I N T R O D U C T I O N

The past is god, the present and the future am I. In this is revealed the basic universal and timeless principle of genealogy: we are the descendants of gods and of demigods, and immortal through our own descendants. So it is and has been, from one civilisation to the next, in the past as in the present.

The significance of the past with regard to the Islamic world needs to be emphasized; the past lives with even more power in the present. The religious factions which are influential today are in fact inherited from the very earliest years of Islam. Thus history that is old is by no means past, rather the events of the first century AH (7th c. AD) continue to have an enormous influence on the attitudes and viewpoints of those involved in the events of the 1980s.

The background to the schism that took place in the Islamic world and to the birth of different factions was constituted, in the first place, by political factors and not by differing religious viewpoints. Certainly religious factors quickly penetrated everywhere, including politics. So matters of dispute that were originally political then acquired the tone of religious ones. The picture of the course of events given by Arabic source-material is as follows: groupings, separated by religious factors, struggling for the direction and leadership of the community. In reality political disputes were at first caused purely by personality questions, which then led to schism in the newly-formed Islamic community. The influence of religious factors and of the later pattern of events was that the whole schism was seen as having been caused by religious and not political differences of opinion.

When working with early Islamic source-material - whether histories or heresiographies - one should bear in mind that the whole Muslim religious discussion also had its political and social relevance. W.M. Watt has in many contexts drawn attention to these circumstances. It appears that the Muslims were interested in arguing about the past not out of historical

curiosity or an academic interest in history, but because this type of argument about the distant past was the form which discussions of current politics took among the Muslims. "There is a strong tendency among the Shîᶜites, though it is not unknown elsewhere in Islam, to appear to be discussing past history when in fact one is discussing contemporary politics. There are apparently endless discussions about what happened in 632 on the death of Muḥammad or in 656 when ᶜAlî became caliph, but what the disputants are interested in are the political principles to be followed in the middle of the ninth century."[1] This is why many of the allegations of the past should not be taken at their face value but must be regarded as belonging to the architectonic of the heresiographers and historians.

Making it difficult until a few decades ago to obtain an objective picture of the factions within Islam has been the bias of the source-material: extensive literature on the sects and heresies has been almost completely sympathetic to the Sunnî cause. Early Western Islamic research accepted these Sunnî views rather too innocently. Naturally this was partly due to the fact that those states with which the West had mostly been in direct contact were representatives of Sunnî Islam, and that the majority of Islamic lands subjected to colonialism were Sunnî, with only small or non-existent "heretical" groups.

Firaq literature put forward Sunnî Islam as the genuine Arabian Islam, true to the Koran and to the *Sunna* of the Prophet. The sects on the other hand stood for all that was foreign to original Islam: pre-Islamic influence and religious concepts which non-Arab converts to Islam had brought with them from their old religions. As an example it may be noted that Shîᶜism was considered to be the cause of Persian influences in Islam. *Ibn Ḥazm* (died 456/1064) could write that "the reason why most of these sects deserted the religion of Islam is, at bottom, this. The Persians originally were the masters of a large kingdom and had the upper hand over all the nations. They were in consequence possessed with such mighty self-esteem that they called themselves 'nobles' and 'sons', while the rest of mankind were regarded by them as slaves. But when they were visited (by God) and their empire was taken away from them by the Arabs, - the same Arabs who in the estimation of the Persians possessed the least dignity of all nations, - the matter weighed much more heavily upon them and the calamity assumed double proportions in their eyes, and

thus they made up their mind to beguile Islam by attacking it at different periods."[2] Views of this type were not exclusive to Sunnî circles. *al-Bustî* (died about 420/1030), who belonged to the milieu of Zaidî Mu^{c}tazilites, considered in his refutation of Ismâ^{c}îlism that it was a Zoroastrian plot to corrupt Islam.[3]

Looked at on this basis it is therefore not at all surprising that 19th c. European scholars inspired by Liberalism and Nationalism, such as the Dutchman W.R. Dozy (1820-1883), the Austrian A. von Kremer (1829-1889) and the Frenchman J. Darmesteter (1849-1894) should see and depict Shî^{c}ism as the liberal resurrector of the Persian national spirit, as a rebellion of Aryanism against Islam, which in Iran was felt to be foreign and restricting by being Arabian and so Semite. It should be remembered that the myth of the Aryan master race had been put forward at just this time in A. de Gobineau's works (1853-55).[4]

It is nevertheless a fact that Shî^{c}ism was born as a political opposition party amongst the Arabs in the southern parts of Iraq, and the Arabs took it with them to Persia. Early political Shî^{c}ism then combined, in this meeting-place of peoples, languages and beliefs that was the southern parts of Iraq, with a non-Arabian messianic element embracing both Semitic and Iranian beliefs. Despite the fact that both before and after the turn of the century notable Islamic scholars such as J. Wellhausen, I. Goldziher and V.V. Barthold had convincingly shown the Arabian origins of Shî^{c}ism, the myth of an Iranian origin for it has proved tenacious.[5]

Although we cannot accept the idea of Shî^{c}ism as an Iranian counteraction to Arabian Islam, it is worth pointing out the Iranian's present-day attitude to the matter, however emotionally coloured it might be. Seyyed Hossein Nasr has put it succintly with the idea that Shî^{c}ite Islam has an intimate connection with the Persian soul.[6] Henry Corbin, an expert on Iranian Islam, has also stressed the same point, "un total dévouement de l'âme iranienne à l'idée shî^{c}ite," in his discussion of the philosophical concepts of Shî^{c}ism and the Iranian penchant for the relationship between the esoteric and the mystical.[7]

All in all, it may be said that the cultural differences and conflicts that have developed over the centuries are noticeably more significant than the religious differences between Sunnî and Shî^{c}î Islam.

These matters do have a significance for the present when within the sphere of Arabian Islam there is a tendency to give Shîᶜism the stamp of unbelief and non-Arabism. Above all, this is because in the Persian Gulf states, Iraq and Egypt Khomeini's revolutionary Shîᶜite Iran is seen as a threat to their own security, as a result of which religious and racial differences are again being heightened. A danger exists that amongst the Arabs Shîᶜism will once again be indifferently associated with Iranianism and Aryanism, and that it would be held as a faction foreign to Islam. This would mean a return to the assertions of *firaq* literature, formerly espoused by Western research too. It would be difficult to believe in the possibility of justifying such a return when our knowledge of Shîᶜism's different forms of manifestation has grown in proportion to the research material made available. Claude Cahen has even compared the significance of this heterodox material for Islamic research to that of the Qumran finds in the unravelling of Judeo-Christian history.[8] This religious split of Sunnism v. Shîᶜism is consciously being made, in Arab circles, into a question of both race and of belief and unbelief. Then Sunnism is set against Shîᶜism, *ᶜarab* against *ᶜajam (= majûs)*, and *muslim* against *kâfir*.[9]

The central pillar of the Shîᶜite faith is their conception and doctrine of the Imam. The Imams were credited with special and unique powers, the most important of which was sinlessness or infallibility *(maᶜṣûm)*, a doctrine which was developed in order to establish the superiority of the Shîᶜî Imams over the Sunnî Caliphs. The Imam is the successor of Muḥammad *(khalîfatuhû wa-qâ'imun maqâmahû)*; he is chosen by God, infallible and sinless, perfect and the best man of his age. A Shîᶜite Imam must be a person with exceptional blessings, the descendant of ᶜAlî, because infallibility was transmitted to the Imams from the Prophet by virtue of their having inherited from him the light of God. This pre-existent luminous substance, also called *nûr Muḥammad*, was placed by God in Adam's loins and passing through successive generations finally divided into two in the loins of ᶜAbd al-Muṭṭalib, the common grandfather of the Prophet Muḥammad and ᶜAlî. From ᶜAbd al-Muṭṭalib this divine light passed to Muḥammad's father, ᶜAbdallâh, and ᶜAlî's, Abû Ṭâlib. With the extinction of Muḥammad's male line the divine light manifested itself henceforth in the progeny of ᶜAlî. They were the only rightful Imams; all Shîᶜî groups derive their identities from ᶜAlî's descendants.

In putting these views into practice, numerous differing opinions have nevertheless appeared amongst Shîᶜites in the course of time, and different factions inside Shîᶜism have had different persons as the true Imams. Different groupings have then separated from these, and different religious views have also become enmeshed in these originally personal questions, so that the number of different Shîᶜite sects is exceedingly great. The dispersal of Shîᶜism is thus primarily founded in quests of power.

II

The contents of this volume are built on genealogical tables. Within their framework an attempt has been made to describe the central branches (the Ḥasanids and the Ḥusainids) of Shîᶜism, the most important people and their geographical diffusion, and those tribes which hold these central figures of early Shîᶜite history to be their ancestors. In addition it is intended, within this introduction, to take a brief look at some central concepts and to go into the descendance of the Fâṭimids, since some authorities doubt the authenticity of their pedigree.

Even in simply discussing Shîᶜism, it is very difficult to specify exactly what we really mean by the term, at least up until the 3rd/9th century. Shîᶜa, *ahl al-bait* and *al-ashrâf* are concepts of the kind that Norbert Elias has convincingly explained in his discussion of the meaning of the German words *Kultur* and *Zivilisation*: "Concepts like these two have something of the character of those words which from time to time make their appearance in some narrower group, such as a family or a sect, a school class or an association, and which say much to the initiate and little to the outsider. They take form on the basis of common experience. They grow and change with the group whose expression they are. The situation and history of the group are mirrored in them. And they remain colorless, they never become fully alive for those who do not share these experiences, who do not speak from the same tradition and the same situation."[10]

Shîᶜat ᶜAlî. It is possible that ᶜAlî himself would have called the men closest to him his "party, group" *(shîᶜa)*. At any rate it is clear that in the Battle of the Camel in 36/656 and at Ṣiffîn in 37/657 there were

numerous groupings referred to as different "parties". ᶜAlî's supporters are referred to in the sources as both *ahl al-ᶜIrâq* and *shîᶜat ᶜAlî*; his opponents as *shîᶜat ᶜUthmân*, because in the Battle of the Camel ᶜÂ'isha, Ṭalha and al-Zubair appeared as the avengers for ᶜUthmân's death, and as *shîᶜat Muᶜâwiya* or *ahl al-Sha'm*, *Muᶜâwiya* being the governor of Syria. What is in question therefore is a general term used to describe those grouped around various individuals. Originally the expression did not have any sectarian connotations with which we are now familiar. In fact until the middle of the 9th century AD Sunnîs could also use the word in contexts which indicate that it should be understood not in its sectarian but in a respectful meaning. [11]

Shîᶜa was the designation the sources adopted when dealing with the defenders of the rights of ᶜAlî and his progeny; ᶜAlids or Ṭâlibids were used of persons who could claim descendance from ᶜAlî.

