

Feltámadás vagy politikai reform?

Az 1164-es nizārī ismāʿīlī Qiyāma értelmezési lehetőségei

Sárközy Miklós

II. Ḥasan¹ nizārī ismāʿīlī imám rövid uralmát (557–561/1162–1166) egyetlen fontos esemény határozta meg: az 1164-ben kijelentett *Qiyāma* ('Feltámadás') eseménye. Az 1094-től 1256-ig fennálló nizārī ismāʿīlī (közhelyesebb magyar nevén aszaszín) állam legfontosabb teológiai-doktrinális eseménye volt ez, mely máig nagy hatással van a nizārī ismāʿīlī teológiára. Mostani írásunk célja, hogy e jelentős vallási reform értelmezési mezőit, teológiai, politikai, történelmi aspektusait megvizsgálja.

A FELTÁMADÁS FOGALMA ÉS ÉRTELMEZÉSEI A KLASSZIKUS ISZLÁMBAN

A Feltámadás és az Utolsó Ítélet fogalmai összetett teológiai irodalommal rendelkeznek az iszlámban. a Koránban összesen hetven alkalommal fordul elő a Feltámadás (arabul *Qiyāma*) kifejezés. Olykor magában áll e kifejezés, vagy *yawm al-Qiyāma* (arabul: 'a Feltámadás napja', Korán 22:9) formában, olykor pedig más szinonimák állnak helyette, mint például *yawm al-ʿazīm* ('a nagy nap', Korán 6:15), *al-sāʿa* ('az óra', Korán 7:187), *yawm al-ḥašr* ('az egybegyűlés napja', Korán 6:128).² A szinonimák gazdagsága azt sugallja, hogy az iszlám, a kereszténységhez hasonlóan, mélyen hisz a holtak feltámadásában és az Utolsó Ítéletben.

Jelentős különbségek mutatkoznak azonban abban, hogy az iszlám egyes ágai hogyan értelmezik, hogyan képzelik el a Feltámadást. A szunnita felfogás szerint ez az eszkatologikus esemény egy trombitaszóval (perzsául: *naḫk-i šūr*) kezdődik, ami a földi élet végét (perzsául: *fanāʾ-i muṭlaq*) jelzi. Majd ezt követően, a második trombitaszókor a teremtet világ újjászületik és a holtak testükben feltámadnak. Ezután a feltámadott holtak összegyűlésekor érkezik el, teljesedik ki a Feltámadás, melyet az Utolsó Ítélet követ, ahol minden feltámadott megmérettetik, elszámoltatás (*ḥisāb*) alá

¹ A nizārī ismāʿīlī hagyományban II. Ḥasant megtisztelő módon az '*Alā Dikrihi'l-Salām* ('Emlékeztetének béke legyen') állandó jelzővel illetik. Mostani tanulmányomban az egyszerűség kedvéért ezt a jelzőt elhagyom az uralkodó neve mellől.

² A tudományos átírásban a klasszikus arab átírást alkalmazom, ez alól csak a magyarban meghonosodott nevek jelentenek kivételt (szunnita, síita, *saría* stb.) Az 1164-es eseményt mind magyarban, mind pedig eredeti alakjában átírva nagybetűvel jelzem (Feltámadás, Qiyāma).

kerül földi élete során a *saría*, vagyis a muszlim törvények betartásában mutatott állhatatosága alapján a túlvilág (*āḥirat*) felé vezető úton.

A síita képzetek igen hasonlatosak a szunnita eszkatológia elképzeléseihez, azzal az egyetlen jelentős különbséggel, hogy a holtak feltámadásának pillanatát megelőzi egy Messiás-szerű személy, a *Mahdī* eljövetele a földön. Ez a képzet különösen erős a tizenkettes síitáknál, ahol a Kr. u. 874-ben okkultációba vonult Muḥammad imámot tartják máig a Feltámadáskor és Utolsó Ítéletkor visszatérő és az emberiséget jó útra vezető Mahdīnak.

Mostani tanulmányunkban a nizārī ismāʿīlik, a síita iszlámon belül a XI. század végén önállósult másik ágának Feltámadással kapcsolatos teológiáját és praxisát vizsgáljuk meg. Fátimida ismāʿīlī (X–XI. századi) és későbbi nizārī ismāʿīlī (XI–XIII. századi) szerzők (például Nāṣir-i Ḥusraw, al-Sijistānī, Naṣir al-Dīn Ṭūsī) többnyire hasonlóan vélekedtek a Feltámadásról. Sok mindent megtartottak a Koránban és a szunnita hagyományban ismert felfogásból, és a tizenkettes síitákhoz hasonlóan hittek egy messianisztikus személyben, akit ők inkább *Qā'im*-nak vagy *Qā'im al-Qiyām*ának (a Feltámadás elkezdőjének) neveztek. Ugyanakkor a fátimida és a nizārī ismāʿīlī szerzők szerint a *Qā'im* fő feladata elsősorban a Korán ezoterikus értelmének feltárása és a *saría* beteljesítése lesz híveinek, nem pedig a túlvilági élet megnyitása vagy az élet lezárása. A nizārī ismāʿīlik szerint a Feltámadáskor a *dawr al-satr* (arabul: 'a rejtőzködés kora') helyére a *dawr al-kašf* ('[az ezoterikus] feltárás, feltárulkozás kora') lép, vagyis az exoterikus törvény, a Korán és a *saría* és az iszlám egésze rejtett, ezoterikus tartalma tárul fel.

Továbbá, az ismāʿīlī (és ezen belül a nizārī ismāʿīlī) felfogás szerint az emberiség története hét ciklusra oszlik hét ún. kijelentő-próféta vagy más néven *nāṭiq* (Ádám, Noé, Ábrahám, Mózes, Jézus, Mohamed és a *Qā'im*) vezetésével. A hét ciklusos világregend elmélete először két iráni nizārī ismāʿīlī tudós, Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī (meghalt 943) és Abū Ḥātim al-Rāzī (meghalt 934) írásaiban jelent meg. A hét *nāṭiq* adományoz mind a hét ciklusnak egy-egy törvényt (például Ószövetség, Újszövetség, Korán), és azoknak kijelenti az *exoterikus*, formális, külsődleges formáját. Minden ciklusban a *nāṭiq* után megjelenik egy ún. *wasī*-próféta ('végrehajtó') is, aki a dolgok ezoterikus értelmének feltárásáért érkezik az emberiséghez. Az első hat ciklus *wasīja* az alábbi hat személy volt: Széth, Sém, Ismael, Áron, Simon Péter és ʿAlī b. Abī Ṭālib voltak. Rajtuk kívül pedig minden korszak végén megjelenik egy imám (vagy más néven *mutimm*, 'beteljesítő') is, aki egyben a következő korszak *nāṭiqja*. Az imámok fő feladata az adott ciklus törvényének hatályon kívül helyezése és új törvény megadása *nāṭiq*ként az új korszakban. Mind a hét ciklusnak megvan a maga *asasa*, törvénye, és minden ciklus végén, illetve elején bekövetkezik egy Feltámadás, de a végső Feltámadás a *Qā'im* eléréssel következik be, amikor megszűnik az idő lineáris folyása és az utolsó korszak *asasa* vagyis a muszlim *saría* spirituális értelemben kiteljesedik.³

³ A nizārī ismāʿīlī világciklusokról és prófétákról lásd: DAFTARY 2008.

Az 1095-ben a Ḥasan-i Šabbāh (1095–1124) által alapított, a fátimida ismāʿīlī síita iszlámból kivált nizārī ismāʿīlī állam vezetői körében a Qiyāma iránti érdeklődés, egyfajta messianisztikus rajongás fokozottabbá vált az 1094 előtt élt ismāʿīlī gondolkodókhoz képest. Mindez az 1095-ben meggyilkolt Nizār fátimida kalifa és – nizārī ismāʿīlī felfogás szerint – rejtőzködésbe vonult leszármazottai iránti rajongás miatt is lehetett így, de úgy tűnik, hogy kezdetektől fogva a nizārī ismāʿīlīk kiemelkedő érdeklődést mutattak a Feltámadás tana iránt. Ṭūsī egyik írásában magát Ḥasan-i Šabbāhot, az Alamūt állam alapítóját is *Qā'im al-Qiyāmának* nevezi, miközben ilyen konkrét azonosításra a fátimida kori ismāʿīlī szerzők, például Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (megh. 971-ben) nem vállalkoztak. A IX. században még sokan a rejtőzködésbe vonult Muḥammad b. Ismāʿīl imámot (765–813) tekintették Qā'im-nak vagy mahdī-nak a korai ismāʿīlīk közül. A X. században, a fátimidák időszakában azonban ez a tanítás háttérbe szorult, illetve a mindenkori fátimida kalifára tekintettek a nizārī ismāʿīlīk lehetséges Qā'imként vagy mahdīként. A változást jól bizonyítják Al-Sijistānī nézetei, aki egyenesen az időtlen, *a priori* létező, időtlen Qā'im alakjáról ír, aki tehát így nem azonosítható egyetlen történeti személlyel sem. A nizārī ismāʿīlīk iránt szimpátiát mutató, de teljes bizonyossággal nizārī ismāʿīlīnek nem tekinthető Muḥammad ʿAbd al-Karīm al-Šahristānī a XII. század közepén, közvetlenül az 1164-es események előtt úgy vélte, hogy a Qā'im nem lesz más, mint ʿAlī b. Abī Ṭālib, az első síita imám, aki elsőként feltámadva vezeti a holtak feltámadását. Mindezek a teológiai, spirituális előzmények igen fontosak tanulmányunk következő fejezeteinek megértéséhez.⁴

