



Boda Mihály

Az oszmán török háborús ideológia és a Magyar Királyság

Az Oszmán Birodalom 13. század végétől 1683-ig tartó háborús terjeszkedését számos okra és indokra szokás visszavezetni. Ilyen a zsákmány- és területszerzési igény, a társadalom hadifoglyokból és gyermekadóból kialakult vezető és katonáskodó rétegének önigazolási igénye, a növekvő birodalom központtól távoli területeinek stabilizációs igénye, illetve a háborús ideológiák.¹ A török háborús ideológiák önmagukban is több elemet foglaltak magukban, amelyek hol váltogatták egymást, hol egyszerre, egymás mellett léteztek. Megtalálható közöttük a muszlim vallási ideológia; az Aranyalma-legenda köré szerveződő harcos ideológia; a magyar koronát és a török hatalomgyakorlást Nagy Sándorig visszavezető iszkenderi hagyomány;² az Oszmán álma-legenda köré szerveződő államépítési ideológia;³ az Európa és Ázsia szembenállására építő ideológia;⁴ illetve a Keletrómai/Bizánci Birodalom helyének és szerepének átvételét hangsúlyozó ideológia.⁵ A háborús ideológiák közül a muszlim vallási ideológia kiemelten fontos volt az Oszmán Birodalomban,⁶ olyannyira, hogy azt még az első világháborúban is leporolták.⁷ Ezzel az ideológiával és annak a 16. század eleji Magyar Királysággal szemben való alkalmazásával foglalkozik ez a tanulmány.

¹ FODOR 2008: 47–51.

² FODOR 1991: 124–127; IMBER 1987: 21–22.

³ IMBER 1987: 21–22; ÁGOSTON 2003: 9–10.

⁴ KODER 2010: 1.1.

⁵ FODOR 2008: 46–47.

⁶ FODOR 2014: 144. Megjegyzendő, hogy a török muszlim háborús ideológia részleteit illetően nincs egyetértés a turkológusok között, az alábbiakban én nagyrészt Colin Imber álláspontját fogadom el.

⁷ CSORBA 2017: 68.

Az oszmán törökök vallási jellegű háborús ideológiái: a *gazá* és a szunnita *dzsibád*

A gazától a dzsibádig

A török vallási háborús ideológia jelentős változásokon ment keresztül az Oszmán Birodalom megalakulásától a 16. századig. Az Oszmán Birodalom korai szakaszát a *gazáideológia* jellemezte, amely az iszlám szent háborús ideológiájának fogalmilag kevésbé kidolgozott, illetve népi és harcos⁸ jellegű formája volt. E szerint a *gázi* a hit harcosa (ebben az időben ilyen volt a szultán is), akinek a pozíciójában maga a Próféta van jelen, aki ezért misztikus kapcsolatban áll Allahhal. A Próféta álmokon és egyéb víziókon keresztül jeleníti meg magát a *gázi* számára, ám sok esetben a hitetlenek számára is, elhívva ezáltal utóbbiakat az iszlám vallás felvételére.

A török társadalomban a *gázik* elődjei a nomád sámánok – a dervisnek nevezett fanatikus szent emberek – voltak.⁹ Egyikük volt Edebali, akinek a lányát vette feleségül Oszmán, a későbbi birodalmat kormányzó dinasztia alapítója.¹⁰ Egy 15. századi legenda szerint Oszmán egyszer Edebali házában aludt, amikor álmodt. Álmában hold nőtt ki Edebali mellkasából, és átment Oszmán mellkasába; majd egy fa nőtt ki Oszmán köldökéből, egészen addig, amíg a fa árnyéka beborította az egész világot, ahol az emberek jól éltek. Az álom értelmezése szerint Allah Oszmánnak és leszármazottainak adta az egész világot.¹¹

A *gázik*tól kétféle személyes tulajdonságot vártak el, a világi harcosok és a hit harcosainak tulajdonságait. A világi harcosok tulajdonságai magukban foglalják az ellenség legyőzésének vágyát, a bátorságot, a fizikai felkészültséget, a kitarást, a megfelelő fegyverekkel és lóval való rendelkezést, illetve a bajtársakkal kialakított viszonyt is. A hit harcosainak tulajdonságai ezeken túl kiterjedtek többek között az iszlámmal való misztikus azonosulásra, a mértékletességre, a szakértelemre az iszlám kérdéseiben és a jó szándékra.¹² A *gázik* ezzel a vallási értékek által megalapozott természetes bátorság megtestesítői voltak.¹³ Egy 15. századi krónika a következő példát hozza egyikük viselkedésére: Oszmán idején egy meztelen és csak egy fakarddal felszerelt dervis kettévágott egy hitetlent, aki nem akarta elfogadni

⁸ YURDUSEV 2012: 195–197.

