

Ġuwaynī (XIII. század) és Rašīd al-Dīn (XIV. század) mint forráskritikus

Jelige: Andreios

Tartalomjegyzék

1. Bevezetés	1
2. Tārīkh-i Ġahāngušāy	2
3. Ġāmiʿ al-tawārīkh	6
4. A két történetíró forrásai	10
4.1 Sarguzašt-i Sayyidnā	10
4.2 Egyéb források.....	11
4.3 A Tārīkh-i Ġahāngušāy mint Rašīd al-Dīn forrása.....	12
5. A Sarguzašt-i Sayyidnā mint történeti forrás	13
6. A két mű összehasonlítása választott részek alapján	16
6.1 A három iskolatárs története	16
6.2 Saṅḡar és Ḥasan-i Šabbāḥ története.....	16
6.3 Alamūt 1117–1118-as ostroma.....	19
6.4 A skizma	23
6.5 A taʿlīm-kérdés.....	26
6.6 További különbségek.....	29
7. A két történetíró nizārītákhoz való viszonyulásának különbsége	30
8. Konklúzió.....	35
9. Bibliográfia	36
9.1 Elsődleges források.....	36
9.2 Másodlagos források.....	36

1. Bevezetés

Dolgozatom abból a megfontolásból indul ki, hogy a historiográfia, mint a történetírás tudománya, a jelentős történetírók és azok munkáinak tanulmányozása során tanulságos eredményekre juthat, ha figyelme kiterjed azokra a kulturális erőkre és tényezőkre, amelyek az ilyen művek és azok szerzőinek feltevéseit, illetve módszereit formálják. Ez magában foglalja a történeti irodalom természetének, módszereinek vizsgálatát, és az adott művet létrehozó írói szándék feltárását. A történeti mű az írói, megrendelői szándéktól függően lehet tudományos vagy szórakoztató célú alkotás. S egyben, mint nagy tettek megörökítésének eszköze, erkölcsi útmutató, politikai propagandairat, vagy nemzeti öntudat építésére szolgáló mű.¹

A perzsa historiográfia – ebből a szemszögből tekintve – a mongol korban érte el érett korszakát. A pre-izlám kor óta a mongolok voltak az elsők, akik Iránt és azok népeit egy birodalom alatt egyesíteni tudták. A kezdeti pusztítás után a mongolok a különböző tudományágak támogatóivá váltak, köztük a történetírásnak is. A korábbi évszázadokhoz képest a krónikák Perzsia történelméről elsősorban perzsa nyelven íródtak és sok kimagasló történetíró működött uralmuk alatt Iránban.² Bertold Spuler szerint a perzsa historiográfia felemelkedése a mongol korban azon régi együttélés összeomlásának köszönhető, mely a hagyományos *dihqān*³ társadalom és török uralkodók között volt, akik még kevésbé voltak érdekeltek a történetírás fejlesztésében.⁴ Ennek köszönhetően a mongol uralom hatása az iráni civilizáció fejlődésére semmiképpen sem elhanyagolható. A mongol kori Irán két legmeghatározóbb történetírója Ġuwaynī és Rašīd al-Dīn⁵ volt.

Vizsgálatom tárgya, hogy Ġuwaynī és Rašīd al-Dīn ismā‘īlīakkal és azon belül is a Ḥasan-i Šabbāḥ-hal (megh. 1124) foglalkozó résznek a megírásakor miként használták fel a *Sarguzašt-i Sayyidnā* című munkát. A művet mindkét történetíró legfontosabb forrásának

¹ DANIEL, E.: 'Historiography I. Introduction', in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (online edition 2012., <http://www.iranicaonline.org/articles/historiography-i> 2013-01-03); MEISAMI, J. S.: *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Edinburgh, 1999. 1-3; SPULER, B.: 'Historiography in Muslim Persia' in *Journal of the Pakistan Historical Society* 6, 1958, 215-23.

² MELVILLE, C.: 'Historiography IV. Mongol Period', in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (online edition 2012., <http://www.iranicaonline.org/articles/historiography-iv> 2013-01-03).

³ Földesúr, majd a 11. századtól inkább már csak földműves. Emellett olyan tanult ember, aki jól ismerte a pre-izlám iráni kultúrát, melynek köszönhetően hercegek és uralkodók udvarában szolgált.

⁴ SPULER, B.: 'The Evolution of Persian Historiography', in *Historians of the Middle East*, (eds. Bernard Lewis, Peter M. Holt) London, 1962, 126-32.

⁵ A perzsa szövegeket, fogalmakat és neveket mind klasszikus perzsa átírásban közlöm.

nevezi meg.⁶ Ehhez összehasonlítom a két munkát az általam kiválasztott „epizódok” alapján, majd forráskezelési, hangvételi, stílusbeli és megszerkesztettségbeli különbségeket kiemelve vonok le következtetéseket két területen. Egyrészt, hogy a *Sarguzašt-i Sayyidnā* mint történelmi forrás hitelesnek mondható-e, másrészt, hogy Ğuwaynī és Rašīd al-Dīn kritikával illették-e forrásaikat, és ha igen, miként tették azt.

2. Tārīkh-i Ğahāngušāy

Irán mongol meghódításának legfőbb szemtanúja ‘Alā’-al-Dīn Abū’l-Muẓaffar ‘Aṭā’ Malik Ğuwaynī (1226–1283) volt. *Tārīkh-i Ğahāngušāy* című művét 1252–3-ban kezdte el írni, amikor még Qara Qorum-ban tartózkodott Möngke kán (1251–1259) udvarában, és minden bizonnyal az ő megrendelésére. Munkáját csak 1260-ban fejezte be, amikor már Bagdād és Khuzistān kormányzója volt, majd később az ilkhānida birodalom vezíre.⁷ Boyle és más kutatók szerint a *Tārīkh-i Ğahāngušāy*-nak nincs befejezett jellege.⁸

A krónikát általában három kötetre szokás osztani. Az első rész Čingiz kán (1206–1227) és utódainak történetét tartalmazza Güyük (1246–1248) és Čagatāy (megh. 1241) haláláig. A második rész a Kh^wārazmšāh-okra koncentrál, különös tekintettel Quṭb al-Dīn Muḥammad-ra (1097–1127) és Ğalāl al-Dīn-ra (1220–1231), de emellett Közép-Ázsia pre-mongol török dinasztiáinak és a mongol kormányzóinak történetét is tartalmazza Hülegü kán megérkezéséig (1256) bezárólag. A harmadik rész pedig a mongolok történetét foglalja magába Hülegü nyugati hadjáratáig, valamint az ismā‘īlīták történetét tartalmazza, beleértve Ḥasan-i Šabbāh-ot is.⁹ Egyes kutatók szerint a három kötet nem igazán alkot egy egészet, de Boyle szerint az általa jelzett keresztthivatkozások a kötetek között éppen a mű koherens jellegét emelik ki.¹⁰

A harmadik – és szempontunkból releváns – kötet attól válik a előzőekhez képest jelentősebbé, hogy Ğuwaynī itt nagy részben személyes élményeit örökíti meg. Möngke

⁶ A forrást kizárólag tőlük ismerjük, de az összehasonlításból az eredeti forrásra vonatkozóan több információ is kiderül.

⁷ MELVILLE, C.: ‘Jahāngošā-ye Jovayni’, in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (online edition 2012., <http://www.iranicaonline.org/articles/jahangosa-ye-jovayni> 2013-01-03).

⁸ BOYLE, J. A.: *The History of the World-Conqueror*, Vol. 1., Harvard, 1958, xxxviii-xxxix.; MELVILLE, Jahāngošā-ye Jovayni.

⁹ QAZWINI, M. (ed.): *Ğuwaynī - Tārīkh-i Ğahāngušāy*, Vol. 1., Intišārāt-i Firdaus, Teherán, 1389/2010. 85-87.

¹⁰ BOYLE, xxxviii.

megválasztásától Hülegü hadjáratán át, Ğuwaynī mindehol ott volt, mely Alamūt bevételeiben csúcsosodik ki,¹¹ és ekkor tér rá az ismāiliták történetére és doktrínáira.¹² Vagyis a krónika az 1256-es évig számol be az eseményekről.¹³

A *Tārīkh-i Ğahāngušāy* harmadik kötetének fellelhető kéziratai kronológiai sorrendben a következők:¹⁴

1. Bibliothèque nationale (Párizs), Supplément persan 205-ös számú kézirat, mely a legrégebbi, legteljesebb, legjobban olvasható kézírata Ğuwaynī egész művének, és nem csak a harmadik kötetnek. Nyolc évvel a szerző halála után, 1290-re datálható;
2. Isztambul, ‘Amūġah Ḥusayn Pāšā, 359 (1299-ből származik.);
3. Bibliothèque nationale, Suppl. persan 1375 (15. század), mely a Suppl. persan 205-ös kézírata után a legteljesebb és legjobban olvasható;
4. Bibliothèque nationale, Suppl. persan 2018 (1301-ből), melyről még Browne nem tudott,¹⁵ de Qazwini is már csak a 3. kötet kiadásához tudta csak felhasználni;¹⁶
5. Bukhārā, Semenov 13 (14. század eleje): Brégel szerint az elején és a végén hiányos
6. Isztambul, Sulṭān Muḥammad Fāṭih, 4316 (1343-ból);
7. Bibliothèque nationale, Suppl. persan 1556 (14. század): Browne szerint szinte olvashatatlan;¹⁷
8. Gotha, 33 Persisch, (Aumer, 28), 1396–7-ből származik és 4 kötetre van osztva, melyben az ismāīlītákról szóló rész a negyedik kötetben szerepel;
9. Bibliothèque nationale, Suppl. persan 206 (1437–8): 6 miniatúrát is tartalmaz, de nagyon hiányos, a harmadik kötet is tele van hézaggal, így például a Ḥasan-i Šabbāh-ról szóló fejezet is hiányzik;

¹¹ MELVILLE, Jahāngošā-ye Jovayni.

¹² Meg kell jegyezni, hogy annak ellenére, hogy 1260-ban fejezte be művét Ğuwaynī, Bagdād 1258-as elpusztításáról nem esik szó, hanem a nizāriták legyőzésének sokkal kegyesebb epizódjánál fejezi be. Azonban számos kézirat tartalmaz egy Našīr al-Dīn Ṭūsī tollából származó beszámolót Bagdād pusztulásáról (QAZWINI, *Tārīkh-i Ğahāngušāy*, Vol. 3. 1158-1169).

¹³ BROWNE, E. G.: *A literary history of Persia*, Vol. 3, London, 1951. 65-66.

¹⁴ STOREY, C. A.: *Persian Literature – A Bio-bibliographical Survey: Qur’anic Literature; History* (Volume I Part 1) London, 1927. 260-266; BRÉGEL, Y.: *Persidskaya literatura, bio-bibliograficheskiĭ obzor*, Moszkva, 1972. 760-763; BROWNE, E. G.: ‘Note on the contents of the *Tārīkh-i Ğahāngušāy*: Or History of the World-Conqueror, Čingīz khan, by ‘Aṭā’ Malik Ğuwaynī’, in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS)* 1904. január, 27-43.

¹⁵ BROWNE (1904), 30-32.

¹⁶ QAZWINI, *Tārīkh-i Ğahāngušāy*, Vol. 3. 866-867.

¹⁷ BROWNE (1904), 31.

10. Bibliothèque nationale, Ancien fonds persan 69 (1531-ből): Browne szerint a harmadik legépebben megmaradt kézirat;
11. Isztambul, As‘ad Efendi, 2106 (16. századi);
12. Lahore, Dânešgâh-e Panğâb: 1574-ből származik, de a fejezetek nem sorrendben jönnek és Brégel szerint alig vannak benne az arab versek;
13. Teherán, Dehkhodâ: 1592–1602 között másolhatták;
14. Leiden, Cod. 1185 Warner: egy európai által készített modern másolat, melyet Warner 1662-ben gyűjtött be;
15. Isztambul, Ĥamīdiyya Turbesi (Lālā Isma‘īl hagyatéka) 336 (1697–8);
16. Manchester, Lord Crawford 814, 1700 körülre datálva;
17. Library of the Indian Office, 1914 (Ethé, 170) 1665–6-ból származik, de a harmadik kötet eleje hiányzik és a meglévő fejezetek sem a helyes sorrendben következnek. Browne megállapítása szerint ez a kézirat pontatlan, hiányos és sok helyen olvashatatlan, ezért ő ezt a két kéziratot használhatatlannak ítélte meg;
18. Suppl. persan 1563: 1843–4-ből származó modern kézirat, mely Alamút pusztulásánál fejeződik be. Vagyis az ezt követő ismā‘īlī tákról szóló rész, köztük Ĥasan-i Šabbāḥ-ról szóló rész is hiányzik. A kolofón alapján tudjuk, hogy egy 1261-ből származó kézirat másolata;
19. British Museum Or. 155 (1860–1): a kolofón szerint egy 1260-ból származó kézirat másolata. Browne véleménye erről a kézitről megegyezik a 17-es számúéval;
20. Teherán, Golestân, 2449 (1871–2);
21. Teherán, Golestân, 3081 (1879);
22. Mašhad (19. századi): Az első kötet második fele hiányzik;
23. Bodleian Library (Oxford), Fraser 154 (Ethé, 146) és Ouseley 44 (Ethé, 145): Ethé szerint mindkettő nagyon régi és jó másolat, de nincs datálva egyik sem;¹⁸

Jelenleg három kritikai-igényű kiadása van a műnek:¹⁹

1. *Tārīkh-i Ġahāngušāy of Ġuwaynī*, vol III., (Sir E. Denison Ross) Royal Asiatic Society, London, 1931. A munka kizárólag az 1-es számú kézirat alapján készült,²⁰ ezért nem igazán tekinthető kritikai kiadásnak, de mindenképpen jelentős, hiszen ekkoriban még nem készült el a Qazwīnī-féle kiadás harmadik kötete;

¹⁸ BROWNE (1904), 32., STOREY, 262.