⁴ A középkori szunnita, síita, ismāʿīlī Feltámadás-percepciókhoz jó összefoglalás Ḥasan Maḥmūd Kātib *Haft bābjának*, ennek a XIII. század első felében született eszkatologikus írásnak az előszava Jalal BADAČHANI (2017: 10–25) tollából. Ami a *Qiyāma* modern szakirodalmi feldolgozását illeti, számos próbálkozás történt ennek pontos vagy kevésbé pontos definiálására iszlamisztikai, vallástörténeti, antropológiai, társadalomtörténeti oldalról. HODGSON (1955: 157) szerint a *Qiyāma* proklamációja a nizārī ismāʿīlī függetlenség és autoritás kinyilvánítása, mely egyben a nizáriknak az iszlám világban belüli vereségeire is adott válasz, vigasztalás. DAFTARY (2007: 360–361) is Hodgson véleményét támogatja ebben a kérdésben, ahogy Vladimir IVANOW (1950: lxxx) korai neves nizārī ismāʿīlī tudós is, aki szerint a *Qiyāma* egyfajta kompenzáció volt a nizárik vallási és politikai üldöztetéseért. (Szovjet tudósok, mint például SZTROJEVA (1960: 24–25) és PETRUSHEVSKY (1985: 256) erősen marxista ízű *Qiyāma*-interpretációkkal rukkoltak elő, melyek szerint a *Qiyāma* bejelentése nem más mint az osztálytársadalom megszüntetésére irányuló törekvés és a társadalmi kizsákmányolás elleni lépés volt, a 'feudális uralkodóosztály' elleni küzdelemben (még hogyha nem is egészen világos, hogy mit és kit értünk feudális uralkodóosztályon a XII. századi iszlám világban). Az ismert vallásfilozófus és iszlám vallásfilozófia-szakértő, Henry Corbin is terjedelmesen írt a *Qiyāma*-ról, mely valós és egyben nem-látható esemény Corbin szerint, és ezáltal erős ezoterikus jelentéstartalommal ruházta fel a *Qiyāma* fogalmát, amelyben mind egy tisztán spirituális alapokon nyugvó iszlám kezdetének, mind pedig az isteni reveláció titkos értelmébe való beavatásnak gondolata megjelenik. CORBIN (1993: 131–144) felfogása nem sokban különbözik a klasszikus, középkori és újkori nizārī ismāʿīlī *Qiyāma*-interpretációktól. Legutóbb Buckley vallásantropológiai téren vizsgálta a *Qiyāma* fogalmát és ezt egyfajta 'Abnormal-Sacred'-szimbólumként értelmezte, ahol – némileg Mircea Eliade nyomán – a Feltámadás kilép a 'szent és profán' Eliade-i világából (BUCKLEY 1984: 162–164). Christian Jambet

Előzmények

A Qiyāma bejelentése – bár meglehetősen váratlan és drámai fordulatnak tűnik a nizārī ismāʿīlī történelemben – úgy tűnik nem volt előzmények nélküli, legalábbis II. Ḥasan életrajzának egyes adatai ezt sugallják. Amint az ismert, a nizārī ismāʿīliknak Alamūt volt a központja, de hatalmuk, befolyásuk kiterjedt a mai Szíria egyes részeire is. II. Ḥasan 1164-ben nevezte ki a szíriai ismāʿīlī *muḥtašamjává* (kormányzójává) Rashīd al-Dīn Sinānt, aki vélhetően II. Ḥasannal együtt tanult Alamūtban fiatal korábban. A kinevezés alkalmából írt levél részletei ismeretesek számunkra, és ennek bizonyos részletei előrevetítettek egy közelgő rendkívüli bejelentést. Levelében II. Ḥasan a hívők egységére buzdított egy Isten által kiválasztott személy és annak *wālī*-ja (követője, helytartója) tanításai szerint.⁵ Levelében II. Ḥasan továbbá hangsúlyozta a földi gondok másodlagosságát, melyek elterelik figyelmüket az Égi királyságtól, mely hamarosan elérkezik a hívekhez. E levél tartalma tehát, ha röviden is, de kapcsolatba hozható a Qiyāma bejelentésével.

A Qiyāma körülményei és forrásai

A Qiyāma napjának kiválasztása is vélhetően szimbolikus volt (1164. augusztus 8.), mivel ez egyes vélemények⁶ szerint egybeesett ʿAlī b. Abī Ṭālib imám mártíromságának dátumával.⁷

Amikor az 1164-es Qiyāmáról írunk, akkor ezzel kapcsolatban fontos hangsúlyozni, hogy a maga korában csak és kizárólag nizārī ismāʿīlī forrásokban említik és a kortárs szunnita világban teljesen ismeretlen maradt. Mint nagy jelentőségű vallási reform tehát csak a nizārī ismāʿīlī közösségnek vált ismertté. Mivel a XII. századból nem maradt ránk hiteles nizārī ismāʿīlī történeti krónika, emiatt a Qiyāma legkorábbi említése is csak a XIII. század derekáról, második feléből datált, amikor a nizārī ismāʿīlī állam bukását követően szunnita szerzők hozzáfértek nizārī ismāʿīlī forrásokhoz. Ekként az 1164-es Qiyāma leírását ismerjük Juwaynī, Rašīd al-Dīn és Kāšānī történeti krónikaiból, akik mindhárman 1256, vagyis a nizārī ismāʿīlī állam

több alkalommal utalt a *Qiyāma* filozófiai aspektusaira is, utoljára Badakchani Ḥasan Maḥmūd Kātib *Haft bāb* kiadásának előszavában (JAMBET 1990; CORTESE 1993: 149–151; BADAQCHANI 2017: XV–XX, 32–36)

⁵ CORTESE 1993: 133–134; LEWIS 1966: 263–264.

⁶ HODGSON 1955: 156; CORTESE 1993: 134.

⁷ Mások, így például Badakchani viszont vitatják a *Qiyāma* dátuma ʿAlī imám halálához kötését. BADAQCHANI (2017: 26. n. 78) szerint Ali imám az iszlám időszámítás negyvenedik éve ramadán 21. napján (661. január 29-én) hunyt el, miután súlyos sebeket ejtett rajta egy kháridzsita merénylő. Badakchani azt inkább valószínűsíti, hogy a *Qiyāma* inkább a hidzsra szerinti 500. évhez kapcsolódott, amely kevésbé érthető állítás, hiszen 1164-ben már a hidzsra szerint 559-et írtak (Badakchani ezt Ṭūsī *Rawḍat al-taslīmja* [157. o.] alapján állítja).

bukása előtti, de azóta elkallódott forrásokat használhattak fel a nizāri ismā'īli történelem bemutatásakor. Ugyanígy vélekedik erről Farhad Daftary kortárs ismā'īli tudós is: „*The Persian Nizāris of the Qiyāma times had not attracted the attention of other Muslims by any drastic changes in their lifestyle. It was, in fact, only after the fall of Alamūt that Persian historians and the outside world in general became aware of the Nizāri declaration of the Qiyāma that had taken place almost a century earlier.*”⁸ Mindhárom munka kitér a Qiyāmára, és mivel viszonylag közel állnak időben az eseményekhez, ezért forrásértékük nagy és későbbi, XIV–XVI. századi iráni szerzők e három fent említett kútfő adatait ismétlik, másolják a Qiyāma és általában a nizāri ismā'īli történelem bemutatásakor. Mindezekén túl érdemes megemlíteni a XV. századi Abū Ishāq Qūhistānī iráni nizāri ismā'īli vallástudós *Haft bāb* ('Hét fejezet') című nizāri ismā'īli teológiai munkáját is, aki e művében viszonylag terjedelmes leírást szentel a Qiyāma eseményének és egyben ez a Qiyāmáról szóló legkorábbi fennmaradt nizāri ismā'īli leírás (Abū Ishāq Qūhistānī 1498 után hunyt el).⁹

⁸ DAFTARY 2007: 362.

