

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ ΣΤΗΝ
ΤΟΥΡΚΟΛΟΓΙΑ**

(σε συνεργασία με το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών/Ι.Τ.Ε.)

Στέλιος Παρλαμάς

**Οι εξισλαμισμοί στην περιοχή του Χάνδακα: τα πρώτα χρόνια μετά το τέλος του
Κρητικού Πολέμου.**

Τελική μεταπτυχιακή εργασία

Επιβλέπων καθηγητής: Ηλίας Κολοβός

Εξεταστική Επιτροπή: Αντώνης Αναστασόπουλος, Ηλίας Κολοβός,

Μαρίνος Σαρηγιάννης

Ρέθυμνο 2016

Πίνακας Περιεχομένων

Ευχαριστίες.....	4
Εισαγωγή.....	5
Πρώτο Κεφάλαιο: Οι εξισλαμισμοί στην Οθωμανική Αυτοκρατορία έως τα τέλη του 17ου αιώνα.	
<i>Οι εξισλαμισμοί της Μικράς Ασίας</i>	13
<i>Οι εξισλαμισμοί στα Βαλκάνια: ο θεσμός του παιδομαζώματος και ο ρόλος των μυστικιστικών ταγμάτων στη διαδικασία του εξισλαμισμού</i>	16
<i>Η διαδικασία του εξισλαμισμού στην Κωνσταντινούπολη</i>	26
Δεύτερο Κεφάλαιο: Προσήλυτοι στο ισλάμ: ο εξισλαμισμός ως κοινωνικό φαινόμενο.	
<i>Το θεσμικό πλαίσιο του εξισλαμισμού</i>	29
<i>Τα είδη των εξισλαμισμών και η κοινωνική διάσταση των προσήλυτων στο ισλάμ</i>	31
<i>Οι νέοι μουσουλμάνοι και η είσοδός τους στη μουσουλμανική κοινότητα</i>	42
Τρίτο Κεφάλαιο: Ο ρόλος των εξισλαμισμών στη διαμόρφωση της μουσουλμανικής κοινότητας του Χάνδακα.	
<i>Ντόπιοι προσήλυτοι στο Ισλάμ: ο ρόλος τους στο οθωμανικό σύστημα διοίκησης</i>	45
<i>Η επανασύσταση της ορθόδοξης εκκλησίας και το φαινόμενο του εξισλαμισμού στον κλήρο</i>	48
<i>Οι νέοι μουσουλμάνοι του Χάνδακα ως μέλη του οθωμανικού στρατού</i>	50
<i>Οι εξισλαμισμοί του Χάνδακα όπως απαντούν στα ιεροδικαστικά κατάστιχα</i>	54
Συμπεράσματα.....	63
Παράρτημα Α'.....	66

Παράρτημα Β'	71
Βιβλιογραφία.....	74

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου σε μια σειρά προσώπων, χωρίς τη συμπαράσταση των οποίων δεν θα ήταν δυνατή η πραγματοποίηση αυτής της διπλωματικής εργασίας. Αρχικά θέλω να ευχαριστήσω τους γονείς μου για την υλική και πνευματική τους στήριξη καθώς και τη σύντροφό μου για την αμέριστη κατανόηση. Θα ήθελα να εκφράσω ιδιαίτερα τις ευχαριστίες μου στον επόπτη της παρούσας εργασίας, επίκουρο καθηγητή κ. Ηλία Κολοβό για την καθοδήγηση που μου προσέφερε, τις πολύτιμες συμβουλές και υπομονή που υπέδειξε κατά τη διάρκεια της έρευνάς μου. Να ευχαριστήσω επίσης θερμά τον επίκουρο καθηγητή κ. Α. Αναστασόπουλο για τη συνολική στήριξή του καθ' όλη τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών και για την εμπιστοσύνη που δείχνει προς το πρόσωπό μου. Τον ερευνητή του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών κ. Μαρίνο Σαρηγιάννη και την Γκιουλσούν Αϊβαλή για τη συνολική στήριξη και βοήθειά τους.

Οφείλω επίσης να ευχαριστήσω τους ανθρώπους που εργάζονται στη Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη και ιδιαίτερα τον υπεύθυνο για το αρχείο της κ. Στέφανο Γρατσέα, που μου παρείχε κάθε δυνατή βοήθεια κατά την έρευνά μου στο Τουρκικό Αρχείο Ηρακλείου.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο ΚΡΗΤΙΚΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ (1645-1669)

Στα μέσα του 17^{ου} αιώνα, όταν το οθωμανικό κράτος αποφάσισε να στραφεί κατά των Βενετών για την κατάκτηση της Κρήτης, είχε ήδη υπό την κυριαρχία του τις περισσότερες χώρες γύρω από την Ανατολική Μεσόγειο. Η Κρήτη αποτελούσε ακόμα έναν απραγματοποίητο στόχο για τους Οθωμανούς, ωστόσο τα γεγονότα που απασχολούσαν την αυτοκρατορία στα τέλη του 16^{ου} και στις αρχές του 17^{ου} αιώνα δεν της είχαν δώσει την κατάλληλη ευκαιρία για μια συγκροτημένη επίθεση.¹ Οι Οθωμανοί είχαν σοβαρούς λόγους να πιστεύουν πως το νησί αυτό σε μια πρόσφορη στιγμή ήταν δυνατό να πολιορκηθεί και να τεθεί υπό οθωμανική κυριαρχία. Η Κρήτη αποτελούσε σταυροδρόμι ηπείρων αφού βρισκόταν πάνω στο θαλάσσιο δρόμο που οδηγούσε απευθείας από την Κωνσταντινούπολη στην Αίγυπτο.² Από την άλλη πλευρά οι Βενετοί κατά τη διάρκεια του 14^{ου} και 15^{ου} αιώνα βασιζόνταν μεν στις δυνατότητες του ναυτικού στόλου για την ασφάλεια της Κρήτης, αυτό είναι όμως κάτι που θα αλλάξει οριστικά από το 17^ο αιώνα κι έπειτα.³

Τα προβλήματα που έπρεπε να αντιμετωπίσει το οθωμανικό κράτος στις αρχές του 17^{ου} αιώνα δεν άφηναν πλέον στο σουλτάνο πολλά περιθώρια για νέες εχθροπραξίες με τους Βενετούς. Είχε ήδη πολλά μέτωπα ανοιχτά, τόσο στην κεντρική Ευρώπη όσο και στην Ανατολή.⁴ Φαίνεται πως οι Οθωμανοί περίμεναν να

¹ Οι Οθωμανοί, πριν την έναρξη της πολιορκίας της Κρήτης είχαν προβεί σε μερικές επιθέσεις κατά των Βενετών στο νησί. Το 1538 κατά τη διάρκεια του οθωμανο-βενετικού πολέμου (1537-40) ο οθωμανικός στόλος υπό το ναύαρχο Χαϊρεντίν Μπαρμπαρόσα λεηλάτησε μερικά χωριά ενώ αργότερα οι Οθωμανοί επιτέθηκαν στο κάστρο της Σούδας το 1567, όταν ένας στόλος από Αλγερινούς λεηλατούσε περιοχές γύρω από την πόλη του Ρεθύμνου, βλ. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, τ. 3, λ. «Ikritish» (R. Mantran), Λάιντεν 1971, 1086, βλ. και C. Maltezos, “The historical and social context” στο *Literature and society in Renaissance Crete*, Νέα Υόρκη 2006, 18.

² S. Faroqhi, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και ο κόσμος γύρω της*, Αθήνα 2009, 121. Η Κρήτη βρισκόταν σε στρατηγικό σημείο στη Μεσόγειο Θάλασσα. Από εκεί οδηγούσαν οι δρόμοι προς την Αίγυπτο, την Τυνησία, την Αλγερία και την Τρίπολη. Το οθωμανικό κράτος μέσω αυτής της θαλάσσιας οδού εφοδίαζε την Κωνσταντινούπολη με τρόφιμα ενώ το νησί αποτελούσε μια βάση ύψιστης σημασίας για τον οθωμανικό στόλο, βλ. E. Bayraktar, “The implementation of ottoman religious policies in Crete 1645-1735: Men of faith as actors in the Kadi court”, αδημοσίευτη μεταπτυχιακή εργασία, Πανεπιστήμιο Bilkent, 2005, 9-10.

³ M. Greene, “Ruling an island without a navy”, *Oriente Moderno* 20(1), Ρώμη 2001, 193.

⁴ Εκείνη την περίοδο η αυτοκρατορία είναι απασχολημένη τόσο με εξωτερικά όσο και εσωτερικά ζητήματα. Στο διεθνές μέτωπο η κεντρική εξουσία βρίσκεται σε πόλεμο με τους Σαφαβίδες (1578-1590, 1603-1619) και τους Αψβούργους της Αυστρίας (1593-1606), βλ. X. Ιναλτζίκ, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία: η κλασική εποχή, 1300-1600*, μτφρ. Μιχάλης Κοκολάκης, Αθήνα 1995, 80-81. Στο εσωτερικό της ταυτόχρονα με τις δαπανηρές εκστρατείες είχε να αντιμετωπίσει την οικονομική κρίση του 1580 με την υποτίμηση του οθωμανικού ασημένιου νομίσματος (άσπρου). Από τη δεκαετία του 1580 έως και τη δεκαετία του 1640 η αυτοκρατορία ταλανίζεται από συχνές υποτιμήσεις και διακυμάνσεις στην αξία του νομίσματος, βλ. S. Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Κωνσταντινούπολη 2000, 19. Επιπλέον βρίσκεται αντιμετώπι με τις εξεγέρσεις των Τζελαλίδων στη Μ. Ασία. Για περισσότερες πληροφορίες για τους Τζελαλί βλ. Oktay Özel, “The Reign of Violence: The Celalis c.1550-1700, in *The Ottoman World*, ed. C. Woodland, London & New York: Routledge, 2012, 184-202 και M. Δημητριάδου, “Οι εξεγέρσεις των Τζελαλίδων και το ζήτημα της ηγεμονίας της

διαμορφωθούν οι κατάλληλες συνθήκες και να βρεθεί η κατάλληλη ευκαιρία για να μπορέσουν να αντεπεξέλθουν στις απαιτήσεις μιας νέας σύγκρουσης. Άλλωστε οι δύο πλευρές ήταν γνωστές τόσο ως αντίπαλοι όσο και ως συνέταιροι.⁵ Η κατάκτηση της Κρήτης όμως ήρθε σε μια περίοδο που η Γαλινοτάτη δεν μπορούσε πλέον να αντεπεξέλθει στις συνθήκες όπως αυτές είχαν διαμορφωθεί μέχρι τα μέσα του 17^{ου} αιώνα. Η πόλη της Βενετίας είχε δεν είχε πλέον ισχυρή θέση στο εμπόριο των μπαχαρικών ενώ η παρακμή της νοτιογερμανικής αγοράς έπληξε σημαντικά την οικονομία της.⁶ Η κατάσταση, με την παρακμή του βενετικού ναυτικού και της εμπορικής ναυτιλίας στις αρχές του 17ου αιώνα διογκώθηκε, ενώ η προσπάθεια της Γαλινοτάτης να επαναπροσδιορίσει τις σχέσεις της με την τοπική ελίτ για την οικονομία και να την αναγκάσει να συνδράμει απέναντι στο προοδευτικά αυξανόμενο κόστος για τη διατήρησή της στο νησί απέτυχε.⁷

Σε αυτή την ανησυχητική κατάσταση ήρθε να προστεθεί και η κυριαρχία των ευρωπαϊκών δυνάμεων στη Μεσόγειο όπως η Γαλλία, η Αγγλία και η Ολλανδία, κάτι που οδήγησε τους Βενετούς σε μια δραματική και μη αναστρέψιμη κρίση.⁸ Ταυτόχρονα, η απώλεια της βενετικής δύναμης άρχισε να γίνεται ιδιαίτερα αισθητή όταν ο σουλτάνος το 1569 παραχώρησε στη Γαλλία εμπορικά προνόμια σε όλη την έκταση της οθωμανικής αυτοκρατορίας (ahdname-διομολογήσεις). Λίγο αργότερα το 1580 σύναψε ανάλογες συμφωνίες με την Αγγλία και ακολούθησε η Ολλανδία στις αρχές του 17^{ου} αιώνα.⁹ Αυτό που γνώριζαν καλά οι Βενετοί ήταν πως η Κρήτη ήταν πολύ κοντά σε σημαντικές οθωμανικές βάσεις, από τη Μονεμβασιά και το Ναυαρίνο μέχρι τις ανατολικές ακτές του Αιγαίου και από τη Σμύρνη έως τη Ρόδο.¹⁰ Όλες αυτές οι εξελίξεις είχαν συμβάλει στην αποδυνάμωση της βενετικής κυριαρχίας στο νησί. Πράγματι η Κρήτη είχε καταστεί ένα ευάλωτο νησί αφού οι Βενετοί δεν είχαν τη στήριξη της τοπικής ελίτ, ούτε του τοπικού πληθυσμού¹¹ ή ακόμα και των

δυναστείας του Οσμάν: μια επαναπροσέγγιση”, αδημοσίευτη μεταπτυχιακή εργασία, Πανεπιστήμιο Κρήτης, 2009.

⁵ Πριν τον οθωμανο-βενετικό πόλεμο για την πολιορκία της Κρήτης (1645-1669), οι δύο δυνάμεις είχαν βρεθεί ξανά αντιμέτωπες στο παρελθόν (1463-1479, 1499-1503, 1537-1540, 1570-1573). Περισσότερες πληροφορίες για τη επέκταση και τη διαμόρφωση του οθωμανικού κράτους (1300-1600) βλ. Ινάλτζικ ό.π., 19-98. Παρ’ όλα αυτά, παρά τους συχνούς πολέμους μεταξύ τους, οι Οθωμανοί διατηρούσαν στενές εμπορικές σχέσεις με τους Βενετούς, βλ. Faroqhi, ό.π., 240-241.

⁶ Faroqhi, ό.π., 121. Οι πόλεμοι στους οποίους συμμετείχε η Βενετία είχαν προκαλέσει μεγάλη πίεση στην οικονομία της. Τα ετήσια έξοδά της σε αντιστοιχία με ασήμι κυμαίνονταν μεταξύ 45 και 50 τόνων το 15^ο αιώνα και αυξήθηκε σε 100 τόνους το 17^ο αιώνα, βλ. L. Pezzolo, “The Venetian Economy” στο E. R. Dursteler (επιμ.), *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, Λάιντεν και Βοστόνη 2013, σ. 269.

⁷ Greene, ό.π., 199.

⁸ L. Pezzolo, ό.π., 255.

⁹ M. H. Van Den Boogert, “The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls and Beratlis in the 18th Century”, *Studies in Islamic Law and Society*, Λάιντεν και Βοστόνη 2005, 7.

¹⁰ S. Soucek, “Naval Aspects of the Ottoman Conquest of Rhodes, Cyprus and Crete”, *Studia Islamica*, 98/99, Παρίσι 2004, 252.

¹¹ Οι κάτοικοι της κρητικής υπαίθρου ήταν υποχρεωμένοι να προσφέρουν τις υπηρεσίες τους για την κατασκευή και τη συντήρηση κτιρίων και να συμμετέχουν σε αγγαρείες στις γαλέρες. Με την οθωμανική κατάκτηση του νησιού οι αγγαρείες στις γαλέρες τερματίστηκαν, βλ. Greene, ό.π., 197 και 203.

στρατιωτών¹² τους οποίους είχαν αφήσει απλήρωτους. Έτσι όπως είχε διαμορφωθεί η κατάσταση, οι Οθωμανοί με την κατάκτηση της Κρήτης επιθυμούσαν μια ενδεχόμενη στροφή προς την παλιά αίγλη των επεκτατικών τους διαθέσεων μιας και η κατάκτηση της Κύπρου το 1570¹³ σηματοδότησε την τελευταία κατάκτηση του οθωμανικού κράτους στα τέλη του 16ου αιώνα.¹⁴ Άρχισε μάλιστα να διαφαίνεται μία νέα πολιτική και στρατιωτική ανάκαμψη όταν οι Οθωμανοί ανακατέλαβαν τη Βαγδάτη το 1638 και το επόμενο έτος υπέγραψαν συνθήκη ειρήνης με τους Σαφαβίδες.¹⁵ Αυτές οι επιτυχίες ενίσχυσαν την αποφασιστικότητά τους για μία νέα οθωμανο-βενετική σύγκρουση στο προσεχές μέλλον για την κατάκτηση του νησιού. Η αφορμή ωστόσο γι' αυτό τον πόλεμο συνέπεσε με τη βασιλεία του Ιμπραήμ Α' (1640-1648), γεγονός που δημιούργησε στο παλάτι έντονη πολιτική αστάθεια.¹⁶ Παρ' όλα αυτά, τα εσωτερικά προβλήματα του οθωμανικού κράτους δεν στάθηκαν εμπόδιο στην εκπλήρωση των στόχων του. Η αφορμή που οδήγησε σε αυτό τον πόλεμο δεν μπορούσε παρά να ενεργοποιήσει την Υψηλή Πύλη για έναρξη των εχθροπραξιών.

Οι Οθωμανοί λοιπόν, αποφασισμένοι να καταλάβουν οριστικά την τελευταία εναπομένουσα στρατιωτική βάση της Δύσης στη λεκάνη της ανατολικής Μεσογείου και να διασφαλίσουν πλήρως τον έλεγχο των θαλάσσιων οδών, βρήκαν την ευκαιρία που ζητούσαν με αφορμή ένα περιστατικό πειρατείας. Ο γενικός προβλεπτής της Κρήτης Ιζέππο Τσιβράν, σε έκθεση που εστάλη στη γερουσία της βενετικής δημοκρατίας το 1639, εξέφρασε το φόβο πως οι πειρατικές επιθέσεις Μαλτέζων πειρατών εναντίον των οθωμανικών πλοίων ήταν ικανές να σηματοδοτήσουν την έναρξη των οθωμανικών εχθροπραξιών στο νησί. Σημείωνε επίσης πως, αν και οι Βενετοί έκαναν ό,τι μπορούσαν για να καταστείλουν αυτές τις επιθέσεις, δεν υπήρχε καμία εγγύηση για τον πλήρη έλεγχο αυτών των φαινομένων. Οι φόβοι του επιβεβαιώθηκαν όταν το φθινόπωρο του 1644 ένα οθωμανικό πλοίο δέχτηκε επίθεση από Μαλτέζους πειρατές. Το πλοίο μετέφερε έναν αριθμό διακεκριμένων επιβατών που ταξίδευαν από την Κωνσταντινούπολη ως την Αίγυπτο και συγκεκριμένα στη Μέκκα για προσκύνημα. Ανάμεσα στους αξιωματούχους επιβαίνοντες και τους προσκυνητές ήταν και ο επικεφαλής του χαρεμιού Σουνμπουλλού αγάς και ο Μπουρσαλή Μεχμέτ εφέντης ο οποίος είχε διοριστεί καδής στη Μέκκα. Στη μαλτέζικη επίθεση εξήντα άνθρωποι αιχμαλωτίστηκαν ενώ οι υπόλοιποι

¹² Οι μισθοί των Βενετών στρατιωτών ήταν ανεπαρκείς γι' αυτό αναγκάστηκαν να ακολουθήσουν και άλλα επαγγέλματα όπως αυτά του ράφτη, του κουρέα, του φούρναρη κλπ., βλ. Α. Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού, τ. Γ': Τουρκοκρατία (1453-1669), Οι Αγώνες για την Πίστη και την Ελευθερία*, Θεσσαλονίκη 1968, 475.

¹³ Ο Σελίμ Β' (1566-1574) στα τέλη του 16^{ου} αιώνα έδωσε εντολή για επίθεση κατά της Κύπρου. Στις 3 Ιουλίου 1570 ο οθωμανικός στόλος βρισκόταν ήδη μπροστά από τη Λάρνακα έχοντας ως αντίπαλους τον Πάπα, την Ισπανία και τη Βενετία οι οποίοι απέτυχαν να οργανώσουν μια συστηματική αντεπίθεση εναντίον τους. Στις 25 Ιουλίου 1570 κατακτήθηκε η Λευκωσία ενώ 5 μέρες αργότερα και η Κερύνεια. Η Κύπρος παραδόθηκε στο σουλτάνο με το σύμφωνο παράδοσης του νησιού στις 7 Μαρτίου 1573, βλ. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, τ. 5, λ. «Kubrus» (Α. Η. De Groot), Λάιντεν 1986, 304-305.

¹⁴ Ινάλτζικ, ό.π., σ. 80.

¹⁵ S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. 1: Empire of The Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Κέιμπριτζ 1976, 199-200.

¹⁶ Η. Κολοβός, Μ. Σαρηγιάννης, «Οθωμανικές πηγές για τον Κρητικό Πόλεμο: μια επισκόπηση» στο *Ο Κρητικός Πόλεμος: από την Ιστορία στη Λογοτεχνία*, Ηράκλειο 2008, 184.

σκοτώθηκαν.¹⁷ Στη συνέχεια αφού έφτασαν μέχρι την Κρήτη και αγκυροβόλησαν εκεί για μερικές μέρες, παρέδωσαν ένα μέρος των λαφύρων στο Βενετό διοικητή της Κρήτης για να τον ευχαριστήσουν για τη βοήθεια που τους προσέφερε. Η είδηση αυτή ενόχλησε έντονα την Υψηλή Πύλη διότι οι Βενετοί είχαν αθετήσει συμφωνία σύμφωνα με την οποία δεν επιτρεπόταν καμία πλευρά να παρέχει στήριξη σε πειρατικά πλοία που δρούσαν εναντίον τους. Ωστόσο οι απόψεις των δύο πλευρών για την έκβαση του περιστατικού ήταν διαφορετικές. Από τη μία πλευρά οι Οθωμανοί υποστήριζαν πως οι Βενετοί παρείχαν άσυλο στους Μαλτέζους πειρατές, από την άλλη πλευρά οι Βενετοί ανέφεραν πως είχαν αγκυροβολήσει στην Κρήτη για να αποβιβάσουν ορισμένους χριστιανούς επιβάτες.¹⁸ Ανεξάρτητα πάντως από την αφορμή του πολέμου, η σύγκρουση μεταξύ των δύο πλευρών στα μέσα του 17^{ου} αιώνα ήταν πλέον μία πραγματικότητα.

Στις 30 Απριλίου 1645, ο οθωμανικός στόλος, με επικεφαλής του στόλου τον Σιλαχτζάρ Γιουσούφ πασά¹⁹ και του στρατού τον Μουσά πασά και Μουράτ Αγά²⁰, απέπλευσε από τα Δαρδανέλια²¹ εξοπλισμένος με 78 γαλέρες και άλλα μικρότερα πλοία. Οι Βενετοί ήλπιζαν πως ο οθωμανικός στόλος έπλεε εναντίον της Μάλτας ως αντίποινα για το πειρατικό επεισόδιο.²² Ωστόσο οι Οθωμανοί απέκρυψαν το σκοπό τους και στις 23 Ιουνίου 1645 αποβιβάστηκαν δίχως αντίσταση στο δυτικό άκρο του κόλπου των Χανίων.²³ Παρ' όλη την προσπάθεια που κατέβαλαν οι Βενετοί ενάντια στους Οθωμανούς, η κατάσταση γι' αυτούς δυσκόλευε ολοένα περισσότερο καθώς τα τείχη τους είχαν πέσει και ο στρατός τους είχε αποδεκατιστεί. Τελικά η πόλη των Χανίων δεν άντεξε για πολύ και παραδόθηκε στους Οθωμανούς στις 22 Αύγουστου του 1645.²⁴ Στη συνέχεια πριν στραφούν στην πόλη του Ρεθύμνου πολιορκήσαν και

¹⁷ M. Greene, *Κρήτη, ένας κοινός κόσμος, χριστιανοί και μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των πρώιμων νεότερων χρόνων*, εισαγωγή Ελένη Γκαρά, Αθήνα 2005, 59-60. Σύμφωνα με τον Setton οι Μαλτέζοι πειρατές πήραν μαζί τους σημαντικά λάφυρα. Ανάμεσά τους βρισκόταν και ο ο πολύτιμος θησαυρός του Σουνμπουλλού αγά. Οι Οθωμανοί σκότωσαν το Σουνμπουλλού αγά ενώ αιχμαλώτισαν τον Μεχμέτ εφέντη, τριάντα γυναίκες, 350 σκλάβους και ένα μικρό αγόρι, βλ. K. M. Setton, *Venice, Austria and the Turks in the Seventeenth Century*, Φιλαδέλφεια 1991, 111.

