

El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia y África

Los orígenes de la misión (da‘wah) ismā‘īlī en Ḥurāsān y Mawarannahr

Tesis presentada por
Alexandr Nikolenko
para optar al grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA
ESPECIALIDAD: Medio Oriente

DIRECTOR:
Dr. Rodrigo Adem Alvarez

Agradecimientos

En primer lugar, quiero expresar mi más sincera gratitud a mi madre, a quien le debo mucho, por su invaluable apoyo a lo largo de toda mi vida. Agradezco al Dr. Rodrigo Adem, por creer en mí, por su valiosa guía y por ser un ejemplo inspirador para mí. Al profesor Khalid Chami, por su devoción a la docencia, así como por sus consejos que no se limitan a la enseñanza de la lengua árabe. Finalmente, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por el apoyo económico otorgado para realizar mis estudios de maestría en El Colegio de México.

Resumen

El ismāʿīlismo es una rama del šīʿismo y una de las corrientes islámicas minoritarias más antiguas que continúan existiendo hoy en día con más de 20 millones de adherentes en el mundo. Para los historiadores de la civilización islámica clásica el surgimiento del ismāʿīlismo en la segunda mitad del siglo IX se asocia con el misterioso esoterismo antinomiano por un lado, y el activismo político por el otro. Así, el ismāʿīlismo se entiende como un movimiento de oposición a las normas religiosas y la autoridad política de los califas sunnīes de Bagdād que desafiaba las prácticas hermenéuticas musulmanas establecidas y que llegó a fundar el Imāmato fāṭimī en el corazón del mundo musulmán en el Mediterráneo, conocido al público occidental a través de historias de los Cruzados. Las investigaciones contemporáneas han ampliado nuestra comprensión de los fundamentos intelectuales y sociopolíticos del ismāʿīlismo en sus primeras etapas y han revelado el complejo sistema de misioneros (*duʿāt*) que predicaban a favor de su causa inicial en diversas provincias del mundo islámico. En su expansión gradual en el “Oriente islámico” (*Mašriq*), particularmente hacia las provincias de Persia y las fronteras de Asia Central (Ḥurāsān y Mawarannahr), el “llamado” (*daʿwah*) ismāʿīlī encontró la respuesta entre los diferentes estratos de la población local. La creciente participación de los neófitos de las provincias orientales en la misión terminó moldeando tanto la doctrina en sí como los métodos de su propagación. En su conjunto, las características específicas del entorno intelectual de las provincias orientales por un lado, y la coyuntura política por el otro, influyeron en la formación de la doctrina ismāʿīlī. La presente investigación busca sintetizar y explicar el fenómeno de la expansión temprana del ismāʿīlismo en el Oriente islámico desde la perspectiva de los intereses dinásticos, la historia étnica y la islamización.

Palabras claves:

Ismāʿīlismo, Daʿwah, Imperio Sāmānī, Ḥurāsān y Mawarannahr, Norte de Persia.

Abstract

Ismā'īlīsm is a branch of Shia Islam and one of the oldest Islamic minoritarian movements that continues to exist today with more than 20 million adherents around the world. For historians of classical Islamic civilization the rise of Ismā'īlīsm on the historical scene in the second half of the 9th century CE is associated with mysterious antinomian esotericism on one hand, and political activism on the other. Ismā'īlīsm is thus understood as an oppositional movement to the religious norms and political authority of the Sunnites caliphs of Bagdād, challenging established Muslim hermeneutic practices and establishing the vast Fatimid Imamate in the heart of the Muslim world on the Mediterranean, familiar to Western audiences through Crusader histories. Modern research has advanced our understanding of the intellectual and sociopolitical underpinnings of Ismailism in its earliest stages and penetrated the complex system of missionaries (*du'āt*) who preached for their initial cause, carrying their message to various provinces of the Islamic world. During its gradual expansion in the "Islamic East" (*Mašriq*) to the Persian provinces and frontiers of Central Asia (Ḥurāsān and Mawarannahr), the Ismā'īlī "call" (*da'wah*) found the response among the different strata of the local population. Taken together, the specifics of the intellectual environment of the eastern provinces on the one hand, and the political juncture on the other, influenced the formation of the Ismā'īlī doctrine. This investigation seeks to synthesize and explain the phenomenon of the earliest Ismaili mission in the Islamic East from the perspective of dynastic interests, ethnic history, and the islamization.

Key words:

Ismā'īlīsm, Da'wah, Sāmānīd Empire, Ḥurāsān and Mawarannahr, Northern Persia.

Nota acerca de la transliteración

Para la transliteración de los nombres y los términos árabes utilizaremos el estándar DMG (Deutsche Morgenländische Gesellschaft):

ا	ب	ت	ث	ج	ح	خ	د	ذ	ر	ز	س	ش	ص	ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق	ك	ل	م	ن	ه	و	ي
'/ ā	b	t	ṭ	ǧ	ḥ	ḫ	d	ḏ	r	z	s	š	ṣ	ḍ	ṭ	ẓ	ʿ	ǧ	f	q	k	l	m	n	h	w/ ū	y/ ī

Los grafemas vocálicos *fathah*, *kasrah* y *ḍammah* se transcribirán como “a”, “i” y “u” respectivamente. En el caso de *šaddah* la consonante se escribirá dos veces. Para la escritura del artículo se tomarán en cuenta las letras lunares y solares (*aš-šams*, *al-qamar*). La letra (ة) *tā' marbūṭah* se transcribirá como -h al final de la palabra. Todas las variantes de *hamzah* (أ ء إ ؤ) se transcribirán como “’”; *'alif maqṣūrah* (ﺀ) aparecerá como ā, igual que *'alif*.

Índice:

Introducción.....	7
I. Contexto socio-político en las provincias orientales del mundo islámico	13
II. El ismāʿīlismo en el Norte de Persia	16
III. La expansión del ismāʿīlismo a Ḥurāsān y Mawarannahr.....	30
La <i>daʿwah</i> oriental: rastreando las doctrinas ismāʿīlīes a través de las afiliaciones políticas	37
La conversión de los Sāmānidas	45
IV. El impacto de la <i>daʿwah</i>	56
Conclusiones.....	77
Bibliografía.....	81

Introducción

Las primeras menciones del ismā'īlismo como un movimiento independiente aparecen en la segunda mitad del siglo IX. Los propios ismā'īlīes en diferentes etapas históricas de forma retrospectiva han vinculado su origen con distintas facciones de los šī'īes que surgieron en el siglo VIII tras la muerte del imām Ğa'far aṣ-Ṣādiq y su primogénito Ismā'īl b. Ğa'far que pertenecían al linaje de 'Alī b. Abī Ṭālib, primo y yerno del Profeta Muhammad. En cambio, las fuentes sunnīes, principalmente los tratados anti-ismā'īlīes de Ibn Rizām (m. en la primera mitad del siglo X) y Aḥū Muḥsin (m. 986), cuyos fragmentos sobrevivieron en las obras posteriores, asociaban el origen del movimiento con Maymūn al-Qaddāḥ, un dualista (*tanawī*) persa renegado de Ḥūzistān. Su hijo, 'Abd Allāh b. Maymūn, continuó la causa de su padre, predicando primero en 'Askar Mukram en la misma provincia persa de Ḥūzistān, luego en la ciudad iraquí de Baṣrah, donde se hizo pasar por un descendiente de 'Aqīl b. Abī Ṭālib, el hermano de 'Alī. Finalmente, a causa de las persecuciones, 'Abd Allāh b. Maymūn y sus principales seguidores se establecieron en Siria, en la ciudad de Salamiyyah (Ibn-an-Nadīm 1970, 462-63; al-Dawādārī 1961, 17-18; Ibn Ṭāhir al-Baghdādī 1920, II:35).

Más allá de las disputas relacionadas con el origen del ismā'īlismo, las fuentes coinciden en que para la segunda mitad del siglo IX se formó un movimiento con la sede en Salamiyyah (Halm 1996), pero cuya zona de operación se extendía a otras regiones del mundo islámico. El núcleo ideológico del movimiento giraba en torno a la figura de Muḥammad b. Ismā'īl, el hijo del primogénito del imām Ğa'far aṣ-Ṣādiq y se esperaba su regreso en función de una figura mesiánica (*mahdī* o *qā'im*). La idea del advenimiento del *mahdī* que llegará para revelar las verdades esotéricas en el mensaje coránico en su plenitud, concluyendo de esta forma el ciclo de las religiones proféticas apareció entre los diversos grupos šī'īes a partir de los comienzos del siglo VIII.

En el šī‘ismo temprano se pueden destacar dos modelos generales de legitimación política y religiosa que a su vez se dividían en una multiplicidad de variaciones particulares. El primer modelo puede ser provisionalmente llamado “genealógico”, cuando los adeptos se agrupaban en torno a un imām (plural: a’immah), cuya legitimidad se basaba en su linaje que ascendía a ‘Alī. En muchos casos, se establecía una línea de sucesión “canónica”, aunque la muerte de un imām a menudo generaba conflictos y disputas en torno a la sucesión. El segundo modelo puede ser denominado “escatológico”, cuando tras la muerte de un líder carismático del linaje de ‘Alī, sus seguidores negaban su defunción y proclamaban su ocultación (*ḡaibah*), un estado que trasciende tiempo y espacio. El contacto del imām con los fieles se realizaba a través de los mediadores, lo que legitimaba el liderazgo de los últimos como el poder temporal dentro del movimiento durante la época de ocultamiento. Ambos tipos de legitimación coexistían simultáneamente entre los grupos šī‘tes y hay varios ejemplos históricos cuando un movimiento abandonaba un modelo y adaptaba el otro, respondiendo a los retos de la realidad política y social de la época.

La ideología de los seguidores del movimiento que se había consolidado en Salamīyyah pertenecía al modelo “escatológico”. Las fuentes señalan que la mayoría de los ismā‘īlīes no reconocían a los a’immah después de Muḥammad b Ismā‘īl¹ y aguardaban su regreso como *qā’im* (al-Qummī 1431, 213; al-Dawādārī 1961, 65-68; Nawbakhtī 1973, 164-65). Los líderes del movimiento se consideraban “pruebas” o “garantes” (*ḥuḡaḡ*, singular: *ḥuḡḡah*) de la existencia del imām y se encargaban de organizar el reclutamiento de los neófitos y su instrucción religiosa.

Durante la etapa en Salamīyyah el movimiento comenzó a crecer rápidamente y se volvió lo suficientemente fuerte para expandir su influencia a otras provincias del mundo islámico. La

¹ Poco se sabe acerca de la vida de Muḥammad b. Ismā‘īl como personaje histórico. Después de la muerte de su padre y en plena pugna por el Imāmato, con poco más de veinte años abandonó su natal Medina entre 145/762 y 148/765 y se dirigió al Oriente del mundo islámico, donde murió durante el califato de Hārūn ar-Rašīd (148–193/766-809) (Wladimir Ivanow 1957, 122-24).

difusión de la doctrina en búsqueda de los nuevos adeptos se llevaba a cabo a través del “llamado” (*da‘wah*), el término multifacético que proviene de *da‘wat al-ḥaqq* “el llamado a la verdad” y se refiere no solo a la organización de la “propaganda” o la convocación *ismā‘īlī*, sino también a la instrucción religiosa y el mensaje que transmitía. La actividad de los “misioneros” o “invocadores” (*du‘āt*, singular: *dā‘ī*) fue ampliamente utilizada por diferentes grupos musulmanes, incluyendo a los *šī‘īes* o los primeros ‘*abbāsidas*, pero el término comenzó a asociarse particularmente con la *da‘wah* *ismā‘īlī*.²

Muy pronto, la actividad de los misioneros *ismā‘īlīes* empezó a dar sus primeros frutos: alrededor de 261/875 la *da‘wah* se extendió al territorio de Iraq y regiones adyacentes, en 268/881 se fundó una casilla en Yemen por los *du‘āt* Ibn Ḥawšab Maṣūir al-Yaman y ‘Alī b. al-Faḍl, de donde el *ismā‘īlismo* se extendió a Sind, en la misma década aparecen informes de la actividad *ismā‘īlī* en el Norte de Persia; entre 270 y 280/880-890 Abū Sa‘īd al-Ġannābī fue enviado como *dā‘ī* a Bahreín, donde logró fundar un estado independiente. Finalmente, en 279/892 la primera comunidad fue establecida en el Magrib, donde el *dā‘ī* Abū ‘Abd Allāh aš-Šī‘ī comenzó a predicar entre los bereberes de la tribu Kutāmāh.

Después de los éxitos iniciales, la unidad del movimiento fue quebrantada en 899, cuando la dirección de la *da‘wah* pasó a manos del nuevo líder, que posteriormente se hizo conocido bajo el nombre de ‘Ubaydullāh (‘Abd Allāh) al-Mahdī. Después de que el liderazgo de ‘Ubaydullāh al-Mahdī había sido ratificado, bajo su dirección se llevó a cabo la reforma ideológica del movimiento que provocó lo que Daftary llamó el “mayor cisma” del *ismā‘īlismo* (Daftary 1993). Como se ha mencionado antes, los líderes del movimiento fueron considerados *ḥuḡaḡ*, es decir, representantes del imām oculto, Muḥammad b. Ismā‘īl, durante la época de su ocultamiento. No obstante, el nuevo

² En la literatura *ismā‘īlī* también se empleaban otras denominaciones como “ala” (*ḡanāh*, plural: *aḡniḥah*) (Hamdani, Serjeant, y Bidwell 1976, 91).

huğğah del movimiento elevó su estatus de un representante al rango de imām: ‘Ubaydullāh se autoproclamó heredero de Ğa‘far aṣ-Ṣādiq, a través de su hijo ‘Abd Allāh al-Afṭah, a quien le siguieron varios a‘immah “ocultos” (Hamdani y Blois 1983). Al incluir a ‘Abd Allāh al-Afṭah en la línea genealógica, el nuevo líder del movimiento inclinó a su favor a los afṭahiyyah, un grupo que reconocía su imāmato y que hasta el siglo X representaba una fuerza considerable en Iraq, particularmente en Kūfah (al-Qummī 1431, 79-80; Madelung 1988, 79-80), pero este cambio generó el rechazo de todos aquellos que esperaban el regreso de Muḥammad b. Ismā‘īl. En la versión reformada de la doctrina su estatus de *mahdī* fue anulado y además quedó excluirlo de la genealogía oficial. De esta forma, la reforma de ‘Ubaydullāh eliminó el aspecto escatológico, mientras que la doctrina previa fue proclamada una medida de disimulación precautoria (*taqiyyah*), destinada a proteger de la persecución a los a‘immah legítimos, quienes vivían clandestinamente bajo otros nombres.

La reforma en la sede fue reconocida en tres regiones o “islas” (*ğazā‘ir*, singular: *ğazīrah*) del mundo islámico: entre los beduinos al norte de Éufrates, liderados por Zakarawayh b. Mihrawayh, en la casilla encabezada por Ibn Ḥawšab en Yemen y entre los bereberes de la tribu Kutāmah en Ifrīqiyyah (Daftary 2000, 48-49). Al mismo tiempo, muchas comunidades ismā‘īlīes se negaron a reconocer a ‘Ubaydullāh al-Mahdī como imām legítimo y se mantuvieron leales a la doctrina escatológica. El *dā‘ī* Ḥamdān Qarmaṭ, quien operaba Iraq, fue uno de los primeros en rechazar las innovaciones de ‘Ubaydullāh, por lo que partidarios de la doctrina pre-reformista a menudo fueron conocidos bajo el epónimo “*qarāmiṭa*”, utilizado posteriormente por los sunnīes de forma peyorativa. Ulteriormente, la reforma fue rechazada por Abū Sa‘īd al-Ğannābī, el fundador del estado independiente en Bahreín y otras comunidades ismā‘īlīes.

El cisma de 899 dividió el ismā‘īlismo en dos grupos rivales: los partidarios de la doctrina pre-reformista que se adherían al modelo “escatológico”, esperando el regreso del *mahdī*; y los

partidarios de ‘Ubaydullāh que posteriormente adaptaron el nombre “Fāṭimidas” (Fāṭimiyyūn), resaltando su genealogía que ascendía ‘Alī y la hija de profeta Fāṭimah. Los a’immah Fāṭimidas gobernaron el territorio central, rival de los Califato ‘abbāsī con una rica historia social. Los ismā‘īlīs posteriores, incluyendo a los seguidores de Aga Khan, remontan su liderazgo espiritual a los a’immah fāṭimidas del Mediterráneo; en contraste, los ismā‘īlīs que mantuvieron su adhesión al modelo “escatológico” original paulatinamente fueron perdiendo sus posiciones, hasta desaparecer de la escena histórica, lo que ha complicado considerablemente nuestra comprensión del *telos* del fenómeno sociopolítico original.

Entre los misioneros ismā‘īlīs que operaban en el Oriente del mundo musulmán han surgido grandes filósofos que han sido estudiados por Paul Walker y otros investigadores (Paul Ernest Walker 1996; Paul Ernest Walker 1999; de Smet y Walker 1997). No obstante, estos prominentes pensadores del llamado “ismā‘īlismo persa” formaron parte de un medio sociohistórico particular, a saber, el del proceso de la "islamización" de la población de Persia y Asia Central durante los siglos IX y X (Khanbaghi 2009; Tor 2009; Daniel Beben 2017). A continuación se hará una evaluación que sitúa al ismā‘īlismo temprano dentro de este contexto histórico.

Los fundamentos del estudio académico del ismā‘īlismo fueron puestos por Vladimir Ivanow (m. 1970), cuyo análisis filológico y filosófico de las fuentes primarias ismā‘īlīs amplió considerablemente lo que se conocía sobre el movimiento (W. Ivanow 1936; 1942). Dichos avances fueron retomados y ampliados considerablemente por Samuel Stern (m. 1969) (Stern 1960; 1983) y, posteriormente, por Heinz Halm (Halm 1996; 1981), ofreciendo una perspectiva histórica del desarrollo del ismā‘īlismo temprano en diferentes regiones del mundo islámico, incluyendo el Imāmato fāṭimī (909-1171), uno de los mayores éxitos del ismā‘īlismo en el ámbito político. En los últimos años, Patricia Crone (m. 2015) y Luke Treadwell publicaron un fragmento del tratado *Ādāb al-mulūk* del famoso literato y filólogo Abū Manṣūr aṭ-Ta‘ālibī (m. 1038) sobre el proselitismo

ismāʿīlī en el Imperio sāmānī (819-999) (Crone y Treadwell 2016). Este tratado, además de destacar la historia social de la *daʿwah*, complementa la información preservada en fuentes previamente conocidas: *Siyāsat-nāme*, escrito por el prominente wazīr de los Selġūqos, Nizām al-Mulk (m. 1092) (Nizam al-Mulk 1949) y el tratado anti-ismāʿīlī de Ibn Rizām, conservado y complementado por Ibn an-Nadīm (m. 995 o 998) en su diccionario biográfico conocido como *al-Fihrist* (Ibn-an-Nadīm 1970). A partir de este material principal, junto con otras fuentes primarias, la presente investigación busca relacionar el ismāʿīlismo oriental con el proceso de la islamización que se llevaba a cabo en las provincias orientales del mundo musulmán.

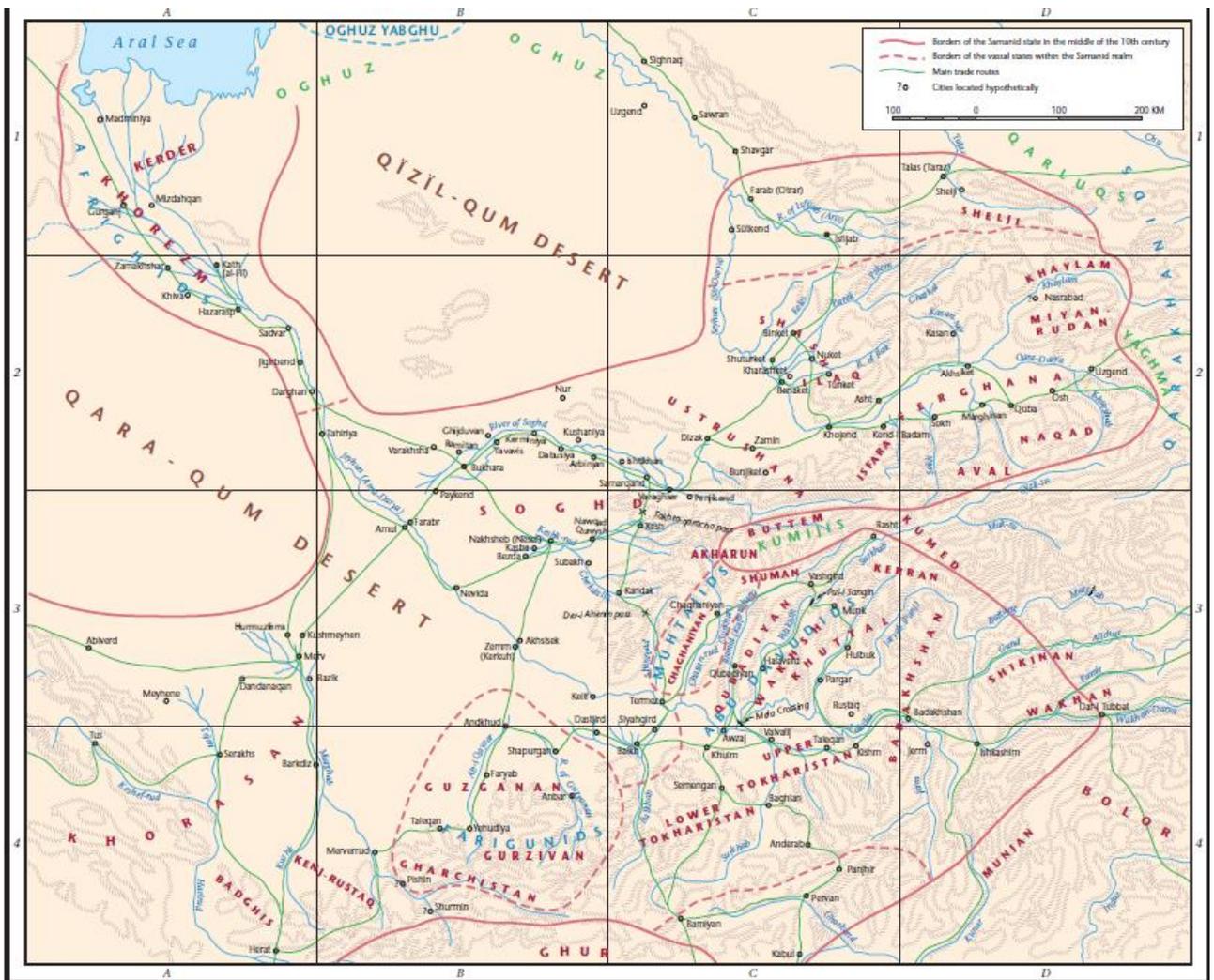
I. Contexto socio-político en las provincias orientales del mundo islámico

El inicio de la actividad de los misioneros ismāʿīlīes en los territorios orientales del mundo islámico coincidió con el aumento de las tendencias de desintegración política del Califato ʿabbāsī. Los indicios del declive se presentaron desde los mediados del siglo IX, cuando Bagdād ya no contaba con las suficientes fuerzas para controlar el enorme territorio, el resultado de las conquistas de los siglos previos. Para mantener la unidad formal del Califato, los califas ʿabbāsidas se vieron obligados a delegar parte del poder político a las dinastías locales que solo *de facto* reconocían la autoridad de Bagdād, gozando de la relativa autonomía dentro de sus dominios. Dicho período histórico en la meseta Iraní fue denominado “*Iranian intermezzo*” (Minorsky 1953), suponiendo un periodo intermedio que cronológicamente se ubica entre el dominio árabe y el posterior dominio turco, cuando las dinastías locales de origen iraní como los Ṣaffāridas, los Sāmānidas, los Būyidas y diferentes gobernantes de Daylām, entre otras, alcanzaron la relativa soberanía.

