

Kovács Nándor Erik

Miként érvényesült a muszlim jogi gondolkodás a magyarországi török hódítások kezdetén (1521–1541)?

Az Oszmán Birodalom katonai, politikai sikerei okainak, mozgatóinak feltérképezése alighanem az oszmanisztika egyik legizgalmasabb és a legtöbb vitára okot adó területe.¹ A hódításokat és általában az állam működését meghatározó mechanizmusok közül kézenfekvő kiemelni a jól bizonyítható dinasztikus, gazdasági tényezőket,² míg a kutatók az ideológiai, vallási motívumokat általában hajlamosak felszínes, megtévesztő külsőségeként értelmezni, de legalábbis óvatosan kezelni.³

Jelen írásomat gondolati kísérletnek szánom annak vizsgálatára, hogy a törökök magyarországi hódításának kezdeti szakaszában mennyire érhető tetten a muszlim vallási elkötelezettség és jogi gondolkodás, mennyiben alkalmazkodott az oszmán hatalmi elit a vallásjog előírásaihoz, illetőleg, hogy a török hódítás nyomán a 16. század második negyedében előálló politikai állapotok hogyan feleltethetők meg az iszlám jogrend kritériumainak. Előrebocsátom, hogy az alábbiak alapján azon véleményt látom megerősítve, amely a magyarországi török hódítást annak minden politikai, gazdasági célkitűzésével együtt is az iszlám kiterjesztésének ideológiája által meghatározott vállalkozásnak tartja, s amelynek végső, el nem ért célja a teljes alávetés volt. Amennyiben igazolható a muszlim jogi gondolkodás érvényesülése az oszmánok magyarországi politikai műveleteiben, az árnyalhatja a törökök itteni terveiről alkotott ismereteinket, hiszen a 8. századra kikristályosodó vallásjogi doktrínák pontosan körülírták a nem muszlimokkal szemben tanúsítandó magatartásformákat.⁴

¹ Itt röviden csak a Paul Wittek sokszor emlegetett, vitatott és kiegészített úgynevezett „gazá elméletére” utalok, amely az oszmán állam felemelkedésének legfőbb okát a hitharcos elkötelezettségben jelölte meg. Ld. Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London, 1938. Wittek tézisei már egy folyamatban lévő, az Oszmán Birodalom felemelkedésének körülményeit boncolgató diskurzusba illeszkednek, amely a nézetek minden addiginál intenzívebb versenyét eredményezte. Az ide kapcsolódó legújabb olvasatokat pro és kontra ld. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*. Berkeley–Los Angeles–London, 1995; Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*. New York, 2003; Feridun M. Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu beylikler dünyası*. İstanbul, 2003, főleg 1–85.

² Fodor Pál, *Magyarország és a török hódítás*. Budapest, 1991, 7, 28–30; Halil İnalcık, The Question of the Emergence of the Ottoman State. *International Journal of Turkish Studies* 2 (1980) 75–77.

³ Ágoston Gábor, Az oszmán és az európai diplomácia a kölcsönösség felé vezető úton. In: *Híd a századok felett. Tanulmányok Katus László 70. születésnapjára*. Szerk. Hanák Péter–Nagy Mariann. Pécs, 1997, 85.

⁴ Az oszmánok jellemzően az Abû Hanifa al-Nu'mân (699?–767) nevéhez köthető hanefita jogi irányzatot követték.

Az iszlám küldetéstudatot leggazdagabban reprezentáló források a krónikák és a szultánok győzelmi jelentései (*fethname*).⁵ Mindkét alcsoport inkább irodalmi jellegű, propagandisztikus és legitimációs célzattal született műveket takar, amelyek formai, műfaji jellegükből adódóan nem mentesek a tendenciózus fordulatoktól, túlzásoktól. Ezekről általánosságban elmondható, hogy a dinasztia harcait teljes mértékben a vallási kötelesség teljesítéséeként, a muszlim világkép és jogi gondolkodás kategóriái szerint ábrázolják.⁶

A 16. századi magyarországi hadjáratokra vonatkozó források korhűségének tekintetében szilárd fogódzóink vannak, hiszen e krónikák szerzői nemcsak kortársai, sokszor szemtanúi, résztvevői voltak a történeseknek, hanem többen az államhatalom elitjének tagjai, döntéshozó pozícióban levő személyek is egyben.⁷ Természetesen a krónikák vallásjogi terminológiával teletűzdelt sorai közt olykor ugyan át-áttetszik a végvidék sajátos, a vallásjogi dogmatizmus rovására rugalmasabb, pragmatikusabb gondolkodásmódot, erkölcsiséget, szabályokat kikényszerítő valósága, ám ez nem mond ellent az iszlám azonosságtudat jelenlétének.⁸ Emellett számolnunk kell azzal a ténnyel is, hogy a 16. század

⁵ Az egységesség kedvéért a török kifejezések és a muszlim vallásjogi szakszavak átírásánál is az egyszerűsített oszmán-török átírást alkalmazom.

