

# Utviklingen av den statlige ideologien i Det osmanske riket i perioden 1453-1566.

Hvordan påvirket den bysantinske arven utviklingen av den osmanske statlige ideologien mellom 1453-1566?

**Yagiz Einar Yucel**

**Veileder**

Apostolos Spanos

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved Universitetet i Agder og er godkjent som del av denne utdanningen. Denne godkjenningen innebærer ikke at universitetet inntår for de metoder som er anvendt og de konklusjoner som er trukket.*

Universitetet i Agder, 2015  
Fakultet for humaniora og pedagogikk  
Institutt for religion, filosofi og historie

## **Forord**

Jeg har lenge vært interessert i tidlig osmansk historie, en fasinasjon over hvordan en tyrkisk folkestamme klarte å bli et imperium, og true det politiske landskapet i Europa. Dette førte til at det var enkelt å velge emne til masteroppgaven, og interessen har økt under årets utforskning.

Etter mange måneder med hardt arbeid, mangfoldige timer på lesesalen, lange netter og ti kaffekopper om dagen er oppgaven endelig ferdig.

Jeg vil takke min veileder Apostolos Spanos for gode faglige samtaler, presise tilbakemeldinger og for at du tok deg tid til å lese nøye gjennom mine mange utkast. Dine tilbakemeldinger har vært essensielle for videre framdrift av oppgaven. Takk til familie og venner som har støttet meg gjennom hele året. Jeg må også takke min mor som har lest korrektur, og medelever som har kommet med faglige tilbakemeldinger.

**Yagiz Einar Yucel**

# Innholdsfortegnelse

INNLEDNING .....	6
Problemstilling.....	6
FORSKNINGSSITUASJONEN OG OPPGAVENS RELEVANS.....	7
<i>Ghazi-teorien</i> .....	7
Osmansk synkretisme.....	7
Det osmanske dynastiet .....	9
En svak forskningssituasjon før 1980-tallet.....	10
KILDER OG KILDEBRUK .....	11
TEORI .....	14
Politisk-selvlegitimering .....	14
Politisk forståelse/bruk av det tilgjengelige språket .....	14
Arkitektur uttrykker mening.....	15
Statlig propaganda .....	16
DISPOSISJON.....	17
DEN POLITISKE OG MILITÆRE BAKGRUNNEN .....	18
DEN OSMANSKE STATEN I PERIODEN FØR 1453.....	19
Sentrale erobringer før 1453, og ghazi-ideologiens dominans .....	20
Et svekket politisk landskap i Øst-Europa.....	23
DEN OSMANSKE STATEN I PERIODEN 1453-1566.....	23
En sentralisering av staten .....	24
En aggressiv politisk linje.....	26
Den osmanske staten blir en del av maktspillet innenfor den muslimske verden .....	27
Den osmanske staten krever verdensherredømme.....	29
DEN OSMANSKE SULTANENS SKIKKELSE .....	32
INNLEDNING.....	32
LEGITIMERING AV LEDERPOSISJONEN .....	33
En lokal/nomadisk leder, og begrenset legitimeringsgrunnlag.....	33
Legitimering via ghazi-ideologien.....	35
Fra stammeleder til verdenshersker .....	36
En utvidet politisk legitimering via arkitekter/kunst.....	39
STATLIG KOMMUNIKASJON .....	41
Leder-titler før 1453 .....	41
Ledertitler 1453-1566.....	43

KONKLUSJON .....	46
FORHOLDET MELLOM STAT OG RELIGION .....	48
INNLEDNING .....	49
DEN OSMANSKE STATENS INSTUTISJONALISERTE FORHOLD TIL ISLAM .....	49
Ghazi-ideologiens dominans .....	50
Nytolkninger vedrørende statens forhold til <i>ghazi</i> -ideologien .....	51
Grand mufti stillingen .....	54
Den osmanske statens kontroll over de religiøse utdanningsinstitusjonene .....	57
Den statlige lovgivnings forhold til religion .....	59
ARKITEKTUR UTTRYKKER MENING .....	61
Oppreisninger av storistile moskeer, og omgjøring av bysantinske kirker til moskeer .....	62
KONKLUSJON .....	64
OSMANSK LOV .....	67
INNLEDNING .....	67
HOVEDDEL .....	68
Tyrkiske/nomadiske skikker, og de religiøse sharia-lovenes inntog .....	69
Hva er kanun-lovsamlinger, og hvordan ble lovene administrert? .....	71
Hvorfor ble kanun-lovsamlingene opprettet? .....	72
Komplikasjoner vedrørende utgivelsesdatoen, og sammensetningen av den første <i>kanun</i> -lovsamlingen .....	73
Forholdet mellom de religiøse og de sekulære lovene .....	75
De sekulære lovsamlingene/jurisdiksjonen blir forsvart via religiøse termer .....	79
Viktige trekk vedrørende statens innføring av <i>kanun</i> -lover i provinsene .....	82
Den osmanske <i>kanun</i> lovgivningen vs <i>Dulkadir</i> lovene .....	84
KONKLUSJON .....	89
KONSTANTINOPELS POLITISKE ROLLE .....	91
INLEDNING .....	91
KONSTANTINOPELS ROLLE FØR 1453 .....	91
KONSTANTINOPELS ROLLE INNENFOR DEN STATLIGE PROPEGANDAEN .....	93
Konstantinopel blir den nye hovedstaden .....	94
Universelle suverenitetskrav via byens arkitektur og hellige status .....	95
Statlige tiltak ovenfor byens økonomi .....	101
Vitenskap og kunst som propaganda-midler .....	102
Konstantinopels rolle innenfor diplomati .....	106

KONKLUSJON .....	107
KONKLUSJONSKAPITTEL .....	109
BIBLIOGRAFI .....	118
KILDER.....	118
LITTERATUR .....	120

## INNLEDNING

I denne masteroppgaven vil jeg undersøke omfanget av den bysantinske arven hos den Osmanske staten i perioden 1453-1566. Dette riket ble etablert i 1299, og ble oppløst i 1922. Det osmanske riket er oppkalt etter deres første leder, Osman. Den moderne tyrkiske staten som ble etablert i 1923, blir forstått som etterkommeren av Det osmanske riket. Jeg kommer til å legge vekt på perioden 1453-1566. Denne perioden er valgt på grunn av at den er svært viktig innenfor tidlig osmansk historie. I 1453 erobret osmanerne Konstantinopel, og i 1566 døde sultanen som blir sett på som en av de største. I den vestlige verden blir denne sultanen referert til som Suleiman Den Store, i Tyrkia refereres det til Suleiman Lovgiveren, dette på grunn det store antallet av lover sultanen sto bak. Den osmanske ekspansjonen på 1400-tallet førte til Bysants fall, hvor erobringen av Konstantinopel i 1453 blir formidlet som en av de viktigste hendelsene innenfor osmansk historie.<sup>1</sup> Det osmanske riket var et muslimsk rike, og osmanerne blir betraktet som arvtakerne til *seljuk-tyrkerne*, som tidligere hadde oppholdt seg i det sentrale Anatolia. Dette sto i sterk kontrast til Det bysantinske riket, hvor den offisielle religionen var kristendom.

**Problemstilling:** Hvordan påvirket den bysantinske arven utviklingen av den statlige ideologien i Det osmanske riket i perioden 1453-1566?

Gjennom utforskning av den statlige ideologien vil jeg påvise hvilke ideer, motiver, forventninger og mål som er gjeldende i tilknytning den politiske styringsformen. Via denne utforskningen vil statens selvforståelse og identitetsdannelse ha en sentral plass, fordi disse begrepene i større grad belyser viktige trekk angående utviklingen av den statlige ideologien. Dette vil bli påvist via den osmanske sultanens skikkelse, forholdet mellom stat og religion, lovgrunnlaget og den politiske bruken av Konstantinopel. De nevnte områdene er vitale faktorer ovenfor den nevnte utviklingen, og konstruerer den osmanske statens politiske maktgrunnlag i perioden masteroppgaven dekker, og på den måten påviser hvilke motiver, mål og ideer som er toneangivende gjennom politiske handlinger.

Mine arbeidsspørsmål vil påvise om den bysantinske hadde en sentral plass vedrørende hvordan den osmanske staten etter hvert ble formet, og om denne arven var avgjørende for den sterke maktposisjonen den osmanske staten/sultanen fikk under den perioden som skal utforskes. Den osmanske statens samarbeid med de religiøse kreftene, og en

---

<sup>1</sup> Findling & Thackeray (2001): 129.

institusjonalisering av den religiøse sektoren, hvor den etter hvert fikk en sterkere tilknytning til staten, kan påvise at den bysantinske arven var sterkt tilstedeværende. Videre vil jeg gjennom utforskningen av den politiske benyttelsen av Konstantinopel, og via sekulære og religiøse lover, påvise om elementer av den bysantinske arven er tilstede. De nevnte områdene vil være hovedfokuset i denne masteroppgaven, hvor jeg vil undersøke omfanget av den bysantinske arven.

## **FORSKNINGSSITUASJONEN OG OPPGAVENS RELEVANS**

### ***Ghazi*-teorien**

Ghazi-teorien har en sentral plass innenfor den historiske forskningen av den osmanske staten under denne perioden, hvor forskningen har vært rettet mot hvilke verdier/normer som var toneangivende i tilknytning til den statlige ideologien. Denne teorien tilsier at den fremste ideologien innenfor den osmanske staten var hellig krig ovenfor de vantro/kristne, og viser til at den osmanske staten fremmet erobring av kristne landområder via hellig-krig. Teorien har hatt en sentral plass innenfor diskusjoner angående den statlige ideologien i Det osmanske riket. Paul Wittek står bak denne teorien innenfor den historiske forskningen av det Osmanske riket, som ble påvist via hans bok *Rise of the Ottoman Empire*, som stammer fra 1938. Hovedpoenget via denne retningen er at de tidlige osmanerne ikke var en folkestamme, eller mennesker som var knyttet sammen genealogisk. I følge Wittek bestod osmanerne av flere forskjellige grupper av mennesker som var knyttet sammen på grunn av et enkelt ønske om å krige mot de kristne/vantro. Wittek leger også vekt på at den osmanske staten arbeidet i større grad med å konvertere kristne til Islam. <sup>2</sup>

### **Osmansk synkretisme**

Synkretisme-begrepet har også hatt en sentral plass innenfor forskningssituasjonen. Dette begrepet har særlig blitt brukt innenfor teologien, og formidler en sammenblanding av religioner. Begrepet er også hyppig brukt innenfor religionsvitenskap, hvor den formidler en religionsblanding via elementer som er hentet fra forskjellige religioner. Imidlertid har begrepet innenfor den osmanske historiske forskningen, i større grad også blitt brukt for å vise til sammenblanding av kulturer, hvor det blir formidlet at den osmanske staten arvet

---

<sup>2</sup> Lowry (2003): 7.

normer/verdier fra flere forskjellige naboriker, og fra de områdene osmanerne erobret. Verdiene og normene den osmanske staten arvet, ble satt sammen med eldre osmanske verdier, noe som førte til at disse fikk en spesiell egenart.<sup>3</sup>

Heath Lowry som er en av de mest anerkjente historikerne angående den tidligere osmanske staten, og som påviser at staten fremmet synkretiske verdier, formidler via boken *The nature of the Early Ottoman State*, at *ghazi*-begrepet har blitt brukt i større grad av vestlige historikere når de drøfter verdigrunnet i den osmanske staten, hvor han er kritisk ovenfor dette begrepets sentrale plass. I dette verket kritiserer han særlig Witteks påstander om *ghazi* teoriens overordnede posisjon innenfor den osmanske staten, fordi det har hatt stor påvirkningskraft ovenfor historikere, også i senere tid. Han formidler videre at mange historikere som ønsker å sette spørsmålsteget ved denne posisjonen har opplevd problemer, på grunn av at de fleste har møtt denne idéen via rammeverket som har blitt satt av Wittek.<sup>4</sup>

I følge Lowry fikk det tidligere aristokratiet fra Bysants og Balkan sentrale posisjoner i den osmanske staten etter erobringen av Konstantinopel i 1453, elementer som påviser synkretismens sentrale plass innenfor den osmanske staten. Dette bidro i følge Lowry til at det var kontinuitet mellom Det bysantinske og Det osmanske riket. Den osmanske synkretismen bidro altså til at den osmanske staten arvet verdier/normer fra andre kulturer. Ut i fra perspektivene til Lowry har den bysantinske arven stor påvirkning ovenfor den osmanske staten under denne perioden.<sup>5</sup>

Daniel Goffman formidler via verket *The Ottoman Empire and Early Modern Europa* perspektiver som har likhetstrekk med Lowrys formidling av det Osmanske-riket under denne perioden, hvor det vises til en viss kontinuitet mellom Det bysantinske og Det osmanske riket. I følge Goffman arvet den osmanske staten verdier fra flere forskjellige riker, også fra lokale tradisjoner/verdier fra Sentral Asia og fra Det persiske riket. Den bysantinske arven kan særlig påvises via institusjonene i den osmanske staten, og via den religiøse statlige ideologien, som skulle bidra til å holde kontroll over de store territoriene disse rikene regjerte over. Landområdene den osmanske staten etter hvert styrte over, var i større grad de samme landområdene som bysantinerne styrte tidligere.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Lowry (2003): 116-117.

<sup>4</sup> Lowry (2003): 2.

<sup>5</sup> Lowry (2003): 130-131.

<sup>6</sup> Goffman (2003): 11.



John Findling og Frank Thackeray påstår i boken *Events That Changed the World Through the Sixteenth Century*, at Det osmanske riket arvet administrative og kulturelle trekk fra de rikene de erobret, og satte disse verdiene sammen med de eldre osmanske verdiene. Noe som førte til en unik sammensetning av verdier fra flere kulturer. Argumenter som også bevitner om synkretismens sentrale plass. I dette verket legges det særlig vekt på påvirkningen fra Seljuk-tyrkerne, og Abbasid-riket som stammet fra Bagdad. Imidlertid blir det også påstått at bysantinsk praksis ble benyttet av den osmanske staten etter Konstantinopels fall i 1453.<sup>7</sup> Den nyere historiske forskningen av Det osmanske riket under denne perioden, kjennetegnes i større grad av synkretisk vinkling, hvor hovedmålet er å vise til de pluralistiske verdiene/normene som var gjeldende i dette riket, og forskningen legger mindre vekt på Ghazi-teorien (hellig krig) som grunnideologien innenfor den osmanske staten.

Gabor Agoston og Bruce Masters formidler via boken *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, at den osmanske staten så på seg selv som den rettfulle arvtakeren til de rikene de erobret, statlige handlinger som kan påvise hvorfor den osmanske staten blir påvist som synkretisk.<sup>8</sup>

### **Det osmanske dynastiet**

Forskningssituasjonen påviser også de dynastiske verdienes sentrale plass innenfor den osmanske staten, noe som blir påvist av Metin Kunt via artikkelen "Suftan Dynasty and State in the Ottoman Empire: Political Institutions in the Sixteenth Century." Begrepet dynasti viser til at lederne i en stat tilhører den samme familien, og at arvefølgen varer over flere generasjoner. I følge Kunt var ikke Det osmanske riket en enhet som var umiddelbart gjenkjennelig innenfor den historiske geografien, som tilfellet var i for eksempel Kina og India. Europeerne refererte til det osmanske territoriet som et tyrkisk territorium, imidlertid hadde denne beskrivelsen vært uforståelig for de fleste osmannerne under denne perioden. Territoriet til Det osmanske riket ble i følge Kunt referert til som « domains of the House of Osman » i det osmanske samfunnet.<sup>9</sup> Kunt legger også vekt på at det politiske systemet i Det bysantinske riket var relativt intakt, selv om dynastier ble utskiftet. Innenfor Det osmanske riket var imidlertid imperiet synonymt med dynastiet. Andre aspekter ved den dynastiske tradisjonen i Det osmanske riket, viser til at det bare var sønner av sultanene som kunne ta over tronen. Denne ordningen ble stadfestet relativt tidlig hos den osmanske staten, hvor

---

<sup>7</sup> Findling & Thackeray (2001): 137.

<sup>8</sup> Agoston & Masters (2009): 273.

<sup>9</sup> Kunt (2003): 218.

andre mannlige familiemedlemmer av de osmanske sultanene ikke kunne arve tronen.<sup>10</sup> Denne teoretiske retningen legger vekt på den overlegne politiske maktposisjonen det osmanske dynastiet hadde ovenfor enkelt individer/sultaner.<sup>11</sup>

### **En svak forskningssituasjon før 1980-tallet**

Forskningen rundt den osmanske staten fra perioden før 1980-tallet, er delvis av svak karakter. Dette fordi store mengder av primærkilder som stammer fra Det osmanske riket, ikke har vært tilgjengelig før 1980-tallet. Derfor fører dette til at jeg er noe forsiktig med å bruke sekundærlitteratur om Det osmanske riket som stammer fra før 1980-tallet. Etter at statsministerens arkiver i Istanbul ble tilgjengelige for allmennheten, har den historiske forskningen av Det osmanske riket fått en bedring i kvaliteten, hvor de tyrkiske kildene har bidratt til et mer helhetlig bilde. Litteraturen før 1980-tallet er preget av europeiske perspektiver og kilder. De osmanske kildene har hatt svært liten innflytelse innenfor sekundærlitteraturen før 1980-tallet. Suraiya Faroqhi kommer med denne påstanden i boken *Approaching Ottoman History: An introduction to the Sources*. Via de nye kildene, har det oppstått en større enighet om at Det osmanske riket ikke var underlegne de europeiske stormaktene på det økonomiske og politiske plan, noe man kan ha få inntrykk av fra den tidligere litteraturen.<sup>12</sup> Den tidligere litteraturen er også preget av at det har vært lite samarbeid mellom tyrkiske historikere og historikere fra stater som tidligere var en del av Det osmanske riket. Misnøyen med den osmanske fortiden som har blitt assosiert med okkupasjon av egne landområder, har ført til et svært anspent forhold til den osmanske fortiden i flere av statene i Øst Europa. I Hellas har for eksempel den osmanske arven blitt usynliggjort i større grad. Det er først i moderne tid historikere fra Balkan-området har problematisert etnisitetens slagkraft i dette riket, hvor det har blitt vist til de pluralistiske verdiene/normene som var sentrale i Det osmanske riket. Dette har bidratt til at forholdet har bedret seg i nyere tid, hvor historikere fra Tyrkia samarbeider med historikere fra Hellas, Serbia og Bulgaria. Noe som også har styrket forskningen rundt Det osmanske riket under denne perioden.<sup>13</sup>

Masteroppgaven har stor relevans for forskningssituasjonen. Det er en generell enighet om at det finnes elementer av en bysantinsk arv i den osmanske staten under perioden masteroppgaven vil dekke. Imidlertid finnes det lite forskning som spesifikk undersøker

---

<sup>10</sup> Kunt (2003): 219.

<sup>11</sup> Kunt (2003): 222.

<sup>12</sup> Faroqhi (2000): 1.

<sup>13</sup> Stugu (2008): 65.

omfanget av den bysantinske arven innenfor utviklingen av den statlige ideologien i perioden oppgaven dekker. Den nyere historiske forskningen om den osmanske staten under denne perioden, formidler hvordan statens handlingsvalg nødvendigvis ikke ble forhindret, eller svekket, av religiøse verdier/normer. Det er imidlertid lite forskning rundt hvordan staten ønsket å få en kontroll over de religiøse verdiene/normene, og hvor den religiøse institusjonen delvis ble en del av den statlige institusjonen, via elementer fra den bysantinske arven. Disse endringene oppstod via politiske motiver/handlingsvalg. Dette er et tomrom i den historiske forskningen av Det osmanske riket, og viser til oppgavens relevans for å belyse den bysantinske arven hos den osmanske staten i disse spesifikke områdene. Videre vil jeg undersøke hvor viktig denne arven var sammenlignet med en arv fra andre kulturer/riker.

## **KILDER OG KILDEBRUK**

I denne masteroppgaven vil jeg hovedsakelig benytte meg av kvalitative metodebruk. Jeg vil ha en mer inngående fortolkning av kildematerialet, hvor jeg vil prøve å tolke mening via kildematerialet, noe som tar retning av en dybdestudie. Dette vil bli gjort via teoretiske retninger som legger vekt på politisk selv-legitimering, meninger bak arkitektoniske prosjekter, politisk bruk/forståelse av språk, og teorier som legger vekt på statlig propaganda. Denne metodebruken er gunstig å utnytte seg av når jeg ønsker å definere viktige trekk ved den bysantinske arven i den osmanske staten via spesifikke/enkelte kilder som: *kanun*-lovgivningen, statlige dokumenter, sekulær/religiøs arkitektur, osmanske/bysantinske krønikere, og kunst. Imidlertid vil også metodebruken bære preg av at jeg ønsker å definere generelle trekk ved utviklingen av den osmanske staten under den perioden masteroppgaven dekker, via det nevnte kildegrunnlaget. Denne metodebruken vil også hjelpe med å kartlegge i hvilken grad den bysantinske arven påvirket utviklingen av den statlige ideologien i Det osmanske riket. Videre vil det hjelpe meg å formidle en mulig sammenheng/kontinuitet mellom Det bysantinske og Det osmanske riket, via den bysantinske arven. Jeg vil også utforske emnet via sentrale begreper innenfor dette fagfeltet.

Jeg vil legge vekt på både skriftlige og visuelle kilder, vil også legge vekt på både kilder og litteratur. Skriftlige kilder vil være en sentral del av kildegrunnlaget, og disse spesifikke kildene som er valgt ut skal bidra med å formidle omfanget av den bysantinske arven hos den osmanske staten i perioden etter 1453. Skriftlige kilder som ikke nødvendigvis har en direkte

kontakt med den osmanske staten under denne perioden, er de bysantinske og osmanske krønikere. Imidlertid ble en del krønikere skrevet etter beordringer av statslederne. Denne typen primærkilder er også godt bevart, noe som har ført til at historikere som utforsker denne perioden har benyttet seg av krønikerne i større skala. Noen av de mest anerkjente bysantinske krønikerne som presenterer perioden etter Konstantinopels fall i 1453, er skrevet av Doukas, Sphrantzes, Kritovoulos og Chalcocondyles. Disse krønikerne skriver hovedsakelig om erobringen av Konstantinopel i 1453, og om konsekvensene av denne erobringen. Krønikene har også forskjellige synspunkter på denne erobringen.<sup>14</sup>

Tursun Beys krønikere fra perioden etter 1453, har vært en av de viktigste osmanske kildene for moderne historikere. Den osmanske krøniken gir viktig informasjon om hvordan staten var organisert, i perioden etter erobringen av Konstantinopel. Tursun Bey skildrer også selve erobringen av Konstantinopel. Andre sentrale osmanske krønikere fra denne perioden er, Asikpasazade og Nesri. Disse krønikene stammer fra Bayezid II regjeringsperiode (1481-1512). Krønikene gir generell informasjon om det osmanske dynastiets historie.<sup>15</sup>

Senere i masteroppgavens forskningsperiode er Abdu I-latif en sentral figur. Denne dikteren som også var statsansatt formidler interessante budskap angående Konstantinopels politiske rolle, hvor byens arkitektur er sentral.<sup>16</sup>

Det finnes også en del anonyme krøniker, som gir viktig informasjon om den osmanske staten, noe som fører til at jeg også vil utnytte meg av anonyme krønikere.

Jeg kommer også til å utnytte meg reiseskildringer. Evliya Celebis` reiseskildringer fra 1600-tallet, har hyppig blitt brukt av osmanske historikere i seinere tid. Celebi formidler også historiske hendelser som fant sted tidligere, gir for eksempel informasjon om erobringen av Konstantinopel i 1453, og om tidsperioden etter erobringen. En detaljert informasjon om de forskjellige byene vedkommende besøkere, bidrar til Celebis nytteverdi.<sup>17</sup>

En del av det skriftlige kildematerialet vil stamme fra den osmanske staten. Det er et stort antall og stor variasjon i de statlige osmanske dokumentene fra denne perioden. Dette fører til at jeg vil legge vekt på primærkilder som jeg mener vil være best egnet til å svare på problemstillingen. *Beylekci* var en viktig statlig stilling i Det osmanske riket, og hadde som

---

<sup>14</sup> Kilic (2013): 115.

<sup>15</sup> İlhan (2008): 35.

<sup>16</sup> Emiralioglu (2014): 79. Original kilde: Nermin (1977): 28.

<sup>17</sup> Dankoff (2006): 2.

regel kontroll over flere viktige områder. Innehaveren av denne stillingen, laget kopier av de viktigste militære og lovrelaterte dokumentene, noe som beriker kildegrunnlaget i masteroppgaven.<sup>18</sup> Videre vil jeg også benytte meg av dokumenter som stammer direkte fra sultanene, eller fra en *Grand Vizier*.<sup>19</sup> Denne stillingen fungerte som en statsministerstilling, og innehaveren av stillingen hadde sterke bånd til de spesifikke osmanske sultanene. Imidlertid vil *kanun*-lovgivningen<sup>20</sup> være et de ytterst sentrale skriftlige kildene fra den osmanske staten under denne perioden. Jeg kommer til å sammenligne *kanun*-lovgivningen med de bysantinske keiserlige lovgivningene, hvor jeg undersøker noen av de første *kanun*-lovene som ble utstedt av Mehmed II i den nærmeste perioden etter 1453. Imidlertid vil jeg legge større vekt på statlige lover som stammer fra Suleiman I den stores (lovgiveren) regjeringsperiode. Under denne perioden ble *kanun*-lovgivningen av en mer institusjonalisert art, og antallet av nye statlige lover eskalerte.

Visuelle kilder vil også være en viktig del av kildegrunnlaget, hvor religiøs/sekulær arkitektur, mynter, og kunst vil være nyttige kilder. Mynter som viser avbildninger av sultanene etter 1453 vil også bli benyttet, særlig innenfor kapittelet som skal drøfte mulige likhetstrekk ved den bysantinske keiserlige skikkelsen, og den osmanske sultanens skikkelse. Et mulig brudd i den osmanske religiøse/sekulære arkitekturen, vil bli utforsket for å finne elementer av politiske motiver, og om disse er inspirert av den bysantinske arven. Det er en generell enighet om at den osmanske arkitekturen var inspirert av flere forskjellige kulturer, inkludert den bysantinske. Det legges vekt på at de nye moskeene etter 1453 var delvis inspirert av bysantinsk byggeskikk, hvor for eksempel moskeene var av en mye større størrelse enn hva tilfellet hadde vært tidligere, hvor moskeene hadde vært av en mer primitiv art.<sup>21</sup> Imidlertid ønsker jeg i større grad å vise til om dette bruddet i den osmanske byggeskikken oppstod på grunn av politiske/statlige mål, og om motivene bidro til at forholdet mellom stat og religion fikk likhetstrekk med forholdet mellom stat og kirke i Bysants.

---

<sup>18</sup> Ilhan (2008): 25.

<sup>19</sup> Ilhan (2008): 27.

<sup>20</sup> Heyd (1973): 3.

<sup>21</sup> Agoston & Masters (2009): 49.

# TEORI

## Politisk-selvlegitimering

Etter erobringen av Konstantinopel kjennetegnes de politiske handlingene til den osmanske staten av en legitimeringsprosess, særlig i tilknytning til de osmanske sultanenes lederposisjon. Elementer som bevitner om en selv-legitimering. Denne prosessen vil jeg belyse med teori som legger vekt på politisk legitimering. Legitimering er en aktivitet herskere/ledere engasjerer seg i, hvor lederne hevder at de har en særstilt rett til å ha monopol over den politiske maktutøvelsen. Rodney Barker påviser en interessant påstand i tilknytning til politisk legitimering, hvor han påviser at det viktigste elementet innenfor denne prosessen er en selv-legitimering. Hovedmålet i tilknytning til disse politiske handlingene kan være en kultivering av en ny/fremstående identitet. Aspekter som er en sentral del av den statlige osmanske retorikken, som i større grad vil bli belyst i kapittelet som utforsker den osmanske sultanens skikkelse. Innenfor denne teoretiske retningen legges det vekt på at det er de politiske kreftene som står bak legitimeringskravene som er den fremste mottakeren, hvor det ikke bare legges vekt på lederens undersåtter, og deres fiender.<sup>22</sup> Selv-legitimering er i følge Barker en karakteristisk aktivitet hos de politiske maktutøverne hvor særlig ledere demonstrerer like mye til seg selv som til andre, at deres politiske handlinger er berettiget.<sup>23</sup> Legitimering og identifikasjon er uløselig knyttet sammen. Den viktigste måten ledere blir legitimerte på, er via at de blir identifiserte som unike, lederidentitet som kjennetegnes av spesifikke kvaliteter, og som påviser den politiske lederens overordnede posisjon ovenfor resten av befolkningen. Politiske ledere legitimerer sin posisjon via skriftlige/visuelle kilder, og via seremonielle praksiser. Disse handlingene påviser og konstruerer en spesifikk identitet, mens denne identiteten legitimerer lederens overordnede posisjon, og blir bekreftet via metodene lederne benytter seg av for å utrykke dette på. Disse faktorene påviser at legitimering og identifikasjon er dimensjoner av et sammenflettet mønster av aktiviteter.<sup>24</sup>

## Politisk forståelse/bruk av det tilgjengelige språket

Jeg vil også benytte meg av en teoretisk posisjon som belyser politisk forståelse/bruk av språk, i tilknytning til de osmanske lederens tittelbruk i perioden etter 1453, som skal bli belyst via kapittelet som drøfter utviklingen av den osmanske sultanenes skikkelse. Iain

---

<sup>22</sup> Barker (2001): 5.

<sup>23</sup> Barker (2001): 30.

<sup>24</sup> Barker (2001): 34-35.

Hampsher-Monk påstår at det generelt er fristende å forstå konseptuelle endringer som en refleksjon av politiske endringer, en fristelse som må unngås. Hampsher-Monk forsvarer disse påstandene med at politiske institusjoner, konflikter og praksiser er konstituert av språket som bli benyttet. Språket konstruerer/restrukturerer selvforståelsen av de politiske interessene som benytter seg av det, og politiske handlinger/motiver kan bare bli forstått via lingvistiske handler. Politiske handlinger er bygd opp av språklige handlinger. Det er et intimt forhold mellom den sosiale realiteten og språket. Politiske/sosiale ordninger er språklig konstituert, og politiske mål om å forandre/påvirke den sosiale realiteten kan bare gjøres via språket. Politiske og sosiale endringer er lingvistiske. De osmanske lederens krav vedrørende utvidet politisk innflytelse, ble formidlet via språklige handlinger, hvor språk som ble assosiert med en utvidet politisk suverenitet ble benyttet.<sup>25</sup>

Hensiktsmessige språklige handlinger må bli benyttet, for å forandre samfunnets konstruksjon. Via denne teoretiske retningen var språklige handlinger en viktig del av den osmanske statens utvidete maktgrunnlag etter 1453, hvor leder-titler som ble benyttet forsterker dette fenomenet. For å kunne forandre historien må de politiske institusjonene benytte seg av det tilgjengelige språket, på en målrettet, kreativ og innovativ måte. Ledertitlene var bare et av de språklige midlene/verktøyene som ble benyttet av de osmanske sultanene. Imidlertid vil jeg legge vekt ledertitelene på grunn av tittelens essensielle politiske betydninger. Denne teoretiske retningen er gunstig å benytte seg av når den osmanske statens utvidede maktgrunnlag etter erobringen av Konstantinopel skal bli belyst.

### **Arkitektur uttrykker mening**

Jeg vil også benytte meg av en teoretisk retning som belyser arkitekturens politiske rolle, som vil forsterke den osmanske statens hensikter ved de omfattende arkitektoniske prosjektene etter 1453. Statlige handlinger som vil bli påvist i kapitelet som drøfter forholdet mellom stat og religion. William Whyte påstår at arkitektur er analogier av en rekke transposisjoner. Dette argumentet bygger på viktige forutsetninger. Den første forutsetningen er arkitekturen blir forstått på en riktig måte, den er både symbolsk, instrumentell og dekorativ. Arkitektur tjener en funksjon, er en kunstform, og er underlagt fysikkens lover. En annen viktig forutsetning er at en struktur utvikler seg fra unnfangelse av ideen og konstruksjonen av bygget, og deretter til tolkningen av bygget. Både den primære intensjonen rundt arkitektoniske prosjekter og tolkningen av bygg kan etter hvert forandre seg. Dette budskapet påviser at utviklingen hos et

---

<sup>25</sup> Hampsher-Monk (1998): 48-49.

bygg skjer via en rekke transposisjoner, som består av egne spesifikke meninger. Disse blir konstruert av logikken av mediumitet i hver fase. Whyte påstår også at alle transposisjonene som binder sammen en helhet, kan utgjøre arbeidet med arkitekturen i seg selv.<sup>26</sup>

Bygninger er ikke bare utilitaristiske, de er instrumenter hvor ideer, følelser og oppfatninger blir formulert. Intensjonene bak arkitektoniske prosjekter, og hvordan disse blir tolket av mottakerne, skaper og former en større mening. Arkitektur er ikke bare hovedsakelig representerende, slik de fleste andre kunstformer. Arkitektur tjener også estetisk samt en funksjonell rolle. En bygning skal ikke bare se bra ut, den må også tjene en hensikt, elementer som påviser at arkitektur serverer en dobbeltrolle.<sup>27</sup>

### **Statlig propaganda**

I tilknytning til Konstantinopels politiske rolle vil jeg benytte meg av en teoretisk posisjon som belyser politiske motiver vedrørende propagandatiltak, og hvordan disse tiltakene påvirker menneskets kollektive minne, fordi den osmanske staten bruker store ressurser på å fremme den nye hovedstaden etter erobringen i 1453. Disse elementene vil bli påvist via kapittelet som spesifikt undersøker den politiske benyttelsen av Konstantinopel. I følge Philip Taylor er propaganda et kommunikasjonsmiddel i tilknytning til ideer som er utformet for å overbevise mennesker til å tenke/handle på en bestemt måte. Videre handler propaganda i større grad om å overbevise mennesker til handle/tenke på en spesifikk måte som gagnar kreftene som står bak tiltakene, enten direkte eller indirekte, i dette tilfellet den osmanske staten. De spesifikke propagandatiltakene kan også fungere som en vital faktor for å overbevise mennesker til å risikere sine egne liv for saken. Propaganda er i følge Taylor tilsiktede forsøk på å overbevise mennesker til å tenke/handle på en bestemt måte. Taylor legger vekt på propagandatiltak som er planlagte/bevisste, som benytter seg av overbevisnings-teknikker for å oppnå spesifikke mål, og som skal gi tiltenkte fordeler til kreftene som organiserer prosessene. Taylor påstår også at betydningen propaganda-begrepet før 1. Verdenskrig i større grad var tiltakene de konvenerte benyttet seg av for å overbevise skeptikerne. Imidlertid kan også propagandatiltakene være rettet mot de allerede konvenerte. Taylor viser til at propagandatiltak alene ikke er nok for å oppnå statlige mål, disse tiltakene må samkjøres med maktbruk, og mytene propaganda tiltakene er bygget rundt, må delvis

---

<sup>26</sup> Whyte (2006): 154-155.

<sup>27</sup> Whyte (2006): 158.



bestå av «historisk sannhet» for at tiltakene skal bli vellykkede.<sup>28</sup> Innenfor for maktkamper er propaganda et kommunikasjons- instrument som blir benyttet av de som ønsker å oppnå/bevare maktgrunnlaget, og av interesser som ønsker å utfordre den eksisterende/overordnede normen. Et instrument som kan være vital ovenfor politiske mål, elementer som påviser hvorfor propaganda og krig i større grad er uløselig forbundet, og hvorfor propagandatiltak er svært gunstig innenfor politiske maktspill, hvor tiltakene kan være like vitale som spesifikke krigshandlinger. Propaganda kan også forme myter som kan bli oppfattet som historiske sannheter.<sup>29</sup> Viktige aspekter som den osmanske staten benyttet seg av i tilknytning den politiske bruken av Konstantinopel, og viser til at kommunikasjons- tiltak kan være et like viktig politisk middel som militære angrep.

Disse teoriene er gunstige å benytte seg av via utforskningen av den statlige ideologien. Denne utviklingen er preget av et identitetsskifte hos den osmanske staten, som er preget av statlige motiver. En prosess som kan benevnes som selv-legitimering. Videre er benyttelsen og forståelsen av det tilgjengelige språket viktige elementer av utviklingen, hvor statens utvidede legitimitet også blir påvist via språklige handlinger. Den osmanske staten uttrykker også hensikter om et identitetsskifte via arkitektur, hvor statens utvidede legitimitet blir påvist. Innenfor denne legitimeringsprosessen er Konstantinopels politiske rolle innenfor propagandatiltak vital. Aspekter som fører til at statens selvforståelse blir endret.

## DISPOSISJON

Masteroppgaven vil bestå av 7 kapitler inkludert innledningskapittelet. Dette kapittelet blir etterfulgt av et bakgrunns-kapittel, hvor jeg vil formidle det militære og politiske bakteppet av denne spesifikke perioden. Via dette kapittelet vil jeg også formidle informasjon om opphavet til Det osmanske riket i perioden før denne masteroppgaven dekker. Dette vil bidra til at leseren får et mer helhetlig bilde.

Bakgrunns-kapittelet blir etterfulgt av et kapittel som belyser viktige trekk ved den osmanske sultanens skikkelse. I dette kapittelet vil jeg legge vekt på om det finnes elementer av en bysantinsk arv hos den osmanske sultanens skikkelse. Den keiserlige ideologien som ble

---

<sup>28</sup> Taylor (2003): 3-4.

<sup>29</sup> Taylor (2003) 5-8.

benyttet av de osmanske sultanene etter erobringen av Konstantinopel i 1453, vil få en sentral plass i dette kapitlet.

Via det 4.kapitlet vil jeg formidle forholdet mellom den osmanske staten og religion. Her vil jeg hovedsakelig formidle hvordan den osmanske staten samarbeidet med, og prøvde å underordne seg de religiøse kreftene. Jeg vil også drøfte viktige trekk ved statlig finansiering av religiøse bygg. Videre vil jeg prøve å formidle likhetstrekk med forholdet mellom den bysantinske staten og kirka, via den bysantinske arven.