Desde el momento de su incorporación al Califato, las provincias orientales jugaron un papel importante en la vida política y económica. Su diversificada y sólida base económica con abundantes recursos naturales y sofisticados sistemas de irrigación, en contraste con las sobreexplotadas tierras de Mesopotamia, proporcionaban grandes áreas de terreno fértil cultivable (Treadwell 1991, 41-43; Bartold 1963, 114-15, 238-39). La participación política de las provincias orientales en los asuntos del Califato incrementó con el ascenso de los ʿAbbāsidas. Esta tendencia aumentó cuando las tropas de Ḥurāsān aseguraron la victoria del califa al-Maʿmūn, ante su hermano al-Amīn en la llamada “Cuarta Fitnah”. Como resultado, al-Maʿmūn con mayor consistencia que sus predecesores, confió a los persas la administración de las provincias orientales del Califato, lo que dio inicio al auge de las dinastías locales como los Ṭāhiridas y los Sāmānidas. Otros, como los Ṣaffāridas, se hicieron del poder por la fuerza de sus armas, llegando a imponer sus propias condiciones a Bagdād.

A los Sāmānidas se les delegó el poder político incluso antes que los Ṭāhiridas, pero únicamente como gobernantes de Mawarannahr, subordinados al Ḥurāsān. Desde el siglo III/IX diferentes miembros de la Casa de Sāmān han sido gobernadores en Samarqand, Šāš, y Farġānah y solo en 875 Naṣr b. Aḥmad Sāmānī recibió el título del gobernador de todo Mawarannahr (Bartold 1963, 267, 286). En la guerra contra el líder ṣaffārī ‘Amr b. Layṭ, quien atentó anexar Mawarannahr a sus dominios, la casa de Sāmān salió triunfante tras la victoria en la batalla decisiva cerca de Balḥ en 287/900. De esta forma, a comienzos del siglo X Ḥurāsān y Mawarannahr fueron unidos bajo uno solo poder político (Minorskij, Bosworth, y Bartold 1982, 102).

El Imperio sāmānī se extendió desde Rey en el Oeste, hasta el Valle de Farġānah en el Este, con la capital en Buḥārā, adonde se trasladó Ismā‘īl Sāmānī al convertirse en amir. En la misma época se llevó a cabo la pacificación y la subordinación de la región al dominio islámico (Treadwell 1991, 50). A pesar de ello, una gran variedad de diferentes creencias religiosas islámicas y no islámicas compuesta por los zoroastrianos, budistas, maniqueístas, comunidades judías, diferentes grupos de ḥurramītas, entre otros, continuó coexistiendo en Ḥurāsān y Mawarannahr. En el caso del islam, además de los *maḍahib* (singular: *maḍhab*) sunnīes, principalmente ḥanafī y šāfi‘ī, había presencia de ḥārīġīes y šī‘īes de diferentes corrientes (Muqaddasī 1994, 252-53). Muchos nuevos conversos, especialmente de los grupos que inicialmente se habían opuesto a la islamización, como los ḥurramītas, se unían a las corrientes no sunnīes, introduciendo a menudo elementos no islámicas. La diversidad religiosa de dicha región junto con la lejanía del poder central y tendencias separatistas lo convirtió en un antiguo centro de movimientos anti-califales que se expresaban tanto en el nivel ideológico como en las confrontaciones militares. La costumbre generalizada de llevar armas en Mawarannahr podría convertir cualquier descontento en una revuelta armada, especialmente en los centros urbanos. Los residentes de las grandes ciudades comerciales como Samarqand fueron considerados un elemento rebelde (Bartold 1963, 299).



Mapa 1. Fronteras del Imperio sāmānī a mediados del siglo X (Bregel 2003, 25).

II. El ismāʿīlismo en el Norte de Persia

La importancia política y económica de las provincias orientales, su lejanía del control del poder central en Baǧdād y una larga tradición de movimientos anti-califales en su conjunto constituían un terreno fértil para el llamado de los misioneros ismāʿīlīes, cuya red ya se había extendido por otras provincias del mundo islámico. La dirección oriental de la expansión de la *daʿwah*, según Rašīd ad-Dīn (m. 1318), el historiador persa del periodo de Ilkhanato, se conformaba desde los confines de Hurāsān hasta el límite más alejado de Turkistān y las regiones adyacentes de Sīstān (Levy 1930, 518). El punto de entrada fue la provincia al-Ǧībāl en el Noroeste de Persia que corresponde a Midia antigua.³ A su capital Rey fue enviado el primer *dāʿī* personalmente por ʿAbd Allāh b. Maymūn al-Qaddāh (ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Ismāʿīl, el sucesor de Muḥammad b. Ismāʿīl en la tradición fāṭimī) en el segundo tercio del siglo IX/a mediados del siglo III.⁴

En su *Siyāsat-nāme* escrito a finales del siglo XI, Niẓām al-Mulk incorpora la información de las crónicas sāmānidas que no se han conservado para hablar de la aparición de los misioneros ismāʿīlīes en el Norte de Persia, señalando además uno de los motivos que facilitó la expansión de la *daʿwah* hacia esta provincia. Así, según la fuente, uno de los allegados de ʿAbd Allāh b. Maymūn al-Qaddāh llamado Ḥalaf recibió las órdenes de dirigirse a Rey, “porque allá, en Rey, Aba, Qumm, Qašan y las provincias de Ṭabaristān y Māzandarān, hay muchos šīʿīes que escucharán tu llamado” (Nizam al-Mulk 1949, 208). Rey era una de las ciudades más importantes de Persia, un punto estratégico donde se intercedían las principales rutas comerciales. Tras la conquista árabe, desde Rey se controlaba no solo la provincia al-Ǧībāl, sino toda la parte oriental de Persia. Ubicado entre las principales rutas comerciales, Rey siempre ha sido ‘la manzana de la discordia de facciones y

³ La provincia al-Ǧībāl también fue conocida como “el segundo Iraq” y llevaba el nombre “Iraq no árabe (persa)” (*ʿIrāq ʿaǧāmī*) (LeStrange 1905, 5).

⁴ Las fuentes posteriores, tanto sunnīes como ismāʿīlīes, no mencionan la fecha de la muerte de ʿAbd Allāh b. Maymūn al-Qaddāh, pero se sabe que al momento del establecimiento de la *daʿwah* en Iraq en 875/261 o 878/264, él aún estaba vivo (Halm 1996, 14, 26).

dinastías rivales” (Miles 1938, 114). Los geógrafos del siglo X lo describen como una ciudad próspera, socialmente diversificada, con activa vida intelectual (Bartold 1963, 131; Minorskij, Bosworth, y Bartold 1982, 132).

En el ámbito religioso en Rey predominaba el sunnismo representado por los *madāhib* ḥanafī y šāfi‘ī que competían entre sí (Muqaddasī 1994, 347; Yāqūt ibn ‘Abd Allāh al-Ḥamawī y Barbier de Meynard 1861, 274), aunque todavía durante el califato de Hārūn ar-Rašīd los habitantes de la ciudad participaron activamente en las revueltas ḥurramītas (Nizam al-Mulk 1949, 224). La presencia del šī‘ismo en la región que, según *Siyāsat-nāme*, fue la razón principal del envío de Ḥalaf, encuentra resonancia en otras fuentes. Yāqūt informa que la influencia del šī‘ismo en Rey incrementó significativamente a finales del siglo IX/III y permaneció desde aquel entonces (Yāqūt ibn ‘Abd Allāh al-Ḥamawī y Barbier de Meynard 1861, 279). Además de su importancia regional y su conexión con los centros shiíes, la ciudad se encontraba en las proximidades de Daylām, un antiguo centro de actividad de ismā‘īlī. Presuntamente, antes de su traslado a Salamiyyah, ‘Abd Allāh se había quedado por un tiempo en la ciudad de Čālūs, en la costa sur del Mar Caspio, donde nació su hijo Aḥmad. Después de su posterior partida a Siria, los lazos con Daylām permanecieron (Halm 1996, 23). Así, según al-Bağdādī, en ese momento muchos habitantes de las montañas al-Badin en el Azerbaiyán persa se unieron al ismā‘īlismo (Ibn Ṭāhir al-Bağhdādī 1920, II:109). A partir de finales del siglo IX este antiguo centro de la rebelión de Bābak, junto con las montañas de Daylām, se convirtieron en uno de los principales focos de la actividad de los misioneros ismā‘īlīes.

Cumpliendo con las órdenes de ‘Abd Allāh, Ḥalaf se dirigió a Rey y se estableció en Kilin, uno de sus distritos, presentando sus enseñanzas como la doctrina de *ahl al-bayt*. Igual que otras misiones ismā‘īlīes antes del cisma de 899, el llamado de Ḥalaf se apegaba al modelo escatológico, exigiendo de los neófitos mantener en secreto su doctrina hasta la aparición del *qā’im*. Su regreso de la ocultación (*ḡaibah*) se estaba acercando, por lo había la necesidad de estudiar su doctrina para

estar preparado. Los esfuerzos del primer *dā'ī* no tuvieron un gran impacto, sin embargo, fueron suficientes para reunir a un pequeño grupo de adeptos; pero después de haber sido descubierto por el jefe de Kilin, Ḥalaf se vio obligado a huir a Rey donde murió tiempo después (Nizam al-Mulk 1949, 208). Tras la muerte de Ḥalaf, la casilla ismā'īlī que se había formado en Rey fue encabezada por su hijo Aḥmad b. Ḥalaf.

No hay registro de la actividad de Aḥmad b. Ḥalaf en Rey; de hecho, su figura pasó al segundo plano tras la conversión de un tal Ġiyāṭ, quien inicialmente fue nombrado como su suplente. Durante esta etapa la *da'wah* en al-Ġibāl comenzó a agarrar los rasgos que la caracterizaron después. Ġiyāṭ era una persona letrada que “conocía bien el arte de la sintaxis” (Nizam al-Mulk 1949, 209) y utilizó sus habilidades intelectuales para promover la doctrina. Su libro *Kitāb al-Bayān* es uno de los primeros escritos ismā'īlīes del que se tiene el registro. Según Nizām al-Mulk, la producción literaria de Ġiyāṭ contenía muchas referencias a los aspectos formales del islam, lo que le permitió no levantar la sospecha.⁵

El éxito de la *da'wah* bajo la dirección del nuevo líder alcanzó tal grado que para 918 el ismā'īlismo comenzó a predicarse abiertamente, mientras que el propio Ġiyāṭ debatía activamente con los sunnīes (Nizam al-Mulk 1949, 209). Desde Rey se organizaba la actividad de los misioneros en las ciudades y regiones vecinas y, sin limitarse a la región del Norte de Persia, el ismā'īlismo se expandió hacia el oriente, en particular, hacia las ciudades Qumm y Kāšān, cuyos habitantes comenzaron con el estudio de la doctrina (Nizam al-Mulk 1949, n. 385). La red de casillas ismā'īlīes se extendió hacia los territorios de la costa sur del mar Caspio, Ḥurāsān y Mawarannahr.

El éxito de la propaganda liderada por Ġiyāṭ provocó una reacción de parte de los intelectuales sunnīes. Un jurista llamado 'Abd Allah Za'farānī, mencionado en *al-Farq bayn al-firaq* y *Kitāb al-mīlal wa an-niḥal* como el fundador del *madhab* que lleva su nombre, puso la

⁵ Dicha práctica fue retomada por su sucesor ar-Rāzī, lo que ayudó a la conservación de sus obras.

población de Rey en contra de Ġiyāṭ, obligándolo a abandonar temporalmente la ciudad (Ibn Ṭāhir al-Baghdādī 1920, II:10-12). Según *Siyāsat-nāme*, a causa de la creciente persecución en Rey, Ġiyāṭ huyó a Ḥurāsān, estableciéndose temporalmente en la ciudad de Marw ar-Rūḍ. Tiempo después, Ġiyāṭ regresó a Rey y aceptó como su suplente a Abū Ḥātim ar-Rāzī, quien también destacaba por su talento literario. Abū Ḥātim pasó por un largo camino antes de llegar al ismāʿīlismo: inicialmente era un zoroastrista-dualista, luego se convirtió en un materialista, después de lo cual cayó en escepticismo y, finalmente, se convirtió al ismāʿīlismo (Dodikhudoev 2013, 141).

El regreso de Ġiyāṭ reinició la persecución de parte de los sunnīes, a la que se sumaron las protestas de los šīʿes, quienes se pusieron en su contra tras el erróneo pronóstico del regreso del *mahdī*. Como resultado, Ġiyāṭ “huyó y nadie pudo encontrarlo” (Nizam al-Mulk 1949, 209). Tras su desaparición los adeptos del ismāʿīlismo en Rey se agruparon en torno a los herederos de Ḥalaf, primero su nieto y luego su bisnieto, hasta que el poder en la casilla fue arrebatado por Abū Ḥātim ar-Rāzī y con ello “el liderazgo se fue de la Casa de Ḥalaf” (Nizam al-Mulk 1949, 210). Antes del ascenso de ar-Rāzī, la cuestión de la sucesión se resolvía internamente apoyándose, en gran medida, en el principio genealógico que paulatinamente fue perdiendo su importancia con la evolución de la estructura interna de la misión.

Ar-Rāzī logró estabilizar la situación en Rey y multiplicar el éxito alcanzado durante los años previos. Uno de los nuevos conversos fue el gobernante de la ciudad Aḥmad b. ʿAlī, el presunto hermano del famoso general al-Ḥusayn b. ʿAlī al-Marwazī, de quien se hablará más adelante (Treadwell 1991, 326-28; Miles 1938, 137). Además, los misioneros ismāʿīlīes fueron enviados a Iṣfahān y los territorios al sur y oeste del Mar Caspio, particularmente Ṭabaristān⁶ y Azerbaiyán con fines proselitistas. Las regiones de la costa sur del mar Caspio por un largo tiempo han resistido la islamización que además fue entorpecida por el aislamiento geográfico de la región

⁶ También conocido como Māzandarān.

que se encontraba en una zona montañosa rodeada por los densos bosques que obstaculizaban el acceso. Incluso durante el apogeo del poderío político de los ‘Abbāsidas, bajo Hārūn ar-Rašīd (170-193/786-809), el poder musulmán en la región se limitaba por la ciudad fronteriza de Qazwīn. (Bartold 1971, 271-72) Después del fracaso de las revueltas anti-árabes y anti-califales, particularmente la de Bābak en el primer tercio del siglo IX, los habitantes continuaron con insurrecciones esporádicas que a menudo fueron unificados por las creencias que proclamaban el regreso de una figura mesiánica:

Los de al-Ġibāl continuaron rebelándose por otro siglo aproximadamente, nunca más a la misma escala y se informa que todos ellos todavía estaban esperando el regreso de una figura mesiánica en los siglos IV/X y V/XI, cuando se tiene más información sobre ellos. Se sabía que no eran verdaderos musulmanes: profesaban el islam externamente, pero se apegaban a su propia religión en secreto, tal como dijo al-Bīrūnī (Crone 2012, 178).

La islamización de la región se llevó a cabo en los siglos IX-X, principalmente como resultado de la predicación de los a’immah zaydīes. Cuando los territorios entre Daylām y Ṭabaristān fueron concedidos a Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Ṭāhir y el representante ṭāhirī, Ġābir b. Hārūn se apropió de las tierras en las aldeas vecinas, fueron los ‘alawīyūn⁷ zaydīes quienes encabezaron el levantamiento general de los daylāmitas y, como consecuencia, en 864 el ‘alawī Ḥasan b. Zayd se convirtió en el dueño de la región (Bartold 1971, 272-73). Desde entonces, a pesar de los intentos de los Ṭāhiridas y Ṣaffāridas de recuperar el control de la región, los zaydīes lograron preservar su dominio, realizando además frecuentes excursiones armadas, invadiendo al-Ġibāl y Ḥurāsān. Cuando los Sāmānidas se convirtieron en los dueños de Ḥurāsān, el general Muḥammad b. Hārūn

⁷ ‘Alawīyūn (singular: ‘alawī): descendientes de ‘Alī b. Abī Ṭālib.

fue enviado para ponerle fin a las excursiones de los daylāmitas y en la batalla de Bāb Ğurġān en 287/900 los zaydīes fueron derrotados y se retiraron a Daylām (Ibn Isfandiyar 1905, 193-94). Dos años después, los Sāmānidas lograron incorporar Rey a sus dominios y la ciudad se convirtió en la base principal de las expediciones contra los habitantes de Daylām.

Los gobernantes de Rey a menudo salían del control de Buḥārā, mientras que los zaydīes no abandonaban las esperanzas de apoderarse de la ciudad, igual que los ‘Abbāsidas, quienes a través de las asignaciones que sembraban discordia aún intentaban incorporar la ciudad a sus dominios inmediatos (Ibn al-Athīr 2006, 99; Miles 1938, 136-47). Para el siglo X en la inviabilidad de las creencias pre-islámicas para la organización socio-política a gran escala en las provincias orientales se hizo evidente. Incluso las regiones más aisladas, donde aún se conservaban muchos elementos de los cultos preislámicos, pasaban por un lento proceso de islamización. No obstante, esta transformación no se llevaba a cabo de forma homogénea; a menudo los nuevos conversos optaban por las corrientes que se oponían al sunnīsmo mayoritario: ḥārīġismo y diferentes variantes del šī‘ismo. Lo anterior fue aprovechado por los *du‘āt* ismā‘īlīes que comenzaron a operar desde la casilla en Rey para expandir su doctrina en medio del turbulento ambiente político de al-Ĝibāl y las regiones subyacentes.

El general Aḥmad b. ‘Alī, quien fue convertido al ismā‘īlismo por Ar-Rāzī, se había apoderado de Rey en 307/920, arrebatando la ciudad de las manos de un gobernante asignado por el califa ‘abbāsī. A la época de su gobierno pertenecen los informes acerca del envío de los misioneros ismā‘īlīes a Azerbaiyán y Ṭabaristān (Nizam al-Mulk 1949, n. 390). Pero como señala Stern, la conversión de Aḥmad b. ‘Alī al ismā‘īlismo debe tomarse con cierta precaución: no se sabe qué específicamente pudo haber significado y qué tanta repercusión tuvo en su gobernanza (Stern 1960, 63). Al ser una doctrina abiertamente opuesta al sunnīsmo, el ismā‘īlismo pudo haber sido una

herramienta legitimadora de su lucha contra los ‘Abbāsidas. Con todo ello, su conversión no le impidió aliarse con el general de los zaydīes Makān b. Kākī.

En 311/924 Yūsuf b. Dīwād Abī-s-Sāğ, un gobernante semiindependiente de las provincias al Noroeste de Persia, derrotó a Aḥmad b. ‘Alī y envió su cabeza como trofeo a Bağdād. Después de la partida de Yūsuf b. Dīwād Abī-s-Sāğ Rey nuevamente volvió bajo el mando sāmānī. La muerte de su protector obligó a Abū Ḥātim ar-Rāzī a abandonar la ciudad, a lo que le siguió su involucramiento en la confrontación entre los daylāmitas y los a’immah zaydīes, referida por Al-Bağdādī y Nizām al-Mulk. Las razones que causaron el descontento de los daylāmitas fueron la posición privilegiada de los ‘alawīyūn y su estatus genealógico exclusivo que refleja el siguiente pasaje:

Ustedes [los ‘alawīyūn] son herejes. Presenten la evidencia de que el conocimiento sublime proviene de su familia [*ahl al-bayt*]. El conocimiento sublime es universal y no puede “provenir” [únicamente de un grupo], ni se transmite por herencia. Dios, glorioso y todopoderoso, envió al Profeta - ¡la paz sea con él! - a todos los pueblos y todas las tribus por igual, él no eligió a ningún pueblo especial, sino a toda la humanidad. Hemos aprendido que ustedes son unos mentirosos (Nizam al-Mulk 1949, 210).

De Bağdād y las ciudades de Ḥurāsān había llegado un *fatwā* que decía que "su fe [de los zaydīes] no era pura y que no cumplían lo que Dios y el Profeta dijeron" (Nizam al-Mulk 1949, 210). En este conflicto Stern identifica al líder de los daylāmitas insurrectos con ‘Asfār b. Šīrawayh; los zaydīes a su vez fueron encabezados en aquel entonces por al-Ḥasan al-Qašīm, mejor conocido como ad-Dā‘ī aš-Šağīr y su general Makān b. Kākī, quien se había aliado previamente con Aḥmad b. ‘Alī (Stern 1960, 64). Otras fuentes no mencionan el trasfondo religioso del conflicto, presentándolo como la

confrontación entre daylāmitas y ġibālitas, en la que el mercenario daylāmī 'Asfār tomó la ventaja de la decadente influencia zaydī para hacerse del poder con la ayuda de sus nuevos patrones, los Sāmānidas, particularmente el gobernador de Ḥurāsān. Como resultado, los zaydīes fueron derrotados, ad-Dā'ī aṣ-Ṣaġīr fue asesinado, mientras que Makān huyó a Daylām (Mas'ūdī 2002, 556-57).

En este conflicto Abū Ḥātim ar-Rāzī se unió a la causa daylāmī, denigrando a los zaydīes y pronto logró convertir a 'Asfār b. Šīrawayh, convenciéndolo de que el día del advenimiento de *mahdī* estaba cerca. Además, ar-Rāzī presuntamente afirmaba que el *mahdī* sería un hombre de los daylāmitas, lo que fomentó la divulgación de la doctrina (Nizam al-Mulk 1949, 210). El informe de al-Baġdādī reafirma esta versión: “Un hombre de los bāṭiniyyah conocido como Abū Ḥātim penetró en la tierra de Daylām, y una parte de daylāmitas hicieron caso a este llamado, entre ellos 'Asfār b. Šīrawayh” (Ibn Ṭāhir al-Baġhdādī y Seelye 1920, II: 112-13).

Nuevamente, no hay manera de determinar qué exactamente implicó la conversión del amir daylāmī. Las fuentes sunnīes le atribuyen la hostilidad abierta hacia el islam junto con las actitudes monárquicas, dirigidas a la restauración del Imperio persa con el afán de convertirse en el gobernante supremo. Así, el informe de al-Mas'ūdī señala que 'Asfār había adoptado las insignias imperiales persas durante su corto reinado (Mas'ūdī 2002, 557). Con base en lo anterior, la conversión al ismā'īlismo pudo haber sido relacionada con sus ambiciones políticas y su aversión al sunnismo predominante (Treadwell 1991, 162). En cualquiera de los casos, es un hecho que tras su victoria ante los zaydīes, el amir daylāmī subyugó Ṭabaristān y Gorgān, extendiendo sus dominios a Hamadān, Rey, Qazwīn, Abhar, Kāšān, Borūġerd, Iṣfahān y Karaġ (Miles 1938, 146), lo que abrió las puertas a la predicación ismā'īlī en dichos territorios.

El gobierno de 'Asfār fue efímero y tras la ruptura con los Sāmānidas fue derrocado por el otro mercenario daylāmī, Mardāwīġ b. Ziyār (Mas'ūdī 2002, 561). El nuevo líder tenía las mismas

aspiraciones monárquicas: se autonombró *Šāhanšāh* y manifestó las intenciones derrocar a los ‘Abbāsidas y reconstruir Ctesifonte, la antigua capital del Imperio persa (Treadwell 1991, 162). Inicialmente, el cambio en la configuración política no alteró las posiciones de ar-Rāzī, quien se había ganado exitosamente la merced de Mardāwīg, por lo que la influencia del ismā‘īlismo en la región continuó incrementando: “Cuando Mardāwīg asesinó a ‘Asfār, el poder de los qarāmiṭas aumentó durante su gobierno en Rey y comenzaron a matar personas, por lo que un gran número pereció a manos de ellos” (Stern 1960, 85). Algunas fuentes sunnīes incluso hablan de la correspondencia entre Mardāwīg y el líder de los qarāmiṭas de Bahreín Abū Ṭāhir Sulāymān b. al-Ḥasan al-Ġannābī, con el fin de coordinar los esfuerzos encaminados a derrotar a los ‘Abbāsidas.⁸ Esto indica que aun actuando de forma autónoma, los ismā‘īlīes de al-Ġibāl mantenían contacto con otras comunidades, particularmente con los qarāmiṭas de Bahreín quienes, a diferencia de los Fāṭimidat, compartían doctrina escatológica basada en la espera del *mahdī*.