⁶ Jóllehet az iszlám hatása érvényesült a legerőteljesebben az oszmán hódítás ideológiájában, azt kiegészítő, illetve párhuzamosan létező egyéb eszmék, legendák, próféciák sora kapcsolódott hozzá. Ld. Fodor Pál, A terjeszkedés ideológiái az Oszmán Birodalomban. In: Uő. *A szultán és az aranyalma*. Budapest, 2000, 170–173. A terminológia elemeit a cikk második felében részletesebben tárgyalom.

⁷ Első helyen Seymeseddin Ahmed ibn Kemál (Kemálpaszadáe) (1469–1534) és Kodzsa Mehmed Szádeddin (1537–1599) említendő meg. Vallásjogi pályájuk csúcsán mindketten betöltötték a főmufti posztját, s kulcsszerepet játszottak a jogharmonizációs folyamatban. I. Szülejmán legendás kvalitású főmuftijának, Ebusszuúdnak a tanítványaként Szádeddin páratlan politikai befolyással bírt a nevelésére bízott III. Murád, majd III. Mehmed szultán idején, közvetlen meghatározó szereplője volt a Porta 16. század végi külpolitikájának is. Dzselszázáde Musztafa (1491–1567) szintén a vallásjogi elithez tartozott, 1525-től a kancellária vezetőjeként (*reisülküttab*) is működött. Lütfi Abdülmuin (1488 k.–1554) jelen volt többek között Nándorfehérvár ostrománál, a mohácsi csatában és az 1529. évi bécsi hadjáratban is, mielőtt Szülejmán szultán nagyvezírje lett volna. Míg Wittek bírálói a gazá-elmélet gyenge pontjaként hozzák fel, hogy a 13–14. századi korai oszmán elit vallási elhivatottságát visszhangzó krónikák utólagos visszavetítések (többek közt Kafadar, *i. m.*, 98), addig ez a kifogás a 16. századra vonatkozóan nem merülhet fel.

⁸ Ibrahim Pecsevinek a tizenöt éves háború időszakából származó, elbeszélés alapján rögzített krónikarészlete megemlékezik egy figyelemre méltó esetről, amikor a Kanizsa alól 1601 kemény telén visszavonuló, felbomló királyi sereg néhány lemaradt katonáját az őket utolérő törökök bántatlanul hagyták a tűznél melegedni, s miután azok illendően köszöntek, a muszlimok odébbálltak. Pecsevi informátora, a jelenlévő tiszt azzal kommentálta a történetet, hogy legyen-gült ellenséget megölni nem dicsőség, a még jó erőnlétben lévő csapatok üldözése és a zsákmány-szerzés azonban annál inkább... Az esetet a szerző alighanem rendkívüli volta miatt találta érde-mesnek megörökíteni, nem pedig azért, mert tipikusnak találta. A „hitetlen” csoport megkímélését kompenzáló érvelés rávilágít a hitharcos ideájához való ragaszkodás elvárására. *Tarih-i Pecsevi*. II. Isztanbul, 1281–1283/1865–1867, 241.

első felére az ortodox iszlám a vallásjogi elit (*ulema*) hatalmának megszilárdulásával vitathatatlan befolyást szerzett az állam működésében.⁹

A szigorúbb értelemben vett normatív forrásanyag kevesebb, de egyértelmű adattal szolgál arra vonatkozóan, hogy az oszmán elit gondolkodását, politikai kultúráját ténylegesen meghatározta a muszlim vallásjog.¹⁰ A vallásjogászokat főként a muszlim szomszédok elleni hadjáratok jogi igazolása foglalkoztatta, a jogi állásfoglalások közt a hitetlenek elleni fegyveres harc kérdése az előbbiekhöz képest meglehetősen ritka. Ennek oka feltehetőleg az, hogy a hitetlenekkel szemben vívott küzdelem nem pusztán jogi evidencia, hanem vallásos kötelezettség (*farz*) volt a hívők részére.¹¹ A nem muszlimok számára a muszlim jog nem lehetett releváns, mégis előfordult, hogy a hitetlenekkel való interakciók során az oszmánok előhozakodtak csak rájuk nézve kötelező vallásjogi érvekkel.¹² A vallási tartalom és a jogi érvek hangoztatása tehát nem korlátozódott az udvari elit kommunikációjára.

Ezzel együtt az is bizonyítható, hogy a dzsihádnak, hitharcnak deklarált európai és köztük a magyarországi hadjáratok nem pusztán a hadigépezetet érintő fegyveres tevékenységek voltak, hanem ténylegesen a hitharc komplex, a muszlim közösség egészét bevonó szellemi, fizikai alkalmazásaként jelentek meg az oszmánok világképében.¹³

⁹ Colin Imber, *Ebu's-Su'ud. The Islamic Legal Tradition*. Stanford, California, 1997, 73–79. A szultán vallási legitimációjához újabban: Hakan T. Karateke, Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis. In: *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*. Ed. by Hakan T. Karateke–Maurus Reinkowski. Leiden, 2005, 13–52, főleg 20–21.