Ahl al-bait. It is especially among the Shîᶜa that the expression *ahl al-bait* ("the people of the House") has received its own deeply rooted meaning and historical significance. The idea of *ahl al-bait* nevertheless has a long prehistory that goes back to the strong clan and family bonds maintained by pre-Islamic Arabs of the distant *Jâhiliyya* era. This name was used for the members of the leading family of the tribe.

The Arabian community was founded on a tribal system where actual or fictitious descent from a common ancestor was considered central. The order of precedence between the tribes was governed by how renowned each tribe's forefathers were. The same factors affected the estimation in which the different clans were held within the tribes: often those families with the more highly esteemed forefathers were also the leaders of their tribes. For individuals too the glory of one's forefathers meant more than just an illustrious past, since "personal fame and merit counted for little in securing for oneself an exalted position; it was inherited fame and inherited merit which confirmed proper estimation in the society." [12] Bearing this in mind, it is easier to understand how, throughout the history of Islam, belonging to the *ahl al-bait* (however it is understood in each case) has been the starting-point for a political and/or religious quest for power.

Behind all the different interpretations of the *ahl al-bait* concept in Islamic times are the two passages in the Koran where it is mentioned,

and the explanations they have received in different interpretations; in addition there is one instance of the from *ahl bait* (28:11/12). The *ahl al-bait* which appears in the sura of Ḥûd (11:76/73) leaves no room for interpretation as it is a question of Abraham's *ahl*. On the other hand the *ahl al-bait* in the sura "The confederates" (33:33) gives free rein for interpretation: "... People of the House, God only desires to put away from you abomination and to cleanse you". Because the previous verse concerns exhortations to the Prophet's wives, the *ahl al-bait* in this verse is understood as describing the Prophet's family. Adding to these problems have been two ḥadîths with such scope for interpretation that they have led to an exceedingly great number of families and individuals being counted as *ahl al-bait*. These ḥadîths are *ḥadîth al-thaqalain* and *ḥadîth al-kisâ'*/*ḥadîth al-ᶜabâ'* ("tradition of the mantle").

Two variants of the *ḥadîth al-thaqalain* exist. In connection with the "farewell pilgrimage" to Mecca in March 632 the Prophet Muḥammad spoke to the faithful saying, according to the first variant "Two things I leave you, as long as you adhere to them you will not go astray: the book of God, which is a rope from heaven to earth, and my Sunna". Whereas the second variant says "Two things I leave you, as long as you adhere to them you will not go astray: the book of God, which is a rope from heaven to earth, and my family". Furthermore, different sources display in both places a certain degree of variation in their wording.

In the *ḥadîth al-kisâ'* we are told how the Prophet Muḥammad went out one morning wearing a black cloak. He took first Fâṭima, then ᶜAlî and then al-Ḥasan and al-Ḥusain under his cloak, hugging them and quoting from the Koran (33:33): "People of the House, God only desires to put away from you abomination and to cleanse you." These five make the *ahl al-bait* of the Shîᶜa. The Shîᶜa limit the Family (which they call by preference *ᶜitra*) to the *ahl al-kisâ'*, and they interpret the Koranic *ahl al-bait* (33:33) through this *ḥadîth al-kisâ'*. The ᶜAbbâsids had their counterpart of this ḥadîth, where Muḥammad threw his cloak over his uncle al-ᶜAbbâs and his sons.

In 1935 Rudi Paret presented an interesting analysis of the concept of *ahl al-bait*. In his opinion it was possible to understand it in the sense of "Leute des Gotteshauses", in other words followers of the Kaᶜba cult.[13]

In fact, already *al-Ṭabarsî* had in his Koran commentary mentioned this explanation. He states that *al-bait* is *bait al-ḥarâm* and *ahl* in this connection are those who fear God, [14] that is the "Leute des Gotteshauses" in Paret's terminology.

This interpretation by *al-Ṭabarsî*/Paret gains historical support from the fact that pre-Islamic Arabs often had their own tribal deities who were worshipped in prescribed places. These places might be springs, certain trees or rocks, which in the course of time might become established as a sanctuary *(bait)* for many tribes. In these sanctuaries one of the tribe's most highly esteemed clans would serve as guardian in the absence of a proper priesthood. These guardians were the first regular *ahl al-bait*, and to pre-Islamic Arabs the *ahl al-baits* of different tribes constituted a kind of Arabian aristocracy *(buyûtât al-ᶜArab)*. [15] The Prophet Muḥammad's clan Banû Hâshim were for generations commonly recognized as the guardians of the Kaᶜba and accordingly the *ahl al-bait* of Mecca. [16]

The vagueness of the term *ahl al-bait* and the possibilities offered by this vagueness for furthering the interests of one's own party led in the course of time to the term being used for quite different groups. The term has both a narrower and a broader meaning: at its narrowest it includes only ᶜAlî's and Fâṭima's descendants (with, in some cases, Fâṭima's side being particularly stressed), the next step being ᶜAlî's descendants in general, and at its broadest the whole Hâshim clan.

However it is not possible in this context to go deeper into the disputed question of whether the ᶜAbbâsids enlarged on the use of the term *ahl al-bait* so that it would cover them too, or whether the Shîᶜites restricted its use to suit their own purposes, not to mention all the other contexts in which the term appears throughout the Umayyad era and in the early stages of ᶜAbbâsid rule. [17] C.E. Bosworth is clearly correct in suggesting that "it was of course this argument [the innate quality of the ᶜAbbâsids *qarâba*, kinship with the Prophet, through the special status of the paternal uncle al-ᶜAbbâs in relationship to his brother's son Muḥammad] (foreshadowed in the later years of al-Manṣûr's caliphate and fully proclaimed by the publicists of his son al-Mahdî, whilst the ᶜAbbâsids had until then based the legitimacy of their rule on a purely juridical fact: the transfer by ᶜAlî's grandson Abû Hâshim ᶜAbd Allâh b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya of his rights by *waṣiyya* to Muḥammad b. ᶜAlî b. ᶜAbd Allâh b. al-ᶜAbbâs) which *widened* [my italics/KÖ]

the concept of the *ahl al-bayt*, from the sense in which the Šî^{c}a had *narrowed* [my italics/KÖ] down the Qur'ânic term to mean only the family of ^{c}Alî, to include the Prophet's agnates, the parallel line of his uncle and first cousins through al-^{c}Abbâs and not merely through Abû Ṭâlib and ^{c}Alî." [18] It was after this development that there grew up amongst the Shî^{c}ites the habit of stressing the significance of Fâṭima's descendants; to the early Shî^{c}ites it was descent in the male line which had been significant. [19]

What attitude to take towards the Prophet's wives has also been problematical. Should they be regarded as belonging to *ahl al-bait*? As already mentioned, the passage in the Koran which in the opinion of the commentators refers to the Prophet's *ahl al-bait* deals specifically with exhortations either to the Prophet's wives separately, or possibly to women of the Islamic faith in general. [20] Sunnî commentators generally include the Prophet's wives in *ahl al-bait*. [21] On the other hand *al-Ṭabarsî* as a Shî^{c}ite considers that there is no foundation for a man's wife being of his *ahl al-bait*. [22] This is also stated in a tradition quoted by al-Alûsî, where it is said that a woman cannot be considered as belonging to a man's *ahl al-bait*, because she is married to him for some time and then when divorced returns to her father and kin. [23] One of the reasons for the Shî^{c}a not to include the Prophet's wives in *ahl al-bait* has been to exclude ^{c}Â'isha.

Salmân al-Fârisî is also, according to some versions, included among the *ahl al-bait*. [24] This has been of some consequence in the conceptions held by the Imâmîs, or as Henry Corbin observes: "Ce n'est pas par une filiation extérieure charnelle *(nisbat sûrîya)* mais par une filiation spirituelle *(nisbat ma^{c}nawîya)* que Salmân est devenu 'membre de la Famille du Prophète' [...] l'adoption de Salmân implique que le term de Famille, de Maison *(Bayt)*, ne concerne pas la famille charnelle, extérieure *(bayt sûrî)*, comprenant aussi bien les épouses et les enfants, mais la 'Famille de la connaissance, de la gnose et de la sagesse' *(Bayt al-^{c}ilm wa'l-ma^{c}rifat wa'l-hikmat)*." [25]

al-Ashrâf. The pre-Islamic Arabs had several ways of using the word *sharîf* (pl. *ashrâf, shurafâ'*). What interests us here is the use of the word in Islamic times and in connection with the conception of *ahl al-bait*. As the expression *ahl al-bait* shifted from meaning the leading clans in the Arab tribal system to connote the Prophet's family (and we

may understand it either in its narrower or its broader sense) the concept of *sharaf* followed in company. To belong to the *ahl al-bait* of the Prophet meant belonging to the Arab-Islamic aristocracy and the members of it were by right called *ashrâf*.

According to *al-Suyûṭî* the honorific title *ashrâf* was in the beginning used of everyone belonging to the *ahl al-bait* (in the broader sense of Banû Hâshim); that is to say not only of the descendants of ᶜAlî (i.e. the Ḥasanids, the Ḥusainids and the progeny of Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya) but it was also conferred on the descendants of ᶜAlî's brothers Jaᶜfar and ᶜAqîl and his uncle al-ᶜAbbâs,[26] all of whom, in fact, are mentioned in a version of the *ḥadîth al-thaqalain* as belonging to the *ahl al-bait*.[27] During the 4th/10th century certain restrictions were placed on the use of this honorific title. In Baghdad it is restricted to the Ṭâlibids and ᶜAbbâsids; in Egypt after the take-over of the Fâṭimids the title is given only to the offspring of al-Ḥasan and al-Ḥusain.[28]

R.B. Serjeant has pointedly demonstrated the significance of the *ashrâfs* in his inaugural lecture at the School of Oriental and African Studies in 1956: "There can be few aristocracies with so long a history as the posterity of Muḥammad the Arabian Prophet, certainly no aristocracy so widely disseminated over Asia and Africa, playing century upon century an important and consistent role in the Islâmic community."[29]

III

The Fâṭimid pedigree. The story is told that when the Fâṭimid Caliph al-Muᶜizz came to Egypt and was questioned concerning his pedigree and his proofs, he half-drew his sword from his scabbard and said: "This is my pedigree", and then scattered some gold among the questioners saying "and these are my proofs."[30] Although this is certainly just an amusing story it is successful in depicting the uncertainty that was as prevalent then as it still is now concerning the claims of the Fâṭimid genealogy. Moslem historians have been divided into two camps on the question of the legitimacy of the Fâṭimid origin. It is noteworthy, however, that no real dispute as to the genuineness of the Fâṭimid pedigree arose until the year 402/1011, when the ᶜAbbâsid Caliph al-Qâdir summoned to

his palace the notables of Baghdad to sign a manifesto declaring that his Egyptian rival al-Ḥâkim was not of Fâṭimid descent. The manifesto was signed by both Sunnî and Shî^{c}î scholars.[31] The research which has been carried out in recent years seems to strengthen rather than weaken the claims of the Fâṭimids to be true lineal descendants of the Prophet and his daughter Fâṭima.[32]

It was really only after the death of Ja^{c}far al-Ṣâdiq in ca 148/765 that the sects of Shî^{c}a - such as the Zaidiyya, the Ismâ^{c}îliyya, and what was to become the Ithnâ^{c}ashariyya - began their gradual formation. The succession after the sixth Imam the Ḥusainid line, Ja^{c}far al-Ṣâdiq, was disputed between his sons Ismâ^{c}îl and Mûsâ al-Kâẓim. Mûsâ's line ended with the *ghaiba* of the Twelfth Imam known as Muḥammad al-Mahdî ca 260/874. Ismâ^{c}îl, whose claims were accepted by the sect known as Ismâ^{c}îliyya, sired a line of Imams from which came the Fâṭimid Caliphs. Of all the Shî^{c}îs the Ismâ^{c}îliyya have split the most often and present the most intricate picture. They lived in fairly obscure circumstances from the time of their break in 148/765 until the Fâṭimids' stunning take-over of Ifrîqiya in 296/909.