⁹ SUNGUR 2014: 29.

¹⁰ IMBER 1987: 8–9.

¹¹ IMBER 1987: 21.

¹² SUNGUR 2014: 107–116.

¹³ Vö. BODA 2021: 71–74.

az iszlámot, és nagy bátorságról téve tanúságot egyedül elfoglalt egy városi körzetet Jalovában.¹⁴

A 16. században (de fokozatosan már az 1370-es évektől kezdve) megváltozott a *gázik* helyzete a közösségben. Már nem úgy néztek rájuk mint a személyes bátorság megtestesítőire, hanem mint az isteni akarat személytelen eszközeire. Ezzel párhuzamosan került előtérbe a *dzsibádideológia*, amely elsősorban nem a harcosok személyes képességeit hangsúlyozta (bár a vallás keretein belül az is fontos lehetett), hanem a háború általános szabályait helyezte előtérbe. Ezek a szabályok az iszlám vallási jogszabályait (*saría*) foglalták magukban, amelyek ismeretében a vallási jog ismerői (az *ulamák*) hozhattak ítéletet arról, hogy mely esetekben, és milyen formában megengedett a háború.¹⁵ A *gáza–dzsibád* ideológiai változás legalább három okra vezethető vissza.

A 14. század végétől megváltozott az oszmán török háborús aktivitás jellege. A 13. század végétől az Ikonioni Szultánság szeldzsuk államalakulatának (1077–1308) felbomlását követő hatalmi vákuumban az Oszmán (1299–1323), majd a fia, Orhán (1323–1362) vezette törzsek sikerrel vettek részt a szomszédos keresztény államok (például Bizánc) ellen vezetett fosztogató rajtaütéseken. Ezek a hadjáratok szákmánnyal jártak, és a többi törzs megbecsülését eredményezték. A 14. század végétől azonban a török háborús tevékenységben a rajtaütések fokozatosan háttérbe szorultak a szultán szervezett hódító hadjárataival szemben.

A *dzsibádideológia* általános szabályait a kialakuló Oszmán Török Birodalom középpontjából határozták meg (vagy közvetítették), amely így hozzájárult az egyre nagyobb területeket elfoglaló oszmán török államalakulat irányításának központosításához is (a 16. században, I. [Nagy] Szulejmán [1520–1566] uralkodásának végén az Oszmán Birodalom magában foglalta [vagy a birodalom részeként, vagy vazallusi viszonyban] a Magyar Királyság nagy részét, a Balkánt, Rodosz és Kréta szigetét, a mai Irakot, Egyiptomot, Líbiát és Algéria területét).

Végül az iszlám vallási jog előtérbe kerülését az is elősegítette, hogy az Oszmán Birodalom a korszakra fennhatóságot gyakorolt az iszlám szent helyei felett, illetve az iszlám vallás első számú védelmezőjének számított. Az Oszmán Birodalomban fontosnak tartott vallási jogszabályok a szunnita iszlám által elfogadott szabályok voltak, amelyeket fel lehetett használni nemcsak a keresztényekkel szemben, hanem az 1501-ben megalapított síita vallásjogi ideológiát képviselő Perzsiával szemben is.¹⁶

¹⁴ IMBER 1987: 9.

¹⁵ IMBER 1987: 10.

¹⁶ Utóbbira lásd MAHALLATI 2016.

A *gazáideológia* azonban nem szűnt meg a *dzsihadideológia* előtérbe kerülésével. Sőt, egyes kutatók szerint még csak háttérbe sem szorult, hanem a török háborús gyakorlatban a kettő együtt kapott szerepet. Ezen elképzelés szerint a *gazá* képezte a török támadó és hódító háborúk ideológiáját, a *dzsihad* pedig a védekező háború ideológiáját.¹⁷ Az elképzelés abban a formájában mindenképpen elfogadható, hogy a *dzsihadideológia* előtérbe kerülésével a fegyveres harc nem korlátozódott a szultán által szervezett és a főerőket felvonultató hadjáratokra, hanem a határ menti övezetekben a béke idejében is folyamatos volt.¹⁸

A szunnita dzsihad szabályai

A török *dzsihadideológia* az al-Saibáni nevéhez kapcsolódó szunnita hanafita jogi iskolán alapuló *dzsihadideológia* egyik példája volt.¹⁹ A szunnita hanafita ideológia arra épített, hogy különbség van azon területek között, ahol Allah törvényei érvényesülnek, és ennek köszönhetően béke uralkodik és virágzik a civilizáció, ez a *dár al-islám* (az iszlám háza/területe), illetve azon területek között, ahol nem, ez a *dár al-harb* (a háború/konfliktus háza/területe). Az utóbbi terület a politeista vallásosság, és ezért az erkölcstelenség, a konfliktusok (a háborúk) és a civilizálatlanság melegágya.²⁰ A Szentháromság-tan miatt idesorolták a keresztény területeket és államokat is. A keresztények ezért ellenségnek számítottak, akikkel szemben támadólag kell fellépni, és akiket be kell vonni a *dár al-islámba*.

