

A CIPRUSI HADJÁRAT (1570–1573) MUSZLIM INDOKLÁSA

1570-ben II. Szelim szultán ultimátumot intézett Velence felé: vagy átadja a törököknek Ciprus szigetét, vagy háború lesz. Ekkor már 30 éve tartott a béke a két állam között, és ez idő alatt a köztársaság erődrendszere elavult, katonai igazgatása szervezetlenné vált.¹ Mindezek okán Velence ideális ellenfélnek ígérkezett az oszmánok számára, a fontos stratégiai ponton fekvő sziget megszerzése pedig jelentős hadászati és kereskedelmi előnyökkel kecsegtetett. Ugyanakkor a szultánnak a béke egyoldalú felbontására vallási szempontból is elfogadható magyarázatot kellett kérnie a sejhüliszlámtól.²

*

Miután a díván³ a hadjáratra vonatkozó döntést teljes egyetértésben meghozta, Ebusszuúd efendi főmufti a szultán kérésére az alábbi jogi állásfoglalást (*fetvát*) adta ki a Velencével való béke felbontásának ügyében: „*Ha korábban egy vilájet⁴ az iszlám földjéhez tartozott, de utána a porba sújtott hitetlenek rátörnek, és szándékukban áll lerombolni és elpusztítani medreszéiket és mecseteiket, hitetlenséggel és eltévelyedéssel megtölteni szószékeiket és mahfiljeiket⁵, valamint mindenféle gonosz tettel elárulni az iszlám vallást, és rút cselekedeteiket szétterjesztik szerte a világban, ha [ezért] az uralkodó, a vallás menedéke öfelsége az iszlám iránti buzgóság követelménye szerint kegyeskedik azon törekedni és fáradozni, hogy az említett területet a porba sújtott hitetlenek kezéből kivegye és az iszlám földjéhez csatolja, akkor van-e akadálya annak, hogy a tiszta seriát⁶ értelmében hozzáfogjon az ahdnáme felrúgásához, amelyet akkor adtak az említett hitetlenek kezébe, amikor korábban*

¹ Az 1540. október 2-án létrejött béke az 1537–1540 közötti velencei–török háborút zárta le.

² Az iszlám sejkje, azaz a vallási szféra legfőbb elöljárója. Rangban a nagyvezír után következett, ő volt a muszlim tudósok, az ulémák feje, akire a 16. század elejétől a jogi és vallási kérdésekben döntőbíróként tekintettek.

³ Itt: a szultán melletti tanácskozó testület, tulajdonképpen államtanács. A 15. századtól kezdődően a szultáni dívánban egyre gyakrabban a nagyvezír elnökölt.

⁴ A vilájet (*ejálet*, *beglerbégség*) az Oszmán Birodalom nagyobb területi egységeinek, tartományainak megnevezése a 16. századtól az első világháború végéig, a birodalom széthullásáig. Polgári és katonai vezetője a beglerbég.

⁵ A mecsetben a minbárral (szószékkel) szemben elhelyezett emelvény, ahol a müezzín (az imára hívó szöveget éneklő mecseti alkalmazott) térdelt.

⁶ Azaz saría, iszlám vallásjog.

más, az ő birtokukban lévő területekkel [is] békét kötöttek, s ezért szerepelt benne az említett tartomány?

A válasz: Allah a tudója! Semmilyen akadály nem látszik. Az iszlám padisahja akkor köt jogos békét, ha az hasznos az összes muszlim számára, amennyiben nem az, a béke nem jogos. Amikor hasznosnak tűnik, »örökösen« vagy pedig »időlegesen« megkötik, de ha aztán alkalmas időben a megszegése tűnik jobbnak, akkor természetesen, hogy feltétlenül és szükségszerűen meg kell szegni. A próféta őfensége a hidzsra⁷ 6. évében 10 évre szóló békét kötött, és Ali öméltóságának⁸ erős ahdnámét⁹ írt. Miután a békét megkötötte, a következő évben annak megszegése tűnt hasznosnak, ezért a hidzsra 8. évében ellenük ment és meghódította Mekkát. Nagyúri elhatározásával [ti. hogy megindítja a háborút] a kalifa [ti. a szultán] őfelsége is követte a próféta őfenségének nemes szokását. Írta a szegény Ebusszuúd.¹⁰

A fentebbi fetva szövege alapján nyilvánvaló, hogy a Porta a hadjárat ideológiai indoklásául az iszlám történelmi jogát használta fel, amely Ciprus első arab meghódítása óta (647, Oszmán kalifa) fennáll. Ugyanez az érvelés visszaköszönt a Signoriával folytatott tárgyalás során is: Szelim itt is a történelmi jogokra hivatkozva kérte Ciprust a Signoriától¹¹, azt állítván, hogy az korábban az egyiptomi szultánhoz

⁷ Mohamed próféta kivándorlása Mekkából Medinába. Ennek az eseménynek utólagos időpontjául I. Omár (581–644) kalifa 622. július 16-át tette meg, mivel ez egybevágott az arabok addig használt naptári évének első napjával. Egyúttal ez a dátum lett az iszlám időszámítás kezdete. Maga az esemény valójában 622. szeptember 23-án történt.