⁹ Ami a *Qiyāma*-proklamáció forrásait illeti, az alábbi klasszikus perzsa nyelvű történeti nem-nizāri ismā'īli forrásokat sorolhatjuk ide: JUWAYNĪ 1912–1937: vol. 3, 225–230, 237–239; JUWAYNĪ 1958: vol. 2.: 688–691, 695–697 (tr. Boyle); RAŠĪD AL-DĪN 2008: 164–166, 168–169; és KĀŠĀNĪ 1987: 201–202, 204. E három nem-nizāri ismā'īli szerző őrizte meg a Qiyāma legkorábbi leírását, vélhetően eredeti, de mára elkallódott nizāri ismā'īli forrásokat véve alapul. A különbség csak a három szöveg nizāri ismā'īlikkal kapcsolatos attitűdjében látszik. A későbbi, e három forrást alapul vevő kompilációk között fontosabbnak érezzük ḤĀFIZ-I ĀBRŪ (252–253) variánsát. A *Qiyāma* ugyanakkor komoly hatást gyakorolt a későbbi nizāri ismā'īli teológiai irodalomra. Még az alamūti periódusból ismert a jelentős nizāri ismā'īli költő, Ḥasan Maḥmūd Kātib két kiemelkedő klasszikus perzsa nyelvű teológiai műve, a prózai *Haft bāb* és a *qaṣīdā*kat (ódákat) tartalmazó *Dīwān-i Qā'imiyāt* (ez utóbbi egy része lehetséges, hogy más nizāri ismā'īli szerzők akotása és Ḥasan Maḥmūd Kātib inkább csak szerkesztette a *qaṣīda*-gyűjtemény egy részét), melyek a XIII. század első évtizedeiben, még az 1256-os katasztrófa előtt születtek meg. Mindkét alkotás a *Qiyāma* által ihletett fontos korai nizāri ismā'īli eszkatologikus alkotás, ugyanakkor *Qiyāma*-proklamáció leírást nem őrzött meg egyik sem (BADAQCHANI 2017; KĀTIB 2011). Ḥasan Maḥmūd Kātib művét először Ivanow adta ki, akkor amikor Ḥasan Maḥmūd Kātib szerzősége nem volt ismert, *Haft bāb-i Bābā Sayyidnā* címen. Itt bőven találunk a *Qiyāmára* utaló passzusokat (IVANOW 1933: 299–304, 312, 314, 316, 318, 319, 321, 322). Ḥasan Maḥmūd Kātib *Haft bāb*-jának *Qiyāmára* utaló szövegeit angolul Ivanow nyomán Hodgson is kiadta 1955-ben (HODGSON 1955: 299–304, 312, 314, 316, 318, 319, 321, 322). A Feltámadás-proklamációra gyakran utal az ismert XIII. századi, és bizonyos korszakaiban nizāri ismā'īli vallású iráni filozófus, Našīr al-Dīn Ṭūsī is a *Rawḍat al-taslim* című fontos, klasszikus perzsa nyelvű nizāri ismā'īli teológiai munkájában (ṬŪSĪ 1950: 62–63, 83–84, 101–102, 128–149, a *Qiyāma*-proklamációra vonatkozó szöveghelyek Ivanow-féle angol fordítása: 68–70, 94–96, 115–116, 149–175; ṬŪSĪ 2005: 81–83, 109–110, 134–136, 169–198, a *Qiyāma*-proklamációra utaló szöveghelyek Badakchani-féle angol fordítása: 70–72, 92, 109–111, 136–159). Amint korábban utaltunk rá, a XV. század második felében alkotó Abū Ishāq Qūhistānī úgyszintén *Haft bāb*nak nevezett klasszikus perzsa nyelvű traktátusa az 1164-es *Qiyāma*-proklamáció talán legfontosabb leírását őrizte meg számunkra, e szöveg vélhetően 1256 előtti forrásai azonban itt is elvesztek. Abū Ishāq Qūhistānī *Haft bāb*-ját először Ivanow adta ki (QŪHISTĀNĪ 1935: 19, 24, 38–39, 40–42 (a *Qiyāma*-proklamáció leírása), 43–44, 46–47, 53, 58, 65, a *Qiyāmára* vonatkozó szöveghelyek angol

A Qiyāma írott forrásainkban

Azért, hogy pontosan megértsük ennek az eseménynek minden részletét, érdemes először az eredeti forrásokhoz fordulni. Idézzük fel a Qiyāma részleteit Ḥasan Maḥmūd Kātib *Haft bābja* és Rašīd al-Dīn *Jāmi' al-tawāriḥja* segítségével.¹⁰ Megjegyzendő, hogy magyarul már elérhető Hajnal István arabista fordításában a Juwaynī-féle *Tāriḥ-i jahāngušāy*-ban szereplő Qiyāma-leírás, ám úgy véljük, hogy Juwaynī közismerten és vélhetően mongol felső parancsra hivatalból erősen ellenséges megközelítése nyelviileg megnehezítené a megértést. Hajnal közreadta Abū Ishāq Qūhistānī Qiyāma-leírását is magyarul, az alábbiakban ebből idézünk.¹¹ Abū Ishāq Qūhistānī Qiyāma-leírása tehát a következő a *Haft bāb*-ban:

559. ramadán havának 17. napján [1164. augusztus 8-án] amikor a Szűz (*sunbula*) és a Rák (*saraṭān*) együttállt a Nappal, [Ḥasan 'Alā Dikrihi'l-Salām] utasítására egy [szabad] téren Alamūt [lábánál] egy szószéket (*minbar*) állítottak fel, amely Nyugatra tekintett. Négy zászlót tűztek ki, egyet-egyet a szószék (*minbar*) minden sarkába. A hívek (*rafiqān*) Ḥurāsānból a jobb oldalon, a [perzsiai] 'Irāq képviselői a bal oldalon álltak, a daylamiak Rūdbār küldötteivel együtt szemben [jobbra] helyezkedtek el. Középre egy zsámolyt (*kursi*) helyeztek, szemben a szószékkal (*minbar*). Muḥammad Bustī jogtudóst (*faqīh*) arra utasították, hogy lépjen fel rá. A Mester (*ḥudāwand*), [Ḥasan] 'Alā Dikrihi'l-Salām, fehér köntösbe öltözött, s fehér turbánnal a fején déltájban (*nisf-i nahār*) lejtött az erődítményből, és jobb oldalról felment a szószékre (*minbar*) a lehető legkifogástalanabb [testtartásban]. Aztán háromszor »béke veletek« (*salām*) köszöntéssel [fordult az egybegyűltekhöz]. Először a daylamiakhoz intézte [azt], azután jobbra, majd pedig balra fordult. Azután egy rövid időre helyet foglalt, majd felemelkedett, kardját megragadta, és hangosan ezt mondta: „Világ lakói, dzsinnek, emberek, angyalok! Tudjátok meg, hogy Urunk, a Feltámadás fejedelme (*Qā'im-i qiyāmat*) – Leborulás és dicséret említésére! – a Létezők Ura. Ő az az Úr, aki Abszolút Létező (*wujūd-i muṭlaq*). Ő minden tekintetben tagadás, s létezése kívül van [minden állításon], és magasabb annál, amit a gyarló [emberek] Őhöz társítanak (*širk*). [Ő] megnyitotta kegyelme kapuját, és nagylelkűsége révén mindenkinek megadatott az élet. Minden értelmes [lény] kötelessége a dicsőítés és hála Őnek. Mindezek felett Ő a legteljesebben magasztalt, mert

fordítása: 19, 23, 38, 40–42, 43–44, 46–47, 53–54, 58, 65). Abū Ishāq Qūhistānī szövegének parafrazisa a Ḥayrḥwāh-i Harātī *Kalām-i pīr* című klasszikus perzsa nyelvű nizārī ismā'īlī teológiai írása a XVI. század közepéről. Ḥayrḥwāh-i Harātī munkáját Nasir-i Husrawra vezette vissza, így a Qiyāma-proklamációt is. Ma már azonban tudjuk, hogy a *Kalām-i pīr* Ḥayrḥwāh-i Harātī eredeti alkotása volt, de a Qiyāma-leírásában gyakorlatilag Abū Ishāq Qūhistānī szövegét másolta le (ḤAYRḤWĀH-I HARĀTĪ 1935: 46, 51, 62–64, 65–66, 68, 90–92, 95–96, 100, 112–113, a *Qiyāma*-ra vonatkozó perzsa szöveghelyek angol fordítása: 38–39, 44, 57–59, 60–61, 64, 84–87, 91, 96, 109, és Abū Ishāq Qūhistānī eredeti Qiyāma-leírását tartalmazó függelék: 115–116)

¹⁰ HODGSON 1955: 148–151.

¹¹ A Qiyāma forrásairól több modern fordítás, értelmezés készült. Angolra Vladimir Ivanow és (Ivanowot másolva Marshall Hodgson) ültette át Abū Ishāq Qūhistānī vagy az őt másoló Ḥayrḥwāh-i Harātī *Qiyāma*-leírásait (HODGSON 1955: 149–151). Abū Ishāq Qūhistānī szövegének új angol fordítását adta közre 2017-ben Jalal BADAQCHANI (2017: 2–28). Mindezek mellett Henry Corbinnek köszönhetően Abū Ishāq Qūhistānī leírása franciául is hozzáférhető (CORBIN 1956: 301–303).