¹⁹ STOREY, 260-266, BRÉGEL 760-763, MELVILLE, Jahāngošā-ye Jovaynī.

²⁰ MINORSKY, V.: 'Tārīkh-i Ġahāngušāy of Ġuwaynī. Vol. III by E. D. Ross (Review)', in *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol. 7, No. 1, 1933, 225.

2. Ğalāl al-Dīn Ṭihṛānī kiadásához (1311–2/1933) nem fértem hozzá;
3. *The Tārīkh-i Ğahāngušāy of Ğuwayni* (ed. Muḥammad Qazwīnī), Leiden és London. A mai napig az ő kiadása a mérvadó. A mű első kötetét 1912-ben, a másodikat 1916-ban, a harmadikat pedig csak 1937-ben adta ki. Qazwīnī a harmadik kötet kiadásakor 13 kéziratot ismert, melyből kiadásához 7-et használt fel, mindet a Bibliothèque nationale-ből:²¹ A legrégebbi kéziratot (1.) tekinti alapnak.

A Šarvat Mansūr-féle kiadást is meg kell említenünk, habár munkája nem kritikai-igényű kiadás. Célja ugyanis a mai nyelvezetre való átírás és átfogalmazás volt.²² Ebből kifolyólag nem kéziratokból dolgozott, hanem Qazwīnī kiadását felhasználva írta át érthetőbbé ezt a középkori történeti munkát a mai olvasó számára.²³

John Andrew Boyle 1958-ban két kötetben kiadta Ğuwaynī teljes munkájának angol fordítását.²⁴

²¹ QAZWINI, *Tārīkh-i Ğahāngušāy*, Vol. 3. 864-872.

²² „Dar ašr-i hāžir, nigāranda kūšida ast ‘ayn-i matn-i tārīkh-i Ğahāngušāy rā bi zabān-i sāda-yi imrūzī bāzāfarīnī kunad.” (MANSUR, 14.).

²³ MANSUR, 14-17.

²⁴ BOYLE, J. A.: *The History of the World-Conqueror*, Vol. 1-2., Harvard, 1958.

3. Ġāmi' al-tawārīkh

A *Ġāmi' al-tawārīkh*-ot Rašīd al-Dīn Fażl Allāh Ṭabīb Hamadānī (1247–1317) tollából ismerjük, akit joggal nevezhetünk az első „világtörténész”-nek. A mű első része Ġāzān kán (1295–1304) megrendelésére készült, mely mindössze a mongolok és azok hódításának történetét tartalmazza. Majd csak később, Öljejtü kán (1304–1316) rendelkezése bővíti ki. Ez az első világtörténelmi munka, mely Barthold szerint: „egy hatalmas történeti enciklopédia, melyhez hasonlóval sem Ázsiában, sem Európában nem rendelkezett senki a középkorban.”²⁵

A *Ġāmi' al-tawārīkh*-nak két változata készült: az első három kötetes (1306–7) a második négy kötetes (1310).

Az első kötet a *Tārīkh-i Ġāzānī*, melynek első része a mongol és török törzsek történetét írja le. A második rész Čingiz kán és utódainak történetét tartalmazza Ögedei-től (1228–1241) Temür Khagan-ig (1265–1307), valamint az ilkhānidák történetét Hülegü-től (1256–1265) Ġāzān haláláig.²⁶

A második kötetben Rašīd al-Dīn belefogott azon eurázsiai népek történetének megírásába, akikkel a mongolok találkoztak. Természetesen mindezt megelőzte Öljejtü életrajza születésétől 1306–7-ig, ami azonban ma már hiányzik. Ezután jön egy *muqaddama* a Patriarchák és Próféta korszakáról. Ezt követik Perzsia pre-izlám uralkodói, majd Mohamed és a Kalifátus története 1258-ig. Utóbbiba beletartoznak Perzsia muszlim dinasztiái (Ġaznawīdák, Salġūq-ok, Khwārazmšāh-ok, Salġurīdák stb.), és kiegészítésként a – számunkra érdekes – Fāṭimidák és ismā'īlīták is. Ezután azokról ír, akikkel a mongolok kapcsolatba kerültek: Oguz-ról és leszármazottairól, törökökről, kínaiakról, zsidókról, frankokról és azok uralkodóiról és pápáiról, az indiaiakról, melyben szerepel egy részletes kitérő Buddháról és a buddhizmusról is.²⁷

A harmadik kötetnek *Šuwar al-Aqālīm* (Éghajlatok formái) volt a címe, mely nem csak egy földrajzi és topográfiai munka volt a Földről, hanem a nagy mongol birodalom teljes úthálózataról térképet nyújtott. Sajnos ennek a kötetnek kézírata még nem került napvilágra.²⁸

²⁵ BARTHOLD, V. V.: *Turkestan down to the Mongol invasion*, Cambridge, 2007. 46.

²⁶ STOREY, 72; BRÉGEL, 305; BROWNE, 1951. 72-3.

²⁷ BOYLE, J. A.: 'Rašīd al-Dīn: The First World Historian', in *Iran*, Vol. 9 (1971) (British Institut of Persian Studies) 21.

²⁸ MELVILLE, C.: 'Ġāme' al-tawārīkh', in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (online edition 2012., <http://www.iranicaonline.org/articles/jame-al-tawarik> 2012-03-04).

A második változat első két kötete ugyanaz, viszont a harmadik kötet címe *Šu‘ab-i Panğgāna* (Az öt genealógia), mely öt nemzet uralkodó házainak a családfáját tartalmazza, ezek: arabok, zsidók, mongolok, frankok, kínaiak. A *Šuwar al-Aqālīm* pedig a negyedik kötet.²⁹

Nagyon kevés kétség van afelől, hogy Rašīd al-Dīn a *Ġāmi‘ al-tawārīkh*-nak inkább volt társszerzője és szerkesztője, mintsem hogy az egészet ő írta volna. Általánosan elfogadott az a nézet, hogy kutató asszisztenseket használt az ő tudásán kívül álló területek felkutatásához, mint például a kasmíri pap Kamalašrī, aki a forrása volt a Buddháról és a buddhizmusról szóló résznek. De kínai, ujjur, qipčaq és más, az udvarban jelen lévő tudósok és informátorok segítségét is igénybe vette.³⁰ Tehát elmondhatjuk, hogy a művet egy történészekből álló „kör” alkotta, Rašīd al-Dīnt is beleértve, illetve az ő vezetése alatt, mint egy birodalmi projekt.

Ġāmi‘ al-tawārīkh ismā‘īlītákról szóló részének fellelhető kéziratai kronológiai sorrendben a következők:³¹

1. Topkapı Saray, Isztambul: Khazine 1654 és 1653-as számú kéziratok, melyek 1314-ből származnak;
2. Rampur, Reza Library: Hiányos, mert csak az ‘Abbāsida korral zárul. 1317-re datálják;
3. Bibliothèque nationale (Párizs), Suppl. persan, 2004 (1426-ból) és 1364 (Blochet 257-8) számú kéziratok;
4. Rieu (London), 882a számú; British Library Add. 7628 és Or. 1684, utóbbi Buzurg Umīd után hiányos (1433-nál nem későbbi);
5. Süleymaniye, Isztambul: Dāmād Ibrāhīm Pāšā 919. A *Mağmu‘a-yi Ḥāfiẓ-i Abrū*-ban található, vagyis Ḥāfiẓ-i Abrū folytatása található utána. Storey (és Brégel) szerint is valószínűleg 1480-1 körül másolhatták;³²
6. Teherán: 17. századi kézirat, mely a második kötet egy részét tartalmazza (A Próféta India leírásáig);
7. Ethé (Oxford), 2828. 1671-ből származik és tartalmazza az első és a második kötetet, de Takūdār, Argūn, Gaikhātū és Ġāzān uralkodása hiányzik, egyébként a mű teljes;
8. Lahore, Dānešgāh-e Panğāb: 1844-ben másolhatták, de nagyon hiányos;

²⁹ JAHN, K.: 'The still missing works of Rašīd al-Dīn', *Central Asiatic Journal (CAJ)* 9, 1964, 119.

³⁰ MELVILLE, Jāme‘ al-tawārīkh.

³¹ MELVILLE, Jāme‘ al-tawārīkh; STOREY, 73-78, BRÉGEL, 302-320.

³² STOREY, 74, BRÉGEL, 308.

Jelenleg három kritikai-igényű kiadása van a *Ġāmi' al-tawārīkh* ismā'īlītákról szóló fejezetének, melyek több kéziratot alapulnak, de mégsem teljeseek:

1. Dabīrsiyāqī, M.: *Faṣl-i az Ġāmi' al-tawārīkh: tārikh-i firqa-yi rafīqān wa Ismā'īlīān-i Alamūt*, Teherán, 1336/1958; repr. Teherán, 1365/1987.
2. Dānišpažūh, M. T., Mudarrisī Zangānī, M.: *Ġāmi' al-tawārīkh – qismat-i Ismā'īlīān wa Fāṭimiān wa Nizāriān wa dā'iyyān wa rafīqān*, Teherán, 1338/1960; repr. Teherán, 1387/2009.
3. Rawšan, M.: *Ġāmi' al-tawārīkh – Tārikh-i Ismā'īlīān*, Mīrās-i Maktūb, Teherán, 1386/2008.

Rawšan a legrégebbi kéziratot (1.) vette alapul, mely szinte a teljes második kötetet magába foglalja és az 5. számú kéziratot is, melyet Muḥammad Ṭāqānī másolt. Emellett Ḥāfiẓ-i Abrū *Maǧmu' al-tawārīkh al-sulṭāniyya* című munkájának egy részét is használta, mely a Fātimidákról és nizārīta ismā'īlītákról szól. A M. T. Dānišpažūh és M. Mudarrisī Zangānī-féle kiadást³³ nem vette figyelembe, mert minden oldalt hibásnak talált.³⁴

Dānišpažūh is az 1-es számú kéziratot vette alapul. Emellett a 3-as és 6-os számú kéziratot használta. Valamint Ḥāfiẓ-i Abrū művét, a *Maǧmu' al-tawārīkh al-sulṭāniyya*-t, vagyis az 5. számú kéziratot is. Illetve ugyanennek a műnek egy másik másolatát, egy 1897-ből származó teheráni kéziratot is mellé vett. Dānišpažūh ezek mellett Kāšānī *Zubdat al-tawārīkh* című művét is felhasználta, összehasonlításuképpen a korábbiakkal.³⁵ Blochet már 1910-ben felhívta a figyelmet Kāšānī azon állítására, hogy a *Ġāmi' al-tawārīkh* a *Zubdat al-tawārīkh* alapján készült³⁶, és a kérdés azóta sem tisztázott.³⁷

A legelső kritikai-igényű kiadáshoz, vagyis Dabīrsiyāqī kiadásához sajnos nem fértem hozzá, ezért erről nem is tudok véleményt formálni. A fentiek alapján azonban elmondható, hogy Dānišpažūh kiadása átfogóbb és több kéziratot is használt, mint Rawšan. Illetve a használatát illetően személy szerint jobban tudtam alkalmazni Dānišpažūh kiadását.

³³ Dānišpažūh, M. T., Mudarrisī Zangānī, M.: *Maǧmu' al-tawārīkh al-sulṭāniyya: qismat-i khulafā-yi 'alawiya-yi Maǧrib wa Mišr wa Nizāriān wa rafīqān* Tehran, 1364/1985.

³⁴ „bi har ṣafha-ī ḡalaṭ-i dar ān dīda mišawad.” RAWŠAN, 16.

³⁵ Dānišpažūh, 15-16.

³⁶ BLOCHET, E.: *Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din*, Leiden, 1910. 145-157.

³⁷ MELVILLE, Jāme' al-tawārīkh.