Det 5. kapitlet vil handle om *kanun*-lovgivningen, som også kan benevnes som den osmansk- statlige lovgivning, og forholdet mellom den religiøse sharia-loven og de sekulære/statlige lovene. De første statlige lovene ble utstedt i den nærmeste perioden etter erobringen av Konstantinopel i 1453 av den daværende sultanen Mehmed II (1451-1481). Via dette kapitlet vil jeg sammenligne deler av den osmansk- statlige lovgivning med den bysantinsk- statlige lovgivning. Og dermed kunne vise til eventuell påvirkning som den bysantinsk- statlige lovgivning har hatt ovenfor den osmanske.

I det 6. kapitlet vil jeg formidle hvordan den politiske benyttelsen av Konstantinopel etter erobringen i 1453 utartet seg. Det var først etter erobringen av denne byen at Det osmanske riket påsto at det var arvtaker til Bysants, noe som forteller at denne byen hadde sterke symbolske krefter. Den politiske bruken av byen kan også formidles via det kulturelle området. Det var for eksempel et storstilt bygningsprosjekt i byen etter at Konstantinopel ble erobret av osmanerne.

Innenfor hvert kapittel i hoveddelen vil jeg også vise til verdier/normer den osmanske staten arvet fra andre hold under denne perioden. Disse verdiene/normene vil i større grad stamme fra den muslimske verden. I delkonklusjonene og konklusjonskapitlet vil jeg sammenligne disse verdiene/normene med de bysantinske, fordi dette vil styrke grunnlaget for en helhetlig formidling innenfor konklusjonskapitlet.

Alle de nevnte kapitlene vil hjelpe med å formidle i hvilken grad den bysantinske arven påvirket utviklingen av den statlige ideologien hos den osmanske staten, under perioden masteroppgaven dekker. Omfanget av denne påvirkningen vil bli belyst via konklusjonskapitlet

## DEN POLITISKE OG MILITÆRE BAKGRUNNEN

Via dette kapittelet vil jeg formidle bakteppet av perioden masteroppgaven dekker (1453-1566). Jeg vil også vise til den osmanske statens opprinnelse, og hva som kjennetegner utviklingen den statlige ideologien frem til erobringen av 1453, hvor jeg i større grad legger vekt på arven fra *seljuk*-tyrkerne, og de resterende tyrkiske folkestammene fra Anatolia. I den siste delen av dette kapittelet vil jeg formidle de viktigste trekkene ved den politiske historien innenfor Det osmanske riket, i perioden 1453-1566, og vise til aspekter som tilsier at osmanske politiske filosofien opplever en nytenkning, hvor deler av praksisene som er bygget på de tyrkiske folkestammenes skikker blir forkastet. Denne perioden er i større grad preget av den osmanske tilstedeværelsen innenfor det politiske maktspelet i Europa, og innenfor den muslimske verden. En prosess som påvirker utviklingen av den statlige ideologien.

### DEN OSMANSKE STATEN I PERIODEN FØR 1453

Det osmanske riket ble etablert av dens grunnlegger Osman, og var et av mange tyrkiske fyrstedømmene som ble etablert i Vest-Anatolia. Forfedrene til Osman (1299-1326) hadde ankommet Anatolia som nomadiske *oghuz*-tyrkiske ryttere fra Sentral-Asia. En myte rundt det osmanske dynastiets forfedre ble konstruert rundt en viss Suleyman, som ledet *Kayi*-stammen. Lederen hadde opprinnelig oppholdt seg i det nordøstlige Iran, og flyktet fra dette området etter den mongolske invasjon. Etter at Suleyman angivelig hadde druknet under denne ferden, fortsatte sønnen Ertugril ferden, hvor folkestammen etter hvert etablerte seg i Anatolia. Ertugril arbeidet for *seljuk*-sultanene som belønnet lederens med et lite lydrike rundt *Sogut*-distriktet (en by/distrikt innenfor Bilecik provinsen i Tyrkia, er en del av Marmara-regionen). Imidlertid er det hans sønn, Osman som var den faktiske grunnleggeren av den osmanske staten, og etablerte seg i dette området rundt 1290. Denne lederen blir omtalt via *bey*-tittelen, og blir formidlet som en forsvarer av *ghazi*. Osmans leder-skikkelse var sterkt knyttet til religiøse verdier, hvor lederens politiske motiver i større grad fremmet en ekspansjon av det muslimske domenet (Dar us-Islam), i tilknytning til hellig-krig ovenfor de vantro. Ekspansjon-målene var særlig rettet mot de bysantinske/kristne landområdene. Disse aspektene tilførte en ideologisk legitimering i tilknytning til statens erobringstokter i Vest-Anatolia. Imidlertid var også materielle insentiver, og lovnader om større materielle gevinster

like sterke faktorer for at den osmanske staten tiltrakk seg *ghazi*-krigere, noe som kan påvise at hovedmotivene hos mange av krigerne i realiteten var materielle gevinster.<sup>30</sup>

### Sentrale erobringer før 1453, og *ghazi*-ideologiens dominans

Den osmanske statens politiske handlinger på 1300-tallet er stekt preget av erobringstokter. Regjeringsperioden til Osman (og den tidligere osmanske perioden) er preget av at muslimske/tyrkiske nabostammer i sør/øst ikke ble angrepet. Hovedfokuset angående ekspansjonsmål var rettet mot bysantinsk territorium, og andre kristne stater på Balkan. Statlige motiver som var gjennomtenkte fordi erobringene kunne bli legitimert via *ghazi*-ideologien, og på grunn av den politisk fragmenterte situasjonen i Øst-Europa. I tilknytting til disse erobringene var overtakelsen av Bursa hovedmålet. I 1326 ble dette et faktum da Orhanbey (1326-1359) erobret byen. I den nærmeste perioden etter erobringen, ble også Bursa proklamert som den nye hovedstaden innenfor Det osmanske riket, hvor byen skulle være praktksempelen på et urbanisert/avansert samfunn som ble beskyttet av de osmanske *beyene*. Den gunstige lokasjon til Bursa førte til at de osmanske erobringstoktene økte i antall, og i 1331 erobret osmanerne den viktige bysantinske byen Nikea (Iznik). Etter denne erobringen hadde den osmanske staten kontroll over den nord/vestlige delen av Anatolia, viktige elementer som viser til den osmanske statens voksende politiske/territorielle innflytelse i Anatolia. Imidlertid var ikke osmanerne en reel trussel ovenfor den bysantinske statens eksistens under denne perioden.<sup>31</sup>

I 1354 erobret osmanerne for første gang territorier i Europa, noe som førte til stor uro innenfor den bysantinske staten, hvor den osmanske innflytelsen innenfor statens rekke også var et større problem. Disse aspektene førte til at keiser John VI Kantakouzenos (1347-1354) måtte gå av. Ekspansjonene i Trakia førte til at den sentrale bysantinske byen Adrianople (Edirne), ble erobret av den osmanske staten i 1361. Byen ble kort tid etter proklamert som den nye osmanske hovedstaden. Erobringen av Edirne ble svært viktig for fremtidige erobringer i Europa, på grunn av byens gunstige lokasjon, og var statens maktbase frem til erobringen av Konstantinopel i 1453. I den nærmeste perioden etter erobringen kunne osmanerne arrangere erobringstokter i det sørlige Makedonia og Bulgaria. I 1362 ble Edirne også fast sete for de osmanske lederne, hvor presset ovenfor Konstantinopel økte, og den

---

<sup>30</sup> Kia (2008): 20-21.

<sup>31</sup> Kia (2008): 21-22.

osmanske statens maktgrunnlag i Trakia ble forsterket.<sup>32</sup> Den osmanske statens handlinger i denne perioden er i større grad preget av territorielle mål i Balkan/ Øst Europa. Disse politiske målene utfordret serbernes statlige ideologi som fremmet et fremtidig serbisk/gresk stor-rike i dette området. Dette førte til militære trefninger mellom disse rikene, hvor osmanerene erobret sørlige deler av Serbia, og hvor den osmanske staten fortsatte erobringer av landområder i Øst-Europa. Det politiske/militære maktspillet eskalerte mellom disse rikene, noe som førte til at Serbia, Bosnia og Vidin etablerte en allianse som skulle tvinge de muslimske erobrerne ut av Europa. Det avgjørende historiske slaget mellom den osmanske staten og alliansen oppstod den 15. august 1389, ved Kosovo Polje (ligger i nærheten av Pristina). Selv om den daværende osmanske *emiren* Murad (1362-1389) døde under slaget, gikk osmanerne seirende ut, noe som førte til at serberne måtte akseptere osmansk overherredømme. Dette slaget har hatt stor betydning innenfor den serbiske historien, også i moderne tider, hvor serbiske nasjonalister feirer den siste desperate/heroiske innsatsen for å beholde et fritt Serbia, og for å frigjøre det ortodokse kristne Øst-Europa fra de muslimske kjetterne.<sup>33</sup>

Selv om den osmanske statlige ideologien i større grad var basert rundt hellig-krig ovenfor de kristne statene, oppstod det et delvis brudd innenfor dette området under regjeringsperioden til Beyazid I (1389-1402). Lederen rettet søkelyset mot Midøsten og Egypt, områder som ble kontrollert av Mamluk-riket. Dette er politiske mål som tilsier at den osmanske staten ønsket å utfordre den ledende muslimske suvereniteten under denne perioden. Imidlertid oppstod det stor misnøye innenfor den osmanske hæren i tilknytning til lederens mål, hvor ideen om krigføring ovenfor muslimske stater ble foraktet. De materielle gevinstene i tilknytning erobringer i det kristne Øst-Europa var også mye høyere. Denne foraktelsen vitner om at verdiene innenfor *ghazi*-ideologien fortsatt sto sterkt innenfor den osmanske hæren. Den osmanske statens avhengighet av de østeuropeiske vasall-statene, og deres relative uavhengige posisjoner undergravde også samholdet innenfor den osmanske hæren. De politiske ambisjonene til Beyazid førte til at flere muslimske stater ble urolige, hvor Mamluk-riket allierte seg med flere mindre tyrkiske fyrstedømmer fra Anatolia, noe som vitner om en anspent politisk situasjon i den muslimske verden. Disse forholdene førte til at Timur-riket advarte osmanerne om å erobre flere tyrkiske fyrstedømmer i Anatolia, advarsler som den osmanske staten oppfattet som fornærmende. Militære trefninger i tilknytning til disse

---

<sup>32</sup> Kia (2008): 24-25.

<sup>33</sup> Kia (2008): 26.

uenighetene oppstod mellom partene, hvor den osmanske byen Ankara ble erobret 28. Juli 1402, og hvor Smyrna (Izmir) ble erobret kort tid etter. Beyazid ble også tatt som fange under slaget ved Ankara, og døde i fangenskap året etter. Dette militæret tapet var en massiv ydmykelse ovenfor den osmanske staten, som ikke hadde opplevd større nedturer i tilknytning ekspansjonspolitikken tidligere, hvor store deler av Anatolia ble erobret av fienden. Timur-riket ønsket å svekke den politiske/militære fremgangen den osmanske staten hadde opplevd, noe som ble foretatt via militære/territorielle bistand til de tyrkiske fyrstedømmene i Anatolia, og via å tildele mindre lydriker til den avdøde osmanske lederens sønner, i visshet om at sønnene måtte krige mot hverandre, før noen av dem kunne etterfølge faren som den osmanske lederen. Disse faktorene førte til at det oppstod en borgerkrig mellom sønnene, som varte i elleve år.<sup>34</sup>

Mehmed I (1413-1421) gikk seirende ut av borgerkrigen, og utførte viktige politiske handlinger, som bevitner om statens svekkede posisjon ovenfor de kristne-nabo rikene, hvor Mehmed leverte tilbake Thessaloniki, og det tidligere erobrede territoriet rundt Konstantinopel. Lederen signerte også fredsavtaler med Venezia og Genova. Dette tilsier at den osmanske statens militære/politiske maktgrunnlag utenriks hadde blitt svekket. Det politiske landskapet førte til at den osmanske staten fremmet en mer fredelig politisk linje ovenfor de kristne naborikene, hvor den tidligere aggressive ekspansjon-politikken ovenfor Øst-Europa ble midlertidig avskaffet. Borgerkrigen svekket også statens innflytelse innenfor egne grenser, særlig i tilknytning til de interne opprørene.<sup>35</sup>

Interessante politiske trekk begynner å oppstå under regjeringsperioden til Murad II (1421-1444 og 1446-1451), hvor lederens politiske/militære mål angående osmansk innflytelse i Øst-Europa blir forandret, hvor statens visjoner er total hegemoni via territorial ekspansjon i Øst-Europa.<sup>36</sup> I slutten av regjeringsperioden til Murad II blir den osmanske staten overbevist om at direkte kontroll over Øst-Europa var den beste politiske løsningen, hvor praksisen tidligere hadde vært opprettelsene av vasallstater. Før den osmanske lederen døde i 1451 hadde den osmanske staten gjenopprettet osmansk styre innenfor territoriet som ble kontrollert før borgerkrigen som oppstod i 1402. Praksisen som fremmet opprettelsene av vasall-stater ble i større grad avvirket av Murad II, på grunn av den politiske ustabiliteten dette systemet medførte. For å kunne opprettholde en sterk/enhetlig imperium måtte den

---

<sup>34</sup> Kia (2008): 28.

<sup>35</sup> Kia (2008): 29-30.

<sup>36</sup> Kia (2008): 31.

osmanske staten innføre direkte statlig kontroll over store deler av Øst-Europa, viktige elementer som er grunnmuren for den politiske prosessen innenfor Det osmanske riket, i perioden 1453-1566.<sup>37</sup>

### **Et svekket politisk landskap i Øst-Europa**

Ekspansjonen til den osmanske staten i Øst-Europa, må også sees i sammenheng med de interne fragmenterte/svake politiske situasjonene i de europeiske statene, og via karismatiske ledere som ekspanderte det osmanske territoriet til hjertet av Balkan. De politiske handlingene utført av den osmanske staten kjennetegnes av å opprette allianser med de kristne statene i Øst-Europa, og via manipuleringer av de interne konfliktene innenfor disse statene. Denne politiske fleksibiliteten kan formidles via den statlige tilnærmingen til de nylige erobrede områdene, som kjennetegnes av samarbeid og kontroll, hvor befolkningene fikk en viss politisk/religiøs frihet. De kristne ortodokse kirkene fikk beholde sin store påvirkningskraft i samfunnet så lenge det ble betalt skatt til den osmanske staten og sultanens suverenitet ikke ble utfordret. En del av disse områdene ble vasall-stater i tilknytning til Det osmanske riket, hvor de måtte gi den osmanske hæren militært/logistisk støtte.<sup>38</sup>

## **DEN OSMANSKE STATEN I PERIODEN 1453-1566**

Den osmanske statens erobring av Konstantinopel i 1453 er en ytterst viktig hendelse innenfor den europeiske historien, denne begivenheten forandrer det politiske landskapet i Europa. Erobringen blir påvist som begynnelsen på storhetsperioden til Det osmanske riket, som var på sin høyde under regjeringsperioden til Suleiman I den store (1520-1566). Den nærmeste perioden etter 1453 er også preget av en sentralisering av den politiske makten.

Under regjeringsperioden til Suleiman I nådde Det osmanske riket høyden av sin politiske og militære makt. Maktgrunnlaget og autoriteten til sultanen var altomfattende. Storhetsperioden ble ikke bare stadfestet via militære bragder, også via prosa, poesi og arkitektur.

Vitenskap/kunst opplevde en gullalder under beskyttelse av sultanen. Suleiman I finansierte oppreisninger av utallige akvedukter, moskeer, *madrassaer* (religiøse undervisningsinstitusjoner) og arkitektoniske komplekser. Mange av disse mesterverkene ble bygget av den keiserlige arkitekten Sinan (1489-1588). Arkitektens mest kjente verk er

---

<sup>37</sup> Kia (2008): 33-34.

<sup>38</sup> Kia (2008):20-21.

Suleymaniyye moskeen i Istanbul, og moskeen som er dedikert til arkitekten selv i Edirne. To moskeer som blir ansett som mesterverker innenfor den osmanske arkitekturen.<sup>39</sup>

### En sentralisering av staten

Etter erobringen av Konstantinopel i 1453, oppstår det en større innovasjonsprosess hos den osmanske staten, aspekter som bør sees i sammenheng med at staten fikk et fast sete i Konstantinopel i tilknytning til den politiske maktutøvelsen. Dette er en del av prosess som førte til at den osmanske staten fremmet en mer sentralisert/byråkratisert styresett, hvor de tidligere praksisene som stammer fra tyrkiske/nomadiske verdier/normer, ble delvis avskaffet. Denne prosessen førte til statens utvidede suverenitet, primært via statlige *kanun*-lover, og via overtakelsen av sekulære/religiøse eiendommer, som ble innlemmet i det statligstyrte *timar*-systemet.<sup>40</sup> Det oppstod også sentrale forandringer innenfor dynastiets husholdning. Tidligere hadde lederens familie, slaver og støttespillere vært med statens/emirens kampanjer/erobringstokter, noe som samsvarer med normer innenfor et reisende nomade-samfunn. Etter erobringen av Konstantinopel bosatte den keiserlige familien seg sammen med de andre statlige institusjonene i denne byen. (Imidlertid ble denne praksisen også delvis benyttet før erobringen av Konstantinopel, i den tidligere hovedstaden Edirne).

En av de viktigste faktorene ovenfor statens utvidede politiske maktgrunnlag etter 1453 er statens kontroll over private eiendommer. Den osmanske krønikeren Tursun bey formidler at så mange som tjuetusen eiendommer ble konfiskert av staten, i den nærmeste perioden etter erobringen av Konstantinopel.<sup>41</sup> Eiendommene ble styrt av individer fra det osmanske kavaleriet innenfor det føydalistiske *timar*-systemet. Sultanene hadde også tidligere bysantinere i staten, noen av disse individene vaktet over de skattemessige forholdene innenfor dette systemet. Dette bidro til at det tyrkiske aristokratiet beskylte sultanen for forræderi, fordi Mehmed II ga viktige posisjoner til de kristne/vantro. Imidlertid oppstod de politiske handlingene fordi sultanen ønsket å konsolidere sin politiske maktgrunnlag, noe de osmanske sultanene hadde mulighet til å gjennomføre etter 1453, fordi resursene lederne kunne benytte seg av økte betraktelig. Imidlertid ble en del av disse landområdene levert

---

<sup>39</sup> Kia (2008): 54.

<sup>40</sup> Det føydalistiske *timar*-systemet var statens eiendomssystem, og grobunnen innenfor det osmanske samfunnet, hvor hovedsakelig militære individer fikk styre over spesifikke landområder i en viss periode. Se: Agoston & Masters (2009): 20.

<sup>41</sup> Barkey (2008): 79. Original kilde: Inalcik & Murphey (1978): 146.



tilbake til ressurssterke tyrkiske familier under arvtakeren, Bayezid II regjeringsperiode (1481-1512), etter stort press fra det gamle tyrkiske aristokratiet.<sup>42</sup>

Statens konfiskeringer av eiendommene var også et faktum fordi Mehmed II ønsket å temme det tradisjonelle aristokrati, som hadde stor politisk innflytelse. Dette aristokratiet var også snarrådig, og av opposisjonell art, og befant seg i de sentrale delene av Anatolia. Disse politiske handlingene kjennetegnes av at aristokratiets landområder ble beslaget, og omgjort til statlige eiendommer. Dette ble begrunnet i henhold til islamsk lov. Landområdene ble fordelt til lojale medlemmer av den osmanske staten, hovedsakelig individer fra det osmanske kavaleriet som kunne samle inn skatteinntektene fra et spesifikt område, og kunne beholde deler av skatteinntekten. Til gjengjeld måtte individene være tilgjengelige for militære oppdrag, og vise en absolutt lojalitet ovenfor sultanen. Disse individene som i større grad befant seg i provinsene måtte også opprettholde en militærstyrke i de områdene de styrte over, innenfor *timar*-systemet. Dette systemet ble utvidet i en større grad under Mehmed II regjeringstid, noe som bidro til større militære resurser for den osmanske staten/sultanen. Disse handlingene førte til at mulige opprørstendenser i det tradisjonelle aristokratiet ble effektivt temmet, og ga den osmanske sultanen sterkere militære krefter.<sup>43</sup>

Andre viktige handlinger gjennomført av Mehmed II etter 1453 er en sentralisering av den politiske makten, som kjennetegnes av en storstilt rekrutteringen av de erobrede folkeslagene til den ny-sentraliserte staten. En politisk prosess som også svekket det tidligere aristokratiets politiske innflytelse. Denne ordningen startet i større grad Mehmed II. Store deler av det tidligere aristokratiet fra Bysants/Balkan bekledd viktige stillinger hos den osmanske staten, etter at de konverterte til Islam. Gode eksempel på hvor utbredt denne ordningen var er Mesih Pasha og Murad Pasha. Disse individene fikk svært viktige stillinger i den osmanske staten, og var nevøene til den siste bysantinske keiseren, Konstantin XI Palaiologos (1449-1453). Barkey formidler også at åtte av de femten individene som bekledd *grand-vizier* stillingen i perioden 1453-1513, stammet opprinnelig fra det balkanske/bysantinske aristokratiet. Den osmanske staten hadde også tidligere fått hjelp fra dyktige bysantinske administratorer. Det som imidlertid forandret seg var at denne ordningen tidligere hadde vært nødvendig, filosofien rundt denne ordningen ble justert slik at det ble sett på som noe overordnet positivt. Individer fra andre folkegrupper som hadde resurser som kunne være til hjelp for den osmanske staten/sultanen ville ikke bli ekskludert. Den osmanske staten ønsket å etablere et

---

<sup>42</sup> Barkey (2008): 79.

<sup>43</sup> Barkey (2008): 77.

sterkt byråkrati, særlig bysantinere som hadde hatt kjennskap til denne statlige styringsformen ble rekruttert. Inkluderingen av det tidligere bysantinske/balkanske aristokratiet innenfor den osmanske staten hadde også sterke symbolske/ideologiske krefter. Ordningen kunne legitimere den osmanske sultanenes inntog i den politiske scenen i Europa, ikke bare ved erobring, men også ved en innlemmelse av det tidligere kristne aristokratiet innenfor den osmanske staten.<sup>44</sup>

Under Selim I regjeringsperiode (1512-1520), hadde det tidligere bysantinske aristokratiet blitt assimilert inn i det osmanske samfunnet, og blitt delvis islamisert. Statsansatte var ikke lenger tidligere medlemmer av det bysantinske aristokratiet, derimot var disse individene lærde muslimer. Denne prosessen forandret delvis det osmanske perspektivet ovenfor sultanens/statens maktgrunnlag. Det osmanske riket fikk en sterkere muslimsk identitet, dette må sees i sammenheng med erobringen av de muslimske landområdene under Selim I regjeringsperiode. Disse elementene førte også til at den osmanske staten fikk en sterkere muslimsk identitet. Suleiman I den store fremmet også i større grad sunni- islamsk ortodoksi. Dette sto i kontrast til Mehmed II politiske hensikter, hvor muslimske verdier/normer nødvendigvis ikke alltid var førsteprioritet.<sup>45</sup>

### **En aggressiv politisk linje**

Mehmed IIs regjeringsperiode kjennetegnes av en aggressiv erobringspolitikk, hvor krav angående osmansk universell suverenitet blir formet. En politisk linje som er gjeldende i store deler av perioden masteroppgaven dekker. Mehmed II kom til makten i 1451, det tok ikke lang tid før den nye sultanens ambisjoner om en erobring av Konstantinopel, ble en viktig prestisje-prosjekt for den osmanske staten. Konstantinopel var totalt omringet av tyrkisk territorium under denne perioden. De første politiske handlingene i tilknytning til disse målene var konstruksjonen av en festning i 1452 (Rumeli Hisari), på den europeiske kysten av Bosphoros-stredet. Konstruksjonen av denne festningen førte til at den osmanske staten blokkerte kornforsyningene til bysantinerne ved Svartehavet. Hæren ble også mobilisert i Trakia, og en flåtestyrke ble bygd i Gallipoli, ved den europeiske kysten av Dardanellene. Mehmed II kontrollerte en hærstyrke som bestod av 80000 soldater, ved siden av flåtestyrken, mens bysantinerne bare hadde 5000 soldater, og rundt 200 utenlandske soldater som skulle

---

<sup>44</sup> Barkey (2008): 80-82.

<sup>45</sup> Barkey (2008):103-104.

forsvare byen. Disse forholdene bevitner om den overlegne stillingen til den osmanske staten. 29. mai 1453 inntok den osmanske hæren byen, hvor den ble erobret av osmanerne kort tid etter, og erstattet Edirne som hovedstad.<sup>46</sup>

I perioden etter erobringen av Konstantinopel ble også den osmanske staten en regional militær/politisk sjømakt på grunn av den gunstige lokasjonen til byen ved Bosporos-stredet, tidligere bestod det osmanske militæret primært av landstyrker. Dette førte til at den statlige osmanske interessen ved Middelhavet økte, og truet de italienske bystatenes hegemoni i dette området. Det politiske maktpillet vedrørende økonomisk/politisk suverenitet i Middelhavet, og europeerens misnøye ved den utvidede osmanske innflytelsen i dette området førte til en periode med krig (1463-1479), mellom Venezia og Det osmanske riket. Den italienske bystaten fikk problemer med å opprettholde et tilstrekkelig forsvar i tilknytning til sine kolonier/bosetninger i Middelhavet, noe som førte til den osmanske staten fikk overtaket i disse militære trefningene, hvor den osmanske statlige innflytelsen ble forsterket i området.<sup>47</sup>

### **Den osmanske staten blir en del av maktpillet innenfor den muslimske verden**

Under regjeringstiden til Mehmed IIs arvtakere Beyazid II (1481-1512) og Selim I (1512-1520) var den osmanske statens mål i større grad sentrert rundt den muslimske verden, hvor statens osmanske overherredømme i Øst-Europa/Middelhavet ble tonet ned. Den osmanske statens streben etter politisk og religiøs legitimitet innenfor den muslimske verden ble truet av suverenitets-kravene til Safavid og Mamluk-riket, og av de portugisiske ambisjonene i Indiahavet.<sup>48</sup> Selim I erobret Syria og Egypt mellom 1516-1517, erobringer som førte til Mamluk-rikets fall, og stadfestet den osmanske statens suverenitet innenfor den muslimske verden.<sup>49</sup>

Mamluk-riket kontrollerte Mecca og Medina, de helligste byene innenfor den muslimske verden, noe som truet den osmanske statens streben etter å være den fremste forsvarer av det muslimske domenet. Mamelukkene var en stor irritasjonskilde for osmanerne, hvor de ofte hadde støttet utfordrere til den osmanske troen, og huset misfornøyde osmanske prinser som fikk en trygg base, hvor de kunne utføre sine operasjoner mot den osmanske staten. Mamluk-

---

<sup>46</sup> Freely (2011): 11-12.

<sup>47</sup> Williams (1995): 39-40.

<sup>48</sup> Williams (1995): 41.

<sup>49</sup> Kia (2008): 45.

riket la også krav på territorier i det sørlige Anatolia, landområder som blokkerte den osmanske statens inngang til den arabiske verden. Imidlertid var ikke mamelukkene kjetterske, fordi dette riket også fremmet tilbedelsen av sunni-islam. Imidlertid hevdet den osmanske staten at mamelukkene hadde støttet sjia-kjetterne, handlinger som kunne forsvare osmansk aggresjon ovenfor dette riket. Etter at osmanerne annekterte Dulkadir-riket som hadde fungert som en buffer-stat mellom osmanerne og mamelukkene, angrep den osmanske staten Syria i 1516, og påførte mamelukkene et knusende nederlag. Mamluk-sultanen, Qansu al-Ghawri mistet også livet under slaget ved Aleppo 24. august. Kort tid etter overga Damaskus og Jerusalem seg til Det osmanske riket. Det avgjørende slaget mellom disse rikene fant sted ved Kairo i 1517, hovedstaden innenfor Mamluk-riket. Den fragmenterte/svekkede hæren til mamelukkene førte til at osmanerne også vant slaget ved Kairo, begivenhet som førte til Mamluk-rikets fall. Etter denne knusende seieren etablerte den osmanske staten seg som de nye herskerne innenfor den muslimske verden, hvor de viktigste arabiske landområdene var under osmansk kontroll. Den osmanske sultanen ble også proklamert som den fremste beskytteren av de to hellige muslimske byene, Medina og Mekka. Mamluk-rikets fall førte til at den osmanske rikets streben etter suverenitet innenfor den muslimske verden hadde blitt en realitet. Etter Selim Is dødsfall i 1520 kontrollerte staten landområder på tre kontinenter (Europa, Asia og Afrika), og riket bestod av rundt femten millioner innbyggere.<sup>50</sup>

Den osmanske statens suverenitetskrav innenfor den muslimske verden, ble også truet av Safavid-dynastiet fra Iran. Dette riket forsvarte de tyrkiske folkestammenes frihetskrav i det sørøstlige Anatolia. De tyrkiske folkestammene var misfornøyde med det sentraliserte osmanske statsstyret, og ble trukket mot heterodokse religiøse bevegelser. Ankomsten av predikanter som fremmet tilbedelsen av sjia-islam (var den ledende muslimske-trosretningen innenfor Safavid-riket), bidro til å etablere folkebevegelser som truet den osmanske statens suverenitet. Dette er elementer som tilsier at en konfrontasjon mellom disse rikene angående politisk suverenitet i den muslimske verden var unngåelig. Dette dynastiet erobret også Bagdad i 1504, en de ytterst viktigste byene innenfor den muslimske verden, og i 1507 angrep dynastiet *Dulkadir*-riket, som var innenfor den osmanske interessesfæren. Bayezid IIs passive holdning ovenfor truslene fra Safavid-riket førte til at sultanen måtte abdisere i 1512, og hans sønn Selim I ble proklamert som den nye osmanske sultanen. Den nye sultanen ønsket å reversere forgjengerens forsonlige/passive tilnærming til nabostatene, og gjeninnføre den

---

<sup>50</sup> Kia (2008): 50.

aggressive ekspansjonistiske politikken som var gjeldende under regjeringsperioden til Mehmed II, hvor den statlige ideologien blir preget av ønskene om å etablere herredømme innenfor den muslimske verden. I tilknytning til disse målene stanset staten spredningen av sjia-islamske verdier/normer i Anatolia, og etablerte osmanske suverenitet i den arabiske verden.<sup>51</sup>

Den osmanske hæren gikk også seirende ut av flere militærkampanjer mot safaviderne hvor Tabriz ble okkupert i 1514 (Tabriz ligger i Øst-Aserbajdsjan). Denne byen var det politiske, administrative, og militære maktsenteret innenfor Safavid-riket. Okkupasjonen av denne byen svekket det iranske riket i større grad. Selv om den osmanske staten etter hvert trakk sine styrker ut av Aserbajdsjan, hadde denne umiddelbare trusselen fra Safavid-riket blitt nøytralisert, og staten innførte osmanske styre over det østlige Anatolia, og over store deler av Kurdistan.<sup>52</sup>

### **Den osmanske staten krever verdensherredømme**

Suleiman I den stores regjeringsperiode (1520-1566) blir beskrevet som storhetsperioden til Det osmanske riket. Suleiman I gjenopptok den aggressive erobringspolitikken i Øst-Europa, som særlig hadde vært gjeldene under regjeringsperioden til Mehmed II. Under denne perioden var det osmanske krigsmaskineriet fast bestemt på å gjennomføre en gjennomtenkt strategi som skulle påvise at staten var det mektigste imperiet i verden. I tilknytning til disse kravene var en erobringspolitikk ovenfor Sentral-Europa svært sentral, hvor sultanen vart fast bestemt på å erobre Ungarn, og etablere seg i dette området. Denne politiske filosofien utøvde stor press på Habsburgriket, og regjeringsperioden til Suleiman I er preget av rivaliseringen mellom disse rikene, hvor sultanenes handlinger kjennetegnes av en isoleringspolitikk av Habsburgriket. Denne politiske linjen ble støttet av Frankrike, som opplevde en intens rivalisering med habsburgerne. En svært oppsiktsvekkende allianse ble inngått mellom frankernes konge Frans I (1515-1547), og Suleiman I. Alliansen førte til habsburgerne måtte trekke seg ut av Ungarn, omstendigheter som førte til oppstarten av den osmanske ekspansjonen, hvor Sentral-Europa var hovedmålet. I tilknytning til disse målene ble Beograd erobret i 1521. Rivalisering mellom Frankrike og Habsburgriket kulminerte i åpen krigføring mellom disse statene, og førte til at den katolske verden ble splittet inn i to stridende

---

<sup>51</sup> Kia (2008): 48.

<sup>52</sup> Kia (2008): 49

fraksjoner, og ga den osmanske staten en gylden mulighet til å okkupere Beograd. Konfliktene mellom de katolske stormaktene førte også til at det oppstod en borgerkrig i Ungarn, som i større grad handlet om Habsburgrikets innflytelse innenfor de ungarske grensene. Den fragmenterte/splittede politiske situasjonen i Ungarn førte til osmanerne angrep ungarsk territorium i 1526. Den ungarske hæren opplevde et knusende nederlag i slaget ved Mohacs, den 29. August. Den ungarske kongen Louis døde også under dette slaget, noe som forseglet den ungarske statens skjebne, hvor Buda ble okkupert kort tid etter dødsfallet.<sup>53</sup> Buda ble igjen okkupert i 1541, hvor byen ble en del av Det osmanske riket frem til Habsburgrikets invasjonen i 1686.

En svekkelse av en samlet kristen allianse ovenfor Det osmanske riket, forenklet ekspansjonspolitikken til osmanerne, og truet de katolske statenes eksistens i Sentral-Europa. Den osmanske ekspansjonen dro også nytte av reformasjonen som fikk sterk støtte innenfor de tyske fyrstedømmene. De tyske fyrstene nektet å være med i en samlet allianse ovenfor de muslimske erobrerne, en allianse som i større grad bare gagnet paven, og de katolske statene. Suleiman I oppmuntret de interne stridighetene som var gjeldende i Europa, særlig innenfor Ungarn, hvor den osmanske staten støttet de kalvinistiske interessene.<sup>54</sup>

De innflytelsesrike katolske statene, Spania, Portugal, Habsburgriket og Venezia fremmet framveksten av et samlet samarbeid, som skulle dempe den voksende osmanske innflytelsen i Europa. En viktig strategi var via kommersielle, militære og diplomatiske bånd med den største konkurrenten til osmanerne innenfor den muslimske verden, Safavid-riket. Aspekter som medførte til at en osmansk erobring av dette riket var svært sannsynlig, hvor erobringer av de sentrale byene, Bagdad og Basra var første prioritert. Erobringer av disse byene ville gi osmanerne adgang til Persiagulfen, hvor den osmanske staten ønsket å bygge en marinestyrke som kunne utfordrere det portugisiske hegemoniet i Indiahavet. Den osmanske sultanen ønsket også å svekke den store innflytelsen Genova og Venezia hadde innenfor handel i Middelhavet, via oppbygningen av en formidabel militær/kommersiell marinestyrke. Statens streben etter suverenitet i Middelhavet, skulle påvise at osmanerne også hadde blitt en formidabel sjømakt. Den osmanske staten angrep venetianske posisjoner, og beleiret Korfu i

---

<sup>53</sup> Kia (2008): 52.

<sup>54</sup> Kia (2008): 51.

1537. Den stadig økende overlegne posisjon til den osmanske marinen førte til at venetianerne søkte om en fredsavtale i 1540.<sup>55</sup>

Samarbeidet som oppstod mellom de katolske statene og Safavid-riket, legitimerte invaderingen av det sistnevnte riket, disse militærkampanjene startet i 1533, hvor Mesopotamia og Aserbajdsjan ble erobret året etter. Den svekkede tilstanden til fiendens militærstyrker førte til at osmanerne ankom Bagdad i 1534. Etter en kort beleiring overga safavid-styrkene seg til de osmanske styrkene. Denne erobringen har en ytterst sentral plass innenfor den osmanske historien, fordi den stadfestet den endelige osmanske suvereniteten i den muslimske verden. Den osmanske staten beholdt den dominerende politiske rollen innenfor den muslimske verden frem til utbruddet av 1. Verdenskrig i 1914.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Kia (2008): 51 og 53.

<sup>56</sup> Kia (2008): 53.

# DEN OSMANSKE SULTANENS SKIKKELSE

## INNLEDNING

Via dette kapittelet vil jeg påvise hvordan den osmanske sultanens politiske/ideologiske maktgrunnlag utartet seg mellom 1453-1566, og hvordan denne prosessen påvirket den osmanske sultanenes skikkelse. Jeg vil også belyse kapittelet via teoretiske retninger som legger vekt på politisk legitimering og språkbruk, hvor jeg vil vise til hvordan den osmanske sultanens politiske/ideologiske legitimeringsgrunnlag utarter seg. Jeg vil påvise at prosessen i er sterkt preget av selv-legitimering, en prosess som også kan benevnes som statlig propaganda. En teoretisk tilnærming som påviser forståelsen og bruk av politisk språkbruk, vil også bli benyttet i tilknytning lederens tittelbruk, som også kan benevnes som statlig-kommunikasjon, hvor jeg benytter meg av Hampsher-Monks teoretisk tilnærming som påviser at politisk makt kan bli konstruert via språklige handlinger.

I tilknytning til disse områdene vil omfanget av den bysantinske arven bli påvist. Jeg kommer også til å vise til den statlige legitimeringen og dens politiske bruk av språket før 1453, noe som vil forsterke eventuelle brudd hos den statlige ideologien. Denne prosessen inneholder viktige elementer fra den bysantinske og muslimske arven, noe som vil bli belyst via hoveddelen. Via konklusjonen vil jeg påvise i hvilken grad den bysantinske arven var gjeldene i tilknytning til den osmanske sultanenes skikkelse i perioden masteroppgaven dekker.

