

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΝΕΟΤΕΡΗΣ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ, ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΚΑΙ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ
ΚΛΑΔΟΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΧΩΡΩΝ ΧΕΡΣΟΝΗΣΟΥ ΤΟΥ ΑΙΜΟΥ ΚΑΙ
ΤΟΥΡΚΟΛΟΓΙΑΣ

ΕΥΜΟΡΦΙΑ ΠΕΓΝΙΟΓΛΟΥ

**Η ΘΑΝΑΤΙΚΗ ΠΟΙΝΗ ΚΑΙ Η ΘΑΝΑΤΗΦΟΡΑ ΒΙΑ ΣΤΗΝ ΟΘΩΜΑΝΙΚΗ
ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΜΕ ΒΑΣΗ ΟΘΩΜΑΝΙΚΕΣ ΔΙΚΑΣΤΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ
(17^{ος} - 18^{ος} ΑΙΩΝΑΣ)**

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2016

Επιβλέπων καθηγητής: Φωκίων Κοτσαγεώργης

Ημερομηνία Έγκρισης: 24 Οκτωβρίου 2016

«Η έγκριση της Μεταπτυχιακής Διπλωματικής Εργασίας από το Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης δεν υποδηλώνει ότι αποδέχεται το Τμήμα τις γνώμες του συγγραφέας».

Στον πνευματικό πατέρα και θείο μου Αναστάσιο Α. Καρανασάση.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή	4
1.Το ισλαμικό δίκαιο στην οθωμανική αυτοκρατορία: Βίαιες τιμωρίες και βίαια εγκλήματα	8
1.1. Η ισλαμική ποινική δικαιοσύνη	14
1.2. Σαρία και κανούν	21
2. Νομική και κοινωνική λειτουργία του ιεροδικείου	
2.1. Ο καδής και το προσωπικό του ιεροδικείου	34
2.2. Η ακροαματική διαδικασία μιας ποινικής υπόθεσης	40
2.2.1. Οι ζιμμήδες και η προσφυγή τους στο ιεροδικείο	48
2.2.2. Οι γυναίκες και η προσφυγή τους στο ιεροδικείο	53
2.2.3. Οι σκλάβοι στο ιεροδικείο	57
Η μεροληψία των ιεροδικείων. Τα ιεροδικαστικά έγγραφα υπό αμφισβήτηση	59
3. Ενδεικτικές υποθέσεις ανθρωποκτονιών και επιβολής της θανατικής ποινής	68
3.1. Η θανατική ποινή	69
3.2. Βιασμοί και θανατική καταδίκη	75
3.3. Δολοφονίες	79
3.4. Αδυναμία στοιχειοθέτησης της αγωγής	84
3.5. Εξισλαμισμένοι σε ρόλο θύματος και θύτη	91
3.6. Συμβιβασμοί	96
Συμπεράσματα	102
Πηγές- Βιβλιογραφία	106

Εισαγωγή

Στόχος της παρούσας εργασίας ήταν να γίνει μια ιστοριογραφική και κοινωνιολογική- ανθρωπολογική προσέγγιση της δικαστικής συμπεριφοράς των αδύναμων και ισχυρών κοινωνικών ομάδων και κοινωνικών τάξεων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας μεταξύ 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, καθώς και του τρόπου λειτουργίας του ιεροδικείου απέναντι τους. Πρόκειται για μια προσπάθεια αποτύπωσης των ισορροπιών ανάμεσα στους δυνατούς και αδύνατους αντίδικους, με φόντο το θάνατο ως ποινή ή ως πράξη βίας. Η έκβαση των υποθέσεων αλλά και τα νομικά τεχνάσματα που χρησιμοποιούσαν οι αντίδικοι στην προσπάθειά τους να υπερασπιστούν το δίκιο τους αποτελούν τον πυρήνα αυτής της εργασίας. Σε ένα δεύτερο επίπεδο έγινε προσπάθεια να αποτυπωθεί η επιρροή που ασκούσε η κοινότητα στην εκδίκαση των υποθέσεων και στις ιεροδικαστικές αποφάσεις αλλά και η επιρροή που αυτή δεχόταν από το ιεροδικείο αλλά και από τους αντίδικους.

Χρησιμοποιώντας ως βάση τα ιεροδικαστικά έγγραφα διαφόρων περιοχών της Αυτοκρατορίας από το 17^ο και 18^ο αιώνα θέλησα να επιχειρηματολογήσω υπέρ της άποψης της νέας γενιάς οθωμανολόγων, όπως των Ergene, Canbakal, Hosainy Kuran - Lustig και άλλων, που ασχολούνται με το ισλαμικό δίκαιο, και υποστηρίζουν ότι το ιεροδικείο δεν ήταν ένας μονολιθικός φορέας απονομής δικαιοσύνης που απέδιδε «τα του Καίσαρος τω Καίσαρι» και στηριζόταν αποκλειστικά στο νόμο, είτε αυτός λεγόταν σαρία είτε κανούν. Τονίζουν ακόμα ότι παρόλο που ο καδής μπορεί να επηρεαζόταν από διάφορους παράγοντες και ενίοτε μεροληπούσε δεν λειτουργούσε ενάντια στο νόμο. Αντίθετα, ιστορικοί όπως οι Gerber και Akgündüz εξήραν τον απόλυτα δίκαιο τρόπο απονομής της δικαιοσύνης και την λειτουργία του εντός του πλαισίου του νόμου. Ακόμα κι αν δεχτεί κάποιος αυτήν την άποψη, πώς μπορεί να εξηγήσει την εκδίκαση υποθέσεων που είναι οφθαλμοφανώς χαμένες από πριν, σύμφωνα με το ισλαμικό δίκαιο; Για παράδειγμα ο κατηγορος που παρουσιάζει την αγωγή του κατά ενός δολοφόνου ο οποίος αρνείται την πράξη του και ο οποίος κατηγορος δεν έχει προσκομίσει αποδείξεις για τη δολοφονία γιατί να στραφεί στο ιεροδικείο για δικαίωση αν ήξερε εκ των προτέρων ότι θα εφαρμοστεί ο απαρέγκλιτος νόμος;

Στο βαθμό που τα ιεροδικαστικά έγγραφα το επέτρεψαν, επιδιώχθηκε να αναδειχθούν οι πολλαπλές ταυτότητες των διαδίκων, οι στρατηγικές και τα νομικά τεχνάσματα που ακολουθούσαν. Κέρδιζαν πάντα τις δίκες οι πιο ισχυροί ή όχι; Ποιές

εξωγενείς και ενδογενείς δυνάμεις επηρέαζαν τη συλλογιστική πορεία του καδή; Οι παραπάνω ερωτήσεις υποδεικνύουν την άποψη ότι η κρίση και η ετυμηγορία του καδή δεν ήταν επουδενί προαποφασισμένη.

Τέλος θα πρέπει να αναφερθεί ότι το κοινωνικοοικονομικό μοντέλο ανάλυσης των Priest - Klein του 1984, που βασίζεται σε ποσοτικές μεθόδους και που χρησιμοποίησαν στο άρθρο τους οι Kuran - Lustig καθώς επίσης και οι Ergene - Coşgel στο υπό έκδοση βιβλίο τους, *A Court in Time: An Economic Approach to Settlement and Trial in an Ottoman Court*. Το παραπάνω, βασίζεται στην ιδέα ότι το ιεροδικείο γίνεται πιο μεροληπτικό όσο οι διάδικοι γίνονται καλύτεροι γνώστες του νομικού συστήματος. Οι διάδικοι μάλιστα που καταλήγουν σε αμοιβαίο συμβιβασμό είναι εκείνοι που διαπιστώνουν ότι έχουν τις λιγότερες πιθανότητες νίκης¹. Πρόκειται για ένα δύσκολο μεθοδολογικό εργαλείο, τη λειτουργία του οποίου δεν κατανόησα σε βάθος και δεν είχα τη δυνατότητα να το χρησιμοποιήσω εξαιτίας της περιληπτικής φύσης πολλών από τα έγγραφα που χρησιμοποίησα αν και θα ήταν εξόχως βοηθητικό στην έρευνά μου.

Το πρωτογενές υλικό που χρησιμοποιήθηκε προέρχεται από τη μνημειώδη σειρά ιεροδικαστικών εγγράφων του ιεροδικείου της Κωνσταντινούπολης που έχει εκδόσει το İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi). Πιο συγκεκριμένα ερευνήθηκαν 23 τόμοι από διάφορες χρονιές του 17^ο αιώνα και από το α' τέταρτο του 18^{ου}. Ακόμη χρησιμοποιήθηκαν οι μεταφρασμένοι τόμοι του Σταυρινίδη και της ομάδας που ηγείται η Ελισάβετ Ζαχαριάδου, του ιεροδικείου του Χάνδακα, οι τόμοι από το αρχείο της Ιεράς Μονής Κύκκου, οι εκλογές του Βασδραβέλλη από ιστορικό αρχείο της Βέροιας, τα έγγραφα του ιεροδικείου Ρεθύμνου από το 17^ο και 18^ο αιώνα, ο ιεροδικαστικός κώδικας της Λάρισας που καλύπτει τα έτη 1650-1652, τα οθωμανικά έγγραφα της Μονής Βαρλαάμ και ο αδημοσίευτος μεταφρασμένος κώδικας αρ. 6 από το ιστορικό αρχείο Μακεδονίας, που γενναιόδωρα μου παραχώρησαν οι καθηγητές Φωκίων Κοτζαγεώργης και Δημήτρης Παπασταματίου.

Εξαιτίας της φύσης του θέματος κάποια σημεία της εργασίας είναι αναπόφευκτα περιγραφικά και θεωρητικά, μιας και έπρεπε να αναλυθούν τα κελεύσματα του νόμου. Επίσης, έγινε προσπάθεια κορφολόγησης των ιεροδικαστικών υποθέσεων, αφού το εύρος και ο όγκος τους είναι απαγορευτικά μεγάλος. Στο κείμενο εντάχθηκαν τα ιεροδικαστικά έγγραφα που αποτελούν αγωγές

¹ Kuran & Lustig, "Judicial Biases", σ. 9.

(*dava*), αποδεικτικά φιλικών διακανονισμών (*sulh*) ή έγγραφα, όπως φερμάνια, που αναφέρονται σε παρελθοντικές αγωγές. Υποθέσεις που δεν ήταν απότοκο ιδιωτικής πρωτοβουλίας, αλλά κάποιου κρατικού υπαλλήλου δε συμπεριλήφθηκαν λόγω του δημόσιου χαρακτήρα που αυτομάτως έπαιρναν.

Επομένως το πρώτο κεφάλαιο έχει ως επίκεντρο την αναλυτική και λεπτομερή παρουσίαση των δογμάτων του ισλαμικού νόμου σε σχέση με τις βίαιες εγκληματικές ενέργειες και τις ποινές που αυτές επέφεραν. Επίσης γίνεται μνεία στην πολυσυζητημένη αντιπαράθεση σαρίας και κανούν, ζήτημα που απασχολούσε συνεχώς τους οθωμανούς θεολόγους και το οθωμανικό ποινικό σύστημα απονομής δικαιοσύνης. Το δεύτερο κεφάλαιο υπεισέρχεται σε πρακτικά ζητήματα. Ποιός ήταν ο καδής και ποιοί οι υφιστάμενοί του; Πώς διαρθρωνόταν μια ποινική υπόθεση εντός του, αλλά κυρίως πώς αντιμετωπίζονταν οι θεωρητικά «αδύναμες» κοινωνικές ομάδες και ποια η θέση τους μέσα σε αυτό; Τέλος, ένα ξεχωριστό υποκεφάλαιο που σχετίζεται με την μεροληψία του ιεροδικείου απέναντι στις πολλαπλές ταυτότητες των υπηκόων και πελατών του, δίνει με μεγαλύτερη ευκρίνεια το στίγμα της εργασίας και μας εισαγάγει στο τρίτο και τελευταίο κεφάλαιο που αποτελεί και τον κύριο κορμό της. Σε αυτό αναλύονται αρχικά οι υποθέσεις εκείνες που μου κίνησαν το ενδιαφέρον σχετικά με την αξιοποίηση της δυναμικής των δυνατοτήτων των διαδίκων και εκείνες που καταγράφουν την θανατική ποινή ως τη λήξη της υπόθεσης. Οι θανατώσεις ληστρικών ομάδων, ληστών και κλεφτών δε θα απασχολήσουν την εργασία αφενός γιατί αποτελούν ένα ξεχωριστό και μεγάλο κομμάτι της ποινικής δικαιοσύνης και αφετέρου γιατί σκοπός της έρευνάς μου ήταν να μελετήσω τις διαμάχες εκείνες που έχουν διαπροσωπικό χαρακτήρα. Τέλος στα συμπεράσματα αποτυπώνονται οι παρατηρήσεις που προέκυψαν από την ανάλυση των ποινικών υποθέσεων με βάση το δίκιο του ισχυρού ή μη και τη διαλεκτική σχέση κοινωνίας και ιεροδικείου.

Η ολοκλήρωση του πονήματος οφείλεται στη βοήθεια και συμπαράσταση πολλών ατόμων. Πρωτίστως όμως οφείλω να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα καθηγητή και δάσκαλό μου Φωκίωνα Κοτζαγεώργη που με συμβούλευε, καθοδηγούσε, υποστήριζε και ήταν πάντα παρών σε όποια δυσκολία αντιμετώπιζα κατά τη διάρκεια της έρευνας και συγγραφής. Θα ήθελα ακόμα να ευχαριστήσω τον κ. Δημήτρη Παπασταματίου για την παραχώρηση του αδημοσίευτου κώδικα που συνεπιμελήθηκε με τον κ. Κοτζαγεώργη και για τα μαθήματα οθωμανικής παλαιογραφίας που μας προσέφερε καθώς και τον διδάκτορα του Πανεπιστημίου του

Τέξας, Hadi Hosainy, για τις διορθώσεις και τις επισημάνσεις του. Τα όσα μου δίδαξαν οι δασκάλες μου Παυλίνα Βαρναλίδου, Βασιλική Παπαδημητρίου και Lale Alatlı με καθοδηγούσαν σε κάθε βήμα των μεταφραστικών δυσκολιών που αντιμετώπιζα. Επιπλέον, θέλω να ευχαριστήσω τους Λάζαρο Καραβασίλη, Παύλο Παπαδόπουλο, Μάριο Πέσιο και Άννα και Γεωργία Σερασίδου για την υπομονή και την κατανόηση που έδειξαν όλο αυτό το διάστημα. Τέλος η ευγνωμοσύνη μου απέναντι στην οικογένεια μου και κυρίως στη μητέρα μου Δόμνα Πεγνίογλου, στον πατέρα μου Μιχάλη και στο σύζυγό μου Χαράλαμπο Μηνασίδη είναι απεριόριστη. Δίχως τις καρποφόρες συζητήσεις, τη συνεχή υποστήριξή τους, υλική και ψυχολογική και τα όσα αγόγγυστα υπέμειναν δε θα ολοκληρωνόταν αυτή η εργασία. Η αγάπη μου για την ιστορία και την τούρκικη γλώσσα οφείλεται σε δύο άτομα του οικογενειακού μου περιβάλλοντος που έχουν φύγει πια από τη ζωή. Ο Καππαδόκης παππούς μου Ιωάννης Πεγνίογλου και ο νονός μου Αναστάσιος Καραναστάσης που έφυγε τόσο νωρίς από κοντά μας, ήταν αυτοί που με μύησαν στην επιστήμη της ιστορίας και της ομορφιάς της τούρκικης γλώσσας.

1. Το ισλαμικό δίκαιο στην οθωμανική αυτοκρατορία: Βίαιες τιμωρίες και βίαια εγκλήματα

Μέσα από τις φιλτραρισμένες ιστορίες των ιεροδικείων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας μπορούμε να διακρίνουμε τη θέση του αδύνατου μπροστά στον ισχυρό, το πώς οι διάδικοι διαχειρίζονταν τη θέση τους αλλά και γενικότερα την οικονομική και κοινωνική δύναμη του καθενός. Αν και μικρές και αποσπασματικές η δυναμική των ιστοριών των ιεροδικείων είναι μεγάλη. Οι δικαστικές έριδες μεταξύ δύο προσώπων αντικατοπτρίζουν ένα κομμάτι της τότε κοινωνίας. Μέσα από το θριμματισμένο αυτό πρίσμα μπορούμε να δούμε κοινωνικές σχέσεις, ταυτότητες αλλά και τρόπους τιμωρίας και συνεννόησης. Δεν πρέπει να λησμονηθεί ότι το σώμα των υποθέσεων στους ιεροδικαστικούς κώδικες αποτελείται από εκείνες μόνο τις υποθέσεις που «πήγαν» στο ιεροδικείο έπειτα από ατομική ή και συλλογική πρωτοβουλία. Βέβαια τα αρχαία αυτά που μετρούν τέσσερις αιώνες ύπαρξης και έχουν μεγάλη γεωγραφική διασπορά, δεν πρέπει να θεωρούνται «αυθεντία» πάνω στις κοινωνικοοικονομικές συνθήκες. Οι καδήδες μέσα στις συνεχώς μεταβαλλόμενες κοινωνίες με προσθήκες, τροποποιήσεις, αλλαγές, ερμηνείες των όσων λάμβαναν χώρα στο ιεροδικείο, προσπαθούσαν να κάνουν το νόμο όσο πιο πρακτικό γινόταν². Η άσκηση βίας με την τιμωρητική μορφή της αλλά και ως εγκληματική ενέργεια, όπως αυτή αποτυπώνεται στα ιεροδικαστικά έγγραφα, αποτελεί μια ψηφίδα στο ψηφιδωτό της βίας³.

Είναι απαραίτητο να διευκρινιστεί ότι ο ισλαμικός νόμος είναι κυρίως ένας καθοδηγητικός οδηγός καθηκόντων και υποχρεώσεων παρά ένα νομικό σύστημα⁴. Η οπτική του πάνω στις ανθρώπινες πράξεις έχει την έννοια του υποχρεωτικού, του

² Ze'evi, "The Use of Ottoman Shari'a Court", σ. 38.

³ Dean, *Crime and Justice*, σ. 1-5.

⁴ Schacht, *Origins*, σ. v' Vesey – Fitzgerald, "Sources of the shari'a", σ. 85-86' Fyzee, *Muhammadan*, σ. 16' Hallaq, *Islamic Legal Theories*, σ. 1-3' Akgündüz, *Introduction*, σ. 26. Σχετικά με τη συμβολή και το χαρακτήρα του Κορανιού στη διαμόρφωση του ισλαμικού νόμου καθώς και τις αντίθετες απόψεις επί του θέματος, βλ. Dutton, *The Origins of Islamic Law*, σ. 157-161.

προτεινόμενου, του αδιάφορου, του απαγορευμένου ή του κατακριτέου⁵. Δηλαδή, σύμφωνα με τον ισλαμικό νόμο οι ανθρώπινες πράξεις κατηγοριοποιούνται α) σε αυτές που οφείλει να κάνει ο μουσουλμάνος (*wajib*), από τη στιγμή που αναφέρονται στο Κοράνι και στις παραδόσεις, γνώμες και πρακτικές του Μωάμεθ (*sunna* ή *hadīth*⁶), για παράδειγμα ο ιερός πόλεμος, β) στις *sunna, masnūn, mandūb* που είναι επιθυμητές ή προτεινόμενες πράξεις και γενικά έχουν να κάνουν με την έννοια της ευσέβειας, γ) στις επιτρεπόμενες ή αδιάφορες (*jā'iz-mubāh*) και δ) στις απαγορευμένες και αποτρόπαιες πράξεις (*harām*)⁷. Η πεμπουσία του νόμου είναι η ελεγκτική και καθοδηγητική στάση απέναντι στις πράξεις των ανθρώπων⁸. Τα ανθρώπινα δικαιώματα σε ατομικό επίπεδο καθώς και η οποιαδήποτε νομική γνωμάτευση έρχονται σε δεύτερη μοίρα. Αυτό που έχει σημασία είναι να αξιολογείται θρησκευτικά κάθε έκφανση της ζωής των ανθρώπων⁹. Ο ισλαμικός νόμος λοιπόν διαπνέεται από ένα ηθικό και φυσικά θρησκευτικό αξιακό σύστημα¹⁰. Ο σκοπός του είναι διπλός, να ανυψώσει το πνεύμα και να διατηρήσει το κοινό καλό¹¹. Γι' αυτό το λόγο η συστηματοποίησή του στηρίχθηκε πάνω σε ηθικές και θρησκευτικές νόρμες και αυτές είναι τα βασικά προστάγματά του. Με βάση την ηθική που πρεσβεύει ο ισλαμικός νόμος, το καλό, το θεμιτό, το ευχάριστο είναι αυτό που προστάζει ο Θεός ενώ το κακό, το αθέμιτο, το δυσάρεστο είναι αυτό που απαγορεύει ο Θεός. Για παράδειγμα η δολοφονία είναι μια αθέμιτη και απεχθής πράξη, γιατί ο Θεός την όρισε ως τέτοια, όχι γιατί η ανθρώπινη λογική το ορίζει. Το καλό και το κακό είναι θεϊκά προστάγματα¹². Ο ισλαμικός νόμος λοιπόν πηγάζει από τη θεία βούληση¹³.

Εξαιτίας της ιερής του φύσης και καθώς το Κοράνι και η *sunna* είναι προστάγματα του Αλλάχ, διακατέχεται από κάποια μη ανθρώπινα, και μεταφυσικά στοιχεία¹⁴. Οι νόμοι του Ισλάμ είναι έγκυροι γιατί πηγάζουν από την ετερονομία¹⁵ της θείας φύσης τους. Δηλαδή, η λογικότητα των θρησκευτικών νόμων έγκειται στην

⁵ Schacht, *Introduction*, σ. 199-200· Akgündüz, *όπ. π.*, σ. 21. Σύμφωνα με τον Akgündüz πρόκειται για φράση που αποδίδεται στον ιστορικό Ibn Khaldun.

⁶ Πρόκειται για συλλογές των λεγομένων του Προφήτη. Abou El Fadl, "What is Shari'a?", ABC Religion and Ethics, <http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/03/22/3170810.htm>· Σχετικά με το *hadīth*, τη *sunna* και τις διαφορές τους βλ. Dutton, *The Origins of Islamic Law*, σ. 168-177.

⁷ Vesey - Fitzgerald, "Sources of the shari'a", σ. 98-99· Hallaq, *Origins*, σ.131.

⁸ Rahim, *Principle*, σ. 55.

⁹ Fyze, *Muhammadian*, σ. 16-17.

¹⁰ Schacht, "Schools of Law", σ. 72· Schacht, *Introduction*, σ. 201. Αν και ο ισλαμικός νόμος είναι βαθειά θρησκευτικός και ηθικός, ο πυρήνας του είναι οι προϊσλαμικές πρακτικές και τα προϊσλαμικά ήθη. Fyze, *όπ.π.*, σ. 16, 25.

¹¹ Rahim, *Principles*, σ. 58.

¹² Goldziher, *Islamic Theology*, σ. 91.

¹³ Akgündüz, *Introduction*, σ. 25· Coulson, *Islamic Law*, 1964, σ. 1.

¹⁴ Schacht, *Introduction*, σ. 202-203.

¹⁵ Για την έννοια της ετερονομίας, βλ. Καστοριάδης, *Φαντασιακή*, σ. 160- 163.

μεταφυσική τους υπόσταση¹⁶. Αυτό βέβαια δε σημαίνει ότι οι «ανθρώπινες» νομικές αποφάσεις δεν είναι λογικές¹⁷. Ο ιερός νόμος, αν και δεν εφαρμοζόταν από το Θεό, αλλά από τους ανθρώπους, κατάφερε να κρατήσει τη «θεία» δυναμική του και να εμπνεύσει το σεβασμό ανάμεσα στους πιστούς¹⁸. Μάλιστα η βάση του νόμου είναι η ίδια η ανθρώπινη λογική που πηγάζει από την πίστη στο Θεό. Πηγή του θείου νόμου αποτελεί η ιδιαίτερη αρχέγονη συμφωνία Θεού και ανθρώπου¹⁹.

Ο ισλαμικός νόμος λοιπόν βασίζεται και στους ίδιους τους πιστούς, στο ανθρώπινο στοιχείο δηλαδή, το οποίο σύμφωνα με τα προστάγματα του Ισλάμ, δεν πρόκειται να συναινέσει ποτέ σε μία λάθος απόφαση²⁰. Επομένως, πλάι στην ιεροσύνη και, ταυτόχρονα, στην αφηρημένη φύση του υπάρχει και μια τάση προς αυτονομία²¹, από τη στιγμή που η ζωντανή κοινότητα των πιστών ερμηνεύει το Κοράνι και τις παραδόσεις, αποφασίζει για την αυθεντικότητα των τελευταίων και εγκρίνει την ερμηνεία κορανικών χωρίων που είναι αμφίσημα. Ο ισλαμικός νόμος στοχεύει να δημιουργήσει μια σταθερή θρησκευτική βάση, χωρίς να εισχωρεί στη σφαίρα του κοσμικού δικαίου που έχει ως στόχο να επιβάλλει το ορθό, το τυπικό, να διασφαλίσει την τάξη ανάμεσα στους ανθρώπους και να θέσει όρια στις οποιοσδήποτε παραβιάσεις²². Η νομιμοποίησή του δεν πηγάζει από πουθενά αλλού παρά από τους πιστούς. Ο ισλαμικός θεϊκός νόμος, συνεπώς, δόθηκε σε όλους τους ανθρώπους αδιάκριτα και όχι σε κάποιον περιούσιο λαό, γι' αυτό και οι άνθρωποι, με την έννοια του ατόμου, είναι όλοι ίσοι και άξιοι σεβασμού²³.

Ωστόσο από τι απαρτίζεται ο ισλαμικός νόμος; Ο ισλαμικός νόμος ή σαρία²⁴ (shari'a στα αραβικά σημαίνει κυριολεκτικά το δρόμο στην πηγή, ο οποίος πρέπει να

¹⁶ Schacht, *Introduction*, σ. 203.

¹⁷ Schacht, *όπ.π.*, σ. 201-204. Οι Weber και Rosen διαφωνούν και υποστηρίζουν ότι οι νομικές αποφάσεις δεν αποτελούν λογική απόρροια του νόμου αλλά απόρροια των πολιτιστικών χαρακτηριστικών της κοινωνίας μέσα στην οποία λειτουργούν. Gerber, *Law in Islam*, σ. 11-12. Rosen, *Anthropology*, σ. 40-41.

¹⁸ Vesey - Fitzgerald, "Sources of the shari'a", σ. 85.

¹⁹ Rahim, *Principles*, σ. 51.

²⁰ Vesey - Fitzgerald, "Sources of the shari'a", σ. 95. Fyze, *Muhammadan*, σ. 21. Goldziher, *Islamic Theology* σ. 50. Συγκεκριμένα ο Μωάμεθ φέρεται να είπε «Το λάθος δε θα επικρατήσει ποτέ ανάμεσα σας κατά του σωστού»- Schacht, *Introduction*, σ. 47-48. Πιστεύεται ότι η μουσουλμανική κοινότητα διακατέχεται από ομοφωνία και πώς έχει τόσο βαθιά ριζωμένες μέσα της τις παραδοσιακές αξίες του Μωάμεθ (*sunna*) που ξεχωρίζει το σωστό από το λάθος και δε θα συμφωνούσε ποτέ σε κάτι λάθος. Ωστόσο, όλο αυτό σε συλλογικό επίπεδο. Γι' αυτό το λόγο όμως δεν αναπτύχθηκε καθόλου η ατομική άποψη και λογική. Schacht, *Origins*, σ. 2, 82.

²¹ Η θρησκεία μπορεί να μη διαδραματίζει ιδιαίτερο ρόλο στην ζωή των ανθρώπων στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες. Δεν συνέβαινε, όμως το ίδιο και στις παραδοσιακές κοινωνίες. Η θρησκεία νοηματοδότησε τη ζωή και τους θεσμούς για αρκετούς αιώνες, παρέχοντας επίσημες συμπληρωματικές νομιμοποιήσεις στην υπάρχουσα κοινωνική τάξη. Καστοριάδης, *Αυτόνομη Κοινωνία*, σ. 25-26. Κάθε κοινωνία αποτελεί προϊόν της ανθρώπινης δραστηριότητας και η θρησκεία εντάσσεται μέσα σε αυτή τη δραστηριότητα. Berger, *The Sacred Canopy*, σ. 3.

²² Schacht, *Introduction*, σ. 202-203, 205. Heyd, *Studies*, σ. 170.

²³ Rahim, *Principles*, σ. 16. Akgündüz, *Introduction*, σ. 25. Akgündüz, *Islamic Public Law*, σ. 40-41.

²⁴ Akgündüz, *Introduction*, σ. 22. Ο Akgündüz υποστηρίζει ότι η πλειονότητα των ισλαμολόγων συγχέουν τον ισλαμικό νόμο με τη σαρία. Ο ισλαμικός νόμος είναι μόνο ένα κομμάτι της σαρία. Αυτό που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ισλαμικός νόμος, ως επιστήμη, είναι το *fiqh*.

ακολουθηθεί²⁵) που πρέπει να είναι συμβατός με όλες τις ατομικές πράξεις αλλά και με όλες τις εκφάνσεις της καθημερινότητας των ανθρώπων, αποτελείται από το Κοράνι και τις ρητές εντολές του, τη *sunna*, το *ijmā'* (η συναίνεση νομομαθών και/ή της μουσουλμανικής κοινότητας στο να αποφασίζουν για θέματα τα οποία δεν καλύπτονται από το Κοράνι και τη *sunna*²⁶) και το *kiyās*²⁷ (η κατ' αναλογίαν λογική ανάμεσα στο Κοράνι και τη *sunna*, ώστε να εξαχθούν νομικά συμπεράσματα)²⁸. Τα προστάγματα του κορανίου αν και βοήθησαν σε υπερθετικό βαθμό τη νομική επιστήμη του Ισλάμ, δεν αποτελούν ένα νομοθετικό έργο, αλλά το λόγο του Θεού μέσω του προφήτη Μωάμεθ. Ο ρόλος της *sunna* από την άλλη είναι σημαντικότερος, αφού πρόκειται για ένα έργο που εμπεριέχει πρακτικές πληροφορίες σχετικά με τα ηθικά προστάγματα του Ισλάμ. Όμως και η *sunna* δεν αποτελεί νομικό κείμενο²⁹ είναι απλά πιο απτό και προσβάσιμο μιας και περιέχει εμπειρίες και πρακτικές, λόγια του Προφήτη και όσα αποσιώπησε ή ενέκρινε ο ίδιος²⁹. Παράλληλα, βρισκόταν σε ισχύ και το προϊσλαμικό εθιμικό δίκαιο, το οποίο κυριαρχούσε στις αραβικές χώρες και δεν έχασε τη δυναμική του και μετά τη διαμόρφωση της νέας θρησκείας³⁰. Ο ιερός νόμος με τις τόσες αγκυλώσεις του δεν κατάφερε να του επιβληθεί πλήρως, όπως δεν κατάφερε να επιβληθεί πλήρως και στην ίδια την κοινωνία³¹.

Το ζήτημα της «υποταγής» των εκάστοτε εθιμικών ή μη ισλαμικών ή προϊσλαμικών νομικών πρακτικών στον καθεαυτό ισλαμικό νόμο αλλά και στην κοινωνία αποτελούσε ανέκαθεν ένα μόνιμο πρόβλημα³². Η περίοδος διαμόρφωσης και συστηματοποίησής του, που συμπίπτει με την πρώιμη κυριαρχία των Αββασίδων (7^{ος} - 9^{ος} αιώνας³³), οδήγησε στη δημιουργία ενός άτεγκτου νόμου που μπόρεσε να διατηρηθεί σταθερός στο πέρασμα των αιώνων με κάποιες παρεμβάσεις, φυσικά

²⁵ Fyzee, *Muhammadan*, σ. 16· Akgündüz, *όπ.π.*, σ. 19.

²⁶ Akgündüz, *Introduction*, σ. 122-123· Abdal- Haqq, "Islamic Law", σ. 17-18.

²⁷ Akgündüz, *όπ.π.*, σ. 123· Abdal- Haqq, *όπ.π.*, σ.18.

²⁸ Vesey - Fitzgerald, "Sources of the shari'a", σ. 87· Hallaq, *Islamic Legal Theories*, σ. 1· Akgündüz, *Introduction*, σ.22· Dutton, *The Origins of Islamic Law*, σ. 157· Abdal- Haqq, *όπ. π.*, σ. 4· Κορ, "Customary Law", σ. 97.

²⁹ Vesey - Fitzgerald, *όπ. π.*, σ. 87, 90, 92· Hallaq, *όπ.π.*, σ. 1.

³⁰ Το εθιμικό δίκαιο ή εθιμική πρακτική, *urf*, πρέπει να είναι σε σύμπτωση με τη σαρία όταν πρόκειται να χρησιμοποιηθεί για τη λήψη δικαστικών αποφάσεων. Επίσης οι εθιμικοί κανόνες δικαίου πρέπει να είναι μακρόβιοι, να χαίρουν της ευρείας κοινωνικής αποδοχής, να είναι σύγχρονοι αλλά και συμβατοί με τους παρελθόντες κανόνες. Αυτά τα χαρακτηριστικά διαμορφώθηκαν από τους μουσουλμάνους νομομαθείς κατά την προσπάθεια εφαρμογής των κανόνων δικαίου. Kickinger, "The Significance", σ. 22-23· Hakim "The role of 'urf", σ. 144, 146-147.

³¹ Vesey - Fitzgerald, "Sources of the shari'a", σ. 92· Schacht, "The Schools of Law", σ. 77· Coulson, *Islamic Law*, σ. 5.

³² Schacht, *Introduction*, σ. 89, 199· Schacht, *όπ. π.*, σ. 80· Αναλυτικά για αυτό το ζήτημα και πώς αποτυπώνονταν στην οθωμανική πραγματικότητα βλ. Κορ, "Customary Law", σ.80-83.

³³ Coulson, *Islamic Law*, σ. 5.

εντός των πλαισίων του³⁴. Με βάση τα λεγόμενα ενός σημαντικού Ουμαγιάδη χαλίφη του 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (682-720), ό,τι ήταν γραμμένο στη σαρία - ή βρισκόταν στη *sunna* ήταν αδιαμφισβήτητο και η συζήτηση ή ο αντίλογος δεν επιτρεπόταν ακόμα και από τον ίδιο το χαλίφη, εκτός αν υπήρχε κάποιο κενό. Γι' αυτό και οι χαλίφηδες περιορίζονταν αρχικά στο να εκδίδουν διοικητικές αποφάσεις και όχι να νομοθετούν³⁵.

Υπάρχει λοιπόν και η άποψη ότι ο νόμος είναι άχρονος, δεν μετέρχεται της ιστορικότητας των κοινωνιών αλλά και του ελέγχου των κρατών και απλά υλοποιείται από τα υποκείμενα-καδήδες. Αυτή η αχρονικότητά του τον κατέστησε μια σταθερά μέσα στις μουσουλμανικές κοινωνίες³⁶. Επιπλέον, σύμφωνα με την ισλαμική θεωρία, είναι ανεπηρέαστος από τις οποιεσδήποτε πολιτικές δυνάμεις και αλλαγές στην πολιτική σκηνή μιάς και στηρίζεται αποκλειστικά στην ανθρώπινη συνείδηση³⁷. Η άποψη αυτή για τους Hallaq, Gerber και Johansen που εξετάζουν τη διαλεκτική σχέση κοινωνίας και ισλαμικού νόμου είναι παρωχημένη. Η ανθρωπολογική σκοπιά από την οποία βλέπουν το ζήτημα, υποστηρίζει ότι ο νόμος και η κοινωνία μοιράζονται τα ίδια πολιτιστικά χαρακτηριστικά κι έτσι, όπως η κοινωνία έτσι κι ο νόμος υπέστησαν αλλαγές μέσα στο χωροχρόνο. Οι απόψεις περί ακαμψίας του αναιρούνται και από το γεγονός ότι στα ιεροδικεία, όπου ο νόμος εφαρμοζόταν, «φιλοξενούνταν» παράλληλα και άλλου είδους «νόμοι». Παρόλα αυτά, συμφωνούν κι αυτοί στο ότι ο σκληρός πυρήνας του ισλαμικού δικαίου παρέμεινε αδιαπέραστος³⁸.

Ο νόμος αν και στεγανοποιημένος είχε κενά τα οποία έσπευσαν να συμπληρώσουν οι εκάστοτε νομομαθείς³⁹. Το τμήμα της σαρία που είναι λιγότερο οργανωμένο και εμπεριέχει κενά είναι αυτό του ποινικού κώδικα γι' αυτό και ο τομέας της ποινικής δικαιοσύνης αποτέλεσε πρόσφορο έδαφος «δημιουργίας» με βάση το εθιμικό δίκαιο⁴⁰.

³⁴ O Coulson αναφέρει ότι ο συμμαγής νόμος δεν υπολείπεται ερμηνειών και διαφόρων απόψεων τόσο από πλευράς σχολών όσο και ατομικά από δικαστές. Coulson, *όπ.π.*, σ. 5.

³⁵ Schacht, "Schools of Law", σ. 72, 76-77, 61.

³⁶ Coulson, *Islamic Law*, σ. 2.

³⁷ Rahim, *Principles*, σ. 59.

³⁸ Gerber, *Law in Islam*, σ. 5, 14-15, 17, 166-195. Οι απόψεις αυτές έχουν εμφανή την επιρροή τους από το έργο του Rosen, *The Anthropology of Justice*.

³⁹ Οι νομομαθείς αυτοί ονομάζονταν *fukahā'* (στον ενικό *fakīh*). Με την βοήθεια αυτών και των ουλεμάδων (*ulamā'*) οι χαλίφηδες μπορούσαν να εκδίδουν διατάγματα. Κορ, "Customary Law", σ. 76-77. Ανάμεσα στα κενά που καλύφθηκαν ανήκει και η εξατομίκευση του εγκλήματος και της ποινής. Akgündüz, *Introduction*, σ. 26-27.

⁴⁰ Maydani, "Uqūbāt", σ. 223. Κορ, *όπ. π.*, σ. 76-77. Heyd, *Studies*, σ. 1.

Η συζήτηση περί ισλαμικού δικαίου είναι μακρά και περίπλοκη. Στο παρόν κεφάλαιο δε θα μπω σε μονοπάτια θεολογικής και δικαιοϊκής ερμηνείας. Θα προσπαθήσω να δώσω σε γενικές γραμμές τις επιταγές του δικαίου σε σχέση με τις βίαιες, προσβλητικές για τη θρησκεία και για τον άνθρωπο, πράξεις. Επομένως, θα περιοριστώ στο ποινικό κομμάτι του ισλαμικού νόμου και συγκεκριμένα στο πώς τον εφάρμοζαν οι Οθωμανοί. Αλλά ακόμα και στο ζήτημα του οθωμανικού ποινικού κώδικα υπάρχουν τόσες διαφοροποιήσεις ανά αιώνα κι από μεταγραφή σε μεταγραφή, γεγονός που κάνει τη συζήτηση ακόμα πιο περίπλοκη⁴¹. Το κεφάλαιο θα κινηθεί παράλληλα σε δύο επίπεδα, όπως και η ίδια η εργασία. Αφενός ποιές πράξεις, βίαιες ή μη, τιμωρούνταν με βία ή θάνατο και αφετέρου πώς τιμωρούνται οι βίαιες πράξεις γενικά και ειδικά αυτές που οδηγούσαν στο θάνατο;

⁴¹ Υπάρχουν διάφορα χειρόγραφα του Οθωμανικού Ποινικού Κώδικα σε βιβλιοθήκες της Ευρώπης. Πρόκειται για αντίγραφα χειρόγραφα *kānūnnāme* διαφόρων σουλτάνων, αρχής γενομένης από τον Mehmed Β΄. Heyd, *ό.π.*, σ. 33-37. Τα διάφορα σχόλια στα περιθώρια των κωδίκων τόσο από καδήδες όσο κι από τοπικούς άρχοντες που εκδίκασαν υποθέσεις ποινικού χαρακτήρα αποτυπώνουν και τη χρήση τους. Κορ, “Customary Law”, σ. 88-92.

1.1. Η ισλαμική ποινική δικαιοσύνη

Το ισλαμικό νομικό σύστημα διαμορφώθηκε από τους Άραβες. Έτσι ο αραβικός νομαδικός χαρακτήρας και το τοπικό εθιμικό δίκαιο είναι φυσικό να διακρίνονται στον ισλαμικό νόμο. Σε γενικές γραμμές το ποινικό κομμάτι του αραβικού φυλετικού νόμου προέβλεπε σε περίπτωση φόνου την παράδοση του δράστη στον αρχηγό της φυλής ή στους κληρονόμους του θύματος για να τον τιμωρήσουν με θάνατο ή να τον εκτελέσουν, ωστόσο πολύ συχνά αντί θανάτωσης δινόταν κάποια χρηματική αποζημίωση. Εάν ο φερόμενος ως δράστης αρνιόταν την πράξη του, τότε ένας αριθμός ανδρών από τη φυλή του φερόμενου ως δράστη ορκιζόταν για την αθωότητά του και η υπόθεση έληγε. Η διαδικασία, όταν προέκυπτε ένα τέτοιο ζήτημα, ήταν ότι ο ενάγων έπρεπε να προσαγάγει αποδεικτικά στοιχεία των όσων ισχυρίζεται. Αν δεν υπήρχαν μάρτυρες που να επιβεβαιώνουν τους ισχυρισμούς και αν ο εναγόμενος δήλωνε αθώος τότε ο τελευταίος έπρεπε να πάρει όρκο⁴² για την αθωότητά του. Σε αυτήν την περίπτωση η υπόθεση θα έληγε χωρίς την καταδίκη του εναγομένου. Όσο για τις ποινές για εγκλήματα κατά του ατόμου όπως ο τραυματισμός, η κύρια ποινή ήταν μία, η αντεκδίκηση, η οποία, μάλιστα, μετατρεπόταν σε χρηματική καταβολή, τη λεγόμενη πληρωμή του φόρου αίματος ή αποζημίωση. Αν ο τραυματισμός οδηγούσε σε θάνατο υπήρχε η πιθανότητα να ξεκινήσει βεντέτα μιας και το έγκλημα ήταν συνδεδεμένο με τους συγγενείς και τη φυλή του θύματος⁴³.

Η ισλαμική ποινική δικαιοσύνη κινείται γύρω από δύο άξονες, τα εγκλήματα που σχετίζονται με την προσωπική εκδίκηση και τα εγκλήματα κατά της θρησκείας και της στρατιωτικής ανυπακοής. Επιπλέον, τα εγκλήματα, ανάλογα με την ποινή,

⁴² Η έννοια του όρκου έχαιρε μεγάλης εκτίμησης. Ήταν το τρίτο 'αποδεικτικό' μέσο για να κερδίσει κανείς μια υπόθεση μετά την προσωπική μαρτυρία και την έγγραφη μαρτυρία. Προφανώς γι' αυτό προβλεπόταν ο όρκος στη συγκεκριμένη περίπτωση, ύστερα από την αδυναμία προσαγωγής μαρτυριών.

⁴³ Rahim, *Principles*, σ. 1-2, 4-7' Fyzee, *Muhammadan*, σ. 3, 7.

χωρίζονται σε δύο κατηγορίες⁴⁴, στα εγκλήματα που τιμωρούνται με βάση τα ανθρώπινα κριτήρια και στα εγκλήματα που τιμωρούνται με βάση το Κοράνι⁴⁵. Οι ποινές που σχετίζονται με την ανθρώπινη επέμβαση και την προσωπική εκδίκηση έμειναν αδιαφοροποίητες ανά τους αιώνες της ιστορίας της ισλαμικής θρησκείας. Τα αντίποινα δεν αποτελούσαν μόνο ατομικό δικαίωμα αλλά και συλλογικό. Το κράτος μάλιστα έλεγχε, ώστε να μην υπερβαίνουν σε σκληρότητα (σε σχέση με τα όσα έπραξε ο δράστης). Τα ποινικά αδικήματα που σχετίζονται με σωματικές βλάβες κυρίως εμπίπτουν στο δίκαιο του ανθρώπου (*haḳḳ adamī*)⁴⁶. Οι ποινές για αυτά τα αδικήματα είναι η *diyya* (στον πληθυντικό *diyyat*) και η *ḳiṣās* και επιβάλλονταν σε περιπτώσεις σωματικής βλάβης και ανθρωποκτονίας. Πρόκειται για τη χρηματική αποζημίωση ή όπως αλλιώς ονομάζεται την καταβολή του «φόρου αίματος» και την αντεκδίκηση αντίστοιχα. Η αντεκδίκηση απαντάται στο γνωστό «οφθαλμόν αντί οφθαλμού και οδόντα αντί οδόντος». Οι ποινές αυτές εμπίπτουν στο ιδιωτικό δίκαιο και η εφαρμογή της ποινής είναι ζήτημα του θύτη και της οικογένειας του θύματος ή του ίδιου του θύματος αν πρόκειται για τραυματία (οι προϊσλαμικές πρακτικές επί του θέματος έχουν επηρεάσει τις ποινές αυτές)⁴⁷.

Από την άλλη οι ποινές που είχαν να κάνουν με έγκλημα κατά της θρησκείας έχουν να υποδείξουν μια ιδιαιτερότητα. Πρόκειται για κολάσιμες πράξεις που απαγορεύονται και τιμωρούνται στο Κοράνι και μετεξελίχθηκαν σε εγκλήματα κατά της θρησκείας (σε αυτές εμπεριέχεται και η στρατιωτική ανυπακοή). Αυτές οι πράξεις είναι εγκλήματα κατά της οικογένειας και της ηθικής: α) οι άνομες σεξουαλικές πράξεις-μοιχεία (*zinā*), β) η ψευδής κατηγορία για μοιχεία (*ḳadhḳ*), γ) η οινοποσία (*shrub al-ḳhamr*), δ) η κλοπή (*sarīka*), ε) η ληστεία σε οδική αρτηρία (*ḳat' al- ṭarīḳ*) και ο στασιασμός (*hirābah*). Οι ποινές που επιβάλλονταν είναι οι επονομαζόμενες

⁴⁴ Μια πιο σύγχρονη κατηγοριοποίηση των ποινών τις χωρίζει σε α) σωματικές ποινές που διακρίνονται στη θανατική καταδίκη, στον ακρωτηριασμό, στη μαστίγωση και στο λιθοβολισμό, β) περιοριστικά μέτρα, με πιο δημοφιλή τη φυλάκιση ή την εξορία, γ) χρηματικές ποινές και δ) επίπληξη από τον καδḳ. Maydani, “Uḳūbāt”, σ. 224.

⁴⁵ Maydani, *ὄπ.π.*, σ. 226-227· Schacht, *Introduction*, σ.175, 178.

⁴⁶ Για το *haḳḳ Allāh* και το *haḳḳ adamī* βλ. Schacht, *ὄπ.π.*, σ. 176, 206· Humphreys, *Between Memory*, σ. 232. Κατά το Heyd κάποια αδικήματα εμπίπτουν και στα δύο δίκαια. Για παράδειγμα για το αδίκημα της κλοπής, σύμφωνα με το δίκαιο του Θεού, πρέπει να επιβληθεί η ποινή του ακρωτηριασμού, ενώ με το ανθρώπινο να επιστραφούν τα κλοπιμαία. Ακόμα και τα εγκλήματα της δολοφονίας και του τραυματισμού μπορούν να θεωρηθούν ότι ανήκουν και στα δύο δίκαια και ακόμα σε ένα τρίτο είδος δικαίου που μπορεί να χαρακτηριστεί ως *haḳḳ al-saltana* δηλαδή το κρατικό δίκαιο. Για παράδειγμα, περιπτώσεις κακομεταχείρισης/διαπληκτισμού ή επίθεσης τιμωρούνται από τον καδḳ με ποινή *ta'zīr* γιατί υπάρχει προσβολή τόσο ατομική όσο και δημόσια/κρατική. Heyd, *Studies*, σ. 102, 205-206.

⁴⁷ Rahim, *Principles*, σ. 358· Peters, *Crime*, σ. 30· Coulson, *Islamic Law*, σ. 18.

hudūd (*hadd* στον ενικό) και την ποινική δίωξη για αυτές ασκούσε ο καδής⁴⁸. Αυτές είναι ο θάνατος διά λιθοβολισμού⁴⁹ (αυτή είναι η σκληρότερη ποινή για το αδίκημα *zinā*), 80 μαστιγώματα (για το αδίκημα της οινοποσίας και της ψευδούς κατηγορίας για μοιχεία), η σταύρωση ή η θανάτωση με σπαθί (για τη ληστεία σε οδική αρτηρία που συνοδευόταν με ανθρωποκτονία) και ο ακρωτηριασμός (για τη ληστεία σε οδική αρτηρία χωρίς ανθρωποκτονία και την κλοπή)⁵⁰. Οι ποινές *hadd* είναι ουσιαστικά το δίκαιο ή ο ισχυρισμός του Θεού (*ḥaḳḳ Allah*) γι' αυτό και δεν επιδέχονται αναίρεσης ή διακανονισμού. Παρόλα αυτά, και η ελάχιστη αμφιβολία (*shubhatu'l-maḥall*) μπορεί να αποτρέψει την επιβολή τους⁵¹.

Τα αδικήματα και οι ποινές που δεν εμπεριέχονται στο Κοράνι ή στα *ḥadīth* ή δεν αναφέρεται κάποια συγκεκριμένη ποινή, τιμωρούνταν με τις ποινές *ta'zīr*⁵². Η εφαρμογή των ποινών επαφίεται στη διακριτική ευχέρεια του καδῆ. Η ποινική δίωξη καθώς και η σύλληψη για αυτά τα αδικήματα, που ποικίλλουν από προσβολές, τραυματισμούς και ανθρωποκτονίες, μέχρι διατάραξη της ασφάλειας, της ηθικής και της ηρεμίας μιας περιοχής⁵³, βασίζεται αποκλειστικά στις δράσεις που θα κάνει κάποιος ατομικά. Ουσιαστικά, ο ιδιώτης εξουσιοδοτούσε το κράτος και ζητούσε την εφαρμογή του νόμου μιας και αυτός δεν μπορούσε να αυτενεργήσει⁵⁴. Οι ποινές είναι κυρίως επιπλήξεις του καδῆ στον κατηγορούμενο, εξορία, φάλαγγα, χρηματικά πρόστιμα και αποζημιώσεις και φυλάκιση⁵⁵. Η εξορία είναι η ποινή για όποιον τραβήξει σπαθί αλλά δεν σκοτώσει ή δεν κλέψει κανέναν κι απλά αποχωρήσει. Η ποινή για την πρόθεση κλοπής ή ανθρωποκτονίας, χωρίς την τέλεση της πράξης, είναι επίσης η εξορία⁵⁶. Παρόλα αυτά η λογική αυτών των ποινών δεν πρέπει να απέχει

⁴⁸ Για τις ποινές *hadd* βλ. Schacht, *Introduction*, σ. 178-181· Maydani, “‘Uqūbāt”, σ. 227· Akgündüz, *Introduction*, σ. 241. Οι ποινές αυτές σπανίως εκτελούνταν. Η μονολιθική ακαμψία τους στηρίζεται στη μη επέμβαση εξωγενών ανθρώπινων παραγόντων, όπως το εθμικό δίκαιο, σε σχέση με προσβολές και εγκλήματα πολύ σημαντικά για τη θρησκεία. Rahim, *οπ.π.*, σ. 361.

⁴⁹ Αυτή η ποινή απαντάται σπάνια στην οθωμανική ποινική δικαιοσύνη. Peters, *Crime*, σ. 93.