A világnak ezt a leegyszerűsítő felosztását később al-Sáfíi kiegészítette még egy kategóriával, a szövetséges és ütközőállamok kategóriájával, és a két terület mellett harmadik területtypust is megkülönböztetett, a *dár al-ahdot* (vagy *dár al-sulht*) (a szerződés háza/területe).²¹ A *dár al-ahdban* azok a nem muszlim államok és népek találhatók, amelyekkel a törökök valamilyen szerződést kötöttek. Ezek az államok a törökök vazallusai voltak, amelyek például adót fizettek, vagy a szerződésben foglalt egyéb feltételeknek kellett megfelelniük. Cserében a törökök védelmében részesültek. A *dár al-islám* mellett a *dár al-ahd* is a török birodalom részét képezte.

¹⁷ FODOR 2008: 53.

¹⁸ Vö. a lesállítás és a bajvívás évtizedekkel későbbi magyarországi gyakorlatával, amely harceljárások azonban korszakunkban is felelhetők voltak: TAKÁTS 1912: 729–747; TAKÁTS 1979: 193–207; TAKÁTS 2012.

¹⁹ AL-SHAYBANI 1966.

²⁰ AL-SHAYBANI 1966: 130.

²¹ KHADDURI 1966: 12–13; PARVIN-SOMMER 1980: 4–6.

Az al-Shaibáninál található *dzsihadideológia* a háború indítását öt esetben teszi indokolttá:²²

- a muszlim uralom civilizálás céljával való terjesztését foglalás útján (amely a hódítást és az elfoglalt területek megszervezését is magában foglalja) vagy adófizetés elfogadtatásával;²³
- a muszlim területen élő nem muszlim lázadók elleni fellépést és azoknak a birodalomba való integrálását (a nem muszlim lázadók azok, akikkel a muszlimok korábban békeszerződést kötöttek, és adó fejében maradhattak a *dár al-izslámban*);²⁴
- a muszlim területen élő muszlim lázadók elleni fellépést és azoknak a birodalomba való integrálását;²⁵
- a rablók és útonállók elleni fellépést a muszlim állam biztonsága érdekében;²⁶ és
- a hitehagyottak visszatérítését vagy megbüntetését.²⁷

Ezekhez hozzávehetjük még az al-Shaibáni által nem említett, ám később (az Ibériai-félszigeten a keresztényekkel való harcokban, a mongol hódítás kapcsán és a törököknek Bizánccal és a keresztésekkel való harcai során) már elfogadott ideológiát: a *dár al-izslám* megvédését.²⁸

A szunnita iszlám háborús ideológiájának elveit az oszmán török ideológia is átvette. Fodor Pál a következőképpen foglalja össze a *dzsihadideológia* török változatát a 15. század második felében élt török isztambuli főmufti, Molla Hüsrev alapján:

„1) A dzsihad »vallásgyakorlat«, »imádkozás« (*ibádet*), éppen úgy kötelező (*vádzsib*), mint a többi, az iszlám gyakorlatát alkotó rítus (a napi ötszöri ima, a zarándoklat stb.). Normális esetben a dzsihad a társadalom kollektív kötelessége, nagy veszélyben viszont mindenki személyesen tartozik részt venni benne. Abbahagyása bűn, a béke tehát abnormális állapot, mivel a dzsihad felfüggesztését jelenti. Rövid időre köthető béke, de ha a közösség érdeke úgy kívánja, meg kell szegni. 2) A dzsihad célja »Allah szavának felemelése« (*ila-i kelimetullah*), a vallás erősítése, a vallási törvény (*seriat*) érvényre juttatása. A dzsihad büntetés a hitetlenségért, a hitetlenek a muszlimok szolgái, javaik a muszlimok javai. Hitharc ugyanakkor belső zűrzavar, lázadás elhárítására, vagyis muszlimok ellen is folytatható. 3) A dzsihad nem egyszerűen háború vagy

²² KELSAY 2003: 69; KHADDURI 1955: 75–80.

