إصلاحيًّا؟ إنَّ الطبيعة الإصلاحية لثورة زيد بن علي (ع) تنبع من التعاليم الإسلامية المتمثلة في "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، حيث إنَّ الإصلاح المرجو هو ثمرة الثورة في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرة المظلوم ومحاسبة الظالم، فريضةٌ ضرورية وحقٌّ واجب؛ لأنَّ تركَهما يميت الحقَّ ويحيي الباطل(يحيى بن حسين الهادى إلى الحق، *مجموع رسائل الإمام الهادى إلى الحق القويم*، ص 194). كما قال تعالى: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" (المائدة: 2).

**18. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفهما أساسا دفاعيا ـ أمنيا**

في المذهب الزيدي، لا يقتصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كونه توصية أخلاقية فحسب، بل هو فريضة سياسية ـ عسكرية. فإذا كان الحاكم جائرًا أو عطّل أحكام الإسلام، يرى الزيديون أن الخروج المسلح (الثورة) عليه واجب، استنادًا إلى قوله تعالى: وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (التوبة: ٧١). فالآية تؤكد على هذه الفريضة، ويستدل الزيدية بها على مشروعية المقاومة المسلحة ضد الحاكم الظالم.

**19. وجوب نصرة المظلوم ومقاومة الظالم (محاسبة الجائر)**

تستند الزيدية في وجوب مقاومة الجماعة الباغية (المعتدية) إلى الآية الكريمة: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (الحجرات: ٩). إذ تُعد مواجهة المعتدي فرضًا شرعيًّا، وتشير الآية صراحةً إلى مشروعية الدفاع العسكري ضد العدوان. ومن النماذج التاريخية لهذا المبدأ، ثورة زيد بن علي (ع) ـ مؤسس المذهب الزيدي ـ ضد الحكم الأموي، والتي مثّلت تطبيقًا عمليًّا لهذا الأصل. فقد ثار بشعار "الرضا من آل محمد (ص)"، مؤكدًا على مبدأ "الأمر بالمعروف" في مواجهة الظلم.

**النتيجة**

يقدم هذا البحث تحليلًا شاملًا للفكر الدفاعي والأمني عند المذهب الزيدي، مُبرزًا اسسه النظرية والعملية التي تندرج ضمن رؤية متكاملة تجمع بين الأبعاد العقائدية والفقهية والسياسية. تبيّن الدراسة أن الدفاع في الفكر الزيدي ليس مجرد رد فعل ظرفي، بل هو فريضة شرعية واستراتيجية متجذرة في مفهوم "الجهاد" و"القيام المسلح" كشرط أساسي لشرعية الإمامة. وقد تبلور هذا المنهج بثورة زيد بن علي (ع) ضد الحكم الأموي، مما أرسى تقليدًا ثوريًّا يؤمن بـ"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" كأداة دفاعيةـأمنية فاعلة. وتؤكد الرؤية الزيدية على وجوب مقاومة الحاكم الجائر، وترى في الإمام قائدًا دينيًّا وعسكريًّا يجب أن يجسّد النضال العملي إلى جانب العلم الشرعي. باختصار، يُمثل الفكر الدفاعي الزيدي نموذجًا هجينًا يوازن بين المتطلبات الروحية والمادية للأمة، مساهمًا في

تشكيل استراتيجية أمنية شاملة تستند إلى النص الشرعي والتجربة التاريخية، وتستهدف في غايتها النهائية حفظ كرامة المجتمع الإسلامي ومقاومة الظلم والاستبداد.

**فهرس المصادر**


* قرآن كريم.

* نهج البلاغة.

