

Μνήμων

Τόμ. 21 (1999)



ΟΘΩΜΑΝΙΚΕΣ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΠΕΡΙ ΕΓΚΛΗΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΤΙΜΩΡΙΑΣ

ΑΝΤΩΝΗΣ ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΣ, ΕΛΕΝΗ ΓΚΑΡΑ

doi: [10.12681/mnimon.728](https://doi.org/10.12681/mnimon.728)

Βιβλιογραφική αναφορά:

ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΣ Α., & ΓΚΑΡΑ Ε. (1999). ΟΘΩΜΑΝΙΚΕΣ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΠΕΡΙ ΕΓΚΛΗΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΤΙΜΩΡΙΑΣ. *Μνήμων*, 21, 37-54. <https://doi.org/10.12681/mnimon.728>

ΟΘΩΜΑΝΙΚΕΣ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΠΕΡΙ ΕΓΚΛΗΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΤΙΜΩΡΙΑΣ

Παράβαση και δικαστήριο

Στις 13 Φεβρουαρίου 1638 ο Ibrahim Beg, γιος του Muyu Beg, έφερε στο ιεροδικείο της Βέροιας τον Mustafa Celebi, γιο του ιμάμη Ali, και κατήγγειλε ένα γεγονός που είχε συμβεί μόλις πριν λίγες ώρες. Σύμφωνα με την καταγγελία, η Şehni Hatun, σύζυγος του Mustafa Celebi, επιτέθηκε, μαζί με κάποιες άλλες γυναίκες, εναντίον της συζύγου και της κόρης του μηνυτή έξω από το χαμάμ, τις έδειρε και απήγαγε μια υπηρέτρια. Ο Mustafa Celebi δήλωσε ότι δεν είχε ιδέα για το επεισόδιο και ζήτησε την άδεια του δικαστηρίου να πάει στο σπίτι και να ρωτήσει τη γυναίκα του. Όταν επέστρεψε, μετέφερε τα λεγόμενά της. Σύμφωνα με τη Şehni, δεκαπέντε μέρες νωρίτερα, η Fazile Hatun, γυναίκα του μηνυτή, της είχε πάρει δόλια μια υπηρέτρια που την είχε μεγαλώσει η ίδια. Εκείνη τη μέρα, πηγαίνοντας με τους υπηρέτες της στο χαμάμ, είδε κατά τύχη την πρώην υπηρέτριά της ανάμεσα στην ομάδα που συνόδευε την άλλη γυναίκα. Όταν την είδε, «δεν άντεξε», επιτέθηκε στη Fazile και πήρε πίσω την υπηρέτρια¹.

Δυο μέρες μετά, ο Ibrahim Beg μήνυσε για την ίδια υπόθεση τον καδή Mahmud Efendi, αδελφό της Şehni Hatun. Σε αυτή του τη μήνυση εμφάνισε ένα νέο στοιχείο: δήλωσε ότι η Şehni «περίμενε» τη γυναίκα του στο δρόμο κοντά στο χαμάμ, αποδίδοντάς της έτσι προμελέτη. Ο αντίδικός του, όμως, δεν ασχολήθηκε καθόλου με τον ξυλοδαρμό, αλλά αρκέστηκε σε μια ξερή απαρίθμηση των γεγονότων που σχετίζονταν με την υπηρέτρια Fatima, την πέτρα του σκανδάλου αυτής της υπόθεσης. Δήλωσε ότι η αδελφή του είχε πράγματι μεγαλώσει την κοπέλα και ότι ο ίδιος την είχε παντρεύσει με έναν υπηρέτη του. Δεκαπέντε μέρες νωρίτερα, η Fatima το έσκασε από το σπίτι. Η αδελφή

¹ Το παρόν άρθρο αποτελεί επεξεργασμένη μορφή της ομόθυμης ανακοίνωσης, η οποία παρουσιάστηκε στην Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού στις 10 Νοεμβρίου 1999.

1. IKB (= Ιεροδικαστικός Κώδικας Βέροιας) 14, σ. 16, αρ. 2 (6-15/2/1638).

του τη συνάντησε στο δρόμο, την πήρε και την έφερε πίσω. Τώρα η κοπέλα βρισκόταν και πάλι στο σπίτι του².

Ιστορίες που αφορούν ποινικές υποθέσεις από το ιεροδικείο της Βέροιας, όπως άλλωστε κι απ' όλα τα ιεροδικεία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, υπάρχουν πολλές. Τα περιληπτικά πρακτικά τέτοιων δικών βρίσκονται καταχωρημένα στους ιεροδικαστικούς κώδικες³ (*kadı sicilleri*), τα βιβλία πρακτικών των οθωμανικών ιεροδικείων⁴. Ξεχωρίσαμε την υπόθεση της «απαχθείσας υπηρέτριας», επειδή προσφέρεται ως παράδειγμα: λόγω του ατυπικού της χαρακτήρα κάνει ορατές πολλές πτυχές της οθωμανικής δικαιοσύνης πρακτικής. Μία από τις ιδιαιτερότητες αυτής της υπόθεσης είναι ότι στον πυρήνα της δεν βρίσκεται μόνο ένα αδίκημα, αλλά περισσότερα. Αν δεχθούμε ότι σε μια δεδομένη κοινωνία μια πράξη στοιχειοθετεί παράβαση στο βαθμό που θεωρείται κολάσιμη, η συγκεκριμένη υπόθεση βρίθει παραβατικής συμπεριφοράς. Η υπηρέτρια *Fatima* το σκάει από το σπίτι της εγκαταλείποντας τόσο τη γυναίκα από την

2. IKB 14, σ. 17, αρ. 1 (15/2/1638).

3. Στο Αρχείο της Βέροιας φυλάσσονται 129 κώδικες της περιόδου 1602-1882. Για τους ιεροδικαστικούς κώδικες της Βέροιας και τα προβλήματα ταξινόμησης που παρουσιάζουν βλ. Α. Αναστασόπουλος, «Οι οθωμανικοί ιεροδικαστικοί κώδικες (σιτζίλ) της Βέροιας: προβλήματα ταξινόμησης», *Ίμερος* 1 (2000) (υπό δημοσίευση). Ως προς την ιστορία και το περιεχόμενο των ιεροδικαστικών κωδίκων εν γένει βλ. κυρίως S. Faroqhi, «Sidjill», *Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)*, τ. IX, Λέιντεν 1998, σ. 560-566 (με εξαντλητικό κατάλογο δημοσιεύσεων που έγιναν βάσει τέτοιων κωδίκων μέχρι το 1996).

4. Το ιεροδικείο, δικαστήριο που εφάρμοζε τις διατάξεις του ιερού νόμου του Ισλάμ με επικεφαλής τον *kadı* (*kadı*), αποτελεί παλαιό ισλαμικό θεσμό, ο οποίος υιοθετήθηκε από τους Οθωμανούς. Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, όπως και σε άλλα μουσουλμανικά κράτη, ο *kadı* δεν είχε μόνο δικαστική εξουσία, αλλά και ευρείες διοικητικές αρμοδιότητες. Παράλληλα με το ιεροδικείο υπήρχαν και άλλες αρχές με δικαστική εξουσία, με περιορισμένη όμως δικαιοδοσία. Τέτοιες αρχές ήταν τα «*διβάνια*» (συμβούλια) των *πασάδων*, τα *ραβινικά* και *επισκοπικά* δικαστήρια, καθώς και τα *συμβούλια των συντεχνιών και κοινοτήτων*. Όπως προκύπτει από τη μέχρι τώρα έρευνα, η σημασία των παράλληλων αυτών δικαστηρίων ήταν αρχικά περιορισμένη και αυξήθηκε κατά τη διάρκεια του 17ου και κυρίως του 18ου αιώνα. Παρά το γεγονός αυτό, το ιεροδικείο παρέμεινε μέχρι την εποχή των μεταρρυθμίσεων του *Τανζιμάτ* το κατεξοχήν θεσμικό όργανο απονομής δικαιοσύνης στην Αυτοκρατορία. Ως προς τη λειτουργία του ιεροδικείου και τις αρμοδιότητες του *kadı* βλ. ενδεικτικά U. Heyd, *Studies in old Ottoman criminal law*, επιμ. V. L. Ménage, Οξφόρδη 1973, σ. 208-234· R. C. Jennings, «Kadi, court, and legal procedure in 17th c. Ottoman Kayseri», *Studia Islamica*, τ. XLVIII (1978), σ. 133-172· R. C. Jennings, «Limitations of the judicial powers of the kadi in 17th c. Ottoman Kayseri», *Studia Islamica*, τ. L (1979), σ. 151-184· İ. Ortaylı, *Hukuk ve idare adamı olarak osmanlı devletinde kadi*, Άγκυρα 1994. Ως προς τη λειτουργία παράλληλων δικαστηρίων βλ. επίσης ενδεικτικά Μ. Α. Τουρτόγλου, *Η νομολογία των κριτηρίων της Μυκόνου (17ος-19ος αι.)*, Αθήνα 1985 (ανάτυπο από: *Επιτηρίς του Κέντρου Ερευνής της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου της Ακαδημίας Αθηνών* 27-28 [1980-81]).

οποία ανατράφηκε όσο και τον ίδιο της τον άντρα. Η Fazile Hatun, η σύζυγος του μηνυτή, παρασύρει την υπηρέτρια μιας άλλης γυναίκας και την παίρνει στο δικό της σπίτι. Η Şehni Hatun στήνει καρτέρι μαζί με τους υπηρέτες της στη Fazile· επιτίθεται σ' αυτήν και στην κόρη της σε δημόσιο χώρο, τις ξεγυμνώνει, τις δέρνει και απάγει την υπηρέτρια.