¹⁸ C. Finkel, *Οθωμανική Αυτοκρατορία, 1300-1923*, μτφρ. Μιχάλης Δελέγκος, Αθήνα 2007, 298-299.

¹⁹ Μετά την κατάκτηση των Χανίων ο Γιουσούφ πασάς επέστρεψε στην Κωνσταντινούπολη και δέχτηκε την κριτική του σουλτάνου Ιμπραήμ όταν αρνήθηκε να επιστρέψει στην Κρήτη με την αιτιολογία πως ο χειμώνας δεν ευνοούσε τη συνέχιση της εκστρατείας στο νησί και πως ο οθωμανικός στρατός δεν ήταν κατάλληλα προετοιμασμένος. Αυτό είχε ως συνέπεια ο Ιμπραήμ να διατάξει την εκτέλεση του η οποία πραγματοποιήθηκε στις 21 Ιανουαρίου 1646, βλ. Setton, *ό.π.*, 130.

²⁰ Θ. Δετοράκης, *Ιστορία της Κρήτης*, Ηράκλειο 1990, 255.

²¹ Setton, *ό.π.*, 126.

²² Greene, «Κρήτη, ένας κοινός κόσμος», *ό.π.*, 60. Ο Setton αναφέρει πως ο σουλτάνος Ιμπραήμ συγκέντρωσε 416 πλοία για την εκστρατεία ενώ εκτιμάται πως οι άνδρες που επάνδρωσαν τη μεγάλη νηοπομπή ξεπερνούσαν τους 50.000, μεταξύ των οποίων και 7.000 γενίτσαροι, ένας μεγάλος αριθμός σπαχήδων και άλλων στρατευμάτων, βλ. Setton, *ό.π.*, 126. Την ίδια πληροφορία μας δίνει και ο Δετοράκης ο οποίος αναφέρει την ύπαρξη 350 πλοίων με 50.000 άνδρες, από τους οποίους οι 7.000 ήταν γενίτσαροι βλ. Δετοράκης, *ό.π.*, 255. Μια υπερβολική εκτίμηση για τον αριθμό των Οθωμανών στρατιωτών κάνει ο Shaw, ο οποίος μιλάει για περίπου 400 πλοία με πάνω από 100.000 στρατιώτες. Shaw, *ό.π.*, 201.

²³ Δετοράκης, *ό.π.*, 255.

²⁴ Σύμφωνα με το Δετοράκη η ημερομηνία άλωσης των Χανίων είναι 22 Αυγούστου 1645 βλ. Δετοράκης, *ό.π.*, 257. Με αυτή την ημερομηνία συμφωνούν οι Adiyeye, βλ. A. N. Adiyeye, N. Adiyeye, *Fethinden Kaybına Girit*, Κωνσταντινούπολη 2006, 30 και ο Setton βλ. Setton, *ό.π.*, 127. Αντίθετα η Μαλτέζου αναφέρει ως ημερομηνία παράδοσης της πόλης την 29^η Αυγούστου 1645 ενώ ο

κατέλαβαν το φρούριο του Αποκόρωνα στη Σούδα. Έτσι όταν ξεκίνησε η πολιορκία του Ρεθύμνου στα τέλη Σεπτεμβρίου 1646²⁵, χρειάστηκαν μόλις 40 μέρες για να ολοκληρώσει ο οθωμανικός στρατός την κατάκτησή του.²⁶ Λίγες μέρες αργότερα σειρά είχε το φρούριο του Μυλοπόταμου ενώ ένα χρόνο αργότερα ακολούθησε η Ιεράπετρα και το Μεραμπέλλο.

Επόμενος στόχος για τους Οθωμανούς ήταν η πόλη του Χάνδακα η οποία ξεκίνησε το Μάιο του 1648. Ωστόσο χρειάστηκε να περάσουν 21 χρόνια μέχρι την υπογραφή συνθήκης παράδοσης της πόλης (1669). Αυτή η καθυστέρηση οφείλεται σε διάφορους παράγοντες που απασχόλησαν στο μεσοδιάστημα τα οθωμανικά στρατεύματα. Οι Βενετοί το 1648 απέκλεισαν για ένα χρόνο το στενό των Δαρδανελίων με αποτέλεσμα οι Οθωμανοί να μην μπορούν να εφοδιάσουν το στρατό τους στην Κρήτη ούτε να στέλνουν προμήθειες από την Κωνσταντινούπολη. Ένα χρόνο αργότερα οι Οθωμανοί θα καταφέρουν να σπάσουν το ναυτικό αποκλεισμό των Βενετών αποκαθιστώντας την ελεύθερη δίοδο για τον εφοδιασμό των οθωμανικών στρατευμάτων.²⁷ Ένα ακόμα γεγονός που έπληξε τις οθωμανικές δυνάμεις ήταν η ναυτική σύγκρουση του 1651 μεταξύ των δύο πλευρών. Ο οθωμανικός στόλος ηττήθηκε ανοιχτά της Νάξου κι οι Βενετοί αιχμαλώτισαν περίπου 1000 άνδρες.²⁸ Αν και οι Οθωμανοί πέτυχαν μερικά χρόνια αργότερα την ολοκληρωτική κατάκτηση της Κρήτης, το 1656 θα υποστούν συντριπτική ήττα στο στενό των Δαρδανελίων χάνοντας τα νησιά της Λήμνου και της Τενέδου τα οποία έπεσαν στα χέρια των Βενετών.²⁹ Αυτό το γεγονός κλόνισε προς στιγμή την έκβαση του πολέμου καθώς αποτελούσε την μεγαλύτερη οθωμανική ήττα από τη ναυμαχία της Ναυπάκτου το 1570. Κατά συνέπεια οι Οθωμανοί δεν μπορούσαν να έχουν πλέον τον έλεγχο των Στενών και ελεύθερη πρόσβαση προς τα νησιά του Αιγαίου. Προβλήματα επίσης για τον οθωμανικό στρατό προέκυψαν κατά την πολιορκία του Χάνδακα.

Χαρακτηριστικό είναι το περιστατικό εξέγερσης του γενιτσαρικού σώματος που είχε στρατοπεδεύσει έξω από τα τείχη της πόλης, όταν το 1649 απαίτησε την αποστολή ενισχύσεων ειδάλλως θα επέστρεφε πίσω μετά από δύο χρόνια εμπόλεμων συγκρούσεων.³⁰ Η κατάσταση επιδεινώθηκε μετά μια αποτυχημένη προσπάθεια ενάντια στα τείχη του Χάνδακα το φθινόπωρο του ίδιου έτους. Με αφορμή αυτό το γεγονός το οθωμανικό κράτος απάντησε θετικά στις ανάγκες του στρατού κι έτσι στις 12 Απριλίου 1650 ξεκίνησε η κατασκευή μιας στρατιωτικής βάσης έξω από τα τείχη της πόλης με την ονομασία «Νέο Φρούριο» (Kal'a-i Cedid ή İnadiye).³¹ Ο πόλεμος

Mantran στην εγκυκλοπαίδεια του Ισλάμ την 19^η Αυγούστου. Βλ. Maltezu, ό.π., 18 και *The Encyclopaedia of Islam*, τ.3, λ. «İkritic», ό.π., 1086.

²⁵ Δετοράκης, ό.π., 259.

²⁶ Α. Ν. Adiyek, Ν. Adiyek, ό.π., 30. Ο Δετοράκης αναφέρει ως ημερομηνία παράδοσης του Ρεθύμνου την 13^η Νοεμβρίου 1646, βλ. Δετοράκης, ό.π., 260.

²⁷ Finkel, ό.π., 300.

²⁸ ό.π., 323.

²⁹ Adiyek, ό.π., 31.

³⁰ Finkel, ό.π., 323. Για τη στρατιωτική εξέγερση του 1649 στο οθωμανικό στρατόπεδο έξω από το Χάνδακα κατά τον Κιατίπ Τσελεμπί βλέπε Κολοβός – Σαρηγιάννης, ό.π., 202-203.

³¹ Η. Κολοβός, «Μια πόλη για τους πολιορκητές: κοινωνική ζωή και γάμοι στον οθωμανικό Χάνδακα έξω από το Χάνδακα», *Δεύτερος Κώδικας (1661/65 – 1670/71)*, Ε. Α. Ζαχαριάδου (επιμ.), Ηράκλειο 2013, 20-21.

συνεχιζόταν χωρίς να έχουν οδηγηθεί οι Οθωμανοί σε ένα αξιοσημείωτο αποτέλεσμα για την έκβαση αυτής της μάχης. Αρκετά αργότερα, τον Αύγουστο του 1664, η υπογραφή της συνθήκης του Vasvar με το Λεοπόλδο Α΄ της Γερμανίας, αποδέσμευσε το σουλτάνο από τον πόλεμο της Ευρώπης κι έτσι μπόρεσε να ενισχύσει το μέτωπο εναντίων των Βενετών στην Κρήτη.³² Στο πεδίο των επιχειρήσεων στο νησί προστέθηκε και ο Μέγας Βεζίρης Κιοπρουλού Φαζίλ Αχμέτ Πασάς ο οποίος διαδέχθηκε τον πατέρα του Κιοπρουλού Μεχμέτ Πασά το 1661.³³ Οι Βενετοί από την πλευρά τους έθεσαν ως υπεύθυνο προάσπισης του νησιού τον αρχιστράτηγο των βενετικών δυνάμεων Φραντσέσκο Μοροζίνι το Δεκέμβριο του 1666.³⁴ Την περίοδο 1666-1669 οι οθωμανικός στρατός ενέτεινε τις προσπάθειες για την κατάκτηση του Χάνδακα. Η ενίσχυση των χριστιανικών δυνάμεων στους Βενετούς κατά των Οθωμανών δεν τελεσφόρησε διότι οι επικεφαλής των συμμαχικών δυνάμεων δεν κατάφεραν να συγκροτήσουν ένα κοινό μέτωπο που θα μπορούσε να επηρεάσει την έκβαση του πολέμου.³⁵ Το ίδιο συνέβη το 1669 όταν ο Λουδοβίκος ΙΔ΄ της Γαλλίας έστειλε γαλλικά στρατεύματα για να ενισχύσει τον αγώνα των Βενετών για την υπεράσπιση των τειχών. Όταν το αποτέλεσμα των αλληπάλληλων μαχών με τους Οθωμανούς δεν ήταν το αναμενόμενο αποφάσισαν να αποχωρήσουν από το νησί χωρίς να αφήσουν άλλη επιλογή στον Μοροζίνι παρά να συμβιβαστεί και να οδηγηθεί τελικά σε υπογραφή συνθήκης παράδοσης της πόλης.³⁶ Οι διαπραγματεύσεις μεταξύ των δύο πλευρών ξεκίνησαν στα τέλη Αυγούστου του 1669³⁷ ενώ η συνθήκη συμφωνίας υπογράφηκε το Σεπτέμβριο του ίδιου χρόνου. Να σημειώσω εδώ πως πρέπει να είμαστε προσεκτικοί με την ακριβή ημερομηνία της συνθηκολόγησης διότι οι ιστορικές πηγές δεν συμφωνούν απόλυτα μεταξύ τους.³⁸

Οι πηγές μιλούν για μεγάλες οθωμανικές απώλειες τη διάρκεια της πολιορκίας Σύμφωνα με τον Δετοράκη που επικαλείται μια οθωμανική ποινή, την περίοδο του

³² Την περίοδο 1661-64, οι Οθωμανοί είχαν προβεί σε στρατιωτικές επιχειρήσεις κατά των Αψβούργων. Ο Μέγας Βεζίρης Φαζίλ Αχμέτ Κιοπρουλού Πασάς σύναψε την ειρήνη του Βασβάρ με την οποία διασφάλιζε την οθωμανική επιρροή στην Τρανσυλβανία. Βλ. Setton, ό.π., 192.

³³ Η οικογένεια των Κιοπρουλού κυριάρχησε σε πολιτικά και στρατιωτικά ζητήματα του οθωμανικού κράτους στα μέσα του 17^{ου} αιώνα. Ο Φαζίλ Αχμέτ Κιοπρουλού πασάς διαδέχθηκε τον πατέρα του Μεχμέτ Κιοπρουλού το 1661 ως μεγάλος βεζίρης και πέθανε διατηρώντας το αξίωμά του ως το τέλος το 1676, βλ. Finkel, ό.π., 330. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την εκστρατεία του Φαζίλ Αχμέτ πασά στην Κρήτη βλ. E. Gülsoy, *Girit'in Fethi ve Osmanlı İdaresinin Kurulması (1645-1670)*, Κωνσταντινούπολη 2004, 127-165.

³⁴ Setton, ό.π., 189.

³⁵ Οι βενετικές δυνάμεις το 1667 ενισχύθηκαν από γαλλικά σώματα υπό την ηγεσία του Giron François de Ville. Στήριξη παρείχαν επίσης μαλτέζικα, παπικά ναπολιτάνικα και σικελικά πλοία. Οι διαφωνίες όμως μεταξύ τους είχαν ως αποτέλεσμα την αποχώρησή τους μέσα στο επόμενο έτος, βλ. ό.π., 193-195.

³⁶ Finkel, ό.π., 351-352.

³⁷ Δετοράκης, ό.π., 268-269.

³⁸ Ο Δετοράκης αναφέρει ως υπογραφή παράδοσης της πόλης την 16^η Σεπτεμβρίου, το ίδιο και οι Adiyeye λαμβάνοντας υπόψη την πηγή από τον Δετοράκη, βλ. Δετοράκης, ό.π., 269 και Adiyeye, ό.π., 24. Αντίθετα η Greene αναφέρει ως υπογραφή της συνθήκης την 3η Σεπτεμβρίου 1669. Βλ. Greene «Κρήτη, ένας κοινός κόσμος», ό.π., 150. Επίσης ο Mantran ορίζει την 6^η Σεπτεμβρίου, ενώ με αυτή την ημερομηνία συμφωνεί ο Gülsoy, και ο Tugin. Για τον Gülsoy βλ. ό.π., 159, για τον Tugin βλ. *İslam Ansiklopedisi*, τ. 14, λ. «Girit» (C.Tugin), Κωνσταντινούπολη 1991, 87 και για τον Mantran βλ. *Encyclopaedia of Islam*, τ.3, λ.«İkritic», ό.π., 1086.

κρητικού πολέμου, σκοτώθηκαν 137.116 στρατιώτες και αξιωματικοί,³⁹ ενώ σύμφωνα με τον Gülsoy, τα δύο μόλις τελευταία χρόνια της πολιορκίας έχασαν τη ζωή τους 75.000 γενίτσαροι.⁴⁰ Βέβαια ο αριθμός που παραθέτει ο Gülsoy είναι υπερβολικός, καλό θα ήταν λοιπόν να είμαστε επιφυλακτικοί με αυτά τα αριθμητικά μεγέθη.

Η Κρήτη στη συνέχεια μετατράπηκε σε εγιαλέτι με πρωτεύουσα το Χάνδακα. Οι Οθωμανοί, συνεχίζοντας το διοικητικό καθεστώς των Βενετών, διατήρησαν το χωρισμό του νησιού σε τέσσερα σαντζάκια: των Χανίων, του Ρεθύμνου, του Χάνδακα και της Σητείας. Σύμφωνα με την απογραφή του 1671, το σαντζάκι του Χάνδακα αποτελούνταν από τους εξής ναχιγιέδες: Πεδιάδας, Μονοφατσίου, Καινούριου, Πυργιωτίσσης, Μαλεβιζίου και Τεμένους. Το σαντζάκι Χανίων περιελάμβανε τους ναχιγιέδες των Χανίων, Κισσάμου, Σελίνου, Αποκορώνου, Σφακίων, το σαντζάκι Ρεθύμνου τους ναχιγιέδες Ρεθύμνου, Μυλοποτάμου, Αμαρίου, Αγίου Βασιλείου ενώ το σαντζάκι Σητείας τους ναχιγιέδες Σητείας, Μιραμπέλου, Ιεράπετρας, Λασιθίου, Ρίζου.⁴¹ Λίγο αργότερα τα σαντζάκια έγιναν τρία λόγω της ενσωμάτωσης της Σητείας στο Χάνδακα.⁴² Στα σαντζάκια του Χάνδακα, του Ρεθύμνου και των Χανίων διορίστηκε ως διοικητής ένας πασάς που έφερε τον τίτλο του σαντζάκμπεη (sancakbeyi) και ήταν υπεύθυνος της διοικητικής του περιφέρειας.⁴³ Στο δικαστικό πεδίο, υπεύθυνος του κάθε καζά⁴⁴ ήταν ο καδής,⁴⁵ ενώ ως βοηθός στο ιεροδικείο που έδρευε είχε ένα γραμματικό (kâtib), ένα κλητήρα (muhtazir) και ένα αγγελιοφόρο (çukadar). Επίσης σε κάθε καζά υπήρχαν ναϊπηδες (nâ'ib) ο οποίοι λειτουργούσαν ως βοηθοί του καδή ή και ως αναπληρωτές όταν αυτός απουσίαζε ή αναμενόταν ο διορισμός ενός νέου.⁴⁶

Στο δημοσιονομικό τομέα το οθωμανικό κράτος επιδίωξε την συλλογή φόρων από τους νεοκατακτηθέντες υπηκόους με την επιβολή του κεφαλικού φόρου (τζιζιέ).

³⁹ Δετοράκης, ό.π., 270.

⁴⁰ Gülsoy, ό.π., 197-198.

⁴¹ ό.π., 226-227. Αξίζει να αναφέρουμε πως ο ναχιγιέ Μυλοποτάμου υπαγόταν άλλοτε στο σαντζάκι Ρεθύμνου και άλλοτε στο σαντζάκι του Χάνδακα. Λίγα χρόνια αργότερα το 1674 είναι καταγεγραμμένος ως ναχιγιέ Μυλοποτάμου στον σαντζάκι του Χάνδακα. Τελικά με μια αίτηση διαμαρτυρίας, ο καδής Ρεθύμνου στην Υψηλή Πύλη διεκδικεί το ναχιγιέ Μυλοποτάμου και καταφέρνει να τον συμπεριλάβει στο δικό του καζά, βλ. Μ. Σαρηγιάννης, «Η δικαστική οργάνωση και το ιεροδικείο του Χάνδακα στη νεοκατακτημένη Κρήτη» ανάτυπο από το Α' μέρος (1673-1675) του Πέμπτου Κώδικα του ιεροδικείου Ηρακλείου, Ηράκλειο 2008, 29.

⁴² Σύμφωνα με το Σαρηγιάννη φαίνεται πως η συνένωση του ναχιγιέ Σητείας με το σαντζάκι του Χάνδακα έγινε γύρω στο 1672. Σαρηγιάννης, ό.π., 32.

⁴³ Greene, «Κρήτη, ένας κοινός κόσμος», ό.π., 72 Ο πασάς του Χάνδακα θεωρούνταν ανώτερος από τους άλλους δύο, του Ρεθύμνου και των Χανίων. Κατείχε τον τίτλο του «σερασκέρη» (serasker) του γενικού στρατιωτικού διοικητή της επαρχίας, βλ. Δετοράκης, ό.π., 273.

⁴⁴ Ο καζάς αποτελούσε την περιφέρεια στην οποία ο καδής είχε δικαιοδοσία και απένειμε δικαιοσύνη. Στην Κρήτη παρατηρείται ταύτιση των σαντζακίων με τους καζάδες, της διοικητικής δηλαδή διαίρεσης του νησιού και της δικαστικής. Βλ. Σαρηγιάννης, ό.π., 30.

⁴⁵ Ο καδής ήταν απόφοιτος ενός μεντρεσέ (medrese) και το αξίωμά του εξαρτιόταν από τη θέση του μεντρεσέ. Η θητεία του ως καδής διαρκούσε από ένα έως τρία χρόνια ενώ απένειμε δικαιοσύνη σύμφωνα με τον ιερό νόμο (şeriat) και το σουλτανικό (kanun). Στη δικαιοδοσία του δεν υπάγονταν τα μέλη της στρατιωτικής τάξης, οι ουλεμάδες καθώς και οι αλλόθρησκοι ραγιαδες σε ζητήματα οικογενειακού δικαίου, στην περίπτωση όμως που δεν θα εμπλέκονταν μουσουλμάνοι και δεν κατέφευγαν στο ισλαμικό ιεροδικείο με δική τους βούληση, ό.π., 17-18.

⁴⁶ ό.π., 18.

για τους μη μουσουλμάνους υπηκόους. Σε αντίθεση με τον τζίτζιέ, οι Οθωμανοί κατάργησαν έναν εθιμικό κεφαλικό φόρο, τον ισπέντζε. Αυτός ήταν είδος κεφαλικού φόρου που καταβαλλόταν πάντοτε σε χρήμα στον τιμαριούχο σπαχή από τους μη μουσουλμάνους χωρικούς που ήταν εγκατεστημένοι στα φέουδά τους. Το οθωμανικό κράτος εισήγαγε αυτό το φόρο στην ανατολική Μικρά Ασία το 1540 και ανερχόταν σε 25 άσπρα.⁴⁷ Επιπλέον καταργήθηκε ο φόρος τσιφτ ρεσμί, ο αγροτικός φόρος δηλαδή σύμφωνα με το σύστημα χανέ-ζευγαριού. Με αυτό το φορολογικό σύστημα, η έκταση της γης μαζί με την ικανότητα εργασίας καθόριζε το φορολογικό καθεστώς.⁴⁸

Παράλληλα οι Οθωμανοί ακολούθησαν μια τακτική εξοθωμανισμού στην πόλη του Χάνδακα. Η έντονη παρουσία του ισλαμικού στοιχείου είχε σκοπό να προβάλλει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την παρουσία του νέου κατακτητή. Αυτή η προβολή εκφραζόταν με την δημιουργία τζαμιών ή την μετατροπή κτιρίων σε τζαμιά στο ψηλότερο σημείο της πόλης.⁴⁹ Μάλιστα ο Χάνδακας μετά από 21 χρόνια πολιορκίας μπορούμε να πούμε πως είχε κατακτηθεί πριν καν υπογραφεί η συνθήκη παράδοσής του. Η μακρά διάρκεια της πολιορκίας θα διαμορφώσει μετά το πόλεμο μια κοινωνία στην οποία οι γενίτσαροι υπερτερούν έναντι οποιασδήποτε άλλης κοινωνικής ομάδας. Σύμφωνα με πηγές των ιεροδικαστικών εγγράφων μπορούμε να συμπεράνουμε πως ένα σημαντικό ποσοστό των οθωμανικών στρατιωτικών σωμάτων ήταν ντόπιοι εξισλαμισμένοι.⁵⁰

⁴⁷Inalcik H. και D. Quataert (επιμ.), *Οικονομική και Κοινωνική Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, τ. Α': 1300-1600*, Αθήνα 2008, 77.