Ő esszenciájában Dicsőséges és Mindenható.” Aztán Ő [az imám] prédikációt tartott, melynek kezdete ez volt: „Úgy említettik meg, miként azt a Nagyméltóságú Úr megkívánta, [...] (*dukirat fimā iltamasa-hu as-Sayyid an-nubl*).” Aztán felolvasta a levél szövegét, amely ekképpen kezdődött: „Mi a jelenlévők, a létezők, [...] (*naḥnū l-ḥādirūn al-mawjūdūn*).” Aztán [folytatta] az első szentbeszédet (*ḥuṭba*). Majd ezután egy rövid időre leült, azután felemelkedett és elkezdte a második prédikációt (*ḥuṭba*). Utána Muḥammad Bustī jogtudós (*faqīh*) állt fel a zsámolyán, arcát a szószék (*minbar*) felé fordította, s lefordította azt a szentbeszédet és a jelentős levelet, az elejétől a végéig. A Mester hasonlóképpen felállt és állva maradt, míg a felolvasás bevégeztetett. Aztán lejött a szószékről és két meghajlásból (*raḳʿat*) álló imát (*namāz*) mondott el, melyet a nagy ünnepek alkalmából végeznek el. Azon az egész napon a hívek ünnepeltek és mulatoztak. A vallási törvény (*šarʿa*) megsemmisítésének kötelekei és korlátozásai pedig levétettek a hívek nyakáról. Ugyanazon a napon [az imám] megparancsolta a quhistāni Muʾminābād és valamennyi más település lakóinak, hogy tartsák meg az ünnepet (*ʿid*).¹²

Azt azért fontos hangsúlyozni, hogy Abū Ishāq Qūhistānī forrásai teljesen ismeretlenek, ám részben közös ősforrásra mehetnek vissza Rašīd al-Dīnnal, aki 1300 körül vetette papírra az alábbi verziót.¹³ Rašīd al-Dīn az iráni mongolok szolgálatában álló államférfi, történetíró volt, attitűdje tehát nem nélkülözte a nizārikkal nem szimpatizáló elemeket sem, de Juwaynīhoz képest visszafogottabb és türelmesebb hangot üt meg a nizāri ismāʿilikkel kapcsolatban.

559. ramadán havának 17-ik napján [116. augusztus 8-án] az imám megparancsolta, hogy az emberek gyűljenek össze, akiket Alamūthoz rendelt abban az időben azokon az imára kijelölt helyeken. Négy nagy zászlót tűztek ki négy színben: fehér, vörös, sárga és zöld színekben, melyeket a *minbar* négy sarkába tűztek ki az esemény alkalmából.

Ḥasan felment a szószékre, mely a *qibla* felé nézett, és kijelentette társainak, hogy valaki titokban eljött hozzá egy vezetőtől, aki vélhetően maga a rejtőzködő és fizikailag nem jelen lévő Imám.¹⁴ Ez a személy üzenetet hozott megvilágosításukra a hit alapelveit nyilvánítva ki. A szószék magaslátáról világos és elegáns levelet olvasott fel és üzenete végén ezt mondta: Korunk Imámja áldását és irgalmát küldi nektek, titeket az ő kiválasztott szolgálóinak hív. Az Imám levette vállaitokról a

¹² HAJNAL – SÁRKÖZY 2016: 163–164. Néhány egészen rövid különbséget leszámítva Abū Ishāq Qūhistānī *Qiyāma*-variánsát veszi a XVI. századi nizāri ismāʿili szerző, Ḥayrḥwāh-i Harātī is a *Kalām-i pīr* című teológiai írásában. vö. ḤAYRḤWĀH-I HARĀTĪ 1935: 65–66; vö. DAFTARY 2004: 124, 162; BADAQCHANI 2017: 26–28.

¹³ Badakchani a fennmaradt leírások alapján kísérletet tesz az 1164-es II. Ḥasan által híveinek Alamūtban felolvasott Feltámadás-proklamáció 'Urtext'-jének rekonstrukciójára Abū Ishāq Qūhistānī és más, a *Qiyāma*-t leíró források szövegének komparatív analízisével. Elkerülendő a komplikációkat, és mivel megítélésünk szerint csak egy hipotézisről van szó, hadd idézzük BADAQCHANI (2017: 27, 80. jz.) *Qiyāma*-rekonstrukcióját az általa megadott angol változatban: „*Arise, the Qiyāmat has arrived! Verily, the epoch of expectations has ended. Now is the Resurrection which is the final amongst all Resurrections. Today is a time when things are demonstrated by proof and reason, and not verses, ideologies, hints and the exhibition of bodily performance. Today bodily actions, discourses, indications and signs have reached the end of their appointed time. Now whoever by his own insight can contemplate the essence will be a witness to the entirety of all the revelations and divine signs, but whoever observes through names and indications is misled, confounded and prevented from the true realisation.*”

¹⁴ Ez a mondat vélhetően a fátimida Nizār imám-kalifára és a nizāri ismāʿili hagyomány szerint Alamūtban és környékén rejtőzködő leszármazottaira utal.

sariát és elhozta nektek a feltámadást (*qiyāma*). Azután egy üzenetet elmondott arabul is, és erre a jelenlevők szerényekké váltak azt gondolván, hogy ez maga az Imám eredeti szava. Odaállított valakit a szószék lábához [Muḥammad Bustī jogtudóst], aki tudott arabul, hogy fordítsa le e szavakat perzsára a jelenlevőknek. Az üzenet tartalma az alábbi volt: Ḥasan b. Muḥammad b. Buzurg Ummīd a mi kalifánk, a mi *dāʿī*nk, a mi *hujjā*nk, síitaságunknak engedelmeskednie kell neki és alá kell neki vetni magát e világ és túlvilág kérdéseiben, mivel parancsolatai csálthatatlanok, és ami az Ő szava, az a mi szavunk is. A hívőknek tudnia kell, hogy a mi Urunk közbenjárt értünk és elvitt titeket Istenhez. Ḥasan felolvasta a levelet, mely tele volt ilyen szavakkal, miután elrecitálta a levelet, lejött a szószékről és kétszer leborulva végrehajtotta az ünnepi imát. Azután felállított egy asztalt és leültette oda az embereket, hogy megtörjék a böjtöt. Felvidította őket és ünnepi hangulatban örvendeztek. Az Imám így szólt: „Ma van az ünnepség (a böjt megtöréséé).” Ezt követően is, az eretnekek (= ismāʿīlik) ramadán 17. napját a Feltámadás ünnepének nevezték, amikor is borral és pihennéssel ünnepeltek, szórakoztak és nyilvánosan ünnepeltek.¹⁵

Az esemény kapcsán érdemes megemlíteni, hogy II. Ḥasan Alamūtnál felolvasott beszédét elküldte a qūhistāni nizārī ismāʿīlik parancsnokának, Raʿīs Muẓaffarnak¹⁶, ahol a ceremóniát 1164 októberében megismételték Muʿminābādban. Emellett a szíriai nizārī ismāʿīlik is hasonló Feltámadás ceremóniát tartottak 1164 őszén.¹⁷

A fentiekből látható, hogy a két forrás számos ponton megegyezik, nyilván a két szerző háttéré és célközönsége erősen különbözött, de ettől még úgy tűnik, hogy a két közlés talán egyazon forrásra vagy forrásokra megy vissza. Azonban nem csak maga a Qiyāma bejelentésének leírása érdekes ez esetben, hanem a tágabb kontextus is megfontolandó. Abū Ishāq Qūhistānī esetében fontos hangsúlyozni, hogy Qiyāma-leírása előtt hosszan elmélkedik a különböző korábbi eszkatológiai korszakokon, az egymást váltó próféták időszakán, és valójában ebbe a szöveggörnyezetbe ágyazza bele a fenti leírást. Mindennek a tágabb kontextusnak nagy jelentősége van, amelyre az alábbiakban ki fogunk térni.

II. ḤASAN SZEREPE A FELTÁMADÁS KIHIRDETÉSÉBEN ÉS UTÁN – DĀʿĪ? HUJJA? KALIFA-IMÁM?

Amikor a kutató szembesül az 1164-es Feltámadás lehetséges értelmezéseivel, az egyik fő kérdés a Feltámadást kihirdető személy, II. Ḥasan pontos szerepének, a Feltámadásban neki jutott titulushoz pontos meghatározása.

¹⁵ HODGSON 1955: 149–150; RAŠĪD AL-DĪN 2008: 123–124.

¹⁶ Ez a Raʿīs Muẓaffar nem keverendő össze Girdkūh erődje ugyanilyen nevű nizārī ismāʿīli parancsnokával a XI. század végén.

¹⁷ DAFTARY 2007: 359.

Mint az imámita síita iszlám bármelyik ágában (ismā'īlik, tizenkettes síiták) a nizārī ismā'īliknél is nagyon fontos szerepet játszik a karizmatikus imám alakja. Az Is-ten és ember között álló, mindentudó, látnoki képességekkel felruházott és csalhatatlan imám mind exoterikus (*zāhir*), mind pedig ezoterikus (*bāṭin*) ismeretek terén felette áll az emberiségnek és rangja prófétai magasságú. Az imámita síita iszlámban emellett meghatározott, hogy pontosan ki lehet imám. Az illető személy Ja'far al-Šādiq imámátusa óta (meghalt 765) kizárólag Ḥusain imám (°Alī b. Abī Ṭālib, az első imám és Fāṭima, Mohamed próféta lányának ifjabbik fia, aki 680-ban halt meg) férfiági leszármazottai közül kerülhetett ki, a *naṣṣ*, az isteni sugalmazás által az előző imám által történt kiválasztás alapján. Más, nem Mohamedtől eredő személy egyáltalán nem jöhetett szóba imámként sem az ismā'īliknél, sem pedig a tizenkettes síitáknál. A személyesség, a karizmatikus vallási vezető más téren is fontos. Ez pedig a Feltámadás és az Utolsó Ítélet muszlim magyarázata, mely mélyen hisz abban, hogy ezek bekövetkezését egy karizmatikus figura, a Mahdī eljövetele vezeti be az emberiségnek. Mindez a síita és a szunnita iszlámban is így van, a különbség csak annyi, hogy az imámita síitáknál (az imámita karizmatikus vezetőket el nem ismerő szunnitákhoz képest) a síita *umma* olykor meg tudja nevezni azt a Messiás-szerű személyt, a rejtőzködő imámot, aki alatt a Feltámadás és az Utolsó Ítélet bekövetkezik.