The name Ismâ^{c}îliyya was originally used by the heresiographers in connection with those who professed the Imamate of Ismâ^{c}îl ibn Ja^{c}far al-Ṣâdiq. But, as S.M. Stern has observed, there seems to be little to connect these sects of the 2nd/8th century with the Ismâ^{c}îlî movement as we use the word. According to Stern, the Ismâ^{c}îlî movement does not appear until a hundred years later, in the middle of the 3rd/9th century, as a large scale missionary movement.[33]

There is a striking parallel between the take-overs of the two caliphates with universal pretensions, the ^{c}Abbâsids and the Fâṭimids. The Fâṭimids, following the ^{c}Abbâsid precedent, began their revolutionary propaganda work in remote areas - first in the Yemen, and then in the westernmost extremes of the Islamic Empire (comparable to the far away Khurâsân of the ^{c}Abbâsids')-, where they established and proclaimed themselves as Caliphs. By descent and by divine choice, so they claimed, they were the sole rightful heirs to the Caliphate of all Islam, which they intended to take from the ^{c}Abbâsids as the ^{c}Abbâsids had taken it from the Umayyads.[34]

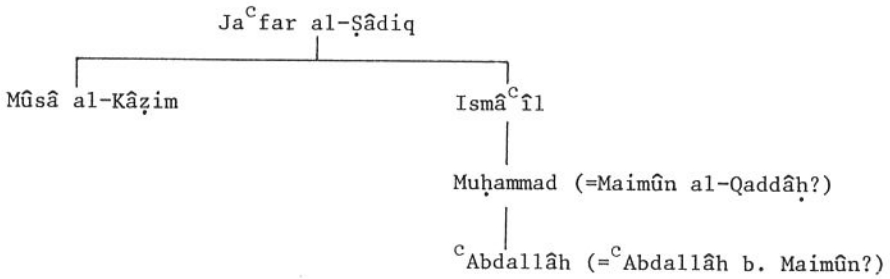
In the year 280/893 Abû ^{c}Abdallâh al-Shî^{c}î was sent to Maghrib from Yemen where he had been trained as an Ismâ^{c}îlî missionary. He spent sixteen

years organizing the people in North Africa both socially and militarily, finally throwing the Aghlabid rulers out of Ifrîqiya in 296/909. Then he went to Sijilmâsa and released from its prison the real Imam al-Mahdî Sa^{c}îd ibn al-Ḥusain, for whom he had been the forerunner. But who was this Sa^{c}îd ibn al-Ḥusain also called ^{c}Abdallâh and ^{c}Ubaidallâh, the founder of the Fâṭimid dynasty?

There is an abundance of varying pedigrees for the Fâṭimids, provided both by enemies and supporters. The main reason for this lies in the fact that the Fâṭimids, though always vehemently claiming descent from Fâṭima, never made any official attempt to trace and lay bare their genealogy. Some attempts to do so, both by earlier Muslim scholars and modern Western ones, will be described in the following, despite the fact that M.A. Shaban may well be right in claiming that a disproportionately large amount of research has been done on the birth certificate of the first Fâṭimid ruler.[35]

Ismâ^{c}îl, son of Ja^{c}far al-Ṣâdiq, the sixth Imam, died in or about the year 143/760, about five years before his father. Nevertheless - and despite the fact that certain circles considered Ja^{c}far to have renounced him in favour of his younger brother Mûsâ al-Kâẓim - one group regarded Ismâ^{c}îl as the seventh Imam and as therefore in a position to pass on the Imamate in his turn to his young son Muḥammad.

In connection with Imam Muḥammad, there appears in tradition a person by the name of Maimûn al-Qaddâḥ. According to one viewpoint Imam Muḥammad and Maimûn were one and the same person; in addition they both had a son called ^{c}Abdallâh, likewise seen by some to be one person:



Bearing in mind that these forefathers of the Fâṭimids lived at a period when the Ismâ^{c}îliyya was an underground revolutionary movement, it is not so strange that the events of the period should be shrouded in mystery.

It is also possible that the real Imam Muḥammad and his descendants used Maimûn al-Qaddâḥ and his descendants as "doubles" so as to divert their ᶜAbbâsid pursuers.[36] The enemies of the Fâṭimids did not, however, admit the descent of the Fâṭimid dynasty from Muḥammad ibn Ismâᶜîl, but from ᶜAbdallâh ibn Maimûn al-Qaddâḥ.

Then we have the possibility of adoption in the complex relationship of the al-Qaddâḥs' and the progeny of Jaᶜfar al-Ṣâdiq. *Rashîd al-dîn*, the Persian historian, has a passage where Maimûn al-Qaddâḥ entrusts his son ᶜAbdallâh to Muḥammad ibn Ismâᶜîl saying, "Physical parenthood results only from the material birth of the child, whereas spiritual parenthood results from the attachment one has for a certain person [...] ᶜAbdallâh is the son of Muḥammad ibn Ismâᶜîl, his heir apparent." *Rashîd al-dîn* concludes by saying, "When ᶜAbdallâh reached the age of 17, Maimûn al-Qaddâḥ proclaimed him Imâm, and the Shîᶜites made no objection to recognising him as such."[37]

Abû al-Qâsim al-Bustî, the Zaidî Muᶜtazilite authority who wrote a refutation of Ismâᶜîlism, claims that ᶜAbdallâh ibn Maimûn won over to his teaching Muḥammad ibn Ismâᶜîl ibn Jaᶜfar al-Ṣâdiq. They were both forced to escape because of the ᶜAbbâsid persecution to the neighbourhood of al-Kûfa where Muḥammad died. ᶜAbdallâh, however, kept his death secret until Muḥammad's son Muḥammad grew up.[38]

Concerning this Muḥammad, some authorities say he is Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ismâᶜîl, others that he is Muḥammad ibn ᶜAbdallâh ibn Maimûn al-Qaddâḥ. In any case the *daᶜwa* remained secret and its leaders Muḥammad, his brothers Aḥmad and al-Ḥusain, and nephew Saᶜîd ibn al-Ḥusain were persecuted; in the days of Saᶜîd the *daᶜwa* became public.[39]

ᶜAbdallâh ibn Maimûn

or

Muḥammad ibn Ismâᶜîl

Muḥammad — Aḥmad — al-Ḥusain

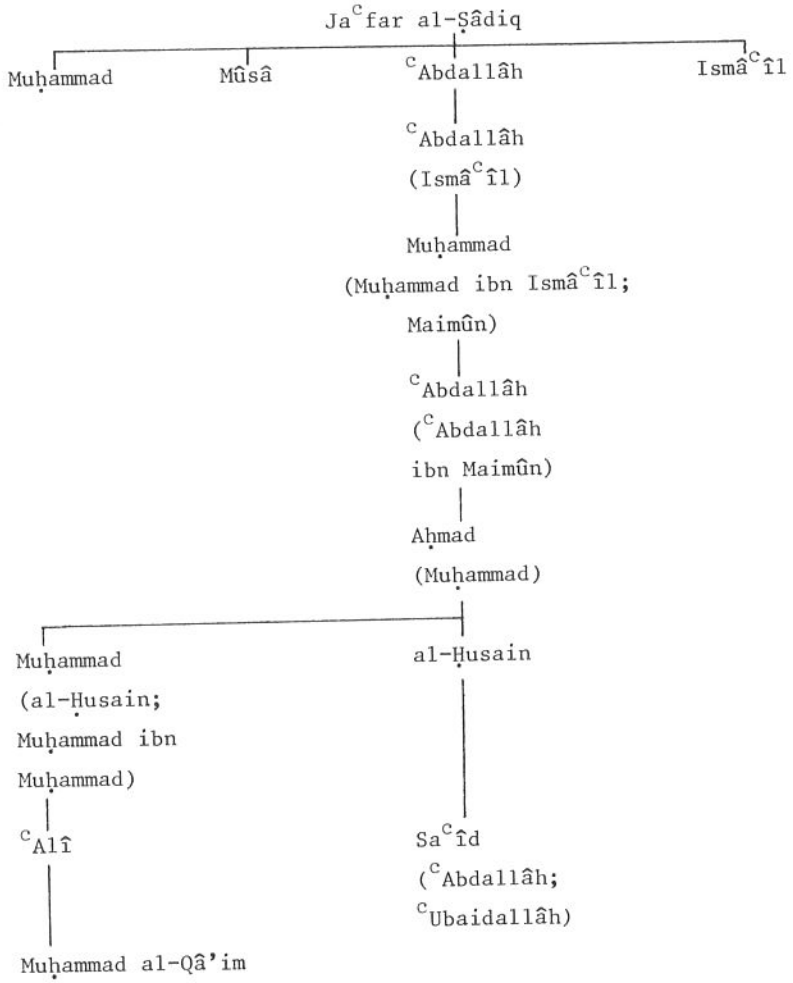
Saᶜîd (=ᶜAbdallâh; ᶜUbaidallâh al-Mahdî)

So here we have the Imam al-Mahdî Saᶜîd ibn al-Ḥusain whom Abû ᶜAbdallâh al-Shîᶜî released from the prison in Sijilmâsa where he had landed in an attempt to join his followers in North Africa. But as we know the underground conspiracy eventually turned into a victorious revolution.