¹⁰ Számos ezt szemléltető példa maradt ránk, bár főleg az itt tárgyalt korszaknál későbbi időszakból, az oszmánok számára kritikus 1690-es évekből, amikor a szultáni tanács harcra szólító rendeleteiben egymást érték a hívők hadkötelezettségére emlékeztető terjedelmes Korán-idézetek. Néhány példa: Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme defteri 105, a 116., 200., 203. és 254. parancs.

¹¹ A síiták elleni harc megokolásához ld. Mehmed Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul 1972, 107–112. A 15. századi Molla Hüsvrev fakih vonatkozó állásfoglalásait idézi: Fodor Pál, A szimurg és a sárkány: az Oszmán Birodalom és Magyarország (1390–1533). In: *Közép-Európa harca a török ellen a 16. század első felében*. Szerk. Zombori István. Budapest, 2004, 17.

¹² Papp Sándor, Kárrendezési kísérletek a hódoltságban az 1547. évi békekötés után. *Keltekutatás* 1996. ősz–2002. tavasz, 141–160, különösen 149–150. A Szapolyai János követeként 1527–1528 telén Isztambulban tárgyaló Hieronym Łaski naplójában szintén találunk példát arra, hogy a török fél – itt területi kérdésekben – a seriat tekintélyére hivatkozva érvel. *Két tárgyalás Szambulban*. A kötetet összeállította Barta Gábor. Budapest, 1996, 132.

¹³ A szent harccal egyidejűleg a hátország hívő lakosságának az előimádkozók és a prédikátorok irányításával imájukkal kellett támogatniuk a harcot. Erre vonatkozóan Fodor Pál szolgáltatott értékes adalékokat újabb előadásában. A dzsihád ize. Elhangzott: MTA Történettudományi Intézet, 2008. május. 13. Düzdağ, *i. m.*, 107–108/473. A kérdés (*sual*) a Koránban a 9:24-re hivatkozik. Ld. még a mohácsi csata után kelt fethnáme végét: Ahmed Feridún, *Medzsmua-i Münseátü'sz-Szelátin*. I. Isztambul, 1857, 551; Fodor, A szimurg és a sárkány, 18.

Más kérdés, hogy az isteni törvénynek való engedelmisség igénye vallásos ösztinteségből vagy egyéb látszati motívumokból – az uralkodó esetében például pusztán legitimációs szándékból – fakadt-e. Az oszmán elit társadalomra vonatkozó személyes meggyőződés, illetve motiváció ellenőrzése források hiányában lehetetlen vállalkozásnak tűnik,¹⁴ és természetesen nem feltételezhető az önzetlen vallási buzgalom tiszta és tömeges megléte, vezérlő ereje sem, sokakat nyilvánvalóan gazdasági (javadalomszerzés, zsákmány) tényezők vagy éppen a kényszer vezérelt a hadjáratokra. Fodor Pál fent idézett előadásában rámutatott, hogy az indíték, a szándék az iszlámban is az ember–Isten reláció kérdése, tehát az, hogy akár a szultán, akár az utolsó janicsár közlegény csakugyan „Allah szavának felemeléséért (*i'la-i kelimetu'l-lah*), a hit védelmében” vagy pusztán a zsákmányért szállt harcba; az egyéni lelkiismeret jogilag irreleváns fogalom, amellyel egyedül Allahnak tartozott elszámolni. A jogszerűség és az etika kérdése itt is szétválasztandó.

A keretek szűkössége miatt ezúttal eltekintek a 8. századra kiérlelődött klaszszikus iszlám jogértelmezésnek a muszlim–nem muszlim viszonyt szabályozó rendelkezéseinek részletes ismertetésétől. Amennyiben a fentiek fényében komolyan vesszük a birodalmi vezetés és a vallási elit nyilatkozatait és azokat vallásjogi programszövegekként, a muszlim jog érvényesítésének igényét reprezentáló kútfökként értékeljük, meg kell állapítanunk, hogy a seriatnak megfelelően az oszmánok politikája Magyarországra vonatkozóan nem tűzhetett ki más célt, mint a teljes alávetést. A klasszikus jogi források konzerválták a muszlim közösség fenyegetettségének Mohamed korában tapasztalt reális élményét, s emiatt a muszlim közösségnek a hitetlen külvilággal való interakcióinak szabályozásánál a vallásgyakorlat, a személy- és vagyónbiztonság biztosítását tartották elsődleges szempontnak. A hitetlenek részéről fennálló permanens fenyegetettség feltételezéséből következett a semlegesítésüket célzó fegyveres harc előírása, amely a dzsihád egyik formája,¹⁵ s mint ilyen, a muszlim hívők kollektív

¹⁴ A szent harc megélése, ösztönöző ereje társadalmi rétegenként, koronként és természetesen a katonai sikerek függvényében is változott. Erre vonatkozóan ld. Káldy-Nagy Gyula, A mohamedán vallási ideológia hatása a török hadjáratokra Hunyadi korától a kuruc mozgalmagig. In: *A török orientáció a XVII. századi magyar politikában. Tudományos emlékülés, 1983. március 25–26.* Szerk. Németh Péter. Vaja, 1985, 43–51.