⁵⁰ Maydani, “‘Uqūbāt”, σ. 227, 231· Heyd, *Studies*, σ. 196· Αν γίνει επιστροφή των κλοπιμαίων ή αν δειχθεί μεταμέλεια για ληστεία σε δημόσια οδό, ενώ έχει γίνει ποινική δίωξη από κάποιον, η ποινή δεν υφίσταται. Schacht, *Introduction*, σ. 175-176, 178· Hallaq, *Origins*, σ.33· Rahim, *Principles*, σ. 6-7· Σε περιπτώσεις κλοπής η επικρατούσα τιμωρία ήταν το κόψιμο του δεξιού χεριού, αν και αυτή η ποινή δεν επιβαλλόταν καθόλου συχνά από τα οθωμανικά ιεροδικεία. Peters, *οπ.π.*, σ. 93.

⁵¹ Rahim, *Principles*, σ. 362.

⁵² “Tazir”, *Oxford Islamic Studies Online*, [http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2363#\(8/12/2015\)](http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2363#(8/12/2015)).

⁵³ Rahim, *Principles*, σ. 363.

⁵⁴ Ο νόμος δίνει το δικαίωμα στην αυτενέργεια, σε ατομικό επίπεδο, εάν πρόκειται να αποτραπεί κάποια αδικοπραξία εις βάρος της κοινότητας. Rahim, *οπ.π.*, σ. 351-352.

⁵⁵ Bucknill and Utidjian, *Imperial*, σ. x.

⁵⁶ Maydani, “‘Uqūbāt”, σ. 225.

από τη λογική των *hadd*⁵⁷. Οι νομικοί του Ισλάμ έκριναν την ποινή στηριζόμενοι στο φύλο, την κοινωνική θέση, την ηλικία, καθώς και τη σοβαρότητα της προσβλητικής πράξης. Γίνονταν διακρίσεις ανάμεσα στους μη μουσουλμάνους και τους μουσουλμάνους και ακόμα ανάμεσα στους μουσουλμάνους των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων και των ανώτερων⁵⁸.

Οι ισλαμιστές νομομαθείς πάντως υπογραμμίζουν ότι όλες οι ποινές έχουν χαρακτήρα ανάπλασης. Τα πρόστιμα, η φυλάκιση, η εξορία, τα καταναγκαστικά έργα σε γαλέρες έχουν παιδαγωγικό χαρακτήρα για τους κατάδικους αλλά και οι υπόλοιπες σκληρές σωματικές εφαρμόζονται για το κοινό καλό, για παραδειγματισμό του συνόλου⁵⁹.

Μια άλλη κατηγοριοποίηση είναι ανάμεσα στις αδικοπραξίες (*jinayat*) και στα εγκλήματα (*maa'si'at*) και έχει να κάνει με την προσβολή και παραβίαση των ατομικών ή συλλογικών δικαιωμάτων. Οι ποινές για την πρώτη κατηγορία είναι οι *kisās* και *diyya*, ενώ για τη δεύτερη οι *hudūd* και *ta'zīr*. Όσον αφορά στις αδικοπραξίες, ένα άτομο μπορεί να υπερασπιστεί τον εαυτό του και την περιουσία του, εφόσον αυτά κινδυνεύουν, αλλά πριν την τέλεση μιας άδικης πράξης. Καλό ωστόσο θα ήταν να αποφεύγονται, εφόσον ο νόμος γενικά δεν προστατεύει τον υπερασπιζόμενο, παρά σε ειδικές περιπτώσεις. Αν ο απειλούμενος προσφύγει εγκαίρως στη δικαιοσύνη τότε δεν μπορεί να αυτοδικήσει, εάν όχι, τότε έχει το δικαίωμα από το νόμο ακόμα και να σκοτώσει αυτόν που απειλεί τη σωματική του ακεραιότητα ή την περιουσία του, π.χ. αν κάποιος κυνηγήσει και σκοτώσει έναν κλέφτη που τον λήστεψε ή αν κάποιος τραβήξει σπαθί με πρόθεση να σκοτώσει έναν συνάνθρωπό του και το θύμα βρισκόμενο σε αυτοάμυνα σκοτώσει τον επιτιθέμενο, θα απαλλαγεί από οποιαδήποτε τιμωρία⁶⁰.

⁵⁷ Ουσιαστικά και οι δύο ποινές έχουν την ίδια λογική. Schacht, *Introduction*, σ. 176. Tyan, "Judicial Organization", σ. 275. Σύμφωνα με τον Al-Māwardī (972-1058), έναν νομικό του Ισλάμ: «Εγκλημα για τον ισλαμικό νόμο είναι οι νομικές απαγορεύσεις που έχει επιβάλλει ο Θεός και τιμωρούνται είτε με τις ποινές *hadd* είτε με τις ποινές *ta'zīr*»

⁵⁸ Burns, *Law under the Shari'a*, σ. 121. Maydani, "Uqūbāt", σ. 231.

⁵⁹ Ο Heyd επισημαίνει ότι η φυλάκιση δεν ήταν μια διαδεδομένη ποινή στους πρώιμους αιώνες και πιο συγκεκριμένα στις ποινικές υποθέσεις (φυλακίζονταν κυρίως οφειλέτες και γυναίκες αμφιβόλου ηθικής) αλλά στους επόμενους αιώνες αρχίζει να κερδίζει έδαφος. Επιπλέον, επρόκειτο περισσότερο για προσωρινή κράτηση ή για συμπληρωματική ποινή μιας ποινής *ta'zīr*, χωρίς να ορίζεται το χρονικό διάστημα εγκλεισμού. Αντίθετα, η φυλάκιση και η εξορία ήταν δύο συνηθισμένες ποινές για τη Θεσσαλονίκη του 18^{ου} αιώνα όπως μας πληροφορεί ο Ginio και μάλιστα αυτόν τον αιώνα η φυλάκιση αρχίζει να προτιμάται σε σχέση με την ποινή των καταναγκαστικών έργων σε γαλέρες. Heyd, *Studies*, σ. 301-303, 312. Ginio, "Criminal Justice", σ. 195 και σ. 195 παρ. 34. Φρόνιμο θα ήταν να ξεοδευτούν λίγες αράδες για το έργο του Φουκώ, *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής* που πραγματεύεται ακριβώς τη γέννηση του σωφρονιστικού συστήματος στην Ευρώπη του 18^{ου} αιώνα με σκοπό την αναμόρφωση μέσω της απόλυτης υποταγής, όχι του σώματος αλλά του μυαλού των κρατουμένων, και της δημιουργίας πειθήνιων οργάνων, βασιζόμενη στα κελεύσματα ενός κράτους απολυταρχικού και συνάμα μοντέρνου και μιας επίσης πειθαρχημένης κοινωνίας.

⁶⁰ Rahim, *Principles*, σ. 351-352.

Το αδίκημα που απαιτεί ειδικής μνείας είναι αυτό της ανθρωποκτονίας (*katl*)⁶¹. Μάλιστα είναι το αδίκημα για το οποίο το σύστημα ποινών φέρει τις περισσότερες λεπτομέρειες. Αν και γενικά το Κοράνι προβλέπει την ποινή του θανάτου για κάθε θάνατο κάθε ανθρώπινου όντος, χωρίς διακρίσεις και η δολοφονία για τη χανεφίτικη νομική σχολή⁶² είναι μια κατακριτέα πράξη που δεν ξεχωρίζει φύλο, κοινωνική τάξη (σκλάβος, ελεύθερος) ή θρησκεία (Μουσουλμάνος ή μη), οι άλλες σχολές διαφοροποιούνται κάπως από τη χανεφίτικη⁶³. Η σαφίδικη σχολή διευκρινίζει ότι οι μη Μουσουλμάνοι και οι σκλάβοι είναι υποδεέστεροι των μουσουλμάνων και των ελεύθερων ανθρώπων. Σε γενικές γραμμές τα ίδια πρεσβεύει τόσο η σχολή μαλίκι όσο και η χαμπαλί. Οι ποινές που αποδίδονται με βάση αυτές τις σχολές στηρίζονται σε αυτούς τους διαχωρισμούς⁶⁴. Θεωρητικά, οι νόμιμες κυρώσεις που επιφέρει αυτή η πράξη είναι η αντεκδίκηση/θανάτωση (*kisās*)⁶⁵ και ο φόρος αίματος (χρηματική αποζημίωση) (*diya*)⁶⁶. Οι συγγενείς του θύματος μπορούν να προβούν και στην εξιλέωση/κάθαρση (*kaffāra*) εάν το επιθυμούν. Η ποινική δίωξη για μια δολοφονία όπως και η εκτέλεση της ποινής δεν αποτελούν αυτεπάγγελτο καθήκον του καδή (*ex officio*). Σχετικά με την πρόθεση υπάρχουν αρκετοί διαχωρισμοί. Αυτοί είναι α) η εκ προθέσεως ανθρωποκτονία που σχετίζεται με τη χρήση φονικού οργάνου και επισύρει την ποινή της αντεκδίκησης-θανάτωσης ή τον οικονομικό συμβιβασμό⁶⁷ ή αν το επιθυμεί ο πιο κοντινός απόγονος-συγγενής του θύματος την εν τέλει συγχώρεση του θύτη, β) η σχετική εκ προθέσεως ανθρωποκτονία είναι μια πράξη με δόλο αλλά χωρίς τη χρήση κάποιου φονικού

⁶¹ Το ίδιο το Κοράνι αναφέρει ότι « Απαγορεύεται να σφάζει ο ένας τον άλλον εκτός αν υπάρχει δίκαιος λόγος» Q.XVII, 35. Οι νομικοί αναγνωρίζουν τρεις τέτοιους λόγους. Την αποστασία, την ανθρωποκτονία από πρόθεση και τη μοιχεία. Η ανθρωποκτονία συγκεκριμένα διακρίνεται από το ίδιο το Κοράνι σε ανθρωποκτονία από πρόθεση ή αμέλεια και σε ανθρωποκτονίες που μοιάζουν να είναι από αμέλεια. Η ποινή του θανάτου για το δολοφόνο και η καταβολή του φόρου αίματος στην οικογένεια του δολοφονημένου είναι κορανικές διατάξεις. Maydani, “‘Uqūbāt”, σ. 228.

⁶² Πρόκειται για τις τέσσερις σουνίτικες νομικές σχολές που δημιουργήθηκαν, μάλλον το 10^ο αιώνα’ τη σαφίδικη, τη μαλίκι, τη χανεφίτικη και τη χαμπαλί. Τα ονόματα προήλθαν από τα ονόματα τεσσέρων μεγάλων νομομαθών της πρώιμης εποχής των Αββασίδων. Melchert, “Formation”, σ. 352’ Coulson, *Islamic Law*, σ. 48-49, 70-71’ Οι σχολές αν και διαφοροποιούνται εξαιτίας ιστορικοπολιτικών και οικονομικοκοινωνικών παραγόντων δεν παύουν να έχουν κοινή βάση. A. A. Fyze, *Muhammadan* σ. 1’ Οι διαφοροποιήσεις τους είναι εμφανείς και στον τομέα της τιμωρητικής/ποινικής δικαιοσύνης. Tyan, “Judicial Organization”, σ. 274’ Η κάθε σχολή ιδρύθηκε από ειδήμονες της θρησκείας που επέβαλλαν τις δικές τους αρχές και απέκτησαν οπαδούς αν και πάντα πατούσαν στα γνάρια του κλασικού δόγματος. Schacht, “Schools of Law”, σ. 63, 65, 68.

⁶³ Rahim, *Principles*, σ. 358-359.

⁶⁴ Levy, *Structure*, σ. 352-353.

⁶⁵ Η βεντέτα ήταν υπαρκτή ανάμεσα στους Άραβες αλλά ο Μωάμεθ την περιόρισε αισθητά. Ο ισλαμικός νόμος είναι πιο ελαστικός και συχνά τίθεται υπέρ της μη εφαρμογής της. Schacht, *Introduction*, σ. 185.

⁶⁶ Peters, *Crime*, σ. 40-41. Οι τέσσερις θρησκευτικές σουνίτικες σχολές (μαλίκι, χανεφίτικη, σαφίδικη και χαμπαλί) φυσικά διαφοροποιούνται σε αρκετά σημεία και ερμηνεύουν διαφορετικά τον ιερό νόμο. Οι διαφοροποιήσεις τους έγκειται από μικρές λεπτομέρειες μέχρι διαφορές στις ποινές και στη σοβαρότητα των εγκλημάτων.

⁶⁷ Rahim, *Principles*, σ. 359.

εργαλείου. Η εξιλέωση επέρχεται με την βαρύτερη χρηματική καταβολή του φόρου αίματος, γ) η ανθρωποκτονία εξ αμελείας (*khaṭa* ') και όσες μοιάζουν να έγιναν εξ αμελείας. Η ποινή για αυτές είναι η πληρωμή του φόρου αίματος και δ) υπάρχει η έμμεση ανθρωποκτονία, χωρίς να υπάρχει άμεση σωματική βλάβη. Η ποινή είναι η καταβολή του φόρου αίματος⁶⁸.

Η πρόθεση λοιπόν αποτελεί μια σημαντική παράμετρο για την τέλεση ενός εγκλήματος. Η διάκριση ανάμεσα σε ένα έγκλημα από πρόθεση και σε ένα από μερική πρόθεση (*shibh al-'amd*), βασίζεται στο κατά πόσο φονικό ήταν το εργαλείο που χρησιμοποιήθηκε και κατά πόσο οι μέθοδοι που χρησιμοποιήθηκαν δηλώνουν τη φύση της ανθρωποκτονίας κατά περίπτωση. Για παράδειγμα, το να κάψεις κάποιον είναι φονικό με κίνητρο, ενώ το να μαστιγώσεις κάποιον μέχρι θανάτου δεν είναι. Υπάρχει σαφής διάκριση ανάμεσα στο δόλο, στο σκοπό δηλαδή, και στην πράξη και στο αποτέλεσμα αυτής⁶⁹.

Ένα από τα πιο ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του ισλαμικού ποινικού νόμου σχετίζεται με την υπαιτιότητα. Ο κάθε άνθρωπος φέρει δικαιώματα τα οποία είναι εγγενή με την ίδια του τη φύση και οποιοσδήποτε τα παραβιάσει φέρει ο ίδιος ευθύνη και κανένας άλλος. Έως την εμφάνιση του Ισλάμ όμως ασκούταν η συλλογική ευθύνη για ένα ατομικό έγκλημα. Σύμφωνα με το αραβικό εθιμικό δίκαιο τιμωρούνταν όλη η κοινότητα. Αν και δε διατηρήθηκε η συλλογική ευθύνη με την έννοια της κοινότητας, διατηρήθηκε η συλλογική ευθύνη της οικογένειας σε περιπτώσεις αποζημιώσεων για πρόκληση σωματικής βλάβης. Από την άλλη, ο ισλαμικός νόμος είναι πολύ αυστηρός όσον αφορά στην εγκληματική ευθύνη του ατόμου/δράστη. Όπως αναφέρεται και στο ίδιο το Κοράνι «Το άτομο είναι υπεύθυνο για τις εγκληματικές του πράξεις» και συνεχίζει, «Κανένας που δεν έχει βάρος, δηλαδή την ευθύνη, να μη σηκώνει το βάρος του άλλου» και «Κάθε άνθρωπος είναι υπόλογος για τις πράξεις του στο Θεό». Φυσικά η κατηγορία για εγκληματική ευθύνη πρέπει να αποδειχθεί. Η αιτία του θανάτου ενός ανθρώπου πρέπει να διευκρινιστεί: προήλθε από εγκληματική πράξη ή από άλλα αίτια; Ο νόμος αν και ενδιαφέρεται για την υπαιτιότητα, η ηθική αυτουργία και τα ελαφρυντικά είναι άγνωστες έννοιες και τον αφήνουν αδιάφορο⁷⁰.

⁶⁸ Schacht, *Introduction*, σ. 181-182· Bucknill and Utidjian, *Imperial*, σ. x.

⁶⁹ Schacht, *όπ.π.*, σ. 182· Χαιρέτη, «Χριστιανοί και μουσουλμάνοι», σ. 37 Για την πρόθεση στον ισλαμικό νόμο βλ. Powers, *Intent*, σ. 169-189.

⁷⁰ Maydani, “Uqūbāt”, σ. 224-225· Rahim, *Principles*, σ. 352· Akgündüz, *Islamic Public Law*, σ. 85.

Αυτά ήταν σε γενικές γραμμές τα εγκλήματα/παραπτώματα και οι ποινές στηριγμένες στη σαρία. Περιορίστηκα σε όσα θα με απασχολήσουν στην ανάπτυξη των επόμενων κεφαλαίων. Πριν όμως από τα αποτελέσματα της έρευνας μου σε σιτζίλια από τον ελλαδικό, κυπριακό, βουλγάρικο και τούρκικο χώρο, θα πρέπει να δούμε κατά πόσο αυτό το δίκαιο εφαρμοζόταν από τους Οθωμανούς και συγκεκριμένα τι προέβλεπαν οι Οθωμανικοί Ποινικοί Κώδικες. Όπως αναφέρθηκε και στην εισαγωγή του κεφαλαίου, τα αντίγραφα χειρόγραφα των Κωδίκων είναι αρκετά και είναι δύσκολο να διασαφηνιστεί ποιός Κώδικας χρησιμοποιούνταν, πότε και που. Επίσης τα διατάγματα δεν αναπτύσσονται διεξοδικά. Δεν επεξηγούνται οι βασικές αρχές που σχετίζονται με μια εγκληματική ενέργεια (έγκλημα, στοιχεία, ποινή) και δεν υπάρχει επαγωγικός συλλογισμός. Για παράδειγμα, αν και γίνεται αναφορά στα προσχεδιασμένα εγκλήματα, δε γίνεται σαφής διάκριση ανάμεσα στο προμελετημένο έγκλημα και στο ατύχημα. Όπως και η σαρία έτσι και το ποινικό κομμάτι των οθωμανικών κανόνων δε λάμβαναν υπόψη τους τις συνθήκες κάτω από τις οποίες γινόταν ένα έγκλημα ή μια προσβολή⁷¹. Αλλά και στο τμήμα της παραβατικότητας κανόνων και σαρία συγκλίνουν στο ότι ο θύτης πρέπει να τιμωρηθεί με βάση τα διατάγματα του ποινικού δικαίου ανεξαρτήτως κοινωνικής, θρησκευτικής ή οικονομικής θέσης, αφού όλοι είναι ίσοι απέναντι στο σουλτάνο. Ο νόμος μπορεί θεωρητικά να καταστρατηγούσε τις διακρίσεις, η πραγματικότητα όμως ήταν άλλη, όπως θα φανεί σε επόμενο κεφάλαιο.

⁷¹ Heyd, *Studies*, σ. 178.

1.2. Σαρία και κανούν

Αν και η σαρία αποτελούσε την αδιαμφισβήτητη θεωρητική αυθεντία του ισλαμικού νόμου, όταν ερχόταν η στιγμή να γίνει πράξη, δηλαδή να εφαρμοστεί στην καθημερινότητα μέσω νομοθετημάτων, έπρεπε να προσαρμοστεί στην καθημερινότητα των μουσουλμάνων την οποία δεν ακολουθούσε σε όλες τις εκφάνσεις της.⁷² Η ισλαμική θεωρία (*fikh*), όμως, δεν αναγνωρίζει την ανθρώπινη νομοθεσία παρά μόνο την παραγωγή κανονισμών, ώστε να εφαρμόζεται πιο ομαλά ο θείος νόμος⁷³. Οι κανονισμοί αυτοί μπορούσαν να υλοποιηθούν μόνο από τους ειδήμονες της θρησκείας και όχι από οποιονδήποτε μουσουλμάνο (ως άτομο)⁷⁴. Η προσπάθεια αυτής της συνύπαρξης (θεωρίας-πράξης/ θείου νόμου-ανθρώπινης νομοθεσίας) βρίσκει το πιο επιτυχημένο παράδειγμά της στην οθωμανική περίοδο από τα μέσα του 15^{ου}-τέλη 16^{ου} αιώνα⁷⁵.

Οι βασικές αρχές που δείπταν το ισλαμικό ιδιωτικό και αστικό δίκαιο ακολουθούσαν από τους Οθωμανούς ήδη από την αρχή της ύπαρξης του μικρού εμιράτου και ο ισλαμικός νόμος αποτέλεσε τον επίσημο νόμο του⁷⁶. Πιο αναλυτικά, ο Σελτζούκος ηγεμόνας Αλαεντίν έστειλε διάταγμα-γράμμα προς τον Οσμάν Α΄ με το οποίο του έδινε την ανεξαρτησία του και ανέφερε ότι οι δικαστές θα είναι οι

⁷² Akgündüz, *Introduction*, σ. 6. Ο Coulson διαφωνεί επ'αυτού και μάλιστα υποστηρίζει ότι η βάση της φιλοσοφίας του ισλαμικού δικαίου έγκειται στην ευρεία ανάλυση της σαρία. Αυτό δεν τον εμποδίζει από το να είναι ρεαλιστικός και πρακτικός εντός της κοινωνίας. Ακριβώς αυτή η αποχή του από τι πρεσβεύει η κάθε κοινωνία και η ανθρώπινη λογική τον κατέστησε κλασικό. Coulson, *Islamic Law*, σ. 4-5.

⁷³ Fyzee, *Muhammadian*, σ. 14. S.G. Vesey - Fitzgerald, "Sources of the shari'a", σ. 109.

⁷⁴ Akgündüz, *Introduction*, σ. 7.

⁷⁵ Κάτι αντίστοιχο συνέβει και στην Αυτοκρατορία των Ινδών Μουσουλμάνων Χανφιτών Μογούλων (μέσα 17^{ου}-αρχές 18^{ου}). Schacht, "The Schools of Law", σ. 80-81, 61. S.G. Vesey - Fitzgerald, "Sources of the shari'a", σ. 109.

⁷⁶ Akgündüz, *Introduction*, σ. 235. Mardin, "Development", σ. 279-84.

αντιπρόσωποι/εφαρμογείς του νόμου με την προϋπόθεση ότι η σαρία θα είναι ο ισχύων νόμος. Στον τομέα του ποινικού κώδικα και πιο συγκεκριμένα στον τομέα των *al-'uqūbāt*⁷⁷ δηλαδή των τιμωριών για τα *jīnāyāt*⁷⁸ ήτοι τις βλάβες, τα εγκλήματα και τα πταίσματα κατά του ανθρώπου (δολοφονίες, τραυματισμοί, πνιγμοί) θα επιβάλλονταν οι ποινές *ḥadd* από τους καδῆδες και οι ποινές *ta'zīr* από τους αρμόδιους διοικητικούς υπαλλήλους⁷⁹.

Παράλληλα, όμως, δημιουργήθηκαν και οι κωδικοποιημένοι κανόνες του οθωμανικού δημοσίου δικαίου (*public law*) που ονομάστηκαν κανούν⁸⁰ και ήδη από την εποχή του Οσμάν Α΄ οι «νόμοι» αυτοί είχαν περισσότερο την ισχύ κανονισμών (ο ορισμός του κανούν με βάση τις οθωμανικές πηγές είναι τετραπλός: είναι νομικοί κανόνες που συμπεριλαμβάνουν και τους θρησκευτικούς νόμους του Ισλάμ, απλοί κοσμικοί/σουλτανικοί νόμοι, συλλογή κανόνων που σχετίζονται με κάποια συγκεκριμένα θέματα/θέμα και τέλος ολόκληρο το σώμα των κοσμικών/κρατικών κανόνων)⁸¹. Οι σουλτάνοι Mehmed Β΄, Bayezid Β΄, Selim Α΄, αλλά κυρίως ο Süleyman ο Μεγαλοπρεπής μορφοποίησαν τους δυναστικούς κανόνες δημοσίου δικαίου. Συγκεκριμένα, τα τρία πρώτα κεφάλαια του κώδικα του Mehmed Β΄ αναφέρονται στο ποινικό κομμάτι καθώς και το πρώτο κεφάλαιο του νόμου του Süleyman που είναι αφιερωμένο σε ένα μικρό κομμάτι της ποινικής δικαιοσύνης (αναφέρονται κάποια εγκλήματα που επιφέρουν την ποινή *ta'zīr* αλλά δε γίνεται λόγος για ποινές *ḥadd*, για τα εγκλήματα κατά του ατόμου και τις ποινές που επέφεραν αυτά καθώς είναι καταγεγραμμένα στη σαρία). Αυτοί οι νόμοι δεν έπρεπε να έρχονται σε αντίθεση με τη σαρία (γι' αυτό φρόντιζαν οι *fukahā'* και οι ουλεμάδες (*'ulamā'*⁸²)). Το δημόσιο δίκαιο οριζόταν, μέσω του κανούν, από το σουλτάνο, με τον ρόλο του ως τοποτηρητή της σαρία να μην υπολείπεται στο ελάχιστο⁸³. Η συλλογή αυτών των νόμων, που οδήγησε στη δημιουργία των κανουναμέδων (*kānūnnāme*)

⁷⁷ Maydani, “Uqūbāt: Penal law”, σ. 223· Rahim, *Principles*, σ. 361.

⁷⁸ Rahim, *όπ.π.*, σ. 352.

⁷⁹ Akgündüz, *Introduction*, σ. 235· Mardin, “Development”, σ. 279-280.

⁸⁰ Στην προσπάθεια συμβατότητας σαρία και κανούν οι Οθωμανικοί Ποινικοί Κώδικες, στις διάφορες εκδοχές τους, περιλαμβάνουν διορθώσεις ή ακυρώσεις νόμων. Akgündüz, *όπ.π.*, σ. 240· Heyd, *Studies*, σ. 7, 149-150· Κορ, “Customary Law”, σ. 83-85.

⁸¹ Mardin, “Development”, σ. 280. Η δημιουργία ενός κανούν, μιας κωδικοποιημένης νόρμας, προϋποθέτει ένα σταθερό και μεστό κοινωνικοοικονομικό και πολιτικό περιβάλλον, καθώς και μια ανεπτυγμένη δικαστική εξουσία και δικαιοσύνη. Για τη σημασιολογική απόχρωση του όρου κανούν βλ. Κορ, *όπ.π.*, σ. 78-80· Heyd, *όπ.π.*, σ. 167· Burak, “Between The Kānūn”, σ. 6.

⁸² Η λέξη *'ulamā'* (*alim* στον ενικό) ετυμολογείται από το αραβικό *ilm* που σημαίνει γνώση και δηλώνει το λόγο που βασίζεται στην κοινότητα. Πρόκειται για λόγιους απόφοιτους μεντρεσέδων που επάνδρωναν νομικές, εκπαιδευτικές, θρησκευτικές και γενικά γραφειοκρατικές θέσεις στο Οθωμανικό κράτος. Ispirli, “The Ottoman Ulema”, σ. 2.

⁸³ Lapidus, *A History*, σ. 260-261· Κορ, *όπ.π.*, σ. 75-77, 99· Mardin, “Development”, σ. 109, 283.

είναι υπεύθυνη για την ολοκλήρωση και ομογενοποίηση του οθωμανικού ποινικού δικαίου⁸⁴.

Ο κανούν σε γενικές γραμμές ήταν συμβατός με τις δομές του οθωμανικού αστικού πλέγματος και εμπεριείχε κοινωνικούς θεσμούς που οργάνωναν κάθετα τις κοινωνικές σχέσεις μέσω της νομιμοποίησης των ρόλων και των δράσεων των κοινωνικών ομάδων. Ο κανούν διαφύλασσε τη σύγχρονη κοινωνική οργάνωση. Ο χαρακτήρας του ήταν τέτοιος που μπορούσαν να προσφύγουν σε αυτόν όλες οι ομάδες ακόμα κι αν είχαν αντικρουόμενα συμφέροντα. Η διαφορά κανούν σαρία έγκειται στον ανταγωνισμό κοινωνικών και πολιτικών ομάδων που προσπαθούν να διεκδικήσουν τη θέση τους στο οθωμανικό πολιτικό, κοινωνικό και οικονομικό γίγνεσθαι. Ειδικά από τα τέλη του 16^{ου} και τις αρχές του 17^{ου} αιώνα άρχισε να φυσάει ένας αέρας νέων ιδεών και μια κατεύθυνση προς τη διαμόρφωση ενός νεωτερικού κράτους με αποτέλεσμα να προκληθούν αλλαγές στην κοινωνική δομή και όχι μόνο. Η Οθωμανική Αυτοκρατορία άρχισε να έχει έναν πιο ρευστό ταξικό, θρησκευτικό και έμφυλο χαρακτήρα⁸⁵. Η αντίθεση αυτή αντικατοπτρίζεται και στην μικροκοινωνία των ιεροδικείων. Ο ισχυρότερος διάδικος μπορούσε να χειραγωγήσει κατά τέτοιο τρόπο την όλη διαδικασία, ώστε να βγάλει ένα θετικό αποτέλεσμα υπέρ του ή μπορούσε να προκαλέσει δίκη στο ανώτατο δικαστήριο, το Αυτοκρατορικό Συμβούλιο, για να δικαιωθεί⁸⁶. Εκείνη την περίοδο η πρωτοκαθεδρία του σουλτάνου είχε κλονιστεί, σε πολιτικό επίπεδο, εξαιτίας των συνεχών συγκρούσεων σπαχήδων γενιτσάρων και των εξεγέρσεων και επιβολής της δύναμης των τελευταίων στα μέσα του 17^{ου} αιώνα, της εξουσιαστικής δύναμης που είχαν πάρει η οικογένεια των Kõrprülü (1656-1683) καθώς και της δύναμης που είχαν αρχίσει να αναπτύσσουν οι Τζελαλήδες στη μικρασιατική ύπαιθρο, την οποία ερήμωναν με τις ληστρικές τους επιδρομές⁸⁷. Την ίδια περίοδο παρατηρείται αύξηση του πληθυσμού, η οποία σε συνδυασμό με την οικονομική κρίση οδήγησε σε κύματα άνεργων στρατιωτικών, νέων και ανειδίκευτων εργατών προς εύρεση δουλειάς και ευκαιριών προς τις πόλεις. Αυτοί συχνά επιδίδονταν σε ληστρικές επιδρομές και όχι μόνο. Τα ίδια και χειρότερα συνέβαιναν και στη μικρασιατική κυρίως επαρχία με τα φαινόμενα να παρατηρούνται

⁸⁴ Κορ, όπ. π., σ. 91-92· Peters, *Crime*, σ. 71.

⁸⁵ Abou-El-Haj, "Power and Social Order", σ. 77, 79-80, 82-83, 91· Lapidus, *A History*, σ. 278-279· Σαρηγιάννης, *Περιθωριακές*, σ. 60, 76.

⁸⁶ Kuran & Lustig, "Judicial Biases", σ. 4· Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση των Εβραίων της Σόφιας οι οποίοι αν και δεν προτιμούσαν την προσφυγή στο ισλαμικό ιεροδικείο για την επίλυση των διαφορών τους, όταν αποφάσιζαν να αποταθούν σε αυτό κατάφεραν να φτάσουν στο επιθυμητό αποτέλεσμα μεταχειριζόμενοι με μαεστρία τα όπλα τους. Gradeva, "Judicial Functions", σ. 42.

⁸⁷ Σαρηγιάννης, *Περιθωριακές*, σ. 62-65, 71.

πιο έντονα εκεί και ο απόηχός τους να φτάνει μέχρι τα Βαλκάνια⁸⁸. Στο πλαίσιο της «επανεμφάνισής» του στα πολιτικά δρώμενα ο σουλτάνος προώθησε την εφαρμογή ενός συμπαγούς κανόν μέρω του οποίου θα επανομιμοποιούσε την πολιτική του κυριαρχία. Πρόκειται για το σουλτάνο Murad Δ' (1623-40) που είχε στο ενεργητικό του διάφορες δυναμικές και σκληρές κινήσεις που έδειχαν τη θέληση του για νομιμοποίηση, κάτι το οποίο κατάφερε για μικρό χρονικό διάστημα, βέβαια. Από τα χρόνια της σουλτανείας του κι έπειτα και καθόλο το 17^ο αιώνα υπάρχει ένα διάχυτο αυστηρό θρησκευτικό κλίμα που περιελάμβανε μεταξύ άλλων απαγορεύσεις αλκοόλ, καφέ και ναρκωτικών, καθώς και απαγορεύσεις στην ενδυμασία των μη μουσουλμάνων⁸⁹.

Το ζήτημα της υπερίσχυσης του θείου νόμου έναντι του σουλτανικού-εθιμικού, αποτέλεσε και αποτελεί πεδίο «σύγκρουσης» ανάμεσα στους ιστορικούς. Η άποψη μου, που αποτελεί συγκερασμό των δύο επικρατουσών απόψεων, είναι ότι το οθωμανικό δικαιοσύστημα ήταν πολυδιάστατο μεν, στηριζόμενο στη βάση του ισλαμικού νόμου, με έμφαση στη χανεφίτικη σχολή, δε⁹⁰. Μια τόσο αχανής γεωγραφικά Αυτοκρατορία δεν μπορούσε να μείνει ανεπηρέαστη τόσο από το τούρκικο-νομαδικό εθιμικό δίκαιο, από τα δίκαια των γειτόνων και κατεκτημένων λαών όσο κι από τα δίκαια των Αυτοκρατοριών που προηγήθηκαν αυτής. Αναλυτικότερα, επηρεάστηκε από τα κληροδοτήματα των Σελτζούκων και των εμιράτων που προϋπήρχαν στη Μικρά Ασία (όπως από τον ποινικό κώδικα της τουρκμένηκης φυλής των Ντουλκαντίρ⁹¹), τους μαμελούκικους νόμους που επικρατούσαν στην Ανατολία και την Αίγυπτο, αλλά και από τις νομικές δομές των Βυζαντινών, Σέρβων και Βούλγαρων στα Βαλκάνια που απείχαν παρασάγγας από την ισλαμική κουλτούρα. Οι Οθωμανοί δε στάθηκαν επικριτικά απέναντι στις νέες παραδόσεις, αντίθετα προσπάθησαν να τις ενσωματώσουν και να τις προσαρμόσουν δημιουργώντας ένα ρεαλιστικό νομικό πλαίσιο που θα εφαρμοζόταν στις νεοκατακτηθείσες περιοχές⁹². Η χανεφίτικη σχολή, την οποία ακολουθούσαν και

⁸⁸ Abou-EI-Haj, "Power and Social Order", σ. 77, 79-80, 82-83, 91. Lapidus, *A History*, σ.278-279. Σαρηγιάννης, *όπ. π.*, σ. 60-61.

⁸⁹ Σαρηγιάννης, *όπ. π.*, σ. 65-67.

⁹⁰ Ο καδής λειτουργούσε με βάση τον ισλαμικό νόμο αλλά εφαρμόζε και τον εθιμικό και το δυναστικό. Gerber, *Law in Islam*, σ. 16-17. Ο Αναστασόπουλος συνοψίζει σε λίγες αράδες όλη την πεμπτοσύα αυτού του ζητήματος. Anastasopoulos, "Non- Muslims", σ. 277-278.

⁹¹ Heyd, *Studies*, σ.44-48.

⁹² Tyan, "Judicial Organization", σ.236. Το πιο σημαντικό για τον Κορ είναι ότι ο καθοριστικός παράγοντας διαμόρφωσης του οθωμανικού νόμου ήταν το κράτος, δηλαδή ο μονάρχης. Αντίστοιχα το ίδιο συνέβαινε στη μικροκοινωνία του καζά, μόνο που καθοριστικός παράγοντας ήταν ο καδής και οι προσωπικές του επιλογές. Το οθωμανικό δίκαιο δεν χαρακτηρίζεται ως άκαμπτο, όπως το ισλαμικό. Διέτεθε εξελικτικές τάσεις και ήταν

ήταν η πιο χαλαρή από τις τέσσερις, έδινε τη δυνατότητα στους Οθωμανούς να δημιουργήσουν νόμους στα κενά της σαρία⁹³.

Το ζήτημα γίνεται ακόμα πιο περίπλοκο όταν δούμε τις πηγές του οθωμανικού νομικού συστήματος και κυρίως τα ιεροδικαστικά έγγραφα. Εκτός από το δυναστικό ποινικό δίκαιο τα σιτζίλια (*al- Sijillat al- Shar'iyah*), δηλαδή τα κατάστιχα των Οθωμανικών Ιεροδικείων, είναι αυτά που μέσα από τις ίδιες τις ακροαματικές διαδικασίες και τις εκδικασμένες υποθέσεις φανερώνουν το οθωμανικό ποινικό σύστημα. Πρόκειται, άραγε, για την πρακτική εφαρμογή του νόμου, τη συμβατότητα και την εφαρμοστικότητα του στην καθημερινότητα των υπηκόων; Τα έγγραφα αυτά είναι πολύπλοκα και οι πληροφορίες που δίνουν πρέπει να ελέγχονται με προσοχή αφού παρουσιάζουν την οθωμανική κοινωνία και την χρήση του ισλαμικού νόμου μέσα από το δικό τους πρίσμα. Η πραγματικότητα που αντικατοπτρίζουν δεν είναι πάντα η πραγματικότητα της κοινωνίας. Επιπλέον, γίνεται δύσκολα κατανοητό το κατά πόσο τηρούνταν κατά γράμμα ο ισλαμικός νόμος, γιατί τόσο οι Οθωμανικοί Ποινικοί Κώδικες όσο και τα σιτζίλια δεν περιγράφουν με λεπτομέρειες την προσαγωγή, την ακροαματική διαδικασία, τις ποινές, κλπ. Ακόμα, λείπει η συλλογιστική που ακολουθούσε ο καδής μέχρι να αποφασίσει. Με στοιχεία μηδαμινά, εύκολα μπορεί να υποθέσει κανείς ότι ο καδής ενεργούσε υπό καθεστώς αυθαιρεσίας. Κάθε άλλο όμως, οι νόμοι και οι διαδικασίες που προέβλεπαν αυτοί εφαρμόζονταν⁹⁴. Αυτές οι ελλείψεις οδήγησαν κάποιους ιστορικούς στο να υποστηρίζουν ότι τα σιτζίλια δεν αποτελούν μια ακριβή και πιστή αναπαράσταση της κοινωνίας. Σίγουρα τα σιτζίλια δεν αποτελούν τον καθρέφτη της κοινωνίας και ο ιστορικός πρέπει να τα βλέπει με κριτική ματιά αλλά κρύβουν μια νομική συλλογιστική, η οποία αποτελεί και την πεμπτουσία των εγγράφων και δεν πρέπει να θεωρείται αμελητέα⁹⁵.

σύγχρονο της εποχής του. Αυτό αποδεικνύεται και από την «ανάμειξη» των σουλτάνων στη νομοθεσία. Ο Akgündüz από την άλλη υποστηρίζει ότι η Αυτοκρατορία ήταν μια θεοκρατική μουσουλμανική ηγεμονία που εφάρμοζε τη σαρία όπως οι προκάτοχοί της. Κοç, “Customary Law”, σ. 75-77, 92-94, 105. Akgündüz, *Introduction*, σ.235. Για τη διαλεκτική σχέση του δυναστικού κανόνος με τις προοθωμανικές νομικές κουλτούρες (μαμελουκικές, τουρκμενικές, μογγολικές) βλ. Burak, “Between the Kānūn”, σ. 1–23. Heyd, *Studies*, σ.39-40. İnalçık, “Osmanlı hukukuna”, σ. 106, 108.

⁹³ Η σχολή του Abū Hanīfa ήταν γνωστή και ως ahl al-ra'y, δηλαδή οι άνθρωποι της άποψης - Vesey – Fitzgerald, “Sources of the shari'a”, σ. 92. Akgündüz, *οπ.π.*, σ. 235-236. Mardin, “Development”, σ. 279- 280. Οι Χανεφίτες ήταν αυτοί που διατήρησαν την έκφραση της γνώμης τους σε περιπτώσεις τέτοιες που η αναλογικότητα του νόμου είχε ανεπιθύμητα αποτελέσματα. Αυτή η τρόπον τινά ελευθεριότητα δεν οδήγησε στην άσκηση της δικής τους δικαιοσύνης, αλλά σε αντιδιαστολή με τις άλλες σχολές το χανεφίτικο δόγμα δεν περιοριζόταν από την αναλογικότητα του νόμου. Schacht, “The Schools of Law”, σ. 68.

⁹⁴ Atçıl, *Procedure*, σ. 24.

⁹⁵ Akgündüz, *Introduction*, σ. 240. Κοç, “Customary Law”, σ. 101. Ze'evi, “Ottoman Shari'a Court”, σ. 35, 38. Το άρθρο του Ze'evi πραγματεύεται τη σχέση των σιτζιλιών με την κοινωνική ιστορία της Αυτοκρατορίας.

Ανεξαρτήτως πάντως του αν υφίσταται ή δεν υφίσταται διάσταση ανάμεσα στον ισλαμικό ποινικό νόμο και τον οθωμανικό⁹⁶, η μεγαλύτερη διαφορά κανούν -σαρία αφορά στη σκληρότητα των ποινών. Ενώ η σαρία επιβάλλει αυστηρές, σωματικές κυρίως, ποινές, ο κανούν προτιμά να επιβάλλει χρηματικά πρόστιμα, αν και επισήμως δεν μπορούσε να μετατρέψει τις σκληρές σωματικές ποινές σε πιο ελαφριές. Έτσι λοιπόν, με βάση τον κανούν χρηματικά πρόστιμα (τις περισσότερες φορές ανάλογα με την οικονομική κατάσταση του θύτη, του θύματος ή και των δύο) επιβάλλονται σε περιπτώσεις μοιχείας, όταν δεν έχει επιβληθεί η εσχάτη των ποινών, για ανθρωποκτονία ή για αφαίρεση του δοντιού ή του ματιού, όταν δεν έχει υπάρξει αντεκδίκηση και για συγκεκριμένες περιπτώσεις κλοπών, αν δεν έχει κοπεί το χέρι του κλέφτη. Πολλές φορές όμως αποσιωπούνται οι ιδιαιτερότητες της κάθε περίπτωσης και επιβάλλονται χρηματικά πρόστιμα. Σε ανθρωποκτονίες και τραυματισμούς όπου τόσο το θύμα όσο και ο θύτης έχουν συμφωνήσει στην καταβολή του φόρου αίματος/ χρηματικής αποζημίωσης η αυστηρή *hadd* ποινή δεν επιβάλλεται, είτε γιατί δεν υπάρχουν επαρκή στοιχεία κατηγορίας, είτε γιατί το αδίκημα δεν πληρεί όλες τις προϋποθέσεις ώστε να τεθεί σε λειτουργία. Στη θέση της επιβάλλεται μια *ta'zīr*, όπως προβλέπει και η ίδια η σαρία⁹⁷.

Ειδικότερα ή για παράδειγμα, αν μια ομάδα σκοτώσει έναν άνθρωπο, το χρηματικό ποσό θα κατατεθεί συλλογικά, ενώ αν η δολοφονία είναι μαζική και δράστης είναι ένα άτομο θα επιβληθεί ο νόμος της αντεκδίκησης σύμφωνα με τη σαρία. Αν δεν εφαρμοστεί ο νόμος της αντεκδίκησης τότε ο καδής θα ορίσει στο φονιά να καταβάλλει το φόρο του αίματος (*diyya*). Ο φόρος πρέπει να καταβληθεί για κάθε έναν από τους δολοφονημένους⁹⁸.

Οι επιρροές από το εθιμικό αραβικό δίκαιο αντηχούν σε κάποιες διατάξεις του οθωμανικού κώδικα. Πρόκειται για ζητήματα που έχουν να κάνουν με την ευθύνη της κοινότητας στον τομέα του ποινικού δικαίου. Αναλυτικότερα, ο οθωμανικός κώδικας υπογραμμίζει ότι αν ένα άτομο βρεθεί σκοτωμένο ανάμεσα σε χωριά ή σε κάποια συνοικία μιας πόλης, οι κάτοικοι πρέπει να ψάξουν το δράστη αλλιώς θα καταβάλλουν το φόρο αίματος. Αν βρεθεί θανάσιμο τραύμα στο πτώμα τότε απαλλάσσονται από όλες τις κατηγορίες. Στο *siyāsatnāme*⁹⁹ αναφέρεται ότι η

⁹⁶ Κατά τον Gerber ακόμα και να υπήρχε διάσταση και κενό δεν ήταν καταστρεπτικό για την ηθική ακεραιότητα της κοινότητας. Gerber, *Law in Islam*, σ. 1.

⁹⁷ Heyd, *Studies*, σ. 105, 107, 181-182.

⁹⁸ Heyd, *όπ. π.*, σ. 106.

⁹⁹ Ποινικός Κώδικας που εφαρμόζοταν ήδη επί Bayezid B' και αναφέρεται κυρίως σε σωματικές ποινές. Heyd, *όπ. π.*, σ. 15-16, 259-260.

καταβολή του φόρου αίματος δεν επαρκεί και οι κάτοικοι του χωριού πρέπει να συλληφθούν και να φυλακιστούν. Ούτως ή άλλως πρόκειται για την προϊσλαμική διαδικασία του *kasāma*¹⁰⁰. Η πράξη αυτή υλοποιούταν, όταν ο δράστης μιας δολοφονίας δεν ήταν γνωστός και ουσιαστικά ένας μεγάλος αριθμός μαρτύρων, (γείτονες, περαστικοί, ιδιοκτήτες του μέρους όπου βρέθηκε ο νεκρός που είναι δολοφονημένος), πενήντα συγκεκριμένα, καταθέτει ο καθένας ξεχωριστά ότι δεν είναι θύτες και επιπλέον ότι δε γνωρίζουν το θύτη. Αν δεν έχει συμπληρωθεί ο απαραίτητος αριθμός, ορκίζονται πολλαπλά κι αν αρνηθούν φυλακίζονται προσωρινά. Οι άνθρωποι αυτοί ουσιαστικά δε φέρουν ευθύνη για τη δολοφονία και δεν ισχύει ο νόμος της αντεκδίκησης αλλά θα πρέπει να πληρώσουν το φόρο αίματος. Ο Οθωμανικός Ποινικός Κώδικας δίνει βαρύτητα και στο χώρο, στο σκηνικό της δράσης ενός εγκλήματος ή μιας μιαρής πράξης. Για παράδειγμα, αν ο σκοτωμένος βρεθεί σε κάποιο κεντρικό σημείο, όπως στο κεντρικό τζαμί, τότε το φόρο αίματος πληρώνει το δημόσιο θησαυροφυλάκιο, ενώ αν βρεθεί σε ανοιχτό χώρο (ύπαιθρο) δεν υφίσταται χρηματικό πρόστιμο. Αν κάποιος ταξιδιώτης σταματήσει σε ένα χωριό και τον κλέψουν κατά τη διάρκεια της νύχτας, οι κάτοικοι θα πρέπει να βρουν τον κλέφτη. Αν αποτύχουν να τον βρουν πρέπει να πληρώσουν το χρηματικό πρόστιμο¹⁰¹.

Σε ένα αντίγραφο του ποινικού κώδικα του Bayezid B' αναφέρεται ότι σε περίπτωση απαγωγής μιας γυναίκας ή ενός κοριτσιού χωρίς τη θέλησή της ο απαγωγέας πρέπει να τιμωρηθεί με ευνουχισμό, αλλά στο κορίτσι δε θα επιβληθεί κανένα πρόστιμο, αν όμως φύγει με τη θέλησή της από το σπίτι της τότε πρέπει να στιγματιστεί το αιδούιο της. Αν κάποιος/κάποιοι βοηθήσουν στην απαγωγή, τότε πρέπει αν τιμωρηθούν τόσο με χρηματική ποινή όσο και με την ποινή της φάλαγγας, η τελευταία θα λειτουργήσει ως ποινή *ta'zīr*. Στον ποινικό κώδικα του 17^{ου} αιώνα όμως αναφέρεται επιπρόσθετα ότι αν έχει ανταλλάξει φιλία και έχει ερωτική σχέση η γυναίκα μαζί του, πρέπει να χωριστεί από αυτόν και ο καδής πρέπει να τιμωρήσει και τους δύο με χρηματική ποινή ανάλογη με την οικονομική τους θέση¹⁰². Άλλη διάταξη αναφέρει ότι όποιος απαγάγει και παντρευτεί με τη βία ένα κορίτσι ή μια γυναίκα πρέπει να τη χωρίσει και να τιμωρηθεί. Επίσης πρέπει να τιμωρηθεί αυτός που έκανε το γάμο με κόψιμο της γενειάδας του και με σωματικά χτυπήματα. Σύμφωνα με το

¹⁰⁰ Πρόκειται για προϊσλαμική πρακτική που διατήρησε ο Μωάμεθ. Rahim, *Principles*, σ. 359. Ο Gerber, διαφωνεί με το Schacht, σχετικά με το αν αυτή η διαδικασία αποτελεί δικαίωση για τον ύποπτο. Gerber, *Law in Islam*, σ. 47. Schacht, *Introduction*, σ. 184.

¹⁰¹ Heyd, *Studies*, σ. 106, 115, 251. Hallaq, *A History*, σ. 6-7. Hallaq, *The Origins*, σ. 25. R. Gradeva, "Judicial Functions", σ. 37.

¹⁰² Heyd, *όπ π.*, σ. 98.

siyāsetnāme αυτός που θα παντρευτεί και οδηγήσει με τη βία τη γυναίκα στα όρη, πρέπει να ευνοχιστεί¹⁰³.

Οι υποθέσεις μοιχείας απασχόλησαν και το δυναστικό εκτός από τον ισλαμικό νόμο. Αν κάποιος πιάσει τη γυναίκα του να διαπράττει μοιχεία επ' αυτοφώρω και σκοτώσει τους μοιχούς, πρέπει αμέσως να βρει μάρτυρες για να καταθέσουν το συμβάν στο ιεροδικείο. Στο περιθώριο μεταγραφής του ποινικού κώδικα του Bayezid προστίθεται εκτός από τη σύζυγο και η κόρη. Επισημαίνεται μάλιστα ότι δε θα επιβληθεί καμία ποινή στο φονιά. Αν βρεί μέσα στο σπίτι του έναν άγνωστο και τον χτυπήσει με όπλο, πρέπει πάλι να καλέσει μάρτυρες για να πιστοποιήσουν το γεγονός στη δίκη και αν ο δράστης πεθάνει από το τραύμα και πάλι δε θα του αποδοθεί καμία ποινή. Αν ένα άτομο μπει στο σπίτι κάποιου άλλου με εγκληματική πρόθεση ή πλησιάσει και φιλήσει τη γυναίκα ή την κόρη ή το γιό κάποιου, η υπόθεση πρέπει να εξεταστεί. Η αδυναμία απόδειξης της αθωότητας του φερόμενου ως δράστη θα οδηγήσει στην επιβολή χρηματικού προστίμου από τον καδή και αυτός που δέχτηκε τις προσβολές θα πρέπει να πάρει όρκο για την εγκυρότητα των λεγομένων του¹⁰⁴.

Η βία μεταξύ γυναικών αλλά και οι βίαιες ποινές κατά των γυναικών έχουν ως εξής: Αν μια γυναίκα είναι πόρνη, τότε ο καδής θα την τιμωρήσει με όσα χτυπήματα θεωρεί πρέποντα και θα της επιβληθεί πρόστιμο ένα άσπρο για κάθε χτύπημα. Αν πιαστούν στα χέρια δύο γυναίκες και η μία βγάλει τα μαλλιά της άλλης ή ξυλοκοπηθούν, η ποινή διαφοροποιείται σε σχέση με το αν είναι καλυμμένες ή όχι. Ένα άσπρο για δύο χτυπήματα για τις ακάλυπτες και απειλή στους συζύγους τους και χρηματικό πρόστιμο για τις καλυμμένες. Αν κάποιος άντρας χτυπήσει μια άγνωστή του γυναίκα ο καδής θα τον τιμωρήσει και θα λάβει ένα άσπρο για κάθε χτύπημα. Αν κάποιος νέος που έχει ενηλικιωθεί χτυπήσει τη μητέρα του ή τον πατέρα του, θα φυλακιστεί και θα του επιβληθεί χρηματικό πρόστιμο¹⁰⁵.