²³ AL-SHAYBANI 1966: 95.

²⁴ AL-SHAYBANI 1966: 144–145, 218–219.

²⁵ AL-SHAYBANI 1966: 231–232.

²⁶ AL-SHAYBANI 1966: 247.

²⁷ AL-SHAYBANI 1966: 195.

²⁸ KHADDURI 1955: 81–82; KELSAY 2003: 73; AHMAD 2008: 7–10; EL-SHINQITI 2017.

hadiállapot, hanem annál sokkal több: általános rendező elv, amely meghatározza az adóztatás, a földbirtoklás, a vallási kisebbségek stb. helyzetét a hódítás után.”²⁹

Az oszmán török *dzsihad* így vezethető volt többek között pusztán a hitetlenség ellen (egyféle civilizációs céllal), nagy veszélyben (az iszlám védelmében), illetve a lázadás elhárítása érdekében büntetésként. Ezek közül a 16. századi Magyar Királyság esetében a védelem és a büntetés kapott szerepet.

Az oszmán török háborús ideológia a Magyar Királysággal folytatott harcokban a 16. század elején

A 15. század végét (1483-tól) és a 16. század elejét a magyar–török viszonyokban a fegyverszünet és a béke jellemezte. Az 1483-ban három évre kötött békét a felek folyamatosan meghosszabbították, hol három, hol hét, hol öt, hol pedig egy évre. A fegyverszünet és a béke nem foglalta magában a harc teljes szüneteltetését, hanem csak a két állam főerői hadjáratainak szüneteltetését. A kisebb harcok, portyák és helyi összecsapások mindennaposak voltak a határvédelmi erők között. Ezentúl az európai hatalmak szívesen fordultak az Oszmán Birodalom felé, hogy szövetségesre leljenek egy másik európai állammal szemben az eszkalálódó itáliai háborúban (Velence, Német-római Császárság, Francia Királyság).³⁰

Az európai államok közötti békék természete és az Oszmán Birodalom békéinek a természete azonban eltért egymástól. Az európai államok felől nézve a béke azt jelentette, hogy nincs háború, és nincs harc sem.³¹ Békét az köthetett, aki háborút is indíthatott, azaz a szuverén fejedelmek, akik ebben a tekintetben egyenrangúak voltak egymással.³² Így volt ezzel a német-római császár is, aki császárságát nem az egész világra kiterjedő, azaz univerzális birodalom értelmében bírta, hanem a keresztény királyok királyaként, azaz hegemoniális értelemben.³³ A Bizánci Császárság és (jog)utóda, az Oszmán Birodalom azonban más célokkal és ideológiával lépett fel. Mindkét államalakulat ideológiájában az uralkodó az egész világ uralkodója volt, aki

²⁹ FODOR 2008: 52.

³⁰ FODOR–DÁVID 1994: 194–197.

³¹ WALLACE–HADRILL 1975: 161; KENDE 1989: 234.

³² JOHNSON 2005: 78–89.

³³ CANNING 2002: 106–107, 114–116.

más uralkodókkal csak azok alárendelését kifejező békét köthetett.³⁴ Az univerzális birodalom uralkodója ugyanis minden más típusú béke esetében indirekten elismerte volna, hogy mégsem univerzális uralkodó.

Az Oszmán Birodalom által a Magyar Királysággal kötött békék ezért nem egyszerűen fegyvernugvást jelentettek a törökök számára, hanem a Magyar Királyság alárendelődését is a vazallitás állapotába.³⁵ Dzelálzáde Musztafa pasa, a korszak török történetírója a következőképpen ismerteti II. Lajos király (1516–1526) követeinek I. Szelim szultánhoz (1512–1520) való érkezését:

„Az iszlám országával szomszédos hitetlenek és feslett erkölcsű alávalók közül való magyarok királya, az esztelen *Laos*, – a ki fáraói göggyével és nimródi képzelődésével mint hatalmas országoknak koronás és trónon ülő királya, az összes keresztényeknek erős védfala s a názáreti Messias hívei között a leghíresebb vala – *Szelim* khán uralkodása idejében, az Adsetet és Arábiát meghódító padisah hatalmas kardjától való félelmében, a háborúból eredő bajok elhárítása végett, több ízben küldött követeket a magyar udvarhoz és alázatos hangon békét kért.”³⁶

Ezt a megkötött békét akarta I. Szulejmán szultán 1520-ban (I. Szelim halála után) meghosszabbítani, ahogyan Dzelálzáde fogalmaz: „mikor [...] *Szulejmán* lépett a birodalom trónjára, ez az örökölt udvariassági czerimónia szokásának megújítása és a béke s barátság alapjainak lerakása végett, a boldogságos udvar szolgálói közül egyik alacsony szolgáját küldte hozzá legfelsőbb irattal.”³⁷ A béke feltétele török részről Perjés Géza szerint az volt, hogy a Magyar Királyság „szakítsa meg, vagy legalábbis lazítsa a Habsburgokkal való kapcsolatát”,³⁸ illetve talán, hogy kérje a szabad átvonulást az országon,³⁹ azaz hogy a Magyar Királyság török ütközőállammá váljon.