Έτσι όπως καταγράφεται η υπόθεση στις πηγές, αυτό που έχουμε μπροστά μας από την πλευρά των γυναικών είναι μια ιστορία προδοσίας, ταπεινώσης και εκδίκησης σε οικογενειακό περιβάλλον. Η υπηρέτρια προδίδει την κυρία της· εκείνη ταπεινώνεται, γιατί η υπηρέτριά της μπαίνει στην υπηρεσία μιας άλλης γυναίκας. Καταφέρνει να εκδικηθεί, αλλά με έναν τρόπο που κάνει την αντίπαλό της να νιώθει ταπεινωμένη. Με το που εμπλέκεται το δικαστήριο, η υπόθεση ξεφεύγει από τα πλαίσια του ιδιωτικού και παίρνει δημόσιο χαρακτήρα. Ταυτόχρονα, στη συγκεκριμένη περίπτωση, ξεφεύγει από το χώρο των γυναικών και περνά σ' εκείνον των ανδρών. Αν και τη δημόσια διαμάχη τη χειρίζονται οι άνδρες, λειτουργούν ως φερέφωνα: οι γυναίκες, παρά τη φυσική απουσία τους από το ιεροδικείο, είναι συνεχώς παρούσες. Το γεγονός ότι ως αντίδικοι εμφανίζονται οι άντρες δεν έχει να κάνει με κάποια νομική επιταγή, αλλά συνδέεται με την ιδιομορφία της συγκεκριμένης υπόθεσης. Τις δίκες αυτές δεν τις προκάλεσε η Fazile, αλλά ο άντρας της, ο οποίος προτίμησε να μηνύσει το σύζυγο και τον αδερφό της Şehni παρά την ίδια, αν και μπορούσε να το κάνει. Στην προκείμενη περίπτωση ήταν οι άντρες που έδωσαν δημόσιο χαρακτήρα σε μια ιδιωτική υπόθεση και στάθηκαν ως αντίπαλοι σε ένα δημόσιο χώρο, εκείνον του δικαστηρίου.

Για το ίδιο το ιεροδικείο δεν είχε σημασία ποιος έκανε τη μήνυση. Μοναδική προϋπόθεση για να είναι σε θέση να κρίνει την υπόθεση ήταν να γίνει η μήνυση, και μάλιστα ενώπιον του κατηγορουμένου, καθώς ο καθής δεν είχε το δικαίωμα να επέμβει αυτεπάγγελτα. Στην εκδίκαση της υπόθεσης όφειλαν να είναι παρούσες και οι δύο αντίδικες πλευρές. Ήταν χρέος του μηνυτή να αποδείξει αφενός ότι το ζήτημα που έφερε στο δικαστήριο στοιχειοθετεί αδίκημα και αφετέρου ότι το αδίκημα όντως έλαβε χώρα. Παρά την αμεσότητά τους, οι εκατέρωθεν μαρτυρίες στις δύο δίκες που εξετάζουμε είναι διατυπωμένες με τρόπο ώστε να εξυπηρετούν αυτόν ακριβώς το στόχο. Η αρχική καταγγελία αφορούσε τον ξυλοδαρμό της Fazile από τη Şehni, αδίκημα που απ' όσο γνωρίζουμε τιμωρείτο με πρόστιμο⁵. Η Şehni —μέσω του άντρα της— δεν αρνήθηκε την κατηγορία, αλλά εκθέτοντας την υπόθεση από την πλευρά της κατήγγειλε εμμέσως τη Fazile για τη δόλια απαγωγή της υπηρέτριάς της.

5. Πρβλ. σχετική διάταξη του ποινικού κώδικα του Σουλεϊμάν του Μεγαλοπρεπούς στο: Heyd, *ό.π.*, σ. 109, άρθρο 53. Σχετικά με τον ποινικό αυτό κώδικα, ο οποίος συντάχθηκε μεταξύ 1534 και 1545, βλ. *ό.π.*, σ. 24-32.

Η κατηγορία αυτή ήταν πολύ σοβαρή, μια και μπορούσε να επισύρει μέχρι και την κεφαλική ποινή⁶. Δεν είναι τυχαίο ότι στη δεύτερη δίκη ο μηνυτής άφησε σαφώς να εννοηθεί ότι η αρπαγή της υπηρέτριας, που συνοδεύτηκε από τον ξυλοδαρμό της γυναίκας και της κόρης του, ήταν προμελετημένη, άρα ισοδυναμούσε με απαγωγή.

Η εκδίκαση μιας κατά βάση οικογενειακής υπόθεσης βρίσκεται να έχει ανοίξει το κουτί της Πανδώρας, αποκαλύπτοντας σειρά παραβάσεων. Αν οι αντίδικοι επιμένουν στο να καταλήξει το ιεροδικείο σε απόφαση, θα πρέπει, εφόσον φυσικά αποδειχτούν οι κατηγορίες, να τιμωρηθούν και οι δύο πλευρές⁷. Τη διέξοδο την προσφέρει με την κατάθεσή του ο αδελφός της Şehni, ο καδής Mahmud Efendi: υποβαθμίζει τελείως το επεισόδιο ρίχνοντας εμμέσως τα βάρη στην υπηρέτρια που το έσκασε από το σπίτι και προκάλεσε όλη την αναστάτωση. Το δικαστήριο δεν καταλήγει σε απόφαση, ούτε όμως και ο μηνυτής φαίνεται να επιμένει στην καταγγελία του. Ένας νομομαθής κλείνει το κουτί και επαναφέρει την υπόθεση από τον δημόσιο στον ιδιωτικό χώρο, μετατρέποντάς τη σε μια καθημερινή οικογενειακή υπόθεση μιας ψυχοκόρης που το έσκασε και τώρα ξαναγύρισε στον άντρα της. Εφόσον δεν υπάρχει απαγωγή, δεν υπάρχει και αδίκημα. Με την τροπή που παίρνουν τα πράγματα η υπόθεση βρίσκεται εκτός των ορίων δικαιοδοσίας του ιεροδικείου.

Η απόδειξη της κατηγορίας

Μετά τη στοιχειοθέτηση της παράβασης, το κρισιμότερο σημείο στη διαδικασία εκδίκασης μιας ποινικής υπόθεσης από το ιεροδικείο ήταν η απόδειξη της κατηγορίας. Το ζήτημα δεν είναι τόσο κοινότοπο και αυτονόητο όσο φαίνεται εκ πρώτης όψεως. Αδιάσειστη απόδειξη σύμφωνα με το νόμο πρόσφερε κατά βάση είτε η ομολογία είτε η μαρτυρία τουλάχιστον δύο αξιόπιστων αυτοπτών μαρτύρων⁸. Η μη αποδοχή της απόδειξης μέσω ενδείξεων, πράγμα το οποίο λειτουργούσε προστατευτικά ως προς τον κατηγορούμενο, άφηνε μικρό περιθώριο στο μηνυτή να κερδίσει την υπόθεση, αλλά και στον ίδιο τον καδή να απονείμει δικαιοσύνη. Είναι σχεδόν βέβαιο, αν και δύσκολο να αποδειχθεί, ότι συχνά προσέφεραν διέξοδο σε τέτοια διλήμματα η ψευδομαρτυρία ή ο βασανισμός του υπόπτου για να ομολογήσει. Η μελέτη των πηγών, όμως, δείχνει ότι υπήρχαν και τρόποι ελιγμού στα πλαίσια της νομιμότητας, οι οποίοι επέτρε-

6. Πρβλ. *ό.π.*, σ. 114, άρθρο 74.

7. Η εξέλιξη της υπόθεσης, εφόσον βέβαια η Şehni Hatun ή ο αδερφός της μήνυαν τη Fazile Hatun για την «απαγωγή» της Fatima και η κατηγορία αποδεικνυόταν, θα ήταν λογικά η μεν Fazile να καταδικαστεί για την «απαγωγή», η δε Şehni για την επίθεση.

8. Για την απόδειξη και τη μαρτυρία βλ. J. Schacht, *An introduction to Islamic law*, Οξφόρδη 1964, σ. 192-196 και Heyd, *ό.π.*, σ. 244-247.

παν («υπερβάσεις») σεβόμενοι ταυτόχρονα το γράμμα του νόμου. Μια άλλη υπόθεση θα βοηθήσει να γίνει αντιληπτή αυτή ακριβώς η διάσταση της οθωμανικής δικαιοσύνης πρακτικής.

Το βράδυ της Παρασκευής 29 Αυγούστου 1766 ο σπαχής El-Hacc Mustafa, γιος του Ahmed, κάτοικος της συνοικίας Bayezid-i Cedid της Κωνσταντινούπολης, έβρισε με σκαιό τρόπο ένα γείτονά του, το ζαΐμη Ahmed Ağa, γιο του Abdullah. Οι προσβολές που του απηύθυνε ήταν βαριές: τον είπε άπιστο, αιρετικό, μοιχό και γυναικωτό. Την επόμενη ημέρα ο προσβεβλημένος γείτονας υπέβαλε μήνυση εναντίον του El-Hacc Mustafa για εξύβριση και συκοφαντία και ζήτησε την τιμωρία του. Ενώπιον του καδή ο τελευταίος αρνήθηκε τις κατηγορίες, αλλά ο Ahmed Ağa παρουσίασε δύο αυτόπτες μάρτυρες, οι οποίοι επιβεβαίωσαν τους ισχυρισμούς του. Το ιεροδικείο προχώρησε στον έλεγχο της αξιοπιστίας των μαρτύρων και στη συνέχεια δέχθηκε την κατάθεσή τους. Η καταδίκη του κατηγορουμένου, όμως, δε στηρίχθηκε απλώς σε αυτή τη μαρτυρία: έντεκα κάτοικοι της συνοικίας, μεταξύ των οποίων ένας ιμάμης και πέντε ιεροκήρυκες, προσήλθαν στο ιεροδικείο και δήλωσαν ότι η ηθική διαγωγή του Ahmed Ağa ήταν άμεμπτη και ότι δεν ήταν επ' ουδενί μοιχός. Βασιζόμενο σε αυτή την κατάσταση, το ιεροδικείο καταδίκασε τον El-Hacc Mustafa σε ογδόντα ραβδισμούς⁹.