På grunn av det store kildeomfanget har jeg ikke studert andre sentrale områder i tilknytning til den statlige lederposisjonen, som også kan ha hatt betydning ovenfor lederskikkelsen, hvor lederens livstil, deres forhold til folket, og hvilke spesifikke metoder sultanene regjerer på skiller seg ut.

Hoveddelen består av to seksjoner hvor jeg først påviser statens legitimering av lederposisjon, etterfulgt av statlig kommunikasjon, hvor språkets sentrale rolle via benyttelsen av leder-titler blir påvist. Via seksjonene skal også de nevnte faktorene i tilknytning lederposisjon før 1453 bli belyst først, hvor denne informasjonen vil forsterke hvordan utviklingen av den osmanske lederskikkelsen forandrer og utarter seg etter 1453. Via drøftelsen vil jeg påvise hvilke aspekter hos utviklingen av den osmanske lederskikkelsen som kan kobles til den bysantinske arven, og påvise hvilken betydning dette hadde ovenfor den nevnte utviklingen.



## **LEGITIMERING AV LEDERPOSISJONEN**

Kilder fra perioden oppgaven dekker (særlig de osmanske) påviser en legitimeringsprosess i tilknytning til den osmanske sultanenes skikkelse, hvor krav vedrørende en bysantinsk arv, og krav angående en sterkere tilknytning til religion er sentrale politiske handlinger. Denne prosessen vil jeg belyse med Barkers teori som legger vekt på politisk legitimering. Jeg vil påstå at det viktigste elementet innenfor denne prosessen er en selv-legitimering. Hovedmålet i tilknytning til en politisk selv-legitimering kan være en kultivering av en ny/fremstående identitet.<sup>57</sup> Det store antallet av kilder som legitimerer det unike forholdet de osmanske sultanene hadde med Gud, og som formidler at det var en kontinuitet mellom de bysantinske og de osmanske lederne ble i følge denne teoretiske tilnærmingen produsert for lederes egen fordel, som forteller hvem de osmanske lederne er, og som påviser hvorfor lederne skiller seg betraktelig ut fra resten av befolkningen. Dette er elementer som kan påvise viktige trekk hos den osmanske sultanens skikkelse i perioden etter 1453, hvor legitimeringsprosessen av sultanenes lederposisjon også består av en selv-legitimering, og hvor hovedmålet var konstruksjonen av en ny leder-identitet, som skulle belyse den nyopprettede keiserlige/hellige karakteren av den osmanske lederskikkelsen.

Fra å bli betraktet som en tyrkisk stammeleder på slutten av 1300-tallet, var de osmanske sultanene verdensherskere i følge en stor brøkdel av de osmanske kildene etter 1453. En omveltning av lederskikkelser i dette omfanget, påviser nødvendigheten av en fornyingsprosess av den osmanske selvforståelsen. En prosess som også blir påvist via kilder som er rettet direkte mot de osmanske lederne, og som kan tolkes som en selv-legitimering av ledernes krav om utvidet suverenitet.

### **En lokal/nomadisk leder, og begrenset legitimeringsgrunnlag**

Den osmanske lederskikkelsen før 1453 (særlig på 1300-tallet) bærer preg av at de osmanske lederne hadde et nomadisk verdensbilde og at maktstrukturen i lederskapet favoriserte ivaretagelsen av et stammesamfunn.

---

<sup>57</sup> Barker (2001): 5.

Den osmanske lederens begrensede/lokale politiske legitimitet på 1300-tallet, kan påvises via avhengigheten av å opprettholde allianser med vasallstatene på Balkan, og med andre tyrkiske stammer i Anatolia, for å kunne gjennomføre sine politiske/militære mål. De tidligere osmanske lederne styrte over bare en av sytten stater som stammet fra *seljuk*-tyrkerne i det vestlige Anatolia, noe som bidro til at den politiske situasjonen i dette området var meget fragmentert.<sup>58</sup> 1300-tallet, og store deler av 1400-tallet var preget av en fragmentert politisk situasjon i Anatolia, hvor mange tyrkiske folkestammer konkurrerte for å få den suverene politiske/militære innflytelsen i området. Via osmanske krønikere som stammer fra perioden før erobringen av Konstantinopel i 1453, blir det formidlet en fundamental forskjellig lederskikkelse, enn hva tilfellet var etter denne erobringen. Den politiske situasjonen den nærmeste perioden før 1453, også var preget av verdier/normer som er gjeldende innenfor for et stammesamfunn. Den statlige strukturen favoriserte ikke en sentralisert ledelse, men ga imidlertid større makt til prominente individer i de osmanske grenseområdene. Selv om Murad II startet en politisk prosess som skulle gi større makt til den staten versus de prominente individene i grenseområdene, var denne prosessen av en delvis svak karakter.<sup>59</sup>

I perioden 1300-1450 er det også sterke tegn til at verdier/normer som fremmer selvstendighet innad i riket blomstret, via flere typer lokalsamfunn som hadde forskjellige statuser innenfor Det osmanske riket. Disse lokalsamfunnene var selvforsynte konfesjonelle-samfunn, selvstyrte stamme-konføderasjoner og bystater (som for eksempel Ankara), som ble administrert av lokal valgte kommunale-ledere. Disse selvstendige samfunnene var et faktum, fordi den osmanske lederen var avhengig av forskjellige tjenester fra disse samfunnene. Den osmanske staten hadde foreløpig ikke politisk/militær makt til å forhindre utbredelsen av disse lokalsamfunnene.<sup>60</sup>

Det finnes to sentrale punkter som kjennetegner den sultanens/statens primære funksjoner hos *seljuk*-tyrkerne, og hos etterkommerne av dette dynastiet, inkludert osmanerne. Den osmanske lederens primære arbeidsoppgaver var å forbygge tendenser til anarki, og bevare sosial-orden, hvor den osmanske lederens skikkelse bærer preg av å være en sterk stammeleder. Noe som var relativt vanlig hos leder skikkelsene innenfor de tyrkiske folkestammene på 1300-1400-tallet. Den andre primære arbeidsoppgaven til de osmanske lederne var å beskytte individene som hadde en svak sosial økonomisk/juridisk status i

---

<sup>58</sup> Murphey (2008): 41-42.

<sup>59</sup> Murphey (2008): 45-46.

<sup>60</sup> Murphey (2008): 49.

lokalsamfunnet. De personlige eiendelene til disse individene skulle også bli beskyttet av lederen. Disse arbeidsoppgavene var lederens plikt å gjennomføre, og var befolknings primære krav ovenfor den osmanske lederen. Beskyttelsen av individer som hadde en lavtliggende sosial-status ovenfor andre grupper som hadde en sterkere sosial/militær status var den osmanske lederens viktigste arbeidsoppgaver for å kunne bevare sosial-orden i den tidligere perioden.<sup>61</sup>

### **Legitimering via ghazi-ideologien**

Den osmanske lederens politiske legitimering i den nærmeste perioden etter statens grunnleggelse i 1290, blir påvirket av erobringsekspanasjoner som hovedsakelig blir forsvart via *ghazi*-termene. Ekspansjonspolitikken førte til en større annerkjennelse til de osmanske lederne. Det som skilte osmanerne fra de andre tyrkiske stammene i Anatolia var at osmanerne klarte å åpne nye grenser, hvor de kunne erobre de kristne naborikene. Disse områdene var primært Trakia, Makedonia, og Dardanell- stredet (kristne landområder). Erobringstoktene fra disse områdene bidro til at Det osmanske riket etter hvert truet det kristne hegemoniet i Øst- Europa, og påviser hvorfor *ghazi*-ideologien blir assosiert med de osmanske lederne i såpass stor grad. Videre førte erobringen av Bulgaria og Serbia på slutten av 1390-tallet til at den osmanske emiren ble den mektigste politiske/militære lederen i Balkan-området. Imidlertid var fortsatt osmannerne i større grad et stamme-samfunn, noe som kan formidle at den osmanske emirens sterkere politiske/militære makt var på det lokale plan.<sup>62</sup>

Denne ekspansjonsperioden sees i større grad, i sammenheng med den osmanske emirens benyttelse av ideologiske virkemidler (hellig krig). En politisk linje som påviser at den osmanske lederens skikkelse er preget av et religiøst kriger-ideal. Osmanerne skulle kjempe for den islamske tro ovenfor de vantro. De osmanske emirene formidlet at osmanerne var de eneste og sanne *ghazi*-krigerne. Krønikere fra slutten av 1300-tallet formidler at kravene til det osmanske dynastiet om overherredømme på Balkan/Anatolia var begrunnet via de ideologiske aspektene ved denne teorien. Hellig krig ovenfor de vantro var den største dyd, og osmanerne var de dyktigste krigerne. Det lokale aristokratiet på Balkan kunne også proklamere at de forvaltet verdiene/normene innenfor *ghazi*-ideologien, imidlertid var det medlemmene av det osmanske dynastiet som hadde førsterett på disse handlingene. De

---

<sup>61</sup> Murphey (2008): 19-20.

<sup>62</sup> Kunt (1995): 11-12.

osmanske lederens påstander om at det var de dyktigste *ghazi*-krigerne fra Anatolia, ble forsvart med at de andre muslimske fyrstedømmene i området hadde sviktet de viktigste verdiene innenfor *ghazi*-ideologien, fordi de hadde hatt en svak deltakelse i krigføringen mot de vantrø. Disse påstandene ble også benyttet for å stadfeste at de muslimske emiratene i Anatolia hadde mistet sine mandater til å styre over sine landområder.<sup>63</sup>

Colin Imber påstår at den litterære utviklingen i Det osmanske riket påviser en tettere kobling mellom *ghazi*-ideologien, og den osmanske lederskikkelsen. Den osmanske historikeren, Nesri formidler denne koblingen i hans verk (om det osmanske dynastiets opprinnelse som stammer fra 1485).<sup>64</sup> Den osmanske lederens benyttelse av ideologien rettferdiggjorde styremaktens legitimitet, via emirens oppfyllelse av en hellig forpliktelse. Dette ga også de osmanske lederne kanonisk rett til å styre over territorier, som tidligere hadde vært styrt av de vantrø. En slik rettferdiggjørelse blir forsvart av Nesri, via den historiske formidlingen vedrørende den første osmanske sultanen, Osman. Via denne historiske formidlingen forsvarer Nesri de osmanske sultanenes erobring av territoriet til de vantrø.<sup>65</sup>

### **Fra stammeleder til verdenshersker**

Erobringen av Konstantinopel i 1453 og Kairo i 1517 preget de osmanske dynastiske tradisjonene. De dynastiske tradisjonene utviklet seg over en lenger periode, hvor de osmanske emiratene på 1300-tallet var sterkt knyttet til sine tyrkiske stamme røtter fra Anatolia. Etter at osmannerne fikk kontroll over Balkan-området i begynnelsen av 1400-tallet, og kontroll over Konstantinopel i 1453, utviklet den osmanske staten seg til å bli en sentralisert/byråkratisk stat. Denne staten ble også etter hvert styrt av en sultan som hadde ubegrenset/universell suverenitet, noe som er særlig gjeldene under regjeringsperioden til Suleiman I den store (1520-1566).<sup>66</sup>

De osmanske lederne kunne legitimere at de var arvtakerne til bysantinere etter erobringen av Konstantinopel i 1453, elementer som tilførte et utvidet ideologisk/symbolsk styrke til den osmanske lederens skikkelse. I tilknytning til denne legitimeringsprosessen hevdet Mehmed II (1451-1482) at han stammet fra Komnenos dynastiet, en kongelig bysantinsk familie som

---

<sup>63</sup> Kunt (1995): 12-13.

<sup>64</sup> Imber (1995): 144. Original kilde: Koymen & Unat (1949): 55.

<sup>65</sup> Imber (1995): 145.

<sup>66</sup> Murphey (2008): 41.

styrte i perioden 1031-1185. Disse påstandene var gjeldene fordi staten ønsket å ekspandere sin legitimitet til også den greske befolkningen, ikke bare innenfor den muslimske befolkningen, og for å konstruere en flerkulturell osmansk identitet. Viktige prosesser som var gjeldene i tilknytning til statens streben etter universell suverenitet, noe som påviser den valgte teoriens nytthet, hvor sultanens og statens selvlegitimering etter 1453 bærer preg av mål om en ny statlig identitet med utvidet politisk legitimitet.

Den osmanske statens overbevisning om at de var arvtakerne til bysantinerne påvises via en hyllest til Mehmed II i 1466:

Nobody doubts that you are the emperor of the Romans. A ruler who controls the center of the empire is the emperor of that empire, and \_ Istanbul is the center of the Roman empire.<sup>67</sup>

Omfanget av denne typen kilde i den nærmeste perioden etter 1453 er svært iøynefallende, og bevitner om en legitimering som inneholder sterke elementer av selv-legitimering, hvor posisjon som arvtakerne til de bysantinske keiserne skulle bli stadfestet. Disse kildene påviser også at selv-legitimeringen bærer preg av statens streben etter å kultivere en ny/fremstående identitet. Etter 1453 var sultanene verdensherskere og keisere.

George Trapezountios brev til Pave Paul II (1464-1471), som ble sendt i 1466 viser hvilke symbolske/ideologiske påvirkninger erobringen av Konstantinopel hadde ovenfor den osmanske sultanens skikkelse. Dette brevet påviser også ledernes sterkere tilknytning til religion, og til det osmanske kravet rundt universell suverenitet:

Let no one doubt that he (Mehmed II) is by right the emperor of the Romans. For he is emperor who by right possesses the seat of the empire, but the seat of the Roman Empire is Constantinople: thus he who by right possesses this city is the emperor. But is not from men but from God that you, thanks to your sword, have received this throne (...) And he who is and remains emperor of the Romans is also emperor of the entire earth.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Barkey (2014): 475. Original kilde: Inalcik (2000): 41.

<sup>68</sup> Emiralioğlu (2014): 57. Original kilde: Babinger (1978): 249.

Disse politiske kravene stammer fra den bysantinske politiske filosofien, hvor bysantinerne påstod at Konstantinopel var universets sentrum, fordi byen var den romerske hovedstaden. Disse faktorene forsvarte de bysantinske keiserens krav vedrørende universell suverenitet, en politisk linje som de osmanske lederne arvet, hvor flere osmanske kilder påviser denne koblingen i tilknytning til den osmanske statens streben etter utvidet politisk legitimitet.<sup>69</sup> Barkers teoretiske tilnærming er også gunstig å benytte seg av i drøftelsen av dette budskapet, hvor den bærer preg av en selv-legitimering som skulle påvise en ny/fremstående identitet. De osmanske sultanene hadde blitt keisere, og krevde universell suverenitet, via en keiserlig retorikk.

Mehmed IIs erobring av Konstantinopel blir også formidlet som en fullførelse av apokalyptiske tradisjoner innenfor den muslimske verden, hvor denne hendelsen var en viktig del av den sterkere tilknytningen de osmanske lederne fikk til islam, etter 1453.<sup>70</sup> Dette er viktige elementer av den muslimske arven. De osmanske sultanene var etter hvert den fremste forsvarer av det muslimske domenet, og hadde et særegent forhold til Allah. Denne koblingen var særlig gjeldene etter Det osmanske rikets militære seire over mamelukkene og safaviderne.

En hadith som angivelig stammer fra profeten Muhammed ble også benyttet i større grad av den osmanske statens i dens streben etter større ideologisk innflytelse i den muslimske verden, for å stadfeste den sterkere ideologiske symbolikken de osmanske lederne etter hvert rådde over:

Constantinople shall be conquered indeed; what a wonderful leader will that leader be, and what a wonderful army will that army be.<sup>71</sup>

Denne religiøse retorikken førte også til osmanerne la vekt på at Mehmed II hadde et hellig forhold til Gud, påstander som også førte til de osmanske lederne fikk et sterkere ideologisk forhold til religionen. Mehmed II fikk også tilnavnet Mehmed *Erobreren* etter erobringen av den bysantinske hovedstaden. Dette tilnavnet blir sett i sammenheng med erobringer av viktige kristne landområder.

---

<sup>69</sup> Harris (2009): 2.

<sup>70</sup> Emiralioğlu (2014): 61.

<sup>71</sup> Sahin (2010): 319. Original kilde: Yılmaz (2002):5.

Den osmanske sultanenes tettere ideologiske forhold til Gud etter 1453, påvises også via en arabisk inskripsjon på Topkapi-palasset som presiser dette fenomenet:

the Sultan of the Two Continents and the Two Seas, the Shadow of God in this World and the Next . . . the Conqueror of Constantinople, the Father of Conquest, Sultan Mehmed Khan.<sup>72</sup>

Den osmanske sultanens skikkelse ble etter hvert assosiert med et utvidet politisk og ideologisk maktgrunnlag, på grunn av ytterligere erobringer av nye landområder. Denne prosessen eskalerte etter erobringen av Kairo i 1517. Byen var en av de viktigste byene innenfor den islamske verden, noe som formidler at osmannerne fikk en absolutt suverenitet i store deler av det muslimske samfunnet. Under Suleiman I den stores regjeringsperiode var den osmanske staten på sitt sterkeste, hvor sultanen ble betraktet som en verdenshersker, og hvor den osmanske kontrollen ovenfor det muslimske domenet ble forsterket. Denne prosessen førte til redsel hos de kristne/europeiske statene, hvor Suleiman I den store ble utpekt som den største muslimske trusselen ovenfor de kristne interessene i Europa. Den konstante muslimske trusselen var særlig rettet mot territoriet til Habsburg-riket, som sultanen ønsket å erobre. Suleiman I den store var på midten av 1500-tallet, uten tvil den mektigste lederen innenfor den muslimske verden, og i Øst Europa. Dette formidler hvorfor osmanerne betraktet seg selv som verdensherskere. Suleiman I den store var den første osmanske lederen som hadde en sterk gjenkjennelig skikkelse i det kristne Europa, som hovedsakelig bestod av redsel. Utenom det osmansk- militære nærværet ved Middelhavet og i Ungarn, fikk europeerne informasjon om den osmanske sultanens militære/politiske affærer, via europeiske reiseskildringer fra Istanbul.<sup>73</sup>

### **En utvidet politisk legitimering via arkitekter/kunst**

Etter 1453 er de osmanske lederens politiske legitimitet påvirket av at sultanene også var forsvarere av vitenskapelige og kunstneriske arbeid, hvor den tidligere legitimeringen ble først og fremst påvist via en *ghazi*-ideologien, hvor målet var en utvidelse av det muslimske domenet. Under regjeringsperioden til Suleiman I er dette fenomenet særlig gjeldene,

---

<sup>72</sup> Brockett (2014): 405.

<sup>73</sup> Woodhead (1995): 118-119.

imidlertid begynte denne prosessen i den nærmeste perioden etter 1453. Denne sultanen hadde store ressurser tilgjengelig, og finansierte store bygningsprosjekter/veldighetsprosjekter. Finanseringen omfattet også den kulturelle/kunstneriske utviklingen, og imperialistiske seremonier. Etter erobringen av Konstantinopel oppstod det en prosess hvor de osmanske lederne fremmet kosmopolitiske verdier, hvor arkitektur/kunst er toneangivende. Denne prosessen oppstod først og fremst fordi Mehmed II ønsket å bringe Konstantinopel til sin tidligere storhetsperiode, hvor byen hadde vært en universell kosmopolitisk senter. Disse påstandene kan forsvares via de store arkitektoniske byggeprosjektene etter 1453. Statlige handlinger jeg vil drøfte mer detaljert i kapittelet som handler om forholdet mellom stat og religion. Politisk legitimitet kan også uttrykkes via finansiering av storstilte religiøse bygg, statlige handlinger som hadde viktige politiske effekter innenfor Det osmanske riket. Monumentale byggverk som Hagia Sophia imponerte og skremte osmannerens naboer. Keisere ønsker å vise til storheten/betydningen av deres politiske makt, via å være beskyttere av storstilte arkitektoniske/kunstneriske arbeid. *Fatih*-moskeen som ble bygget til ære for Mehmed II mellom 1463-1470, er godt eksempel på storslåtte religiøse/monumentale byggverk, som skulle stadfeste den osmanske sultanens utvidede politiske maktposisjon. Imidlertid benyttet også osmanerne skriftlige ideologiske virkemidler i tilknytning til moskéen. Ved inngangspartiet til moskéen ble det oppført en arabisk inskripsjon av profeten Muhammeds hadith:

Constantinople will be conquered. Blessed is the commander who will conquer it, and blessed are his troops.<sup>74</sup>

En selv-legitimering av de osmanske lederens utvidede maktgrunnlag blir påvist via arkitektoniske og språklige handlinger. Elementer som tilsier konstruksjonen av nye monumentale byggverk ble kombinert med skriftlige ideologiske virkemidler for å styrke den osmanske sultanens skikkelse etter 1453. Den osmanske sultanenes maktdemonstrasjon ble ikke bare påvist via ideologisk propaganda, og benyttelse av monumentale ledertitler, også gjennom nybygde storstilte moskeer.

---

<sup>74</sup> Brockett (2014): 405. Original kilde: Massignon (1953): 10–17.



## STATLIG KOMMUNIKASJON

Etter 1453 oppstod en fornyingsprosess ved den osmanske selvforståelsen, som er særlig gjeldende hos den osmanske staten/sultanen. En teoretisk posisjon som kan belyse dette er Hampsher-Monks teoretiske tilnærming vedrørende politisk forståelse/bruk av språk. Politiske handlinger er bygd opp av språklige handlinger. Det er et intimt forhold mellom den sosiale realiteten og språket. Politiske/sosiale ordninger er språklig konstituert, og politiske mål om å forandre/påvirke den sosiale realiteten kan bare gjøres via språket. Politiske/sosiale endringer er lingvistiske. De osmanske lederens krav angående utvidet politisk innflytelse, ble formidlet via språklige handlinger, hvor språk som ble assosiert med en utvidet politisk suverenitet ble benyttet.<sup>75</sup>

Hensiktsmessige språklige handlinger må bli benyttet, for å forandre samfunnets konstruksjon, noe de osmanske sultanene gjorde via ny retorikk. Via denne teoretiske retningen var språklige handlinger en viktig del av den osmanske statens utvidete maktgrunnlag etter 1453, hvor leder-titler som ble benyttet forsterker dette fenomenet. For å kunne forandre historien må de politiske institusjonene benytte seg av det tilgjengelige språket, på en målrettet, kreativ og innovativ måte. Ledertitlene var bare et av de språklige midlene/verktøyene som ble benyttet av de osmanske sultanene. Imidlertid vil jeg legge vekt ledertitlene på grunn av tittelens essensielle politiske betydninger.

### Leder-titler før 1453

Det begrensede politiske maktgrunnlaget til de osmanske lederne også kan bli formidlet via ledertitlene de osmanske lederne benyttet seg av. I perioden før 1453 benyttet den osmanske lederen seg hovedsakelig av bey og emir-titlene.<sup>76</sup> Begge titlene hadde en høy status i Det osmanske riket, imidlertid var de ikke av en kongelig art. Disse titlene påpeker at den osmanske lederen hadde en begrenset politisk legitimitet, og at maktutøvelsen var begrenset til et lokalt landområde, særlig i den første perioden av 1300-tallet. Den osmanske lederen Orhan Bey (1324-1362) etterlot et arvedokument fra 1348.<sup>77</sup> Via dette dokumentet blir det formidlet hvem som skulle arve Orhans eiendommer. Orhans førstefødte sønn hadde tittelen

---

<sup>75</sup> Hampsher-Monk (1998): 48-49.

<sup>76</sup> Begrepet bey betyr høvding eller leder. Dette var en tittel som ble gitt til guvernører, generaler, og andre myndighetspersoner i Det osmanske riket. Se: Agoston & Masters (2009): 10 og 14.

Begrepet emir betyr kommandør. Imidlertid ble emir-tittelen i større grad benyttet av adelsmenn og tjenestemenn, innenfor Det osmanske riket.

<sup>77</sup> Murphey (2008): 79. Original kilde: Tahsin (1938): documentary appendices, Doc. No. 1.

bey og lederens andre sønn hadde tittelen pasha.<sup>78</sup> Et budskap som forsterker at kongelige titler ikke ble benyttet i større grad av medlemmene innenfor det osmanske dynastiet. Den osmanske bey/emiren hadde under denne perioden svake materielle/menneskelige resurser, noe som førte til at leder posisjon var utsatt. Imidlertid fikk den osmanske lederen etter hvert større resurser, noe som bidro til at emiren fikk større selvstendighet, og et sterkere grunnlag for maktutøvelse.<sup>79</sup>

Det politisk/religiøse maktgrunnlaget til de osmanske lederne før erobringen av Konstantinopel kan også bli utforsket mer spesifikt via sultan-tittelen. Denne tittelen har en delvis tilknytning til kalif-tittelen (dette er tittelen på muslimenes øverste leder etter profeten Muhammeds død), noe som viser til den symbolske kraften benyttelsen av denne tittelen kunne medbringe innenfor den muslimske verden, og viser også til prestisjen benyttelsen av denne tittelen hadde. I følge noen diplomatiske brev før 1453 blir den osmanske sultanen referert til som Sultan over *Rum*. (det tidligere territoriet til bysantinere ble formidlet som *Rum*-landområder.) I 1428 sendte grunnleggeren av *Kazan*-khanatet Ulugh Muhammad et diplomatisk brev til den daværende osmanske lederen Murad II. Via brevet blir den osmanske lederen referert til som: «the sultan of the territory of Rum». <sup>80</sup> Selv om antallet av denne typen kilder er få.<sup>81</sup> I perioden før 1453 regjerte den osmanske sultanen over store deler av det tidligere territoriet til Det bysantinske riket, på Balkan og Anatolia, utenom hovedstaten Konstantinopel.

En av de sentrale kildene fra denne perioden er mynter. Omfanget av de numismatiske kildene fra perioden før 1453, påviser at osmannerne sporadisk benyttet seg av sultan-tittelen som selvreferanse på mynter. En mynt fra 1424 viser til benyttelsen av denne tittelen av den daværende osmanske lederen, Murad II (1421-1444 og 1446-1451). De numismatiske kildene viser også Mehmed IIs benyttelse av denne tittelen via to anledninger før 1453. Begge anledningene hvor Mehmed II benyttet seg av sultan-tittelen, fant sted på grunn av hans tiltredelse på tronen, og for å proklamere seieren over sultanenes fiender, og brødre i den politiske kampen over leder stillingen. Den første anledningen var i 1444, og den andre var i 1451.<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> Dette var en tittel som ble gitt til guvernører, generaler, og andre myndighetspersoner i Det osmanske riket. Se: Tietze (2002): 290.

<sup>79</sup> Murphey (2008): 77.

<sup>80</sup> Murphey (2008): 77 Original kilde: Akdes (1972): 349-351.

<sup>81</sup> Murphey (2008): 77-78.

<sup>82</sup> Murphey (2008): 79. Original kilde: *Nur Pere, Madeni Para*, 90.

## Ledertitler 1453-1566

Det politiske maktgrunnlaget til de osmanske lederne etter 1453 blir sterkt påvirket av selvlegitimering via benyttelsen av titler som bevitner om et utvidet politisk maktgrunnlag. De mest sentrale titlene som ble benyttet av de osmanske lederne etter 1453 er sultan, keiser, *basileus*, kalif og *padisah*.<sup>83</sup>

De osmanske lederens benyttelse av keiser-tittelen og den keiserlige/imperialistiske ideologien er ytterst viktige handlinger som påvirker den osmanske lederens skikkelse. Derfor er dette en viktig del av drøftingen i dette kapitlet, hvor jeg viser til hvilke konsekvenser benyttelsen av den keiserlige-tittelen fikk under denne perioden. Mehmed II var klar over hvilke fordeler den keiserlige-tittelen kunne ovenfor den osmanske sultanenes skikkelse, særlig via å ha kontrollen over Konstantinopel. Det oppstod et brudd i det osmanske selvbildet etter denne erobringen, hvor det oppstod en imperialistisk/keiserlig tankegang, hvor de universelle suverenitetskravene ble forsvart via benyttelsen av denne tittelen. Dette førte også til at den osmanske sultanens selvforståelse ble endret, etter 1453 var det den osmanske sultanen som satt på tronen hos arvtakeren til bysantinerne. Den osmanske sultanen hadde nå en mulighet til konstruere en mye dypere, og en sterke legitimerende politisk ideologi. Tidligere hadde den osmanske sultanens legitimering basert seg rundt skikkelsen til den første osmanske lederen, Osman. Den osmanske sultanens skikkelse var også preget synkretiske verdier/normer før 1453. Det som forandret seg i større grad etter erobringen var at Mehmed II kunne legitimere at sultanen var lederen innenfor et keiser-rike. Dette må sees i sammenheng med at den osmanske sultanen krevde enerett på den romerske keiserlige tittelen, noe som bevitner om at språklige kommunikasjonsmidler ble benyttet i statens streben etter utvidet politisk maktgrunnlag. Dette påviser også at språklige handlinger kan uttrykke politisk makt, hvor politiske mål om å forandre/påvirke den sosiale realiteten blir foretatt via lingvistiske handlinger. Imidlertid benyttet ikke Mehmed II seg av denne tittelen i en større skala, selv om denne sultanen introduserte seg blant annet via diplomatiske dokumenter som keiseren av *Rum*. Det var Suleiman I den store som klarte å vri denne tittelen vekk fra den daværende lederen innenfor Det tysk-romerske rike Karl V (1519-1558), og begynte å bruke denne tittelen jevnlig. Osmanerne ønsket å skape et osmansk/muslimsk imperium i territoriet til forgjengere, Det bysantinske rike, og i store deler av Sentral-Asia. Suleiman I den store brukte denne tittelen for å fremme en synkretisk kulturarv som stammet

---

<sup>83</sup> Dette ordet betyr monark på persisk og osmansk.

fra Bysants, Sentral Asia, og fra muslimske verdier/normer.<sup>84</sup> Det er sterke tegn til at de osmanske lederens benyttelse av keiser-tittelen, bidro til å oppnå politiske mål mer effektivt, hvor den symbolske betydningen av leder-tittelen var altomfattende.

De osmanske lederne benyttet seg også av *basileus*-tittelen etter 1453, denne tittelen var den primære tittelen de bysantinske keiserne benyttet seg av, og er en av de språklige kommunikasjonsmetodene osmanerne benyttet for å stadfeste ytterligere at de var arvtakerne til bysantinerne. Denne tittelbruken legitimer også de osmanske kravene rundt universell suverenitet, fordi bysantinerne fremmet seg selv som arvtakerne til romerne, og er politiske handlinger som tilsier at den bysantinske arven er sterkt gjeldene i tilknytning til benyttelsen av denne kongelige-tittelen.



Medaljen over stammer fra 1480, og ble produsert av Italieneren Gentile Bellini. Medaljen formidler blant annet at sultan og *imperator*-tittelen blir benyttet. Den førstnevnte tittelen belyser at Mehmed II begynte å benytte seg av en tittel som presiserte en høyere religiøs/ideologisk posisjon i det muslimske samfunnet. Den andre tittelen har et mer direkte forhold til den bysantinske arven. *Imperator*-tittelen sees i sammenheng med de romerske/bysantinske keiserne. Dette er en av metodene de osmanske sultanene benyttet seg av (etter 1453), for å legitimere at osmanerne var arvtakeren til Det bysantinske riket.

---

<sup>84</sup> Barkey (2008): 73-74.

Imidlertid benyttet de bysantinske keiserne seg i større grad av *basileus*-tittelen, istedenfor *imperator*-tittelen.<sup>85</sup>

Etter 1475 proklamerte de osmanske lederne seg også som sultan i større grad via diverse mynter, noe som tilsier at osmanerne hadde få problemer med å kreve lederskap, ovenfor konkurrerende dynastier innenfor den muslimske verden. En prosess som viser at den osmanske lederskikkelsen fikk en større politisk/religiøs maktgrunnlag enn hva tilfellet hadde vært tidligere. Rhoads Murphey formidler imidlertid at historikere har hevdet at de osmanske lederne promoterte seg selv som sultan i større grad før 1475. Murphey påstår at dette er lite sannsynlig, på grunn av den osmanske respekten ovenfor *Ilkhante*-dynastiet på 1300-tallet, og på grunn av Timur invasjonen i Anatolia i 1402. (dette dynastiet var naboer til Det osmanske riket, og bestod av dagens Aserbajdsjan, Persia, og store deler av Anatolia.) Invasjonen førte til en ustabil politisk landskap for den osmanske staten, noe som bidrar til at politiske motiver angående lederskap i den muslimske verden har lite troverdighet i første halvdel av 1400-tallet. Det var først etter den knusende seieren ovenfor den tyrkiske/nomadiske folkestammen *Ak Koyunlu* i 1473, osmanerne følte seg relativt immune ovenfor en oppblomstring av selvstendighets-ønsker hos de andre tyrkiske/folkestammene fra Anatolia.<sup>86</sup>

En annen tittel som de osmanske lederne etter hvert benytter seg av under perioden denne perioden er kalif. Personen som benytter seg av denne tittelen blir regnet som etterfølgeren til profeten Muhammed, og som den ledende politiske/religiøse suvereniteten innenfor den muslimske verden. Denne osmanske benyttelsen er særlig gjeldene etter erobringen av Kairo i 1517 og erobringen av Bagdad i 1534. Kalif-tittelen presiserte først og fremst at osmanerne var de nye forsvarerne av muslimens helligdommer, som er sentrert rundt Mecca og Medina, og forsvarer av pilgrims-rutene til de nevnte byene. Etter disse erobringene hadde ikke de osmanske lederne nevneverdig konkurranse i tilknytning til suverenitetskravene innenfor den muslimske verden, og bevitner også om sterkt innflytelse fra den muslimske arven.<sup>87</sup>

De osmanske lederne benyttet seg også i større grad av *padisah*-tittelen etter 1453, noe som ikke hadde vært vanlig hos osmanske ledere tidligere.<sup>88</sup> Benyttelsen av kongelige-titler var

---

<sup>85</sup> <http://collections.vam.ac.uk/item/O142648/mehmed-ii-medal-bellini-gentile/> (Hentet 13.10.2014, klokken 17.40).

<sup>86</sup> Den tyrkiske folkestammen Ak Koyunlu regjerte over dagens Iran, Aserbajdsjan, Armenia, nordlige deler av Irak, og den østlige delen av Tyrkia, i perioden 1378-1501. Se: <http://www.iranicaonline.org/articles/aq-goyunlu-confederation>. (Hentet 05.04.2015, klokken 15.30).

<sup>87</sup> Agoston & Masters (2009): 114-115.

<sup>88</sup> Dette ordet betyr monark på persisk og osmansk.

uvanlig hos de osmanske lederne før 1453, noe som har blitt drøftet tidligere i kapittelet. Mehmed IIs benyttelse av de nevnte titlene krevde en fornyelsesprosess i den osmanske staten, hvor den kunne tjene som et instrument for at sultanen kunne benytte seg av de spesifikke titlene. For at den osmanske staten/sultanen skulle bli anerkjent som en verdensmakt måtte den nye hovedstaden Istanbul ikke bare representere makt og velstand, byen måtte også representere åpenhet og toleranse.<sup>89</sup> Denne representasjonen vil bli formidlet ytterligere i kapittelet som vil handle om den statlige politiske/kulturelle benyttelsen av Istanbul etter 1453.

## KONKLUSJON

Utviklingen av den osmanske lederskikkelsen bærer preg av en utvidet politisk selvlegitimering. Denne prosessen blir i større grad foretatt via religiøs retorikk, hvor lederskikkelsen får en sterkere tilknytning til islam, via storslåtte statlige finansierte religiøse bygg, og via en keiserlig retorikk som formidler at lederne er den fremste politiske suvereniteten innenfor Det osmanske imperiet. Dette er faktorer som påviser den osmanske sultanenes særstilte rett til å ha monopol over den politiske maktutøvelsen. Andre sentrale statlige mål i tilknytning til lederskikkelsen i perioden etter 1453 er kultivering av en ny/fremstående identitet. De osmanske sultanenes kontroll over Konstantinopel forsvarte lederens krav på å være keisere innenfor et flerspråklig imperium. Disse politiske handlingene konstruerer de osmanske ledernes spesifikke identitet som bærer preg av at de betrakter seg selv som verdensherskere, noe som skiller seg betraktelig fra den tidligere osmanske perioden, hvor de osmanske lederne var den øverste suvereniteten innenfor et stammesamfunn, og var primært den fremste forsvarer av *ghazi*-ideologien.

Viktige påvirkningskilder stammer fra den muslimske verden, hvor den osmanske lederskikkelsen bærer preg av islamiseringsprosessen som er gjeldende innenfor den osmanske staten i perioden etter 1453. Denne utviklingsprosessen blir også påvirket av den fremtredende rollen osmanerne etter hvert fikk innenfor den muslimske verden, som blir aktualisert etter erobringen av Mamluk-riket i 1517- en erobring som stadfester de osmanske sultanenes overordnende politiske suverenitet innenfor den muslimske verden, og påviser at osmanerne blir de fremste forsvarerne av det muslimske domenet. Imidlertid startet denne

---

<sup>89</sup> Kia (2008): 40-41.

prosessen etter erobringen av Konstantinopel, som har en sentral rolle ved den religiøse retorikken i tilknytning til de osmanske lederne, og forsvarer osmanernes krav vedrørende utvidet suverenitet. Mehmed IIs erobring av Konstantinopel ble også formidlet som en fullførelse av apokalyptiske islamske tradisjoner, og påviser hvorfor de osmanske sultanene begynner gradvis å hevde at de har et særegent forhold til Gud.