A *Ġāmi' al-tawārīkh* ismā'īlītákról szóló részének fordítása teljes egészében még nem készült. Reuben Levy rövid részleteket fordított csak 1930-as cikkében,³⁸ amelyhez a British Museum kézirateit használta: az Add. 7628-at és az Or. 1684-t. Az utóbbi ugyan későbbi, de Levy szerint néhol jobban olvasható, mint a másik. Emellett Ġuwaynī művének Qazwīnī-féle kiadásából is dolgozott összehasonlítóképpen. Az általam szemügyre vett ta'lim doktrínáról szóló résznél ezt az összevetést nem tette meg. Viszont jelölte, hogy olvasata teljes egészében az Add. 7628 (291b) kéziratot követi.³⁹

Levy cikke lehetőséget adott arra, hogy az 1. és a 4. kézirat ta'lim elvről szóló két oldalas részét összehasonlítsam. A két kézirat között több mint 100 év különbség van, így az ebből következő szövegromlást tapasztaljuk: a két oldalon található eltérések általában véve egy-egy betű, mint például *mutadaiyin* (1) helyett *mutazaiyin* (2) szerepel, vagy *mansūkh* (1) helyett *maftūh* (2), illetve egy-egy szó hiányzik, vagy éppen betoldásra került.

A nizārīta ismā'īlītákról szóló rész két kiadásának (Dānišpažūh és Rawšan) a felét – mely Ḥasan-i Šabbāh-ról szól – összehasonlítottam, de abból kifolyólag, hogy mindketten a legrégebbi kéziratot vették alapul, nincs lényeges különbség.

³⁸ A Fātimidákkal foglalkozó részből az ismā'īlīta elvekkal kapcsolatos rövid szövegrészeket, a nizārītákról szóló fejezetből pedig egyedül a ta'lim-kérdést taglaló epizódot fordította le. LEVY, R.: „The Account of the Ismaili Doctrines in the Ġāmi' al-tawārīkh of Rašīd al-Dīn”, *JRAS* (1930) 509-536.

³⁹ LEVY, 530. Cikke elején azt írja, hogy Rašīd al-Dīn Ġuwaynī forrása. (LEVY, 509.) Majd 1931-ben a *Journal of Royal Asiatic Society* januári számában ezt a kijelentését javítja, és azt írja, hogy Rašīd al-Dīn egyáltalán nem használta forrásként a *Tārīkh-i Ġahāngušāy*-t, hanem mindketten egy ma már nem létező harmadikat (*JRAS* (1931. január) 151.), ami a *Sarguzašt-i Sayyidnā*. Levy szerint Ġuwaynī csak azokat a részeket használta fel abból, amelyek többféleképpen is értelmezhetőek (LEVY, 510.).

4. A két történetíró forrásai

4.1 *Sarguzašt-i Sayyidnā*

A mű szerzője ismeretlen, de Daftary szerint első része talán önéletrajzi lehet. Ugyanakkor Ḥasan-i Šabbāḥ alamūti uralmának fő eseményeiről is beszámol, melyből kifolyólag a perzsiai nizārīták első hivatalos krónikájának tekinthetjük.⁴⁰

Ezzel a ma már elveszett forrással azért érdemes foglalkozni, mert a perzsiai nizārīták alamūti korszaka (1094–1256) alatt született kevés írott anyag a mongol hódítás következtében elveszett. Csak néhány fontos nizārīta munka élte túl különböző módokon a mongol pusztítást, például az ilkhānida (1256–1335) udvari történeti munkákban. Ezeket a nizārīta munkákat ugyanis az ilkhānida kor perzsa történetírói látták és fel is használták műveikben, név szerint, Ğuwaynī, Rašīd al-Dīn és Kāšānī, akik a perzsiai nizārīta közösség és állam alamūti időszakáról történeti forrásként szolgálnak. A legtöbb nizārīta forrás, melyet ezek a szerzők használtak, hamarosan elveszett a 14. század első fele után.⁴¹

Ennek következményeként, ezek a perzsa történetírók lettek a legfontosabb tekintélyek e témakörben, nem csak az eseményekhez való időbeni közelségük, hanem azon kortárs ismā'īlīta források felhasználása miatt is, melyek számunkra mára már elérhetetlenek.

Mint említettem, mindkét történetíró megnevezi a *Sarguzašt-i Sayyidnā*-t, mint fő forrását. A művet maga Ğuwaynī találta, saját elmondása szerint Alamūt könyvtárában:

„muğalladī-yi kitāb yāft muštamil bar aḥwāl-i waqāyī'-i Ḥasan-i Šabbāḥ ki īšān ān rā «Sarguzašt-i Sayyidnā» kh^wānand”⁴²

„egy könyv kötetét megtalálva, mely Ḥasan-i Šabbāḥ életének eseményeit tartalmazza és amit Sarguzašt-i Sayyidnā-nak neveznek”

⁴⁰ DAFTARY, F.: *Ismaili Literature*, I.B. Tauris, 2004. 116.

⁴¹ DAFTARY, F.: 'Persian Historiography of the Early Nizārī Ismā'īlīs', in *Iran*, Vol. 30. (1992), 95.

⁴² Ğuwaynī (ed. Qazwīnī), 1072.

4.2 Egyéb források

Mindkét történetírónak hozzáférése volt nizārīta ismāʿīlīta krónikákhoz, mint például Dastūr al-Munaġġimīn, Dihkhudā ʿAbd al-Malik bin ʿAlī Faṣandī és Raʿīs Ḥasan Ṣalāḥ al-Dīn Munšī Bīrġandī műveihöz is.⁴³ Ğuwaynī eseménybeli közelségének és Alamūt könyvtárának a meglátogatásának köszönhetően nem kérdés, hogy hozzáférhetett ezekhez az iratokhoz. De az alapján, hogy a mongolok mekkor pusztítást vittek végbe, Rašīd al-Dīn esete már nem olyan egyértelmű. Melville szerint Rašīd al-Dīn ugyan egy generációval később írta meg művét, de rokonai révén lehet, hogy szert tett erre az iratra. Sőt, a Ğuwaynī által használt ismāʿīlīta források mellett más források másolataihoz is hozzájuthatott, sok más szektariánus szöveggel és dokumentummal egyetemben, melyek akkoriban még fellelhetőek voltak.⁴⁴

Mint arra Farhad Daftary is rámutat, ezek a források minden bizonnyal eredetileg az Alamūt-on kívüli erődök könyvtárainak részét alkothatták, vagy egyes nizārīta személyek magángyűjteményét képezték. Azonban – minthogy arra már Melville rámutatott – Rašīd al-Dīn-t egy jól működő hálózat vette körül,⁴⁵ így valószínűsíthetjük, hogy Rašīd al-Dīn maga, vagy legalábbis az ő megbízottja felvette a kapcsolatot nizārīta személyekkel kéziratok és információk beszerzésének céljából. Emellett nem elhanyagolható tény, hogy Rašīd al-Dīn nagyapja, Muwaffaq al-Dawla Hamadānī és testvére, Raʿīs al-Dawla, Alamūt vendégei voltak egy időre még a mongol inváziót megelőzően. Logikus feltételezés azt gondolnunk, hogy Muwaffaq al-Dawla szert tehetett ismāʿīlīta munkákra látogatása során, melyek aztán a családi könyvtárba kerültek.⁴⁶ Virani megtámogatja Melville elméletét azzal, hogy szerinte a mongol pusztítás nem volt olyan teljes körű, mint ahogy azt Ğuwaynī próbálja elhíttetni,⁴⁷ vagyis Rašīd al-Dīn ténylegesen is kapcsolatot tarthatott fenn nizārīta ismāʿīlītákkal.

⁴³ RAWŠAN, 10-12.; DĀNİŠPAŽŪH, 12-14; DAFTARY (1992), 98.

⁴⁴ MELVILLE, Jāmeʿ al-tawārikh

⁴⁵ MELVILLE, Jāmeʿ al-tawārikh

⁴⁶ DAFTARY (1992), 96.

⁴⁷ VIRANI, S. N.: 'The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismaʿili Activity at Alamut and in the South Caspian Region Following the Mongol Conquests', *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 123. No. 2 (2003) 351-370.

4.3 *A Tārīkh-i Ġahāngušāy mint Rašīd al-Dīn forrása*

Rawšan kiadása előszavában kiemeli, hogy amit Rašīd al-Dīn írt, az nagyobb részében ‘Aṭā Malik Ġuwaynī-tól származik.⁴⁸ Ezzel a véleménnyel nem ért egyet a már előbb említett Levy.⁴⁹ Azonban – véleményem szerint – a kijelentés valóság alapja megkérdőjelezhetetlen.

Ġuwaynī Tārīkh-i Ġahāngušāy című művének ismā‘īlitékről szóló része szemmel láthatóan nagyon sok hasonlóságot mutat Rašīd al-Dīn művével. Az első mondat rögtön egy példa erre, amikor a két szerző előljáróban el kívánja mondani, hogy céljuk csak a hiteles, megerősített részek leírása és közlése, forrásukból, a *Sarguzašt-i Sayyidnā*-ból:

Rašīd al-Dīn:

„wa ānči maqṣūd būd wa muwāfiq wa munāsib-i siyāqat-i īn tārīkh wa muḥaqqaq wa muṣaddaq gašta naql uftād”⁵⁰

„és a cél az volt, hogy lemásolta, ami ennek a történetnek a témájához megfelelő és megegyező, és ami bizonyított és megerősített”

Ġuwaynī:

„ānči maqṣūd būd wa munāsib-i siyāqat-i īn tārīkh naql uftād wa ānči muṣaddaq wa muḥaqqaq buwad īrād šud”⁵¹

„a cél az volt, hogy lemásolta, ami ennek a történetnek a témájához megfelelő volt, hozzáadva azt, ami igaz és megerősített”

Ez a két bevezető mondat szinte szó szerint ugyanaz, ami nem lehetett benne az eredeti *Sarguzašt-i Sayyidnā*-ban. Ez arra mutat, hogy Rašīd al-Dīn 1310-re elkészült ismā‘īlitékről szóló részében minden bizonnyal hasznosította Ġuwaynī munkáját.

⁴⁸ RAWŠAN, 14.

⁴⁹ LEVY (1931), 151.

⁵⁰ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 97.

⁵¹ Ġuwaynī (ed. Qazwīnī), 1072.

Bowen,⁵² Levy⁵³ és Hodgson⁵⁴ is azt feltételezi, hogy korábban lehetett egy teljesebb, hosszabb változata a *Tārīkh-i Ġahāngušāy* Ḥasan-i Šabbāḥ-ról szóló részének – amelyet használhatott is –, majd később a legendás, illetve a szunnita felfogással össze nem egyeztethető részeket kivette Ġuwaynī. Vajon Rašīd al-Dīn melyikből dolgozott, nem lehet tudni. A legvalószínűbb azonban az, hogy mindkettőből, hiszen könnyen elérhetőek voltak azok számára.

5. A Sarguzašt-i Sayyidnā mint történeti forrás

Bowen hoz egy példát arra, hogy Ġuwaynī a számára lényegtelennek megítélt információkat, mint például, hogy Ḥasan-i Šabbāḥ a török Aqsiz miatt nem tudta folytatni útját Egyiptomba Szírián át, kihagyta.⁵⁵

„Turkī Aqsiz-i nām, biqasḍ-i paikār bi-Qāhira-yi maʿzziya rafta būd wa munhazim bā Dimašq uftāda, bidīn sabab nā aimanī būd.”⁵⁶

„Egy Aqsiz nevű török harcba indult Kairó ellen, de vereséget szenvedett és Damaszkuszba menekült, mely ennél fogva nem volt biztonságos.”

Az ismert, hogy egy Atsiz Muʿazzam ibn Uwaq Khwārizmī nevezetű török vezér 469/1076-ban, vagyis Ḥasan-i Šabbāḥ Egyiptomba indulásának évében a Fāṭimidáktól vereséget szenved.⁵⁷ Vagyis ez a kronológiailag helyes rész a *Sarguzašt-i Sayyidnā* használhatóságát bizonyítja, mint történelmi forrás. Azonban Ġuwaynī ezt a részt mégis kihagyja, ellentétben Rašīd al-Dīn-nal.

Ugyancsak a *Sarguzašt-i Sayyidnā* hitelességét támasztja alá az, hogy nem található utalás semmiféle különleges kapcsolatra vagy találkozásra Nizār és Ḥasan-i Šabbāḥ, vagy al-

⁵² BOWEN, H.: 'The sar-gudhasht-i sayyidnā, the "Tale of the Three Schoolfellows" and the wasaya of the Nizām al-Mulk', *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)* 1931 (No. 4) 771-2.

⁵³ LEVY (1931), 151.

⁵⁴ HODGSON, M. G. S.: *The Order of Assassins*, Mouton, Gravenhage, 1955. 73.