Σύμφωνα με το νόμο, από τη στιγμή που η οποιαδήποτε κατηγορία επιβεβαιώνεται από την κατάθεση δύο αξιοπιστων αυτοπτών μαρτύρων, οι οποίοι είναι ενήλικοι άρρενες μουσουλμάνοι¹⁰, η ενοχή του κατηγορουμένου θεωρείται αποδεδειγμένη. Υπ' αυτές τις συνθήκες, το κρίσιμο σημείο από νομικής απόψεως είναι το κατά πόσον οι μάρτυρες μπορούν να θεωρηθούν αξιοπίστοι ή όχι. Γι' αυτό το σκοπό προβλεπόταν μια ειδική διαδικασία, η οποία λεγόταν *tezkiye* και συνίστατο στον έλεγχο της καταλληλότητας του μάρτυρα να καταθέσει¹¹. Η έρευνα αφορούσε εν γένει το ποιόν του μάρτυρα, το κατά πόσον δη-

9. İS 1-25/142 (29/8/1766), στο *Şer' iye sicilleri seçme hükümler*, τ. 2, Κωνσταντινούπολη 1989, σ. 91-92.

10. Η μαρτυρία των γυναικών και των μη μουσουλμάνων γινόταν κατ' αρχήν δεκτή στο δικαστήριο, αλλά είχε τη μισή αξία από εκείνη των μουσουλμάνων ανδρών, δηλ. στη θέση του ενός χρειάζονταν δύο μάρτυρες (Schacht, *ό.π.*, σ. 193). Επιπλέον, σύμφωνα με το νόμο, η μαρτυρία των μη μουσουλμάνων μπορούσε να λαμβάνεται υπόψη μόνο στις μεταξύ τους δικαστικές υποθέσεις (Heyd, *ό.π.*, σ. 245). Στην πράξη όμως οι καδήςδες δέχονταν συχνά μαρτυρίες αλλοθρήσκων εναντίον μουσουλμάνων. Το 1673 ένας μουσουλμάνος, ο Μεχμέτ Τσελεμπή, καταδικάστηκε στη Βέροια για το φόνο του χριστιανού Κύρου με βάση τη μαρτυρία τεσσάρων χριστιανών χωρικών (I. K. Βαθραβέλλης (επιμ.), *Ιστορικά αρχεία Μακεδονίας Β': Αρχείον Βεροίας - Ναούσης 1598-1886*, Θεσσαλονίκη 1954, σ. 72, έγγρ. αρ. 89 [11/11/1673]).

11. N. J. Coulson, *A history of Islamic law*, Εδιμβούργο 1978 (α' έκδοση: 1964), σ. 63.

λαδή θεωρούνταν από τους συμπολίτες του αξιοσέβαστος, αξιόπιστος και ηθικός¹². Οι υπάρχουσες πηγές δείχνουν ότι σπάνια εφαρμοζόταν αυτή η διαδικασία· στην πράξη το ιεροδικείο θεωρούσε ένα μάρτυρα αξιόπιστο, εφόσον δεν προβαλλόταν αντίρρηση από την αντίδικη πλευρά, αν και ήταν στη διακριτική ευχέρεια του καδή να είναι πιο αυστηρός σε αυτό το ζήτημα. Στην υπόθεση του El-Hacc Mustafa ο καδής ακολούθησε κατά γράμμα την πρόβλεψη του νόμου και διέταξε τον έλεγχο της αξιοπιστίας των μαρτύρων. Το πρόσωπο που επιφορτίστηκε με την έρευνα, κάποιος Muhammed Emin Efendi, ρώτησε είκοσι εννέα κατοίκους της συνοικίας για το ποιόν των μαρτύρων. Μόνο μετά τη διαβεβαίωση πως δεν επρόκειτο για συκοφάντες, αλλά για ιερονομικά αποδεκτούς μάρτυρες, έγινε δεκτή η κατάθεσή τους από το ιεροδικείο και άνοιξε ο δρόμος για την καταδίκη του κατηγορουμένου.

Καταδίκη όμως για ποιο αδίκημα; Ο El-Hacc Mustafa δεν καταδικάστηκε για εξύβριση· η απόδειξη ότι είπε πράγματι τα συγκεκριμένα λόγια έδωσε τη δυνατότητα στη δίκη να πάρει μια νέα τροπή. Οι λέξεις που ξεστόμισε ο κατηγορούμενος μπροστά στην πόρτα του σπιτιού του ερμηνεύθηκαν νομικά όχι ως προσβολές, αλλά ως κατηγορίες που ελέγχθησαν σε δημόσιο χώρο· η βρισιά «μοιχός» απομονώθηκε από τις υπόλοιπες και μπήκε στο επίκεντρο της δίκης. Κατ' αυτόν τον τρόπο στάθηκε δυνατή η συνέχιση της δίκης ως προς το δεύτερο σκέλος της μήνυσης: τη συκοφαντία. Η υπόθεση εξελίχθηκε σε εκδίκαση μιας ψευδούς κατηγορίας για μοιχεία, η οποία σύμφωνα με τον ιερό νόμο αποτελούσε σοβαρό αδίκημα και τιμωρείτο με ογδόντα ραβδισμούς¹³. Την απόδειξη της συκοφαντίας προσέφερε η δήλωση έντεκα κατοίκων της συνοικίας ότι ο Ahmed Ağ'a δεν ήταν μοιχός. Η κατάθεση αυτή επέτρεψε στον καδή να καταδικάσει τον El-Hacc Mustafa και στο μηνυτή να πετύχει το σκοπό του. Αν και δε χωρά αμφιβολία ότι η καταδίκη του κατηγορουμένου ήταν υπερβολική, μια και στην πραγματικότητα δεν είχε κάνει αυτό που του καταλογίστηκε, η απόφαση του ιεροδικείου ήταν απόλυτα νόμιμη. Ο μηνυτής κατόρθωσε να αποδείξει την καταγγελία του και ο καδής ακολούθησε πιστά τις προβλέψεις του νόμου, κάνοντας εκείνα που όφειλε: να ελέγξει την αξιοπιστία των μαρτύρων, να πιέσει για την προσκόμιση αποδείξεων και να ορίσει την προβλεπόμενη ποινή.

12. Ως προς τα κριτήρια που εφαρμόζονταν για τον έλεγχο της αξιοπιστίας πρβλ. τις σχετικές γνωμοδοτήσεις του σείχουλισλάμ του 16ου αιώνα Ebussuud Efendi. Βλ. F. Selle, *Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich*, Βισμπάντεν 1962, σ. 77-80 (κεφ. II, αρ. 1.1-1.26).

13. R. Maydani, «Uqūbāt: Penal law», στο M. Khadduri και H. J. Liebesny (επιμ.), *Law in the Middle East*, τ. 1: *Origin and development of Islamic law*, Ουάσιγκτον 1955, σ. 229.

Καταδίκη και συμβιβασμός

Κατά την οθωμανική αντίληψη, η δικαιοσύνη προστάτευε καταρχήν την κατεστημένη νομιμότητα. Η εφαρμογή του δικαίου απέβλεπε στην παγίωση του αισθήματος τάξης και ασφάλειας, στον παραδειγματισμό του κοινωνικού συνόλου και στην αναμόρφωση του αδικούντος. Αυτό επιτυγχανόταν πρωταρχικά με την επιβολή ποινών, που συχνά έδειχναν ιδιαίτερα αυστηρές σε εξωτερικούς παρατηρητές¹⁴. Παρ' όλα αυτά, οι ιεροδικαστικές καταχωρήσεις ως επί το πλείστον σιωπούν σε ό,τι αφορά την επιβαλλόμενη ποινή¹⁵. Η τιμωρία συνήθως καταγράφεται με τη χρήση κάποιων ασαφών εκφράσεων, όπως το «να τιμωρηθεί όπως του αξίζει» (*hakkindan gelmek*). Εξίσου ασαφής είναι και η έννοια της «αυστηρής επίπληξης» (*tenbih*) που επίσης χρησιμοποιείται για να περιγράψει το δυσμενές για τον κατηγορούμενο αποτέλεσμα της δικαστικής διαδικασίας¹⁶. Συγκεκριμένες τιμωρίες γνωρίζουμε σε σχετικά λίγες περιπτώσεις: οι πόρνες και οι ταραξίες εξορίζονται από την πόλη, οι χρεοφειλέτες ή οι εγγυητές τους φυλακίζονται μέχρι να πληρώσουν τα χρέη, μεθυσμένοι και συκοφάντες καταδικάζονται σε ραβδισμό. Στις περιπτώσεις δολοφονιών, οι ένοχοι εκτελούνται ή, εναλλακτικά, καταβάλλουν χρηματική αποζημίωση στην οικογένεια του θύματος, αν η τελευταία το επιθυμεί. Αρμόδιοι για την εκτέλεση της θανατικής ποινής και των ακρωτηριασμών ήταν οι κατά τόπους εκπρόσωποι της εκτελεστικής εξουσίας και όχι το ιεροδικείο, το οποίο όμως είχε το δικαίωμα να εκτελέσει άλλες ποινές, όπως οι ραβδισμοί¹⁷.