Den bysantinske arven i tilknytning til lederskikkelsen har en sentral posisjon i perioden masteroppgaven dekker, og påvirker også den tettere tilkoblingen lederskikkelsen fikk til Gud (særlig via å ha kontrollen over Konstantinopel), og via den keiserlige ideologien som endret selvforståelsen til de osmanske sultanene etter 1453, når det oppstår et brudd hos den osmanske sultanens lederidentitet. Den keiserlige retorikken som osmanske lederne arver fra Bysants er en essensiell faktor ovenfor kravene om universell suverenitet. Dette er viktige politiske motiver som fører til at sultanene understreker at de er arvtakerne til de bysantinske keiserne, og på den måten legitimerer deres lederposisjon innenfor et keiserrike. En prosess som bærer preg av politisk selv-legitimering som også formidler ledernes utvidede forhold til religionen. Disse faktorene påviser at den bysantinske arven hos den osmanske lederskikkelsen også tilfører ytterst viktige elementer til utviklingen av den statlige ideologien i perioden 1453-1566, som påviser statens keiserlige karakter som krever verdensherredømme, og formidler at den bysantinske arven fungerer som et instrument ovenfor islamiseringen av lederskikkelsen.

Denne prosessen som formidler et utvidet politisk maktgrunnlag er også et faktum via statens benyttelse/forståelse av det tilgjengelige språket, hvor jeg legger vekt på tittelbruk. De osmanske ledernes benyttelse av henholdsvis sultan, *padisah*, kalif, keiser, *basileus* og *imperator*-titlene påviser krav vedrørende utvidet suverenitet. Disse språklige handlingene konstruerer selvforståelsen til de osmanske sultanene, og påviser at politiske mål om å forandre/påvirke den sosiale realiteten gjennomføres effektivt via språket. De osmanske lederne benytter seg av det tilgjengelige språket på en målrettet måte, via ledertitler som blir assosiert med en utvidet politisk suverenitet.

Disse lingvistiske handlingene er også vitale ovenfor utviklingen av lederskikkelsen. Benyttelsen av kalif-tittelen etter erobringen av Mamluk-riket formidler at de osmanske påstod at de var den øverste lederen i den muslimske verden etter profeten Muhammeds død. De osmanske sultanenes krav angående enerett på benyttelsen av denne tittelen påviser også en kontinuitet til tidligere mektige muslimske riker, hvor Abbasid-kalifatet og Mamluk-riket

var toneangivende. Andre ledertitler som også påviser utvidet politisk maktgrunnlag, og som stammer fra den muslimske verden er sultan og *padisah*-titlene. Selv om disse er underordnet kalif-tittelen, påviser benyttelsen av titlene en politisk autoritet, som osmanerne tidligere manglet, hvor henholdsvis *bey*- og *emir*-titlene som ble benyttet ikke var kongelige, og på den måten påviser at de osmanske lederne krever utvidet politisk suverenitet via benyttelse av språket. I tilknytning til den bysantinske arven er keiser, *basileus* og *imperator*-titlene toneangivende, selv om den sistnevnte primært ble benyttet av de romerske lederne. *Basileus*-tittelen stammer fra den bysantinske arven, og var den primære tittelen de bysantinske keiserne benyttet seg av, og er en av de språklige kommunikasjonsmetodene som ble benyttet for å stadfeste at de osmanske sultanene var arvtakerne til de bysantinske lederne. Keiser tittelen har en essensiell betydning ovenfor lederskikkelsen, og er etter min mening den mest betydningsfulle tittelen de osmanske lederne benyttet seg av, hvor den keiserlige ideologien som påviser politiske krav vedrørende verdensherdømme blir i større grad påvist via denne tittelen. Dette er viktige faktorer som fører til de osmanske ledernes selvforståelse bærer preg av at de er verdensherskere, noe som påvirker utviklingen av den statlige ideologien, særlig under regjeringstiden til Suleiman I den store.



# FORHOLDET MELLOM STAT OG RELIGION

## INNLEDNING

Via dette kapittelet vil jeg drøfte forholdet mellom stat og religion i Det osmanske riket i perioden 1453-1566, hvor jeg primært vil legge vekt på forholdet mellom Islam og stat, fordi dette var den offisielle religionen innenfor riket. Gjennom utforskningen av dette forholdet vil jeg kartlegge om det finnes politiske handlinger/mål som kan knyttes til den bysantinske arven. Jeg vil også påvise hvilke verdier/normer som stammer fra andre hold, noe som vil styrke grunnlaget for konklusjonen, hvor jeg legger vekt på om den mulige bysantinske arven i forholdet mellom den osmanske staten og religion, påvirket utviklingen av den statlige/osmanske ideologien. Jeg vil også vise til de viktigste trekkene ved dette forholdet før 1453, noe som vil forsterke i hvilken grad det oppstår forandringer etter erobringen av Konstantinopel.

Hoveddelen består av to deler, via den første seksjonen vil jeg påvise at forholdet mellom stat og islam kjentegnes av en institusjonalisering etter 1453. Den andre seksjonen vil belyse statens finansiering av den arkitektoniske utviklingen. Dette vil bli belyst med en teoretisk tilnærming som påviser at arkitektur uttrykker mening, hvor jeg ville legge vekt på statens hensikter rundt det omfattende byggeprosjektet.

## DEN OSMANSKE STATENS INSTITUSJONALISERTE FORHOLD TIL ISLAM

Institusjonaliseringen av forholdet mellom stat og religion er særlig gjeldene etter Selim Is (1512-1520) erobring av *Mamluk*-riket i 1516-1517. En erobring som fikk store symbolske konsekvenser ovenfor den osmanske statens forhold til islam. Denne serien tilførte viktige aspekter til forholdet mellom stat og religion, hvor staten i større grad begynte å fremme ortodokse islamske verdier/normer. Før *Mamluk*-rikets fall, hadde sultanene i dette riket hatt det prestisjetunge ansvaret med å være beskyttere av de hellige plassene innenfor den muslimske verden. Dette ansvaret inkluderte også beskyttelsen av de hellige byene, Mekka og Medina. Byene som er av en ytterst symbolsk betydning i den muslimske verden, hvor den primære arbeidsoppgaven var som tidligere påvist å beskytte pilgrims-rutene, og individene

som benyttet seg av disse rutene.<sup>90</sup> Viktige aspekter som førte til at den osmanske staten fikk et tettere ideologisk forhold til islam, hvor sultanen krevde enerett på benyttelsen av *kalif*-tittelen, noe som tilsier at de osmanske sultanene skulle være de øverste lederne innenfor den muslimske verden.

Jeg vil påvise at disse hendelsene også førte til at staten fikk et tettere institusjonalisert forhold til islam. Imidlertid begynte denne prosessen i den nærmeste perioden etter 1453, påstander som vil bli begrunnet via statens utvidede kontroll over de religiøse utdanningsinstitusjonene, sammensveisingen av de religiøse og de sekulære lovene, og den religiøse klassens inntreden i det statlige byråkratiet. En prosess som førte til en islamisering av det statlige byråkratiet. Denne prosessen førte også til at staten fikk utvidet politisk legitimitet, hvor statens politiske maktgrunnlag ble styrket via religiøse termer. Jeg vil også påstå at denne prosessen svekket en utvidet misnøye ovenfor statens handlinger av den autoritære religiøse *ulema*-klassen, fordi store deler av denne klassen altså ble statsansatte under sultanenes styre.<sup>91</sup>

Denne prosessen skiller seg betraktelig ut fra perioden før 1453. Forholdet mellom religion og stat er som tidligere påvist dominert via ideologiske termer, hvor *ghazi*-ideologien er essensiell. Imidlertid skal jeg belyse at den osmanske statens forholdt til den nevnte ideologien er diffust, hvor andre hovedmål rundt erobringstokter kan ha vært toneangivende.

Den religiøse/kulturelle situasjonen innenfor Det osmanske riket i perioden før 1453 er også fragmentert, hvor flere religiøse trosretninger var akttet. Dette er en viktig faktor som svekket en sterkere tilknytning mellom staten og den religiøse institusjonen. Disse forholdene påviser at viktige normer fra de tyrkiske folkestammene fortsatt hadde innflytelse i riket.<sup>92</sup> En prosess som skiftet seg i større grad under perioden master oppgaven dekker, noe som vil bli belyst via denne drøftelsen.

### **Ghazi-ideologiens dominans**

I perioden før 1453 er forholdet mellom stat og religion i Det osmanske riket preget av erobringer som blir forsvart via *ghazi*-ideologien (hellig krig). Den osmanske staten var et

---

<sup>90</sup> Nicolle (2008): 100.

<sup>91</sup> Emiralioğlu (2014): 43-44.

<sup>92</sup> Nicolle (2008): 45-46.

mindre/lokalt rike, som etter hvert opplevde stor vekst, hovedsakelig via erobringer av nye landområder. Den osmanske statens grenseområder, under regjeringsperioden til grunnleggeren Osman I (1299-1326), var i tilknytning til det svekkede Bysantinske riket i Anatolia. Noe som bidro til at staten tiltrakk seg *ghazi*-krigere som skulle forsvare den muslimske tro, ovenfor de kristne/vantro. Osmannernes seier over en mindre bysantinsk hær, ved *Koyunhisar* rundt 1301, styrket Osman Is status i Anatolia. Dette førte til at *ghazi*-krigere, og bosettere strømmet inn til det osmanske territoriet. Selv om Det osmanske riket var av en beskjedne størrelse, oppstod det krefter som fremmet at dette riket var en sann *ghazi*-stat, og som eksisterte primært for å forsvare å utvide de muslimske domene.<sup>93</sup>

### **Nytolkninger vedrørende statens forhold til *ghazi*-ideologien**

Selv om denne ideologien opprinnelig var av en defensiv art, hvor hovedfokus var sentret rundt en oppdemming av det muslimske-området, fikk ideologien etter hvert elementer av en ekspansjonistisk art. En prosess som også påvirket den politiske situasjonen i Anatolia som var befolket av forskjellige tyrkiske folkestammer. De militære trefningene som oppstod mellom bysantinerne og osmanerne i grenseområdene var imidlertid også preget av de tradisjonelle tyrkiske/nomadiske verdiene som fremmet plyndringstokter, og den osmanske søken etter bedre beite muligheter for småfe. Disse trefningene oppstod ikke nødvendigvis på grunn av en offisiell aggresjon som ble forsvart via religiøse termer.<sup>94</sup> Dette påviser at de statlige motivene ved den ekspansjonspolitiske linjen som var gjeldene før 1453 kunne være mangfoldige. Disse påstandene setter spørsmålsteget på om den osmanske staten i realiteten fremmet hellig krig ovenfor de vantro, og deres forståelse/forhold til *ghazi*-ideologien.

Et annet element som svekker påstander om at den osmanske staten hovedsakelig fremmet hellig krig ovenfor vantro, er de bysantinske soldatene som var i den osmanske statens tjeneste. Selv om del av disse individene konverterte til Islam, fremmet fortsatt en del av soldatene innenfor den osmanske hæren, kristne verdier/normer. Disse soldatene var også en del av den aggressive ekspansjonen i Anatolia/Balkan, i perioden før 1453.<sup>95</sup> Et forhold som kan tilsi at soldatene tjenestegjorde primært på grunn av materiell rikdom, og at den osmanske

---

<sup>93</sup> Nicolle (2008): 36.

<sup>94</sup> Nicolle (2008): 33.

<sup>95</sup> Nicolle (2008): 34.

staten tonet ned retorikken angående hellig krig ovenfor vantro, i tilknytning til hærstyrker som også bestod av kristne soldater.

Selv om den statlige benyttelsen av *ghazi*-ideologien blir sett i sammenheng med hellig-krig ovenfor de vantro, har det i nyere tid vært diskusjoner rundt hvor omfattende statens benyttelse av denne ideologien var, og samtidsforståelsen vedrørende ideologien. Heath Lowry påviser viktige budskap rundt dette temaet, hvor historikeren formidler at det bør legges mindre vekt på den moderne/teoretiske tilnærmingen ovenfor dette begrepet. Lowry legger større vekt på hva «ghazi» betydde for osmanerne, og på andre mulige motivasjonsfaktorer for erobringer av nye landområder. En like sentral motiv, enn hellig-krig, i tilknytning til de osmanske erobringstoktene var betydningen av begrepet, *akin/akinci*. Dette begrepet stammer fra det tyrkiske verbet *akmak*, og betyr «å strømme». Lowry påstår at dette begrepet var mer gjenkjennelig i Det osmanske riket, enn *ghazi*-begrepet i perioden før 1453. Disse påstandene blir forsterket via Colin Imbers utforskningen av tidligere osmanske krønikere, hvor det blir påstått at *ghazi*-begrepet var et arabisk import-ord, som i realiteten betydde det samme som det tyrkiske *akin*-begrepet, hos osmannerne under denne perioden. Via disse perspektivene ble ordene brukt om hverandre av osmanerne, og påviser at samtidsforståelsen av begrepene er diffust.

Den osmanske krønikeren Ahmedi (var aktiv i den siste perioden av 1300-tallet) formidler om regjeringstiden til Orhan I (1326-1362), og beskriver viktige informasjon om erobringene:

The helpers of religion flowed [over]  
the unbelievers and that's why they  
called "gaza" (Holy War) "akin" (raid).<sup>96</sup>

Ut i fra denne oversettelsen, har Imber påpekt at det var *akin/akinci*-begrepet, som var ytterst gjenkjennelig i Det osmanske riket, og ikke *ghazi*-begrepet.

Betydningen av *ghazi*-begrepet sees i tilknytning til religiøse termer, mens betydning av *akin*-begrepet er av en mer realpolitisk/sekulær art. Hvis man legger større vekt på det sekulære/realpolitiske verbet, enn det førstnevnte i utforskningen av den osmanske statens ideologi i perioden før 1453, var krigsbytte/slaver statens primære mål via ekspansjoner. Ut i fra disse perspektivene fremmet ikke den aggressive ekspansjonspolitikken konverteringer av

---

<sup>96</sup> Lowry (2003): 45. Original kilde: Silay (1992): 137.

de vantro og ivaretagelsen av et religiøst-brorskap. Det osmanske riket var et plyndrings-konfederasjon, som fokuserte på «å strømme» over sine fiender, hvor målet med ekspansjon var krigsbytte/slaver. Og dette kunne bli utført via religiøse termer, for å oppnå de spesifikke målene. Dette er viktige aspekter som påviser at forholdet mellom stat og religion nødvendigvis ikke bare var preget av en retorisk hellig krigs ideologi, påstander som tidligere har hatt en sentral posisjon innenfor den historiske forskningen av den osmanske staten under denne perioden.<sup>97</sup>

Den bysantinske krønikeren Doukas (var aktiv i den første delen av 1400-tallet), beskriver generelle trekk ved typiske osmanske erobringstokter:

If they [the Turks] hear the herald's voice summoning them to the attack—which in their language is called *aqin*—they descend like a flooding river, uninvited, the majority without purse and food pouch and without spears and swords. Countless others come running, swelling the number of troops, the majority of them carrying nothing but a club in their hands. They rush against the Christians and seize them like sheep.<sup>98</sup>

Doukas beskriver de osmanske erobringene, via *akin*-begrepet, og beskriver at erobringene var preget av «oversvømmelser», noe som kan påvise at krønikeren hadde kunnskaper om at *akmak*-verbets betydning var «å strømme». Gjennom Dukas beskrivelse, blir det indikert at osmanerne brukte disse to verbene om hverandre, når erobringene av kristne landområder blir beskrevet via *akinci*-begrepet, noe som påviser at forholdet mellom stat og religion er diffust.

### **Et fragmentert religiøs/kulturell landskap**

Utforskningen av den religiøse/kulturelle situasjonen i Det osmanske riket før 1453 er en komplisert oppgave, på grunn av det fragmenterte religiøse/kulturelle landskapet. Anatolia bestod av flere mystiske/islamske bevegelser og sekter, disse bevegelsene blir også formidlet som *sufisme*. Noen av disse sektene reflekterer også at tyrkerne hadde fremmet andre religiøse

---

<sup>97</sup> Lowry (2003): 45-46.

<sup>98</sup> Lowry (2003): 46. Original kilde: Magoulias (1975): 133-134.

verdier/normer enn muslimske, hvor disse bevegelsene var inspirert av sjamanistiske og buddhistiske trosretninger. Andre bevegelser var preget av persisk/islamsk mystisisme, og flere innarbeidede elementer fra den bysantinske uortodokse «folkelige» kristendommen på landsbygda i Anatolia, som stammer fra perioden før *sejçuk*-tyrkernes inntog i dette området. Sjia-islam hadde også en sterk posisjon i Anatolia under den perioden de tyrkiske folkestammene slo seg ned i området. Dette førte til at sjia muslimske verdier/normer sto sterkt hos de tyrkiske folkestammene i Anatolia. David Nicolle påstår at de osmanske lederne dyrket sjia-muslimske verdier/normer under denne perioden, selv om de offisielt proklamerte sin ortodokse sunni-muslimsk tro. De osmanske lederne ble ikke «ordinære» muslimer før på slutten av 1400-tallet.<sup>99</sup> Noe som påpeker at forholdet mellom stat og religion var kompleks, selv om den osmanske staten/lederen proklamerte sin sunni islamske tro. En annen metode å formulere dette forholdet på, er at den ikke var institusjonalisert, og at den osmanske staten ikke hadde ønsker eller ressurser til å gripe inn i den komplekse religiøse/kulturelle situasjonen. Disse faktorene kan også påvise at den statlige institusjonen fortsatt bærer preg av den tyrkiske/nomadiske arven, hvor staten ikke hadde tilstrekkelige ressurser til å demme opp for den fragmenterte religiøse situasjonen i riket.

### **Grand mufti stillingen**

Institusjonaliseringens-prosessen av forholdet mellom stat og religion aktualiseres gjennom opprettelsen av *Grand mufti*-stillingen i 1547. Innehaveren av denne stillingen var i følge osmanerne den øverste rettsdommeren og tolkeren av islamsk lov innenfor den muslimske verden. Dette var en osmansk innovasjon, hvor en slik posisjon ikke hadde vært gjeldene tidligere. Dette var også en statlig stilling, noe som påpeker at den osmanske staten ønsket å få et tettere ideologisk/institusjonalisert forhold til religionen. Individene som tiltrådte stillingen benyttet seg også av *seyhulislam*-tittelen (denne tittelen ble gitt til individer som hadde en overordnet myndighet i temaer som berørte Islam, innenfor den muslimske verden). *Grand muftiene* fra Istanbul fikk stor politisk makt, og opplevde stor respekt, noe som kan påvise en delvis islamisering av den statlige politikken. De andre *muftiene* hadde ikke en like fremtredende posisjon i Det osmanske riket.

---

<sup>99</sup> Nicolle (2008): 46.

Den første personen som bekledd denne posisjon var Ebussuud Efendi. Dette individet beholdt *Grand mufti* stillingen frem til sin død, i 1574, og er kjent for sine mange tolkninger av den religiøse sharia-lovgivningen. Ebussuud blir også betraktet som den største *Grand muftien* innenfor den osmanske historien, påstander som sees i sammenheng med at denne personen opererte under storhetsperioden til Det osmanske riket. Tolkningene gjennomført av Ebussuud favoriserte i større grad de økonomiske/politiske interessene til sultanen. Disse tolkningene blir betegnet som en *fatwa*, og er en domsavsigelse innenfor Islam som hovedsakelig blir utstedt av eksperter innenfor jus. Utstedelsen av en *fatwa* er basert på den muslimske lærdes personlige forståelse av den islamske lov. *Fatwaene* som ble utstedt av *Grand muftiene* var de mest innflytelsesrike, og kunne fungere som bevismateriale innenfor forskjellige rettsaker. Rettsdommerne trengte nødvendigvis ikke å akseptere *fatwaen* som hadde blitt en *Grand mufti*, imidlertid var det få dommere som ønsket å motsi tolkningene av den religiøse loven, som ble foretatt av det individet som ble sett på som den øverste religiøse lederen innenfor Det osmanske riket. Dette var særlig tilfelle i de sentrale områdene som var effektivt kontrollert av staten.<sup>100</sup>

Ebussuud arbeidet også med en byråkratiseringsprosess hos den religiøse *ilmiye*-institusjonen, innenfor den osmanske staten, denne institusjonen absorberte også i større grad den religiøse *ulema*-klassen inn i sine egne rekker, i den andre halvdel av 1500-tallet. *Ilmiye*-institusjonen var en del av den herskende osmanske klassen, hvor dens hovedoppgave var å forplante muslimske verdier/normer i det osmanske samfunnet, sikre den islamske lovens eksistens, og sikre at islamsk-lov ble tolket på riktig måte innenfor det osmanske skolesystemet.<sup>101</sup> Denne institusjonen er viktige elementer av institusjonaliserings og byråkratiseringsprosessen hos den osmanske staten, som i større grad ble fulført under Suleiman I den stores regjeringsperiode. Denne prosessen bidro til at store deler av den religiøse klassen, ble en del av det statlige byråkratiet, noe som påviser statens målsetninger om å fremme/kontrollere de muslimske verdiene/normene innenfor den muslimske verden, og påviser en islamisering av den osmanske staten.

Jeg vil påvise at opprettelsen av *Grand mufti* stillingen har interessante likhetstrekk med forholdet mellom stat og religion innenfor Det bysantinske riket, hvor forholdet var preget av et institusjonalisert samarbeid. Islamiseringsprosessen hos den osmanske staten kjennetegnes av at osmanerne skaper en sterk religiøs institusjon, hvor de fleste individene etter hvert ble

---

<sup>100</sup> Agoston & Masters (2009): 217.

<sup>101</sup> Aksin (2010): 79.

statsansatte. En sentralisert stat som påviste en sterk tilhørighet til islam etter 1453 via ideologiske aspekter trengte en islamsks institusjon som kunne forsvare disse påstandene. Statens opprettelse av *Grand mufti* stillingen, hvor innehaverne skulle være den øverste religiøse/spirituelle lederen innenfor den muslimske verden, ble opprettet i henhold til islamiseringsprosessen som var gjeldene. Imidlertid vil jeg påstå at staten ønsket å kontrollere denne prosessen, og hadde ressurser til å gjennomføre disse politiske målene under rikets storhetsperiode, hvor den statlige innflytelsen også blir forsvart via ideologiske termer, hvor det legges vekt på at sultan var guds representativ på jorda, og via den keiserlige retorikken. Dette er påstander som blir forsvart av Ebussuuds tolkninger, som i større grad støttet statens interesser. Den osmanske staten opprettet en overordnende spirituell posisjon, som tidligere ikke hadde eksistert innenfor den muslimske verden, en prosess jeg vil sammenligne med patriarkene av Konstantinopel.

Innehaveren av denne posisjonen ble betraktet som den øverste/ledende patriarken i Det bysantinske riket. Keiseren var guds representativ på jorda, og hans person var hellig (selv om dette nødvendigvis ikke beskyttet keiserne for mulige attentater). Dette førte til at keiserne fikk en større innflytelse ovenfor den ortodokse kirken. Keiseren representerte det kongelige hvor keiseren i realiteten skulle være den overordnede innenfor det sekulære området, mens patriarkene var de øverste spirituelle lederne innenfor den geistlige sektoren. Ansettelsene av patriarkene i Konstantinopel ble i større grad bestemt av de bysantinske keiserne. Patriarkene kunne få problemer med å avise de politiske motivene til den sentraliserte/byråkratiserte staten, noe som viser at den bysantinske staten knyttet til seg den religiøse institusjonen (i områder staten var sterkt tilstede), hvor statens/keiserens ønsker måtte bli ivaretatt av patriarken. Dette formidler at statens politiske interesser kunne være overordnet den geistlige institusjonens interesser, og at statens maktutøvelse kunne påvirke viktige forhold innenfor den geistlige sektoren, hvor keiserne i realiteten ikke skulle ha muligheter for større inngriper. Dette faktumet formidler også hvorfor en tredjedel av patriarkene i Konstantinopel enten trakk seg fra stillingen eller ble avsatt. De eventuelle farene for at patriarkene kunne fremme opprør i den keiserlige hovedstaden, bidro til at staten ønsket å kontrollere ansettelsene av denne posisjon i Konstantinopel. Imidlertid er det også viktig å formidle at patriarkene i Konstantinopel hadde større kontakt med keiser familien, via å ha en sentral plass innenfor de kongelige kroningene, og innenfor bryllupene hos keiserfamilien. Denne nære kontakten påpeker at keiseren burde ha et kjennskap til det eventuelle



individet som skulle inneha patriark-posisjonen, og bevitner om et institusjonalisert samarbeid, som også var befestet via bysantinsk lov.<sup>102</sup>

### **Den osmanske statens kontroll over de religiøse utdanningsinstitusjonene**

På 1500-tallet var Det osmanske riket et senter for muslimsk/religiøs læring. En virkelighet som i større grad ble realisert via økonomisk hjelp fra de osmanske sultanene, og deres velstående tilhengere. Erobringen av Syria og Egypt i 1516-1517, førte også til at sentrale muslimske sentre for læring Kairo og Damaskus, ble en del av Det osmanske riket. De sentrale undervisningsinstitusjonene i de erobrede områdene bidro også til at Det osmanske riket etter hvert ble ledende innenfor religiøs læring.

Under regjeringsperioden til Mehmed I begynner de religiøse undervisningsinstitusjonene å komme under statlig kontroll, hvor den osmanske staten påvirker skole-hierarkiet og lærerplanen, og hvor staten primært la vekt på undervisning innenfor religiøs rettspraksis. Dette tilsier at undervisningsinstitusjonene også var en viktig del av rekrutteringsgrunnlaget til det statlige byråkratiet. Disse aspektene påviser også at statens ville ha en sterkere institusjonalisert tilknytning til islam. Tidligere hadde de religiøse skolene hatt relative selvstendige posisjoner innenfor den muslimske verden, hvor skolene var uavhengige institusjoner. Den statlige systematiseringen av læringsinstitusjonene støttet veksten innenfor den vitenskapelige aktiviteten, noe som førte til en fremvekst i opplæringen av nye generasjoner lærere og *muftier*.<sup>103</sup>

De religiøse skolene var i realiteten selvstendige stiftelser, med egne administratorer og forvaltere. Imidlertid oppstod det et hierarki innenfor dette området hos osmanerne, hvor spesifikke undervisningsinstitusjoner fikk høyere symbolsk/faglig status, på grunn av statlige intervensjoner. Etter 1470-tallet var de åtte skolene Mehmed II etablerte rundt *Fatih*-moskeen på toppen av hierarkiet. Etter at Suleiman I den store fulførte bygningen av *Suleymaniye*-moskeen i 1557, fikk skolen som var tilknyttet denne moskeen samme symbolske status som de åtte skolene som var i tilknytning til *Fatih*-moskeen. Dette hierarkiet kan også belyses via lønningene som ble gitt til professorene. De som arbeidet ved de nevnte skolene tjente betraktelig mer, enn hva tilfellet var ved andre undervisningsinstitusjoner, noe som førte til at de mest anerkjente professorene arbeidet ved *madrassaer* som var i tilknytning til keiserlige moskeer. Denne prosessen bidro til at statlig innflytelse over sentrale

---

<sup>102</sup> Falkenhausen (1997): 188.

<sup>103</sup> Imber (2002): 227.

undervisningsinstitusjoner ble forenklet. Disse statlige handlingene var også en viktig del av de osmanske sultanenes streben etter å få et sterkere ideologisk/symbolsk forhold til Islam, hvor de skolene ved de keiserlige moskeene var de mest anerkjente.<sup>104</sup>

Dette hierarkiet formidler at staten/sultanen ønsket å ha kontroll over den faglige utviklingen hos lærere og studenter innenfor undervisningsinstitusjonene. Via en seksjon innenfor Mehmed IIs «lovbok», som antageligvis stammer fra tidlig på 1500-tallet, påvises det i større grad et ideal om hvordan lærerkarrierene til professorene bør utarte seg.<sup>105</sup> En professor bør starte sin karriere i en av skolene som ligger lavest i hierarkiet, hvor professorene tjente 20 *akce* i daglig.<sup>106</sup> Hvis staten var fornøyd professorenes faglige arbeidsinnsats avanserte de til en undervisningsinstitusjon som befant seg høyere i hierarkiet, hvor de vil tjene 25 *akce* i daglig, og deretter til en undervisningsinstitusjon hvor de vil tjene 30 *akce* i daglig. I toppen av dette hierarkiet, var en ansettelse innenfor skolene som var i tilknytning Mehmed IIs moske, hvor de høyeste professorlønningene var gjeldende. En ansettelse på en av disse skolene bidro også til karrieremuligheter som dommer i en av de største byene i riket, hvor de spesifikke individene kunne tjene opptil 500 *akce* daglig. En besittelse av denne posisjonen åpnet opp ytterligere karrieremuligheter, hvor man kunne bli en militærdommer som også var medlem innenfor det keiserlige rådet.<sup>107</sup>

Den statlige intervensjon i de religiøse skolenes faglige innhold, og systematisering av de religiøse undervisningsinstitusjonene kan også påvises via en seksjon, innenfor en statlig produsert «lovbok for de lærde», som er udatert. Imidlertid antas det at denne «lovboken» stammer fra tidlig på 1500-tallet.<sup>108</sup> Interessante aspekter ved denne «lovboken» er at den skaper en elementær pensumliste elevene skulle følge, innenfor hvert klassetrinn. Denne pensumlisten la vekt på at professorene skulle legge vekt på tekster som inneholder informasjon/kommentarer om rettespraksis. Bemanningen av dommere innenfor de religiøse domstolene, var en viktig del av den statlige satsingen rundt læringsinstitusjoner. Den osmanske statens utvidede interesse ovenfor religiøs rettspraksis i perioden etter 1453 blir også påvist via at flere av de sentrale rettspraksisforskerne innenfor *hanafi*-skolen, nå befant seg innenfor rikets grenser. Molla Husrev (d. 1480), og Ibrahim fra Aleppo (d. 1549), er to av

---

<sup>104</sup> Imber (2002): 228-229.

<sup>105</sup> Imber (2002): 228. Original kilde: Ozcan (1982): 7-56.

<sup>106</sup> Akce var den øverste myntenheten i Det osmanske riket. Videre lesning om det osmanske myntsystemet: Agoston & Masters (2009): 391-392.

<sup>107</sup> Imber (2002): 228.

<sup>108</sup> Imber (2002): 228. Original kilde: Akgunduz (1992): 662-666.

de mest anerkjente forskerne.<sup>109</sup> Dette er statlige handlinger som styrket den osmanske statens intellektuelle posisjon innenfor denne muslimske verden. «Lovboken» presiserer også at elever og lærere som ikke følger disse forskriftene ville lide en streng straff. En annen lovbok som var spesifikt rettet mot de religiøse undervisningsinstitusjonene i noen av de sentrale byene i riket, inkludert hovedstaden Istanbul, gjentok disse forskriftene/reglene.<sup>110</sup> Et av de viktigste budskapene i denne spesifikke lovbooken er sultanens formidlinger om at undervisningen og læringen var i forfall, og at kapasitetene ved de forskjellige skolene ikke var godt utnyttet. Et annet viktig budskap var at professorene/lærerne skulle følge den spesifikke pensumlisten som staten formidlet på hvert nivå. Professorene som ikke fulgte disse forskriftene måtte trekke seg fra sin undervisningsstilling. Disse forskriftene som ble utgitt fra den osmanske staten, viser hvordan staten påvirket forholdene innenfor de religiøse undervisningsinstitusjoner, som i realiteten skulle være uavhengige institusjoner. Statens påvirkning ovenfor den religiøse undervisningen via forskrifter/regler, var et faktum fordi staten ønsket at undervisningen skulle legge vekt på juridisk opplæring som var nødvendige ovenfor det økende behovet for nye rettsdommere.<sup>111</sup>

Den tettere kontakten mellom staten og de religiøse undervisningsinstitusjonene, hvor staten fremmet utviklingen av vitenskap/undervisning, førte også til at muslimske borgere som var ekskludert fra palass-skolene fikk andre karrieremuligheter innenfor staten. Disse personene kunne også bli provinsielle guvernører etter endt utdanning, noe som påviser at utdanningsinstitusjonene skulle være en viktig rekurreringskanal til det voksende statlige islamiserte-byråkratiet.<sup>112</sup>

### **Den statlige lovgivningens forhold til religion**

Et av de viktigste elementene i tilknytning til forholdet mellom stat og religion er den statlige *kanun*-lovgivningen, som skal drøftes grundig i kapittelet som spesifikt avdekker lovgrunnlaget innenfor Det osmanske riket. De sekulære *kanun*-lovene som ble utstedt av

---

<sup>109</sup> Imber (2002): 227.

<sup>110</sup> Imber (2002): 228. Original kilde: Akgunduz (1992): 665-669.

<sup>111</sup> Imber (2002): 228-230.

<sup>112</sup> Imber (2002): 229.

sultanene (den første ble utgitt av Mehmed II mellom 1454-1456) skulle dekke områder, hvor de religiøse lovene ikke fungerte optimalt.<sup>113</sup>

Det osmanske riket var også et multireligiøst samfunn, noe som begrenset legitimiteten til en lovgivning som bare var tuftet på sharia-lov. De religiøse og sekulære lovene supplerte hverandre. Selv om de religiøse lovene hadde en overordnet status i Det osmanske riket, dominerte imidlertid de sekulære lovene innenfor skatt, strafferett, og eiendomsskatt. Byråkratiseringsprosessen innenfor staten under perioden masteroppgaven dekker, påvirker forholdet mellom stat og religion. Under regjeringsperioden til Suleiman I økte omfanget av statlige ansatte. Dette skjedde særlig innenfor det finansielle departementet, og innenfor kanselliet. Disse faktorene bidro til at det osmanske byråkratiet ble av en ytterligere institusjonalisert art, og at den sentrale/statlige administrasjonen ekspanderte. Dette er viktige elementer som bidro til at de sekulære/dynastiske lovene ble kodifisert, og at de sekulære lovene ble delvis forsonet/harmonisert med de religiøse, under regjeringsperioden til Suleiman I den store.<sup>114</sup>

Innenfor Det osmanske riket var det to grupperinger hos den religiøse *ulema*-klassen: *muftiene* tolket de religiøse lovene, mens *kadisene* administrerte de religiøse/sekulære lovene. Selv om *kanun*-lovene i realiteten skulle være underordnet de religiøse lovene, dominerte de innenfor det administrative området, og hadde blant annet større påvirkning ovenfor kriminal lovene, og de kommersielle lovene. Dette er aspekter som bidrar til *kadisene* ikke var selvstendige islamske-dommere, imidlertid var disse individene statsansatte som adlydde sultans orde, og fulgte sultanens retningslinjer/lover.<sup>115</sup> Disse faktorene formidler at den osmanske staten fikk en sterkere tilknytning til den religiøse institusjonen, noe som bidro til at den osmanske staten fikk en delvis kontroll over de religiøse lovene, via en kodifisering av den sekulære lovgivningen, og via en forsoning mellom disse to forskjellige lovgivningene. Kodifiseringen av den sekulære lovgivningen bidro også til at staten fikk en bredere politisk/ideologisk maktutøvelse enn hva tilfelle var tidligere. Et interessant element i denne sammenhengen er at konsolideringen og institusjonaliseringen av den osmanske staten medførte til at Suleiman I etterhvert hadde en mer tilbaketrukket posisjon, hvor de sentrale

---

<sup>113</sup> Heyd (1973): 7. Se: Kraelitz-Greifenhorst (1921-2): 13-48.

<sup>114</sup> Emiralioglu (2014): 43-44.

<sup>115</sup> Kunt (2014): 26.

statlige oppgavene ble håndtert av andre individer innenfor det institusjonaliserte osmanske byråkratiet.<sup>116</sup>

## **ARKITEKTUR UTTRYKKER MENING**

Innenfor denne seksjonen vil jeg benytte meg av Whytes teoretiske tilnærming vedrørende arkitektur, hvor jeg vil påvise statlige hensikter bak arkitektoniske prosjekter, og formidle at bygg uttrykker en større mening.<sup>117</sup>

Denne teoretiske retningen er gunstig å benytte seg av i tilknytning til de omfattende statlige finansierte arkitektoniske prosjektene etter 1453. Det fremste eksempelet i dette tilfellet er omgjøring av Hagia Sophia til en moske. En ytterst viktig handling som førte til et brudd ved den primære intensjonen bak oppreisningen av kirken, og førte til at mottakernes tolkninger av bygget forandret seg nevneverdig. Hagia Sofia hadde vært det fremste eksemplaret på den bysantinske ortodoksien, etter den osmanske erobringen av Konstantinopel ble bygget det fremste uttrykket på Det osmanske rikets tettere tilkobling til Islam. Dette byggets omgjøring er en del av en større helhet, som kjennetegnes av statlige finansierte nybygg, og omgjøringer av kirker til moskeer. Jeg vil påstå at det er flere viktige elementer av statlig intensjoner/meninger bak disse arkitektoniske prosjektene, hvor omgjørelser av kirker til moskeer skulle formidle et regimeskift, men samtidig bevitne om en kontinuitet mellom bysantinere og osmanerne, som må sees i sammenheng med statens krav på å være arvtakerne til et keiserrike. Statens hensikt ved oppføring av et stort antall moskeer, bevitner om statens streben etter å få et tettere ideologisk forhold til islam. Imidlertid vil jeg også påvise viktige funksjonelle trekk ved de keiserlige moske- kompleksene, hvor de religiøse undervisningsinstitusjonene er toneangivende. Jeg har tidligere påstått at disse institusjonene ble opprettet fordi staten ønsket arbeidskraft som hadde tilknytning til den islamske tro, og at opprettelsen av institusjonene i tilknytning til keiserlige moskeer forenklet statens kontroll over undervisningens innhold.

---

<sup>116</sup> Emiralioglu (2014): 43-44.

<sup>117</sup> Whyte (2006): 158.