No obstante, los últimos años del gobierno de Mardāwīg fueron marcados por la persecución de los ismā‘īlīes: “Posteriormente, Mardāwīg fue a Ġurġān para combatir a Naṣr b. Aḥmad Sāmānī; se enfadó con ellos [ismā‘īlīes] y los mató, incluyendo a sus jóvenes y mujeres, de modo que ninguno de ellos quedó con vida” (Stern 1960, 85). Esto concuerda con el relato de Nizām al-Mulk, según el cual Abū Ḥātim cayó en desgracia debido al incumplimiento de la predicción del advenimiento del *qā‘im*. Probablemente, fue en 316/928, cuando los qarāmiṭas de Bahreín predijeron su regreso, partiendo de los cálculos astrológicos de la conjunción de Saturno y Júpiter (Abū Ḥātim al-Rāzī 2004, 9). Como resultado, los daylāmitas volvieron a la doctrina de *ahl al-bayt*, mientras que ar-Rāzī huyó, muriendo en el exilio (Nizam al-Mulk 1949, 210). El gobierno de Mardāwīg, al igual que el de sus antecesores, no fue duradero: fue asesinado como resultado de una

⁸ Lo que es completamente plausible, tomando en consideración que Abū Ṭāhir al-Ġannābī utilizaba el anti-arabismo latente de los persas para reforzar su causa y defender el derecho de *a‘immah* de encabezar la *ummah* (Goeje 1886, 33; Daftary 2000).

conjuración de sus *gilmān* en 323/934-935, durante la preparación de la campaña militar contra Baǧdād (Mas‘ūdī 2002, 565).

Ninguno de los proyectos políticos de los tres líderes relacionados con el ismā‘īlismo ha demostrado su eficiencia:

Su caída fue causada por su ineptitud política y, particularmente, por el trato brutal a sus soldados; ambos [‘Asfār y Mardāwīǧ] encontraron la muerte a manos de sus propias tropas. A pesar de todas sus grandiosas ambiciones, siguieron siendo montañeses que no sabían cómo ganarse el corazón de los hombres, campesinos rudos que sólo tenían ojo para su propio enriquecimiento y glorificación y, por lo tanto, despertaron la animosidad de sus partidarios (Treadwell 1991, 163).

Independientemente del fracaso político de Aḥmad b. ‘Alī y los subsecuentes generales daylāmitas, el ismā‘īlismo en la región obtuvo un impulso notable. A lo largo de tres décadas se propagaba activamente en Daylām, gracias a los esfuerzos de la casilla de Rey bajo la dirección de Abū Ḥātim ar-Rāzī. Después de Mardāwīǧ hubo más casos de la conversión de los daylāmitas al ismā‘īlismo, pero la escasez de las fuentes no permite revelar toda la magnitud del impacto de la *da‘wah* en la región. Así, en la segunda década del siglo X Maḥdī b. Ḥusraw Fayrūz, también conocido como Siyāhčašm, el monarca de la dinastía ǧastānī y el dueño de Alamūt⁹ abandonó el zaydismo tradicional para la dinastía y se convirtió al ismā‘īlismo (Madelung 1967, 54).

La presencia de los misioneros ismā‘īlīs tuvo un impacto no solo en la esfera política, sino también en la vida intelectual de la región. Durante su éxito en Rey, se llevaron a cabo los debates entre Abū Ḥātim ar-Rāzī y su famoso contemporáneo Abū Bakr ar-Rāzī, que fueron registrados en

⁹ El futuro centro de la red de fortalezas nizārīes.

el libro del *dā'ī ismā'īlī*, intitulado *A'lām an-nubuwwah*¹⁰ (Abū Ḥātim al-Rāzī 2011). Es incierto quién fue el anfitrión de los debates, pero el carácter violento del gobierno de 'Asfār lo convierte en el candidato menos posible. Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī señala que fue durante el gobierno de Mardāwīġ, lo que fue subrayado por Paul Kraus (Daftary 2000). A su vez, Crone y Treadwell se inclinan a pensar que se llevaron a cabo bajo Aḥmad b. 'Alī (Crone y Treadwell 2016, 258).

A'lām an-nubuwwah no contiene referencias a la filiación ismā'īlī de su autor (aunque las menciones del Imāmato están presentes),¹¹ lo que probablemente aseguró supervivencia del tratado. Durante los debates públicos la filiación de Abū Ḥātim ar-Rāzī pudo haber sido más marcada, pero el tratado que dejó representa una apologética de la profecía y del islam en general, respondiendo a los ataques de Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā ar-Rāzī, a quien Abū Ḥātim jamás menciona por su nombre, llamándolo *mulḥid* (hereje).

En cuanto al destino de ar-Rāzī, Niẓām al-Mulk señala que murió en el exilio. Al-Maqrīzī informa que: “Uno de ellos fue a Muflīḥ, el esclavo de Ibn Abī-s-Sāġ, quien escuchó su predicación y entró en su secta” (Stern 1960, 85). Muflīḥ fue el oficial de Yūsuf b. Dīwād Abī-s-Sāġ, quien había derrotado a Aḥmad b. 'Alī. Posteriormente se alió con Mardāwīġ contra 'Asfār y en 317/929 estableció una dinastía independiente en Azerbaiyán, la región nor-occidental de Persia. Aparentemente, aun en el exilio, Abū Ḥātim continuaba siendo el líder de las comunidades ismā'īlīes en al-Ġibāl que sobrevivieron la persecución de Mardāwīġ y operaban clandestinamente, hasta su muerte en Azerbaiyán en 322/934-935 (Stern 1960, 67). La muerte del líder de la misión, junto con la incertada predicción de la llegada de *mahdī*, debilitaron significativamente las posiciones del ismā'īlismo en al-Ġibāl: “Mucha gente abandonó sus enseñanzas y se arrepintió”—informa Niẓām al-Mulk (Nizam al-Mulk 1949, 210-11).

¹⁰ *Las pruebas de la profecía.*

¹¹ Por ejemplo, Abū Ḥātim afirma que los a'immaḥ son la fuente del conocimiento, señalando además que inauguraron las ciencias como la astronomía y la astrología.

Aun en estas condiciones la casilla en Rey continuó operando, conservando cierta influencia en Daylām, lo que se refleja en la conversión de los *umarā'* (singular: amir) de la dinastía *musāfirī*. Cuando Yūsuf b. Dīwād Abī-s-Sāğ, el general que había derrocado a Aḥmad b. 'Alī, abandonó Azerbaiyán para combatir a los *qarāmiṭas* en Iraq en 314/926 (Madelung 2007, 231), el vacío de poder fue aprovechado por la joven dinastía *musāfirī*, también conocida como *Sāllarī*. La segunda generación de la dinastía, los hermanos *Wahsūdān* y *Marzubān* derrocaron a su padre *Muḥammad* b. *Musāfir* y gobernaron desde la sede en el castillo *Šamirān* en *Tārum*. Durante su gobierno conjunto, principalmente gracias a los esfuerzos de *Marzubān* b. *Muḥammad*, los dominios de la dinastía se extendieron a Azerbaiyán y *Arrān* y otras partes de Transcaucasia hasta la ciudad de *Derbend* en la costa este del Mar Caspio (Daftary 2000). Ambos hermanos simpatizaban con el *ismā'īlismo*, lo que se refleja no solo en los informes históricos, sino también en las evidencias numismáticas. El *wazīr* de *Marzubān*, *Abū'l-Qāsim* 'Alī b. Ğa'far predicaba abiertamente el *ismā'īlismo* pre-reformista en los dominios *Musāfiridas* (Miskawaihi 1921, 31; Stern 1960, 71; Daftary 2007). En la moneda de *Wahsūdān*, datada de 343/954 – 955 el nombre del Profeta *Muḥammad* es seguido por la lista de *a'immaḥ ismā'īlīes*: 'Alī, Ḥasan, Ḥusayn, 'Alī [Zayn al-'Ābidīn], *Muḥammad* [al-Bāqir], Ğa'far [aṣ-Šādiq], *Ismā'īl* y *Muḥammad* (Stern 1960, 71-72), lo que reitera la filiación *ismā'īlī* de los representantes de la dinastía *musāfirī*, apegada al modelo escatológico, al igual que los *du'āt* en Rey, quienes habían difundido la doctrina en la región.

Aparentemente, el *ismā'īlismo* pudo conservar sus posiciones en los dominios *Musāfiridas*, aun sin ser la doctrina predominante. El geógrafo *Ibn Ḥawqal*, un simpatizante de la causa *fāṭimī*, quién fue considerado un espía (Reinhart Pieter Anne Dozy 1861, III: 17), o incluso un *dā'ī* (Daftary 2000; Halm 1996, 343) en 344/955 constató la presencia de muchas comunidades *bāṭiniyyah* su paso por Azerbaiyán y Armenia (*Ibn Haukal* 1873, 251). Su forma de referirse a dichas comunidades revela claramente que no reconocían la autoridad del *imām fāṭimī*. Aun con el creciente poderío

fāṭimī, los ismāʿīlīs del Sudoeste de la costa caspiana han mantenido su adherencia a la doctrina pre-reformista. Dicha situación continuó hasta la caída de la dinastía a finales del siglo XI y el ascenso de los nizārīes, quienes integraron una gran parte de las fortalezas musāfiridas a sus dominios. Los daylāmitas en el siglo XI fueron un elemento importante de la *daʿwah* fāṭimī en los dominios būyidas, constituyendo el núcleo del llamado en Šīrāz y Ahwāz (Alexandrin 2011, 111-14; Muʿayyad fī al-Dīn Hibat Allāh ibn Mūsá y Klemm 2003).

En el caso de al-Ġibāl, tras la muerte de ar-Rāzī, el *Fihrist* menciona a un tal Abū Yaʿqūb, quien residía en Rey y controlaba a los *duʿāt* operantes en al-Ġazīrah¹² y al-Mawṣil¹³ (Ibn-an-Nadīm 1970, 472). Dicho personaje podría ser identificado como Abū Yaʿqūb Ishāq as-Siġistānī, el famoso *dāʿī* que posteriormente operó en Ḥurāsān y Siġistān, pero cuya carrera pudo haber comenzado en Rey (Stern 1960, 68; Ibn-an-Nadīm 1970, 472-73). Lo que le siguió fue una aparente lucha por el poder: “Ellos elaboraron acuerdos en secreto hasta que se estableció el liderazgo de dos personas: de ʿAbd Allāh Kawkabī en Gird-kah,¹⁴ y Ishāq que estaba en Rey” (Nizam al-Mulk 1949, 211). Los nombres señalados por Niẓām al-Mulk coinciden con el informe de Rašīd ad-Dīn (Stern 1960, 86).

Se puede constatar que los nuevos líderes no estaban a la altura de su gran antecesor: tras la muerte de Abū Ḥātim, en al-Ġibāl ya no aparecen informes ni de la producción intelectual ismāʿīlī importante, ni de las conversiones resonantes. Aun en estas circunstancias, los ismāʿīlīs conservaron su presencia en la región, lo que se refleja en las fuentes ya del siglo XI: el sultán Maḥmūd-i Ġaznawī, conocido por su hostilidad irreconciliable hacia los ismāʿīlīs, en su *fath-nāma*¹⁵ al califa ʿabbāsī, justificando el saqueo de Rey, “habló de limpiar al-Ġibāl de los bāṭiniyyah infieles y de los innovadores que habían florecido bajo el laxo gobierno de Maġd ad-Dawlah”

¹² Mesopotamia superior.

¹³ Mosul.

¹⁴ La futura fortaleza nizārī.

¹⁵ Carta que anuncia la victoria en una batalla o la conclusión exitosa de campañas militares.

(Amoretti 2007, 178). A pesar de no haber alcanzado un éxito duradero, el llamado ismā'īlī en al-Ġibāl y las regiones adyacentes impulsó la expansión de la doctrina hacia las tierras al oriente del Norte de Persia, en el pleno corazón del Imperio sāmānī, donde el desarrollo del ismā'īlismo tomó un curso diferente.

III. La expansión del ismā'īlismo a Ḥurāsān y Mawarannahr

El establecimiento de la *da'wah* en Ḥurāsān y Mawarannahr ha sido poco estudiado y las fuentes proporcionan escasa información que a menudo resulta contradictoria. Convencionalmente el inicio de la actividad de los ismā'īlīes en Ḥurāsān se ubica a comienzos del siglo X. Considerando la importancia política y económica de la región esta fecha parece demasiado tardía, respecto a lo que Stern escribe:

Es algo sorprendente que, mientras que desde aproximadamente el año 260 A.H [873/874], los misioneros ismā'īlīes estuvieron activos en muchas otras provincias del mundo islámico, la importante provincia de Ḥurāsān había sido completamente descuidada. Sin embargo, no hay ninguna indicación que nos permita ubicar la llegada de Abū 'Abd Allāh [al-Ḥādīm]¹⁶ en una fecha más temprana y asumir que ocupó su cargo durante un período muy largo (Stern 1960, 77).

Existen reportes fragmentarios del ismā'īlismo en Ḥurāsān en el siglo IX, pero ninguno proporciona la información fidedigna que nos permita constatar con seguridad la presencia de los agentes ismā'īlīes en la región antes del siglo X. Por ejemplo, Abū Maṣṣūr al-Baġdādī menciona que el hermano de Qarmaṭ llamado Ma'mūn, fue enviado a Fārs, “por lo que los bāṭinīes de Persia se llaman ma'mūniyyah” (Ibn Ṭāhir al-Baġhdādī y Seelye 1920, II: 112). No obstante, Ma'mūn no es referido en ninguna otra fuente, tampoco hay más noticias de su actividad en el sur de Persia o de la posible conexión con Ḥurāsān. Otro reporte de la presunta presencia los ismā'īlīes en Persia en el siglo IX aparece en el pasaje de *Siyāsat-nāme* sobre Ya'qūb b. al-Layṭ (m. 265/879). A partir de las fuentes desconocidas Niẓām al-Mulk atribuye al líder de la dinastía ṣaffārī la filiación ismā'īlī:

¹⁶ El primer *dā'ī* ismā'īlī en Ḥurāsān, según al-Maqrīzī (Stern 1960, 84).

Ya‘qūb b. al-Layṭ salió de Sīstān y capturó toda la provincia. Los misioneros lo sedujeron y él comenzó a actuar de acuerdo con la ley ismā‘īlī [...] se dispuso a ir a Baġdād para destruir al califa, para destruir la casa de ‘Abbās (Nizam al-Mulk 1949, 17).

En efecto, Ya‘qūb b. al-Layṭ logró subordinar la región de Sīstān, situada al sureste de Ḥurāsān, después expandió su poder ocupando Ḥurāsān, parte de Sind, Ṭoḥāristān, Kermān y Fārs. Posteriormente, se rebeló abiertamente contra el califa al-Mu‘tamid (m. 284/892), pero fue derrotado por el ejército califal en la batalla de Dayr al-‘Āqūl en 263/876 (Gardīzī 2010, 28-29; Bartold 1963, 274-77). Tras la derrota, Ya‘qūb b. al-Layṭ se retiró a Ḥūzistān y, siguiendo la versión de Nizām al-Mulk, no abandonó su esperanza de derrocar a los ‘Abbāsidas: al recibir al embajador del califa le respondió: “No descansaré hasta que envíe tu [califa al-Mu‘tamid] cabeza a Mahdiyyah, hasta que destruya tu casa” (Nizam al-Mulk 1949, 20).

La inclinación ismā‘īlī del líder ṣaffārī o la influencia de los misioneros en sus acciones no encuentran resonancia en otras fuentes, aunque algunos estudios retoman dicho pasaje para sustentar la filiación “bāṭinī” del líder ṣaffārī. Así, en el artículo de Yahia Baiza la oposición al califa al-Mu‘tamid se interpreta como un desafío de la autoridad religiosa de los ‘Abbāsidas:

Este mensaje demuestra el nivel de confianza de Ya‘qūb y su no reconocimiento de la autoridad religiosa del califa ‘abbāsī podría ser entendido como una prueba de su conexión con el ismā‘īlismo y su reconocimiento del imām ismā‘īlī de la época del linaje ḥusaynī como autoridad alternativa y legítima (Baiza 2015, 41).

El autor señala además que la conversión de Ya‘qūb b. al-Layṭ “definitivamente no fue obra de un solo *dā‘ī*. Sin duda, debe haber sido obra de una red de *du‘āt* altamente capacitados y competentes de la región” (Baiza 2015, 42).

La respuesta al embajador ‘abbāsī que Nizām al-Mulk le atribuye al Ya‘qūb b. al-Layṭ es un anacronismo evidente: en el siglo IX aún no existía ninguna Mahdiyyah, la capital de los Fāṭimidas a partir de 909. Además, como se ha visto antes, el desarrollo de la *da‘wah* en las provincias orientales aún estaba en el proceso de formación, lejos de ser “una red de misioneros altamente entrenados” – una característica que corresponde más bien a la *da‘wah* del siglo XI. Se sabe que Ya‘qūb b. al-Layṭ incorporaba activamente a los elementos insurrectos de las provincias orientales, sobre todo a los ḥārīgīes (Morgan 2016, 22; Bartold 1963, 275). Pero la atribución de la influencia ismā‘īlī se inserta en el carácter anti-ṣaffārī de *Siyāsat-nāme* y la tendencia no solo de Nizām al-Mulk, sino de muchos otros autores sunnīes de no hacer la separación entre los grupos considerados “heréticos” o hablar de a una supuesta alianza con el fin de destruir el islam: “ḥurramītas y bāṭinīes son muy cercanos unos a otros y el objetivo constante de todos ellos es derrocar al Islam” (Nizam al-Mulk 1949, 229). Como señala Ivanow:

Todas las ingeniosas identificaciones de las ideas de los mazdaqūtas y ḥurramītas con la doctrina [ismā‘īlī] son pura imaginación: obviamente los autores no tenían conocimiento de estas sectas, excepto por los “rumores de bazar”, igual que en el caso de los ismā‘īlīes, cuyas creencias querían explicar [...] Hablando de las creencias mazdaqūtas y ḥurramītas, es fácil encontrarlos en cada relato de los oponentes del junto con las alusiones de que la secta sostiene las creencias de los zoroastrianos o maniqueos, de los cristianos, e incluso de los dahriyyah. De ahí surgen todo tipo de teorías que el ismā‘īlismo es una especie de sincretismo, una "mezcolanza de religiones", etc (W. Ivanow 1942, 135).

Dicho lo anterior y debido a la falta de las fuentes capaces de sustentar la veracidad del pasaje de *Siyāsat-nāme*, los informes de Niẓām al-Mulk no pueden ser considerados como la evidencia de la presencia ismā‘īlī temprana en la región bajo los Ṣaffāridas.

Conviene mencionar otro apartado de *Siyāsat-nāme* intitulado “Sobre la rebelión de los qarāmiṭas y mazdakitas en Herāt y Ġur” que habla de un alzamiento anti-sāmānī en 295/907-908, liderada por un tal Abū Bilāl. El relato pudo haber sido tomado de las crónicas sāmānidas tempranas que no han sobrevivido. Abū-Bilāl es referido como un *nadīm*¹⁷ de Ya‘qūb b. Layṭ (Nizam al-Mulk 1949, 217, 297), lo que tiene resonancia con otras fuentes: Abū Bilāl al-Ḥārīgī es mencionado en *Tārīḥ-i-Sīstān* entre los partidarios del líder ṣaffārī (Smirnova 1974, 224-25; Nizam al-Mulk 1949, 297). No se sabe qué había originado la revuelta o cuál había sido el mensaje que promovía Abū Bilāl, pero según el informe, el movimiento logró reunir a más de diez mil seguidores. La montañosa región Ġur o Ġor en el Ḥurāsān central fue una de las zonas menos islamizadas, donde aún predominaban los cultos y creencias preislámicos (Minorskij, Bosworth, y Bartold 1982, 110), por lo que es probable que la revuelta tuviera un carácter “hereje” desde la perspectiva sunnī. La escasez de información no permite de forma certera confirmar o rechazar la presencia del ismā‘īlismo. Dentro de poco tiempo la insurrección fue reprimida, Abū Bilāl fue encarcelado y murió en prisión. Como resultado, la “raíz” del movimiento, según Niẓām al-Mulk, fue suprimida por un tiempo (Nizam al-Mulk 1949, 219-20).

Durante la misma época, el tratado del heresiografo Abū l-Ma‘ālī informa de la aparición en Buḥārā de un gnóstico quasi-ismā‘īlī llamado al-Kayyāl, también conocido como Aḥmad b. az-Zakariyyah (C. Edmund Bosworth 1986, 847), mencionado en las obras heresiográficas posteriores de Muḥammad aš-Šahrastānī, Idrīs ‘Imād ad-Dīn y otros (Aš-Šahrastani 1984, 158-61; W. Ivanow

¹⁷ *Nadīm* (plural: *nudamā*): funcionario.

1937, 81; C. Edmund Bosworth 1986, 847). Al-Kayyāl tuvo éxito en la corte sāmānī, donde ganó el patronazgo del wazīr Muḥammad b. Muḥammad al-Ġayhānī (wazīr a partir de 326/938), aunque cronológicamente es más probable que haya sido su padre, Muḥammad b. Aḥmad al-Ġayhānī (302–310/914–922). Su doctrina está descrita en *Kitāb al-milal wa an-niḥal* y, según aš-Šahrastānī, al-Kayyāl reclamó los derechos al Imāmato, autonombrándose *qā'im*. En su doctrina figuraban los conceptos del alma universal, esferas celestiales y estaba influenciada por el neoplatonismo y misticismo de las letras del alifato (Aš-Šahrastānī 1984, 159-60; Daftary 2001, 28-29), por lo que se puede constatar que lo que promovía se aleja tanto del ismā'īlismo pre-reformista como de la doctrina fāṭimī.

El caso de al-Kayyāl ilustra la diversidad intelectual que reinaba entre las doctrinas cercanas al ismā'īlismo y es un ejemplo de una ruptura a nivel ideológico dentro del movimiento. El “gran cisma” de 899 (Daftary 1993) que fue desencadenada por la reforma de 'Ubaydullāh al-Mahdī tuvo antecedentes similares, relacionados con el cambio de estatus del líder de la misión. Pero a diferencia del éxito de 'Ubaydullāh al-Mahdī y sus seguidores, los resultados de al-Kayyāl en Mawarannahr fueron más humildes, aunque su predicación logró ganar adeptos en Kaš, Marw y Samarqand. Probablemente, parte sus seguidores fueron incorporados posteriormente por el movimiento más grande de los *du'āt* como an-Nasafi, Ibn Sawāda, al-Marwazī y otros, de los que se hablará más adelante.

Después de haber revisado los informes fragmentarios, podemos pasar al cotejo de las fuentes relacionadas con el establecimiento de *da'wah* en Ḥurāsān y su posterior expansión al territorio de Mawarannahr que, como se verá más adelante, llevó a la conversión del amir sāmānī Naṣr II b. Aḥmad (r. 301–331/914–943) conocido como as-Sa'īd.