Οι ποινές που καταχωρούνται στους κώδικες, στις ελάχιστες περιπτώσεις

14. Μέσο «αναμόρφωσης» ήταν η επιβολή ποινών, όπως πρόστιμα, ραβδισμοί, φυλάκιση και κάτεργα. Ποινές για παραδειγματισμό ήταν η εκτέλεση και η αποκοπή μελών (Heyd, *ό.π.*, σ. 312). Για την εντύπωση ξένων περιηγητών πρβλ. την άποψη του Blount (1641) πως η οθωμανική δικαιοσύνη «προτιμά να σκοτώσει δύο αθώους παρά να αφήσει έναν ένοχο να διαφύγει» (στο *ίδιο*, σ. 313).

15. Πρβλ. K. Hegyi, «The terminology of the Ottoman-Turkish judicial documents on the basis of the sources from Hungary», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, τ. 18/1-2 (1965), σ. 198-199.

16. Για τη γενικότητα του όρου *tenbih* βλ. επίσης E. Ginio, «The administration of criminal justice in Ottoman Selânik (Salonica) during the eighteenth century», *Turcica* 30 (1998), σ. 195-197.

17. Εκτελεστική εξουσία είχαν οι στρατιωτικές αρχές, οι απεσταλμένοι του σουλτάνου, καθώς και οι εκπρόσωποι των απόμων ή βακουφίων που είχαν τη νομή των εισοδημάτων μιας συγκεκριμένης ομάδας φέρων ή της φορολογίας μιας συγκεκριμένης περιοχής. Οι άνθρωποί τους (*ehl-i örf*) λειτουργούσαν ως αστυνομικές αρχές. Για την αρμοδιότητα και τη διαδικασία εκτέλεσης των διαφόρων ποινών βλ. Heyd, *ό.π.*, σ. 266-269, 271-272. Έχει προταθεί πως από το 17ο αιώνα και μετά οι καθήδες ανέλαβαν πολύ πιο ενεργό ρόλο από πριν στην επιβολή των ποινών (H. Gerber, *State, society and law in Islam: Ottoman law in comparative perspective*, 'Αλμπανι 1994, σ. 66-69).

που συμβαίνει κάτι τέτοιο, έχουν ένα κοινό: πρόκειται σχεδόν πάντα για ποι- νές που προβλέπονται από τον ιερό νόμο¹⁸. Εδώ ακριβώς βρίσκεται η εξήγηση για την απουσία αναφοράς σε συγκεκριμένη τιμωρία από τη συντριπτική πλειο- ψηφία των καταχωρήσεων: ενώ ως προς τη διαδικασία της δίκης ακολουθείται η ισλαμική παράδοση σε συμφωνία με τον ιερό νόμο (shariat), πηγή του οθω- μανικού δικαίου ως προς το σκεπτικό επιβολής και το είδος της τιμωρίας είναι κατά βάση το kanun, ο νόμος του σουλτάνου¹⁹. Η αντίφαση αυτή ως προς την πράξη της απονομής δικαιοσύνης γίνεται αποδεκτή και δε δημιουργεί ρήξη. Δεν έχει όμως θέση στην επίσημη καταχώρηση των πρακτικών μιας δίκης στους ιεροδικαστικούς κώδικες, γιατί αυτή δεν καταγράφει απλά μια διαδικασία, αλλά πιστοποιεί τη νομική της ορθότητα και εγκυρότητα. Με άλλα λόγια: ως προς το ζήτημα της ποινής, το ιεροδικείο ναί μεν αναγνωρίζει την πρωτοκαθεδρία του kanun, πλην όμως δεν το ενσωματώνει στην έγγραφη παραγωγή του, η οποία ακολουθεί την παράδοση του shariat²⁰.

18. Τέτοιες ποινές είναι η εκτέλεση, ο ακρωτηριασμός, οι ραβδισμοί, η μαστίγωση, η εξορία, η φυλάκιση, η καταβολή χρηματικής αποζημίωσης στους συγγενείς δολοφονημέ- νου. Αντιθέτως, ποινές, όπως τα κάτεργα, τα πρόστιμα, ο ευνουχισμός, είναι άγνωστες στον ιερό νόμο. Για το θέμα βλ. Heyd, *ό.π.*, σ. 193-194 και Schacht, *ό.π.*, σ. 175-187.

19. Το kanun μαζί με το shariat και το εθιμικό δίκαιο (örf) αποτελούσαν τις πηγές του οθωμανικού δικαίου. Θεμελιώδης πηγή του δικαίου θεωρούνταν ο ιερός νόμος, όπως αυτός διατυπώθηκε στο Κοράνι και τη σουνιτική παράδοση και όπως ερμηνεύθηκε από τον Abu Hanifa και τους μαθητές του. Το kanun, το σύνολο των σουλτανικών διατάξεων, γι- νόταν αντιληπτό από νομικής πλευράς ως εξειδικευμένο και «εφαρμοσμένο» δίκαιο, το οποίο κάλυπτε ζητήματα που δεν αντιμετωπίζονταν λεπτομερώς από τον ιερό νόμο. Το εθιμικό δίκαιο λειτουργούσε επικουρικά ως προς επιμέρους ζητήματα, κυρίως φορολογικής και ευρύ- τερης οικονομικής φύσης. Καθώς στο οθωμανικό ιδεολογικό οικοδόμημα ο σουλτάνος θεω- ρούνταν εγγυητής της δικαιοσύνης και του αναγνωριζόταν απεριόριστη νομοθετική εξουσία, το kanun, ακόμη και όταν ερχόταν σε αντίθεση με τον ιερό νόμο, είχε ιδιαίτερη βαρύτητα. Οι οθωμανοί νομικοί είχαν γνώση αυτής της αντίφασης και έκαναν συνειδητές προσπά-θειες από τα μέσα του 16ου αιώνα να προσαρμολογήσουν οι σουλτανικές διατάξεις στις αρχές του ιερού νόμου. Για το οθωμανικό δίκαιο και τις πηγές του βλ. εκτός των προαναφερθέντων βιβλίων του Heyd και του Gerber κυρίως και H. Gerber, *Economy and society in an Ottoman city: Bursa, 1600-1700*, Ιερουσαλήμ 1988, σ. 187-211, και συνοπτικά X. Ιναλ- τζίκ, *Η οθωμανική αυτοκρατορία: Η κλασική εποχή 1300-1600*, μετ. Μ. Κοκολάκης, Αθή- να 1995, σ. 125-134.

20. Ο Heyd επιχειρηματολογεί πως ένας λόγος για τη μη καταγραφή ποινών ήταν ότι το αποτέλεσμα της δικαστικής έρευνας υποβαλλόταν στο σουλτάνο, ο οποίος υποδείκνυε την ποινή με φερμάνι (Heyd, *ό.π.*, σ. 255-257). Εκτός του ότι μια τόσο συγκεντρωτική δια- δικασία θα συνεπαγόταν μια τεράστια καθυστέρηση στην απονομή δικαιοσύνης, τα παρα- δείγματα που παραθέτει δεν αναφέρουν την επιβολή συγκεκριμένης ποινής. Επιπλέον, τα παραδείγματα αυτά μπορεί να ήταν μεμονωμένες αιτήσεις προς τις κεντρικές αρχές και όχι δηλωτικά υποχρέωσης υποβολής όλων των δικαστικών περιπτώσεων στο κέντρο. Η διατύ- πωση του ίδιου του Heyd δείχνει πως στην ερμηνεία του υπάρχει σημαντικό ποσοστό υπό- θεσης.

Μια από τις λίγες περιπτώσεις όπου η διαδικασία επιβολής της ποινής περιγράφεται αναλυτικά, αφορά μια υπόθεση του 1770. Στο ιεροδικείο της Βέροιας προσήχθη ο ληστής Delipala Ahmed κατηγορούμενος για οπλοφορία, επιθέσεις και βιασμούς γυναικών, εισβολή σε χαμάμ, ληστείες και δολοφονίες. Οι κατηγορίες αυτές ήταν τυπικές για συλληφθέντες ληστές. Τυπική ήταν και η προσέλευση στο δικαστήριο των κατοίκων της Βέροιας που επιβεβαίωσαν τον εγκληματικό χαρακτήρα του Ahmed και ζήτησαν την εκτέλεσή του. Πραγματικά, το δικαστήριο αποφάσισε να επιβάλει αυτή την ποινή, η οποία καταγράφηκε στον κώδικα. Στην ιεροδικαστική πράξη αναφέρεται επίσης πως ο καδής προηγουμένως εκτίμησε την αξιοπιστία των μαρτυριών και συμβουλευθηκε νομικά εγχειρίδια (*kütüb-i muteberat-i fikhiye*) που δικαιολογούσαν την επιβολή της κεφαλικής ποινής σε εγκληματίες αυτού του είδους²¹. Αυτό το σημείο είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον, γιατί δείχνει ότι ο καδής αισθάνθηκε την ανάγκη να καταστήσει εμφανή τη νομιμότητα της απόφασής του. Επέβαλε μια ποινή που προβλέπεται από το *şeriat*, αλλά με βάση τη φιλοσοφία του *kanun*: ο Ahmed δεν καταδικάστηκε για ένα συγκεκριμένο έγκλημα, αλλά για την εν γένει παραβατική συμπεριφορά του και με σκοπό την προστασία του δημόσιου αισθήματος ασφάλειας²². Αμέσως μετά την ανακοίνωση της ετυμηγορίας συντάχθηκε δεύτερη ιεροδικαστική πράξη (φέρει την ίδια ημερομηνία με την πρώτη), με την οποία ο Ahmed παραδόθηκε στο σερδάρη της Βέροιας για την εκτέλεση της ποινής. Στην πράξη αυτή ο καδής επανέλαβε την ουσία της υπόθεσης και το σκεπτικό της απόφασης²³.