¹⁵ A 19. század második felétől megjelenő modernista irányzat elutasítja és a nyugati historiográfia torzításai közé utalja a dzsihádnak az agresszív, nagyhatalmi politikai szándékok megvalósítására alkalmas vallási parancsként történő beállítását. A kérdés rövid összefoglalását ld. Rudolph Peters, *Djihad: War of Aggression or Defense? Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Philologisch-historische Klasse)* 98 (1976) 282–289, illetőleg az irányzat egy újabb képviselőjétől: Ahmet Özel, *Islám hukukunda ülke kavramı. Dâruislâm–Dâruharb*. İstanbul, 1998, 29–51; E. Tyan, *Djihād*. In: *The Encyclopaedia of Islam*. II. Leiden, 1965, 538–540. Ezel szemben a dzsihád gyakorlatának 16. századi oszmán interpretációjához ld. Düzdağ, *i. m.*, 107/472. A jogászok számára a hitetlenek elleni harc és a velük kötetendő fegyverszünet kérdésében a próféta gyakorlata jelentette a jogi precedenst minden kritérium nélkül.

kötelessége (*farz-i kifaya*).¹⁶ A muszlim társadalomra potenciális veszélyforrást jelentő hitetlen környezet számára az áttérés, a rabszolgaság és a halál mellett csupán a muszlim hatalomnak való alávetéssel és az ezt kifejező adófizetéssel (*cizye*) járó zimmí státusz jelenthette az egyetlen létező jogi alternatívát, amelynek keretében lét- és vagyonbiztonságot nyerhettek.¹⁷

Mind a 16. századi krónikairódalom, mind a fethnámék fogalomrendszere a hanefita irányzat bipoláris világszemléletének megfelelő dárü'l-islám – dárü'l-harb felosztáshoz illeszkedik, a magyarországi hadjáratokat is ennek megfelelően nem a magyarok, hanem elsősorban a hitetlenek ellen és nem a törökök – vagy az uralkodó elit egykorú identitását tükröző oszmánok – hanem a muszlim közösség által vezetett akcióként ábrázolják. Ebből a globális fogalomrendszerből csak esetenként, az európai eseményekkel összefüggésben, a pontos helymeghatározás kedvéért lépnek ki. Ennek megfelelően magukat a muszlim jogban fellelhető 'az iszlám népe' (*ehl-i islam*) vagy 'a hit népe' (*ehl-i din*) terminussal, illetve ehhez kapcsolódóan 'iszlám had' (*leşker-i islam*), 'iszlám katonák' (*asker-i islam*), ritkábban a dzsihád katonái (*asker-i cihad*) kifejezésekkel illették. Az uralkodó többek között mint a 'vallás menedékhelye és a seriat műhelye'¹⁸ (*padişah-i din-penah u şer'-destgah*) szerepelt. Az ellenséget pedig elsősorban hitetlenként (*kafir, küffar, kefere*) határozták meg, szinte kivétel nélkül jellemző kíséretében, így 'a tévelygő hitetlenek' (*kefere-i fecere*), 'porbasújtott gyaurok' (*küffar-i haksar*), 'a hit ellensége' (*a'da-i din*) és hasonló alakban. A „dárü'l-islám” kifejezés mellett sűrűn használják annak szinonimáit, leggyakrabban 'a jól védett birodalom' (*memalik-i mahruse*) formában. Utóbbi ellentétpárja a dárü'l-harbnak megfelelő 'hitetlen földje/országa' (*dıyar-i küfr, kafiristan*).

Bár a magyar–török konfliktusok története egészen az 1360-as évekig visszavezethető,¹⁹ s a háború 1521. évi folytatásához jó ürügyet szolgáltatott,

¹⁶ Csak rendkívüli esetben, például ellenséges megszállás alatt válik egyéni kötelességgé (*farz-i 'ayn*). A gonosz elleni harc tekintetében ebben ragadható meg a keresztény és a muszlim alaptanítás közti jelentős különbség. Míg az evangéliumokban és az Újszövetségben a gonosz elleni harc kizárólag a szellemi eszköztár alkalmazásával zajlik, addig az iszlám az Allah útján való küzdelmet a gonosz ellen a szellemi és a fizikai szférára egyaránt kiterjeszti. Ld. Máté evangéliuma 5:44; Lukács evangéliuma 6:27; János evangéliuma 18:36; Pál apostol levele az Efézosiakhoz, 6:12 stb. Ld. még: Bernard Lewis, *Politics and War*. In: *The Legacy of Islam*. Ed. by Joseph Schacht–C. E. Bosworth. Oxford, 1979, 156. Ibn Rusd (megh. 1126) hanefita jogtudós szerint a dzsihád folytatható nyelvvél, szívvel, anyagiakkal, kézzel és karddal.