In 1958 the well known authority on Fâṭimid history, Dr. Husayn F. al-Hamdani published a letter said to be written by the first Fâṭimid Caliph and addressed to one of his followers in Yemen. The letter makes it clear that Jaᶜfar al-Ṣâdiq did not appoint either Ismâᶜîl or Mûsâ al-Kâẓim to be his successor, but another of his sons whose name was ᶜAbdallâh: "Every Shîᶜite schism clung to one of the four sons of Jaᶜfar ibn Muḥammad, viz. Mûsâ, Ismâᶜîl, Muḥammad and ᶜAbdallâh [...] The legitimate Imâm, however, was ᶜAbdallâh ibn Jaᶜfar, but the knowledge of his rank as Imâm was possessed only by the Gates *(Bâbs)* and confidants as a measure of safety for him."[40]

In order to divert persecutors ᶜAbdallâh's son Muḥammad assumed the ancestry of Ismâᶜîl as a camouflage; he and his followers referred to the Imamate of ᶜAbdallâh by calling him Ismâᶜîl, and to himself as Muḥammad More confusion was created because the Imams had several esoteric names in addition to their real ones. So, in addition to calling himself Muḥammad ibn Ismâᶜîl, he adopted the name of his client Maimûn. Muḥammad ibn Ismâᶜîl's (i.e. Muḥammad ibn ᶜAbdallâh's) son ᶜAbdallâh assumed the name ᶜAbdallâh ibn Maimûn, which gave rise to the above-mentioned story that ᶜAbdallâh ibn Maimûn al-Qaddâḥ was the real progenitor of the Fâṭimid dynasty.[41]

The real name of the Mahdî's (the writer of the letter) predecessor was Muḥammad ibn Aḥmad, although he was known by the name of his brother al-Ḥusain ibn Aḥmad. Muḥammad (called al-Ḥusain) vested in his nephew Saᶜîd ibn al-Ḥusain ibn Aḥmad the Imamate till his son ᶜAlî ibn Muḥammad ibn Aḥmad could take over from him; ᶜAlî, however, died on his way to al-Maghrib.[42] So Saᶜîd served as a substitute for his cousin ᶜAlî and when Saᶜîd died it was the son of ᶜAlî, Muḥammad al-Qâ'im, who became the second Caliph of the Fâṭimid dynasty.



So were the Fâṭimids the descendants of Fâṭima through Ismâᶜîl or possibly through ᶜAbdallâh? Or were they the descendants of Maimûn al-Qaddâḥ? In the end the answer to this is not, nor has it been, particularly significant; in the early 10th century AD enough people believed in their claim to be descendants of the Prophet through his daughter Fâṭima to make it possible for them to rise to power in North Africa. And bearing in mind the movement's underground and clandestine nature we must - for the time being at least - be satisfied with this.

Notes to the Introduction

1. W.M. Watt, Islamic philosophy and theology, Edinburgh 1979 (first publ. 1962), 50.

2. al-Milal wal-niḥal. Engl. tr. by I. Friedlaender, JAOS 28(1907)35f.

3. S.M. Stern, "Abu'l-Qâsim al-Bustî and his refutation of Ismâ^{c}îlism", JRAS 1961, 20, 25, 31; also in *idem*, Studies in early Ismâ^{c}îlism, Jerusalem 1983, 306, 310, 316 (=fol. 18r).

4. B. Lewis, "The significance of heresy in the history of Islam", in *idem*, Islam in history, London 1973, 218f.

5. H.A.R. Gibb has summarized in eight points the facts showing that Shî^{c}ism was not a natural outcome of the national Iranian genius. This list can be found in A.J. Toynbee, A study of history I, London 1962 (first publ. 1934), 400ff.

6. Ideals and realities of Islam, London 1979 (first publ. 1966), 148.

7. En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques I: Le shî^{c}isme duodécimain, Paris 1971, 12.

8. "Avant-propos", in L'Élaboration de l'Islam, Paris 1961, 2.

9. For an interesting (though may be not fully convincing) discussion of a trend line linking the 8th and 20th centuries in which different species *(khalîfiyya, islâmiyya, ṣalîbiyya, ^{c}uthmâniyya, gharbiyya, maḥalliya, umamiyya)* form the genus *shu^{c}ûbiyya* see S.A. Hanna & G.H. Gardner, "*Al-Shu^{c}ûbiyyah* up-dated. A study of the 20th century revival of an eight century concept", MEJ 20(1966)335-351. Today's conflict, looked at in this way, might form a new link in this trend line of contrasts seen and experienced as *shu^{c}ûbiyya*.

10. The civilizing process, vol. 1: The history of manners, New York 1982 (first publ. in German 1939), 6f; in addition it must be remembered, "that Shî^{c}ism, as it is described by the heresiographers, did not exist before the last quarter of the ninth century". (W.M. Watt, The formative period of Islamic thought, Edinburgh 1973, 38.)

11. W.M.Watt, "The great community and the sects", in G.E. von Grunebaum (ed.), Theology and law in Islam. Second Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, Wiesbaden 1971, 35f. In any case it should be remembered that an emotionally sympathetic attitude towards the ^{c}Alîds was

not unknown for considerably later scholars who represented comparatively strict Sunnism, of whom *al-Maqrîzî* can be mentioned as an example. (C.E. Bosworth, "Introduction" to *idem*, Al-Maqrîzî's "Book of contention and strife concerning the relations between the *Banû Umayya* and the *Banû Hâshim*", Manchester n.d., 37) It is another question from what date onwards we can speak of actual Sunnism; traditional Sunnî orthodoxy probably took shape only at the turn of the 5th/11th century with Caliph al-Qâdir's (381/991-422/1031) counter to the Fâṭimids, as demonstrated by Erika Glassen, Der mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit, Wiesbaden 1981, 9.

12. S.H.M. Jafri, The origin and development of Shi^{c}a Islam, London & Beirut 1979, 5. See also H.M.T. Nagel's interesting article "Some considerations concerning the pre-Islamic and the Islamic foundations of the authority of the Caliphate", in G.H.A. Juynboll (ed.), Studies on the first century of Islamic society. Papers on Islamic history, vol. 5, Carbondale and Edwardsville 1982, 177-197.

13. R. Paret, "Der Plan einer neuen, leicht kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung", in Orientalische Studien Enno Littman zu Seinem 60. Geburtstag am 16. September überreicht, Leiden 1935, 128ff.

14. Majma^{c} al-bayân VII-VIII, Beirut n.d., 356.

15. S.H.M. Jafri, *op. cit.*, 6f.

16. al-Ṭabarî, Ta'rîkh al-rusul wal-mulûk I, 2787.

17. On the debate over *ahl al-bait*, see for example M. Sharon, "The ^{c}Abbasid *da^{c}wa* re-examined on the basis of the discovery of a new source", Arabic and Islamic Studies, Bar-Ilan Departmental Researches I, Ramat Gan 1973, xxix + n. 23; W.M. Watt, The formative period of Islamic thought, Edinburgh 1973, 39; P. Crone, Slaves on horses, Cambridge 1980, 68; C.E. Bosworth, Al-Maqrîzî's "Book of contention and strife concerning the relations between the *Banû Umayya* and the *Banû Hâshim*", Manchester n.d., 12; R.B. Serjeant's review of C.E. Bosworth's book in JRAS 1982, 57; E.L. Daniel, "The anonymous 'History of the Abbasid family' and its place in Islamic historiography", IJMES 14(1982)427, 434 (n. 53).

18. C.E. Bosworth, "Al-Maqrîzî's epistle 'Concerning what has come down to us about the *Banû Umayya* and the *Banû l-^{c}Abbâs*'", in W. al-Qâḍî (ed.),

Studia Arabica & Islamica. Festschrift for Iḥsân ᶜAbbâs. Beirut 1981, 44.

19. M.G.S. Hodgson, "How did the early Shîᶜa become sectarian?", JAOS 75(1955)1; C. Cahen, "Points de vue sur la 'Revolution ᶜabbâside'", RH 230(1963)304f.; M. Sharon, *art. cit.*, xxixf.; The emphasis on Fâṭima also came to light in traditions where it was made clear that al-Ḥasan's and al-Ḥusain's descendants trace their ancestry to Fâṭima, while others' children trace it to their fathers, as for example *al-Suyûṭî*, al-Risâla al-sulâla al-Zainabiyya, MS Leiden Or. 2968 (=MS Ar. 2326), fol. 119v.

20. R. Paret, *art. cit.*, 127 n. 1.

21. See for example al-Ṭabarî, Jâmiᶜ al-bayân XXII, Cairo 1954, 8; al-Zamakhsharî, Tafsîr al-kashshâf II, Cairo 1948, 538.

22. Majmaᶜ al-bayân V-VI, Beirut n.d., 180.

23. Tafsîr rûḥ al-maᶜânî XXII, Beirut n.d., 14, 16.

24. Ibn Saᶜd, Kitâb al-tabaqât al-kabîr, ed. E. Sachau et al., Leiden 1904-21, vol. IV:1, 59.

25. H. Corbin, *op. cit.*, 264. Clearly, the birth of traditions where the archangel Gabriel is taken as belonging to *ahl al-bait* have been inspired by the same "filiation spirituelle".

26. al-Risâla al-sulâla al-Zainabiyya, fol. 121r-121v.

27. al-Alûsî, Tafsîr rûḥ al-maᶜânî XXII, beirut n.d., 14, 16; I. Goldziher et al., "Ahl al-bayt", EI^2.

28. C. van Arendonk, "Sharîf", EI^1; A. Mez, The renaissance of Islam, London 1937, 149.

29. "The Saiyids of Ḥaḍramawt", in *idem*, Studies in Arabian history and civilisation. Variorum Reprint CS145, London 1981, VIII:3.

30. Ibn Khallikân, Kitâb wafayât al-aᶜyân 2, Bûlâq 1275 AH, 326f.

31. P.K. Hitti, History of the Arabs, London 1961, 618; E. Glassen, *op. cit.*, 9f.

32. B. Dodge, "Al-Ismâᶜîliyyah and the origin of the Fâṭimids", MW 49(1959)303.

33. S.M. Stern, "Ismâ^{c}îlîs and Qarmaṭians", in L'Élaboration de l'Islam, Paris 1961, 100f.; also in *idem*, *op. cit.*, 290f.

34. B. Lewis, "An interpretation of Fâṭimid history", in Colloque International sur l'Histoire du Caire, Cairo n.d., 288; *idem*, "Egypt and Syria", in P.H. Holt & A.K.S. Lambton & B. Lewis (eds.), The Cambridge History of Islam, vol. I: The central Islamic lands, Cambridge 1971, 184. This comparison of the rise of the ^{c}Abbâsids in Khurâsân with that of the Fâṭimids in Tunisia has been questioned by M.A. Shaban, Islamic history: A new interpretation, vol. 2: A.D. 750-1055(A.H. 132-448), Cambridge 1976, 189, who considers it indefensible.