Στη μεγάλη πλειοψηφία των περιπτώσεων που ένα ζήτημα είχε παραπεμφθεί στις κεντρικές αρχές και εκείνες απηύθυναν σχετικό διάταγμα στο ιεροδικείο, δεν καταγραφόταν όχι ποινή, αλλά ούτε καν απόφαση. Τα περισσότερα διατάγματα κατέληγαν σε φόρμουλες που καθιστούσαν σαφές πως η υπόθεση έπρεπε να εξεταστεί από το τοπικό ιεροδικείο κατά τον ιερό νόμο (*mahalinde şerle görülmek için yazılmıştır*) ή πως ήταν απαραίτητο να εφαρμοστεί ο νόμος και να απονεμηθεί δικαιοσύνη (*icra-yı şer ve ihkak-i hakk*)²⁴. Το κράτος καταδίκαιζε παράνομες πρακτικές και διέταζε τους καδήδες να μην ανέχονται την αδικία, αλλά δεν υπαγόρευε την ετυμηγορία σε διενέξεις που παρα-

21. IKB 91, σ. 16, αρ. 2 (15/10/1770). Πρβλ. ενδεικτικά Ι. Κ. Βασδραβέλλης, *Ιστορικών αρχείων Βεροίας. Εκλογαί*, Θεσσαλονίκη 1942, σ. 25-28, έγγρ. 22-24 (4/6/1670, 13/4/1671 και 26/11/1671).

22. Για τέτοιου είδους καταδικές κακοποιών βλ. επίσης Gerber, *State, society and law...*, ό.π., σ. 38-39.

23. IKB 91, σ. 16, αρ. 3 (15/10/1770).

24. Για την αμφίσημη χρήση του όρου *şer*, που δήλωνε τόσο τον ιερό νόμο όσο και το δικαστήριό του βλ. Hegyi, ό.π., σ. 192-193.

πέμπονταν σε αυτό²⁵. Η εξακρίβωση της αλήθειας των κατηγοριών και η τελική απόφαση αφήνονταν στον τοπικό δικαστή. Προφανώς, το κράτος θεωρούσε πως εκπλήρωνε το ρόλο του αποστέλλοντας ένα διάταγμα που δήλωνε το ενδιαφέρον των κεντρικών αρχών για την υπόθεση και την εν γένει προάσπιση του δικαίου²⁶.

Η παραπομπή μιας υπόθεσης στις κεντρικές αρχές ήταν ένας τρόπος μερικής παράκαμψης του τοπικού δικαστηρίου — μερικής, γιατί τελικά η υπόθεση επέστρεφε σε αυτό για εκδίκαση. Ένας άλλος τρόπος παράκαμψης του ιεροδικείου ήταν η επίτευξη εξωδικαστικού συμβιβασμού²⁷. Η λύση αυτή αποτελούσε επίσης μερική και όχι ολική παράκαμψη του δικαστηρίου, γιατί υπάρχουν περιπτώσεις όπου ο συμβιβασμός επικυρωνόταν από τον καδή και καταγράφονταν στον ιεροδικαστικό κώδικα λαμβάνοντας επίσημο χαρακτήρα. Καταχωρώντας τους συμβιβασμούς, το ιεροδικείο ουσιαστικά αποδεχόταν την πραγματικότητα της παράκαμψής του· επιπλέον θεωρούσε τους συμβιβασμούς, τους οποίους επικύρωνε, οριστικούς και αμετάκλητους. Υπάρχουν αρκετές περιπτώσεις που μετά το συμβιβασμό η μία από τις δύο πλευρές προσπάθησε να επαναφέρει το ζήτημα χωρίς επιτυχία, καθώς το ιεροδικείο αρνήθηκε κατηγορηματικά να επανεξετάσει την υπόθεση²⁸. Εν γένει, φαίνεται ότι οι δικαστικές υποθέσεις που κατέληγαν στο ιεροδικείο ήταν είτε βαριά εγκλήματα, όπως φόνοι και ληστείες, είτε αντιδικίες, στις οποίες τα αντιμαχόμενα μέρη δεν είχαν καταφέρει να φθάσουν σε συμβιβασμό. Όταν έφθανε μια υπόθεση στο ιεροδικείο για επίλυση, σήμαινε ότι η κρίση ήταν οξεία. Πέρα από την ανθρωπολογική του διάσταση, που ξεφεύγει από τα όρια αυτής της μελέτης, το θέμα έχει

25. Για το θέμα βλ. επίσης Jennings, «Limitations...», *ό.π.*, σ. 151-152.

26. Ο İnalcık ερμηνεύει τη στερεοτυπική διατύπωση των σουλτανικών διαταγμάτων αντί συγκεκριμένης απόφασης ως ένδειξη σεβασμού του συστήματος ή των περιστάσεων (H. İnalcık, «Decision making in the Ottoman State», στο C. Farah (επιμ.), *Decision making and change in the Ottoman Empire*, Κέρκσβιλ 1993, σ. 13).

27. Η επίλυση μιας αντιδικίας μεταξύ ιδιωτών με συμβιβασμό θεωρούνταν η ιδανική λύση από τους ανθρώπους της εποχής. Συχνά ο συμβιβασμός επιτυγχανόταν με την παρέμβαση «συμβιβαστών» (muslihun), ενός θεσμού για τον οποίο δε γνωρίζουμε πολλά πράγματα. Για το συμβιβασμό βλ. Heyd, *ό.π.*, σ. 247-250 και Ginio, *ό.π.*, σ. 191, 204-208. Ο Ginio εκτιμά πως οι περισσότερες ποινικές υποθέσεις της Θεσσαλονίκης ρυθμιζόνταν εκτός δικαστηρίου (*ό.π.*, σ. 192).

28. Πρβλ. Ginio, *ό.π.*, σ. 208. Μια περίπτωση ληστείας στα περίχωρα της Βέροιας κατέληξε σε συμβιβασμό των δύο αντίπαλων πλευρών με τη μεσολάβηση συμβιβαστών. Αφού το ένα μέρος δήλωσε στο δικαστήριο πως παραιτείτο από κάθε περαιτέρω διεκδίκηση, το άλλο ζήτησε την έκδοση φερμανίου που θα απαγόρευε την εκδίκαση της ίδιας υπόθεσης από οποιοδήποτε ιεροδικείο στο μέλλον. Στην περίπτωση αυτή, του συμβιβασμού προηγήθηκε οξύτατη σύγκρουση (RAD (=Rumeli Ahkâm Defteri [κώδικας διαταγμάτων Ρούμελης]) 20, αρ. 822 [24/12/1765-2/1/1766]).

και μια νομική παράμετρο: η τάση για εξωδικαστικούς συμβιβασμούς ενισχύεται από την ίδια την αυστηρή νομική διαδικασία που ακολουθεί το ιεροδικείο. Πολύ απλά, ο νόμος —και εδώ πρόκειται για την παράδοση του *seriat*— επιτρέπει την εκκίνηση και εξέλιξη της ακροαματικής διαδικασίας μόνο υπό ορισμένους όρους. Εάν αυτοί οι όροι δεν πληρούνται, το ιεροδικείο, ακόμη κι αν εξετάσει το θέμα, δεν μπορεί να καταλήξει σε απόφαση. Οι συμβιβασμοί, αλλά και οι σωζόμενες δικαστικές αποφάσεις, επιβεβαιώνουν ότι οι αρχές αυτές τηρούνταν²⁹.

Η αυθαιρεσία της εξουσίας ως έγκλημα

Μια σημαντική πτυχή της οθωμανικής αντίληψης για τη δικαιοσύνη συνίσταται στη σύνδεσή της με το θεσμό και το πρόσωπο του σουλτάνου³⁰. Σύμφωνα με αυτή τη βασική ιδεολογική αρχή του οθωμανικού κράτους, ο ίδιος ο σουλτάνος εγγυόταν την επικράτηση της δικαιοσύνης στην επικράτεια του³¹. Η ιδέα αυτή λειτούργησε ως παράγοντας νομιμοποίησης της εξουσίας του κράτους στα μάτια των υπηκόων του, καθώς η δικαιοσύνη αντιμετωπίστηκε όχι ως γενική και αόριστη προστασία της κοινωνίας από το κακό και το παράνομο, αλλά συγκεκριμένα ως προστασία του υπηκόου, ανεξαρτήτως θρησκείας, από τις υπερβάσεις και τις παρανομίες των κρατικών αξιωματούχων και της στρατιωτικής τάξης, δηλαδή εκείνων που εκπροσωπούσαν την εξουσία του σουλτάνου στο επίπεδο της κοινωνίας³². Έχει υποστηριχθεί πως, ενώ στη Δύση η δικαιοσύνη

29. Πβλ. Ginio, *ό.π.*, σ. 206-207 για παράθεση δικαστικών υποθέσεων που επιβεβαιώνουν πως η αδυναμία ικανοποίησης της νομικής διαδικασίας που απαιτούσε ο ιερός νόμος οδηγούσε σε συμβιβασμούς.

30. Ο *İnalçık* επιμένει ιδιαίτερα στη σύνδεση της οθωμανικής αυτοκρατορικής ιδεολογίας περί δικαιοσύνης τόσο με προηγούμενα πολιτικά μορφώματα της Μέσης Ανατολής —ξεκινώντας από την Περσική Αυτοκρατορία— όσο και με τις τουρκικές παραδόσεις. Με αυτό τον τρόπο επιδιώκει να αποδείξει ότι οι οθωμανοί σουλτάνοι ήταν συνεχιστές μιας μακραίωνης παράδοσης προστασίας των υπηκόων από υπερβάσεις κρατικών αξιωματούχων (*H. İnalçık, «Adâletnâmeler», Belgeler II/3-4 (1965), σ. 49-52*).