## Oppreisninger av storstile moskeer, og omgjøringer av bysantinske kirker til moskeer

Forholdet mellom stat og religion under denne perioden er sterkt påvirket av den arkitektoniske utviklingen, som formidles som den klassiske perioden innenfor den osmanske arkitekturen. Den klassiske perioden i den osmanske arkitekturen startet under Beyazid IIs regjeringsperiode (1481-1512), og blomstret under Suleiman I den stores regjeringsperiode (1520-1566). Under den sistnevnte sultanens periode, var den osmanske sjefsarkitekten Sinan svært aktiv, og utformet/bygget de største mesterverkene innenfor den klassiske stilen, og de fleste monumentale byggverkene ligger i Istanbul. Et av de første monumentale byggverkene innenfor den klassiske perioden er *Beyazidiye*-moskeen, byggverket ble innviet av Beyazid II i 1506. Imidlertid blir *Fatih*-moskeen som ble innviet i 1470 av Mehmed I betraktet som den første monumental religiøse byggingen osmanerne bygde (den originale moskeen ødelagt på grunn av et jordskjelv på 1700-tallet). Oppreisningen av *Beyazidiye*-moskeen var starten på 200 års lang periode som blir betraktet som den klassiske perioden innenfor den osmanske arkitekturen, som også blir påvist som storhetsperioden til Det osmanske riket. Før denne perioden eksperimenterte den osmanske arkitekturen med flere forskjellige stiler, noe som også påvirket oppreisningene av moskeer, hvor det ikke var en fastsatt stil som kunne fremme bygningsprosjekter av storstilte moskeer. *Suleymaniye*-moskeen (bygget til ære for Suleiman I den store) blir betraktet som det mest storslåtte byggverket fra denne perioden. Moskeen er også det viktigste prosjektet til sjefsarkitekten Sinan, og sto ferdig i 1557, etter anmodninger fra Suleiman I. Erobringen av Konstantinopel i 1453 førte til at osmanerne hadde en verdensomspennende hovedstad, og slik jeg påstod i kapittelet vedrørende den osmanske sultanens skikkelse, måtte dette bli påvist via konstruksjonen av storstilte osmanske monumentale bygg. En prosess som krevde en ny stil som kunne produsere nye storstilte moskeer. Denne stilen var sterkt inspirert av den tidligere bysantinske kirken Hagia Sophias størrelse og skjønnhet, og de osmanske sultanene fremmet konstruksjonen av moskeer som skulle overgå den tidligere kirkens proporsjoner og skjønnhet.<sup>118</sup>

Omgjøringer av tidligere bysantinske kirker til moskeer, og bebyggelser av moskeer på områder hvor det tidligere hadde vært kirker, er en viktig del av forholdet mellom stat og religion i perioden etter 1453. Det mest anerkjente eksemplet på dette fenomenet er uten til omgjøringen av Hagia Sophia til en moske. Mehmed II besøk til kirken bare noen timer etter

---

<sup>118</sup> Freely (2011):185.

erobringen av Konstantinopel, bevitner om hvilke symbolske betydning bygget hadde ovenfor den osmanske staten. Denne storslåtte kirken hadde en også ytterst viktig symbolsk betydning innenfor den bysantinske/kristne trosretningen. Besøket til Mehmed II formidler sultanens respekt ovenfor dette spesifikke bygget, og formidler sultanenes ambisjoner om å omgjøre bygget til en moske. Disse ambisjonene ble gjennomført via oppføring av en minaret, oppreisningen av en *mihrab* (en nisje i en moskevegg, som viser bønneretningen mot Kaba), og en *minbar* (prekestol), i de nærmeste dagene etter erobringen. Etter at disse tiltakene ble gjennomført deltok sultanen på den første middagsbønnen i moskeen, den 1. juni 1453. Evliya Celebis beskrivelse av sultanens nærvær under denne middagsbønnen i selskap med to av sine viktigste prester, Karasemsettin og Aksemsettin, formidler aspekter av den symbolske betydningen bygget hadde ovenfor sine muslimske erobrere:

On the following Friday the faithful were summoned to prayer by the müezzins, who proclaimed with a loud voice this text of the Kuran: ‘Verily God and his angels bless the Prophet.’ Aksemsettin and Karasemsettin then arose, and placing themselves on each side of the sultan, supported him under his arms; the former placed his own turban on the head of the Conqueror, fixing in it the black and white feather of a crane, and putting into his hand a naked sword. Thus conducted to the mimber, he mounted it and cried out with a voice as loud as David’s, ‘Praise be to God, the Lord of all the world,’ on which the victorious Muslims lifted up their hands and uttered a shout of joy.<sup>119</sup>

Sultanens besøk til Hagia Sophia bevitner om den osmanske respekten ovenfor bygget, og kan tolkes som en av metodene staten benyttet seg av for å påvise at osmanerne var bysantinerens rettfulle arvtakere. De keiserlige bysantinske seremoniene ble også gjennomført i dette bygget, noe som forsterker disse påstandene.

*Kulliyeen* som ble bygget i tilknytning til *Fatih*-moskeen av Mehmed II kan også tolkes som en omgjøring av en kirke til moske.<sup>120</sup> Moske-komplekset ble bygget i området hvor *kirken for de hellige apostlene* og dens tilhørende bygninger hadde vært oppreist tidligere. Denne

---

<sup>119</sup> Freely (2011): 101. Original kilde: Hammer (1846): 44.

<sup>120</sup> En *kuliye* er en samling av bygninger, som er sentrert rundt en moske. Se: Kiuiper (2009): 200-205.

kirken ble bygget under keiser Justinian I den stores regjeringsperiode (527-565). Bygget var imidlertid i ruiner før erobringen av Konstantinopel i 1453, og hadde vært kirken med størst politisk/symbolsk betydning hos bysantinerne, etter Hagia Sophia. En del av ruinene ble brukt som byggematerialer til den nye storstilte moskeen som ble bygget av Atik Sinan, i perioden 1463-1470. Selv om det er svært lite kunnskap rundt identiteten til dette individet, påstås det at han var en tidligere greker under navnet, Christodoulos. Det påvises også at Atik Sinan hadde vært innom *devsirme*-systemet.<sup>121</sup> Dette større området som omfattet blant annet en storstilt moske med en gårds plass, gravplass, hele 8 *madraser* (undervisningsinstitusjoner) med annekser, en hamam, et bibliotek, en barneskole og et sykehus. Den osmanske statens handlinger i tilknytning til de mest anerkjente bysantinske kirkene bevitner om osmanerne formidlet et utvidet politisk maktgrunnlag etter 1453 via monumentale/religiøse bygg, og at staten forsterker den osmanske bragden via benyttelsen av tidligere bysantinske monumentale bygg.

En storstilt oppreisning til ære for den daværende sultanen, i dette spesifikke området formidler verdier/normer som tilsier at osmanerne var de rettfulle arvtakerne til bysantinerne. Det faktumet at osmanerne fremmet tilbudelsen av en annen religiøs trosretningen legger ikke demper på disse kravene, noe som blir formidlet via disse spesifikke byggprosjektene. Statlige motiver rundt disse kravene kan diskuteres rundt interessante påstander. Den bysantinske staten hadde tidligere vært den ledende politiske institusjonen, innenfor det kristne/europeiske samfunnet. Mehmed IIs politiske mål som formidler at osmannerne ønsket en likedannet posisjon i den muslimske verden, kan påstås via de nevnte statlige tiltakene, og bevitner om at der er en større politisk mening bak de arkitektoniske tiltakene. Denne kirken ble bygget under keiser Justinian I den stores regjeringsperiode (527-565).

## KONKLUSJON

Forholdet mellom stat og religion etter 1453, skiller seg betraktelig fra den tidligere osmanske historien, hvor staten får et institusjonalisert forhold til den muslimske institusjonen. Dette er faktorer som tilsier at muslimske verdier etter hvert har en toneangivende plass innenfor den osmanske staten, hvor den sunni-muslimske jurisdiksjonen skulle bli forvaltet. Jeg har påvist at en sterk stat trenger en sterk religiøs institusjon, som samarbeider med staten, og som til

---

<sup>121</sup> Freely (2011): 113.



tider må føye seg etter statens politiske motiver, og hvor deres tilknytning blir forsvart via religiøse og ideologiske termer.

Dette kan påvises gjennom statens interesse ovenfor religiøse undervisningsinstitusjoner, som tidligere hadde en relativ selvstendig stilling. En prosess som sees i sammenheng med islamiseringen av staten. Denne interessen blir formidlet via professorlønninger og statens stigende interesse ovenfor undervisningsinnholdet. Staten befester spesifikke undervisningsinstitusjoners overordnede faglige og ideologiske status. Professorlønningene til disse skolene var også de høyeste innenfor Det osmanske riket, noe som også blir formidlet via Mehmed IIs «lovbok». Dette var skoler som ble oppreist i tilknytning til de keiserlige moskéene i Konstantinopel, noe som tilser at statens kontroll over det faglige innholdet ble forenklet. Statens mål ved denne interessen blir påvist via en statlig produsert «lovbok for de lærde», som formidler at undervisningsinnholdet i større grad skal bestå av rettspraksis, og forteller at professorer og elever som ikke følger forskriftene vil få en streng straff. Det voksende statlige byråkratiet trengte nye rettsdommere, og de tidligere selvstendige skolene ble viktige rekruteringskanaler til dette behovet, Dette er faktorer som bevitner om at islamiseringsprosessen fører til at staten får kontroll over den religiøse institusjonen.

Denne prosessen blir aktualisert gjennom opprettelsen av *grand mufti* posisjon, noe som styrker statens kontroll over den religiøse institusjonen, hvor Ebussuuds lov relaterte tolkninger i større grad favoriserte de økonomiske/politiske interessene til sultanen. Denne personen spiller også en sentral rolle vedrørende byråkratiseringsprosessen hos den religiøse statlige *ilmiye*-institusjonen, som absorberte store deler av den religiøse *ulema*-klassen inn i sine egne rekker. En prosess som ble gjennomført i den siste perioden av regjeringsperioden til Suleiman I den store, og er en essensiell faktor av statens kontroll over de religiøse kreftene, og påviser viktige elementer av islamiseringsprosessen innenfor den osmanske staten.

Statens opprettelse av *grand mufti* stillingen som skulle fungere som den øverste spirituelle posisjon innenfor den muslimske verden, og hvor personen som tiltrådte denne stillingen skulle oppholde seg i Konstantinopel har trekk fra den bysantinske praksisen. En posisjon som tidligere hadde vært ukjent innenfor de muslimske statene. Den osmanske statens krav angående universell suverenitet blir i større påvist via den nevnte byens hellige og keiserlige status. Osmanerne oppretter en overordnede spirituell stilling som skulle være sentrert rundt hovedstaden. En posisjon som har likhetstrekk med patriarkene av Konstantinopel som var et

av de fremste symbolene på det institusjonaliserte forholdet mellom stat og kirka. Disse personene skulle også stadfeste keiserens gudommelig skikkelse, forsvare Det bysantinske rikets særstilte stilling innenfor den kristne verden og forsterke hovedstadens hellige karakter. Keiserens politiske mål måtte også bli ivaretatt av patriarken. Den islamiserte osmanske staten innfører en lignende posisjon, som stadfester osmanernes overordnede posisjon innenfor den muslimske verden hvor Konstantinopels særstilling blir forsterket, og som ivaretar statlige interesser under regjeringsperioden til Suleiman I den store.

Arkitektur har også en sentral rolle innenfor forholdet mellom stat og religion. Den osmanske staten uttrykker følelser, ideer og meninger gjennom arkitektoniske prosjekter. Hensiktene bak disse prosjektene påviser en større mening, og formidler at det oppstår et brudd vedrørende den primære intensjonen ved spesifikke religiøse bygg. Det osmanske rikets storhetsperiode ble også påvist via praktfulle monumentale byggverk som påviste og forsvarte rikets storhetsperiode. Den bysantinske arven har essensiell posisjon innenfor dette forholdet, hvor den tidligere kirken Hagia Sophia er toneangivende. Statens benyttelse av dette bygget uttrykker krav om utvidet politisk og ideologisk suverenitet. Et religiøst bygg som hadde en altomfattende symbolsk betydning. Omgjørelser av tidligere bysantinske kirker til moskeer, og konstruksjoner av religiøse bygg på områder hvor tidligere monumentale bysantinske kirker hadde vært oppført er også preget av den bysantinske arven. Gjennom omgjørelser av religiøse bygg blir det påvist at det har kommet nye herskere som fremmer iaktakelsen av en annen trosretning. Den primære intensjonen ved byggene blir også endret, hvor de etter den osmanske erobringen skulle fremme muslimske verdier/normer. Imidlertid påviser den osmanske staten også en kontinuitet til de bysantinske keiserne via bebyggelser av monumentale moskeer på området som tidligere hadde huset keiserlige kirker. Mehmed IIs oppføring av *Fatih*-moskeen i området hvor *kirken for de hellige apostlene* hadde vært oppreist, formidler viktige aspekter i tilknytning de osmanske sultanens krav på keiser-tittelen. Disse statlige hensiktene forteller at storhetsperioden til Det osmanske riket også blir konstruert gjennom intensjoner bak arkitektoniske prosjekter, noe som påvirker utviklingen av den statlige ideologien som etter hvert fremmer iaktakelsen av muslimske verdier/normer, og som hevder den osmanske statens særstilte stilling i universet.

# OSMANSK LOV

## INNLEDNING

Via dette kapittelet vil jeg drøfte osmansk lov i perioden 1453-1566, hvor jeg vil legge vekt på statens opprettelse av *kanun*-lovsamlingene, og hvordan dette fenomenet påvirket statens politiske maktutøvelse. Hendelser som er unike innenfor den muslimske verden, hvor det tidligere ikke fantes sekulære lovsamlinger som skulle supplere de religiøse *sharia*-lovene. Derfor vil jeg i større grad legge vekt på hvilken betydning de sekulære/statlige *kanun*-lovene hadde, og om forholdet mellom de religiøse *sharia*-lovene og de sekulære/statlige lovene innenfor Det osmanske riket. Jeg vil hovedsakelig påvise om det finnes en bysantinsk arv i tilknytning til utviklingen av de osmanske lovene, og om denne arven påvirket utviklingen av den statlige ideologien. Imidlertid vil også den muslimske arven bli belyst, hovedsakelig via *sharia*-lovenes dominerende posisjon innenfor det osmanske samfunnet. Andre mulige inspirasjonskilder ovenfor osmansk lov stammer fra *Dulkadir-riket*. De osmanske *kanun* lovene vil bli sammenlignet med lover fra *Dulkadir-riket*, fordi dette er det eneste muslimske riket fra Anatolia, utenom osmanerne som hadde egne skriftlige sekulære lover/forskrifter.<sup>122</sup> Faktorer som tilsier at lovene fra disse respektive rikene kan ha hatt innflytelse ovenfor hverandre. Jeg vil også formidle viktige trekk ved de osmanske lovene før 1453, noe som vil kunne belyse eventuelle brudd rundt lov-omfanget i perioden masteroppgaven dekker, og bidra til å berike konklusjonsgrunnlaget.

Kildegrunnlaget vil i større grad bestå av Uril Heyds oversettelser av den statlige straffelovgivningen, som ble utstedt av Suleiman I den store i 1545.<sup>123</sup> Disse oversettelsene ble utgitt av Heyd i 1973, via boken *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Dette verket er ytterst anerkjent innenfor den historiske forskningen av Det osmanske riket, på grunn av de omfattede oversettelsene av Suleiman Is (1520-1566) statlige lover. Denne lovgivingen blir påvist som den mest komplette osmanske lovsamlingen, noe som forsvarende hvorfor sultanen også har tilnavnet lovgiveren. Imidlertid består boken også av andre viktige kilder jeg vil benytte meg av. Den første osmanske lovsamlingen som man antar stammer fra 1454-1456,

---

<sup>122</sup> *Dulkadir-riket* (1339-1521) ble gradvis etablert ved de sør/østlige områdene av dagens Tyrkia, og fungerte som en buffer sone mellom Det osmanske riket og Mamluk riket. Se: Agoston & Masters (2009): 41.

<sup>123</sup> Heyd (1973): 25.

og som har blitt oversatt av Friedrich Kraelitz-Greifenhorst vil også bli benyttet.<sup>124</sup>

Oversettelsen av to lov-dokumenter fra Dulkadir-riket vil også være viktige kilder, hvor disse skal bli sammenlignet med osmanske lover. Den første versjonen består av lover som ble utstedt under regjeringsperioden til *Ala al-Dawla* (1479-1515), som var den siste lederen innenfor dette riket. Kildene av disse lovene skal være osmanske kopier som stammer fra 1525-1526.<sup>125</sup> Den andre lovgivingen er lover/forskrifter som var spesifikt rettet mot befolkningen i *Bozok*, som til tider var en del av *Dalkadir*-riket.<sup>126</sup> Kildegrunnlaget ovenfor disse lovene er osmanske kopier som stammer fra 1530.<sup>127</sup>

## HOVEDDEL

Via denne hoveddelen vil jeg påvise viktige trekk ved *kanun*-lovsamlingens opprinnelse, og hvilke statlige motiver som var gjeldene vedrørende introduksjonen av disse lovene, hvor jeg vil påvise at hensikten bærer preg av streben etter utvidet politisk suverenitet. En prosess som også er gjeldene innenfor nylige erobrede provinser, selv om de lokale skikkene ble respektert i starten. Via utforskningen av den første *kanun*-lovsamlingen som ble vedtatt vil jeg også sette spørsmålsteget på om alle lovene/forskriftene i realiteten stammer fra samme lovsamling, fordi det er det en delvis uenigheter om når lovene og skattene/avgiftene innenfor seksjoner av denne lovsamlingen ble vedtatt.<sup>128</sup>

Via forholdet mellom sharia-lovgivningen og *kanun*-lovsamlingene, vil jeg påstå at islamiseringsprosessen som var gjeldende innenfor den osmanske staten bidro til statens tettere tilknytning til de religiøse lovene. Videre vil jeg påvise at de religiøse lovene nødvendigvis ikke var overordnet de sekulære lovene, og påvise at disse lovene ikke var adskilte, hvor det oppstod en sammensveising av lovene.<sup>129</sup> En ytterst uvanlig prosess innenfor den muslimske verden, noe som bevitner om den osmanske statens unike posisjon innenfor den muslimske verden. Videre vil jeg påvise at religiøs retorikk ble benyttet i tilknytning til de statlige lovsamlingenes eksistens, og påstod at denne prosessen kjennetegnes av at staten benytter religiøs retorikk på grunn av streben etter utvidet politisk suverenitet.

---

<sup>124</sup> Heyd (1973): 7. Original kilde: Kraelitz-Greifenhorst (1921-2): 13-48.

<sup>125</sup> Heyd (1973): 44. Original kilde: Başbakanlık Arşivi, Istanbul, *Tapu Defteri* 998 (old number 735): 414-416.

<sup>126</sup> Dette området er en del av den moderne Yozgat-provinsen som ligger i sentral-Tyrkia.

<sup>127</sup> Heyd (1973): 46. Original kilde: Başbakanlık Arşivi, Istanbul, *Tapu Defteri* 155 (old number 13): 12.

<sup>128</sup> Heyd (1973): 8. Original kilde: Kraelitz-Greifenhorst (1921-2): 25, § 23.

<sup>129</sup> Gerber (1994): 61-62.

Jeg vil også påvise at det finnes forskjeller mellom *Dulkadir*-lovene og de osmanske *kanun-lovene*, noe som kan påvise at inspirasjonskilder fra Dulkadir-riket nødvendigvis ikke sto sterkt ovenfor opprettelsen av de osmanske statlige lovsamlingene.

Jeg vil starte kapittelets drøftelse med å påvise at de tyrkiske/nomadiske *yasa*-lovene hadde en sentral plass innenfor det osmanskes samfunnet i den nærmeste perioden etter rikets grunnleggelse i 1290, noe som påviser den nomadiske kulturens dominerende posisjon under denne perioden.<sup>130</sup> Imidlertid vil også *sharia*-jurisdiksjons stigende innflytelse innenfor Det osmanske riket i perioden før 1453 bli påvist, hvor statens moitver ovenfor dette fenomenet vil bli belyst.

### **Tyrkiske/nomadiske skikker, og de religiøse sharia-lovenes inntog**

I den nærmeste perioden etter opprettelsen av den osmanske staten i 1290, stammet de osmanske lovene i større grad fra de tyrkiske folkestamme skikkene, *yasa*. Sharia-lovene som var sentral i de etablerte/ortodokse muslimske statene, var fortsatt ikke i aktiv bruk innenfor Det osmanske riket. Dette påviser at riket fortsatt var et stammesamfunn, som ikke hadde et institusjonalisert forhold til Islam, og formidler at staten ikke benyttet seg nevneverdig av den sunni-islamske jurisdiksjonen.<sup>131</sup> *Yasa*-lovene stammer opprinnelig fra Mongolia, og begrepets betydning er «lov» eller «vedtekter», og blir påvist som den mongolske sedvaneretten, og mongolenes dynastiske lover. Disse lovene var fundamentet for Djengis Khans lover som blir påvist som «the Great Yasa» eller «al-Yasa al-Kabirah», som hadde en sentral plass innenfor *Ilkhanatet*-riket.<sup>132</sup> *Yasa*-lovene var en kodifisering av mongolske tradisjoner, lover, ideer og skikker, og ble benyttet av de tyrkiske folkestammene i Anatolia, hvor rettferdighetsnormer fra Sentral Asias stepper var toneangivende, kjennetegnes av at leder-autoriteten stammer fra nomadiske skikker, og hvor nomadelederens ultimate maktgrunnlag blir befestet. Disse skikkene omhandler også aspekter vedrørende behandlingen av undersåtter, forholdet til samarbeidspartnere (andre nomadiske grupper), og hvordan en løsrivelses-prosess fra overordnede klaner skal foregå.<sup>133</sup> Imidlertid er det usikkerhet rundt de spesifikke lovenes eksakte budskap på grunn det svake kildegrunlaget. Disse aspektene bevitner om at den osmanske staten hadde bekjentskap til dynastiske lover før *kanun*-

---

<sup>130</sup> Nicolle (2008): 36.

<sup>131</sup> Nicolle (2008): 36.

<sup>132</sup> Minhaji (2008): 83. Original kilde: Morgan (1986): 168.

<sup>133</sup> Fleischer (1986): 274.

lovgivningens inntog, og kan ha hatt innflytelse ovenfor denne lovgivingen, selv om *yasa* skikkene bærer preg av en nomadisk virkelighet.

De religiøse sharia-lovene fikk imidlertid etterhvert en større innflytelse innenfor det osmanske samfunnet. Dette er viktige aspekter som formidler at den osmanske staten etterhvert fremmet iaktakelsen av disse lovene. De religiøse/muslimske lovgivningene stammer i større grad fra koranen, og uttalelser/handlinger som stammer fra profeten Muhammad. Sharia-lovgivningens opprinnelse er fra 700-tallet, og på 900-1000-tallet utviklet arabiske/muslimske jurister en teori som ga disse lovene en ubestridelig legitimitet i den muslimske verden. Kildene til denne lovgivningen var en gudommelig åpenbaring. Guds evige ord til menneskeheten hadde blitt formidlet via koranen, og profeten Mohammad hadde vært mottakeren av den gudommelig åpenbaringen. Dette førte til at koranen ble den første kilden til de religiøse lovgivningene i den muslimske verden. Etter koranen ble profetens handlinger/uttalelser den fremste kilden til de religiøse lovene, dette ble begrunnet med at Gud hadde valgt ut profeten som perfekt eksemplar til menneskeheten. Imidlertid var den direkte påvirkningen fra koranen ovenfor sharia-lovgivningen av en begrenset art, hvor det etter hvert ble lagt mer vekt på profetens uttalelser/handlinger som direkte kilder.<sup>134</sup>

Den gudommelige opprinnelsen til de religiøse lovene medførte en større prestisje i benyttelsen av sharia-lovene innenfor den muslimske verden, noe som førte til den osmanske emiren også innførte disse lovene innenfor rikets grenser. Imidlertid var den religiøse *ulema*-klassen som hadde ansvaret med å tolke lovene, dette førte til at denne klassen ble voktere av den muslimske tradisjonen. Disse faktorene bidro til at *ulema*-klassen fikk en større maktposisjon i de muslimske samfunnene.<sup>135</sup>

Kriminal/straffelover innenfor for den religiøse sharia-lovgivningen har imidlertid ikke hatt en større praktisk betydning innenfor den muslimske verden. Innenfor sharia-lovgivningen fantes det bare noen faste strafferammer i tilknytning til visse kriminelle handlinger, noe som førte til at strafferammene for mange kriminalsaker ikke ble dekket av denne lovgivningen, og til at kriminelle handlinger ikke ble straffet tilstrekkelig. Disse aspektene førte til at strafferetten i større grad var utenfor jurisdiksjonen til de religiøse *kadisene*.<sup>136</sup> En prosess som førte til at de sekulære/statlige institusjonene overtok viktige arbeidsoppgaver rundt

---

<sup>134</sup> Imber (2002): 218.

<sup>135</sup> Imber (2002): 218.

<sup>136</sup> Kadisene var religiøse rettsdommere innenfor den muslimske verden, inkludert i Det osmanske riket. Se: Agoston & Masters (2009): 304.

strafferetten. Mange forbrytelser og forseelser ble undersøkt og straffet av lederen innenfor «politiet». En annet viktig individ innenfor håndtering av forbrytelser var en *muhtasib* som var en inspektør over markedsplassen som håndterte handels-overtredelser, og lovbrudd ovenfor muslimske verdier/normer. Undertrykkelser som ble utført av statsansatte, lovbrudd som *kadisene* ikke maktet å løse ble håndtert av en «klagenemd» som ble kalt for *mazalim*-jurisdiksjonen. *Mazalim*-domstolene var en sekulær/statlig institusjon som ble ledet av en hersker, palass-ansatt, *vizier*, eller en guvernør. Denne sekulære institusjonen var adskilt fra de religiøse domstolene som fremmet rettferdighet via iaktakelsen av de religiøse lovene.<sup>137</sup>

### **Hva er kanun-lovsamlinger, og hvordan ble lovene administrert?**

De osmanske *kanun*-lovsamlingene var en kolleksjon av sekulære lover som i de fleste tilfeller var en juridisk/rettslig oppsummering av en *firman* (En edikt/kunngjøring fra sultanene) og forskrifter/påbud som ble utstedt av den osmanske sultanen. Disse forskriftene håndterte spesifikke saker.<sup>138</sup> I realiteten skulle de spesifikke *kanun*-lovene bare være gyldig under regjeringperioden til sultanene som hadde vedtatt lovene. Ved tiltredelsen av en ny sultan, skulle *kanun*-lovene og andre forskrifter/traktater som ble vedtatt av forgjengeren bli godkjent av den nytiltrådte sultanen. Imidlertid var det et sjeldent fenomen at tidligere vedtatte lover/forskrifter ikke ble godkjente.<sup>139</sup>

Kompileringen av de generelle *kanun*-lovene som skulle være gjeldene over hele riket, ble foretatt av en *Nisanci*. Den sentrale arbeidsoppgaven til individene som bekledd denne stillingen var å forsegle de kongelige forskriftene/påbudene.<sup>140</sup> Imidlertid opererte det forskjellige lokale *kanun*-lover innenfor Det osmanske riket, noe som formidler at osmannerne kunne tilpasse seg lokale forhold. Det medførte at en del av de lokale *kanun*-lovene ble kompilert av en lokal overbetjent.<sup>141</sup> Etter at den osmanske straffelovsamlingen ble aktiv i hele riket, bestod ikke de lokale *kanun*-lovene i større grad av straffe vedtekter/lover. Det eneste lokale statlige-lovsamlingen som i større grad bestod av egne spesifikke straffe

---

<sup>137</sup> Heyd (1973): 1.

<sup>138</sup> Heyd (1973): 171.

<sup>139</sup> Heyd (1973): 172.

<sup>140</sup> En *nisanci* var den øverste skriftlærde som tjenstgjorde innenfor den osmanske staten, disse individene var også medlemmer av det keiserlige rådet. Se: Agoston & Masters (2009): 11-12.

<sup>141</sup> Heyd (1973): 171.

lover/vedtekter, var *kanun*-lovgivningen innenfor Egypt. Denne lovsamlingen ble vedtatt i 1525, under regjeringsperioden til Suleiman den store.<sup>142</sup>

### **Hvorfor ble kanun-lovsamlingene opprettet?**

Den sekulære *Mazalim*-jurisdiksjonen som har blitt drøftet tidligere i denne oppgaven var ikke underkastet regelverket innenfor den religiøse strafferetten, og hadde sterkt tilknytning til sedvaneretten (*urf*) og de statlige interessene. Den osmanske staten opprettholdt disse juridiske praksisene ved siden av de religiøse domstolene i den nærmeste perioden etter 1453. Imidlertid gjennomførte de osmanske sultanene vellykkete politiske handlinger som eliminerte dikotomien ved forholdet mellom sedvanlige/tradisjonelle og de religiøse lovene, og mellom den administrative og den juridiske seksjonen. En sentral element innenfor disse politiske handlingene var Mehmed IIs (1451-1481) vilje til å kontrollere de sekulære rettdommernes straffetiltak (*Mazalim*-domstolene), på grunn av at sultanen ikke ønsket at disse individene skulle ha en selvstendig posisjon, og for at disse individene skulle ha et sterkere/tettere forhold til sultanen. Disse politiske målene ble gjennomført via en kunngjørelse av detaljerte og omfattende forskrifter av de sekulære og de kriminelle lovene, og via statlige orde til å sette de sammen til lovsamlinger (*kanunname*). Dette var statlige handlinger som tidligere hadde vært ukjent innenfor den muslimske verden. Statlige handlinger av denne typen finnes ikke i den muslimske verden før på 1800-tallet. Tradisjonelle/kriminal lover som skilte seg fra sharia-lovene fantes i Nord Afrika, Saudi Arabia, Indonesia, og i mange andre deler av den muslimske verden. Imidlertid ble ikke disse kunngjort offisielt som de osmanske *kanun*-lovene via lovsamlinger.<sup>143</sup> Dette er handlinger som bidro til at den politiske maktutøvelsen til de osmanske sultanene ble styrket, og bør sees i sammenheng institusjonalisering prosessen hos den osmanske staten etter 1453.

---

<sup>142</sup> Heyd (1973): 38 og 42.

<sup>143</sup> Heyd (1973): 1-2.



## Komplikasjoner vedrørende utgivelsesdatoen, og sammensetningen av den første *kanun-lovsamlingen*

Den første *kanun-lovsamlingen* som omhandlet kriminal og finanssektoren ble i følge Halil Inalcik utgitt i den nærmeste perioden etter erobringen av Konstantinopel i 1453, og i følge Friedrich Kraelitz-Greifenhorst ble teksten kopiert i 1488.<sup>144</sup> Statlige handlinger som samsvarer med normene innenfor den muslimske verden, fordi kriminallover var svak dekket innenfor sharia-lovene. De tre første kapitlene av denne teksten omhandler strafferett, og det fjerde kapitlet inneholder informasjon om forskjellige skatter og avgifter. I følge Inalcik består det fjerde kapitlet av tre forskjellige *kanun* lov-seksjoner. Den første delen mangler en spesifikk overskrift, den andre delen blir omtalt som *Kanun of the Nomads*, og den tredje delen består av to overskrifter, *Kanun of the Armoured Followers of the Feudal Lords*, og *Kanun of the Married Infidels*.<sup>145</sup>

Imidlertid finnes det historikere som påstår at de to siste delene innenfor det fjerde kapitlet, i realiteten er egne enheter, som har en tilknytning til denne spesifikke lov-utgivelsen. Disse påstandene som blir formidlet av Heyd bør sees i sammenheng med at de to siste delene har egne overskrifter, mens den første delen ikke har en egen spesifikk overskrift. En del av lovene innenfor *Kanun of the Married Infidels*, er også i større grad identiske med lovene som utgjør den første delen av det fjerde kapittel. Det er lite sannsynlig at identiske lover blir repetert innenfor den samme lov-utgivelsen, noe som formidler at den sistnevnte delen med stor sannsynlighet ikke var en del av de første *kanun-lovene* som ble utstedt av Mehmed II.<sup>146</sup> Det virker mer sannsynlig at de spesifikke skattetakstene som ble pålagt individer fra andre trosretninger enn islam, hadde blitt lagt til i de aktuelle seksjonene i den første delen av det fjerde kapitlet, hvis hele denne teksten hadde vært en egen lovsamling. Disse elementene har medført til at det settes spørsmålsteget på om hele denne lovsamlingen som blir formidlet som de første osmanske *kanun-lovene*, i realiteten var en samlet utgivelse. Kraelitz påstår at seksjoner innenfor *Kanun of the Married Infidels*, som handler om skattetakster på spesifikke varer som ble importert fra Konstantinopel, Walachia, og det kristne Europa, ble utgitt i den nærmeste perioden før erobringen av Konstantinopel, og at seksjonen som omhandler salg av

---

<sup>144</sup> Heyd (1973): 8.

<sup>145</sup> Heyd (1973): 7.

<sup>146</sup> Heyd (1973): 8. Original kilde: Kraelitz -Greifenhorst (1921-2): 25, § 23.

varer i Konstantinopel ble utgitt etter erobringen.<sup>147</sup> Imidlertid er Kraelitz og Wittek som tidligere var en sentral skikkelse innenfor den historiske forskningen av Det osmanske riket, enige om at deler, eller alle lovene innenfor den første *kanun*-lovsamlingen ble vedtatt før 1456-1457. Wittek begrunner disse påstandene via Nesri og Asikpasazades formidlinger om en prisjustering innenfor jordbruksskatten rundt disse årstallene. Via seksjonene som handler skatter/avgifter innenfor dette spesifikke dokumentet ligger denne skatten på 22 *akce*, de nevnte krønikerne formidler at denne skatten hadde steget til 30-32 *akce*. Inalcik supplerer disse påstandene med at Konstantinopel blir formidlet som utenlandsk by innenfor deler av det fjerde kapittelet av denne teksten/lovsamlingen, noe som vil tilsier at deler av disse lovene hadde blitt produsert før 1453.<sup>148</sup>

Imidlertid har flere historikere vært kritiske ovenfor disse påstandene om at flesteparten av lovene innenfor denne teksten har blitt produsert før 1456-1457. Heyd formidler interessante perspektiver rundt dette temaet, hvor historikeren har kommet med motargumenter ovenfor de sentrale påstandene til Wittek og Kraelitz. Innenfor seksjonen av denne teksten som handler om skatter/avgifter blir for eksempel Konstantinopel referert til som «Islambol», noe som kan fortelle at byen bestod av mange muslimske innbyggere.<sup>149</sup> Innenfor den samme seksjonen blir det også understreket at spesifikke varer ble utsendt til osmanske provinser fra Konstantinopel, elementer som også svekker påstander om at deler av disse lovene stammer fra før 1453. Selv om det i følge Heyd blir referert til den tidligere hovedstaden Edirne innenfor denne seksjonen, betyr ikke dette nødvendigvis at denne lovsamlingen ble utgitt før, eller rett etter erobringen av Konstantinopel, fordi Edirne fortsatt var en av de viktigste byene innenfor riket etter erobringen av Konstantinopel. Disse elementene bidrar til at det er vanskelig å stadfeste om alle *kanun* vedtektene/forskriftene innenfor den første osmanske lovsamlingen i realiteten ble vedtatt i den nærmeste perioden etter 1453, noe som det har tidligere vært en relativt stor enighet om innenfor den historiske forskningen av Det osmanske riket. En del historikere formidler påstander om at store deler av dette dokumentet ble compilert av Mehmed Pasa, dette individet bekledd *nisançi* stillingen (1464-?), før han ble en *grand vizier*, i perioden 1477-1481. Disse påstandene må sees i sammenheng med at Mehmed Pasa blir sett på som en av de sentrale aktørene innenfor de viktige politiske gjøremålene under regjeringsperioden til Mehmed II. Han hadde en sentral plass innenfor de politiske prosessene som skulle styrke posisjon til den osmanske staten. De sentrale statlige-

---

<sup>147</sup> Heyd (1973): 9. Original kilde: Kraelitz-Greifenhorst (1921-2): 30, §§ 11,22 og 25.

<sup>148</sup> Heyd (1973): 10. Original kilde: Kraelitz-Greifenhorst (1921-2): 30, § 22.

<sup>149</sup> Heyd (1973):10. Original kilde: Kraelitz-Greifenhorst (1921-2): 30 §§ 11 og 22.

målene ved denne prosessen var arbeid som skulle øke de offentlige/statlige inntektene, målsetninger som ble gjennomført via en statlig overtakelse av private *waqf* eiendommer, og hvor disse eiendommene ble en del av det føydalistiske statlige *timar*-systemet som fikk sitt særpreg under denne perioden.<sup>150</sup> Derfor er det ikke utenkelig at dette individet kan ha hatt en sentral rolle under etableringen av lover som fremmet en føydalistisk samfunnsstruktur, og informasjon om straffelover/bøter, og inntektssatser som var rettet spesifikt mot *timar*-innehavere.

Heyd formidler påstander at seksjonen av denne lovsamlingen, som blir omtalt som *Kanun of the Married Infidels*, ikke ble kopiert sammen med de andre lovene i 1488. Imidlertid ble disse lovene vedtatt i det nevnte årstallet, under regjeringsperioden til Bayezid II. Disse påstandene blir begrunnet med at datoer som blir innledet med innskriften *tahriren fi*, som regel formidler det spesifikke tidspunktet offisielle dokumenter blir vedtatt/produisert, noe som er tilfellet innenfor denne seksjonen.<sup>151</sup> Imidlertid aviser ikke disse synspunktene at noen av lovene kan være tradisjoner fra tidligere tider, noe som bidrar til at det er en kompleks oppgave, å stadfeste om alle lovene/forskriftene innenfor den første osmanske lovsamlingen ble vedtatt samtidig.

### **Forholdet mellom de religiøse og de sekulære lovene**

De osmanske *kanun*-lovene skulle i realiteten supplere de religiøse sharia-lovene, og skulle ikke erstatte/overstyre de religiøse lovene. Påstander som blir forsterket via en *fatwa*, av Ebusud Efendi som bekledd *grand mufti* stillingen under regjeringsperioden til Suleiman den store. «There can be no decree of the Sultan ordering something that is illegal according to the sharia».<sup>152</sup> Imidlertid utstedte de osmanske sultanene flere orde hvor slike *kanun*-forskrifter ble en realitet. Det er særlig innenfor strafferetten det oppstod sammenstøter mellom de sekulære og de religiøse lovgivningene, fordi sharia-lovene og koranen var relativt eksplisitte innenfor dette området. De sekulære straffelovene behandlet også mange spørsmål innenfor sivilretten, et område som tidligere bare hadde blitt dekket av sharia-lovene. En del av *kanun*-forskriftene rundt straffeprosesser er også motsetningsfylte i forhold til budskapet vedrørende straffeprosessene innenfor sharia-lovene. Imidlertid bekreftet/stadfestet mange av de sekulære

---

<sup>150</sup> Heyd (1973): 11-12.