1) ابن شهر آشوب، محمد بن على. (بی‌تا). المناقب، قم: علّامه. (مصدر عربی)
2) ابن صلاح شرفی، احمد بن محمد. (1415 ه.ق). عدة الأكياس فی شرح معانی الأساس، صنعاء: دار الحكمة اليمانية. (مصدر عربی)
3) ابن فارس، أحمد بن فارس. (1404ق). «معجم مقاييس اللغة»، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، چاپ اوّل.
4) ابن يحيى القاسمی، ابوعبدالله حميدان. (1424 ه.ق). مجموع السيد حميدان، صعده: مركز اهل البيت للدراسات الإسلامية. (مصدر عربی)
5) امام منصور بالله عبدالله بن حمزة. (1421 ه). المجموع المنصورى المهذّب فی فتاوى الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة، جمع و تهذيب: الفقيه العلامة محمد بن أسعد المرادى، تصحيح: عبدالسلام بن عباس الوجيه، المملكة الاردنية الهاشمية، مؤسسة الإمام زيد بن على الثقافية.
6) ابوالفرج اصفهانی، ع. (بی‌تا). مقاتل الطالبيين، محقق: ا. صقر، بيروت: دارالمعرفة. (مصدر عربی)
7) ابوزهره، الامام محمد. (بی‌تا). الإمام زيد حياته و عصره آرائه و فقهه، قاهره: دار العربی. (مصدر عربی)
8) اميری، زكيه سادات. (1399). «برخورد ائمه (ع) با فرقه‌های انحرافی شيعه (كيسانيه، زيديه، اسماعيليه، واقفيه)»، تاريخنامه اسلام، سال دوم، (شماره 3): 42 - 25. (مصدر فارسی)
9) اهنومی، حمود عبدالله. (1440 ق). الجهاد الدفاعی عند أهل البيت (عليهم‌السلام) (دراسة فقهية تاريخية سياسية)، چاپ اول، يمن ـ صنعاء: المجلس الزيدى الإسلامی.

10) بغدادی، عبدالقاهر. (1408 ه.ق). الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة منهم، بیروت: دار الجیل، دار الآفاق. (مصدر عربی)

11) پناهی، یعقوب و محمدعلی چلونگر، اصغر منتظر قائم و وحید سعیدی. (1396 ه.ش). «مفهوم امامت زیدی و تأثیر آن بر شکل‌گیری جنبش‌های سیاسی اجتماعی شیعیان این فرقه در قرون دوم و سوم ه.ق». مجله پژوهش‌های تایخی ایران و اسلام، (شماره 21): 88 - 63. (مصدر فارسی)

12) جوادی، محسن. (1376). «نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن»، قم، دفتر نشر معارف، چاپ اول.

13) جعفریان، رسول. (1381 ه.ش). حیات فکری و سیاسی ائمه، قم: انصاریان. (مصدر فارسی)

14) جمشیدی، محمد حسین. (1383). «مبانی و تاریخ اندیشه نظامی در جهان، تهران»، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.

15) حمیدالدین، عبدالله بن محمد بن اسماعیل. (1424 ه.ق). الزیدیه قرائة فی المشروع و بحث فی المکونات، صنعاء: مرکز الرائد. (مصدر عربی)

16) حوثی بدرالدین بن امیرالدین. (1437 ه). مجموع الرسائل والردود الفقهیة، مرکز الشهداء، صنعاء.

17) خوارزمی، موفق بن احمد. (1367 ه.ق). مقتل الحسین، تحقیق: محمد سماوی، نجف اشرف: مطبعة الزهراء. (مصدر عربی)

18) راغب أصفهانی، حسین بن محمد. (1412). «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت، دار القلم، چاپ اول.

19) ربّانی گلپایگانی، علی. (1381 ه.ش). فرق و مذاهب کلامی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی. (مصدر فارسی)

20) رسی، قاسم بن ابراهیم. (1421 ه.ق). مجموع کتب و رسائل القاسم بن ابراهیم الرسی، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی. (مصدر عربی)

21) عمید زنجانی، عباسعلی. (1384). «جزوه درسی فلسفه امنیت در اسلام»، تهران، دانشگاه عالی دفاع ملی.

22) سبحانی، جعفر. (1393 ه.ش). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ترجمه: علیرضا سبحانی، قم: توحید. (مصدر فارسی)

23) سیاح، احمد. (1387 ه.ش). فرهنگ بزرگ جامع نوین، تهران: سمت. (مصدر فارسی)

24) سیاغی، شرف الدین حسین بن احمد. (1388 ه.ق). الروض النضیر شرح مجموع الفقه الکبیر، طائف: مکتبة المؤید. (مصدر عربی)

25) شبراوی، جمال الدین. (1423 ه.ق). الاتحاف بحب الاشراف، قم: دار الکتب. (مصدر عربی)

26) شمس‌الدین جعفر بن احمد بن ابی یحیی. (1423 ه). الروضة البهیة فی المسائل المرضیة شرح نکت العبادات، و یلیه کتاب درر القلائد و نکت الفرائد: صالح بن منصور الکوفی، تحقیق: المرتضی بن زید المحطوری الحسنی، الجمهوریة الیمنیة ـ صنعاء، مطبوعات مکتبة مرکز بدر العلمی و الثقافی.