⁴⁸ ό.π., 166.

⁴⁹Bierman, A. Irene, "The Ottomanization of Crete" στο *The Ottoman City and its Parts*, επιμ. I.A. Bierman, R. A. Abou – el- Haj, D. Preziosi, Νέα Υόρκη, 1991, 59.

⁵⁰ Greene, «Κρήτη, ένας κοινός κόσμος», ό.π., 91-92.

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΟΙ ΕΞΙΣΛΑΜΙΣΜΟΙ ΣΤΗΝ ΟΘΩΜΑΝΙΚΗ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ ΕΩΣ ΤΑ ΤΕΛΗ ΤΟΥ 17^{ου} ΑΙΩΝΑ

Οι εξισλαμισμοί της Μικράς Ασίας

Η διαδικασία του εξισλαμισμού στα εδάφη της Μ. Ασίας ξεκίνησε πολύ πριν τους Οθωμανούς κατά τη διάρκεια της πρώιμης σελτζουκικής περιόδου με την εισροή τουρκικών νομαδικών φύλων μετά την μάχη του Μαντζικέρτ το 1071.⁵¹ Οι Σελτζούκοι ήταν από τις πιο ισχυρές μουσουλμανικές δυναστείες. Εμφανίστηκαν τον 11^ο αιώνα και κυριάρχησαν έως τις αρχές του 14^{ου} αιώνα. Μετά την παρακμή των Σελτζούκων διάφορες τουρκομανικές δυναστείες εγκαθίδρυσαν τα δικά τους πριγκιπάτα σε διάφορες περιοχές της Ανατολίας. Ανάμεσα σε αυτά ήταν οι Οθωμανοί, οι οποίοι θεμελίωσαν τη δική τους ηγεμονία πάνω στις αρχές της σελτζουκικής κληρονομιάς.⁵² Σύμφωνα με οθωμανικά φορολογικά κατάστιχα, ο εξισλαμισμός της Ανατολίας, που είχε ξεκινήσει μετά τη μάχη του Μαντζικέρτ, είχε ολοκληρωθεί μέχρι τις αρχές του 16^{ου} αιώνα, όταν δηλαδή ο οθωμανικός πλέον πληθυσμός της Ανατολίας περιλάμβανε λιγότερο από 8% μη μουσουλμάνους.⁵³

Αξίζει να σημειώσουμε πως δεν έχουμε στη διάθεσή μας πηγές που να αποδεικνύουν την ύπαρξη υποχρεωτικών εξισλαμισμών. Δεν μπορούμε όμως να παραβλέψουμε την βίαιη φύση των συγκρούσεων μεταξύ των χριστιανών και των μουσουλμάνων στα εδάφη της Ανατολίας. Η ισορροπία που είχε επιτευχθεί στις αρχές του 13^{ου} αιώνα κάτω από τους Σελτζούκους του Ρουμ θα σταθεροποιηθεί οριστικά μόνο από τους Οθωμανούς στα τέλη του 15^{ου} αιώνα.⁵⁴ Πρέπει βέβαια να λάβουμε υπόψη πως η ισλαμοποίηση της Μικράς Ασίας πραγματοποιήθηκε σταδιακά σε βάθος τεσσάρων αιώνων. Όσο δηλαδή διαρκούσαν αυτές οι μουσουλμανικές κατακτήσεις και ταυτόχρονα διατηρούσαν οι ήδη κατεκτημένες περιοχές ένα βαθμό σταθερότητας και κοινωνικής γαλήνης, οι εθελούσιοι και οι υποχρεωτικοί εξισλαμισμοί συνυπήρχαν.⁵⁵ Για τις κοινωνίες λοιπόν που είχαν συνέλθει από τη βίαιη φύση μιας κατάκτησης, τα οικονομικά και κοινωνικά κίνητρα ενός εθελούσιου εξισλαμισμού ήταν ιδιαίτερα ελκυστικά. Τα οφέλη που μπορούσαν να αποκομίσουν οι μη μουσουλμάνοι με τη μεταστροφή τους, συνέβαλαν καταλυτικά στην αποδοχή και την υιοθέτηση του ιερού νόμου του ισλάμ.

⁵¹ Πρόκειται για την μάχη μεταξύ των Σελτζούκων και της βυζαντινής αυτοκρατορίας κατά την οποία ο βυζαντινός αυτοκράτορας Ρωμανός Διογένης ηττήθηκε από τις δυνάμεις του Αλπ Αρσλάν. Αυτό το γεγονός επέτρεψε την προώθηση των σελτζουκικών στρατευμάτων στα εδάφη της Ανατολίας και συνέβαλε καταλυτικά στην μόνιμη εγκατάστασή τους, βλ. G. Agoston και B. Masters, *The Encyclopedia of Ottoman Empire*, λ. «Seljuks» (Sadi S. Kucur), Νέα Υόρκη 2009, 516.

⁵² Agoston και Masters, λ. «Seljuks» (Sadi S. Kucur), ό.π., 515-516.

⁵³ A. Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Λάιντεν-Βοστόνη 2004, 19.

⁵⁴ ό.π., 24, υποσ. 69.

⁵⁵ ό.π., 24-25.

Στην εξάπλωση του ισλάμ, δεν πρέπει να παραβλέψουμε τη συμβολή των μυστικιστικών ταγμάτων και τα συγκρητιστικά στοιχεία που απάρτιζαν τη θρησκευτική τους κοσμοθεωρία. Τα μυστικιστικά τάγματα των Μεβλεβήδων, των Μπεκτασήδων και άλλων, ασκούσαν μεγάλη επιρροή στους μη μουσουλμάνους καθώς υποστήριζαν και διέδιδαν την μίξη χριστιανικών και ισλαμικών στοιχείων.⁵⁶ Η δράση τους επεκτάθηκε αργότερα και στα Βαλκάνια, ωστόσο αυτό είναι κάτι που θα αναλυθεί σε επόμενη ενότητα. Η αποδοχή και η υιοθέτηση μιας νέας πίστης θα μπορούσε να οφείλεται και στην διακοπή της επικοινωνίας του χριστιανικού πληθυσμού με το πνευματικό κέντρο της Κωνσταντινούπολης. Αυτός ο πνευματικός αποκλεισμός ίσως να επιτάχυνε τη διαδικασία του εξισλαμισμού και την ενσωμάτωση του τοπικού πληθυσμού στα τουρκομανικά φύλα.⁵⁷ Επίσης θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί για το βάθος των θρησκευτικών πεποιθήσεων των αγροτικών πληθυσμών: δε θα πρέπει να θεωρούμε ότι η «πίστη» σε μια συγκεκριμένη θρησκεία είχε τα σύγχρονα κλειστά χαρακτηριστικά, που είναι το αποτέλεσμα μιας μεγάλης διαδικασίας «ομολογιοποίησης».⁵⁸

Το κίνητρο για τον εξισλαμισμό ενός ατόμου δεν είχε απαραίτητα ως πρωταρχικό παράγοντα τη θρησκευτική πίστη. Τα προσωπικά οφέλη για την εξέλιξη και την βελτίωση της ζωής του ήταν εξίσου ισχυρά στους πρώιμους αιώνες της αυτοκρατορίας. Η απαλλαγή από τον κεφαλικό φόρο, η διεκδίκηση γαιών, η προσχώρηση στην ευνοούμενη θρησκευτική ομάδα αποτελούν ορισμένα από τα προνόμια που ενδεχομένως να αποκτούσε με τη μεταστροφή του στο ισλάμ.⁵⁹ Ο

⁵⁶ B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: the Roots of Sectarianism*, Κέμπριτζ 2001, 26-27.

⁵⁷ *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, τ. 1, λ. «Anadolu» (F. Taeschner), Λάιντεν 1986, 470.

⁵⁸ Ο όρος «ομολογιοποίηση» επινοήθηκε τη δεκαετία του '70 από δύο Γερμανούς ιστορικούς, τον Wolfgang Reinhard και τον Heinz Schilling. Με αυτό τον όρο επιχειρήσαν να ερμηνεύσουν την σύνδεση της θρησκευτικής και της πολιτικής αλλαγής το 16^ο αιώνα. Υποστήριξαν δηλαδή πως την περίοδο μεταξύ της ειρήνης του Άουγκσμπουργκ το 1555 και της αρχής του Τριακονταετούς Πολέμου (1618-1648), το κράτος και εκκλησία (Προτεστάντες και Καθολικοί) συνεργάστηκαν με σκοπό να σχηματίσουν μια σκληρή θρησκευτική πολιτική που θα αποτελούσε το βασικό πολιτικο-θρησκευτικό πυρήνα του κράτους. Τον ίδιο όρο χρησιμοποίησε η Krstic για να εξηγήσει πως το οθωμανικό κράτος επικαλέστηκε και ενίοτε εφάρμοσε αντίστοιχες πολιτικές με αυτές που λάμβαναν χώρα στην αψβουργική αυτοκρατορία και σε άλλα σύγχρονα ευρωπαϊκά εδάφη. Αυτές οι πεποιθήσεις εμφανίστηκαν παράλληλα σε μουσουλμανικές και χριστιανικές αυτοκρατορίες το 16^ο αιώνα ως αποτέλεσμα του αυτοκρατορικού ανταγωνισμού μεταξύ των Οθωμανών και των Αψβούργων από τη μια και των Οθωμανών και των Σαφαβιδών από την άλλη. Στην οθωμανική αυτοκρατορία το εγχείρημα διάδοσης του σουνιτισμού και της κοινωνικής πειθαρχίας στους υπηκόους εκφράστηκε το 16^ο αιώνα με τη δημιουργία πολυάριθμων τζαμιών και μεντρεσέδων ενώ το 17^ο αιώνα έχουμε τις σχέσεις κράτους και συντηρητικών θρησκευτικών ομάδων, όπως για παράδειγμα το κίνημα των Καντίζαντελί, βλ. T. Krstic, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Στάνφορντ 2011, 13-14.

⁵⁹ Οι χριστιανοί και οι εβραίοι ανήκαν στους «λαούς της Βίβλου» και χαρακτηρίζονταν ως ζιμί (Djimmī). Τους επέτρεπαν να ασκούν ελεύθερα τα θρησκευτικά τους καθήκοντα και ως υπήκοοι να ζουν αρμονικά με τους μουσουλμάνους, πληρώνοντας ως αντάλλαγμα γι' αυτό το δικαίωμα τον κεφαλικό φόρο τζιζιέ (Jizya), βλ. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Οξφόρδη 1982, 130-131. Μέρος των οικονομικών δυσπραγιών για τους ζιμί ήταν και ο κεφαλικός φόρος. Παρ' όλη την σταδιακή του αύξηση καθ' όλη τη διάρκεια του 16^{ου} αιώνα, το μεγαλύτερο πρόβλημα εντοπίζεται στους επόμενους δύο αιώνες. Στις αρχές του 17^{ου} αιώνα ορίστηκε από 170 σε 230 άσπρα. Στα μέσα του αιώνα αυξήθηκε σε 300-350 άσπρα ενώ στο τέλος του αιώνα ξεπέρασε τα 400. Αυτό το γεγονός σε συνδυασμό με τις φορολογικές καταχρήσεις των φοροεισπρακτόρων, σίγουρα επιδείνωσε ακόμα περισσότερο τις οικονομικές δυνατότητες των μη μουσουλμάνων, βλ. Minkov, ό.π., 95.

θεσμός του παιδομαζώματος που θα αναλύσουμε παρακάτω, ήταν επίσης μία πολιτική του οθωμανικού κράτους που συνέβαλε στον υποχρεωτικό εξισλαμισμό ανηλίκων με σκοπό την εκπαίδευσή τους και τη στρατολόγησή τους στα στρατιωτικά οθωμανικά σώματα αλλά και τη συμμετοχή τους στον κρατικό διοικητικό μηχανισμό. Πάντως όσο τα μουσουλμανικά κράτη επεκτείνονταν, τόσο ισχυρότερα ήταν τα κίνητρα για τους κατακτημένους αλλόθρησκους πληθυσμούς.⁶⁰ Πράγματι, το 13^ο αιώνα η οικονομική και πολιτιστική άνθιση του σουλτανάτου του Ρουμ επισφράγισε την ανωτερότητα του ισλάμ σε βάρος του χριστιανισμού στα εδάφη της Ανατολίας.⁶¹

Στα πρώτα στάδια διαμόρφωσης της ισλαμικής κοινωνίας στην ευρύτερη περιοχή, ο εξισλαμισμός για τους αυτόχθονες μη μουσουλμάνους συνέβαλε σε μικρό ποσοστό στη συνολική διαδικασία του εξισλαμισμού, αφού η ισλαμική κοινωνία διαμορφώθηκε και από την εισροή τουρκογενών φύλων και προσφύγων από άλλες ισλαμικές περιοχές.⁶² Βέβαια ο κρυπτοχριστιανισμός είναι ένα φαινόμενο που συναντάμε ακόμα και σε πρώιμα στάδια της οθωμανικής επέκτασης. Σε αγροτικές μάλιστα περιοχές της Μικράς Ασίας δεν είχε εξαλειφθεί εντελώς η χριστιανική πίστη. Την περίοδο των ισλαμικών νομαδικών αποικισμών, ανάμεσα σε αυτούς τους νομάδες και τους δύσπιστους αυτόχθονες μη μουσουλμάνους παρατηρείται ένα μικτό σύστημα ισλαμικών και χριστιανικών στοιχείων, με αποτέλεσμα οι δύο πλευρές να προσεγγίσουν η μία την άλλη.⁶³ Εκείνη λοιπόν την περίοδο οι εξισλαμισμοί φαίνεται πως ήταν εντατικοί λόγω της οικονομικής ευρωστίας του σουλτανάτου του Ρουμ και της θρησκευτικής δράσης των ισλαμικών μυστικιστικών ταγμάτων.⁶⁴ Οι πληροφορίες που αντλούνται από φορολογικά απογραφικά κατάστιχα δείχνουν ότι στα μέσα του 15^{ου} αιώνα, η διαδικασία του εξισλαμισμού στη Μικρά Ασία είχε κατά 85% ολοκληρωθεί.⁶⁵ Μέχρι και τις κατακτήσεις του Σελίμ Α΄ (1512-1520) οι Οθωμανοί ακολούθησαν ανεκτική πολιτική απέναντι στους υπηκόους τους δίνοντας έμφαση στο νόμο του κανόν σε συνδυασμό με την ιδιαίτερη μεταχείριση για τους «λαούς της Βίβλου» που όριζε η σαρία.⁶⁶

Η κατάκτηση της Τραπεζούντας το 1461 οδήγησε ένα μεγάλο μέρος των μη μουσουλμάνων σε εξισλαμισμό. Κάποιοι από αυτούς θέλησαν να επωφεληθούν οικονομικά και κοινωνικά από το καθεστώς του νέου μουσουλμάνου και επεδίωξαν να ενσωματωθούν στη μουσουλμανική κοινότητα του νέου κατακτητή. Παράλληλα η μη μουσουλμανική ελίτ εξισλαμίζεται και τάσσεται με το μέρος του κατακτητή με σκοπό να προωθήσει και να εξασφαλίσει τα συμφέροντά της. Αξίζει να πούμε πως οι εξισλαμισμοί της μη μουσουλμανικής αριστοκρατίας δεν λάμβαναν χώρα μόνο στη

⁶⁰ D. Baer, “Honored by the Glory of Islam: The Ottoman State, non-Muslims and Conversion to Islam in late seventeenth century, Istanbul and Rumelia”, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Chicago, 2001, 4.

⁶¹ Minkov, ό.π., 21.

⁶² ό.π., 20.

⁶³ A. Zhelyazkova, “Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem: the Southeast-European Perspective” στο *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, επιμ. Fikret Adanır και Suraiya Faroqhi, Λάιντεν – Βοστώνη – Κολωνία 2002, 244.

⁶⁴ ό.π., 21-22.

⁶⁵ Agoston και Masters, λ. «Conversion» (Tijana Krstić), ό.π., 145.

⁶⁶ Peter F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804*, Σηάτλ και Λονδίνο 1977, 44.

Τραπεζούντα αλλά αποτελούσαν ένα ευρέως διαδεδομένο φαινόμενο στη Ανατολία.⁶⁷ Επιπλέον όσοι μη μουσουλμάνοι αντιστάθηκαν και πολέμησαν κατά των Οθωμανών εξισλαμίστηκαν και αυτοί για να αποφύγουν τυχόν αντίποινα σε βάρος τους. Αυτό βέβαια δεν σήμαινε πως εγκατέλειπαν πλήρως τη προηγούμενη θρησκευτική τους πίστη. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση των Σταυριωτών, οι οποίοι συμπεριφέρονταν ως μουσουλμάνοι αλλά συνέχισαν να ασκούν τη χριστιανική πίστη εντός της οικίας τους.⁶⁸ Στην περίπτωση της Τραπεζούντας συναντάμε σχετικά αργά εκτεταμένους εξισλαμισμούς. Σε μια περιοχή αμιγώς χριστιανική η διαδικασία του εξισλαμισμού είναι εκτεταμένη κυρίως κατά το 16^ο και 17^ο αιώνα, όταν δηλαδή στις περισσότερες περιοχές της Ανατολίας αυτή η διαδικασία είχε σχεδόν ολοκληρωθεί.⁶⁹

Δεν μπορούμε με βεβαιότητα να αποδώσουμε τους εκτεταμένους εξισλαμισμούς της Μ. Ασίας σε ένα μόνο παράγοντα. Αξιοπίστες πηγές που θα μας οδηγούσαν σε ασφαλή συμπεράσματα είναι δυσεύρετες πριν από τα μέσα του 15^{ου} αιώνα. Ο Minkov εκτιμά πως υπήρξαν μαζικοί υποχρεωτικοί εξισλαμισμοί, ενώ την περίοδο των κατακτήσεων δύσκολα μπορεί να μιλήσει κανείς για εξισλαμισμούς που είχαν ως πρωταρχικό παράγοντα την κοινωνική αλλαγή και όχι την αλλαγή πίστης. Τα ευαγή μουσουλμανικά ιδρύματα, η ωρίμανση των μουσουλμανικών θεσμών και τα μυστικιστικά τάγματα συνέβαλαν καταλυτικά στην διάδοση του ισλάμ και στη διαδικασία του εξισλαμισμού. Όπως συνέβαινε στις κεντρικές ισλαμικές χώρες, ένα ισλαμικό κράτος δεν συμμετείχε στη διαδικασία του εξισλαμισμού αλλά αποτελούσε περισσότερο τον εγγυητή για την ύπαρξη, τη διατήρηση και την λειτουργία αυτών των ιδρυμάτων και των μουσουλμανικών θεσμών.⁷⁰ Τα ευαγή θρησκευτικά ιδρύματα δεν είχαν ως κύριο στόχο τον προσηλυτισμό των αλλόθρησκων υπηκόων. Πρωταρχικό τους μέλημα ήταν να μπορέσουν με τη λειτουργία τους να ανταποκριθούν στις ανάγκες της ισλαμικής κοινωνίας. Παράλληλα αυτές οι θρησκευτικές ομάδες επηρέασαν τη θρησκευτική συνοχή των χριστιανών ως επακόλουθο της διαμόρφωσης μιας μικτής κοινωνίας στην οποία το ισλάμ ήταν η πλέον ανώτερη θρησκεία.⁷¹ Ο θεσμός του βακουφιού διοχέτευε με πλούτο αυτά τα ιδρύματα, τα οποία με τη σειρά τους διοχέτευαν την κοινωνία με τις αρχές τους ισλάμ και τον ισλαμικό τρόπο ζωής. Έτσι, όσο πιο ισχυρά ήταν τα κοινωνικά δίκτυα, τόσο μεγαλύτερες ήταν οι πιθανότητες για ενσωμάτωση των μη μουσουλμάνων σε αυτά.⁷² Αργότερα, ο εξισλαμισμός θα αποτελεί πλέον μια συνειδητή απόφαση για τους μη μουσουλμάνους, που θα έχουν ως πρωταρχικό μέλημα τη κοινωνική και όχι θρησκευτική τους μετάβαση.

Στις αρχές του 14^{ου} αιώνα οι εξισλαμισμένοι αποτέλεσαν πρωταρχική πηγή ανθρώπινου δυναμικού.⁷³ Η πολιτική ανεκτικότητας στους χριστιανούς αλλά και η απαλλαγή τους από το βάρος των φόρων υποτέλειας κατέστησε δυνατή και βιώσιμη

⁶⁷ Σ. Βρυώνης, *Η παρακμή του μεσαιωνικού ελληνισμού στη Μικρά Ασία και η διαδικασία του εξισλαμισμού, (11^{ος} – 15^{ος} αιώνας)*, Αθήνα 2008, 204.

⁶⁸ Zhelyazkova, ό.π., 244.

⁶⁹ Agoston και Masters, λ. «Conversion» ((Tijana Krstić), ό.π., 145-146.

⁷⁰ Minkov, ό.π., 24-25.

⁷¹ ό.π., 26, υποσ., 73.

⁷² ό.π., 26.

⁷³ L. W. Health, *The Nature of the Early Ottoman State*, Νέα Υόρκη 2003, 132.

την πολιτική των αμοιβαίων συμφερόντων. Αν και οι Οθωμανοί στη Μικρά Ασία δεν είχαν ακόμα μια ξεκάθαρη τακτική για τον εξισλαμισμό, αυτό που επιδίωξε το οθωμανικό κράτος ήταν να μπορέσει ουσιαστικά να ασκήσει έμμεσες ή άμεσες πιέσεις σε κάθε θρησκευτική ομάδα έτσι ώστε να αλληλεπιδράσει με την αντίστοιχη μουσουλμανική σε νέες πλέον βάσεις και κατ' επέκταση να εξισλαμιστεί και να ενσωματωθεί πλήρως σε αυτήν. Από τη μία πλευρά, οι Οθωμανοί ακολουθώντας μια ανεκτική πολιτική στους μη μουσουλμάνους υπηκόους, επέτρεψαν τη διατήρηση της θρησκευτικής τους πίστης. Το τίμημα όμως για αυτή την επιλογή ήταν το οικονομικό βάρος που έπρεπε να επωμιστούν, όπως για παράδειγμα η καταβολή του κεφαλικού φόρου. Με αυτό τον τρόπο το οθωμανικό κράτος σίγουρα οδήγησε ένα μεγάλο μέρος των μη μουσουλμάνων σε εξισλαμισμό χωρίς να χρειαστεί να προβεί σε οποιαδήποτε μορφή βίας. Από την άλλη πλευρά δεν πρέπει να παραβλέψουμε τη βίαιη φύση των κατακτήσεων σε ορισμένες περιοχές της Ανατολίας, όπου εδώ οι εξισλαμισμοί πραγματοποιούνται για να καταφέρουν οι μη μουσουλμάνοι να προστατευτούν από τον ισλαμικό νόμο.