Una de las fuentes principales, *Siyāsat-nāme* de Niẓām al-Mulk, tal como fue señalado antes, menciona la huida de Ġiyāṭ de Rey a Marw ar-Rūd, donde logró convertir al general sāmānī Ḥusayn

b. ‘Alī al-Marwazī. Después de dejar a un suplente en Ḥurāsān, Ġiyāṭ regresó nuevamente a Rey. Según la cronología de Nizām al-Mulk dichos acontecimientos tuvieron lugar después de 200/918. En Marw ar-Rūd Ḥusayn b. ‘Alī al-Marwazī antes de su muerte asignó al *mutakallim*¹⁸ Muḥammad b. Aḥmad an-Naḥṣabī, también conocido como an-Nasafī. Siguiendo los consejos de su antecesor, an-Nasafī decidió cruzar Oxus y buscar suerte en Samarqand y Buḥārā, las principales ciudades de Mawarannahr, dejando a un suplente en Ḥurāsān llamado Ibn Sawāda. Tras el fracaso inicial en la capital sāmānī, se dirigió a Nasaf, su región natal, a treinta *farsaḥ* de Buḥārā (Bartold 1963, 191), donde logró convertir a varios funcionarios sāmānidas de alto rango. Estos le recomendaron volver a Buḥārā, donde el segundo intento del *dā‘ī* terminó en éxito: muchos miembros de la corte sāmānī y el propio amir Naṣr abrazaron el ismā‘īlismo. Como respuesta al proselitismo exitoso de an-Nasafī, los jefes militares turcos planificaron un golpe de estado que, empero, fue descubierto a tiempo por el hijo de Naṣr Nūḥ, quien persuadió a su padre a abdicar para evitar la rebelión. Naṣr fue enviado a la cárcel, mientras que su hijo convocó a an-Nasafī, quien fue ejecutado, junto con los *nudamā’* conversos en Buḥārā e Ibn Sawāda en Marw ar-Rūd (Nizam al-Mulk 1949, 213-17).

Una visión alternativa ofrece el *Fihrist*: Ġiyāṭ se menciona como el sucesor de Aḥmad b. Ḥalaf en Rey, pero no se dice nada sobre su viaje a Marw ar-Rūd. En cambio, el llamado ismā‘īlī en Ḥurāsān se asocia con otros nombres. Se habla de la llegada de un tal Abū Sa‘īd aš-Ša‘rānī en 307/920,¹⁹ quien presuntamente había sido enviado personalmente por ‘Ubaydullāh al-Mahdī. Bajo la cubierta del šī‘ismo logró convertir a mucha gente, incluyendo a algunos generales. Tras su muerte fue sucedido por al-Ḥusayn b. ‘Alī al-Marwazī, quien continuó con los asuntos de la *da‘wah*, hasta que fue encarcelado por Naṣr Sāmānī. El liderazgo en la misión pasó a manos de an-Nasafī,

¹⁸ Un representante de la teología especulativa. En el *Fihrist* se mencionan tres trabajos teológicos de su autoría.

¹⁹ La otra fecha que aparece en las fuentes es 287. En la edición decimonónica de Gustav Flügel aparece el año 37, lo que no tiene sentido. Dodge lo interpreta como 287. La misma fecha aparece en la edición árabe de Riḍā Taḡaddud y Mojtaba Minowī. A su vez Stern en su propia traducción opta por la fecha 307, agregando un “0”. Finalmente, Patricia Crone y Luke Treadwell argumentan a favor de la interpretación de Stern, señalando que la llegada del *dā‘ī* en 287 lo haría inverosímilmente longevo.

referido como al-Bazdahī.²⁰ An-Nasafī no solo logró convertir al ismāʿīlismo al amir sāmānī, sino que también lo convenció de pagar el dinero de sangre por la muerte de Ḥusayn b. ʿAlī al-Marwazī, quien según la versión de Ibn Rizam había muerto en la cárcel. El dinero supuestamente estaba destinado al “señor del Maḡrib”, al-Qāʿim bi-amri-llāh (322–334/934–46). Pero después de una larga enfermedad, Naṣr se arrepintió de haberse convertido al ismāʿīlismo. En el *Fihrist* no aparece ninguna referencia a la revuelta de las tropas, pero el sucesor de Naṣr, al-Ḥamīd (Nūḥ) organizó un debate público en el que an-Nasafī fue derrotado. Asimismo, se descubrió que el *dāʿī* había guardado parte del dinero otorgado previamente por Naṣr. El relato termina de forma similar: con la ejecución de an-Nasafī y los funcionarios y generales que habían abrazado el ismāʿīlismo (Ibn-an-Nadīm 1970, 467).

En *Ādāb al-mulūk* de Abū Maṣūʿ al-Ṭaʿālibī la conversión de Naṣr se presenta como el resultado del trabajo colectivo de Muḥammad b. Ḥātim al-Muṣʿabī, un funcionario gubernamental, quien se convirtió en wazīr en 330/941–942²¹ e Ibn Sawāda, referido por Niẓām al-Mulk como el suplente de an-Nasafī en Marw ar-Rūd. A su vez, la llegada de an-Nasafī se ubica después de la conversión de Naṣr Sāmānī. La fuente no dice nada ni sobre el arrepentimiento del líder sāmānī relatado en el *Fihrist*, ni sobre la rebelión de las tropas turcas con la consecuente abdicación de Naṣr a favor de Nūḥ.

El resto de la evidencia documental agrega algunos detalles particulares, pero en rasgos generales repite una u otra versión de acontecimientos expuesta en las fuentes principales. Así, en *al-Farq bayn al-firaq* de al-Baḡdādī también se menciona un misionero llamado aš-Šaʿrānī que apareció en Nišāpūr. No obstante, no hay nada referente a su conexión con ʿUbaydullāh al-Mahdī. Al contrario, aš-Šaʿrānī aparece como uno de los misioneros que habían operado en Rey. Además,

²⁰ La *nisbah* deriva del nombre de su pueblo natal, Bazda cerca de Naḥṣab (Nasaf).

²¹ Muḥammad b. Ḥātim al-Muṣʿabī aparece mencionado en las fuentes sunnīes posteriores como Faḍāʿil-i Balḥ de Balḥī entre los “*aṣḥāb al-qarāmiṭa*”.

la fuente proporciona un referente cronológico importante señalando que aš-Ša‘rānī fue ejecutado durante el gobierno del amir Abū Bakr b. al-Muẓffar b. al Muḥtāğ, el gobernador de Nīšāpūr entre 320/932 y 326/938. En cuanto a los *du‘āt* posteriores, el relato coincide con el *Fihrist*, informando sobre la conversión de al-Ḥusayn b. ‘Alī al-Marwazī por aš-Ša‘rānī, quien a su vez fue sucedido por an-Nasafī (Ibn Ṭāhir al-Baghdādī y Seelye 1920, II: 113). Al-Maqrīzī agrega un detalle importante, nombrando al antecesor de aš-Ša‘rānī, llamado Abū ‘Abd Allah al-Ḥādīm, quien comenzó a predicar en Nīšāpūr. *Ġāmi‘ at-tawārīḥ* de Rašīd ad-Dīn reafirma la existencia de este personaje, pero junto con Aḥmad b. Ḥalaf es referido como un *dā‘ī* que predicaba en nombre de hijos de Maymūn al-Qaddāḥ en Ḥurāsān (Stern 1960, 84-86).

En contraste con los informes tempranos, la información relacionada con la conversión de una parte de la corte sāmānī, a pesar de ser confusa y, en ocasiones, contradictoria, comienza a pintar un panorama más completo. Las coincidencias en las fuentes e interconexión de la información apuntan a la existencia de un sustento real común de los acontecimientos narrados. No obstante, aún falta analizar críticamente los relatos, eliminando las contradicciones para reconstruir el proceso de cómo se llevó a cabo la conversión del amir sāmānī.

La *da‘wah* oriental: rastreando las doctrinas ismā‘īlīes a través de las afiliaciones políticas

Más que rastrear la secuencia exacta de los *du‘āt* en los dominios sāmānidas, uno de los objetivos principales consiste en establecer a qué rama del ismā‘īlismo pertenecían los misioneros que llevaron a cabo la conversión, dado que las fuentes referidas hablan tanto del vínculo con ‘Ubaydullāh al-Mahdī como de la presunta conexión con los Fāṭimidas, lo que ha creado confusión en la historiografía. Para ello, en el presente apartado se hará una reevaluación de la postura de los *du‘āt* orientales con respecto al cisma de 899 y se buscará reexaminar las lealtades y confinamientos entre el Imāmato fāṭimī en el Norte de África y la *da‘wah* que operaba en los dominios de los

Sāmānidas. Lo anterior, además de resolver las contradicciones de las fuentes utilizadas, permitirá comprender las implicaciones sociopolíticas de la difusión del ismāʿīlismo entre la élite política sāmānī.

La filiación de los *duʿāt* en el Norte de Persia no deja lugar a dudas: la misión fue establecida antes del cisma de 899 y el llamado se llevaba a cabo en nombre del Imām-mahdī, lo que se confirma constantemente en las fuentes. No obstante, esto contradice a los informes que sostienen que aš-Šaʿrānī, al igual que su antecesor, fueron enviados por ʿUbaydullāh al-Mahdī después del cisma, por lo que es evidente que representaban los intereses del imām fāṭimī y su linaje. La controversia principal surge entre el relato de Niẓām al-Mulk, quien vincula la casilla de Ḥurāsān con la de Rey a través de Ġiyāt, y la de Ibn Rizam, quien presentaba una línea de *duʿāt* alternativa que asciende al enviado de ʿUbaydullāh al-Mahdī.

Entre el material historiográfico tampoco hay unanimidad al respecto: autores como Daftary, Madelung, Walker, entre otros, coinciden en que los misioneros de Ḥurāsān y Mawarannahr operaban independientemente de los Fāṭimidas (Daftary 2012, 125; 2007; Madelung 2018, 102-6; Paul Ernest Walker 1996). Otros, como Dodge y Baiza defienden la teoría según la cual los agentes en la corte sāmānī operaban a favor de los aʿimmah fāṭimidas (Baiza 2015; Ibn-an-Nadīm 1970). Finalmente, Halm habla de la presencia simultánea de dos misiones en Persia:

Hasta su muerte en 934 (322), el qarmaṭī Abū Ḥātim ar-Rāzī había dirigido la *daʿwah* en el Noroeste de Persia, mientras que an-Naḥṣabī, un fiel seguidor de los Fāṭimidas que había sido ejecutado en Buḥārā en 943 (332), había dirigido la *daʿwah* en el noreste de Persia (Halm 1996, 378).

Las evidencias a favor de la filiación fāṭimī de an-Nasafī y, por lo tanto, de las personas que logró convertir, se reducen a lo siguiente. En primer lugar, es la cadena de *du'āt* que se mencionan en el *Fihrist*, citando a Ibn Rizam que asciende al enviado de 'Ubaydullāh al-Mahdī; en segundo lugar, es el informe sobre el envío de dinero por parte de Naṣr al “*ṣāhib al-mağrib al-Qā'im bi-amri llāh*” (Ibn-an-Nadīm 1970, 467-69). El envío de dinero se confirma en el relato de aṭ-Ṭa'ālibī; Patricia Crone y Luke Treadwell incluso señalan la correspondencia verbal entre *Ādāb al-mulūk* y el *Fihrist* (Crone y Treadwell 2016, 239). No obstante, aṭ-Ṭa'ālibī no menciona al destinatario específico y nada indica a que fue dirigido al califa-imām al-Qā'im bi-amri llāh. En cambio, según el texto, el dinero “debe ser enviado al señor de la diócesis (*ğazīrah*), quien era el imām de la misión según ellos (*ṣāhib al-ğazīrah wa-huwa 'indahum imām tilka ad-da'wah*)” (Al-Tha'ālibī 2016, 235).

La posibilidad del envío de los misioneros para la conversión tanto de la población general como de la élite política se inserta en la ideología de los a'immaḥ de Mahdiyyah. Tras el establecimiento del Imāmato fāṭimī en el Norte de África, las aspiraciones universales de sus líderes no han desaparecido. El poder político de 'Ubaydullāh al-Mahdī se construyó en torno a una ideología, mientras que el territorio jugaba un papel secundario. Es decir, tanto el ismā'īlismo pre-reformista como el fāṭimī en su inicio carecían de un núcleo étnico o regional y la posibilidad del establecimiento de un estado soberano en alguna región del mundo islámico dependía principalmente de la sensibilidad de la población local a la doctrina. Al comienzo del siglo X los bereberes de la tribu Kutāmah se convirtieron en la fuerza militar que aseguró la formación de la *dawlah* fāṭimī. Después del establecimiento del estado soberano en el Norte de África los Fāṭimidas no se limitaron a los intereses regionales, conservando la esperanza de convertirse en los líderes de toda la comunidad musulmana. Además, la potencial alianza estratégica con una dinastía poderosa contra los califas de Bağdād prometía muchos beneficios. No obstante, tanto la lejanía geográfica como la difícil situación política en el Mağrib durante las primeras décadas de la existencia del

joven Imāmato que apenas podía asegurar su propia supervivencia en un entorno hostil, limitaban significativamente la posibilidad de influir en los sucesos de las provincias orientales.

Los partidarios del ismāʿīlismo pre-reformista, cuyas casillas se encontraban mucho más cerca de los dominios sāmānidas, también tenían el interés de expandir su influencia en Ḥurāsān y Mawarannahr. Nizām al-Mulk menciona a Ġiyāṭ como el eslabón entre la casilla de Rey y su extensión en Marw ar-Rūḍ, sin embargo, al no tener la validación de dicha información en otras fuentes, su informe no es suficiente para la resolución del problema. Existen otras evidencias indirectas de la filiación pre-reformista de los *duʿāt* que lograron imponer su doctrina en la corte sāmānī. En primer lugar, a pesar del silencio de las fuentes sobre la conversión an-Nasafī, el *dāʿī* Ibn Sawāda cercano a él había comenzado su carrera en Rey antes de huir a Ḥurāsān (Nizam al-Mulk 1949, 212). Rašīd ad-Dīn incluso señala que fue uno de los sucesores de Abū Ḥātim ar-Rāzī, lo que, según Stern, no es imposible (Stern 1960, 87). En cualquiera de los casos, tras la partida de an-Nasafī a Buḥārā, Ibn Sawāda se quedó como su delegado en Marw ar-Rūḍ, por lo que su pertenencia a la misma rama del ismāʿīlismo es evidente.

En segundo lugar, Aḥmad b. ʿAlī, el presunto hermano del general al-Marwazī (Treadwell 1991, 326-28), fue convertido en Rey por Abū Ḥātim ar-Rāzī, es decir, de acuerdo con la doctrina escatológica, lo que hace más probable que su hermano haya aceptado el ismāʿīlismo pre-reformista también. Por último, la evidencia más contundente se fundamenta en la reconstrucción de la producción escrita del *dāʿī* an-Nasafī. Aunque la mayoría de sus obras no han sobrevivido (Poonawala 1977, 43), una parte de sus enseñanzas puede ser reconstruida a partir de los fragmentos de su *Kitāb al-maḥṣūl* conservados en otras fuentes.²² En este sentido, la obra más importante es *Kitāb al-iṣlāḥ*²³ (El libro de la corrección) de Abū Ḥātim ar-Rāzī que critica algunos postulados de

²² A pesar de las dudas de Ivanow, la autoría de an-Nasafī de *Kitāb al-maḥṣūl* actualmente ha sido demostrada (Poonawala 1977, 40-43).

²³ *El libro de la corrección.*

an-Nasafī.²⁴ Tomando en cuenta que ar-Rāzī murió hacia 322/934-935, podemos deducir que *Kitāb al-maḥṣūl* fue escrito en el primer tercio del siglo X.

Kitāb al-iṣlāḥ ilustra que an-Nasafī profesaba la doctrina basada en el modelo escatológico que veía el proceso histórico como un desenvolvimiento cíclico de épocas (*dawr*, plural: *adwār*); a cada época correspondía un profeta orador (*nāṭiq*), quien trae el aspecto exotérico de la profecía (*zāhir*), encarnado en la ley religiosa (*ṣarīʿa*). A cada profeta-orador, a su vez, le corresponde un “fundamento” (*asās*), también conocido como *waṣī* (legatario) o *sāmiṭ* (el que guarda silencio), quien revela el sentido interno (*bāṭin*) de la profecía que representa la verdad incambiable (*ḥaqīqah*). Cada *asās* es seguido por siete aʿimmah, siendo el séptimo el que concluye su respectiva época, convirtiéndose en *nāṭiq* de la siguiente. Según este modelo, Muḥammad b. Ismāʿīl fue considerado el *nāṭiq* de la séptima era, quien regresará como el *qāʿim* o *mahdī* para llenar el mundo de justicia. Durante la séptima época ya no habrá los siete aʿimmah como en las épocas anteriores, en cambio, el mundo será gobernado por señores de las doce provincias, hasta el regreso del *qāʿim* (Madelung 2018, 119-20; Daftary 1996, 151-53).

La crítica de Abū Ḥātim está dirigida contra algunos aspectos filosóficos y doctrinales particulares del modelo de an-Nasafī. Entre los temas tratados aparece el debate acerca de la naturaleza del alma humana y su perfección, el papel de Adam en la revelación de la *ṣarīʿa* y la relación entre el alma racional y el alma universal. Asimismo, ar-Rāzī modifica el rango de Muḥammad b. Ismāʿīl en el modelo del desenvolvimiento histórico, identificándolo como el séptimo imām de la sexta época. Por lo tanto, ar-Rāzī y sus contemporáneos estarían ubicados en el “período intermedio” (*dawr al-fatrah*), el concepto que introduce para designar el periodo marcado por la ausencia de aʿimmah que ocurre al final de cada época, entre la desaparición del séptimo imām y el

²⁴ La controversia fue retomada por los autores como as-Siġistānī (*Kitāb an-nuṣrah*) y al-Kirmānī (*Kitāb ar-riyāḍ*), cuyos tratados también conservan los extractos de *Kitāb al-maḥṣūl*.

advenimiento del *nāṭiq* de la siguiente era. En su reaparición como *qā'im* Muḥammad b Ismā'īl se convertirá en el séptimo *nāṭiq* que gobernará hasta el final de la última época y su regreso conllevará la revelación de la verdad eterna (*ḥaqīqah*) en su plenitud (Abū Ḥātim al-Rāzī 2004, 12-15; Daftary 1996, 151-53). Además, en su libro Abū Ḥātim ar-Rāzī aclamaba la primacía entre los ismā'īlīes: “evidentemente se consideraba a sí mismo como el *lieutenant* (*ḥalīfah*) del imām ausente y también se consideraba superior a todos los demás *du'āt* principales o *lawāhiq*, como él los llamaba” (Daftary 2007). Posteriormente, *Kitāb al-iṣlāḥ* de ar-Rāzī fue a su vez criticado por Abū Ya'qūb Ishāq as-Siġistānī, el sucesor de an-Nasafī en Ḥurāsān, quien escribió *Kitāb an-nuṣrah*²⁵ para defender la postura de an-Nasafī. Con todo ello, a pesar de la crítica de las concepciones particulares, an-Nasafī y ar-Rāzī se mantienen en el marco del mismo modelo escatológico del ismā'īlismo que giraba en torno a la espera del regreso de la figura mesiánica, lo que a su vez evidencia la orientación de la misión que operaba en el imperio sāmānī.

Los autores posteriores de la tradición fāṭimī, conscientemente o no, trataron incluir a Abū Ḥātim ar-Rāzī a su propia tradición intelectual. Así, en *'Uyūn al-Aḥbār* del *dā'ī ṭayyībī* Idrīs 'Imād ad-Dīn al mencionar a ar-Rāzī señala: “Tiene muchos escritos y clasificaciones basados en los conocimientos y las interpretaciones tomados de los a'immah [fāṭimidas]” (Idrīs 'Imād al-Dīn Qurashī 1985, 260-61). No obstante, en el *Kitāb al-iṣlāḥ* no aparece nada referente a las aspiraciones de los Fāṭimidas o el reconocimiento de su autoridad religiosa. Al contrario, la esencia de la doctrina tanto de an-Nasafī como de ar-Rāzī, aun con las diferencias internas, contradice completamente a los postulados principales del modelo genealógico que adoptó 'Ubaydullāh al-Mahdī y sus partidarios tras la reforma de 899 y que posteriormente se convirtió en la doctrina oficial del Imāmato fāṭimī. Muḥammad b. Ismā'īl, quien juega un papel esencial en los trabajos de an-Nasafī y ar-Rāzī, fue excluido de la genealogía oficial fāṭimī que vinculó su origen con 'Abd Allāh al-Afṭāḥ.

²⁵ *Libro del apoyo.*

Dicha línea genealógica se mantuvo hasta la reforma de al-Mu‘izz, quien volvió a incluir a Muḥammad b. Ismā‘īl en la línea de sucesión genealógica oficial de los Fāṭimidas.

Aún queda por resolver la ambigüedad relacionada con el envío de dinero: según Ibn Rizam, este fue enviado al *ṣāhib al-maḡrib* al-Qā‘im bi-amri llāh, en cambio, at-Ta‘ālibī afirma que el destinatario era el “*ṣāhib al-ḡazīrah*”. Para solucionar este dilema, es necesario abordar el tema de la estructuración de la *da‘wah* ismā‘īlī. Desde la etapa temprana los ismā‘īlīs desarrollaron un modelo teórico que dividía el mundo en doce “islas” (*ḡazīrah*); dentro de cada “isla” se establecía una estricta jerarquía, compuesta por los *du‘āt* de diferentes rangos. Los estudios actuales destacan dos escuelas que llevaron a cabo la teorización del modelo teórico de la *da‘wah*: la yemení y la persa que difieren en la terminología, así como en las particularidades relacionadas con la configuración de los rangos (Hamdani, Serjeant, y Bidwell 1976, 87-92). A pesar de que en muchos casos era imposible llevar a la práctica la estructura de la *da‘wah*, esta, al menos en forma de un modelo ideal, organizaba el funcionamiento de las casillas ismā‘īlīs a lo largo y ancho del mundo islámico.

Cada “isla” se encontraba bajo el mando de un *dā‘ī* de alto rango, *ḥuḡḡah* o *dā‘ī-ad-du‘āt*, el representante del *qā‘im* en el determinado territorio y la autoridad máxima hasta su llegada. En la organización de la *da‘wah* pre-reformista solo parte del dinero recaudado de los seguidores se quedaba en la “isla”, el resto se enviaba a la sede. Después del cisma de 899, las comunidades que apoyaron la reforma de ‘Ubaydullāh al-Mahdī continuaron enviando parte del dinero a la sede que posteriormente se trasladó al Norte de África. Al asumir que an-Nasafī era una agente fāṭimī, era lógico esperar que enviara el dinero recaudado al imām al-Qā‘im bi-amri llāh, quien en 934 había sucedido a su padre ‘Ubaydullāh al-Mahdī, tal como la afirma Ibn Rizam.

No obstante, como se ha visto antes, an-Nasafī no tenía ninguna conexión con la *da‘wah* fāṭimī. Tras la ruptura con la sede en 899, las descentralizadas comunidades pre-reformistas ya no tenían razones para el envío del dinero. Dado que durante la ausencia del *qā‘im* el *ḥuḡḡah* (a quién

aṭ-Taʿālibī denomina “*ṣāhib al-ğazīrah*”) se consideraba la máxima autoridad de la “isla” que, entre otras cosas, se encargaba de administrar el dinero recaudado para las necesidades de la misión, lo más probable es que el dinero jamás haya salido de la “isla”. Todo lo anterior demuestra que la casilla ismāʿīlī en Ḥurāsān que posteriormente se extendió a Mawarannahr, pertenecía al ismāʿīlismo pre-reformista y operaba independientemente de los intereses de los Fāṭimidas.