35. M.A. Shaban, *op. cit.*, 188.

36. B. Dodge, *art. cit.*, 298f.

37. As quoted in B. Lewis, The origins of Ismâ^{c}îlism, Cambridge 1940, 46f.

38. Arabic text as quoted by S.M. Stern, *art. cit.*, JRAS 1961; also in *idem*, *op. cit.*, 319 (fol. 18v-19r); transliterated text in the JRAS 1961, 33f.

39. al-Bustî, *loc. cit.*

40. H.F. al-Hamdani, On the genealogy of Fatimid Caliphs. Publications of the American University at Cairo School of Oriental Studies. Occasional Papers No. 1, Cairo 1958, 9 (Arabic text), 12 (English translation).

41. *ibid.*, 17f.

42. *ibid.*, 19f.

إستهلال

غالبا مايلقى المرء في مشرق العالم الاسلامي ومغربه اشخاصا يقولون بانحدارهم من سلالة النبي عبر ابنته فاطمة وقد نختلف بالرأى حول صحة شجرة النسب التي يقدمها كل واحد منهم بيد ان النفوذ والتقدير الذى يتمتعون به كذرية منجدرة من النبي مباشرة كانا ومازالا عظيمين .

وقد اريد من هذا الكتاب الذى يضم بين دفتيه اشجار النسب تلك اقتفاء اثار سلالة فاطمة بنت النبي محمد حتى بضعة قرون تلت قيام الاسلام وتتبع انتشارهم الجغرافي وتلك القبائل التي تعتبرهم اجدادا لها . والحقائق التي يتضمنها كتابنا هذا قد نقلت عن اشهر كتب الانساب الاسلامية والى هذا فمن مصدر اقل شهرة ولكنه كبير الاهمية في عرضه لتاثير ذرية فاطمة في شمال افريقيا .

مصادرنا التي عنها نقلنا مواد كتابنا هي التالية :

١- عمدة الطالب في انساب ال ابي طالب للداودى الشهيربابن عنبه الحسني طبعة بومباى الهند (د . ت)
٢- جمهرة انساب العرب لابي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الاندلسي طبع في مصر ١٩٦٣ بعناية عبد السلام محمد هارون
٣- كتاب نسب قريش لابي عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب الزبيرى طبع في مصر بعناية ا. ليفي . بروفنسال
٤- كتاب الاعتبار والتواريخ الاخبار لابي العباس احمد بن الشيخ عبد الله البركوى و هو مخطوط .
٥- جمهرة الانساب لابن الكلبي هشام بن محمد نشر في ليدن ١٩٦٦ بعناية ورنر كاسكل و سترنسويك في مجلدين .
٦- معجم القبائل العربية لعمر كحالة طبع في دمشق في ثلاثة اجزاء .
٧- كتاب الانساب للسمعاني نشر في ليدن في مجلد ضخم بثلاثة خطوط .

مصادرنا هذه تختلف فيما بين بعضها البعض في تفاصيل صغيرة غير ذات شأن وهذا امر طبيعي اذا اخذت بعين الاعتبار الاهتمامات الشخصية التي تتضمنها مثل هذه المؤلفات و لكنها في مجملها ، فان رسالتها الاساسية تتفق فيما بين بعضها البعض الى ابعد حد ممكن ولقد كان من الممكن لمؤلفنا هذا ان ينتفخ الى حدود غير مستساغة فيما لو سجلنا كل الاختلافات بين النصوص وعليه فلقد اقتصرنا على الاختلافات التي تظهر حول الاشخاص الاساسيين وذرياتهم فاوردناها في هوامش خاصة .

نود هنا، اخيرا ، توجيه شكرنا الحار الى قسم الخدمات الاجنبية في مكتبة جامعة هلسنكي حيث امدنا بالمراجع اللازمة وبعضها عسير المنال ، والى السيد مايك فوللر حيث تفضل بمراجعة النص الانكليزى ونقحه وللآنسة ايرملي برهو قبل غيرها لتفضلها بنسخ الواح النسب وبعضها عسير وشاق فعلا ،على الالة لتظهر بمظهر لائق ومقبول .

مقدمة

الرب هو الماضي ،وانا الحاضر والمستقبل . بمثل هذه العبارة يمكن اختصار المبداء الكوني والخالد لعلم الانساب ، فنحن ذرية الآلهة او انصاف الآلهة ونحن خالدون بذريتنا وهذا ما يجده المرء في الثقافات في ماضيها وحاضرها على حد سواء .

اما اهمية الماضي فيما يتعلق بالعالم الاسلامي فهذا امر لابد من تاءكيده اذ ان الماضي يحيا في الحاضر وبقوة فالجماعات الدينية ذات التاءثير في زمننا هذا انما هي متوارثة منذ سنين الاسلام الاولى وعليه فالتاريخ العتيق ليس بالغابر على الاطلاق بل ان حركات القرن الهجرى الاول / الميلادى الرابع، تستمر لتكتسب تاءثيرا هائلا على مواقف ووجهات نظر من تستغرقهم حركات العقد الثامن من قرننا هذا .

ان خلفية الشقاق الذى ساد العالم الاسلامي ومولد الجماعات المختلفة قد قاما على اساس عوامل سياسية بالدرجة الاولى وليس على اساس اختلاف في وجهات النظر الدينية ،وبالتاءكيد فان العوامل الدينية قادرة على التغلغل الى كل مكان بما في ذلك السياسة وعليه فمواد النزاع قد كانت سياسية اصلا ثم اتيح لها ان تصطبغ بالصبغة الدينية بيد ان المراجع العربية القديمة تصور مسار الاحداث كما يلي : توزعت الجماعة بسبب من عوامل دينية مختلفة حول اتجاه وامامة الامة ولكن والحق يقال ان مبداء امر النزاع انما كان مسائلة شخصية بحتة ادت فيما بعد الى التصدع في الامة الاسلامية الوليدة ولكن تاءثير العوامل الدينية ونمط الاحداث المتاءخر كان في وصف التصدع على انه نتيجة تباين في الاراء الدينية لا السياسية .

عندما يعمل المرء وسط المراجع الاسلامية المبكرة ـ سواء كانت معنية بالتاريخ ام بالفرق ـ فان عليه ان يضع نصب عينيه حقيقة ان لكل اتجاهات الجدل الدينية الاسلامية ابعادها السياسية والاجتماعية وقد لفت و . م . واط الانتباه في حالات عديدة الى الملابسات هذه .

ويبدو ان اهتمام المسلمين بمناقشة الماضي لم يكن سببه حب استطلاع وستكشاف للتاريخ ولا كان اهتماما اكاديميا به بل كان لاءن مثل هذا الضرب من الجدل والخوض في ماض بعيد انما كان شكلا تتشكل فيه نقاشات المسلمين للسياسة المعاصرة :"" ثم نزعة قوية لدى الشيعة ـ وان تكن ليست بالمجهولة عند سواهم من المسلمين ـ للظهور بمظهر من يخوض في الماضي في حين انهم يناقشون في الحقيقة واقع السياسة الآنية ويبدو ان ثمة حوارات لا تنتهي عما حدث في العام ٦٣٢ عند وفاة النبي وما حدث في العام ٦٥٦ ابان تولي علي الخلافة ،ولكن ما يعني المتناقشين هي المبادىء الاساسية التي يجب تاءثرها في منتصف القرن التاسع"" وفي هذا تفسير لمسالة لم لا يجب اخذ المزاعم المعنية بالماضي على اساس قيمتها الظاهرة بل يجب النظر

اليها على انها تخص مهندسي ادب الفرق والمؤرخين .

وحتى بضعة عقود خلت فان تحامل المراجع القديمة وتحيزها جعل من العسير تماما الحصول على صورة موضوعية للفرق داخل الاسلام اذ كان ادب الفرق والمذاهب متعاطفا تماما مع القضية السنية وكان البحث الاسلامي في الغرب قد تبنى وجهات النظر السنية بكثير من السذاجة ومن الطبيعي ان الامر قد نشأ جزئيا من حقيقة ان تلك الدول الاسلامية التي رزحت تحت الاستعمار كانت سنية تعيش فيها اقلية ضئيلة من الجماعات "" الهرطوقية "" بل ربما لم يكن على الاطلاق ناهيك بان اغلبية الدول التي كانت على علاقة مباشرة بالغرب كانت تمثّل الاسلام السني .

يقدم ادب الفرق الاسلام السني بحماس على انه الاسلام العربي الصحيح والمخلص للقران ولسنة النبي في حين تمثل الفرق الاخرى في الجهة المقابلة كل ما هو غريب عن الاسلام العربي الاصلي : موءثرات ماقبل الاسلام والمفاهيم الدينية التي حملها الداخلون في الاسلام من معتقداتهم القديمة ، وعلى سبيل المثال يمكن ملاحظة ان الشيعة قد اعتبروا نتاجا لموءثرات فارسية خارجة في الاسلام .

وابن حزم المتوفي في ٤٥٦ / ١٠٦٤ قد وسعه ان يكتب "" سبب نبذ العديد من الفرق للاءسلام هو في اصله ناتج عن كون الفارسيين فيما مضى سادة مملكة واسعة ومتسلطين على جميع الشعوب مما ادى الى نشوء احساس باحترام الذات عندهم حتى انهم تسمّوا بالنبلاء وبالابناء ونظروا الى غيرهم من البشر على انهم عبيد ولكن عندما اتاهم الله وانتزع العرب منهم مملكتهم ،العرب الذين كانوا بنظر الفرس احقر الخلق ،ثقل الامر عليهم وصارت المصيبة مضاعفة في اعينهم وعليه فلقد عقدوا العزم على تضليل الاسلام بالهجوم عليه في مراحل مختلفة .

بيد ان وجهات النظر المشابهة لم تكن وقفا على الاوساط السنية فالبستي المتوفي حوالي ٤٢٠ / ١٠٣٠ والمنتمي الى الوسط المعتزلي يعتبر الاسماعيلية في مقام تفنيده لها مكيدة زرادشتية غايتها النيل من الاسلام وافساده

وبالنظر الى المسائلة من هذا المنظار فانه لن يكون من المدهش ان نرى باحثي القرن التاسع عشر من الاوروبيين المتاءثرين بالليبرالية والقومية كالالماني دوزى (١٨٢٠-١٨٨٣) والنمساوى فون كرمر (١٨٢٩-١٨٨٩) والفرنسي درمستتر (١٨٤٩ — ١٨٩٤) وقد نظروا الى التشيع وقدموه على انه بعث للروح الفارسي القومي وعلى انه تمرد الآرية على الاسلام الذى كان محسوسا في ايران بانه غريب ومقيد بكونه عربيا وساميّا ويجب التذكر ان اسطورة سيادة العرق الآرى قد وصفت بحماس في هذا الوقت بالتحديد في اعمال دى غوبنو (١٨٥٣-١٨٥٥)

ولكن وعلى الرغم من ذلك فحقيقة الامر هي ان التشيع قد راءى النور كحزب معارضة سياسي بين العرب في اقاليم العراق الجنوبية وان العرب هم الذين حملوه معهم الى بلاد فارس وغيرها من البلاد

التشيع العربي السياسي المبكر اذن قد توحد في نقطة التقاء الشعوب واللغات و المعتقدات هذه والتي كانت جنوب العراق ، مع العوامل "" المهدية"" غير العربية متضمنة كلا من المعتقدات السامية والايرانية معا . وعلى الرغم من ان باحثين بارزين في ختام القرن الفائت ومطلع هذا القرن كفلهاوزن وبرتهولد قد عرضا بشكل مقنع اصول التشيع العربية فان خرافة الاصل الايراني ظلت قائمة .