A magyarok a török követet elfogták (esetleg megölték), és a békeajánlatra nem válaszoltak, hanem az európai államokhoz fordultak segítségért. Ezt Szulejmán a korábbi vazallusi viszony megsértésének tekintette, és 1521-ben hadat indított. Lutfi pasa (1488–1564) nagyvezír és történetíró szerint: „A hidsre 927. évében Magyarország királya is megszegvén a Szelim szultánnal kötött szerződést, ellenséggé lón.

³⁴ Bizánkra nézve lásd BYRNES 1955: 1–23; OSTROGORSKY 1956: 1–14. A török szultánok esetében a török történetírók előszeretettel élnek olyan jelzőkkel, mint a világhódító vagy a világbíró (például KEMÁLPASAZÁDÉ 1893: 192, 197). Lásd továbbá KOLODZIEJCZYK 2012: 180–189.

³⁵ FODOR-DÁVID 1995: 220–221.

³⁶ DSELÁLZÁDE 1896: 118. A „keresztények erős védfala” kifejezés a „kereszténység védőbástyája” ideológiára utal.

³⁷ DSELÁLZÁDE 1896: 118.

³⁸ PERJÉS 1979: 140–142.

³⁹ PERJÉS 1979: 168.

Szulejmán szultán pedig, mihielyt ennek hírért meghallotta, a vezireknek azonnal megparancsolta, hogy gyűjtsék össze a hadsereget és készüljenek a szent harczra.”⁴⁰

Az 1521-es háború indoklásaként Lufti pasa a szerződészegést említi, ami, mivel a lázadás egy formája, indokolja a „szent harczot”, azaz a *dzsihadot*. A hadjárat Nándorfehérvár és a Szerémség török kézre kerülésével végződött, és így azzal, hogy a szultán a „kard jogán” megszerezte az országot. Kemálpasazáde (1468–1536) történetíró szavaival:

„az isteni gondviselés a kőből épült igen erős Belgrád várához vezette őt [Szulejmánt], melyet erős harcz után elfoglalt. Innen átkelvén Szerém szigetére, portyázókat küldött a gyaurok országába. Ekkor a harczy paripák patkóinak nyomai azon a földön maradtak mint jeggyűrűk, melyeket a hősök a győzelem menyasszonyának adtak, eljegyezve magoknak ezt a tartományt. A föntebb említett évben előkészülvén a hit harczosainak menyasszonyi ajándéka, a kard volt az az ékesen szóló pap, a mely az új párt összeeskette.”⁴¹

Az ország (talán csak a Szerémség) karddal való megszerzése annak a birodalom belső területeként (*dár al-islam*) való felfogását jelentette, és így a felette való rendelkezési jog megszerzését.

Az események alapján úgy tűnik, hogy 1521 és 1526 között a Magyar Királyság továbbra is abban a szerződésen alapuló török vazallusi viszonyban volt, amelybe a Szelim szultánnal való békekötésekkel került. Erre utal, hogy 1524-ben Szulejmán újabb követe érkezett a Magyar Királyságba, ismét egy szerződés ajánlatával, amely a török orientáció elfogadását, adófizetést és az országon való szabad katonai átvonulás igényét foglalta magába.⁴² A követküldés oka az lehetett, hogy a török támadástól való félelem miatt a magyar király és a főurak a nyugati uralkodókhoz és a pápához fordultak segítségért a török ellen. Ezzel ugyanis a Magyar Királyság pontosan azt tette, amit egy török vazallusi viszonyban álló országnak nem szabadott volna: keresztény szövetségeket keresett. Ezt támasztja alá az is, hogy Kemálpasazáde, a korszak török történetírója számos alkalommal hivatkozik az 1526-os hadjárat során a magyarokra mint lázadókra, illetve tettükre mint engedetlenségre és lázadásra.⁴³ Szulejmán ezért büntető⁴⁴ *dzsihadot* indított a Magyar Királyság ellen.

⁴⁰ LUTFI 1896: 6.

⁴¹ KEMÁLPASAZÁDÉ 1893: 194.