¹⁷ A jogi hagyomány szerint ez is csak a monoteista vallások követőire (*ehl-i kitab*) vonatkozott. Ide tartoztak az izraeliták és a keresztény felekezetek; egyes vallásjog-tudósok a zoroasztrianusokat is ide sorolták. Halil Cin–Ahmet Akgündüz, *Türk hukuk tarihi*. II. İstanbul, 1990, 338.

¹⁸ Ez utóbbi két formulát ld. Dzselalzáde Musztafa művében: *Geschichte Sultan Süleymän Känünis von 1520 bis 1557 oder Tabakät ül-Memälük ve Derecät ül-Mesälük von Celälzäde Mustafä genannt Koca Nişancı*. Hrsg. von Petra Kappert. Wiesbaden, 1981, fol. 41a, 45a.

¹⁹ Papp Sándor, *Magyarország és az Oszmán Birodalom (a kezdetektől 1540-ig)*. In: *Közép-Európa harca a török ellen a 16. század első felében*. 37–39.

hogy Budán elzárták a Porta követét, Behrám csauszt,²⁰ mind a krónikairodalom, mind Szülejmán nándorfehérvári (1521) és mohácsi (1526) fethnáméja kizárólag az általános vallási kötelességet jelöli meg a hadjáratok okaként.²¹ A történeti munkák közül is egyedül Kemálpasazáde művében találunk részletesebb levezetést a *casus bellire* vonatkozóan, ő a hitharc követelménye mellett az évszázadok óta tartó muszlim–keresztény konfliktus soron következő epizódjaként szemléli és ezzel globálisabb összefüggésbe helyezi a magyarországi hadjáratot.²²

Nem ismerjük Behrám csausz követutasításának tartalmát, így – a következményekből is ítélve – csak feltételezni lehet, hogy az oszmánok a vazallusi státusz valamilyen formáját kínálták fel a magyar királynak, amely megfelelt volna a muszlim jogban ismert zimmi jogállásnak.²³ Az oszmánok kommunikációjában 1526-tól kezdve Magyarország fegyverrel (kard jogán) szerzett tartományként szerepel, bár Buda és a középső országrész kiürítése 1526-ban némiképp megkérdőjelezte e területek hovatarozását. Az oszmánok Magyarországra vonatkozó

²⁰ Fodor, Magyarország és a török hódítás, 39.

²¹ Feridún, *i. m.*, 515–518, illetve 546–551. A belgrádi irat a seriatra hivatkozik: „[Mint] valamennyi, a seriat útjára odaszánással lépő uralkodónak ... a mohammedi törvény kiterjesztése végett ... a kötelesség teljesítésére és az előírás végrehajtására igyekezetünk kengyele és buzgalomunk gyeplője a harc és a szent küzdelem irányába fordítása ügyében ...” (*Her tacdar ki [...] himmetin caade-i şeri 'atde rast koyub ... ve kaffe-i mütemessikin 'urve-i vuska-i şer 'iat-i Muham-madî babında mütenavil olub [...] izale-i vacib ve iskat-i farz etmek içün rikab-i himmet ve 'inan-i 'azimetimiz gazu ve cihad canibine masruf tutmak emrinde...*) és a hadjárat igazolására több verset is idéz a Koránból: 9:111 és 8:74. A mohácsi győzelmi iratban az alábbi kitétel szerepel: „Mivel a pogányok elpusztítása és a hitetlenek megbüntetése előírt és nyilvánvaló [kötelesség]...” (*Çün kıtal-ı müşrikin ve ta 'zib-i kafirin içün mastur u mübin olmağın...*). A hitetlenek elleni fegyveres harcnak, mint kötelességnek (*farz*) emlegetése önmagában adja a hadjárat és általában a dzsihád jogi alapját. A két későbbi, az 1529. és az 1541. évi fethnámé már pontosabban megjelöli a *casus bellit*, amikor Ferdinánd akcióit nevezi meg kiváltó okként.

²² Thüry József, *Török történetírók*. I. Budapest, 1893, 199. A szemléletében a muszlim–keresztény konfliktus képét általánosan érvényesítő muszlim történetírás kérdéséhez ld. még: Paul E. Chevedden, *The Islamic Interpretation of the Crusade. Der Islam* 83/1 (2006) 90–136.