27) حسین بن بدرالدین. (1416 ه). کتاب شفاء الأوام فی أحادیث الأحکام للتمییز بین الحلال و الحرام، بی‌جا.

28) شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (1364 ه.ش). الملل و النحل، قم: الشریف الرضی. (مصدر عربی)

29) صبحی، احمدمحمود. (1410 ه.ق). الإمام المجتهد یحیی بن حمزه و آرائه الکلامیة، بی‌جا: منشورات العصر الحدیث. (مصدر عربی)

30) ـــــ، ـــــ. (1411 ه.ق). فی علم الکلام، بیروت: دار النهضة العربیة. (مصدر عربی)

31) صدوق، محمد بن علی. (1378 ه.ق). عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، تهران: نشر جهان. (مصدر عربی)

32) ـــــ، ـــــــ. (1395 ه.ق). کمال الدین و تمام النعمة، تهران: انتشارات اسلامیه. (مصدر عربی)

33) ـــــ، ـــــــ. (1362 ه.ش). الأمالی، تهران: انتشارات کتابخانه اسلامیه. (مصدر عربی)

34) طباطبایی، سید محمد حسین. (1394 ه.ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات. (مصدر عربی)

35) عبدالهخانی، علی. (1387). «تهدیدات امنیت ملی (شناخت و روش)»، تهران، انتشارات فرهنگی مطالعات و تحقیقًا بین المللی ابرار معاصر.

36) عمید، حسن. (۱۳۶۲). فرهنگ فارسی، تهران، امیر کبیر.

37) کرون، پاتریشیا. (2005 م). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه: مسعود. جعفری، تهران: سخن. (مصدر فارسی)

38) کلینی، محمد بن یعقوب. (1365 ه.ش). الأصول من الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة. (مصدر عربی)

39) لمبتون، آن کی اس. (1389). دولت و حکومت در اسلام، ترجمه و تحقیق: دکتر محمد مهدی فقیهی، تهران: انتشارات شفیعی. (مصدر عربی)

40) مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). حق الیقین، بی‌جا: انتشارات اسلامیه. (مصدر عربی)

41) معین، محمد. (1382). «فرهنگ معین»، تهران، زرین.

42) مکارم شیرازی، ناصر. (1374 ه.ق). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة. (مصدر فارسی)

43) منصور بالله، عبدالله بن حمزه. (1422 ه.ق). مجموع رسائل الإمام المنصور بالله، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی. (مصدر عربی)

44) مؤیدی، ابراهیم بن محمد بن احمد. (1422 ه.ق). الإصباح علی المصباح فی معرفة الملک الفتاح، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی. (مصدر عربی)

45) ناجی، حسن. (1986 ه.ق). الزیدیّة، منسوب به صاحب بن عباد، بیروت: الدار العربیة للموسوعات. (مصدر عربی)

46) نجار، عبدالحمید. (1377). «آزادی اندیشه و بیان عامل تفرقه یا وحدت فرهنگی»، ترجمه محسن آرمین، تهران، قطره.

47) ولوی، علی محمّد. (1380). دیانت و سیاست در قرون نخستین اسلامی، تهران: دانشگاه الزهرا. (مصدر فارسی)

48) هارونی، یحیی بن حسین. (1417 ه). تیسیر المطالب فی أمالی أبی طالب، ترتیب: قاضی جعفر بن احمد بن عبدالسلام، تحقیق: عبدالله حمود العزی، چاپ اول، صنعاء، مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة.

49) یحیی بن حسین هادی إلی الحق، مجموع رسائل الإمام الهادی إلی الحق، کتاب القیاس، ص 537. (مصدر عربی)

50) جابر ص. ك.,, محل م. ق & .,جابر ص. ك. (2019). الدفاع الاجتماعي في النظم الدينية السماوية. *لارك*, *4*(2), 205-220. https://doi.org/10.31185/lark.Vol1.Iss8.910

References

- The Holy Quran
    - Nahj al-Balāghah.

1. Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn ‘Alī. (n.d.). *Al-Manāqib*. Qom: ‘Allāmah. (Arabic Source)

2. Ibn Ṣalāḥ Sharfī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1415 AH). *‘Uddat al-Akyās fī Sharḥ Ma‘ānī al-Asās*. Sana’a: Dār al-Ḥikmah al-Yamāniyyah. (Arabic Source)

3. Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1404 AH). “Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah.” Qom: Maktab al-I‘lām al-Islāmī, First Edition.

4. Ibn Yaḥyā al-Qāsimī, Abū ‘Abdillāh Ḥamīdān. (1424 AH). *Majmū‘ al-Sayyid Ḥamīdān*. Sa‘dah: Markaz Ahl al-Bayt lil-Dirāsāt al-Islāmiyyah. (Arabic Source)

5. Imām Manṣūr Billāh ‘Abdullāh ibn Ḥamzah. (1421 AH). *al-Majmū‘ al-Manṣūrī al-Muhadhdhab fī Fatāwá al-Imām al-Manṣūr Billāh ‘Abdullāh ibn Ḥamzah*. Compiled and edited by: al-Faqīh al-‘Allāmah Muḥammad ibn As‘ad al-Marrādī. Verified by: ‘Abd al-Salām ibn ‘Abbās al-Wajīh. Hashemite Kingdom of Jordan: Imām Zayd ibn ‘Alī Cultural Foundation.

6. Abū al-Faraj al-Iṣbahānī, ‘A. (n.d.). *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*. Researcher: A. Ṣaqr. Beirut: Dār al-Ma‘rifah. (Arabic Source)

7. Abū Zahrah, al-Imām Muḥammad. (n.d.). *al-Imām Zayd Ḥayātuhu wa ‘aṣruhu Ārā’uhu wa Fiqhuhu*. Cairo: Dār al-‘Arabī. (Arabic Source)

8. Amīrī, Zakiyyah Sādāt. (2020 [1399 SH]). “The Encounter of the Imams (AS) with Deviant Shi‘i Sects (Kaysāniyyah, Zaydiyyah, Ismā‘īliyyah, Waqifiyyah).” *Tārīkhnāmah-i Islām*, Year 2, (Issue 3): 25–42. (Persian Source)

9. Aḥnūmī, Ḥammūd ‘Abdullāh. (1440 AH). *al-Jihād al-Difā‘ī ‘inda Ahl al-Bayt (alayhim al-salām) (Dirāsah Fiqhiyyah Tārīkhiyyah Siyāsiyyah)*. First Edition. Yemen – Sana’a: al-Majlis al-Zaydī al-Islāmī.

10. al-Baghddādī, ‘Abd al-Qāhir. (1408 AH). *al-Farq bayn al-Firaq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah Minhum*. Beirut: Dār al-Jīl, Dār al-Āfāq. (Arabic Source)

11. Panāhī, Ya‘qūb, Muḥammad ‘Alī Chalūngar, Aṣghar Muntazir Qā’im, and Waḥīd Sa‘īdī. (2017 [1396 SH]). “The Concept of Zaydī Imāmate and Its Impact on the Formation of Socio-Political Movements of Shi‘ites of This Sect in the Second and Third Centuries AH.” *Journal of Historical Research of Iran and Islam,* (Issue 21): 63–88. (Persian Source)

12. Javādī, Muḥsin. (1997 [1376 SH]). *Naẓariyyah-i Īmān dar ‘Arṣah-i Kalām wa Qur’ān*. Qom: Daftar Nashr Ma‘ārif, First Edition.

13. Ja‘farīyān, Rasūl. (2002 [1381 SH]). *Ḥayāt-i Fikrī wa Siyāsī-i A’immah*. Qom: Anṣārīyān. (Persian Source)

14. Jamshīdī, Muḥammad Ḥusayn. (2004 [1383 SH]). *Mabānī wa Tārīkh-i Andīshah-i Nizāmī dar Jahān*. Tehran: Sepāh-i Pāsdārān-i Islāmī-i Irān.