واذا كنا لا تسعنا الموافقة على فكرة ان التشيع هو ابطال ايراني للاسلام العربي فانه لمن المناسب الاشارة كم هو مشبوب العاطفة موقف الايرانيين المعاصر من المسألة وسيد حسين نصر قد عرض ببراعة فكرة ان للتشيع الاسلامي علاقة حميمة بالروح الايراني اما هنرى كوربان المتخصص بالاسلام الايراني فلقد اكّد الفكرة نفسها في بحثه عن مفاهيم التشيع الفلسفية وعن ولع الايرانيين بالعلاقة بين ماهو باطني وبين ماهو مقصور على فئة قليلة من الخلق :"" بذل للروح الايراني تام في سبيل الفكرة الشيعية ""

وخلاصة القول يمكن القول ان الفوارق الثقافية والنزاعات التي تطورت عبر القرون هي اكثر اهمية بشكل ملحوظ من الفوارق الدينية . وللمسائل هذه دلالتها حاليا عندما تجد في الوسط الاسلامي العربي ميلا لوسم الشيعة بالكفر وباللاعروبة وهذا مرجعه قبل كل شيء الى شعور دول الخليج ومصر والعراق بان ايران الخميني الشيعية تشكّل خطرا يهدد امنها الخاص والنتيجة كانت ان اخذت الفوارق الدينية والقومية تزداد حدة وثمّة خطر من ان يتم الربط مرة اخرى في الوسط العربي بين التشيّع وبين الايرانية والآرية وان ينظر للشيعة كجماعة غريبة عن الاسلام الارثوذكسي وهذا يعني عودة الى تأكيدات ادب الفرق التي اعتنقها البحث الغربي ايضا فيما مضى ومن الصعب الاعتقاد بامكانية حدوث مثل هذه الرجعة في الوقت الذى نمت فيه معرفتنا باشكال التشيع المختلفة بنسبة تتفق وتوافر مواد البحث ولقد قارن كلود كاهن قيمة هذه المواد الهرطوقية بالنسبة للبحث في الاسلاميات بقيمة مخطوطات قمران بالنسبة لاستجلاء غوامض التاريخ المسيحي اليهودى . ولكن في مجال التفاضل بين الشيعة و السنة هذا سيعود للظهور ذلك التمييز القديم الذى ظلّ في الدرجة الثانية منذ زمن والذى سبّب الكثير من القلاقل والتشتت اعني التمييز بين عرب وعجم .

يرتكز الايمان الشيعي على تصورهم ومذهبهم في الامام . فلقد خلق الائمة وهم يملكون قوى خاصة وفريدة في بابها واهم هذه القوى هي العصمة هذا التعليم الذى طوّر لترسيخ تفوق ائمة الشيعة على خلفاء السنّة والامام ينحدر من ذرية محمد وهو خليفته وقائم مقامه ومصطفى من عند الله ومعصوم عن الخطاء وكامل وهو افضل اهل زمانه والامام الشيعي يجب ان يتمتع بنعم خاصة اذ يجب ان يكون منحدرا من صلب الامام علي لأن العصمة قد انتقلت الى الائمة عبر النبي فهم قد ورثوا عنه نور الله وهذا الجوهر المنير السابق والذى يسمى بنور محمد ايضا قد وضعه الله في صلب آدم وانتقل عبر الاجيال المتعاقبة لينقسم الى قسمين في صلب عبد المطلب الجد المشترك لمحمد وعلي عبر عبد الله ابي محمد وابي طالب والد علي وبانقراض الذكور في ذرية محمد فان النور الالهي قد تجلى في نسل علي وهم الائمة الشرعيون وقد استمدت الفرق

الشيعية كلها هويتها من ذرية علي .

وعند وضع وجهات النظر هذه موضع التطبيق فان العديد من الاراء المتضاربة قد ظهرت في الوسط الشيعي نفسه مع الوقت ناهيك بادعاء فرق مختلفة من داخل الشيعة بامامة اشخاص مختلفين وعليه فلقد تفرقت عن المسائلة هذه فرق مختلفة ووقعت وجهات نظر دينية مختلفة في شركها وهي مسائلة شخصية في اساسها مما ادى الى نشوء هذا العدد الغفير من الفرق الشيعية المختلفة .

التفرق الشيعي انما يستند بالدرجة الاولى على البحث عن السلطة .

- ٢ -

بنيت محتويات هذا الكتاب على الواح النسب التي حاولنا من خلالها عرض الفرعين الرئيسيين في الشيعة (الحسنيون والحسينيون) وهي احدى اكبر فرقتين في الاسلام . لقد لاحقنا اكثر الناس اهمية وانتشارهم الجغرافي وتلك القبائل التي ترى في شخصيات التشيع المبكر البارزة اجدادها الاول والى هذا فمرادنا ان نلقي في هذه المقدمة نظرة خاطفة على مفاهيم اساسية مختلفة والخوض في نسب الفاطميين نظرا لان بعض المراجع ترتاب في صحة نسبهم .

الشيعة
======

انه لمن العسير حقا حتى في نقاش بسيط تعريف مانعنيه بالضبط بمصطلح الشيعة حتى القرن الثالث هجرى / التاسع ميلادى على الاقل ، وما الشيعة واهل البيت و الاشراف الا مفاهيم من نوع شرحه بشكل مقنع الياس نوبرت في نقاشه لمعنى الكلمتين الالمانيتين : "Kultur" و "Zivilisation" حيث قال :

" المفاهيم المشابهة لهذين تملك شيئا من خاصية الكلمات التي تظهر من حين لآخر في جماعة اضيق كالعائلة او النحلة او الفصل المدرسي او العصبة والتي تعبر عن الكثير للخبير المطّلع وعن القليل لمن لا علاقة له بالامر وتأخذ شكلها على اساس التجربة المشتركة وتنمو وتتبدل مع المجموعة التي انما هي التعبير عنها وموقع الجماعة وتاريخها ينعكسان على صفحتها كما انها ستظل بلا لون ولن تكون حية تماما على الاطلاق بالنسبة لاولئك الذين لم يشاركوا في تلك التجارب واولئك الذين لم يتحدثوا من نفس التقليد ونفس الموقع "

شيعة علي .

من الممكن ان عليا بذاته قد رغب بتسمية انصاره على انهم حزبه او جماعته او شيعته و علي اى حال فانه لمن الواضح انه في معركة الجمل (٦٥٦/٦٣) وفي وقعة صفين (٦٥٧/٣٧) كان ثمّة العديد من الجماعات التي نظر اليها على انها احزاب فانصار علي قد سمتهم المراجع باهل العراق وبشيعة علي في حين سمّي خصومه بشيعة عثمان

لا ن عائشة وطلحة والزبير قد ظهروا في وقعة الجمل كمنتقمين لمصرع عثمان واطلق اسم شيعة معاوية واهل الشام لا ن معاوية كان واليا على سوريا والمسا ئلة اذن هي مسا ئلة مصطلح علم استخدم للدلالة على الملتفين حول افراد مختلفين والعبارة اصلا لم تكن تحمل اية دلالة طائفية من النوع المعروف لدينا حاليا بل الواقع هو انه حتى منتصف القرن التاسع كان بوسع السنة استخدام اللفظ هذا في سياق يدل على انه يجب ان تكون مفهومة لا بحسب معناها الطائفي بل بحسب دلالتها اللغوية .

كانت الشيعة لقبا تبنته المراجع عند تعاملها مع المنافحين عن حقوق علي وذريته واما العلويون والطالبيون فلقد استخدما للدلالة على من يدعون انهم من ذرية علي .

اهل البيت.
=========

اكتسب تعبير اهل البيت في الوسط الشيعي خاصة دلالته التاريخية ومعناه العميق و لكن ومع هذا فلفكرة اهل البيت تاريخها السابق العريق الذى يعود الى زمن الروابط القبلية والعائلية التي حافظ عليها عرب الجاهلية في الفترة الجاهلية المفرقة في القدم وقد استخدم الاسم هذا للدلالة على العديد من الاسر البارزة في القبيلة .

تا سس المجتمع العربي على النظام القبلي الذى كان يعتبر الانحدار من صلب جد اعلى حقيقي او خيالي امرا اساسيا وكانت افضلية قبيلة على قبيلة تتا كد بمسا ئلة اى الجدين اشرف ولقد اثرت العوامل هذه نفسها على تقييم العشائر في القبيلة نفسها وغالبا ما حدث ان العائلات المنحدرة من صلب اجداد شرفاء كان لها ان تتزعم قبائلها والى هذا فان شهرة الاجداد كانت تعني للافراد اكثر من ماض مجيد لا ن الشهرة والكفاءة الشخصيتين كان لهما قليل وزن بحيث انه كان غير كاف لضمان المركز الرفيع في حين كان للشهرة والجدارة الموروثتين ان تضمنا التقييم والاعتبار في المجتمع .

وبالنظر الى ما تقدم فانه لمن السهل فهم كيف ان الانتماء عبر التاريخ الاسلامي الى اهل البيت - بغض النظر عن كيفية فهم ذلك الانتماء - كان نقطة انطلاق للسعي وراء السلطة السياسية و/ اوو الدينية .

آيتان وردتا في القرآن مع شروحهما في تفاسير مختلفة تقفان وراء كل التا ويلات الخاصة باهل البيت كمفهوم ، في العصور الاسلامية . بالاضافة الى هذا فثمّ مثل واحد على شكل اهل البيت (٢٨ : ١١/١٢) فتعبير اهل البيت الوارد في سورة هود لا يدع مجالا للتفسير لا نه يعني اهل بيت ابراهيم ولكن ومن جهة اخرى فان اهل البيت في سورة الاحزاب يطلق العنان للتا ويل : "" انّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهّركم تطهيرا "" لا ن الاية هذه تعني بوعظ زوجات النبي وقد فهم لفظ اهل البيت فيها على انه يعني عائلة النبي وبالاضافة الى هذا فثمّ حديثان نبويان مع محاولات تفسيرهما - الامر يتعلق بوجهة النظر اسنية هي ام شيعية - قد نتج عنهما ادخال جمع غفير من الاسر والافراد في اهل البيت والحديثان هما حديث الثقلين وحديث الكساء .