Οι εξισλαμισμοί στα Βαλκάνια: ο θεσμός του παιδομαζώματος και ο ρόλος των μυστικιστικών ταγμάτων στη διαδικασία του εξισλαμισμού

Η κατάκτηση των Βαλκανίων από τους Οθωμανούς διήρκεσε λίγο περισσότερο από έναν αιώνα και εξελίχθηκε σε δύο φάσεις, μεταξύ του 1352 και του 1402 και μεταξύ του 1415 και του 1467. Ο ρυθμός κατάκτησης στις βαλκανικές περιοχές ήταν σχετικά εντατικός και ταχύτερος συγκριτικά με εκείνον της Μικράς Ασίας. Αυτό οφείλεται κυρίως στην εξασθένηση της πολιτικής επιρροής των τοπικών βαλκανικών πριγκιπάτων και των ντόπιων ανεξάρτητων ηγεμόνων. Οι Οθωμανοί εκμεταλλεύτηκαν την πολιτική τους αδυναμία και κατάφεραν με αυτό τον τρόπο είτε να τους κατατροπώσουν είτε να δεχτούν με ειρηνικό τρόπο τις προθέσεις τους για το νέο κυρίαρχο.⁷⁴ Σύμφωνα με πηγές του 15^{ου} αιώνα, οι πρωιμότεροι προσήλυτοι στο ισλάμ φαίνεται να ήταν η βαλκανική αριστοκρατία και η στρατιωτική ελίτ. Αυτοί τους εξασφάλιζαν ανθρώπινο δυναμικό και συνεργάζονταν μαζί τους για τους τρόπους διοίκησης των βαλκανικών περιοχών.⁷⁵ Επιπλέον το οθωμανικό κράτος επέτρεψε τη λειτουργία των θεσμών της ορθόδοξης εκκλησίας. Η κίνηση αυτή είχε συμβολικό χαρακτήρα αφού με αυτόν τρόπο μπορούσε να νομιμοποιήσει την κυριαρχία του και να εδραιώσει τη νομιμότητά του στους πληθυσμούς που είχε κατακτήσει. Από την άλλη μεριά, η ορθόδοξη και η ρωμαιοκαθολική εκκλησία για να μπορέσουν να επιβιώσουν συνεργάστηκαν με τους Οθωμανούς ενώ οι τελευταίοι τους επέτρεψαν να διαθέτουν θρησκευτικό κλήρο και να εργάζονται κάτω από την δικαιοδοσία των δικών τους θρησκευτικών δικαστηρίων.⁷⁶ Ο εξισλαμισμός των ιερωμένων είχε μεγάλη συμβολική αξία για τη νομιμοποίηση της οθωμανικής εξουσίας αφού το λειτούργημά τους αποτελούσε το συνδετικό κρίκο ανάμεσα στην ορθόδοξη εκκλησία και τον μη μουσουλμανικό πληθυσμό. Η μεταστροφή τους στο

⁷⁴ Minkov, ό.π., 28-29.

⁷⁵ Agoston και Masters, λ. «Conversion» (Tijana Krstić), ό.π., 146.

⁷⁶ M. Kia, *Daily Life in the Ottoman Empire*, Σάντα Μπάρμπαρα 2011, 113-114.

ισλάμ θα επιβεβαίωνε την ανωτερότητα της μουσουλμανικής πίστης και θα αποτελούσε το καλύτερο παράδειγμα νομιμοποίησης της οθωμανικής εξουσίας στα μάτια των μη μουσουλμάνων.⁷⁷

Πρέπει ωστόσο να σημειώσουμε πως οι εξισλαμισμοί για τους κληρικούς δεν ήταν εύκολη υπόθεση και δεν ίσχυε το ίδιο για όλους. Όσοι κατείχαν υψηλές θέσεις στον ιερατικό κλήρο υπέστησαν μικρής κλίμακας βιαιότητες ή πιέσεις από τις οθωμανικές αρχές διότι ο ρόλος τους ήταν χρήσιμος στην διοίκηση των βαλκανικών περιοχών. Αντίθετα οι ιερωμένοι που ανήκαν σε χαμηλά στρώματα της εκκλησιαστικής ιεραρχίας ήταν ευάλωτοι σε κάθε είδους βιαιότητες. Ο Hupchick αναφέρει πως στο δεύτερο μισό του 17^{ου} αιώνα οι ντόπιοι κληρικοί, αγροτικών κυρίως περιοχών, δέχθηκαν αφόρητες πιέσεις από τους Οθωμανούς. Συγκεκριμένα μιλάει για οθωμανικά στρατεύματα που αλυσόδεσαν κληρικούς σε πόρτες εκκλησιών για να τους αναγκάσουν να πληρώσουν μεγάλα χρηματικά ποσά. Επιπλέον αναφέρεται στις παράλογες απαιτήσεις, τις καταχρήσεις και τις βίαιες συμπεριφορές τους σε βάρος των ιερωμένων σε μοναστήρια της Βουλγαρίας. Αυτή η κατάσταση οδηγούσε τους κληρικούς σε απόγνωση και τους ανάγκαζε να στραφούν στο ισλάμ. Όπως ίσχυε και για τον υπόλοιπο βαλκανικό πληθυσμό, η αποφυγή πληρωμής των φόρων, η κοινωνική ανέλιξη, η ανάγκη απόκτησης μιας νέας ταυτότητας που θα βοηθούσε στην προώθηση συμφερόντων, οδήγησε επίσης μεγάλο μέρος του βουλγαρικού πληθυσμού στον εξισλαμισμό.⁷⁸ Πάντως μπορούμε να πούμε πως δεν υπήρξε μεγάλη αποδιοργάνωση στην οικονομική και κοινωνική ζωή των Βαλκανίων ως αποτέλεσμα της οθωμανικής κατάκτησης.⁷⁹ Όπως αναφέρει ο Μίνκον, «ο εξισλαμισμός στα Βαλκάνια σε μεταγενέστερους αιώνες ήταν πρωτίστως ‘κοινωνικός εξισλαμισμός’».⁸⁰ Ο εξισλαμισμός δηλαδή δεν ήταν απλά μια τυπική διαδικασία θρησκευτικής αλλαγής αλλά και μια διαδικασία μετάβασης από το κοινωνικό καθεστώς του κατώτερου υπηκόου στο κοινωνικό καθεστώς του ανώτερου μουσουλμάνου.

Σημαντικό ρόλο στη μείωση του μη μουσουλμανικού πληθυσμού και την επικράτηση του ισλάμ στα Βαλκάνια έπαιξε και ο εποικισμός νομαδικών φυλών από τη Μικρά Ασία στις βαλκανικές χώρες, ο οποίος ξεκίνησε την περίοδο του Μουράτ Α΄ (1360-1389), ενώ ένα άλλο κύμα κατέφτασε στις αρχές του 15^{ου} αιώνα. Μάλιστα στις αρχές του 16^{ου} αιώνα ένας μεγάλος αριθμός μουσουλμάνων που ζούσε στα

⁷⁷ Krstic, ό.π., 68.

⁷⁸ D. P. Hupchick, *The Bulgarians in the Seventeenth Century: Slavic Orthodox Society and Culture under Ottoman Rule*, Βόρεια Καρολίνα 1993, 58-59.

⁷⁹ Σχετικά με την ανοχή του οθωμανικού κράτους απέναντι στους μη μουσουλμάνους είναι σημαντικό να αναφέρουμε πως υπήρχε μία ξεκάθαρη αντίληψη: ο καθένας είχε τη θέση του εντός ορίων (χαντ) που θεωρούνταν ανεπίτρεπτο να υπερβεί. Σύμφωνα λοιπόν με το συμβόλαιο «δίμμα» (ahl al-dhimma), οι μη μουσουλμάνοι θεωρούνταν κατώτεροι υπήκοοι και αποδέχονταν την οθωμανική εξουσία με την πληρωμή του κεφαλικού φόρου και του χαρατσιού. Η δίμμα δόθηκε μόνο στους ‘‘λαούς του ιερού βιβλίου’’, δηλαδή τους εβραίους και τους χριστιανούς ενώ οι πληθυσμοί που ανήκαν σε πολυθεϊστικές και ειδωλολατρικές θρησκείες υποχρεώθηκαν σε εξισλαμισμό. Για περισσότερες πληροφορίες βλέπε την εισαγωγή στο *Christians and Jews in the Ottoman Empire. Vol. 1: The Central Lands*, επιμ. Β. Braude και Β. Lewis, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1982, 1-33.

⁸⁰ Minkov, ό.π., 34.

Βαλκάνια είχε μεταναστεύσει εκεί κατά τη διάρκεια του 14^{ου} και 15^{ου} αιώνα.⁸¹ Κατά τη διάρκεια του 17^{ου} αιώνα, οι πολεμικές επιχειρήσεις των Οθωμανών με τους Αψβούργους και οι επιπτώσεις τους στα εδάφη της Βουλγαρίας, η γενικότερη αστάθεια στην περιοχή καθώς και οι βιαιότητες σε ορισμένα χωριά, προκάλεσαν πληθυσμιακές μετακινήσεις από μια περιοχή των βουλγαρικών εδαφών σε μια άλλη, σε βουλγαρικές περιοχές με μικρότερο δείκτη επικινδυνότητας ή σε περιοχές έξω από τα σύνορα της αυτοκρατορίας.⁸² Στη Ροδόπη και στις παραδουνάβιες περιοχές ένα μεγάλο μέρος του βουλγαρικού χριστιανικού πληθυσμού εξισλαμίστηκε κερδίζοντας με αυτόν τον τρόπο την ενσωμάτωσή του στα οθωμανικά στρατιωτικά σώματα. Ήταν μία λύση καταλυτική διότι ο εξισλαμισμός και η συμμετοχή των μη μουσουλμάνων στις στρατιωτικές επιχειρήσεις των Οθωμανών λειτούργησαν ως ισχυρό κίνητρο για την προώθηση των συμφερόντων τους.⁸³

Οι Οθωμανοί θεώρησαν απαραίτητο να φέρουν μουσουλμανικούς πληθυσμούς στα Βαλκάνια για να ασφαλίσουν τα σύνορά τους αλλά και για να προωθήσουν την καλλιέργεια της γης. Έτσι στη Βουλγαρία αλλά και γενικότερα στην νοτιοανατολική Ευρώπη, η μουσουλμανική μετανάστευση και οι εξισλαμισμοί προκάλεσαν σε σημαντικό βαθμό τη μείωση του μη μουσουλμανικού πληθυσμού.⁸⁴ Ωστόσο από το 17^ο αιώνα κι έπειτα έχουμε ενδείξεις για τη μείωσή του από υποχρεωτικούς μαζικούς εξισλαμισμούς, όπως στην περίπτωση της Ροδόπης.⁸⁵ Έχει επικρατήσει η άποψη πως ένα μεγάλο μέρος των ζιμί σε ορισμένες περιοχές της Μακεδονίας και της Ροδόπης (γνωστοί ως πομάκοι) ασπάστηκαν το ισλάμ όχι αυτοβούλως αλλά έπειτα από υποχρεωτική μεταστροφή.⁸⁶ Τρεις είναι οι πηγές που μαρτυρούν τη φύση του εξισλαμισμού στην περιοχή. Η πιο σημαντική γράφτηκε από ένα Βούλγαρο κληρικό (Metodii Draginov) το 1666 και το έργο του αποτελεί την πιο αναλυτική ιστορία υποχρεωτικών εξισλαμισμών στις βουλγαρικές γαίες καθ' όλη την διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας στην περιοχή.⁸⁷ Πάντως η αξιοπιστία των πηγών αυτών δημιουργεί ερωτηματικά για δύο λόγους: είναι αξιοσημείωτο το γεγονός πως και οι τρεις πηγές γράφτηκαν από μη μουσουλμάνους χωρίς αυτό να μπορεί να επιβεβαιωθεί αντίστοιχα και από μουσουλμανικές πηγές.⁸⁸ Ταυτόχρονα οι πηγές αυτές εκδόθηκαν από Βούλγαρους φιλόλογους στα τέλη του 19^{ου} αιώνα. Η πολιτική

⁸¹ ό.π., 43-44.

⁸² Hupchick, ό.π., 15.

⁸³ ό.π., 17.

⁸⁴ Η πρακτική των μετακινήσεων πληθυσμών από μια περιοχή σε μια άλλη ονομάζεται σουργκούν (sürgün). Από πολύ νωρίς οι Οθωμανοί ακολούθησαν αυτό το σύστημα μεταφέροντας μουσουλμανικούς αγροτικούς πληθυσμούς και νομαδικές φυλές στα Βαλκάνια. Άλλοτε είχε τον χαρακτήρα του επανασυνουικισμού και άλλοτε της απέλασης όπως στην περίπτωση των ενοχλητικών τουρκικών νομαδικών φυλών που απάρτιζαν τα στρατιωτικά σώματα των γιουρούκων (yürük), βλ. K. Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Νέα Υόρκη 2008, 128.

⁸⁵ Το 14^ο και 15^ο αιώνα λίγες είναι οι εκστρατείες που μας δείχνουν υποχρεωτικούς εξισλαμισμούς. Μετά την κατάκτηση του Τιρνόβου το 1394, οι προύχοντες της περιοχής αρνήθηκαν να ασπαστούν το ισλάμ, κάτι που οδήγησε ορισμένους σε σφαγή ενώ άλλοι αλλαξοπίστησαν για να αποφύγουν το θάνατο. Παρόμοια είναι η περίπτωση της Βοσνίας το 1463 όταν ορισμένοι φεουδάρχες σφαγιαστήκαν και όσοι επιβίωσαν εξισλαμίστηκαν, βλ. Zhelyazkova, ό.π., 261.

⁸⁶ Minkov, ό.π., 77.

⁸⁷ Hupchick, ό.π., 63. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το ιστορικό πλαίσιο στην περιοχή της Ροδόπης βλέπε ό.π., 63-66.

⁸⁸ Minkov, ό.π., 79.

αστάθεια εκείνη την περίοδο και τα έντονα ανθελληνικά και αντιτουρκικά αισθήματα προκαλούν ερωτήματα σχετικά με την ακριβολογία των κειμένων, ιδιαίτερα αν αναλογιστεί κανείς την χρονική περίοδο που επέλεξαν να τα εκδώσουν.⁸⁹

Μία άλλη μορφή υποχρεωτικών εξισλαμισμών σε μεγάλη κλίμακα αποτελεί ο θεσμός του παιδομαζώματος. Ο όρος παιδομάζωμα (*devşirme*) αναφέρεται στην στρατολόγηση μη μουσουλμάνων ανδρών που ξεκίνησε να εφαρμόζεται στις αρχές του 15^{ου} αιώνα.⁹⁰ Η στρατολόγηση αφορούσε άνδρες μικρής ηλικίας οι οποίοι προορίζονταν για τη συγκρότηση του γενιτσαρικού σώματος.⁹¹ Μέχρι τις αρχές του 17^{ου} αιώνα οι Οθωμανοί αξιωματούχοι προέβησαν σε αρπαγές νέων από χριστιανικά χωριά της Ανατολίας, των Βαλκανίων καθώς και από μουσουλμανικές κοινότητες της Βοσνίας.⁹² Τα παιδιά αυτά εξισλαμίζονταν στην Κωνσταντινούπολη, λάμβαναν νέο όνομα και τα υπέβαλλαν σε περιτομή. Εκεί λάμβαναν ειδική εκπαίδευση για την ένταξή τους αργότερα στο γενιτσαρικό σώμα ή σε διοικητικές θέσεις.⁹³ Μάλιστα ο αριθμός των ανδρών που εκπαιδεύονταν το 16^ο αιώνα μέσω αυτού του συστήματος υπολογίζεται σε μία έως τρεις χιλιάδες το χρόνο.⁹⁴ Ο θεσμός αυτός συνέβαλε σημαντικά στη διαδικασία του εξισλαμισμού στα Βαλκάνια ενώ ένα μεγάλο μέρος των μη μουσουλμάνων συνειδητοποίησε σύντομα πως αποτελούσε και μια ευκαιρία για βελτίωση της οικονομικής και κοινωνικής τους κατάστασης.⁹⁵ Ήταν επίσης ένας τρόπος διαφυγής από την κοινωνική κατάσταση του ραγιά και τη μετατόπισή του στην προνομιούχα στρατιωτική τάξη. Έχουμε όμως και περιπτώσεις όπου γονείς προσπάθησαν να δωροδοκήσουν τους ανώτερους αξιωματικούς αυτών των σωμάτων έτσι ώστε να κρατήσουν τα παιδιά τους.⁹⁶ Εάν αυτό δεν ήταν εφικτό, η απειλή του παιδομαζώματος οδηγούσε σε πολυάριθμους εξισλαμισμούς οικογενειών που ήθελαν να προστατεύσουν τα παιδιά τους από το θεσμό για να μην χρειαστεί να εγκαταλείψουν τις εστίες τους.⁹⁷

⁸⁹ Hurchick, ό.π., 65.

⁹⁰ Οι συλλογές μη μουσουλμάνων παιδιών με προορισμό τις τάξεις του οθωμανικού στρατού πιθανόν να ξεκίνησαν στα Βαλκάνια στα 1380 ή νωρίτερα, βλ. Agoston και Masters, λ. «Devshirme» (Gábor Ágoston), ό.π., 183. Ωστόσο ο Minkov σημειώνει πως, αν και η πιο πρόωμη αναφορά του παιδομαζώματος ανάγεται στο 1395, οι συστηματικές συλλογές ανδρών δεν ξεκίνησαν πριν από το 1438, βλ. Minkov, ό.π., 67, υποσ., 19 και Sugar, ό.π., 55.

⁹¹ Minkov, ό.π., 67 Η νομιμότητα του παιδομαζώματος προκάλεσε στην ακαδημαϊκή κοινότητα ιδιαίτερο ενδιαφέρον καθώς τέθηκε το ερώτημα στο κατά πόσο οι άνδρες που εξισλαμίζονταν μέσω αυτού του θεσμού ήταν σκλάβοι, αιχμάλωτοι ή ελεύθεροι. Σύμφωνα με τον Minkov, αυτός ο θεσμός εμφανίστηκε για πρώτη φορά στα Βαλκάνια την τελευταία δεκαετία του 14^{ου} αιώνα λόγω έλλειψης σκλάβων εκείνη την περίοδο, βλ. Minkov, ό.π., 71. Ωστόσο ο Sugar αναφέρει πως το παιδομάζωμα δεν ήταν ένα σύστημα που θεσμοθετήθηκε λόγω έλλειψης σκλάβων. Η απόκτηση σκλάβων κόστιζε πολύ στο οθωμανικό θησαυροφυλάκιο ενώ η στρατολόγηση νέων μέσω του ντεβσιρμέ δεν απαιτούσε ιδιαίτερα έξοδα, βλ. Sugar, ό.π., 57. Για το ίδιο ζήτημα ο Kunt παραπέμπει σε μια πηγή στην οποία ο Inalcik ανέλυσε τη θέση του γι' αυτό το ζήτημα. Ο Inalcik θεωρεί πως τα μέλη του παιδομαζώματος δεν ήταν σκλάβοι και ο θεσμός δεν ήταν ενάντια στη σαρία, βλ. I. M. Kunt, "Transformation of Zimmi into Askeri" στο *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ό.π., 60.

⁹² D. Quataert, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία: Οι τελευταίοι αιώνες, 1700-1922*, Αθήνα 2006, 53. Οι Οθωμανοί συνειδητοποίησαν πως ο θεσμός του παιδομαζώματος ήταν ένα κίνητρο διεξόδου και για τους ίδιους, όταν αντιλήφθηκαν πως αποτελούσε ένα τρόπο κοινωνικής ανέλιξης, βλ. Minkov, ό.π., 73.

⁹³ Sugar, ό.π., 56.

⁹⁴ Kia, ό.π., 63.

⁹⁵ Agoston και Masters, λ. «Bulgaria» (Rossitsa Gradeva), ό.π., 101.

⁹⁶ Minkov, ό.π., 72.

⁹⁷ ό.π., 70.

Με την ολοκλήρωση της εκπαίδευσης οι νέοι διορίζονταν σε θέσεις εντός του παλατιού ή υπηρετούσαν ως δούλοι του σουλτάνου (karikullari) στα οθωμανικά στρατιωτικά σώματα.⁹⁸ Ο ρόλος των εξισλαμισμένων στην οθωμανική αυτοκρατορία είχε και πολιτικές προεκτάσεις. Η οθωμανική διοίκηση, με την εκχώρηση δικαιωμάτων στα μέλη της βαλκανικής αριστοκρατίας και των στρατευμένων νέων από το παιδομάζωμα, επιχείρησε αφενός να δημιουργήσει έντιμες και σταθερές σχέσεις μαζί τους και αφετέρου να ανακόψει την επιρροή των μουσουλμάνων προκρίτων.⁹⁹ Είναι γεγονός πως μέχρι την περίοδο του Μεχμέτ Β΄ (1451-1481) η τοπική μουσουλμανική αριστοκρατία ένιωθε πως η πολιτική της δύναμη απειλούνταν από την αυξανόμενη πολιτική των γενιτσάρων στους πολιτικούς κύκλους.¹⁰⁰

Κατά τη διάρκεια του 15^{ου} αιώνα, οι αξιωματικοί που συμμετείχαν σε επαρχιακές επιδρομές στρατολογούσαν και οι ίδιοι εξισλαμισμένους καθώς αντιστέκονταν στις συγκεντρωτικές πολιτικές του σουλτάνου. Συνεπώς μπορούμε να πούμε πως η διαδικασία του εξισλαμισμού ακόμη και μέσα σε συνθήκες ιδεολογικών και θρησκευτικών διαφοροποιήσεων ήταν εξίσου παραγωγική.¹⁰¹ Σύμφωνα με τον Sugar, μέσα σε διάστημα δύο αιώνων περίπου 200.000 χριστιανοί εξισλαμίστηκαν και εντάχθηκαν στο παιδομάζωμα. Μάλιστα αναφέρει πως, αν και το οριστικό τέλος αυτής της πρακτικής συνέβη επί Αχμέτ Β΄ (1691-1695), η λήξη της τοποθετείται πιθανόν επί Μουράτ Δ΄ (1623-1640).¹⁰² Στα τέλη του 17^{ου} αιώνα, όταν ο θεσμός είχε καταργηθεί, άρχισαν να εμφανίζονται εντατικά μη μουσουλμάνοι ενώπιον του καδή για να αιτηθούν τον εξισλαμισμό τους επιδιώκοντας στη συνέχεια την είσοδό τους στο γενιτσαρικό σώμα.. Με αυτό τον τρόπο η εθελούσια στρατολόγησή τους συνέχισε να εφοδιάζει ως ένα βαθμό τον οθωμανικό στρατό. Σε αυτή την περίπτωση μιλάμε για ντόπιους εξισλαμισμένους που επεδίωξαν την αλλαγή της κοινωνικής και οικονομικής τους κατάστασης και την μετακίνησή τους στην τάξη των προνομιούχων.¹⁰³

Ο εξισλαμισμός ήταν μια διαδικασία που προκάλεσε σημαντικές κοινωνικές και οικονομικές μεταβολές, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Τις περισσότερες φορές λειτουργούσε ως κίνητρο με στόχο το κέρδος ή την αποφυγή δυσχερών κοινωνικών συνθηκών. Δίχως να είμαστε σίγουροι για το ζήτημα του έμμεσου ή του άμεσου παράγοντα που οδηγούσε κάποιον σε εξισλαμισμό, αξίζει να σημειώσουμε πως η πολιτική που ακολούθησε το οθωμανικό κράτος για τη διάδοση του ισλάμ δεν συνέβαλε από μόνη της σε αυτή τη διαδικασία. Οι Οθωμανοί, στις πρώτες περιόδους της εδαφικής τους επέκτασης στην Ανατολία, είχαν ανάμεσά τους

⁹⁸ Kia, ό.π., 64.