⁴² PERJÉS 1979: 167–177.

⁴³ Lásd KEMÁLPASAZÁDÉ 1893: 211, 217–220, 224–225, 227–228, 238. 243, 249, 256.

⁴⁴ PERJÉS 1979: 187.

Emellett Kemálpasazáde a hadjárat okait nagyobb összefüggésben is megjelöli: „E nagy hadjáratnak egyik oka, többek közt, az az ígélet volt, melyet az Ispánia fejedelmének elnyomása alól leendő fölszabadíttatására vonatkozólag kapott Franciaország királya, a ki a magas porta irányában vonzalommal viseltetett és barátságot tanúsított.”⁴⁵ „Ispánia fejedelme” V. (Habsburg) Károly spanyol király (1516–1556), „Franciaország királya” pedig I. Ferenc (1515–1547) volt, akik a korszakban az itáliai háborúban az itáliai területekért és az európai vezető pozícióért, a császári címért háborúztak. A szöveg szerint Ferenc segítséget kért a szultántól a spanyolok ellen, és részben ez a kérés volt a hadjárat oka.

A hadjárat oka azonban részben az volt, hogy „Alamán-ország királya ugyanis – a kinek zsarnoksága miatt panaszkodának a hitetlen nemzetek fejedelmei – a szomszédságában levő országok fejedelmeit elnyomta, hatalmával és erőszakoskodásával megfosztotta őket tekintélyüktől”, és hogy a spanyol király közel került a német-római császári cím megszerzéséhez, mert „a nyomorult magyarok gonosz királyának segélyével és támogatásával Ispánia bégyje erőt vett Francse bégjén”.⁴⁶ A megerősödő német-római császár Kemálpasazáde szerint veszélyes volt az iszlámra is, mivel „[e] nyomorultak mindig készek az iszlám híveit megtámadni és istentelen lábaikkal bemocskolni Humot, az üdv hajlékát és csak kedvező alkalomra s alkalmas pillanatra várnak”⁴⁷ (amiként korábban I. [Barbarossa] Frigyes [1155–1190] 1189–1190 között keresztes hadjáratot vezetett a Szentföldre, és a „szent helyet ki akarta ragadni az iszlám híveinek kezéből és újra bemocskolni a bálványimádás szennyével”⁴⁸). A hadjárat távolabbi oka így a német császárság megerősödésének megakadályozásával az iszlám védelme volt, közvetlen célja pedig a spanyol királyt támogató Magyar Királyság meggyengítése.

Szulejmán az egyszerű büntető és védekező *dzsihad* során megvívott győztes csatát követően nem foglalta el az országot, hanem visszavonult a török magterületekre. A szultán, bár a Magyar Királyságot a kard jogán sajátjának tekintette,⁴⁹ ekkor még nem határozta el a magyar területek birodalomba való bekebelezését.

A mohácsi csatavesztést követően a magyar nemesség Szapolyai János erdélyi vajda és Habsburg Ferdinánd osztrák főherceg (magyar király 1526–1564 között) vezetésével vívott egymással polgárháborút a Magyar Királyság területén. A polgárháború során Szapolyai a törökkel kiegyezni igyekvő politikát választott, aminek

⁴⁵ KEMÁLPASAZÁDÉ 1893: 199.

⁴⁶ KEMÁLPASAZÁDÉ 1893: 199.

⁴⁷ KEMÁLPASAZÁDÉ 1893: 199–200.

⁴⁸ KEMÁLPASAZÁDÉ 1893: 199–200.

⁴⁹ TÓTH 1988: 33.

köszönhetően Szulejmán védekező *dzsihad*dal kiűzte Ferdinándot az országból, majd Szapolyainak adta az általa karddal szerzett ország feletti rendelkezési jogot (illetve a Szent Koronát is).⁵⁰ Mivel ezt a helyzetet Ferdinánd nem fogadta el, Szulejmán 1529-ben hadjáratot vezetett Ferdinánd és Bécs ellen, a fegyverjog megsértése miatt büntető *dzsihad*ot.⁵¹ Szapolyai János magyarországi királyságával és Ferdinándnak az országból való kiverésével állt elő az a helyzet (vagy ahhoz nagyon hasonló), amelyet Szulejmán 1520 óta igyekezett elérni, a Magyar Királyság az Oszmán Birodalom ütköző- és vazallus államává vált, azaz *dár al-abddá*.⁵²