15. Ḥamīd al-Dīn, ‘Abdullāh ibn Muḥammad ibn Ismā‘īl. (1424 AH). *al-Zaydiyyah: Qirā’ah fī al-Mashrū‘ wa Baḥth fī al-Mukawwināt*. Sana’a: Markaz al-Rā’id. (Arabic Source)

16. Ḥūthī Badr al-Dīn ibn Amīr al-Dīn. (1437 AH). *Majmū‘ al-Rasā’il wa al-Rudūd al-Fiqhiyyah*. Markaz al-Shuhadā’, Sana’a.

17. Khwārazmī, Muwaffaq ibn Aḥmad. (1988 [1367 SH]). *Maqtal al-Ḥusayn*. Edited by: Muḥammad Samāwī. Najaf al-Ashraf: Maṭba‘at al-Zahrā’. (Arabic Source)

18. Rāghib al-Iṣbahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412 AH). “Mufarradāt Alfāẓ al-Qur’ān.” Beirut: Dār al-Qalam, First Edition.

19. Rabbānī Gulpaygānī, ‘Alī. (2002 [1381 SH]). *Firaq wa Madhāhib-i Kalāmī*. Qom: Markaz-i Jahānī-i ‘Ulūm-i Islāmī. (Persian Source)

20. al-Rassī, Qāsim ibn Ibrāhīm. (1421 AH). *Majmū‘ Kutub wa Rasā’il al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-Rassī*. Sana’a: Mu’assasat al-Imām Zayd ibn ‘Alī. (Arabic Source)

21. ‘Amid Zanjānī, ‘Abbās ‘Alī. (2005 [1384 SH]). *Juzwah-i Darsi Falsafah-i Amniyat dar Islām*. Tehran: Dāneshgāh-i ‘Alī-i Defā‘-i Millī.

22. Ṣubḥānī, Ja‘far. (2014 [1393 SH]). *Farhang-i ‘Aqā’id wa Madhāhib-i Islāmī*. Translated by: ‘Alīreḍā Ṣubḥānī. Qom: Towḥīd. (Persian Source)

23. Sayyāḥ, Aḥmad. (2008 [1387 SH]). *Farhang-i Buzurg-i Jāmi‘-i Novīn*. Tehran: SAMT. (Persian Source)

24. Sayyāghī, Sharaf al-Dīn Ḥusayn ibn Aḥmad. (1969 [1388 AH]). *al-Rawḍ al-Nadīr Sharḥ Majmū‘ al-Fiqh al-Kabīr*. Ṭā’if: Maktabat al-Mu’ayyad. (Arabic Source)

25. Shibrāwī, Jamāl al-Dīn. (1423 AH). *al-Ittiḥāf bi Ḥubb al-Ashrāf*. Qom: Dār al-Kutub. (Arabic Source)

26. Shams al-Dīn Ja‘far ibn Aḥmad ibn Abī Yaḥyā. (1423 AH). *al-Rawḍah al-Bahiyyah fī al-Masā’il al-Marḍiyyah Sharḥ Nukat al-‘Ibādāt*, and following it: *Kutub Durar al-Qalā’id wa Nukat al-Farā’id* by Ṣāliḥ ibn Manṣūr al-Kūfī. Edited by: al-Murtaḍá ibn Zayd al-Maḥṭūrī al-Ḥasanī. The Republic of Yemen – Sana’a: Maṭbū‘āt Maktabat Markaz Badr al-‘Ilmī wa al-Thaqāfī.

27. Ḥusayn ibn Badr al-Dīn. (1416 AH). *Kitāb Shifā’ al-Awām fī Aḥādīth al-Aḥkām li-l-Tamyīz bayn al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. No place indicated.

28. al-Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. (1985 [1364 SH]). *al-Milal wa al-Niḥal*. Qom: al-Sharīf al-Raḍī. (Arabic Source)

29. Ṣubḥī, Aḥmad Maḥmūd. (1410 AH). *al-Imām al-Mujtahid Yaḥyā ibn Ḥamzah wa Ārā’uhu al-Kalāmiyyah*. No place indicated: Manshūrāt al-‘Aṣr al-Ḥadīth. (Arabic Source)

30. ——— ,—. (1411 AH). *Fī ‘Ilm al-Kalām*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah. (Arabic Source)

31. al-Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī. (1959 [1378 AH]). *‘Uyūn Akhbār al-Riḍā ‘alayhi al-Salām*. Tehran: Nashr-i Jahān. (Arabic Source)