⁹⁹ Krstic, ό.π., 169.

¹⁰⁰ Minkov, ό.π., 71.

¹⁰¹ Krstic, ό.π., 60.

¹⁰² Sugar, ό.π., 124. Οι αναφορές για τον αριθμό των παιδιών που συνέλλεξαν οι Οθωμανοί ποικίλλουν. Ο Menage μεταξύ των αναφορών που παραθέτει, αναφέρει τις 200.000 συλλογές παιδιών του Sugar. Πιστεύει όμως πως οι Οθωμανοί στρατιωτικοί αξιωματούχοι είχαν καταχραστεί τα επιτρεπτά όρια και συνέλλεγαν περισσότερα παιδιά. Με βάση αυτό, ο αριθμός ίσως να ήταν ακόμα μεγαλύτερος, βλ. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*., τ. 4, λ. «Devshirme» (V. L. Menage), Λάνιτεν 1997, 211-212. Ο Minkov αναφέρει πως μέχρι τη δεκαετία του 1640 η τακτική συλλογή ανδρών δεν ήταν πλέον απαραίτητη, βλ. Minkov, ό.π., 74.

¹⁰³ Minkov, ό.π., 75.

και τις κοινότητες των μυστικιστών σούφι, οι οποίοι συνέβαλαν σε μεγάλο βαθμό στους εξισλαμισμούς, κυρίως στα Βαλκάνια. Οι ιεραπόστολοι των σούφι έφτασαν στη νοτιοανατολική Ευρώπη μαζί με τον οθωμανικό στρατό και το κύμα εποικισμών από μουσουλμάνους της Ανατολίας στα τέλη του 14^{ου} και του 15^{ου} αιώνα. Με την εγκατάστασή τους στα βαλκανικά εδάφη οι εξισλαμισμοί σημείωσαν αξιοσημείωτη άνοδο κυρίως σε περιοχές της Βοσνίας και της Αλβανίας.¹⁰⁴ Στα οθωμανικά Βαλκάνια δύο ήταν οι μυστικιστικές αδελφότητες που συνέβαλαν καθοριστικά στον προσηλυτισμό των μη μουσουλμάνων, το τάγμα των Μεβλεβήδων και το τάγμα των Μπεκτασήδων. Το τάγμα των Μπεκτασήδων είχε παρόμοιες λατρευτικές πρακτικές με εκείνες του χριστιανισμού. Τα συγκρητιστικά στοιχεία που χρησιμοποιούσαν τα μέλη των ταγμάτων με τους χριστιανούς κατά την τέλεση των θρησκευτικών τελετουργιών, άσκησαν μεγάλη επιρροή στους χριστιανούς της αυτοκρατορίας, με αποτέλεσμα το ιεραποστολικό τους έργο να συμβάλει και αυτό στη διαδικασία του εξισλαμισμού.¹⁰⁵

Αξίζει να σημειώσουμε πως το οθωμανικό κράτος κατέβαλλε συνεχώς προσπάθειες για την διάδοση της ανωτερότητας του ορθόδοξου ισλάμ έναντι των ετερόδοξων ερμηνειών της πίστης από τα μυστικιστικά τάγματα. Αυτές όμως οι θρησκευτικές αδελφότητες ήταν ιδιαίτερα δημοφιλείς και διαδραμάτισαν κεντρικό ρόλο στην οθωμανική κοινωνική ζωή.¹⁰⁶ Μάλιστα η άφιξη και εξάπλωση αυτών των παγανιστικών-σαμανιστικών στοιχείων οφείλεται εν μέρει και στους εξισλαμισμούς μεταξύ του 11^{ου} και 15^{ου} αιώνα στη Μικρά Ασία, γεγονός που έδωσε νέα διάσταση στην άσκηση της θρησκευτικής πίστης και στην τέλεση των τελετουργιών της. Η λατρεία των αγίων φαίνεται πως αποτέλεσε κοινό τόπο για τις δύο θρησκείες. Η ενσωμάτωση τέτοιων πεποιθήσεων έκανε δημοφιλή τα θρησκευτικά τάγματα με αποτέλεσμα η διαδικασία του εξισλαμισμού να είναι πιο οικεία στους νέους μουσουλμάνους. Όσο αναφορά τα Βαλκάνια, το πιο δημοφιλές δερβισικό τάγμα ήταν οι Μπεκτασήδες. Τα μέλη του χρησιμοποιούσαν κρασί στις τελετές τους, είχαν το ρόλο του ιερωμένου που επέβλεπε τους γάμους, τις κηδείες και τις λοιπές εκδηλώσεις. Βέβαια τέτοιες πρακτικές ήταν ενάντια στον ισλαμικό νόμο.¹⁰⁷

Στις ανατολικές βουλγαρικές τα θρησκευτικά τάγματα που επικράτησαν κατά τη διάρκεια του 15^{ου} και 16^{ου} αιώνα ήταν δύο: Το πρώτο ήταν το τάγμα του Μπεντρεντίν το οποίο ιδρύθηκε από τον Μπεντρεντίν στις αρχές του 15^{ου} αιώνα. Πίστευε στη ενοποίηση όλων των ισχυρών μονοθεϊστικών θρησκειών, δηλαδή του ισλάμ, του χριστιανισμού και του ιουδαϊσμού και στην κοινωνική αναβάθμιση των αγροτών και των νομάδων σε βάρος των οθωμανικών φεουδαρχικών τάξεων. Οι

¹⁰⁴ *Encyclopedia of Islam and the Muslim World.*, τ. 1, λ. «Islam in the Balkans» (F. Trix), επιμ. R. C. Martin, Νέα Υόρκη 2004, 102.

¹⁰⁵ Agoston και Masters, λ. «Bektaşî order» (Bruce Masters), ό.π., 88.

¹⁰⁶ I. A. Todd, *Dervishes and Islam in Bosnia: Sufi dimensions to the formation of Bosnian Muslim society*, Λάιντεν-Βοστόνη 2015, 7. Το οθωμανικό κράτος με την πολιτική που ακολούθησε δεν κατάφερε σε απόλυτο βαθμό να προσελκύσει όσους αναζητούσαν άμεση κοινωνική στήριξη και πνευματική καθοδήγηση. Οι στενές σχέσεις των ουλεμά με την οθωμανική ηγεσία, οι παγιωμένες τακτικές στην άσκηση της ισλαμικής πίστης και η αυστηρή ακολουθία του δόγματός τους ήταν μερικοί από τους λόγους που οι ετερόδοξες πεποιθήσεις και πρακτικές άσκησαν βαθιά επιρροή στους εξισλαμισμένους, βλ. Kia, ό.π., 163.

¹⁰⁷ Minkov, ό.π., 103-104.

δραστηριότητές του στα βουλγαρικά εδάφη έφεραν τον Μπεντρεντίν σε σύγκρουση με τον Μεχμέτ Α΄ (1413-1421) με αποτέλεσμα να χάσει τη ζωή του από τις οθωμανικές δυνάμεις. Παρ' όλα αυτά, οι ακόλουθοί του συνέχισαν να τηρούν τις θρησκευτικές του ιδέες και να αυξάνουν την επιρροή τους ως αδελφότητα. Το άλλο συγκρητιστικό τάγμα ήταν - όπως αναφέραμε και προηγουμένως - εκείνο των Μπεκτασήδων. Στα βουλγαρικά εδάφη, όπως και αλλού στα Βαλκάνια, οι νέοι εξισλαμισμένοι στην προσπάθειά τους να βελτιώσουν τις απότομες αλλαγές που έφερνε η μεταστροφή τους, προσχωρούσαν στους Μπεκτασήδες και μετέφεραν στις τάξεις τους τα χριστιανικά τους ήθη και έθιμα, αποφεύγοντας έτσι τις αυστηρές αντιλήψεις του ορθόδοξου ισλάμ.¹⁰⁸

Το ίδιο συνέβη σε πολύ μεγάλο βαθμό στην Αλβανία όπου οι θρησκευτικές αδελφότητες έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στους εξισλαμισμούς. Οι Μπεκτασήδες απέκτησαν ισχυρή επιρροή συγκροτώντας μία ισχυρή βάση για τη διάδοση του ισλάμ στην περιοχή.¹⁰⁹ Ωστόσο ανάμεσά τους βρίσκονταν και κρυπτοχριστιανοί οι οποίοι, όντας μουσουλμάνοι, συνέχισαν να ασκούν κρυφά τις χριστιανικές πρακτικές τους.¹¹⁰ Επιπλέον τα μέλη αυτών των θρησκευτικών ταγμάτων είχαν και στρατιωτική ιδιότητα. Ως μέλη του οθωμανικού στρατού συμμετείχαν σε πολέμους για την κατάκτηση μιας περιοχής για να παραμείνουν εκεί αργότερα ως εκπρόσωποι της οθωμανικής εξουσίας. Αρκετοί μάλιστα από αυτούς κατείχαν γη και έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην καθιέρωση του τιμαριωτικού συστήματος.¹¹¹

Είναι σημαντικό να πούμε πως κάποιοι από τους πρώιμους Οθωμανούς σουλτάνους ήταν ακόλουθοι των σουφί. Τα μέλη τους συμμετείχαν σε διάφορες οθωμανικές εκστρατείες προσφέροντας ταυτόχρονα πνευματική υποστήριξη. Η εγκατάσταση και η εδραίωση των συγκρητιστικών αδελφοτήτων στα Βαλκάνια οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στη συμμαχία τους με το οθωμανικό κράτος. Οι θρησκευτικές αντιλήψεις που είχαν διαδώσει τα θρησκευτικά τους μέλη στην πρώιμη οθωμανική κοινωνία, δεν είχαν επηρεαστεί ακόμα σε μεγάλο βαθμό από τις θρησκευτικές διδαχές των μουσουλμάνων ουλεμά που κυριάρχησαν στα αστικά κέντρα της Ανατολίας. Αργότερα με την άνοδο και την επέκταση της αυτοκρατορίας, το οθωμανικό κράτος ταυτίστηκε πλήρως με το επίσημο ισλάμ των ουλεμά.¹¹² Παρ' όλα αυτά, οι παραδόσεις των μυστικιστικών ταγμάτων δεν εγκαταλείφθηκαν ποτέ και συνέχισαν να έχουν ισχυρό ρόλο στην καθημερινή ζωή των μουσουλμάνων στην αυτοκρατορία.

Υπάρχει η γενική αντίληψη πως τους δύο πρώτους αιώνες της οθωμανικής κυριαρχίας στα Βαλκάνια οι εξισλαμισμοί στα αστικά κέντρα ήταν περισσότερο

¹⁰⁸ Hupchick, ό.π., 60-61.

¹⁰⁹ Agoston και Masters, λ. «Albania» (Markus Koller), ό.π., 28.

¹¹⁰ Zhelyazkova, ό.π., 253.

¹¹¹ Todd, ό.π., 180.

¹¹² Kia, ό.π., 167. Όπως στην περίπτωση του Μπεντρεντίν, το οθωμανικό κράτος συγκρούστηκε με παρόμοιες θρησκευτικές αδελφότητες οι οποίες ήταν περισσότερο ριζοσπαστικές. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η βίαιη εξόντωση των μελών του Χουρουφισμού (Hurufi) το 1444 στη Φιλιππούπολη της Βουλγαρίας. Άλλη περίπτωση είναι εκείνη των Χαμζεβί (Hamzevi) οι οποίοι δραστηριοποιήθηκαν στη Βοσνία υπό την ηγεσία του Χάμιζα Μπαλί, αλλά εκτελέστηκε μαζί με πολλούς ακόλουθούς του το 1561, βλ. Barkey, ό.π., 161. Για περισσότερες πληροφορίες για την αδελφότητα των Χαμζεβί βλ. Todd, ό.π., 161-180.

διαδεδομένοι. Αντίθετα στις αγροτικές περιοχές ο ρυθμός των εξισλαμισμών φαίνεται πως ήταν πιο αργός. Σύμφωνα με τα δεδομένα του Barkan που παραθέτει ο Minkov για 12 σημαντικές βαλκανικές πόλεις στις αρχές του 16^{ου} αιώνα, αυτή η εκτίμηση φαίνεται πως αντιστοιχεί στην πραγματικότητα. Συγκεκριμένα στις 8 από τις 12 πόλεις οι μουσουλμάνοι αποτελούν συντριπτική πλειονότητα ενώ στα σαντζάκια που τις περιέβαλλαν οι αριθμοί αυτοί ήταν συγκρατημένοι.¹¹³ Ανεξάρτητα όμως από τα ποσοστά, είναι ενδιαφέρον να πούμε πως στην περίπτωση της Βοσνίας οι πληθυσμοί των αγροτικών περιοχών έδειξαν προθυμία να εξισλαμιστούν ήδη από το 15^ο και 16^ο αιώνα. Γενικά μπορούμε να πούμε πως η Βοσνία, με εξαίρεση την Αλβανία, διαφοροποιήθηκε αρκετά στους αριθμούς των εξισλαμισμών σε σχέση με τους άλλους βαλκανικούς της γείτονες.¹¹⁴ Οι Βόσνιοι ηγεμόνες αδυνατούσαν να προστατεύσουν τον τοπικό πληθυσμό με αποτέλεσμα η διάδοση του ισλάμ να ήταν τελικά αναπόφευκτη.¹¹⁵

Η επικράτηση των Οθωμανών στην περιοχή της Βοσνίας οδήγησε τους χριστιανούς φεουδάρχες σε εξισλαμισμό για να μπορέσουν να διατηρήσουν τις περιουσίες τους.¹¹⁶ Φαίνεται πως αποτελούσε προϋπόθεση για τους Βόσνιους το πέρασμα στην θρησκεία των κυρίαρχων Οθωμανών για να ενταχθούν σε νέα οικονομικά και κοινωνικά δεδομένα. Έτσι μεταξύ του 16^{ου} και 18^{ου} αιώνα ο αριθμός των Βόσνιων στις οθωμανικές εκστρατείες ήταν πάρα πολύ υψηλός, ενώ αρκετοί από αυτούς κατάφεραν να αποκτήσουν σημαντικές στρατιωτικές θέσεις υπηρετώντας το σουλτάνο.¹¹⁷ Στη Βοσνία εμφανίστηκαν επίσης μερικοί από τους πιο υψηλόβαθμους εξισλαμισμένους οι οποίοι κατείχαν σημαντικές θέσεις στην πρωτεύουσα και διατήρησαν τα κοινωνικά τους δίκτυα στην περιοχή εξυπηρετώντας και διορίζοντας αυτούς που επιθυμούσαν.¹¹⁸ Δεν μπορούμε φυσικά να παραλείψουμε τις καταγραφές, οι οποίες μας δείχνουν ότι και οι Βόσνιοι στρατολογούνταν από το παιδομαζώμα. Η Βοσνία αποτελεί μια ιδιαίτερη περίπτωση διότι με την κατάκτησή της μια μεγάλη πληθυσμιακή ομάδα εξισλαμίστηκε μαζικά. Μετά απ' αυτό ο Μεχμέτ Β' αποφάσισε να τους ικανοποιήσει ένα αίτημα κι αυτό βέβαια ήταν η εγγραφή και η συμμετοχή τους στη διαδικασία που ακολουθούσε ο θεσμός του παιδομαζώματος.¹¹⁹

Μπορούμε με βεβαιότητα λοιπόν να μιλάμε για μια γρήγορη και εκτεταμένη διαδικασία του εξισλαμισμού, τουλάχιστον μέχρι τα τέλη του 16^{ου} αιώνα. Δεν μπορούμε όμως να πούμε το ίδιο για τους εξισλαμισμούς σε αυτή την περιοχή ως αποτέλεσμα των μουσουλμανικών αποικισμών στα Βαλκάνια. Ο αριθμός των μουσουλμάνων που εγκαταστάθηκαν εκεί ήταν περιορισμένος, οπότε δεν μπορούμε να θεωρήσουμε το συγκεκριμένο γεγονός ως παράγοντα εκτεταμένων εξισλαμισμών.¹²⁰ Μέχρι το τέλος του 16^{ου} και τις αρχές του 17^{ου} αιώνα, οι μουσουλμάνοι της Βοσνίας αποτελούσαν την πλειονότητα με τον μουσουλμανικό

¹¹³ Minkov, ό.π., 48.

¹¹⁴ Todd, ό.π., 11.

¹¹⁵ Zhelyazkova, ό.π., 249.

¹¹⁶ Ζ. Καστελάν, *Η Ιστορία των Βαλκανίων 14^{ος} – 20^{ος} αι.*, μτφρ. Β. Αλιφέρη, Αθήνα 1991, 255.

¹¹⁷ Zhelyazkova, ό.π., 249.

¹¹⁸ Barkey, ό.π., 127-128.

¹¹⁹ *The Encyclopaedia of Islam*, τ. 4, λ. «Devshirme», ό.π., 211.

¹²⁰ Agoston και Masters, λ. «Conversion» (Tijana Krstić), ό.π., 146.

πληθυσμό να έχει φτάσει το 1624 τους 450.000 και το χριστιανικό να αγγίζει περίπου τις 225.000.¹²¹

Πρέπει να επισημάνουμε πως η διαδικασία και ο ρυθμός των εξισλαμισμών διέφερε ανά περιοχή στα Βαλκάνια. Στην Αλβανία εκτεταμένοι εξισλαμισμοί εμφανίζονται μόνο στο δεύτερο μισό του 17^{ου} αιώνα.¹²² Μερικοί από τους λόγους που ενθάρρυναν τον τοπικό πληθυσμό να ασπαστεί το ισλάμ ήταν η αύξηση τόσο του κεφαλικού φόρου (τζιζιέ, αραβ. *jizya*)¹²³ όσο και του έκτακτου φόρου αβαρίζ (*avariz*) αλλά και οι συχνές πληθυσμιακές μετακινήσεις. Παράλληλα με αυτό, οι καταχρήσεις των φοροεκμισθωτών προκάλεσαν την αδυναμία ολόκληρων χωριών στην αποπληρωμή των χρεών τους. Τέτοια περιστατικά συνέβαλαν καθοριστικά στην απότομη αύξηση των εξισλαμισμών στα τέλη του 17^{ου} αιώνα.¹²⁴

Στη Βουλγαρία οι μουσουλμανικοί αποικισμοί και οι περιπτώσεις υποχρεωτικών εξισλαμισμών ήταν καίρια πολιτική των Οθωμανών, όπως άλλωστε στην περίπτωση της Ροδόπης που αναφέρθηκε παραπάνω. Η Βουλγαρία δέχτηκε σταθερά ένα μεγάλο κύμα μουσουλμάνων με αποτέλεσμα τα μεγάλα αστικά κέντρα να εμπεριέχουν στο εσωτερικό τους μικτά πολιτιστικά και θρησκευτικά στοιχεία.¹²⁵ Ένας σημαντικός παράγοντας λοιπόν που συνέβαλε στη μείωση του χριστιανικού πληθυσμού κατά τη διάρκεια του 17^{ου} αιώνα στην περιοχή, ήταν η εισροή μουσουλμάνων εποίκων από μια περιοχή των βουλγαρικών γαιών στην άλλη ή από περιοχές εκτός των βουλγαρικών συνόρων.¹²⁶ Να πούμε πως η διαδικασία του εξισλαμισμού στη Βουλγαρία ήταν κατά βάση σταδιακή. Ξεκίνησε με την κατάκτηση, αυξήθηκε σταθερά από τα τέλη του 16^{ου} αιώνα και έφτασε στο αποκορύφωμά της το 17^ο και 18^ο αιώνα.¹²⁷ Αν και σύμφωνα με την βουλγαρική ιστοριογραφία εμφανίζονται υποχρεωτικοί εξισλαμισμοί, τα οικονομικά κοινωνικά και νομικά προνόμια που παραχωρούσε το οθωμανικό κράτος στους εξισλαμισμένους, φαίνεται πως κυριάρχησαν την περίοδο που η διαδικασία ήταν εκτεταμένη.¹²⁸ Να μην παραβλέψουμε όμως την πίεση που ασκούσαν με έμμεσο τρόπο οι οθωμανικές αρχές στους μη μουσουλμάνους της Βουλγαρίας προς όφελος του ισλάμ: η απαλλαγή από κάθε είδους περιορισμούς και από τους φόρους υποτέλειας ήταν τα βασικά κίνητρα που οδήγησαν ένα μεγάλο μέρος των αλλόθρησκων στην μεταστροφή τους.¹²⁹

Το οθωμανικό κράτος ακολούθησε την ίδια πολιτική και στην περιοχή της Θράκης, στην οποία έλαβαν χώρα εκτεταμένοι εποικισμοί από μουσουλμάνους της Ανατολίας. Ταυτόχρονα στους αιώνες που ακολούθησαν έχουμε μια σταθερή αύξηση των εξισλαμισμών του τοπικού πληθυσμού.¹³⁰ Εξισλαμισμοί εμφανίστηκαν και στο

¹²¹ Todd, ό.π., 154.

¹²² Sugar, ό.π., 52.

¹²³ Σε ορισμένες κατηγορίες κατοίκων ο κεφαλικός φόρος από 45 άσπρα που ήταν το 16^ο αιώνα έφτασε τα 305 στις αρχές του 17^{ου} αιώνα και τα 780 άσπρα το 1641, βλ. Καστελάν, ό.π., 260.

¹²⁴ Zhelyazkova, ό.π., 243.

¹²⁵ Barkey, ό.π., 127.

¹²⁶ Hupchick, ό.π., 15.

¹²⁷ Agoston και Masters, λ. «Bulgaria» (Rossitsa Gradeva), ό.π., 101.

¹²⁸ Sugar, ό.π., 52.

¹²⁹ Hupchick, ό.π., 59.

¹³⁰ Krstic, ό.π., 21.