János azonban 1529 után sem volt képes hatékonyan védekezni Ferdinánddal szemben, ezért halálát követően, 1541-ben Szulejmán elfoglalta Budát, és a későbbi hódoltsági területeket a birodalom szerves részévé (*dár al-izlám*) tette. A korábbi Magyar Királyság további területeit ütköző- és vazallus állammá (*dár al-abd*) változtatta, mivel Erdélyt János Zsigmondnak adta, a királyság északi és nyugati területeit pedig adófizetés fejében átengedte Ferdinándnak.⁵³

Konklúzió

A török háborús ideológia tárgyalásának lezárásaképpen érdemes kiemelni, hogy a tárgyalt „szulejmáni ajánlatok” léte nem egyhangúan elfogadott a magyar történészek és kutatók körében.⁵⁴ Különösen azzal az olvasattal nem elfogadott, amely szerint ezek az ajánlatok a Magyar Királyságot a török birodalom vazallusává tették (vagy ezt a viszonyt erősítették meg) a 16. század elején. Talán magyar szemszögből nem is volt erről szó, hiszen ennek az időszaknak az egyik magyar háborús ideológiája „a kereszténység védőbástyája” ideológia volt,⁵⁵ illetve a magyar udvar, mint IV. Bélától (1235–1270) folyamatosan, a nyugati államok támogatásának megszerzése érdekében használta fel a pogány és egyéb nem keresztény népek barátságával való kacérkodást.⁵⁶ Török szempontból azonban nem kellett hogy hasonló legyen a magyar–török kapcsolatok értelmezése, és ha a török történetírók munkáira hagyatkozunk, akkor olyan kép bontakozik ki előttünk, amelyben a Magyar Királyság az Oszmán Birodalom vazallusa, illetve ütközőállama volt a 16. század elején.

⁵⁰ TÓTH 1988: 35.

⁵¹ TÓTH 1988: 37.

⁵² PERJÉS 1979: 191–193.

⁵³ TÓTH 1988: 38.

⁵⁴ Lásd PERJÉS 1979: 122–134.

⁵⁵ Lásd BODA 2019.

⁵⁶ Vö. BEREND 2003: 614; BENDA 1937: 51.

Felhasznált irodalom

- AHMAD, Muhammad Mushtaq (2008): The Notions of Dar al-Harb and Dar al-Islam in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Hanafi School. *Islamic Studies*, 47(1), 5–37.
- AL-SHAYBANI, Muhammad ibn al-Hasan (1966): *The Islamic Law of Nations. Shaybānī's Siyar*. Ford. Majid Khadduri. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- ÁGOSTON Gábor (2003): Ideológia, propaganda és politikai pragmatizmus: A Habsburg–Oszmán nagyhatalmi vetélkedés és a közép-európai konfrontáció. *Történelmi Szemle*, 45(1–2), 1–24.
- BENDA Kálmán (1937): *A magyar nemzeti hivatástudat története (a XV–XVII. században)*. Budapest: Bethlen Nyomda.
- BEREND Nóra (2003): Magyarország a kereszténység kapuja: egy ideológia születése. In NAGY Balázs (szerk.): *Tatárjárás*. Budapest: Osiris, 612–620.
- BODA Mihály (2019): A humanista háborús ideológia Magyarországon a 15–16. században: a „kereszténység védőbástyája”. *Hadtudomány*, 29(4), 100–109.
- BODA Mihály (2021): *A katonai erények*. Budapest: Ludovika.
- BYRNES, Norman H. (1955): The Hellenistic Civilization and East Rome. In BYRNES, Norman H.: *Byzantine Studies and Other Essays*. Westport, CT: Greenwood, 1–23.
- CANNING, Joseph (2002): *A középkori politikai gondolkodás története (300–1450)*. Ford. Nemerckényi Előd. Budapest: Osiris.
- CSORBA György (2017): A dzsihád kihirdetése a Monarchiában az első világháború idején. *Aetas*, 32(1), 68–80.
- DSELÁLZÁDE (1896): Az országok osztályai és az utak felsorolása. In THURY József (szerk.): *Török történetírók II*. Budapest: MTA, 112–277.
- EL-SHINQITI, Mohamed El-Mohtar (2017): Defensive Jihad: Islamization of the Turks and Turkification of Islam. *INIJOSS*, 6(1), 1–22.
- FODOR Pál (1991): Magyarország és Bécs az oszmán hódító ideológiában. In FODOR Pál: *Magyarország és a török hódítás*. Budapest: Argumentum, 121–160.
- FODOR Pál (2008): A szimurg és a sárkány. Az Oszmán Birodalom és Magyarország (1390–1526). In VESZPRÉMY László (szerk.): *Rex invictissimus. Hadsereg és hadszervezet a Mátyás kori Magyarországon*. Budapest: Zrínyi, 45–64.
- FODOR Pál (2014): Az oszmán-török identitás változásai (14–17. század). In FODOR Pál: *Szülejmán szultántól Jókai Morig. Tanulmányok az oszmán-török hatalom szerkezetéről és a magyar–török érintkezésekről*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 121–148.
- FODOR Pál – DÁVID Géza (1994): Magyar–török béketárgyalások 1512–1514-ben. *Történelmi Szemle*, 36(3–4), 193–225.
- IMBER, Colin (1987): The Ottoman Dynastic Myth. *Turcica*, 19, 7–27. Online: <https://doi.org/10.2143/TURC.19.0.2014268>
- JOHNSON, James Turner (2005): *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- KELSAY, John (2003): Al-Shaybani and the Islamic Law of War. *Journal of Military Ethics*, 2(1), 63–75. Online: <https://doi.org/10.1080/15027570310000027>
- KEMÁLPASAZÁDÉ (1893): Mohács-náme. In THURY József (szerk.): *Török történetírók I*. Budapest: MTA, 187–276.
- KENDE, István (1989): History of Peace: Concept and Organizations from the Late Middle Ages to the 1870s. *Journal of Peace Research*, 26(3), 233–247. Online: <https://doi.org/10.1177/0022343389026003002>