لحديث الثقلين روايتان مختلفتان ، فلقد خطب النبي محمد في المؤمنين في حجة الوداع الى مكة في مارس ٦٣٢ قائلا بحسب ماجاء في الرواية الاولى : "" تركت فيكم امرين لن تضلوا ماتمسكتم بهما ،كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض و سنّة نبيه "" في حين تقول الرواية الثانية "" اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدى كتاب الله ، حبل ممدود من السماء الى الارض و عترتي اهل بيتي . . "" والى هذا فالمراجع المختلفة تبرز في الموضعين درجة واضحة من الاختلاف في التعبير .

اما حديث الكساء فهذا يروى كيف ان النبي محمدا قد خرج ذات صباح متلفّعا بكساء اسود وكيف انه ضمّ اليه فاطمة اولا ثم عليا فالحسن فالحسين واحتضنهم وغطاهم بكسائه وتمثّل بالاية :"" انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهّركم تطهيرا "" والخمسة هؤلاء هم اهل البيت عند الشيعة والشيعة تحدد الاسرة (تفضل تسميتها بالعترة) بانهم اهل الكساء واولوا الاية (٣٣/٣٣) على ضوء حديث الكساء هذا . ولكن للعباسيين روايتهم الخاصة بهذا الحديث حيث تجد ان محمدا قد طرح كساءه على عمّه العبّاس وبنيه .

عرض رودى باريه في العام ١٩٣٥ تحليلا مثيرا للاهتمام لمفهوم اهل البيت ،وبرأيه فانه قد كان من الممكن فهم اهل البيت بمعنى "" Leute des Gotteshauses "" اى بعبارة اخرى طائفة اتباع الكعبة .ومتابعا رأيه الذى قدمه بحماس ولأن ايّا من التفاسير القرانية المعروفة لديه لم تقدم مثل ذلك الشرح فان باريه قد وضع اعمال التفسير كلها موضع شك وهذا بالطبع موقف سليم بان يكون المرء حذرا فلا يقبل بكل ما يقوله المفسرون خصوصا فيما يتعلّق بايات غامضة وعويصة جدا في القرآن ولكن باريه قد اخطأ في هذه المرة تماما فتفسير الطبرسي "" مجمع البيان "" يقدم بين ما يقدم من تفسيرات تفسيرا يقول بان آل البيت هم آل الحرم والاهل في هذا السياق هم المتقون لله وهذا في اصطلاح باريه الـ: "" Leute des Gotteshauses "".

وتفسير الطبرسي / باريه هذا يكسب دعما تاريخيا من حقيقة ان عرب الجاهلية غالبا ما كانت لهم آلهة تخص قبائلهم عبدوها في امكنة معينة وقد تكون هذه الامكنة عبارة عن ينبوع او شجرة ما او صخرة تتحول مع الوقت الى حرم يخص العديد من القبائل وفي هذه المقدسات تتصرف قبيلة تتمتع بالاحترام لخدمة الحرم كحارسة له في غياب الكهانة المناسبة والحراس هؤلاء هم اول اهل بيت نظامي وبالنسبة لعرب الجاهلية فان اهل بيوت القبائل المختلفة قد شكّلوا نوعا من الارستقراطية العربية .

غموض مصطلح اهل البيت والامكانيات التي قدمها لدعم مصالح حزب الواحد قد ادّيا مع الوقت الى استخدامه للدلالة على فرق مختلفة جدا وللمصطلح هذا معنيان ضيّق وواسع واما الضيّق فقد شمل ذرية علي وفاطمة (حيث يتم التركيز في بعض الحالات على فاطمة بشكل خاص) ويليه ذلك الذى يشمل ذرية علي عموما واما الواسع فيشمل بني هاشم جميعا .

ولكن ، وعلى اى حال ، فانه من غير الممكن في هذا السياق الذهاب الى حد ابعد في

في الخلاف القائم حول مسائلة اهم العباسيون من وسّع استخدام مصطلح اهل البيت ليشملهم هم ايضا ام انها الشيعة هي التي قيدته ليخدم مراميها . وبدون الاتيان على ذكر جميع القرائن الاخرى التي يظهر معها المصطلح خلال العهد الاموى وخلال مراحل الحكم العباسي الاولى ،لقد كان س.اى . بوزورث مصيبا تماما في اشارته التالية : "" الحجة حتما كانت هذه : القيمة الفطرية لقرابة العباسيين من النبي عبر الوضع الابوى الخاص للعم العباس في علاقته مع ابن اخيه محمد (منذرا بها في اعوام الخليفة المنصور الاخيرة ومذاعة تماما بواسطة شعبية ابنه المهدى في حين ان العباسيين قد اعتادوا في ذلك الحين تاءسيس حكمهم على اساس حقيقة قانونية محضة وهي نقل حفيد علي ابو هاشم عبدالله بن محمد ابن الحنفيه لحقوقه بالوصية لمحمد ابن علي بن عبدالله بن العباس) الامر الذى وسّع (الخط من عندى) من مفهوم اهل البيت الذى ضيقته (الخط من عندى) الشيعة من خلال تضييقها للمصطلح القراني مقتصرة به على اسرة علي فقط ليتضمن ذرية النبي من الذكور اى الخط الموازى عبر عمه وابناء عمه العباس وليس عبر ابي طالب وحسب ""

ولقد كان ان عادة التركيز على اهمية ذرية فاطمة قد اخذت تنمو في الوسط الشيعي بعد التطور هذا في حين كان الشيعة الاوائل يرون الاهمية في الذكور من الذرية .

ولقد كان مشكلا ايضا اى موقف يجب اتخاذه من نساء النبي ،ايجب النظر اليهن على انهن ينتمين الى اهل البيت؟ وكما ذكرنا منذ حين فان الاية القرانية التي تشير براءى المفسرين الى اهل بيت النبي تتوجه على وجه التخصيص بالوعظ الى نساء النبي او ربما الى جميع النساء المؤمنات المسلمات والمفسرون السنة عادة يضمون نساء النبي الى اهل البيت ولكن الطبرسي من جهة اخرى وكشيعي يرى ان لااساس لاعتبار زوجة المرء من اهل بيته والراءى هذا يرد في تقليد استشهد به الالوسي يقول بان المراءة لا يمكن اعتبارها من اهل بيت الرجل لانها تكون قد تزوجته منذ حين حتى اذا طلقها عادت الى ابيها وعشيرتها واحد اهم اسباب الشيعة في عدم رغبتهم بالحاق نساء النبي باهل البيت هو الرغبة باقصاء عائشة .

وسلمان الفارسي ايضا بحسب بعض الروايات ملحق باهل البيت وكان لهذا الامر قيمته في تصور الائمة او كما لاحظ هنرى كوربان : "" ليس عبر نسب خارجي جسدى (نسبة صورية) بل بنسب روحي (نسبة معنوية) صار سلمان واحدا من اهل بيت النبي . . وتبني سلمان يضمر ان مصطلح الاسرة ،البيت لا يعني البيت الجسدى الخارجي (بيت صورى) مشتملا على الازواج والابناء ايضا ، بل بيت العلم والمعرفة والحكمة . ""

الاشراف

عرف عرب الجاهلية طرقا مختلفة في استخدام كلمة شريف وما يعنينا هنا هو كيفية استخدامها في العصور الاسلامية وفي سياقها في فهم اهل البيت وكما تحولت عبارة اهل البيت عن الدلالة على العشائر الرائدة في النظام القبلي العربي لتشير الى عائلة الرسول (من

الممكن فهم ذلك با لمعنى الضيق او المبسط) فان مفهوم الاشراف قد تبع ذلك بالمشاركة فالانتماء الى اهل بيت النبي كان يعني انتماء الى الارستقراطية العربية المسلمة التي كان افرادها يدعون بحق اشرافا .

وبحسب ماورد عند السيوطي فان لقب الاشراف المشرف قد استخدم في البداية للدلالة على شخص ينتمي الى اهل البيت (بالمعنى الواسع الذى يعني بني هاشم قاطبة) و هذا يعني انه لم يكن مقصورا على ذرية علي (الحسنيون والحسينيون وذرية ابن الحنفية) بل كان مسبوغا على ذرية اخوة علي جعفر وعقيل وعلى ذرية عمه العباس اى جميع من ورد ذكرهم في احدى روايات حديث الثقلين انهم ينتمون الى اهل البيت ولكن وفي القرن الرابع / العاشر فان بعض الحدود قد وضعت لهذا اللقب المشرف فلقد حدد في بغداد بالطالبيين والعباسيين اما في مصر وبعد استيلاء الفاطميين على الحكم فلقد اطلق على ذرية الحسن والحسين .

عرض ر . ب . سرجيان بوضوح اهمية الاشراف في محاضرة له القاها في معهد الدراسات الشرقية والافريقية عام ١٩٥٦ حيث قال : "" يندر ان توجد فئة من الارستقراطيين تتمتع بتاريخ طويل كذرية محمد النبي العربي كما انه لا توجد ارستقراطية مثلها انتشرت في آسيا وافريقيا لتلعب قرنا بعد قرن دورا هاما ومتماسكا في الامة الاسلامية ""

نسب الفاطميين

الحكاية التي تروى عن الخليفة الفاطمي المعز انه لما قدم مصر وسائله البعض عن نسبه و حسبه انتضى سيفه من قرابه قائلا هذا نسبي ثم نثر دنانير الذهب على سائليه قائلا وهذا حسبي ،على الرغم من كونها مجرد حكاية مسلية الا انها ناجحة في التعبير عن الشك الذى كان سائدا انذاك ومازال سائدا ، ذلك الشك بالمزاعم المتعلقة بنسب الفاطميين والمؤرخون المسلمون قد انقسموا الى قسمين مختلفين في الرائى حول مسألة شرعية وصحة الاصل الفاطمي . على اى حال يجب الاخذ بعين الاعتبار انه لم يقم اى خلاف حول الامر قبل العام ٤٠٢ / ١٠١١ وذلك عندما دعا الخليفة العباسي وجهاء بغداد الى قصره للتوقيع على بيان يقول بان منافسه المصرى الحاكم ليس من اصل فاطمي وقد وقع البيان هذا علماء شيعة وسنة على حد سواء . والبحث الذى اجرى في الاعوام المنصرمة يبدو انه يعزز اكثر مما يضعف المزاعم الفاطمية بانهم ينحدرون مباشرة من النبي وابنته فاطمة .