²³ Nem tudjuk, hogy a feltételezett ajánlatot megelőzte-e az áttérésre való felszólítás (*davet*), amely jogi előírás. Nem sikerült adatot találnom arra, hogy az 1521. évi hadjáratot megelőzően, vagy akár a 16. század többi magyarországi török hadművelete során ténylegesen sor került-e erre. Elképzelhető, hogy ez legalábbis nem mindig történt meg, amire egy vélemény szerint az szolgálhat magyarázatként, hogy az oszmánok hagyományszerűen maguk is irreálisnak tartották az áttérés felvetését. Vö. Viorel Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and Tribute Payers*, New York, 2000, 128. Ám – még ha a magyarországi török jelenlét későbbi időszakához kapcsolódik is – létezik legalább egy dokumentum, amely igazolja, hogy az áttérésre való felszólítás része volt a „hitetlenek” ellen vívott küzdelemnek. Bécs 1683. évi török ostromát megelőzően Kara Musztafa nagyvezír által a védőknek küldött levélre ld. Dávid Géza, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa *uluslararası sempozyumu, 8-11 Haziran 2000*, Ankara, 2001, 80–81. A levél ügy fogalmaz, hogy a török sereg a vár elfoglalására és Allah szavának felemelésére jött, s a vezér először felajánlja az áttérés lehetőségét a védőknek. (...*evvela bizzat size arz-i islam ederiz. Müslim olursanz selamet bulursuz...*)

jogigényüket 1526-ban még nem alapozhatták vallásjogi érvekre, hiszen egészen 1541-ig nem teljesítették azokat a kritériumokat, amelyek azt az iszlám földjévé minősíthették volna, hiszen nem került a muszlim jogrend fennhatósága alá.²⁴ A törökök érvelésében előforduló hivatkozásoknak (kard joga, a szultán lovának lába taposta a földet stb.) nem volt közvetlen jogi relevanciájuk. A szerémségi várak visszaadásának lebegtetése kivételnek tekinthető, hiszen a stratégiai fontosságú délvidéki területek közvetlen megszállása és mecsetek építése többször is előkerült a területek esetleges visszaszolgáltatását kizáró argumentációkban.²⁵

A seriat értelmében a tárgyalásokon a Porta egyébként sem tekinthette egyenrangú félnek a magyar királyt, ám miután II. Lajos meghalt, a gyorsan trónra lépő Szapolyai Jánost pedig fegyverrel nem győzte le, az alávetést csupán egy újabb katonai akcióval vagy János behódolásával érthette el. Az iszlám jogelvekkel szinkronban a mohácsi győzelem után kizárólag a muszlimoknak a hitetlenek feletti védnökségét megvalósító vazallusi státusz (*zimmet 'akdi*) jöhetett szóba, amely a muszlim birodalom fennhatóságának elismerését és adófizetés vállalását jelentette volna Szapolyai számára. A Habsburg Ferdinánd által az országból kiszorított Szapolyai nevében Hieronym Łaski 1527. december 22-től 1528. február végéig folytatott hivatalos tárgyalásokat Isztambulban, amelynek menetét naplójából ismerhetjük.²⁶ Łaski szívós alkudozások után végül elérte, hogy a Porta adófizetés nélkül is elismerje János magyarországi uralmát, így egyelőre a dzsizje fizetéséhez kötött zimmet jogállás alkalmazása nem valósult meg.²⁷ Ezt az átmeneti engedményt a törökök reálpolitikai érzéke diktálhatta, hiszen feleslegesen idegenítették volna el a Ferdinánd ellen eleve hasznot jelentő Szapolyait egy olyan szimbolikus követeléssel, amelynek később ügyis érvényt szerezhettek. Sokatmondó mozzanat – és mintha ezzel is a vallásjog szabályainak formális érvényesülését akarták volna sugallni –, hogy a kormányzati kommunikáció ennek ellenére mindenhol következetesen hangoztatta a magyar király adófizetési kötelezettségét és alávettségét.²⁸

Az adófizetés elengedésével a Porta Magyarország viszonylatában, színleg, a muszlim jog szerint is bizonytalan állapotot hozott létre, amelyet a hivatalos

²⁴ A hanefita jog szerint egy terület csupán a meghódítás által még nem lesz a darü'l-islám része. Vö. Özel, *i. m.*, 73.

²⁵ Lásd a 12. lábjegyzetet és később, János Zsigmond esetében: [Bánffy György], *Második János Magyarország választott királyának második Szulejmán török császárhoz menetele rendje és módja*. A kötetet összeállította Bessenyei József. Budapest, 1993, 130.