- KHADDURI, Majid (1955): *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- KHADDURI, Majid (1966): Translator's Introduction. In AL-SHAYBANI: *The Islamic Law of Nation. Shaybānī's Siyar*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1–74.
- KODER, Johannes (2010): Romaioi and Teukroi, Hellenes and Barbaroi, Europe and Asia. Mehmed the Conqueror Kayser-i Rum and Sulṭān al-barrayn wa-l-bahrayn. *Athens Dialogues*, 2010. november 24–27. Online: <http://athensdialogues.chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/athensdialogues.woa/wa/dist?dis=21>
- KOŁODZIEJCZYK, Dariusz (2012): Khan, Caliph, Tsar and Emperor: The Multiple Identities of the Ottoman Sultan. In FIBIGER BANG, Peter – KOŁODZIEJCZYK, Dariusz (szerk.): *Universal Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 175–193. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139136952.009>
- LUTFI pasa (1896): Az Oszmán ház története. In THURY József (szerk.): *Török történettrók II*. Budapest: MTA, 1–38.
- MAHALLATI, Mohammed Jafar (2016): *Ethics of War and Peace in Iran and Shi'i Islam*. Toronto: University of Toronto Press. Online: <https://doi.org/10.3138/9781442629523>
- OSTROGORSKY, George (1956): The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order. *The Slavonic and East European Review*, 35(84), 1–14.
- PARVIN, Manoucher – SOMMER, Maurie (1980): Dar al-Islam: The Evolution of Muslim Territoriality and Its Implications for Conflict Resolution in the Middle East. *International Journal of Middle East Studies*, 11(1), 1–21. Online: <https://doi.org/10.1017/S0020743800000246>
- PERJÉS Géza (1979): *Mohács*. Budapest: Magvető.
- SUNGUR, Ceren Cikin (2014): *A Comparative Analysis of the Concepts of Holy War and the Idealized Topos of Holy Warrior in Medieval Anatolian and European Sources*. MA Thesis, Istanbul. Online: https://www.academia.edu/7414489/A_Comparative_Analysis_of_the_Concepts_of_Holy_War_and_the_Idealized_Topos_of_Holy_Warrior_In_Medieval_Anatolian_And_European_Sources
- TAKÁTS Sándor (1912): A török–magyar lesvetés módja. *Századok*, 46(10), 729–747.
- TAKÁTS Sándor (1979): *Bajvivó magyarok*. Budapest: Móra, 193–207.
- TAKÁTS Sándor (2012): *Török–magyar bajviadalok*. Máriabesnyő: Attraktor.
- TÓTH Sándor László (1988): Megjegyzések a „szulejmáni ajánlathoz” (a török Porta magyarországi politikája 1526–1529). *Acta Universitatis Szegediensis: Acta Historica*, 86, 31–39.
- YURDUSEV, Nuri A. (2012): Ottoman Conceptions of War and Peace in the Classical Period. In HASHMI, Sohail H. (szerk.): *Just Wars, Holy Wars, and Jihads*. Oxford: Oxford University Press, 190–206. Online: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199755042.003.0009>
- WALLACE-HADRILL, John Michael (1975): War and Peace in the Earlier Middle Ages. *Transactions of the Royal Historical Society*, 25, 157–174. Online: <https://doi.org/10.2307/3679091>