⁵⁵ BOWEN, 772.

⁵⁶ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 100.

⁵⁷ DAFTARY, F.: *The Ismailis – Their History and Doctrines* (2nd edition), Cambridge, 2007. 313.; HODGSON, 46.

Mustanşir és Ḥasan-i Şabbāḥ között. Rašīd al-Dīn Fátimida kalifátusról szóló fejezetében ezt olvashatjuk:

„Wa Ḥasan-i Şabbāḥ ḥimyarī yamanī az ‘aḡam bişūrat-i tiḡār pīš-i al-Mustanşir bi’llāh āmad, wa dar kh^wāst ki <<da‘wat-i tū dar bilād-i ‘aḡam kunam>, ū rā iḡāzat dād, wa ū bikhalwat az Mustanşir pursīd ki <<ba‘d az tū bar ki da‘wat kunam?>> Guft: <<bar farzandam Nizār ki mihtar ast.>> Bi īn sabab ismā‘īliyya bi imāmat-i Nizār qā’iland. Wa Sayyidnā ikhtiyār qilā‘-i Quhistān kard.”⁵⁸

„És a jemeni ḥimyarīta Ḥasan-i Şabbāḥ Perzsiából kereskedőként érkezett Mustanşir elé, és azt kérte, hogy „missziódat Perzsia országában terjesszem.” Engedélyt adott neki és megkérdezte Mustanşir-tól egy magán meghallgatáson, hogy „utánad kinek fogok téríteni?” Azt mondta „idősebbik gyermekemnek, Nizār-nak.” Ezért az isma‘īliyya-t Nizār imamátusának mondják. És Urunk a quhistān-i erődöket választotta.”

Azonban Rašīd al-Dīn a Ḥasan-i Şabbāḥ-ról szóló fejezetében, mely egyértelműen a *Sarguzašt-i Sayyidnā* alapján íródott, nem található ez az epizód. Sőt, Rašīd al-Dīn azt írja, hogy Ḥasan-i Şabbāḥ egyáltalán nem találkozott a kalifával.⁵⁹ Ha mindezek után azt feltételezzük, hogy nem volt benne a történet a *Sarguzašt-i Sayyidnā*-ban - amelynek betoldása elvárható lenne a mű jellegét tekintve – ugyancsak a *Sarguzašt-i Sayyidnā* hiteles krónika-jellegét erősíti. Hiszen Ḥasan-i Şabbāḥ mint ‘Atṭāš, a perzsi da‘wat vezetőjének képviselője volt Kairóban, tehát alacsony rangja miatt nem egyáltalán nem meglepő, hogy a kalifa nem fogadta személyesen.

A fentiek ellenére természetesen a történet narratíváját átszövik a legendás elemek. Ilyen például Ḥasan-i Şabbāḥ csodás megmenekülése Egyiptomból. A történet szerint különböző csodáknak köszönhetően tud elmenekülni az őt üldöző al-Musta‘lī kalifa elől. Érdeemes megfigyelni, hogy a legenda mögött ott húzódnak a történelmileg valós elemek. Például Ḥasan-i Şabbāḥ Kairó-ból egyből Alexandriába menekült, mely akkoriban a Badr al-Ġamālī-val szembeni ellenállás központja. Ugyanez az elem a korábban már említett Nizār és fiainak menekülésekor is megjelent.

⁵⁸ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 77.

⁵⁹ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 101.

Emellett Rašīd al-Dīn munkájának legelején található egy epizód, amikor Ḥasan-i Šabbāḥ még Amīra Žarrāb tanítványa volt:

„Wa man gurūhī-yi nizāriyya mi-dīdam muttaqī wa ‘ābid wa parhīzgār wa biširāb mašgūl, wa man az širāb hirāsān ki dar khabar mi-āyad ki: <<ḡimā‘ al-khabā’is umm al-zannūb>>.”⁶⁰

„Láttam [Ḥasan-i Šabbāḥ] egy nizārīta csoportot, akik istenfélők, jámborak, mértékletesek és szoronganak a bortól és én rettegek az italtól, mert a hagyományban az áll: „a koszoság összessége a bűnők anyja”.”

A „nizārīta” megnevezés itt látható anakronisztikus használatára magyarázatot nem találtam. Minden bizonnyal Ḥasan-i Šabbāḥ áttérésének magasztosságát volt hivatott erősíteni, de előfordulhat, hogy egy jámbor hívő betoldása.

Tehát a *Sarguzašt-i Sayyidnā*-t a háttérben húzódó egzakt történeti adatok teszik értékes forrássá, és nem csak manapság, de a mongol korban is. A mű jellegéből adódóan, miszerint a mű az alapító életrajza, a legendás elemek túlsúlya elkerülhetetlen. A két elem jelenléte egyensúlyban van. A két történetíró szűrőjén keresztül jut el hozzánk a mű, de ha közelebbről megvizsgáljuk őket, majd hogy nem teljes mértékig kirajzolódik előttünk az eredeti munka. Emellett nem szabad elfelejteni, hogy erre a korra és témára vonatkozóan más korabeli forrásunk nincs.

⁶⁰ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 98.

6. A két mű összehasonlítása választott részek alapján

6.1 A három iskolatárs története

Ġuwaynī teljesen kihagyja a „három iskolatárs”⁶¹ történetét. Hogy milyen megfontolásból, az nem ismeretes. Bowen szerint Ġuwaynī kronológiailag nem találta hitelesnek a történetet, mely igaz is, hiszen a „mese” szerint, a Ḥasan-i Šabbāḥ és Niẓām al-Mulk (1018–1092) közti összeütközés Malikšāh idején történt, amikor még nem tért át Ḥasan az ismāʿīliyya-ra, hanem majd csak a vita hatására fog. Ugyanakkor a *Sarguzašt-i Sayyidnā* elején azt olvashatjuk, hogy Ḥasan-i Šabbāḥ 464/1071-ben tért át az ismāʿīliyya-ra, vagyis egy évvel Malikšāh trónra kerülése előtt.⁶² Ez alapján nem találta – jogosan – hitelesnek a történetet.

Rašīd al-Dīn-nál azt olvashatjuk a történetben, hogy miután Niẓām al-Mulk ármánykodásának következtében Ḥasan-i Šabbāḥ menekülni kényszerül, Iszfahánba megy, ahol Raʾīs Abūʿl-Faẓl-nál száll meg.⁶³ Ez a történet viszont már Ġuwaynī-nél is megtalálható. De úgy vezeti fel, hogy ez akkor történt, miután Ḥasan-i Šabbāḥ visszatért Egyiptomból.⁶⁴ Onnantól egyezik mindkettejükénél a történet, hogy ezt a bizonyos Abūʿl-Faẓl-t Ḥasan térítette át. A történet fő vonala ugyanaz, de eltérések azért találhatóak. Például az után, hogy Ḥasan elhagyja Abūʿl-Faẓl házáat, Egyiptomba megy. Ġuwaynī nem írhatta ezt, hiszen ezzel kezdi a történetet. Ezért azt írja, hogy Kirmān-ba ment.

Mindenesetre érdekes, hogy miért tartotta fontosnak Ġuwaynī a három iskolatárs meséjének ezt a részét, hiszen több mint valószínű, hogy Raʾīs Abūʿl-Faẓl karaktere kitalált, melynek célja Ḥasan karakterének felmagasztalása, hasonlóan a történet többi részéhez.

6.2 Sanġar és Ḥasan-i Šabbāḥ története

A Sanġar-ral kapcsolatos kulcsfontosságú történetet Rašīd al-Dīn a narratíva szempontjából kronológiailag rossz helyre „illesztette be”. Ugyanis rögtön Šāhdiž eleste és a nizārīták viasszaszorulásának leírása utánra teszi, mely 1107-ben történt, s az uralkodó a nyugati területeken még Muḥammad Tapar (1105–1118). Mindezt, Niẓām al-Mulk fiának, Aḥmad-

⁶¹ *Rubāiyāt of Omar Khayyām*, rendered into English verse by Edward Fitzgerald, Lipcse, 1910. 1-6: a történetet ’Tale of the three Schoolfellows’-nak nevezi.

⁶² BOWEN, 775.

⁶³ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 112.

⁶⁴ Ġuwaynī (ed. Qazwīnī), 1089-1090.

nak a hadjárata követi, mely még ugyancsak Muḥammad Tapar idején történt. Ellenben Ğuwaynī már – logikusan Muḥammad Tapar 1118-as halála után – ezzel a történettel kezdi Sanġar uralkodásának (1118–1153) leírását.

Tehát a történet Rašīd al-Dīn elmondásában:

„wa sayyidnā dar taḥrīr-i muṣālaḥat, rasūlān bakhidmat-i sulṭān sanġar mutawātir mi-dāšt, wa ġamā‘atī az khawāš hifzu ‘l-ġaybī nigāh mi-dāštand. Az khādimān-i ū bā yakī muwāza‘at kard tā dar šabī ki sulṭān mast khufta buwad kārđī pīš-i takhtaš dar zamīn nišānd. Čūn sulṭān bīdār šud wa kārđ rā dīd andīša nāk šud. Čūn īn tuhmat bar kasī durust namī šud bā khafā’-yi ān išārat farmūd. Sayyidnā paigām dād: agar na bisulṭān irādat-i khair wa umīd-i nīkū‘ī būdī ān kārđ rā ki šab dar zamīn-i durušt mi-nišāndand dar sīna-yi narm-i ū ustuwār kardandī.

Sulṭān mustaš‘ir šud, wa biṣulḥ-i išan mā‘il šud wa farmūd ki: bisih šarṭ bā išan ṣulḥ kunīm. Nukhust ān ki az nū qal‘a bunyād nakunank, dīgar salām wa salab-i ġang nakharand, wa siwwum mardum rā bar ‘aqīdat-i khud da‘wat nakunand. Fuqahā’ īn muṣālaḥat pasandīda nadāštand, wa sanġar rā bidūstī-yi išan muttahaḥ kardand.

Wa bisabab-i īn muḥādana birūzgār-i sulṭān sanġar kār-i išan taraqqī yaft, wa az kharāġ-i imlāk ki dar nāḥiyat-i Qūmis bi-išan mansūb būd sih čahār hazār dīnār idrār farmūd. Wa dar pāya-yi girdkūh bar sabīl-i badraqa wa bāġ-i išan rā itāwa wa žarība mu‘ayan kard tā az abnā-yi sabīl bāġī mi-giriftand.”⁶⁵

„És Urunknak a békés felszabadítás során folyamatosan küldöttei voltak Sanġar szultán udvarában, és az előkelők egy csoportja képviseltette magát. Az egyik szolgálóval megegyezett, hogy egy éjszaka, amikor a szultán részegen alszik, helyezzen egy tört az ágya mellé a földre. Amikor a szultán felébredt és meglátta a kardot, gondterhelt lett. Azonban ez a rossz gondolat senkire sem volt igaz, ezért annak eltitkolását parancsolta. Urunk üzenetet küldött: ha a szultánnak nem kívánnék jót és remélnék jót, azt a kardot, amit este a kemény földbe tettek, a lágy mellkasodba tették volna.

⁶⁵ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 123.

A szultán félt és hajlott a velük való békére és megparancsolta, hogy: három feltétellel békét kötünk velük. Az első az, hogy új erődöt nem építenek, a második, hogy harcba és fosztogatásba nem bocsátkoznak és a harmadik, hogy az embereket nem térítik át saját hitükre. A tudósok ezzel a megbékéléssel nem voltak elégedettek, és Saṅgar-t azok [nizārīták] szeretete miatt rágalmazták.

És eme béke miatt Saṅgar szultán idején ügyük [nizārītáké] virágzott, és a területek adójából, mely Qūmis régiójában hozzájuk tartozott, 3000-4000 dínáros összeget rendelt el számukra. És Girdkūh lábánál a védelemért meghatározta a vámot, hogy azt az utazóktól beszedjék.”⁶⁶

A történet, még ha legendás is, Saṅgar nizārītákkal szemben tanúsított jóindulata nem legenda. Ezt Ğuwaynī is megerősíti:

„[wa] az manašīr-i saṅgarī dar kitābkhāna-yi īšān čand manšūr ki bāqī mānda būd, bi-istimālat wa iḥmād-i īšān dīdam wa az ān bar wufūr iğzā wa iğmāz wa salāmat-ṭalabī-yi sulṭān istidlāl kardam. Khulāša īnki, ānān dar zamān-i sulṭān saṅgar, āsūda wa muraḥḥah bāqī māndand.”⁶⁷

„A könyvtárunkban Saṅgar oklevelei közül néhányban, melyek megmaradtak, békülékenységüket és dícséretüket láttam és azokból a szemhunyásairól és a békekereséséről meggyőződtem. Röviden, Saṅgar szultán idején nyugalom és virágzás köszöntött rájuk.”