Οι διαπληκτισμοί μεταξύ δύο ανδρών επιφέρουν άλλες ποινές. Αν δύο άτομα έρθουν σε συμπλοκή και σκίσουν ο ένας το κολλάρο του άλλου, τότε ο καδής θα τιμωρήσει και τους δύο αλλά δε θα τους επιβληθεί κάποιο χρηματικό πρόστιμο. Από την άλλη αν τραβήξουν ο ένας τα μαλλιά ή τη γενειάδα του άλλου και αυτό αποδειχθεί ενώπιον του καδή θα πρέπει να τιμωρηθούν και οι δύο με χρηματικό

¹⁰³ Heyd, *όπ.π.*, σ. 99 παρ.15.2.

¹⁰⁴ Heyd, *όπ.π.*, σ. 98. 109-110.

¹⁰⁵ Heyd, *όπ.π.*, σ. 102,109-110.

πρόστιμο 20 άσπρα αν είναι πλούσιοι, 10 αν είναι φτωχοί. Στον ποινικό κώδικα του Bayezid B' ισχύουν οι ίδιες διατάξεις και για τους άπιστους. Σε περίπτωση που κάποιος επιτεθεί σε ένα συνάνθρωπό του την ώρα που πηγαίνει στο σπίτι του και αρχίζουν να διαπληκτίζονται και βγάλουν ο ένας τα γένεια του άλλου ή αλληλοχτυπηθούν σοβαρά τότε θα πρέπει να τιμωρηθούν και οι δύο, ένα άσπρο για ένα χτύπημα για αυτόν που προκάλεσε τον καυγά και ένα για δύο χτυπήματα για τον άλλον. Σε μια από τις εκδοχές του κανόν του Süleyman ο επιτιθέμενος δε θα πληρώσει πρόστιμο¹⁰⁶.

Για πιο σοβαρούς τραυματισμούς διατυπώνονται τα εξής: Αν ένα άτομο καταφέρει αιματηρό χτύπημα στο κεφάλι ενός άλλου, ο καδής θα επιβάλλει πρόστιμο 30 άσπρων. Αν το τραύμα είναι σοβαρό και κληθεί χειρουργός, τότε το πρόστιμο θα μεταβληθεί ανάλογα με την οικονομική κατάσταση του δράστη. Αν κάποιος χτυπήσει κάποιον άλλον με τόξο ή με μαχαίρι και τον τραυματίσει σοβαρά, ο δράστης θα πληρώσει πρόστιμο με βάση την οικονομική του κατάσταση. Αν ένα άτομο χτυπήσει ένα άλλο με πέτρα ή με ραβδί και το τραυματίσει θα τιμωρηθεί με αυστηρή σωματική ποινή αλλά και χρηματική σε σχέση πάντα με την οικονομική κατάσταση του. Αν πάλι του σπάσει κάποιο άκρο τότε θα του επιβληθεί χρηματικό πρόστιμο. Αν ένα άτομο πλησιάσει ένα άλλο ενώ βρίσκεται στο δρόμο του και τραβήξει σπαθί ή μαχαίρι εναντίον του τότε θα τιμωρηθεί με αυστηρό χρηματικό πρόστιμο¹⁰⁷.

Ο Ποινικός Κώδικας του Süleyman αναφέρει ότι αν ένας τραυματίας υποστηρίξει ότι κάποιος τον τραυμάτισε, τα λεγόμενά του θα ληφθούν υπόψη μόνο αν αυτό το άτομο είναι ύποπτο ή αν έχει προηγούμενα με τον τραυματισμένο. Σε αυτήν την περίπτωση ο δράστης θα υποβληθεί σε βασανιστήρια με την συνεργασία του καδή¹⁰⁸.

Σε περιπτώσεις κλοπών, αν κάποιος κλέψει μία τσάντα ή ένα τουρμπάνι (που χρησιμοποιούνταν ως τσέπη για λεφτά) ή πετσέτες, εκτός του ότι πρέπει να του κοπεί το χέρι, πρέπει να του επιβληθεί και χρηματικό πρόστιμο. Αν κάποιος κλέψει ένα τσεκούρι ή μια αξίνα ή κάτι παρόμοιο, αν δεν είναι απαραίτητο να του κοπεί το χέρι, τότε θα του επιβληθεί από τον καδή χρηματικό πρόστιμο. Αν προκύψει κλοπή ανάμεσα στα μέλη μιας οικογένειας, θα επιβληθεί χρηματική ποινή. Σύμφωνα με τον

¹⁰⁶ Heyd, *όπ.π.*, σ. 104, 107.

¹⁰⁷ Heyd, *όπ.π.*, σ. 104-105, 106-108.

¹⁰⁸ Heyd, *όπ.π.*, σ. 106. Τα βασανιστήρια ήταν μια δημοφιλής τακτική εκμείευσης ομολογιών ιδιαίτερα όταν ποινικές υποθέσεις εκδικάζονταν από κατώτερους κρατικούς υπαλλήλους. Όπως μας πληροφορεί ο Ginio ετυμηγορίες που βασίστηκαν σε σαθρές ομολογίες-κατηγορίες μπορούσαν να εκδικαστούν εκ νέου από ιεροδική που προϊστατο των υπαλλήλων αυτών και μάλιστα να τιμωρηθούν. Ginio, "Criminal Justice", σ. 198-199, 203.

ποινικό κώδικα του Bayezid δεν πρέπει να επιβληθεί μια αυστηρή ποινή, αλλά στον αντίστοιχο κώδικα του 17^{ου} αιώνα αναφέρει ότι σύμφωνα με τη σαρία θα πρέπει να ακρωτηριαστεί το χέρι του. Αν κάποιος κλέψει έναν αιχμάλωτο πολέμου, ή απομακρύνει με θέλητρα από τον αφέντη του σκλάβο ή σκλάβο, απομακρύνει με θέλητρα ένα αγόρι και φύγει με αυτό, εισβάλλει σε ένα μαγαζί, σε σπίτι με την πρόθεση να κλέψει(;) ή κλέβει αρκετές φορές, πρέπει να κρεμαστεί. Αν κάποιος επισκέπτης σε ένα σπίτι πέσει θύμα κλοπής κατά τη διάρκεια της νύχτας, θα γίνει ό, τι προβλέπει η σαρία και το εθιμικό δίκαιο ('*örf*). Αν κάποιο μαγαζί κλαπεί με παραβίαση από το ταβάνι, ή τον τοίχο, το ζήτημα πρέπει να ερευνηθεί και οι κάτοικοι της συνοικίας όπου συνέβει η κλοπή να βρουν τον κλέφτη. Αν υπήρχε φύλακας στο χώρο θα πρέπει αυτός να καταβάλει τη χρηματική αποζημίωση¹⁰⁹.

Ο ποινικός νόμος έδειχνε πρόνοια και για τη διατήρηση της ασφάλειας των υπηκόων από μιανρά στοιχεία. Ειδικότερα, οι άντρες με κακή φήμη δεν πρέπει να πλησιάζουν σε μέρη όπου υπάρχουν γυναίκες και μικρά αγόρια, όπως μέρη που πηγαionoφέρουν νερό ή πλένουν τα ρούχα. Το πρόστιμο θα είναι χρηματικό για κάθε παράβαση. Αλλά και οι γυναίκες και τα παιδιά δεν πρέπει να μαζεύονται κοντά σε κοιμητήρια, χαμάμ και σε δρόμους κοντά σε αυτά τα μέρη, μιας και γι' αυτούς η ποινή θα είναι σοβαρή. Όσον αφορά στην καταπίεση που ασκούν στους κατοίκους οι τσιγγάνοι που ζουν νομαδικά και στα βουνά κάνοντας επιθέσεις στα χωριά και τις μικρές πόλεις, πρέπει να εξορίζονται από τη χώρα με σουλτανική διαταγή¹¹⁰.

Ο Οθωμανικός Ποινικός Κώδικας έχει να επιδείξει πληθώρα περιπτώσεων βίας και τις ποινές που επιφέρουν αυτές καθώς και πράξεις μη βίαιες που επιφέρουν βίαιες ποινές. Όπως έγινε φανερό λοιπόν, ο κανούν είναι περισσότερο λεπτομερής και συγκεκριμένος. Εύλογα αναρωτιέται κανείς' εν τέλει πώς αποφάσιζαν οι καδήδες; Ενδιαφέρουσες πληροφορίες δίνονται στο *adāletnāme*¹¹¹ του Mehmed Γ' (1595) που στάλθηκε στον μπεηλέρμπεη της Ανατολίας και στους καδήδες και σαντζάκμπεηδες της περιοχής. Σύμφωνα με αυτό, ο κανούν εφαρμοζόταν συστηματικά και πριν τη σουλτανεία του Süleyman, αν και αυτή η άποψη πρέπει να απέχει από την πραγματικότητα και μάλλον δεν τηρούταν με την προσήλωση που θέλει να παρουσιάσει. Επί Süleyman πάντως, ο κανουναμές του μοιραζόταν σε όλα τα τοπικά

¹⁰⁹ Heyd, *όπ.π.*, σ. 112-116.

¹¹⁰ Heyd, *όπ.π.*, σ. 120, 126.

¹¹¹ Το *adāletnāme* είναι ένα σουλτανικό διάταγμα σχετικό με τη δικαιοσύνη στην Αυτοκρατορία. Η δικαιοσύνη αυτή αφορά κυρίως τα χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα και την καταπίεση που δέχονταν από τους οθωμανούς αξιωματούχους. Heyd, *όπ.π.*, σ. 150-151, παρ. 4. İncelik, "Adāletnāmeler", σ. 49-142.

ιεροδικεία και οι καδήδες απένειμαν δικαιοσύνη με βάση αυτόν και τη σαρία¹¹². Ο κανονισμός ίσχυε και για τις νέες επαρχίες που προσαρτώνταν στην Αυτοκρατορία. Η Υψηλή Πύλη έκανε πολλούς ελέγχους και αυστηρές συστάσεις στους καδήδες και τους κυβερνήτες των επαρχιών να τιμωρούν τους εγκληματίες δίκαια και σύμφωνα με τη σαρία και τον κανόν. Πέρα από τα πρόστιμα, και οι σωματικές και θανατικές καταδίκες έπρεπε να επιβάλλονται με βάση τον κανόν. Ενδεικτικό της λειτουργίας του ποινικού κομματιού του κανόν είναι ότι στο α΄ μισό του 16^{ου} ο κανόν του Süleyman που βρισκόταν στο θρόνο για πάνω από 45 χρόνια (1520-1566) εφαρμόζοταν σε μεγάλο βαθμό¹¹³. Από το β΄ μισό του 16^{ου} αιώνα όμως άρχισε να πέφτει σε αχρηστία. Σε αχρονολόγητο μπουγιουρντί του σουλτάνου Mustafa Β΄ (1695-1703) στον ντεφτερδάρη του, η «νίκη» της σαρία έναντι του κανόν είναι σαφής μιας και αναφέρει ότι τόσο οι ιδιωτικές όσο και οι δημόσιες υποθέσεις πρέπει να διακανονίζονται με γνώμονα τα προστάγματα του κορανιού και της σαρία¹¹⁴.

Αν και μετά το β΄ μισό του 17^{ου} αιώνα υπάρχει η τάση, από πλευράς σουλτάνων, να υποτιμούν στα φερμάνια τους τον κανόν σε σχέση με τη σαρία, αυτό δε σημαίνει ότι επί του πρακτέου εξαφανίστηκε ο κανόν. Ακόμη και στα τέλη του 18^{ου} αιώνα βρίσκουμε σε διατάγματα αναφορές τόσο στη σαρία όσο και στον κανόν. Δε χωρά όμως αμφιβολία ότι ο Οθωμανικός Ποινικός Κώδικας άρχισε να πέφτει σε αχρηστία από το 17^ο αιώνα κι έπειτα¹¹⁵. Γιατί όμως έπεσε σε αχρηστία; Αυτήν την περίοδο παρατηρείται μια τάση προς το θρησκευτικό φανατισμό, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, από όλες τις θρησκευτικές ομάδες¹¹⁶. Στη μουσουλμανική κοινότητα αυτή η τάση εκδηλώθηκε κυρίως με το κίνημα των Καντιζαντελήδων. Πρόκειται για θρησκευτικό κίνημα με επιρροές από τις ιδέες του θεολόγου, μελετητή και γλωσσολόγου Birge(i)νί Mehmed b. Pir Ali (1521 ή 1522 - 1573) ο οποίος ήταν πολέμιος του Ebu's-su'ud και του τρόπου που είχε «ερμηνέψει» τη σαρία. Το κίνημά του, μαζικοποιήθηκε τη δεκαετία του 1620, με χώρο δράσης του την Κωνσταντινούπολη και με αρχηγό του τον Kadızade Mehmed Efendi (1582-1635).

¹¹² Στα φερμάνια που στέλνονταν γινόταν λόγος τόσο για την εφαρμογή των δύο νόμων αλλά ταυτόχρονα και του εθμικού. Ουσιαστικά, η διατήρηση του εθμικού νόμου συνέφερε τους Οθωμανούς από την πλευρά της διατήρησης της δημόσιας τάξης. Αν η καθημερινότητα έμενε αδιασάλευτη θα υπήρχε οικονομική ευημερία στον κάθε τόπο άρα και στο κράτος. Κορ, "Customary Law", σ. 85-87. Heyd, *όπ. π.*, σ. 216-217.

¹¹³ Ο Gerber διαφωνεί με αυτήν την άποψη και αντίθετα επισημαίνει ότι οι σουλτανικοί κανόνες δεν εφαρμόζονταν σε μεγάλο βαθμό έως και καθόλου. Gerber, "Public Sphere", σ. 78.

¹¹⁴ Akgündüz, *Introduction*, σ. 23. Vikor, *Between God and the Sultan*, σ. 208. Heyd, *Studies*, σ. 150-155.

¹¹⁵ Το χάσμα μεταξύ του κανόν και της σαρία ήταν τόσο μεγάλο που δεν μπορούσε να γεφυρωθεί. Heyd, *όπ. π.*, σ., 218-219.

¹¹⁶ Δεν είναι τυχαίο ότι σε αυτόν τον αιώνα και κυρίως από τα μέσα μέχρι τα τέλη του 17ου γίνονται οι περισσότεροι εξισλαμισμοί μη μουσουλμάνων. Gradeva, "Orthodox Christians", σ. 181. Σαρηγιάννης, *Περιθωριακές*, σ. 67.

Το κίνημα, εκείνη την περίοδο, κινούσε τα νήματα της κοινωνικής και πολιτικής ζωής της Πόλης. Αποδυναμώθηκε στα τέλη του 17^{ου} αιώνα, όταν άρχισε να χάνει και τη δύναμή του ο τότε ηγέτης του, εκθρονίστηκε ο μακροβιότερος σουλτάνος του αιώνα Mehmed Δ' (1648-1687) και η Αυτοκρατορία είχε να αντιμετωπίσει τη μεγάλη ήττα του 1683 στην Βιέννη. Σκοπός του κινήματος ήταν να απογυμνώσει την ισλαμική θρησκεία από όλα εκείνα τα νέα στοιχεία που είχαν υπεισέλθει. Αρχικά στους κόλπους του κατατάχθηκαν ουλεμάδες χαμηλής κατάταξης και με επαρχιακή καταγωγή, αλλά στην πορεία έγινε ένα πλατύ κίνημα που συμπεριέλαβε ουλεμάδες που ανήκαν σε υψηλή κλίμακα, μέχρι και τους σουλτάνους Murad Δ' (ο οποίος υποστήριζε κάποιες ενέργειες τους) και Mehmed Δ', μέλη της δυναστικής οικογένειας αλλά και μέλη της περίφημης οικογένειας των Köprülü, γεγονός που το συνέδεσε με την πολιτική εξουσία της εποχής. Κατά καιρούς οι σουλτάνοι ακολουθούσαν τέτοιου είδους κινήματα είτε λόγω της πλατιάς αποδοχής που είχαν από το λαό είτε από σεβασμό στο πρόσωπο κάποιων ηγετών. Δεν πρέπει να αποσιωπάται το γεγονός ότι οι ουλεμάδες είχαν ένα ισχυρό όπλο, ήδη από την κλασική ισλαμική περίοδο και δεν ήταν άλλο από την ιδεολογική επιρροή που ασκούσαν στους κοσμικούς ηγέτες. Δεν είναι τυχαίο ότι οι πιο διάσημες ισλαμικές αυτοκρατορίες χρησιμοποίησαν τη δύναμη αυτή για να γίνουν αρεστές και δημοφιλείς ανάμεσα στους υπηκόους τους, αλλά και να εισαγάγουν στην κοινωνία τις ιδέες τους¹¹⁷.

Αυτήν την περίοδο λοιπόν, η δύναμη των ουλεμάδων αυξάνεται. Οι περισσότεροι δεν είδαν ποτέ θετικά τον κανούν, ιδιαίτερα όταν αυτός ερχόταν σε ρήξη με τη σαρία¹¹⁸. Ήδη από το 15^ο αιώνα οι ουλεμάδες και οι καδήδες προτιμούσαν και προωθούσαν τον ιερό νόμο από τον ποινικό κανούν. Πιο συγκεκριμένα ο Gerber υπογραμμίζει ότι αυτή η προώθηση ήταν τρόπον τινά λαϊκή απαίτηση και οι ουλεμάδες άκουσαν το κοινό αίσθημα¹¹⁹. Ιδίως την περίοδο της σουλτανείας του Süleyman, και συγκεκριμένα όταν ήταν σεΐχουλislam (shaykh al-Islām) ο Ebu's-Su'ud (1490-1574)¹²⁰, το οθωμανικό δίκαιο είχε έντονες θρησκευτικές επιρροές. Αυτή η επιρροή εντάθηκε, όταν ο Οθωμανός σουλτάνος πήρε και τον τίτλο του Χαλίφη. Η θέση του τότε απέκτησε ιδιαίτερη βαρύτητα σε όλο το μουσουλμανικό

¹¹⁷ Gradeva, "Orthodox Christians", σ. 177-178 · Baer, *Honored*, σ. 63-80 · Sariyannis, "Kadizadelis", σ. 265- 289 · Zilfi, "The Kadizadelis", σ. 251-269 · Blight- Abramski, "The Judiciary" σ. 201.

¹¹⁸ Heyd, *Studies*, σ. 155-156.

¹¹⁹ Heyd, *όπ.π.*, σ. 254 · Gerber, "Public Sphere", σ. 72-73.

¹²⁰ Βλ. Imber, Ebu's-suud: The Islamic Legal Tradition, Edinburgh University Press, 1997.

κόσμο. Η κλίση προς τον ισλαμικό νόμο έφτασε στο ζενίθ του το 17^ο αιώνα κι εξής. Αυτό φυσικά δεν εξάλειψε την ύπαρξη του εθιμικού νόμου¹²¹.

Τα οθωμανικά ιεροδικεία του 17^{ου} και 18^{ου} παρουσιάζουν μια εικόνα εφαρμογής του ιερού νόμου στο κομμάτι της ποινικής δικαιοσύνης. Ο εκάστοτε σουλτάνος δεν αποτελούσε το νόμο αυτό καθεαυτό, πόσο μάλλον πηγή του, απλά βοηθούσε στην καλύτερη εφαρμογή του¹²².

Μολονότι ο Schacht υποστήριζε ότι η δημιουργία των νομικών σχολών συντηρητικοποίησε το νόμο και έκανε τους νομικούς πιο σχολαστικούς και τυπολάτρες, πρόσφατες ανθρωπολογικές και ιστορικές έρευνες¹²³ έδειξαν ότι η δημιουργικότητα των ανθρώπων του νόμου δε μειώθηκε διόλου, τουναντίον οι καδήδες κατάφεραν να εντάξουν στους κανόνες της αντιδυναστικής σαρία την εφευρετικότητα και παραγωγικότητα της σκέψης τους. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι ακόμα και όταν εφάρμοζαν κανόνες του εθιμικού δικαίου κατάφεραν να εντάξουν σε αυτούς τα πολιτιστικά κελεύσματα του τόπου όπου ήταν διορισμένοι¹²⁴. Ο Gerber μάλιστα επισημαίνει ότι οι καδήδες δεν ήταν αρνητικοί στο να εντάξουν καινούργιες μεθόδους και καινούργια στοιχεία στο ποινικό δίκαιο. Ο Hallaq όμως διευκρινίζει ότι δεν καινοτομούσαν μιας και ήταν δεσμευμένοι από τη νομική κουλτούρα που έφεραν και από τις κοινωνικοπολιτισμικές δομές μέσα στις οποίες λειτουργούσαν και μέσα από τις οποίες είχαν αναδυθεί. Με λίγα λόγια οι καδήδες δεν εισήγαγαν οι ίδιοι καινοτόμες ιδέες μιας και περιορίζονταν από το νόμο, την κοινωνία και τις τοπικές ιδέες και προστάγματα, αλλά στην πράξη δεν ήταν αρνητικοί στο να διαλεχθούν μαζί τους και να τις πραγματώσουν¹²⁵.

¹²¹ Κοç, "Customary Law", 91-92' Azhary Sonbol, "Adults", σ. 237-238.

¹²² Gerber, "Public Sphere", σ. 69' Gerber, *Law in Islam*, σ. 25-78.

¹²³ Πιο συγκεκριμένα βλ. Tucker, *House of the Law' Viktor, Between God and the Sultan' Johansen, Contingency*.

¹²⁴ Hefner, "Introduction", σ. 19-20.

¹²⁵ Gerber, *Law in Islam*, σ. 16-18' Hallaq, *Authority, Continuity*, σ.xiii.

2. Νομική και κοινωνική λειτουργία του ιεροδικείου

2.1. Ο καδής και το προσωπικό του ιεροδικείου

Στο μεσαιωνικό ισλαμικό κόσμο υπήρχαν διάφορων ειδών δικαστήρια, στα οποία προΐστατο ο ηγεμόνας ή ο ασκόν αστυνομικά καθήκοντα και οι οποίοι μπορούσαν να δράσουν αυτεπάγγελτα. Παράλληλα, όμως, υποθέσεις εκδίκασε και ο ιεροδίκης ή καδής (*kādī*), του οποίου το αξίωμα/θέση απαντάται ήδη από την εποχή του προφήτη Μωάμεθ. Από τότε ο καδής ήταν επιφορτισμένος με διοικητικές και δικαστικές αρμοδιότητες. Πιο αναλυτικά, πριν οι *'ulamā* αποτελέσουν μια συμπαγή ομάδα ενταγμένη στην οθωμανική γραφειοκρατία, την περίοδο των Ουμαγιάδων και Αββασίδων χαλιφών, είχαν δημιουργηθεί και επανδρωθεί, από *'ulamā* και μη, θρησκευτικές θέσεις, ανάμεσά τους και αυτή του καδή. Παράλληλα, όμως, οι λόγιοι της θρησκείας στελέχωναν και μη θρησκευτικά αξιώματα. Επί Hārūn al-Rashīd (786-809), οπότε και συστάθηκε το πρώτο «γραφείο» καδή, ο θεσμός ανεξαρτητοποιήθηκε, ισχυροποιήθηκε και αποτέλεσε ένα ισχυρό τμήμα του συγκεντρωτικού και ορθολογικού χαλιφάτου του. Οι διάδοχοί του αββασίδες χαλίφηδες Al-Ma'mun, Al-Mu'tasim και Al-Wathīq (813-847), επηρεασμένοι και από την ισλαμική θεολογική σχολή Mu'tazila, ισχυροποίησαν ακόμα περισσότερο το θεσμό. Γενικότερα όλη η περίοδος της ουμαγιάδικης και αββασίδικης κυριαρχίας χαρακτηρίζεται από τη χρήση του ως νομιμοποιητικού παράγοντα. Η ρίζα της λέξης καδής στα αραβικά δηλώνει αυτόν που επιτελεί το καθήκον του αλλά και αυτόν που αποφασίζει. Η διττή έννοια της ανταποκρίνεται πλήρως στην ιστορική διαδρομή του θεσμού, μιας και ο καδής δεν ήταν απαραίτητα ο θεολόγος-νομομαθής δικαστικός της οθωμανικής περιόδου. Ο Hārūn al-Rashīd μπορεί να ήταν ο πρώτος που προέβη σε αναθέωση του δικαστικού θεσμού, δίνοντας στον καδή κατά κόρον δικαστικές αρμοδιότητες, αλλά ήταν οι διάδοχοι του αυτοί που αποκρυστάλλωσαν την ταυτότητά του ως θεολόγου-νομομαθούς και του έδωσαν το θεολογικό/νομικό χαρακτήρα του.

Όλα αυτά επισημοποιήθηκαν επί Οθωμανών, όταν οι λόγιοι/θεολόγοι αποτέλεσαν ένα σώμα που απάρτιζε ένα κομμάτι της γραφειοκρατίας τους¹²⁶.

Οι οθωμανοί καδήδες ήταν θεολόγοι, απόφοιτοι μεντρεσέδων, και ειδήμονες στο *fiqh*¹²⁷. Πριν αναλάβουν τα καθήκοντά τους περνούσαν μια περίοδο εκπαίδευσης, κι έπειτα επάνδρωναν θέσεις στα ιεροδικεία της αυτοκρατορίας. Η πληρωμή τους προερχόταν από τα έσοδα του ιεροδικείου, με τους ιεροδίκες της πρωτεύουσας, της Προύσας και της Αδριανούπολης να παίρνουν το μεγαλύτερο μισθό μιας και στελέχωναν δικαστικές θέσεις στις κατά καιρούς τρεις πρωτεύουσες της Αυτοκρατορίας. Πρόκειται για δικαστές οι οποίοι είχαν δικαστική και διοικητική αρμοδιότητα σε μια διοικητική περιφέρεια (*kaža*)¹²⁸. Ήταν οι ιθύνοντες της δημόσιας διοίκησης στις επαρχίες, ενός ζωτικού κομματιού του κρατικού μηχανισμού, γι' αυτό και οι αρμοδιότητες που είχαν επωμιστεί κάλυπταν ένα μεγάλο φάσμα λειτουργιών/υποθέσεων. Η θητεία τους ήταν ενιαύσια και σπανίως διετής, ακριβώς για να μην προλάβουν να αναπτύξουν ισχυρή τοπική πολιτική δράση και πελατειακούς δεσμούς με την τοπική κοινωνία¹²⁹. Αποτέλεσαν μάλιστα και όργανο της κεντρικής εξουσίας που είχε σκοπό, πέρα από τις δικαστικές-διοικητικές αρμοδιότητές του, να λειτουργεί ως ανάχωμα στη δύναμη των τοπικών αξιωματούχων¹³⁰. Το καδιλίκι, όπως και ο ίδιος ο ιερός νόμος, πέρασε μέσα από διάφορες φάσεις ανά τους αιώνες· δεν πρόκειται για έναν ανεξέλικτο θεσμό¹³¹. Έτσι και οι μουσουλμάνοι οθωμανοί δικαστές προσπάθησαν να προσαρμόσουν τις αποφάσεις τους στα κοινωνικά δεδομένα της κάθε εποχής, με γνώμονα τον ιερό νόμο και κυρίως τη χανεφίτικη σχολή σκέψης, στην οποία ως επί το πλείστον ανήκαν, μιας και ήταν αυτή που ακολουθούσε επίσημα το οθωμανικό κράτος¹³². Επ' αυτού, εκδόθηκε στα 1537 σουλτανικό φερμάνι διασαφηνίζοντας τον πρωτεύοντα ρόλο που έπρεπε να έχει η συγκεκριμένη σχολή στις αποφάσεις των καδήδων Ρούμελης (Βαλκάνια) και Ανατολίας. Συγκεκριμένα, έπρεπε να ακολουθούνται οι απόψεις με το μεγαλύτερο κύρος, αν και δεν ήταν λίγες οι φορές, που κάποιος ισχυρός

¹²⁶ Blight- Abramski, "The Judiciary" σ. 179-210· Şentop, "Kadı" σ. 304.

¹²⁷ Η λέξη *fiqh* που ετυμολογικά δηλώνει τη βαθεία και πλήρη κατανόηση της σαρία, ταυτόχρονα σημαίνει και την ίδια την επιστήμη του νόμου, δηλαδή την καλή γνώση αυτού και την αποσαφήνισή του. Rahim, *Principles*, σ. 48-50· Akgündüz, *Introduction*, σ. 20-21· Vesey – Fitzgerald, "Sources of the shari'a", σ. 95· Fyzee, *Muhammadan* σ. 17, 86. Γενικά για τον όρο *fiqh* βλ., Abdal- Haqq, "Islamic Law", σ. 5-7.

¹²⁸ Η πρωτεύουσα ενός *kaža* ήταν η πόλη που βρισκόταν το ιεροδικείο. Γκαρά, Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί*, σ. 133.

¹²⁹ Αν και ο καδής για να θεωρείται επιτυχημένος έπρεπε να μπορεί να δημιουργεί τέτοιους δεσμούς με τις ισχυρές τοπικές ομάδες, ειδικά το 17^ο και 18^ο αιώνα. Ergene, *Çankırı*, σ. 24-25.

¹³⁰ Gerber, "Public Sphere", σ. 72· Jennings, "Legal Procedure", σ. 137-138· Şentop, "Kadı" σ. 304.

¹³¹ Jennings, "Legal Procedure", σ. 138-139.

¹³² Akgündüz, *Introduction*, σ. 236· Bucknill and Utidjian, *Imperial*, σ. vix· Κοç, "Customary Law" σ. 87-88, 90· Atçil, *Procedure in the Ottoman Court*, σ. 34-36· Peters, "Hanafism", σ. 157.

σειχουλισλάμης (η κεφαλή των μουφτήδων), όπως ο Ebu's-su'ud, παρότρυνε τους καδήδες να ακολουθούν απόψεις αρεστές στη σουλτανική εξουσία¹³³. Στην Αυτοκρατορία ο διορισμός καδή σε μια περιοχή, επαρχιακή κυρίως, έδειχνε και την «οθωμανικότητά» της. Η απομονωμένη, ορεινή περιοχή Ματσούκα στον Πόντο αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα αυτής της πρακτικής, αφού οι κάτοικοί της κατέφευγαν πολύ συχνά στο σχετικά κοντινό ιεροδικείο της Τραπεζούντας. Το ιεροδικείο και ο καδής ήταν οι διατηρητές της περίφημης *rax ottomanica*¹³⁴. Ένα ακόμα παράδειγμα αποτελούν τα αυτοκρατορικά διατάγματα. Ενώ στις συνοριακές περιοχές αποδέκτες τους ήταν οι μπεηλερμπέηδες, στις επαρχίες ήταν οι καδήδες. Η διαφορά αυτή έγκειται στο πόσο καλά εδραιωμένη ήταν η οθωμανική γραφειοκρατία και γενικότερα ο κρατικός μηχανισμός. Οι καδήδες ήταν φορείς κεντρικής εξουσίας που λειτουργούσαν εξ ονόματός της, οι αρμοδιότητες που είχε σε καθημερινό επίπεδο ήταν συνώνυμες της ισχυρά ριζωμένης οθωμανικής διοίκησης. Όπως τονίζει και η Γκαρά «...το ιεροδικείο λειτουργούσε ως θεσμός ελέγχου και πειθάρχησης τόσο των υπηκόων όσο και των οργάνων της εξουσίας».¹³⁵

Ο χώρος που ασκούσαν το λειτούργημα τους ήταν το ιεροδικείο και εκεί κατέφευγαν οι υπήκοοι για οποιαδήποτε υπόθεση ανήκε στην αρμοδιότητα του οργάνου. Το ιεροδικείο για να λειτουργήσει σωστά είχε στους κόλπους του έναν αριθμό υπαλλήλων που το επάνδρωναν. Πρώτος τη τάξει ήταν φυσικά ο καδής του οποίου οι αρμοδιότητες σε δικαστικό επίπεδο ήταν η εκδίκαση υποθέσεων και η ετυμηγορία, αλλά σπανίως η επιβολή ποινών. Ανάμεσα στις πολλές δικαιοδοσίες του μπορούμε να απαριθμήσουμε την επικύρωση γάμων και διαζυγίων, τη διανομή κληρονομιών, την προστασία των περιουσιών των ορφανών και τον καθορισμό κηδεμόνων για τα ορφανά. Ήταν υπεύθυνος για όσα ζητήματα είχαν να κάνουν με τα βακούφια και είχε συμβολαιογραφικές αρμοδιότητες, για παράδειγμα την επικύρωση αγοραπωλησιών, μεταβιβάσεις τίτλων ιδιοκτησίας και άλλα. Ο καδής ήταν ο πληρεξούσιος της κεντρικής εξουσίας στα μάτια των υπηκόων της, αλλά και ένα είδος διαμεσολαβητικού οργάνου ανάμεσα τους. Το ζενίθ της δύναμής του σε νομικό επίπεδο παρατηρείται το 17ο αιώνα, όταν πέραν όλων των όσων αναφέρθηκαν παραπάνω, ανέλαβε και την εκδίκαση και απονομή δικαιοσύνης ποινικών υποθέσεων,

¹³³ Kuran & Lustig, "Judicial Biases", σ. 3 · Akgündüz, *Islamic Public Law*, σ. 258-259 · Rafeq "Damascus", σ.43 · Peters, "Hanafism", σ. 151-152.

¹³⁴ Jennings, "Maçuka", σ. 153.

¹³⁵ Γκαρά, «Μεροληψία», σ. 39 · Gerber, "Public Sphere", σ. 70-71 · Dávid, "Administration, provincial", σ. 16.

εκτός από τις περιπτώσεις ένοπλων εξεγέρσεων όπου η συμβολή του στρατού θεωρούνταν απαραίτητη¹³⁶.

Στις ποινικές υποθέσεις και συγκεκριμένα στο κομμάτι της επιβολής τιμωριών ο ιεροδίκης συνεργαζόταν στενά με τον τοπικό διοικητή και τους τοπικούς αξιωματούχους, οι οποίοι ήταν ουσιαστικά επιφορτισμένοι με την υλοποίησή τους. Όταν σπανίως επέβαλλε ποινές έπρεπε να παρίσταται ο τοπικός διοικητής ή η ποινή να στηρίζεται σε κάποια ιερή γνώμοδότηση (*φετβά*). Η σχέση συνεργασίας μπορούσε να γίνει ακόμα πιο στενή, αφού τόσο ο καδής είχε τη δυνατότητα να παίρνει μέρος στις υποθέσεις που εκδίκασε ο διοικητής και να τις καταγράφει στα σιτζίλια, όσο και ο διοικητής να παρίσταται στο ιεροδικείο, όταν λειτουργούσε ως δευτεροβάθμιο όργανο εκδίκασης υποθέσεων που αφορούσαν σημαίνοντα πρόσωπα ή στις υποθέσεις που εκδικάζονταν έχοντας ως κατηγορούμενους κατά συρροή εγκληματίες. Αυτή η εξέλιξη της σχέσης των δύο ισχυρών τοπικών αξιωματούχων είναι ενδεικτική αφενός της εισχώρησης του καδή στον διοικητικό τομέα αλλά και αφετέρου της αύξησης της δύναμης του τοπικού διοικητή. Καδής και τοπικός διοικητής είχαν επάλληλα δικαιώματα και αρμοδιότητες στον τομέα της δικαιοσύνης γι' αυτό και η σχέση συνεργασίας τους μπορούσε κάλλιστα να μετατραπεί σε ανταγωνιστική¹³⁷. Ο βαθμός της διάδρασης που είχε ο διοικητής και ο καδής στα ζητήματα ποινικού δικαίου ήταν άμεσα εξαρτημένη από τις τοπικές συνθήκες¹³⁸.

Το ζήτημα της αυτονομίας του καδή, της δύναμης του και από πού την αντλούσε και της διαλεκτικής του σχέσης με την κεντρική εξουσία και τα κοινωνικά δρώμενα έχει απασχολήσει τους ιστορικούς. Ο ανθρωπολόγος Rosen Lawrence, με βάση του τις ακροαματικές διαδικασίες των ιεροδικείων του Μαρόκο του β' μισού του 20^{ου} αιώνα, και επηρεασμένος από τις απόψεις του Max Weber για το ισλαμικό δίκαιο, όντας λιγότερο ακραίος συμπεραίνει ότι ο καδής δεν ήταν παρά ένας διαμεσολαβητής μεταξύ των διαδίκων¹³⁹. Από την άλλη, ο Gerber διαφοροποιείται

¹³⁶ Atçil, *Procedure*, σ. 33-35, 37, 39-40· Akgündüz, *Islamic Public Law*, σ. 267-271· Heyd, *Studies*, σ. 1. Σχετικά με το ζήτημα της εκδίκασης ποινικών υποθέσεων ο Bligh-Abramski επισημαίνει ότι οι καδήδες εκδίκασαν τέτοιες επί εποχής Hāgūn al-Rashīd, αλλά στις αρχές του 10^{ου} αιώνα οι αρμοδιότητες αυτές μεταφέρθηκαν στις αστυνομικές και στρατιωτικές αρχές. Bligh- Abramski, "The Judiciary" σ. 196, 208-210.

¹³⁷ Gradeva, "Judicial Functions", σ. 42· Ginio, "Criminal Justice", σ. 192, 195, 201-202· Jennings, "Limitations", σ. 154.

¹³⁸ Η παραπομπή 52 στο άρθρο του Ginio είναι άκρως διαφωτιστική αν και αδρομερής. Ginio, "Criminal Justice", π. 52, σ. 200-201.

¹³⁹ Ο Weber κάνει λόγο για τον ισχυρό ρόλο του ιεροδίκη και πιο ειδικά για τη «δικαιοσύνη του καδή», συγκρίνοντας την ευρωπαϊκή δικαιοσύνη με την αντίστοιχη οθωμανική και συμπεραίνει ότι ο καδής αποφάσιζε εντελώς υποκειμενικά και ανάλογα με την υπόθεση και τις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες που επικρατούσαν την εκάστοτε περίοδο, χωρίς να λαμβάνει υπόψη του νόμους και κανόνες. Rosen, *Anthropology*, σ. 58-79· Weber, *Economy*, σ. 818-822.

και αναφέρει ότι ο οθωμανός καδής δεν είχε τέτοιου είδους αυτονομία και δεν βρίσκονταν τα πάντα στη διακριτική του ευχέρεια. Αν και η διαμεσολάβηση δεν ήταν μια άγνωστη πρακτική, αν και ο καδής «ερμήνευε» την κάθε υπόθεση και παρόλο που ήταν ένας ισχυρός τοπικός παράγοντας, προσπαθούσε πάντα να βρει μια λύση εντός των νομικών πλαισίων. Οι νόμοι δεν έμειναν ανεπηρέαστοι από το κοινωνικό γίνεσθαι, όμως άλλαζαν με αργούς ρυθμούς. Ο καδής ως κρατικό όργανο και ως φορέας του ιερού νόμου υπολείπονταν σε ισχύ και δύναμη τόσο του σουλτάνου όσο και του νόμου. Μάλιστα το 17^ο και 18^ο αιώνα, κατά το Jennings, αυτός εφαρμόζε πιστά τις διατάξεις της σαρία και στο ποινικό κομμάτι της δικαιοσύνης. Ο Jennings προσθέτει μάλιστα ότι το ποινικό κομμάτι του κανούν δεν εφαρμόστηκε ποτέ¹⁴⁰. Κατά την άποψη μου, η πραγματικότητα συνοψίζεται στη φράση του Bligh-Abramski: «[ο]ι *'ulamā* δεν ήταν ανεξάρτητοι από το πολιτικό γίνεσθαι, αλλά ήταν και οι μόνοι που μπορούσαν να νομιμοποιήσουν τις πολιτικές πράξεις... Υπηρετούσαν ως υπάκουα διοικητικά όργανα, αλλά είχαν και ανεξάρτητη ιδεολογική δύναμη, όντες οι νόμιμοι αντιπρόσωποι της σαρία»¹⁴¹. Αλλά και ο Peters συμπεραίνει ότι η σχέση οθωμανού καδή και οθωμανικής κεντρικής εξουσίας ήταν αλληλοσυμπληρωματική¹⁴².

Εκτός από τον καδή λοιπόν, που προΐστατο όλων, στο ιεροδικείο εργαζόταν ένας σημαντικός, αλλά μη καθορισμένος αριθμός υπαλλήλων. Σε αυτούς περιλαμβάνεται ο ναΐπης, του οποίου τις αρμοδιότητες καθόριζε ο καδής και ανάμεσα στα σημαντικότερα καθήκοντά του συγκαταλέγεται η αντικατάσταση/αντιπροσώπευση του καδή στην εκδίκαση υποθέσεων. Αν και απόφοιτοι των μεντρεσέδων και γνώστες θρησκευτικών ζητημάτων οι ναΐπηδες δεν ανήκαν στην κατηγορία των θεολόγων νομομαθών, από τους κόλπους των οποίων έβγαιναν οι καδήδες και οι μουφτήδες. Προέρχονταν από την κοινωνία και γι' αυτό αποτελούσαν τον συνδετικό κρίκο αυτής και της κεντρικής εξουσίας. Η χρησιμότητά τους ήταν σημαντική, ειδικά στα μεγάλα καδιλίκια όπου ο φόρτος εργασίας ήταν βαρύς. Άλλοι υπάλληλοι του ιεροδικείου ήταν οι *kassām* που ήταν υπεύθυνοι για τη διανομή της περιουσίας όσων αποβίωναν και οι *muhzir* που λειτουργούσαν σαν

¹⁴⁰ Για την κριτική που άσκησε ο Gerber στον Weber βλ. Gerber, *Law in Islam*, σ. 24-30, 36-37' Gerber, *Law and Culture*, σ. 13-14 58-76' Gerber, "Public Sphere", σ. 69, 72.

¹⁴¹ Bligh-Abramski, *όπ.π.*, σ. 209.

¹⁴² Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Ebu's Su'ud ο οποίος νομοθετούσε και καινοτομούσε, πάντα μέσα στα πλαίσια του ιερού νόμου, μέσω της κρατικής εξουσίας. Gerber, *Law in Islam*, σ. 89. Για τη σχέση καδή και κεντρικής εξουσίας τους πρώιμους αιώνες του Ισλάμ βλ. Bligh-Abramski, "The Judiciary", σ. 196-197' Peters, "Hanafism", σ. 148.

δημόσιοι κατήγοροι και προσήγαγαν τους διαδίκους στο ιεροδικείο. Σε μικρότερα ιεροδικεία επιβαρύνονταν και με άλλες αρμοδιότητες, όπως αυτή του ασκόντα αστυνομικά καθήκοντα και του γραφέα. Οι *čā'ūsh* που είχαν αστυνομικές αρμοδιότητες¹⁴³, κάποτε και δημόσιου κατήγορου και εκτελούσαν διάφορες ποινές, χρηματικές και σωματικές, φυλάκιζαν και δημοσιοποιούσαν τις δικαστικές αποφάσεις. Οι *subaşi* ήταν διοικητικοί υπάλληλοι και χρησιμοποιούνταν ως εκτελεστικά όργανα και από το ιεροδικείο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αντιστοιχούν με τους σημερινούς νομαρχιακούς υπαλλήλους με επιπρόσθετες αστυνομικές αρμοδιότητες. Οι *ehl-i örf* ήταν διοικητικοί υπάλληλοι (όπως οι *subaşi*) με εκτελεστικές εξουσίες. Είχαν διάφορες αρμοδιότητες όπως την αγωγή για υποθέσεις δολοφονίας, όταν δεν υπήρχαν συγγενείς του θύματος, επιλαμβάνονταν των θεμάτων που προσέβαλλαν το θείο δίκαιο, τα σεξουαλικά αδικήματα, την οινοποσία αλλά και τα ζητήματα που αφορούσαν τους κατά συρροή εγκληματίες και κλέφτες που διατάραζαν την κοινή ησυχία. Τέλος, σε ένα ιεροδικείο μπορούσαν να εργαστούν οι *mubāşir* που είχαν σχεδόν τις ίδιες αρμοδιότητες με τον *muhzir*, οι *kātib* δηλαδή οι γραφείς, οι *muzakkī* που έλεγχαν το χαρακτήρα των μαρτύρων και οι *mütercim* δηλαδή οι διερμηνείς. Φυσικά, το πλήθος των υπαλλήλων ήταν άμεσα συνδεδεμένο με το μέγεθος του δικαστηρίου, το οποίο με τη σειρά του ποίκιλλε με βάση το γεωγραφικό μέγεθος και την πληθυσμιακή σύσταση του κάθε καζά, αλλά και τη σημαντικότητα της έδρας του καζά όπου βρισκόταν αυτό¹⁴⁴.

¹⁴³ Στην οθωμανική επικράτεια δεν απαντάται η έννοια του αστυνομικού, όπως τη γνωρίζουμε σήμερα. Για το ζήτημα αυτό βλ. Swanson, "The Ottoman Police", σ. 245-250· Jennings, "Legal Procedure", σ. 148-150.

¹⁴⁴ Atçıl, *Procedure*, σ. 28, 31· Akgündüz, *Islamic Public Law*, σ. 276-278· Heyd, *Studies*, σ. 241-243, 246· Schacht, *Introduction*, σ. 176· Orhonlu, "Kassām", σ. 735.

2.2. Η ακροαματική διαδικασία μιας ποινικής υπόθεσης

Τα αρχεία που προέρχονται από τα οθωμανικά ιεροδικεία έχουν μια πολύ συγκεκριμένη διάρθρωση και ως εκ τούτου το ίδιο ή την ίδια διάρθρωση και οι υποθέσεις που τα απαρτίζουν. Έτσι και η δομή των ποινικών υποθέσεων ήταν τυποποιημένη. Ωστόσο, ποια διαδικασία ακολουθούταν όταν εκδικαζόταν μια ποινική υπόθεση;

Πρώτα απ' όλα, θεωρητικά, η εκδίκαση μιας ποινικής υπόθεσης ήταν αποτέλεσμα ιδιωτικής ή κοινοτικής πρωτοβουλίας. Οι αρχές του τόπου ενημερώνονταν για οποιαδήποτε ποινική υπόθεση είτε από τα άμεσα ενδιαφερόμενα μέρη, δηλαδή τους ίδιους τους ενάγοντες ή ακόμα από τους μάρτυρες μιας υπόθεσης. Στις υποθέσεις εκείνες που το αδίκημα δεν είχε θύματα, όπως η παραβίαση της ηθικής και της τάξης και η προσβολή της θρησκείας, οι ενάγοντες ήταν οι κάτοικοι της περιοχής ή ακόμα και αυτοί που είχαν αστυνομικά καθήκοντα ή οι νυχτοφύλακες¹⁴⁵. Παρόλα αυτά, ο νόμος είχε «παραθυράκια» που επέτρεπε και σε διοικητικούς υπαλλήλους να ξεκινούν τη διαδικασία εκδίκασης μιας ποινικής υπόθεσης. Εκμεταλλευόμενοι και την παντελή απουσία της έννοιας του δημόσιου κατηγορού στο ισλαμικό δίκαιο, επωφελούνταν οικονομικά από τέτοιες καταστάσεις¹⁴⁶.

Πιο αναλυτικά, πριν την ακροαματική διαδικασία μπορούσε να πραγματοποιηθεί έρευνα επί του προκείμενου ζητήματος, έπειτα από εντολή του καδή, για τη διαλεύκανση μιας υπόθεσης. Στην οθωμανική περιφέρεια δεν ήταν σπάνιο το φαινόμενο να ειδοποιεί τον καδή και να ζητά τη διενέργεια της έρευνας κάποιος διοικητικός υπάλληλος, όπως ο σούμπασης ή ο ίδιος ο διοικητής¹⁴⁷. Ο καδής με τη σειρά του έπρεπε να αποστείλει στον τόπο του εγκλήματος μια ομάδα-επιτροπή που απαρτιζόταν από έναν υπάλληλο του ιεροδικείου, το ναΐπη συνήθως, κάποιον που είχε καθήκοντα αστυνομικού, ή κάποιον εντεταλμένο του διοικητή, καθώς και έναν αριθμό έντιμων μουσουλμάνων που ονομάζονταν *şühüdü'l-hal*. Πρόκειται για

¹⁴⁵ Peters, *Crime*, σ. 79-80.

¹⁴⁶ Hosainy, "Non-Judicial", σ. 30. Heyd, *Studies*, σ. 66, 277.

¹⁴⁷ Η συχνότητα της παρέμβασης των διοικητικών υπαλλήλων στα καθήκοντα του καδή, σε επίπεδο άσκησης ποινικών διώξεων, πραγματοποιούνταν σε τέτοιο βαθμό στην οθωμανική περιφέρεια, ώστε κατά τον Gerber, αυτοί που λειτουργούν άτυπα ως δημόσιοι κατηγοροί. Gerber "Sharia, Kanun and Custom," σ. 143-44.

τους ιδιώτες μάρτυρες των υποθέσεων, μουσουλμάνους και χριστιανούς ο ρόλος των οποίων ήταν νομιμοποιητικός για την ίδια τη διαδικασία¹⁴⁸. Σε αυτού του είδους τις έρευνες σημαντικός ήταν επίσης και ο ρόλος των πρακτικών γιατρών ή χειρουργών. Αποστολή τους ήταν να εξετάσουν το σώμα του θύματος και να εξακριβώσουν αν πρόκειται για τυχαίο ή μη τραυματισμό, ατύχημα, δολοφονία, φυσικό θάνατο ή θάνατο από αρρώστια. Επιπλέον, ο υπάλληλος που αποστελλόταν στον τόπο του συμβάντος αναλάμβανε να πάρει κατάθεση από το θύμα αν ήταν ακόμα ζωντανό και να πληροφορηθεί σχετικά με το θύτη. Άλλες φορές πάλι, αν ο ίδιος ο υπάλληλος ήταν μάρτυρας του συμβάντος μπορούσε να στοιχειοθετήσει μια κατηγορία. Η εξέταση ήταν επιφανειακή μιας και οι παρατηρήσεις είχαν να κάνουν με τραύματα και σημάδια που έφερε επιφανειακά το σώμα¹⁴⁹. Κατά τη διάρκεια της έρευνας ο φερόμενος ως δράστης βρισκόταν είτε υπό κράτηση είτε όχι ανάλογα με το αν το έκρινε σκόπιμο ο καδής και πάντα με βάση το αν ήταν ευυπόληπτος. Αν για παράδειγμα η ενοχή του ήταν αδιαμφισβήτητη, ή είχε ήδη άλλες καταδίκες, τότε θα παρέμενε υπό κράτηση. Ταυτόχρονα, ο εναγόμενος είχε χρονικό περιθώριο κάποιων εβδομάδων, ώστε να βρει τους απαραίτητους μάρτυρες κατηγορίας τους επονομαζόμενους και *udūl*. Εν τω μεταξύ, ο υπάλληλος επέστρεφε στο ιεροδικείο και κατέθετε τα όσα είδε και άκουσε. Αν η έρευνα δεν απέδιδε τους καρπούς που ήθελε ο καδής, τότε έλεγχε το ιστορικό του φερόμενου ως δράστη για πιθανές καταδίκες στο παρελθόν. Σε αυτή την επικουρική έρευνα που διεξαγόταν πραγματοποιούνταν και ανακρίσεις των γειτόνων του. Οι ερωτήσεις της ανάκρισης ήταν σχετικές με το χαρακτήρα του. Αν η εγκληματική του δράση δε στοιχειοθετούταν είτε εξαιτίας της ανυπαρξίας της ομολογίας του είτε της έλλειψης μαρτύρων κατηγορίας, ο καδής μπορούσε να λειτουργήσει με βάση τα ιεροδικαστικά κατάστιχα που άφηνε ο απερχόμενος καδής. Αυτά αποδεικνύονταν ιδιαίτερος χρήσιμα επειδή ο εκάστοτε εναγόμενος μπορεί να είχε δικαστεί και καταδικαστεί ως κακοποιό στοιχείο στο παρελθόν. Η ύπαρξη ιστορικού βοηθούσε σημαντικά στη διεξαγωγή μιας ποινικής δίκης¹⁵⁰.