<sup>151</sup> Heyd (1973): 13. Original kilde: Kraelitz-Greifenhorst (1921-2): 31.

<sup>152</sup> Heyd (1973): 180. Original kilde: Horster (1935): 53 § 10.

forskriftene de religiøse sharia-lovene, ved å innføre de faste straffene som var gjeldende innenfor de religiøse lovene. Heyd påstår også at deler av den osmanske straffelovsamlingen tilpasset seg de eksisterende religiøse lovene. Imidlertid utstedte de osmanske sultanene en del *kanun*-forskrifter som senere ble opphevet fordi de ikke samsvarte med de religiøse lovene. Dette formidler at den osmanske staten/sultanen kunne utfordre de religiøse kreftene via sekulære lover, noe som var et nytt fenomen innenfor den muslimske verden, og påviser osmanernes unike posisjonen.<sup>153</sup>

Straffelovene som ble vedtatt mellom 1539-1541 under regjeringsperioden til Suleiman den store, er den viktigste versjonen av de osmanske sekulære straffelovsamlingene.<sup>154</sup> Denne lovsamlingen som ble utstedt av den nevnte sultanen, var også en kodifisering av de osmanske statlige lovene, noe som formidler hvorfor den blir regnet som den mest komplette osmanske lovsamlingen. Disse lovene spilte en sentral rolle innenfor forholdet mellom sekulære og religiøse lover. Dette fordi det hersket en vanlig oppfatning om at de statlige lovene skulle dekke områder hvor de religiøse sharia-lovene var utydelige. Imidlertid finnes det aspekter som tilsier at sultanens motiv angående opprettelsen av straffelovsamlingen er kompleks. Alle de religiøse sharia-straffelovene finner sin vei inn i denne spesifikke *kanun*-lovsamlingen. Det eneste som skiller seg delvis ut, er at bøter blir et alternativ. Dermed ble religiøse og sekulære lover sveiset sammen i en lovsamling som var styrt av sultanen/staten, en ytterst uvanlig prosess i den muslimske verden. En prosess som kan tilsi at den osmanske staten ønsket å få kontroll over den religiøse sektoren. Et eksempel på dette er en spesifikk lov som eksplisitt benytter seg av straffesatsene innenfor sharia-loven når det gjelder falske anklager om utukt, imidlertid med muligheter for en bot som skulle være i tillegg til den ordinære straffesatsen.<sup>155</sup> Den spesifikke sharia straffen ovenfor mord er også gjentatt innenfor denne *kanun*-lovsamlingen:

the punishment for murder is death inretaliation (*kisas*), unless the next of kin of the murdered person chooses to commute it to the payment of blood money.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Heyd (1973):180-181.

<sup>154</sup> Heyd (1973): 27

<sup>155</sup> Gerber (1994): 61-62.

<sup>156</sup> Gerber (1994): 62. Original kilde: Heyd (1973): 105-6, art.41-42.

Andre lover som formidler at den osmanske *kanun*-loven kopierte de eksakte sharia-lovene innenfor den samme kriminelle handlingen, er vedrørende lik som blir funnet i en landsby/nabolag, hvor identiteten til gjerningsmannen er ukjent:

the people living in the village or neighborhood are liable to paying the blood money, but not before swearing fifty times that they did not commit the Murder.<sup>157</sup>

Imidlertid inneholder lover innenfor denne straffelovsamlingen tortur som et middel for å få en tilståelse vedrørende kriminelle, noe som ikke eksisterer innenfor sharia-lovene. Hvis en person blir oppdaget med tyvegods, og hvor det ikke finnes noen direkte bevis som knytter personen til handlingen, kan tortur være en av virkemiddelene for å få en tilståelse.<sup>158</sup> Disse elementene påviser at det er en kompleks oppgave å tolke *kanun* lovsamlingene, hvor den støtter opp om de tidligere religiøse lovene samtidig som den innfører nye straffemetoder/lover som ikke hadde vært gjeldende tidligere. Benyttelsen av sharia-lover innenfor *kanun*-lovsamlingen bekrefter de religiøse lovene, imidlertid er det også en krenkelse av de religiøse lovene, fordi disse lovene er gudgitte, noe som medfører at statlige/sekulære institusjoner ikke skulle overstyre de religiøse straffelovene. Faktorer som blir forsterket når drapssaker blir dekket av de statlige lovene, noe som går i mot tidligere muslimske praksiser, hvor disse kriminelle handlingene ble eksplisitt dekket innenfor religiøse lover.<sup>159</sup> Haim Gerber formidler interessante påstander angående hensikter rundt opprettelsen av straffelovsamlingen som ble utstedt av Suleiman den store. Historikeren formidler påstander om at denne *kanun* lovsamlingen var et kulturprodukt av byråkratiseringsprosessen, som var gjeldende under regjeringsperioden til den nevnte sultanen. En sterk byråkratisert/sentralisert stat behøvde lovsamlinger som belyste dette.<sup>160</sup> Selv om dette medførte at det oppstod en duplisering av eksisterende sharia-lover, noe som også medførte at viktige religiøse lover ble ivaretatt av staten, og førte til at den osmanske staten fikk et tettere institusjonalisert forhold til religionen. Dette skiller Det osmanske riket fra andre muslimske riker, hvor en slik sammensveising av religiøse og sekulære lover ikke var praktisert.

På grunn av at en sammensveising av de religiøse og de sekulære lovene innenfor statlige lovsamlinger, ikke hadde blitt praktisert i den muslimske verden tidligere, vil jeg påvise at

---

<sup>157</sup> Gerber (1994): 62 Original kilde: Heyd (1973): 106, art, 44.

<sup>158</sup> Gerber (1994): 63 Original kilde: Heyd (1973): 116.

<sup>159</sup> Gerber (1994): 63.

<sup>160</sup> Gerber (1994): 64.

inspirasjonskildene ovenfor dette fenomenet stammer fra Det bysantinske riket, hvor dette fenomenet ble praktisert. Eksempler av denne prosessen kan belyses via lover innenfor den statlige bysantinske lovsamlingen, *Corpus Juris Civilis* som ble utstedt under regjeringsperioden til Justinian I (527-565). John Scholasticus (Patriarken av Konstantinopel, 565-577) inkluderte de 85 apostoliske kirkelovene i sitt verk *Synagoge*, uten noen tvil rundt autoriteten til disse lovene, hvor dette individet argumenterte med at disse lovene hadde vært en del av tidligere kolleksjoner.<sup>161</sup> Disse kirkelige/religiøse lovene ble inkludert i Justinians *Novellae* 6 og 137, som var en de fire delene innenfor *Corpus Juris Civilis*. Statlige handlinger som tilsier at disse kirkelige lovene ble bekreftet av de sekulære lovene, noe som førte til at disse spesifikke lovene ble en del av de statlige/sekulære lovene.<sup>162</sup> Denne prosessen har likhetstrekk med den osmanske statens benyttelse av særlig de religiøse straffelovene innenfor den sekulære lovsamlingen som ble vedtatt under regjeringsperioden til Suleiman den store. En sammensveising av de religiøse og de sekulære lovene, innenfor en statlig lovsamling som bevoktet av en sultan/keiser. Faktorer som påviser at den osmanske staten/sultanen fikk et tettere institusjonalisert forhold til islam, en prosess som tidligere hadde vært ukjent i den muslimske verden, noe som påviser at elementer av den bysantinske arven kan ha vært utslagsgivende ovenfor dette forholdet.

Den rettslige statusen til *kanun*-lovene var et faktum på grunn av sultanens vilje, og ble formidlet via de keiserlige forskriftene/påbudene. For at disse lovene skulle bli gyldige trengte de ikke en bekreftelse, eller en sanksjonering av personen som innehadde *seyhulislam*-tittelen. Noe som formidler at dette individet var den ledende skikkelsen innenfor den geistlige/religiøse klassen, hvor en av de primære arbeidsoppgavene til disse personene var å kontrollere at de sekulære lovene harmoniserte med de religiøse lovene. Dette førte til at lovrelaterte *fatwaer* som ble utstedt av dette individet hadde sterke ideologiske og religiøse krefter, og medførte til at sultanene som regel føyet seg etter *fatwaenes* budskap. Heyd formidlet at det ikke finnes noen elementer som tilsier at opprettelser av spesifikke *kanun*-lover, utført av sultanene trengte en bekreftelse eller en godkjenning av den ledende skikkelsen innenfor den religiøse klassen, og at disse lovene bare fikk en sterkere rettskraft via de ideologiske kreftene som var gjeldene i tilknytning til *fatwaene* som ble utstedt av en *seyhulislam*. Som regel gikk det en lang tidsperiode før en *seyhulislam* eller andre høytstående

---

<sup>161</sup> De apostoliske kirkelovene stammer fra de hellige apostlene, og er en samling av eldre kirkelige dekretter/vedtekter som formidler et regelverk rundt disiplinering av den tidligere kirken, og kirkelige lover som omhandler regjeringen.

<sup>162</sup> Ohme (2012): 33.

medlemmer fra den religiøse klassen utalte seg om de nylige opprettede *kanun*-lovene. I noen få tilfeller kunne de høytstående medlemmene av den religiøse klassen sende ut *fatwaer* som var kritiske ovenfor nylige opprettede *kanun*-lover, på grunn at disse lovene/påbudene ikke harmoniserte med de religiøse sharia-lovene. Selv om dette var et sjeldent fenomen. *Fatwaene* som ble utstedt av en *seyhulislam* innenfor Det osmanske riket, og som omhandlet spesifikke *kanun*-lover, ble i større grad utstedt etter ønsker fra den osmanske staten og sultanen. Dette bør sees i sammenheng med at den osmanske staten ville eliminere farer som kunne sette spørsmålsteget på om den fremmed muslimske ortodokse verdier/normer, og at en tolkning utført av en *seyhulislam* førte til at *kanun*-lovene ble enklere forstått av individer innenfor den religiøse klassen. <sup>163</sup>

### **De sekulære lovsamlingene/jurisdiksjonen blir forsvart via religiøse termer**

En av metodene den osmanske staten benyttet seg av for å rettferdiggjøre at *kanun*-lovene var juridisk/rettslig bindende ovenfor alle muslimer var å fremme disse lovene som en formalisering av de rådende muslimske skikkene: «What is proper according to common usage is like what is legal according to the holy law.» <sup>164</sup> Den osmanske staten påviste også at lovene var en del av autorativ tekst: «Custom is like an authoritative text.» <sup>165</sup> I følge staten var også at de statlige lovene like gyldige som de religiøse lovene innenfor områder hvor det ikke fantes andre skriftlige autoriteter: «Custom is one of the sharias proofs in matters on which there is no written authority.» <sup>166</sup> Hensikten ved disse budskapene var uten tvil å styrke den politiske/religiøse maktutøvelsen innenfor den muslimske verden, og forsvare en sammensveising av sekulære og religiøse lover.

Lover og forskrifter som ble utstedt av sultanene var juridisk/rettslig bindende fordi disse lovene samsvarte med de religiøse lovene, noe som medførte at det var en religiøs plikt ovenfor muslimer å følge disse sekulære *kanun*-lovene. Religiøs retorikk ble altså brukt for å forsvare sammensetningene av de statlige lovsamlingene. Et velkjent vers fra koranen ble benyttet for å legitimere disse statlige kravene: «Obey, God and obey the Prophet and those in authority among you» (4-59/62). Selv om mange lærde muslimer ikke anerkjente legaliteten av en separat sekulær lovsamling, var det en del lærde som ikke protesterte ovenfor

---

<sup>163</sup> Heyd (1973): 174.

<sup>164</sup> Heyd (1973): 182. Original kilde: (Aya Sofya Libr., MS. 4871, f. 119a).

<sup>165</sup> Heyd (1973): 182. Original kilde: (Aya Sofya Libr., MS. 4871, f. 119a).

<sup>166</sup> Heyd (1973): 182. Original kilde: (Aya Sofya Libr., MS. 4871, f. 119a).

anvendelsen av sedvanerett/tradisjonelle lover innenfor områder som ikke ble dekket via sharia-lovene. Imidlertid var det noen få muslimske lærde som faktisk aksepterte sedvaneretten som en kilde til lover, ved siden av tradisjonelle kildene ovenfor sharia-lovene, noe som formidler aspekter av den sterke politiske og ideologiske posisjonen den osmanske sultanen fikk innenfor den muslimske verden.<sup>167</sup>

Interessante elementer i tilknytning til sultanens og statens nærmere tilknytning til religionen, hvor jeg via tidligere kapitler har påvist at sultanenes selvforståelse bærer preg av at de har en guddommelig rett, blir påvist via Mustafa Celâlzâde's (d.1567) budskap. Denne personen var en historiker, og bekledd *nisanci*-stillingen, noe som påviser at han var delaktig i sammensettingen av de statlige lovsamlingene. Celâlzâde formidler om statens grusomme straffetiltak i 1528, etter at alle individene innenfor en muslimsk husholdning hadde blitt drept i Konstantinopel. Det ble antatt at løsgjengere/omstreifere, som ikke var muslimer, sto bak mordene, fordi disse individene hadde utført lignende kriminelle handlinger tidligere. Videre formidler han at så mange som åttehundre løsgjengere/omstreifere ble offentlig henrettet av den osmanske staten i Konstantinopel, som straff for mordene. Celâlzâde forsvarer statens handlinger, og påviser at handlingene stammer fra en guddommelig vilje:

Though outwardly this event is not free from [causing] constraint and distress, it is evident that most [people] lack the [necessary] knowledge and discernment in this matter. For that reason the divine will became manifest; a warning example was given to the trouble-makers, and terror spread among the criminals and rebels. Since that time no similar atrocity has occurred in the well-guarded city of Istanbul. In truth, it is in the nature of the common people, so long as they have no fear of the sword, to dare to engage in all sorts of plots [and] to indulge in all kinds of wickedness and agitation . . .<sup>168</sup>

Heyd formidler også at den guddommelige viljen blir forstått som om sultanen hadde en 'divine impulse'.<sup>169</sup> Et budskap som kan tolkes som et religiøst begrunnet forsvar av den statlige jurisdiksjonen og lovsamlingene.

---

<sup>167</sup> Heyd (1973): 182-183.

<sup>168</sup> Heyd (1973): 195. Original kilde: Cezar (1965): 134.

<sup>169</sup> Heyd (1973): 195.



Fordi det ikke fantes statlige lovsamlinger innenfor den muslimske verden, før osmanerne innførte dette, vil jeg igjen påvise likhetstrekkene med deres forgjengere Det bysantinske riket, i tilknytning til religiøst forsvar av de statlige lovsamlingens eksistens. Vedrørende sivilrettslige/statlige lover hos bysantinerne, er det flere elementer som tilsier at disse lovene ble forsvart via religiøse/kristne termer. Disse påstandene kan påvises innenfor formidlingen angående sammensetningen av *The Digest* som var en del av *Corpus Juris Civilis*, og som har blitt oversatt av Alan Watson:

Governing under the authority of God our empire which was delivered to us by the Heavenly Majesty, we both conduct wars successfully and render peace honorable, and we uphold the condition of the state.<sup>170</sup>

Videre blir bekreftelsen av sammensetningen av *The Digest* forsvart via religiøse termer:

So great is the providence of the Divine Humanity toward us that it ever deigns to sustain us with acts of eternal generosity.<sup>171</sup>

Guds aktive del i innenfor lovsamlingens opprettelse blir også belyst:

Now for the Heavenly Providence this was certainly appropriate, but for human weakness in no way possible. We, therefore in our accustomed manner, have restored to the aid of the Immortal One and, invoking the Supreme Deity, have desired that God should become the author and patron of the whole work.<sup>172</sup>

Dette budskapet tilsier at religiøs retorikk ble benyttet vedrørende begrunnelsen av sammensetningene av de statlige lovsamlingene, og bevitner om at dette var vanlig praksis innenfor den bysantinske jurisdiksjonen. Politiske virkemidler den osmanske også benytter seg av, særlig via lovsamlingen som ble utsted under regjeringsperioden til Suleiman I, hvor dens legitimitet blir begrunnet via religiøse termer.

---

<sup>170</sup> Watson (2009): 35.

<sup>171</sup> Watson (2009): 44.

<sup>172</sup> Watson (2009): 44.

## Viktige trekk vedrørende statens innføring av *kanun*-lover i provinsene

Interessante trekk ved innsettelsesprosessen av den sekulære lovgivningen i provinsene, bevitner om en varsom politisk handling av staten/sultanen i nylige erobrede områder, primært innenfor den muslimske verden. I starten bekreftet staten de allerede eksisterende sekulære lovene. Disse lovene omhandlet i større grad skattemessige forhold. De varsomme politiske handlingene formidler at staten ikke ønsket å lage sosialt uro i nylige erobrede områder, og svekke den økonomiske aktiviteten. Denne politiske linjen var også delvis et faktum i de tidligere kristne områdene, selv om dette oppstod sjeldnere. I den nærmeste perioden etter erobringen av Egypt under regjeringsperioden til Suleiman den store var fortsatt noen av de eldre sekulære lovene som stammet fra *Mamluk*-riket fortsatt aktive. Innenfor de erobrede områdene i den muslimske verden, fantes det noen kriminallover, selv om disse var få i antall. Disse elementene er først og fremst gjeldende innenfor straffelovgivningen til det tidligere *Dulkadir*-riket. Det finnes noen inspirasjonskilder fra *Mamluk*-riket angående osmanske bøter/avgifter innenfor visse kriminalsaker, hvor bøkene er av en relativt lik sum innenfor *kanun*-lovene som ble vedtatt under Suleiman den stores regjeringsperiode.<sup>173</sup> Viktige eksempler på inspirasjonskilder fra *Mamluk*-riket vedrørende skatter/avgifter i den nærmeste perioden etter den osmanske erobringen, er «brude-skatten/avgiften» for kvinnelige jomfruer, som var på 48 *akce* i *Cukurabad*, et område som tidligere hadde vært en provins innenfor *Mamluk*-riket. Den generelle avgiften innenfor dette spesifikke området ellers i riket var på 60 *akce*,<sup>174</sup> Dette avviket må sees i sammenheng med at den første nevnte summen, samsvarte bedre med avgiften som ble betalt i dette området tidligere. Disse aspektene formidler at osmanerne kunne være forsiktige med fremme en overveldende forandring innenfor lokale samfunn, i den nærmeste perioden etter erobringer. Etter en overgangsperiode innførte imidlertid den osmanske staten sine egne kriminallover, selv om staten bevarte noen av skattereglene til de tidligere muslimske herskerne i dette området.

En slik overgangsperiode er også synlig i noen av de kristne områdene på Balkan som ble erobret i den perioden oppgaven dekker. *Smederevo* er et av distriktene hvor de lokale kristne lovene fortsatt var aktive i den nærmeste perioden etter den osmanske den erobringen, noe

---

<sup>173</sup> Heyd (1973): 38-39.

<sup>174</sup> Heyd (1973): 40 Original kilde: Barkan (1943): 205, § 8.

som også formidler at den osmanske statens politiske handlinger kunne være av en varsom art i nylige erobrede områder, også områder som tidligere hadde hatt kristne herskere. Imidlertid ble disse lovene også opphevet i 1506, hvor staten bestemte at rettspraksisen i dette området skulle følge den osmanske *kanun*-lovgivningen, og de religiøse/muslimske sharia-lovene.<sup>175</sup> Disse forandringene ble forsvart med de mange undertrykkene og illegale politiske handlingene til de tidligere kristne herskerne, og for å lindre den sørgelige situasjonen befolkningen befant seg i på grunn av de overveldende bøtene, og andre straffesanksjoner ovenfor kriminelle handlinger. Dette var også tilfelle i mange erobrede områder, opphevelsen av *Dulkadir*-lovene, og innsettelsen av den osmanske lovsamlingen i dette området medførte til en betraktelig reduksjon innenfor mange bøter. Slike handlinger er også gjeldende innenfor områdene som tidligere hadde tilhørt *Mamluk*-riket, hvor undertrykkende praksiser innenfor administrasjonen av strafferettssystemet ble avvirket.<sup>176</sup> Denne prosessen medfører til at provinsene får en sterkere tilknytting til den osmanske staten, og er en viktig faktor ovenfor den utvidede politiske suvereniteten.

Interessante motiver ved opprettelsen/introdusering av *kanun*-lovsamlingen i Egypt i 1525, formidler elementer som tilsier at opprettelsen oppstod på grunn av statlige tiltak ovenfor den gryende kriminelle aktiviteten i dette området. Kriminaliteten kunne ikke bli nedkjempet med en utelukkende benyttelse av de religiøse-lovene, noe som medførte at introduseringen av statlige/sekulære lover, som skulle bli overvåket av individer innenfor den statlige administrasjonen, og av individer innenfor militærsektoren. Hvis befolkningen ikke fulgte disse lovene/forskriftene, oppstod det omfattende statlige straffe-tiltak. Disse elementene formidler også at den osmanske staten forsvarte opprettelsen/introduseringen av de statlige lovene, via aspekter som påviser at disse fremmer fred og orden i samfunnet, samtidig som provinsene fikk en sterkere tilknytting til det sentraliserte statsstyre. Konsekvensene av introduseringen av den statlige lovgivningen i provinsene var altså at grunnlaget for den sentraliserte statlige maktutøvelsen ble styrket.<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup> Heyd (1973): 40.

<sup>176</sup> Heyd (1973): 41-42.

<sup>177</sup> Heyd (1973): 176.

## Den osmanske *kanun* lovgivningen vs *Dulkadir* lovene

De eneste kildene av omfattende sekulære kriminal/straffe-lover som har blitt oppdaget fra Anatolia, og som ikke er osmanske, er lovene innenfor *Dulkadir*-riket, noe som påviser at disse lovene kan ha preget utformingen av de osmanske *kanun*-lovene. De første delene av disse to dokumentene er nesten identiske, noe som påviser at det har vært en svak osmansk innflytelse innenfor disse seksjonene. Imidlertid påstår Heyd at den siste delen av lovgivnings-dokumentet som omhandler *Bozok*-distriktet er en osmansk tilføyning. Påstander som blir påvist fordi mange av de tidligere nevnte bøtene/forleggene er avskaffet, og via referanser til Det osmanske riket og den osmanske sultanen.<sup>178</sup>

De tidligere osmanske straffelovene har likheter med *Dulkadir*-lovene. Disse elementene kan blir formidlet via språket, som har flere likhetstrekk, noe som imidlertid kan skyldes en osmansk kopiering. De tidligere osmanske lovsamlingene bestod av mange eldre tyrkiske ord, noe som forsterker likhetene mellom lovene til disse rikene. Imidlertid er det en viss ulikhet innenfor adverbene og leddsetningene.<sup>179</sup> Innholdet innenfor disse lovene har også likhetstrekk hvor *Dulkadir*-lovene i større grad omfatter de samme lovbruddene.

Dette fenomenet kan påvises via flere lover. Et av disse omhandler gutter som har seksuell omgang med hverandre:

And if small boys perform unchaste acts with each other, they shall be hurt and chastised (A: severely, but) no fine shall be collected.<sup>180</sup>

En osmansk lov som berører det samme temaet, påviser likhetstrekk, imidlertid består den osmanske loven også av en bøtesats:

If little boys from among the townspeople or peasants (*türk*) perform sexual acts with one another, [the *cadi*] shall punish [them and] a fine of 30 *akçe* shall be collected from each one.<sup>181</sup>

Definisjonen av kriminelle handlinger, og straffemetodene i tilknytning til kriminelle handlinger har altså likhetstrekk. Disse aspektene påviser at *Dulkadir*-lovene har hatt en viss

---

<sup>178</sup> Heyd (1973): 45. Original kilde Heyd (1973): 143, § 41 & § 42.

<sup>179</sup> Heyd (1973): 45 Original kilde Heyd (1973): 133, § 3.

<sup>180</sup> Heyd (1973): 45 Originale kilder: Heyd (1973): 136, § 17.

<sup>181</sup> Heyd (1973): 45 Originale kilder: Heyd (1973): 103, § 35.

påvirkningskraft ovenfor de osmanske lovsamlingene under perioden masteroppgaven dekker. Imidlertid påviser Heyd at det finnes flere viktige ulikheter mellom lovene hos disse to rikene. *Dulkadir*-lovene ligger nærmest strafferettslovene som stammer fra regjeringsperiodene til Mehmed II og Bayezid II. Disse strafferettslovene mangler flere av de senere forskriftene som bærer preg av at Det osmanske riket har blitt en mer utviklet/urban samfunn. En del av straffelovene innenfor disse osmanske lovsamlingene finnes imidlertid ikke innenfor *Dulkadir*-lovene, et eksempel på dette er forskjellige spørsmål angående kriminelle prosedyrer inkludert tortur:

If a woman practises procuring, the *cadi* shall chastise [her] with whatever number [of strokes] he considers proper [and] a fine of one *akçe* shall be collected for each stroke.<sup>182</sup>

*Dulkadir*-lovsamlingen omhandler også spesifikke kriminelle handlinger som ikke blir dekket innenfor de osmanske lovsamlingene, inkludert lovsamlingene som kom etter regjeringsperiodene til Mehmed II og Beyazid II. Noen av disse lovene/forskriftene er voldshandlinger ovenfor gravide kvinner som fører til spontanabort, og lover som berører kamper mellom bønnen og føydale ledere.<sup>183</sup> En spesifikk *Dulkadir*-lov angående voldshandlinger ovenfor gravide kvinner belyser dette fenomenet:

If [a person] strikes or frightens a [pregnant] woman [and] causes [her] to give birth [to a dead foetus], he shall be fined eight gold pieces.<sup>184</sup>

Noen av *Dulkadir*-lovene som ikke blir omhandlet innenfor de osmanske straffelovene har imidlertid paralleller innenfor andre osmanske lover. En av disse lovene er påføringer av blåmerker/skrammer på hodet:

The infliction of a dark bruise or an abrasion on the head with a stone, a piece of wood or the like is [to be] deemed equivalent to the infliction of a gashing head-wound. If these are inflicted with the [bare] hands or the nails, they are equivalent to [making] the nose bleed.<sup>185</sup>

---

<sup>182</sup> Heyd (1973): 46. Original kilde: Heyd (1973): 102, § 30.

<sup>183</sup> Heyd (1973): 46. Originale kilder: Heyd: (1973): 137, § 18 (2) & 140, § 32.

<sup>184</sup> Heyd (1973): 46. Originale kilder: Heyd: (1973): 137, § 18 (2).

<sup>185</sup> Heyd (1973): 46. Originale kilder: Heyd: (1973): 138, § 22.

Selv om denne osmanske provins-loven også omtaler tortur som straffemiddel, finnes det likhetstrekk hvor hodeskader blir omtalt:

If a person inflicts a gashing head-wound [on another] making [his] blood flow, the *cadi* shall chastise [him] and a fine of 30 *akçe* shall be collected.<sup>186</sup>

De osmanske lovsamlingene pålegger alle bøtene via *akce*-myntenheten (sølv), mens de fleste bøtene innenfor *Dulkadir*-riket er fastsatt via gullmynter, noe som også er viktige ulikheter mellom lovene innenfor disse rikene, hvor *akce*-myntenheten var verdt betraktelig mindre enn gull-myntenheten som ble benyttet innenfor *Dulkadir*-riket. Bøtene/forskriftene innenfor *Dulkadir*-lovene som ble fastsatt via gullmynter, er også mye høyere enn hva tilfellet er innenfor de osmanske lovsamlingene. Et eksempel på dette er bøtene som ble pålagt i tilknytning drapshandlinger. Disse bøtene var på 30 gullmynter, via valutakursen Heyd benytter seg av tilsvarer dette beløpet 1200-1500 *akce*:

If any person commits homicide [and] he is liable to the death penalty, [only] retaliation (*kıṣâṣ*) shall be inflicted. And if an agreement (*ṣulh*) is reached [between the heirs of the killed person and the killer] or [by the nature of the offence the latter is merely] liable to [pay] blood-money (*diyyet*), he shall pay a fine of 30 gold pieces apart from the blood-money.<sup>187</sup>

Bøtene på drapshandlinger innenfor de osmanske lovsamlingene tar hensyn til den økonomiske situasjonen til de siktede. Dette skiller seg betraktelig fra bøtesatsene innenfor *Dulkadir*-riket, hvor diverse lovbrudd hadde en fastsatt sats, noe som påviser store forskjeller på bøtesatsene mellom disse rikene:

If a person kills a human being, retaliation (*kıṣas*) shall be carried out [and] no fine shall be collected. If retaliation is not carried out or the killing is not such as to require retaliation— if [the killer] is rich, the property he owns amounting to one thousand *akçe* or more, a fine of 400 *akçe* shall be collected; and if he is in average

---

<sup>186</sup> Heyd (1973): 46. Originale kilder: Heyd: (1973): 104, § 40.

<sup>187</sup> Heyd (1973): 48. Originale kilder: Heyd: (1973): 137, § 18 (1).

circumstances, owning six hundred *akçe*, [a fine of] 200 *akçe* from a poor person [a fine of] 100 *akçe* and from an extremely poor person a fine of 50 *akçe*.<sup>188</sup>

Straffesanksjonene innenfor *Dulkadir*-lovene er i større grad utelukkende preget av utsendinger av bøter. Fysiske avstraffelser som ble påført de dømte har en svak tilstedelsesværelse innenfor disse lovene, enn hva tilfelle er innenfor de osmanske straffelovsamlingene. De religiøse/muslimske *kadisene* som ofte blir referert til innenfor den osmanske straffelovsamlingen, blir overhodet ikke nevnt innenfor *Dulkadir*-lovene. Noe som kan påvise at disse personene ikke hadde en like sentral rolle ved administrasjonen av strafferettsystemet innenfor *Dulkadir*-riket. De få lovene som omhandler fysiske avstraffelser blir heller ikke kombinert med bøter, og bevitner om viktige ulikheter mellom lovene:

If (A: such offences) [are committed by] small boys [who] are not yet of age, i.e. are below the age of ten (A: fifteen), no fine shall be collected. But they shall be intimidated and chastised, i.e. beaten and hurt.<sup>189</sup>

En osmansk lov som omhandler seksuelt samleie, kombinerer fysikk avstraffelse med bøter, og hvor *kadisene* skal gjennomføre avstraffelsen. Viktige elementer som påviser disse ulikhetene:

If a person has sexual intercourse with his wife's female slave or with his mother's or father's female slave or with his wife after having divorced [her] irrevocably, the *cadi* shall chastise [him] and a fine of two *akçe* shall be collected for each stroke.<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> Heyd (1973): 48.. Originale kilder: Heyd (1973): 105, § 41.

<sup>189</sup> Heyd (1973): 49. Original kilde: Heyd (1973): 143, § 40.

<sup>190</sup> Heyd (1973): 100, § 22.

I tilknytning til bøter ved en del av *Dulkadir*-lovene påvises det også en fastsatt kompensasjonstakst til den fornærmede parten, noe som uvanlig innenfor den osmanske jurisdiksjonen. Lover vedrørende voldshandlinger belyser dette:

And if [a person] breaks [someone's] finger or inflicts a gashing head-wound with a stone or a piece of wood or [another] hard object, he shall be fined four (A: five) gold pieces. (A: One of them shall be given to the person who suffered the gashing headwound.).<sup>191</sup>

En annen lov innenfor *Dulkadir*-riket som påviser utbetalinger av kompensasjoner i tilknytning til voldshandlinger, understreker at den fornærmede parten skal få dekket tapt arbeidsinntekt, og at boten til den siktede skal være lavere hvis voldshandlingene var utilsiktet:

And if [a person] breaks [another person's] arm or leg or damages [another] part [of his body] [and the injured person] becomes bed-ridden, [the latter] shall be allowed to collect [from the assailant] wages according to the number of days he is prevented from earning, [and the assailant] shall be fined 14 gold pieces. And if [the injury] is [inflicted] unintentionally, he shall be fined five gold pieces.<sup>192</sup>

En kompensasjonsordning til den fornærmede parten påvises bare via noen få osmanske lover, imidlertid består ikke disse nødvendigvis av en fastsatt kompensasjonstakst. En osmansk lov som handler om veirøvere påviser dette fenomenet:

Furthermore, if in some place guards are [made responsible for] watching a dangerous pass (*derbend*) and they are remiss and negligent in [carrying out] their guard [duty] and do not find [the robbers] who took away the belongings of the Muslims lost [nc] on that road, they shall be compelled to pay compensation, because it is incumbent upon them to guard the pass and keep it under observation.<sup>193</sup>

Dette er budskap som formidler at *Dulkadir*-straffelovgivningen var betraktelig mer avansert på visse områder enn de osmanske *kanun*-lovene, og bevitner særlig om ulikheter via

---

<sup>191</sup> Heyd (1973): 50. Original kilde: Heyd (1973): 137, § 20.

<sup>192</sup> Heyd (1973): 50. Original kilde: Heyd (1973): 138, § 23.

<sup>193</sup> Heyd (1973): 49. Original kilde: Heyd (1973): 129, § 122.



bøtesatser, *kadis*-rettdommerenes sentrale rolle innenfor de osmanske lovene, og den osmanske praktiseringen av fysiske avstraffelser.

## KONKLUSJON

Lovgrunnlaget i perioden masteroppgaven dekker, bærer preg av statens innføring av *kanun*-lovsamlingene under regjeringsperioden til Mehmed II, lovsamlinger som i større grad bestod av strafferett. Disse lovsamlingene ble også etterhvert innsatt i provinsene, og styrket statens kontroll over disse områdene, noe som førte til utvidet politisk maktgrunnlag til den osmanske staten. Lovgrunnlaget er også preget av islamiseringsprosessen som var gjeldende innenfor den osmanske staten, hvor dette fenomenet blir aktualisert via sammensveising av de religiøse og de sekulære lovene, og er en viktig del av prosessens gjennomslagskraft. Disse elementene er del av en større helhet, hvor den osmanske sentraliserte staten også forsvaret sitt politiske maktgrunnlag via etableringer av statlige lovsamlinger, og som blir forsvart via religiøse termer. Denne politiske linjen preger utviklingen av den statlige ideologien, som fra og med starten av 1500-tallet fremmer iaktakelsen av muslimske/ortodokse verdier.

Inspirasjonskilder ovenfor sammensetningene av de statlige lovsamlingene stammer i større grad fra tidligere praksiser innenfor den muslimske verden, selv om statlige lovsamlinger var et ukjent fenomen hos de muslimske statene før den osmanske statens utsteding av de første *kanun*-lovene. *Mazalim*-jurisdiksjonen er toneangivende innenfor dette området. Dette var en sekulær/statlig institusjon, noe som bevitner om at det fantes sekulære domstoler i de muslimske statene før den osmanske statens introduksjon av *kanun*-lovene. Den tidligere osmanske statens iaktakelse av *yasa* skikkene påviser også en bekjentskap til dynastiske lover, selv om disse bærer preg av et nomadisk verdensbilde, og formidler om inspirasjonskilder fra den mongolske arven.

Andre spesifikke påvirkningskilder ovenfor *kanun*-lovene stammer fra *Dulkadir*-riket. Det finnes i større grad språklige likhetstrekk med de eldre lovsamlingene som ble utstedt av Mehmed II og Bayezid II, selv om dette kan skyldes osmansk kopiering, og en del av lovene berører også de samme lovbruddene. Imidlertid finnes det noen viktige ulikheter; de religiøse *kadisi* dommerens sentrale plass innenfor de osmanske lovene bevitner om at disse lovene har en sterkere tilknytning til Islam. Disse individene blir overhodet ikke nevnt innenfor *dulkadir*-lovene. Videre er tortur som straffemiddel en essensiell del av de osmanske lovsamlingene,

noe som ikke er tilfelle innenfor *Dulkadir* lovene/forskriftene, hvor lovene innenfor det sist nevnte riket også har omfattende kompensasjonsordninger til den fornærmede parten. Dette er ikke tilfelle innenfor Det osmanske riket, noe som påviser at *Dulkadir*-rikets lover er betraktelig mer avansert på visse områder, og formidler lovenes delvise «moderne» karakter.

Noen sentrale ulikheter mellom lovgrunnlaget i Det osmanske riket og innenfor andre muslimske stater er en religiøs begrunnelse av sammensetningen av de statlige/sekulære lovene og via en sammensveising av de religiøse og sekulære lovene innenfor statlige lovsamlinger. En prosess som er særlig gjeldende under regjeringsperioden til Suleiman I. Statlige handlinger som var ukjente innenfor den muslimske verden, og bevitner om at religiøs retorikk var en sentral del av statens krav vedrørende universell suverenitet. Viktige faktorer av statens sterkere ideologiske og institusjonaliserte forhold til Islam, noe som også påvirker den statlige ideologien, som etterhvert påviser den osmanske statens iaktakelse av muslimske/ortodokse verdier. Denne prosessen bevitner om sentrale påvirkningskilder fra den bysantinske arven, hvor sammensveisingen av religiøse og sekulære lover innenfor statlige lovsamlinger og religiøs retorikk som forsvaret legitimiteten til de statlige lovsamlingene var vanlig praksis. Lovgrunnlaget er en essensiell faktor ovenfor islamiseringsprosessen som er gjeldende innenfor den osmanske staten under regjeringsperioden til Suleiman I den store, og bevitner om at denne prosessen blir en realitet på grunn av viktige elementer fra praksiser innenfor et kristent imperium, noe som påviser at den osmanske staten delvis blir islamisert via normer fra en kristen stat.