Rašīd al-Dīn is megerősíti, hogy békésebb kapcsolat állt fenn köztük:

„511 Zū ‘l-ḥiğga hónapjában Saṅgar szultán Ibrahīm Sahlawī-t Alamūtba küldte békeszerződés kéréséért, hogy a baráti kapcsolatot megerősítse.”⁶⁸

A történet érdekessége tehát abban rejlik, hogy megmagyarázza Saṅgar miért tűrte el, mi több, támogatta a nizārītákat egész uralkodása idején, mely igen jelentős, 35 éves időtartam volt.

⁶⁶ Ğuwaynī annyit tesz még hozzá: „wa tā aknūn ān rasm az ān ast.” (ed. Qazwīnī, 1098).

⁶⁷ Ğuwaynī (ed. Qazwīnī), 1098.

⁶⁸ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 132.

6.3 Alamūt 1117–1118-as ostroma

Rašīd al-Dīn Alamūt 1117–1118-as ostromáról ugyancsak hosszabban ír egy évszázaddal korábban élt kollégájánál.⁶⁹ A hosszab terjedelem viszont annak köszönhető, hogy Sanġar szultán tudósai és Ḥasan-i Šabbāḥ és dā'ī-jai között teológiai vita alakult ki. A vita természete sokrétű, de elmondható, hogy leginkább Isten megismerésének kérdése körül forog. Az egyik tudós (*dānišmand*), Abū 'l-Abbās kérdése ez volt:

„Qur'ān makhlūq ast yā na?”⁷⁰ „A Korán teremtetett vagy sem?”

Ḥasan-i Šabbāḥ válasza:

„Sayyidnā guft: Khudā-yi ta'ālā Qur'ān-i maġīd rā kalām-i khud kh^wānd ki «wa in aḥadun min al-mušrikīna istaġāraka fa-aġirhu ḥattā yasma'a kalām Allāhi» qadariyān wa dīgar muḥtadi'ān gūyand ki: āfarida ast «kullu bid'atin ḡalālātun wa kullu ḡalālātun sabīlun ila'n-nāri» dar hama-yi 'ālam šāhib-i ḥadīṣi biġayr az mā nīst. Wa dīgar hama mutābi'-i rā'yand.”⁷¹

„Urunk azt mondta: A magasságos Isten a kegyes Koránt a saját szavával hívta elő, hogy „És ha egy pogány védelmet kér tőled, akkor nyújts neki védelmet, hogy meghallhassa Allah szavát!”⁷² A szabad akarat kinyilvánítói és más újítók azt mondják, hogy: teremtetett. „minden eretnekség rendellenes és minden rendellenesség út a Pokolba.” Az egész világon nincs a hagyománynak más tulajdonosa rajtunk kívül. És mindenki más csupán azok véleményének követője.”

Ezután a szultán udvarából egy másik tudós, Abū Naṣr szólalt fel:

„[...] wa šumā khirad rā munkarīd, wa kasī ki khirad nadārad dīwana bāšad.”⁷³

„[...] és Ti az értelmett tagadjátok, és aki nincs az értelem birtokában, örült.”

⁶⁹ Emellett Ġuwaynī teljesen kihagyja Šāhdiž elfoglalásának és elestének történetét is.

⁷⁰ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 127.

⁷¹ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 127.

⁷² Korán IX./6. (ford. Simon Róbert, Helikon Kiadó).

⁷³ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 128.

A válasz ezúttal Kiyā Buzurg Umīd-tól (1124–1138), vagyis Ḥasan-i Šabbāḥ utódjától hangzott el:

„Kiyā Buzurg Umīd guft: mu‘taqad-i mā az khuṣmān nabāyad šanīd. Binā‘-yi mazḥab-i mā ān ast ki mardum rā khirad bāyad wa bā khirad-i paygāmbar ṣallā Allāh ‘alayhi wa sallam, ċi bī khirad bāšad dīwāna bāšad, wa agar sakhun-i paygāmbar našunūd kāfir. Wa mišāl-i īn ċunān ast ki ċašm bāyad wa bā ċašm nūrī, yā agar ċašm dārad wa ċarāg nadārad, bitārīkī hīč natawān dīdan. Wa bi‘aks-i īn agar ċarāg dārad wa ċašm na. Za‘m ān ast ki mardum ra dīnī bāyad dāštan, ki haqq ta‘ālā bar zabān-i paygāmbar ṣallā Allāh ‘alayhi wa sallam bi-Qur‘ān-i ‘aẓīm dar farmūda ast wa dar haqq wa bāṭil wa ḥalāl wa ḥarām ċunān bidān qiyām bāyad namūd ki bizabān-i rasūl farmūda ast tā bī dīnī nabāšad.”⁷⁴

„Kiyā Buzurg Umīd mondta: meggyőződésünknek az ellenfelekre nem kell hallgatnia. Tanaink alapja az, hogy az embereknek értelem kell és aki a Próféta – Allah áldása és béke reá – értelme által is ésszerűtlen, az örült. Ős ha a Próféta szavát nem hallja meg, hitetlen. És ez ahhoz hasonló, hogy a szemnek fényre van szüksége, hiszen ha van szeme, de nincs fény, a sötétben senki sem képes látni. És ugyanígy fordítva is, ha fény van, de nincs szeme. A feltételezés az, hogy az embereknek hitre van szüksége, mert a Mindenható Isten a Próféta – Allah áldása és béke reá – nyelvén keresztül a kegyes Koránban megparancsolta. És az igazat és hamisat és a megengedettet és a tiltottat úgy kell teljesíteni, ahogy a Prófétán keresztül megparancsolta, hogy ne legyen hit nélküliség.”

Abū Naṣr, mint láthattuk, az első kérdésében az értelem szerepéről érdeklődik. Buzurg Umīd válaszában megfogalmazta, hogy Istent a Prófétai értelem által lehet megismerni. Ezt kérdőjelezi meg alább Abū Naṣr, mellyel egyértelműen ellentmondásba akarta hozni a nizārīta dā‘īkat:

„Khudāy rā bikhirad natawān dānistan, agar paygāmbar nafiristādī, bar mardum wāgīb būdī khudāy rā dānist, aknūn tamāmat-i aqwām-i muslimānān kāfir bāšand. Dā‘iyān guftand: muslimānān bisakhun-i paygāmbar muslimānand, agar ma‘rifat-i khudāy rā bi paygāmbar ḥaḡat nabāšad, biči muslimān bāšand! Wa

⁷⁴ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 128.

agar bī payğāmbār mardum bikhīrad-i kh^wīš muslimān bāšand, bi‘ālam dar kāfir kīst? Čūn ġuhūd wa ġabr wa tarsā wa mušrik hama khīradmandand, wa payğāmbār šallā Allāh ‘alayhi wa sallam farmūd ki: «sataftariqu ummatī ‘alā šulšin wa sab‘īna firqatan, wāḥidatun nāġiyatun wa al-bāqūna halaká». Wa az firqa-yi nāġiya su‘āl kardand, farmūd ki: «Ahl-u’l-Sunnati wa al-Ġamā‘ati». Pursīdand az ahl-i sunnah wa ġamā‘ah, farmūd, ki: «mā anā ‘alaihi al-yawm wa ašḥābī». Dānišmand guft: aknūn firqa-yi nāġiya māyīm.

Dā‘iyān guftand nāġiya az āngā durust āyad ki bā qā‘ida-yi ašl ruġū‘ kunim, čunān ki payğāmbār šallā Allāh ‘alayhi wa sallam farmūda ast: «bagūyid: lā ‘ilāha ‘ilā ‘l-lāh, Muḥammad rasūlu ‘l-lāh» wa īn kalima-yi šahādatast, har ki bagūyad muslimān wa rastġār šud, wa nā muslimān ān ki khudāy rā bikhīrad wa naẓar-i kh^wīš badānad”⁷⁵

„Istent az értelem által nem lehet megismerni. Ha nem küldte volna el a Prófétát, az embereknek szükséges lenne Istent megismerniük, és most az egész muszlim közösség hitetlen lenne. A dā‘ī-k azt mondták: a muszlimok a Próféta szava által muszlimok. Ha Isten megismeréséhez nem lenne szükség a Prófétára, milyen muszlimok lennének? És ha az emberek a Próféta nélkül a saját értelmük által lennének muszlimok, ki lenne a világban hitetlen? Mert a zsidók, a zoroasztriánusok, a keresztények és a pogányok mind bölcsek és a Próféta – Allah áldása és béke reá – megparancsolta, hogy: „Szét fog válni a közösségem 73 szektára, egy lesz a túlélő és a maradék elpusztul.” És a túlélő szektáról kérdezték, kijelentette, hogy az: „a közösség és a szunna népe”. Kérdezték a közösség és a szunna népéről, azt mondta, hogy: „azok, akik azon vannak, amin én és társaim.” A tudós [Abū Naşr] mondta: A túlélő szekta mi vagyunk.

A dā‘īk azt mondták, hogy a túlélő onnan helyesen kiolvasható, hogyha visszamegyünk az alapokhoz, ahogy a Próféta – Allah áldása és béke reá – parancsolta: „Nincs más isten csak az Isten, és Mohamed az ő küldötte.” És ezek a hitvallás szavai, mindenki, aki kimondja, muszlimmá és üdvözültté vált, és nem muszlim az, aki Istent a maga értelme és véleménye által ismeri meg.”

⁷⁵ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 128-9.

Megfigyelhetjük, hogy a dā'īk válasza Abū Naṣr kérdésére, majd állítására, miszerint övék az a *firqa*, mely végül a Paradicsomba jut, rendkívül diplomatikus és közeledő szándékú. További kutatást igényelne az a kérdés, hogy ez a rész, mely egyáltalán nem található meg Ġuwaynī-nél, a *Sarguzašt-i Sayyidnā*-ból vette-e Rašīd al-Dīn.

Ha igen, akkor ezt a gondolatmenetet folytatva, a mű keletkezésének időpontját illetően arra következtethetünk, hogy talán a hatodik nizārīta imám, Ġalāl al-Dīn Ḥasan (1210–1221) idején keletkezett írás. Ugyanis az ő uralkodása alatt erőteljes közeledés indult meg a szunniták felé, mellyel teljes elszigeteltségüket kívánta oldani, és igyekezett az őket körülvevő szunnita uralkodókkal jobb viszonyt ápolni.⁷⁶ Azonban az epizód elhelyezése a narratívában meglehetősen esetleges, amiből kifolyólag későbbi betoldásra következtethetünk. Mindenesetre elképzelhetetlen, hogy egy ilyen vita, mely igyekszik a két álláspontot közelebb hozni egymáshoz, Alamūt más ura alatt került volna be az alapító életrajzába.

Természetesen nem lehet minden kétséget kizáróan bebizonyítani, hogy Rašīd al-Dīn a *Sarguzašt-i Sayyidnā*-ból emelte át ezt a részt. Ha nem az volt a forrás, akkor csak egy másik nizārīta krónika lehetett, mert egy szunnita forrás egy nizārītákkal való hitvita kapcsán teljes mértékig megcáfolná nézeteiket és hangvétele is sokkal ellenségesebb lenne. S mint olyat, Ġuwaynī biztos, hogy nem hagyta volna ki művéből.

Ġuwaynī és Rašīd al-Dīn is – különösen az utóbbi – felhasználta al-Šahrastānī (1086–1153) munkáját, amelyben Ḥasan-i Šabbāḥ teológiai munkásságá élté túl a mongol pusztítást. Előfordulhat, hogy az *aš'arī* teológus⁷⁷ al-Šahrastānī munkájából származik ez a rész. Meg kell jegyezni, hogy ebben az ennél még sokkal hosszabb vitából az is kiviláglik, hogy intellektuális vitákra is volt példa akkoriban. A nizārīta közösség ugyan nem kiváló teológusokból állt, ellentétben a Fāṭimidák tanult dā'ī-jaival és később a musta'li-tayyibi közösség jemeni dā'ī muṭlaq-jaival, de mégis látható példa kifinomult vitákra.⁷⁸

⁷⁶ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 174.

⁷⁷ Daftary szerint egy titokban áttért ismā'īlita volt. (DAFTARY (2007), 340.)

⁷⁸ A perzsiai nizārīták gyakran keveredtek hosszan tartó háborúskodásokba, amely tehetséges katonáembereket nevelt ki inkább, akik egyben az erődök főparancsnokai és a da'wat vezetői is voltak. Az a kevés, amit írtak, azt is perzsa nyelven írták, melyet kezdetől fogva adoptáltak, mint vallási nyelv, s mely példátlan volt az arab hódítás óta (DAFTARY (1992), 94.).