الحقيقة انه بعد موت جعفر الصادق في ١٤٨ / ٧٦٥ على وجه التقدير ، اخذت الفرق الشيعية كالزيدية والاسماعيلية وتلك التي ستسمى فيما بعد بالاثني عشرية بالتشكّل وكان الخلاف على خلافة الصادق في الامامة في الخط الحسيني بين اسماعيل وموسى الكاظم وخط موسى ينتهي بغيبة الامام الثاني عشر المعروف بمحمد المهدى ٢٦٠ / ٨٧٤ على وجه التقريب ،اما اسماعيل الذى تبنت دعواه الفرقة المعروفة بالاسماعيلية فلقد انجب خطا من الائمة جاء منه خلفاء الفاطميين ومن بين كل الفرق الشيعية فان

الاسماعيلية تقدم اعقد صورة ممكنة فلقد عاشت في خفاء تام منذ زمن التصدع في ١٤٨/٧٥٦ وحتى استيلاء الفاطميين المذهل على افريقيا في ٢٩٦/٩٠٩

ربط المشتغلون بالفرق اسم الاسماعيلية باولئك الذين يقولون بامامة اسماعيل بن جعفر الصادق ولكن كما لاحظ سترن فان ثمّ القليل من الارتباط بين هذه الفرق في القرن الثاني / الثامن وبين حركة الاسماعيلية بالمعنى الذى نتداوله وبحسب ما يقول سترن فان الحركة الاسماعيلية لم تظهر الا بعد ١٠٠ عام في منتصف القرن الثالث/التاسع كحركة تبشيرية واسعة النطاق .

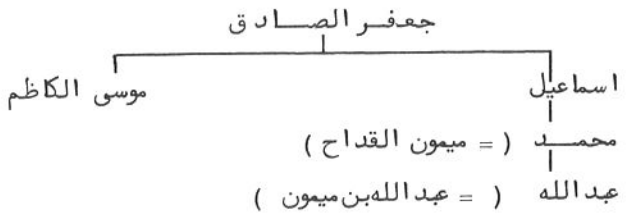
هناك تواز ملفت للنظر بين الطموحات الدولية عند اولياء امر الخلافتين العباسية و الفاطمية فالفاطميون مقتفين اثار العباسيين بدءوا دعاوتهم الثورية في مناطق نائية -بادىء الامر في اليمن ثم في اطراف الامبراطورية الاسلامية القاصية- (تصح المقارنة هنا مع خراسان العباسيين) حيث اسسوا واعلنوا انفسهم خلفاء بالنسب وبالاختيار الالهي وهكذا فلقد اعلنوا بانهم الورثاء الشرعيون لخلافة الاسلام كله واعلنوا عن عزمهم على استعادتها من العباسيين فعل هؤلاء بالامويين .

وفي العام ٢٨٠/٨٩٣ بعث بابي عبدالله الشيعي الى المغرب من اليمن حيث تدرب كداعية اسماعيلي ولقد انفق ١٦ عاما في تنظيم الناس في شمال افريقيا اجتماعيا وعسكريا لينهي اخيرا حكم الاغالبة من افريقيا في ٢٩٦/٩٠٩ ليتوجه بعد ذلك الى سجلماسة لتحرير سجينها الامام الحقيقي المهدى سعيد بن حسين الذى كان رائده . ولكن من هو سعيد بن حسين هذا المسمى بعبدالله وعبيدالله ايضا وبالمهدى وموءسس السلالة الفاطمية الحاكمة .

ثمّة غزارة في اشجار النسب المختلفة للفاطميين من وضع الموءيدين والمعادين وسر هذه الغزارة يكمن في حقيقة ان الفاطميين على الرغم من اعلانهم الجازم دائما عن تحدرهم من فاطمة ،لم يقوموا ابدا باية محاولة لرسم شجرة نسب صريحة وواضحة لانفسهم وبعض المحاولات للقيام بمثل هذه المهمة قد تمت على يد الباحثين المسلمين والباحثين الغربيين المعاصرين سنعرض لها فيما يلي على الرغم من م. شعبان قد يكون مصيبا في قوله بان كمية وافرة لدرجة عدم التناسب من الابحاث حول شهادة ميلاد الحاكم الفاطمي الاول قد وضعت .

توفي اسماعيل ابن الامام السادس جعفر الصادق عام ١٤٣/٧٦٠ على وجه التقريب ، قبل خمسة اعوام من وفاة ابيه وعلى الرغم من هذا وعلى الرغم من ان بعض الاوساط ترى ان جعفر الصادق قد تخلى عنه مفضلا عليه اخاه الاصغر موسى الكاظم فان احدى المجموعات ترى في اسماعيل الامام السابع وبالتالي في مركز يسمح له بدوره نقل الامامة الى ابنه الاصغر محمد

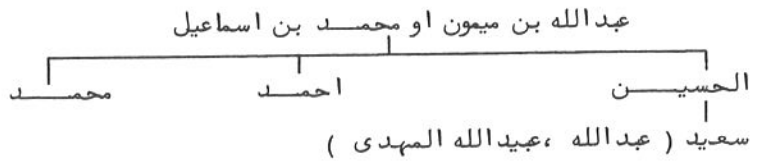
وفي سياق امامة محمد يظهر في التقليد رجل اسمه ميمون القداح واحدى وجهات النظر تقول بان الامام محمد وميمون هما شخص واحد لاءن للاءثنين (بالاضافة الى ماتقدم) ولد اسمه عبدالله نظر اليه على انه شخص واحد ايضا :



اذا اخذنا بعين الاعتبار ان اجداد الفاطميين هؤلاء قد عاشوا في عصر كانت الاسماعيلية فيه حركة ثورية متخفية فلن يكون من الغريب ان تجد الغموض يكتنف حركات المرحلة و من الممكن ايضا ان الامام الحقيقي وذريته قد استخدموا ميمون القداح وذريته كشخصية مزدوجة لصرف المطاردة العباسية عنهم .

وعلى اى حال فان اعداء الفاطميين لم يسلموا بانحدار السلالة الفاطمية من محمد بن اسماعيل بل من عبدالله بن ميمون القداح وعليه فمن الممكن لنا الاختيار في موضوع العلاقة المشتبكة والمعقدة بين القداح وبين ذرية جعفر الصادق .

والمؤرخ الفارسي رشيد الدين لديه فقرة يعهد فيها ميمون القداح بابنه عبدالله الى محمد بن اسماعيل قائلا :"" الابوة الجسدية هي محصلة مولد الطفل المادى فقط في حين ان الابوة الروحية تنتج عن ارتباط المرء بشخص ما . . .عبدالله هو ابن محمد ابن اسماعيل ووريثه الشرعي "" ويختم رشيد الدين قائلا :"" عندما بلغ عبدالله عامه السابع عشر اعلنه ميمون القداح اماما ولم تبد الشيعة اعتراضا على الاقرار به كذلك "" اما ابو القاسم البستي المؤلف الزيدى المعتزلي الذى كتب في دحض الاسماعيلية فلقد اعلن ان عبدالله بن ميمون قد كسب الى جانب تعاليمه محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق وكان الاثنان مجبران على الفرار بسبب الاضطهاد العباسي الى الكوفة المجاورة حيث توفي محمد ولكن عبدالله كتم خبر موته حتى كبر محمد ابن محمد .وفيما يتعلق بمحمد هذا فان بعض المراجع تقول بانه هو محمد بن محمد بن اسماعيل في حين تقول المراجع الاخرى بانه هو محمد بن عبدالله بن ميمون القداح وعلى اى حال فان الدعوة ظلت سرية وظل قادتها محمد واخواه الحسين واحمد وابن اخيه سعيد بن الحسين مضطهدين حتى اعلنت الدعوة في ايام سعيد :



هنا اذن نصل الى الامام المهدى سعيد بن الحسين الذى حرره ابو عبدالله الشيعي من سجن سجلماسة حيث اقام في محاولة للالتحاق باتباعه في شمال افريقيا ولكن وكما نعلم فان المؤامرة السرية تحولت بالنهاية الى ثورة منتصرة .

نشر الدكتور حسين فيضي الهمذاني المرجع المعروف في التاريخ الفاطمي في العام ١٩٥٨ رسالة يقال ان الخليفة الفاطمي الاول قد كتبها الى احد اتباعه في اليمن والرسالة توضح ان جعفر الصادق لم يعيّن اسماعيل او الكاظم لخلافته بل ولدا آخر من ابنائه اسمه عبدالله :"" فتعلق كل فرقة من الشيعة بواحد من اربع من ولد جعفر بن محمد وهم موسى واسماعيل ومحمد وعبدالله . . . وكان صاحب الحق منهم عبدالله ابن جعفر صلوات الله عليه فلم يكن علم مقامه الا عند الابواب والثقاة تقية عليه ""

ولصرف المضطهدين عنه فان محمد بن عبدالله قد اتخذ لنفسه نسب اسماعيل للتمويه ودعا اتباعه الى امامة عبدالله تحت اسم اسماعيل ودعا لنفسه تحت اسم محمد بن اسماعيل وزاد الامر بلبلة انه كان للائمة عدة اسماء سرية الى جانب اسمائهم الخاصة وهكذا فانه بالاضافة الى التسمي باسم محمد بن اسماعيل فانه قد تبنى ايضا اسم تابعه ميمون وابن محمد بن اسماعيل (اى محمد بن عبدالله) عبدالله اختار لنفسه اسم عبدالله بن ميمون الذى خلق الحكاية التي تذكر ان عبدالله بن ميمون القداح كان الجد الاعلى الحقيقي للسلالة الفاطمية الحاكمة .

الاسم الحقيقي لجد المهدى (كاتب الرسالة) كان محمد بن احمد على الرغم من انه كان معروفا باسم اخيه الحسين بن احمد وقد قلد محمد (دعي باسم حسين) ابن اخيه سعيد بن الحسين بن احمد الامامة حتى يتمكن ابنه من تسلمها منه ولكن عليا ابنه مات في طريقه الى المغرب وعليه فان سعيدا قد عمل كقائم مقام ابن عمه علي وعندما توفي سعيد صار محمد القائم ابن علي الخليفة الفاطمي الثاني :

واذن ، هل كان الفاطميون من ذرية فاطمة عبر اسماعيل ام ربما عبر عبدالله ؟ ام انهم

من ذرية ميمون القداح ؟ الاجابة على هذا السؤال اولا واخيرا لا تحمل ولم تحمل دلالة كبيرة ففي بدايات القرن العاشر الميلادي صدق عدد كبير من الناس دعواهم بانهم من نسل النبي عبر ابنته فاطمة ليمكنهم ذلك من بلوغ السلطة في افريقيا الشمالية واذا اخذنا بعين الاعتبار تخفي الحركة وطبيعتها الممعنة في السرية فان علينا - حتى اجل اخر على الاقل - الاكتفاء بهذا القدر .