Tomando en cuenta los registros de Ibn Rizam y al-Maqrīzī, conviene considerar la posibilidad de la presencia simultánea de la *daʿwah* fāṭimī en Ḥurāsān. Si sus informes son verídicos, los agentes de los Fāṭimidas aparecieron en Nīšāpūr durante la primera mitad del siglo X, siendo el primero Abū ʿAbd Allah al-Ḥādīm, enviado personalmente por ʿUbaydullāh al-Mahdī. Los Fāṭimidas buscaron asegurar la presencia de los agentes que representaban sus intereses en contraposición a los ismāʿīlīs que rechazaron la reforma de 899. De esta forma, en Ḥurāsān coexistían por lo menos dos ramas principales del ismāʿīlismo: la primera en Nīšāpūr, encabezada por Abū ʿAbd Allah al-Ḥādīm y su sucesor Abū Saʿīd aš-Šaʿrānī, quienes predicaban en nombre de ʿUbaydullāh al-Mahdī y su linaje; y la segunda en Marw ar-Rūd, a la que perteneció el círculo de an-Nasafī y que difundía la doctrina escatológica pre-reformista. Lo que se puede afirmar con seguridad es que no hubo continuidad entre la misión en Nīšāpūr y Marw ar-Rūd: la confusión se debe al error de Ibn Rizam de vincular las dos casillas y presentarlas como parte de la misma secuencia. Dicho error fue retomado por los estudios que se basaron en su relato.

Contrariamente a la afirmación de Daniel Beben de que “a principios del siglo X, la *daʿwah* de Asia Central parece haber estado en gran parte bajo el control de agentes leales a la causa fāṭimī («The Ismaili of Central Asia» 2018, 2), fueron los partidarios de la espera del *qāʿim* quienes predominaban en Ḥurāsān y Mawarannahr en esta época. Con todo ello, el ismāʿīlismo pre-reformista no fue privado de las contradicciones y polémicas internas; las diferencias doctrinales

entre ar-Rāzī y an-Nasafī ilustran una parte de la ebullición intelectual por la que pasaban las casillas de las provincias orientales.

En cambio, las posiciones de la *da'wah* fāṭimī durante la primera mitad del siglo X aún no estaban consolidadas. De hecho, tras la ejecución de Abū Sa'īd aš-Ša'rānī los rastros de los agentes fāṭimidas en Ḥurāsān desaparecen por varias décadas. No obstante, pese a la falta de información en las fuentes, se sabe que continuaron operando clandestinamente, a lo que indica la filiación fāṭimī del padre de Ibn Sīnā, un oficial en el aparato administrativo sāmānī a finales del siglo X, durante el amirato de Nūḥ b. Manṣūr (976-997). En su autobiografía Ibn Sīnā escribe:

Mi padre fue uno de los que respondieron al llamado de los egipcios²⁶ y fue reconocido entre los ismā'īlīs. De ellos, él, así como mi hermano, escucharon el relato sobre el alma y el intelecto en la forma especial en la que hablan de ello. A veces solían discutir esto entre ellos mientras los escuchaba; entendía lo que decían, pero mi alma no lo aceptaba, por lo que comenzaron a apelarne para que lo hiciera [aceptar la doctrina ismā'īlī] (Avicenna y Gohlman 1974, 16-17).

La conversión de los Sāmānidas

Después de haber identificado la filiación de la casilla que operaba en Ḥurāsān y Mawarannahr, conviene pasar a la reconstrucción de los acontecimientos que llevaron a la conversión del amir sāmānī. Según *Siyāsat-nāme*, tras su llegada a Ḥurāsān, Ġiyāṭ logró convertir al general al-Marwazī (o al-Marw-ar-Rūḏī), uno de los generales (*sipahsālār*) más importantes de la época al servicio de los Sāmānidas. Bajo su mando Ḥurāsān fue anexado a los dominios de la dinastía, al igual que la provincia de Sīstān que conquistó en dos ocasiones. A pesar de sus méritos, el deseo de al-Marwazī

²⁶ Para aquel entonces los Fāṭimidas se habían apoderado de Egipto, instaurando su nueva capital, El Cairo.

de convertirse en el gobernador de Sīstān fue ignorado (Gardīzī 2010, 149; Treadwell 1991, 157). Tras no haber recibido el cargo, al-Marwazī se levantó en armas en 302/914-915, pero fue derrotado y cayó preso.

Según Ibn al-Aṭīr, el general fue encarcelado en Buḥārā, donde permaneció hasta que fue liberado por el wazīr Abū ‘Abd Allāh al-Ġayhānī y regresó al servicio de Naṣr b. Aḥmad (Ibn al-Aṭīr 2006, 92-93). Aṭ-Ṭa‘ālibī reafirma la liberación del general, aunque la atribuye a Abū l-Faḍl al-Bal‘amī, quien sucedió a al-Ġayhānī en el puesto de wazīr y a quien al-Marwazī dirigió un poema agradeciéndole la liberación (Bartold 1963, 303). Ibn Rizam, quien, como se ha visto antes, conecta erróneamente la conversión del general con la actividad de los *du‘āt* fāṭimidas, señala que él había sido encarcelado por Naṣr b. Aḥmad y jamás salió de la prisión (Ibn-an-Nadīm 1970, 467). Pero esto contradice al hecho de que fue convertido por Abū Sa‘īd aš-Ša‘rānī, quien llegó a Ḥurāsān en 307/919-20, cinco años después de la fracasada revuelta de al-Marwazī, por lo que la versión de Ibn al-Aṭīr parece más creíble. Según *Siyāsat-nāme*, al momento de la conversión, Ḥusayn b. ‘Alī al-Marwazī estaba a cargo de la provincia de Ḥurāsān, en particular, de Tāliqān, Maymanah, Herāt, Ġarġistān, and Ġur (Nizam al-Mulk 1949, 209). Más que un *dā‘ī* en el sentido convencional de la palabra, aparentemente, el general sāmānī fue un patrocinador del ismā‘īlismo, quien brindaba la protección en sus dominios. Al abrazar el ismā‘īlismo, el general comenzó a promover la doctrina entre los habitantes de las provincias que estaban a su cargo (Nizam al-Mulk 1949, 209).

Como se ha visto antes, según Nizām al-Mulk, an-Nasafī jugó el papel protagónico en la conversión de los funcionarios sāmānidas primero en Nasaf y luego en Buḥārā. No obstante, hay que tomar en cuenta la versión de aṭ-Ṭa‘ālibī, quien destaca el papel de al-Muṣ‘abī e Ibn Sawāda. Al-Muṣ‘abī, a pesar de no ser referido ni en *Siyāsat-nāme*, ni en el *Fihrist*, parece haber jugado un papel importante en la operación de la *da‘wah* en el territorio del Imperio sāmānī. Conocido como un poeta versado tanto en árabe como en persa, logró obtener el favor de Naṣr y fue nombrado wazīr

en 330/941-942 (Gardīzī 2010, 32; Bartold 1963, 301; C. Edmund Bosworth 1993, 652). Su filiación ismā'īlī se menciona en varias fuentes posteriores: en *Faḍā'il-i Balḥ* es referido como “*aṣḥāb al-qarāmiṭa*” y como uno de los enemigos más feroces del sunnīsmo (Crone y Treadwell 2016, 239). En la historia de Samarqand de Naḡm al-Dīn 'Umar b. Muḥammad an-Nasafī conocida como *al-Qand*, se menciona que al-Muṣ'abī realizaba la persecución de los sunnīes (Nasafī 1999, 439). Tomando en cuenta estos reportes posteriores, la versión de aṭ-Ta'ālibī que subraya su papel protagónico en la conversión del amir sāmānī parece más fidedigna:

Naṣr b. Aḥmad As-Sa'īd cayó en la trampa puesta por Abū 'l-Ṭayyib al-Muṣ'abī y Abū 'l-Ḥasan Ibn Sawāda ar-Rāzī, dos archi-herejes que sin cesar intentaban acercarse a él [...] al-Muṣ'abī e Ibn Sawāda lo confundían constantemente con sus palabras melosas y gradualmente lo introdujieron a su doctrina (Al-Tha'ālibī 2016, 234).

Según esto, an-Nasafī se unió a la misión después de que gran parte de la labor prosetista en la corte sāmānī había sido realizada por al-Muṣ'abī e Ibn Sawāda. Esto explica la velocidad con la que se llevó a cabo la conversión de los altos funcionarios sāmānidas tras la llegada de an-Nasafī, igual que el presunto envío de dinero al “*ṣāhib al-ḡazīrah*”.

Los nombres registrados en *Siyāsat-nāme* y *Ādāb al-mulūk* ilustran la magnitud que alcanzó el ismā'īlismo en la corte de Naṣr II. El número de los nuevos adeptos crecía exponencialmente y es imposible identificar con exactitud a todos los neófitos. Es un hecho que hubo más conversos de los indicados en las fuentes y viceversa: algunas acusaciones pueden ser un resultado de prejuicios de los autores posteriores o la difamación consciente, una herramienta frecuentemente usada en las intrigas palaciegas. Además, la ubicación de todos los conversos complica el hecho de que las

crónicas sāmānidas hicieron lo posible para excluir el episodio con el “interludio ismā‘īlī” de la historia oficial.

De los conversos de Nasaf se mencionan: Aytāš, el chambelán privado (*ḥāğib-i ḥāşş*), Abū Bakr Naḥşabī, el *nadīm* del amir de Ḥurāsān, quien a su vez convirtió a al-Aş‘aṭ, el secretario privado (*dabīr-i ḥāşş*). La hermana de al-Aş‘aṭ estaba casada con el ‘*arīd*²⁷ Abū Mañşūr as-Şāğānī, quien también se unió a la causa ismā‘īlī. En Buḥārā entre los que abrazaron el ismā‘īlismo aparecen: el jefe (*ra‘īs*) de la ciudad, el jefe de finanzas (*şāhib ḥarāğ*) y los principales comerciantes, así como el mayordomo privado (*wakīl ḥāşş*) ‘Alī Zarrād y Ḥasan Mālik, el gobernador de Īlāq, la región al sur de Şaş en el valle del río Angren (Nizam al-Mulk 1949, 212-13). Además, aṭ-Ta‘ālibī menciona al general turco Bakr b. Mālik, el general de origen sogdiano Abū ‘Alī b. Ilyās, quien controlaba Kirmān (C. Edmund Bosworth 1986, 1156-57), dos miembros de la dinastía şaffārī, gobernadores de Sīstān Abū Ğa‘far b. Bānū, y Ṭāhir b. Muḥammad as-Siğzī y Abū ‘Alī b. Sīmğūr, *sipahsālār* y el gobernador de Ḥurāsān (Al-Tha‘ālibī 2016, 236-37).

Entre los simpatizantes del ismā‘īlismo también figuran los wuzarā’ (singular: wazīr) de la familia Ğayhānī. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Ğayhānī, wazīr entre 301/913–914 y 313/925, fue conocido por sus inclinaciones “heterodoxas”. Él fue quien patrocinó a al-Kayyāl mencionado previamente. Muḥammad b. Muḥammad al-Ğayhānī (326/937-938–330/941-942), el segundo wazīr de la misma familia, fue un simpatizante de la causa ismā‘īlī, quien tras su muerte, fue sustituido por al-Muş‘abī. No hay informes acerca de la filiación religiosa del tercer wazīr de la familia Ğayhānī, sin embargo, se sabe que obtuvo su cargo en 365/975-976 durante el amirato de Mañşūr y se retiró por deseo propio dos años después ya bajo Nūḥ II (Crone y Treadwell 2016, 250).

²⁷ El inspector de ejército subordinado al *şāhib şuraṭ*. Los deberes de un ‘*arīd* consistían en la administración del salario de las tropas y el monitoreo de sus condiciones de trabajo.

Según Nizām al-Mulk, tras el éxito de la *daʿwah* en la corte sāmānī los *duʿāt* comenzaron a predicar abiertamente (Nizam al-Mulk 1949, 213). La velocidad y el éxito con la que se llevó a cabo la expansión del ismāʿīlismo en los dominios sāmānidas llegaron a tal grado que las sospechas se extendieron incluso hacia los integrantes del clero sunnī. Así, el qāḍī de Šāš ʿUmar b. ʿAbd al-Waḥīd al-Munkadirī fue acusado de ser “qarāmiṭa”, aunque este negó todas las acusaciones, diciendo que estas se deben a la envidia de la gente de su posición en la sociedad (Treadwell 1991, 193-94).

El apogeo del ismāʿīlismo en Mawarannahr coincidió con el comienzo de su colapso. El declive de la *daʿwah* en el corazón del Imperio sāmānī comenzó con el asesinato de al-Muṣʿabī. Según Bosworth, fue ejecutado, pero en el *al-Qand* se dice que fue asesinado por un *ḥaṣam*²⁸ (Nasafī 1999, 439). Tras su muerte las posiciones de la *daʿwah* se debilitaron significativamente. Las crónicas coinciden en que Naṣr II Sāmānī pasó los últimos meses de su gobierno enfermo, dedicando la mayor parte de su tiempo al rezo y la devoción, para lo que ordenó construir una casa de culto en el palacio (Ibn al-Athīr 2006, 112-13). Evidentemente, en este estado Naṣr b. Aḥmad no podía influir plenamente en los asuntos políticos del estado.

El episodio con la revuelta de las tropas turcas en alianza con el clero sunnī aparece únicamente en *Siyāsat-nāme*. Preocupados por el cambio de la política religiosa del amir, los sunnīes incitaron a un *sipahsālār* de origen turco a iniciar la rebelión en su contra, prometiéndole a cambio el trono. Este, “en parte por la fe, y en parte por la ambición” accedió, pero fue asesinado por Nūḥ b. Naṣr, quien descubrió la conspiración (Nizam al-Mulk 1949, 213-17). La historia de los Sāmānidas conoce los precedentes similares: el padre de Naṣr II, amir Aḥmad b. Ismāʿīl (907-914) fue asesinado por su propia guardia. No obstante, en el relato de Nizām al-Mulk, los datos no concuerdan: como lo señalan Crone y Treadwell, de acuerdo con la descripción, el líder de la

²⁸ Séquito.

revuelta tenía que ser un jefe militar influyente quien, en vista de que los acontecimientos se desarrollaron en Buḥārā, podría ser Aytāš, el dirigente de las tropas de la ciudad o Abū ‘Alī b. Muḥtāğ as-Şāğānī, el gobernador de Ḥurāsān en aquel entonces. Pero Aytāš se menciona entre los conversos, mientras que as-Şāğānī continuó ocupando su cargo durante el amirato de Nūḥ (Muqaddasī 1994, 297-98; Crone y Treadwell 2016, 241).

Naşr b. Aḥmad, murió el 27 de rağab de 331/6 de abril de 943 (Kamaliddinov y Bulgakova 1993, 146) y Nūḥ le sucedió el 1 de ša‘bān/10 de abril, después de los tradicionales tres días de luto (Bartold 1963, 304). La mayoría de las crónicas aun cuando no proporcionan la fecha exacta de su muerte, no dicen nada de la revuelta o el ascenso anticipado de su hijo (Narshakhī 1954, 96; Ibn al-Athīr 2006, 112-13; Gardīzī 2010, 154). Con ello, el relato de Niẓām al-Mulk de la revuelta militar pierde el sustento, aunque esta versión de los sucesos continúa predominando en la historiografía. Asimismo, a pesar de los informes de Niẓām al-Mulk y Ibn Rizam, tampoco hay motivos para afirmar que Naşr se arrepintió de haberse convertido al ismā‘īlismo a final de su vida. Al contrario, parece que se mantuvo fiel a la doctrina hasta su muerte: los *du‘āt* ismā‘īlīes continuaron operando libremente, los altos funcionarios conservaban su puesto y el cargo de wazīr fue ocupado por los seguidores del ismā‘īlismo: tras la muerte de al-Muṣ‘abī, lo sucedió Abū Manşūr Muḥammad b. ‘Uzayr, un presunto ismā‘īlī (Crone y Treadwell 2016, 242, n. 43).

A pesar de que después de la muerte de Naşr los partidarios del ismā‘īlismo continuaron ocupando los puestos principales en la corte, aparentemente, no tenían la suficiente influencia para imponer sus condiciones y las posiciones de los ‘ulamā’ sunnīes continuaban siendo muy fuertes. Desde el ascenso de los Sāmānidas, el clero sunnī gozó de gran respeto y apoyo de parte de la dinastía. Los ‘ulamā’ fueron uno de los pocos grupos liberados de la obligación de besar la tierra ante el amir (Muqaddasī 1994, 299). Además, los primeros umarā’ de la dinastía involucraban

activamente al clero sunnī en los procesos políticos, solicitando sus consejos respecto los asuntos del estado (Treadwell 1991, 100).

No obstante, durante el gobierno de Naṣr la orientación religiosa del estado comenzó a transformarse incluso antes de su conversión al ismāʿīlismo. Con Naṣr la corte sāmānī se convirtió en un ambiente favorable para el desarrollo o de las ciencias y diferentes artes. Además, en los dominios sāmānidas aumentaron las tendencias culturales persas, comenzó la traducción masiva de las obras del árabe al persa darí, lo que fomentó el renacimiento de la lengua y la aparición de nuevas obras literarias en verso y luego en prosa. Como resultado, después de las tres décadas de gobierno de Naṣr, Buḥārā se convirtió en un importante centro cultural que patrocinaba a los intelectuales y poetas: “el contraste entre la tendencia cultural de Naṣr y la de su padre, Aḥmad, es sorprendente; si Aḥmad siempre se encontraba en compañía de ‘ulamā’, Naṣr es recordado como el patrón de poetas y nobles” (Treadwell 1991, 172). La corte sāmānī comenzó a adquirir un carácter más secular, mientras que la creciente influencia del aparato burocrático diversificó los mecanismos de la formación de la élite política que previamente había sido monopolizada por los ‘ulamā’ sunnīes. La política religiosa de Naṣr b. Aḥmad exacerbó aún más las tensiones internas en la corte sāmānī y tras su muerte la persistencia de ismāʿīlismo dependía del curso que adaptaría el nuevo amir.

Contrariamente a las esperanzas de los ismāʿīlīes, Nūḥ rompió con la política de su padre y desde el comienzo de su amirato se apoyó completamente en los ‘ulamā’ sunnīes. Evidentemente, el heredero al trono no compartía la filiación religiosa de su padre y se quedó al margen de la nueva tendencia religiosa que se expandió entre la élite sāmānī. No hay informes sobre el intento de convertir al futuro heredero durante el reinado Naṣr b. Aḥmad, sin embargo, teniendo la oportunidad de hacerlo, los *duʿāt* ismāʿīlīes lo hubieran hecho. El relato de aṭ-Ṭaʿālibī ilustra una marcada inclinación del heredero al sunnismo: “Al-Ḥamīd [Nūḥ] era un hombre perspicaz que había

estudiado religión y recibió [*ḥadīṭ*] de Muḥammad, conocido como el Gran Juez²⁹ de la escuela de Abū Ḥanīfah (Al-Tha‘ālibī 2016, 235). Otra evidencia de ello es el relato de Nizām al-Mulk en el que el *qāḍī* de Manṣūr b. Nūḥ al hablar de su padre comenta: “Tu padre Nūḥ solía reunirse con maestros religiosos todos los días y nunca hacía nada sin consultarlos. Por consiguiente, todas las cosas torcidas fueron enderezadas por él” (Nizām al-Mulk 1960, 230).

Más allá de las preferencias religiosas personales de Nūḥ, sus hechos ilustran claramente que en su política interior decidió apoyarse en los ‘ulamā’ sunnīes durante el turbulento periodo de la transición de poder. De esta forma, se puede hablar de una “reacción sunnī”, aunque no en forma de una alianza con los militares para idear un golpe de estado como lo presenta Nizām al-Mulk.

En los dominios sāmānidas el sunnismo fue representado principalmente por el *madḥab* ḥanafī, aunque a finales del siglo III/IX, el *madḥab* *šāfi‘ī* obtuvo el permiso oficial de operar en Samarqand (Rudolph y Adem 2015, 98). Así que no es de sorprender que la persona que encabezó la resistencia contra los ismā‘īlīes fuera *al-ḥākim al-ḡalīl* “el gran juez” del *madḥab* ḥanafī Abū’l-Faḍl Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Sulamī. Posteriormente durante el amirato de Nūḥ le fueron confiados los asuntos gubernamentales, aunque él siguió dando prioridad a la religión (Ibn al-Athīr 2006, 113; Bartold 1963, 306).

An-Nadīm menciona los debates públicos que fueron más bien una sentencia pre planeada, en los que los ismā‘īlīes fueron derrotados. Aṭ-Ta‘ālibī señala que tras la muerte de Naṣr, Ibn Sawāda escribió a an-Nasafī,³⁰ quien ya se encontraba fuera de Buḥārā, para que enviara a sus mejores misioneros a la corte del nuevo amir. Al intento de uno de los enviados de convertirlo, Nūḥ respondió:

²⁹ *Al-ḥākim al-ḡalīl*.

³⁰ Lo que reitera la alta posición de Ibn Sawāda en el funcionamiento de la *da‘wah* en Mawarannahr y Ḥurāsān.

Si este llamado es a algo diferente al islam – me refugio en Allāh de ello; y si se trata del islam, entonces Muḥammad lo ha dicho antes que tú, el maestro de aquellos que claman a la verdad. No hay nada que añadir a la perfección de su religión; nos es suficiente lo que nos ha sido transmitido de sus tradiciones y leyes (Al-Tha‘ālibī 2016, 235-36).

Asimismo, surgió la cuestión del dinero enviado por Naṣr. Según *Ādāb al-mulūk*, para aquel entonces, el dinero había sido repartido entre Ibn Sawāda y an-Nasafī, quien regresó a su pueblo natal. La hipótesis de Dodge acerca de la revelación del doble juego de an-Nasafī parece poco convincente: “El punto parece ser que si Nūḥ descubrió cuarenta de las monedas de oro en Ḥurāsān, esto significó que estas no habían sido enviadas para alentar la revolución (*sic!*) en el Norte de África, revelando así el doble juego de an-Nasafī” (Ibn-an-Nadīm y Dodge 1970, 468).

Nūḥ exigió que Ibn Sawāda, a quién probablemente conocía, regresara el dinero, a lo que este se rehusó. Al encontrar las monedas en su casa, Ibn Sawāda fue golpeado hasta muerte. Un destino similar esperaba a an-Nasafī, quien fue ejecutado de acuerdo con el consejo de los juristas sunnīes que le negaron la petición de nuevos debates (Al-Tha‘ālibī 2016, 235-36). La fecha de ejecución de an-Nasafī aparece en Ibn al-Aṭīr: “ese mismo año [331/942-943], amir Nūḥ convocó a Muḥammad b. Aḥmad an-Nasafī, quien había sido difamado ante él, lo mató y lo crucificó. [El cuerpo] fue robado del tronco de la palmera y no se sabe quién lo robó” (Ibn al-Athīr 2006, 114).

Nizām al-Mulk habla de una persecución masiva de los ismā‘īlīes en Ḥurāsān y Mawarannahr inmediatamente después del ascenso de Nūḥ y bajo su orden directa:

Mataron a Muḥammad Naḥṣabī, el líder de la misión a todos los *nudamā’* y a las personas que profesaban esta doctrina. El mismo día fueron enviadas las tropas a Marw ar-Rūd para capturar y ejecutar a Ibn Sawāda y a los *du‘āt* ismā‘īlīes (Nizam al-Mulk 1949, 217).

En cambio, en *Ādāb al-mulūk* aparece únicamente la ejecución de Ibn Sawāda y an-Nasafī, mientras que la persecución masiva de los ismāʿīlīs es atribuida a Maḥmūd Ġaznawī, lo que la situaría entre 388/998 y 421/1030. Otras fuentes tampoco hablan de la matanza de los ismāʿīlīs tras la sucesión, pero hay informes de venganzas personales. Es el caso de un tal ʿUṭmān Saʿīd b. ʿIbrāhīm b. Maʿqal, referido en *al-Qand*, quien tras la presunta persecución de parte de los “qarāmiṭas” logró “salvar a sí mismo y a su riqueza y regresó de Buḥārā ileso, donde persiguió a los qarāmiṭas hasta que los destruyó” (Nasafī 1999, 439).