A feladat, vagyis II. Ḥasan pontos tituluszának meghatározása így elég érzékeny és korántsem egyszerű, hiszen őt mindenki Muḥammad b. Buzurg Ummīd (1138–1162) alamūti *dā'ī* fiának tartotta, családja daylamita észak-iráni klán volt, amely forrásaink szerint nem ápolta a Mohamed prófétától származás hagyományát, nem volt az egyiptomi Fátimidák oldalága sem, s így II. Ḥasannak sem lehettek esélyei az imámátusra hétköznapi értelemben. És ha a fenti idézeteket olvassuk, abban II. Ḥasan magáról valóban nem mint Imámról, hanem mint az imámról szóló bizonyosságról, *ḥujjā*járól, egyfajta közvetítőről beszél. A szöveghelyek egészen világosan és expliciten fogalmaznak: II. Ḥasan nem imám, hanem az Imám követője, *dā'ī*, illetve az Imám létéről való élő bizonyosság, arabul *ḥujja*.

Ugyanakkor már Rašīd al-Dīn is kalifának hívja II. Ḥasant, ami nyilvánvalóan elmozdulás az 1164 előtti *dā'ī* titulustól és a Feltámadás eszkatológiai szerepében II. Ḥasan által magára öltött *ḥujja* címtől.¹⁸ Másfelől, Hodgson követve, az a benyomásunk, hogy a kalifa titulust itt talán érdemes eredeti értelemben *követőnek* fordítani, ebben a minőségében tehát II. Ḥasan kalifa titulusa nem más, mint a *ḥujja* titulus megerősítése. II. Ḥasan egyáltalán nem utal rá, hogy magát Imámnak tekinti, semmilyen módon nem jelzi, hogy Nizār ágából származó uralkodó, kalifa-imám lenne, hanem a még rejtőzködő Imám létéről szóló élő bizonyosság és annak

¹⁸ Abū Ishāq Quhistānī szerint II. Ḥasan mindvégig állva maradt a II *Qiyāma* proklamációja alatt, mely BADAČHANI (2017: 28, 81. jz.) szerint vélhetően újabb jele volt II. Ḥasan imámátusának.

képviselője. Mindezt más idézetek is megerősítik, ahol II. Ḥasan magáról mint *nā'ib-i munfarid*-ról, azaz az imám különleges (egyedi) képviselőjéről beszél.¹⁹

Ezek mellett meg kell említeni azt is, hogy II. Ḥasan esetében Juwaynī egy ősi folklorisztikus mesét, toposzt is belesző a narratívájába: az elcserélt, titkos gyermek legendáját. Eszerint II. Ḥasan valójában Nizār ükunokája, akinek már nagyszülei is Alamūt alatt nőttek fel, és ő rejtőzködő fátimida szülei gyermekeként Alamūt közelében látta meg a napvilágot, éppen akkor, amikor Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīd *dā'ī*-nak is fia született. Ám Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīd fia csecsemőkorában elhalálozott, de ezt a tényt eltitkolták a *dā'ī* elől, és a halott gyermeket kicserélték a titkos fátimida gyermekkel, akit Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīd így a saját fiaként nevelt fel. Így II. Ḥasan kalifa-imámátusának kihirdetése és a Feltámadás bejelentése valójában isteni reveláció és isteni elrendelés hatására történt. II. Ḥasan imámsága tehát logikai úton könnyen bizonyítható, hiszen az alamūti uralkodó nem Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīd, hanem az 1095-ben Egyiptomban meggyilkolt Nizār fátimida kalifa-imám leszármazottja volt. Ha pedig Nizār leszármazottja volt, akkor logikai alapon egyben a kalifa-imámnak is számított.²⁰ A II. Ḥasan titulátúrájában látható fátimida hatásokról igen találó Daftary megjegyzése: „*Ḥasan II was claiming a specific position, one evidently superior to the ranks of dā'ī and ḥujja. Our Persian historians explain that Ḥasan II claimed to be the Imam sole vice-regent and deputy (qā'im maqām wa nā'ib-i munfarid). At Mu'min-ābād, Ḥasan's status as khalīfa was explicitly equated with God's khalīfa and identified with the rank held by the Fātimid caliph al-Mustaṣir, who had been the Imam.*”²¹

Ám a helyzet elég bizonytalan és más forráshelyek alapján azt sem vethetjük el, hogy II. Ḥasan talán mégiscsak magához közelállónak érezte az imámságot. Ebben segíthették a fátimida minták is, hiszen a fátimida uralkodóknál a kalifátus és az imámátus erősen összekapcsolódott és a fátimida hierarchiában a fátimida 'Abd Allāh (911–934), az első fátimida kalifa kinyilatkoztatása (911) óta, mellyel véget vetett a *dawr al-satr* periódusának, minden fátimida uralkodó kalifa-imámként kormányzott. Utalhatunk itt Juwaynī megjegyzésére, aki szerint II. Ḥasant már

¹⁹ JUWAYNĪ 1912–1937: vol. 3, 228; JUWAYNĪ 1958: vol. 2: 690 (tr. Boyle); RAŠĪD AL-DĪN 2008: 165; KĀŠĀNĪ 1987: 202; ḤĀFIẒ-I ĀBRŪ: 253; DAFTARY 2007: 361.

²⁰ Ḥasan Maḥmūd Kātib *Haft bāb*-jában szerepel pár homályos és rövid utalás Nizār egy állítólagos fiára (52. fejezet), akit Ḥasannak és egy unokájára, akit Ḥusainnak hívtak, és akik II. Ḥasan természetes apja és nagyapja lettek volna, azt sugallva, hogy II. Ḥasan Nizār dédunokája lett volna. Hasonló állításokat találunk II. Ḥasan Nizārtól való leszármazására több más klasszikus arab és perzsa forrásban is (vö. BADAČHANI 2017: 8, 24. jz.). Más korabeli írott források azonban nem említik II. Ḥasan fátimida felmenőit, apja, nagyapja neveit. Ez alól kivételt képez Juwaynī, aki szintén ismeri II. Ḥasan fátimida legendáját, ugyanakkor II. Ḥasan apai felmenőinek említésekor az előbbi verziótól teljesen eltérő neveket hagyományozott az utókorra. Juwaynī szerint II. Ḥasan apját al-Qāhīrnak, nagyapját al-Muhtadānak, dédapját al-Hādīnak nevezték, ezáltal II. Ḥasan Nizārnak nem dédunokája, hanem ükunokája volt. Ezek szerint Nizār 1095-ben Egyiptomból kicsempészett és Alamūtba vitt állítólagos fiát al-Hādīnak hívták JUWAYNĪ (1912–1937: vol. 3, 246) alapján.

²¹ DAFTARY 2007: 361.

sokan apja, Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīd életében imámnak tartották, mely bizonyos feszültségekhez vezetett az alamūti elitben. II. Ḥasan imámságának teóriáját erősítik közvetlenül a Qiyāma kihirdetése utáni egyes levelei is. Bár e levelek eredetisége közel sem bizonyított, mégis II. Ḥasan e levelei *fuṣūlj*aiban a *ḥaqīqā*ban (a feltárult misztikus isteni igazságban) fogant spirituális imám pozíciójából beszél, bár földi imámságára egyáltalán nem utal. Még pontosabban azt hangsúlyozza, hogy magát Nizār spirituális leszármazottjának tekinti, még ha külsejében Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīdra is hasonlít.²² Máshol azonban magát továbbra is az imám küldöttének nevezi, mint például abban a levélben, amelyet Dihhudā °Alī Abū Šujā°hoz, egy Sar-i Kūšk nevű északiráni nizārī ismāʿīlī erőd parancsnokához címzett. A most a londoni *Institute of Ismaili Studies*-ban őrzött dokumentumban II. Ḥasan így fogalmaz: „*Ki lehet megbízhatóbb, mint a szultán küldötte vagy én, aki Mi Urunk udvarából jön és az örök kegy és örök élet hírért hozza?*”²³