Μετά την έρευνα ξεκινούσε αυτή καθαυτή η ακροαματική διαδικασία. Αρχικά, θεμιτό θα ήταν να παρίστανται και οι δύο διάδικοι, αλλά συχνά αντιπροσωπεύονταν από κάποιον συγγενή, φίλο ή κάποιον ευυπόληπτο πολίτη που

¹⁴⁸ Jennings, “Zimmis”, σ. 263-265· Jennings, “Legal Procedure”, σ. 145-146.

¹⁴⁹ Jennings, “Legal Procedure”, σ. 166-67· Hosainy, “Non-Judicial”, σ. 32.

¹⁵⁰ Peters, *Crime*, σ. 81-82, 84· Gradeva, “Judicial Functions”, σ. 40· Heyd, *Studies*, σ. 246-247· Κοός, “Customary Law” σ. 90· Canbakal, *‘Aynatāb*, σ. 130.

στα έγγραφα καταγράφεται ως βεκίλης (*wekīl*). Αλλά όπως φαίνεται, δεν προτιμούνταν αυτού του είδους η αντιπροσώπευση όταν βρίσκονταν σε κίνδυνο προσωπικά οφέλη. Εάν ο κατηγορούμενος δεν εμφανιζόταν, κάποιος υπάλληλος του ιεροδικείου αποστελλόταν, ενίοτε με τη συνοδεία του κατηγορού, για να τον προσαγάγει. Η απουσία των διαδίκων όμως δεν επέφερε ποινή. Τουλάχιστον δεν αναφέρεται η πρόβλεψη κάποιας ποινής στους ιεροδικαστικούς κώδικες¹⁵¹.

Η ακροαματική διαδικασία μιας ποινικής υπόθεσης καταγραφόταν από τους υπαλλήλους του ιεροδικείου ως εξής: αρχικά κατέγραφαν τα ονόματα, τη θρησκεία και ενίοτε το επάγγελμα και τον τόπο κατοικίας των αντιδίκων. Έπειτα ξεκινούσε μια μη λεπτομερής περιγραφή της υπόθεσης. Πρωτίστως, απαγγελλόταν η αγωγή και στη συνέχεια ο τόπος και το όργανο του εγκλήματος, η φύση του εγκλήματος, για παράδειγμα δολοφονική πρόθεση ή απλός τραυματισμός, και φυσικά η ύπαρξη αυτοπτών μαρτύρων¹⁵². Ο κατηγορος ανέπτυσε τον ισχυρισμό του και εάν αυτός γινόταν δεκτός από τον κατηγορούμενο τότε η δίκη έληγε αμέσως υπέρ του. Εάν ο εναγόμενος αρνούταν τις κατηγορίες, ο ενάγων έπρεπε να προβεί στην εύρεση αποδείξεων των ισχυρισμών του. Οι αποδείξεις προέρχονταν συνήθως από τις μαρτυρικές καταθέσεις κατηγορίας, αν και ο κατηγορούμενος μπορούσε να προσκομίσει πρώτος μαρτυρικά τεκμήρια αθωότητας. Οι διάδικοι μπορούσαν να ελέγξουν το ποιόν των μαρτύρων που προσκόμιζε ο κάθε αντίδικος. Ακόμα και ο ίδιος ο καδής είχε το δικαίωμα να ελέγξει την εντιμότητα των μαρτύρων μέσω τρίτων αξιόπιστων ατόμων. Αν η εύρεση μαρτύρων δεν μπορούσε να πραγματοποιηθεί ο εναγόμενος ορκιζόταν για την αθωότητά του. Σε υποθέσεις ανθρωποκτονιών που δεν μπορούσαν να στοιχειοθετηθούν πλήρως, ο ενάγων μπορούσε να ζητήσει από τον φερόμενο ως δράστη να ορκιστεί για την αθωότητά του, αν αρνούταν η δίκη έληγε υπέρ του πρώτου, πράγμα διόλου σπάνιο¹⁵³.

Κατά τη διάρκεια της ακροαματικής διαδικασίας πραγματοποιούνταν προσπάθειες συμβιβασμού (*sulh*) από τους μάρτυρες της δίκης, οι οποίοι θα λειτουργούσαν ως διαμεσολαβητές (*muslihūn*). Ωστόσο η ταυτότητα των διαμεσολαβητών δεν είναι γνωστή. Μεσολαβούσαν τόσο σε υποθέσεις μεταξύ

¹⁵¹ Peters, *όπ.π.*, σ. 80· Gradeva, *όπ.π.*, σ. 29, 40· Atçil, *Procedure*, σ. 52. Ο Atçil διαφωνεί και επισημαίνει ότι η δίκη δεν πραγματοποιούνταν αν δεν ήταν παρών ο εναγόμενος. Και ο Gerber υπογραμμίζει ότι αν η δίκη είναι σχετική με ανθρωποκτονία έπρεπε να παρίστανται αμφότεροι οι διάδικοι. Αν δεν υπήρχε εναγόμενος, δηλαδή κληρονόμος του θύματος, ο σουλτάνος μπορούσε να πάρει τη θέση του. Gerber, *Law in Islam*, σ. 32-33. Ειδικά για το ρόλο του βεκίλη βλ. Jennings, “Vekil”, σ. 147-169.

¹⁵² Ginio, “Criminal Justice”, σ. 186.

¹⁵³ Atçil, *Procedure*, σ. 55-57· Gerber, *Law in Islam*, σ. 30, 33· Jennings, “Limitations”, σ. 173-174.

ζιμμήδων ή μουσουλμάνων όσο και μεταξύ ζιμμήδων και μουσουλμάνων. Επρόκειτο μάλλον για διακεκριμένους άνδρες με κύρος και επιρροή στις εκάστοτε τοπικές κοινωνίες. Ο συμβιβασμός με ή χωρίς τη μεσολάβηση τρίτων ήταν συχνότατη λύση διαφορών, εξωδικαστικά και εντός του δικαστηρίου, όπως αποτυπώνεται στα σιτζίλια. Πολλές φορές ο ενάγων οδηγούταν σε αυτή την πρακτική, όταν δεν μπορούσε να βρει μάρτυρες για να αποδείξει τα λεγόμενά του, ιδιαίτερα από τη στιγμή που οι περισσότερες εγκληματικές ενέργειες διαπράττονταν το βράδυ, αλλά και για να είναι κάτοχος ενός επίσημου εγγράφου που σε μια πιθανή μελλοντική δικαστική διένεξη θα μπορούσε να του φανεί χρήσιμο. Δε θα πρέπει να αποσιωπάται όμως η πεμπτούσια αυτής της λύσης που είναι το οικονομικό όφελος. Ενδεικτική είναι μια υπόθεση του 1716 από το ιεροδικείο της Θεσσαλονίκης που αφορά στη δολοφονία του Yusuf bin Ahmed. Οι ενάγοντες και κληρονόμοι γιοι του θύματος απαίτησαν την ποινή της αντεκδίκησης και για τους δύο δράστες Nusuh bin Bektaş και Abdülnebi. Ο δεύτερος εκτελέστηκε, ενώ κατά τη στιγμή της εκτέλεσης και του πρώτου ζήτησαν αντί της αντεκδίκησης να συμβιβαστούν οικονομικά με τον δράστη.¹⁵⁴ Δεν ήταν λίγες οι περιπτώσεις εκείνες που το άρρεν θύμα άφηνε ακέφαλη την οικογένεια του· ως εκ τούτου, οι κληρονόμοι-ενάγοντες έδειχναν προτίμηση στον οικονομικό συμβιβασμό από την καταβολή του φόρου αίματος, πόσο μάλλον από την αντεκδίκηση. Η οποιαδήποτε λύση έπρεπε να γνωστοποιηθεί στον καδή. Από την άλλη μεριά, ο συμβιβασμός μπορούσε να είναι και αποτέλεσμα εξωδικαστικών ενεργειών. Ο μειωμένος αριθμός ποινικών υποθέσεων σε κάποιο ιεροδικείο, όπως τα ιεροδικαστικά αρχεία του ιεροδικείου του Χάνδακα που αφορούν στο ναχιγέ Μαλεβιζίου, την περίοδο 1669-1689¹⁵⁵, μπορεί να υποδηλώνει και τον αυξημένο αριθμό εξωδικαστικών συμβιβασμών-λύσεων¹⁵⁶.

Από τα τεκμήρια της αθωότητας ο τομέας των μαρτυρικών καταθέσεων αποτελεί ένα από τα θεμελιωδέστερα τμήματα της ακροαματικής διαδικασίας μιας ποινικής υπόθεσης. Η γενική αρχή πρέσβευε την ύπαρξη δύο ευυπόληπτων αρρένων μουσουλμάνων, η τιμιότητα των οποίων έπρεπε να εξακριβωθεί από πριν. Επρόκειτο πρωτίστως για μουσουλμάνους και δευτερευόντως για ζιμμήδες της τοπικής ή στρατιωτικής ελίτ, αλλά και για γείτονες ή συναδέλφους των διαδίκων. Σπανιότερα

¹⁵⁴ Ginio, "Criminal Justice", σ. 207.

¹⁵⁵ Χαρέτη, «Χριστιανοί και μουσουλμάνου», σ. 36.

¹⁵⁶ Ginio, "Criminal Justice", σ. 191-192, 204-208· Gradeva, "Judicial Functions", σ. 32-33· Akgündüz, *Islamic Public Law*, σ. 537· Heyd, *Studies*, σ. 247-248, 261· Marcus, *Aleppo*, σ. 111· Χαρέτη, *οπ. π.*, σ. 36· Tamdoğan, "Sulh", σ. 55-83. Για την έννοια του *sulh* βλ. Mutaf, "Settlement", σ. 125-140.

κατέθεταν γυναίκες¹⁵⁷. Δεν είναι τυχαίο πάντως το γεγονός ότι οι γείτονες ήταν οι πρώτοι μάρτυρες που κατέθεταν, οι πρώτοι που πήγαιναν στον τόπο που είχε τελεστεί μια ποινική πράξη, αυτοί που ρωτούνταν για το ποιόν του εκάστοτε φερόμενου ως δράστη. Οι γείτονες γνώριζαν λεπτομερώς και όσο κανένας άλλος τα των άλλων οίκων. Από την οικονομική και οικογενειακή κατάσταση των γειτόνων τους μέχρι τα διατρέξαντα εντός του σπιτιού τους. Η προφορική μαρτυρία τους αποτελούσε απόηχο του εθιμικού δικαίου. Η βαρύνουσα σημασία της είναι ενδεικτική ειδικά στις ποινικές υποθέσεις. Λειτουργούσαν σαν εκφραστές της κοινής γνώμης, επισημαίνοντας την πρόπουσα τιμωρία¹⁵⁸.

Εκτός από τις μαρτυρίες, μεγάλης σημασίας ήταν και η έννοια του όρκου (*yemin*). Δεν είναι τυχαίο ότι ελλείψει μαρτυρικών καταθέσεων-αποδείξεων ο όρκος για την αθωότητα του κατηγορούμενου ήταν αυτός που ολοκλήρωνε την εκάστοτε δικαστική διαμάχη, αλλά και από την άλλη, αν ο κατηγορούμενος αρνούταν να ορκιστεί η υπόθεση έκλεινε υπέρ του κατήγορου. Ο όρκος δεν ήταν μια τυπική γραφειοκρατική διαδικασία, αντίθετα ήταν ουσιώδης, αφού υπήρχαν αρκετές φορές που ο εναγόμενος προτιμούσε να τιμωρηθεί για την πράξη του. Όρκoi παίρνονταν και κατά την προδικαστική έρευνα και από τους μάρτυρες, αν αυτό χρειαζόταν, για να πιστοποιηθεί η ακρίβεια των λεγομένων τους. Η άρνηση όρκου ήταν συνώνυμη με την αποδοχή της κατηγορίας. Στην αντίθετη περίπτωση ο ενάγων βρισκόταν σε δεινή θέση, αφού του απαγγελλόταν ποινή για ψευδή κατηγορία¹⁵⁹.

Οι ιεροδικαστικοί κώδικες, όμως, αποτελούν μόνο ένα κομμάτι της ακροαματικής διαδικασίας. Οι φετβάδες αποτελούν ένα βοηθητικό τμήμα στη σχετική έρευνα. Η δημοφιλία τους αντικατοπτρίζεται στο μεγάλο αριθμό που εκδίδονταν για διάφορα ζητήματα, αλλά και στην προτίμηση που συχνά έδειχναν οι καδήςδες σε αυτούς, για να κατασταλάξουν στις αποφάσεις τους¹⁶⁰.

Οι φετβάδες, οι νομικές /θρησκευτικές συμβουλές/γνωμοδοτήσεις, εισήχθησαν στο σύστημα απονομής δικαιοσύνης από τους, *'ulamā* τους νομομαθείς μορφωμένους ανθρώπους της θρησκείας. Κατά τη διάρκεια της διαμόρφωσης της ισλαμικής νομοθεσίας το ζήτημα της ελευθερογνωμίας και της έκφρασης της

¹⁵⁷ Gradeva, *όπ.π.*, σ. 29-30· Atçil, *Procedure in the Ottoman Court*, σ. 52· Akgündüz, *όπ.π.*, σ. 548-554· Jennings, "Women", σ. 71.

¹⁵⁸ Marcus, *Aleppo*, σ. 323· Gerber, "Sharia, Kanun", σ. 146-147.

¹⁵⁹ Οι χριστιανοί ορκίζονταν στα ιερά τους βιβλία. Gradeva, "Judicial Functions", σ. 30· Atçil, *Procedure*, σ. 63-66· Akgündüz, *Islamic Public Law*, σ. 554-556· Peters, *Crime*, σ. 84-85· Λαΐου Σάμος, σ. 65-66. Για την έννοια του όρκου βλ. Jennings, "The Use of Oaths", σ. 13-23.

¹⁶⁰ Atçil, *όπ. π.*, σ. 25, 67.

προσωπικής άποψης των δικαστών, που βασιζόταν στους κανονισμούς του Κορανιού και τους κανονισμούς των τοπικών μουσουλμανικών κοινοτήτων, αποτέλεσε το πλαίσιο μέσα στον οποίο οι νομομαθείς προσπαθούσαν να νομοθετήσουν. Η προσπάθεια αυτή, όμως, γρήγορα τέθηκε σε περιορισμούς, εξαιτίας της αυστηρής συστηματοποίησης και εκλογίκευσης του νόμου, της σχηματοποίησης των σχολών, καθώς και της καταγραφής και ενσωμάτωσης παραδόσεων που πήγαζαν από τον Προφήτη και εντάχθηκαν στο νομικό πλαίσιο. Μιας και βρισκόμαστε σε περίοδο διαμόρφωσης ακόμα, πρέπει να επισημανθεί ότι αν και ξεκίνησαν οι περιορισμοί της ελεύθερης έκφρασης, αυτή στην ουσία δεν καταργήθηκε ποτέ. Το ζήτημα του περιορισμού της «ανεξάρτητης λογικής/λόγου», όπως αναφέρεται, φαινομενικά είχε κλείσει, αλλά στην καθημερινότητα των δικαστών ξεπρόβαλλαν νέα δεδομένα, τα οποία έπρεπε να αντιμετωπίσουν, φυσικά με βάση τον ιερό νόμο, χωρίς όμως να υπολείπονται σε δημιουργικότητα. Οι νομομαθείς θεολόγοι, λοιπόν, ως επαΐοντες του νόμου, αλλά και με γνώμονα τη δική τους λογική, μπορούσαν να καταγράψουν την προσωπική τους γνώμη (*fetva*). Οι γνωμοδοτήσεις αυτές ήταν πάρα πολύ σημαντικές, γιατί από τη φύση του το Ισλάμ είναι μια θρησκεία που σχετίζει τους πιστούς και τις θρησκευτικές τους υποχρεώσεις με την καθοδήγηση/γνωμοδότηση των ειδημόνων. Η ανάγκη αυτή μάλιστα μεγεθύνθηκε όσο ο νόμος γινόταν πιο τεχνοκρατικός και πιο προσηλωμένος στις τεχνικές λεπτομέρειες¹⁶¹. Στην αρχική της μορφή η έκδοση φετβάδων δεν ελεγχόταν από το κράτος, αλλά γρήγορα πέρασαν μέσα στον κρατικό μηχανισμό μιας και η δυναμική τους αυξανόταν με γεωμετρική πρόοδο. Οι πρώτοι οργανωμένοι «φετβαναμέδες», δηλαδή ανθολογίες με επιλογές φετβάδων από διακεκριμένους σεΐχουλισλάμηδες, άρχισαν να συντάσσονται το 10^ο αιώνα και έκτοτε συντάχθηκαν πληθώρα τέτοιων σε όλο το μουσουλμανικό κόσμο. Στα πρώιμα χρόνια της οθωμανικής ιστορίας η νομική γνώμη για κάποιο ζήτημα μπορούσε να προέλθει από οποιονδήποτε πιστό είχε τις κατάλληλες γνώσεις, όπως συνέβαινε σε όλο το μουσουλμανικό κόσμο. Όσο όμως η αυτοκρατορία εξαπλωνόταν και ενοποιούνταν, οι αποφάσεις αυτές άρχισαν να εκδίδονται από τους ειδήμονες της θρησκείας, τους καδήδες μεγάλων πόλεων, όπως της Προύσας και της Αδριανούπολης. Η τακτική αυτή όμως εγκαταλείφθηκε επί Murad Β΄, στα μέσα του 15^{ου} αιώνα. Πλέον, οι θρησκευτικές γνωματεύσεις έπρεπε να είναι προϊόν σκέψης της κεφαλής της θρησκευτικής ηγεσίας, του σεΐχουλισλάμη. Ακριβώς εξαιτίας της όλο και

¹⁶¹ Schacht, "Schools of Law", σ. 72-75.

αυξανόμενης ζήτησής τους συστάθηκε, από τα μέσα του ίδιου αιώνα, ένα ειδικό γραφείο, εντός του γραφείου του σείχουλισλάμη, το *fetvahane*, όπου φυλάσσονταν και οι αποφάσεις. Η έκδοσή τους είχε αρχίσει να παίρνει τη μορφή κρατικού θεσμού. Οι γνωμοδοτήσεις αυτές μπορούν να θεωρηθούν αντικειμενικές, αφού δεν είχαν προσωπικό χαρακτήρα, μιας και δεν ήταν γνωστή η ταυτότητα των διαδίκων. Μπορεί κανείς να θεωρήσει ότι η μαζικοποίηση της έκδοσης φετβάδων οδήγησε και στην απαξίωση του θεσμού. Κάτι τέτοιο όμως δεν ίσχυε από τη στιγμή που η όλη διαδικασία γινόταν επί πληρωμή. Στην αυτοκρατορία φετβάδες μπορούσαν να ζητηθούν από οποιονδήποτε υπήκοό της ανεξαρτήτως της κοινωνικής του θέσης και ανεξαρτήτως θέματος. Οι φετβάδες χρησιμοποιούνταν κατά κόρον σε μη ποινικές υποθέσεις, αλλά δεν υπολείπονταν σε ισχύ και στις ποινικές. Πολλές φορές η έκδοσή τους από τους διαδίκους ζητούνταν λειτουργώντας έτσι επικουρικά, αλλά σε καμία περίπτωση καταλυτικά σε μια ιεροδικαστική απόφαση ποινικού ενδιαφέροντος. Από τη στιγμή που αποτύπωναν την άποψη ενός σεβάσμιου μορφωμένου θεολόγου, του μουφτή, δεν μπορούσαν παρά να γίνουν σεβαστές, αλλά όχι δεσμευτικές¹⁶². Χαρακτηριστικές είναι δύο υποθέσεις αθώωσης για δολοφονία- του 1757 και 1755 αντίστοιχα- και μια υπόθεση δολοφονίας του 1717 έπειτα από αυτοάμυνα, που αναλύει ο Ginio στο άρθρο του για τη Θεσσαλονίκη. Αυτές οι υποθέσεις, αν και εκδικάστηκαν από τον καδή, έχριζαν περαιτέρω ερμηνείας. Ο ιεροδίκης συμβουλευτήκε τον τοπικό μουφτή, πράξη που οδήγησε στην έκδοση τριών φετβάδων. Η σεβάσμια και έμπειρη φιγούρα του μουφτή ήταν αυτή που ώθησε τον καδή να τον συμβουλευτεί και να αθώσει τους κατηγορούμενους¹⁶³.

Βέβαια ούτε οι ιεροδικαστικοί κώδικες, ούτε οι φετβάδες δύνανται να καταγράψουν με τον πλέον ρεαλιστικό τρόπο τα όσα λάμβαναν χώρα σε μια υπόθεση που εκδικαζόταν στο ιεροδικείο, πόσο μάλλον το κατά πόσο ο εκάστοτε καδής έδειχνε εύνοια ή δυσμένεια απέναντι σε πιο ευάλωτες ομάδες, όπως για παράδειγμα τους ζιμμήδες και τις γυναίκες ή τα νομικά όπλα που μεταχειρίζονταν οι διάδικοι, ώστε να ενισχύσουν τη θέση τους και φυσικά να μεγιστοποιήσουν τα συμφέροντά τους. Όμως παρακάτω θα γίνει μια προσπάθεια σκιαγράφησης αυτών των ζητημάτων. Η αλήθεια είναι ότι δεν μπορούμε να ξέρουμε πάντα επακριβώς τις στρατηγικές που

¹⁶² Atçil, *Procedure*, σ. 11-12, 14-15, 19-20, 22, 68. Για το Σαρηγιάννη οι φετβάδες έχουν δεσμευτικό χαρακτήρα, βλ. Σαρηγιάννης, *Περιθωριακές*, σ. 54. Ginio, "Criminal Justice", σ. 193. Walsh, "Fatwa", σ. 866-867. Αντίθετα με τους φετβάδες που εξέδιδαν οι τοπικοί μουφτήδες, οι απόψεις του σείχουλισλάμη είχαν δεσμευτικό χαρακτήρα. Heyd, "Ottoman Fetvā", σ. 56.

¹⁶³ Ginio, *όπ.π.*, σ. 193-194.

χρησιμοποιούσαν οι διάδικοι. Πέρα από όλα τα άλλα μας λείπει και το κομμάτι των τοπικών συνθηκών και των κοινωνικών νορμών που ίσχυαν σε κάθε περιοχή, γεγονός που δυσχεραίνει περισσότερο την όποια εμβάθυνση στις ιεροδικαστικές υποθέσεις¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Rosen, *Anthropology*, σ. 78-79' Ze'evi, "Ottoman Shari'a Court", σ. 40, 43.

2.2.1. Οι ζιμμήδες και η προσφυγή τους στο ιεροδικείο

Ο ερευνητής αντιμετωπίζει σοβαρά προβλήματα αναφορικά με το περιεχόμενο και την εφαρμογή των ιεροδικαστικών αποφάσεων. Οι ετυμηγορίες σε περιπτώσεις φόνων, τραυματισμών, κλοπών και βιασμών δεν απαντώνται συχνά. Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι είναι έως και σπάνιες. Ο συνηθέστερος τρόπος κατάληξης ενός ιεροδικαστικού εγγράφου αναφέρει ότι τα όσα ειπώθηκαν στη δίκη καταγράφηκαν. Μερικές φορές αναφέρεται ότι την ποινή εκτέλεσε ο ηγεμόνας ή κάποιος αντικαταστάτης του. Έτσι είναι δύσκολο να μελετηθεί η κοινωνική διάσταση των εγγράφων, όταν η από τη φύση της περιληπτική ακροαματική διαδικασία και τα ελλιπή τμήματα της ετυμηγορίας είναι ο καμβάς πάνω στον οποίον θα συνθέσουμε το κολλάζ των κοινωνικών σχέσεων όπως αυτές αντικατοπτρίζονται στους ιεροδικαστικούς κώδικες¹⁶⁵. Μελετώντας όμως τις υποθέσεις μπορούν να προκύψουν πολλές ερωτήσεις σχετικές με τις κοινωνικές σχέσεις, καθώς και να ιδωθούν αυτές από πολλές οπτικές. Υπήρχε σαφής διάκριση και μεροληπτική στάση ανάμεσα στις δύο θρησκευτικές ομάδες στον ισλαμικό νόμο; Υπήρχαν σημάδια μεροληψίας υπέρ των πλουσιότερων, των ατόμων που ανήκαν σε κάποια ελίτ; Πώς σκιαγραφούνται οι έμφυλες σχέσεις; Οι γυναίκες και οι ζιμμήδες προσέφευγαν στα ισλαμικά δικαστήρια και γιατί; Σ' αυτά και σε πολλά άλλα ερωτήματα προσπάθησαν να απαντήσουν αρκετοί ιστορικοί και όχι μόνο.

Το ισλαμικό νομικό δόγμα και τα ιδρύματα που το υπηρετούσαν κατηγοριοποιούσαν τους υπηκόους σε μουσουλμάνους ή μη, σε ελεύθερους ή σκλάβους, σε άνδρες ή γυναίκες¹⁶⁶. Τα οθωμανικά ιεροδικεία είχαν «πελάτες» τους όλους όσους από τους υπηκόους¹⁶⁷ της Αυτοκρατορίας το επιθυμούσαν. Η φύση του ιεροδικείου ήταν τέτοια- ήταν η επίσημη δικαστική εξουσία της Αυτοκρατορίας-, οι αποφάσεις του είχαν τέτοια βαρύτητα ώστε στα μάτια των ζιμμήδων ήταν ένα μη φορτισμένο θρησκευτικά δικαστήριο που δεν είναι απορίας άξιον γιατί κατέφευγαν

¹⁶⁵ Gradeva, "Judicial Functions", σ. 41. Η απουσία πληροφοριών στην ακροαματική διαδικασία σχετικά με τους διοικητικούς υπαλλήλους και τις αρμοδιότητές τους, ιδιαίτερα μετά το 16^ο αιώνα, ίσως να οφείλεται και στην προσπάθεια των *'ulamā* να περιορίσουν την αυθαίρετη συμπεριφορά τους. Hosainy, "Non- Judicial", σ. 25.

¹⁶⁶ Tucker, "Law and Gender", σ. 325.

¹⁶⁷ İnalçik, *Economic*, σ. 16. Αυτοί ήταν οι δύο τάξεις, των *askeri* και των *ραγιάδων*. Οι σκλάβοι δε θεωρούνταν οθωμανοί υπήκοοι.

σε αυτό¹⁶⁸. Το ίδιο φυσικά, ίσχυε και για τους μουσουλμάνους. Όλοι οι ραγιάδες είχαν τη νομική γνώση και μόρφωση για να «εκμεταλλεύονται» τα ένδικα μέσα που τους προσφέρονταν. Η αλληλεπίδραση επομένως των ραγιάδων με το ιεροδικείο ήταν ανεπτυγμένη σε μεγάλο βαθμό¹⁶⁹. Η νησιώτικη κοινωνία της Άνδρου αποτελεί ένα πετυχημένο παράδειγμα προσαρμογής και εφαρμογής ενός κατεξοχήν μουσουλμανικού θεσμού, του ιεροδικείου, σε μια χριστιανική και μέχρι πρότινος φραγκοκρατούμενη κοινωνία. Οι κάτοικοί της είχαν επιλέξει την προσφυγή στον καδή ως τον πιο δημοφιλή τρόπο επίλυσης των διαφορών τους και όχι μόνο¹⁷⁰.

Σε γενικές γραμμές, αυτό που προκύπτει από τη μελέτη των ιεροδικαστικών εγγράφων, σχετικά με τους υπηκόους της Αυτοκρατορίας, είναι ότι ο οθωμανικός νόμος αναγνώριζε τα φυσικά πρόσωπα. Το δικαίωμα του να είναι κατήγοροι αλλά και κατηγορούμενοι, με βάση πάντα τον ισλαμικό νόμο, είχαν και οι ζιμμήδες-*dhimmi* (μη Μουσουλμάνοι υπήκοοι) μιας και οι Χριστιανοί και οι Εβραίοι θεωρούνται «λαοί της Βίβλου». Στις ισλαμικές χώρες οι ζιμμήδες έχαιραν προστασίας, εφόσον αναγνώριζαν την καθεστηκία τάξη και πλήρωναν το φόρο τζιζιέ. Η έννοια του *dhimma*¹⁷¹ ορίζει την παραμονή τους σε μουσουλμανικό έδαφος, την ασφάλεια για τους ίδιους και την περιουσία τους καθώς και τη θρησκευτική τους ελευθερία¹⁷². Θεωρητικά, τα νομικά ζητήματα που απασχολούσαν τους ζιμμήδες ανήκαν στη δικαιοδοσία των θρησκευτικών τους οργάνων και μόνο αν οι ίδιοι το επιθυμούσαν μπορούσαν να αποταθούν στον καδή και το ισλαμικό δικαστήριο¹⁷³. Στην πολυθρησκευτική οθωμανική κοινωνία επομένως οι ζιμμήδες ήταν κι αυτοί υπήκοοι-υποκείμενα του σουλτάνου που είχαν δικαιώματα αλλά και υποχρεώσεις¹⁷⁴.

Εντούτοις, θα πρέπει να επισημανθεί ότι ο επίσημος νόμος έκανε σαφή διάκριση ανάμεσα στους μουσουλμάνους και τους ζιμμήδες και μάλιστα υπογράμμιζε την ευθύνη που έφεραν οι τελευταίοι ώστε να μην προσβάλλουν τη μουσουλμανική ηθική. Η διάκριση αυτή δεν ήταν αυστηρή και αδιαφοροποίητη μιας και στην

¹⁶⁸ Al- Qattan, “Dhimmis”, σ.432· Kuran & Lustig, “Judicial Biases”, σ. 19· Anastasopoulos, “Non- Muslims”, σ. 287· Atçıl, *Procedure*, σ. iii ,1· Gerber, “Public Sphere”, σ. 70· Gerber, “Formation”, σ. 213-214· Gradeva, όπ. π., σ. 15, 41-42.

¹⁶⁹ Kermeli, “The Right to Choice”, σ. 207, 210· Al- Qattan, “Dhimmis”, σ. 433.

¹⁷⁰ Όπως αναφέρει και η Χαϊρέτη «οι χριστιανοί φαίνεται ότι προσαρμόστηκαν αμέσως στους κανόνες της οθωμανικής ποινικής δικαιοσύνης. Ήταν, έτσι κι αλλιώς, αναγκασμένοι να το κάνουν, γιατί απαγορευόταν να απευθυνθούν στις ομόθρησκές τους αρχές για τέτοιες υποθέσεις». Χαϊρέτη, «Χριστιανοί και μουσουλμάνοι», σ. 37· Κολοβός, *Άνδρος*, σ. 140- 157.

¹⁷¹ Anastasopoulos, “Non- Muslims”, σ. 276· Schacht, *Introduction*, σ. 130.

¹⁷² Cardahi, “Conflict of Law”, σ. 335· Akgündüz, *Islamic Public Law*, σ. 86-92, 111· Akgündüz, *Introduction*, σ. 240-241.

¹⁷³ Επισημαίνεται ότι οι θρησκευτικοί άρχοντες δεν είχαν μεγάλη εμπλοκή σε ποινικά ζητήματα. Heyd, *Studies*, σ. 222· Cardahi, όπ. π., σ. 337· Çiçek, “Interpreters”, σ. 2.

¹⁷⁴ Anastasopoulos, “Non- Muslims”, σ. 276.

οθωμανική καθημερινότητα οι τοπικές και χρονικές συνθήκες άλλαζαν ή άμβλυναν τα δεδομένα. Θεωρητικά, λοιπόν, αν και ο ζιμμή είχε μειωμένα νομικά δικαιώματα και αδυνατούσε, παραδείγματος χάριν, να καταθέσει ως μάρτυρας κατηγορίας κατά κάποιου μουσουλμάνου, αυτό δε σήμαινε ότι σε περιπτώσεις που η δικαστική διαμάχη ήταν πρωτίστως μεταξύ ζιμμήδων, αλλά και ενίοτε μεταξύ μουσουλμάνου και ζιμμή, δε λειτουργούσε ως μάρτυρας. Τη μερίδα του λέοντος βέβαια είχαν οι μουσουλμάνοι και οι εξισλαμισμένοι, οι οποίοι λειτουργούσαν τόσο ως μάρτυρες κατηγορίας αλλά και υπεράσπισης, ανεξαρτήτως θρησκείας των διαδίκων. Οι ζιμμήδες, όμως, γνωρίζοντας καλά τη λειτουργία του συστήματος, προέβλεπαν και κατάφεραν να βρουν μουσουλμάνους μάρτυρες¹⁷⁵. Επιπλέον, στα ιεροδικαστικά έγγραφα η χρήση διαφορετικών λέξεων για τον προσδιορισμό των ζιμμήδων υποδήλωναν την κατώτερη θέση τους (π.χ. ψόφησε αντί για πέθανε, ο προσδιορισμός της θρησκείας των χριστιανών με τον όρο ζιμμή κ.α.)¹⁷⁶. Τέλος, το ποινικό κομμάτι των κανονισμών κάνει σαφή διάκριση ανάμεσα σε μουσουλμάνους και μη Οθωμανούς υπηκόους. Παρόλα αυτά, δεν γίνεται αναφορά σε διάκριση των υπηκόων με οικονομικούς ή κοινωνικούς όρους. Ένας ραγιάς (*re'aya*) μπορούσε να καταφύγει στη δικαιοσύνη για να βρει το δίκιο του, όπως και ένας *askeri*, όπως φανερώνουν τα ιεροδικαστικά κατάστιχα¹⁷⁷.

Το κατά πόσο ο οθωμανός καδής επηρεαζόταν από τη θρησκεία των διαδίκων εμπίπτει στη γενικότερη συζήτηση της εύνοιας ή μη του καδή απέναντί τους, που θα αναλυθεί παρακάτω. Οι απόψεις των ιστορικών πάντως διίστανται με τον Heyd από τη μια, για παράδειγμα, να υποστηρίζει ότι τόσο στην ακροαματική διαδικασία ποινικών υποθέσεων, όσο και στις ποινές που επιβάλλονταν, λαμβανόταν σοβαρά υπόψη τόσο η θρησκεία όσο και η κοινωνική θέση τους,¹⁷⁸ κι από την άλλη ιστορικοί όπως ο Jennings να υποστηρίζουν το ακριβώς αντίθετο¹⁷⁹. Παρ' όλους τους περιορισμούς όπως αποτυπώνονται στη νομική και θρησκευτική γραμματεία, οι ζιμμήδες κατέφευγαν στα αλλόθρησκα δικαστήρια κυρίως για ζητήματα που ενέπιπταν στο ποινικό δίκαιο. Αυτή η προτίμηση δείχνει ότι υπήρχε ιστορικό νίκης στις υποθέσεις τους σε σχέση με τους αντίδικούς τους, μουσουλμάνους και ζιμμήδες,

¹⁷⁵ Jennings, "Zimmis", σ. 257-258' Çiçek, "Living Together", σ. 48' Η Al-Qattan επισημαίνει ότι μάρτυρες στο ιεροδικείο της Δαμασκού ήταν και ζιμμήδες και γυναίκες αλλά φυσικά η μουσουλμανική ανδρική κατάθεση ήταν η ισχυρότερη όλων. Al-Qattan, "Dhimmis", σ. 437-438.

¹⁷⁶ Anastasopoulos, "Non- Muslims", σ. 276-277' Αναστασόπουλος, «Οι Χριστιανοί στην Τουρκοκρατία», σ. 79' Χαϊρέτη, «Χριστιανοί και μουσουλμάνου», σ. 47-48.

¹⁷⁷ Heyd, *Studies*, σ. 179-180.

¹⁷⁸ Heyd, *όπ.π.*, σ. 180.

¹⁷⁹ Jennings, "Zimmis", σ. 288-290.

και πιο συγκεκριμένα ένα κλίμα οικειότητας, κοντά στο ότι δεν τους επιτρεπόταν να προσφεύγουν στα κοινοτικά και θρησκευτικά τους δικαστήρια για ποινικές υποθέσεις.

Εκτός από το βάρος που έφερε αυτός ο θεσμός, αποτελούσε κι ένα ουδέτερο πεδίο διαμάχης ανάμεσα στις πολυάριθμες ομάδες των χριστιανών¹⁸⁰. Πιστεύω ότι η πιθανότητα στιγματισμού των διαδίκων, το αίσθημα της ντροπής, η διάδοση φημών και ο κακόβουλος σχολιασμός από τους ομόθρησκους μπορεί να δημιουργούσαν ηθικές αναστολές και να απέτρεπαν κάποιους από το να παρουσιαστούν ενώπιον των κοινοτικών-μητροπολιτικών δικαστηρίων¹⁸¹. Ίσως αυτό να αποτέλεσε έναν επιπρόσθετο παράγοντα προτίμησης των μουσουλμανικών ιεροδικείων, αν και το 18^ο αιώνα προωθήθηκε ιδιαίτερα η μη προσφυγή σε αυτά. Τέλος, το γεγονός ότι οι αποφάσεις του ιεροδικείου εφαρμόζονταν άμεσα μπορεί να θεωρηθεί ένα ακόμα «προτέρημα» του¹⁸².

Το ισλαμικό ιεροδικείο λοιπόν, αν και αλλόθρησκο, και πολλές φορές προσβλητικό απέναντί τους, αποτελούσε μια από τις προτιμήσεις των ζιμμήδων για την εκδίκαση ποινικών υποθέσεων. Η επιλογή του ενός δικαστηρίου έναντι του άλλου δείχνει την ελαστικότητα και την άνεση που είχαν σε σχέση με το νομικό σύστημα. Οι ζιμμήδες χρησιμοποιούσαν το δικαστήριο που θα εξυπηρετούσε, ανά περίπτωση, καλύτερα τα συμφέροντά τους¹⁸³. Πάντως η απουσία ή ο μειωμένος αριθμός ποινικών υποθέσεων που είχαν ως εμπλεκόμενα μέρη ζιμμήδες είναι αποτέλεσμα πολλών παραγόντων. Στα ιεροδικαστικά κατάστιχα πόλεων όπως η Θεσσαλονίκη (18^{ος}), η Σόφια (17^{ος}), το Χαλέπι (18^{ος}) ή ο Χάνδακας (1669-1689), ο μικρός αριθμός μπορεί να οφείλεται στη δράση της εκκλησίας για μη προσφυγή σε αυτά, στην επιλογή του εξωδικαστικού οικονομικού συμβιβασμού ή ακόμα και στη μείωση του χριστιανικού πληθυσμού μιας πόλης¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Kuran & Lustig, "Judicial Biases", σ. 14.

¹⁸¹ Για το κατά πόσο οι ζιμμήδες είχαν δικαστική αυτονομία και το ρόλο που έπαιζαν τα εκκλησιαστικά-μητροπολιτικά-κοινοτικά δικαστήρια. βλ. Kermeli, "The Right to Choice", σ. 23, 165-210. Η συγγραφέας επισημαίνει ανάμεσα σε άλλα ότι ζητήματα ποινικά σπανίως εκδικάζονταν σε αυτά.

¹⁸² Η Gradeva αντιπαραβάλλει το 17^ο αιώνα ως αιώνα ενίσχυσης της δύναμης των κοινοτικών δικαστηρίων για την περιοχή της Σόφιας. Gradeva, "Sofia Sheriat Court", σ. 44-46. Gradeva, "Judicial Functions", σ. 42. Ginio, "Criminal Justice", σ. 188. Laiou, "Women", σ. 245.

¹⁸³ Αναστασόπουλος, «Οι Χριστιανοί στην Τουρκοκρατία», σ. 78. Κοζ, "Customary Law" σ. 97-98, 103. Anastasopoulos, "Non-Muslims", σ. 281-282, 285-288. Kuran & Lustig, "Judicial Biases", σ. 30. Οι Kuran & Lustig και ο Αναστασόπουλος κάνουν συχνές αναφορές στα άρθρα τους για το ζήτημα της προτίμησης της εξωδικαστικής λύσης και του δικαστικού πλουραλισμού. Οι πρώτοι μάλιστα ισχυρίζονται με ποσοτικές αναλύσεις ότι οι ζιμμήδες εκδίκαζαν τις υποθέσεις τους στα ισλαμικά ιεροδικεία μόνο αν ήταν, όσο μπορούσαν, σίγουροι ότι θα νικήσουν.

¹⁸⁴ Marcus, *Aleppo*, σ. 102. Ginio, "Criminal Justice", σ. 187-189. Gradeva, "Judicial Functions", σ. 42. Χαιρέτη, «Χριστιανοί και μουσουλμάνοι», σ. 36-37.

Η θρησκεία του κάθε υπηκόου είχε σημασία στην οθωμανική κοινωνία, αλλά δεν αποτελούσε τον καθοριστικό παράγοντα χαρακτηρισμού του. Αυτό που αποζητούσε η κεντρική εξουσία, άρα και το ιεροδικείο, ήταν η αποφυγή των εντάσεων και η εξισορρόπηση των αντιθέσεων εντός της οθωμανικής επικράτειας, με απώτερο σκοπό την οικονομική ευμάρεια της. Από την άλλη και οι ζιμμήδες φαίνεται να εξοικειώνονταν γρήγορα με τους οθωμανικούς θεσμούς, αφού και η καλυτέρευση της καθημερινότητας ήταν ο απώτερος σκοπός τους.

2.2.2. Οι γυναίκες και η προσφυγή τους στο ιεροδικείο

Η άποψη του Birge(i)νί ότι οι υποχρεώσεις της μουσουλμάνας γυναίκας περικλείουν μόνο την οικιακή εργασία και η μη διεκπεραίωσή της την καθιστούν αμαρτωλή, δείχνει κάπως ακραία, αλλά παρουσιάζει με σαφήνεια τη θέση της στην προνεωτερική Οθωμανική Αυτοκρατορία. Αυτή έπρεπε να φροντίζει τα του οίκου της, την οικογένειά της, να ικανοποιεί τις ανάγκες του συζύγου της και να είναι άμεμπτης ηθικής. Ο σύζυγος είχε το δικαίωμα να χειροδικήσει, σύμφωνα με τη σαρία, έπειτα από προειδοποιήσεις, εάν η γυναίκα ήταν ανυπάκοη¹⁸⁵. Η σεξουαλικότητά της ήταν άμεσα συνυφασμένη με την παρουσία της, επομένως η οποιαδήποτε συναναστροφή με τον ανδρικό πληθυσμό μπορούσε να θεωρηθεί ως ερωτικό κάλεσμα. Ο κοινωνικός συγχρωτισμός των φύλων αποτελούσε θέμα ταμπού για το Ισλάμ, γι' αυτό οι γυναίκες περιορίζονταν στον ιδιωτικό χώρο. Κινούνταν κυρίως εντός του σπιτιού και ήταν ορατές, ως επί το πλείστον, από τα μέλη της οικογένειας, κεφαλή της οποίας ήταν το άρρεν μέλος (πατέρας, σύζυγος, αδερφός)¹⁸⁶.

Ο 17^{ος} και 18^{ος} αιώνας, με εξαίρεση την περίοδο της σουλτανείας του Ahmed Γ', βλέπει ακόμα πιο συντηρητικά τη σεξουαλικότητα της γυναίκας. Οι γυναίκες επί σουλτανείας Ahmed Γ' άρχισαν να κάνουν αισθητή την παρουσία τους και στο δημόσιο χώρο, περνώντας χρόνο και διασκεδάζοντας σε καφεενεία, σε πάρκα αναψυχής και σε λιβάδια. Η εμφάνιση τους βέβαια έπρεπε να είναι αποτρεπτική από τα αδιάκριτα βλέμματα και να μην τονίζεται η θηλυκότητά τους¹⁸⁷. Την ίδια περίοδο οι απόφοιτοι των μεντρεσέδων που είχαν συγκεντρωθεί στην πρωτεύουσα και θα στελέχωναν τα ιεροδικεία αλλά και τα χαμηλότερα κρατικά πόστα, κατάφεραν να παίξουν πρωταρχικό ρόλο στα κοινωνικοοικονομικά τεκταινόμενα της Αυτοκρατορίας. Βρισκόμενοι στην πρωτεύουσα λοιπόν και διακηρύσσοντας έναν ηθικοπλαστικό λόγο, σε σύμπνοια με την τότε παραγόμενη λογοτεχνία, παρουσίαζαν τη γυναίκα ως κινούμενο αιδού¹⁸⁸.

Εν τούτοις, η θέση της γυναίκας ως διαδίκου ήταν υπαρκτή στο οθωμανικό ιεροδικείο και η ίδια μπορούσε να προσφύγει σε αυτό ανά πάσα στιγμή. Μάλιστα

¹⁸⁵ Ivanova, "Judicial treatment", σ. 159 'Zilfi, "Muslim Women", σ. 227-228' Jennings, "Women", σ. 91-92. Ο Jennings καταγράφει μια σειρά υποθέσεων βιαιοπραγιών που δικαιολογούνταν ή όχι από τη σαρία.

¹⁸⁶ Zilfi, "Muslim Women", σ. 231-232, 242-243' Zilfi, "Tulip Era", σ. 296.

¹⁸⁷ Η ευρύτερη συμπεριφορά του σουλτάνου οφείλεται στη δύναμη που είχαν αποκτήσει, τη λεγόμενη εποχή της «τουλίπας», οι γυναίκες του παλατιού, οι οποίες όχι μόνο τον επηρέαζαν αλλά είχαν και ενεργό πολιτικό ρόλο. Zilfi, "Tulip Era", σ. 294, 296-297.

¹⁸⁸ Zilfi, "Muslim Women", σ. 233.

έχαιρε της ίδιας αντιμετώπισης με τους άντρες στον τομέα των διαδικασιών που ακολουθούνταν σε όλες τις υποθέσεις, ποινικές ή μη. Είχε όμως χώρο και ρόλο σε άλλες θέσεις εντός αυτού, όπως της μάρτυρα ή της υπαλλήλου; Σύμφωνα με την ισλαμική νομική παράδοση η μαρτυρία μιας γυναίκας, ανάλογα με τη φύση της υπόθεσης που εκδικαζόταν, θεωρούνταν υποδεέστερη του άνδρα. Πιο συγκεκριμένα, μια ανδρική μαρτυρία ισοδυναμούσε με δύο γυναικείες. Αν και αυτή η τακτική που ακολουθούνταν από τα ισλαμικά ιεροδικεία φαίνεται να μην βασίζεται σε χωρία του ιερού νόμου, προτιμήθηκε κατά τη διάρκεια της διαμόρφωσης του. Πάντως και στο Κοράνι η αξία της μαρτυρίας μιας γυναίκας αν και δεν αποκλείεται, θεωρείται πιο αδύναμη και λιγότερο αξιόπιστη, ειδικά σε περιπτώσεις ποινικές, όπου φέρει ειδικό βάρος, γι' αυτό και δε γινόταν δεκτή¹⁸⁹. Όσον αφορά στην άσκηση κάποιου λειτουργήματος εντός του ιεροδικείου, οι γυναίκες αποκλείονταν από οποιαδήποτε θέση υπαλλήλου, με εξαίρεση τη νομική εκπροσώπηση συνανθρώπων τους, κυρίως γυναικών, ως βεκίληδες¹⁹⁰.

Τόσο τον 17^ο αιώνα και τον 18^ο αιώνα οι γυναίκες, ιδιαίτερα αυτές των πόλεων που είχαν μεσαία ή χαμηλή οικονομική θέση, φαίνεται να εμπιστεύονται το ιεροδικείο και μάλιστα αρκετές φορές να παρίστανται οι ίδιες στην εκδίκαση ποικίλων υποθέσεων είτε ως ενάγουσες είτε ως εναγόμενες¹⁹¹. Ο Jennings υπερθεματίζει και προσθέτει ότι και οι φτωχές και οι γυναίκες της υπαίθρου, στην Καισάρεια του 17^{ου} αιώνα, όχι μόνο εμπιστεύονταν το ιεροδικείο αλλά παρουσιάζονταν αυτοπροσώπως ή μέσω αντιπροσώπων, είτε ως κατηγοροί είτε ως κατηγορούμενες για κάθε είδους ζήτημα. Το ίδιο υποστήριξε και ο Gerber για την Προύσα του ίδιου αιώνα¹⁹².

Η πλειοψηφία των βίαιων ενεργειών που παρουσιάζονται στους ιεροδικαστικούς κώδικες αποτελούν ανδρική υπόθεση. Αν και η βία κατά των γυναικών με όποια μορφή κι αν ασκούνταν απαντάται και καταγράφεται στα ιεροδικαστικά έγγραφα, τα περιστατικά ενδοοικογενειακής βίας είναι σπάνια. Αυτό φυσικά δε σημαίνει ότι οι γυναίκες μιας οικογένειας δεν δέχονταν σωματική ή λεκτική βία και από τους άντρες εντός της οικογένειάς τους. Μέσα από τις σιωπές των εγγράφων άρα και των θυμάτων, βγήκαν κάποιες φωνές που κατάφεραν να

¹⁸⁹ Azam, "Exclusion", σ. 135, 137. Jennings, "Women", σ. 71-72.

¹⁹⁰ Jennings, *όπ.π.*, σ. 64-65, 72-73.

¹⁹¹ Zilfi, "Muslim Women", σ. 248-249.

¹⁹² Agmon, "Muslim Women", σ. 138. Jennings, "Women", σ. 61-62, 65. Gerber, "Bursa", σ. 233. Η παρουσία των γυναικών στο ιεροδικείο αυτοπροσώπως ή όχι ποικίλλει από περιοχή σε περιοχή κι από περίοδο σε περίοδο. Για αυτό το θέμα βλ. Kayaalp, "Status of Women", σ. 157-162.

οδηγήσουν το θύτη τους σε δίκη¹⁹³. Η σιωπή των γυναικών κρύβει μια πληθώρα αιτιών, από τον κοινωνικό στιγματισμό και τα κακόβουλα σχόλια μέχρι την οικονομική και κοινωνική εξάρτηση από τον άνδρα και φυσικά το φόβο της συνέχισης των βιαιοπραγιών¹⁹⁴. Αλλά ακόμα και αν μια γυναίκα αποφάσιζε να στραφεί δικαστικά ενάντια στο ‘δυνάστη’ της, οι περιορισμοί του νόμου, όπως ο συγκεκριμένος αριθμός αυτοπτών μαρτύρων και η αδυναμία όρκου, δυσχέραινε τη στοιχειοθέτηση της όποιας κατηγορίας. Ποιος αυτόπτης μάρτυρας θα κατέθετε για περιστατικό ενδοοικογενειακής βίας ή για το βιασμό μιας γυναίκας¹⁹⁵; Πόσο εύκολο ήταν να κατηγορήσει κάποιος ένα άρρεν συγγενικό του πρόσωπο; Ή ένας τρίτος κάτι που έγινε πίσω από τους τοίχους ενός σπιτιού; Τέλος, πόσο ανεκτική ήταν η οθωμανική κοινωνία στην ενδοοικογενειακή βία;

Το οθωμανικό ιεροδικείο ήταν ένας χώρος όπου οι γυναίκες κατηγοροι σε ποινικές υποθέσεις, ανεξαρτήτως θρησκείας, φαίνεται να βρίσκονταν σε μειονεκτικότερη θέση από τους άντρες κατηγορούμενους. Όμως, το ότι υπήρχαν καταγεγραμμένες δίκες με γυναίκες ενάγουσες, όταν αποφάσιζαν να λύσουν τη σιωπή τους, δείχνει ότι το ιεροδικείο βρισκόταν ανάμεσα στις προτιμήσεις τους. Άλλωστε γιατί μια χριστιανή να κάνει μόνη της το ταξίδι από τα Σκόπια στη Θεσσαλονίκη για να κάνει αγωγή κατά του χριστιανού συζύγου της και μιας ισχυρής ομάδας ανδρών της πόλης, αν δεν πίστευε ότι θα είχε πλεονεκτικότερη θέση σε σχέση με το μητροπολιτικό ή κοινοτικό δικαστήριο της πόλης της¹⁹⁶;

Μιας και οι υποθέσεις βιαιοπραγιών κατά των γυναικών θα αναλυθούν περαιτέρω σε επόμενο κεφάλαιο, καλό θα ήταν να επισημανθεί, προς το παρόν, ότι το ιεροδικείο ήταν πάντα ανοιχτό σε όλους του τους «πελάτες» και πάντα άκουγε και τις κατηγορίες και τις υπερασπίσεις τους, από όπου κι αν προέρχονταν. Ασφαλώς οι γυναίκες, όπως και οι ζιμμήδες υπόκεινταν σε περιορισμούς μιας και εκ των πραγμάτων βρίσκονταν σε μειονεκτικότερη θέση.