Conviene detenerse en una presunta conjuración de los ismāʿīlīs durante el amirato de Maṣṣūr I (350–365/961–76), referida en *Siyāsat-nāme*. Nuevamente los *duʿāt* ismāʿīlīs lograron convertir a una gran parte de los funcionarios del estado, pero gracias a los esfuerzos del clero sunnī, fueron derrotados en los debates públicos, después de lo que empezó su persecución por todos los dominios sāmānidas. Como resultado, tras el segundo intento fracasado de imponer su doctrina, el ismāʿīlismo fue exterminado en la región: “Finalmente, no quedó ni un solo bāṭinī en todo Ḥurāsān y Mawarannahr; la religión se derrumbó por completo y todos sus seguidores fueron olvidados” (Niẓām al-Mulḳ 1960, 233). Patricia Crone and Luke Treadwell han demostrado la inverosimilitud del dicho episodio que por sus inconsistencias cronológicas, la falta de referencia en otras fuentes y las similitudes con el relato sobre la conversión de Naṣr, parece ser una proyección de los acontecimientos descritos previamente que pudo haber sido provocada por los disturbios en 348-350 por ismāʿīlīs y/o khurramitas en las provincias del Imperio sāmānī (Crone y Treadwell 2016, 245-47).

Por lo tanto, ambas persecuciones masivas referidas en *Siyāsat-nāme* no tienen sustento. Las acciones contra la influencia ismāʿīlī tuvieron un carácter más selectivo y una parte de los funcionarios que se mencionan entre los conversos al ismāʿīlismo conservaron su presencia en la

corte *sāmānī* durante el amirato de Nūḥ y sus sucesores. Es el caso de Abū ‘Abd Allāh al-Ġayhānī, quien ocupó el puesto de *wazīr* bajo al-Manṣūr, el mayordomo privado ‘Alī Zarrād, el inspector de ejército Abū Manṣūr as-Ṣāgānī y *sipahsālār* Bakr b. Mālik (Crone y Treadwell 2016, 248-51). De esta forma, el informe de Nizām al-Mulk sobre el “colapso completo” del *ismā‘īlīsmo* en Mawarannahr y Ḥurāsān no corresponde a la realidad, al igual que los estudios que retoman su informe:

Parecería que la jactancia de Nizām al-Mulk aquí no fue una mera hipérbole, ya que desde finales del siglo X en adelante, las fuentes no revelan evidencia de actividad *ismā‘īlī* en Asia Central hasta la carrera de Nāṣir-i Ḥusraw casi un siglo después (Daniel Beben 2017, 324).

Aun sin éxitos comparables a los de al-Muṣ‘abī, an-Nasafī e Ibn Sawāda, la misión siguió operando bajo la dirección del hijo de an-Nasafī llamado Mas‘ūd, Abū Ya‘qūb al-Siġistānī y otros *du‘āt*. Además, como se ha visto previamente, los *du‘āt* fātimidas mantenían su presencia Mawarannahr, de lo que habla la filiación del padre de Ibn Sīnā, el gobernador de Ḥarmaitān, un distrito lejano de Buḥārā (Ahmad et al. 2011; Goichon 1986).

IV. El impacto de la *da'wah*

El llamado de los *du'āt ismā'īlīes* en los territorios orientales del mundo islámico causó una gran impresión entre sus contemporáneos. La *da'wah* comenzó en búsqueda de nuevos adeptos, sin tener una estrategia formulada, pero tras los primeros éxitos, principalmente en la provincia de al-Ġibāl, el *ismā'īlismo* comenzó a desarrollar rasgos particulares, creando una versión más sofisticada tanto de la doctrina como de los métodos de su propagación. La conversión de la élite letrada de Ḥurāsān y Mawarannahr fue el resultado de la nueva estrategia orientada a la conversión individual de las figuras importantes relacionadas con la corte *sāmānī*. No obstante, los *ismā'īlīes* no se limitaron a difundir su doctrina únicamente entre los funcionarios del gobierno; el número de agentes que operaban en dicha empresa colectiva era mucho más amplio. La universalidad del llamado *ismā'īlī* encontró respuesta entre diferentes estratos sociales: los desfavorecidos, los nómadas, la élite política e intelectual local, por lo que la conversión se llevaba a cabo en varios niveles.

La operación de la *da'wah* que se daba a niveles inferiores de la jerarquía social es más difícil de rastrear en el registro histórico: las fuentes, tanto *sunnīes* como *ismā'īlīes*, conservan principalmente los nombres de altos funcionarios y misioneros que llevaron a cabo su conversión. Las crónicas históricas *sunnīes* generalmente hablan de los *ismā'īlīes* y grupos similares una vez que han alcanzado una masa crítica y se convierten en una irritación para la élite gobernante, dando pocos indicios del funcionamiento interno de estas comunidades o cómo estas se llegaron a formar (Daniel Beben 2017, 319). La literatura *ismā'īlī*, por su parte, tanto la *qarāmiṭa* como la *fāṭimī*, es escasa y contiene pocas referencias históricas y nombres específicos, lo que se debe a que los *du'āt* operaban en un entorno hostil y la revelación de sus nombres podría poner en riesgo su vida. Debido al propio carácter de la misión en Ḥurāsān y Mawarannahr, el registro de su operación se refleja principalmente en la literatura de carácter doctrinal que conserva los nombres de sus autores. La *da'wah* en esas regiones nunca logró alcanzar un éxito político duradero, por lo que se sabe poco

sobre los misioneros ismā'īlīs que no dejaron la producción escrita (Walker 1993, 13-14). Una excepción constituyen los partícipes de la misión que tuvieron éxito en la convocación o en el ámbito militar. Es el caso de Ḥamdān Qarmaṭ en Iraq o Abū Sa'īd al-Ġannābī en Bahreín, mientras que en los territorios orientales Ibn Sawāda y al-Marwazī son el ejemplo más ilustrativo.

Pero la misión ismā'īlī no se limitaba únicamente a los *du'āt* relacionados con la conversión de los funcionarios, las grandes conquistas militares o la producción literaria. Esto dejaría fuera una capa muy amplia de los partícipes y no explicaría las numerosas menciones de las persecuciones de los ismā'īlīs, así como los informes sobre las regiones con la presencia de sus comunidades. A esto se le suma una gran cantidad de adeptos que seguían el principio de *taqiyyah*, ocultando su verdadera fe. A menudo bastaba con la conversión de una persona de una aldea para que la doctrina se siguiera expandiendo en forma de una reacción nuclear dentro de una región:

La *da'wah* se establece entre personas individuales y sus parientes más cercanos, pero dentro de poco tiempo penetra en todo el clan o la aldea y crece rápidamente más allá de sus entornos locales. Ahora el *dā'ī* envía otros *du'āt* y se convierte en el organizador de una red regional que construye y controla por su cuenta, y que en la terminología ismā'īlī se llama una "isla" (Halm 1996, 47).

De esta forma, el objetivo consistía en la conversión de las figuras claves, lo que desencadenaría las siguientes conversiones. Cabe destacar que el hecho de persuadir a los altos funcionarios, o incluso a los gobernantes a favor de la causa ismā'īlī, no implicaba necesariamente la conversión masiva de sus súbditos. En general, los regentes musulmanes de Ḥurāsān y Mawarannahr han mostrado poco interés en fomentar la conversión masiva al islam (Daniel Beben 2017, 317), por lo que un cambio dentro del islam mismo no tendría la repercusión inmediata en la población de sus dominios: ni era

su interés primordial, ni disponían de los mecanismos eficientes para ello. Por lo tanto, el objetivo principal de los misioneros ismāʿīlīes después de haberse ganado a la élite sāmānī no era la posterior conversión “desde arriba”, sino la seguridad, la protección y, a veces, el patrocinio necesario para la operación de la *daʿwah* que los neófitos apoderados podían proporcionar. La conversión individual de la élite política e intelectual no era el fin último, sino un medio, ya que la protección de las personas empoderadas brindaba la oportunidad para los misioneros de predicar abiertamente. Así, Abū Ḥātim ar-Rāzī pudo participar en los debates públicos en Rey bajo la protección de uno de los gobernantes cercanos al ismāʿīlismo.

El siguiente paso de los *duʿāt* consistía en la conversión de la población para reforzar su causa. Al mismo tiempo, la apresurada conversión masiva podía llevar a las consecuencias catastróficas, como ya había sucedido tras la reforma de ʿUbaydullāh, cuando excesiva fervor de sus seguidores llevó a la revelación de la sede en Salamiyyah, obligando a los líderes a escapar. De esta forma, aunque los *duʿāt* en las provincias orientales fueron conocidos por sus aportaciones teóricas a la doctrina, que junto con el modelo de la conversión individual, inclinó a su favor a muchos funcionarios de alto rango, la conversión de la población general nunca dejó de ser uno de los objetivos de la *daʿwah*.

Existen escasos informes sobre la actividad de los misioneros en las zonas rurales. Así, presuntamente la tribu Qufs de Kirmān fue convertida a comienzos del siglo X por los *duʿāt* de Ḥurāsān (Treadwell 1991, 188, n. 14; Madelung 1997). Hay que tener en cuenta que precisamente las zonas rurales de las provincias orientales fueron el centro de una serie de rebeliones anti-califales. Entre la gente aún vivía la memoria de Mazdaq, Abū Muslim y Muqannaʿ. Las enseñanzas sobre el advenimiento de *mahdī* que establecerá la justicia universal en la tierra fueron cercanas a muchas capas de la población y más allá de las generalizaciones flagrantes de los autores sunnīes, es

probable que los antiguos participantes de las insurrecciones y sus descendientes se unieran al llamado ismā‘īlī (Amoretti 2007, 508).

Con todo ello, se puede constatar que hay pocos informes sobre las insurrecciones armadas en el ámbito rural de Ḥurāsān y Mawarannahr unificadas por el ismā‘īlismo, a diferencia de los movimientos sectarios previos. Esto distingue a los ismā‘īlīes de los territorios orientales de los qarāmiṭas de Sawād de Kūfah y de Iraq en general, conocidos, junto con los de Bahreín, por las insurrecciones sangrientas. En parte se debe a que para la tercera década del siglo X, el apogeo de las revueltas en Iraq, el ismā‘īlismo en Mawarannahr y Ḥurāsān no había alcanzado la suficiente fuerza para suscitar una rebelión abierta. Pero más allá de eso, en general, la *da‘wah* oriental no tenía un carácter abiertamente militarizado de tipo “mobilizacional” y no compartían el radicalismo de los qarāmiṭas de Bahreín e Iraq.

Durante la tercera década del siglo X la coexistencia pacífica de los qarāmiṭas de Bahreín con los ‘Abbāsidas durante Abū’l-Qāsim Sa‘īd llegó a su fin, después de que el poder fue tomado por su hermano menor Abū Ṭāhir al-Ġannābī. Bajo su dirección fueron atacadas Baṣrah y Kūfah, además de los constantes asaltos de los peregrinos (al-Dawādārī 1961, 62, 72, 91). La predicción del advenimiento del Mahdī en 316/928 aumentó el radicalismo milenarista de los qarāmiṭas: con estos acontecimientos está relacionado el famoso saqueo de La Meca en 930, cuando la piedra negra de la Ka‘bah fue llevada a su capital al-Aḥsā’. Además del evidente beneficio económico de los saqueos, el asalto de La Meca pudo haber tenido una connotación simbólica, dirigida contra los principales emblemas del culto exotérico, el *zāhir*, en contexto de la aproximación de una nueva época, cuando se revelaría el verdadero significado de la profecía.

La espera del *mahdī* en las provincias orientales se llevó a cabo de una forma menos violenta, aunque, como se he mencionado antes, la incertada predicción de su advenimiento le costó a ar-Rāzī su posición en la corte del Mardāwīġ y, en general, debilitó significativamente la

da'wah. Las discrepancias entre los qarāmiṭas de Bahreín y los *du'āt* de las provincias orientales continuaron aumentando: según el teólogo mu'tazilī, 'Abd al-Ġabbār b. Aḥmad al-Hamaḍānī, cuando un año después del saqueo de La Meca Abū Ṭāhir al-Ġannābī reconoció a un persa llamado Abū l-Faḍl al-Iṣfahānī en función de *mahdī*,³¹ ar-Rāzī fue uno de los misioneros que lo condenaron por haber cedido su autoridad a un falso *mahdī* (Abū Ḥātim al-Rāzī 2004, 7-8).

Las zonas rurales no fueron el ámbito principal de operación de la *da'wah* en las provincias orientales. Las comunidades ismā'īlīes continuaron existiendo, aunque nunca se convirtieron en la mayoría predominante. Aparentemente, el movimiento ismā'īlī tenía carácter más urbano, desarrollándose en las ciudades de Ḥurāsān y Mawarannahr, el lugar de la conversión de los principales *du'āt* conocidos. Más que idear una revuelta militar abierta, los misioneros ismā'īlīes actuaban en el estado de la espera, convirtiendo a las figuras claves y acumulando las fuerzas.

El ámbito urbano exigía el desarrollo de una doctrina más sofisticada, suficientemente atractiva para persuadir a las capas letradas de sus habitantes y capaz de satisfacer las exigencias religiosas de su élite política. Se hizo evidente la necesidad de darle a la doctrina ismā'īlī una forma correspondiente al entorno social e intelectual, sin perder la esencia de su mensaje original.

Para los finales del siglo III/IX el legado clásico se hizo disponible para el mundo musulmán, particularmente durante el califato de al-Ma'mūn (198-218/813-833), cuando el movimiento de traducción había alcanzado su auge. Durante esta época el pensamiento islámico fue profundamente influenciado por el neoplatonismo de Plotino, conocido como *aš-šayḥ al-yūnānī*. Esta base filosófica sumamente popular en la época fue utilizada por los ismā'īlīes para reforzar los postulados de su doctrina, dándole una nueva forma ampliamente conocida por los círculos letrados. La llamada “escuela filosófica persa” buscó reconciliar las tendencias intelectuales innovadoras con

³¹ Abū l-Faḍl al-Iṣfahānī resultó ser un partidario del zoroastrismo, quién se proclamó descendiente de los monarcas persas e intentó restaurar la “religión persa.” Su gobierno apenas duró 80 días, después de lo que fue ejecutado por los propios qarāmiṭas (Madelung 1988, 97; Daftary 2007).

el Corán y la teología šī‘ī, agregar la terminología y las concepciones neoplatónicas, conservando el núcleo de su doctrina: “Los *du‘āt* iraníes elaboraron complejos sistemas metafísicos de pensamiento con una cosmología emanacionista neoplatónica que representa la tradición más antigua de teología filosófica en el islam šī‘ī” (Daftary 2013, 16).

Paralelamente, se llevaba a cabo el desarrollo de las concepciones y postulados propiamente ismā‘īlīes, en particular, lo que se podría llamar el “mahdismo”, o la teorización del aspecto escatológico relacionado con el *mahdī* (o *qā‘im*) y su advenimiento. En *Kitāb al-kašf*, uno de los primeros trabajos del ismā‘īlismo temprano, ya aparece la mención de la figura del *qā‘im*, sin embargo, la sistematización de esta creencia y la formulación de las implicaciones para el ismā‘īlismo en general, fueron realizadas precisamente por los *du‘āt* orientales. Paulatinamente, la explicación neoplatónica del universo sustituyó algunos conceptos cosmogónicos del ismā‘īlismo temprano y desarrolló otros que no estaban suficientemente definidos (Daftary 2005, 67).

Aparentemente, los avances filosóficos en las provincias orientales fueron conocidos entre los seguidores de ‘Ubaydullāh. Los escritos circulaban activamente y es factible que algunas copias de los avances de la “escuela persa” pudieron haber llegado hasta el Norte de África a través de los agentes fāṭimidās:

Los *du‘āt* de las "islas" remotas venían con frecuencia a al-Manšūriyyah³² para ver al Imām, o bien envían a sus mensajeros con el quinto y con regalos [...] Pero no solo traían las contribuciones de sus “islas”, sino también los libros que se han compuesto, por lo que a menudo el Imām estaba rodeado de sus *du‘āt*, comentando cuestiones doctrinales y, sobre todo, las desviaciones dogmáticas de los *du‘āt* que se encontraban lejos. Es sorprendente que

³² La segunda capital de los Fāṭimidās entre 948 y 973.

cuando qāḍī an-Nu‘mān informa sobre estos asuntos, nunca menciona la región o la persona por su nombre; la discreción era la primera necesidad (Halm 1996, 376-77).

En el caso de los avances teóricos en el ámbito fāṭimī, los tratados tempranos muestran preocupación por crear un sistema jurídico funcional, respondiendo a las necesidades primarias del joven estado, mientras que la tradición intelectual se desarrollaba en la dirección de la interpretación alegórica (*tawīl*) del Corán, para justificar el gobierno y la autoridad tanto temporal como espiritual de los a‘immah. Así, debido a la difícil situación del Imāmato fāṭimī y sus prioridades inmediatas en el ámbito teórico-dogmático, la elaboración de una base filosófica sofisticada no era posible, mientras que los avances filosóficos de las comunidades orientales, a su vez, fueron recibidos con escepticismo e incluso conscientemente rechazados:

La filosofía ismā‘īlī parece haber sido conocida en Yemen ya a principios del siglo IV/X, al menos en la comunidad de ‘Alī b. al-Faḍl, quien se había alejado de ‘Ubaydullāh; pero ‘Ubaydullāh no le permitió [a la filosofía ismā‘īlī] penetrar en el Maḡrib. La máxima autoridad doctrinal en el Maḡrib durante su reinado, Abū ‘Alī al-Ḥasan b. Aḥmad (m. 321/933), compuso un libro, *Ummahāt al-islām*, en el que, entre otras cosas, refutó las doctrinas de los filósofos (Madelung 2018, 120).

De esta forma, los Fāṭimidas en Norte de África no participaron en la elaboración de la dimensión filosófica del ismā‘īlismo, a diferencia del ismā‘īlismo oriental que por un lado conservó la doctrina pre-reformista, libre de innovaciones de ‘Ubaydullāh al-Mahdī y, por el otro, incorporó las principales tendencias filosóficas de la época. En el nuevo modelo cosmológico, basado en la filosofía neoplatónica que aparece ya en *Kitāb al-maḥṣūl* de an-Nasafī y que fue retomado por otros

du'āt ismā'īlīes, el individuo alcanza la plenitud al emprender la traslación desde la esfera mundana hacia la unión con el Creador. En este movimiento hacia lo eterno consiste la salvación que supone la purificación del alma humana. El camino se debe de realizar bajo la dirección de un guía espiritual, una autoridad que posee el conocimiento del significado interno y verdadero del mensaje profético transmitido por Muḥammad. La *da'wah* fāṭimī reconocía en esta función a los califas a'immaḥ, mientras que para los partidarios de la doctrina pre-reformista era el imām que se encontraba en ocultación (*ḡaibah*) y que regresaría como *qā'im* o *mahdī*. Dicho proceso se inserta en el modelo teleológico de la historia que consiste en el cambio de las épocas humanas (*adwār*). El devenir histórico se está acercando a su inevitable final y la humanidad está a punto de presenciar la llegada de *qā'im*.

Pese a las acusaciones de los sunnīes, los ismā'īlīes creían en la profecía, lo que se refleja, por ejemplo, en el debate entre Abū Ḥātim ar-Rāzī y Abū Bakr ar-Rāzī, quien defendía la primacía de la razón que puede acceder a todo tipo de conocimiento. Para los ismā'īlīes, la profecía se percibía a partir de una visión dualista que caracterizaba su doctrina:

Como es bien sabido, la doctrina ismā'īlī siempre fue dividida en dos partes que se complementaban mutuamente: la exotérica, *ẓāhir*, que ocupaba la posición de religión oficial en todos los tratos con el mundo exterior y la filosofía esotérica, *bāṭin*, que se mantenía en secreto y estaba destinada solo a los miembros más avanzados e inteligentes de la secta. Hasta donde es posible determinar, la línea de demarcación entre ambas partes nunca fue definida. Todo dependía de las condiciones locales (W. Ivanow 1936, 3).

Según los ismā'īlīes, aunque la profecía había sido concluida, su significado verdadero aún no estaba revelado (o comprendido) en su plenitud, lo que le daba al aspecto formal de la religión un

carácter temporal, destinado a ser imperfecto hasta la llegada del *qā'im*. Todas las prescripciones, prohibiciones y recomendaciones coránicas que tienen que seguir las masas, poseen un significado interno (*bāṭin*), oculto para la mayoría. Solo el *qā'im* revelará completamente las verdades (*ḥaqā'iq*) ocultas detrás de todos los mensajes anteriores, las verdades eternas que están contenidas en las revelaciones previas del monoteísmo abrahámico. No obstante, antes de su regreso, las prescripciones formales son indispensables para el funcionamiento de la sociedad en todos sus niveles: “Tanto Abū Ḥātim ar-Rāzī como Abū Ya‘qūb as-Siġistānī escribieron libros afirmando la existencia de la profecía en este sentido. Al igual que los filósofos, vieron la ley profética como un instrumento mundano de disciplina personal y gestión social” (Crone y Treadwell 2016, 254).

De ahí el carácter clandestino de la *da‘wah* que se reflejaba no solo en su operación, cuando los *du‘āt* obligaban a los neófitos mantener en secreto su conversión, aplicando *taqiyyah* (Halm 1981), sino también en el esfuerzo de preservar un sistema con la vertical jerárquica rígida, en el que el nivel de conocimiento de la doctrina, incluyendo el *bāṭin*, era proporcional a los conocimientos personales. En el imaginario colectivo de la población común, especialmente entre los sunnīs, dicha particularidad de la *da‘wah* se asociaba con algo malo y oscuro, algo que contradecía a las normas del islam. Es particularmente notorio en la respuesta de Nūḥ al *dā‘ī* enviado a convertirlo:

Supongamos que acepté esta doctrina: ¿de qué serviría ocultársela de la gente? Zuhayr,³³ a pesar de todo su paganismo, dice: "Un velo oculta abominaciones; no encontrarás nada que oculte lo bueno [...] Esto solo puede deberse al miedo de la gente común o de la élite o del amir. Si es por miedo a la gente común, son mis súbditos y ninguno de ellos se atreve a oponerse a mí. Si es miedo a la élite, [ellos también me obedecen; y si es temor al amir,]

³³ Zuhayr b. Abī Sulmā – un poeta preislámico.

¿qué autoridad está sobre mí y qué mano está sobre la mía? Así que no hay razón para ocultar esta religión o (exigir) un juramento o un pacto al respecto (Al-Tha‘ālibī 2016, 236).

Pero si durante la reacción sunnī bajo el amirato de Nūḥ el *modus operandi* de la *da‘wah* solo causó más sospechas y acusaciones, durante el gobierno de Naṣr precisamente la gradación del conocimiento y la posibilidad de alcanzar el saber supremo por encima de las regulaciones formales fue el punto de acceso que llevó a la conversión del amir, lo que se refleja parcialmente en el informe de aṭ-Ṭa‘ālibī:

[Los ismā‘īlīs] engañarán [a los reyes] con sus encantos melifluos, sus sofismas dorados y sus doctrinas espurias, pretendiendo transportarlos de la esclavitud de la ley a la libertad de herejía³⁴ y a libérellos de las cadenas de la observancia religiosa, dándoles licencia para abandonar la oración y otros actos de adoración y satisfacer sus deseos (Al-Tha‘ālibī 2016, 234).

El objetivo principal de la tradición filosófica ismā‘īlī era dar cuenta de la condición humana, proporcionando respuestas a las preguntas existenciales y cosmogónicas. Como resultado, los ismā‘īlīs lograron crear todo un sistema capaz de explicar el mundo circundante, utilizando las más populares tendencias intelectuales de la época, describir las particularidades del proceso histórico con su respectivo punto final y ofrecer una solución, un camino de la salvación que recompensará a cualquiera que lo siga. De esta forma, la *da‘wah* operaba igualmente con el miedo, anunciando la inminente cercanía del final de los tiempos, cuando cada ser humano responderá por sus acciones, lo que evidenciaba la necesidad urgente de la búsqueda de un refugio espiritual, y con la esperanza: la

³⁴ “*min riqq aš-šarī‘a ilā ḥurriyyat al-ilḥād.*”

posibilidad de acceder al conocimiento “oculto” que trasciende los formalismos del aspecto externo de la religión y revela el significado verdadero de la profecía, asegurando de esta forma la salvación individual. Solo este conocimiento (*‘ilm*) puede conducir el alma humana hacia su origen y la doctrina de los *du‘āt ismā‘īlīs* ofrecía mostrar la verdad, revelar el camino hacia el conocimiento de la Creación, lo que suponía también encontrar el camino a la salvación. Aceptar las enseñanzas esotéricas de los *ismā‘īlīs* también suponía convertirse en una élite espiritual, elevarse por encima de las prescripciones formales de la religión, dirigidas a la gente común que no conoce su significado interno. Precisamente este aspecto del *ismā‘īlismo* pudo haber atraído a los miembros de la élite intelectual y política; fue el mensaje que correspondía con el carácter aristocrático del gobierno *sāmānī*.