31. Η μέριμνα του σουλτάνου για τη δικαιοσύνη έβρισκε πολλές εκφράσεις. Δηλώνονταν, επί παραδείγματι, συμβολικά από την ύπαρξη του «Πύργου της Δικαιοσύνης» στο παλάτι του Τοπκαπί και από την υιοθέτηση του ιδεολογικού σχήματος του «Κύκλου της Δικαιοσύνης». Ο πρώτος ήταν ο χώρος από τον οποίο ο σουλτάνος «αφουγκραζόταν» τα παράπονα των υπηκόων του, ενώ ο δεύτερος τόνιζε τη σημασία της δικαιοσύνης για την ευδαιμονία του κράτους. Σε πρακτικό επίπεδο, η ανάμιξη του κράτους στην απονομή δικαιοσύνης εκφραζόταν με νομοθετικές παρεμβάσεις, την έκδοση διαταγμάτων που διέταζαν την εφαρμογή του ισχύοντος δικαίου και το διορισμό του σείχουλισλάμη και των καθήδων.

32. U. Heyd, «Kanun and shari'a in old Ottoman criminal justice», στο *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, τ. 3, αρ. 1, Ιερουσαλήμ 1969, σ. 7. Βλ. επίσης H. İnalçık, «Suleiman the Lawgiver and Ottoman law», *Archi-*

υπεράσπιζε τα συμφέροντα των ισχυρών και των αριστοκρατών εις βάρος των αδυνάτων, η οθωμανική δικαιοσύνη ήταν μια οδός προστασίας αυτών που βρίσκονταν στις κατώτερες κοινωνικές βαθμίδες από την αυθαιρεσία των κοινωνικών και διοικητικών ελίτ³³. Ο ισχυρισμός αυτός δεν αρνείται το γεγονός πως στα οθωμανικά εδάφη υπήρχε, όπως σε κάθε κοινωνία, αδικία, καταπίεση και επικράτηση του ισχυροτέρου. Επισημαίνει, όμως, πως το άδικο ή μια δικαστική διαμάχη δεν περιοριζόταν στο επίπεδο μιας αυστηρά ιδιωτικής υπόθεσης, της οποίας η έκβαση κρινόταν μόνο από την επιρροή και την ισχύ των εμπλεκόμενων. Όποιος αισθανόταν αδικημένος ή σε μειονεκτική θέση, μπορούσε να επικαλεστεί το σουλτάνο και να επιζητήσει την παρέμβασή του³⁴. Το δικαίωμα αυτό εκφραζόταν με την προσφυγή των υπηκόων στην Ύψηλή Πύλη με αίτημα την αποκατάσταση των αδικιών που είχαν υποστεί³⁵. Δε θα εξετάσουμε εδώ αν όσοι προέβαιναν σε μια τέτοια ενέργεια το έκαναν από πίστη στην αποτελεσματικότητα των κεντρικών αρχών ή απελπισμένοι από την απουσία εναλλακτικής λύσης. Είναι λογικό, όμως, πως περίμεναν, αν όχι την τιμωρία όσων τους καταπίεζαν, τουλάχιστον την ανάσχεση της δράσης τους.

Το κράτος εξέφραζε το πατερναλιστικό ενδιαφέρον του για τους υπηκόους

um Ottomanicum 1 (1969), σ. 112, 129-136, ιδίως σ. 134. Ο İnalcık τονίζει πως πρωταρχικός στόχος του οθωμανικού kanun ήταν η ρύθμιση των σχέσεων ασκερί - ραγιαδών και κυρίως η προστασία των τελευταίων από τις υπερβάσεις των πρώτων. Αναγνωρίζει και επισημαίνει, όμως, πως αυτή η δικαιοσύνη δεν ήταν ανιδιοτελής, αλλά απέβλεπε στη διασφάλιση και αύξηση των κρατικών εσόδων μέσω της απρόσκοπτης λειτουργίας του φορολογικού συστήματος. Ο Douwes δίνει ακόμα μεγαλύτερη έμφαση σε αυτό το σημείο, χαρακτηρίζοντας το ιδανικό της δικαιοσύνης «μύθος»: «the ideal, or myth, of justice and benevolence facilitated the disciplining of the members of the askeri class» (D. Douwes, *Justice and oppression: Ottoman rule in the province of Damascus and the district of Hama 1785-1841*, Νάιμεχεν 1994, σ. 3).

33. Gerber, *State, society and law...*, ό.π., σ. 55-57.

34. Σύμφωνα με τον İnalcık, βασική ιδέα της οθωμανικής νομολογίας ήταν πως η γη και οι υπήκοοι ανήκαν στο σουλτάνο. Κανείς δεν είχε το δικαίωμα να ασκήσει εξουσία επί των ραγιαδών, δηλ. των φορολογούμενων υπηκόων, χωρίς την άδεια και την εξουσιοδότηση του σουλτάνου (İnalcık, «Suleiman the Lawgiver...», ό.π., σ. 129).

35. Οι προσφυγές υπηκόων στο σουλτάνο ήταν τόσες πολλές, που, από το 1649 και μετά, οι περιλήψεις των σουλτανικών διαταγμάτων που τις αφορούσαν άρχισαν να καταγράφονται σε ειδικούς κώδικες της αυτοκρατορικής γραμματείας (şikayet defterleri) διαχωριζόμενες από τις υπόλοιπες. Η συνεχής αύξηση των αιτήσεων κατέστησε απαραίτητη την τήρηση από το 1742 και μετά ξεχωριστού κώδικα ανά ευρεία διοικητική περιφέρεια (ahkâm defterleri) και όχι ενός ενιαίου για ολόκληρη την αυτοκρατορία. Για το θέμα βλ. A. Çetin, *Başbakanlık Arşivi kılavuzu*, Κωνσταντινούπολη 1979, σ. 62-65 και *Tanzimat öncesi merkez evrakının tasnif kılavuzu ve belge örnekleri*, Κωνσταντινούπολη 1994, σ. 11. Για παραδείγματα προσφυγών στο σουλτάνο με σύντομη συζήτηση του σχετικού δικαιώματος βλ. H. İnalcık, «Şikâyet hakkı: 'Arz-i hâl ve 'arz-i mahzar'lar», *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988), σ. 33-54.

χρησιμοποιώντας στα διατάγματα του μια εισαγωγική φόρμουλα, σύμφωνα με την οποία η αδικία είχε συμβεί παρ' ότι «οι υπήκοοι αποτελούν παρακαταθήκη του ύψιστου Θεού προς τον σουλτάνο και στη διάρκεια της δίκαιης βασιλείας μου ζουν (ή έπρεπε να ζουν) ήσυχοι και αμέριμνοι με τις οικογένειές τους, τις προμήθειές τους και τις περιουσίες τους και όλα τα χωριά και οι πόλεις (να) ακμάζουν και (να) ευημερούν»³⁶. Όπως γίνεται αντιληπτό, σε ιδεολογικό τουλάχιστον επίπεδο, οι υπήκοοι δεν είναι ασήμαντες μονάδες ή ομάδες που απλώς παράγουν πλούτο, αλλά ένα σύνολο, για την ομαλή διαβίωση του οποίου ο σουλτάνος έχει δεσμευτεί έναντι του Θεού. Επομένως, η καταπίεση των ραγιαδών προσβάλλει την εξουσία τόσο του κράτους όσο και του Θεού.

Το 1647 οι κάτοικοι δύο χωριών της Βέροιας παραπονέθηκαν στην Πύλη για την αδικαιολόγητη διαμονή κρατικών αξιωματούχων και των ακολουθιών τους στα σπίτια τους, πρακτική που είχε ως συνέπεια για τους χωρικούς έξοδα φιλοξενίας και καταβολή παράνομων τελών. Η καταγγελία και η συνακόλουθη αντίδραση των κρατικών αρχών αποτελούν τυπικά παραδείγματα τόσο παραβατικής δράσης αξιωματούχων, όσο και εκδήλωσης της δικαιοσύνης αντίληψης του κράτους. Έναυσμα αποτέλεσε η παρανομία των αξιωματούχων. Ο τρόπος αντίδρασης των θιγόμενων υπηκόων ήταν η προσφυγή στις κεντρικές αρχές. Στην καταγγελία τους, αφού επισήμαιναν πως ήταν συνεπείς στις φορολογικές τους υποχρεώσεις έναντι των νομέων της γης και του κράτους και πως επομένως δε δικαιολογείτο η έγερση απαιτήσεων εις βάρος τους, εξέθεταν τους λόγους της διαμαρτυρίας τους με επίλογο τη δραματική έκφραση «αυτές οι αδικίες και οι αυθαιρεσίες δεν έχουν τελειωμό» (bunun emsali zulm ve taaddilerin nihayeti olmadığm [...]). Καθιστούσαν επίσης σαφές πως υφίσταντο καταπίεση κατά παράβαση των πηγών δικαίου, του *seriat* και του *kanun*, και έδιναν έμφαση στο γεγονός ότι η απαίτηση φιλοξενίας και καταβολής τελών γινόταν χωρίς να έχει προϋπάρξει σχετικό φερμάνι. Τέλος, υπέβαλλαν αίτημα αποτροπής τέτοιων φαινομένων. Το σουλτανικό διάταγμα εκδόθηκε ακριβώς εξαιτίας και με σκοπό να ικανοποιήσει το αίτημα των υπηκόων για δικαιοσύνη. Στο διάταγμα αναφερόταν με σαφήνεια πως η καταγγελλόμενη συμπεριφορά ήταν παράνομη, πως «στην εποχή της δίκαιης βασιλείας μου απαγορεύω κατηγορηματικά να υποβάλλονται αυτοί και οι υπόλοιποι φτωχοί υπήκοοι σε οποιοδήποτε είδους καταπίεση» και πως έπρεπε να αποδοθεί δικαιοσύνη, αλλά ο έλεγχος και η επαλήθευση της καταγγελίας προκειμένου να επιβληθούν ποινές αφηνόταν, κατά την πάγια οθωμανική πρακτική, στον καδής³⁷.