⁸ Ali kalifa, azaz Ali ibn Abi Tálib (599–661) Mohamed próféta unokatestvére és egyben veje, az iszlám negyedik kalifája, aki 656. június 17-étől haláláig uralkodott.

⁹ Szerződéslevél.

¹⁰ *Sabikan bir vilayet dar-i islamdan olup ba'de zaman küffar-ı hâkisar müstevli olup medaris ve mesacidin harap ve muattal ve menabir ve mehafilin küfr ve dalâlet ile mala mal ve nice türlü e'fal-i habise ile din-i islama ihanet kast eyleyüb ve etraf-ı âleme evza-ı kabihaların işaat eyleseler, padişah-ı dinpenâh hazretleri hamıyyet-i islam muktazasınca diyar-i mezkürü küffar-ı hâkisar elinden alıp darü-lislama ilhak eylemeye azimet ve himmet buyursalar sabikan mezkür keferenin tasarruflarında olan âhar vilayetler müsâlaha olundukta, ellerine verilen ahitnamede mezkür vilayet dahil olmakla şeriat-ı mutahhara mucibince mezkür ahitname nakzına azimet buyurmalarına mâni olur mu beyan buyrula. Elcevap: Allahu A'lem asla mâni olmak ihtimali yoktur. Padişah-ı islam a'azz Allahu teala kefereler ile sulh eylemek o zaman meşru olur ki, kâffe-i müslimine menfa'at ola, olmayacak asla sulh meşru değildir. Menfa'at müşahede olunup, müebbet yahut muvakkat olduktan sonra menfa'atlı zamanda bozulması enfa' görülseler elbette bozmağ vâcip ve lâzım olur. Hazret-i resulullah aleyhi's-selam hicret-i nebeviyenin altıncı yılından on yıla değün sulh edip hazret-i Ali kerem Allah vech-i muvakid ahitname yazıp muahede mukarrer kılınıktan sonra gelecek yıl bozmağ enfa' görülüüp hicretin sekizinde üzerlerine varıp Mekke-i muazzamiye feth buyurmuşlardır. Hazret-i rabbu'l-alemin [...] azimet-i hümayunlarında cenab-i risaletpenah [...] selam hazretlerinin sünnet-i şeriflerinde iktida buyurmuşlardır. Ketebehu Elfakir Ebussuud. A fetva szövegét krónikájába beemelte İbrahim Peçevi: *Tarih-i Peçevî*. İstanbul, 1283/1866, 486–487. s. Rövidebb változata: İbrahim Peçevi: *Peçevî Tarihi*. Haz. Murad Uraz. Cilt I. İstanbul, 1968, 255. s. Sajat fordításomban.*

¹¹ A Signoria a középkori, reneszánsz Itália városállamaiban meghonosodott állami intézményt jelölte. Itt a velencei Signoriáról van szó, amely a Köztársaság egyik legnagyobb hatalommal bíró testülete volt, és a többi itáliai Signoriához hasonlóan a Kistanácsból fejlődött ki.

tartozott, aki az innen származó bevételeket Mekka és Medina számára ajánlotta fel: keresztény kézre kerülésével tehát a muszlimok szent helyei komoly jövedelemtől estek el.¹² Ebusszuúd indoklása, miszerint az ellenséggel kötött béke csak akkor érvényes, ha az a muszlimokra nézve hasznos, tipikus iszlám formula. Az eset, amelyre a fetva utal, akkor történt, amikor Mohamed 628-ban Mekkába kívánt zarándokolni 1500 hívővel, ám nem engedték be a városba. Miután a mekkaiak tartottak Mohamedtől, a város vezetősége engedélyezte a muszlimoknak, hogy a következő évben zarándokként három napra Mekkába látogathassanak. Mohamed 629-ben teljesítette a kis zarándoklatot (*umra*), az eredetileg tíz évre szóló hudajbije szerződést azonban már 630-ban megszegte, amikor egy régi törzsi viszály – a Mohameddel és a mekkai kurajs törzssel szövetséges egyik klán fegyveres összecsapása – ürügyén tízezer fős sereggel Mekka elé vonult. A túlerőt látva a mekkai vezetőség, amelynek egyébként Mohamed apósa, Abu Szufján is a tagja volt, azonnal megadta magát: cserébe Mohamed a város minden tagjára érvényes, általános amnesztiát hirdetett.¹³ Az eset innentől kezdve precedensként szolgált számos muszlim ország hadüzenetéhez: Szaladin például hasonlóképpen járt el, amikor az arab karavánok kifosztásának ürügyén felrúgta a keresztiesekkel kötött békét, és 1187-ben elfoglalta Jeruzsálemet. Mindezen tapasztalatok alapján a keresztények nem is kezelték szavahihető partnernek a muszlimokat. Forgách Ferenc éppen a ciprusi hadjárat kapcsán írta, hogy a velenceiek „a török néppel vele született csalárdságra gondolva a »török hűséget« mindig gyanús szemmel nézték, mert vallásuk is azt parancsolja, hogy a hitetleneket csapják be, így kedves istennek; márpedig mindenkit hitetlennek tartanak, aki nem az ő vallásukat követi. Így azt, ami mások szemében a legrútább és kiengesztelendő vétek, ők nemcsak erénynek, hanem egyenesen vallási előírásnak vélik.”¹⁴