# KONSTANTINOPELS POLITISKE ROLLE

## INLEDNING

Via dette kapittelet vil jeg formidle de viktigste aspektene rundt den politiske bruken av Konstantinopel. Dette vil jeg drøfte via flere sentrale områder, hvor jeg først formidler hvilke politiske/ideologiske konsekvenser som oppstod etter byen ble hovedstaden i Det osmanske riket, og hvilke spesifikke målsetninger staten hadde ovenfor den nye hovedstaden. Disse motivene formet i større grad utviklingen av den statlige ideologien under denne perioden, noe som formidler Konstantinopels sentrale rolle innenfor den osmanske politikken. En prosess som vil bli belyst via dette kapittelet. Jeg vil hovedsakelig påvise hvilke aspekter som kan knyttes til den bysantinske arven, i tilknytning til de nevnte politiske benyttelsene av Konstantinopel. Imidlertid vil jeg også belyse hvilke aspekter som kan knyttes til andre påvirkningskilder, og viktige trekk rundt Konstantinopels politiske rolle før 1453. Dette vil styrke drøftingen innenfor dette kapittelet, og vil gi leserne et mer helhetlig bilde.

Jeg vil i større belyse hvordan den osmanske staten benyttet seg av Konstantinopel i tilknytning til de religiøse, politiske og de økonomiske propaganda-tiltakene, og hvilke politiske motiver som var gjeldende innenfor disse statlige-tiltakene, via Taylors teoretiske tilnærming om propagandatiltak. Via denne teoretiske tilnærmingen vil jeg påvise at propaganda i større grad handler om å overbevise mennesker til handle/tenke på en spesifikk måte, som gagner kreftene som står bak tiltakene, ente direkte eller indirekte, i dette tilfellet den osmanske staten.<sup>194</sup>

## KONSTANTINOPELS ROLLE FØR 1453

Konstantinopel var hovedstaden i Det bysantinske riket, frem til den osmanske erobringen i 1453. Konstantinopel ble proklamert som den nye hovedstaden innenfor Det romerske riket i 324, av den daværende keiseren Konstantin de store (306-337), og ligger i området hvor den antikke byen Bysants ble grunnlagt. I følge den bysantinske folkløren fortalte gud at Konstantin skulle grunnlegge den nye hovedstaden i dette spesifikke området, noe som førte

---

<sup>194</sup> Taylor (2003): 6.

til at akkurat dette skjedde. Konstantin den store ønsket at denne nye hovedstaden skulle ligne på den tidligere romerske hovedstaden Roma. Disse politiske målene ble gjennomført via at innflytelsesrike romerske individer bosatte seg i byen, via oppreisninger av monumentale byggverk, og via en importering av statuer/søyler fra provinsene, som skulle stadfeste byens keiserlige og gudommelige karakter. Disse målene førte til at byen ble et politisk/økonomisk senter i Øst-Europa, noe som også skyldes de strategiske festingene som var godt rustet ovenfor mulige militære angrep. I følge de bysantinske keiserne var Konstantinopel det nye Roma, og byen var det udiskutable senteret innenfor et samlet romersk rike, og underlagt de bysantinske keiserne. Konstantinopel hadde også en sentral plass innenfor de politiske, religiøse og de økonomiske sektorene, noe som førte til at byen tiltrakk seg håndverkere, kunstnere, intellektuelle og handelsmenn. Dette er viktige faktorer som førte til at Konstantinopel ble en pulserende hovedstad, og medførte til at byen ikke bare var et politisk maktsenter, men også en viktig økonomisk/kulturell by. Hagia Sophia som var et ytterst viktig monumental byggverk, bidro også til byen ble et viktig senter for den østlige kristendommen.<sup>195</sup>

Disse faktorene førte til at Konstantinopel utfordret de tidligere religiøse/økonomiske sentrene, Aleksandria, Roma og Jerusalem. Selv om Roma fortsatt hadde en sentral posisjon innenfor den bysantinske politiske tenkingen, ble Konstantinopel utpekt som det nye kulturelle/religiøse maktsenteret. Disse påstandene må også sees i sammenheng med at Konstantinopel også ble sett på som en universal hovedstad, og en politisk/religiøs maktsentrum i verden, innenfor denne politiske filosofien. Byens sentrale posisjon var gjeldende frem til det fjerde korstog i 1204, hvor byen ble erobret av korsfarerne. Det bysantinske riket hadde opplevd en politisk/ideologisk svekkelse før denne erobringen, noe som lettet erobringen, og bidro til byens svekkede økonomiske/politiske tilstand i perioden før den osmanske erobringen i 1453. Imidlertid ble Konstantinopel også utfordret av Roma før det fjerde korstoget, hvor denne byen viste glimt av sin tidligere storhetsperiode. Dette er faktorer som førte til at Pave Leo III kronet Charlemagne (tysk-romersk keiser, 800-814), som den nye romerske keiseren i 800, hvor pavens hovedmål ved kroningen var å stadfeste Romas posisjon som den ultimate hovedstaden i Det romerske riket. Disse handlingene truet en av de sentrale tankene innfor den bysantinske statlige ideologien, som fremmet at de tidligere

---

<sup>195</sup> Emiralioglu (2014): 59.

vestlige områdene av Romerriket, skulle bli gjenforent med de østlige områdene, og hvor Konstantinopel skulle være den ultimate hovedstaden.<sup>196</sup>

Konstantinopel hadde også en sentral posisjon innenfor de politiske ambisjonene, og de religiøse diskusjonene, innenfor den muslimske verden. Det faktumet at Konstantinopel var hovedstaden i Det bysantinske riket, og det ledende maktsentrumet innenfor den østlige kristendommen, bidro til en muslimsk erobring av denne byen, ble formidlet som en fremtidig apokalyptisk hendelse. Den muslimske apokalyptiske tradisjonen assosierte en fremtidig ødeleggelse av Konstantinopel med slutten av selve tiden slik befolkningen under denne perioden kjente den, og at ødeleggelsen skulle bli gjennomført av muslimske militærstyrker. Disse aspektene førte til at de muslimske kalifatene angrep byen utallige ganger, noe som medførte til 12 muslimske beleiringer av Konstantinopel, før den osmanske erobring av byen i 1453. Selv om denne apokalyptiske tradisjonen etterhvert sto svakt i den muslimske verden, fikk den igjen en sentral plass etter den osmanske erobringen i 1453.<sup>197</sup>

## **KONSTANNOPELS ROLLE INNENFOR DEN STATLIGE PROPEGANDAEN**

Konstantinopels rolle innenfor den statlige/politiske propagandaen etter 1453 er toneangivende hvor byens politiske rolle kjennetegnes av monumentale-historiebruk, og statens streben etter å påvise at byen var i universets sentrum. Dette er elementer som vil bli belyst via Taylors teoretiske tilnærming vedrørende statlige propagandatiltak, hvor han legger vekt på tiltak som er planlagte/bevisste, kjennetegnes av overbevisningsteknikker for å oppnå spesifikke mål, og som skal gi tiltenkte fordeler til kreftene som organiserer prosessene. Taylor viser til at propagandatiltak alene ikke er nok for å oppnå statlige mål, disse tiltakene må samkjøres med maktbruk, og mytene propaganda tiltakene er bygget rundt, må delvis bestå av «historisk sannhet» for at tiltakene skal bli vellykkede.<sup>198</sup> Innenfor for politiske maktkamper er propaganda et kommunikasjonsinstrument som blir benyttet av de som ønsker å oppnå/bevare maktgrunlaget, og av interesser som ønsker å utfordre den eksisterende/overordnede normen. Et instrument som kan være vital ovenfor politiske mål, hvor tiltakene kan være like vitale som spesifikke krigshandlinger. Propaganda kan også

---

<sup>196</sup> Emiralioglu (2014): 60.

<sup>197</sup> Emiralioglu (2014): 61.

<sup>198</sup> Taylor (2003): 3-4.

forme myter som kan bli oppfattet som historiske sannheter.<sup>199</sup> Viktige aspekter som den osmanske staten benyttet seg av i tilknytning den politiske bruken av Konstantinopel.

Propagandatiltakene kjennetegnes av økonomiske-tiltak som skulle bidra til at Konstantinopel igjen ble økonomisk-maktsentrum, og via politiske handlinger som fremmet at Konstantinopel skulle bli et kosmopolitisk sentrum i universet, særlig via statens streben etter å tiltrekke seg intellektuelle til byen.

Denne politiske linjen er også gjeldene ved formidlinger rundt nybygg og eldre bysantinske religiøse monumentale byggverk (Hagia Sophia), og via statlige formidlinger som viser til en ideologisk/religiøs kontinuitet til Konstantinopel før 1453, hvor religiøs retorikk blir benyttet for å stadfeste byens unike stilling. Via diplomatiske kommunikasjonsmidler blir også erobringens betydning påvist. Disse formidlingene er også gjeldende innenfor vitenskapelige/kunstneriske arbeid, hvor reiseskildringer krønikere, litterære avhandlinger, visuelle-skildringer, historiske -fortellinger, og geografiske arbeid er toneangivende. Disse vitenskapelige arbeidene ble enten bestilt av den osmanske staten, eller produsert eksklusivt til ære for de osmanske sultanene. Viktige aspekter som forteller at disse arbeidene kan ha vært sentrale virkemidler, i tilknytning til utviklingen av den statlige ideologien, under perioden masteroppgaven dekker, og bidratt til et brudd i den statlige ideologien. En prosess jeg vil drøfte grundig innenfor denne hoveddelen.

### **Konstantinopel blir den nye hovedstaden**

En av de større utfordringene til den osmanske staten i den nærmeste perioden etter erobringen av Konstantinopel, var utfordringene angående etableringen av fast sete for staten/dynastiet. Den tidligere osmanske hovedstaden Edirne, hadde fortsatt en stor ideologisk betydning, særlig via formidlingen vedrørende byens sentrale rolle i tilknytning til *ghazi*-ideologien, hvor byen ble fremstilt som en forsvarer av et av de viktigste aspektene rundt denne ideologien. Etter at Konstantinopel ble den nye hovedstaden i Det osmanske riket, ble verdiene/normene innenfor *ghazi*-ideologien marginalisert. De arkitektoniske prosjektene som var gjeldende i Konstantinopel i de første seks årene etter den osmanske erobringen, illustrerer konfliktene som var gjeldene mellom krefter som fremmet *ghazi*-ideologien,

---

<sup>199</sup> Taylor (2003) 5-7.

i tilknytning til en favorisering av ivaretagingen av en nomadisk statsstyre, og Mehmed IIs (1451-1481) nye byråkratiske elite som ønsket å etablere et sentralisert statsstyre.<sup>200</sup>

De nye målene påvirket den statlige ideologien, hvor statenes forståelse vedrørende betydningen av en «hovedstat» og en «stat» ble endret. Konstantinopels status som det «nye Roma», og det faktumet at denne byen hadde vært hovedstaden innenfor Det bysantinske riket, førte til at det politiske maktgrunnlaget til staten ble styrket i større grad, hvor staten påviste en kontinuitet til bysantinerne. Den nye hovedstaden ga staten et grunnlag for en permanent/sentral lokasjon for den byråkratiske maktutøvelsen, og et gunstig grunnlag for videre ekspansjon, på grunn av byens strategiske beliggenhet ved Bosporos-stredet. Mehmed IIs favorisering av et sentralisert statsstyre førte til en svekkelse av de tidligere sentrale verdiene/normene, som i større grad fremmet et nomadisk statsstyre. Disse påstandene kan forsvares via Mehmed IIs keiserlige forskrifter/dekreter, det storstilte offentlige bygningsprosjektet i Konstantinopel, og via en keiserlig beskyttelse av intellektuell/kunstnere innenfor byen. Det osmanske palasset skulle fremstå som beskyttere av det vitenskapelige arbeidet, hvor kunstnere og intellektuelle fra alle områder kunne utveksle ideer i Konstantinopel. En statlig visjon som fremmet at den nye osmanske hovedstaden skulle være en kosmopolitisk senter, og som påviser at den osmanske staten fremmet utviklingen av vitenskap og kunst. Denne utviklingen (hvor Konstantinopel var sentral) påvirket den osmanske statens selvforståelse, hvor den påviser utvidet politisk suverenitet.<sup>201</sup>

### **Universelle suverenitetskrav via byens arkitektur og hellige status**

Arkitektoniske prosjekter i Konstantinopel er svært viktige faktorer angående statens universelle suverenitetskrav etter 1453, og er vitale elementer innenfor den statlige propagandaen. Et stort antall religiøse og veldedige bygninger ble også bygd, særlig på grunn av sultanenes politiske mål om en gjenopplivelse av det tidligere politiske/religiøse maktsenteret, som hadde opplevd en svekkelse i den siste perioden under bysantinsk styre, og for å vise til en kontinuitet til den bysantinske perioden.

---

<sup>200</sup> Emiralioglu (2014): 71.

<sup>201</sup> Emiralioglu (2014): 71.

Den osmanske statens ideologiske benyttelse av religiøse monumentale byggverk fra Konstantinopel er toneangivende innenfor den statlige propagandaen, hvor Hagia Sophia har en sentral plass. Noe som blir påvist av Abdu I-latif (statsansatt/dikter) via den litterære avhandlingen, *Risale-i Tarifname-i Istanbul or Evsaf-i Istanbul* (Istanbuls kvaliteter/egenskaper), som ble produsert i 1526. En litterær avhandling som legger vekt på den arkitektoniske utviklingen i Konstantinopel, hvor dikteren hever den religiøse karakteren til Konstantinopel over de sentrale muslimske byene, Medina og Mekka. Via en seksjon som er dedikert til Hagia Sophia og Fatih moskeen blir disse synspunktene presisert:

these two solidly-built and well-arranged places (...) are most marvelous great buildings and stunning foundations without any resemblance. Each of them is a venerable holy place for Muslims where commoners and dignitaries pray alike.<sup>202</sup>

Etter at disse monumentale byggverkernes spirituelle dominans, og arkitektoniske prakt blir formidlet konkluderer Latifi med følgende budskap:

O you who did not perform his prayer in the city of Istanbul / Don't exclaim that you are a Muslim.<sup>203</sup>

I følge disse budskapene var Konstantinopel det religiøse maktsenteret i den muslimske verden. De nye religiøse monumentale byggverkene som ble oppreist, var svært inspirert av den tidligere bysantinske kirken Hagia Sophia, hvor de nye byggene var prestisjeprosjekter. Den osmanske staten ønsket at de nyopprettede monumentale byggverkene, skulle overgå Hagia Sophias arkitektoniske og kunstneriske skjønnhet. Disse faktorene medførte til at de nybygde moskeene i større grad ble sammenlignet med Hagia Sophia. Et godt eksempel på dette fenomenet formidles via reiseskildringene til italieneren Giovanni Francesco Gemelli. Denne personen formidler sine oppfatninger vedrørende *Süleymaniye*-moskeen (ble bygd under regjeringsperioden til Suleiman I den store) og forteller at dette bygget var den fineste moskeen i hele universet, utenom Hagia Sophia:

---

<sup>202</sup> Emiralioglu (2014): 79. Original kilde: Nermin (1977): 28.

<sup>203</sup> Emiralioglu (2014): 79. Original kilde: Latifi (1977): 34.



Adorned with the most beautiful columns of different marbles, and around this mosque are the buildings of hospitals, colleges, baths and other habitations, all in use.<sup>204</sup>

De monumentale religiøse byggverkene (de to viktigste var De hellige Apostlenes kirke og Hagia Sophia), var også viktige elementer innenfor de politiske kravene angående Konstantinopels status som en hellig by, innenfor den bysantinske politiske filosofien. Kirkene skulle også være et prakteksempel på keiserlige sanksjonerte bygninger. Faktorer som bevitner om en sterk bysantinsk arv, hvor den osmanske staten særlig benyttet seg av Hagia Sophias hellige status i tilknytning til den statlige propagandaen, som skulle stadfeste Konstantinopels posisjon som den helligste byen innenfor den muslimske verden. Innenfor Det bysantinske riket var kirken kjent som « the Church of Holy Wisdom». Det har vært mange religiøse myter rund den tidligere kirken, som har tjent som et instrument for politiske og religiøse ambisjoner, i tilknytning til benyttelsen av bygget. Myter som var utbredt både hos bysantinerne og osmanerne. I følge bysantinske myter fikk keiser Justinian byggeplanene til kirken av en erkeengel. Tilsvarende hevdet osmanerne at kirkens ødelagte kuppel kun ble reparert etter tillatelse fra profeten Mohammad og dermed godkjente at kirken kunne bli omgjort til en moske. En annen muslimsk myte påviser hvordan den siste Abbasid-kalifen passerte kalifatet til Selim I (1512-1520) under Hagia Sophias kuppel.<sup>205</sup> Formidlinger som samsvarer med den sterkere tilknytning den osmanske staten fikk til den muslimske verden under den nevnte sultanens regjeringperiode. Disse mytene er også en svært viktig del av den osmanske statens politiske legitimitet, og bevitner om Hagia Sophias sentrale rolle innenfor den statlige propagandaen.

---

<sup>204</sup> Boyar & Fleet (2010): 143. Original kilde: Lewis (2001): 4.

<sup>205</sup> Agaston & Masters (2009): 243.

Det omfattende bygningsprosjektet vedvarte også under regjeringsperioden til Suleiman I den store (1520-1566). Et av disse spesifikke bygningsprosjektene omhandlet palasset (Topkapi), hvor mange av de sentrale bygningene som var i tilknytning til palasset (skattekammeret, ting-hallen og rettferdighetstårnet) ble bygd på nytt eller ble restaurert. Latifi påviser interessante trekk ved palasset:

It is the center of the revolving universe and the circle marked out by the pole that it is located above the two seas. Under the bursting of the seas of the genealogies of its Creator, it is an allusion to "there are rivers under it," or it is a pointer to the inhabited house (heavenly portal type of the Ka'ba) and the waters under the throne of God.<sup>206</sup>

Det faktumet at dette individet var statsansatt, påviser i større grad at denne litterære avhandlingen var en del av den osmanske statens politiske propagandatiltak. Denne formidlingen presiserer at Konstantinopel er det sentrale maktsenteret i universet. Via denne avhandlingen blir det også presisert at palasset ligger på en historisk halvøy (mellom Svartehavet og Middelhavet). Latifi påviser også at palasset ligger i universets sentrum, under palasset er det en portal til det himmelske Kaba (en av de meste sentrale muslimske monumentene, ligger i Mecca), vannet under palasset blir presisert som vannet under Guds trone. Via min tolkning påvises det en unik kobling mellom det himmelske paradiset og det osmanske dynastiet, og osmanerne var det gudommelige riket på jorden. En formidling som samsvarer med den sterkere religiøse tilknytningen staten fikk under regjeringsperioden til Suleiman I den store, særlig i tilknytning til Konstantinopels hellige karakter.

I henhold til byens hellige status, er det ikke overaskende at Mehmed II på mystisk vis fant gravplassen til Eyup i den nærmeste perioden etter erobringen av Konstantinopel i 1453.<sup>207</sup> Denne gravplassen er det mest populære pilgrimstedet i den muslimske verden, etter Medina og Mekka.<sup>208</sup> Dette formidler at den osmanske staten benyttet seg av tiltak som har likhetstrekk med den bysantinske statens handlinger, hvor hovedmålet var å befeste den religiøse/hellige symbolikken som var gjeldene i tilknytning til Konstantinopel.

---

<sup>206</sup> Emiralioglu (2014): 77. Original kilde: Nermin (1977): 16.

<sup>207</sup> Denne personen var en del av den første arabiske beleiringen av Konstantinopel (674-678), hvor Eyup mistet sitt liv. (674-678). Eyup hadde hatt en personlig tilknytning til profeteten Mohammed, noe som formidler denne gravplassens viktige ideologiske/symbolske posisjon i den muslimske verden. Se: Gharipour (2014): 65-66.

<sup>208</sup> Freely (2011): 111.

De osmanske kildene påviser altså i større grad aspekter av byens hellige status. Elementer som har sterke likhetstrekk med den bysantinske politiske filosofien, hvor den påviser at Konstantinopel var under guds beskyttelse, påstander som førte til at de bysantinske keiserne skulle være guddommelige oppnevnte. En anonym kilde fra ca.1200 til den hellige statusen Konstantinopel via en beskyttelse fra Jomfru Maria:

About our city you shall know: until the end she will fear no nation whatsoever, for no one will entrap or capture her, not by any means, for she has been given to the Mother of God and no one will snatch her out of Her hands. Many nations will break their horns against her walls and whitdraw with shame...<sup>209</sup>

Byens hellige beskyttelse under den bysantinske perioden blir også formidlet via en keiserlig protokoll. Dette er faktorer som formidler at ideologien vedrørende Konstantinopels overlegne spirituelle og hellige status sto sterkt innenfor den bysantinske politiske tradisjonen, og viser til keiserens tette forhold til Gud. Denne protokollen omhandler keiserne som forlater byen i tilknytting til militærkampanjer i Anatolia, hvor det legges vekt på at Konstantinopel er under Guds beskyttelse:

When the emperor is a sufficient distance from the imperial harbour, so that he can look upon the city, he rises from his couch and stands looking eastwards with his hands raised to heaven; and making the sign of the cross three times with his hand over the city, he prays to God and says: "Lord Jesus Christ, my God, I place in Your hands this Your city."<sup>210</sup>

Mehmed IIs arvtaker, Bayezid II (1481-1512) fremmet også store bygningsprosjekter i Konstantinopel, hvor hovedmålene rundt disse prosjektene var en konsolidering av den kulturelle arven innenfor den muslimske verden. Sultanen brukte store ressurser på offentlige bygg og infrastruktur for å stadfeste den voksende keiserlige, og muslimske karakteren av hovedstaden. Et av de viktigste hovedtrekkene innenfor denne prosessen var omgjøringer av bysantinske kristne kirker til moskeer. Denne islamiseringsprosessen sees i sammenheng med at den statlige ideologien i større grad ble tuftet på sunni-Islam, under regjeringsperioden til Bayezid II. Den religiøse påvirkningen ovenfor den statlige ideologien var også et faktum på

---

<sup>209</sup> Harris (2014): 40. Original kilde: Ryden (1974): 215.

<sup>210</sup> Harris (2009): 58. Original kilde: Haldon (1990): 114-115.

grunn av rivalisering mellom Det osmanske riket og *Safavid*-riket, noe som tilsier at den osmanske staten nå var en del av det politiske maktspeillet innenfor den muslimske verden.<sup>211</sup>

Disse bygningsprosjektene ble kombinert med prosesser som skulle gjenbefolke byen, prosesser som i større grad ble gjennomført via tvangsflytting av jøder, kristne, og muslimske befolkningsgrupper fra hele riket til Konstantinopel. Dette fenomenet blir forsterket via den bysantinske krønikeren Kritoboulos formidlinger om Mehmed IIs handlinger/motiver i den nærmeste perioden etter 1453:

solicitous to work for the repeopling of the City and to fill it with inhabitants as it had previously been. He gathered them there from all parts of Asia and Europe, and he transferred them with all possible care and speed, people of all nations, but more especially of Christians. So profound was the passion that came into his soul for the City and its peopling, and for bringing it back to its former prosperity.<sup>212</sup>

Disse tiltakene har også sterke likhetstrekk med bysantinske statlige tiltak, noe som kan formidle likhetstrekk vedrørende statens hensikter i tilknytning til en befolkningsøkning av byen, hvor hovedmålet var å styrke byens økonomiske og politiske status. Dette viser imidlertid også til at den osmanske staten ønsket å bringe Konstantinopels tidligere storhetsperiode tilbake. En virkelighet som blir påvist av den bysantinske historikeren Zosimus, som oppholdt seg i byen under regjeringstiden til Anastasius I (491-518):

The size of Constantinople was increased until it was by far the greatest city, with the result that many of the succeeding emperors chose to live there and attracted an unnecessarily large population which came from all over the world –soldiers and officials, traders and other professions. Therefore they have surrounded it with new walls much more extensive than those of Constantine and allowed the buildings to be so close to each other that the inhabitants, whether at home or in the street, are crowded for room and it is dangerous to walk about because of the great number of men and beasts. And a lot of the sea round about them has been turned into land by sinking piles and building houses on them, which by themselves are enough to fill a large city.<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Emiralioglu (2014): 74.

<sup>212</sup> Boyar & Fleet (2010): 26. Original kilde: Riggs (1954): 105.

<sup>213</sup> Harris (2009): 30. Original kilde: Riley (1982): 39.

## Statlige tiltak ovenfor byens økonomi

De statlige visjonene angående den nye hovedstaden, kan også påvises via statlige handlinger som skulle styrke Konstantinopels økonomi, og som førte til at Konstantinopel ble et kommersielt sentrum i Øst-Europa. Et av Mehmed IIs hovedmotiver ovenfor erobringen av Konstantinopel, var byens kommersielle potensiale. Dette er motiver som førte til at den osmanske staten investerte tungt i utviklingen og stimuleringen av byens økonomi. Handelsmenn og håndverkere ble hetet til byen, butikker/basarer ble opprettet, og *vakif*-fundamenter ble benyttet.<sup>214</sup> Disse statlige tiltakene førte til at byen ble en metropol, hvor innbyggerne hevdet dens overlegne posisjon ovenfor andre sentrale europeiske byer. Latifis budskap om byens gryende vekstperiode forsterker disse påstandene:

even if Jesus were to return and descend from heaven and wished to come to the city, he would not find space to leave even a needle.<sup>215</sup>

Et av de viktigste økonomiske tiltakene var opprettelsen av en *bedestan*, en storstilt markeds plass. Latifis formidling vedrørende markeds plassen forsterker disse påstandene:

What is more, all the marvels from land and sea that attract attention, desire, and esteemed, the precious and memorable wonders, that are made from silver and stone that arrive there, are valued and esteemed, and are given their due. The buyers and sellers of the world market always gather there». <sup>216</sup>

Konstruksjonen av markeds plassen startet opp umiddelbart etter 1453. *Bedestanen* var en del av en større urban kompleks, som skulle kontrollere/koordinere byens handel og rikdom. Markeds plassen var også et område hvor mennesker med forskjellige religiøse bakgrunner kunne ha en sosial og økonomisk interaksjon. Økonomiske tiltak som bekrefter statens målsetninger, om at byen igjen skulle bli et kosmopolitisk maktsenter. De økonomiske tiltakene forsterket også den statlige propagandaen som fremmet byens sentralitet innenfor verdensøkonomien, og påviser igjen de planlagte/beviste propaganda-tiltakenes sentrale rolle

---

<sup>214</sup> *Vakif*-fundamentene var underlagt islamsk lov, hvor alle inntektene gikk til andre formål, og til veldedige prosjekter. Se: Agoston & Masters (2009): 590.

<sup>215</sup> Boyar & Fleet (2010): 158. Original kilde: Nermin (1977): 13.

<sup>216</sup> Emiralioglu (2014): 79. Original kilde: Nermin (1977): 9.

innenfor den politiske benyttelsen av Konstantinopel. Latifis formidling rundt Konstantinopels kosmopolitiske karakter, og byens viktige posisjon innenfor verdensøkonomien forsterker disse påstandene:

It is such a large city ornamented like a paradise. Each side of it is a clime and each district is a sublime city by itself. Places like China, India, Aden and Yemen, which are full of wonders, can be lost in one of its corners (...) Seventy-two different nations live in this city. Each conducts a different type of trade. Its bazaars are much more special than those of India; every corner is a meeting place, like the bazaar of Mina.<sup>217</sup>

Konstantinopels sentrale rolle under den tidligere bysantinske perioden blir formidlet av Themistius, under regjeringsperioden Theodosius I (379-392). Themistius viser også til en kosmopolitisk virkelighet, og byens gryende økonomiske aktivitet. Denne personen var en av hoffmennene til den nevnte keiseren, noe som kan formidle at dette budskapet kan ha vært et av propagandatiltakene til den bysantinske staten, og har likhetstrekk med den osmanske statens streben etter å fremme Konstantinopels sentralitet innenfor verdensøkonomien, og bevitner om byens tidligere økonomiske slagkraft:

Were Constantine to see the capital he had founded he would behold a glorious scene, not a bare and empty void; he would find it fair, not with apparent but with real beauty... (the place) is full of carpenters builders, decorators and artisans of every description and might fitly be called a workshop magnificence... Should the zeal of the emperor to adorn the city continue, a wider circuit will be demanded, and the question will arise whether the city added to Constantinople by Theodosius is not more splendid than the city that Constantine added to Byzantium.<sup>218</sup>

### **Vitenskap og kunst som propaganda-midler**

De mange vitenskapelige og kunstneriske skildringene av Konstantinopel, er som tidligere formidlet en viktig del av statens propaganda-tiltak, og bør sees i sammenheng med statens streben etter å påvise at byen var et kosmopolitisk maktsenter, statens utvidede politiske suverenitet, og kontinuitet til den bysantinske staten.

---

<sup>217</sup> Emiralioglu (2014): 79. Original kilde: Latifi (1977): 9.

<sup>218</sup> Harris (2009): 32. Original kilde: Millingen (2010): 42.

I den nærmeste perioden etter 1453 var visuelle fremstillinger av bybildet sentrale. Denne trenden stammet i større grad fra de italienske bystatene, og startet i andre halvdel av 1400-tallet. Visuelle skildringer fra bybildet i Konstantinopel er gjeldende innenfor *Liber Insularum Archipelagi*, som ble produsert av Cristoforo Buondelmonti. De visuelle skildringene innenfor dette verket som stammer fra ca. 1460-1480, fremhever bysantinske monumentale bygninger, mens de osmanske bygningene blir utelatt. Imidlertid påstår Cigdem Kafescioglu at en kopi av visuelle skildringer av hovedstaden innenfor dette verket som stammer fra i begynnelsen av 1480-tallet, fremhever både bysantinske arven, og den osmanske identiteten.<sup>219</sup> Det er en stor sannsynlighet for at den osmanske staten sto bak produksjonen av disse spesifikke visuelle skildringene av Konstantinopel, hvor den bysantinske arven blir fremhevet, noe som understreker den osmanske statens krav om at den er arvtakeren til Det bysantinske riket, samtidig som at den osmanske identiteten blir fremhevet. Statlige handlinger som tilsier at den osmanske staten også formidler at Konstantinopel hadde fått nye herskere.

Mehmed II fremmet også produksjonen av litterære fremstillinger av Konstantinopel, som i større grad var rettet mot andre herskere i den muslimske verden. Disse skildringene fremhevet erobringen av Konstantinopel i 1453, og islamiseringen av byen. Dette er viktige elementer som formidler at den osmanske staten fremhevet rikets store bragd innenfor den muslimske verden, noe som kan fortelle at kunstneriske produksjoner ble brukt som et middel for å oppnå et større politisk maktgrunnlag innenfor den muslimske verden. Mehmed IIs involvering i de visuelle/litterære skildringene vedrørende Konstantinopels rolle innenfor universet, bør sees i sammenheng med sultanens intellektuelle nysgjerrighet. Imidlertid stammer også dette engasjementet fra sultanens vilje om å returnere Konstantinopel til sin tidligere storhetsperiode, som et kosmopolitisk maktsenter. De litterære prosjektene av Konstantinopel bidro til å forme et bilde av Det osmanske riket, som både bestod av en osmansk identitet, og av den bysantinske arven.<sup>220</sup>

Bayezid II oppfattet også viktigheten av å benytte seg av litterære virkemidler for å styrke sitt omdømme som den suverene lederen innenfor den muslimske verden, hvor det oppstod et politisk maktspill, noe som førte til at sultanen begrunnet den kulturelle legitimiteten til Det osmanske riket, via skriftlige kilder. Et av virkemidlene for å oppnå disse spesifikke målene var historiske skildringer av Det osmanske riket. Et av de sentrale historiske skildringene av Det osmanske riket, som ble utgitt under denne perioden er *Tevarih-i Al-i Osman* (Historien

---

<sup>219</sup> Emiralioğlu (2014): 73.

<sup>220</sup> Emiralioğlu (2014): 73-74.

om det osmanske dynastiet), og ble skrevet av den osmanske krønikeren, Kemal Pasazade. En annen historiker, Idris-I Bidlisi utga også en historisk kronologi om Det osmanske riket, etter ordre fra Bayazid II. Dette verket ble kalt for *Hasht Bihisht* (Åtte paradiser). Innenfor de historiske skildringene blir statens krav vedrørende universell suverenitet, forsvart via den sentrale religiøse og geografiske posisjonen Konstantinopel hadde (særlig under bysantinsk herredømme), noe som formidler at staten benyttet seg av den ideologiske statusen til Konstantinopel, for å styrke sitt politiske maktgrunnlag i den muslimske verden og for å stadfeste at osmanerne var arvtakerne til Det bysantinske riket. Disse tiltakene kan også belyses via Taylors teoretiske tilnærming til propagandatiltak, hvor statens ideer om universell suverenitet blir utformet for å overbevise mennesker til å tenke/handle på en bestemt måte. I følge Bildisi var Konstantinopel sete for det universelle kongedømmet, og byen hvor den suverene herskeren befant seg i. Bildisi sammenlignet i større grad Konstantinopel med Roma, formidlinger som blir forsterket av Pinar Emiralioglu:

Just like Rome, Bildisi asserted, Constantinople's seven hills were on the shores of the Roman Sea's green waters.<sup>221</sup>

Under denne perioden produseres det også geografiske arbeid, som har likhetstrekk med den generelle trenden innenfor den osmanske intellektuelle grenen, hvor Konstantinopels posisjon i universet blir opphøyet. De vitenskapelige prosjektene bærer preg av å være planlagte/bevisste propagandatiltak som presiserer den osmanske statens krav vedrørende utvidet suverenitet, og kan betegnes som overbevisningsteknikker for å oppnå disse politiske målene. I 1525 presenterte Mustafa b. Ali al-Muwakkıt det georgiske arbeidet, I 'lamu'l-'Ibad fi A 'lami'I-Bilad (Offentlige instruksjoner ovenfor landavstander), til den daværende sultanen Suleiman I den store. Dette arbeidet bestod av koordinasjonene til 100 byer fra den nordlige halvkule, og distansene til 99 av disse byene fra Konstantinopel. Disse instruksjonene ble imidlertid ikke samkjørt med regionale/verdenskart, noe som kan sette spørsmålstegn ovenfor arbeidets legitimitet. Via innledningen av dette arbeidet formidler Mustafa b. Ali en utfyllende beskrivelse av Konstantinopel, hvor byens geografiske lokasjon, klimasonen byen tilhørte, og lengden av dagslys blir formidlet. De geografiske beskrivelsene av Konstantinopel blir etterfulgt av en beskrivelse av Bursa og Nikea, tidligere sentrale byer innenfor Det osmanske riket. Konstantinopels ledende posisjon innenfor disse instruksjonene,

---

<sup>221</sup> Emiralioglu (2014): 74. Original kilde: Kafescioglu (2010): 175.



formidler at byen var i sentrum av universet, noe som skiller seg betraktelig fra tidligere muslimske geografiske arbeid, hvor Kaba eller Bagdad ble betraktet som universets sentrum. De geografiske beskrivelsene vedrørende urbane områder i Middelhavet har en sentral plass innenfor dette arbeidet, hvor Mustafa b. Ali legger mindre vekt på de sentrale urbane områdene innenfor den muslimske verden, noe som er en nytenkning ved de muslimske geografiske prosjektene, hvor de urbane områdene i den arabiske verden hadde hatt en eksklusiv plass. Via dette arbeidet reformulerer/utfordrer Mustafa b. Ali resultatene av tidligere prosjekter, og plasserer Konstantinopel i universets sentrum. Dette fører til at de tidligere muslimske, og europeiske geografiske tradisjonene blir utfordret. Innenfor muslimske koordinasjons-tabeller, hadde Bagdad i større grad hadde en sentral plass. Imidlertid finnes det også andre elementer som skiller seg betraktelig fra den gjeldende muslimske tradisjonen, og utfordrer sterke religiøse normer i den muslimske verden. Innenfor den klassiske muslimske pilgrims-litteraturen, var Mecca referansepunktet rundt formidlingen av land-distanser. Arbeidet til Mustafa b. Ali utfordret også de tidligere europeiske geografiske prosjektene, som fremmet Romas og Jerusalems sentrale posisjon i universet. Dette arbeidet skiller seg altså betraktelig fra de rådende geografiske tradisjonene, noe som bør sees i sammenheng med at disse utredningene illustrerer en geografisk bevissthet, som var spesifikt rettet mot innholdet i den statlige osmanske ideologien. Den osmanske statens streben etter å utfordre den eksisterende/overordnede normen, bevitner også om at dette geografiske arbeidet er et kommunikasjonsmiddel i tilknytning til de omfattende politiske propagandatiltakene. Det er ikke urimelig å hevde at dette geografiske arbeidet, ble benyttet av den osmanske staten. I tilknytning statens streben etter universell suverenitet, hvor den statlige ideologien etter hvert fremmet at de osmanske sultanene var den fremste politiske suvereniteten i verden.<sup>222</sup> Mustafa b. Ali dedikerte dette arbeidet spesifikt til Suleiman I den store, aspekter som forsterker disse påstandene.

Disse visuelle/skriftlige kildene formidler hvordan de osmanske intellektuelle relaterte seg til den keiserlige hovedstaden på 1500-tallet, hvor avhandlingen til Latifi er et godt eksempel. Skrevet under en periode som er preget av territoriell og politisk ekspansjon, forteller budskapet i *Risale-i Tarifname-i Istanbul or Evsaf-i Istanbul* om byens enestående skjønnhet, og hovedstadens sentrale posisjon i verden. Denne typen av litterære avhandlinger artikulere den osmanske statens utbredte krav vedrørende universal suverenitet. Latifis budskap innenfor dikt/prosa fokuserer spesifikt på den keiserlige hovedstaden, hvor dikteren prøver å fange opp

---

<sup>222</sup> Emiralioglu (2014): 80-81.

byens natur. Latifi sammenligner også Konstantinopel med andre områder for å stadfeste og forsterke den overlegne urbane, og kosmopolitiske karakteren byen hadde.<sup>223</sup>

### **Konstantinopels rolle innenfor diplomati**

Konstantinopels rolle innenfor diplomatiet kan påvises via den diplomatiske kommunikasjonen mellom Mamluk-riket og osmanerne, i den nærmeste perioden etter erobringen av Konstantinopel i 1453. Under denne perioden var Mamluk-riket anerkjent som den ledende politiske suvereniteten innenfor den muslimske verden. Byen ble et osmansk senter for den diplomatiske kommunikasjonen med andre stater. Etter erobringen av Konstantinopel krevde Mehmed II og den osmanske staten en høyere status innenfor den muslimske verden, motiver som også blir formidlet via diplomatiske midler. Mamluk-riket aksepterte den osmanske statens kritiske erobring av Konstantinopel, hvor Mehmed II ble hedret med ærestittelen *al-Nāṣirī* (den seirende).<sup>224</sup> En erobring som fører til at osmanerne blir mer vågale gjennom diplomatisk kommunikasjon med suverene muslimske stater, noe som kan belyses via språkbruk.