6.4 A skizma

Az ismā'īliyya 487. Zū 'l-hiġġa/1094. december hónapjában, Abū Tamīm Ma'add al-Mustanšir bi'llāh Fātimida kalifa-imám (1036–1094) halála miatt szenvedte el legnagyobb belső konfliktusát.⁷⁹ Az örökösödés körüli vita két különálló szektára szakította az addig egységes mozgalmat. Ğuwaynī nagyon diplomatikusan így fogalmazza meg a vita kirobbanásának okát:

„Awwal way rā walī'ahd kard wa laqab-i ū al-Muṣṭafa li-Dīn Allāh dād. Ba'd az ān pašīmān šud wa ū rā khal' kard wa pusar-i digar Abū 'l-Qāsim Aḥmad rā walī'ahd kard wa laqab-i ū rā al-Musta'li bi'llāh dād.”⁸⁰

„Először őt [Nizār] tette meg örökösnek és az al-Muṣṭafa li-Dīn Allāh címet adta neki. Ezután azt a tettét megbánta és eltávolította őt, majd másik fiát, Abū 'l-Qāsim Aḥmad-ot nevezte ki utódjának és az al-Musta'li bi'llāh nevet adta neki.”

Érdekes, hogy sem Rašīd al-Dīn-nál, sem Ğuwaynī-nél nem esik szó Mustanšir kalifa ezen döntésének módosításáról. A *naṣṣ* szerint Nizār volt a jogos utód, mi oka lett volna tetteinek „megbánására”. A két történetírótól egyáltalán nem kapunk erre választ.

Meg kell itt említeni, hogy 1062-től a Fātimida Kalifátusban megindult egy katonai és gazdasági krízis. A már sokat említett nyolcadik kairói kalifa és tizenhatalmadik ismā'īlita imám, Mustanšir, elvesztette fővárosa felett az irányítást, és majd csak Badr al-Ġamālī, egy katonai parancsnok volt képes 1074-re visszaállítani a rendet Mustanšir hatalmának feláldozása árán, mely ezután az ő kezében összpontosult. Az ezt követő évtizedekben Mustanšir inkompetensnek bizonyult.⁸¹ Erre csak Ğuwaynī utal: „ū bi kiṣrat-i ġunūn wa qillat-i 'aqaal ma'rūf būd.”⁸² Rašīd al-Dīn a sokkal hosszab beszámolójában⁸³ egyáltalán nem ír erről. Badr al-Ġamālī 1078-ban a *dā'ī al-du'āt* lett, követve al-Mu'ayyad al-Širāzī-t. Badr al-Ġamālī jó érzékkal hozzá adta lányát al-Musta'li-hoz (1094–1101). Amikor pedig 1094-ben ő is meghalt, fia, al-Afzal (1094–1121) követte őt a vezíri és a főparancsnoki (*amīr al-ġuyūš*)

⁷⁹ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 77.

⁸⁰ Ğuwaynī (ed. Qazwīnī) 1065.

⁸¹ DAFTARY (2007), 193-201.

⁸² Ğuwaynī (ed. Qazwīnī) 1063.

⁸³ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 66-78.

rangban.⁸⁴ Az ismā'īlīta háló szerte a muszlim világban meglazult, a Fātimida központú ismā'īliyya elvesztette a terjeszkedés lehetőségét a belső gyengeség, és a szeldzsukoknak köszönhető szunnita feltámadás miatt. Mindezt Rašīd al-Dīn így foglalja össze:

„wa ba'd az ū daulat-i khulafā-yi mišr rūz birūz dar inhiṭāṭ buwad tā bizamān-i 'āzīr biyakbār munqariṣ šud wa šam'-i daulatišān munṭafi' gašt.”⁸⁵

„és ő [al-Mustanšir] utána Egyiptom kalifáinak állama napról napra hanyatlani kezdett, mígnem 'Āzīd⁸⁶ idején egyszerre végéhez ért és államuk gyertyája kialudt.”

Al-Afzal Mustanšir halála után gyorsan cselekedett és államcsínyének köszönhető⁸⁷ az első ismā'īlīta skizma, melyet követően a vezír továbbra is hatalmának megszilárdításán dolgozott, az újdonsült kalifával egyetemben:

„ū bā dū pusar gurikhta bi Iskandariyya raft ki Nāšir al-Dīn Aftakīn wālī-yi ānḡā būd wa banda-yi pidaraš, wa ū bā ḡumla-yi ahl-i Iskandariyya bar ū bai'at kardand. Wa Musta'li bi'llāh rā khal' kard. Musta'li laškari bafiristād tā Aftakīn rā bagiriftand wa bakušand, wa Nizār rā bā dū pusar pīš-i ū āwardand, ū rā dar miyān-i ḡa'itī kard wa dīwārī birūy-i ū bar āward, wa ba'd az ān zāhir našud.”⁸⁸

„ő [Nizār] két fiával elszökött és Alexandriába ment, ahol az ottani kormányzó és apja szolgálja, Nāšir al-Dīn Aftakīn, Alexandria egész lakosságával együtt neki tette le az esküt, és Musta'li-t nem ismerték el. Musta'li egy sereget küldött, hogy Aftakīn-t fogják el és öljék meg. Nizār-t két fiával együtt [Musta'li] elé vezették. Nizār-t a kert közepén bebörtönözték, és soha többé nem került elő.”

Meg kell jegyezni, a musta'likkal szemben Ġuwaynī egyáltalán nem viselkedik olyan ellenségesen, hanem teljes objektivitás figyelhető meg a részéről, melyet ezzel magyaráz:

⁸⁴ HODGSON, M. G. S.: *The Order of Assassins*, Mouton, Gravenhage, 1955. 37-8

⁸⁵ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 77.

⁸⁶ Utolsó fātimida kalifa, 1160 – 1171-ig uralkodott.

⁸⁷ DAFTARY, F.: „Ḥasan-i Šabbāḡ and the origins of the Nizārī Isma'ili movement” in *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (ed. Farhad Daftary), Cambridge, 1996. 193.

⁸⁸ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 78.

„Ammā, ṭāyifa-yi musta‘lawiyān, az zāhir-i šar‘ tamarrud nakardand wa tatabbu‘-i sunun-i ābā wa aḡdād namūdand.”⁸⁹

„De, a musta‘lītāk szektája a šari‘a-tól külsőleg nem fordult el és apáik és nagyapáik szokását követték.”

Érdekes, hogy mindkét szerző mondának tartja azt, hogy esetleg Nizār utódai túléltek valami módon a belső konfliktust, és eljutottak Iránba:

„ṭāyifa-yi nizāriyya čunān da‘wā kunand ki az yak pusar-i Nizār ki ism-i imāmat dāšt bar ḥasb-i mazḥab-i bāṭil-i īšān pusarī mānd dar Iskandariyya ki kasī barū dast nayāft wa ū rā našinākht wa aknūn intīmā’ wa intisāb-i sarwar-i mulāḥida-yi alamūtī bidūst.”⁹⁰

„A nizāritāk szektája azt állítja, hogy Nizār egyik fiának, aki kinevezett imám volt – téves hitük szerint – maradt egy fia Alexandriában, akit senki sem fogott el és nem ismert fel. Most az alamūt-i eretnekek ura leszármazását és kapcsolatát hozzá vezeti.”

„Gūyand ki az yak pusar-i Nizār ki ‘alāmat-i imāmat dāšt pusarī mānd dar Iskandariyya ki kasī barū dast nayāft wa kasī ū rā našinākhtand wa asmā’ wa alqāb-i nizāriyya-yi alamūtī bidūst.”⁹¹

„Azt mondják, hogy Nizār egyik fiának, aki kinevezett imám volt, maradt egy fia Alexandriában, akit senki sem fogott el és nem ismert fel. Az alamūt-i nizāriyya neveiket és címeiket hozzá vezetik.”

Mint azt fentebb említettem, itt is megfigyelhetjük, hogy milyen módon kölcsönzött Rašīd al-Dīn Ġuwaynī-től. Láthatóan objektívebb, de ugyanakkor Ġuwaynī művéhez „szöveghű” is.

Ehhez kötődik, hogy Ḥasan-i Šabbāḥ utolsó éveiben úgy tűnik új életet lehelt Nizār ügyébe Egyiptomban, mely al-Afzal-nak, vagyis a jogos imám félreállítójának meggyilkolásában (515. ramazān/1121. november) érte el csúcspontját. Ez a rész teljesen hiányzik Ġuwaynī-nál.

⁸⁹ Ġuwaynī (ed. Qazwīnī) 1065-6.

⁹⁰ Ġuwaynī (ed. Qazwīnī) 1066.

⁹¹ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 79.

„Amīr al-ğuyūš Afzal bidast-i sih rafīq-i ḥalabī kušta šud, sayyidnā bafarmūd tā haft šabāna rūz bišārat zadand, wa rafīqān rā mihmānī wa dildārī kardand.”⁹²

„A főparancsnok Afzal-t három aleppói merénylő gyilkolta meg, Urunk pedig megparancsolta, hogy hét éjjel és nappal a jó hírt hirdessék és a nizārīták ünnepeltek és jól érezték magukat.”

6.5 A *ta‘līm*-kérdés

A šī‘a alapvető tanítása volt, hogy muszlimoknak nincs joguk dönteni vallási ügyekben, de el kell fogadniuk mindent a megfelelő hatóság alapján. Ez a *ta‘līm* doktrína, a mérvadó tanítás. És a tanár, természetesen, az imám. A šī‘iták mindig is azzal vádolták a szunnitákat, hogy azok nem veszik figyelembe ezt az elvet a kezdetektől fogva. A šī‘iták szerint az ember nincs abban a pozícióban, hogy maga ítélje meg az Isten dolgait. Más különben miért küldött volna Isten egy Prófétát? De a szunniták azt állították, hogy a közösség vezetőjét Mohamed után nem Isten jelöli ki, hanem a muszlimok maguk. A šī‘ita teológia későbbi eredménye lesz majd az *‘ilm*, vagyis a vallási tudás, mellyel Mohamed rendelkezett, és ő utána csak az utódai rendelkezhetnek.⁹³

Ḥasan-i Šabbāḥ kortársa, Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm al-Šahrastānī hereziográfiai munkájából – melyet 1127 körül írt – ismerjük Ḥasan-i Šabbāḥ fő teológiai munkáját, melynek al-Šahrastānī a „*Fuṣūl-i arba‘a*” (A négy fejezet) címet adta. A *Fuṣūl-i arba‘a*-t Ḥasan-i Šabbāḥ perzsa nyelven írta eredetileg, de közvetlenül nem maradt ránk, csak töredékesen ismerjük Šahrastānī közvetítésével. A műben négy javaslatot, ajánlatot tesz, melyben azt szándékozta bizonyítani, hogy csak az ismā‘īlita imám töltheti be a mérvadó tanár szerepét a Próféta után.⁹⁴ Ez a *ta‘līm* doktrína.

Megfigyelhetjük, hogy Rašīd al-Dīn és Ğuwaynī is véleménykülönbségbe ütközik Ḥasan-i Šabbāḥ-hal. Illetve helyesebb lenne azt mondanunk, hogy Ğuwaynī-t ösztönözte cáfolat megírására, Rašīd al-Dīn pedig úgy tűnik, inkább csak másolta. Ḥasan-i Šabbāḥ kijelentés a következő:

⁹² Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 133, 137.

⁹³ HODGSON, 53.

⁹⁴ DAFTARY (2004), 115.

„Megkérdezte [Ḥasan-i Šabbāḥ] doktrínájának ellenfeleitől, hogy Isten megismeréséhez az értelem (*khirad*) elég vagy nem elég. Mert ha az értelem elég, akkor mindenki értelemmel bírna, és senki nem tudná megcáfolni a másikat. És ha az ellenfele azt mondja, hogy: „az értelem és az intellektus használata (*naẓar-i ‘aql*) nem elég”, akkor bizony egy tanárra van szükség. Tehát amit mondott, vagyis hogy az értelem elég vagy nem elég, azzal célja tanának (*mazḥab*) a megerősítése volt, amely az volt, hogy a *ta‘līm* szükséges az értelemhez, míg a doktrína ellenfelei szerint a *ta‘līm* nem szükséges az értelemhez. Ha nem szükséges, a *ta‘līm* megengedő (*ğāyiz*) lehet, és az értelem használatát segíti (*naẓar*), vagy ha nem megengedő, egyedül csak az értelmet lehet használni. Máskülönben Isten megismerése (*xudāšināsi*) nem lehetne egyáltalán elérhető.”⁹⁵

Ğuwaynī ezután Ḥasan-i Šabbāḥ tanát kísérli megcáfolni:

„Ez a két rész (*qism*) van [vagyis hogy a *ta‘līm* szükséges az értelemhez vagy sem]. És ő [Ḥasan-i Šabbāḥ] a második rész megcáfolásával (*ibtāl*) foglalkozott és azt mondta, hogy „hitüket (*mazḥab-i iṣān*) megcáfoltam”. Azonban ez nem így van. A világ népeinek többségének hite (*mazḥab-i ġumhūr-i ahl-i ‘ālam*) az, hogy az értelem léte egyedül (*muğarrad*) nem elég. Az értelem használatának (*isti‘māl*) feltétele (*šarṭ*), hogy csak egy speciális módon (*wağhī-yi makhšūš*) lehetséges. A tanítás és az útmutatás egyeseknek, akik tudással bírók (*khiradmandān*) segítség, míg másoknak nem szükséges. Habár ha van, nincs tiltakozó (*māni‘*). Ezek után világos lett, hogy nem sikerült neki a közös hitet megcáfolnia. (*ū ibtāl-i mazḥab-i ġumhūr rā ta‘arruz narisānīda ast*) [...]”⁹⁶

Ğuwaynī így folytatja:

„Az állításának, miszerint a *ta‘līm* egy bizonyos személyre korlátozódik, bizonyítékra is szüksége van és egyedüli bizonyítéka az ő szava: „Bebizonyítottam a *ta‘līm* szükségességét és mivel rajtam kívül senki más nem beszél (*qā’il*) a *ta‘līm*-ről, a tanító személyének meghatározása (*ta’yīn-i mu‘allim*) az én szavam által van.” Ez a beszéd nyilvánvalóan hamis és ahhoz hasonló,

⁹⁵ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 106-7.