Ugyanakkor a Koránban szigorú előírások vannak arra nézve, hogy békekötés után kizárólag akkor lehet hadat üzenni, ha az egyezséget a másik fél megszegte: „[Az eddigi béke] felmondása [mondatik ki] Allah és küldötte részéről azon pogányoknak, akikkel egyezséget kötöttetek. [...] És fájdalmas büntetésről adj hírt azoknak, akik hitetlenek, kivéve azokat a pogányokat, akikkel egyezséget kötöttetek, és akik azután nem rövidítettek meg benneteket semmiben és nem segítettek senkit ellenetek. Velük szemben be kell tartanotok a megállapodásukat a velük megszabott határidőig! Allah szereti az istenfélőket [...]. Ám ha azután, hogy egyezséget kötöttetek, megszegik esküjüket és rágalmazzák vallásotokat, akkor harcoljatok [ellenük mint] a hitetlenség mintaképei ellen! Számukra nem létezik esküvés. Talán abba-hagyják.”¹⁵ Ennek a szempontnak tökéletesen megfelel a Ciprus elfoglalásáról hírt adó győzelmi jelentés szövege, ami szerint bár a velencei dózse maga kérte a békét

¹² George Hill: *The History of Cyprus*. Volume III. *The Frankish Period. 1432–1571*. Cambridge, 1972, 883.

¹³ William Montgomery Watt: *Az iszlám rövid története*. Budapest, 2000, 38–39.

¹⁴ Forgách Ferenc: Emlékirat Magyarország állapotáról Ferdinánd, János, Miksa királysága és II. János erdélyi fejedelemsege alatt. Borzsák István fordításában. In: *Humanista történetírók*. Sajtó alá rendezte Kulcsár Péter. Budapest, 1977, 954.

¹⁵ Korán 9:1, 4, 12. In: *Korán*. Simon Róbert fordításában. Budapest, 1988, 131–132.

a törököktől, a feltételeknek csak látszólag engedelmeskedett, és titokban áruló volt.¹⁶ Ugyanakkor a Korán alapján mind a háború előtt, mind a háború idején keresni kell a béke lehetőségét, és el kell fogadni az ellenség békeajánlatát. „*Ha békére hajlanak, akkor te is légy hajlandó arra és hagyatkozz Allahra.*”¹⁷ A Ciprus elfoglalásával kapcsolatos török propagandaszövegekből a velenceiek békére való hajlandósága értelemszerűen kimaradt. A háború kérdésében egyébként maga a Korán sem egyértelmű: egyaránt találhatunk benne toleránsabb, türelemre és önmérsékletre intő, illetve támadásra és kíméletlenségre buzdító megnyilvánulásokat is.¹⁸ A szövegek értelmezése tehát nagyban függ az olvasó szándékától. Mindez abból adódik, hogy a Koránban – az iszlám kezdetének eseményeit bemutattva – általában az adott történetstől függően kerül szóba a háború és béke kérdése. Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy olykor ugyanazokat az eseményeket írja le más-más szempontból, és jut eltérő következtetésekre azonos kérdésekben.

Bár a muszlimok szent könyve alig húsz év alatt elkészült, az iszlám törvényhozás jóval lassabban fejlődött ki. Miután a Koránban nem szerepel részletes közéleti és államigazgatási szabályozás, a világi törvények (*kánún* vagy *tanzimát*) alakításában az uralkodók viszonylag nagy szabadsággal járhattak el, habár rendeleteik sohasem kerülhettek ellentétbe a vallási törvényekkel (*sar, saria*).¹⁹ Az államszervezéssel felmerülő politikai, társadalmi és gazdasági problémák kezelésére szükségessé váltak olyan köztekintéllyel bíró tudós emberek, akik képesek voltak a Koránt a megváltozott viszonyoknak megfelelően értelmezni, valamint Mohamed és társai tetteiből, egyes ügyekben kinyilvánított állásfoglalásaiból megoldási javaslatokat kidolgozni. Ez az igény teremtette meg a jogi iskolákat, melyek közül a legkorábbi Abu Hanifa (megh. 767) alapította a 8. század második harmadában.²⁰ Ibn Khaldún (1332–1406) arab történelemfilozófus így írt a hanafitákról *al-Mukaddima* című művében: „[Abu Hanifa] gyengének nyilvánította a hagyományt, ha racionális érv szólt ellene döntő módon.”²¹ A hanafiták felfogása a fenn-

¹⁶ Emin Aysan: *Kıbrıs Seferi (1570–1571)*. Ankara, 1971, 167. s.

¹⁷ Ágoston Gábor: Az oszmán és az európai diplomácia a kölcsönösség felé vezető úton. In: *Híd a századok felett. Tanulmányok Katus László 70. születésnapjára*. Hanák Péter főszerk., Nagy Mariann szerk. Pécs, 1997, 84.; Korán 8:61. In: uo. 129.

¹⁸ Dag Tessore: *A háború misztikája*. Budapest, 2004, 102–107.

¹⁹ Maróth Miklós: *Islám és politikaelmélet*. Budapest, 2013, 22.