Σε μια πατριαρχική κοινωνία όπως η οθωμανική, οι γυναίκες ανέπτυσαν στρατηγικές διαπραγμάτευσης, προκειμένου να επιτευχθούν τα επιθυμητά για αυτές νομικά αποτελέσματα. Η παρουσία ενός άνδρα, κυρίως από το οικογενειακό περιβάλλον, αποτελούσε ένα ισχυρό κομμάτι του διαπραγματευτικού οπλισμού

¹⁹³ Ginio, “Women”, σ. 154.

¹⁹⁴ Ginio, *όπ.π.*, σ. 154-155.

¹⁹⁵ Ginio, *όπ.π.*, σ. 155. Η επικουρική παρουσία της μαμής ως εξετάστριας μιας υπόθεσης, αλλά και του σώματος του εκάστοτε γυναικείου θύματος, δε βρέθηκε σε κανένα έγγραφο που μελέτησε ο Ginio αν και επρόκειτο για μια τακτική που ακολουθούνταν στα ισλαμικά δικαστήρια.

¹⁹⁶ Ginio, *όπ.π.*, σ. 161-162.

της¹⁹⁷. Η ανάλυση της εικόνας των γυναικών μέσα από τα ιεροδικαστικά έγγραφα έχει να μας δείξει πολλές πτυχές του δύσκολου αυτού υλικού.

¹⁹⁷ Hosainy, “Non-Judicial”, σ. 25· Kandiyoti, “Patriarchy”, σ. 274-90.

2.2.3. Οι σκλάβοι στο ιεροδικείο

Δυστυχώς η βιβλιογραφία για την περίοδο πριν το 19^ο αιώνα είναι έως και ανύπαρκτη. Οι Zilfi, Toledano, Seng και άλλοι επικεντρώνονται στο εμπόριο των σκλάβων και στη γυναικεία δουλεία και στους σκλάβους που απορροφώνταν από το παλάτι και την κεντρική εξουσία.

Το καθεστώς της δουλείας υπήρχε στην οθωμανική κοινωνία από την αρχή της ιστορίας μέχρι και το τέλος της και φυσικά δεν αποτελεί ένα πρωτόγνωρο φαινόμενο. Αν και η κατηγοριοποίηση των νομικών υποκειμένων σύμφωνα με την τάξη δεν αναγνωρίζεται από τη σαρία, παρόλα αυτά οι σκλάβοι δεν έπαψαν να ανήκουν σε άλλη κατηγορία από αυτήν των υπηκόων της αυτοκρατορίας. Η δουλεία είχε πολλές μορφές, από τις σκλάβες του χαρεμιού και τη στρατιωτική και γραφειοκρατική ελίτ, που θεωρούνταν σκλάβοι του σουλτάνου (*kul*), μέχρι τους οικιακούς υπηρέτες και τους σκλάβους-αγρότες (*köle*). Οι δύο τελευταίοι ήταν σκλάβοι με τη μορφή του ιδιοκτησιακού καθεστώτος και επρόκειτο για ανελεύθερα υποκείμενα, υποχείρια των ιδιοκτητών τους, αν και σύμφωνα με τη χανεφίτικη σχολή σκέψης είχαν το δικαίωμα προστασίας του εαυτού τους όπως και τα ελεύθερα άτομα. Η άποψη αυτή πήγαζε από το γεγονός ότι ο σκλάβος, είτε ήταν μουσουλμάνος είτε όχι, διέμενε σε μια μουσουλμανική αυτοκρατορία. Ως εκ τούτου, σε περίπτωση που πέσει θύμα ανθρωποκτονίας ο θύτης πρέπει να τιμωρηθεί και αντίστοιχα ο σκλάβος, αν προβεί σε μια τέτοια είδους ενέργεια. Όμως η μεταχείρισή τους στα ιεροδικεία ήταν πρακτικά διαφορετική από των *askeri* και των ραγιάδων, μιας και η βαρύτητα των πράξεών τους δεν ήταν η ίδια. Αλλά και στον τομέα των ποινών, αυτές ήταν κατά τι μειωμένες σε σχέση με τις άλλες δύο κοινωνικές τάξεις. Η κατωτερότητα της θέσης τους αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι δεν θεωρούνταν ικανοί να λειτουργήσουν ως μάρτυρες.¹⁹⁸

Η φωνή τους αποτυπώνεται στα σιζίλια κυρίως μέσω των ιδιοκτητών τους ή άλλων ελεύθερων πολιτών. Ο ισλαμικός νόμος μπορεί να έδινε τη δυνατότητα να προσφύγουν στο ιεροδικείο κάθε φορά που ο κύριος τους προέβαινε σε πράξη βίας, αλλά τα ιεροδικαστικά έγγραφα δε φέρουν παρά μόνο ψήγματα τέτοιων υποθέσεων.¹⁹⁹ Οι ελάχιστες υποθέσεις που με απασχόλησαν αφορούν σε οικιακούς σκλάβους και επρόκειτο για αυτούς που ζούσαν στον ίδιο χώρο με τους ιδιοκτήτες

¹⁹⁸ Zilfi, *Women and Slavery*, σ. 13-15· Rahim, *Principles*, σ. 248· Toledano, *Slavery*, σ. 3-4, 12-13.

¹⁹⁹ Toledano, "Slave's Body", σ. 59· Zilfi, "Slavery", σ. 530-532.

τους. Πολλές φορές μάλιστα κέρδιζαν την εμπιστοσύνη τους και τους αναθέτονταν σημαντικά πόστα εντός του οίκου. Οι γυναίκες μπορούσαν να έχουν ρόλους κυβερνάντας και οι άνδρες να χειρίζονται τα οικονομικά και τις αγοραπωλησίες των αφεντικών τους.²⁰⁰

²⁰⁰ Toledano, "Concept", σ. 169.

Η μεροληψία των ιεροδικείων. Τα ιεροδικαστικά έγγραφα υπό αμφισβήτηση

Αν δούμε ρεαλιστικά το ζήτημα της προσφυγής στο ιεροδικείο πρέπει να αναρωτηθούμε, κατά πόσο ένας φτωχός ραγιάς (ζιμμής ή μη, άνδρας ή γυναίκα), προερχόμενος είτε από την ύπαιθρο είτε από την πόλη μπορούσε πρακτικά να καταφύγει στο ιεροδικείο και να υπερασπιστεί τα συμφέροντά του με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, αν λάβουμε υπόψη και τα διάφορα κωλύματα που αντιμετώπιζε, όπως το κόστος κομίστρων και τη μετακίνηση στο πλησιέστερο ιεροδικείο αλλά και τυχόν μη αντικειμενική στάση του καδή.

Το κόστος μιας δίκης συνήθως το μοιράζονταν οι διάδικοι. Όποιος κέρδιζε τη δίκη έπρεπε να πληρώσει κάποιο αντίτιμο για την έκδοση του *hüccet*, του εγγράφου που πιστοποιούσε την έκβαση της. Υπήρχαν βέβαια και ουκ ολίγες περιπτώσεις υπερχρέωσης. Άλλωστε, ο μισθός των καδήδων προερχόταν από την ημερήσια αποζημίωσή τους και τα δικαστικά παράβολα και τις περισσότερες φορές δεν ήταν ικανοποιητικός. Μέσα στα γενικά έξοδα όμως πρέπει να συμπεριληφθούν και τα έξοδα μετακίνησης σε περίπτωση που δεν υπήρχε κοντινό ιεροδικείο το οποίο ήταν σύνηθες στην οθωμανική επικράτεια. Οι μετακινήσεις στη προνεωτερική Οθωμανική Αυτοκρατορία ήταν κάθε άλλο παρά εύκολες, ακόμα και αν οι αποστάσεις ήταν κοντινές. Είναι πολύ πιθανό λοιπόν ουσιαστικά να αποκλείονταν οι φτωχότερες ομάδες και κυρίως οι κάτοικοι της υπαίθρου, οι αγρότες και κτηνοτρόφοι και οι γυναίκες, ανεξαρτήτως θρησκείας, από το δικαίωμα της αγωγής και της υπεράσπισης²⁰¹.

Έστω όμως ότι κάποιος φτωχός ραγιάς ξεπερνούσε τους όποιους οικονομικούς σκοπέλους και εμπιστευόταν την υπόθεσή του στα χέρια της ισλαμικής δικαιοσύνης. Πώς τη διαχειριζόταν ο καδής; Η ακροαματική διαδικασία, όπως παρουσιάστηκε παραπάνω, ήταν κατά τέτοιο τρόπο οργανωμένη, σύμφωνα με τον Atçil, ώστε ο καδής να μην είναι σε θέση να μεροληπτεί²⁰². Τόσο οι μελέτες του Jennings στους ιεροδικαστικούς κώδικες της Καισάρειας όσο και της Al-Qattan σ' αυτούς της Δαμασκού δείχνουν ότι δεν είχαν ευαισθησίες σχετικά με την κοινωνική και οικονομική θέση, την καταγωγή, τη θρησκεία ή το φύλο των διαδίκων και δεν

²⁰¹ Kuran & Lustig, "Judicial Biases", σ. 3-4· Marcus, *Aleppo*, σ. 281· Gradeva "Judicial Functions", σ. 42· Ergene, "Legal History", σ. 385.

²⁰² Atçil, *Procedure*, σ. iii.

επηρεάζονταν από τις τοπικές και κοινωνικές δομές. Οι διάδικοι αντιμετωπίζονταν επί ίσοις όροις. Η σαρία εφαρμοζόταν κανονικά και το ιεροδικείο δεν αποτελούσε σε καμία περίπτωση τόπο καταπίεσης, αδικίας ή ακόμα χειρότερα δίωξης των ζιμμήδων ή των φτωχών. Η Al-Qattan μάλιστα προσθέτει ότι το ιεροδικείο στην προσπάθειά του να καταπολεμήσει φαινόμενα εκμετάλλευσης της θέσης, της καταγωγής ή της θρησκείας κάποιου διάδικου, ο οποίος προφασιζόταν άγνοια του νόμου, προστάτευε, τρόπον τινά, τον πιο αδύναμο αντίδικο²⁰³. Το ιεροδικείο δεν πρέπει να είναι ιδωμένο μόνο ως ένας θρησκευτικός φορέας, αλλά περισσότερο ως ένας δημόσιος στον οποίον κατέφευγαν όσοι Οθωμανοί υπήκοοι το επιθυμούσαν²⁰⁴. Τις παραπάνω απόψεις επιδοκιμάζει και ο Gerber, που σκιαγραφεί έναν καδή απόλυτα προσηλωμένο στην εφαρμογή των νομικών αρχών και ως εκ τούτου και σε καθορισμένες ετυμηγορίες. Εντοπίζει μάλιστα ότι στα ιεροδικεία κατέφευγαν κυρίως απλοί πολίτες, γυναίκες και άντρες, ζιμμήδες και μη και όχι τόσο μέλη της ελίτ. Τις περισσότερες φορές μάλιστα οι πιο «αδύναμοι» κέρδιζαν τη δίκη²⁰⁵.

Από την άλλη, οι Timur Kuran & Scott Lustig υποστηρίζουν, μέσα από την έρευνα των ιεροδικαστικών κωδίκων της Κωνσταντινούπολης του 17^{ου} αιώνα, ότι τα ιεροδικεία δεν ήταν ούτε απολυταρχικά και μεροληπτικά κατά των ζιμμήδων αλλά ούτε και ακριβοδίκαια και αμερόληπτα. Τα ιεροδικεία ήταν έτσι δομημένα ώστε να είναι μη αντικειμενικά, όπως όλα τα δικαστήρια των προβιομηχανικών κοινωνιών, αφού εξέλειπε η έννοια της ισότητας σε ό, τι αφορά στα δικαιώματα των υποκειμένων. Τον πρώτο λόγο σε αυτού του είδους τα δικαστήρια είχαν τα τοπικά συμφέροντα²⁰⁶. Η μεροληψία στα ιεροδικεία, κατά τους Kuran και Lustig, χωρίζεται σε τρεις κατηγορίες: στην επιζήμια, στη διοικητική και στη βασισμένη στην αγορά, όπως τις αναφέρουν. Ο πρώτος τρόπος μεροληψίας αφορά στις διακρίσεις που μπορεί να γίνουν με βάση κάποιο χαρακτηριστικό μιας κοινωνικής ομάδας, π.χ. θρησκεία. Από την άλλη, η διοικητική διάκριση έγκειται για παράδειγμα στην αρχή που θέλει τους ζιμμήδες να μην μπορούν να καταθέσουν ως μάρτυρες κατηγορίας κατά των μουσουλμάνων. Το τρίτο είδος μη αντικειμενικότητας αφορά στον πλουραλισμό ένδικων μέσων τα οποία μπορούσε να χρησιμοποιήσει ο οθωμανός υπήκοος, και κυρίως ο ζιμμής ενάγων, και οδηγούσε σε μια άτυπη σύγκρουση και ανταγωνισμό των ένδικων μέσων, που χαρακτηριζόταν από πριμοδοτήσεις στο πρόσωπο του

²⁰³ Al-Qattan, “Dhimmis”, σ. 436, 438-439. Jennings, “Zimmis”, σ. 251, 271, 274.

²⁰⁴ Al-Qattan, *οπ.π.*, σ. 440.

²⁰⁵ Gerber, *Law in Islam*, σ. 17, 55-57.

²⁰⁶ Kuran & S. Lustig, “Judicial Biases”, σ. 1-2.

ενάγοντα²⁰⁷. Αλλά και η έρευνα της Canbakal και του Ergene έδειξαν ότι το οθωμανικό προνεωτερικό ιεροδικείο λειτουργούσε κατά τέτοιο τρόπο ώστε να υπάρχει διάκριση ανάμεσα στους «έντιμους» και μη υπηκόους. Η Canbakal μάλιστα τονίζει ότι η ίδια η χανεφίτικη σχολή ήταν ευαίσθητη σε θέματα κύρους. Οι χανεφίτες ιεροδίκες επέβαλλαν ποινές *ta'zīr* για ποινικά ζητήματα βασιζόμενοι στην κατηγοριοποίηση των ενόχων με βάση το κύρος τους. Σύμφωνα με αυτούς υπήρχαν τέσσερις κατηγορίες: οι ευγενείς των ευγενών (*ashrāf al-ashrāf*), οι ευγενείς (*al-ashrāf*), η μεσαία τάξη (*awsāt al-nās*) και ο απλός λαός (*al-khasā' is*). Στην πρώτη κατηγορία, ανάμεσα στους οποίους συγκαταλέγονται και οι ανώτατοι θρησκευτικοί αξιωματούχοι, αρκούσε μια απλή δήλωση της ενοχής ενώ στις δύο τελευταίες γινόταν δίκη και επιβαλλόταν ποινή.²⁰⁸

Επιπλέον, πόσο σίγουρο είναι ότι ο ίδιος ο καδής έπαιρνε τη σωστή απόφαση, και δεν παραπλανιόταν από τα δεδομένα, την ίσως διαστρεβλωμένη ακροαματική διαδικασία, από το ίδιο του το θυμικό και ίσως τις πιέσεις που δεχόταν; Από τη στιγμή, για παράδειγμα, που έφτανε στο ιεροδικείο μια υπόθεση φόνου και δε λαμβανόταν υπόψη το κίνητρο και το υπόβαθρο πάνω στο οποίο έγινε το φονικό, πόσο καθαρή εικόνα θα μπορούσε να έχει ένας καδής και πόσο αμερόληπτη θα μπορούσε να είναι η απόφασή του²⁰⁹; Η δίκη ενός εγκληματία που του επιβλήθηκε η υπέρτατη ποινή θα μπορούσε να είναι τελείως αδιαφανής και μη στοιχειοθετημένη²¹⁰.

Το ζήτημα της μη απεικόνισης της πραγματικότητας γίνεται ακόμα πιο εμφανές αν σκεφτούμε ότι μια μακροχρόνια υπόθεση καταγραφόταν μέσα σε λίγες αράδες και ότι ήταν κάθε άλλο παρά σπάνιο φαινόμενο οι αντίδικοι να μιλούν άλλες γλώσσες. Το εμπόδιο αυτό ξεπερνιόταν βέβαια με τη βοήθεια των διερμηνέων-μεταφραστών (*mahkeme tercümani*), ο ρόλος των οποίων απαντάται ήδη από την εποχή του Μωάμεθ και χρησιμοποιούνταν για τους διαδίκους που δε γνώριζαν αραβικά²¹¹, αλλά ακόμα και τα ίδια τα λεγόμενα των διαδίκων μπορούν να τεθούν υπό αμφισβήτηση. Έργο των *mahkeme tercümani* ήταν να διευκολύνουν την ακροαματική διαδικασία καθώς οι διάδικοι, ή ένας εκ των διαδίκων, ήταν συχνά μη τουρκόφωνος. Εκτός του ότι τα λεγόμενα τους ήταν φιλτραρισμένα από τη στιγμή

²⁰⁷ Kuran & S. Lustig, *όπ.π.*, σ. 7-9' Kermeli, "The Right to Choice", σ. 210.

²⁰⁸ Canbakal, *‘Aynātāb*, σ. 141-144' Ergene, *Çankırı* σ. 66-77.

²⁰⁹ Ginio, "Criminal Justice", σ. 186.

²¹⁰ Ze'evi, "Ottoman Sharī'a Court", σ. 48, 50.

²¹¹ Atçıl, *Procedure*, σ. 68' Γενικά οι πληροφορίες για τους διερμηνείς είναι ελάχιστες. Για τη θέση και τη λειτουργία τους δίνονται αρκετές πληροφορίες στα ιεροδικαστικά έγγραφα της Λευκωσίας, βλ. Çiçek, "Interpreters", σ. 1-15.

που σπανίως αποτυπώνονταν αυτούσια τα λόγια των διαδίκων, κάποιοι μεταφραστές επιδεικνύοντας υπερβάλλοντα ζήλο προσπαθούσαν να εντυπωσιάσουν τους καδήδες με τις γνώσεις τους πάνω στη νομολογία και στο θέμα που εκδικαζόταν, ερμηνεύοντας και παρερμηνεύοντας δηλώσεις. Στο τελευταίο στάδιο «φιλτραρίσματος» απαντάται και η μεταγραφή από τη δημώδη τουρκική, στη λόγια τεχνική οθωμανική γλώσσα. Τα ιεροδικαστικά έγγραφα απευθύνονταν σε ένα συγκεκριμένο κοινό: τους εγγράματους άνδρες της μουσουλμανικής ελίτ. Οι περιληπτικές ακροαματικές διαδικασίες που καταγράφονται στους ιεροδικαστικούς κώδικες λοιπόν, είχαν περάσει από διάφορες φάσεις, είχαν τους δικούς τους κώδικες και καταγράφηκαν με συγκεκριμένο τρόπο²¹².

Μια ακόμα ενδιαφέρουσα πλευρά του ζητήματος αφορά στην επιλογή του ιεροδικείου άρα και του ιεροδίκη που θα εκδίκασε την εκάστοτε υπόθεση. Η κοινωνική θέση και η εντοπιότητα των διαδίκων, ιδίως σε επίπεδο πόλης, έπαιζε τον πρωτεύοντα ρόλο σε αυτήν την επιλογή. Εάν οι διάδικοι ανήκαν στην ίδια τάξη και ήταν συμπολίτες μεταξύ τους αλλά και με τον καδή, η απόφασή του γινόταν πιο εύκολα δεκτή. Ο εναγόμενος επέλεγε μάλιστα τον καδή και το ιεροδικείο της προτίμησής του, στη περίπτωση που σε μία μεγάλη πόλη, όπως η Κωνσταντινούπολη, βρίσκονταν διορισμένοι παραπάνω από ένας καδής. Πέραν τούτου, υπήρχαν πόλεις στην Αυτοκρατορία, κυρίως της Μέσης Ανατολής, χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της Αιγύπτου²¹³, όπου πολύ πριν την κατάκτησή τους από τους Οθωμανούς συνυπήρχαν διάφορες σχολές απονομής δικαιοσύνης. Οι Οθωμανοί διατήρησαν μεν, αυτόν τον πλουραλισμό αλλά η χανεφίτικη σχολή υπερερούσε. Οι καδήδες που ήταν θιασώτες των άλλων σχολών μπορούσαν να εκδικάζουν υποθέσεις, αλλά μόνο όταν υπήρχε και η συγκατάθεση του εναγόμενου. Έτσι ο ενάγοντας μπορούσε να επιλέξει και καδή που ακολουθούσε άλλη σχολή από τη χανεφίτικη, αν θεωρούσε ότι με αυτόν τον τρόπο είχε περισσότερες πιθανότητες να κερδίσει τη δίκη. Οι Οθωμανοί κατάφεραν για άλλη μια φορά να συγκεράσουν δύο ρεύματα. Η χανεφίτικη σχολή, η οποία είχε διαμορφωθεί και συστηματοποιηθεί πλήρως μέχρι το 16^ο αιώνα, είχε τα πρωτεία μεν αλλά συμβάδιζε με τα πρακτικά κελεύσματα που ίσχυαν στις περιοχές που κατακτιόνταν. Αυτή η δυσπόστατη κατάσταση μπορούσε

²¹² Çelik -Dinç, "Cyprus Court Interpreters" σ. 45-55· Ze'evi, "Ottoman Shari'a Court", σ. 37, 51· Kayaalp, "Status of Women", σ. 158· Ergene, "Legal Theory", σ. 386.

²¹³ Azhary Sonbol, "Gender Violence", σ. 278.

να εφαρμοστεί μόνο στις μεγάλες πόλεις και κυρίως στις αραβικές περιοχές, μιας και στις υπόλοιπες περιοχές συνέχιζε να προτιμάται η επικρατούσα σχολή²¹⁴.

Πλάι στις φιλτραρισμένες πληροφορίες των ιεροδικαστικών υποθέσεων και στην ιδιοτυπία της επιλογής καδή και σχολής που πρόσβευε, πρέπει να γίνει και μια μνεία στο οθωμανικό δίκαιο και την έννοια της έφεσης. Η έννοια αυτή δεν υφίσταται και οι αποφάσεις του καδή ήταν τελεσίδικες. Παρόλα αυτά, ο εκάστοτε αδικημένος μπορούσε να παραπέμψει την υπόθεσή του στο αυτοκρατορικό συμβούλιο ώστε να επανεξεταστεί ή να παραπονεθεί για τη μη δίκαιη ετυμηγορία του ιεροδίκη. Μια άλλη περίπτωση επανεξέτασης μιας υπόθεσης όμως αφορά και στην επιλογή άλλου καδή ή επαρχιακού καδή από το δυσανεσθημένο διάδικο (μια πρακτική που ο Shapiro τη χαρακτηρίζει όχι και τόσο νόμιμη). Σε κάθε περίπτωση η εξέταση της υπόθεσης γινόταν από μηδενική βάση²¹⁵.

Δεν θα ήταν περιττό επίσης να επισημανθεί ότι, φυσικά, τα κατάστιχα δε μας δίνουν την παραμικρή πληροφορία για χρηματισμούς και διαφθορά καδήδων και για τη μη εκδίκαση δίκαιων δικών εκ μέρους τους. Από την άλλη, ο Marcus ξεκαθαρίζει ότι το οθωμανικό ιεροδικείο, όπως όλα τα δικαστικά όργανα, αν και δεν αποτελούσε την πεμπτούσια της δικαιοσύνης, μπορεί να χαρακτηριστεί ένα, ως επί το πλείστον, δίκαιο ένδικο μέσο που σε γενικές γραμμές ανταποκρινόταν πολύ ικανοποιητικά και με παρομιώδη ταχύτητα στο θεσμικό του ρόλο²¹⁶.

Επιπροσθέτως, πολύ ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις πάνω στο θέμα της μεροληψίας κάνει ο Hosainy στο άρθρο του για την επέμβαση εξωδικαστικών διοικητικών αρχόντων στις ακροαματικές διαδικασίες. Αναλύοντας δύο υποθέσεις του ιεροδικείου της Κωνσταντινούπολης από το β' μισό του 17^{ου} αιώνα οδηγείται στο συμπέρασμα ότι το ιεροδικείο δεν ήταν μόνο ένας τόπος όπου εφαρμόζονταν στυγνά οι νομικοί κανόνες αλλά και ένας θεσμός που αφουγκραζόταν την κοινωνία. Η ποινική υπόθεση που αναλύει και αφορά στην κατά λάθος δολοφονία (με οπλισμένο πιστόλι) μιας γυναίκας από τον ανήλικο γιο του ιμάμη της γειτονιάς όπου ζούσε στην Κωνσταντινούπολη του 1666, θα μπορούσε να θεωρηθεί μια ακόμα υπόθεση τέτοιας

²¹⁴ Azhary Sonbol, "Adults", σ. 237-238· Atçıl, *Procedure*, σ. 42-43, 47-49· Kuran & Lustig, "Judicial Biases", σ. 13· Peters "Hanafism", σ. 150, 154-157. Ακόμη και οι ίδιοι οι χανεφίτες νομομαθείς είχαν διχονομίες σχετικά με την επιλογή καδή από πλευράς τόσο του ενάγοντα όσο και του εναγόμενου. Η θέση του τελευταίου δεν ήταν υποδεέστερη του πρώτου μιας και είχε δικαίωμα να μην παρουσιαστεί σε ιεροδικείο που δεν τον αντιπροσώπευε, ειδικά σε περιπτώσεις όπου υπήρχαν δύο καδήδες στην ίδια περιοχή. Ο ίδιος ο σουλτάνος απαγόρευε να εκδικαστεί υπόθεση σε ιεροδικείο που δεν είχαν επιλέξει από κοινού οι διάδικοι.

²¹⁵ Shapiro, "Islam and Appeal", σ. 373-374.

²¹⁶ Al-Qattan, "Dhimmis", σ. 443 υποσ. /σημ. 38· Marcus, Aleppo, σ. 111-113.

φύσης, αν στον τόπο του εγκλήματος δεν έφτανε μια ομάδα που ηγούνταν δύο αρχηγών της αστυνομίας και ενός υψηλόβαθμου δικαστή. Η ομάδα στάλθηκε μάλιστα έπειτα από εντολή του μεγάλου βεζίρη ή του αναπληρωτή του προς τον καδή. Το ενδιαφέρον είναι ότι δεν προέβει μόνο σε μια απλή εξέταση του θύματος, όπως γινόταν συνήθως, αλλά σε μια λεπτομερή και σπανιότατη για τα δεδομένα των εγγράφων, ανάλυση των αιτιών που οδήγησαν στο θάνατό της, απαλλάσσοντας το θύτη και τον πατέρα του από κάθε πρόθεση δολοφονίας. Ούτε ο πατέρας του φερόμενου ως δράστη ούτε οι απεσταλμένοι προς έρευνα του θανάτου ήταν τυχαίοι. Γνώριζαν πολύ καλά ότι η από πρόθεση δολοφονία και μάλιστα με τη χρήση φονικού όπλου μπορούσε να οδηγήσει ακόμα και στη θανατική ποινή. Όπως ακόμα ότι κι αν κάποιος ήταν ύποπτος για ένα τέτοιο έγκλημα μπορούσε να εκτίσει ποινή στα κάτεργα. Οι φερόμενοι ως δράστες λοιπόν χειρίστηκαν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο το κοινωνικό τους υπόβαθρο.²¹⁷

Εύλογα όμως θα μπορούσε να αναρωτηθεί κάποιος γιατί ο ιμάμης, ένα υπολογίσιμο μέλος στην κωνσταντινουπολίτικη κοινωνία με διασυνδέσεις και υποστήριξη από τους άλλους τιτλούχους δεν χρησιμοποίησε τα μέσα που είχε για να καλύψει το θάνατο της Ayşe, παρά κίνησε ο ίδιος τη διαδικασία ζητώντας να εκδοθεί αυτοκρατορική διαταγή εξέτασης του πτώματος μιας και το θύμα δεν είχε συγγενείς/κληρονόμους. Τι δείχνει αυτή του η κίνηση; Πιθανότατα δεν ήθελε επ' ουδενί να στιγματιστεί το όνομά του ίδιου αλλά και του γιού του. Το ιεροδικαστικό έγγραφο μάλιστα συντάχθηκε σε αυτό το ύφος για να μην αμαυρωθεί η φήμη τους²¹⁸. Εντέχνως ο ιμάμης και ο ενήλικος γιός του δεν εμπλέκονται στο φόνο παρά μόνο η απροσεξία του «φιλομαθή» «θρησκευόμενου» ανήλικου γιού του οδήγησε στο θάνατο της γυναίκας! Παρόλο που η δολοφονημένη δεν είχε κανέναν να υπερασπιστεί το όνομά της, είναι δυνατόν οι γείτονές της να έμειναν αμέτοχοι σε αυτή τη δολοφονία; Είναι πιθανό λοιπόν να υπήρξε κοινωνική δυσαρέσκεια ή ακόμα και κατακραυγή την οποία ήθελε να κατευνάσει ο ιμάμης; Προφανώς μια τέτοια εξέλιξη δε θα καταγραφόταν σε ένα ιεροδικαστικό κατάστιχο. Η παρέμβαση των εξωδικαστικών διοικητικών υπαλλήλων και ο τρόπος που χειρίστηκε την υπόθεση το ιεροδικείο μπορεί να δείχνουν ότι τόσο ο ιμάμης όσο και ο ιεροδίκης έλαβαν υπόψη τους τις ευαισθησίες και τις ανησυχίες της γειτονιάς. Ως εκ τούτου ήταν προτιμότερο

²¹⁷ Hosainy, "Non- Judicial", σ. 21-36.

²¹⁸ «Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι στην οθωμανική κοινωνία η δημόσια εικόνα και το κύρος που προσέδιδε η ηθική συμπεριφορά ήταν εξαιρετικά σημαντικά». Γκαρά, «Μεροληψία», σ. 50.

να αθωωθεί πανηγυρικά από το να καλύψει την υπόθεση. Παράλληλα, οι κατά τα άλλα ανεπηρέαστοι νομικοί κανόνες που έπρεπε να ακολουθηθούν από το ιεροδικείο παρακάμφθηκαν προς όφελος του ιμάμη. Εν ολίγοις, η δίκη αυτή αποτελεί ένα δείγμα της επιρροής που μπορούσε να ασκήσει η κοινωνία στις ιεροδικαστικές αποφάσεις αλλά και πόσο οι αποφάσεις του ιεροδικείου μπορούσαν να επηρεάσουν τα μέλη της εκάστοτε κοινωνίας²¹⁹. Τέλος, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι εφόσον το ζητούμενο της κεντρικής εξουσίας ήταν η διατήρηση της ηρεμίας και της ασφάλειας εντός της επικράτειάς της, ο καδής σαν γνήσιος εκπρόσωπός της μάλλον ακολούθησε αυτό το δόγμα και έληξε την υπόθεση αθώνοντας τον ιμάμη και ως εκ τούτου τον ανήλικο γιό του²²⁰.

Ο πολυδιάστατος ρόλος του καδή εμπεριέχει αυτόν του οργάνου της εξουσίας, του εξισοροπιστή και εφαρμοστή της σαρία και του κανούν αλλά και του εκφραστή της ισλαμικής παράδοσης. Κοντά σε όλα αυτά τα πρόσωπα συμβάδιζε και η επιρροή από την ντόπια αριστοκρατία και τους αξιωματούχους της κάθε περιοχής²²¹. Στα ίδια πλαίσια η Λαΐου και ο Jennings αναρωτιούνται κατά πόσο οι ιεροδίκες επηρεάζονταν από την παρουσία των μαρτύρων στο ιεροδικείο, αφού τόσο στο ιεροδικείο της Καισάρειας όσο και της Σάμου του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, η παρουσία μαρτύρων πολλές φορές είτε ήταν σχετική με το επάγγελμα κάποιου από τους διαδίκους, είτε ήταν άτομα τα οποία είχαν προσωπικό ενδιαφέρον για την υπόθεση είτε ήταν σημαίνοντα πρόσωπα της τοπικής κοινωνίας²²².

Αν και ο ιστορικός πρέπει να δει κριτικά την άποψη του Rosen, για τη λεγόμενη «αυτονομία» του καδή και την απαγκίστρωσή του από δόγματα του νόμου, ταυτόχρονα θα ήταν φρόνιμο να αφουγκραστεί και την άλλη πλευρά του νομίσματος. Μπορεί κανείς να διακρίνει ψήγματα του τρόπου που λειτουργούσε ο μαροκινός καδής στον οθωμανό ιεροδίκη, αν λάβουμε μάλιστα υπόψη μας ότι ο δεύτερος προσπαθούσε να δώσει λύσεις στις υποθέσεις μέσω του συμβιβασμού²²³; Το ίδιο ερώτημα τίθεται και για την άποψη του Weber σχετικά με την επιρροή που ασκούσε το κοινωνικό και πολιτικό περιβάλλον στις αποφάσεις του. Η υπόθεση της δολοφονημένης Ayşe από την Κων/πολη δείχνει καθαρά ότι ο ιεροδίκης «έκανε τα

²¹⁹ Hosainy, *όπ.π.*, σ. 30-36.

²²⁰ Jennings, "Maçuka" σ. 153.

²²¹ Ortaylı, "Some Observations", σ. 62.

²²² Λαΐου, *Σάμος*, σ. 70-72; Jennings, "Limitations", σ. 161-163.

²²³ Hosainy, *όπ.π.*, σ. 24, 34-35; Messick, "The Judge", σ. 86. Ο Gerber διαφωνεί κάθετα υποστηρίζοντας ότι ο καδής δεν έπαιξε ο ίδιος το ρόλο του διαμεσολαβητή. Αντίθετα αντιμετώπιζε την κάθε δίκη καθαρά με νομικούς όρους. Gerber, "Public Sphere", σ. 71.

στραβά μάτια» σε μια εξόφθαλμη δολοφονία απαλλάσσοντας από κάθε κατηγορία το φερόμενο ως δράστη. Μια δολοφονία το 17^ο αιώνα στην Κωνσταντινούπολη δεν έτυχε της δέουσας προσοχής από το ιεροδικείο, προχώρησε σε εξαιρέσεις σε πάγιες τακτικές του και άφησε το δράστη να ελιχθεί (ανάμεσα στους ελιγμούς πρέπει να αναφερθεί και η πολιτική πίεση που πιθανόν να δέχτηκε ο καδής από το μεγάλο βεζίρη, ο οποίος διέταξε και την διεξαγωγή της έρευνας), ώστε να μην του απαγγελθεί καμία κατηγορία και ούτε καν να θεωρηθεί ύποπτος²²⁴. Το ζήτημα είναι περίπλοκο, αλλά η διατύπωση του Hosainy αποτελεί τον καλύτερο συγκερασμό όλων των αντιθετικών απόψεων: *«Από τη μία πλευρά, αυστηρές νομικές αρχές περιόριζαν ως ένα βαθμό τη διακριτική ευχέρεια του δικαστηρίου που θα μπορούσε να οδηγήσει στην άμβλυνση ορισμένων διαρθρωτικών ανισοτήτων, όπως το φύλο. Από την άλλη, το δικαστήριο θα μπορούσε να ενισχύσει ουσιαστικά τις ίδιες ανισότητες, μέσα από την εξέταση της πολιτικής πραγματικότητας και των κοινωνικών νορμών, στη λήψη τελικής απόφασης τους.»*²²⁵

Κλείνοντας, θα ήθελα να επισημάνω κάποιες πραγματικότητες σχετικά με το ρόλο του καδή και του ιεροδικείου. Γεγονός είναι ότι η μικρή σε διάστημα θητεία του τον απέτρεπε από το να γνωρίσει την εκάστοτε τοπική κοινωνία σε τέτοιο βάθος, ώστε να αποκτήσει συμφέροντα και να μεροληπτεί. Από την άλλη, το ιεροδικείο δεν έπαυε να είναι ένα ισλαμικό όργανο, με μουσουλμάνους υπαλλήλους και μάρτυρες, ως επί το πλείστον, και ως εκ τούτου περισσότερο εξοικειωμένο με ό, τι σχετιζόταν με το Ισλάμ. Οι καδήδες ήταν άνθρωποι της θρησκείας και υπάλληλοι της κεντρικής εξουσίας, αλλά είχαν και αυτοί την άποψή τους, τη δική τους ηθική και συναισθήματα. Οι πολλαπλές ταυτότητες των διαδίκων δεν μπορεί παρά να επηρέαζαν την απόφαση τους.

Επιπλέον, τα ιεροδικαστικά έγγραφα, όπως πολλάκις έχει ειπωθεί, αν και δεν μπορούν να δείξουν με ακρίβεια τα τεκταινόμενα σε μια κοινωνία, μπορούν να δείξουν τις πολλαπλές συγκρούσεις της. Είναι επίσημα νομικά έγγραφα, τα οποία εννοείται ότι θα αποτυπώνουν τη νομιμότητα της διαδικασίας, το νόμο αυτό καθαυτό και θα σιωπούν για ο,τιδήποτε δεν ενέκυπτε στην αρμοδιότητά τους ή θεωρούταν περιττό και μη νόμιμο. Δεν μπορούμε να κάνουμε γενικεύσεις για την προσφυγή και προτίμηση των υπηκόων προς το όργανο, σε ό,τι αφορά στις ποινικές υποθέσεις που εμπριέχουν τη θανάσιμη βία, αφού αναφερόμαστε σε δύο αιώνες και σε περιοχές με

²²⁴ Hosainy, όπ.π., σ. 35-36.

²²⁵ Hosainy, όπ.π., σ. 36.

μεγάλο γεωγραφικό εύρος, όπως τα Βαλκάνια και η Μικρά Ασία. Με όπλο όλα όσα καταγράφηκαν ή αποσιωπήθηκαν μπορούμε να προσεγγίσουμε τις υποθέσεις των νομικών εγγράφων των ισλαμικών δικαστηρίων σε τρία επίπεδα: του νόμου, της απόφασης του δικαστηρίου/εφαρμογής ή μη του νόμου και των πραγματικών γεγονότων, όσο είναι δυνατό²²⁶. Στα επόμενα κεφάλαια λοιπόν θα γίνει προσπάθεια, μέσα από τις υποθέσεις των ιεροδικαστικών κωδίκων, από πρωτογενείς και δευτερογενείς πηγές να φωτιστεί, όσο γίνεται, η σχέση κοινωνίας-ιεροδικείου πάντα με φόντο τις βίαιες θανάσιμες ενέργειες και πρωταγωνιστές τους απλούς καθημερινούς ανθρώπους της Αυτοκρατορίας.

²²⁶ Kuran & Lustig, “Judicial Biases”, σ. 10, 19-20, 24· Kayaalp, “Status of Women”, σ. 159· Keddie, “Problems”, σ. 229· Κολοβός, Άνδρος, σ. 140.

3. Ενδεικτικές υποθέσεις ανθρωποκτονιών και επιβολής της θανατικής ποινής

Στα ισλαμικά οθωμανικά ιεροδικεία οι υποθέσεις του αστικού και του ποινικού δικαίου εκδικάζονταν ομού. Έτσι στην έρευνα των ιεροδικαστικών αρχείων μπορεί να βρει κανείς διαφόρων ειδών υποθέσεις, από τις πιο απλές και καθημερινές, μέχρι τις πιο περιπλοκές και ιδιαίτερες, να διαδέχονται η μία την άλλη²²⁷. Πρωταγωνιστές αυτών των πηγών είναι εκτός των άλλων, και οι απλοί καθημερινοί άνθρωποι, οι αδύναμες, θεωρητικά, κοινωνικές ομάδες, όπως οι γυναίκες, οι ζιμμήδες και οι σκλάβοι. Οι πληροφορίες που δίνονται για τους διαδίκους περιορίζονται στο όνομα και το πατρώνυμο, το φύλλο, τον τόπο διαμονής και ενίοτε καταγωγής, τη θρησκεία, τον τίτλο τους, αν δεν επρόκειτο για ραγιάδες, και κατά περιπτώσεις το επάγγελμα. Δε γνωρίζουμε πολλά για το οικονομικό και κοινωνικό τους στάτους, με εξαίρεση τις υποθέσεις εκείνες που απασχόλησαν επί μακρόν το εκάστοτε ιεροδικείο.

Από τη μελέτη των εγγράφων λοιπόν, δεν μπορούν να προκύψουν ασφαλή συμπεράσματα, παρά μόνο να γίνουν εικασίες, να ανακύψουν ερωτήματα και να δώσουν την ατμόσφαιρα της εποχής, του τόπου και των ανθρώπων κάθε κοινωνίας. Αλλά η δημιουργική εκμετάλλευσή τους μπορεί να οδηγήσει ένα βήμα πιο πέρα την μελέτη της κοινωνικής οθωμανικής ιστορίας και συγκεκριμένα τις κοινωνικές σχέσεις και τη δυναμική των υποκειμένων, όπως αυτές αποτυπώνονται στα έγγραφα²²⁸.

Το παρόν κεφάλαιο αποτελείται από δύο διακριτά τμήματα που σχετίζονται με τον έναν ή τον άλλον τρόπο με τη θανάσιμη βία: τις θανατικές ποινές και τις δολοφονίες. Παρατίθενται και αναλύονται επιλεγμένες ποινικές υποθέσεις που προσπαθούν να αποτυπώσουν με ενάργεια αυτό που ο Ergene αναφέρει ως court client behavior και παράλληλα τους εξωγενείς και ενδογενείς παράγοντες που επηρέαζαν την απόφαση του καδής.

²²⁷ Akgündüz, *Islamic Public Law*, σ. 525.

²²⁸ Marcus, *Aleppo*, σ. 11· Ginio, “Criminal Justice”, σ. 190· Ginio, “Women”, σ. 153· Dean, *Crime*, σ. 1· Ergene, “Legal Theory”, σ. 385.

3.1. Η θανατική ποινή

Η θανατική ποινή είτε με τη μορφή του απαγχονισμού, του στραγαλισμού ή της σταύρωσης απαντάται αρκετά συχνά στα ιεροδικαστικά έγγραφα. Οι περισσότεροι που έχαναν τη ζωή τους με αυτόν τον τρόπο ανήκαν κυρίως σε ληστρικές ομάδες και συμμορίες ή σε βλάσφημους και κρυπτοχριστιανούς. Μόνο σε λίγες από τις υποθέσεις που μελέτησα οι θανατικές ποινές επιβάλλονται ως επισφράγισμα μιας δικαστικής διαμάχης. Η εσχάτη των ποινών δεν είχε πάντα ως στόχο την προστασία της κοινωνίας από κατά συρροή εγκληματίες. Οι περιπτώσεις με τις οποίες ασχολήθηκα, και είναι αποτέλεσμα δικαστικών διαμαχών, μεταξύ υπηκόων της Αυτοκρατορίας, είχαν κυρίως ως στόχο την ατομική και προσωπική εκδίκηση και τιμωρία²²⁹.

Ο νόμος της αντεκδίκησης (*kisās*) για περιπτώσεις δολοφονιών και σωματικών βλαβών, μπορεί να εφαρμοστεί μόνο από τους συγγενείς του θύματος και κατηγορούς. Αν το θύμα δεν έχει συγγενείς, το ρόλο του κατηγορού αναλάμβανε κάποιος κρατικός υπάλληλος που λειτουργούσε ως αντιπρόσωπος της κεντρικής εξουσίας²³⁰. Σύμφωνα με τις θέσεις των περισσότερων θεολογικών σχολών η ποινή αυτή μπορούσε να εκτελεστεί μόνο αν η τιμή αίματος του θύματος ήταν ισοδύναμη με αυτή του δράστη. Κοντολογίς, η ταυτότητα του θύτη και του θύματος καθόριζαν και την εκτέλεση της ποινής ή μη. Για παράδειγμα ένας ελεύθερος οθωμανός υπήκοος δεν μπορούσε να εκτελεστεί για τη δολοφονία ενός ανελεύθερου αλλά και ένας μουσουλμάνος για τη δολοφονία ενός ζιμμή. Η χανεφίτικη σχολή όμως δεν καθόριζε την τιμή του αίματος ως ισοδύναμη με τη ζωή ενός ανθρώπου, όπως θα φανεί κι από τις υποθέσεις που παρατίθενται²³¹.

Στις 26 Σεπτεμβρίου του 1749 θανατώθηκε με απαγχονισμό ο συγχωριανός και δολοφόνος του Γεώργη από το χωριό Ανώγεια, Κωνσταντής. Το έγγραφο δεν αποτελεί καταγραφή της αγωγής που έγινε από τις τρεις ενάγουσες συγγενείς του θύματος, γι' αυτό και περιγράφει σε πολύ αδρές γραμμές τα γεγονότα. Ο Κωνσταντής, πατέρας τριών παιδιών, δύο εκ των οποίων ήταν ανήλικα, βρέθηκε δολοφονημένος σε μια τοποθεσία του χωριού. Μέχρι να γνωστοποιηθεί ο δράστης, το πτώμα μεταφέρθηκε σε μια άλλη τοποθεσία, όταν άρχισε να διαδίδεται το όνομά του

²²⁹ Peters, *Crime*, σ. 31, 37, 65.

²³⁰ Peters, *όπ.π.*, σ. 44.

²³¹ Peters, *όπ.π.*, σ. 47.

δολοφόνου εντός του χωριού. Η σύλληψη που πραγματοποιήθηκε από κάποιον ζαμπίτη (*zabit*)²³², οδήγησε στην αγωγή που ήγειρε η σύζυγος, η ενήλικη κόρη και η θεία των δύο ανήλικων παιδιών του. Το παρόν έγγραφο λοιπόν αποτελεί τη δήλωση των εναγουσών σχετικά με την άρση οποιασδήποτε ευθύνης από τους συγχωριανούς τους. Η ταυτοποίηση, εύρεση, σύλληψη, προσαγωγή σε δίκη και εκτέλεση του Κωνσταντή είχε ολοκληρωθεί και οι Ανωγειανοί δεν είχαν υποχρέωση να καταβάλλουν φόρο αίματος στις τρεις γυναίκες²³³. Οι τρεις χριστιανές αποφάσισαν να συσπειρωθούν και να κινήσουν τα νήματα της δίκης κατά του Κωνσταντή. Οι ενάγουσες αποφάσισαν να μην λάβουν το φόρο αίματος από τον θύτη αλλά να τον αντεκδικηθούν, γεγονός που δηλώνει το μίσος τους, αφού η γυναίκα του εκλιπόντα έμεινε χήρα με τρία παιδιά, δύο από τα οποία ήταν ανήλικα. Πρόκειται για μια γυναίκα με δική της οικονομική επιφάνεια ή για μια γυναίκα που στηριζόταν οικονομικά σε κάποιο άλλο μέλος της οικογένειάς της και γι' αυτό διάλεξε το σκληρό νόμο της αντεκδίκησης; Πάντως το γεγονός ότι οι συνενάγουσές της ήταν δύο γυναίκες και όχι κάποιος άνδρας, δείχνουν ότι δεν υπήρχε άλλο άρρεν μέλος στην οικογένεια, εκτός από τον εκλιπόντα.

Ο Ιβάζ και ο Μιχάλης στις 28 Σεπτεμβρίου του 1672 καταδικάστηκαν σε θάνατο για τη δολοφονία του Εβραίου Δαβίδ. Η καταδίκη ήταν απόφαση του ενήλικου γιού του και ενός εκ των εναγόντων της υπόθεσης. Οι συγενείς του θύματος, η σύζυγός του και ο ενήλικος γιός τους, έκαναν αγωγή κατά του Ιβάζ, του Μιχάλη και του Μανιού με την κατηγορία ότι δολοφόνησαν και έκλεψαν το σύζυγο και πατέρα τους. Η εγκληματική ενέργεια έλαβε χώρα σε έναν μύλο, με τον Ιβάζ να εργάζεται εκεί. Ο Δαβίδ δολοφονήθηκε με τη χρήση ενός ροπάλου και ενός μπαλτά και εκτός από την κλοπή πολύτιμων αντικειμένων οι δράστες του έσφαξαν δύο ζώα. Το κατηγορητήριο δεν έγινε πλήρως αποδεκτό από τους κατηγορούμενους. Οι Ιβάζ και Μανιός παραδέχτηκαν ότι δολοφόνησαν το θύμα, έσφαξαν τα ζώα, έκλεψαν χρηματικό ποσό και από τα αντικείμενα που τους κατηγορήσαν ότι έκλεψαν μόνο ένα. Αντίθετα, ο Μιχάλης ομολόγησε μόνο την κλοπή όλων των αντικειμένων για τα οποία κατηγορείται. Αφού τα κλοπιμαία επεστράφησαν στους κληρονόμους του Δαβίδ, ο ενήλικος γιός του και κατηγορός, Λιάκος, είχε το δικαίωμα να ζητήσει εφαρμογή του νόμου της αντεκδίκησης. Λογικό επακόλουθο θα ήταν να καταδικαστούν σε θάνατο οι Ιβάζ και Μανιός που παραδέχτηκαν τη δολοφονία,

²³² Όργανο της στρατιωτικής αστυνομίας.

²³³ Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις τ. Δ'*, υπόθ. 2432, σ. 347-348.

αντιθέτως καταδικάστηκαν οι Ιβάζ και Μιχάλης, σύμφωνα με τη μεταγραφή (μάλλον πρόκειται για τυπογραφικό λάθος και καταδικάστηκαν οι Ιβάζ και Μανιός που παραδέχτηκαν τις πράξεις τους)²³⁴.