Μαυροβούνιο όπου εκεί συνήθως η μεταστροφή του προκρίτων της περιοχής οδηγούσε και στην μεταστροφή των ντόπιων στις αγροτικές κυρίως περιοχές.¹³¹

Σύμφωνα με τα οθωμανικά απογραφικά κατάστιχα, κατά τη διάρκεια του 14^{ου} και στις αρχές του 15^{ου} αιώνα οι εξισλαμισμοί στη Ρούμελη ήταν ελάχιστοι. Μια μικρή αύξηση σημειώθηκε στα τέλη του 15^{ου} αιώνα ενώ στη συνέχεια υπήρξε σταθερή άνοδος καθ' όλη τη διάρκεια του 16^{ου} αιώνα. Στα μέσα του ίδιου αιώνα η διαδικασία κορυφώθηκε ενώ λίγο αργότερα άρχισε να μειώνεται ωστόσο ολοκληρωθεί μέχρι το τέλος του 17^{ου} αιώνα.¹³² Πρέπει ωστόσο εδώ να επισημάνουμε πως ένα μεγάλο μέρος του μουσουλμανικού πληθυσμού της Ρούμελης προέκυψε με τις υποχρεωτικές μετακινήσεις πληθυσμών από τη δυτική Ανατολία. Αυτή η πολιτική είχε ως αποτέλεσμα να εποικιστούν αυτές οι περιοχές με αγροτικό πληθυσμό που είχε τη δυνατότητα καλλιέργειας της γης κι έτσι να μπορέσει να συμβάλει στον επανασυννοικισμό της έρημης υπαίθρου.¹³³ Παρ' όλα αυτά, την περίοδο του Μεχμέτ Δ' (1648-1687), όσοι μη μουσουλμάνοι το επιθυμούσαν, παρουσιάζονταν ενώπιον του σουλτάνου κατά τη διάρκεια των κυνηγετικών του ταξιδιών και ζητούσαν να εξισλαμιστούν.¹³⁴ Αυτές οι περιπτώσεις αφορούσαν είτε άντρες είτε γυναίκες που εξισλαμίζονταν με αντάλλαγμα ένα πουγκί νομίσματα, ένα τουρμπάνι ή μια θέση ανάμεσα στους υπηρέτες του. Η τελετή των δημόσιων εξισλαμισμών είχε σκοπό να προβάλλει τη γενναιοδωρία του σουλτάνου και συγχρόνως να ενισχύσει το κύρος και τη δυναμική του με την παροχή δώρων ή προνομίων σε όσους εξισλαμίζονταν.¹³⁵

Συνοψίζοντας για τα Βαλκάνια να πούμε πως σύμφωνα με τον Μίνκον το 17^ο αιώνα ο μη μουσουλμανικός πληθυσμός στις βαλκανικές γαίες μειώθηκε κατά 33,7%. Ιδιαίτερα στο δεύτερο μισό του αιώνα η μείωση αυτή ήταν πιο έντονη αγγίζοντας σε μερικές περιοχές το 70%.¹³⁶ Οι κυριότεροι λόγοι που μπορούμε να παραθέσουμε για τη μείωση του μη μουσουλμανικού πληθυσμού στα βαλκανικά εδάφη είναι περιορισμένοι, αρκετοί όμως για να οδηγηθούμε σε ασφαλή συμπεράσματα, σύμφωνα και με όσα παρατέθηκαν παραπάνω. Σαφώς οι εποικισμοί μεγάλων πληθυσμιακών μονάδων και η ανάμειξη των μουσουλμάνων με τους αλλόθρησκους είχαν ως αποτέλεσμα τον εξισλαμισμό τους σε συγκεκριμένες περιοχές. Όμως από το δεύτερο μισό του 16^{ου} αιώνα κι έπειτα, οι εποικισμοί είχαν φτάσει στο τέλος τους.¹³⁷ Οι εκτεταμένοι εξισλαμισμοί συνεχίστηκαν και συνέβαλαν καθοριστικά στη δημογραφική αλλαγή των Βαλκανίων. Τα μυστικιστικά τάγματα των Μεβλεβήδων, των Μπεκτασήδων και άλλων, επηρέασαν σε σημαντικό βαθμό τον τοπικό πληθυσμό που γοητεύτηκε από την θρησκευτική και πολιτιστική μίξη των δύο θρησκειών. Λαμβάνοντας υπόψη τους υποχρεωτικούς εξισλαμισμούς σε ορισμένες περιοχές των Βαλκανίων, μπορούμε να πούμε πως το οθωμανικό κράτος ασκούσε εξίσου σημαντική πίεση με έμμεσο τρόπο στους αλλόθρησκους υπηκόους του προκειμένου

¹³¹ Zhelyazkova, ό.π., 250.

¹³² Krstic, ό.π., 20-21.

¹³³ R. C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, Νέα Υόρκη 1993, 212-213.

¹³⁴ Baer, ό.π., 185.

¹³⁵ ό.π., 190-191.

¹³⁶ Minkov, ό.π., 54.

¹³⁷ ό.π., 63.

να εδραιωθούν απόλυτα οι αρχές και οι ιεροί νόμοι του ισλάμ. Δεν μπορούμε βέβαια να παραβλέψουμε το ισχυρό οικονομικό και κοινωνικό κίνητρο που ωθούσε έναν χριστιανό στο να εξισλαμιστεί. Η είσοδος στον οθωμανικό στρατό, η σύναψη μικτών γάμων, τα προνόμια των γυναικών, το καθεστώς των απελεύθερων σκλάβων είναι μερικές από τις περιπτώσεις που προκάλεσαν τη μείωση των χριστιανών, ιδιαίτερα όταν αυτή η διαδικασία συνοδευόταν από χρηματικές απολαβές, νέο ρουχισμό και γενικότερα από μία νέα κοινωνική κατάσταση.

Η διαδικασία του εξισλαμισμού στην Κωνσταντινούπολη

Ο Μεχμέτ Β΄ (1444-1446, 1451-1481) μετά την επιτυχημένη πολιορκία της Κωνσταντινούπολης το 1453 αντίκρισε μία έρημη και λεηλατημένη πόλη. Τα επόμενα χρόνια ξεκίνησε τον εξοθωμανισμό της και κατέβαλε προσπάθειες για τον επανασυνοικισμό της. Ολόκληρες κοινότητες μουσουλμάνων, ορθόδοξων χριστιανών, αρμένιων χριστιανών και εβραίων μετακινήθηκαν στην πρωτεύουσα μόνοι τους λόγω των ευνοϊκών οικονομικών συνθηκών που προσπάθησε να διαμορφώσει ο σουλτάνος. Δεν έλειψαν βέβαια και οι περιπτώσεις υποχρεωτικών μετακινήσεων. Καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1460, ορθόδοξοι χριστιανικοί πληθυσμοί στάλθηκαν από κατακτημένες περιοχές της αυτοκρατορίας στη νέα οθωμανική πρωτεύουσα.¹³⁸ Η χρήση της βίας αντικατοπτρίζει την ανάγκη του οθωμανικού κράτους για τον ανασυνοικισμό της πόλης με σκοπό να μπορέσει να βρει την παλιά της αίγλη, κάτω από την οθωμανική εξουσία αυτή τη φορά.¹³⁹ Ταυτόχρονα ο σουλτάνος αναγνώρισε τις θρησκευτικές κοινότητες ως αυτόνομες, προσπαθώντας με αυτό τον τρόπο να εξασφαλίσει την ευημερία τους και την αρμονική συμβίωσή τους με τους Οθωμανούς. Κάθε κοινότητα δηλαδή ήταν αυτοδιοικούμενη και οργανωμένη κάτω από δικούς της νόμους που ελέγχονταν από έναν θρησκευτικό ηγέτη. Αυτός εκπροσωπούσε τα θρησκευτικά μέλη της κοινότητάς του στο οθωμανικό κράτος και λογοδοτούσε για τα καθήκοντα και τις υποχρεώσεις του δικού του μιλιέτ.¹⁴⁰

Για τους μη μουσουλμάνους της Κωνσταντινούπολης, ο εξισλαμισμός αποτελούσε ένα ισχυρό δελεαστικό κίνητρο. Αφενός θα βελτιωνόταν η ζωή τους σε κοινωνικο-οικονομικό επίπεδο, αφετέρου η συμμετοχή τους στη διοίκηση και τον

¹³⁸ Minkov, ό.π., 64.

¹³⁹ Finkel, ό.π., 92. Μέχρι το 1478 ο πληθυσμός της πόλης είχε διπλασιαστεί σε 70.000 κατοίκους από τους 30.000 που ζούσαν έως τότε ενώ έναν αιώνα αργότερα η Κωνσταντινούπολη κατοικούνταν πάνω από 400.000, βλ. Quataert, ό.π., 37.

¹⁴⁰ Το 1592 οι μη μουσουλμάνοι της πόλης διακρίθηκαν σε έξι ομάδες: τους Έλληνες (Ρουμ), τους Αρμένιους, τους εβραίους, τους Καραμανλήδες, τους Φράγκους του Γαλατά και τους Έλληνες του Γαλατά, βλ. *The Encyclopaedia of Islam.*, τ. 4, λ. «Istanbul» (E. V. Zambaur), ό.π., 240. Συγκεκριμένα αυτές οι θρησκευτικές μειονότητες αναγνωρίστηκαν από το οθωμανικό κράτος και οργανώθηκαν σε έξι μιλλέτ: το ελληνορθόδοξο με επικεφαλής τον οικουμενικό πατριάρχη, το αρμένικο, με επικεφαλής τον Αρμένιο πατριάρχη της Κωνσταντινούπολης, το μιλιέτ των μουσουλμάνων, των εβραίων, των Σύριων ορθόδοξων και των Ρωμαιοκαθολικών, βλ. B. Masters, "Christians in a changing world" στο *The Cambridge History of Turkey, Vol. 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, επιμ. S. N. Faroqhi, Νέα Υόρκη 2006, 273. Για τις θρησκευτικές μειονότητες βλ. Kia, ό.π., 111-131.

οθωμανικό στρατό θα συνέβαλλε ουσιαστικά στην απρόσκοπτη λειτουργία του οθωμανικού μηχανισμού. Γι' αυτό το λόγο ιδρύθηκαν αυτοκρατορικά εκπαιδευτικά ιδρύματα έτσι ώστε οι εξισλαμισμένοι να μπορούν να εκπαιδεύονται σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση. Το οθωμανικό κράτος επιθυμούσε την επιστροφή του πληθυσμού στην πόλη γι' αυτό και θέλησε να επενδύσει στις ανάγκες και τις επιθυμίες των μη μουσουλμάνων.¹⁴¹ Αργότερα βέβαια τα μέλη των θρησκευτικών κοινοτήτων ξεπερνούσαν τα προκαθορισμένα όρια και αιτούνταν στα ισλαμικά ιεροδικεία τη διευθέτηση προσωπικών τους ζητημάτων αφού οι νόμοι σύμφωνα με τη σαρία ήταν ευνοϊκότεροι από τους δικούς τους. Μέσα σε αυτά τα αιτήματα ήταν και η επιθυμία του μη μουσουλμάνου για εξισλαμισμό μιας και το οθωμανικό κράτος παρακρατούσε ορισμένα στοιχειώδη δικαιώματα που μπορούσαν να αποκτηθούν μόνο μέσω της μεταστροφής του.¹⁴²

Αρχικά λοιπόν, η ανασυγκρότηση της Κωνσταντινούπολης επιτεύχθηκε με την εισροή ανθρώπινου δυναμικού από τις κατεκτημένες περιοχές των Βαλκανίων και της Ανατολίας.¹⁴³ Στη συνέχεια το οθωμανικό κράτος διαχώρισε τις θρησκευτικές ομάδες, τους προσέφερε αυτονομία και το δικαίωμα να ασκούν ελεύθερα τη θρησκεία τους, τη γλώσσα τους και τα πολιτιστικά τους ήθη και έθιμα. Ωστόσο μόνο με εξισλαμισμό μπορούσαν τα μέλη αυτών των κοινοτήτων να ανέλθουν στην κοινωνική ιεραρχία, να επωφεληθούν οικονομικά και να έχουν την εύνοια του σουλτάνου στις αιτήσεις τους. Οι εξισλαμισμοί στην Κωνσταντινούπολη θα αποτελέσουν ταυτόχρονα ένα ιδιαίτερα επώδυνο ζήτημα για τις θρησκευτικές μειονότητες στα τέλη του 17^{ου} αιώνα, την περίοδο δηλαδή που στην εξουσία βρισκόταν ο Μεχμέτ Δ'. Το κίνημα των Καντζιζαντελί (Kadizadeli)¹⁴⁴ με τις συντηρητικές ισλαμικές του ιδέες ανάγκασε μία μερίδα χριστιανών και εβραίων να εξισλαμιστούν. Η απαγόρευση των καινοτομιών του ισλάμ και ο εξαγνισμός του από διεφθαρμένες πρακτικές των σούφι επηρέασε ως ένα βαθμό τη θρησκευτική και κοινωνική κατάσταση των θρησκευτικών μειονοτήτων, κάτι το οποίο στο παρελθόν δεν φαίνεται να αποτελούσε ιδιαίτερο ζήτημα.¹⁴⁵ Παράλληλα η μεγάλη φωτιά του 1660 στην Κωνσταντινούπολη έδωσε την ευκαιρία στη βαλιδέ σουλτάνα Χατιτζέ Τουρχάν να εκπληρώσει τις επιταγές του κινήματος για τον εξισλαμισμό της πόλης και να προαγάγει την ιδεολογία του.¹⁴⁶ Είναι σημαντικό λοιπόν το γεγονός πως όλη αυτή την περίοδο, ιδιαίτερα μεταξύ του

¹⁴¹ Minkov, ό.π., 64.

¹⁴² ό.π., 95-96.

¹⁴³ Η υποχρεωτική φύση των πληθυσμιακών μετακινήσεων δημιούργησε κοινωνικά και οικονομικά προβλήματα. Η αντίσταση ορισμένων εύπορων τεχνιτών και εμπόρων έκανε σκληρότερη τη στάση του οθωμανικού κράτους το οποίο επέμενε στην εφαρμογή αυτής της πρακτικής, βλ. Barkey, ό.π., 130.

¹⁴⁴ Το κίνημα των Καντζιζαντελί εμφανίστηκε στα αρχές του 17^{ου} αιώνα κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Μουράτ Δ' (1623-1640), επανεμφανίστηκε στα μέσα του αιώνα και κορυφώθηκε μεταξύ του 1661 και 1683. Για περισσότερες πληροφορίες βλ. ό.π., 99-149.

¹⁴⁵ ό.π., 99.

¹⁴⁶ M. D. Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Νέα Υόρκη 2008, 82. Ως συνέπεια της φωτιάς η Χατιτζέ Τουρχάν εκτόπισε την εβραϊκή κοινότητα από την περιοχή του Εμινονού και ισλαμοποίησε ένα μεγάλο μέρος της πρωτεύουσας με την κατασκευή του Yeni Cami, ό.π., 85.

1666 και του 1687, ένα μεγάλο μέρος των χριστιανών και των εβραίων εμφανίζονται ενώπιον του σουλτάνου και εξισλαμίζονται.¹⁴⁷

Στην περίπτωση της Κωνσταντινούπολης μπορούμε επίσης να πούμε πως, αν και ο εξοθωμανισμός της πόλης πραγματοποιήθηκε σε σύντομο χρονικό διάστημα, ο εξισλαμισμός των μη μουσουλμανικών πληθυσμών ήταν μια διαδικασία σταδιακή στο πέρασμα των αιώνων, με την κορύφωση να έρχεται στα τέλη του 17^{ου} αιώνα όταν η άνοδος του ισλαμικού συντηρητισμού υπερίσχυσε με την δύναμη του οθωμανικού κράτους να έχει ήδη εξασθενήσει. Η προσφυγή τους στα ισλαμικά ιεροδικεία ήταν ένας δρόμος πάντοτε ανοιχτός για όσους βρίσκονταν στην τάξη των μη προνομιούχων, στο κατώτατο δηλαδή μέρος της κοινωνικής ιεραρχίας. Αυτοί οι πληθυσμοί είχαν το δικαίωμα της επιλογής και η παραμονή στη δική τους θρησκεία δεν σήμαινε το τέλος της ζωής τους ούτε την στέρηση των δικαιωμάτων τους ως ζιμί. Η ανάγκη της μεταστροφής στη θρησκεία του κατακτητή εξαρτιόταν από τις συνθήκες και τις περιστάσεις του καθενός. Δεν μπορούμε όμως να παραβλέψουμε το γεγονός πως ο εξισλαμισμός ήταν μια διαδικασία που μπορούσε να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ προνομιούχων και μη προνομιούχων. Οι οικονομικές σκοπιμότητες, το προσωπικό συμφέρον και γενικότερα η μετάβαση από την μία κοινωνική κατάσταση στην άλλη οδήγησαν μεγάλο μέρος του μη μουσουλμανικού πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης σε εκτεταμένους εξισλαμισμούς, ιδιαίτερα στα τέλη του 17^{ου} αιώνα.

¹⁴⁷ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 150-151.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΠΡΟΣΗΛΥΤΟΙ ΣΤΟ ΙΣΛΑΜ: Ο ΕΞΙΣΛΑΜΙΣΜΟΣ ΩΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ

Το θεσμικό πλαίσιο του εξισλαμισμού

Ο ισλαμικός νόμος¹⁴⁸ όριζε πως η προσχώρηση ενός μη μουσουλμάνου στο ισλάμ¹⁴⁹ προϋπέθετε την ριζική αναθεώρηση της κοσμοθεωρίας του και τον επαναπροσανατολισμό της πίστης του. Αποτελούσε μια ριζική μεταστροφή στις ιδέες και στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονταν έως τότε την έννοια του αληθινού και μοναδικού θεού. Αλλαγή θρησκείας δίχως αλλαγή συνείδησης και εσωτερικής μετάπλασης δεν αποτελούσε ειλικρινή μεταστροφή σύμφωνα με τις αρχές του ισλαμικού νόμου.¹⁵⁰ Ωστόσο οι πραγματικές προθέσεις ενός νέου εξισλαμισμένου και ο βαθμός αλλαγής της εσωτερικής του πίστης δεν μπορούσαν να αξιολογηθούν παρά μόνο με τις πράξεις του και την τήρηση των ισλαμικών αρχών στην καθημερινότητά του. Οι «κλαοί της Βίβλου» είχαν το δικαίωμα να διατηρήσουν τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις όπως επίσης είχαν το δικαίωμα να ασπαστούν τη θρησκεία του Ισλάμ. Η αποστασία όμως ενός μουσουλμάνου και η επιστροφή ή η μετάβασή του σε μία από τις άλλες δύο θρησκείες απαγορευόταν ρητά από τον ιερό νόμο και κατά συνέπεια από το οθωμανικό κράτος.¹⁵¹ Για έναν ζιμί ο εξισλαμισμός δεν σήμαινε μόνο αλλαγή πίστης αλλά και αλλαγή ταυτότητας. Επομένως ο χαρακτηρισμός του προσήλυτου ως νέος μουσουλμάνος μπορούσε να αλλάξει ριζικά την κοινωνική και οικονομική του κατάσταση. Τα κοινωνικά κριτήρια λοιπόν έπαιζαν σημαντικό ρόλο στην απόφασή του.

Σύμφωνα με τη διαδικασία του εξισλαμισμού, ο προσήλυτος διακήρυττε δημόσια πως εγκαταλείπει την προηγούμενη θρησκεία του και εισέρχεται στην αληθινή και ανώτερη θρησκεία του ισλάμ. Η αποδοχή της νέας πίστης, η υιοθέτηση

¹⁴⁸ Ο ιερός νόμος του ισλάμ ονομάζεται σαρία (shariat) και αποτελούσε τον πυρήνα στη λειτουργία του οθωμανικού κράτους. Όλοι οι Οθωμανοί υπήκοοι ήταν υποχρεωμένοι να δέχονται τους ιερούς νόμους του ισλάμ και η οθωμανική εξουσία να λαμβάνει τις αποφάσεις της σύμφωνα με την ισλαμική νομιμότητα, βλ. O. Peri, *Christianity under Islam: The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times*, Λάιντεν-Βοστώνη-Κολωνία 2001, 51. Στην περίπτωση βέβαια που οι νόμοι της σαρίας ήταν ανεπαρκείς για τη λήψη αποφάσεων σε καθημερινά ζητήματα, η οθωμανική εξουσία είχε θεσπίσει το κανούν (kanun), μία σειρά δηλαδή από κανόνες δικαίου που αντιπροσώπευαν κυρίως την όψη του κοσμικού οθωμανικού κράτους, βλ. Agoston και Masters, λ. «Kanun» (Gabor Agoston), ό.π., 306.

¹⁴⁹ Η λέξη ισλάμ (islām) είναι απαρέμφατο του ρήματος aslama και σημαίνει «υποτάσσομαι στο θεό», «παραδίδομαι», «αποδέχομαι». Η έννοια του απαρεμφάτου αναφέρεται στην εσωτερική κατάσταση του ανθρώπου και τη δράση που καταβάλλει για την εκπλήρωση των θρησκευτικών του καθηκόντων, βλ. *The Encyclopaedia of Islam.*, τ. 4, λ. «Islām» (L. Gardet), ό.π., 171. Συγκεκριμένα στο Κοράνι επιχειρείται να προσδιοριστεί η σχέση του ισλάμ (υποταγή στο θεό και εκπλήρωση της υποταγής μέσω των θρησκευτικών τελετουργιών και της κοινωνικής συμπεριφοράς) και του ιμάν (iman), της εσωτερικής δηλαδή αφοσίωσης του πιστού, βλ. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World.*, τ. 1, λ. «Islam and Islamic» (John O. Voll), ό.π., 359-360.

¹⁵⁰ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 206.

¹⁵¹ Barkey, ό.π., 125.

νέας γλώσσας¹⁵², η καταβολή χρηματικής δωρεάς, η χορήγηση νέας ενδυμασίας καθώς και η αλλαγή του κοινωνικού περιβάλλοντος προσδιόριζαν την ταυτότητα του νέου μουσουλμάνου με αποτέλεσμα να μπορεί κι ο ίδιος πλέον να ασκεί τα καθήκοντά του ως ισότιμο μέλος της μουσουλμανικής κοινότητας. Η είσοδος δηλαδή στη θρησκεία του ισλάμ ισοδυναμούσε με είσοδο σε μία νέα θρησκευτική και κοινωνική πραγματικότητα.¹⁵³

Η διαδικασία του εξισλαμισμού ξεκινούσε με την αναγνώριση και τον προσδιορισμό της ταυτότητας του προσήλυτου. Εκείνος διακήρυττε πως αποδέχεται το ισλάμ αποκηρύσσοντας παράλληλα την προηγούμενη θρησκεία του. Στη συνέχεια λάμβανε βασικές γνώσεις των ισλαμικών αρχών και αμέσως μετά υποβαλλόταν σε περιτομή.¹⁵⁴ Μόλις η διαδικασία είχε σχεδόν ολοκληρωθεί και γνωστοποιούσε εγγράφως το αίτημά του,¹⁵⁵ ενώ επιφανείς μουσουλμάνοι αναλάμβαναν την κατήχησή του για να μπορέσει να ανελιχθεί κοινωνικά και να ενσωματωθεί πλήρως στη νέα του κοινότητα.¹⁵⁶ Η καταγραφή του νέου μουσουλμάνου μπορούσε να γίνει με τους εξής τρόπους: α) με το αναφωνήσει δημόσια πως απαρνείται την προηγούμενη θρησκεία του και ασπάζεται τη θρησκεία του ισλάμ, β) με έμμεσες αναφορές στον εξισλαμισμό, με την εμφάνιση δηλαδή μουσουλμάνων συγγενών στο ισλαμικό ιεροδικείο που είχαν το πατρώνυμο Αμπντουλλάχ¹⁵⁷ ή με ρητή αναφορά της θρησκευτικής αλλαγής η οποία εμπειρείχε τη φράση «ο πρόσφατα εξισλαμισμένος/η.» Το συγκεκριμένο πατρώνυμο δινόταν στον προσήλυτο στην περίπτωση που ο πατέρας του ήταν χριστιανός.¹⁵⁸ Σε ορισμένες περιπτώσεις ο καδής κατέγραφε το όνομα του εξισλαμισμένου πριν προσηλυτιστεί στο ισλάμ, το χριστιανικό δηλαδή ή το εβραϊκό του όνομα. Αυτό ευνοεί την έρευνα μιας και το εύρος των πληροφοριών για τη σχέση του νέου μουσουλμάνου με την προηγούμενη θρησκεία του ήταν σαφώς μεγαλύτερο.¹⁵⁹

Γενικά μπορούμε να πούμε πως ο εξισλαμισμός ήταν ένας δρόμος ανοιχτός στα κατώτερα στρώματα της κοινωνικής ιεραρχίας. Η αίτηση των προσήλυτων, η

¹⁵² Στην Κρήτη πάντως, πριν ακόμα την ολοκληρωτική κατάκτηση του νησιού, είχε αρχίσει να δημιουργείται μια τρίτη μικτή κατηγορία κατοίκων, οι λεγόμενοι Τουρκοκρητικοί ή Τουρκοκρήτες. Στην περίπτωση αυτή μιλάμε για ντόπιους Κρητικούς που υιοθέτησαν το ισλαμικό θρήσκευμα αλλά διατήρησαν την ελληνική γλώσσα, βλ. Γ. Αϊβαλή –Φ. Χαιρέτη –Π. Φωτεινού, *Ιεροδικείο Ηρακλείου, Τέταρτος Ιεροδικαστικός Κώδικας (1672-1674 -1683-1686)*, Ε. Α. Ζαχαριάδου (επιμ.), Ηράκλειο 2010.