²⁰ További iszlám jogi iskolák még a málikiták, akik a hanafitáknál sokkal inkább támaszkodnak a hagyományokra, a száfiiták, akik megpróbálták egyensúlyba hozni a két korábbi irányzatot: egyaránt igyekeztek mérsékelni az egyéni vélemény (hanafiták) és a hagyomány (málikiták) túlzásait, és a hangsúlyt a közmegegyezésre helyezték. A négy kanonikus vallásjogi iskola közül a hanbaliták jöttek létre a legkésőbb (a 9. század első felében), és az összes irányzat közül ők ragaszkodtak a legszélsőségesebben a hagyományokhoz. A jogi iskolákról bővebben lásd Carole Hillenbrand: *Az iszlám. Új történeti bevezetés*. Budapest, 2016, 121–123.

²¹ Ibn Khaldún: *Bevezetés a történelembe. (al-Muqaddima)*. Simon Róbert közreadásában. Budapest, 1995, 462. Ibn Khaldún életéről és munkásságáról magyar nyelven is elérhető monográfia: Simon Róbert: *Ibn Khaldún. Történelemtudomány és birodalmiság*. Budapest, 1999.

álló gyakorlat iránti türelmességük, valamint a józan ítéletre és analógiákra támaszkodó állásfoglalásaik révén hamar elterjedtté vált. Ibn Khaldún kiemelte, hogy saját korában az irakiak és mellettük minden nem-arab országban élő muszlim ezt a jogi iskolát követte Indiától Transzoxánián át Kínáig.²² Mindezek után nem meglepő, hogy a szintén nem arab eredetű oszmánok is ehhez az irányzathoz csatlakoztak. A hanafita jogi iskola elsősorban a vitás jogi kérdések (*al-hiláfiját*) felismerésében és elemzésében járt élen, amellyel kapcsolatban gazdag vitairódmát alkotott. Ez az egyébként rendkívül rugalmas irányzat a háborút csak abban az esetben tartotta jogosnak, ha a hitetlenek ellenségesen viselkednek az iszlám közösséggel szemben: „*harcoljatok a pogányok ellen valamennyien, amiképp ők is harcolnak ellenetek valamennyien [...]. Ha azonban fölhagynak (és megtérnek), szűnjön meg az ellenségeskedés, kivéve az istentelenek ellen!*”²³ Az államszervezéssel és terjeszkedéssel járó egyre bonyolultabbá váló viszonyokat jól példázza az, hogy az iszlám jogtudósok a *dár al-iszlám* („az iszlám földje”) és a *dár al-harb* („a háború földje”) mellé bevezették a *dár al-szulh* („a béke földje”) fogalmát is azokra a nem-muszlim területekre, amelyek elismerték a muszlim fennhatóságot és adót fizettek.²⁴ Békesszerződéseket a *dár al-harb* népeivel is lehetett kötni, amennyiben ezek az iszlám népét előnyökhöz juttatták. A békekötések legelfogadhatóbb indoka a muszlim fél ellenséggel szembeni alulmaradása, tehát gyengesége volt.²⁵ Emellett elsősorban a gazdasági (kereskedelmi) érdekeket vették figyelembe, amelyeknek a tartós háború sosem kedvezett, de ugyanígy az előnyök közé sorolták például a kölcsönös fogolycseréket is. A *dár al-harb* népével kötött egyezményeket azonban az iszlám világ (és annak 1517-től hivatalosan is a védnökeként tekinthető Oszmán Birodalom)²⁶ kezdettől fogva ideiglenesnek tekintette, ezért a békesszerződések is

²² Khaldún: i. m. 467–468.

²³ Ágoston: i. m. 84–85.; Korán, 9:36., 2:193. In: i. m. 134., 23. Istenteleneknek azokat tekintették, akik nem a könyvvallások követői, tehát nem voltak sem zsidók, sem keresztények (és értelemserűen muszlimok sem), így semmiféle isteni kinyilatkoztatással nem rendelkeztek. Megtérítésük így haladéktalan feladat volt.

²⁴ Niall Christie: *Muslims and Crusaders: Christianity's Wars in the Middle East, 1095–1382, from the Islamic Sources*. London – New York, 2014, 11.

²⁵ Bassam Tibi: *Keresztes háború és dzsihád. Az iszlám és a keresztény világ*. Budapest, 1999, 70.

²⁶ I. Szelim 1517-ben megdöntötte a Mameluk Szultánátust, és átvette Mekka és Medina kulcsait. A kalifa cím felvételével tovább növelte presztízsét az iszlám világban: az inkább szimbolikus titulust az oszmán szultánok egészen 1924-ig megtartották. Az Oszmán-ház nem csupán a muszlim uralkodók felé kívánta legitimizálni hatalmát és jelezni főségét: a padisahi címet a császárral egyenrangúnak tartották, ezzel a ranggal azonban protokolláris megnyilvánulásaikban nemigen ruházták fel a keresztény államfőket: a Habsburg-uralkodó csupán király (*kral*), a velencei dózse pedig úr (*beg*) volt. Az oszmán szultánok legitimizációs törekvéseire és címeire lásd Suraiya Faroqhi: *Die Legitimation der Osmanensultane: Zur Beziehung von Religion, Kunst und Politik im 16. und 17. Jahrhundert. Zeitschrift für Türkeistudien*, 1989. Nr. 2. 49–67.; Hasan Çolak: *Fasiliyus, Tekfur and Kayser: Disdain, Negligence and Appropriation of Byzantine Imperial Titulature in the Ottoman World*. In: Marios Hadjianastasis (ed.): *Frontiers of the Ottoman Imagination: Studies in Honour*