Ḥasan Maḥmūd Kātib nizārī ismāʿīlī költő és író a XIII. század első felében a *Haft bāb*ban köztes állapotot foglal el, amikor arra jut, hogy a Feltámadáskor II. Ḥasan imámságát csak részben fedte fel hallgatóságának. Úgy tűnik, hogy akkor járunk a legközelebb a valósághoz, ha azt mondjuk, II. Ḥasan imámságának dogmája lépésről lépésre alakult ki követői körében, csírájában talán megvolt már 1164-ben is, de igazából csak fia és utóda, Nūr al-Dīn Muḥammad (1166–1210) imám idején vált elterjedté az 1166 utáni évtizedekben, de 1256 előtt már bizonyosan meggyökerezett a nizārī ismāʿīlik között.²⁴

Az 1164-es Qiyāma értelmezési rétegei múltban és jelenben

Amikor az 1164-es Qiyāma értelmezési kérdéseit vizsgáljuk, érdemes először a teológiai tartalmát megérteni. Mindenekelőtt ez az esemény kizárólag a nizārī ismāʿīlī közösséget érintette, és nem fogalmazott meg üzenetet a nem-nizārī ismāʿīlī külvilágnak. Anélkül, hogy a Feltámadás történeti körülményeit előre feszegetnénk, úgy gondoljuk, hogy a Feltámadás 1164-es kihirdetése három fontos üzenetet fogalmazott meg spirituális értelemben a nizārī ismāʿīlī közösségeknek. 1. A poszt-Alamūt korszak szerinti értelmezések szerint II. Ḥasan a Feltámadás kihirdetésével kinyilvánította a holtak feltámadását, hiszen elérkezett a létező világ vége. 2. II. Ḥasan a Feltámadás kihirdetésével megszüntette vagy inkább misztikus, ezoterikus szintre emelte a *sarīa* jogi érvényességét a nizārī ismāʿīlī közösségnek. 3. II. Ḥasan kihirdette saját kalifaságát, Nizārtól és nem Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīd való leszármazását és (egyres értelmezések szerint ezáltal már 1164 augusztusában) saját

²² JUWAYNĪ 1912–1937: vol. 3, 229; JUWAYNĪ 1958: vol. 2, 690 (tr. Boyle); RAŠĪD AL-DĪN 2008: 165; KĀŠĀNĪ 1987: 202; ḤĀFĪZ-I ĀBRŪ: 253; DAFTARY 2007: 361.

²³ Manuscript n. 32, fragment 42r, held by the Institute of Ismaili Studies (CORTESE 1993: 141–142).

²⁴ HODGSON 1955: 180–185; DAFTARY 2007: 363–367.

imámságát is. Mindennek jegyében az alamūti imám összességében nem más, mint a *Qā'im al-Qiyāma*, a Feltámadás élén álló, messianisztikus-prófétikus, mindentudó, ezoterikus tudás birtokában álló személy, aki lezár egy világkorszakot.²⁵

A fentiekből a második pont, a *saría* jogi érvényességének gyakorlati megszűnése, megszüntetése erősen kérdéses. Későbbi nizārī ismā'īlī, illetve nizārī-ellenes szunni-ta forrásaink egyáltalán nem utalnak semmilyen olyan mozzanatra a nizārī ismā'īlī közösségek életében, melyben a *saría* jogi érvényességét, a napi imádkozást, a böjtöt, a Korán tanításait mindennapi életükben kétségbe vonták vagy elhagyták volna. Exoterikus értelemben a Feltámadás megünneplésének beiktatása és talán a ramadán alatti megülvése az egyetlen feltételezhető új elem, mely bekerült a későbbi nizārī ismā'īlī közösségek életébe. Ugyanakkor ez modern nizārī ismā'īlī magyarázatok szerint nem zárja ki, hogy egyfajta ezoterikus *saría*-felfogás 1164 után fontosabbá vált a *saría* külsődleges megtartásánál. A Qiyāma értelmezésénél tehát a spiritualitás központi szerepet játszik. Mind az azt kihirdető személy, mind pedig lényegi tanítása is csak spirituálisan értelmezendő és kaphat igazságot, ahogy erre legutóbb Daftary is utalt.²⁶ II. Ḥasan fizikális valójában egy észak-iráni dajlamita klán gyermeke volt, de spirituálisan Nizār, a Fátimida-dinasztia, Mohamed próféta és a korai síita imámok leszármazottja volt. A nizārī ismā'īlīk gyakorlati értelemben továbbra is betartották a Korán és a *saría* előírásait és parancsolatait, de spirituális magyarázatait fontosabbnak tartották pragmatikus elemeihez képest.

A Qiyāma kihirdetése nizārī ismā'īlī teológiai értelemben egy korszak lezárásának és egy új korszak kezdetének pillanata is – méghozzá mindjárt két értelemben is. Egyfelől a Feltámadás 1164-es kihirdetése személyesen a *dawr al-satr*, Nizār halála (1095) óta tartó rejtőzködés periódusának vetett véget, Nizār leszármazottainak többé már nem kellett titokban élniük, és szükségtelen volt Nizār esetleges visszatérésére várniuk. Így a Qiyámával lezárják a *dawr al-kašf*, saját rejtőzködésük 1095-ben kezdődő periódusát. A *dawr al-satr* helyett pedig bekövetkezik a *dawr al-kašf*, a fel-tárulás korszaka, amikor az Imám ismét megjelenik a földön.

A Qiyāma más értelemben is egy korszak végét jelenti, amint erre Abū Ishāq Qūhistānī utal művében. A közvetlenül a Qiyāma kihirdetését megelőző fejezetben a XV. századi ismā'īlī vallástudós nagyon világosan és egyszerűen bemutatja, hogy

²⁵ DAFTARY 2008.

²⁶ „This announcement of the Qiyāma was in fact a declaration of independence from the larger Muslim society, and at the same time, an admission of the failure of the Nizārī struggle to take over society; for this the qiyāma now rendered the outside world essentially irrelevant. The Nizārīs now envisaged themselves in spiritual Paradise, while condemning the non-Nizārīs to spiritual non-existence. Now the Nizārīs had the opportunity of being collectively introduced to Paradise on earth, which was the knowledge of the unveiled truth, the Nizārī imam being the epiphany (mazhar) of that unchallengeable haqīqa. It was in this sense that the Nizārīs reportedly celebrated the end of the religious era (dawr-i sharī'at) and earthly life as represented by the zāhir of reality. Henceforth, Nizārīs were to concentrate on the bāṭin of that reality and lead a purely spiritual life. Like the Sufis, they were to now leave behind all material compromise and rise to a higher spiritual level of existence” (DAFTARY 2007: 360–361).

az 1164-es Feltámadás proklamációja valójában egy prófétikus világkorszak lezárása és egy új megnyitása is volt. A nizārī ismāʿīlī spirituális hagyományokban egyfajta világkorszak-felfogás jegyében időről időre két személy határoz meg egy világkorszakot. Összesen hat ilyen személyt ismerünk: Ádám, Noé, Ábrahám, Mózes, Jézus és Mohamed egy-egy új korszakot megnyitó próféta *nātiq*nak ('kinyilatkoztatónak, törvényadónak') is nevezett személye, akik minden korszakban egy új fundamentumot (*asas*) hoznak létre, melyet az iszlám idejében a *sarīa* jelent. Ugyanakkor mind a hat korszakon belül megjelenik még egy személy, akik *wasī*nak ('végrehajtónak') nevezünk. Ez a személy felel az exoterikus tudás ezoterikus elemeinek feltárásáért, felmutatásáért az emberiségnek. A *wasī* alakját Abū Ishāq Qūhistānī a *Qā'im al-Qiyāma* elhozójával azonosítja, aki a látszólagos világ helyett feltárja a transzcendens világot az emberiségnek és jelenléte egyben egy az adott korszakban bekövetkező Feltámadást, az exoterikus törvények ezoterikus értelmű meghaladását jelenti. Mivel Mohamed az utolsó próféta volt, aki után már nem jön új próféta az iszlám szerint és mivel Mohamed próféta *wasī*-ja maga ʿAlī b. Abī Ṭālib imám volt, ezért II. Ḥasan 1164-es Feltámadás-proklamációja nem más, mint az utolsó feltámadás vagy más néven 'a feltámadások feltámadása' (perzsául *qiyāmat-i qiyāmāt*). Ez egy olyan eszkatológiai pillanat, amikor az idő megszűnik létezni és minden korábbi jel, szimbólum, tanítás, törvény értelmét veszti a nizārī ismāʿīlīk szerint és Isten ismerete mindenkinek nyilvánvalóvá válik. Ebben az emelkedett pillanatban a *Qā'im al-Qiyāma* játssza a *nātiq* szerepét, akinek akarát a *ḥujja* nyilvánítja ki, ő a *wasī*. II. Ḥasan eredeti szavai szerint tehát ő csak *wasī*, mivel magát a *ḥujja* ranggal ruházta fel, ugyanakkor korábban már láttuk, hogy II. Ḥasant később sokan imámnak is tekintették, ezért 1164 után sokan úgy vélték a nizārī ismāʿīlī közösségben hogy a *Qā'im al-Qiyāma* maga II. Ḥasan.

A Qiyāma oka – volt-e egyáltalán oka?