²⁶ Jóllehet 1526-tól kezdve félhivatalos csatornákon keresztül viszonylag folyamatos kapcsolat állt fenn a Porta és az új magyar király közt, ez a kiküldetés tekinthető az első hivatalos kapcsolattervezési kísérletnek. Barta Gábor, *A Sztambulba vezető út (1526–1528)*. Budapest, 1983, 100–103. Łaski visszaemlékezése: *Két tárgyalás*, 99–172. Az adófizetés kérdésének kimerítő elemzését ld. Sándor Papp, *Die Verleihungs-, Bekräftigungs- und Vertragsurkunden der Osmanen für Ungarn und Siebenbürgen*. Wien, 2003, 38–47.

²⁷ *Két tárgyalás*, 162.

²⁸ Thúry, *i. m.*, 385–386, 392; *Lütfi tárihi*. Isztanbul, 1341/1922, 335–336.

kommunikációban el sem ismert, és – mint valószínűsíthető – nem is tartott fent sokáig. 1529-től kezdve, amikor Szülejmán személyesen állt a Bécs ellen induló sereg élére, Jánost hivatalosan már a szultán adófizetőjeként juttatta vissza Buda és Magyarország birtokába, még ha ez nem is járt tényleges „befizetéssel”.²⁹ Ez a hadjárat a fő ellenfél, Ferdinánd ellen indult, de véleményem szerint a János feletti főség megerősítésének is fontos lépése volt, hiszen az oszmánok – a délvidéket leszámítva – 1526-ban egyszerűen kiűrtették, 1529-ben viszont ténylegesen átadták Magyarországot Jánosnak, megteremtve ezzel a vazallusi jogviszony alapját. Megítélésem szerint a törökök fokozatosan ébredtek rá, hogy az 1526-os visszavonulás és János gyors lépései miatt nem aknázhatják ki a mohácsi győzelem következményeit, így az alávetés politikai eszközeivel próbálkoztak, majd a Ferdinánd ellen irányuló, de Szapolyai elkötelezését is megerősítő 1529-es hadjárat tette meg az első lényegi lépést a jogi hézag pótlására. Feltűnő, hogy mind az 1529., mind (visszamenőleg) az 1541. évi győzelmi jelentésben szinte apologetikus hangnemben magyarázzák, hogy átadták Budát Szapolyai Jánosnak.³⁰

A Łaski által kialakított feltételek még a formális egyenrangúságot idézték, ám Mohács után ennek nem lehetett komoly, tartós érvénye: a hanefita jogfelfogásban is megtalálható, adófizetés nélküli megállapodás, azaz béke (*sulh* vagy csak a hanefita terminológiában: *muvada'a*) csupán kényszer (*zaruret*) esetén, ideiglenes hatállyal köthető. Ebben az esetben a szerződő állam dárü'l-harbnak minősül és – a zimmet akdival ellentétben – nem terjed ki rá a muszlim hatalom védelme. Miután a törökök biztosították Łaskit János katonai támogatásáról, a fenti jogi konstrukció ez utóbbi feltétele nem teljesült, s ez már akkor előrevetítette a vazallusi viszony beálltát.³¹ Az adó elengedése az oszmán politikai kultúrában sokat emlegetett megtévesztés (*müudara*) része volt.³² Az oszmánok kommunikációjában 1529-től kezdve Magyarország státusza a hanefita jog dárü'l-zimmet kategóriájának feleltethető meg, amely a jogtudósok értelmezése szerint már a dárü'l-islám részét alkotja.³³

²⁹ Papp, Magyarország és az Oszmán Birodalom, 75–77.

³⁰ Thúry, *i. m.*, 389, 392; Feridún, *i. m.*, 551.

³¹ Talán ennek rezonanciájaként is értékelhető a Lütüfí pasa krónikájában található szituáció, amelyben a Szapolyai által a szultánnak átadott hódolati ajándékon és a kézcsókon kívül a padisah meglehetősen passzív és elzárkózó modorára utalva igyekszik még megalázóbb helyzetben láttatni a magyarok királyát. A szájukba adott dialógus a szultán kérdésével kezdődött, hogy ha ketten hite eltér, s így barátság köztük nem lehet, vajon mi az oka János jövetelének (*Senin ile benim dinim ayrı olub arada dostluk ve muhabbet yokdur, gelmene sebeb nedir?*). János erre királyi rangot és támogatást kért volna Ferdinánd ellen, s ezek ellenében évi 1000 arany adót (*harac*) ajánlott a szultánnak. *Lütüfí tárihi*, 336.

³² A muszlim jogi gondolkodásban ennek a jelenségnek is vannak párhuzamai: Ignaz Goldziher, *Das Prinzip der takijja im Islam. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60 (1906) 213–226; R. Strothmann–[Mokthar Djebli], Takiyya. In: *The Encyclopaedia of Islam*. X. Leiden, 1998, 134–136.

³³ Özel, *i. m.*, 152.