mindig meghatározott időre szóltak, amellyel elfogadta a pillanatnyi erőviszonyokat, de mégsem mondott le végleg az elveszett területekről.²⁷ A hanafita jogi iskola képviselői a nem-muszlimokkal köthető átmeneti békeszerződések időtartamát nem szabták meg, így egy-egy ilyen „ideiglenes” megállapodás elvben bármeddig tarthatott, vagy meghosszabbítható volt. Emellett úgy vélték, a szerződéseket lejártukig tiszteletben kell tartani.²⁸ Az iszlám történelmi jogára való hivatkozással visszakövetelni az elveszett területeket tehát egyértelműen vallási formulának számított. Az oszmán hódításokat a vallás mellett a sajátosan nomád szemléletmódjuk is támogatta, például pusztán azáltal dár al-iszlámmá válhatott egy régió, hogy a padisah lova lábával érintette a földjét.²⁹

Az oszmán szultánok az iszlám hitet a szent háborúval (*dzsihad*) védték és terjesztették, bár ez utóbbi tevékenység sosem vált igazán dominánssá, tekintve, hogy a nem-muszlim alattvalók jóval magasabb adót fizettek igazhitű társaiknál, így a tömeges hittérítéshez egyszerűen nem fűződött gazdasági érdekük.³⁰ A dzsihadot azonban kiválóan fel lehetett használni politikai céljaikra, legyen szó akár terület-

of Rhoads Murphey. Leiden – Boston, 2015, 5–29. Online is elérhető: http://www.academia.edu/9656306/Tekfur_fasiliyus_and_kayser_Disdain_negligence_and_appropriation_of_Byzantine_imperial_titulature_in_the_Ottoman_world (Utolsó letöltés időpontja: 2017. 08. 11.)

²⁷F. Molnár Mónika: *Az Oszmán és a Habsburg Birodalom közti határ kijelölése a karlócai békét követően (1699–1701)*. Doktori disszertáció. Történelemtudományi Doktori Iskola, Az Oszmán Birodalom, a magyarországi török hódoltság és a Török Köztársaság története program. Budapest, 2008, 10. <http://doktori.btk.elte.hu/hist/fmolnar/phdmolnar.pdf> Az Oszmán Birodalom békéhez való viszonyulásáról lásd még A. Yuri Yurdusev: *Ottoman Conceptions of War and Peace in the Classical Period*. In: Sohail H. Hashmi (ed.): *Just Wars, Holy Wars and Jihads. Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*. Oxford – New York, 2012, 190–204.; Papp Sándor: *The System of Autonomous Muslim and Christian Communities*. In: Gábor Kármán – Lovro Kunčević (eds.): *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Century*. Leyden – Boston, 2013, 389–392.

²⁸Az átmeneti békék időtartamára vonatkozóan a többi jogtudós között sincs egységes álláspont. Tibi: i. m. 70.

²⁹„Mert az uralkodók szokásai és törvényei között régtől fogva megszokott és ismert dolog, hogy ha egy országot valamely padisah lovának lába megtisztel és szerencsétlet, az az ország az övé.” Ibrahim pasa (1493–1536, nagyvezír: 1523–1536) 1530 decemberében írt levele I. Ferdinándhoz. Ezt, és a gondolatot többféle megfogalmazásban összegyűjtve idézi Fodor Pál: *Magyarország és a török hódítás*. Budapest, 1991, 144–145.

³⁰A dzsihad helyes értelmezése a mai napig vita tárgya. Eredeti jelentése *törekvés*, ami önmagában még nem feltétlenül hordoz agresszíven térítő magatartást. Maróth Miklós fogalommeghatározása szerint a dzsihad szent háborúként történő meghatározása elsősorban a hívő önmagával és vallási tudatlanságával vívott harcára utal, míg a kis dzsihad az iszlám fegyveres védelme a támadókkal szemben. (Maróth: i. m. 147–148.) Hasonlóan vélekedik Carole Hillenbrand is, aki szerint az, hogy a nagy dzsihad a belső harcot jelenti, mutatja, miszerint az iszlámban sem a fegyveres küzdelem, hanem a spiritualizmus a magasabbrendű. (Hillenbrand: i. m. 221.) A szó ma is használatos jelentéstartalmát az iszlám terjeszkedése során nyerte el, amikor is annak hívei egyre nagyobb területeket foglaltak el, és tették muszlimmá azok lakosságát. Ibn Rusd (megh. 1126) hanafita jogtudós álláspontja szerint nyelvvel, szívvel, anyagiakkal, kézzel és karddal egyaránt lehet dzsihadot folytatni. (Kovács Nándor Erik: Miként érvényesült a muszlim jogi gondolkodás a magyarországi