Οι ενάγοντες φαίνεται να ενδιαφέρθηκαν τόσο για την επιστροφή των κλοπιμαίων όσο και για την τιμωρία για το θάνατο του Δαβίδ. Η θανατική ποινή με τη μορφή του νόμου της αντεκδίκησης ζητήθηκε από το Λιάκο και όχι από τη μητέρα του, μιας και ο ενήλικος άρρενας γιός είχε μεγαλύτερη νομική ισχύ από τη μητέρα²³⁵. Όπως αναφέρει και ο Peters, οι εναγόμενοι προτιμούσαν αυτή τη λύση σε περιπτώσεις κλοπών που συνοδεύονταν από δολοφονία, καθώς ο νόμος έδινε το δικαίωμα στον κατηγορούμενο ή στους κατηγορούμενους, που είχαν ομολογήσει το έγκλημά τους να αποσύρουν ελεύθερα την ομολογία τους²³⁶. Οι Ιβάζ και Μανιός ακολούθησαν την τακτική της παραδοχής σχεδόν όλων των εγκληματικών ενεργειών τους πιστεύοντας ότι ακολούθως θα την αποσύρουν και θα καταβάλλουν το φόρο αίματος; Γνώριζαν ότι η ληστεία που συνοδεύεται από ανθρωποκτονία μπορεί να επιφέρει το θάνατο ή θεώρησαν απλά ότι η επιστροφή των κλοπιμαίων θα έληγε την υπόθεση;

Ο μουσουλμάνος Mustafa Abdullah σκότωσε το ζιμμή Syrano με σιδερένιο μπαλτά στο κεφάλι, κοντά σε ένα χωριό του Λαγκαδά. Θύτης και θύμα ήταν συγχωριανοί. Η αγωγή κατά του κατηγορούμενου ξεκίνησε με πρωτοβουλία της γυναίκας και του αδερφού του θύματος και χρονολογείται στις 3 Ιουνίου του 1700. Ο ζιμμής δολοφονήθηκε ένα μήνα πριν την παρούσα δίκη κατά τη διάρκεια ενός ταξιδιού προς τις Σέρρες. Δεν δίνονται περισσότερες πληροφορίες για το περιστατικό, παρά μόνο ότι έσπευσαν να εξιστορήσουν το συμβάν στον τοπικό ναίπη, ο οποίος με τη σειρά του εξέδωσε έγγραφο σχετικό με την ενοχή του δολοφόνου. Ο Mustafa Abdullah δεν παραδέχτηκε την πράξη του και υποστήριξε ότι είναι αθώος, παρόλο που οι κατήγοροι προσκόμισαν το εν λόγω έγγραφο. Η δίκη συνεχίστηκε με τον κατηγορούμενο να επιμένει στην αθωότητά του και τους ενάγοντες να προσκομίζουν επιπλέον μαρτυρικά στοιχεία κατηγορίας. Οι δύο μαρτυρικές καταθέσεις από μουσουλμάνους γείτονες αποτέλεσαν και το τελευταίο στάδιο της δίκης η οποία

²³⁴ Ζαχαριάδου, *Τούρκικες Πηγές - Τέταρτος κώδικας*, υπόθ. 243, σ. 170.

²³⁵ Οι νομικές σχολές διαφοροποιούνται σε κάποια σημεία σχετικά με το ρόλο του κατηγορου και της επιβολής της ποινής. Όλες οι σχολές με εξαίρεση τη μαλίκι, πρεσβεύουν ότι ο κληρονόμος του θύματος, ανεξαρτήτως φύλου μπορεί να ζητήσει την εφαρμογή της ποινής. Η μαλίκι επηρεασμένη από φυλετικές πρακτικές πρεσβεύει ότι αυτό το ρόλο πρέπει να έχουν μόνο οι ενήλικες άρρενες συγγενείς. Οι γυναίκες δεν έχουν λόγο παρά μόνο αν οι άρρενες συγγενείς είναι μακρινοί. Peters, *Crime*, σ. 44-45.

²³⁶ Peters, *Crime*, σ. 14.

ολοκληρώθηκε με την θανατική καταδίκη του φονιά²³⁷. Η νίκη των εναγόντων ήταν κάτι παραπάνω από σίγουρη σε αυτήν την υπόθεση. Όχι μόνο έσπευσαν, κατάφεραν να καταγγείλουν και προκάλεσαν τη έκδοση επίσημης γραφής αλλά βρήκαν και μάρτυρες κατηγορίας. Η δήλωση της αθωότητας του κατηγορούμενου θα αποτελούσε αρκετό στοιχείο αθώωσής του αν οι κατήγοροι δεν έφεραν αυτά τα ισχυρά όπλα στη νομική τους φαρέτρα. Και τέλος μπορεί να αναρωτηθεί κανείς, η δίκη θα κερδιζόταν αν η γυναίκα παρουσιαζόταν ως μοναδική κατήγορος;

Ο βεροιώτης Καντήρ Μεχμέτ κατηγορεί το χριστιανό υπηρέτη Αντώνιο Αντίπατρο ότι μια μέρα πριν τη δίκη (5 Ιουλίου 1673) του επιτέθηκε αναίτια με μαχαίρι, εξύβρισε τη μητέρα, τη σύζυγό και τη θρησκεία του και ζητά την τιμωρία του με βάση τη σαρία. Ο Αντώνιος, ο οποίος είναι υπηρέτης ενός άλλου βεροιώτη μουσουλμάνου κτηματία, αρνήθηκε τις πράξεις του και ακολουθήθηκε η γνωστή διαδικασία εύρεσης μαρτύρων κατηγορίας. Ο κατήγορος κατάφερε να βρει δύο αυτόπτες μάρτυρες κατηγορίας, οι οποίοι ήταν μουσουλμάνοι πρόκριτοι, έφεραν τον τίτλο του σείχη, και επιβεβαίωσαν τα λεγόμενά του. Επιπλέον, αρκετοί χριστιανοί κατέθεσαν ενώπιον του ιεροδικείου ότι περιφέρεται οπλισμένος, δέρνει, τραυματίζει, αρπάζει περιουσίες και απαγάγει γυναίκες και παιδιά με σκοπό να τα βιάσει. Καταδικάστηκε σε θάνατο δι' απαγχονισμού και παραδόθηκε στους εκτελεστές του²³⁸. Αν και οι ποινές αυτές ενέπιπταν στην αρμοδιότητα των *ehl-i örf* ο νόμος, και πιο συγκεκριμένα όλες οι θεολογικές σχολές εκτός από τη χανεφίτικη, προέβλεπε μία εξαίρεση. Η ποινή που επιβαλλόταν σε δούλο έπρεπε να εκτελείται από τον ίδιο τον ιδιοκτήτη του. Έτσι αυτοί που αναφέρονται ως «εκτελεστές» του δεν είναι άλλος από το μουσουλμάνο αφέντη του²³⁹. Η εξύβριση και η επίθεση προς το πρόσωπο του Καντήρ μάλλον αποτελούν αφορμή για την εξ ολοκλήρου εξαφάνιση ενός ανεπιθύμητου στοιχείου από την πόλη της Βέροιας. Αν και εδώ η κατηγορία στοιχειοθετείται, πολύ συχνά η άποψη της κοινής γνώμης αρκούσε για να καταδικαστεί ένα ανεπιθύμητο μέλος της κοινότητας²⁴⁰.

Μία από τις ελάχιστες περιπτώσεις συγχώρεσης δολοφόνου πραγματοποιήθηκε στο ιεροδικείο του Χάνδακα, με την ακριβή ημερομηνία να μην καταγράφεται, αλλά να χρονολογείται στο πρώτο μισό του 18^{ου} αιώνα. Η Ραμπιά

²³⁷ Κοτσαγεώργης-Παπασταματίου, 15 Zilhicce 1111/3.6.1700, σ. 112 #2, Ιστορικό Αρχείο Μακεδονίας Ιεροδικαστικοί κώδικες, κώδικας 6.

²³⁸ Βασδραβέλλης, *Εκλογαί Βέροιας*, υπόθ. 35, σ. 41-42.

²³⁹ Peters, *Crime*, σ. 31.

²⁴⁰ Gradeva, "Judicial Functions", σ. 40' Akgündüz, *Islamic Public Law*, σ. 547' Peters, *όπ.π.*, σ. 87.

αποφάσισε έπειτα από παρακλήσεις του φονιά Μεχμέτ και των παρευρισκόμενων μουσουλμάνων να του χαρίσει τη ζωή τη στιγμή της εκτέλεσής του. Από το παρόν έγγραφο που αποτελεί αίτηση της Ραμπιά προς την Υψηλή Πύλη, πληροφορούμαστε για τα παραπάνω. Στην αίτηση αυτή ζητά από το Σουλτάνο να διατάξει τους αξιωματούχους του να μην ζητήσουν χρήματα από το Μεχμέτ και να διασφαλίσει την πλήρη απομακρυνσή του από το νησί της Κρήτης. Την αίτηση της ακολουθεί διαταγή του πασά Κρήτης προς τους αρχηγούς του γενιτσαρικού σώματος να επιληφθούν της απομάκρυνσής του²⁴¹. Εάν ακολουθήθηκε η εξαίρεση που πρεσβεύουν η σαφίδικη και η μαλίκι τότε μπορούσε να τον εκτελέσει η ίδια η Ραμπιά και όχι κάποιος εκτελεστής, όπως όριζε ο νόμος, αν ήταν η πιο κοντινή συγγενής του θύματος για το οποίο έγινε η αγωγή²⁴². Μάλλον η Ραμπιά ήταν η μοναδική κληρονόμος και συγγενής του δολοφονημένου και ακολουθώντας τα όσα πρεσβεύει ο νόμος δε ζήτησε καμία χρηματική αποζημίωση από αυτόν²⁴³.

Δυστυχώς δεν έχουμε στα χέρια μας το έγγραφο της δίκης που προηγήθηκε ώστε να ξέρουμε κάποιες πληροφορίες σχετικά με το έγκλημα και τη σχέση της ενάγουσας με το θύμα. Φαίνεται η ίδια να προτίμησε την εφαρμογή του νόμου της αντεκδίκησης από την πληρωμή του φόρου αίματος, πράξη που φανερώνει σκληρότητα και έλλειψη ωφελιμισμού. Παράλληλα, δείχνει και μια ψυχολογικά φορτισμένη κίνηση, αν κρίνουμε και εκ του αποτελέσματος. Η Ραμπιά μπορεί να έδωσε άφεση στον ομόθρησκό της αλλά ζήτησε την εκδίωξή του από την πατρίδα της. Πρόκειται άραγε για μία δυναμική γυναίκα που έκανε αγωγή, καταδίκασε σε θάνατο, συγχώρεσε και προτίμησε εν τέλει την εξορία του αντίδικού της ή πίσω της κρύβεται μια ανδρική στήριξη δίχως την οποία θα ήταν μάλλον απραγματοποίητη μια τέτοια εξέλιξη;

Ένα προμελετημένο έγκλημα είχε ως θύμα ένα γενίτσαρο και δράστες δύο χριστιανούς, το Νικολό και το Μιχάλη. Ο γενίτσαρος ανήκε στο σώμα των πυροβολητών και ήταν πατέρας ενός ανήλικου αγοριού. Δολοφονήθηκε την 1^η Ιουνίου ή 31^η Μαΐου 1673 έπειτα από θανάσιμα χτυπήματα με σπαθί και σιδερένια τσάπα, που θεωρούνται φονικά όργανα, στο σπίτι του στο χωριό Ανώπολη. Πληροφορίες όπως η ώρα του εγκλήματος ή το σημείο του σώματος που δέχτηκε τα θανάσιμα χτυπήματα δεν αναφέρονται. Η αγωγή έγινε σαράντα πέντε μέρες μετά το

²⁴¹ Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις τ. Δ΄*, υπόθ. 1941, σ. 28.

²⁴² Peters, *Crime*, σ. 31, 37.

²⁴³ Η όποια χρηματική αποζημίωση έπρεπε να συναποφασιστεί μεταξύ των δύο μερών, σύμφωνα με τη μαλίκι και τη χανεφίτικη σχολή σκέψης. Peters, *Crime*, σ. 45-46. Βλ. και υπόθ. σ. 10.

συμβάν. Αν και γενικά οι υποθέσεις εκδικάζονταν χρονικά κοντά στα συμβάντα, μια τέτοια καθυστέρηση είναι φυσιολογική, αν σκεφτεί κανείς ότι η εύρεση του δράστη είναι μια ιδιωτική υπόθεση. Τη δίκη ξεκίνησε ο κηδεμόνας του ανήλικου παιδιού που έφερε τον τίτλο του τσελεμπί²⁴⁴. Οι εναγόμενοι παραδέχτηκαν αμέσως την ενοχή τους αλλά δεν καταδικάστηκαν με το πέρας αυτής της δίκης, αντίθετα ορίστηκε νέα. Κανονικά ο ισλαμικός νόμος προέβλεπε ότι η ποινή των δραστών θα εφαρμοζόταν όταν θα ενηλικιωνόταν ο γιός του δολοφονημένου, στην παρούσα περίπτωση όμως παρατηρείται μια εξαίρεση²⁴⁵. Το ιεροδικείο βασίστηκε σε νομικά συγγράμματα και αποφάσισε να δώσει τη δυνατότητα στον ανήλικο, μέσω του κηδεμόνα του φυσικά, να πάρει εκδίκηση για τη δολοφονία του πατέρα του. Έτσι τρεις μέρες μετά τη δίκη εμφανίστηκαν στο ιεροδικείο ο κηδεμόνας και η μητέρα του ανήλικου και δήλωσαν ότι εφαρμόστηκε ο νόμος της αντεκδίκησης. Οι δολοφόνοι είναι πια νεκροί, ως εκ τούτου δε ζητούν την καταβολή του φόρου αίματος από τους συγχωριανούς τους. Οι κάτοικοι του χωριού αντιπροσωπεύονταν από πέντε άρρενες χριστιανούς, ανάμεσά τους βρισκόταν και ένας ιερέας²⁴⁶.

²⁴⁴ Τσελεμπίς ήταν τιμητικός τίτλος για πρίγκηπες αλλά από το 17^ο αιώνα δήλωνε τον εγγράμματο.

²⁴⁵ Peters, *Crime*, σ. 45.

²⁴⁶ Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις*, τ. Β', υπόθ. 709, 712, σ. 147-150· Ζαχαριάδου, *Τουρκικές Πηγές – Τέταρτος Κώδικας*, σ. 418-419, 428-429.

3.2. Βιασμοί και θανατική καταδίκη

Ο βιασμός ήταν μια ενέργεια όχι άγνωστη στον προνεωτερικό κόσμο και συνεπώς και στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η πράξη του βιασμού όμως δεν αναγνωριζόταν ως βιασμός, με τη σημερινή έννοια, ούτε από τη σαρία ούτε από τον κανούν. Από τη στιγμή που συμμετείχαν και τα δύο άτομα στη συνέντευση, το θύμα ήταν τόσο ένοχο όσο και ο θύτης. Εξαιρούνται οι περιπτώσεις που το θύμα είναι ανήλικο ή έχει διανοητικά προβλήματα. Τόσο στη σαρία όσο και στον κανούν το αδίκημα του *zinā'*, δηλαδή της παράνομης σεξουαλικής συνέντευσης²⁴⁷ με ή χωρίς συγκατάθεση και των δύο συμμετεχόντων, θεωρούνταν θεϊκή προσβολή και επέσυρε ποινή *hadd* που ποικίλλε από θάνατο δια λιθοβολισμού για τους παντρεμένους ή διαζευμένους μουσουλμάνους-ες, μέχρι 100 μαστιγώματα για έναν ανύπαντρο μουσουλμάνο-α και 50 για σκλάβο. Η ομοφυλοφυλική σεξουαλική συνέντευση θεωρείται από όλες τις νομικές σχολές ισοδύναμη με την ετεροφυλόφυλη παράνομη σεξουαλική συνέντευση αν και διαφοροποιούνται στον ποινικό τομέα. Η χανεφίτικη σχολή πρεσβεύει ότι η ποινή που πρέπει να επιβληθεί πρέπει να είναι *ta'zīr*²⁴⁸, σε αντίθεση με τα κελεύσματα των άλλων σχολών που υποστηρίζουν ότι πρέπει να επιβληθεί ποινή *hadd* και συγκεκριμένα ο θάνατος. Η ποινή με τα χρόνια έπαψε να είναι τόσο σκληρή και αντικαταστάθηκε με χρηματική αποζημίωση αν και ο καδής είχε τη διακριτική ευχέρεια να τιμωρεί τους θύτες με μαστίγωμα ή ακόμα και με τη θανατική ποινή. Η χρηματική αποζημίωση εξαρτιόταν από την κοινωνική και οικονομική θέση του δράστη, το αν ήταν ελεύθερος, μουσουλμάνος ή μη, παντρεμένος ή όχι²⁴⁹.

Τα θύματα των βιασμών ήταν συνήθως οι γυναίκες και ο χώρος δράσης των βιαστών η ύπαιθρος. Οι στιγματισμένες από βιασμό γυναίκες οδηγούνταν πολύ συχνά στο δρόμο της πορνείας, μιας και αποκλείονταν από το γάμο και τη δουλειά. Η κοινωνική κατακραυγή και η εκδίωξη από τον τόπο κατοικίας τους ως ανεπιθύμητων ήταν σύνηθες φαινόμενο. Αν και τη γενική εποπτεία τήρησης της ηθικής τάξης, σε επίπεδο γειτονιάς, είχε ο ιμάμης (*imam*) και ο μουεζίνης (*mu'addīn*) και σε ανώτερο επίπεδο οι *muhtasib* και οι σουμπασιήδες, κατά κύριο λόγο δραστηριοποιούνταν οι

²⁴⁷ Με την έννοια παράνομη εννοείται η σεξουαλική πράξη εκτός γάμου ή ιδιοκτησιακού καθεστώτος (σκλάβος-σκλάβο). Schacht, *Introduction*, σ. 178· Laiou, “Women”, σ. 254-255.

²⁴⁸ Ο ομοφυλοφιλικός βιασμός σύμφωνα με τη χανεφίτικη σχολή σκέψης, από κατά συρροήν δράστες, μπορούσε να θεωρηθεί τόσο σοβαρός ώστε να επιβληθεί η εσχάτη των ποινών. Peters, *Crime*, σ. 85.

²⁴⁹ Peters, *Crime*, σ. 60-62· Laiou, “Women”, σ. 255.

πολίτες σε ζητήματα διασάλευσης της ηθικής ακεραιότητας. Οι «παραβατικές» συμπεριφορές τάραζαν την ισορροπία της κοινότητας γι'αυτό και η τελευταία οργανωνόταν και δρούσε για να την επαναφέρει. Οι αποπομπές (εξορία) ανεπιθύμητων ή ανήθικων γυναικών (είτε ήταν κοινές πόρνες, στιγματισμένα θύματα βιασμού ή ακόμα και ανύπαντρες εγκυμονούσες ή μη), όπως χαρακτηρίζονται στα κατάστιχα, από τις γειτονιές των πόλεων και τα χωριά απαντώνταν πολύ συχνά στα ιεροδικαστικά έγγραφα²⁵⁰.

Παρόλα αυτά, στην έρευνά μου δεν συνάντησα καμία υπόθεση βιασμού γυναίκας ή κοριτσιού που να έληξε με την καταδίκη του βιαστή σε θάνατο. Οι μόνες δύο υποθέσεις που είχαν τέτοιο επίλογο ήταν οι βιασμοί δύο ανήλικων αγοριών σε δύο μακρυνές, η μία από την άλλη, περιοχές της Αυτοκρατορίας. Η νίκη των εναγόντων και η εκτέλεση των εγκληματιών μάλλον δε θα υλοποιούνταν χωρίς τον επικουρικό ρόλο της έκδοσης φετβάδων και των μαρτυρικών καταθέσεων ευυπόληπτων μουσουλμάνων μαρτύρων.

Οι χριστιανές ενάγουσες Καλή και Εργίνα, από χωριό Κουνάβους του Χάνδακα, αλληλοβοηθήθηκαν κατηγορώντας έναν μουσουλμάνο συγχωριανό τους, το Λαζό Χασάν, για διάφορες βίαιες ενέργειες. Η πρώτη, η Εργίνα ότι κακοποίησε σεξουαλικά και τραυμάτισε σε τέτοιο βαθμό το γιο της που λίγες μέρες αργότερα υπέκυψε στα τραύματά του. Η άλλη πάλι ότι προσπάθησε να την απαγάγει και να τη σκοτώσει. Αν και ξέφυγε σε πρώτη φάση στη συνέχεια απειλούσε να τη σκοτώσει αν δεν υπέκυπτε στις ορέξεις του. Ο κατηγορούμενος αρνήθηκε όλες τις κατηγορίες αλλά οι καταθέσεις οκτώ μουσουλμάνων (κάποιοι ήταν προσήλυτοι και κάποιοι γενίτσαροι) συγχωριανών τους ότι επρόκειτο για έναν μοιχό και δολοφόνο ήταν καταπέλτης. Ζητήθηκε μάλιστα και η συμβουλή του μουφτή των Χάνδακα σχετικά με το αν ο ισλαμικός νόμος προέβλεπε τη δολοφονία ενός τέτοιου ατόμου. Ο φετβάς που εξέδωσε ο μουφτής ήταν καταφατικός. Το δικαστήριο του επέβαλλε την εσχάτη των ποινών στις 21 Ιουνίου 1752²⁵¹. Εδώ η μητέρα του ανήλικου θύματος είχε το δικαίωμα να ζητήσει την εφαρμογή του *kizās*, αλλά φαίνεται ότι η ποινή εκτελέστηκε για το συνολικό ποιόν του δράστη και όχι μόνο για το βιασμό και θάνατο του ανήλικου.

²⁵⁰ Laiou, "Women", σ. 255, 258· Marcus, *Aleppo*, σ. 325, 328· Σαρηγιάννης, *Περιθωριακές*, σ. 36· Sariyannis, "Narcotic", σ. 309-310.

²⁵¹ Σταυρινίδης τ. Ε', υπόθ. 2490, σ. 1,8.

Στις 8 Μαΐου του 1713 στις παρυφές ενός χωριού κοντά στο Çankiri (BA της Άγκυρας) μια ομάδα πέντε ενήλικων μουσουλμάνων ανδρών βίασε έναν μουσουλμάνο νέο, το Μουσταφά. Το ανήλικο θύμα (*şabb-i emred* που δηλώνει το αμούστακο αγόρι) καταγόταν από την πόλη Çankiri αλλά το μοιραίο βράδυ πήγε να ελέγξει το άλογο της οικογένειάς του σε ένα κοντινό χωριό. Στο δρόμο του εμφανίστηκαν οι πέντε άνδρες, οι οποίοι τον κυνήγησαν, τον ξυλοκόπησαν κι έπειτα τον βίασαν. Στη δίκη προσήχθησαν οι τέσσερις από αυτούς και εναντίον τους ήγειρε την αγωγή ο Μουσταφά, αν και κάνει αναφορά στον πέμπτο απόντα δράστη. Μετά την εκφώνηση του κατηγορητηρίου ξεκίνησε η ανάκριση των δραστών, οι οποίοι παραδέχτηκαν τις πράξεις τους και μάλιστα κατέθεσαν και για την ενοχή του πέμπτου. Η δίκη που έλαβε χώρα την επομένη του συμβάντος συνεχίστηκε σε μια δεύτερη νέα συνεδρία. Η σοβαρότητα του εγκλήματος οδήγησε τον καδή να συγκαλέσει αυτή τη συνεδρίαση παρουσία πληθώρας επιφανών μαρτύρων, λογίων της θρησκείας, αρχόντων της επαρχίας και γενικά ευυπόληπτων μουσουλμάνων, αλλά και του τοπικού κυβερνήτη. Στη συνέχεια της δίκης λοιπόν πληροφορούμαστε ότι το κατηγορητήριο απαγγέλθηκε ξανά, όπως και η εθελούσια παραδοχή των δραστών. Επισημαίνεται μάλιστα ότι ο Μουσταφά προσκόμισε φετβά στον οποίον ο μουφτής του Çankiri δήλωνε ότι οι κατά συρροή βιαστές ανήλικων έπρεπε να θανατωθούν. Η εγκληματική τους δράση αποδείχθηκε έπειτα από τις μαρτυρικές καταθέσεις είκοσι και πλέον αρρένων, πρωτοστατούντος ενός ιμάμη. Οι δράστες, όπως αναφέρει και η περίληψη της υπόθεσης, φαίνεται να παραδέχτηκαν αμέσως και χωρίς την πίεση από εξωγενείς παράγοντες, την ενοχή τους. Η εκτέλεση της ποινής τους αν και αποφασίστηκε από το ιεροδικείο θα εκτελούνταν από τους αρμόδιους διοικητικούς υπαλλήλους ως είθισται²⁵².

Η εξέλιξη της υπόθεσης δείχνει και το ειδικό της βάρος. Αν και δεν είναι βέβαιο πού διεξήχθει η πρώτη φάση της δίκης η συνέχεια της λογικά διεξήχθει στο σπίτι του άρχοντα, εκεί, παρόλο που ήταν σχεδόν βέβαιη, επικυρώθηκε η θανατική καταδίκη των δραστών, μετά την υποβολή φετβά, παρουσία του τοπικού άρχοντα και όχι μόνο. Ενδιαφέρον επίσης παρουσιάζει το γεγονός ότι ο ανήλικος δε φαίνεται να εκπροσωπείται από κάποιον ενήλικο-προστάτη, αλλά να εγείρει ο ίδιος τη δίκη. Μήπως εννοείται η παρουσία κάποιου προστάτη, ακριβώς γιατί ένας ανήλικος δεν μπορεί να λειτουργήσει ως κατήγορος; Ή μήπως τη δίκη ξεκίνησε κάποιος ανώτερος

²⁵² Peters, *Crime*, σ. 85-86· Ergene, *Çankiri*, σ. 172-173.

αξιωματούχος ακριβώς εξαιτίας της σοβαρότητας της υπόθεσης; Πιστεύω ότι ο βιασμός αυτού του αγοριού αποτέλεσε την αφορμή για να συσπειρωθεί η κοινότητα και να ενωθεί με τις τοπικές αρχές εναντίον των βιαστών μιας και οι κοινότητες των πόλεων ήταν ενεργές κοινωνίες ανθρώπων και είχαν ένα μερίδιο εξουσίας και νομιμοποίησης όταν επρόκειτο να διεκδικήσουν το καλό τους. Μέσα στα πλαίσια της Αυτοκρατορίας οι κοινότητες και οι ενέργειές τους έχαιραν εκτίμησης τόσο από τους ίδιους τους κατοίκους όσο και από την κεντρική εξουσία. Όλα αυτά, προφανώς, χωρίς να θίγονται η ηθική και η ασφάλεια της Αυτοκρατορίας. Η τοπική κοινότητα σε συνεργασία πάντα με τους οθωμανούς ιθύνοντες ήταν αυτή που διατηρούσε την τάξη και την ασφάλεια της περιοχής της και εκδίωκε όποιο μιαρό στοιχείο τη διασάλευε.²⁵³ Ήταν το γεγονός που εξάντλησε τα περιθώρια ανοχής των κατοίκων του Çankiri. Οι μάρτυρες κατηγορίας ήταν πάνω από είκοσι, ένας διόλου ευκαταφρόνητος αριθμός, και ουσιαστικά ήταν αυτοί οι εκπρόσωποι της κοινότητας που μάλλον οδήγησαν την υπόθεση στο ιεροδικείο και ενεπλάκησαν στην τελεσίδικη απόφασή του²⁵⁴.

²⁵³ Gerber, *State and Society*, σ. 80· Kermeli, “The Right to Choice”, σ. 209.

²⁵⁴ Ivanova, “Judicial treatment”, σ. 167.

3.3. Δολοφονίες

Παρόλο που η βία και μάλιστα η εγκληματική μορφή της ήταν μια αναπόφευκτη πραγματικότητα των αστικών και αγροτικών περιοχών της Αυτοκρατορίας, η καταγεγραμμένη βία των εγγράφων δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αποτυπώσει με ακρίβεια πόσο βίαιη ή μη ήταν η οθωμανική κοινωνία. Η έλλειψη καταγεγραμμένων ανθρωποκτονιών και θανατικών ποινών είναι αποτέλεσμα πολλών παραγόντων, όπως ο εξωδικαστικός συμβιβασμός, η επιλογή άλλων δικαστικών μέσων, η μείωση του πληθυσμού και φυσικά η έλλειψη ιδιωτικής πρωτοβουλίας.

Αλλά πέρα από την ιδιωτική πρωτοβουλία υπήρχε και η συλλογική. Σε προηγούμενο κεφάλαιο έγινε αναφορά στην καταβολή του φόρου αίματος εκ μέρους της κοινότητας σε περιπτώσεις που ένα πτώμα βρισκόταν σε δημόσιο χώρο και ο θύτης δεν ήταν γνωστός. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο και τα μέλη της κοινότητας, όταν αντιλαμβάνονταν την ύπαρξη κάποιου τραυματισμένου ή κάποιου πτώματος, δολοφονημένου ή μη, έσπευδαν να το δηλώσουν στο ιεροδικείο. Μάλιστα απαιτούσαν να γίνει έρευνα με απώτερο σκοπό την εύρεση του δράστη ώστε να απαλλαγούν από όλες τις ευθύνες. Ως εκ τούτου, ένα μέρος του αρχαιακού υλικού έχει να κάνει με την άρση της ευθύνης της κοινότητας όταν έχει βρεθεί ο ένοχος²⁵⁵.

Οι πιέσεις που μπορεί να δεχόταν η κοινότητα από την οικογένεια κάποιου θύματος του οποίου ο θύτης δεν είχε βρεθεί, αποτυπώνεται στη δολοφονία ενός οθωμανού αξιωματούχου, ονόματι Μεχμέτ, σε κάποιο χωριό του Ρεθύμνου. Σύμφωνα με την αγωγή που κατέθεσε ο γιός του, Αχμέτ, στις 28 Νοεμβρίου του 1752, οι κάτοικοι του χωριού συνεχίζουν να αποκρύπτουν το δολοφόνο του πατέρα του εδώ και δεκαπέντε χρόνια. Ο Αχμέτ όμως χάνει τη δίκη μιας και οι κάτοικοι του χωριού, χριστιανοί και μουσουλμάνοι, συσπειρώθηκαν και απέδειξαν ότι είχε αυτοπυροβοληθεί έπειτα από εκπυρσοκρότηση του όπλου του και λίγο πριν πεθάνει είχε δηλώσει στους κατοίκους ότι δε φέρουν καμία ευθύνη για το θανατό του. Ο Αχμέτ ενηλικιώθηκε και αποφάσισε να ξεδιαλύνει τη δολοφονία του πατέρα του. Ενώ θα μπορούσε να παραπέμψει την υπόθεση κατευθείαν στο ιεροδικείο, προτίμησε προηγουμένως να ενισχύσει τη θέση του, αποστέλλοντας αίτηση στον πασά του Χάνδακα. Σε αυτήν την αίτηση ζητά την αποστολή ειδικού κλητήρα (*mubāzir*) στο χωριό, ο οποίος θα προβεί σε έρευνες για την ανακάλυψη και καταδίκη του ενόχου.

²⁵⁵ Gradeva, "Judicial Functions", σ. 36-37.

Έτσι στην αγωγή που ακολούθησε λίγες μέρες μετά οι κάτοικοι, που αντιπροσωπεύτηκαν από χριστιανούς άρρενες συγχωριανούς τους, δήλωσαν την αθωότητά τους. Η τελεσίδικη αθώωση του χωριού όμως οφείλεται στην μαρτυρία των μουσουλμάνων κατοίκων του. Μάλιστα το ίδιο το ιεροδικείο ζήτησε περισσότερες μαρτυρίες για να στοιχειοθετηθεί η υπόθεση²⁵⁶. Οι μαρτυρικές καταθέσεις λοιπόν στοιχειοθετούσαν και επηρέαζαν στο μέγιστο βαθμό την έκβαση μιας δίκης για ανθρωποκτονία. Αν και το σύνολο της κοινότητας δεν προκάλεσε τη δίκη, παρόλα αυτά η παραπάνω υπόθεση αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της δικαίωσης που μπορούσε να πετύχει η συλλογική δράση των κατοίκων ενός χωριού ή μιας πόλης, απέναντι σε έναν ισχυρό αντίδικο, όπως το γιό ενός αξιωματούχου.

Στην επόμενη υπόθεση οι κατήγοροι κατάφεραν πлагίως να δικαιωθούν και να πετύχουν ως ένα βαθμό την επιβολή μιας κάποιας ποινής για το δολοφόνο του συγγενή τους. Πιο αναλυτικά, στις 19 Δεκεμβρίου του 1695 εκδικάστηκε στο ιεροδικείο Χάνδακα η υπόθεση δολοφονίας του Γιάννη από το χωριό Αχλάδα. Οι ενάγοντες ήταν η σύζυγος και τα δύο ενήλικα παιδιά τους, ενώ εναγόμενος ήταν κάποιος Μιχάλης από το χωριό Δαμάστα. Στο κατηγορητήριο αναφέρεται ότι το θύμα χτυπήθηκε θανάσιμα με μαχαίρι στο νεφρό και πέθανε ακαριαία σε ένα ερειπωμένο μετόχι στο χωριό Αχλάδα. Όμως, στην απολογία του ο φερόμενος ως δράστης φωτογράφησε ως ηθικό αυτουργό της δολοφονίας τον παρόντα στο ιεροδικείο παπά Γαβριήλ ο οποίος λειτουργεί σε μοναστήρι. Ο πληρωμένος δολοφόνος Μιχάλης υποστήριξε μάλιστα ότι είχε συνεργό-βοηθό έναν άλλον χριστιανό. Παραδέχτηκε ότι τον δολοφόνησαν κι έπειτα πέταξαν το πτώμα στη θάλασσα, όπως είχε ζητήσει ο παπάς. Η οικειοθελής ομολογία του φυσικού αυτουργού ολοκλήρωσε τη δίκη χωρίς να καταγράφεται η επιβολή κάποιας ποινής. Οι μαρτυρικές καταθέσεις είναι απύσυχες σε αυτήν την υπόθεση, αφού ο δράστης ομολόγησε αμέσως την πράξη του. Μολονότι αποτελούσαν αδιάσειστο στοιχείο κατηγορίας σε σχέση με την ομολογία²⁵⁷, η τελευταία φαίνεται ότι ολοκλήρωσε τη δίκη υπέρ των κατηγορών. Από τη στιγμή όμως που ο ισλαμικός νόμος δεν αναγνώριζε την ηθική αυτουργία, αρκούσε μόνο η ομολογία για να μην καταβληθεί καμία μορφή ποινής, ούτε καν χρηματικής; Σχεδόν έναν χρόνο μετά οι ίδιοι ενάγοντες εμφανίστηκαν και πάλι στο ιεροδικείο για να εγείρουν αγωγή κατά του παπά Γαβριήλ. Από το κατηγορητήριο πληροφορούμαστε ότι στο χρονικό διάστημα αυτού του ενός χρόνου η οικογένεια, η οποία επιθυμούσε

²⁵⁶ Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις*, τ. Ε', υποθ. 2506β' και 2507, σ. 10-12.

²⁵⁷ Schacht, *Introduction*, σ. 192.

την καταδίκη του ιερωμένου για το φόνο του συγγενή τους, ήγειρε αγωγή εναντίον του, όμως ελλείπει μαρτυρικών καταθέσεων δεν επιβλήθηκε κάποια ποινή. Σε αυτή τη δεύτερη δίκη, στην ύστατη προσπάθειά τους να δικαιωθούν, αν όχι για το φόνο του Γιάννη, αλλά για τη συνολική ανήθικη δράση του εναγόμενου, κατηγόρησαν τον παπά για ανάρμοστη συμπεριφορά. Οι εννέα άρρενες χριστιανοί συγχωριανοί των εναγόντων, ανάμεσα τους και ένας ιερέας, περιέγραψαν με τα μελανότερα χρώματα το ποιόν του. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες τους επρόκειτο για ένα μιαρό στοιχείο που παρενοχλούσε γυναίκες, παιδιά και οικογενειάρχες. Η συμπεριφορά του μάλιστα δεν βελτιώθηκε παρόλο που του έγιναν υποδείξεις για αλλαγή της. Η κοινότητα του χωριού βοήθησε τους κατήγορους να πιστοποιήσουν τη διαγωγή του παπά και να επιβληθεί η ποινή της καταναγκαστικής εργασίας στα κάτεργα μέχρι να σωφρονιστεί, όπως αόριστα καταγράφεται στο έγγραφο. Παρατηρούμε εδώ ότι η ομολογία-κατάθεση του φυσικού αυτουργού Μιχάλη δεν οδήγησε στην τιμωρία του αλλά ούτε και στην τιμωρία του ηθικού αυτουργού. Δηλαδή ο φυσικός αυτουργός δεν μπόρεσε να λειτουργήσει ως μάρτυρας κατηγορίας για τον ηθικό, στην πρώτη δίκη κατά του παπά. Η επιλογή των λέξεων που χρησιμοποιούνται για να περιγράψουν τη δράση του παπά είναι βδελυρές, κακές και δολερές, χωρίς να δίνονται λεπτομέρειες. Οι μάρτυρες ζητούν την καταδίκη του φοβούμενοι την μελλοντική εγκληματική του δράση. Στο κλείσιμο της υπόθεσης φαίνεται ότι το ιεροδικείο, αν και δεν υπήρχαν μάρτυρες κατηγορίας για το φόνο του Γιάννη, έλαβε υπόψην του και αυτό το γεγονός (... «αποδειχθέντος ότι βαρύνεται και με προηγούμενας ενοχάς...»). Άραγε σχετίζεται η ιδιότητα του παπά με τον χώρο δολοφονίας του Γιάννη; Ο παπάς δεν είναι ένας απλός ιερωμένος αλλά ένας παπάς που λειτουργεί σε μοναστήρι και ο χώρος της δολοφονίας ήταν ένα εγκαταλελειμένο μετόχι ενός μοναστηριού το όνομα του οποίου δεν αναφέρεται. Σύμφωνα με τον ισλαμικό νόμο η χρήση του μαχαιριού, δηλαδή ενός δολοφονικού οργάνου, δηλώνει το προμελετημένο του εγκλήματος, αλλά και η επιλογή του χώρου και του χρόνου δεν είναι αμελητέα στοιχεία. Λογικά το έγκλημα έλαβε χώρα σε μια σκοτεινή εκτός από έρημη περιοχή, γι'αυτό και δεν υπήρχαν αυτόπτες μάρτυρες²⁵⁸.

Το 1616 στην πόλη των Τρικάλων δολοφονήθηκε ένας ζιμμής από μία ομάδα μαθητών σε μεντρεσέ (*σουχτέ*) των Τρικάλων. Η υπόθεση έφτασε στο ιεροδικείο της πόλης έπειτα από αγωγή της συζύγου και μητέρα του ανήλικου γιου τους και του

²⁵⁸ Σταυρινίδης, τ. Γ', υπόθ. 1410- 1411 σ. 172-173.

αδερφού του θύματος. Οι πέντε δράστες που βρίσκονταν σε κατάσταση μέθης, σύμφωνα με την αγωγή, είχαν πρόθεση δολοφονίας, μιας και το όπλο που χρησιμοποίησαν ήταν φονικό, δεν ανακρίθηκαν. Αντίθετα κατέθεσαν στη θέση τους οχτώ *σουχτέ* του ίδιου μεντρεσέ. Τα ονόματα των εγγυητών *σουχτέ* ακολουθεί η λέξη *χαλιφέ* που δηλώνει τον αντικαταστάτη, τον αναπληρωτή ή των μαθητευόμενο γραφειοκράτη. Μάλλον επρόκειτο για σπουδαστές ανώτερου έτους που είχαν κάποιου είδους επίβλεψη στους νεοεισερχόμενους. Στην κατάθεσή τους διαβεβαιώνουν ότι οι φερόμενοι ως δράστες δεν μπορεί να έχουν διαπράξει τη δολοφονία για την οποία κατηγορούνται, μιας και δε βγήκαν από το χώρο του μεντρεσέ για αρκετές μέρες και πλέον δεν πίνουν αλκοόλ. Φαίνεται λοιπόν ότι στο παρελθόν συνήθιζαν να βγαίνουν και να πίνουν. Έχει όμως πολύ μεγάλο ενδιαφέρον το γεγονός ότι καταθέτουν άλλοι *σουχτέ* στη θέση των κατηγορούμενων και ότι σε μελλοντική εκδίκαση της υπόθεσης αυτοί θα παρουσιαστούν στο ιεροδικείο. Οι *σουχτέ* αυτοί έχουν διπλό ρόλο. Από τη μία λειτουργούν ως μάρτυρες υπεράσπισης και από την άλλη πιστοποιούν το ποιόν των κατηγορούμενων. Από την πλευρά τους οι κατήγοροι προσπαθώντας να διασφαλίσουν την εμφάνισή των *σουχτέ* στο ιεροδικείο, ζήτησαν το διορισμό τριών μουσουλμάνων, οι οποίοι λειτούργησαν ως εγγυητές των εγγυητών. Η απουσία σημαντικών πληροφοριών για μια ποινική υπόθεση, όπως ο τόπος του εγκλήματος και οι μάρτυρες κατηγορίας υποδηλώνουν ότι επίκειται μελλοντική της εκδίκαση, αν και αυτό καταγράφεται με αβεβαιότητα (... «όποτε απαιτηθεί, θα προσέλθουν οι προαναφερθέντες *σουχτέ* στο ιεροδικείο»).

Ενώ η υπόθεση μπορούσε να εκδικαστεί αμέσως, παρατηρείται μια κωλυσιεργία από την πλευρά του ιεροδικείου. Μήπως ο καδής προσπάθησε να δώσει χρόνο στους *σουχτέ*, υποστηρίζοντας τους εμμέσως, όντες άνθρωποι της θρησκείας; Μην ξεχνάμε ότι ο 17^{ος} αιώνας είναι θρησκευτικά φορτισμένος και ένα βίαιο θρησκευτικό πλαίσιο μπορεί να δημιουργεί βίαια υποκείμενα. Τέσσερα χρόνια μετά το συμβάν θα ξεσπάσει το κίνημα των Καντιζαντελήδων στην Κωνσταντινούπολη. Η διάχυτα οξυμένη ατμόσφαιρα θα μπορούσε να επηρεάσει μια επαρχιακή πόλη, αν σκεφτούμε μάλιστα ότι οι καδήδες ήταν περιοδεύοντες²⁵⁹. Είναι πολύ σημαντικό το γεγονός ότι τους φερόμενους δράστες έσπευσαν να προστατεύσουν οι συνάδελφοί τους τεκμηριώνοντας την αθωότητά τους. Μπροστά στη δύναμή τους και σε πιθανή εύνοια του καδή, οι κατήγοροι έπρεπε να χρησιμοποιήσουν εκείνα τα ένδικα μέσα

²⁵⁹ Gradeva, "Orthodox Christians", σ. 191.

που θα τους επέφεραν ένα καλύτερο αποτέλεσμα. Οι ζιμμήδες κατηγοροι λοιπόν, κατάφεραν να βρουν μουσουλμάνους εγγυητές, οι οποίοι έφεραν και τίτλους όπως *ağa*, *bey racil* και *efendi*. Το γεγονός ότι η υπόθεση αυτή δεν απουσιάζει από τα ιεροδικαστικά κατάστιχα είναι ξεκάθαρα αποτέλεσμα της ιδιωτικής πρωτοβουλίας των συγγενών του θύματος. Αν το θύμα δεν είχε κληρονόμους θα μπορούσε κάλλιστα η υπόθεση να συγκαλυφθεί²⁶⁰.

Μια σπάνια υπόθεση δολοφονίας συζύγου από την σύζυγό του εκτυλίχθηκε στο ιεροδικείο της Σόφιας το φθινόπωρο του 1617. Η Proga κόρη του Rade παραδέχτηκε ότι έβαλε πληρωμένους δολοφόνους να σκοτώσουν το σύζυγό της και πατέρα του ανήλικου παιδιού τους, Tsono. Η υπόθεση δεν αποτελεί αγωγή αλλά δήλωση του αδερφού του δολοφονημένου ότι δε ζητά το φόρο αίματος από τους κατοίκους του χωριού (όπου μάλλον βρέθηκε εκτεθειμένο το πτώμα), μιας και οι δολοφόνοι είναι η ίδια η σύζυγος (ηθική αυτουργός) και οι τσιγγάνοι Spas και Dimitre. Λίγες μέρες μετά τη γνωστοποίηση των γεγονότων η Proga παρουσιάστηκε ενώπιον του καδή και δήλωσε μετά παρηρησίας ότι τα λεγόμενα του κουριάδου της ευσταθούν. Αιτιολόγησε δε την πράξη της αυτή αποκαλύπτωντας ότι ήταν θύμα ενδοοικογενειακής βίας. Ακόμα περιέγραψε με λεπτομέρειες την πληρωμή των δολοφόνων (λίστα αντικειμένων). Η στήριξη του πατέρα της Rad, ο οποίος λειτούργησε ως εγγυητής της, σε περίπτωση μελλοντικής εκδίκασης της υπόθεσης, είναι ενδεικτική της ωφέλειας που είχε μια γυναίκα από κάποιο άρρενα μέλος της οικογένειας. Η καταγγελία και αγωγή για το φόνο του Tsono όμως μάλλον δεν εκδικάστηκε ποτέ κι ως εκ τούτου δεν τιμωρήθηκε κανένας εκ των δραστών²⁶¹. Η συλλογιστική του αδερφού του δολοφονημένου μπορεί να ήταν ότι μια πιθανή αγωγή κατά της και κατά των δύο εκτελεστών δε θα είχε κανένα θετικό αποτέλεσμα γ'αυτόν (ειδικά αν δεν είχε μάρτυρες κατηγορίας για το έγκλημα). Αν πίστευε ότι είχε ποσοστά νίκης, θα είχαμε μπροστά μας μια ακόμα αγωγή για δολοφονία.

²⁶⁰ Λαΐου, *Βαρλαάμ*, σ. 175.

²⁶¹ Gradeva, "Orthodox Christians", σ. 60-61.

3.4. Αδυναμία στοιχειοθέτησης της αγωγής

Πώς αιτιολογούνται οι υποθέσεις εκείνες που παρουσιάζονταν στο ιεροδικείο, ενώ ήταν φανερό εκ προοιμίου ότι ο ενάγων δε θα είχε θετικό αποτέλεσμα; Μια πιθανή απάντηση βρίσκεται στο μοντέλο ανάλυσης Priest- Klein. Σύμφωνα με αυτό, ενάγοντες και εναγόμενοι μοιράζονταν τα ίδια ποσοστά επιτυχίας όταν προσέφευγαν στο ιεροδικείο. Οι υποθέσεις που ήταν καταδικασμένες να αποτύχουν δεν έφταναν καν στο ιεροδικείο. Με βάση μια πιο απλουστευμένη λογική, ο εκάστοτε αντίδικος (χήρα, ορφανό) μπορεί να επιθυμούσε απλά να κοινοποιήσει την υπόθεση σε αυτόν που διέπραξε το έγκλημα²⁶². Ακόμα δε θα πρέπει να ξεχνάμε το ενδεχόμενο άγνοιας για τις λεπτομέρειες κάποιας ανθρωποκτονίας ή και την περίπτωση κατασκευής ενός ψεύτικου εγκλήματος, με πιθανά οικονομικά οφέλη. Συν τοις άλλοις, θα μπορούσε κάποιος να αναρωτηθεί εύλογα αν αυτές οι υποθέσεις προκλήθηκαν εικονικά από τους εναγόμενους ώστε να πιστοποιηθεί η αθωότητά τους.

Η αγωγή της μουσουλμάνας Ayşe έπεσε στο κενό αφού δεν κατάφερε να προσκομίσει μάρτυρες κατηγορίας ώστε να τιμωρηθεί ο φερόμενος ως δράστης της δολοφονίας του συζύγου της Mustafa, Mehmed Ağa b. Osman Ağa. Η γυναίκα και μητέρα του ανήλικου παιδιού τους υποστήριξε στην αγωγή της ότι στις 10 Φεβρουαρίου του 1700 ο αγάς σκότωσε τον άντρα της δίνοντάς του υπερβολική δόση οπίου. Η πράξη αυτή έγινε με το ζόρι και έλαβε χώρα τη νύχτα μετά τη νηστεία, όπως καταθέτει. Απότοκο της βίαιης ενέργειας ήταν ο θάνατος του συζύγου της μετά από δύο μέρες. Ο αγάς αρνήθηκε τις κατηγορίες κι επισήμανε ότι ο ίδιος ο Mustafa ζήτησε και θέλησε να πιεί όπιο από τον δερβίση Evliya Dede. Η υπόθεση έληξε με τον όρκο του κατηγορούμενου και την απαγόρευση προς την ενάγουσα να εγείρει ξανά αγωγή σχετιζόμενη με το ζήτημα του θανάτου του συζύγου της²⁶³.

Η χρήση ναρκωτικών, όπως το όπιο, ήταν συνηθισμένη πρακτική ανάμεσα στους Οθωμανούς υπηκόους, και ιδίως σε όλη τη μουσουλμανική Ανατολία. Η αναφορά στον δερβίση δεν είναι τυχαία καθώς οι πηγές συνδέουν τα δερβισικά τάγματα με τη χρήση ναρκωτικών και κυρίως οπίου με σκοπό την πνευματική ανύψωση και έκσταση. Ο οθωμανικός νόμος δεν έκανε σαφή αναφορά στην

²⁶² Laiou, "Women", σ. 256.

²⁶³ Κοτζαγεώργης-Παπασταματίου, 13 Şevval 1111/3.4.1700, σ.80-81 #1, Ιστορικό Αρχείο Μακεδονίας Ιεροδικαστικοί κώδικες, κώδικας 6.

απαγόρευση των ναρκωτικών ουσιών. Κατά καιρούς απαγορευόταν από κάποιους σουλτάνους, όπως ο Murad ο Δ΄ και ο Ahmed ο Γ΄, αλλά δεν υπήρχε καθορισμένη απαγόρευση²⁶⁴.

Στις 4 Σεπτεμβρίου του 1666 στο ιεροδικείο της Κωνσταντινούπολης εκδικάστηκε η υπόθεση δολοφονίας του Hacı Ali από τον γεωργιανό σκλάβο του Şahin σε ένα χάνι της Κωνσταντινούπολης που ήταν ονομαστό ως Πολυχρόνι. Ο δολοφονημένος, με καταγωγή από το Χαλέπι, διέμεινε στο εν λόγω χάνι μαζί με τον σκλάβο και μελλοντικό δολοφόνο του. Κάτω από αδιευκρίνιστες συνθήκες κατά τη διάρκεια της νύχτας της 3^{ης} Σεπτεμβρίου και πιο συγκεκριμένα μετά τα μεσάνυχτα, ο θύτης του έκοψε το λαιμό χρησιμοποιώντας ένα σπαθί. Ενάγοντας της υπόθεσης που απασχόλησε το ιεροδικείο της πρωτεύουσας ήταν ο αδερφός του θύματος el-Hac Halil b. Hacı Ahmed. Ο αδερφός του θύματος ζητά να πραγματοποιηθεί νεκροψία για να πιστοποιηθεί ο τρόπος θανάτου του. Η εξέταση του πτώματος πραγματοποιήθηκε από μεβλανά που απέστειλε το ιεροδικείο. Ο μεβλανάς συνοδευόταν από δέκα τιτλούχους άρρενες μουσουλμάνους και η εξέταση έδειξε ότι όντως ο Hacı Ali δολοφονήθηκε. Στο σημείο της δολοφονίας, εκτός των άλλων, κατέφτασαν και ο επικεφαλής των νυχτερινών περιπολιών και άλλοι τιτλούχοι όπως ο Hüseyin Çelebi b. Ebûbekir, οι οποίοι εξετάστηκαν στο ιεροδικείο κατ'αντιπαράσταση και δήλωσαν ότι εξέτασαν τα όργανα του δολοφονημένου θύματος, πιστοποιώντας τον τρόπο δολοφονίας του. Η δίκη ολοκληρώθηκε με την παρουσία του μεβλανά και την καταγραφή της αναφοράς του²⁶⁵.

Σε όλη τη διαδικασία που ακολουθήθηκε ο γεωργιανός Şahin ήταν απών. Αυτό δηλώνει την αδυναμία του αδερφού του θύματος να τον βρει και να τον προσαγάγει στο ιεροδικείο, γεγονός που δεν είναι παράλογο μιας και τόσο ο ίδιος όσο και ο αδερφός του ήταν ταξιδιώτες και επισκέφθηκαν την πόλη μάλλον για περιορισμένο χρονικό διάστημα. Μπορεί επίσης ο ενάγοντας να ταξίδεψε από το μακρινό Χαλέπι μόνο και μόνο για να δικαιώσει τη μνήμη του Hacı Ali. Η απουσία του εναγόμενου παρόλα αυτά δεν απέτρεψε τον ενάγοντα να κινήσει τη διαδικασία εκδίκασης της υπόθεσης. Η απόδειξη της δολοφονίας και όχι η διαλεύκανσή της αποτελούσαν το στόχο αυτής της δίκης και το πλήθος προσωπικοτήτων που στάλθηκε στο χάνι ήταν το μέσο επίτευξής της. Ο κατηγορος έσπευσε να δηλώσει τη

²⁶⁴ Sariyannis, "Narcotic", σ. 310-312, 315.