⁹⁶ Ğuwaynī (ed. Qazwīnī), 1081.

[...] Hasan-i Sabbāh-nak [...] semmi más bizonyítéka nem volt.”⁹⁷

„De ez a könyv nem a hamis tanok és az igaz hit megerősítésének (*iṣbāt-i mazhab-i ḥaqq*) a helye. [...] Az efféle képtelenségek (*khurāfāt*) kívülről a megtévesztés csapdái (*ḥabā'il-i talbīs*), belülről pedig az Ördög fortélyai (*ḡawā'il-i iblīs*). Céljuk pedig az értelem használatának (*naẓar-i 'aql*) és a tudás megszerzésének (*tahsīl-i 'ilm*) megakadályozása (*man'*) volt.”⁹⁸

„Egy szóval, urunk (*sayyidnā*) ezekkel a gyenge analógiákkal (*qiyāsāt-i ẓāʿīf*) és a minden alapot nélkülöző bizonyítékokkal (*barāhīn-i wāhī*) térítette az embereket.”⁹⁹

Meg kell jegyezni, hogy mindkét szerző szinte szó szerint ugyanazzal a mondattal vezeti be a doktrínáról szóló részt – melyre bőven láttunk már példát –, melyben Ḥasan-i Šabbāh tanainak terjesztését „új missziónak”, vagyis *da‘wat-i ġadīda*-nak¹⁰⁰ nevezik. Az új misszió szemben állt a fāṭimida „régí misszióval” (*da‘wat-i qadīm*), mely azonban nem jelentette új doktrínák bevezetését, hanem inkább az utóbb említett régi šī‘a tan, a ta‘līm doktrína

28

reformját, vagyis – mint láhattuk – az imám irányadó tanítását. A tan nem tőle ered, de tökéletesen kifejezett formáját az ő keze nyomán érte el.¹⁰¹

6.6 További különbségek

Az adatok egyeztetése közben mindössze egyetlen egy eltérést találtam a két mű között, amikor is Lamasar erődjét Rašīd al-Dīn szerint 489/1096-ban foglalta el Kiyā Buzurg Umīd,¹⁰² míg Ğuwaynī szerint 495/1102-ben.¹⁰³ A helyes dátum a mai napig nincs tisztázva.¹⁰⁴

Ğuwaynī sehol sem utal Ḥasan-i Šabbāḥ-ra, mint Sayyidnā, ellenben Rašīd al-Dīn-nal, illetve szembeötlő egy stílusbeli különbség is: Ğuwaynī-nél sokkal több a Korán-idézet a szövegben, mint Rašīd al-Dīn-nál.

Bowen három fontos különbséget is kiemel: Az egyik, hogy míg Rašīd al-Dīn-nál a narratíva Ḥasan-i Šabbāḥ Egyiptomba érkezése után megváltozik egyes szám első személyről harmadik személyre, addig Ğuwaynī-nél megmarad az egyes szám első személy. A másik, hogy Rašīd al-Dīn-nal ellentétben Ğuwaynī nem használja a „kalifa” és az „udvar” (*ḥaṣra*) szavakat. A harmadik pedig az, hogy Ibn al-‘Aṭṭāš-t¹⁰⁵ nem hívja *šaykh*-nak.¹⁰⁶ A titulusok efféle megvonása egyértelműen a szunnita álláspontot mutatja a heterodox ismā‘ilítákkal szemben.

¹⁰¹ DAFTARY (2007), 339.

¹⁰² Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 115.

¹⁰³ Ğuwaynī (ed. Qazwīnī), 1089.

¹⁰⁴ HODGSON, 78., DAFTARY (2007), 324.

¹⁰⁵ Az 1070-es évektől ‘Abd al-Malik bin ‘Aṭṭāš volt az ismā‘ilīta da‘wat feje Közép- és Nyugat-Iránban, Kirmān-tól Āzarbayġān-ig Işfahān központtal, de valószínű, hogy egész Iránban ő volt a da‘wat irányítója (DAFTARY (2007), 311.).

¹⁰⁶ BOWEN, 773.

7. A két történetíró nizārītákhoz való viszonyulásának különbsége

Ha beleolvasunk Ğuwaynī ismā'īlīákról szóló részének szövegébe, a legszembevetőbb dolog az írás negatív attitűdje a nizārīták felé, amelyet meg is indokol:

„Ṭāyifa-yi nizārīyya rā bidān sabab ism-i ilhād barīšān iṭlāq uftād ki īšān dar daʿwat-i Ḥasan-i Šabbāḥ rafʿ-i šarīʿat-i muḥammadi ʿalayhī al-salām kardand wa muḥarramāt rā mubāḥ dāšand. Qāla Allāhu taʿālā «wa man lam yaḥkum bimā anzala Allāhu fa-ūlāʾika humu ʾl-fāsiqūna»”¹⁰⁷

„A nizārīta szektára azért használják az eretnek kifejezést, mert Ḥasan-i Šabbāḥ missziójában a mohamedi *šarʿa*-t eltörölték és a tiltott dolgokat megengedette tették. Az magasságos Isten azt mondta: „és aki nem aszerint ítélkezik, amit Isten leküldött, azok bűnösök.”¹⁰⁸

Ezt követően megnézhetjük az egyik alfejezet címét, ahol már feltűnő az objektivitás hiánya:

„zīkr-i Ḥasan-i Šabbāḥ wa taġdīd-i ū wa daʿwat-i malāḥida ki ān rā daʿwat-i ġadīda kh^wānand – lā ġaddadahā Allāhu taʿālā”¹⁰⁹

„Ḥasan-i Šabbāḥ és újításainak története és az eretnekek missziója, melyet új missziónak hívnak – nehogy Isten megújítsa azt.”

Ezután az első mondat így hangzik

„čūn ḥaqq-i taʿālā bawāsiṭa-yi ʿazīmat wa ḥarakat-i pādišāhzāda-yi gītī, Hūlāgū, qilāʿ wa ribāʿ-i ān malāʿīn qalʿ kard wa šarr-i īšān daʿ [...]”¹¹⁰

¹⁰⁷ Ğuwaynī (ed. Qazwīnī), 1065.

¹⁰⁸ Korán V./49.

¹⁰⁹ Ğuwaynī (ed. Qazwīnī), 1072.

¹¹⁰ Ğuwaynī (ed. Qazwīnī), 1072.

„Amikor a hatalmas Mindenható, a világherceg, Hülegü cselekedete és elhatározása által azoknak az átkozottaknak az erődjeit és házait felszámolta és gonoszságuknak véget vetett [...].”

Ezt követően Ḥasan-i Šabbāḥ teljes nevét leírja, utána nem „áldás-formula” következik, hanem átok-formula:

„Ḥasan bin ‘Alī bin Muḥammad bin Ġa‘far bin al-Ḥusayn bin Muḥammad bin Šabbāḥ Ḥimyarī ast – ‘alayhi la‘natu ‘l-lāh wa ‘l-malā’ikah wa an-nās aḡma‘īna”¹¹¹

„[...] Isten és az angyalok és az egész emberiség átka rá!”

Egy másik helyen az alábbi írja:

„Ḥasan-i Šabbāḥ – akhẓā’hu Allāh.”¹¹² „Isten megvetése rá!”

„taḡyīr-i ū ān bid‘at rā [...]”¹¹³ „Annak az eretnekségnek az általa elvégzett megváltoztatása [...]”

A két író hangvétele közti különbséget jól ábrázolja a következő két idézet:

„[...] wa dar istikhlāṣ-i nawāḥī-yi Alamūt wa mawāzi‘ī ki muqārab-i ān ḥudūd ast mubālaḡat mi-namūd, har mawāzi‘ī ki bida‘wat muyassar mi-šawad musallam gardānīd, wa ānči bitaqrīr-i ū ḥāṣil namišud bihatak wa safk wa ḡang misitad.”¹¹⁴

„[...] és Alamūt területeinek és annak közelében lévő helyek felszabadítására törekedett. Minden hely, ahol a térítés lehetséges volt, elfoglalt és ott, ahol beszéde nem volt eredményes, azt rablással és vérontással és harccal szerzett meg.”

„Ḥasan dar istikhlāṣ-i nawāḥī ki muttaṣil-i Alamūt ast wa mawāzi‘ī ki bidān nazdik būd mubālaḡat mi-namūd wa har mauzi‘ ki bitalbīs-i da‘wat muyassar šud

¹¹¹ Ġuwaynī (ed. Qazwīnī), 1073.

¹¹² Ġuwaynī (ed. Qazwīnī), 1080.

¹¹³ Ġuwaynī (ed. Qazwīnī), 1080.

¹¹⁴ Rašīd al-Dīn (ed. Dānišpažūh), 107.

musallam gardānīd wa ānči bitagrīr-i ū maḡrūr namišud biqatl wa hatak wa nahb wa safk wa ḡarb mi-sitad.”¹¹⁵

„Ḥasan az Alamūt-tal szomszédos területek és annak közelében lévő helyek felszabadítására törekedett. Minden hely, ahol a térítés fondorlata lehetséges volt, elfoglalt és azokat, melyeket beszéde nem tévesztett meg, gyilkolással és rablással és fosztogatással és vérontással és harccal szerezte meg.”

Mint látható, Rašīd al-Dīn Ġuwaynī szövegén finomítva, objektíven igyekezett az eseményekről beszámolni. Raʿīs Muẓaffar-ról Girdkūh elfoglalásakor ezt írja Ġuwaynī:

„Čūn bi ẓakhāʾir wa khazāʾin mustaẓhar gašt sarr-i muʿtaqad-i kh^wīš biqabūl-i daʿwat-i šāḡib-i bidʿat wa iltizām-i ẓarīqa-yi kufr wa ilḡād ẓāhir kard.”¹¹⁶

„Amikor a raktárakkal és kincstárakkal megerősített lett, hitének titkát feltárta, vagyis hogy az eretnkség térítését elfogadta és a hitetlenség és eretnkség útját követi.”

Majd úgy írja őt le, mint: „saddī-yi manī būd wa šarrī-yi balīḡ”.¹¹⁷ Vagyis „áthatolhatatlan fal és tökéletes gonosz volt.”

Ḥasan-i Šabbāḡ halálánál ezt találjuk Ġuwaynī-nál:

„Ḥasan šab-i čahāršanba šišum rabīʿ al-ākhir sana šamānʿašara wa khamsumiʿa ilā nāri ʾl-lāh wa saqarihi šitāft.”¹¹⁸

„Ḥasan 518 rabīʿ al-ākhir hó 6.-án szerda este Isten tűzébe és az ő Poklába sietett.”

Gyakran úgy említi Ḥasan-i Šabbāḡ-ot, mint Ḥasan-i *malʿūn*,¹¹⁹ vagyis az átkozott Ḥasan. Ġuwaynī szinte minden helyen az ismāʿīlīta *daʿwat*-ot a *bidʿat*-tal felelteti meg, amely Rašīd al-Dīn-nál ezzel ellentétesen jelenik meg.

¹¹⁵ Ġuwaynī (ed. Qazwīnī), 1083.

¹¹⁶ Ġuwaynī (ed. Qazwīnī), 1091.

¹¹⁷ Ġuwaynī (ed. Qazwīnī), 1092.

¹¹⁸ Ġuwaynī (ed. Qazwīnī), 1098.

Ġuwaynī a nizārītákkal szembeni ellenséges viszonyának mi lehetett a fő mozgatórugója, nem lehet pontosan tudni. A legvalószínűbb az, hogy a politikai realitásokat felmérve abba a pozícióba került, mint előtte már annyi más udvari krónikás az őt megelőző évszázadokban. Természetesen azt sem lehet kizárni, hogy elfogultsága a Toluvidák iránt őszinte volt, de a hitbéli meggyőződést, mint hithű szunnita, sem lehet kizárni.