szerzésről, akár a belső társadalmi feszültségek levezetéséről, hiszen a muszlim álláspont szerint ez jogos és igazságos háború, sőt egyenesen kötelesség.³¹ Ez az oka annak, hogy a 16. századi oszmán források a hadjáratokat elsősorban a muszlimok és a hitetlenek összecsapásának láttatják, tükrözve a hanafita irányzatnak a világot dár al-izlámra és dár al-harbra felosztó szemléletét.³² A harcok egyúttal a muszlim közösségek összetartozását is erősítették: így volt ez a ciprusi hadjárat idején is, amikor a birodalmi parancsok tanúsága szerint a hátorszámban maradt muszlimok előimádkozóik és prédikátoraik irányításával imádkoztak a győzelemért.³³ A dzsihád szükségességét tehát nem, csupán célpontját kellett megindokolni az egyébként meglehetősen harcos muszlim társadalomnak, még ha egyes gondolkodók – így Ibn Khaldún is – a hadviseléskor mérlegelésre intettek: „A háború ármány” – hivatkozik az *al-Mukaddimában* Mohamed szavaira, majd kifejti: a csatavállalás kockázatos dolog, „nem lehet biztosra venni a győzelmet akkor sem, ha minden eszköz, így a felszerelés és a [megfelelő] számú [katona] rendelkezésre áll. A győzelem és a felülkerekedés a szerencsétől és az alkalomtól függ.” Nézete szerint egyetlen külső tényező sem tudja felvenni a versenyt a „rejtett okokkal”, vagyis a cselvetéssel, az ármánnyal és az égi jelenségekkel. Utóbbiak közé a félelmet és a csüggedést sorolja.³⁴

Bassam Tibi úgy véli, az iszlám az arab beduinokat, később pedig a türk nomádokat is civilizálta, átminősítve a zsákmányszerző hadjáratokat (*ghaza*) dzsiháddá, tehát tulajdonképpen ideológiát tett a portyák mögé.³⁵ A magát expanzív terjeszkedésből fenntartó birodalomnak elemi szüksége volt a hódításokra, de ugyanígy fontos volt a szultánoknak is, akik ezzel tudták kivívni népük elismerését és tiszteletét.

török hódítások kezdetén [1521–1541]? *Keletkutatás*, 2012. ősz. 71.) Bassam Tibi a dzsihádra nézve árnyaltabb fogalom meghatározásokat javasol: a tértítési célokkal indított harcokra a *futuha* (nyitás), a hitehagyással vádolt eretnekekkel vívott (pl. a szunniták és siiták közötti) háborúra a *ridda*, míg az azonos felekezetűek közötti belviszály megszüntetéséért vívott csatározásra a *fitna* szavak használatát tekinti helyénvalónak. Tibi: i. m. 121., 130.

³¹ Ibn Khaldún a jogsértő háborúk közé a rivalizálást és az agresszív ellenségeskedést, míg a jogos háborúk közé a dzsihádöt és a lázadások legitim hatalom általi elfojtását sorolta. Ibn Khaldún: i. m. 289. Az Abdulláh ibn al-Mubarak (726–797) és Muhammad al-Bukhari (810–870) vallástudósok által összeállított hadiszgyűjtemények szerint a dzsihád kötelességszerű elvégzése mindjárt a napi ötszöri ima utána következik. Tibi: i. m. 58.

³² Kovács: i. m. 71.

³³ 1571. február 20-án például a szultán Damaszkusz és Aleppó kádijain keresztül utasította imádkozásra a térség lakosságát. *12 Numaralı Mühimme Defteri 978–979/1570–1572. Özet-transkripsiyon ve indeks*. I. Ankara, 1996, 68–69. s., No. 51. 978. ramazán 25./ 1571. február 20.

³⁴ Khaldún: i. m. 289–299.

³⁵ Tibi: i. m. 121. Paul Wittek ghaza-teóriáját (Paul Wittek: *The Rise of the Ottoman Empire*. London, 1938.), miszerint a ghazákat a dzsiháddal azonosította, időközben többen cáfolták, kiderítve, hogy a korabeli oszmán krónikák egyaránt használták a kifejezést a vallási okból indított és a zsákmányszerző hadjáratra. L. például: Rudi Paul Lindner: *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*. Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, Bloomington, 1983. 2–50. és Heath W. Lowry: *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany. 2003.