32. ——— ,—. (1976 [1395 AH]). *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni‘mah*. Tehran: Intishārāt-i Islāmiyyah. (Arabic Source)

33. ——— ,—. (1983 [1362 SH]). *al-Amālī*. Tehran: Intishārāt-i Kitābkhānah-i Islāmiyyah. (Arabic Source)

34. Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1975 [1394 AH]). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasat al-A‘lamī lil-Maṭbū‘āt. (Arabic Source)

35. ‘Abdullāhkhānī, ‘Alī. (2008 [1387 SH]). *Tahdīdhāt-i Amnīyat-i Millī (Shenākht wa Raush)*. Tehran: Intishārāt-i Farhangī Muṭāla‘āt wa Taḥqīqāt-i Bayn al-Milalī Abrār Mu‘āṣir.

36. ‘Amid, Ḥasan. (1983 [1362 SH]). *Farhang-i Fārsī*. Tehran: Amīr Kabīr.

37. Crown, Patricia. (2005 AD). *Tārīkh-i Andīshah-i Siyāsī dar Islām*. Translated by: Mas‘ūd Ja‘farī. Tehran: Sukhann. (Persian Source)

38. al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. (1986 [1365 SH]). *al-Uṣūl min al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (Arabic Source)

39. Lambton, Ann K. S. (2010 [1389 SH]). *Dawlat wa Ḥukūmat dar Islām*. Translated and researched by: Dr. Muḥammad Mahdī Faqīhī. Tehran: Intishārāt-i Shafi‘ī. (Arabic Source)

40. Majlisī, Muḥammad Bāqir. (n.d.). *Ḥaqq al-Yaqīn*. No place indicated: Intishārāt-i Islāmiyyah. (Arabic Source)

41. Mo‘īn, Muḥammad. (2003 [1382 SH]). *Farhang-i Mo‘īn*. Tehran: Zarrīn.

42. Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1995 [1374 AH]). *Tafsīr-i Namūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (Persian Source)

43. Manṣūr Billāh, ‘Abdullāh ibn Ḥamzah. (1422 AH). *Majmū‘ Rasā’il al-Imām al-Manṣūr Billāh*. Sana’a: Mu’assasat al-Imām Zayd ibn ‘Alī. (Arabic Source)

44. Mu’ayyidī, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad. (1422 AH). *al-Iṣbāḥ ‘alā al-Miṣbāḥ fī Ma‘rifat al-Malik al-Fattāḥ*. Sana’a: Mu’assasat al-Imām Zayd ibn ‘Alī. (Arabic Source)

45. Nāji, Ḥasan. (1986 AD). *al-Zaydiyyah*, attributed to Ṣāḥib ibn ‘Abbād. Beirut: al-Dār al-‘Arabiyyah lil-Mawsū‘āt. (Arabic Source)

46. Najjār, ‘Abd al-Ḥamīd. (1998 [1377 SH]). “Āzādī-i Andīshah wa Bayān ‘Āmil-i Tafriqah yā Waḥdat-i Farhangī.” Translated by: Muḥsin Ārmīn. Tehran: Quṭrah.

47. Walwī, ‘Alī Muḥammad. (2001 [1380 SH]). *Diyānat wa Siyāsat dar Qurūn-i Nukhastīn-i Islāmī*. Tehran: Dāneshgāh-i al-Zahrā’. (Persian Source)

48. Ḥarūnī, Yaḥyā ibn Ḥusayn. (1417 AH). *Taysīr al-Maṭālib fī Amālī Abī Ṭālib*. Arranged by: Qāḍī Ja‘far ibn Aḥmad ibn ‘Abd al-Salām. Edited by: ‘Abdullāh Ḥammūd al-‘Uzzī. First Edition. Sana’a: Mu’assasat al-Imām Zayd ibn ‘Alī al-Thaqāfiyyah.

49. Yaḥyā ibn Ḥusayn Hādī ilā al-Ḥaqq. *Majmūʿ Rasāʾil al-Imām al-Hādī ilā al-Ḥaqq*, Kitāb al-Qiyās, p. 537. (Arabic Source)

50. Jābir, S. K., Maḥall, M. Q., & Jābir, S. K. (2019). Social defense in the heavenly religions. *Lark*, *4*(2), 205–220. https://doi.org/10.31185/lark.Vol1.Iss8.910