Ahogy ezt már Poliakova kifejtette, a történetíró, akinek feladata történelmi események leírása, nem változtathatja meg az események folyásának vagy egyes emberek viselkedésének leírását, hogy az saját akaratával összhangban legyen. De a narrációt alárendelheti egy „irodalmi etikettnek”, amely alapján a valóságot a korszak hagyomás mintái alapján írja le.¹²⁰ Ezek alapján írhatott Ġuwaynī is, hiszen – ahogy minden krónikás – ő választja ki a leírni szánt tényeket, és rajta múlik a jelenségek értelmezése és a különböző történelmi személyek jellemzése. Mint az a következő idézetben is látható, egy – a korban általánosnak vehető – felmagasztalással jellemez egyes szereplőket, mellyel az elbeszélést egyáltalán nem hozza közelebb a valósághoz. Ez a jelenség fordítva is megjelent, mint azt a fenti példák során láthattuk, vagyis egyes személyek, illetve egész csoportok negatív jellemzése.

Ġuwaynī-re jellemző elemnek mondhatjuk azokat a sorozatosan előforduló részleteket, amelyekben a nizārīták pusztulását vetíti előre. Ennek az árnyékát igyekszik Ġuwaynī folyamatosan fenntartani, meglebegtetni az olvasó szeme előtt. Ezeknek a betoldásoknak a másik jellemzője a mongolokról írott elégia, különös tekintettel Möngkéről és fivérééről, Hülegüről:

„har daulatī rā ġāyatī wa kārī rā nahāyatī ast ki ḥaqq-i ta‘ālā bikāmil-i ‘ilm wa qudrat-i kh^wīš ḥadd wa waqt-i ān dar azal-i āzāl muqaddar karda ast wa tā bidān sabab narasad bā kiṣrat-i quwwat wa ālat wa ‘uddat albatta muyassar nagardad wa dalīl bar ān ān ast ki fath-i īn qilā‘ wa istīṣāl-i īn biqā‘ biṣuhūr-i daulat-i pādīšāh-i ġahān Minkū qā’an manūṭ būd wa biquwwat wa šaukat wa ḥarakat-i barādar-i ū pādīšāh-i ġītī Hūlāgū maḥbūṭ ki biḥaḳīqat-i tamāmat-i amākin wa rabā‘-i īšān rā aṣlan wa ra’san dar haftaī zīr wa bālā kard wa ḥukm-i «ġa‘alnā ‘āliyahā sāfilahā» girift čunānki šarḥ-i ān bar ‘aqab miāyad”¹²¹

¹¹⁹ Ġuwaynī (ed. Qazwīnī), 1074.

¹²⁰ POLIAKOVA, E. A.: 'The Development of a Literary Canon in Medieval Persian Chronicles: The Triumph of Etiquette', in *Iranian Studies*, Vol. 17, No. 2/3, 1984, 9-12.

¹²¹ Ġuwaynī (ed. Qazwīnī), 1096.

„Minden szerencsének vége szakad és minden ügynek határa van, melynek határát és idejét a Mindenható tökéletes tudása és hatalma által a kezdet nélküli örökkévalóságkor előre meghatározott. Addig az alkalomig [időpontig] bőséges erővel és felszereléssel és eszközzel semmilyen módon nem valósul meg. Ennek a bizonyítéka az, hogy ezeknek az erődöknek az elfoglalása és ezeknek a helyeknek a felforgatása összefüggött a világ urának, Möngke kán államának a megjelenésével és testvére, a világnak uralkodója, Hülegü ereje, fenségessége és tette által elvégezve, aki valóban minden lakhelyüket és szálláshelyüket egy hét alatt egyszer és mindenkorra felforgatta és a parancsot, „fölfordítva pusztítottuk el [a várost]”¹²² elvégezte.”

¹²² Korán XI/82.

8. Konklúzió

Arra a kérdésre, hogy Ğuwaynī és Rašīd al-Dīn, mint forráskritikusok, valóban foglalkoztak-e forráskezeléssel, a válasz igen. Ugyan mindketten elmondják bevezetőjükben, hogy céljuk csak a hiteles részek leírása, de ez egyikőjükre sem igaz. Ğuwaynī több helyen is elferdíti a valóságot és ellenséges hangvételű megjegyzéseket tesz, de igyekszik a lényegtelen információkat, és a valósnak nem vélt, egyértelműen legendás elemeket kihagyni.¹²³ Ellentétben Rašīd al-Dīn-nal, akinek műve ugyan terjedelmesebb és több eseményt leír, de úgy tűnik, hogy a forrásait összegyűjtve összeszerkesztette művét, és itt a legszembetűnőbb jelenség az, amikor Ğuwaynī-től idézi a már előbb említett bevezetőt, majd a Sarguzašt-i Sayyidnā-ból Ḥasan-i Šabbāḥ életének legendás epizódjait beültetve művébe. Hodgson szerint, míg a Sarguzašt-i Sayyidnā-t Ğuwaynī kivonatolta, addig Rašīd al-Dīn inkább másolta.¹²⁴ Emellett érdemes lenne megvizsgálni azt is, hogy Rašīd al-Dīn és Ğuwaynī a már említett szektariánus művek mellett,¹²⁵ mit vett át és mennyit az arab történetíróktól művének elkészítéséhez, mindenekelőtt Ibn al-Aṣīr al-Kāmil fi'l-Tārīkh-jából, azonban ez a kérdés túlnő ezen dolgozat keretein.

Azonban ez alapján még nem vonhatunk le következtetéseket Rašīd al-Dīn forráskritikusságával kapcsolatban, mert például a ta'lim doktrínáról szóló részben Rašīd al-Dīn komoly forráskritikával élt Ğuwaynī művével szemben és mindvégig objektíven, pártatlanul állt ismā'īlītákhoz. Ğuwaynī esetében is igazi történésről van szó, aki annak ellenére, hogy ellenségesen viszonyul a nizārīták felé, több véleménnyel is rendelkezik. Mindezek alapján kijelenthetjük, hogy bár mindkét krónikás történeti munkáik megírásához és összeállításához forrásaikat kritikával kezelték, egyik sem mentes a túlzásoktól és az elnagyolt megfogalmazásoktól.

Hogy a két történeti munka között eltelt 50 év alatt változott-e bármi is a nizārīták megítélésével kapcsolatban, nem tudjuk pontosan. Azonban úgy tűnik, hogy a Ğuwaynī idején tapasztalt ismā'īlīta-ellenesség enyhült, vagy legalábbis Rašīd al-Dīn-t már nem határolták be a kor elvárásai, mint 50 évvel ezelőtt Ğuwaynī-t, mely megmagyarázná a két szerző eltérő viszonyát ugyanahhoz a forráshoz.

¹²³ BOWEN, 772.

¹²⁴ HODGSON, 73.

¹²⁵ RAWŠAN, 10-12.; DĀNİŠPAŽŪH, 12-14.

9. Bibliográfia

9.1 Elsődleges források:

DĀNĪŠPAŽŪH, M. T. - MUDARISI, M. (ed.): *Rašīd al-Dīn - Ġāmiʿ al-Tawārīkh*, Teherán, 1339/1960.

RAWŠAN, M. (ed.): *Rašīd al-Dīn - Ġāmiʿ al-Tawārīkh*, Mīrās-i Maktūb, Teherán, 1387/2008.

QAZWINI, M. (ed.): *Ġuwaynī - Tārīkh-i Ġahāngušāy*, Vol. 1; 3., Intiṣārāt-i Firdaus, Teherán, 1389/2010.

ŠARVAT MANSŪR (ed.): *Ġuwaynī - Tārīkh-i Ġahāngušāy*, Teherán, 1378/1999.

9.2 Másodlagos források:

BARTHOLD, V. V.: *Turkestan down to the Mongol invasion*, Cambridge, 2007.

BLOCHET, E.: *Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din*, Leiden, 1910.

BOWEN, H.: 'The sar-gudhasht-i sayyidnā, the "Tale of the Three Schoolfellows" and the wasaya of the Niẓām al-Mulk', *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)* 1931 (No. 4) 771-782.

BOYLE, J. A.: 'Rašīd al-Dīn: The First World Historian', in *Iran*, Vol. 9 (1971) (British Institut of Persian Studies) 19-26.

BOYLE, J. A.: *The History of the World-Conqueror*, Vol. 1., Harvard, 1958

BRÉGEL, Y.: *Persidskaya literatura, bio-bibliograficheskiĭ obzor*, Moszkva, 1972. 301-320.

BROWNE, E. G.: *A literary history of Persia*, Vol. 2., London, 1906.; Vol. 3, London, 1951.

BROWNE, E. G.: 'Note on the contents of the Tārīkh-i Ġahāngušāy: Or History of the World-Conqueror, Čingīz khan, by 'Aṭā' Malik Ġuwaynī', in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS)* 1904. január, 27-43.

DAFTARY, F.: 'Intellectual Life among the Ismailis: An Overview', in Daftary, F. (ed.) *Intellectual Traditions in Islam*, London, 2000. 87-112.

DAFTARY, F.: *Ismaili Literature*, I.B. Tauris, 2004.

DAFTARY, F.: 'Ḥasan-i Šabbāḥ and the Origins of the Nizari Isma'ili Movement', in Daftary, F.: *Mediaeval Isma'ili History and Thought* Cambridge, 1996. 181-205.

DAFTARY, F.: *Ismailis in Medieval Muslim Societies – A Historical Introduction to an Islamic Community*, I.B.Tauris, 2005.

DAFTARY, F.: *The Ismailis – Their History and Doctrines (2nd edition)*, Cambridge, 2007.

DAFTARY, F.: 'Persian Historiography of the Early Nizārī Ismā'īlīs', in *Iran*, Vol. 30. (1992) 91-97.

DANIEL, E.: 'Historiography I. Introduction', in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (online edition 2012.)

HILLENBRAND, C.: 'The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamut, 487-518/1094-1124: The Saljuq Perspective', in *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (ed. Farhad Daftary) Cambridge, 1996. 206-221.

HODGSON, M. G.: *The Venture of Islam, Volume Two – The Expansion of Islam in the Middle Periods*, University of Chicago Press, 1974.

HODGSON, M. G.: 'The Ismā'īlī State', in *Cambridge History of Iran, Vol. V*, (ed.: Boyle, J. A.), Cambridge, 1986. 422-483.

HODGSON, M. G.: *The Order of Assassins*, Mouton, Gravenhage, 1955.

JAHN, K.: 'The still missing works of Rašīd al-Dīn', *Central Asiatic Journal (CAJ)* 9, 1964. 113-122.

JEREMIÁS, Éva M. (ed.): *Iráni föld – perzsa kultúra*, Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, Piliscsaba, 2007.

LANDOLT, H. – SHEIKH, S. – KASSAM, K. (ed.): *An Anthology of Ismaili Literature – A Shi'i Vision of Islam*, I.B. Tauris, 2008.

LEVY, R.: 'The Account of the Ismaili Doctrines in the Ġāmi' al-tawārīkh of Rašīd al-Dīn', *JRAS* (1930) 509-536.; *JRAS* (1931. January) 151.

MEISAMI, J. S.: *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Edinburgh, 1999.

MELVILLE, C.: 'Jāme' al-tawārīkh', in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (online edition 2012.)

MELVILLE, C.: 'Historiography IV. Mongol Period', in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (online edition 2012.)

MELVILLE, C.: 'Jahāngošā-ye Jovayni', in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (online edition 2012.

MINORSKY, V.: 'Tārīkh-i Ġahāngušāy of Ġuwaynī. Vol. III by E. D. Ross (Review)', in *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol. 7, No. 1, 1933, 225.

POONAWALA, I. K.: *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Malibu, California, 1977.

FITZGERALD, E.: *Rubāiyāt of Omar Khayyām*, rendered into English verse by Edward Fitzgerald, Lipcse, 1910.

SIMON, Róbert (ford.): *Korán*, Helikon Kiadó, 1987.

SPULER, B.: *Die Mongolen in Iran*, Berlin, 1985.

SPULER, B.: 'Historiography in Muslim Persia' in *Journal of the Pakistan Historical Society* 6, 1958, 215-23.

SPULER, B.: 'The Evolution of Persian Historiography', in *Historians of the Middle East*, (eds. Bernard Lewis, Peter M. Holt) London, 1962, 126-32

STOREY, C. A.: *Persian Literature – A Bio-bibliographical Survey: Qur'anic Literature; History* (Volume I Part 1), London, 1927.

VIRANI, S. N.: 'The Eagle Returns: Evidence of Continued Isma'ili Activity at Alamut and in the South Caspian Region Following the Mongol Conquests', *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 123. No. 2 (2003) 351-370.

VIRANI, S. N.: *The Ismailis in the Middle Ages*, Oxford University Press, 2007.