¹⁵³ Baer, «Conversion and Conquest in Ottoman Europe», ό.π., 19.

¹⁵⁴ Minkov, ό.π., 158. Αξίζει εδώ να σημειώσουμε πως από τα μέσα του 17^{ου} αιώνα κι έπειτα, ο αριθμός των νέων μουσουλμάνων που παρουσιάζονταν ενώπιον του καδή ζητώντας τον εξισλαμισμό τους αυξήθηκε δραματικά. Τα γεγονότα του 1660 στην Κωνσταντινούπολη, όπως αναφέρθηκε στο πρώτο κεφάλαιο, αύξησαν σημαντικά το ποσοστό των εξισλαμισμών, οι οποίοι συνοδεύονταν από χρηματική δωρεά και νέο ρουχισμό, βλ. Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 169.

¹⁵⁵ ό.π., 165.

¹⁵⁶ ό.π., 158.

¹⁵⁷ Φ. Χαιρέτη, «Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στο Ιεροδικείο του Χάνδακα. Ειδήσεις για το ναχιγιέ Μαλεβιζίου (1669-1689)», *Μνήμων* 33, 32.

¹⁵⁸ Τον 15^ο και 16^ο αιώνα το πατρώνυμο Αμπντουλλάχ (bin Abdullah) στην Οθωμανική Αυτοκρατορία σήμαινε «ο δούλος του θεού» στα Οθωμανικά και στα Αραβικά. Αυτή η λέξη εμφανίζεται πολύ συχνά στα οθωμανικά κατάρτιχα, συνήθως ως πατρώνυμο ενός εξισλαμισμένου. Ωστόσο από το 17^ο αιώνα κι έπειτα, η λέξη Αμπντουλλάχ εξελίχθηκε ως ένα κοινό ανδρικό όνομα, Krstic, ό.π., 175, υποσ., 1. Το Αμπντουλλάχ δεν συνηθιζόταν ως κύριο όνομα, τουλάχιστον ανάμεσα στους μουσουλμάνους των Βαλκανίων και του Αιγαίου, βλ. Greene, «Κρήτη, ένας κοινός κόσμος», ό.π., 93.

¹⁵⁹ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 220.

διαδικασία μεταστροφής και η καταγραφή τους ως νέοι μουσουλμάνοι αποτελούσαν ίσως το τυπικό μέρος μιας διαδικασίας. Αυτό που ισχυροποιούσε τη θέση των εξισλαμισμένων ήταν η δυνατότητα κοινωνικής μετάταξης και προβιβασμού της θέσης τους ανάμεσα στα μέλη της οθωμανικής κοινωνίας. Ο εξισλαμισμός ήταν μια διαδικασία περισσότερο πρακτική παρά πνευματική. Κατά τη διάρκεια του 17^{ου} οι εξισλαμισμοί είναι πλέον εκτεταμένοι κι αυτό οφείλεται κυρίως στην αποφασιστικότητα των χριστιανών και των εβραίων, οι οποίοι δεν δίστασαν να αποκηρύξουν τη θρησκεία και την κουλτούρα τους μπροστά στο δέλεαρ της κοινωνικής ανέλιξης και της οικονομικής ευρωστίας.

Τα είδη των εξισλαμισμών και η κοινωνική διάσταση των προσήλυτων στο ισλάμ

Ο εξισλαμισμός για τους μη μουσουλμάνους αποτελούσε πολλές φορές το μέσο για κοινωνική ανέλιξη, για βελτίωση της καθημερινότητάς τους ή απλά για απαλλαγή από τους δυσβάσταχτους φόρους. Η αποφυγή για παράδειγμα του κεφαλικού φόρου ήταν μία από τις πιο διαδεδομένες αιτίες εξισλαμισμών. Ιδιαίτερα από το 16^ο αιώνα κι έπειτα η αύξηση του τζίζιέ και το οικονομικό βάρος που προκαλούσαν οι εκκλησιαστικοί φόροι οδήγησαν μεγάλο μέρος του χριστιανικού πληθυσμού σε αθρούς εξισλαμισμούς.¹⁶⁰ Το φαινόμενο αυτό κορυφώθηκε στη διάρκεια του 17^{ου} αιώνα. Σε αυτή τη χρονική περίοδο χριστιανοί και εβραίοι εμφανίζονται ενώπιον του καδή και αιτούνται με δική τους βούληση να εξισλαμιστούν. Είναι σημαντικό να πούμε πως ο εξοθωμανισμός των κατακτημένων περιοχών συνέβαλε καταλυτικά στην διαμόρφωση της μουσουλμανικής κοινότητας. Η άσκηση της πρακτικής του εξισλαμισμού σε συνδυασμό με την μετάδοση των θρησκευτικών, κοινωνικών και πολιτιστικών οθωμανικών αξιών διαμόρφωσαν μια μουσουλμανική κοινότητα στην οποία οι μη μουσουλμάνοι δεν έχουν την ίδια προνομιακή ισχύ με τα εξισλαμισμένα μέλη της. Σύμφωνα με τον ισλαμικό νόμο, οι ζιμί έπρεπε να διακρίνονται από το ρουχισμό τους και να μένουν σε δικές τους συνοικίες, χωρίς ωστόσο το τελευταίο να ισχύει σε απόλυτο βαθμό.¹⁶¹ Το ζήτημα λοιπόν των θρησκευτικών διακρίσεων και των κοινωνικών ανισοτήτων μπορούσε να ξεπεραστεί μόνο με την προσχώρηση στο ισλάμ.¹⁶²

¹⁶⁰ Μίνκον, ό.π., 95. Ο Μίνκον συμφωνεί με το συμπέρασμα του Dennett, ότι δηλαδή η φορολογία δεν μπορούσε από μόνη της να σταθεί ως ο κατεξοχήν λόγος των εξισλαμισμών στα Βαλκάνια, ό.π., 97. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το συμπέρασμα του Dennett βλ. D. C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Κέιμπριτζ 1950.

¹⁶¹ G. C. Anawati, "The Christian Communities in Egypt in the Middle Ages" στο *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, επιμ. Gervers και Ramzi Jibran Bikhazi, Τορόντο 1990, 243.

¹⁶² Το οθωμανικό κράτος έδινε την ίδια δυνατότητα σε μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους στο αυτοκρατορικό συμβούλιο και στο δικαστήριο του καδή. Οι τελευταίοι ωστόσο έπρεπε να αντιμετωπίσουν τους νόμους της σαρίας μιας και τα δικαιώματά τους ως ζιμί ήταν σαφώς λιγότερα από εκείνα των μουσουλμάνων, βλ. A. Anastopoulos, "Non-Muslims and Ottoman Justice(s?)" στο *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*, επιμ. J. Duindam, J. Harries, C. Humfress και N. Hurvitz, Λάιντεν και Βοστώνη 2013, σ. 281.

Μάλιστα οι ζιμί, χωρίς να έχουν απαραίτητα εξισλαμιστεί, μπορούσαν να προσφύγουν στο οθωμανικό ιεροδικείο και να αιτηθούν την διεκπεραίωση των νομικών τους υποθέσεων. Σε ζητήματα δηλαδή γάμου ή διαζυγίου μεταξύ δύο χριστιανών, η απόφαση του καδή μπορούσε να είναι περισσότερο ευνοϊκή από εκείνη των εκκλησιαστικών αρχών.¹⁶³ Όταν ένας μη μουσουλμάνος γνώριζε πως υπάρχει πιθανότητα να κερδίσει μια υπόθεση αντιδικίας με έναν μουσουλμάνο, αυτό σίγουρα τον ενθάρρυνε να χρησιμοποιεί τα ισλαμικά ιεροδικεία.¹⁶⁴ Οι καδήδες μάλιστα, σύμφωνα με την ελληνική ιστοριογραφία, ήταν πρόθυμοι στη διαχείριση τέτοιων υποθέσεων με την πεποίθηση ότι θα τους έπειθαν παράλληλα να εξισλαμιστούν. Οι μη μουσουλμάνοι από την πλευρά τους επέλεγαν τον καδή για τις δικαστικές τους υποθέσεις έτσι ώστε να μπορέσουν να φέρουν το καλύτερο γι' αυτούς αποτέλεσμα. Έτσι λοιπόν για να είναι ελκυστικός ο δρόμος του εξισλαμισμού τα οθωμανικά δικαστήρια επιδίωκαν την προστασία και τη διασφάλιση των συμφερόντων και των δικαιωμάτων ενός νέου μουσουλμάνου.¹⁶⁵

Πρέπει να πούμε πως το νομικό καθεστώς των μη μουσουλμάνων ήταν κατώτερο σε σύγκριση με εκείνο ενός μουσουλμάνου στα ισλαμικά δικαστήρια. Ένας μη μουσουλμάνος για παράδειγμα δεν μπορούσε να παντρευτεί μια μουσουλμάνα, ενώ το αντίθετο ήταν επιτρεπτό. Το γεννημένο τέκνο μιας μη μουσουλμάνας μητέρας και ενός μουσουλμάνου πατέρα θεωρούνταν μουσουλμάνος/α. Επιπλέον οι μη μουσουλμάνοι είχαν το δικαίωμα να έχουν στην ιδιοκτησία τους χριστιανούς και εβραίους σκλάβους, αλλά όχι μουσουλμάνους. Για τους μουσουλμάνους αφέντες η κατοχή οποιουδήποτε δούλου αποτελούσε αναφαίρετο δικαίωμα. Είναι σημαντικό να πούμε πως το οθωμανικό κράτος δεν επέτρεπε στους ζιμί να χτίζουν νέες εκκλησίες ή συναγωγές, να διαμένουν σε περιοχές που γειτνιάζουν με τζαμιά και συναγωγές ή να προσηλυτίζουν. Στα ισλαμικά δικαστήρια οι θρησκευτικές ανισότητες ήταν επίσης ξεκάθαρες: απαγόρευαν στους μη μουσουλμάνους να φέρνουν μάρτυρες εναντίον μουσουλμάνων. Μάλιστα οι κατηγορίες εναντίον μουσουλμάνων επέφεραν βαρύτερες ποινές από μουσουλμάνους που είχαν πράξει το ίδιο έγκλημα. Τέλος, η τιμωρία για ένα μουσουλμάνο που έβλαψε ένα μη μουσουλμάνο ήταν ελαφρύτερη από έναν μη μουσουλμάνο που έβλαψε ένα μουσουλμάνο.¹⁶⁶

Με μια πρώτη ματιά αντιλαμβάνεται κανείς πως ένας εξισλαμισμός είχε οικονομικές και κοινωνικές προεκτάσεις. Ιδιαίτερα από τα μέσα του 17^{ου} αιώνα, η αθρόα προσέλευση των ζιμί στα ισλαμικά δικαστήρια αποτυπώνει τη δυναμική αυτού του φαινομένου. Ωστόσο η επιστροφή ενός εξισλαμισμένου ή ακόμα και ενός εκ γενετής μουσουλμάνου στην προηγούμενη θρησκεία απαγορευόταν. Ο καδής επέτρεπε στον αρνησίθρησκο να σκεφτεί ξανά την απόφασή του για μερικές μέρες.

¹⁶³ Αρμόδιες αρχές για τη διευθέτηση συζυγικών ζητημάτων μεταξύ χριστιανών ήταν τα εκκλησιαστικά δικαστήρια και συγκεκριμένα τα επισκοπικά συμβούλια που λειτουργούσαν σύμφωνα με το βυζαντινό δίκαιο, βλ. S. Ivanova, "Judicial Treatment of the Matrimonial Problems of Christian Women in Rumeli During the Seventeenth and Eighteenth Centuries" στο *Women in the Ottoman Balkans*, επιμ. A. Buturovic και I. C. Schick, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2007, σ. 155.

¹⁶⁴ Anastasopoulos, ό.π., 286.

¹⁶⁵ S. Laiou, "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)" στο *Women in the Ottoman Balkans*, ό.π., 244-245.

¹⁶⁶ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 71-72.

Εάν μετά από μια περίοδο χάριτος εξακολουθούσε να υποστηρίζει την αρχική του θέση τότε θα εκτελούνταν με αποκεφαλισμό ή με δημόσιο απαγχονισμό.¹⁶⁷

Αυτοί οι περιορισμοί, παρ' όλο που αποσκοπούσαν πρωτίστως στην προστασία και την διασφάλιση της ευημερίας του μουσουλμανικού πληθυσμού, δεν εμπόδιζαν τους ζιμί να προσφεύγουν στα ισλαμικά ιεροδικεία για την εκδίκαση των δικών τους προσωπικών τους υποθέσεων. Ανεξάρτητα από το αποτέλεσμα, ο ισλαμικός νόμος τους έδινε αυτό το δικαίωμα.¹⁶⁸ Αν και αυτή η επιλογή υποδήλωνε πως έτσι απέρριπταν τους ορθόδοξους εκκλησιαστικούς κανόνες και τα θεσμικά τους όργανα, στην πραγματικότητα χρησιμοποιούσαν και τα δύο δικαστήρια με γνώμονα την καλύτερη δυνατή λύση για την προώθηση των συμφερόντων τους.¹⁶⁹ Μάλιστα η απόφαση του καδή στα αιτήματα των μη μουσουλμάνων ήταν πολλές φορές ευνοϊκή και εφαρμόσιμη.

Ένα φαινόμενο που είχε άμεση σχέση με τον προσηλυτισμό στο ισλάμ, ήταν η σύναψη γάμων ανάμεσα στα μέλη των θρησκευτικών κοινοτήτων. Ο γάμος στο ισλάμ ήταν μία δικαστική συμφωνία ανάμεσα στο γαμπρό και τη νύφη που εγκρίνονταν και υπογράφονταν ενώπιον του καδή στο ιεροδικείο. Ενίοτε τη συμφωνία αυτή υπέγραφαν οι πληρεξούσιοί τους.¹⁷⁰ Στο σημείο αυτό αξίζει να πούμε πως η αρχή της ισότητας στο γάμο¹⁷¹ δεν ήταν αντικειμενική για τα δύο φύλα. Σύμφωνα με αυτό τον κανόνα μια γυναίκα δεν μπορούσε να παντρευτεί κάποιον άντρα που να ήταν κατώτερος από εκείνη. Υπήρχαν δηλαδή κάποια κριτήρια τα οποία χαρακτήριζαν τον γαμπρό ως κατάλληλο για μια γυναίκα: το θρησκευτικό καθεστώς, η οικονομική και κοινωνική του θέση, η νομική του υπόσταση ως ελεύθερος ή δούλος. Με βάση αυτό, μια ελεύθερη γυναίκα δεν μπορούσε για παράδειγμα να παντρευτεί έναν σκλάβο ή μια μουσουλμάνα γυναίκα έναν μη μουσουλμάνο. Από την άλλη πλευρά, οι άντρες μπορούσαν να παντρευτούν μια γυναίκα νομικά κατώτερη από αυτούς. Ένας μουσουλμάνος δηλαδή μπορούσε να παντρευτεί μία μη μουσουλμάνα. Τέτοιοι μικτοί γάμοι στα ιεροδικαστικά κατάστιχα είναι πολύ συχνοί. Υπό αυτό το πρίσμα, ο εξισλαμισμός της γυναίκας δεν ήταν υποχρεωτικός.¹⁷² Ο εξισλαμισμός της όμως ήταν συχνά το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας.¹⁷³ Αυτό συνέβαινε διότι η μη μουσουλμάνα μητέρα ενός τέτοιου γάμου δεν μπορούσε να κληρονομήσει από το μουσουλμάνο σύζυγό της και όλα τα δικαιώματά του μεταφέρονταν στα παιδιά του. Τα παιδιά των μικτών γάμων ήταν πάντοτε μουσουλμάνοι με πλήρη κληρονομικά και περιουσιακά δικαιώματα. Με τον εξισλαμισμό της λοιπόν μπορούσε να επωφεληθεί η ίδια και ταυτόχρονα να εξασφαλίσει μελλοντικά τα παιδιά της.¹⁷⁴ Τα παιδιά ήταν ένας πολύ σημαντικός παράγοντας για τη γυναίκα κι ήταν ίσως ένα από τα πιο ισχυρά

¹⁶⁷ Jennings, ό.π., 141-142.

¹⁶⁸ Anastasopoulos, ό.π., 276.

¹⁶⁹ ό.π., 287.

¹⁷⁰ Tucker, *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Καλιφόρνια 1998, 71-72.

¹⁷¹ J. E. Tucker, *Women, Family and Gender in Islamic History*, Νέα Υόρκη 2008, 44.

¹⁷² Ε. Καραντζίκου – Π. Φωτεινού, *Ιεροδικείο Ηρακλείου, Τρίτος Κώδικας (1669/73- 1750/67)*, επιμ. Ε. Α. Ζαχαριάδου, Ηράκλειο 2003, ξδ'.

¹⁷³ Minkov, ό.π., 89.

¹⁷⁴ Ivanova, ό.π., 180.

κίνητρα που την ωθούσαν σε αυτή την οδό.¹⁷⁵ Με αυτή την επιλογή άνοιγε στη συνέχεια ο δρόμος για την ικανοποίηση και άλλων αιτημάτων που, σε διαφορετική περίπτωση, δεν θα είχαν ποσοστά επιτυχίας.

Οι γυναίκες επιθυμούσαν να παντρεύονται με μουσουλμάνο διότι θεωρούσαν πως με αυτό τον τρόπο θα βελτίωναν την κοινωνική τους θέση και θα ενίσχυαν την προσωπική τους ασφάλεια.¹⁷⁶ Ακολουθώντας αυτή τη διαδικασία μπορούσαν να πάρουν διαζύγιο από το σύζυγό τους και να αναλάβουν την προστασία και την κηδεμονία των παιδιών τους.¹⁷⁷ Όταν η γυναίκα εξισλαμιζόταν κι έπειτα αιτούνταν διαζύγιο από το χριστιανό σύζυγό της, ο καδής ρωτούσε τον άνδρα εάν επιθυμούσε να εξισλαμιστεί κι ο ίδιος. Εφόσον ο σύζυγος αρνούταν να αλλαξοπιστήσει, τότε βάσει του ισλαμικού νόμου ο γάμος διαλυόταν.¹⁷⁸ Το ισλαμικό δικαστήριο ακολουθούσε ρητά αυτή την πρακτική διότι αφενός απαγορεύονταν οι σεξουαλικές σχέσεις μουσουλμάνων γυναικών με μη μουσουλμάνους, αφετέρου διότι ο ισλαμικός νόμος όριζε πως οι μουσουλμάνες γυναίκες ήταν επιτρεπτό να παντρεύονται αποκλειστικά με μουσουλμάνους.¹⁷⁹ Η προσχώρηση στο ισλάμ για μια γυναίκα ζιμί ήταν ο μόνος τρόπος για να θέσει σε λειτουργία τη διαδικασία ενός διαζυγίου χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η γνώμη του συζύγου. Μάλιστα η εγκατάλειψη των συζυγικών καθηκόντων από τον τελευταίο επέσπευδε αυτή τη διαδικασία. Επίσης η παντελής απουσία του από την οικογενειακή εστία ήταν ένας λόγος που οι γυναίκες ζητούσαν να εξισλαμιστούν για να κατοχυρώσουν ένα διαζύγιο.¹⁸⁰

Έχουν καταγραφεί περιπτώσεις εξισλαμισμού γάμου και από ζευγάρια που είχαν την ίδια θρησκευτική ταυτότητα. Μερικά ομόθρησκα ζευγάρια δεν δίσταζαν να εξισλαμίζονται μαζί και αμέσως μετά να παντρεύονται. Αυτό συνέβαινε διότι ενδεχομένως το ζευγάρι να μην είχε την έγκριση του οικογενειακού του κύκλου. Η αλλαγή θρησκευτικής ταυτότητας –και κατά συνέπεια θρησκευτικής κοινότητας— ίσως να αποτελούσε μια ουσιαστική λύση για το μέλλον της κοινής τους συμβίωσης.¹⁸¹

Αντίθετα οι θρησκευτικοί νόμοι του χριστιανισμού και του ιουδαϊσμού δεν επέτρεπαν την τέλεση μικτών γάμων. Εμπόδια μπορούσε να συναντήσει κανείς και στην περίπτωση ενός απλού γάμου μεταξύ ομόθρησκων χριστιανών ή Εβραίων. Μια τέτοια διαδικασία στις δικές τους θρησκευτικές αρχές, ήταν αργή, σύνθετη και οικονομικά ασύμφορη.¹⁸² Σε αντίθεση με τη γραφειοκρατία και τις φορολογικές

¹⁷⁵ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», 255.

¹⁷⁶ Laiou, ό.π., 247.

¹⁷⁷ Minkov, ό.π., 91.

¹⁷⁸ Tucker, «In the House of Law», ό.π., 81.

¹⁷⁹ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», 251. Υπήρχαν και περιπτώσεις εξισλαμισμού μόνο του συζύγου. Τότε η γυναίκα σύζυγος δεν εξισλαμιζόταν αφού δεν ήταν υποχρεωμένη από τον ισλαμικό νόμο. Είχε όμως το δικαίωμα να κάνει χρήση του δικαιώματος της γαμήλιας μη προκαταβαλλόμενης δωρεάς, βλ. Χαιρέτη, ό.π., 34.

¹⁸⁰ Masters, «Christians and Jews», ό.π., 34-35.

¹⁸¹ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 262.

¹⁸² Για τη σύναψη ενός γάμου απαιτούνταν ειδική άδεια από τον μητροπολίτη της περιφέρειάς τους. Ήταν υποχρεωτικό να πληρώσουν ένα χρηματικό ποσό για την έκδοση της άδειας, αλλά και για την τελετή. Το ποσό που θα έπρεπε να πληρώσουν για την τελετή εξαρτιόταν από το εάν είχαν προηγηθεί άλλοι γάμοι στο παρελθόν (nikâh resmi). Έπρεπε επίσης να πληρώσουν έναν επιπλέον φόρο (resm-i agus) στο φορομισθωτή της περιοχής όπου ζούσε η νύφη, βλ. Laiou, ό.π., 248.