Miután a muszlimok elvben alapos indok nélkül nem is kezdeményezhettek harcot békepartnereik ellen, a szultáni propaganda a keresztényekével összehasonlítva sokkal erőteljesebben igyekezett az ellenfélre háritani a hadjárat megindításának ódiúmat. Ebből a szempontból kézenfekvőbb volt a keresztények ellen háborúzni, hiszen a vallási ellentét önmagában is jó indokul szolgált, míg a szintén muszlim vallású siitákat előbb eretnekként kellett beállítani a szunnita közvélemény előtt, hogy utána hadjáratokat lehessen indítani ellenük. A perzsa sahhal vívott háborúk mellett a rivális anatóliai török fejedelemségekkel való csatározásokat is a dzsihád eszméjével próbálták igazolni az oszmán szultánok. Kemálpasazáde (más néven Ibn Kemál, 1468–1536) oszmán történetíró, jogtudós és sejhülszlám azzal indokolta az anatóliai török fejedelemségek leigázását, hogy azok közvetve a hitetleneket erősítették, amikor akadályozták az Oszmán-házat az ellenük való szent háborúban, mi több, adott esetben még szövetségre is léptek velük saját hittestvéreik ellen.³⁶ Ugyanez a vád a perzsákra is igaz volt: nem egyszer vették fel a sahk a diplomáciai kapcsolatot a keresztény királyokkal az oszmánok ellenében. Komoly összefogás azonban a leküzdhetetlennek bizonyuló távolságok miatt nem valósulhatott meg. A keleti hadműveletek ugyanakkor sohasem voltak olyan népszerűek a muszlim katonák körében, mint a nyugatiak, amiben a gyengébb ideológiai okok mellett a kisebb anyagi nyereség is közrejátszott. Mivel a ghazák minden vallási töltetük mellett elsősorban mégis zsákmányszerző hadjáratok maradtak, a szegényebb területeken, a rosszabb körülmények között való háborúskodás nem volt vonzó perspektíva az oszmán katonák számára.³⁷ Mindazonáltal a nyugati célpontoknak is megvoltak a maguk hátulütői, nevezetesen, hogy a hadjáratok nehezebbeknek

³⁶ Géza Dávid: Ottoman armies and warfare, 1453–1603. In: Suraiya N. Faroqi – Kate Fleet (eds.): *The Cambridge History of Turkey. Volume 2. The Ottoman Empire as a World Power. 1453–1603.* Cambridge, 2013, 277–278. Kemálpasazáde legnevesebb munkája a *Tevárih-i Ál-i Oszmán*, amely az oszmán történelmet tíz kötetben tárgyalja, és II. Bajezid szultán támogatásával készült.

³⁷ Egyes orientalisták az Oszmán Birodalom szerepét a keresztényekkel vívott háborúik kapcsán kifejezetten negatívan ítélik meg. Véleményük szerint a törökök felélesztették az európaiakban a fenyegetettség érzését, miközben a reneszánszban már lehetőség nyílt a kereszténység és az iszlám közeledésére, legalábbis kulturális és tudományos értelemben. Emellett kifejezetten ártalmasnak tekintik, hogy a későbbi századokban az európaiak az iszlámot az Oszmán Birodalommal azonosították, mivel az a korábbi államalakulatokhoz képest kulturálisan jóval kevesebbet tudott felmutatni. Francesco Gabrieli: Die Bedeutung des Islam für das westliche Europa. In: Francesco Gabrieli – Bryce Lyon et al. (eds.): *Mohammed und Karl der Große. Die Geburt des Abendlandes.* Stuttgart – Zürich, 1987, 174.; Tibi: i. m. 122. Valójában a reneszánsz idején sem szűntek meg a kereszties hadjáratok, így a két vallás közeledése illúzióknak tűnik. Az Oszmán Birodalom az egykori arab államszervezetek romjain az iszlám vezető nagyhatalmává nőtte ki magát, és évszázadokig meg tudta őrizni ebbéli pozícióját. Az iszlám világ az Oszmánok vezetése alatt megélt egyfajta európai nyitást, hiszen a hatalmi státusz megőrzése érdekében a birodalomban gyakran voltak nyugati mintára bekövetkezett reformok, amelyek minden területre (így a kultúrára is) hatottak. Nem véletlen, hogy a modernizációs kísérleteket és a más szemléletmódot nehezen viselő konzervatív muszlimok a bizánciak örököseként tekintett oszmánokat elfajzott keresztényből lett rossz muszlimoknak tartották, akiknek gyenge a hitük. Minderre lásd még Fodor Pál: *Szülejmán szultántól Jókai Mórig. Tanulmányok az oszmán-török hatalom szerkezetéről és a magyar-török érintkezésekről.* Budapest, 2014, 146.

ígérkeztek, mint Keleten: a hódítók keresztény földre lépve jobb erődítésrendszerrel és korszerűbben felszerelt seregekkel találták szemben magukat.