János halála után, 1541-től Buda közvetlen birtokbavételével a keleti területek, a majdani Erdélyi Fejedelemség őrizte meg a vazallusi státuszuknak a szomszédos oláh fejedelemségekhez képest kissé oldottabb formáját, s maradt dárü'l-zimmet, míg az ország középső részén kirajzolódó, közvetlen oszmán irányítás alá kerülő hódoltsági terület elvesztette öngazgatási jellegét.³⁴ A muszlim jog olvasatában a muszlim joghatóság szempontjából mindkét országrész azonos jogállású, a különbség szinte csak technikai: Erdély esetében a zimmet akdinak az „önkormányzati”, közvetett; míg a hódoltság esetében annak közvetlen formája érvényesült.³⁵ Hogy mennyire a birodalom részének tekintették a – megfogalmazás szerint is az oszmán közigazgatásba, mintegy szandzsákként³⁶ beépülő – erdélyi és temesközi részeket, azt a realitáshoz képest gyakran színesebb képet adó udvari kommunikáció mellett kitűnően bizonyítja az 1547. évi Habsburg–oszmán békekötés kapcsán felmerülő területi vita.³⁷ A török fél muszlim jogi szemlélete tükröződik a szerződés megfogalmazásában, amikor a keresztények és a muszlimok (*ehl-i islam*) közötti területi *status quoró*ról rendelkezik. Míg Ferdinánd – saját szempontjából logikus módon – Erdélyt a „keresztény” felekhez számítva, jogosnak érezte, hogy önhatalmúlag járjon el a vele kapcsolatos vitás területi kérdésekben, az oszmánok a keresztény vazallus tartományt dárü'l-zimmetnek, a dárü'l-izlám részének tekintették.³⁸

Végkövetkeztetésként megállapítható, hogy az oszmán hatalmi elit kommunikációjában megtalálható muszlim jogi terminológia a legitimációs szempontokon túlmenően az uralkodó körök vallásjogi elkötelezettségét és vallásjogi kategóriák mentén kirajzolódó politikai attitűdjét sugallja, amely megfeleltethető magyarországi politikai lépéseinek. Nincs okunk feltételezni, hogy az oszmánok távlati katonai, politikai célkitűzései eltértek volna az iszlám jog alapelveitől, s hogy a vallási kötelezettségekre való hivatkozás pusztán legitimációs, propagandisztikus eszköz lett volna. A harcos muszlim retorika és a politikai struktúrák vallásjogi szemlélete nemcsak a tettek és tervek vallási kontextusban való megjelenítését szolgálták, hanem a politikai gondolkodás hiteles kifejeződéseként értékelhetők. Ezt nem írja felül az sem, hogy tudjuk, az oszmán társadalom, politikai kultúra és a hadviselés egyes mozzanatai számos területen eltértek a seriat szabályaitól.

³⁴ Szülejmán nyilatkozata értelmében ekkor már ténylegesen dárü'l-izlám: „Eredeti szándékom az volt, hogy Budát az iszlám házává teszem.” (*Asl-i mürad-i hümayunum Budin tahtını darü'l-islam edüb...*) Vö. Feridún, *i. m.*, I, 553.

³⁵ Feridún, *i. m.*, I, 553.

³⁶ Ld. az 1541. évi fethámét: Feridún, *i. m.*, I, 553, illetve Szilágyi Sándor, *Erdélyi országgyűlési emlékek történeti bevezetésekkel*. I. Budapest, 1876, 78.

³⁷ Papp Sándor, *Az első Habsburg–oszmán békekötés kétféle értelmezése*. In: *Az értelem börtönje. Tanulmányok Perjés Géza emlékére*. Szerk. Hausner Gábor. Budapest, 2005, 493–518. Vö. Feridún, *i. m.*, II, 76.

³⁸ *12 Numaralı Mühimme Defteri. Özet-Transkripsiyon ve İndeks*. I. Ankara, 1996, 96/319.

The relevance of Muslim legal concept in the early period of the Ottoman conquests in Hungary (1521–1541)

Nándor E. KOVÁCS

The effect of Islam on the Ottoman politics is the object of a current discussion. Applying the question to the early period of the 16th century Ottoman–Hungarian relations could have important results in discovering the background of the political decisions among the Ottoman elite concerning Hungary. Within the framework of this paper I try to provide a short overview of some types of sources concerning this subject and to follow the rhetorical representation of the Turkish military and political aims in Hungary.

The *fethnames* and annals contain ample evidence on Muslim ideological thinking, though they were formerly often considered as means of propaganda being inadequate to represent the real political concept of the Ottoman elite. However, comparing these sources to some normative documents it can be deduced that the terminology of religious law and references to the *sharia* in them meant more than simple official propaganda: beyond the binding generic features they reflect on the true 'ars poetica' of the Ottoman political elite. It seems that the Ottomans interpreted and formed their political attitude towards Hungary consciously within the framework of Muslim legal tradition.