Στο παράδειγμα αυτό τυπική δεν είναι μόνο η διαδικασία, αλλά και ο τρό-

36. İnalçık, «Adâletnâmeler», ό.π., σ. 123, έγγρ. 10 (30/9/1609).

37. İKB 18, f. 56v, αρ. 2 (16-25/2/1647).

πος με τον οποίο εκφράζεται στο γραπτό κείμενο η παράβαση του νόμου. Καταγγελίες και απαντητικά διατάγματα σχετικά με καταπίεση και υπέρβαση αρμοδιοτήτων επιμένουν γενικά στις έννοιες αυτές με τρόπο στερεοτυπικό. Το στοιχείο αυτό είναι σημαντικό, γιατί έτσι διαφορετικές μεταξύ τους περιπτώσεις ανάγονται εντέλει σε μια κοινή κατηγορία. Τυποποιημένες καταγγελίες, όπως ότι ο κατηγορούμενος (υποδαύλιζε τη διαφθορά στον κόσμο) και ήταν («καθ' ἕξιν εγκληματίας») (sai fi'l-arz bi'l-fesad, müstemirü'l-zarar li'l-ibad) ήταν αρκετά ευρείες για να χρησιμοποιηθούν στο Χαλέπι του 18ου αιώνα τόσο κατά ενός ληστή που ένοπλος εισέβαλλε σε σπίτια κατοίκων όσο και κατά ενός συνοικιακού προύχοντα που προέβαινε σε φορολογικές υπερβάσεις³⁸. Οι χαρακτηρισμοί αυτοί ενέτασσαν τους δράστες δύο τόσο διαφορετικών εγκλημάτων στην ίδια κατηγορία, εξισώνοντας τη διαφθορά και αυθαιρεσία των αξιωματούχων με την καθ' ἕξιν ληστεία, έγκλημα για το οποίο προβλεπόταν η θανατική ποινή. Σημαντικό είναι επίσης πως οι φόρμουλες εμφανίζουν αντοχή στο χρόνο. Μπορεί κάποια εποχή να επικρατεί ένας όρος αντί κάποιου άλλου (π.χ. φαίνεται το «gadri» του β' μισού του 18ου αι. να έχει αντικαταστήσει το «zulm» του α' μισού του 17ου αι.), αλλά ο γενικότερος κώδικας που χρησιμοποιείται είναι ουσιαστικά ο ίδιος, κάτι που δηλώνει εντυπωσιακή συνέχεια στην αντίληψη περί δικαιοσύνης.

Η συγκρότηση τόσο της καταγγελίας όσο και του αντίστοιχου κρατικού διατάγματος ακολουθεί κάποιους κανόνες, οι οποίοι εξυπηρετούν τους σκοπούς των συντακτών τους. Οι αιτούντες ελπίζουν πως με αυτό τον τρόπο θα προκαλέσουν το ενδιαφέρον των αρχών για τις δυσκολίες που αντιμετωπίζουν, ενώ από την πλευρά του το κράτος δηλώνει καθαρά πως εντάσσει τις καταγγελλόμενες συμπεριφορές στο χώρο της παραβατικότητας και την ανταπόκρισή του στο πνεύμα απονομής δικαιοσύνης. Π.χ. σε ένα διάταγμα του 1757 σχετικά με φορολογικές υπερβάσεις εις βάρος των κατοίκων του χωριού Ξηρολίβαδο φαίνεται ότι οι καταγγέλλοντες τόνισαν, όπως είχε γίνει 110 χρόνια νωρίτερα στην υπόθεση που αναφέρθηκε πιο πάνω, πως οι παράνομες επιβολές ποσών γίνονταν «χωρίς την ύπαρξη φερμανιού», επικαλούμενοι έτσι μια νομιμότητα που πήγαζε από το ίδιο το κέντρο του κράτους και μια παραβίαση που έθιγε

38. A. Marcus, *The Middle East on the eve of modernity: Aleppo in the eighteenth century*, Νέα Υόρκη 1989, σ. 119. Βλ. επίσης την τυπική περίπτωση του ληστή Pehlivanoglu Mehmed bin Hasan καθώς και άλλες τέσσερις ανάλογες περιπτώσεις στο Gerber, *Economy and society...*, ό.π., σ. 209-210. Βλ. επίσης Ginio, ό.π., σ. 201-203 για παραδείγματα από τη Θεσσαλονίκη του 18ου αιώνα. Ο Ginio προβάλλει τη συμμετοχή του διοικητή του σαντζακιού στην εκδίκαση υποθέσεων καθ' ἕξιν εγκληματιών. Για το πώς αξιοποίησε το παλάτι την κατηγορία «sai fi'l-arz bi'l-fesad» (ή «sai bi'l-fesad» στην απλοποιημένη μορφή) ούτως ώστε να επεκταθεί η αρμοδιότητα του σουλτάνου να επιβάλλει ποινές βλ. Heyd, *Studies...*, ό.π., σ. 195-198.

επίσης την εξουσία του κέντρου, αφού το φερμάνι καθίστατο ο παράγοντας που καθόριζε το νόμιμο της όποιας απαίτησης³⁹.

Εκφράσεις του επικοινωνιακού κώδικα, σύμφωνα με τον οποίο καταγγελλόταν και αντιμετωπιζόταν μια παρανομία, υπάρχουν πολλές. Τα μοτίβα αυτά είναι γενικά και αόριστα, αλλά συνοδεύουν συγκεκριμένες καταγγελίες και τις κωδικοποιούν. Λειτουργούν, κατά κάποιο τρόπο, ως δείκτες ενός νομικού ιδιώματος μέσω του οποίου εξασφαλιζόταν η επικοινωνία και η συνεννόηση αδικουμένων και αρχών. Στις πηγές απαντώνται, επί παραδείγματι, κατά κόρον όροι που χρησιμοποιούνται για να δηλώσουν την καταπίεση και την αδικία, κυρίως οι «gadr» (αδικία, βλάβη, τυραννία), «zulm» (αδικία, πίεση) και «taaddi» (υπέρβαση του ορίου της δικαιοσύνης, αυθαιρεσία, καταπίεση). Από την πλευρά του κράτους, τα διατάγματα που απαντούν σε καταγγελίες πολύ συχνά αντιπαραβάλλουν τις συνθήκες νομιμότητας που έπρεπε να επικρατούν προς την ανωμαλία που αποτελούσε το αντικείμενο της καταγγελίας ([...] iken). Μια τεχνική, των διαμαρτυρούμενων πληθυσμών αυτή τη φορά, είναι να επισημαίνουν πως έχουν φτάσει στα όρια της αντοχής τους και πως η κοινότητα έχει αρχίσει να διαλύεται καθώς πολλά μέλη της επιλέγουν τη φυγή ως απάντηση στην αδικία. Χρησιμοποιείται, π.χ., η φόρμουλα «perakende ve perışan» της οποίας οι όροι δίνουν έμφαση στην ελεεινή κατάσταση των θιγόμενων και την καταστροφή και διάλυση της κοινότητας. Η ισοδύναμη φόρμουλα «rencide ve remide» (δηλώνει αυτόν που έχει υποστεί βάσανα και είναι έντρομος) διεκτραγωδεί εξίσου την κατάσταση της κοινότητας ως αποτέλεσμα της καταπίεσης. Η διάλυση της κοινότητας γεννούσε φυσικά σημαντικά διοικητικά και εισπρακτικά προβλήματα για τις ίδιες τις κεντρικές αρχές και είναι βέβαιο πως αυτή η δυσμενής προοπτική αποτελούσε κίνητρο για την ανάληψη δράσης. Η έμφαση στο πρακτικό αποτέλεσμα της αδικίας φαίνεται και από τη χρήση της έκφρασης «ahvalları digergün», δηλαδή ότι η —οικονομική αλλά και γενικότερη— κατάσταση των αδικημένων έχει μεταβληθεί προς το χειρότερο ως συνέπεια της αδικίας⁴⁰.

Σε άλλες περιπτώσεις αδικίας από ισχυρούς τοπικούς παράγοντες, επισημαίνεται στο κράτος η αδυναμία απονομής δικαιοσύνης σε τοπικό επίπεδο ακριβώς λόγω της ισχύος τους. Π.χ. κάποιος Ahmed παραπονέθηκε το 1768 πως δεν μπορούσε να ανακτήσει το δικαίωμα κυριότητας σε γη του νεκρού αδελφού του, γιατί την είχε καταπατήσει ο ισχυρός δυνάστης της Κατερίνης Halil Ağa, που ήταν «τύραννος και με οικονομική δύναμη». Ισχυρές λέξεις, εν πολλοίς

39. IKB 80, σ. 12 (30/1/1757).

40. Για παραδείγματα χρήσης αυτών των εκφράσεων βλ. Cevdet Adliye (= δικαστικά έγγραφα Cevdet, Başbakanlık Osmanlı Arşivi), αρ. 629 (-) και RAD 20, αρ. 747 (25/11-4/12/1765).