Kilépve a Qiyāma korának spiritualitás mezejéről, tegyük fel azt a kérdést, hogy vajon volt-e valamilyen mögöttes történeti-politikai oka e vallási reformnak és az egész nizārī ismāʿīlī közösséget érintő lépésnek? Önmagában persze e kérdésfelvetés sem biztos, hogy helyes, mivel a modern kutató minden esemény mögött okvetlenül okot szimatoló mentalitása nem biztos, hogy közel visz a probléma megoldásához. Miért nem tudjuk feltételezni, hogy II. Ḥasan tényleg belső, isteni sugallatra jelentette be a Feltámadást? Vajon annyira nehéz elképzelni, hogy nem kell minden mögött politikát sejteni?

Ha azonban mégis történeti okokat keresünk, akkor az alábbi tényezőket tudjuk felsorolni, melyek esetleg hozzájárulhattak a Qiyāma mint vallási reform bejelentéséhez 1164-ben.

1. A fátimida örökség: Amint korábban szó volt róla, II. Ḥasan tudatosan hangsúlyozta a fátimida örökséget és Nizār b. al-Mustansirtól (1094–1095) fátimida

imám-kalifától való származását. A kalifa-imám titulus felvétele is egyértelműen a régi fátimida hagyományok élesztgetésére utal. A fátimida legitimációra utal talán a ceremónia alatt a sárga zászló használata is, amelyet II. Ḥasan szószéke mellé tűzött ki, mivel al-Qalqašandī egyiptomi mamlūk (1356–1418) szerző szerint a sárga szín a Fátimida-dinasztia szimbóluma volt.²⁷ A vörös és a zöld zászlók a síita iszlámra és általában az iszlámra utalnak, míg a fehér szín vélhetően az alamūti nizārī imámok színe volt, hiszen Abū Ishāq Qūhistānī szerint II. Ḥasan hófehér ruhában és turbánban ereszkedett le az alamūti erődből hívei közé.²⁸

2. Második lehetséges körülményként az 1164 körüli közel-keleti politikai, hatalmi helyzetet említhetjük. Nem értünk egyet Daftary és Hodgson megjegyzésével, hogy a Feltámadás bejelentése egyfajta kudarcra, a nizārī ismāʿīlī területi hódítások elakadására adott válasz volt. Ha politikai kudarcról beszélünk a korban, akkor azt nem a nizārīknál kell keresni, hanem sokkal inkább utalhatunk két jelentős geopolitikai tényező, a ḥurāsāni szeldzsukok és az egyiptomi fátimidák látványos hanyatlására a Qiyāma bejelentése előtti és utáni években. Sanjar (1097–1157) szeldzsuk szultán egykor oly hatalmas ḥurāsāni állama, mely hosszú évtizedeken át szorongatta a nizārīkat mind Észak-Iránban, mind Qūhistānban, 1157-ben darabjaira hullott a betörő oguz török törzsek hadjáratai miatt és a helyén kisállamok egész sora jön létre. Az egyiptomi fátimida állam pedig alig hét évvel a Qiyāma bejelentése után, 1171-ben tűnik el a történelem színpadáról, miután már évtizedek óta csak árnyéka volt X–XI. századi önmagának. Hogy a két legnagyobb közel-keleti muszlim birodalom látványos hanyatlása előidézhett-e egyfajta felfokozott, eszkatológikus várakozást a nizārī ismāʿīlikban, nehezen bizonyítható, de egyáltalán nem zárható ki.²⁹

3. A kaszpi nizārīk szellemi felrázására és harci moráljának erősítésére is remek eszköz lehetett a Feltámadás kihirdetése. Erre szükség is volt, mivel a XII. század ezen évtizedeiben súlyos helyi háború zajlott a nizārī ismāʿīlik és a ṭabaristāni Bāwandida-dinasztia között. A Bāwandidák, e tizenkettes síita család, a XII. század közepén érték hatalmuk csúcsára legnagyobb uralkodójuk Šāh Ghāzī Rustam (1141–1165) uralma idején Észak-Iránban, aki végig rossz viszonyban volt a nizārīkkal. Šāh Ghāzī Rustam vágya a hanyatló szeldzsuk állam által hagyott hatalmi űr betöltése és egy Bāwandidák-vezette észak-iráni királyság felépítése volt, melyben a nizārī ismā-

²⁷ HODGSON 1955: 148.

²⁸ HODGSON 1955: 148. A színekkel kapcsolatban Cortese teljesen más, alapvetően ahistorikus nézetet képvisel. Corbint követve, Cortese az Alamūtnál használt színek eszkatológiai üzenetét valószínűsíti. Cortese utal rá, hogy Abū Jaʿfar Muḥammad Kulaynī, egy X. századi hadis-szerző szerint Isten trónusának jobb felső oszlopa fehér színű, mely az intellektusok világára utal, és Szeraphiél arkangyalt szimbolizálja; a sárga szín a jobb alsó oszlop színe, mely a spirituális világot jelképezi és egyben Mihály arkangyal szimbóluma az iszlámban; a zöld, Isten trónusa bal felső oszlopát jelképezi, mely a lélek világára és egyben Azraél arkangyalra utal; a vörös pedig a bal alsó oszlop színe és Isten által teremtett fizikai világra utal, és egyúttal Gábiel arkangyal jele CORTESE 1993: 157–158; CORBIN 1986: 1–54; BADAČHANI 2017: 26, 79. j.

²⁹ TOR 2015: 1–12.

īlik jelentős akadálynak számítottak. Šāh Ghāzī Rustam nizārī-ellenes helyi háborúi 1157 után különösen intenzívek voltak és a Bāwandida öröknek több alkalommal sikerült Alamūt környékét feldúlani. Cserébe a nizārī ismāīlik szunnita ḥurāsāni szeldzsukok erővel szöveteztek Šāh Ghāzī Rustam ellen, még a Bāwandida uralkodó legidősebb fiát is meggyilkolták, és (sikertelenül) kíséreltek meg magát Šāh Ghāzī Rustam megölésével is.

4. Végül, de nem utolsósorban hadd hívjuk fel a figyelmet egy talán kevésbé ismert mozzanatra, II. Ḥasan családon belüli konfliktusára és általában a kaszpi nizārī ismāīlik belső megosztottságára a Feltámadás 1164. augusztusi bejelentését követően. Juwaynī utal rá, hogy nem mindenki fogadta osztatlan örömmel ezt és voltak Alamūt környékét elhagyó nizārīk, akik nem vetették alá magukat az imám akaratának (igaz, róluk a nizārīkat gyűlölő Juwaynī eme rövid megjegyzésén kívül semmit sem tudunk).³⁰ Juwaynī arra is utal, hogy II. Ḥasan már trónralépése előtt összeütközésbe került apja, Muḥammad b. Kiya Buzurg Ummid köreivel, akik megpróbálták a későbbi II. Hasant kiszorítani az öröklésből – sikertelenül.³¹ Ám, hogy II. Ḥasannak saját családján belül bőven volt ellenlábas, azt az is bizonyítja, hogy alig másfél évvel a Qiyāma bejelentése után, 1166 januárjában tulajdon sógora, Ḥasan b. Nāmāwar, a lamasari nizārī erő parancsnoka meggyilkolta a kalifa-imámot.³² Ezzel kapcsolatban érdemes idézni Rašīd al-Dīnt:

Hétfőn, 561 Rabī‘ al-awwal 6-ik napján, Ḥasan ‘Alā Dikrihi’l-Salāmot megkéselték Lamasar erődjében, ő megsebesült és meghalt. Mivel Ḥasan ‘Alā Dikrihi’l-Salāmot Ḥasan Nāmāwar ölte meg, Ḥasan ‘Alā Dikrihi’l-Salām fia, Nūr al-Dīn Muḥammad, akit az imám *naṣṣ*-szal az imámságra előzetesen kijelölt, tizenkilenc évesen apja helyére ült. Nūr al-Dīn Muḥammad megölette Ḥasan b. Nāmāwart annak minden rokonával együtt, férfiakat, nőket és gyerekeket, akik a bujida dinasztia leszármazottai volt abban a tartományban és Nūr al-Dīn Muḥammad kiirtotta a bujida dinasztia ágát.³³

Mindezek fényében nem zárható ki, hogy a Feltámadás bejelentése mögött dinasztikus szándékok is meghúzódhattak. II. Ḥasannak a nizārī hagyományok támogatásával és a saját egyiptomi fátimida háttérének államideológiai szintre emelésével talán az észak-iráni Daylamān tartományban erős bújida, esetleg még régebbi preiszlám hagyományok elnyomása volt a célja. Azt sem szabad elfelejteni, hogy a bújidák bölcsője éppen Daylamānban és Gilānban ringott, így II. Ḥasannak a nizārī, fátimida legitimáció támogatásával nem volt más szándéka, mint a saját családján belüli bújida agitációt, ezt a túlélő, lokális klánszerűséget szétverje – ha hihetünk Rašīd al-Dīn szűkszavú híradásának. Tágabb értelemben ez a partikularitás elleni küzdelem része is lehetett, a bezárkózó, egyre inkább lokális kaszpi királysággá váló nizārī ismāīli állam megújítása és újra egyetemes dimenzióba emelése is lehetett a Feltámadás bejelentésének a célja.

³⁰ JUWAYNĪ 1912–1937: vol. 3, 239.