²⁶⁵ İKS Bab 3, υπόθ. 7 σ. 94.

δολοφονία του αδερφού του και να κατονομάσει το δολοφόνο του, προστατεύοντας ίσως τον εαυτό του, τον ιδιοκτήτη ή τους πελάτες του χανιού. Η υπόθεση είναι ενδεικτική του μη παραστατικού και διόλου λεπτομερούς τρόπου καταγραφής μιας σοβαρής υπόθεσης δολοφονίας. Τα αίτια που οδήγησαν το δούλο να σκοτώσει τον αφέντη του θα μείνουν για πάντα ένα μυστήριο.

Η χρόνια αντιδικία ενός ηγούμενου μοναστηριού και ενός μουσουλμάνου πατέρα στην Κύπρο του 18^{ου} αιώνα βασίζεται στην πιθανή δολοφονία του γιού του δεύτερου και κύριου ενάγοντα των δικών που πραγματοποιήθηκαν. Το πρώτο ιεροδικαστικό έγγραφο που χρονολογείται στις αρχές Δεκεμβρίου του 1751 δε δίνει παρά ελάχιστες πληροφορίες για τους αντίδικους και για το θύμα. Πληροφορούμαστε όμως ότι έχουν προηγηθεί άλλες τέσσερις δίκες πριν από αυτήν. Στην τελευταία δίκη που καταγράφηκε ο ενάγοντας Levendoğlu Mehmed δήλωσε ότι δύο χριστιανοί βοσκοί που δούλευαν σε μοναστήρι του καζά Κουκλιών μάλλον δολοφόνησαν και εξαφάνισαν το πτώμα του γιού του στη μάνδρα του ηγούμενου της μονής, Γεράσιμου. Αν και το πτώμα δε βρέθηκε στην τοποθεσία που υπέδειξε, κλήθηκε σε απολογία ο ηγούμενος και όχι οι φερόμενοι δράστες. Συν τοις άλλοις, φαίνεται να μην είναι καν σίγουρος για τη σωματική ακεραιότητά του και δεν μπορεί να αποδείξει με μαρτυρικές καταθέσεις τα όσα υποστηρίζει στην αγωγή του. Ο ηγούμενος με τη σειρά του δήλωσε ότι στο παρελθόν ο Mehmed προσπάθησε πολλάκις να τον ενοχοποιήσει για την πιθανή δολοφονία του γιού αλλά κάθε φορά αρνούνταν τις κατηγορίες (λογικά πρόκειται για τον όρκο που μπορούσαν να πάρουν οι εναγόμενοι, όταν δεν υπήρχαν αδιάσειστα στοιχεία ενοχής). Αν και η δίκη κλείνει υπέρ του κατηγορούμενου, σύμφωνα μάλιστα με φετβά και με τις προηγούμενες αθωοτικές ιεροδικαστικές αποφάσεις, αναρωτιέται κανείς γιατί έπρεπε να συνεχιστεί για πέμπτη φορά η εκδίκαση μιας τελειωμένης υπόθεσης. Σε τέτοιου είδους δίκες, όπου το πτώμα δεν είχε βρεθεί και οι μάρτυρες κατηγορίας δεν υπήρχαν, η δήλωση αθωότητας του κατηγορούμενου μέσω όρκου αρκούσε για να λήξει η δίκη υπέρ του κατηγορουμένου. Επιπροσθέτως, απαγορευόταν ρητά η εκ νέου εκδίκαση της ίδιας υπόθεσης στο μέλλον, από την πλευρά του χαμένου. Οι μάρτυρες που υπογράφουν στο κλείσιμο της δίκης είναι σημαίνουσες προσωπικότητες του μουσουλμανικού ιερατείου και όχι μόνο.²⁶⁶ Δύο χρόνια μετά πραγματοποιείται μια ακόμα δίκη με τον ηγούμενο πλέον να βρίσκεται στη θέση του ενάγοντα και τον Levendoğlu στη θέση

²⁶⁶ Θεοχαρίδης, *Αρχείο Κύκκου*, τ. Β', σ. 751. Στο τέλος της μεταγραμμένης περίληψης ο Θεοχαρίδης επισημαίνει ότι υπάρχει διαταγή με ημερομηνία 25 Δεκεμβρίου 1751 στην οποία αναφέρεται ακριβώς αυτό.

του εναγόμενου. Ο ηγούμενος κατηγορήσε τον μουσουλμάνο πατέρα ότι εκμεταλλεύεται την εξαφάνιση του γιού του για να τον απομυζά χρηματικά. Συγκεκριμένα, γίνεται αναφορά σε τρεις παρελθούσες αγωγές που έχουν γίνει εναντίον του στις οποίες, αν και θεωρητικά δικαιωνόταν κάθε φορά, κατέβαλε χρηματικά πρόστιμα στον Levendoğlu. Μιας και η επιστροφή των προστίμων δεν μπορούσε να πραγματοποιηθεί ο ενάγων ζητά να αποζημιωθεί για το διασυρμό και τη συκοφάντηση στο πρόσωπό του. Εν τέλει ο ηγούμενος δικαιώθηκε με τη βοήθεια των μαρτύρων κατηγορίας που κατάφερε να προσκομίσει στο ιεροδικείο. Πήρε σε μορφή αποζημίωσης όλο το ποσόν που κατέβαλλε άδικα στο παρελθόν. Οι μάρτυρες που κατέθεσαν δήλωσαν ανάμεσα στα άλλα ότι πράγματι ο μουσουλμάνος πατέρας κατηγορούσε αναίτια τον ηγούμενο. Δυστυχώς οι μεταγραφές του Θεοχαρίδη είναι τόσο περιληπτικές που δεν αναφέρει τα ονόματα όλων των μαρτύρων. Το πιο πιθανό είναι να κατέγραψε τις προσωπικότητες που δείχνουν το μεγαλύτερο ενδιαφέρον και αυτές είναι ο Osman ağa αγάς των γενιτσάρων και ο Osman efendi γενικός λογιστής της Κύπρου. Είναι ξεκάθαρο ότι ο Levendoğlu ή πιο αναλυτικά ο Levend zade Mehmed Husein είχε ευνοϊκή μεταχείριση από την κεντρική κυπριακή εξουσία και ισχυρό έρεισμα εντός αυτής. Το μόνο που πληροφορούμαστε για αυτόν είναι ότι είναι κάτοικος του χωριού Μαλιά στον καζά Αυδήμου. Οι ατέρμονες αιτήσεις του στους μουχασίληδες (*muhaşsil*), τους ανώτερους κρατικούς αξιωματούχους δηλαδή, el-hajj Mehmed ağa και Halil ağa δείχνουν ότι μάλλον δεν συγκαταλεγόταν ανάμεσα στους απλούς ραγιάδες της Κύπρου. Σε όλες τις αγωγές που ήγειρε ο Levendoğlu διοριζόταν έκτακτος ειδικός απεσταλμένος στο ιεροδικείο του Κοιλανίου, που αποτελούσε έναν από τους δεκατρείς καζάδες του νησιού.²⁶⁷ Ο ηγούμενος όμως κατάφερε να τερματίσει τη χρόνια δικαστική διαμάχη χρησιμοποιώντας τη δύναμη των μαρτυρικών καταθέσεων. Γιατί άραγε έπρεπε να περάσουν δύο χρόνια για να βρει τους απαραίτητους μάρτυρες που πιστοποίησαν την αθωότητά του; Γεγονός πάντως είναι ότι οι αντίδικοι δεν είχαν προσκομίσει μάρτυρες υπεράσπισης και κατηγορίας αντίστοιχα²⁶⁸.

Σε μια αντίστοιχη περίπτωση εξαφάνισης από το ιεροδικείο της Λάρισας του 1650 οι συγγενείς και κληρονόμοι του εξαφανισμένου Δήμου, η γυναίκα του Μάρω λειτουργώντας και ως πληρεξούσια των δύο ανήλικων αγοριών τους και ο ενήλικος γιός του Άγγελος, κατηγορήσαν δύο άλλους ζιμμήδες, τον βαφέα Γιώργο και τον

²⁶⁷ Akif Erdoğru, "Judicial", σ. 9.

²⁶⁸ Θεοχαρίδης, *Αρχείο Κύκκου*, τ. Β', σ. 765-767.

Πάσχο γιό του Σίμου ότι δολοφόνησαν τον σύζυγο και πατέρα τους σε ορεινή περιοχή της Λάρισας (κοντά στη σημερινή Ανατολή Αγιάς). Δε δίνεται καμία επιπλέον πληροφορία ούτε για τον τρόπο ούτε για το χρόνο δολοφονίας. Η κατηγορία έπεσε στο κενό, αφού οι φερόμενοι δράστες την αρνήθηκαν και οι κατηγοροί δεν προσκόμισαν τους μάρτυρες που θα τη στοιχειοθετούσαν και έτσι θα ισχυροποιούσαν τη θέση τους. Αφού οι φερόμενοι δράστες ορκίστηκαν για την αθωότητά τους η δίκη έληξε υπέρ τους στις 25 Νοεμβρίου και η υπόθεση της «δολοφονίας» του Δήμου έλαβε τέλος. Αντίθετα λοιπόν με την ατελείωτη ταλαιπωρία και το διασυρμό που υπέστη ο ηγούμενος Γεράσιμος, οι ζιμμήδες Γιώργος και Πάσχος αθωώθηκαν. Το ιεροδικείο της Λάρισας ακολούθησε την τυπική διαδικασία που θα έπρεπε να ακολουθήσει και αυτό του Κοιλανίου²⁶⁹.

Στις 5 Δεκεμβρίου του 1670 η Εργίνα από το χωριό Πενταμόδι του Ηρακλείου δήλωσε στο ιεροδικείο της πόλης ότι ανακαλεί την αγωγή που είχε κάνει στις 26 Νοεμβρίου του ίδιου έτους ενάντια στο γιό της Κωνσταντίνο και άλλους άρρενες συγχωριανούς της. Η κατηγορία τότε ήταν ότι την είχαν ξυλοκοπήσει σε τέτοιο βαθμό που έχασε το παιδί που κυοφορούσε. Η κατάθεσή της αλλάζει άρδην αυτή τη φορά και δηλώνει ανερευθρίαστα ότι δεν έπεσε θύμα σωματικής βίας από κανέναν και χαίρει άκρας υγείας. Μόλις δέκα μέρες μετά την πρώτη δίκη λοιπόν κάνει στροφή εκατόν ογδόντα μοιρών από την αρχική της κατάθεση και αμφισβητεί τα ίδια τα λεγόμενά της. Πρόκειται για μια παράλογη γυναίκα που κατασκεύασε ένα όλωσδιόλου φανταστικό περιστατικό και κίνησε αγωγή για ένα τόσο σοβαρό θέμα κατηγορώντας ανάμεσα σε άλλους και τον ίδιο της το γιο; Μάλλον όχι. Ως εκ τούτου μπορούμε μόνο να εικάσουμε τους λόγους για τους οποίους προέβει σε ανατροπή της πρώτης της κατάθεσης. Πιθανότατα το θύμα να δέχτηκε απειλές από τους θύτες της για τη σωματική ακεραιότητα της. Ενώ αρνείται το γεγονός του ξυλοδαρμού δεν αμφισβητεί ότι ήταν σε ενδιαφέρουσα. Ήδη μητέρα ενός παιδιού, η Εργίνα μπορεί να θεωρήθηκε ανήθικη από τον Κωνσταντίνο και τους άνδρες συγχωριανούς της για την εγκυμοσύνη της. Χωρίς να ξέρουμε τι διημέφθει στην πρώτη αγωγή, η Εργίνα τώρα δηλώνει ότι δεν έχει αντιδικία με κανέναν από τους φερόμενους δράστες και η υπόθεση κλείνει σε αυτό το σημείο. Δεν καταγράφεται καμία επιβολή ποινής για ψευδή κατάθεση ή κάποια δικαιολογία από πλευράς της. Η κατηγορος δεν παρουσίασε τον εαυτό της ως ένα άτομο μειωμένης αντίληψης ή ως κάποια που

²⁶⁹ Σαλακίδης, *Λάρισα*, υπόθ. 15/6γ, σ. 107.

παρασύρθηκε και προκάλεσε δίκη με ψευδές κατηγορητήριο. Φαίνεται ότι η πρώτη δίκη έλαβε χώρα σε πολύ κοντινό χρονικό διάστημα από την ημερομηνία του συμβάντος και ίσως η υπόθεση η οποία εξετάζουμε να είναι συνέχεια της πρώτης, επειδή η κατηγορος δεν μπόρεσε να βρει τους απαραίτητους μάρτυρες κατηγορίας. Αλλά η μη εύρεση μαρτύρων καταχωρούνταν στα ιεροδικαστικά έγγραφα. Πώς θα μπορούσε άλλωστε να τους βρει, αφού οι υποτιθέμενοι δράστες ήταν οι ίδιοι οι συγχωριανοί και ο γιός της; Πέρα από το γεγονός ότι μια τέτοια πράξη θα μπορούσε να έχει γίνει σε μέρος και ώρα που θα ευνοούσε την ανυπαρξία μαρτύρων, θα στρεφόταν το ίδιο το χωριό κατά των κατοίκων του; Χωρίς την υποστήριξη, οικονομική και ψυχολογική και την προστασία από κάποιο άρρενα μέλος της οικογένειας της η Εργίνα δεν μπορούσε να μεταχειριστεί άλλα όπλα στη δίκη που ξεκίνησε παρά το όπλο της αλήθειας της. Ο τρόπος προσδιορισμού της στο έγγραφο δείχνει και την πλήρη έλλειψη, εκτός από το γιό της Κωνσταντίνο, κάποιου άνδρα στη ζωή της. Η Εργίνα το γένος Κωνσταντίνου κάνει την αγωγή στην οποία δεν αναφέρεται τίποτα ούτε για τον πατέρα του γιού της ούτε του παιδιού που περίμενε. Εκπροσωπούσαν από τον ίδιο της τον εαυτό και μόνο²⁷⁰. Οι γυναίκες που στηρίζονταν στα αρσενικά μέλη της οικογένειάς τους είχαν περισσότερες πιθανότητες νίκης ή ευνοϊκότερου διακανονισμού²⁷¹. Επιπλέον η ενάγουσα δεν παύει να είναι μητέρα και είναι πολύ πιθανό να μετάνιωσε για το γεγονός ότι ενέπλεξε το γιό της σε μια δικαστική διαμάχη. Με αυτόν τον τρόπο δε θα αμαυρωνόταν μόνο το όνομα και η φημή του Κωνσταντίνου αλλά θα είχε οικονομικό αντίκτυπο και για την ίδια. Εάν έχανε την εύνοια του γιού της ίσως να έμενε οικονομικά εκτεθειμένη.

Η κατηγορία των ξυλοδαρμών που είχαν ως αποτέλεσμα την αποβολή κλείνει με την σπάνια κατηγορία γυναίκας κατά γυναικών. Πρόκειται για υπόθεση από ιεροδικείο της Λάρισας που χρονολογείται στα 1652. Η μουσουλμάνα Raziye κατηγορεί την Fatma και τη σκλάβα της ‘Amber ότι τη χτύπησαν, ούσα τεσσάρων μηνών έγκυος, με ραβδί. Αρχικά η Raziye έβαλε τη δούλα της να την κρατάει ώστε να μη φέρει αντίσταση στα χτυπήματα κι έπειτα συνέχισε τον ξυλοδαρμό με βάνουσο, όπως αναφέρεται τρόπο η ‘Amber. Τα χτυπήματα σε συνδυασμό με το φόβο οδήγησαν στην πρόωρη γέννα ενός «σακατεμένου» αρσενικού μωρού. Το συμβάν έλαβε χώρα λίγες μόλις μέρες πριν τη δίκη, τις πρώτες πρωινές ώρες, χωρίς να δίνει περισσότερες λεπτομέρειες, όπως τον τόπο. Η αγωγή του θύματος έπεσε στο

²⁷⁰ Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις* τ. Α', υπόθ. 384, σ. 195.

²⁷¹ Ginio, "Women", σ. 165-166.

κενό αφού δεν στάθηκε δυνατό να βρει μάρτυρες κατηγορίας. Οι δύο γυναίκες φυσικά ορκίστηκαν για την αθωότητά τους και απαλλάχθηκαν από κάθε κατηγορία.

Η αλήθεια είναι ότι το θύμα δεν είχε πολλές πιθανότητες νίκης χωρίς την απαραίτητη προσαγωγή μαρτύρων γεγονός που λογικά γνώριζε. Ακούγεται απίθανο να έστησε ένα ψεύτικο σενάριο αποβολής μόνο και μόνο για να κατηγορήσει τις δύο γυναίκες. Επίσης η απουσία κάποιου βεκίλη, σε αντίθεση με την αντιπροσώπευση της φερόμενης ως δράστη Fatma από το σύζυγό της, μπορεί να ερμηνευθεί ως ένα ακόμα στοιχείο αδυναμίας της πρώτης. Η Fatma όχι μόνο δεν παρίσταται στη δίκη αλλά σε αντίθεση με τη σκλάβα της, δε δέχεται καν να ορκιστεί για την αθωότητά της ενώπιον του ιεροδικείου επικαλούμενη τη σεμνότητά της²⁷²!

Στις 20 Φεβρουαρίου 1663 το ιεροδικείο του Γαλατά ασχολήθηκε, ανάμεσα στις άλλες, με μία υπόθεση δολοφονίας. Ο Αρμένιος Κιρκόρ γιός του Asvader δολοφονήθηκε από πέντε ομοεθνείς του μέσα στο ίδιο του το μαγαζί του. Ο θείος του Haçador γιός του Gazel πραγματοποίησε την αγωγή κατά των φερόμενων δραστών, με την ιδιότητα του συγγενούς και κληρονόμου του. Δήλωσε λοιπόν ότι ενώ ο Κιρκόρ, με καταγωγή από το χωριό Zahra της Ανατολίας (κοντά στη σημερινή Σεβάστεια), βρισκόταν στο μαγαζί του στην περιοχή του Γαλατά σκοτώθηκε από τροχό μύλου, τον οποίον εναπόθεσαν εκεί οι πέντε δράστες. Σκοπός τους, σύμφωνα με τα λεγόμενα του θείου του, ήταν να τον εξοντώσουν. Τελικά ο ισχυρισμός του δεν αποδείχθηκε αφού οι εναγόμενοι αρνήθηκαν ότι διέπραξαν τη δολοφονία και ο ίδιος δεν κατάφερε βρει και να παρουσιάσει μάρτυρες κατηγορίας. Ως εκτούτου οι φερόμενοι ως δράστες ορκίστηκαν για την αθωότητά τους και φυσικά δεν καταβλήθηκε ο φόρος αίματος. Οποιαδήποτε μελλοντική ενόχληση σχετικά με αυτό το ζήτημα ήταν απαγορευτική για τον Haçador²⁷³.

²⁷² Σαλακίδης, *Λάρισα*, σ. 378, εγγρ.766/258α.

²⁷³ *İKS Galata 90*, υπόθ. 24, σ. 63-64.

3.5. Εξισλαμισμένοι σε ρόλο θύματος και θύτη

Μια πολύ ενδιαφέρουσα ποινική υπόθεση που εκδικάστηκε στο ιεροδικείο της Λευκωσίας και χρονολογείται στα 1724 αφορά στη δολοφονία και κάψιμο ενός εξωμότη με κατηγορούμενους πέντε μοναχούς από μοναστήρι της Κερύνειας. Η ενάγουσα Karalu κατηγορήσε το μοναχό Γεράσιμο και τους συνεργάτες του για τη δολοφονία και βεβήλωση του σώματος του δεκαοκτάχρονου γιού της Saban που έλαβε χώρα κοντά στο μοναστήρι τους. Το μόνο «όπλο» της μητέρας ήταν οι διαδόσεις και οι φήμες κατά των μοναχών, τους οποίους ζήτησε να ανακρίνει ο ιεροδίκης. Το ανίσχυρο νομικό όπλο της δεν έγινε δεκτό από τον καδή, ο οποίος έσπευσε να δηλώσει ότι δε θα εκδικάσει την υπόθεση, καθώς η στάση της μητέρας είναι μεροληπτική. Προσέθεσε ακόμη ότι στην επιτόπια έρευνα που έγινε δε αποδείχθηκε ότι ο φερόμενος ως δράστης έτρεφε μίσος για τον δεκαοκτάχρονο²⁷⁴. Η στάση του καδή είναι εξόχως ενδιαφέρουσα μιας και δεν αποκλείεται ο νέος να έπεσε θύμα της θρησκευτικής μισαλλοδοξίας των μοναχών.

Πίσω από την προσπάθεια μιας χριστιανής μητέρας να μεγαλώσει το παιδί της στη Βέροια του 17^{ου} αιώνα, που την οδήγησε στην απαγωγή του, κρύβεται η δολοφονία του χριστιανού συζύγου της και των δύο παιδιών τους. Αναλυτικότερα, σε δίκη της 30^{ης} Απριλίου του 1600 ο ενάγοντας Αβδή μπέης Μπαχνή εξιστορώντας τη δική του εκδοχή για τη διένεξη που προέκυψε με την πρώην σύζυγό του Γραμματική, υποστήριξε ότι το 1596 η εναγόμενη έμεινε χήρα, όταν άγνωστοι έσφαξαν τον σύζυγό της Ιωάννη και τα δύο αγόρια τους, μέσα στο ίδιο τους στο σπίτι στο χωριό Κούρσοβο. Ούσα χήρα και απροστάτευτη, λοιπόν, την παντρεύτηκε κι απέκτησαν ένα γιο. Σύμφωνα με τον Αβδή η σαρία πρεσβεύει ότι ο γιός αυτός έχει ισλαμική πίστη και ανήκει στον πατέρα. Η αμετάκλητη θέση του σε συνδυασμό με την πεποίθηση της Γραμματικής ότι το παιδί είναι χριστιανός, οδήγησαν λίγες μέρες πριν την παρούσα δίκη στο διαζύγιο τους και την εκδίωξή της από την οικογενειακή εστία. Μάλιστα ο Αβδή παραδέχτηκε ότι πολλάκις απείλησε τη γυναίκα του να μην επιμένει σε αυτή της τη θέση. Τότε ξεκίνησε μια εκατέρωθεν εξαπόλυση πυρών και κατηγοριών με «θύμα» το ίδιο τους το παιδί. Αρχικά το αγόρι έμεινε κοντά στον πατέρα του αλλά η μητέρα το απήγαγε, απειλώντας μάλιστα και τη μουσουλμάνα υπηρέτρια Χατιτζέ ότι θα τη σκοτώσει με τσεκούρι αν την εμποδίσει. Ως εκ τούτου, ο

²⁷⁴ Çiçek, "Living Together", σ. 56-58.

ενάγων ζήτησε την τιμωρία της Γραμματικής, φέροντας ως μάρτυρα κατηγορίας τη Χατιτζέ η οποία επιβεβαίωσε τα όσα συνέβησαν. Ζητά επιπλέον να πάρει πίσω το παιδί τους. Από την άλλη πλευρά, η Γραμματική κατέθεσε ότι η δολοφονία της χριστιανικής οικογένειάς της ήταν σχέδιο του Αβδή, ο οποίος για καιρό την είχε πλησιάσει με ερωτικές διαθέσεις και την διεκδικούσε. Τον κατονομάζει ως ηθικό αυτουργό, αφού προσέλαβε τους «αγνώστους» κατ' αυτόν δολοφόνους. Παραδέχεται ότι η ανασφάλεια της χηρείας αποτέλεσε σημαντικό παράγοντα στην απόφασή της να τον παντρευτεί, αλλά και το γεγονός ότι έμεινε έκθετη στις ερωτικές πιέσεις και απειλές του, συνετέλεσε σε αυτή της την απόφαση, η οποία άρθηκε βίαια. Χρησιμοποιώντας ακριβώς τα ίδια λόγια με τον πρώην συζυγό της ισχυρίζεται κι αυτή ότι σύμφωνα με τη σαρία το παιδί ανήκει στη μητέρα και μπορεί να το αναθρέψει μέχρι τα επτά του. Ιεροδικαστικά αποφασίστηκε ότι το παιδί θεωρείται μουσουλμάνος και η μητέρα μπορεί να το κρατήσει κοντά της μόνο εφόσον εξισλαμιστεί. Η απόφαση έγινε δεκτή από την εναγόμενη, η οποία εξισλαμίστηκε. Της δόθηκε η επιμέλεια του γιού της μέχρι τα επτά χρόνια και επιπλέον επιδικάστηκε η καταβολή ενός μηνιαίου ποσού από τον Αβδή²⁷⁵.

Εκ πρώτης όψεως αυτή η δίκη μπορεί να μην σχετίζεται άμεσα με το θέμα της θανάσιμης βίας αλλά είναι ενδεικτική της κατάστασης στην οποία μπορούσε να περιπέσει μια απροστάτευτη και αβοήθητη χήρα, χριστιανή σε αυτή την περίπτωση, που καταντάει έρμαιο στις ορέξεις ενός δυνατού οθωμανού αξιωματούχου. Εφόσον τα λεγόμενά της είναι αληθή, ο σπαχής έβαλε πληρωμένους δολοφόνους να σκοτώσουν τρεις αθώους ανθρώπους, ανάμεσα τους και δύο ανήλικους για να αποκτήσει αυτό που ποθούσε, τη Γραμματική. Ο έγγαμος βίος τους που διήρκησε τέσσερα χρόνια, δε φαίνεται να ξεκίνησε και με τις καλύτερες των προϋποθέσεων, αφού η Γραμματική και ο ίδιος ο Αβδή αναφέρθηκαν στη βία και τις απειλές που δεχόταν η πρώτη. Ο Λουτφή, ο γιός που απέκτησαν, μπορεί να ήταν και παιδί μίας βίαιης συνέρευσης. Η ψυχολογική κατάσταση μιας γυναίκας που μένει χήρα και χάνει τα ανήλικα παιδιά της μετά από δολοφονική επίθεση μέσα στο ίδιο της το σπίτι είναι φυσιολογικό να μην είναι καλή. Πώς να μην υποκύψει στις ορέξεις του σπαχή, αλλά και πως να μη σκεφτεί ότι ούσα ολομόναχη μπορεί να κινδύνευε περισσότερο; Η πιθανότητα εκπόρνευσης για παράδειγμα, ήταν ένα ενδεχόμενο.

²⁷⁵ Βασδραβέλλης, *Εκλογαί Βέροιας*, σ. 8-10.

Αν και η δίκη ξεκίνησε έπειτα από αγωγή του μπέη κατά της πρώην συζύγου του, φαίνεται ότι αυτή βγήκε κερδισμένη, ως ένα βαθμό. Μπορεί να προχώρησε σε έναν θρησκευτικό συμβιβασμό, αλλά κατάφερε να κερδίσει την επιμέλεια του παιδιού της. Φαίνεται ότι η κατηγορούμενη βρήκε το θάρρος και το ψυχικό σθένος να υπερασπιστεί και να αντιπροσωπεύσει η ίδια τον εαυτό της. Η κατάθεσή της αποτελεί το λόγο της ενάντια στο δικό του, χωρίς την επίρρωση και επικύρωση των λεγομένων της από κάποιο μάρτυρα ή μάρτυρες. Παρουσίασε ενώπιον του ιεροδικείου, του ισχυρού συζύγου της και άλλων μαρτύρων, τη δική της εκδοχή που δικαιολογεί την απαγωγή του Λουτφί. Από τη στιγμή που το οθωμανικό ιεροδικείο της έδινε τη δυνατότητα να παρουσιαστεί ενώπιον του κατηγορού της, να υπερασπιστεί τον εαυτό της και το ρόλο της ως μητέρα και γιατί όχι να διεκδικήσει την έστω προσωρινή κηδεμονία του παιδιού της, η Γραμματική άσκησε τα δικαιώματά της. Σε τελική ανάλυση δεν είχε να χάσει τίποτα περισσότερο από ό,τι ήδη είχε χάσει. Η παρουσία της Χατιτζέ ως μάρτυρα κατηγορίας ή δεν έπεισε τον ιεροδίκη ή δεν την έλαβε καν υπόψην του, μιας και μιλάμε για μία γυναίκα μάρτυρα. Παρομοίως, όμως, και η Γραμματική ήταν μία μόνη διαζευγμένη γυναίκα που δεν αντιπροσωπεύτηκε από κάποιον βεκίλη, παραδέχτηκε ότι απήγαγε το γιό της, δεν βρήκε μάρτυρες υπεράσπισης και επιπλέον δεν είχε καμία ηθική και οικονομική υποστήριξη από κάποιον άνδρα. Η κατάθεση της Χατιτζέ και η παραδοχή της απαγωγής θα έπρεπε να αρκούν για να της επιβληθεί ποινή. Αντίθετα, ο ιεροδίκης φαίνεται να μην ασχολήθηκε με αυτό το ζήτημα, αν και αποτελεί την αφορμή για την έναρξη αυτής της δικαστικής διαμάχης. Η διεκδίκηση του Λουτφί και από τους δύο του γονείς και η επίκληση της σαρία σχετικά με το δίκαιο του καθενός, έλαβε τέλος, όταν ο ιεροδίκης αποφάσισε να αναθέσει στη μουσουλμάνα πλέον Σεφιχά την ανατροφή του.

Συμπερασματικά, έτσι όπως εξελίχθηκε η όλη υπόθεση μάλλον ωφέλησε περισσότερο τη Γραμματική/Σεφιχά, παρά τον Αβδή μπέη. Η δικαίωση για τη δολοφονία της οικογένειάς της θα ήταν ένα άπιαστο όνειρο, γι' αυτό και δεν ήγειρε αγωγή εναντίον του ηθικού αυτουργού. Όχι μόνο δεν είχε αποδείξεις για όσα κατηγορήσε τον Αβδή μπέη αλλά και ο σπαχής δε θα τιμωρούνταν ως ηθικός αυτουργός, αφού οι δράστες ήταν άγνωστοι. Από την άλλη πλευρά, ο σπαχής μπορούσε και έκανε τεκμηριωμένη αγωγή εναντίον της, δίχως να επιλέξει έναν άλλο τρόπο επίλυσης του προβλήματος. Το ιεροδικαστικό έγγραφο βέβαια μας πληροφορεί ότι είχε κρύψει το παιδί και ίσως και η αδυναμία εύρεσης και τιμωρίας της από τον ίδιο να συντέλεσε στην αποφασή του να ακολουθήσει τη δικαστική οδό. Ακόμα, μια

πιθανή θετική εξέλιξη δε θα του εξασφάλιζε μόνο την τιμωρία της γυναίκας του, αλλά και ένα δικαστικό προηγούμενο που θα λειτουργούσε ως αποδεικτικό σε περίπτωση μελλοντικής ενόχλησης. Η αγωγή λοιπόν ωφέλησε κατά το ήττον ή μάλλον τη διαζευγμένη μητέρα, που αποφάσισε να ασπαστεί τον ισλαμισμό για χάρη του παιδιού της, αφού το μέγλωμα του θα ήταν μια επίπονη διαδικασία, κυρίως από οικονομικής πλευράς. Η απόφασή της να εξισλαμιστεί αποτελεί κομβικό σημείο στην απόφαση του ιεροδικείου σχετικά με την επιμέλεια του παιδιού.

Η μακρά και περίπλοκη ιστορία μίας άλλης μητέρας εκτυλίχθηκε για χρόνια στο ιεροδικείο του Χάνδακα το α' μισό του 18^{ου} αιώνα. Το αυτοκρατορικό φερμάνι που παρουσιάστηκε στο ιεροδικείο στις 4 Σεπτεμβρίου του 1728 και αποτελεί αφορμή για την αναψηλάφηση της υπόθεσης αποδεικνύει και την ιδιαιτερότητά της. Κομιστής του εγγράφου είναι ένας γενίτσαρος, ονόματι Σουλεϊμάν, ο οποίος ταξίδεψε από το Χάνδακα στην Υψηλή Πύλη, ζήτησε και πέτυχε την έκδοση μιας αυτοκρατορικής διαταγής. Από τη διαταγή αυτή πληροφορούμαστε ότι κάποια χρόνια πριν, ο Ιμπραχίμ, κετχουντάς²⁷⁶ της επαρχίας Μυλοποτάμου, με τη βοήθεια της συμμορίας του, χτύπησαν την εξισλαμισμένη σύζυγό του, Μεριέμ, και σκότωσαν το μωρό τους. Αιτιολόγησαν δε την πράξη τους λέγοντας ότι η εξισλαμισμένη παραμένει χριστιανή. Η συμμορία του κετχουντά αποτελούνταν από τρεις μουσουλμάνους, ο ένας εξ αυτών ήταν γενίτσαρος, και έναν χριστιανό. Μετά τον ξυλοδαρμό και τη δολοφονία, απήγαγαν και πάντρεψαν με τη βία τη Μεριέμ με τον Μπόρουμ Αχμέτ, έναν εκ των μελών της συμμορίας. Συν τοις άλλοις, απαίτησαν από τη Μεριέμ να υπηρετεί τον Ιμπραχίμ και φυλάκισαν και ζήτησαν χρήματα από το σύζυγό της Σουλεϊμάν. Επισημαίνεται επίσης ότι ενώ στο παρελθόν εκδικάστηκε αγωγή κατά του κετχουντά, σχετικά με αυτό το ζήτημα και εκδόθηκε αυτοκρατορική διαταγή σχετικά με το ποιόν του, το αποτέλεσμα ήταν μηδενικό. Το φερμάνι κλείνει με τη διαταγή να διαλευκανθεί η υπόθεση και να αποδοθεί η δικαιοσύνη, εάν τα όσα ισχυρίζεται ο κομιστής είναι αληθή²⁷⁷.

Η διαμάχη αυτή δύο ανδρών, ενός γενίτσαρου και ενός κετχουντά, αποτυπώνει τόσο τη δύναμη τους στην κοινωνία του Χάνδακα όσο και την ανικανότητα επίλυσης, ενίοτε σημαντικών ζητημάτων που προέκυπταν στις επαρχίες της Αυτοκρατορίας. Ο κετχουντάς έμεινε ατιμώρητος για τη δολοφονική του

²⁷⁶ Σαλακίδης, *Λάρισα*, σ. 409. Ως κετχουντάς χαρακτηρίζεται ο αντιπρόσωπος μιας κοινότητας ή ο εκπρόσωπος ενός αξιωματούχου.

²⁷⁷ Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις τ. Δ'*, υπόθ. 2169, σ. 177-178.

ενέργεια, το βιασμό, ξυλοδαρμό και απαγωγή της Μεριέμ καθώς και για την παράνομη φυλάκιση του γενίτσαρου. Άραγε η δύναμη του μέσα στην πόλη ήταν τόση ώστε θα μπορούσε να επηρεάσει την εκάστοτε ιεροδικαστική απόφαση, αν λάβουμε μάλιστα υπόψη ότι φαίνεται να έχει προηγηθεί αγωγή επί του θέματος, χωρίς καμία τιμωρία του; Η αναμόχλευση της είναι αποτέλεσμα αυτοκρατορικής διαταγής που ζήτησε και πήρε ο γενίτσαρος, πατέρας του δολοφονημένου μωρού, σύζυγος της απαχθείσας και θύμα και ο ίδιος του κετχουντά. Μολονότι η δράση του κετχουντά ήταν γνωστή, μιας και δεν ήταν η πρώτη φορά που αποστάλθηκε αυτοκρατορική διαταγή²⁷⁸ για το ποιόν του, η τιμωρία του δεν πραγματοποιούνταν. Η δολοφονία του βρέφους, η βιαιότητα κατά της μητέρας του και εν τέλει η απαγωγή της μπορεί να φανερώνει το προφανές, την εκδίκηση για την ύπαρξη κρυπτοχριστιανισμού, δεν αποκλείεται όμως να κρύβονται άλλα αίτια, όπως ερωτικά πάθη, οικονομικές διαφορές, και εν γένει αισθήματα εκδίκησης. Προς επίρρωση των παραπάνω, τίθεται το εύλογο ερώτημα, γιατί ο κετχουντάς και η συμμορία του να μην σκοτώσουν όλη την οικογένεια του Σουλεϊμάν; Οι πράξεις τους έδειξαν ότι ήθελαν πέρα από να τους πληγώσουν και να τους τιμωρήσουν, να τους εξευτελίσουν και να τους υποτιμήσουν. Η δύναμη του Σουλεϊμάν και η δεύτερη απόπειρά του για δικαίωση βρήκε άραγε ανταπόκριση;

Η εκ προμελέτης δολοφονία της χριστιανής Εργίνας που έλαβε χώρα στο χωριό Κράνα Ρεθύμνου με δράστη το συγχωριανό της Ιμπραήμ, στις 6 Νοεμβρίου του 1671, απασχόλησε το ιεροδικείο του Χάνδακα. Ο χριστιανός σύζυγος του θύματος, Γιώργης, οδήγησε το δράστη στο ιεροδικείο κατηγορώντας τον ότι της κατάφερε θανάσιμο χτύπημα στο κεφάλι με μεγάλη πέτρα, πράξη που υποδηλώνει την πρόθεσή του να τη δολοφονήσει. Παράλληλα, δήλωσε ότι στο χρονικό διάστημα, ενός μήνα περίπου, ανάμεσα στη δολοφονία και στη δίκη, ο θύτης εξισλαμίστηκε. Μετά την άρνηση του κατηγορητηρίου από τον εναγόμενο, ο ενάγοντας παρουσίασε δύο μουσουλμάνους αυτόπτες άρρενες μάρτυρες κατηγορίας. Ο ένας από τους μάρτυρες μάλιστα ανήκε στο γενιτσαρικό σώμα των τζεμπετζήδων, οι οποίοι ήταν υπεύθυνοι για την κατασκευή και επιδιόρθωση του οπλικού συστήματος του οθωμανικού στρατού και παράλληλα είχαν αστυνομικά καθήκοντα. Η τυπική καταληκτική πρόταση της ποινικής υπόθεσης «η μαρτυρία τους γίνεται δεκτή», θα

²⁷⁸ Οι αυτοκρατορικές διαταγές ήταν στερεότυπες και ενίοτε μη παρεμβατικές είτε σε ένδειξη εμπιστοσύνης στο νομικό σύστημα είτε απλώς η κεντρική εξουσία ήθελε να δείξει ότι ενδιαφέρεται για τα ζητήματα στο βαθμό που ξεκινά η δικαιοδοσία του καδή. Αναστασόπουλος- Γκαρά, «Αντιλήψεις», σ. 45-46, παραπομπή 26.

μπορούσε να είναι και το τέλος της δίκης αυτής, αν δεκαοκτώ μέρες μετά ο Γιώργης δεν αποδεχόταν να συμβιβαστεί οικονομικά με τον δολοφόνο. Ο οικονομικός συμβιβασμός αποτελούσε τη συνηθέστερη και πιο ωφέλιμη λύση μιας ανθρωποκτονίας από πρόθεση, αν και τις περισσότερες φορές λάμβανε χώρα τη μέρα της εκδίκασης της. Η καθυστέρηση της μπορεί να οφειλόταν σε διαφωνίες σχετικές με το ακριβές ποσό ή σε αδυναμία του εναγόμενου να βρει το ποσόν. Η ιδιαιτερότητα σε αυτήν την υπόθεση έγκειται στο γεγονός ότι ο εξισλαμισμός του Ιμπραήμ έχει terminus post quem τη δολοφονία της Εργίνας. Εξισλαμίστηκε για να έχει καλύτερη αντιμετώπιση σε περίπτωση εκδίκασης της υπόθεσης ή θέλησε να καλυτερεύσει τις συνθήκες διαβίωσής του στην πρόσφατα κατακτημένη Κρήτη; Αν ο Ιμπραήμ χρησιμοποίησε τον εξισλαμισμό του για πιθανή ελάφρυνση ή αποφυγή μιας ποινής, ο Γιώργης κατάφερε να βρει τους κατάλληλους μάρτυρες κατηγορίας που θα ενίσχυαν τη δική του θέση. Η θανάτωση του θα ωφελούσε μόνο ηθικά και ψυχολογικά τον ενάγοντα και φυσικά η πλήρης συγχώρεση του θα ωφελούσε μόνο τον εναγόμενο, ενώ ο οικονομικός συμβιβασμός ήταν η ικανοποιητικότερη κατάληξη για μια τέτοια αντιδικία²⁷⁹.

²⁷⁹Ζαχαριάδου, *Τούρκικες Πηγές – Τρίτος Κώδικας*, σ. 134, 314-315· Σταυρινίδης, τ. Α', υπόθ. 500, σ. 401- 402, Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις*, τ. Β', υποθ. 563, σ. 24-25· Χαϊρέτη, «Χριστιανούς», σ. 35.

3.6. Συμβιβασμοί

Στις υποθέσεις ανθρωποκτονιών που μελέτησα οι συμβιβασμοί και η καταβολή του φόρου αίματος ήταν δύο από τις συνηθέστερες καταλήξεις. Ο περιορισμένος αριθμός θανατικών ποινών δε δείχνει μόνο τη σοβαρότητα της ποινής, αλλά και την προτίμηση, όχι μόνο των αντίδικων αλλά και του καδή, να ολοκληρωθεί η εκάστοτε έριδα με συμβιβασμό, ώστε όχι να αποδοθεί απαραίτητα δικαιοσύνη, αλλά να επικρατήσει ηρεμία²⁸⁰.

Ο άγιος ξυλοδαρμός ενός χωρικού στο χωριό Būyūkkumla της Ανατολίας οδήγησε στο θάνατό του και έγινε η αιτία να εμφανιστούν ενώπιον του ιεροδίκη Κωνσταντινούπολης οι κληρονόμοι του και να ζητήσουν την καταβολή του φόρου αίματος από τους δράστες. Αναλυτικότερα, στις 22 Ιουνίου του 1686 η μητέρα και ο αδερφός του Mehmed b. Mustafa έκαναν αγωγή κατά τριών ανδρών που ανήκαν στη σωματοφυλακή του σουλτάνου και πιο συγκεκριμένα στο σώμα των Μποσταντζήδων, με την αιτιολογία ότι ξυλοκόπησαν σε τέτοιο βαθμό το θύμα και συγγενή τους που απεβίωσε. Σύμφωνα με τα λεγόμενα της μητέρας του Emine bint Ahmed και του ομομήτριου αδερφού του Ahmed οι τρεις άνδρες βρέθηκαν στο χωριό για μια δική τους υπόθεση, όταν πλησίασαν και κατηγορήσαν το θύμα για καταπάτηση ενός αμπελιού χωρίς ιδιοκτήτη. Έπειτα τον ξυλοκόπησαν και τον λήστεψαν. Μετά την κατάθεση της αγωγής οι κατηγοροί ρωτήθηκαν για τις ευθύνες που τους επέρριψαν σχετικά με το θάνατο του Mehmed και δήλωσαν ενώπιον του ιεροδικείου ότι αρνούνται την όποια κατηγορία και ως εκ τούτου την καταβολή του φόρου αίματος αλλά και την επιστροφή του κλεμμένου ποσού. Φυσικά επακολούθησαν έριδες, οι οποίες κατέληξαν για άλλη μια φορά σε οικονομικό συμβιβασμό μεταξύ των αντίδικων κι έτσι ολοκληρώθηκε μια ακόμα δικαστική διαμάχη²⁸¹.

Οι συγγενείς και κληρονόμοι του Mehmed πραγματοποίησαν το μακρύ και δύσκολο ταξίδι από το χωριό τους στην Ανατολία μέχρι την πρωτεύουσα τόσο για ηθική όσο και για υλική ικανοποίηση. Παρόλο που γνώριζαν ότι οι δράστες ήταν μέλη μιας σημαντικότητας ομάδας εντός του παλατιού, δε δίστασαν να τους αντιμετωπίσουν και να ζητήσουν δικαίωση με τη μορφή χρηματικής αποζημίωσης,

²⁸⁰ Η χανεφίτικη σχολή σκέψης υπερθεματίζει σχετικά με την τακτική επίλυσης μέσω της καταβολής του φόρου αίματος. Imber, *Ebu's Su'ud*, σ. 236.

²⁸¹ İKS *Bab 46*, υπόθ. 441, σ. 383.

για το θανάσιμο τραυματισμό του δικού τους ανθρώπου. Γιατί δύο απλοί επαρχιώτες, μια μητέρα και ο γιός της να πραγματοποιήσουν αυτό το χρονοβόρο, επικίνδυνο και ακριβό ταξίδι αν δεν πίστευαν ότι είχαν κάποιες ελπίδες νίκης της δίκης που επρόκειτο να κάνουν; Πράγματι οι κατηγοροι κατάφεραν μέσω του οικονομικού συμβιβασμού να αποκτήσουν ένα μέρος του χρηματικού ποσού που ζήτησαν μέσω της καταβολής του φόρου αίματος. Αυτό όμως που προκαλεί μεγάλη εντύπωση εδώ είναι το γεγονός ότι δεν αναφέρεται ούτε από την πλευρά των κατηγορών ούτε από αυτή των κατηγορουμένων η εμφάνιση μαρτύρων κατηγορίας και υπεράσπισης. Οι κατηγοροι εξέθεσαν τα γεγονότα όπως αυτοί τα έζησαν και οι κατηγορούμενοι ούτε δέχτηκαν την πράξη τους, ούτε την αρνήθηκαν. Είναι πιθανό να ακολουθήθηκε η διάταξη εκείνη του νόμου που εξαιρεί την παρουσία μαρτύρων κατηγορίας σε περιπτώσεις που ο καδής κρίνει ότι ο κατηγορούμενος είναι ένας κατά συρροή εγκληματίας που θέτει σε κίνδυνο την κοινότητα²⁸². Εκτός από την απουσία μαρτυρικών καταθέσεων όμως λείπει και ο όρκος που έπαιρναν οι κατηγορούμενοι όταν αρνούσαν το κατηγορητήριό τους. Πώς μπορεί να ερμηνευθεί αυτή η σιωπή; Η ευκολία με την οποία οι μποσταντζήδες κατηγορήσαν, ξυλοκόπησαν και έκλεψαν έναν μουσουλμάνο ραγιά είναι ενδεικτικό και της δύναμης που έφεραν εκείνη την περίοδο. Θεώρησαν ότι λειτουργούσαν εξ ονόματος του σουλτάνου και απέδιδαν δικαιοσύνη με αυτόν τον τρόπο; Ακόμα κι αν η κατηγορία τους για καταπάτηση αμπελιού ήταν αληθής, δεν είχαν επουδενί το δικαίωμα να ξυλοκοπήσουν μέχρι θανάτου και να κλέψουν σαν κοινοί ληστές το μουσουλμάνο χωρικό. Τα αμπέλια και οι δενδρόκηποι δεν ανήκαν στο ίδιο καθεστώς με τις υπόλοιπες γαίες. Αποτελούσαν μια ξεχωριστή κατηγορία που δεν ενέπιπτε στη σουλτανική κρατική ιδιοκτησία²⁸³.

Στις 29 Σεπτεμβρίου του 1651 στο ιεροδικείο της Λάρισας ολοκληρώθηκε μια υπόθεση δολοφονίας με θύματα δύο μουσουλμάνους πρώην δούλους, τους Dilaver και Yusuf. Ενάγων ήταν ο πρώην αφέντης τους Mustafa Efendi b. Çelebi Mehmed Efendi, ο οποίος δηλώνεται στο έγγραφο ως έμμεσος συγγενής τους και κληρονόμος τους²⁸⁴. Οι απελευθέρωτοι δολοφονήθηκαν ένα μήνα πριν από τη δίκη της 29^{ης} Σεπτεμβρίου από γενίτσαρους και εμπόρους της αγοράς της Λάρισας. Ειδικότερα, στις 23 Αυγούστου μέλη του γενίτσαρικού σώματος και των συντεχνιών «προσήγαγαν στο δικαστήριο» τον Mustafa Efendi με την εντύπωση «ότι τους

²⁸² Peters, *Crime*, σ. 90.

²⁸³ İnalçık, *Economic*, σ. 155.

²⁸⁴ Μετά την απελευθέρωση πολλοί δούλοι διατηρούσαν σε μικρό ή σε μεγάλο βαθμό σχέσεις με τους πρώην αφέντες τους. Zilfi, *Women and Slavery*, σ. 133.

χρωστούσε». Τότε τραυμάτισαν θανάσιμα τον Dilaver και απαγχόνισαν τον Yusuf. Έπειτα, χωρίς να προσδιορίζεται χρονικά, πραγματοποιήθηκε η δίκη για την καταβολή του φόρου αίματος από τους δολοφόνους προς τον κληρονόμο των δολοφονημένων Mustafa Efendi η οποία έληξε, ως είθισται, με τη βοήθεια μεσολαβητών, με την καταβολή του ποσού των 40.000 άσπρων. Οι παρόντες εναγόμενοι σε αυτοί τη δίκη δεν ήταν οι ίδιοι οι δράστες, αλλά τρεις αντιπρόσωποι από τον κλάδο των εμπόρων και ένας από το γενιτσαρικό σώμα. Στο παρόν έγγραφο καταγράφεται ότι ο ενάγων έλαβε αυτό το ποσό και δεν έχει καμία άλλη απαίτηση ή οικονομική εκκρεμότητα με τους εναγόμενους. Οι οκτώ μάρτυρες που υπογράφουν στο τέλος του εγγράφου είναι όλοι μουσουλμάνοι και ανήκουν είτε στο δικαστικό είτε στο θρησκευτικό σώμα.

Η συλλογιστική πορεία του εγγράφου είναι τέτοια που δεν είναι εύκολο να βγουν στέρεα και ακριβή συμπεράσματα. Αφήνονται πολλά υπονοούμενα και πολλά από τα στοιχεία που δίνονται ελλιπή. Από όσες πληροφορίες παρατίθενται πιθανολογούμε ότι οι δολοφονίες δεν μπορεί να έλαβαν χώρα μέσα στο ιεροδικείο και ότι μάλλον η δίκη κατά του Mustafa Efendi δεν εκδικάστηκε ποτέ. Ο χρεώστης/εναγόμενος προσπάθησε να προσαχθεί στο ιεροδικείο από τους πιστωτές/ενάγοντες του μέσα σε κλίμα αναβρασμού και οργής. Τα δύο θύματα μπορεί να συνόδευαν τον πρώην αφέντη τους, να βρέθηκαν τυχαία πέριξ του ιεροδικείου ή να ειδοποιήθηκαν για τα τεκταινόμενα και να έσπευσαν σε υποστήριξή του. Ο απαγχονισμός και ο θανάσιμος τραυματισμός τους δείχνουν το μένος των δραστών. Λογικό και επακόλουθο ήταν να ξεσπάσουν όλο τους το θυμό στους απελεύθερους και όχι στον οφειλέτη τους. Με αυτή τους την πράξη ήθελαν μόνο να δείξουν τη δύναμή τους και να εκφοβίσουν το Mustafa ή να λειτουργήσουν παραδειγματικά στην κοινωνία της Λάρισας; Φαίνεται πάντως ότι οι γενίτσαροι και οι έμποροι της πόλης έδρασαν ως όχλος που δεν εμποδίστηκε από κανέναν και πήρε το νόμο στα χέρια του πράττοντας ένα έγκλημα που βασίστηκε σε ένα ανύπαρκτο χρέος. Αν και αρχικά φάνηκε ότι επιθυμούσαν την εκδίκαση μιας δίκαιης δίκης, όπου θα φανεωνόταν η ύπαρξη ή μη του χρέους, με νόμιμα μέσα, στη συνέχεια αποφάσισαν να αυτοδικήσουν. Καμία αρχή, ούτε η αστυνομική ούτε η δικαστική δεν κινήθηκε αυτεπάγγελατα ώστε να καταδικάσει τους φονιάδες. Ο πρώην ιδιοκτήτης τους έπρεπε να ενεργήσει ατομικά και να «κινήσει αγωγή» για να τιμωρηθούν κατόπιν εορτής. Αν και δεν είναι γνωστά τα τεκταινόμενα αυτής της δίκης, από τις ελάχιστες πληροφορίες που δίνονται, φαίνεται να ακολουθήθηκαν οι τυπικές

διαδικασίες ενός οικονομικού συμβιβασμού στη θέση της καταβολής του φόρου αίματος για τις δύο δολοφονίες.