όμως φόρμουλες, χρησιμοποιούνται για την καταγγελία της ίδιας της καταπάτησης: αυτή έγινε κατά παράβαση του ιερού *şeriat*, άδικα, καθ' υπέρβαση των ορίων του δικαίου, διά της βίας και με βάση το δίκαιο του ισχυροτέρου (*hilaf-ı şer-i şerif ve bigayri hakkin fuzulen ve tagallüben*)⁴¹. Για την ταύτιση δύναμης και τυραννίας τόσο στη συλλογική συνείδηση όσο και στον κώδικα επικοινωνίας μεταξύ υπηκόων και αρχών ενδεικτική είναι μια άλλη περίπτωση: στην εκδίκαση της υπόθεσης δολοφονίας του εκμισθωτή φόρων του χωριού Κραβατά, οι συγγενείς του θεώρησαν απαραίτητο να επισημάνουν στις αρχές πως το θύμα, ενώ κατείχε μια θέση που του έδινε τη δυνατότητα να φερθεί τυραννικά, δεν είχε καταπιέσει κανέναν και μεριμνούσε για τη διαφύλαξη της τιμής του⁴².

Σε κατηγορητήρια εναντίον διεφθαρμένων κρατικών αξιωματούχων, κυρίως του 16ου και 17ου αιώνα, ενσωματώνονταν επίσης γενικές κατηγορίες ηθικής φύσεως. Πρόκειται για σχεδόν τυποποιημένες κατηγορίες, οι οποίες μπορούν να συνοψισθούν στην εξής τετράδα: σεξουαλική παρενόχληση ή μοιχεία, εξύβριση, τοκογλυφία και μέθη (για μουσουλμάνους). Ανάλογες κατηγορίες χρησιμοποιούνταν διαχρονικά και πολύ πιο συστηματικά και για άλλες κατηγορίες παραβατών, όπως ληστές και άτομα που ήταν ανεπιθύμητα στην τοπική κοινωνία⁴³, αν και αυτή η πρακτική αντέβαινε στον ιερό νόμο: το *şeriat* επέτρεπε την επιβολή ποινών μόνο επί τη βάση συγκεκριμένων αποδείξεων για συγκεκριμένο έγκλημα και δε δεχόταν τη χρησιμοποίηση αόριστων κατηγοριών⁴⁴.

Η επίκληση της ηθικής δεν πρέπει να μας παραξενεύει, μια και ο ιερός νόμος την εμπεριέχει ως αναπόσπαστο τμήμα του· ο ίδιος αποτελεί έναν κώδικα ηθικής συμπεριφοράς, σύμφωνα με τον οποίο όλες οι ανθρώπινες ενέργειες διακρίνονται μεταξύ εκείνων που πρέπει να γίνονται και εκείνων που πρέπει να αποφεύγονται, ενώ καθορίζεται περαιτέρω αν η διενέργεια ή η παράλειψή τους είναι ηθικά αδιάφορη, επιφέρει επιβράβευση ή τιμωρία⁴⁵. Ο οθωμανικός νεωτερισμός συνίστατο στη χρήση των ηθικών αρχών του *şeriat* για

41. RAD 24, αρ. 595 (13-22/9/1768).

42. RAD 21, αρ. 206 (18-26/10/1764) και αρ. 344 (16-25/11/1764). Γενικά χρησιμοποιείτο για θύματα εγκλημάτων η έκφραση «*kendü halinde iken*», που σήμαινε ότι αυτά δεν είχαν προκαλέσει ούτε ενοχλήσει κανέναν (βλ. RAD 21, αρ. 126 [8-17/9/1764]).

43. Για τη διατύπωση γενικών κατηγοριών ηθικού περιεχομένου και την αποδοχή τους από το ιεροδικείο βλ. ενδεικτικά Gerber, *Economy and society...*, ό.π., σ. 198 και A. - K. Rafeq, «Public morality in 18th century Ottoman Damascus», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 55-56 (1990), σ. 181. Για παραδείγματα τέτοιων κατηγορητηρίων από τη Βέροια βλ. IKB 81, σ. 31, αρ. 2 (4/1/1759) και τα προαναφερθέντα IKB 91, σ. 16, αρ. 2 και 3 (15/10/1770).

44. Heyd, *Studies...*, ό.π., σ. 250.

45. Coulson, ό.π., σ. 83-84.

την εμπέδωση της δημόσιας τάξης κατά το πνεύμα του *kanun*. Αυτό σημαίνει πως χρησιμοποιούνταν ηθικού περιεχομένου κατηγορίες (συνήθως χωρίς να προσδιορίζεται ο τόπος και ο χρόνος τέλεσης των εγκλημάτων), καθώς και ο γενικότερος έλεγχος της συμπεριφοράς και των ηθών του κατηγορούμενου, προκειμένου να καταδικαστεί κάποιος από το δικαστήριο με γνώμονα την προστασία του συμφέροντος της κοινότητας.

Συμπεράσματα

Σκοπός αυτής της σύντομης μελέτης δεν ήταν να εξαντλήσει το θέμα της παραβατικότητας στην οθωμανική πραγματικότητα, ούτε τα ζητήματα του νόμου, των πηγών του και της απονομής δικαιοσύνης. Κύρια επιδίωξή μας ήταν να εξετάσουμε τα θέματα αυτά κατά τρόπο που να καθιστά σαφές ότι η οθωμανική αντίληψη περί δικαιοσύνης δεν εξαντλείτο στη σύσταση δικαστηρίων, το διορισμό δικαστικών λειτουργών και την επιβολή ποινών. Αντιθέτως, η έννοια της δικαιοσύνης αποτελούσε μια ιδεολογική αρχή μεγάλο ειδικού βάρους που διαπερνούσε κάθετα τον κοινωνικό και πολιτικό ιστό φτάνοντας ως την υψηλότερη βαθμίδα του, το σουλτάνο. Φυσικά, έμφαση στη δικαιοσύνη δεν ισοδυναμεί σε καμία περίπτωση με αποτελεσματικότητα στην εφαρμογή της.

Επιδίωξή μας ήταν επίσης να δείξουμε πως το οθωμανικό σύστημα δικαιοσύνης είχε νόρμες, παραδόσεις, φόρμουλες και συνέχειες που συγκροτούσαν ένα σταθερό σκελετό και καθόριζαν τους κανόνες εντός των οποίων κινούνταν όλοι οι παράγοντες, από τον απλό υπήκοο ως το σουλτάνο. Κανόνες δε σημαίνει στατικότητα· σημαίνει ένα πλαίσιο στο οποίο ενυπάρχει η ευελιξία, και στο οποίο στηρίζεται η μεταβολή και η εξέλιξη. Η εν πολλοίς οριενταλιστική προσέγγιση της ισλαμικής —και ιδιαίτερα της οθωμανικής— δικαιοσύνης ως απρόβλεπτης, αυθαίρετης και αντιορθολογιστικής, δε βρίσκει επιβεβαίωση στις πηγές⁴⁶. Η αντίληψη αυτή υιοθετεί συνήθως καταδικαστικές ανιστορικές γενικεύσεις τις οποίες καλλιεργεί και επιτείνει παραβλέποντας τις εσωτερικές αντιφάσεις που συνεπάγεται η προσέγγισή της. Στο ζήτημα του νόμου π.χ. από τη μια ο καθής παρουσιάζεται ως ένας δικαστής που δε δεσμεύεται από κανένα κανόνα ή παράγοντα, ενώ από την άλλη αναγνωρίζεται η ύπαρξη

46. Το ζήτημα του οριενταλισμού ορίζεται από μια πληθώρα παραμέτρων που δεν είναι δυνατό να θιγούν σε αυτό το σημείο. Εδώ ο όρος χρησιμοποιείται για να περιγράψει τη —συνήθως αρνητική— προσέγγιση της «Ανατολής» από μελετητές του λεγόμενου «Δυτικού κόσμου» που μέσα από μια επιθετική, υποτιμητική και δυτικοκεντρική οπτική τής αποδίδουν ένα «χαρακτήρα» κυριαρχούμενο από ανιστορικά στατικά ουσιώδη χαρακτηριστικά, όπως «ο αισθησιασμός της, η τάση της προς τον δεσποτισμό, η αποκλίνουσα πνευματικότητα της, η συνήθεια της ανακρίβειας, η οπισθοδρομικότητά της» (E. W. Said, *Οριενταλισμός*, μετ. Φ. Τερζάκης, Αθήνα 1996, σ. 248).

ενός δεσμευτικού νομικού κώδικα, του *shariat*, το οποίο καταγγέλλεται επειδή οδηγεί στην επιβολή σκληρών και καθόλου ανθρωπιστικών ποινών.

Πιστεύουμε πως το οθωμανικό παράδειγμα, του οποίου κάποιες όψεις επισημάνθηκαν, αποδεικνύει πως χώρος για τέτοιου είδους γενικεύσεις δεν υπάρχει⁴⁷. Ίσως εντέλει το κλειδί να βρίσκεται στην πολύ απλή —και μάλιστα από μια άποψη οριενταλιστική αφού διακρίνει μεταξύ «ημών» και «εκείνων»— συνειδητοποίηση και παραδοχή πως μια κοινωνία ισλαμική είναι μια κοινωνία εξίσου σύνθετη και «πραγματική» με τη δική μας. Από τη μια, δεν της λείπουν οι κανόνες και ο σεβασμός σε αυτούς: από την άλλη, υπάρχει το στοιχείο της συνεχούς αναδιαπραγματεύσεως μέσα από την οποία αυτοί οι κανόνες ερμηνεύονται, εξελίσσονται και βρίσκουν εφαρμογή.

47. Βλ. H. Gibb - H. Bowen, *Islamic society and the West*, τ. 1, μέρος 2, Λονδίνο-Νέα Υόρκη-Τορόντο 1957, σ. 120-121 για μια θεώρηση που αναγνωρίζει την ανακρίβεια της άποψης πως ο ισλαμικός νόμος παρέμενε αμετάβλητος ανά τους αιώνες. Ως προς το ρόλο του καδής, οι δύο συγγραφείς τονίζουν πως λάμβανε υπόψη τις ανάγκες της κοινωνίας πριν καταλήξει στην ετυμηγορία του.