Ciprus esetében a muszlimok számára az ideológiai indoklás nem jelentett nehézséget. Az oszmánok számára az ideológia mellett a ciprióták támogatásának biztosítása is fontos volt a sikeres hadműveletek érdekében. A kívánt együttműködést az őslakosoknak küldött különféle ígéretekkel és fenyegetésekkel igyekeztek elérni. Így 1570. április 24-én Icsel bégjének közvetítésével az alábbi ajánlattal álltak elő: „Amikor Allah akaratából sikerül meghódítani [a szigetet], azok, akik nem hajlanak az ellenség felé, s nem segítik azt, [és] bizonyossá válik, hogy őszintén Boldogságos Küszöböm irányába fordulnak, a birtokukban lévő tímárjukkal³⁸, házukkal és más vagyontárgyaikkal mentesek maradnak, semmit nem vesznek el tőlük, nem lesz megengedve, hogy bárki is bántsa és zaklassa őket. Csupán megművelt földjeik után a seriat szerinti tizedet kell megadniuk. Ám, ha nem engedelmessékednek a Magas Udvarnak, [hanem] az ellenséget pénzzel vagy személyesen segítik és támogatják, [akkor] – miután a dicső és nagy Allah kegyelméből a hódítást véghezvittük – az ellenséget segítő és a hozzájuk pártoló személyek semmiféle oltalomban nem részesülnek, s minden bizonnyal ők maguk megöletnek, gyerekeik és hitveiseik rabok lesznek, vagyonuk és javaik zsákmányul esnek és felprédáltatnak.”³⁹ Az erődemonstrálással vegyes ígéretés jól beleillik abba a jelenségbe, amelyet Fodor Pál „balkáni szindrómának” nevez: a balkáni térségben ugyanis a törökök terjeszkedése és ezzel párhuzamosan tett ígéreteik gyakran fordították szembe a jobbágyokat uraikkal. A bosnyák király már 1461-ben az alábbiakat írta az oszmán módszerről a pápának: „A törökök nagyon barátságosak a paraszttal szemben. Az ígérik, hogy minden paraszt, aki csatlakozik hozzájuk, szabad lesz. A korlátolt paraszti ész nem veszi észre az ámítást, és úgy véli, ez a szabadság örökké fog tartani.”⁴⁰ Ugyanezt a stratégiát alkalmazták Magyarországon is: mindaddig, amíg uralmukat meg nem szilárdították, partnerként tekintettek rájuk, ahogy ez Szerémi leírásából is kitűnik: „[...] a szegény parasztnak nagyon tódultak a török császárhoz Baranya és Somogy vidékéről s így más parasztnak is, mindegyiküknek adott levelet a kezükbe és nagyon buzdította őket a törökök császára, hogy ne meneküljön el egy se, hanem maradjon békében a birtokán. Mondja Szelim Zoltán [Szülejmán] császár a magyar parasztnak – hogyan kormányoztatnak benneteket a magyar nemesek és mágnások. – Hogy ezt a félpogányok hallották, felajánlották magukat a császárnak és mindegyik elkezdte vádolni urát különféle igazságtalan intézkedések és törvényellenes kormányzásuk miatt.”⁴¹

³⁸ A szpáhiknak (török hűbéres lovaskatonák) részére kiutalt, 20 ezer akcsét meg nem haladó éves jövedelmet hozó katonai szolgálati birtok.

³⁹ 12 *Numarah*... 17. s., No. c19. 977. zilkáde 18./1570. április 24. Saját fordításomban.

⁴⁰ Fodor Pál: Az apokaliptikus hagyomány és az „aranyalma” legendája. A török a 15–16. századi magyar közvéleményben. *Történelmi Szemle*, 1997. 1. sz. 35.

⁴¹ Szerémi György: *Magyarország romlásáról*. Budapest, 1961, 275.

A fentiek alapján tehát megállapítható, hogy Ebusszuúd fetvéja a jogos háborúra vonatkozó minden fontosabb ismérvet felsorakoztatott a ciprusi hadjárat indoklásában. Maga a tény, hogy szükségesnek látták a velenceiek ellen indítandó háborút ideológiailag is ilyen alaposan megokolni, mutatja, hogy a küzdelmek során a vezetők számítottak a vallásos buzgalomból fakadó igyekezetre.

Ami az ellenfelet illeti, Velence az oszmánok álláspontját sosem fogadta el, és azt hangoztatta, az oszmánok ok nélkül, egyoldalúan bontották fel a békét. Ezen érvelése fontos részét képezte az európai hatalmakhoz intézett segítségkérő felhívásának.⁴² A hadüzenet láttán megpróbált minden eshetőségre felkészülni: nagy hévvel fegyverkezett, szövetségeseket keresett, ugyanakkor – kereskedelmi érdekeire való tekintettel – mindvégig szoros diplomáciai kapcsolatban maradt Isztambulal is. Bár a Signoria megsegítésére V. Pius pápa és II. Fülöp spanyol király végül összefogott, az 1571-ben általuk életre hívott Szent Liga is kevésnek bizonyult ahhoz, hogy megakadályozzák Ciprus török meghódítását.

ANIKÓ SCHMIDT

THE MUSLIM JUSTIFICATION OF THE CYPRUS CAMPAIGN (1570—1573)

In 1570 sent Sultan Selim II an ultimatum to Venice: either they hand over Cyprus to the Ottomans or they will take it by force. By then, peace had been held between the two states for 30 years, however the Republic's fortifications had become obsolete and its military administration had become disorganized. Venice therefore seemed as an ideal opponent for the Ottomans, moreover the acquisition of the strategically important island also offered significant military and commercial advantages. However, the Sultan had to seek a religiously acceptable explanation for the unilateral termination of peace from the Sheikli ul-Islam. The fetva of Ebussuud Efendi has enumerated all important criteria (the historical law of the Islam; the justification of peace cancellation with the defaulter infidels) about the motivation of the Cypriot campaign. Venice, of course, never accepted the Ottoman viewpoint, and stated — even in the call for help to the European powers — that the Ottomans without any reason, unilaterally broke the peace.

⁴² Özlem Kumrular: *Yeni Belgeler Işığında Osmanlı-Habsburg Düellosu*. İstanbul, 2011, 86. s.