Ο πρώην ιδιοκτήτης και νυν συγγενής και κληρονόμος των θυμάτων δεν ήταν ένα τυχαίο πρόσωπο στη λαρισαϊκή κοινωνία. Οι επιθετικοί προσδιορισμοί και οι προσφωνήσεις που προηγούνται του ονόματός του αποδεικνύουν ότι ήταν ένα υπολογίσιμο και ισχυρό μέλος της. Δε φαντάζει λοιπόν περίεργο το γεγονός ότι μια τέτοια προσωπικότητα δεν χρησιμοποίησε τις διασυνδέσεις της όχι μόνο για να κατευνάσει τον όχλο και να διεξαχθεί μια ήρεμη δίκη χωρίς παρελκόμενα αλλά και να μην στιγματιστεί καν ως οφειλέτης; Αν οι δύο απελεύθεροι ήταν προσωπική του συνοδεία ή σωματοφυλακή σίγουρα δε θα είχαν τη δύναμη να αντιμετωπίσουν ένα εξαγριωμένο πλήθος, αν πάλι απλά βρέθηκαν στο χώρο εκτός του ιεροδικείου θα βρέθηκαν κι εκείνοι προ εκπλήξεως όπως και ο Mustafa. Σε τελική ανάλυση θα ήθελε ο Mustafa να βάλει σε κίνδυνο την ίδια του τη σωματική ακεραιότητα αλλά και των πρώην δούλων του που φαίνεται ότι πλέον θεωρούσε μέλη της οικογένειάς του; Μάλλον κι εκείνος βρέθηκε προ δυσάρεστης έκπληξης και δεν μπορούσε να αντιμετωπίσει με κανένα τρόπο τους εν βρασμό κατηγορούς του. Πιθανότατα τα διατρέξαντα ήταν αποτέλεσμα μιας στιγμιαίας διαμάχης που εν τέλει συσπείρωσε τους εμπόρους, οι οποίοι συνεπικουρήθηκαν από τους γενίτσαρους.

Το δεύτερο υποθετικό σενάριο της εμπλοκής του στην υπόθεση αφορά στην κατηγορία να τον βαραίνει ως κύριο των δούλων. Αν και οι δολοφονημένοι δεν ανήκαν πια σε ιδιοκτησιακό καθεστώς, δεν αποκλείεται να θεωρούνταν ακόμα κτήση του Mustafa από τους εμπόρους των συντεχνιών και τους γενίτσαρους. Αν οι χρεωστές ήταν οι δύο δούλοι τότε το χρέος βάραινε τον κύριό τους. Μήπως λοιπόν οι πρώην δούλοι να μην ήταν τα εξιλαστήρια θύματα αλλά ο υπαίτιος όλου αυτού; Αν πάλι οι δολοφόνοι τους γνώριζαν την αλλαγή της κοινωνικής τους θέσης μήπως οι απελεύθεροι προέβησαν σε κάποιου είδους δοσοληψία στην αγορά εκ μέρους του πρώην κυρίου τους;

Άξιος επισήμανσης είναι και ο τρόπος δολοφονίας των θυμάτων. Ενώ ο ένας τραυματίστηκε θανάσιμα με κοφτερό εργαλείο ο άλλος απαγχονίστηκε. Αν ο θανάσιμος τραυματισμός είναι αποτέλεσμα μιας πράξης εν θερμώ, το ίδιο δεν ισχύει για τον απαγχονισμό, ο οποίος δεν αποτελεί έναν τρόπο θανάτωσης που υποδηλώνει μόνο οργή. Οι δράστες έπρεπε να στήσουν την αγχόνη και να οδηγήσουν σε αυτήν το θύμα τους. Ο απαγχονισμός αποτελούσε θανατική ποινή για εγκληματίες όπως οι ληστές ή για εσχάτη προδοσία. Τι έκανε ο ένας από τους δύο για να αξίζει τέτοιο

θάνατο, πιο ατιμωτικό και παραδειγματικό; Είναι σχεδόν βέβαιο, ότι υπήρξαν συμπλοκές και διαπληκτισμοί αλλά πόσο απύσους ήταν οι όποιες οθωμανικές κατασταλτικές δυνάμεις ώστε να μην επέμβουν σε τέτοιου είδους συμπλοκές εντός της πόλης και μάλιστα σε κεντρικό σημείο της; Τα μέλη των συντεχνιών στηρίχθηκαν προφανώς στην ισχύ και τα όπλα του γενιτσαρικού σώματος τα μέλη του οποίου έδρασαν ως κράτος εν κράτει προστατεύοντας τα συμφέροντα των ίδιων και των λαρισαίων εμπόρων.

Εδώ θα πρέπει να γίνει μια απαραίτητη σύνδεση ανάμεσα στην κεντρική θέση που είχε το ιεροδικείο τόσο στις επιλογές των υπηκόων όσο και στον ίδιο τον αστικό ιστό. Εκεί λοιπόν, στην καρδιά του δημόσιου χώρου, το ιεροδικείο προσέλκυε πλήθος κόσμου ως απλούς παρατηρητές και φυσικά ως «πελάτες». Από τις ανώτερες οικονομικές και κοινωνικές ελίτ, μέχρι τους ραγιάδες και τα μέλη των συντεχνιών το κέντρο της πόλης, όπου βρισκόταν και το ιεροδικείο, αποτελούσε ένα πολύβουο μελίσσι²⁸⁵.

Η δίκη κατά του Mustafa δεν εκδικάστηκε ποτέ και ο ίδιος δεν κατάφερε να γλιτώσει από το θάνατο τους δύο απελεύθερους του. Στη δίκη που ακολούθηθηκε, ο ενάγων πλέον Mustafa επιλέγει, σε αντίθεση με τους κατηγορούς του, τη νόμιμη δικαστική οδό για να πετύχει την τιμωρία τους. Σε αυτή τη δίκη, που περιγράφεται σε δύο σειρές, καταβλήθηκε χρηματικό ποσό στον ενάγοντα έπειτα από μεσολάβηση τρίτων. Ο ενάγων θα μπορούσε κάλλιστα να ζητήσει και να επιβληθεί ο νόμος της αντεκδίκησης, πράγμα που δεν έγινε. Η επιλογή του αυτή δείχνει φυσικά το προφανές οικονομικό όφελος που είχε αλλά και την επιθυμία του να ομαλοποιηθεί η κατάσταση και να μην την οδηγήσει στα άκρα διαιωνίζοντάς την. Μέσω αυτής της περιληπτικότητας δίκης παρακολουθήσαμε τη σύγκρουση δύο δυνατών στοιχείων της πόλης που διήρκησε πάνω από ένα μήνα. Οι δύο πλευρές επέλεξαν διαφορετικούς τρόπους για να βρουν το δίκιο τους και ως εκ τούτου να τιμωρήσουν τους ενόχους²⁸⁶.

²⁸⁵ Γκαρά, *Χριστιανοί*, σ. 134.

²⁸⁶ Σαλακίδης, *Λάρισα*, σ. 219 αρ. 333/108β.

Συμπεράσματα

Η δυνατότητα και εν τέλει η προσφυγή στο ιεροδικείο, αδύναμων, θεωρητικά, ομάδων, είναι κάτι παραπάνω από εμφανής. Οι ραγιάδες, ζιμμήδες και μουσουλμάνοι, γυναίκες και άντρες κατέφευγαν στο ιεροδικείο για την επίλυση ποινικών ζητημάτων και πιο συγκεκριμένα, ανθρωποκτονιών.

Ο συνεκτικός δεσμός όλων των υποκειμένων που κατέφευγαν στο ιεροδικείο δεν ήταν μόνο ο ισλαμικός δικαϊκός νόμος και η ταυτότητα του ιεροδικείου ως κρατικού θεσμού. Μέσα στην Αυτοκρατορία υπήρχαν διάφορες φωνές, από τους αρχιερείς, μουφτήδες και σείχουλισλάμηδες που προωθούσαν τη σαρία, από το σουλτάνο που προωθούσε κατά κύριο λόγο τον κανούν, μέχρι τους καδήδες που προσπαθούσαν να συγκεράσουν κανούν και σαρία μαζί με το εθιμικό και τοπικό δίκαιο. Η Αυτοκρατορία λοιπόν δεν είχε μια ενιαία φωνή δικαιοσύνης. Οι καδήδες δεν αποτελούσαν ένα ομοιόμορφο μονολιθικό σώμα κι έτσι η δικαιοσύνη που αυτοί εφαρμόζαν και απένειμαν δεν ήταν ομοιόμορφη και μονολιθική. Αντίθετα η οθωμανική δικαιοσύνη ήταν ένα σύνολο καθημερινών γραφειοκρατικών πρακτικών, μια ατέρμονη διαπραγμάτευση του κράτους με τους υπηκόους του.

Αυτό δε σημαίνει ότι οι καδήδες και οι υπήκοοι παρανομούσαν. Τουναντίον, οι διαδικασίες ήταν καθόλα σύννομες. Αυτό που πρέπει να γίνει αντιληπτό είναι ότι ο χώρος του οθωμανικού ιεροδικείου δεν ήταν απλά ένας χώρος απονομής δικαιοσύνης, αποτελούσε και μια σκηνή όπου ξετυλίγονταν και συγκρούονταν οι δυναμικές των κοινωνικών ομάδων, πάντα υπό την εποπτεία του νομιμοποιητικού ρόλου του ιεροδίκη. Ο νόμος ήταν ένα όργανο το οποίο χρησιμοποιούσαν ωφελιμιστικά τόσο η κεντρική εξουσία όσο και οι κοινωνικές ομάδες, δυνατές ή αδύναμες²⁸⁷. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια ο καδής μπορούσε να μεροληπτεί και οι διάδικοι μπορούσαν να επωφελούνται των προνομίων που είχαν.

Μέσα στην παρούσα εργασία έγινε μια προσπάθεια παράθεσης και εν τέλει σύγκρισης των υποθέσεων δολοφονιών από διάφορες περιοχές της Αυτοκρατορίας, ώστε να αποδειχθεί κατά πόσο η κοινωνική τάξη, το φύλο και η θρησκεία ήταν στοιχεία της πολλαπλής ταυτότητας των αντίδικων, τα οποία χρησιμοποιούσαν προς όφελός τους.

²⁸⁷ Österberg, “Criminality”, σ. 35-36. Özbek “Politics of Taxation”, 772, 774.

Οι υποθέσεις που αναλύθηκαν παραπάνω, λοιπόν, φανερώνουν ότι όσοι χρησιμοποιούσαν την κοινωνική και οικονομική τους θέση, τις διασυνδέσεις που είχαν εξαιτίας της, το φύλο, τη θρησκεία και τη νομική τους γνώση είχαν τις περισσότερες πιθανότητες νίκης. Ο φόνος της Αγυε από τον ανήλικο γιό του μάμη στην Κωνσταντινούπολη των μέσων του 17^{ου} αιώνα είναι η πιο χαρακτηριστική περίπτωση συγκερασμού όλων εκείνων των πολιτικών, κοινωνικών, θρησκευτικών τεκταινόμενων που επηρέασαν τον καδή και αθώωσαν το δολοφόνο.

Η συλλογιστική πορεία που ακολουθούσε ο κάθε καδής ήταν κατά την άποψή μου πολύ πιο περίπλοκη από την απλή κατηγοριοποίηση των υπηκόων και «πελατών» του σε άντρες ή γυναίκες, ζιμμήδες ή μουσουλμάνους, ραγιάδες ή αξιωματούχους. Έπρεπε να εκδικάζει ποινικές υποθέσεις μέσα σε ένα κλίμα ανταγωνισμού, πίσεων και επιρροών (προτίμηση άλλου ένδικου οργάνου από τους κατηγορούς, προσφυγή τους στο Αυτοκρατορικό Συμβούλιο που υποδηλώνει, ως ένα βαθμό, αμφισβήτηση των αποφάσεων του καδή, έκδοση φετβάδων, μαρτυρικές καταθέσεις) και παράλληλα να εφαρμόζει με νόμιμα μέσα το νόμο, με βάση τη δική του προσωπική ηθική και συνείδηση.

Αν και ο βαθμός βιαιότητας της οθωμανικής κοινωνίας δεν ήταν ένα από τα ερευνητικά μου ερωτήματα, θα κάνω μια μικρή αναφορά σε αυτό το ζήτημα, καθώς πάντα πλανώνταν ως ζήτημα στο μυαλό μου. Ιδωμένες σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, προνεωτερικών, μεσογειακών πόλεων που αντιμετώπιζαν το φαινόμενο της βίας, οι οθωμανικές πόλεις δε διέφεραν από τις υπόλοιπες²⁸⁸. Και πώς να διαφέρουν όταν φιλοξενούσαν στους κόλπους τους βίαιους πολίτες, όταν οι οικονομικές και αγροτικές κρίσεις, οι χρόνιοι πόλεμοι, οι επελάσεις των Τζελαλήδων στην οθωμανική ύπαιθρο που οδήγησαν στην αστικοποίηση, στη μετανάστευση, στην ανεργία, τη φτώχεια και εν τέλει τη βία, συντέλεσαν σε αυτήν την κατεύθυνση; Αλλά και πάλι είναι άδικο, κατά τη γνώμη μου, να μιλάμε για βίαιες οθωμανικές πόλεις και μια βίαη οθωμανική ύπαιθρο μιας και τα περιστατικά που παρουσίασα (και άλλα πολλά που μελέτησα) αποτελούσαν ένα κομμάτι της καθημερινότητας της πόλης και των πολιτών, των χωριών και των χωρικών, αλλά όχι το κυρίαρχο. Σίγουρα σε μεγάλες πόλεις, όπως η πρωτεύουσα, μπορεί να υπήρχαν περιοχές με κακόφημα μαγαζιά, ταβέρνες, πορνεία, αλλά αυτό δεν καθιστούσε και τις γειτονιές επικίνδυνες. Οι κάτοικοι συνέχιζαν την καθημερινότητά τους όπως σε όλες τις άλλες γειτονιές των πόλεων και των

²⁸⁸ Zarinebaf, *Crime*, σ. 112-113.

χωριών²⁸⁹. Τα βίαια γεγονότα που εκτυλίσσονταν μέσα στις επαρχιακές ή μη οθωμανικές πόλεις εντάσσονταν στους ρυθμούς της. Λαμβάνοντας υπόψη και την επεμβατική, τρόπον τινά, συμπεριφορά των πολιτών θα έλεγα ότι οι πόλεις είχαν τον αριθμό των βίαιων πράξεων που επέτρεπαν και άντεχαν να έχουν²⁹⁰. Χωρίς αυτό φυσικά να σημαίνει ότι σε περιόδους έξαρσης της βίας οι πολίτες επιθυμούσαν τη διατήρηση της κατάστασης και δεν έπρατταν τίποτα.

Κλείνοντας, οι υποθέσεις που με απασχόλησαν διαφέρουν από τις υπόλοιπες στον τομέα της βιαιότητας και των ποινών. Αν και οι ποινές δεν αποτελούσαν αναπόσπαστο κομμάτι της κατάληξης κάθε δίκης και δεν ανήκαν στη δικαιοδοσία του καδή, συνέδεαν τη δικαστική με μια πρώιμη τρόπον τινά, αστυνομική εξουσία. Έργο του ιεροδικείου ήταν να καταδείξει ποιός ήταν αθώος και ποιός ένοχος, όπως φάνηκε από τις παραπάνω περιπτώσεις, ανεξαρτήτως της τελικής έκβασης της δίκης. Η ποινικοποίηση της εκάστοτε βίαιης πράξης ή η εύρεση μιάς κοινά αποδεκτής λύσης από πλευράς διαδίκων αν και σχετιζόταν με τα όσα διαδραματίζονταν σε μια δίκη δεν σχετιζόταν πάντα με αυτήν.

Η ιδιαιτερότητα των ποινικών και δη των βίαιων υποθέσεων έγκειται στο γεγονός ότι πρόκειται για σοβαρές υποθέσεις που σχετίζονται με την σωματική ακεραιότητα των οθωμανών υπηκόων αλλά αντιμετωπίζονταν, με τα σημερινά κριτήρια, σε αρκετές περιπτώσεις επιφανειακά από το ιεροδικείο. Πολλές φορές μάλιστα τα αδικήματα που διαπράττονται σε μια υπόθεση είναι παραπάνω από ένα, γεγονός που τις καθιστά ακόμα πιο περίπλοκες. Πιο έντονο είναι το χαρακτηριστικό του δούναι και λαβείν, παρά μιας σοβαρής έρευνας πάνω σε έναν φόνο, για παράδειγμα. Οι διάδικοι έδιναν στο ιεροδικείο ότι στοιχεία μπορούσαν να προσκομίσουν, χρησιμοποιώντας και τις διασυνδέσεις και τη θέση τους μέσα στην κοινωνία, και το ιεροδικείο με τη συνδρομή και άλλων οργάνων, όπως των διοικητικών υπαλλήλων, των διαμεσολαβητών και των οργάνων που επέβαλλαν την τάξη, ολοκλήρωναν τη δίκη, δίνοντας υπόσταση νομιμότητας σε όλη τη διαδικασία. Οι βίαιες αποσπάσεις ομολογιών, η διαφθορά των καδήδων αλλά και η μεροληπτική στάση των ιεροδικών είναι στοιχεία που φαίνονται αγνά ή και καθόλου μέσα στα σιτζίλια.

Οι υποθέσεις που αναπτύχθηκαν παραπάνω είναι φυσικά ένα μικρό κομμάτι όσων μελέτησα και μετέφρασα. Η μελέτη απαγωγών, κλοπών, ληστειών,

²⁸⁹ Sariyannis, "Trades", σ. 171.

²⁹⁰ Jennings, "Maçuka", σ. 150.

τραυματισμών, ξυλοδαρμών, λεκτικής βίας, εκβιασμών, διαπληκτισμών και παρενοχλήσεων μου κατέστησε σαφές ότι οι ποινικές υποθέσεις ως επί το πλείστον «φορολογούνταν» από το κράτος. Οι χρηματικές ποινές προτιμώνταν από τις σωματικές. Η προτίμηση αυτή είναι ενδεικτική και του τρόπου λειτουργίας της οθωμανικής κεντρικής εξουσίας²⁹¹.

Η προσφυγή των οθωμανών υπηκόων στα κατά τόπους ιεροδικεία μετέτρεπε τον ιδιωτικό χαρακτήρα των ποινικών υποθέσεών τους σε δημόσιο. Η δημοσιοποίηση αυτή δείχνει τη σοβαρότητα και οξύτητα τους αφού μάλλον θα είχαν εξαντληθεί όλοι οι τρόποι επίλυσης των διαφορών πριν φτάσουν στο δικαστήριο. Το ποινικό τμήμα του νόμου αν και απαρτιζόταν από σεβαστούς και εφαρμόσιμους κανόνες δεν έπαυε να βρίσκεται σε μια συνεχή αναδιαπραγμάτευση, όπως αναφέρουν οι Γκαρά και Αναστασόπουλος με την κοινωνία και τα υποκείμενά της²⁹².

²⁹¹ Peirce, *Morality*, σ. 343.

²⁹² Αναστασόπουλος- Γκαρά, «Αντιλήψεις», σ. 39-40, 53-54.

Βιβλιογραφία

Πρωτογενείς πηγές

Βασδραβέλλης, Εκλογαί Βέροιας: Ιωάννης Κ. Βασδραβέλλης, *Ιστορικό Αρχείο Βέροιας: Εκλογαί*, Θεσσαλονίκη : Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών 1947.

Κοτζαγεώργης-Παπασταματίου, Κώδικας 6: Φ. Κοτζαγεώργης-Δ. Παπασταματίου (επιμ.), *Ιστορικό Αρχείο Μακεδονίας, Ιεροδικαστικός Κώδικας αρ. 6*, αδημοσίευτη μελέτη.

Λαΐου, Βαρλαάμ: Σοφία Ν. Λαΐου, *Τα Οθωμανικά Έγγραφα της Μονής Βαρλαάμ Μετεώρων*, Αθήνα: Κέντρο Έρευνας του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού Ακαδημία Αθηνών 2011.

Σαλακίδης, Λάρισα: Γεώργιος Ι. Σαλακίδης, *Η Λάρισα (Yenişehir) στα μέσα του 17^{ου} αιώνα. Κοινωνική και Οικονομική Ιστορία μιας Βαλκανικής Πόλης και της Περιοχής της με Βάση τα Οθωμανικά Ιεροδικαστικά Έγγραφα των Ετών 1050-1052 (1650-1652)*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Αντ. Σταμούλη 2004.

Σταυρινίδου, Μεταφράσεις: Νικόλαου Σ. Σταυρινίδου, *Μεταφράσεις Τούρκικων Ιστορικών Εγγράφων, Αφορώντων εις την Ιστορίαν της Κρήτης*. Τόμοι Α'-Ε', Ηράκλειον Κρήτης: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου 1984.

Θεοχαρίδης, Αρχείο Κύκκου: Ιωάννης Π. Θεοχαρίδης, *Αρχείο Ιεράς Μονής Κύκκου Ι, Οθωμανικά έγγραφα 1572-1839*, τόμοι I-V, Κέντρο Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου: Λευκωσία 1993.

Yılmaz, İKS Bab 3: *İstanbul Kadı Sicilleri, Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1077/ M. 1666 - 1667)* Proje Yönetmeni M. Akif Aydın, Bilim Kurulu M. Akif Aydın, İdris Bostan, Feridun Emecen, İsmail E. Erünsal, Mehmet İpşirli, Mustafa Oğuz, Editör Coşkun Yılmaz, İstanbul: İsam 2011.

Yılmaz, İKS Bab 46: *İstanbul Kadı Sicilleri, Bab Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (H. 1096 - 1097 / M. 1685 - 1686)* Proje Yönetmeni M. Akif Aydın, Bilim Kurulu M. Akif Aydın, İdris Bostan, Feridun Emecen, İsmail E. Erünsal, Mehmet İpşirli, Mustafa Oğuz, Editör Coşkun Yılmaz, İstanbul: İsam 2011.

Yılmaz, İKS Galata 90: *İstanbul Kadı Sicilleri, Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (H. 1073 - 1074 / M. 1663)* Proje Yönetmeni M. Akif Aydın, Bilim Kurulu M. Akif Aydın, İdris Bostan, Feridun Emecen, İsmail E. Erünsal, Mehmet İpşirli, Mustafa Oğuz, Editör Coşkun Yılmaz, İstanbul: İsam 2012.

Ζαχαριάδου, Τούρκικες Πηγές – Τρίτος Κώδικας: Ελένη Καραντζίκου- Πηνελόπη Φωτεινού, *Τουρκικές Πηγές Κρητικής Ιστορίας-1 Ιεροδικείο Ηρακλείου Τρίτος Κώδικας (1669/73~1750/67)* Ελισάβετ. Α. Ζαχαριάδου (επιμ.), Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη 2003.

Ζαχαριάδου, Τούρκικες Πηγές – Τέταρτος Κώδικας: Γκιουλσούν Αϊβαλή, Φωτεινή Χαιρέτη, Πηνελόπη Φωτεινού, Μαρίνος Σαρηγιάννης, *Τούρκικες Πηγές Κρητικής Ιστορίας-3 Ιεροδικείου Ηρακλείου, Τέταρτος Κώδικας, Μέρος Α'(1672-1674)*, Ελισάβετ. Α. Ζαχαριάδου (επιμ.), Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη 2010.

Δευτερογενείς πηγές

Abdal- Haqq, “Islamic Law”: Irshad Abdal- Haqq, “Islamic Law: An Overview of Its Origin and Elements”, στο: Hisham M. Ramadan (επιμ.), *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary*, UK: Altamira Press 2006, 1-42.

Abou El Fadl, “What is Shari'a?”: Khaled Abou El Fadl, “What is Shari'a?”, ABC Religion and Ethics, <http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/03/22/3170810.htm> (πρόσβαση: 22/3/2011)

Abou-El-Haj, “Power and Social Order”: Rifa'at A. Abou-El-Haj, “Power and Social Order. The Uses of the *Kanun*”, στο: Irene A. Bierman, Rifa'at A. Abou –El-Haj, Donald Preziosi (επιμ.), *The Ottoman City and Its Parts: Urban Structure and Social Order*, New York: A. D. Caratzas 1991, 77-99.

Agmon, “Muslim Women”: Iris Agmon, “Muslim Women in Court According to the *Sijill* of Late Ottoman Jaffa and Haifa: Some Methodological Notes”, στο: Amira El Azhary Sonbol (επιμ.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse: Syracuse University Press, 1996, 126-142.

Akif Erdoğan, “Judicial”: Mehmed Akif Erdoğan, “The Judicial Court in Ottoman Cyprus (1580-1640)”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı 16, İzmir 2001, σ. 9- 19.

Akgündüz, Introduction: Ahmed Akgündüz, *Islamic Law in Theory and Practice. Introduction to Islamic Law*, Rotterdam: IUR Press 2010.

Akgündüz, Islamic Public Law: Ahmed Akgündüz, *Islamic Public Law (Documents on Practice from the Ottoman Archives)*, Rotterdam: IUR Press 2011.

Al-Qattan, “Dhimmi”: Najwa Al-Qattan, “Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy And Religious Discrimination”, *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999), 429-444.

Anastasopoulos, “Non- Muslims”: Antonis Anastasopoulos, “Non- Muslims and Ottoman Justice(s?)”, στο: Jeroen Duindam, Jill Harries, Caroline Humfress and Nimrod Hurvitz (επιμ.), *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*, Leiden & Boston: Brill 2013, 275-292.

Αναστασόπουλος- Γκαρά: Αντώνης Αναστασόπουλος- Ελένη Γκαρά, «Οθωμανικές Αντιλήψεις περί Εγκλήματος και Τιμωρίας», *Μνήμων* (1999), 37-54.

Αναστασόπουλος, «Οι Χριστιανοί στην Τουρκοκρατία”: Αντώνης Αναστασόπουλος, «Οι Χριστιανοί στην Τουρκοκρατία και οι Οθωμανικές Πηγές: Η Περίπτωση της Βέροιας, π. 1760-1770», *Αριάδνη* (2003), 71-89.

Atçıl, Procedure: Abdurrahman Atçıl, “Procedure In The Ottoman Court And The Duties Of Kadis”, MA thesis, Bilkent University, Ankara, September 2002.

Azam, “Exclusion”: Hina Azam, “The Exclusion of Women’s Testimony in the *Hudūd*: Toward a Rethinking”, στο Kecia Ali, Juliane Hammer, and Laury Silvers (επιμ.), *A Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud*, USA: 48HrBooks 2012, 135-147.

Baer, *Honored*: Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam. Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford: Oxford University Press 2008.

Berger, *The Sacred Canopy*: Peter L. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday & Company, Inc. 1967.

Blight- Abramski, “The Judiciary”: Irit Blight- Abramski, “The Judiciary as a Governmental Tool in Early Islam”, στο Wael B. Hallaq (επιμ.), *The Formation of Islamic Law*, Aldershot, UK: Ashgate Variorum 2004, 179- 210.

Bucknill and Utidjian, *Imperial*: John A. Strachey Bucknill, and Haig Apisoghom S. Utidjian, *The Imperial Ottoman Penal Code*, London: Oxford University Press 1913.

Burak, “Between The Kānūn”: Guy Burak, “Between The Kānūn of Qāytbāy and Ottoman Yasaq: A Note on The Ottomans’ Dynastic Law”, *Journal of Islamic Studies* 26:1 (2015), 1 –23.

Burns, *Law under the Shari’a*: Jonathan Burns, *Introduction to Islamic law : principles of civil, criminal, and international law under the Shari’a*, U.S.A: Teller Books 2013-2014.

Canbakal, ‘*Ayntâb*’: Hülya Canbakal, *Society and Politics in an Ottoman Town: ‘Ayntâb in the 17th Century*, Leiden: Brill 2007.

Cardahi, “Conflict of Law”: Choucri Cardahi, “Conflict of Law”, στο: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (επιμ.), *Law in the Middle East, Origin and Development of Islamic Law*, New Jersey: The Middle East Institute Washington, D.C. 1955, 334-348.

Coulson, *Islamic Law*: Noel James Coulson, a *History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1964.

Çelik – Dinç, “Cyprus Court Interpreters”: Güven Dinç, Cenil Çelik, “Cyprus Court Interpreters During the Ottoman Period”, *Mediterranean Journal of Humanities*, 2:2 (2012), 45-55.

Çiçek, “Interpreters”: Kemal Çiçek, “Interpreters Of The Court In The Ottoman Empire As Seen From The Sharia Court Records Of Cyprus”, *Islamic Law and Society*, 9:1 (2001), 1-15.

Çiçek, “Living Together”: Kemal Çiçek, “Living Together Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Sharī‘a Court Records”, *Islam and Christian–Muslim Relations*, 4:1 (1993), 36-64.

Dávid, “Administration, provincial”: Géza Dávid, “Administration, provincial” στο: Gábor Ágoston and Bruce Masters (επιμ.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, NY: Facts on File 2009, 13-17.

Dean, *Crime and Justice*: Trevor Dean, *Crime and Justice in Late Medieval Italy*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

Dutton, *The Origins of Islamic Law*: Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law. The Qu’ran, the Muwatta’ and Madinan ‘Amal*, New Delhi: Lawman (India) Private Limited 1999.

El- Azhary Sonbol, “Adults”: Amira El -Azhary Sonbol, “Adults and Minors in Ottoman Shari‘a Courts and Modern Law”, στο: Amira El Azhary Sonbol (επιμ.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse: Syracuse University Press, 1996, 236-258.

El- Azhary Sonbol, “Gender Violence”: Amira El -Azhary Sonbol, “Law and Gender Violence in Ottoman and Modern Egypt”, στο: Amira El Azhary Sonbol

(επιμ.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse: Syracuse University Press, 1996, 277-289.

Ergene, “Legal History”: Boğaç Ergene, “Legal History ‘from the Bottom up’: Empirical and Methodological Challenges for Ottomanists”, στο: Antonis Anastasopoulos (επιμ.) *Political Initiatives ‘from the Bottom Up’ in the Ottoman Empire*, (Halcyon Days in Crete VII. A Symposium Held in Rethymno, 9-11 January 2009), Ρέθυμνο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2012, 281-298.

Ergene, Çankırı: Boğaç Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Katamonu (1652-1744)*, Leiden: Brill 2003.

Esposito, “Tazir”: John L. Esposito (editor in chief), “Tazir”, *Oxford Islamic Studies Online*, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2363#> (πρόσβαση: 8/12/2015)

Faroqhi, Coping: Suraiya Faroqhi, *Coping with the State. Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire 1550-1720*, Istanbul: The Isis Press 1995.

Φουκώ, Επιτήρηση: Μισέλ Φουκώ, *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η Γέννηση της Φυλακής*, μτρφ. Καίτη Χατζηδήμου, Ιουλιέττα Ράλλη, Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα 1989.

Fyzee, Muhammadan: Asaf Ali Asghar Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, Delhi: Oxford University Press 1974⁴.

Gerber, Law and Culture: Haim Gerber, *Islamic Law and Culture 1600-1800*, Leiden: Brill 1999.

Gerber, “Sharia, kanun”: Haim Gerber, “Sharia, kanun and custom in the Ottoman Law: the court records of 17th century Bursa”, *IJTS* 2/1, 1981, 131-147.

Gerber, “Bursa”: Haim Gerber, “Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700”, *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980), Cambridge: Cambridge University Press, 231-244.

Gerber, *Law in Islam*: Haim Gerber, *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, New York: State University of New York Press 1994.

Gerber, “Formation”: Haim Gerber, “The Muslim *Umma* and the Formation of Middle Eastern Nationalisms”, στο: A.S. Leoussi and S. Grosby (επιμ.), *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, 209-220.

Gerber, “Public Sphere”: Haim Gerber, “The Public Sphere and Civil Society in the Ottoman Empire”, στο: M. Hoexter, S.N. Eisenstadt and N. Levitzion (επιμ.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, NY: State University of New York Press, 2002, 65-82.

Ginio, “Criminal Justice”: Eyal Ginio, “The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) During the Eighteenth Century”, *Turcica* 30 (1998), 185-209.

Ginio, “Women”: Eyal Ginio, “Women, Domestic Violence and Breaking Silence: The Evidence of the Şeriat Court of Eighteenth- Century Salonica”, στο: Abdeljelil Temimi (επιμ.), *Mélanges en l'Honneur du Prof. Dr Suraiya Faroqhi*, Tunis: Publications de la Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 2008, 153-167.

Γκαρά, «Μεροληψία»: Ελένη Γκαρά, «Μεροληψία Κατά την Απονομή Δικαιοσύνης στα Οθωμανικά Ιεροδικεία», στο: Κώστας Λάππας, Αντώνης Αναστασόπουλος, Ηλίας Κολοβός (επιμ.), *Μνήμη Πηνελόπης Στάθη, Μελέτες ιστορίας και φιλολογίας*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2010, 39-53.

Γκαρά, Τζεδόπουλος, Χριστιανοί: Ελένη Γκαρά, Γιώργος Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία*, Αθήνα: ΣΕΑΒ (Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών) 2015

Gradeva, “Judicial Functions”: Rossitsa Gradeva, “On the Judicial Functions of Kadi Courts: Glimpses from Sofia in the Seventeenth Century”, *Wiener Zeitschrift Zur Geschichte der Neuzeit*, 5:2, (2005), 15-43.

Gradeva, “Orthodox Christians”: Rossitsa Gradeva, “Orthodox Christians and the Ottoman Authority in Late-Seventeenth-Century Crete”, στο: Antonis Anastasopoulos (επιμ.) *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule: Crete, 1645-1840* (Halcyon Days in Crete VI. A Symposium Held in Rethymno, 13-15 January 2006), Ρέθυμνο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2008, 177-201.

Gradeva, “Sofia Sheriat Court”: Rossitsa Gradeva, “Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century”, *Islamic Law and Society*, 4:1 (1997), 37-69.

Goldziher, *Islamic Theology*: Ignác Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, μτφρ. Andras and Ruth Hamori, Princeton: Princeton University Press 1981.

Hakim, “The role of ‘urf”: Besim S. Hakim, ‘The role of ‘urf in shaping the traditional Islamic city’, στο: Chibli Mallat, (επιμ.), *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies*, London, Graham & Trotman, 1993, 141-155.

Hallaq, *Islamic Legal Theories*: Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories, An Introduction to Sunnī Usūl Al- Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.

Hallaq, *Authority, Continuity*: Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.

Hallaq, *Origins*: Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Hefner, “Introduction”: Robert W. Hefner, “Introduction: Shari‘a Politics—Law and Society in the Modern Muslim World”, στο: Robert W. Hefner (επιμ.), *Shari‘a Politics. Islamic Law and Society in Modern World*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2011, 1-54.

Heyd, “Ottoman Fetvā”: Uriel Heyd, “Some Aspects of the Ottoman Fetvā” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol.32, No.1 (1969), 35-56.

Heyd, *Studies*: Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, V. L. Ménage (επιμ.), Oxford: Oxford University Press 1973.

Hosainy, “Non-Judicial”: Hadi Hosainy, “Ottoman Legal Practice and Non-Judicial Actors in Seventeenth-Century Istanbul”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 2:1 (2015), 21-36

Humphreys, *Between Memory*: Stephen R Humphreys, *Between Memory and Desire: The Middle East in a Troubled Age*, California: University of California Press 1999.

Imber, *Ebu’s Su’ud*: Colin Imber, *Ebu’s Su’ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford: Stanford University Press 1997.

İnalcık, “Adâletnâmeler”: Halil İnalcık, “Adâletnâmeler” (14 fotokopi ile) Belgeler, 3,4, Cilt: II - Sayı: 3, 4 (1965), 49-142.

İnalcık, *Economic*: Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, volume I: 1300-1600, Halil İnalcık with Donald Quataert (επιμ.), Cambridge: Cambridge University Press 1994.

İnalcık, “Osmanlı hukukuna”: Halil İnalcık, “Osmanlı hukukuna giriş: örfî-sultânî hukuk ve Fatih’in kanunları”, *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 13:2 (1958a), 102-126.

Ispirli, “Ottoman Ulema”: Mehmet Ispirli, “The Ottoman Ulema (Scholars)”, Foundation for Science Technology and Civilisation, Manchester, May 2004 1-15.

Ivanova, “Judicial treatment”: Svetlana Ivanova, “Judicial treatment of the matrimonial problems of Christian women in Rumeli during the seventeenth and eighteenth centuries”, στο: Amila Buturović and Irvim Cemil Schick (επιμ.), *Women in the Ottoman Balkans Gender, culture and history*, London: L.B. Tauris 2007, 153-200.

Jennings, “Legal Procedure”: Ronald C. Jennings, “Kadi, Court and Legal Procedure in 17th c. Ottoman Kayseri: The Kadi and the Legal System”, *Studia Islamica*, No. 48 (1978), 133-172.

Jennings, “Limitations”: Ronald C. Jennings, “Limitations on the Judicial Powers of the Kadi in Seventeenth- Century Ottoman Kayseri”, *Studia Islamica*, No. 50 (1979), 151-184.

Jennings, “Maçuka”: Ronald Jennings, “Maçuka in the Ottoman Judicial Registers of Trabzon 1560-1640”, στο *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Anthony Bryer and Heath W. Lowry (επιμ.), Birmingham, UK: Dumbarton Oaks, 1986, 129-153.

Jennings, “Vekil”: Ronald C. Jennings, “The Office of Vekil (Wakil) in 17th Century Ottoman Sharia Courts”, *Studia Islamica*, No. 42 (1975), 147- 169.

Jennings, “Maçuka”: Ronald C. Jennings, "The Society and Economy of Maçuka in the Ottoman Judicial Registers of Trabzon, 1560-1640", Bryer, A.A.M. – Lowry, H.W. (επιμ.), *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Birmingham – Washington D.C. 1986, 129-154.

Jennings, “The use of oaths”: Ronald C. Jennings, “The use of oaths of denial at an Ottoman sharia court Lefkosa (Nicosia), 1580-1640”, *JTS*, XX (1996), 13-23.

Jennings, “Women”: Ronald C. Jennings, “Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records - the Sharia Court of Anatolian Kayseri”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 18, No.1, Jan. 1975, 53-114.

Jennings, “Zimmis”: Ronald C. Jennings, “Zimmis (Non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records. The Sharia Court of Anatolian Kayseri”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol.21, No.3, Oct. 1978, 225-293.

Johansen, *Contingency*: Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden: Brill 1999.

Kandiyoti, “Patriarchy”: Deniz Kandiyoti, “Bargaining with Patriarchy,” *Gender and Society* 2:3 (1988) 274-90.

Καστοριάδης, *Αυτόνομη Κοινωνία*: Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Δυνατότητα μια Αυτόνομης Κοινωνίας, Μια Διάλεξη και δύο συντεύξεις στη Λατινική Αμερική*, μετφρ. Μ. Τσούτσιας, Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες 2012.

Καστοριάδης, *Φαντασιακή*: Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, μετφρ. Χαλκιάς, Σωτήρης, Σπαντιδάκη, Γιούλη, Σπαντιδάκης, Κώστας, Αθήνα: Κέδρος, 1978.

Kayaalp, “Status of Women”: Pinar Kayaalp, “The Use of Islamic Court Records in the Study of the Status of Women in Ottoman Society”, *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 2 No. 1; January 2012, 157- 162.

Keddie, “Problems”: Nikki Keddie, “Problems in the Study of Middle Eastern Women,” *International Journal of Middle East Studies* 10:2 (1979), 225-240.

Kermeli, “The Right to Choice: Eugenia Kermeli, “The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth–Nineteenth Centuries. Ecclesiastical and Communal Justice: A Myth?”, *Journal of Semitic Studies*, 52:23, 2007, 165-210.

Kickinger, “The Significance”: Claudia Kickinger, “The Significance of Customary Law in the Traditional Urban Market: A Contribution on the Administration of Justice in the Pre-modern Arab World”, στο: Walter Dostal and Wolfgang Kraus (επιμ.), *Shattering Tradition. Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean*, London: I.B. Tauris 2005, 20-74.

Κοç, “Customary Law”: Yunus Κοç, “Early Ottoman Customary Law: The Genesis and Development of Ottoman Codification”, στο: Walter Dostal and Wolfgang Kraus (επιμ.), *Shattering Tradition. Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean*, London: I.B. Tauris 2005, 75- 121.

Κολοβός, Άνδρος: Ηλίας Κολοβός, *Η νησιωτική κοινωνία της Άνδρου στο οθωμανικό πλαίσιο. Πρώτη προσέγγιση με βάση τα οθωμανικά έγγραφα της Καϊρείου Βιβλιοθήκης (1579-1821)*, Ανδριακά Χρονικά 39, Άνδρος: Καϊρείος βιβλιοθήκη, 2006,

Κοτζαγεώργης, «Εικόνες»: Φ. Π. Κοτζαγεώργης, «Εικόνες από την Κοινωνία της Θάσου κατά το 18^ο αι. Μέσα από Οθωμανικά Έγγραφα», στο: Κωνσταντίνος Χιόνης (επιμ.), *Θασιακά*, τ. 12, Καβάλα: Θασιακή Ένωση Καβάλας, 2005, 347-355.

Kuran & Lustig, “Judicial Biases”: Timur Kuran, & Scott Lustig, “Judicial Biases in the Ottoman Empire- The Roles of Inter-Court Competition and Personal Exchange”, Duke University, July 22 2010, <http://ssrn.com/abstract=1651280>.

Λαΐου, Σάμος: Σοφία Ν. Λαΐου, *Η Σάμος κατά την οθωμανική περίοδο, Πτυχές του κοινωνικού και οικονομικού βίου, 16^{ος}-18^{ος} αι.*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press 2002.

Laiou, “Women”: Sophia Laiou, στο: Amila Buturović and Irvim Cemil Schick (επιμ.), “Christian women in an Ottoman World: interpersonal and family cases brought before the Shari’a courts during the seventeenth and eighteenth centuries (cases involving the greek community)”, *Women in the Ottoman Balkans Gender, culture and history*, Library of Ottoman Studies 15, London: L.B. Tauris 2007, 243-271.

Lapidus, *A History*: Ira M Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press 2002².

Levy, *Structure*: Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press 1969².

Marcus, *Aleppo*: Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York: Columbia University Press 1989.

Mardin, “Development”: Ebül’ulā Mardin, “Development of the Sharī‘a Under the Ottoman Empire”, στο: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (επιμ.), *Law in the middle East, Origin and Development of Islamic Law*, New Jersey: The Middle East Institute Washington, D.C. 1955, 279-291.

Maydani, “Uqūbāt”: Riyad Maydani, “Uqūbāt: Penal law”, στο: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (επιμ.), *Law in the middle East, Origin and Development of Islamic Law*, New Jersey: The Middle East Institute Washington, D.C. 1955, 223-235.

Melchert, “Formation”: Christopher Melchert, “The Formation of the Sunnī Schools of Law”, στο: Wael B. Hallaq (επιμ.), *The Formation of Islamic Law*, Aldershot, UK: Ashgate Variorum 2004, 351- 366.

Messick, “The Judge”: Brinkley Messick, “The Judge and the Mufti”, στο: Rudolf Peters and Peri Bearman (επιμ.), *The Ashgate Research Companion to Islam*, UK: Ashgate 2014, 73-92.

Mutaf, “Settlement”: Abdūlmecid Mutaf, “Amicable Settlement in Ottoman Law: Sulh System”, *Turcica* 36 (2004), 125–140.

Orhonlu, “Ḳassām”: Cengiz Orhonlu, “Ḳassām”, στο: B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht (επιμ.), *Encyclopedia of Islam: New Edition*, volume V, Leiden: Brill, 1983, 735-736.

Ortaylı, “Some Observations”: İlber Ortaylı, “Some Observations on the Institution of Qadi in the Ottoman Empire,” *Bulgarian Historical Review*, no. 10, vol. 1 (1982), 57–67.

Österberg, “Criminality”: Eva Österberg, “Criminality, Social Control, and the Early Modern State: Evidence and Interpretations in Scandinavian Historiography” στο *The Civilization of Crime: Violence in Town and Country Since the Middle Ages*, Eric A. Johnson & Eric H. Monkkonen (επιμ.), Urbana and Chicago: University of Illinois Press 1996, 35-62.

Özbek, “Politics of Taxation”: Nadir Özbek, “The Politics of Taxation and the “Armenian Question” during the Late Ottoman Empire, 1876–1908”, *Comparative Studies in Society and History* 54(4), (2012), 770-797.

Parolin, “Equality”: Gianlica P. Parolin, “Equality before the Law” στο: *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, Rudolf Peters and Peri Bearman (επιμ.) England: Ashgate 2014, 123- 136.

Peirce, *Morality*: Leslie Peirce, *Morality Tales. Lawn and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, California: University of California Press 2003.

Peters, *Crime*: Rudolf Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Peters, “Hanafism”: Rudolf Peters, “What does it mean to be an official madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire”, στο: Peri Bearman, Rudolf Peters and Frank E. Vogel (επιμ.), *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution and Progress*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2005, 147-158.

Powers, *Intent*: Paul Powers, *Intent In Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh*, Leiden: Brill, 2006.

Rafeq, *Damascus*: Abdul Karim Rafeq, *The Province of Damascus 1723-1783*, Beirut: Khayats 1966.

Rahim, *Principles*: Abdur Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence According to the Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali Schools*, London: Luzac & Co. 1991.

Rosen, *Anthropology*: Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge: Cambridge University Press 1989.

Σαρηγιάννης, *Περιθωριακές*: Μαρίνος Σαρηγιάννης, *Περιθωριακές ομάδες και συμπεριφορές στην οθωμανική Κωνσταντινούπολη, 16ος-18ος αιώνας*, διδακτορική διατριβή, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2005.

Sariyannis, “Narcotic”: Marinos Sariyannis, “Law and Morality in Ottoman Society: The Case of Narcotic Substances”, στο: Elias Kolovos, Phokion Kotzageorgis, Sophia Laiou and Marinos Sariyannis (επιμ.), *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands: Toward a Social and Economic History* Istanbul: The Isis Press 2007, 307-321.

Sariyannis, “Trades”: Marinos Sariyannis, “‘Neglected Trades’: Glimpses Into the 17th Century Istanbul Underworld”, *Turcica* 38 (2006): 155-79.

Sariyannis, “Kadizadelis”: Marinos Sariyannis, “The Kadizadelis As A Social And Political Phenomenon”, στο: Antonis Anastasopoulos (επιμ.), *Political Initiatives ‘From the Bottom up’ In The Ottoman Empire*, (Halcyon Days in Crete VII A Symposium Held in Rethymno 9-11 January 2009), Ρέθυμνο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2012, 265- 289.

Schacht, *Introduction*: Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, New York: Oxford University Press 1982.

Schacht, *Origins*: Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press 1975⁵.

Schacht, “Schools of Law”: Joseph Schacht, “The Schools of Law and the Later Developments of Jurisprudence”, στο: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (επιμ.), *Law in the Middle East, Origin and Development of Islamic Law*, New Jersey: The Middle East Institute Washington, D.C. 1955, 57-84.

Shapiro, “Islam and Appeal”: Martin Shapiro, “Islam and Appeal”, *California Law Review*, Vol. 68:2, (1980), 350-381.

Swanson, “The Ottoman Police”: Glen W. Swanson, “The Ottoman Police”, *Journal of Contemporary History*, Vol. 7, No. 1/2 (Jan. - Apr., 1972), 243-260.

Şentop, “Kadı”: Mustafa Şentop, “Kadı” στο: Gábor Ágoston and Bruce Masters (επιμ.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, NY: Facts on File 2009, 304-305.

Tamdoğan, “Sulh”: Işık Tamdoğan, "Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana." *Islamic Law and Society* 15.1 (2008): 55-83.

Toledano, “Slave’s Body”: Ehud R. Toledano, “Representing the Slave’s Body in Ottoman Society”, στο: Thomas Wiedemann and Jane Gardner (επιμ.), *Representing the Body of the Slave*, New York: Routledge 2002, 57-74.

Toledano, *Slavery*: Ehud R. Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle and London: University of Washington Press 1998.

Toledano, “Concept”: Ehud R. Toledano, “The Concept of Slavery in Ottoman and Other Muslim Societies: Dichotomy or Continuum” στο: Miura Toru and John Edward Philips (επιμ.), *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study*, London and NY: Kegan Paul International 2000, 159-175.

Tucker, “Law and Gender”: Judith E. Tucker, “Law and Gender” στο: Gábor Ágoston and Bruce Masters (επιμ.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, NY: Facts on File 2009, 325-328.

Tucker, *House of the Law*: Judith E. Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley: University of California Press 1998.

Tyan, “Judicial Organization”: Emile Tyan, “Judicial Organization”, στο: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (επιμ.), *Law in the Middle East, Origin and Development of Islamic Law*, New Jersey: The Middle East Institute Washington, D.C. 1955, 236-278.

Vesey – Fitzgerald, “Sources of the shari’a”: Seymour Gonne Vesey – Fitzgerald, “Nature and Sources of the shari’a”, στο: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (επιμ.), *Law in the Middle East, Origin and Development of Islamic Law*, New Jersey: The Middle East Institute Washington, D.C. 1955, 85-112.

Vikor, *Between God and the Sultan*: Knut S. Vikor, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press 2005.

Walsh, “Fatwa”: J. R. Walsh, “Fatwa”, στο: B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht (επιμ.), *Encyclopedia of Islam: New Edition*, volume II, Leiden: Brill, 1983, 866-867.

Weber, *Economy*: Weber Max, *Economy and Society, An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth and Claus Wittich (επιμ.), California: University of California Press 1978.

Χαιρέτη, «Χριστιανοί και μουσουλμάνοι»: Φωτεινή Χαιρέτη, «Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στο Ιεροδικείο του Χάνδακα. Ειδήσεις για τον ναχιγέ Μαλεβιζίου (1669-1689)», *Μνήμων* 33 (2013-2014), 11-50.

Zarinebaf, *Crime*: Fariba Zarinebaf, *Crime and punishment in Istanbul 1700-1800*, California: University of California Press 2010.

Ze'evi, "Ottoman Sharī'a Court": Dror Ze'evi, "The Use of Ottoman Sharī'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal" *Islamic Law and Society*, 5:1 (1998), 35-56.

Zilfi, "Muslim Women": Madeline C. Zilfi, "Muslim Women in the Early Modern Era", στο: Suraiya N. Faroqhi (επιμ.) *The Cambridge History of Turkey*, vol.3, *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 226-255.

Zilfi, "Slavery": Madeline C. Zilfi, "Slavery" στο: Gábor Ágoston and Bruce Masters (επιμ.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, NY: Facts on File 2009, 530-533.

Zilfi, "The Kadizadelis: Madeline Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies* 45:4 (1986), 251-269.

Zilfi, *Women and Slavery*: Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Zilfi, "Tulip Era": Madeline C. Zilfi "Women and Society in the Tulip Era, 1718–1730", στο: Amira El Azhary Sonbol (επιμ.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse: Syracuse University Press, 1996, 290–303.