El avance en el ámbito filosófico fue una particularidad de los *du‘āt* de las provincias orientales y su reformación del *ismā‘īlismo* puede ser analizado no solo como la influencia intelectual de la región, sino también en el contexto de la competencia entre los dos modelos de la *da‘wah*. Las innovaciones de ‘Ubaydullāh al-Mahdī marcaron una ruptura irreconciliable a nivel dogmático y cada rama del movimiento continuó con sus propias estrategias en búsqueda de los nuevos adeptos. Los partidarios del modelo pre-reformista utilizaban la popularidad de algunas creencias milenaristas que proclamaban la llegada de la figura mesiánica que dará paso a la última época en la tierra, la de justicia universal. Cada generación encontraba razones para suponer que era probable que ocurriera en su tiempo presente, siempre se mantenía la posibilidad de que el *mahdī* apareciera para convocar a los fieles e inaugurar una gran transformación social bajo su mando, por lo que muchos se encontraban en alerta, listos para participar en los acontecimientos finales que estaban por suceder (Hodgson 2005, 374). La idea de la *renovatio* universal que inauguraría el advenimiento del *mahdī* encontraba respuesta entre distintos estratos de la población. Para algunos, su regreso de la *gaibah* estaba asociado con la revuelta social y el establecimiento de la justicia entre

sus seguidores, para otros, la revelación de la voluntad divina en su totalidad y la abolición de las leyes existentes.

Junto con toda la variedad de grupos susceptibles al llamado ismāʿīlī estaban los imāmīes, quienes enfrentaron una crisis ideológica tras la muerte del onceavo imām Ḥasan al-ʿAskarī en 874/260 – acontecimiento que puso en peligro la línea de sucesión genealógica a la que se apegaba una gran parte del movimiento. En la búsqueda de un referente doctrinal, parte de los imāmīes encontraron la respuesta en el mensaje de los misioneros ismāʿīlīes. La defensa del estatus especial de ʿAlī y su derecho de encabezar el Califato tras la muerte de Muḥammad y la oposición al sunnīismo atrajo a diversos grupos de šīʿīes que pasaron a engrosar las filas de los ismāʿīlīes. Al mismo tiempo, los propios šīʿīes a menudo se convertían en la fuerza que se rebelaba en contra de la *daʿwah*: tal fue el caso de ʿAbd Allāh b. Maymūn que fue desterrado de Ḥūzistān por los šīʿīes que se pusieron en su contra. Lo mismo sucedió con Ġiyāt, cuando fue obligado de huir de Rey tras una incumplida predicción del regreso del *mahdī*. Otro ejemplo ilustrativo es la resistencia de los zaydīes a los misioneros ismāʿīlīes en Daylām.

Todo lo anterior revela una de las debilidades del ismāʿīlismo pre-reformista: su dependencia de las predicciones relacionadas con el regreso del *mahdī* del ocultamiento. Las erróneas predicciones de su advenimiento no solo ponían en jaque a los *duʿāt*, sino que también ponían en duda toda la doctrina. Lo anterior, junto con la falta de centralización y la ausencia de una figura que reencarnara todas las cualidades que se atribuían al *mahdī*, un líder real, capaz de encabezar el movimiento, dificultaban la operación de la *daʿwah* y ponían en cuestión la viabilidad de la doctrina a largo plazo.

En el caso de la *daʿwah* fāṭimī una ventaja indudable fue la centralización del movimiento, cuya dirección a partir de 909 se realizaba desde un estado soberano en Ifrīqiyāh, por un líder real que regía a los fieles. Los Fāṭimidas conservaron la conexión con las “islas” que aceptaron la

reforma de ‘Ubaydullāh al-Mahdī y desde la nueva sede organizaban el funcionamiento de la *da‘wah* que promovía la agenda fāṭimī fuera de sus dominios. Al mismo tiempo, es un hecho que la fundación del “imperio de Mahdī” desvaneció las esperanzas relacionadas con el establecimiento del “paraíso sobre la tierra” y pronto se hizo evidente que, en esencia, el Imāmato fāṭimī se diferenciaba muy poco de otros estados de la época.

El joven Imāmato emergió en un entorno sumamente hostil. Aunque inicialmente el derrocamiento de los Aglābidas fue recibido en Baġdād con indiferencia, las propias fuerzas regionales pusieron a prueba la viabilidad de los Fāṭimidas. La amenaza provenía tanto de los Omeyas de España como de las rebeliones de los bereberes unidos por el ḥāriġismo. Aun en el momento más difícil, los a‘immah fāṭimidas conservaron su afán universalista y las esperanzas de expandir su influencia a toda la *ummah*, por lo que sus *du‘āt* seguían operando en diferentes provincias del mundo musulmán. Conscientes de su posición inestable en Ifrīqiyāh, los Fāṭimidas volvieron sus ojos hacia Egipto, una de las provincias más ricas del Califato que se encontraba bajo los Iḥṣīdidas. Después de haber sobrevivido el periodo turbulento inicial, el Imāmato comenzó a fortalecer sus posiciones en Norte de África y Sicilia, lo que incrementó su prestigio internacional. Conforme los Fāṭimidas iban avanzando hacia Egipto, tanto a través de las expediciones militares como mediante los agentes que operaban en Fustāt y otras ciudades (Canard 1947, 175-175), incrementaba su influencia en las provincias orientales. Los *du‘āt* fāṭimidas alcanzaron éxito en una provincia tan lejana como Sind, a donde el ismā‘īlismo llegó por vías marítimas desde Yemen. Hacia 347/958 el gobernante de Multan, la capital de Sind y una gran parte de la población local reconocieron la autoridad de al-Mu‘izz y la *ḥuṭba* se leyó en el nombre del califa-imām (Velji 2016, 5).

De esta manera, la *da‘wah* fāṭimī tenía una ventaja estratégica notable: conforme iba pasando el tiempo, muchos adeptos del ismā‘īlismo pre-reformista perdían la esperanza de presenciar el

regreso del imām oculto, mientras que los éxitos de los Fāṭimidas y la presencia de un imām vivo y real convertían su causa en una alternativa atractiva: “A medida que la fortuna de los fatimíes seguía aumentando en el Norte de África, se podía haber esperado que incluso los qarāmiṭas más comprometidos miraban con aprobación hacia el Maḡrib” (Treadwell 1991, 150). En este contexto, la integración de los nuevos modelos filosóficos por los *du‘āt* de las provincias orientales que implicó la construcción de una base teórica más sofisticada, compatible con la idea de la espera del regreso del *qā‘im* y a la vez independiente de esta concepción, puede indicar una búsqueda de modelos alternativos para sustentar y fortalecer la doctrina. Fue la respuesta a la búsqueda de un fundamento sólido e independiente del aspecto escatológico del ismā‘īlismo: “El mero hecho de que los ismā‘īlīes tomaran la filosofía con tanto entusiasmo sugiere que necesitaban un nuevo enfoque de su fe que quitara énfasis en la escatología. La gran transformación colectiva se había pospuesto” (Crone y Treadwell 2016, 255).

Esto puede explicar el éxito del primer libro conocido del ismā‘īlismo neoplatónico: an-Nasafī en su *Kitāb al-maḡṣūl* reafirmó el aspecto escatológico de la espera del *qā‘im*, poniendo la doctrina sobre las vías neoplatónicas. Su libro circuló y aparentemente fue ampliamente aceptado entre los círculos pre-reformistas (Daftary 2000; 2004, 29; Paul E. Walker 1994, 345). Así, el “giro filosófico” llevó a la formación de un referente, capaz de unificar las desorganizadas comunidades del oriente que carecían de soberanía política y dirección centralizada. Con todo ello, no fue un simple traslado de los postulados neoplatónicos y tampoco fue un proceso homogéneo. La aceptación de las principales premisas y el marco de referencia común no liberaron la doctrina de las controversias internas en torno a los aspectos particulares, lo que ilustra la crítica de *Kitāb al-maḡṣūl* por Abū Ḥātim ar-Rāzī y la polémica que le siguió. Décadas después, a partir de la segunda mitad del siglo X, los Fāṭimidas comenzaron a incorporar parcialmente los avances de la “escuela persa;” especialmente al final del Imāmato de al-Mu‘izz, como atestigua *Risālah de Abū ‘Īsā al-Muršid*. Los

intelectuales fāṭimidās se incorporaron al debate en torno a las concepciones cosmogónicas, continuando la discusión comenzada por an-Nasafī y ar-Rāzī y sus discípulos.

Para transmitir la base teórica desarrollada por los *du'āt* ismā'īlīs, se necesitaban los mecanismos eficientes para la difusión de la doctrina. La actividad proselitista entre la élite intelectual y política sāmānī se enfocaba en el trabajo individual con los potenciales conversos, por lo que la selección de los *du'āt* fue un asunto de primordial importancia tanto para los Fāṭimidās como para los ismā'īlīs orientales. Como se ha señalado antes, la literatura del ismā'īlismo pre-reformista prácticamente no se ha conservado y los pocos ejemplares que se conocen son los tratados filosóficos y doctrinales. El modo de funcionamiento de la *da'wah* puede ser entendido a partir de los tratados fāṭimidās de la misma época. El *modus operandi* de las dos ramas del ismā'īlismo se mantuvo similar incluso después de la reforma de 'Ubaydullāh, con la diferencia de que la *da'wah* fāṭimī se llevaba a cabo en nombre de los a'imma de al-Mahdiyyah.

Kitāb al- 'ālim wa-l-ḡulām,³⁵ uno de los primeros tratados ismā'īlīs, está escrito en forma de un dialogo entre un maestro y su discípulo que culmina con la iniciación, basada en los estrictos votos de lealtad y secreto. El aspecto crucial de este proceso es la 'confianza' divina en el superior y la obligación de cada miembro del *da'wah* de transmitir el conocimiento que ha recibido a otras personas en su familia, comunidad y sociedad. A lo largo de todo el diálogo en *Kitāb al- 'ālim wa-l-ḡulām* se reitera la importancia de la función pedagógica y proselitista de la *da'wah* como organización. Para esta empresa el *dā'ī* tenía que poseer características extraordinarias y posteriormente surgió toda una tradición literaria que en forma de un manual describía las cualidades personales que debía tener un *dā'ī*, sus deberes y responsabilidades (Ja'far ibn Manṣūr al-Yaman 2001). Qāḍī an-Nu'mān, una de las figuras más influyentes en la vida intelectual del

³⁵ *El libro del maestro y el discípulo.*

Imāmato fāṭimī, en su tratado *Kitāb al-himmah fī ādāb atbā'a al-a'imma*³⁶ desarrolla el tema del ideal de un *dā'ī* y escribe al respecto:

A diferencia del Profeta, se espera que el *dā'ī* sea muy discreto en su propaganda. Debe mantenerse en contacto con la gente y debe conocer a todos aquellos a quienes se propone predicar, de hombre a hombre. Debería estudiar sus mentes y clasificarlas según su inteligencia. Debe tratar con ellos individualmente y predicarles a cada uno de ellos de acuerdo con su inteligencia y su capacidad de asimilación. Debe saber cómo acercarse a una persona y cómo infundir las ideas en su mente (Tamīnī 1950, 132).

El tratado *al-Risālah al-mūğazah al-kāfiyyah fī ādāb ad-du'āt*³⁷ del autor fāṭimī Aḥmad b. Ibrāhīm an-Naysābūrī representa la culminación de la tradición literaria de dirección de los misioneros. Para an-Naysābūrī los *du'āt*, en cierto sentido, son una especie de profetas de su tiempo que operaban a nivel local, continuando con la misión de comunicar el mensaje divino en su interpretación correcta. De esta forma, los *du'āt* cumplían la función de mediadores que a través de la instrucción de los adeptos, los guían hacia la salvación (Naysābūrī 2011, 37). A lo largo de toda la obra de an-Naysābūrī, además de un amplio conjunto de conocimientos teóricos que debe poseer un *dā'ī*, se hace hincapié en la habilidad de operar de forma autónoma en su “isla” y la capacidad de adaptarse a las condiciones locales, actuando a partir de las peculiaridades de la región.

La autonomía de los agentes que operaban en distintas partes del mundo islámico, se reflejó en la diversidad de las casillas ismā'īlīes que se convirtió en una de las particularidades distintivas de la *da'wah* y su manera de llevar a cabo el llamado hasta tal punto que no se puede hablar de un

³⁶ *El libro de etiqueta necesario para los seguidores de los a'imma.*

³⁷ *Breve pero suficiente relato de las reglas de dirección para los du'āt.*

solo movimiento homogéneo: “Lo más probable es que, tomándolo como un todo, el ismā‘īlismo jamás fue uniforme como doctrina, sino que fue un conjunto de movimientos locales paralelos que coincidían en los principios primordiales, pero diferían mucho en los detalles” (W. Ivanow 1936, 2). Esto, parcialmente, se refleja en la diversidad de formas por los que fueron conocidos en cada región (Nizam al-Mulk 1949, 238).

De la misma forma, diferían los grupos susceptibles al llamado de los *du‘āt* ismā‘īlīes, al igual que sus motivaciones:

Vale la pena mencionar entre paréntesis que en las diferentes áreas alcanzadas por la propaganda de ismā‘īlī, esta encontró aceptación en diferentes estratos sociales. En el sur de Iraq, los misioneros apelaron principalmente a la población rural del Sawād, aunque también encontraron respuesta entre algunas de las tribus beduinas de los alrededores. En Bahrein, la misión se basó en los beduinos; en el norte de África, en clanes bereberes. En el Noroeste de Persia, los primeros misioneros buscaron la adhesión de los aldeanos del distrito de Rey (Stern 1983, 290-91).

El acercamiento al ismā‘īlismo de los líderes militares de al-Ġibāl y Daylām está relacionado con el intento de utilizar la doctrina como una herramienta ideológica para la consolidación y legitimación de su poder, sin mencionar que su hostilidad hacia los califas Baġdād se alineaba con la agenda de los ismā‘īlīes, quienes desafiaban su autoridad religiosa.

Lo que se refiere a Ḥurāsān y Mawarannahr, un territorio mucho más desarrollado en cuanto a la organización social, la *da‘wah* alcanzó una complejidad excepcional tanto en el ámbito organizacional como en el nivel teórico-dogmático. El Imperio sāmānī, que había reunido dichos territorios bajo un solo poder político, desarrolló un aparato burocrático elaborado, capaz de

administrar los vastos dominios bajo control de la dinastía. Durante la primera mitad del siglo X, la organización política del estado *sāmānī*, que giraba alrededor de dos ejes centrales: *dargāh* (palacio) y *dīwān* (cancillería), creció exponencialmente. Paralelamente, el *wazīr*ato aumentó su importancia en la toma de decisiones políticas, convirtiéndose en una institución autónoma bajo el amirato de Naṣr II, siendo Muḥammad b. Aḥmad al-Ġayhānī el primer *wazīr* en ejercer toda la autoridad y poder que supone este cargo (Bartold 1963, 288; Treadwell 1991, 121). Los *wuzarā'* *sāmānī*das han desempeñado un papel importante en la difusión del *ismā'īlismo* y, junto con otros integrantes del aparato burocrático *sāmānī*, ayudaron a organizar el encuentro de los *du'āt* con el amir. Pero antes de ello, los *ismā'īlīes* tuvieron que ganar su disposición, presentando la doctrina de tal forma que esta sea capaz de llamar su atención y convencerlos. De este modo, la propia estructura del Imperio *sāmānī*, junto con el entorno intelectual de las provincias orientales, determinó en muchas formas la vía en la que se desarrolló la *da'wah*.

Como se ha mencionado antes, el “interludio *ismā'īlī*” no aparece reflejado en la historiografía *sāmānī*: los cronistas posteriores hicieron todo lo posible para ocultar el episodio con la conversión de Naṣr, lo que complica la búsqueda de las razones que llevaron al amir, junto con su entorno más cercano, a optar por el *ismā'īlismo*. Las lagunas en las fuentes históricas, junto con la falta de las evidencias numismáticas han generado una actitud escéptica respecto de la autenticidad de dicho episodio (Nizām-al-Mulk 2002, xvi), o suposiciones que la conversión de Naṣr fue un asunto personal que no se reflejó en la política (Frye 1965, 55). No obstante, la escasa información conservada en las fuentes indica que el interludio *ismā'īlī* tuvo un impacto en la vida política y cultural dentro de los dominios *sāmānī*das que, empero, no fue duradero. Asimismo, debería haber causas que motivaron a la élite *sāmānī* apoyar la *da'wah*.

A partir de las fuentes es bien sabido que el *šī'ismo* fue uno de los puntos de acceso para los misioneros *ismā'īlīes*. Su llamado a favor de “*ahl al-bayt*” atraía a muchos simpatizantes de la causa

de los ‘alawīyūn. Así, según el *Fihrist*: “‘Ubaydullāh [al-Mahdī] envió a Abū Sa‘īd aš-Ša‘rānī a Ḥurāsān, donde dio una falsa impresión a unos generales, haciéndose pasar por un šī‘ī, llevando a la gente por mal camino” (Ibn-an-Nadīm 1970, 467). La misma táctica fue empleada por an-Nasafī: “cualquiera que entraba en su fe, le daba el juramento de guardar el secreto hasta que tuviera permiso para revelarlo. Al principio, Naḥšabī atrajo a la gente de los šī‘īes y, luego, gradualmente, los introdujo a la fe de los bāṭinīes.” (Nizam al-Mulk 1949, 273).

Existen varios relatos que atribuyen cierta filiación šī‘ī a los umarā’ Sāmānidas, empezando por el fundador del estado sāmānī, Ismā‘īl b. Aḥmad (Treadwell 1991, 191-92). El favoritismo hacia los ‘alawīyūn persistió con los posteriores líderes de la dinastía sāmānī. Así, durante el gobierno de Naṣr, los habitantes de Nīšāpūr juraron lealtad al ‘alawī Abū-l-Hussein Muḥammad b. Yaḥyā. El amir solicitó su presencia en Buḥārā, donde lo detuvo por un tiempo, pero luego lo liberó, otorgándole un vestido de honor y asignándole una pensión.³⁸ Esta benevolencia hacia los descendientes de ‘Alī explica el interés del amir por la figura de an-Nasafī u otros *du‘āt* y sus enseñanzas, cuando estos aparecieron en Mawarannahr.

En el ámbito político, a diferencia de los daylāmitas, los sāmānidas no han expresado una actitud hostil hacia los califas de Baġdād, reconociendo su autoridad religiosa nominal, lo que se refleja en la acuñación de las monedas con los nombres de los califas. Con todo ello, la lejanía de Baġdād y el debilitamiento del poder político de los ‘Abbāsidas han influido en la creciente autonomía de los sāmānidas. Más allá de las motivaciones personales del amir y de su entorno más cercano, la aceptación del ismā‘īlismo pudo haber significado no solo una reiteración de la autonomía factual de la dinastía de Baġdād, sino también una búsqueda de una forma de legitimación alternativa, independiente de los califas ‘abbāsidas, cuya influencia en el mundo

³⁸ Abu-l-Hussein Muḥammad b. Yaḥyā fue el primer ‘alawī de Ḥurāsān en recibir una pensión del tesoro del estado (Bartold 1963, 302-3).

islámico presentaba pronunciados rasgos de la decadencia, siendo una sombra de su poderío del pasado.

Por último, como se ha señalado antes, a partir del final del siglo IX, los sāmānidas desempeñaron un papel importante en el renacimiento de la lengua y la literatura (C. E. Bosworth 1973, 58). Durante el amirato de Naṣr b. Aḥmad las tendencias culturales relacionadas con el resurgimiento de la alta cultura persa incrementaron y algunos estudios se inclinan a vincular la adaptación del ismāʿīlismo y el auge de la tradición cultural persa: “Si bien no sería prudente argumentar a partir de nuestra comprensión imperfecta del reinado de Naṣr que el "renacimiento" literario y la propagación del ismāʿīlismo estaban conectados causalmente, no puede haber sido una coincidencia que los dos procesos surgieran durante el mismo reinado (Treadwell 1991, 210). Así, uno de los máximos exponentes del renacimiento literario persa, el poeta Rūdakī pudo haber sido uno de los simpatizantes del ismāʿīlismo, lo que defienden los estudios de Sayyid Nafīsī y Yevgeny Bertels (Nafīsī y Rūdakī 1962; Bertel’s 1959). Tomando en cuenta lo anterior, para la población letrada del Imperio sāmānī el ismāʿīlismo pudo haber sido una doctrina capaz de quebrantar el monopolio de los ‘ulamā’ sunnīes en la esfera pública y convertirse en un apoyo para el resurgimiento de la alta cultura persa.

Tras la muerte de Naṣr y el ascenso de su hijo la expansión del ismāʿīlismo fue interrumpida y los *duʿāt* perdieron toda la influencia en la corte sāmānī. A pesar de haber alcanzado la conversión de un número importante de funcionarios de estado, los ismāʿīlīes no lograron consolidar su éxito, realizando los cambios estructurales en la sociedad. La conversión al ismāʿīlismo jamás llegó a trascender el nivel personal y no pudo construir una identidad religiosa más permanente. Después del fracaso en la corte sāmānī, la rama pre-reformista del ismāʿīlismo continuó operando en Ḥurāsān y Mawarannahr, pero jamás lograron alcanzar un éxito comparable. A su vez, la *daʿwah* fāṭimī bajo la dirección del cuarto califa-imām al-Muʿizz incorporó una gran parte de avances teóricos de la

“escuela persa” y aumentó su presencia en las provincias orientales después del traslado de la capital del Imāmato a Egipto. Tras el debilitamiento del Imperio sāmānī durante la segunda mitad del siglo X, los *du‘āt* de la *da‘wah* fatimí dirigieron sus esfuerzos a los dominios de los Būyidas en Iraq y el Oeste de Persia.

Conclusiones

Desde el comienzo de su actividad en las provincias orientales, los misioneros ismā'īlīs gozaron de una amplia autonomía y libertad de acción, lo que les permitió mantener la independencia del movimiento después del cisma de 899, conservando la doctrina pre-reformista. Desde la ciudad de Rey la *da'wah* ismā'īlī se expandió hacia dos direcciones principales: al Noroeste de Persia, a las provincias de Daylām, Ṭabaristān y Azerbaiyán, y a Ḥurāsān y Mawarannahr, territorios que formaban parte del Imperio sāmānī con la capital en Buḥārā.

La *da'wah* comenzó en búsqueda de nuevos adeptos en la próspera región alejada de la influencia política directa de Bagdād, caracterizada por una activa vida intelectual. A pesar de la universalidad del llamado ismā'īlī, los *du'āt* adaptaron la estrategia que se enfocó en la conversión de los funcionarios de estado y las personas apoderadas, capaces de proporcionar la protección y patrocinio necesarios para la labor proselitista. Dicho objetivo requería de la elaboración de un mensaje capaz de despertar el interés de la élite política y convencer a sus integrantes a unirse a la causa ismā'īlī. Paralelamente, el propio entorno intelectual de las provincias orientales desempeñó un papel importante en el desarrollo del ismā'īlismo, generando cambios tanto en la forma como en el contenido de la doctrina.