³¹ JUWAYNĪ 1912–1937: vol. 3, 225–228; HODGSON 1955: 147–148.

³² HODGSON 1955: 147–148

³³ RAŠĪD AL-DĪN 2008: 166–167.

II. Ḥasan meggyilkolása és a Feltámadás tana véleményem szerint összefügghet, a két ág, a nizārī ismāʿīlik és a bújida legitimitációt támogatók csoportjai csaptak össze. Ebben II. Ḥasan életét vesztette, de fia, Nūr al-Dīn Muḥammad és a nizārī ismāʿīlī legitimitáció hívei végül felülkerekedtek a bújida csoporton, akiket kiirtottak. Ḥasan b. Nāmāwar alakja elég homályos, de talán nem kizárt, hogy családjilag kapcsolatban áll egy, a nizārī ismāʿīlikkal szimpatizáló Nāmāwar nevű rūdbāri Bādūspānida arisztokratával³⁴, aki egy generációval korábban fontos szerepet játszott az Alamūt-tól keletre, Daylamān és Ṭabaristān határán fekvő Rūdbār nizārī ismāʿīlikhoz történő kapcsolásában.³⁵

Összefoglalás

Az 1164-es Feltámadás kihirdetése kizárólag nizārī ismāʿīlī teológiai esemény volt, egy olyan reform, mely a későbbi nizārī ismāʿīliknak is meghatározó jelentőségű volt. Azon túl, hogy az esemény nem választható el bizonyos korabeli politikai eseményektől sem, az 1164-es Feltámadás megerősítette a nizārī ismāʿīlik mint az iszlám világ síita irányzatai egyik jelentős ágának identitását. Bár az esemény a Korán és a *sarīa* autoritásának kiteljesítését, és egy világciklus lezárását jelentette spirituális értelemben, de a gyakorlatban (vagy az exoterikus valóságban) a nizārī ismāʿīlik nem szakadtak ki az iszlám közösségből. Ezzel együtt a Feltámadás hatására keletkezett szövegek megerősítették eme síita mozgalom különállását, ezoterikus karakterjegyeit és egyben nagyszámú misztikus nizārī ismāʿīlī vallásos irodalom megszületését inspirálták. Az 1164-es Feltámadás teológia máig komoly szerepet játszik a nizārī ismāʿīlī tudatban, népi folklórban (főleg az iráni, közép-ázsiai és indo-pakisztáni területeken), mely az iszlámon belüli elkülönülésüket megerősítette.

Mindezekén túl az esemény rokonítható talán néhány olyan korábbi ismāʿīlī kinyilatkoztatással is, amelyek az ismāʿīlik történetének fordulópontjaihoz és karizmatikus alakjaihoz kapcsolódik. Ilyen események közé számítanak ʿAbd Allāh, az első fátimida-imám 911-es proklamációja az ismāʿīlī *dawr al-satr* végéről, a XI. század eleji drúz-fátimida ismāʿīlī szakadás eseményei és valamennyire a qarmati ismāʿīlī csoport egyes X. századi karizmatikus vezetőinek (Jannābī, ʿAlī b. Faḍl, Abū Ṭāhir) kinyilatkoztatásai is³⁶.

Mindegyik ilyen kinyilatkoztatás-szerű esemény egy-egy jelentős fordulópontot jelentett az adott ismāʿīlī közösség történelmében, amelynek végén új politikai-vallási rendszerek és ismāʿīlī államok születtek meg. Az 1164-es Feltámadás és egyben a nizārī ismāʿīlī imámátus megszületése sem különbözik a fenti eseményektől, ugyanakkor e korábbi ismāʿīlī eseményekkel vagy tágabb síita imámita mozgalmakkal való összehasonlító elemzése, a hasonló szellemi magatartás vizsgálata még várat magára.

³⁴ RAŠĪD AL-DĪN 2008: 146.

³⁵ SÁRKÖZY 2016: 29–31.

³⁶ CORTESE 1993: 151.

Bibliográfia

Elsődleges források:

- ḤAFIZ-I ĀBRŪ, ‘Abd Allāh b. Luṭf Allāh al-Bihdādīnī 1364/1985. *Majma‘ al-tawārīḥ al-sulṭāniyya: qismat-i ḥulafā-i ‘Alawiyya-yi Maḡrib wa Miṣr wa Nizāriyān wa rafīqān*, ed. M. Mudarrisī Zan-jānī, Wizārat-i farhang wa iršād-i islāmī, sāzmān-i čāp wa intišārāt, Tehran.
- ḤAYRḤWĀH-I HARĀTĪ 1935. *Kalām-i pīr, a Treatise on Ismaili Doctrine*, ed. and tr. W. Ivanow, Islamic Research Association, Bombay.
- IVANOW, Wladimir (ed.) 1933. *Haft bāb-i Bābā Sayyidnā*, in *Two Early Ismaili Treatises*, A. A. A. Fyzee, Bombay, 4–44.
- JUWAYNĪ, ‘Alā’ al-Dīn ‘Aṭā-Malik b. Muḥammad 1912–1937. *Tārīḥ-i Jahāngushā*, ed. M. Qazwīnī. Brill, Leiden – London.
- JUWAYNĪ, ‘Alā’ al-Dīn ‘Aṭā-Malik b. Muḥammad 1958. *The History of the World-Conqueror*, tr. John A. Boyle. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- KĀŠĀNĪ, Jamāl al-Dīn Abū’l Qāsim ‘Abd Allāh b. ‘Alī 1366/1987. *Zubdat al-tawārīḥ: baḥš-i Fāṭimiyyān wa Nizāriyān*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, 2nd ed, Wizārat-i farhang wa āmūziš-i ‘ālī, mu‘asisa-i muṭālī‘āt wa taḥqiqāt-i farhangī, Tehran.
- KĀTIB, Ḥasan Maḥmūd 1390/2011. *Dīwān-i Qā’imiyyāt*, ed. J. Badakshānī, Mīrās-i maktūb, Tehran.
- QŪHISTĀNĪ, Abū Ishāq 1959. *Haft Bāb*, ed. and tr. W. Ivanow. The Ismaili Society, Bombay.
- RĀŠĪD AL-DĪN, Faḍl Allāh Hamadānī 1387/2008, *Jāmi‘ al-tawārīḥ*, ed. M. Rawšan, Mīrās-i maktūb, Tehran.
- ṬŪSĪ, Ḥwāja Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad 1950. *Rawḍat al-taslīm or Taṣawwurat*, ed. and tr. W. Ivanow, Brill, Leiden.
- ṬŪSĪ, Ḥwāja Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad 2005. *Rawḍat al-taslīm*, ed. and tr. S. Jalal Badakhchani as *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*. I. B. Tauris, London.

Másodlagos források:

- BADAKCHANI, Jalal 2017. (ed.) *Spiritual Resurrection in Shī‘i Islam, An Early Ismaili Treatise on the Doctrine of Qiyāmat. A new Persian edition and English translation of the Haft bāb by Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib*. I. B. Tauris, London – New York.
- BUCKLEY, Jorunn J. 1984. „The Nizārī Ismā‘īli Abolishment of the Shari‘a during the ‘Great Resurrection’ of 559/1164 A.D./559 A.H”, *Studia Islamica* LX, 137–165.
- CORTESE, Delia 1993. *Eschatology and power in mediaeval Persian Ismailism*. (Unpublished Ph.D. thesis, SOAS, University of London.)
- DAFTARY, Farhad 2004. *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. I. B. Tauris, London.
- DAFTARY, Farhad 2007. *The Ismā‘ilis: Their History and Doctrines*. (2nd ed.) Cambridge University Press, Cambridge.
- DAFTARY, Farhad 2008. „Cyclical Time and Sacred History in Medieval Ismaili Thought”, online elérhetőség: <https://iis.ac.uk/academic-article/cyclical-time-and-sacred-history-medieval-ismaili-thought> (letöltve: 2019. január 25.)
- HAJNAL, István – SÁRKÖZY, Miklós 2016. *Anthologia Ismailitica Nizarica*. L’Harmattan, Budapest.

- HODGSON, Marshall G. S. 1955. *The Order of Assassins, The Struggle of the Early Nizārī Ismāʿīlīs against the Islamic World*. Mouton and Co., The Hague.
- IVANOW, Wladimir 1963. *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran University Press, Tehran.
- JAMBET, Christian 1990. *La grande resurrection d'Alamūt: les forms de la liberté dans le Shīʿisme Ismaélien*. Verdier, Lagrasse.
- LEWIS, Bernard 1966. „Kamal al-Din's Biography of Rashid al-Dīn Sinan”, *Arabica* XIII, 225–267.
- PETRUSHEVSKY, Ilya Pavlovich 1985. *Islam in Iran*. [Trans. H. Evans] Athlone Press, London.
- SÁRKÖZY, Miklós 2016. „Heavenly Resurrection or Political Reorganization? The Qiyāma of 1164 and the Nizārīs”, *Axis Mundi* XI/1, 25–33.
- TOR, Deborah 2009. „A Tale of Two Murders: Power Relations between Caliph and Sultan in the Saljūq Era”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* CLIX, 279–297.