I følge den osmanske krønikeren Asikpasazade hadde Mehmed II vært misfornøyd med Mamluk-rikets manglete anerkjennelse av den osmanske erobringen av *Trebizond*-riket (den osmanske staten erobret dette riket i 1461).<sup>225</sup> En politisk linje osmanerne ikke fulgte tidligere, på grunn av respekten ovenfor mamluk-sultanene. På grunn av den osmanske misnøyen ønsket mamluk-sultanen Khushqadam (1461-1467) å forbedre forholdet til den osmanske staten, noe som førte til at han sendte en utsending med dyrebare gaver. Elementer som kan tilsi at utsendingen var en form for unnskyldning. Mehmed II aksepterte unnskyldningen, og sendte en utsending med gaver i retur. Imidlertid bestod åpningssesjonen av brevet av dette budskapet, "*Our Brother, the Servant of the Holy Sanctuaries*". I stedet for "*Our Father, the Sultan of the Holy Sanctuaries,*" som var den konvensjonelle måten å adressere mamluk-sultanene på.<sup>226</sup> Dette budskapet formidler at Mehmed II ville påvise en

---

<sup>223</sup> Emiralioglu (2014): 79-80.

<sup>224</sup> Muslu (2013): 259. Original kilde: BNF MS 4440, 78a, 80a, 157a, 160a.

<sup>225</sup> Muslu (2013): 259. Original kilde: Giese (1929): 221-222.

<sup>226</sup> Muslu (2013): 259. Original kilde: Giese (1929): 221-222. Kursiv tilhører forfatteren.

likestilt ideologisk/religiøs posisjon, hvor mamluk-sultanenes tidligere overordene posisjon ble tonet ned. Spesifikke normer som de utenlandske utsendingene måtte følge i tilknytning til diplomatiske forbindelser med Mamluk-riket, ble heller ikke fulgt, noe som også tilsier at den osmanske statens krevde utvidet politisk legitimitet etter erobringen av Konstantinopel, via diplomatisk kommunikasjon.

## KONKLUSJON

Den politiske bruken av Konstantinopel i perioden mellom 1453-1566 kjennetegnes av statens monumentale og ideologiske bruk av byen, og via statens økonomiske/religiøse byggeprosjekter. Disse politiske handlingene er planlagte/beviste propagandatiltak som kan påvises som overbevisnings-teknikker, hvor hovedmålet er at byen skal bli betraktet som et universelt maktsenter. Denne politiske prosessen er en vital faktor ovenfor statens identitetsskifte som gradvis oppstår etter 1453, etter dette året bærer statens selvforståelse preg av at osmanerne er verdensherskere. Det kollektive minnet blir også sentrert rundt erobringen av Konstantinopel, og er en viktig faktor ovenfor at den osmanske forståelsen av en «hovedstad» blir endret. Den tidligere hovedstaten Edirne ble påvist som den fremste forsvarer av *ghazi*-ideologien, og hadde en sentral plass i tilknytning til erobringstokter på Balkan. Etter erobringen i 1453 var osmanernes hovedstad keiserlig, og var en viktig del av kravene angående universell suverenitet. En svært sentral hendelse som påvirker utviklingen av den statlige ideologien, hvor staten fikk en fast byråkratisert sete i tilknytning til den politiske maktutøvelsen.

Disse propagandatiltakene bærer også preg av byens gudommelig karakter, og påviser at statens motiver vedrørende et utvidet politisk maktgrunnlag blir påvist via religiøs retorikk. En prosess som formidler at den osmanske staten ønsket at rikets befolkning og deres fiender skulle betrakte dens legitimitet via en guddommelig beskyttelse, og på den måten understreke osmanernes overordene stilling ovenfor andre stater.

Selv om statens handlinger bærer preg av at byen skal ha en muslimsk identitet, hvor byggeprosjektene bærer preg av muslimske tradisjoner, og hvor ideologiske aspekter i tilknytning muslimske apokalyptiske tradisjoner som påviste byens erobring bli benyttet politisk, er den bysantinske arven i tilknytning til Konstantinopels politiske rolle toneangivende. Disse påstandene må sees i sammenheng med den bysantinske politiske

filosofien som påviser Konstantinopels økonomiske og ideologiske sentralitet i universet, og som formidler at de bysantinske keiserne har politiske krav vedrørende universell suverenitet, via en gudommelig beskyttelse. En filosofi den osmanske staten benyttet seg av i større grad for å legitimere det politiske maktgrunnlaget, og for å forsvare de politiske handlingene. Politiske krav som også ble legitimert via det tette forholdet sultanene hadde med Allah, særlig på grunn av statens besittelse av den hellige byen Konstantinopel. Dette fører til at den osmanske staten ønsker å påvise Konstantinopels status som den helligste byen innenfor den muslimske verden, hvor Medina og Mekkas ideologiske/symbolske hegemoni blir truet. Statlige handlinger som forsvare Konstantinopels ytterst sentrale rolle innenfor den osmanske politikken. Viktige elementer som preger utviklingen av den statlige ideologien i perioden 1453-1566, hvor staten etterhvert påviser dens enerådende politiske og religiøse posisjon innenfor den muslimske verden og innenfor Europa. En prosess hvor den bysantinske arven i tilknytning til Konstantinopel har en ytterst sentral rolle.

## KONKLUSJONSKAPITTEL

Før jeg begynner å konkludere vil jeg kort vise til de 4 områdene jeg har utforsket i tilknytning til den osmanske staten mellom 1453-1566, hvor jeg belyser om det finnes en bysantinsk arv. Jeg har utforsket den osmanske sultanens skikkelse, forholdet mellom stat og religion, Konstantinopels politiske rolle, og osmansk lov.

Denne perioden som også blir påvist som storhetsperioden til Det osmanske riket, og hvor den osmanske statens selvforståelse etter hvert bærer preg av at staten betrakter seg selv som verdensherskere. Aspekter som særlig blir påvist via kunst/vitenskap og arkitektur. En prosess som også kan benevnes som en politisk selv-legitimering. Disse påstandene kan også påvises via at den osmanske statens selvforståelse blir betraktelig forandret etter erobringen av Konstantinopel i 1453, hvor Det osmanske riket avanserer fra å være et stamme-rike til å bli et keiser-rike, og hvor en ny osmansk identitet blir skapt. Etter erobringen kunne osmanerne konstruere en mye dypere legitimerende keiserlig ideologi som utviklet seg fra en smalere karismatisk ideologi som la vekt på den første osmanske lederen, Osman, hvor osmanerne kunne hevde at sine røtter også stammet fra Bysants, og hvor staten kunne konstruere et islamsk/osmansk flerspråklige imperium. En prosess som reformulerer den osmanske politiske tenkningen, hvor erobringen av Konstantinopel blir påvist som en nøkkel hendelse ovenfor konstruksjonen av storhetsperioden til den osmanske staten.

Statens politiske maktutøvelse blir også utvidet gjennom opprettelsen av statlige lovsamlinger. Politiske handlinger som var ukjente innenfor den muslimske verden, hvor det tidligere ikke fantes statlige lovsamlinger. Imidlertid har jeg påvist at det var vanlig praksis med sekulære lover innenfor muslimske stater, på grunn sharia-lovenes svake dekning av straffesaker. Statens utvidede kontroll ovenfor strafferetten innenfor provinsene bidro sterkt til at den politiske maktutøvelsen ble styrket, hvor disse områdene ble knyttet sterkere til den sentraliserte staten. En prosess som er særlig gjeldende under regjeringsperioden til Suleiman I den store. Opprettelsene av disse lovene bør også sees sammenheng med den keiserlige ideologien som ga de osmanske sultanene utvidet suverenitet, og fungerte som en begrunnelse ovenfor statens politiske handlinger.

Påvirkningskilder ovenfor de osmanske *kanun*-lovene stammer fra *Mazalim*-jurisdiksjonen, og bevitner om at det fantes en praksis med sekulære domstoler innenfor den muslimske

verden, før den osmanske statens introduisering av *kanun*-lovsamlingene. *Dulkadir*-rikets lover kan også ha påvirket sammensetningene av statens lover, særlig på grunn av språklige likhetstrekk med de eldre lovsamlingene som ble utstedt av Mehmed II (1451-1481) og Bayezid II (1481-1512). Imidlertid finnes det viktige ulikheter, hvor *kadisi*-dommerens og torturens sentrale rolle innenfor de osmanske lovsamlingene er toneangivende. Benyttelsen av *yasa* skikkene innenfor den tidligere osmanske staten påviser også en bekjentskap til dynastiske lover, og formidler om påvirkning fra den mongolske arven. Faktorer som påviser at den muslimske og mongolske arven er sterkt tilstedeværende i tilknytning til opprettelsene av *kanun*-lovsamlingene.

Lovgrunnlaget er en essensiell del av islamiseringsprosessen som er gjeldene innenfor den osmanske staten, noe som blir påvist via lovgrunnlaget, hvor sharia-lovene får en sentral plass innenfor de statlige lovsamlingene. Særlig under regjeringsperioden til Suleiman I den store. Lover som først fikk innflytelse på den arabiske-halvøya, før dens innflytelse hos de tyrkiske folkestammene i Anatolia. Statlige handlinger som var ytterst uvanlige innenfor den muslimske verden, fordi religiøse og sekulære lover skulle være adskilt. Religiøs retorikk ble benyttet for å begrunne sammensveisingen av religiøse og sekulære lover, hvor staten presiserer at muslimske normene blir bevoktet på best mulig måte. Denne retorikken er også tilstedeværende i tiltykning til legitimeringsprosessen av statlige lovsamlinger.

En sammensveising av religiøse og sekulære lover og en religiøs begrunnet retorikk som påviser legitimiteten til statlige lovsamlinger var vanlig praksis innenfor Det bysantinske riket. Faktorer som påviser at osmanerne arver essensielle praksiser fra sine forgjengere, og formidler at den osmanske statens islamiseringsprosess også oppstår via en politisk filosofi som stammer fra et kristent rike, noe som påviser at den osmanske staten blir delvis islamisert gjennom innflytelse fra lovgrunnlaget innenfor det kristne Bysants.

Forholdet mellom stat og religion bevitner også om en islamiseringsprosess hos staten, som kjentegnes av en institusjonalisering, hvor staten i større grad rekrutterer individer fra den religiøse klassen og kontrollerer de religiøse skolenes undervisningsplaner. Dette skiller seg betraktelig fra den tidligere osmanske perioden, hvor forholdet i større grad blir påvist via *ghazi*-ideologien, noe som tilsier at forholdet var retorisk/ideologisk. Islamiseringsprosessen blir aktualisert gjennom statens opprettelse av *Grand mufti* stillingen i 1547, osmanerne hevdet også at posisjon var den øverste spirituelle innenfor den muslimske verden. Ebussuud Efendi tiltrådte denne posisjon i det nevnte årstallet, og hans innsats medfører til at store deler

av den religiøse *ulema*-klassen blir en del av den voksne statlige *ilmiye*-institusjonen. En religiøs elite som var spesialister på muslimsk rettspraksis, og som tidligere hadde hatt en relativt stor frihet. Dette er svært viktige faktorer ovenfor statens institusjonaliserte forhold til Islam, under regjeringsperioden til Suleiman I den store (1520-1566). Statens kontroll over undervisningsinstitusjonene i perioden etter 1453 blir også et faktum på grunn av byråkratiseringsprosessen innenfor de statlige rekkene. Den osmanske staten trengte arbeidskraft, og dette behovet ble imøtekommet via rekrutering fra religiøse skoler. Disse faktorene fører også til at staten påvirker undervisningsinnholdet, hvor hovedfokus skulle være rettspraksis. De statlige motivene blir forsterket via professorlønningene og gjennom «lovbøkene». De høyeste lønningene ble gitt til professorene som arbeidet på skoler i tilknytning til sentrale keiserlige moskeer, noe som påviser statens kontroll over undervisningen blir forenklet. En prosess som også fører til at «lovbøkene presiserer rettspraksisens hovedfokus, og formidler mulige straffetiltak hvis dette ikke blir fulgt opp. Dette er statlige handlinger som fører til et institusjonalisert forhold mellom stat og religion, er viktige faktorer ovenfor statens islamiseringsprosess, og dens kontroll over de religiøse kreftene.

Den osmanske statens politiske motiv ved opprettelsen av *Grand mufti* stillingen tilsier at den bysantinske arven er gjeldende, hvor jeg vist til likhetstrekk med Patriarkene av Konstantinopel. Jeg har påvist to sentrale hensikter ovenfor denne prosessen. Personen som tiltrådte stillingen befestet den osmanske statens overordnende ideologiske og politiske posisjon innenfor den muslimske verden, noe som samsvarer med osmanernes krav om universell suverenitet i perioden etter 1453. Opprettelsen av posisjonen stadfester også Konstantinopels særstilte ideologiske stilling innenfor den muslimske verden. Videre ønsket staten å skape en sterk muslimsk institusjon som skulle samarbeide med de politiske kreftene, og som skulle bli en del av *ilmiye*-institusjonen. En *Grand mufti* skulle være et det fremste eksempelet på samarbeidet mellom stat og religion, og samtidig være en statsansatt. Denne prosessen har slående likhetstrekk med forholdet mellom stat og religion innenfor Bysants. Patriarkene av Konstantinopel var et av de fremste symbolene på det institusjonaliserte forholdet mellom stat og kirke. Disse personene skulle forsvare Det bysantinske rikets særstilte stilling innenfor den kristne verden, forsterke den bysantinske hovedstadens hellige karakter, og stadfeste keiserens gudommelig skikkelse. Aspekter som også bevitner om den osmanske staten blir islamisert via essensielle praksiser innenfor et kristent rike.

Jeg har også påvist at arkitektur har en sentral rolle innenfor forholdet mellom stat og religion. Gjennom religiøs arkitektur uttrykker den osmanske staten en større mening. I perioden etter 1453 bygger osmanerne praktfulle bygg som stadfester deres utvidede politiske og ideologiske suverenitet. Konstruksjoner av religiøse bygg på områder hvor tidligere monumentale bysantinske kirker hadde vært oppført, og omgjørelser av tidligere bysantinske kirker til moskeer er toneangivende innenfor arkitektoniske prosjekter. Hagia Sophia er det fremste eksempelet på dette fenomenet, og er en essensiell del av statens krav angående utvidet politisk suverenitet. Den primære hensikten bak monumentale bygg blir endret, hvor de etterhvert påviser osmanske/muslimske verdier. Statlige handlinger som tilsier at den bysantinske arven også har en sentral plass innenfor dette området, særlig i tilknytning Hagia Sophias rolle ved en statlig selvforståelse som hevder at Det osmanske riket ligger i universets sentrum. Mehmed IIs oppføring av *Fatih*-moskeen i området hvor *kirken for de hellige apostlene* hadde vært oppreist, som hadde en svært politisk/ideologisk posisjon innenfor Det bysantinske riket, formidler at den nevnte sultanen påviser en kontinuitet til bysantinske keisere, og på denne måten krever enerett på benyttelsen av den keiserlige ideologien.

Storhetsperioden blir også konstruert gjennom en utvidet politisk legitimitet i tilknytning til den osmanske sultanens skikkelse. En utvikling som bærer preg av en politisk selvlegitimering. Etter erobringen av Konstantinopel av konstrueres det en lederidentitet som tilsier at de osmanske sultanene er verdensherskere. Dette er noe som skiller seg betraktelig fra tidligere perioder, hvor de osmanske lederne var den fremste forsvarer av *ghazi*-ideologien, og var den øverste suvereniteten innenfor et stammesamfunn. Den keiserlige ideologien og religiøs retorikk blir benyttet i statens streben etter utvidet politisk legitimitet, noe som også fører til at lederskikkelsen får en sterkere tilknytning til Islam. Denne prosessen medfører til en kultivering av en ny/fremstående identitet. Etter 1453 blir de osmanske lederne keisere innenfor et flerspråklig imperium og krever universell suverenitet, særlig i tilknytning statens til kontroll over Konstantinopel, som osmanerne hevdet befant seg i universets sentrum.

Den osmanske lederskikkelsen blir påvirket av verdier/normer fra den muslimske verden. Dette er særlig gjeldende via ideologiske aspekter, og akselerer etter erobringen av Mamluk-riket i 1517- en erobring som stadfester den osmanske sultanenes overordnede politiske stilling innenfor den muslimske verden. Islamiseringsprosessen som er gjeldende innenfor den osmanske staten i perioden etter 1453, påviser også at den muslimske arven påvirker utviklingen av lederskikkelsen. Under regjeringsprosessen til Suleiman I den store, blir



osmanerne den fremste forsvarer av det muslimske domenet, og påviser de osmanske sultanenes fremtredende rolle i den muslimske verden. Denne prosessen begynner imidlertid etter erobringen av Konstantinopel. Mehmed II benytter seg av omfattende religiøs retorikk, i tilknytning muslimers knusende seier over det tidligere kristne maktsenteret. En erobring som forsvarer osmanernes krav vedrørende utvidet suverenitet innenfor den muslimske verden, noe som også blir forsterket av at hendelsen blir påvist som en fullførelse av apokalyptiske islamske tradisjoner.

I tilknytning til den bysantinske arven er keiser- tittelen toneangivende, selv om benyttelsen av *basileus* og *imperator*-titlene også påviser elementer fra den bysantinske arven. *Basileus*-tittelen var den primære tittelen de bysantinske keiserne benyttet seg av, og påviser at språklige handlinger er en essensiell del av statlige handlinger som påviser at osmanerne er arvtakerne til Bysants. Imidlertid har de politiske hensiktene i tilknytning til bruk av keiser-tittelen størst betydning ovenfor utviklingen av lederskikkelsen. Denne tittelen er det fremste eksempelet på krav om universell suverenitet. De osmanske lederne krever verdensherdømme gjennom bruk av keiser-tittelen. Under regjeringstiden til Suleiman I krever osmanerne også enerett på benyttelse av keiser-tittelen, noe som påviser at den statlige ideologien etter hvert påviser rikets overordnede stilling i universet.

Opprettelsen av ny/fremstående statlig identitet er også toneangivende gjennom den politiske bruken av Konstantinopel. De politiske handlingene i tilknytning til Konstantinopel kjennetegnes også av politiske, vitenskapelige og økonomiske tiltak som skal befeste byens stilling som en universell hovedstad, noe som blir påvist via statlige propagandatiltak. Jeg har formidlet at disse tiltakene kan beskrives som overbevisningsteknikker for å oppnå politiske mål. Denne prosessen er en vital faktor ovenfor identitetsskifte som oppstår innenfor den osmanske staten etter 1453. Det kollektive minnet innenfor Det osmanske riket blir også sentrert rundt den nye hovedstaden, og påviser viktige aspekter vedrørende identitetsbruddet hos den osmanske staten. Den osmanske forståelsen angående en «hovedstad» blir også forandret, hvor Konstantinopels posisjon som den universelle keiserlige hovedstaden, skiller seg betraktelig fra den rundt tidligere hovedstaden Edirnes ideologiske betydning. Denne byen var praktisk eksempelet på hellig krig ovenfor kristne europeiske stater, og blir i større grad assosiert med *Ghazi*-ideologien.

Disse propagandatiltakene er også preget av religiøs retorikk, hvor byens gudommelig karakter blir belyst, og på den måten befester statens krav vedrørende utvidet politisk legitimitet.

Den bysantinske arven har en essensiell rolle innenfor den politiske bruken av Konstantinopel. Selv om statens handlinger fører til at byen får en muslimsk identitet, særlig gjennom omfattende byggeprosjekter, og ideologisk retorikk i tilknytning til muslimske apokalyptiske tradisjoner blir benyttet i statens streben etter å få utvidet politiske innflytelse innenfor den muslimske verden. Den osmanske staten arver viktige elementer fra den tidligere bysantinske politiske filosofien som påviser at Konstantinopel er verdens kosmopolitiske maktsenter, påviser byens hellige karakter, og som hevder byens posisjon som det «nye Roma», noe som tilsier at byen er en keiserlig hovedstad innenfor et imperium. En politisk filosofi som er vital ovenfor den osmanske statens utvidede politiske suverenitet, noe som påviser at den er en ytterst sentral påvirkningskilde ovenfor utviklingen av den statlige ideologien. Denne utviklingen stadfester statens posisjon som verdensherskere under regjeringsperioden til Suleiman I den store, og medfører til at staten truer Medina og Mekkas ideologiske hegemoni innenfor den muslimske verden. Selv om disse byene var under osmansk kontroll under regjeringsperioden til den nevnte sultanen påviser en del kilder at osmanerne hever Konstantinopels symbolske status over de nevnte monumentale byene, og påviser sultanenes nærmere tilknytning til Gud gjennom den politiske kontrollen over den tidligere bysantinske hovedstaden.

Gjennom drøftelsen innenfor de fire hovedkapitlene har jeg påvist at Det osmanske rikets storhetsperiode blir delvis konstruert via viktige elementer fra den bysantinske arven, noe som er særlig gjeldene innenfor sultanens skikkelse og den politiske benyttelsen av Konstantinopel. En prosess som fører til identitetsbrudd hos den osmanske staten. Denne arven kan benevnes som ideologiske og retoriske virkemidler i tilknytning statlige motiver vedrørende utvidet politisk legitimitet, og består i større grad av en keiserlig ideologi. En prosess som etter hvert påpeker den osmanske statens unike posisjon i universet, og hvor de osmanske sultanenes unike forhold til Gud blir påvist via osmanske kilder. Påstander som legitimerer den osmanske statens krav rundt politisk suverenitet, og som påvirker utviklingen av den statlige ideologien mellom 1453-1566. Tidligere hadde ikke de osmanske sultanene et like tett forhold til religionen, hvor kilder som bevitner om at sultanene er guds representanter på jorden ikke er påvist i større grad.

Konstantinopels symbolske betydning innenfor utviklingen av den statlige ideologien etter 1453 er vital. Den osmanske statens kontroll over byen var også en av de ytterst viktigste virkemidlene i tilknytning til dens krav om å være arvtakerne til bysantinerne, og på den måten legitimerte at osmanerne var et imperium. Interessante påstander som særlig blir påvist av Latifi innenfor hoveddelen. Selv om de helligste muslimske byene Mecca og Medina etter hvert var under osmanske kontroll, påviser dikteren at Konstantinopel var den viktigste byen innenfor den muslimske verden. Slik jeg tolker disse argumentasjonene bevitner elementer av statens selvforståelse om at det var rimelig at byen som befant seg i universets sentrum og som var den keiserlige hovedstaden, skulle befeste sin overordnede ideologiske og politiske posisjon innenfor den muslimske verden. En selvforståelse som blir påvist via statlige propagandatiltak.

Dette er viktige aspekter fra den bysantinske filosofien osmanerne arvet, og slik jeg tolker ble benyttet for å styrke statens politiske maktutøvelse, da mange av kildene blir produsert etter initiativ fra sultanene. Denne filosofien var en av grunnmurene innenfor den osmanske retorikken, og slik jeg tolker det også essensiell for den nye selvforståelsen til den osmanske staten etter 1453. De osmanske sultanens politiske handlinger etter erobringen av Konstantinopel bevitner om at den bysantinske politiske filosofien blir benyttet i større grad for å stadfeste at osmanerne var arvtakerne til bysantinerne og romerne, og former statens politiske handlinger sammen med den keiserlige/monarkiske ideologien som tilførte staten utvidet maktgrunnlag.

Imidlertid har jeg også påvist at elementer av den bysantinske arven former islamiserings og institusjonaliseringsprosessen innenfor den osmanske staten, noe som er særlig gjeldene under regjeringsperioden til Suleiman I den store. De sekulære lovenes likhetstrekk med de religiøse sharia-lovene, deres sammensveising, og religiøs begrunnet forsvar av statlige lovsamlingers legitimitet har interessante likhetstrekk med lovgrunnlaget innenfor Det bysantinske riket, og bevitner om at islamiseringsprosessen slagkraft også blir en realitet gjennom viktige normer fra det kristne Bysants. Denne prosessen har også interessante likhetstrekk gjennom forholdet mellom stat og den religiøse institusjonen. Den osmanske staten skaper en sterk religiøs institusjon, en geistlig muslimsk/statlig lederposisjon som er sentrert rundt Konstantinopel, noe som befester byens særstilling innenfor den muslimske verden, legitimerer de osmanske sultanenes gudommelig autoritet, og på den måten befester statens overordnede universelle maktposisjon. En prosess som fører til Det osmanske riket var et av de mektigste imperiene i Europa i 1566, og som bidro til at statens selvforståelse påviser at den er verdenshersker.

Disse elementene påviser at det oppstod et større brudd i den i den statlige ideologien mellom 1453-1566, hvor osmanerne går fra å være stammeherskere til å bli verdensherskere.

De teoretiske tilnærmingene jeg har benyttet meg av innenfor denne oppgaven er gunstige, fordi de i større grad belyser statens motiver på en bærekraftig måte. Utviklingen av den statlige ideologien er i større grad preget av en selv-legitimering, hvor hovedmålet er skapelsen av en ny identitet, kollektiv minne som legger vekt erobringen av Konstantinopel, og som bevitner om den osmanske statens særstilling i universet. Dette er statlige motiver som i større grad belyser en kontinuitet til den bysantinske staten, og skaper en unik lederidentitet som påviser dens overlegne posisjon ovenfor egen befolkning, og andre stater. En prosess som også blir foretatt via benyttelsen av det tilgjengelige språket gjennom ledertitler, noe som fører til at statens selvforståelse blir endret. Osmanerne hadde blitt verdensherskere, og benyttet seg av leder-titler som kunne påvise dette. Den osmanske staten benytter seg av språket for å konstruere en fremstående identitet, noe som påviser også at den sosiale og politiske realiteten kan bli forandret gjennom lingvistiske handlinger. Gjennom bruk av ledertitler, hvor keiser-tittelen er toneangivende oppstår det et brudd i selvforståelsen til de osmanske lederne, og påviser den bysantinske arvens sentrale rolle innenfor statens legitimeringsprosess.

Videre blir disse motivene befestet via planlagte propagandatiltak, hvor Konstantinopels politiske og ideologiske rolle er vital. Gjennom omfattende propaganda ønsker osmanerne å overbevise mennesker til å betrakte Konstantinopel som verdens kosmopolitiske og ideologiske maktsenter. Disse handlingene kan også benevnes som kommunikasjonsmidler, hvor statens utfordrer den overordnede normen og påvises byens særstilling over andre byer. Denne legitimeringsprosessen blir også påvist via arkitektur, hvor arkitektoniske prosjekter formidler en større mening, og påviser krav vedrørende universell suverenitet. Dette fenomenet er særlig iøynefallende gjennom den politiske bruken av Hagia Sophia. Statlige hensikter bak disse prosjektene bærer også preg av å belyse en kontinuitet til Bysants, noe som er viktig faktor ovenfor krav om å være et keiserrike etter 1453.

Interessante arbeidsspørsmål til videre forskning er hvor omfattende den bysantinske arven var innenfor forholdet mellom stat og religion, og ved forholdet mellom religiøse og sekulære lover. Det er flere tegn som påviser at osmanerne arver en politisk filosofi som fører til at forholdet mellom stat og religion blir institusjonalisert, noe som også blir foretatt gjennom

religiøs retorikk. Dette er essensielle faktorer ovenfor islamiseringsprosessen innenfor den osmanske staten i perioden 1453-1566.

# BIBLIOGRAFI

## KILDER

Akdes, Nimet Kurat (1972). *IV-XVIII. Yuzyillarda Karadeniz kuzeyindeki Turk kavimleri ve devletleri*. Ankara: Turk Tarih Kurumu.

Akgunduz, Ahmet (1992). *Osmanlı Kanunnameleri*, 4. Istanbul: Fey vakfi.

Aya Sofya Libr. 2954 4871.

Babinger, Franz (1978). *Mehmed the Conqueror and His Time*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Barkan, Omer Lûtfi (1943). *XV ve XVIinci asırlarda Osmanlı imparatorluğunda ziraâ ekonominin hukuki ve malî esasları. Kanunlar*. İstanbul: Bürhaneddin matbaası.

Başbakanlık Arşivi. *Tapu Defteri* 998 (735). Istanbul.

Başbakanlık Arşivi. *Tapu Defteri* 155 (13). Istanbul.

Cezar, Mustafa (1965). *Osmanli tarihinde levendler*. Istanbul: Istanbul Guzel Sanatlar Akademisi Yayinlari.

Giese, Friedrich (ed.) (1929). *Āşıkpaşazāde, Die altosmanische Chronik des Āşıkpaşazāde*. Leipzig: Otto Harrassowitz.

Haldon, John (trans.) (1990). *Constantine VII Porphyrogenitos, Three Treaties on Imperial Military Expeditions*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Lewis, Geoffrey (ed.) (2001). *Domenico's Istanbul*. Wiltshire: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

Magoulias, Harry (trans.) (1975). *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas: An Annotated Translation of "Historia Turco-Byzantina" 1341-1462*. Detroit: Wayne State University Press.

Hammer, Joseph (trans.) (1846). *Evliya Çelebi, Narrative of Travels (Seyhatname), Vol. I, Part I*. London.

Heyd, Uriel (1973). *Studies in old Ottoman criminal law*. Oxford: Clarendon Press.

Inalcik, Halil (2000). 'An Overview of Ottoman History', in *The Great Ottoman-Turkish Civilization* 1, Ankara: Balkan Ciltevi: 40-52.

Inalcik, Halil & Rhoads Murphey (trans.) (1978). *Tursun Beg, The history of Mehmed the Conqueror*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.

Kafescioglu, Cigdem (2010). *Constantinople/Istanbul*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Koymen, Mehmed & Unat, Faik (ed.) (1949). *Mehmed Nesri, Kitab-i Cihannuma I*. Ankara: Turk Tarih Kurumu.

Kraelitz-Greifenhorst, Friedrich (1921-22). 'Kânünnâme Sultan Mehmeds des Eroberers. Die ältesten osmanischen Straf- und Finanzgesetze.' *MOG*: 13-48.

Nermin, Suner (ed.) (1977). *Latifi, Evsaf-i Istanbul*. Istanbul: Baha Matbaasi.

Massignon, Louis (1953). "Textes pré-monitoires et commentaires mystiques relatifs à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453," *Oriens* 6 (1): 10-17.

Millingen, Alexander (2010). *Byzantine Constantinople: The Walls*. Cambridge: Cambridge University Press.

Morgan, David (1986). "The Great Yasa of Chingiz Khan and Mongol Law in the Ilkhanete." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49: 163-179.

Nur, Pere. *Madeni Para*, 90.

Ozcan, Abdülkadir (ed.) (1982). "Fatih'in teskilat kanunnamesi ve nizami alem için kardes katli meselesi." *Tarih Dergisi*, XXXIII, 7-56.

Riggs, Charles (trans.) (1954). *History of Mehmed the Conqueror by Kritovoulos*. Princeton: Princeton University Press.

Riley, Ronald (trans.) (1982). *Zosimus, New History*. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies.

Ryden, Lennart (1974). "The Andreas Salos Apocalypse: Greek text, translation, and commentary." *Dumbarton Oaks Papers* 28: 201-214.

Silay, Kemal (trans.) (1992). "Ahmedi's History of the Ottoman Dynasty." *Journal of Turkish Studies* 16: 129-200.

Tahsin, Oz (1938). *Topkapi Saray Muzesi Arsivi Kilavuzu*. Istanbul: Documentary appendices, Doc 1.

Watson, Alan (2009). *Digest of Justinian, Volume 1*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Yılmaz, Necdet (2002). *Değeri ve Tefsiri Açısından Fetih Hadisi: Feth-i Kostantiniyye*. Istanbul: Dârulhadis.

## LITTERATUR

Agoston, Gabor & Bruce Masters (2009). *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. Georgetown: Facts On File.

Aksin, Selcuk (2010). *The A to Z of the Ottoman Empire*. Lanham: Scarecrow Press.

Angelov, Alexander (2014). "In search of God's only emperor: basileus in Byzantine and modern historiography." *Journal of Medieval History*, 40 (2): 123-141.

Barkay, Karen (2008). *Empire of Difference The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barkay, Karen (2014). "Political legitimacy and Islam in the Ottoman Empire: Lessons learned." *Philosophy and Social Criticism*, 40 (4-5): 469-477.

Barker, Rodney (2001). *Legitimizing Identities: The Self-Presentations of Rulers and Subjects*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boyar, Ebru & Kate Fleet (2010). *A Social History of Ottoman Istanbul*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brockett, Gavin (2014). "When Ottomans Become Turks: Commemorating the Conquest of Constantinople and Its Contribution to World History." *American Historical Review*, 119 (2): 399-433.

Dankoff, Robert (2006). *Ottoman Mentality*. Leiden: Brill Academic Publishers.



- Emiralioglu, Pinar (2014). *Geographical Knowledge and Imperial Culture in the Early Modern Ottoman Empire*. Huntsville: Ashgate.
- Falkenhausen, Vera (1997). "Bishops". I: Gulgielmo Cavallo (red.), *The Byzantines*. Chicago: The University of Chicago Press, 172–196.
- Faroqhi, Suraiya (2000). *Approaching Ottoman History: An introduction to the Sources*. Port Chester: Cambridge University Press.
- Findling, John & Thackeray (2001). Frank. *Events That Changed the World Through the Sixteenth Century*. Westport: Greenwood Press.
- Fleischer, Cornell (1986). *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Freely, John (2011). *A History of Ottoman Architecture*. Istanbul: WIT Press.
- Gerber, Haim (1994). *State, Society and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective*. New York: State University of New York Press.
- Gharipour Mohammad (2014). *The Religious Architecture of Non-Muslim Communities Across the Islamic World*. Baltimore: Brill.
- Goffman, Daniel (2002). *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hampsher-Monk, Iain (1998). "Speech Acts, Languages or Conceptual History?", I: Iain Hampsher-Monk, Karin Tilmans & Frank Vree (red.), *History of Concepts: Comparative Perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 37-50.
- Harris, Jonathan (2009). *Constantinople: Capital of Byzantium*. London: Continuum International Publishing.
- Ilhan, Mehmet (2008). "An Overview of the Ottoman Archival Documents and Chronicles." *Tarih Arastirmalari Dergisi*, 44: 22-40.
- Imber, Colin (1995). "Ideals and legitimation in early Ottoman history", I: Metin Kunt & Christine Woodhead, (red.), *Suleyman the Magnificent and His Age, The Ottoman Empire in the Early Modern World*. Essex: Longman Group, 138-154.

Imber, Colin (2002). *The Ottoman Empire, 1300-1650. The Structure of Power*. New York: Palgrave Macmillan.

Kia, Mehrdad (2008). *The Ottoman Empire*. Westport, Greenwood Press.

Kilic, Sahin (2013). "Ottoman Perception in The Byzantine Short Chronicles." *Tarih Arastirmalari Dergisi*, 53: 111-138.

Kiuiiper, Kathleen (2009). *Islamic Art, Literature, and Culture*. New York: Rosen Education Service.

Kunt, Metin (1995). "State and sultan up to the age of Suleyman: frontier principality to world empire", I: Metin Kunt & Christine Woodhead (red.), *Suleyman the Magnificent and His Age, The Ottoman Empire in the Early Modern World*. Essex: Longman Group, 3-29.

Kunt, Metin (2013). "Suftan Dynasty and State in the Ottoman Empire: Poltical Institutions in the Sixteenth Century." *The Medieval History Journal*, 6 (2): 217-230.

Kunt, Metin (2014). "Introduction", I: Christine Woodhead & Metin Kunt (red.), *Suleyman The Magnificent and His Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World*. New York: Routledge, 3-32.

Lowry, Heath (2003). *The nature of the Early Ottoman State*. Albany: State University of New York Press.

Minhaji, Akh (2008). *Islamic Law and Local Tradition*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta.

Murphey, Rhoads (2008). *Exploring Ottoman Sovereignty: Tradition, Image and Practice in the Ottoman Imperial Household, 1400-1800*. London: Continuum International Publishing.

Muslu, Yuksel Cihan (2013). "Attempting to understand the language of diplomacy between the Ottomans and the Mamluks." *Archivum Ottomanicum*, 30: 247-268.

Nicolle, David (2008). *The Ottomans. Empire of Faith*. Shropshire: Thalamus Publishing.

Ohme, Heinz (2012). "Sources of the Greek Canon Law to Quinisext Council (691/2)". I: Wilfried Hartmann & Kenneth Pennington (red.), *History of Medieval Canon Law: History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 24-114.

Sahin Kaya (2010). "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour." *Journal of Early Modern History*, 14: 317-354.

Stugu, Ola (2008). *Historie i bruk*. Oslo: Det Norske Samlaget.

Taylor, Philip (2003). *Munitions of the Mind : A History of Propaganda*. Manchester: Manchester University Press.

Tietze, Andreas (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*. Istanbul: Simurg Kitapçılık.

Whyte William (2006). "How Do Buildings Mean? Some Issues of Interpretation in the History of Architecture." *History and Theory*, 45 (2): 153-177.

Williams, Ann (1995). "Mediterranean conflict". I: Metin Kunt & Christine Woodhead (red.), *Suleyman the Magnificent and His Age*. New York: Longman, 39-54.

Woodhed, Christine (1995). "Introduction", I: Metin Kunt & Christine Woodhead (red.), *Suleyman the Magnificent and His Age, The Ottoman Empire in the Early Modern World*. Essex: Longman Group, 117-121.