Ambos elementos fueron moldeando el ismā'īlismo y, como resultado, los *du'āt* adaptaron la filosofía neoplatónica, que se había hecho sumamente popular para el siglo X, reconciliándola con la doctrina pre-reformista. Al mismo tiempo, se llevaba a cabo el desarrollo de los postulados propiamente ismā'īlīs: la teorización del “mahdismo” y la conceptualización del modelo histórico cíclico que llegaría a su fin tras el regreso del *qā'im*. El “giro filosófico” fue un proceso de ebullición intelectual en el ismā'īlismo oriental, acompañado por las activas discusiones acerca de los aspectos particulares de la doctrina, así como la lucha por la primacía en el movimiento durante la ausencia del *qā'im*. Con todo ello, dicho proceso llevó a la formación de un referente, capaz de

unificar las desorganizadas comunidades del oriente que carecían de soberanía política y de dirección centralizada, proporcionando un marco común que fue ampliamente aceptado y desarrollado por los *du`āt* posteriores.

De esta forma, se puede hablar de dos procesos interrelacionados: el impacto de la labor proselitista de los misioneros ismā`īlīes que llevó a la conversión de una parte de la población local y la paralela influencia del entorno intelectual de las provincias orientales que junto con la creciente participación de los neófitos en la misión fue moldeando y cambiando la *da`wah*. Esta transformación en la que el ismā`īlismo alcanzó una estructura tan sofisticada, no sería posible sin la activa vida intelectual y la complejidad de la organización social, en la que los intereses de la élite política se alinearon con el mensaje promovido por los ismā`īlīes. El ejemplo de ello es que los principales avances en el ámbito intelectual fueron realizados precisamente por la llamada “escuela persa”, siendo un proceso único que no se rastrea en otras comunidades pre-reformistas, como los qarāmiṭas de Bahreín, o en la tradición intelectual fāṭimī temprana.

La doctrina renovada resultó ser sumamente eficaz, lo que demuestran las numerosas conversiones entre la élite local tanto en el Norte de Persia como en los dominios Sāmānidas. En el caso del gobernador de Rey Aḥmad b. `Alī y los generales daylāmitas cercanos al ismā`īlismo, la doctrina promovida por los *du`āt* pudo haber sido una herramienta que legitimaba su poder político, así como su lucha contra los `Abbāsidas, los líderes nominales del sunnismo. En el caso de los sāmānidas, el ismā`īlismo se expandió rápidamente entre los funcionarios de estado, quienes a su vez facilitaron a los misioneros el acceso al amir Naṣr b. Aḥmad y su posterior conversión. A pesar de reconocer la autoridad nominal de los califas de Baḡdād, lo que se refleja en la acuñación de las monedas con sus nombres, la autonomía de los Sāmānidas era cada vez más evidente y la aceptación del ismā`īlismo pudo haber significado no solo una reiteración de la autonomía factual de la

dinastía, sino también la búsqueda de una forma de legitimación alternativa en contexto de la decadencia política del Califato.

Un papel importante jugó el propio carácter del mensaje promovido por los *du'āt* ismā'īlīes que integró las tendencias intelectuales de la época, logrando crear un modelo que no solo explicaba la realidad circundante, sino que también prometía el acceso al conocimiento supremo que se elevaba por encima de las prescripciones formales que reflejan únicamente el aspecto externo del mensaje coránico, asegurando de tal forma la salvación individual del alma. Dicho mensaje encontró respuesta entre una gran parte de la élite política local que se unió a la causa ismā'īlī. Finalmente, el aparato burocrático *sāmānī*, que creció notablemente durante el amirato de Naṣr b. Aḥmad, necesitaba una ideología capaz de desafiar el monopolio de los 'ulamā' sunnīes, que dominaban la esfera pública durante los primeros *umarā' sāmānī* y resistían la extinción de su influencia ante la emergente sistema "secular".

El cambio de la coyuntura política interrumpió el fugaz éxito de la *da'wah*. En el Norte de Persia la incumplida profecía del regreso del *mahdī* se volvió contra los ismaelitas que cayeron en desgracia y fueron perseguidos. En Buḥārā, tras la muerte del amir Naṣr b. Aḥmad, su hijo Nūḥ se apoyó en el clero sunnī, cambiando el curso de su padre. Los ismā'īlīes perdieron el apoyo y la protección en la corte *sāmānī*, mientras que los principales *du'āt* fueron ejecutados. La transitoriedad del "interludio ismā'īlī" no permitió la formación de lazos más estrechos, capaces de formar una identidad religiosa, por lo que la conversión al ismā'īlismo, en gran medida, no logró trascender el nivel individual.

A pesar del fracaso político del ismā'īlismo, su impulso inicial en el ámbito intelectual tuvo una gran repercusión entre sus contemporáneos. La síntesis de la filosofía y el pensamiento religioso que utilizaron los ismā'īlīes para promover su causa fue retomada y desarrollada por los *du'āt* posteriores como as-Siġistānī, al-Kirmānī, Nāṣir-i Ḥusraw, entre otros. Los avances de la

“escuela persa” fueron adaptados e incorporados por los Fāṭimidas y encontraron respuesta incluso en los círculos no ismāʿīlīs.

Bibliografía

- Abū Ḥātim al-Rāzī, Aḥmad ibn Ḥamdān. 2004. *Kitāb al-Iṣlāḥ*. Editado por Ḥasan Mīnūchihr, Maḥdī Muḥaqqiq, Shin Nomoto, y Jalāl al-Dīn Muḥtabawī. Tihrān: Mu'assasah-'i Muṭāla'āt-i Islāmī, Dānishgāh-i Tihrān.
- . 2011. *The Proofs of Prophecy =: A'lām al-Nubūwah: A Parallel English-Arabic Text*. Traducido por Tarif Khalidi. Islamic Translation Series. Provo, Utah: Brigham Young University Press.
- Ahmad, Wasim, N.A. Khan, G. Ahmad, A. Iqbal, Hadia Azhar, y Fahmeeda Zeenat. 2011. «Ibn Sina: The Prince of Physicians». *Hamdard medicus* 54 (diciembre): 46-53.
- Alexandrin, Elizabeth R. 2011. «Studying Isma'ili Texts in Eleventh-Century Shiraz: Al-Mu'ayyad and the "Conversion" of the Buyid Amir Abu Kalijar». *Iranian Studies* 44 (1): 99-115. <https://doi.org/10.1080/00210862.2011.524045>.
- Al-Tha'ālibī. 2016. «Ādāb Al-Mulūk». En *The Iranian Reception of Islam. the Non-Traditionalist Strands: Collected Studies in Three Volumes Volume 2*, traducido por Patricia Crone y Luke Treadwell, 233-37. Leiden: Brill.
- Amoretti, B. S. 2007. «Sects and Heresies». En *The Cambridge History of Iran. Vol. 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, editado por Richard Nelson Frye y A. J. Arberry, Repr, 481-520. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Aš-Šahrastani, Abu-l-Fath Muḥamad ibn Abd al-Karim. 1984. *Kniga o religiah i sektah = (Kitāb al-milal va-n-nihal)*. Traducido por Stanislav Mihajlovič Prozorov. Moskva: Izdatelstvo Nauka.
- Avicenna, y William E Gohlman. 1974. *The life of Ibn Sina*. Albany N.Y: State University of New York Press.
- Baiza, Yahia. 2015. «The Shīa Ismā'ili Dāwat in Khurasan: From Its Early Beginning to the Ghaznawid Era». *Journal of Shi'a Islamic Studies* 8 (1): 37-59. <https://doi.org/10.1353/isl.2015.0013>.
- Bartold, Vasily. 1963. *Sochinenija I. Turkestan v epochu mongolskogo nashestvija*. Moskva: Izdatelstvo vostochnoi literaturi.
- . 1971. *Sochinenija VII. Raboti po istoricheskoi geografii i istorii Irana*. Moskva: Izdatelstvo vostochnoi literaturi.
- Bertel's, Andrej Evgen'evič. 1959. *Nasir-i Hosrov i ismalizm*. Moskva: Izdat. Vost. Lit.

- Bosworth, C. E. 1973. «The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past». *Iran* 11: 51-62. <https://doi.org/10.2307/4300484>.
- Bosworth, C. Edmund. 1986. «Ilyāsids». En *Encyclopaedia of Islam*, editado por B. Lewis, Ch. Pellat, V. L. Menage, y J. Schacht, 2.^a ed., III:1156-57. Leiden: Brill.
- . 1993. «al-Muṣ‘abī». En *Encyclopaedia of Islam*, editado por W. P. Heinrichs, Ch. Pellat, Van E. Donzel, y C. Edmund Bosworth, 2.^a ed., VII:652. Leiden: Brill.
- Canard, Marius. 1947. *L'impérialisme des Fatimides et leur propagande*. Alger: Éditions «La typolitho et Jules Carbonel».
- Crone, Patricia. 2012. *The nativist prophets of early Islamic Iran*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Crone, Patricia, y Luke Treadwell. 2016. «A New Text on Ismailism at the Samanid Court». En *The Iranian Reception of Islam. the Non-Traditionalist Strands: Collected Studies in Three Volumes Volume 2*, 233-62. Leiden: Brill.
- Daftary, Farhad. 1993. «A Major Schism in the Early Isma‘ili Movement». *Studia Islamica*, n.º 77: 123. <https://doi.org/10.2307/1595792>.
- . 1996. «Dawr». En *Encyclopaedia Iranica*, VII:151-53. New York: Columbia University Press.
- . 2000. «The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands». En *Studies in honour of Clifford Edmund Bosworth Vol. II, The Sultan's turret: studies in Persian and Turkish culture*, 43-81. Leiden: Brill.
- , ed. 2001. *Mediaeval Isma‘ili History and Thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- . 2004. *Ismaili literature: a bibliography of sources and studies*. London ; New York: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies.
- . 2005. *Ismailis in medieval Muslim societies*. Ismaili heritage series 12. London ; New York : London : New York: I.B. Tauris ; In association with the Institute of Ismaili Studies ; Distributed in the USA by St. Martin's Press.
- . 2007. «Carmatians». En *Encyclopaedia Iranica*.
- . 2012. *Historical dictionary of the Ismailis*. Historical dictionaries of peoples and cultures. Lanham, Md: Scarecrow Press.
- . 2013. «The Iranian School of Philosophical Ismailism». En *Ishraq: Islamic philosophy yearbook*, 4:13-25. Moscow: Vostochnaya Literatura Publishers.

- Daniel Beben. 2017. «Islamisation on the Iranian Periphery: Nasir-i Khusraw and Ismailism in Badakhshan». En *Islamisation: comparative perspectives from history*, editado por A. C. S. Peacock, 317-36. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dawādārī, Abū Bakr ibn ‘Abd Allāh ibn Aybak Ibn al-. 1961. *Kanz al-durar wa-ġāmi‘ al-ġurar al-ġuz’ al-sādis, al-Durra‘ al-muḍiyya‘ fī_ahbār al-Dawla‘ al-Fāṭimiyya*. Traducido por Hans Robert Roemer. Kairo: Deutsches Archäologische Institut.
- Dodikhudoev, Khayolbek. 2013. «The Polemic between the Two Razis». En *Ishraq: Islamic philosophy yearbook*, 4:140-62. Moscow: Vostochnaya Literatura Publishers.
- Frye, Richard N. 1965. *Bukhara: the Medieval achievement*. University of Oklahoma Press.
- Gardīzī, Abu Said. 2010. *Ukrashenie izvestiĭ = Zayn al-akhbar*. Traducido por A. K. Arends. Tashkent: Institut istorii narodov Sredneĭ Azii imeni Makhpirat.
- Goeje, Michael Jan de. 1886. *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*. Leide: E.J. Brill.
- Goichon, A. M. 1986. «Ibn Sīnā». En *Encyclopaedia of Islam*, editado por V. L. Menage, B. Lewis, Ch. Pellat, y J. Schacht, 2.^a ed., III:941-47. Leiden: Brill.
- Halm, Heinz. 1981. «Methoden und Formen der fruhesten ismailitischen da’wa». Editado por H. R. Roemer y A. Noth. *Studien zur Geschichte unk Kultur des Vorderen Orients: Festschrift f& B. Spuler*, n.º 1: 123-36.
- Halm, Heinz. 1996. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. Handbuch Der Orientalistik. Erste Abteilung, Nahe Und Der Mittlere Osten. Leiden ; New York: E.J. Brill.
- Hamdani, Abbas, y François de Blois. 1983. «A Re-Examination of al-Mahdī’s Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs». *Journal of the Royal Asiatic Society* 115 (2): 173-207. <https://doi.org/10.1017/S0035869X0013744X>.
- Hamdani, Abbas, Robert Bertram Serjeant, y Robin Leonard Bidwell. 1976. «Evolution of the Organizational Structure of the Fatimi Da’wa». En *Arabian Studies*, III:85-114. London: C. Hurst & Co. Publishers.
- Hodgson, Marshall G. S. 2005. *The Classical Age of Islam*. Nachdr. The Venture of Islam, conscience and history in a world civilization / Marshall G. S. Hodgson; Vol. 1. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Ibn al-Athīr, ‘Izz al-Dīn. 2006. *Al-kamil fī-t-ta’rikh = Polniy svod istorii*. Traducido por P. G. Bulgakov y Sh. S. Kamoliddin. Tashkent, Zürich: Orientalisches Seminar der Universität Zürich.

- Ibn Haukal, Abu'l-Ksim. 1873. *Viae et regna, descriptio ditionis moslemicae auctore Abu'l-Kasim Ibn Haukal*; Editado por M. J. de (Michael Jan) Goeje. Lugdunum Batavorum, Brill. <http://archive.org/details/viaeetregnadescr02ibnh>.
- Ibn Isfandiyar, Muhammad b. Hasan. 1905. *An Abridged Translation of the History of Tabaristan*. Traducido por Edward G Browne. Leyden: E. J. Brill.
- Ibn Ṭāhir al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir. 1920. *Moslem Schisms and Sects (al-Fark Bain al-Firak) Being the History of the Various Philosophic Systems Developed in Islam*. Traducido por Kate Chambers Seelye. Vol. II. New York: Columbia University Press. <http://books.google.com/books?id=9g6zQ07MjVsC>.
- Ibn-an-Nadīm, al-. 1970. *The Fihrist of Al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture; [in Two Volumes]. Vol. 2 Vol. 2*. Traducido por Bayard Dodge. New York: Columbia Univ. Press.
- Idrīs ‘Imād al-Dīn Qurashī. 1985. *Tārīkh al-khulafā’ al-Fāṭimīyīn bi-al-Maghrib : al-qism al-khāṣṣ min kitāb ‘Uyūn al-akhbār*. Editado por Muḥammad Ya‘lāwī. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ivanow, W. 1936. *A Creed Of The Fatimids*. Bombay: Qayyimah Press. <http://archive.org/details/creedofthefatimi030791mbp>.
- . 1937. «Ismailis and Qarmatians». En *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, editado por W. S. Sukthankar, A. A. Fyze, y N. K. Bhagwat, 43-85. London: The Society. <https://catalog.hathitrust.org/Record/000500729>.
- . 1942. *Ismaili Tradition Concerning The Rise Of The Fatimids*. London: Oxford University Press. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.55349>.
- Ivanow, Wladimir. 1957. *Ibn Al-Qaddah: The Alleged Founder of Ismailism*. Bombay: Ismaili Society.
- Ja‘far ibn Manṣūr al-Yaman. 2001. *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue: Arabic Edition and English Translation of Ja‘far b. Manṣūr al-Yaman’s Kitāb al-‘Ālim Wa ‘l-Ghulām*. Traducido por James Winston Morris. 3. London ; New York.
- Kamaliddinov, Š.S, y P. G Bulgakova, eds. 1993. «Kitab al-ansab» *Abu Sa‘da Abdalkarima Ibn Muhammada as-Sam‘ani kak istočnik po istorii i istorii kultur’ Srednej Azii*. Taškent: Izd. «Fan» Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan.

- Khanbaghi, A. 2009. «De-Zoroastrianization and Islamization: The Two Phases of Iran's Religious Transition, 747-837 CE». *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29 (2): 201-12. <https://doi.org/10.1215/1089201X-2009-004>.
- LeStrange, Guy. 1905. *The Lands of the Eastern Caliphate*. Cambridge: Univ. Press.
- Madelung, Wilferd. 1967. «Abū Ishāq Al-Ṣābī on the Alids of Tabaristān and Gīlān». *Journal of Near Eastern Studies* 26 (1): 17-57.
- . 1988. *Religious trends in early Islamic Iran*. Columbia lectures on Iranian studies, no. 4. Albany, N.Y: Persian Heritage Foundation.
- . 1997. «Karmati». En *Encyclopaedia of Islam*, editado por C. Edmund Bosworth, B. Lewis, Ch. Pellat, y Van E. Donzel, 2.^a ed., IV:660-65. Leiden: Brill.
- . 2007. «The Minor Dynasties of Northern Iran». En *The Cambridge History of Iran. Vol. 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, editado por Richard Nelson Frye y A. J. Arberry, Repr, 198-250. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- . 2018. «The Imamate in Early Ismaili Doctrine». *Shii Studies Review*, 94.
- Mas'ūdī, 'Alī Ibn-al-Ḥusain al-. 2002. *Zolotye kopi i rossypi samocvetov: istorija abbasidskoj dinastii (749 - 947 gg.)*. Traducido por D. V. Mikul'skij. Serija «Vostočnaja kollekcija». Moskva: Natalis.
- Miles, George Carpenter. 1938. *The Numismatic History of Rayy*. New York: American Numismatic Society.
- Minorskij, Vladimir F., Clifford Edmund Bosworth, y Vasily Bartold, eds. 1982. *Hudud Al-'alam = The Regions of the World: A Persian Geography 372 A.H. - 982 A.D.* Traducido por Vladimir F. Minorskij. 2nd ed. Reprint. Originally published London 1970. 1. ed. 1937. Cambridge: Gibb Memorial.
- Minorsky, Vladimir. 1953. *Studies in Caucasian history*. London: Taylor's Foreign Press.
- Miskawaihi. 1921. *The Eclipse of the «Abbasid Caliphate. Vol. 2: Original Chronicles of the Fourth Islamic Century: The Concluding Portion of The Experiences of the Nations: Vol. 2: Reigns of Muttaqi, Mustafki, Muti» and Ta'i'*. Editado por H. F Amedroz, D. S Margoliouth, Abu Shuja' Rudhrawari, y Hilal B Muhassin. Oxford: Blackwell.
- Morgan, David. 2016. *Medieval Persia 1040-1797*. Second edition. London: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Muqaddasī, Muḥammad ibn Aḥmad. 1994. *The Best Divisions for Knowledge of the Regions: A Translation of Ahsan al-Taqasim Fi Ma'rifat al-Aqalim*. Traducido por Basil Anthony

- Collins. 1st ed. *The Great Books of Islamic Civilisation*. Reading, UK: Centre for Muslim Contribution to Civilization : Garnet Pub.
- Mu'ayyad fī al-Dīn Hibat Allāh ibn Mūsá, y Verena Klemm. 2003. *Memoirs of a mission: the Ismaili scholar, statesman and poet al-Mu'ayyad fīl-Dīn al-Shīrāzī*. Ismaili heritage series 9. London ; New York: I.B. Tauris.
- Nafīsī, Sa'īd y Rūdakī. 1962. *Muḥīt-i zindagī va aḥvāl va has'ār-i Rūdakī*.
- Narshakhī, Abū Bakr Muḥammad ibn Ja'far. 1954. *The History of Bukhara: Translated from a Persian Abridgement of the Arabic Original by Narsakhī*. Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America.
- Nasafī, Naḡm ad-Dīn 'Umar Ibn-Muḥammad an-. 1999. *al-Qand fī dīkr 'ulamā' Samarqand*. Editado por Yūsuf al-Hādī. Tīhrān: Ā'īna-i Mīrāt.
- Nawbakhī, al-Ḥasan ibn Mūsá. 1973. *Šiitskie sekty = Firaq aš-šī'a*. Traducido por Stanislav Mihajlovič Prozorov. Moskva: Nauka.
- Naysābūrī, Aḥmad ibn Ibrāhīm. 2011. *A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission: A Critical Edition of the Arabic Text and English Translation of Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī's al-Risāla al-Mūjaza al-Kāfiya Fī Ādāb al-Du'āt*. Traducido por Verena Klemm, Paul Ernest Walker, y Susanne Karam. Ismaili Texts and Translations Series 15. London ; New York: I.B. Tauris.
- Nizam al-Mulk. 1949. *Siaset-namé: Kniga o pravlenii vazira XI stoletiya Nizam al-mulka*. Traducido por B. N. Zakhoder. Moskva: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR.
- Nizām al-Mulk. 1960. *The book of government, or Rules for kings*. Traducido por Hubert Drake. New Haven: Yale University press. <http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015002205006>.
- Nizām-al-Mulk, Abū-'Alī al-Ḥasan Ibn-'Alī. 2002. *The Book of Government or Rules for Kings: The Siyar al-Muluk or Siyasat-Nama of Nizam al-Mulk*. Traducido por Hubert Darke. Richmond: Curzon [u.a.].
- Poonawala, Ismail K. 1977. *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*. Malibu/Carlifornia: Undema.
- Qummī, Sa'd Ibn-'Abdallāh al-. 1431. *Kitāb al-maqālāt wa-'l-firaq*. Editado por Muḥammad Ḡawād Maškūr. Tīhrān: Matba'at Ḥaidarī.
- Reinhart Pieter Anne Dozy. 1861. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, 711-1110*. Vol. III. E. J. Brill. http://archive.org/details/bub_gb_I7cFAAAAQAAJ.

- Rudolph, Ulrich, y Rodrigo Adem. 2015. *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*. Islamic History and Civilization / Studies and Texts, v. 100. Leiden ; Boston: Brill.
- Smet, D. de, y Paul E. Walker. 1997. «La Quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (Xe/XIe s.)». *Journal of the American Oriental Society* 117 (2): 386. <https://doi.org/10.2307/605521>.
- Smirnova, Lidiya, trad. 1974. *Ta'rīh-i Sīstān = «Istoriya Sīstāna»*. Moskva: Nauka.
- Stern, S. M. 1960. «The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23 (1): 56-90. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00148992>.
- . 1983. «Ismailis and Qarmatians». En *Studies in Early Ismā'īlism*, 289-98. Leiden: E.J. Brill.
- Tamīnī, Nu'mān b. Muḥammad al-. 1950. *Selections from Qazi Noaman's Kitab-ul-Himma Fi Adabi Ataba-El-a'emma, of Code of Conduct for the Followers of Imam*. Traducido por Jawad Muscati. Karachi: The Ismailia Association W. Pakistan.
- «The Ismaili of Central Asia». 2018. En *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*, de Daniel Beben. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277727.013.316>.
- Tor, D. G. 2009. «The Islamization of Central Asia in the Sāmānid Era and the Reshaping of the Muslim World». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 72 (2): 279-99.
- Treadwell, W. L. 1991. «The Political History of the Samanid State». University of Oxford.
- Velji, Jamel A. 2016. *An Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire*. Edinburgh Studies in Islamic Apocalypticism and Eschatology. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Walker, Paul E. 1994. «Abū Tammām and His Kitāb al-Shajara: A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan». *Journal of the American Oriental Society* 114 (3): 343. <https://doi.org/10.2307/605078>.
- Walker, Paul Ernest. 1993. *Early philosophical Shiism: the Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge studies in Islamic civilization. Cambridge [England] ; New York, NY, USA: Cambridge University Press.
- . 1996. *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: intellectual missionary*. Ismaili heritage series. London ; New York : New York, NY: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, London ; In the U.S.A. and in Canada distributed by St. Martin's Press.

- . 1999. *Ḥamād Al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥakīm*. London: I.B. Tauris.
- Yāqūt ibn ‘Abd Allāh al-Ḥamawī, y C Barbier de Meynard. 1861. *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes, extrait du Mo’djem el-bouldan de Yaqout, et complété à l’aide de documents arabes et persans pour la plupart inédits*. Paris: Impr. impériale.