επιβαρύνσεις της χριστιανικής εκκλησίας, η απόφαση για την τέλεση ενός γάμου στο ισλαμικό ιεροδικείο κόστιζε μονάχα ένα προκαθορισμένο ποσό για την καταχώρισή του στα ιεροδικαστικά κατάστιχα.¹⁸³

Από την άλλη πλευρά ο φόβος για την διακοπή των κοινωνικών τους δεσμών ως άμεσο επακόλουθο ενός εξισλαμισμού, αποτέλεσε καθοριστικό παράγοντα στη διατήρηση της θρησκείας τους και την απόρριψη των προνομίων που μπορούσε εκείνος να προσφέρει. Ωστόσο τα αίτια για τη συχνότητα των γάμων που συνοδεύονταν από εξισλαμισμούς διέφεραν ανά περιοχή. Για παράδειγμα στις αγροτικές περιοχές των Βαλκανίων, το κατώτερο νομικό καθεστώς της γυναίκας δεν ήταν τόσο ευδιάκριτο όσο τα μεγάλα αστικά κέντρα. Με αυτή τη λογική οι θρησκευτικές και οι πολιτισμικές διακρίσεις δεν ήταν τόσο ισχυρές ώστε να αποκόψουν μια μη μουσουλμάνα σύζυγο ενός μουσουλμάνου από το στενό οικογενειακό της περιβάλλον. Κατά συνέπεια οι γυναίκες ενδεχομένως να επιδίωκαν τη σύναψη μικτού γάμου για να επωμιστούν από τα περιουσιακά δικαιώματα που τους παρείχε ο ισλαμικός νόμος αλλά και για να λάβουν την προγαμιαία δωρεά στην περίπτωση ενός προσωρινού γάμου.¹⁸⁴

Ανεξάρτητα από τους τοπικούς παράγοντες και τις πολιτικές εξελίξεις που επικρατούσαν στα εδάφη της οθωμανικής αυτοκρατορίας, τα ισλαμικά ιεροδικεία στο σύνολό τους προσέφεραν προστασία στις μη μουσουλμάνες γυναίκες, ιδιαίτερα σε όσες διάλεγαν το δρόμο του ισλάμ. Παρ' όλο που η πλειονότητα των γυναικών μπορούσε να επιλύσει τις διαφορές της ή να διεκδικήσει τα δικαιώματά της εντός της θρησκευτικής της κοινότητας, τα οθωμανικά δικαστήρια άσκησαν μεγαλύτερη έλξη με αποτέλεσμα οι εξισλαμισμοί να αυξηθούν ραγδαία. Η εύρεση λύσης στις αρχές των δικών τους θρησκευτικών δικαστηρίων δεν μπορούσε να συγκριθεί με τις αρχές του δικαστηρίου του καδή αφού εκεί το έδαφος ήταν πρόσφορο για ευνοϊκές λύσεις ή για λιγότερο απαιτητικές διεργασίες.¹⁸⁵ Οι μη μουσουλμάνες γυναίκες λοιπόν είχαν το δικαίωμα να εξισλαμίζονται αυτοβούλως κι αυτό αντανακλά ίσως τον απώτερο σκοπό του οθωμανικού κράτους, την επίτευξη δηλαδή μιας αμιγώς μουσουλμανικής

¹⁸³ ό.π., 248.

¹⁸⁴ Minkov, ό.π., 90. Αξίζει να τονιστεί εδώ πως η σύναψη των προσωρινών γάμων (*mut'a/kebin*) αποτελούσε άλλο ένα συχνό φαινόμενο στα ισλαμικά ιεροδικεία. Ο προσωρινός γάμος μπορούσε να συναφθεί μεταξύ μουσουλμάνου και χριστιανής ή μεταξύ χριστιανών. Τα παιδιά ενός προσωρινού γάμου αποκτούσαν πλήρη κληρονομικά δικαιώματα. Μετά τη λήξη του η γυναίκα μπορούσε να έχει αποκομίσει ενδεχομένως μια πιο ισχυρή κοινωνική θέση μέχρι τη σύναψη του επόμενου γάμου. Αυτή η πρακτική ήταν αντίθετη με τους χριστιανικούς νόμους κι η εκκλησία προσπάθησε να αποθαρρύνει την επέκταση του φαινομένου, βλ. Laiou, ό.π., 246-248.

¹⁸⁵ Anastasopoulos, ό.π., 288. Οι γυναίκες αποφάσιζαν να επιλύουν τα προσωπικά τους ζητήματα ενώπιον του καδή λόγω των αισθητών διαφορών που εντόπιζαν στους νόμους μεταξύ των θρησκευτικών δικαστηρίων. Για παράδειγμα, ο ισλαμικός νόμος επέτρεπε στις γυναίκες να συμμετέχουν ενεργά στην διεκδίκηση μεριδίων σε ζητήματα κληρονομιάς, κάτι που στον εβραϊκό νόμο δεν επιτρεπόταν. Επίσης ο εβραϊκός νόμος δεν επέτρεπε σε εβραίες να απαιτήσουν διαζύγιο από το σύζυγό τους, κάτι βέβαια που ίσχυε και για τις μουσουλμάνες συζύγους. Επιπλέον οι εβραίες κόρες λάμβαναν λιγότερα μερίδια κληρονομιάς απ' ό,τι οι μουσουλμάνες κόρες, τη στιγμή μάλιστα που οι εβραίες γυναίκες ήταν άμεσα εμπλεκόμενες στο εμπόριο, βλ. F. M. Göçek και M. D. Baer, "Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records" στο *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*. τ. 10: *The Ottoman Empire and its Heritage*, επιμ. M. C. Zilfi, Λάντεν, Νέα Υόρκη και Κολωνία 1997, 58. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τις διαφορές του εβραϊκού έναντι του ισλαμικού νόμου βλ. επίσης Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 251-253.

κοινότητας έναντι των άλλων θρησκευτικών κοινοτήτων.¹⁸⁶ Απώτερος στόχος των γυναικών με τον εξισλαμισμό τους ήταν η ενεργοποίηση της θρησκευτικής αλλαγής, η άμεση διαμόρφωση μιας νέας κοινωνικής ταυτότητας, η προσχώρηση και η ενσωμάτωσή τους ως νόμιμο πλέον μέλος στην οθωμανική κοινωνία. Ο εξισλαμισμός ήταν ουσιαστικά το μέσο που έδινε ώθηση σε ζητήματα γάμου, διαζυγίου αλλά και σε διεκδικήσεις για την κατοχύρωση της προίκας και της διατροφής.¹⁸⁷

Καθ' όλη τη διάρκεια του 17^{ου} αιώνα καταγράφηκαν στο ιεροδικαστικά κατάστιχα υποθέσεις μη μουσουλμάνων για προσωπικά ζητήματα, απορρίπτοντας τις ορθόδοξες χριστιανικές αρχές για να μπορέσουν να επωφεληθούν από τον ισλαμικό νόμο, όχι μόνο σε ζητήματα γάμου και διαζυγίου αλλά και σε ζητήματα κληρονομιάς. Μάλιστα σε θέματα κληρονομιάς και σε αγοραπωλησίες περιουσιών, οι μη μουσουλμάνοι προτιμούσαν τον καδή διότι οι όροι ήταν ευνοϊκότεροι σε σχέση με εκείνους των εβραϊκών ή χριστιανικών δικαστηρίων. Η εκτεταμένη χρήση αυτής της πρακτικής προκάλεσε την αντίδραση του ορθόδοξου χριστιανικού πατριαρχείου. Στα 1670 απαίτησε την έκδοση αυτοκρατορικού διατάγματος το οποίο θα όριζε πως μόνο το πατριαρχείο θα είχε την δικαστική ισχύ να εκδίδει διαζύγια για τα θρησκευτικά του μέλη.¹⁸⁸ Την περίοδο που αυτή η πρακτική ήταν εκτεταμένη, οι εξισλαμισμένες γυναίκες ήλπιζαν σε ευνοϊκή απόφαση του καδή για να διεκδικήσουν μερίδιο σε υποθέσεις κληρονομιάς.¹⁸⁹ Οι μη μουσουλμάνοι επικαλούνταν τον ισλαμικό νόμο όταν θεωρούσαν πως τα κληρονομικά τους δικαιώματα είχαν παραβιαστεί.¹⁹⁰ Το πρόβλημα για τους ζιμί ήταν έντονο καθώς δεν μπορούσαν κληρονομήσουν από τους εξισλαμισμένους συγγενείς τους. Στην περίπτωση μουσουλμάνων γονιών, ο καδής μεταβίβαζε απευθείας την κληρονομιά στα εξισλαμισμένα παιδιά τους.¹⁹¹

Βλέπουμε λοιπόν πως σταδιακά οι μη μουσουλμάνοι αναζητούσαν τον καλύτερο δυνατό τρόπο για να εξασφαλίσουν τα συμφέροντά τους. Αρχικά η προσχώρησή τους στο ισλάμ μπορούμε να πούμε πως ήταν αναγκαίο κακό για την επίτευξη των προσωπικών τους στόχων. Στη συνέχεια, μιας και είναι κατοχυρωμένοι νομικά, εμφανίζονται στα οθωμανικά ιεροδικεία πιο ισχυροί σε αντιδικίες με άλλους

¹⁸⁶ Jennings, ό.π., 141.

¹⁸⁷ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 250. Ο σύζυγος κατέβαλλε στη μέλλουσα σύζυγό του την γαμήλια δωρεά, το προσυμφωνημένο ποσό που ήταν απαραίτητο για την σύναξη του γάμου. Το ποσό που θα δινόταν ήταν χωρισμένο σε δύο μέρη: σε εκείνο που δινόταν τη στιγμή της γαμήλιας τελετής (προκαταβαλλόμενη δωρεά- mehr-i muaccel) και εκείνο που δινόταν σε περίπτωση διάλυσης του γάμου ή θανάτου (μη προκαταβαλλόμενη δωρεά- mehr-i müeccel), βλ. Tucker, «In the House of Law», ό.π., 52. Ως αντιστάθμισμα για την mehr η νύφη μετέφερε στο σπίτι της την προίκα της (jihaz) που αποτελούνταν από ρούχα ή έπιπλα. Η προίκα αποτελούσε πλέον προσωπική ιδιοκτησία της νύφης και λειτουργούσε ως οικονομικό αντίβαρο στην περίπτωση που ο σύζυγος επιδίωκε να καταχραστεί την mehr, ό.π., 55-56.

¹⁸⁸ Krstic, ό.π., 158-159. Από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα ένας μεγάλος αριθμός χριστιανών που επιθυμούσε να διευθετήσει το γάμο του ή ζητήματα σχετικά με τον οικογενειακό του βίο, άρχισε να εγκαταλείπει τα ισλαμικά ιεροδικεία και να προσέρχεται ολοένα και περισσότερο στα χριστιανικά δικαστήρια. Αυτό ενδεχομένως να οφείλεται στην ενίσχυση των χριστιανικών θεσμών που επιδίωξε το πατριαρχείο στα μέσα του 18^{ου} αιώνα και στα φερμάνια που επιβεβαίωναν τη δικαιοδοσία των επισκοπών πάνω σε ζητήματα γάμου για τους χριστιανούς υπηκόους, βλ. Ivanova, ό.π., 165-166.

¹⁸⁹ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 227.

¹⁹⁰ Bayraktar, ό.π., 107.

¹⁹¹ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 230.

μουσουλμάνους ή μη μουσουλμάνους και διεκδικούν το καλύτερο γι' αυτούς αποτέλεσμα.¹⁹²

Την ίδια λογική συναντάμε και σε όσους εξισλαμίζονται για να επενδύσουν επιχειρηματικά και να επωφεληθούν από τις αγοραπωλησίες. Οι εξισλαμισμένες γυναίκες πωλούσαν την περιουσία που κληρονομούσαν με σκοπό να αποκτήσουν κεφάλαιο και να το χρησιμοποιήσουν σε επιχειρηματικές δραστηριότητες ή για να αγοράσουν αγαθά πολυτελείας. Η μετατροπή των περιουσιακών τους στοιχείων σε χρήματα ή σε προσωπικά αντικείμενα ενδεχομένως να αποτελούσε έναν ασφαλέστερο τρόπο στον έλεγχο και τη φύλαξη της περιουσίας τους.¹⁹³ Όσοι μη μουσουλμάνοι ασχολούνταν ενεργά με οικονομικές και επιχειρηματικές δραστηριότητες εξισλαμίζονται για να διευρύνουν το κοινωνικό και επιχειρηματικό τους δίκτυο και να αυξήσουν την επιρροή τους ανάμεσα στα μέλη της μουσουλμανικής κοινότητας. Κάποιοι από αυτούς ασχολούνται ενεργά με αγοραπωλησίες, ξεπληρώνουν ή απαλλάσσουν άλλους από χρέη, λειτουργούν ως εγγυητές σε οικονομικές συναλλαγές μεταξύ χριστιανών και εβραίων.¹⁹⁴ Αξίζει να σημειώσουμε εδώ πως ισχυρό κίνητρο για τη διεκδίκηση των κληρονομικών τους μεριδίων είχαν και τα παιδιά των μη μουσουλμάνων, τα οποία περίμεναν να εξισλαμιστούν μετά το θάνατο των γονιών τους. Αυτό συνέβαινε διότι, εάν εξισλαμίζονταν πρωτύτερα, δεν θα είχαν κληρονομικά δικαιώματα.¹⁹⁵ Σε πολλές περιπτώσεις λοιπόν οι γονείς φρόντιζαν να εξισλαμίζονται οι ίδιοι αφού σύμφωνα με τον ισλαμικό νόμο τα παιδιά τους αυτόματα θα ήταν και εκείνα μουσουλμάνοι.¹⁹⁶ Σε αυτό το φαινόμενο οι μικτοί γάμοι έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στη διαδικασία του εξισλαμισμού στη Μικρά Ασία και τα Βαλκάνια.¹⁹⁷

Σε κάθε περίπτωση το ανήλικο παιδί ενός ζιμί που επιθυμούσε να εξισλαμιστεί έπρεπε να τηρεί ορισμένες προϋποθέσεις. Είχε το δικαίωμα να προσέλθει ενώπιον του καδή και να γνωστοποιήσει το αίτημά του με την ανάλογη όμως συνειδητή αιτιολογία.¹⁹⁸ Στην πρώτη ηλικιακή ομάδα κατατάσσονταν τα παιδιά κάτω των εφτά ετών. Την δικαιοδοσία για τον εξισλαμισμό τους είχαν μόνο οι γονείς που έπρεπε να εξισλαμιστούν για να προσχωρήσουν και εκείνα αυτόματα στο ισλάμ. Δεν μπορούσαν δηλαδή τα ίδια να εξισλαμίζονται αυτόβουλα. Ιδιαίτερη προσοχή δινόταν στη δεύτερη ηλικιακή ομάδα, στα παιδιά δηλαδή από εφτά έως δέκα ετών. Ο εξισλαμισμός τους εγκρινόταν μετά από εξέταση της νοητικής τους ικανότητας. Ο καδής έπρεπε να είναι σίγουρος πως ο ανήλικος είχε πλήρη γνώση της έννοιας του ισλάμ. Τα όρια της συνειδητής επιλογής και της νοητικής ανικανότητας ήταν λεπτά διότι στη συγκεκριμένη ηλικία δεν ήταν κάθε περίπτωση ίδια. Ο καδής χειριζόταν κάθε υπόθεση με διαφορετικά κριτήρια και αποφάσιζε στο τέλος για την έγκριση ή την απόρριψη του εξισλαμισμού. Στην τρίτη ομάδα ανήκαν οι έφηβοι που ξεπερνούσαν την ηλικία των δέκα ετών. Ο καδής έκρινε πως το αίτημά τους για

¹⁹² Ivanova, ό.π., 182.

¹⁹³ L. Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Καλιφόρνια 2003, 225.

¹⁹⁴ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 228.

¹⁹⁵ ό.π., 280.

¹⁹⁶ Bayraktar, ό.π., 76.

¹⁹⁷ Minkov, ό.π., 89.

¹⁹⁸ Krstic, ό.π., 154.

εξισλαμισμό ήταν μια συνειδητή επιλογή και επομένως δεν τους αντιμετώπιζε ως παιδιά. Γι' αυτό το λόγο θεωρούσε δεδομένο πως είχαν πλήρη επίγνωση της έννοιας του ισλάμ και της μετάβασης από τη μία θρησκεία στην άλλη.¹⁹⁹ Η επιθυμία των ανήλικων παιδιών για τον εξισλαμισμό τους αποτελούσε ισχυρό κίνητρο για την αφετηρία μιας νέας, καλύτερης ζωής. Η φυγή από την οικογένεια λόγω αμέλειας, φτώχειας ή κακοποίησης ενίσχυαν την πεποίθηση πως η προσχώρηση στο ισλάμ θα βελτίωνε τις συνθήκες της καθημερινότητάς τους. Αυτό που έχει σημασία είναι πως το κράτος δεν μεσολαβεί ούτε παρεμβαίνει στην απόφαση των ανήλικων για τον εξισλαμισμό τους. Πάντως η πιο επιρρεπής ηλικιακή ομάδα ήταν οι έφηβοι, οι οποίοι αναζητούσαν την αποδοχή, την ενσωμάτωση και ευκαιρίες για κοινωνική ανέλιξη.²⁰⁰

Πρέπει να ληφθεί υπόψη πως υπήρχαν και οι λιγότερο προνομιούχοι μη μουσουλμάνοι που επιθυμούσαν τη άνοδό τους από τη μία κοινωνική ομάδα στην άλλη. Η δουλεία στην οθωμανική αυτοκρατορία δεν ήταν απαραίτητα ένας θεσμός ισόβιος για τον δούλο, υπήρχε η δυνατότητα απελευθέρωσής του εφόσον το αφεντικό του το επιθυμούσε.²⁰¹ Ως δούλος είχε ορισμένα δικαιώματα όπως τη σύναψη γάμου. Ένας σκλάβος για παράδειγμα μπορούσε να παντρευτεί μέχρι δύο σκλάβες. Μία σκλάβη μπορούσε να παντρευτεί έναν ελεύθερο άνδρα που δεν ήταν όμως το αφεντικό της και ένας σκλάβος μία ελεύθερη γυναίκα που δεν ήταν όμως επίσης το αφεντικό του. Σε κάθε περίπτωση ήταν υποχρεωτικό να εγκρίνει το γάμο ο ιδιοκτήτης τους. Μάλιστα εκείνος που κατείχε σκλάβους μπορούσε να ωθήσει έναν δούλο σε γάμο χωρίς τη θέλησή του. Σε γενικές γραμμές ο σκλάβος ήταν λιγότερο προστατευμένος τόσο κοινωνικά όσο και ποινικά. Η τιμωρία ενός ελεύθερου άνδρα για τη δολοφονία ενός σκλάβου ήταν κάτι που το οθωμανικό δικαστήριο λάμβανε υπόψη του, αλλά για την κακοποίησή του δεν υπήρχε πρόθεση για απονομή δικαιοσύνης.²⁰²

Το καθεστώς της δουλείας ήταν ένα τίμημα που έπρεπε να πληρώσουν ιδιαίτερα οι αιχμάλωτοι πολέμου, οι οποίοι γνώριζαν πως δεν θα επέστρεφαν ξανά στην προηγούμενη ζωή τους, στην οικογένειά τους ή στον τόπο κατοικίας τους. Ο εξισλαμισμός και η απελευθέρωσή τους ήταν μια πράξη με διαφορετικά μηνύματα για την κάθε πλευρά. Ο εξισλαμισμός και η απελευθέρωση ενός αιχμάλωτου πολέμου αντιμετωπίζονταν από τις οθωμανικές αρχές ως μια πράξη απόλυτης ρήξης με το παρελθόν, πετυχαίνοντας με αυτό τον τρόπο την αύξηση των προσήλυτων στη θρησκεία του ισλάμ. Από την άλλη μεριά οι μη μουσουλμάνοι σκλάβοι

¹⁹⁹ E. Ginio, "Childhood, Mental Capacity and Conversion in the Ottoman State", *Byzantine and Modern Greek Studies* 25 (2001), 90-119.

²⁰⁰ Kistic, ό.π., 155.

²⁰¹ Αξίζει να σημειώσουμε εδώ πως οι θεσμοί της στρατιωτικής και μη στρατιωτικής δουλείας είχαν κοινά χαρακτηριστικά, ωστόσο στη συνέχεια διαφοροποιήθηκαν. Οι γενίτσαροι, από το θεσμό του παιδομαζώματος μέχρι και τη διάλυσή τους το 1826, είχαν μεταλλαχθεί σε ένα σώμα ανοιχτό με ελεύθερους μουσουλμάνους, λειτουργώντας πλέον ως ενεργά μέλη της οθωμανικής διοίκησης. Μετά την κατάργηση του ντεβσιρμέ το 17^ο αιώνα το σώμα συνέχισε να λειτουργεί ως θεσμός δουλείας αντλώντας είτε ελεύθερους μουσουλμάνους είτε δούλους. Η διαφορά έγκειται στο γεγονός πως οι δούλοι αντλούνταν πλέον από διαφορετικές πηγές, βλ. Γ. Σπυρόπουλος, "Δούλοι και απελεύθεροι στην πρώιμη οθωμανική Κρήτη", αδημοσίευτη μεταπτυχιακή εργασία, Πανεπιστήμιο Κρήτης, 2008, σ. 6, υποσ, 2.

²⁰² Schacht. ό.π., 127-128.

εξισλαμίζονταν με δική τους βούληση προκειμένου να αυξήσουν τις πιθανότητες για μεγαλύτερη συμμετοχή στα κοινά ή το στρατιωτικό σώμα.²⁰³ Σύμφωνα με τον Minkov, οι εξισλαμισμοί των δούλων δεν επηρέασαν ιδιαίτερα τη δημογραφική εξέλιξη των Βαλκανίων καθώς η πολιορκία των Οθωμανών στις βαλκανικές γαίες το 14^ο και 15^ο αιώνα ήταν μάλλον ειρηνική συγκριτικά με άλλες κατεκτημένες περιοχές.

Ανεξάρτητα όμως από αυτό, οι δούλοι δεν έβλεπαν απαραίτητα τον εξισλαμισμό τους ως μια υποχρεωτική ή εξαναγκαστική πράξη διότι το καθεστώς στο οποίο είχαν περιέλθει δεν άφηνε και πολλά περιθώρια για βελτίωση της καθημερινότητάς τους. Βασική τους επιδίωξη ήταν η απελευθέρωση και η ένταξή τους στη μουσουλμανική κοινότητα, η μετακίνησή τους στην κοινωνική ομάδα των απελευθέρων δούλων.²⁰⁴ Βέβαια η αποδοχή του ισλάμ δεν απελευθέρωνε το σκλάβο, όμως με αυτή η κίνηση μπορούσε να αυξήσει τις πιθανότητες για τη μελλοντική του απελευθέρωση.²⁰⁵ Το αφεντικό είχε απόλυτη εξουσία στο δούλο του και παρ' όλο που ο τελευταίος είχε ορισμένα δικαιώματα δεν μπορούσε να εξασφαλίσει την ελευθερία του εφόσον το αφεντικό του δεν το επέτρεπε. Η μεταστροφή του συγκέντρωνε απλά περισσότερες πιθανότητες για τη μελλοντική του απελευθέρωση. Πρέπει να σημειώσουμε εδώ πως η προσπάθεια που κατέβαλλε για την απελευθέρωσή του ήταν μεν μια επιλογή που έφερνε αποτελέσματα, ωστόσο το προσωπικό κόστος θα ήταν σίγουρα μεγάλο αφού το αφεντικό του θα έπρεπε να πειστεί για την ειλικρινή μεταστροφή του. Γι' αυτό το λόγο ο δούλος θα έπρεπε να προσαρμοστεί και να ενταχθεί πλήρως στον ισλαμικό τρόπο ζωής και να υιοθετήσει τις συνήθειες και τις ιδιαιτερότητες ενός περιβάλλοντος με αμιγώς ισλαμικά χαρακτηριστικά. Μάλιστα οι μουσουλμάνοι με καταγωγή από εξισλαμισμένο πατέρα ίσως διατηρούσαν την πρακτική να εξισλαμίζουν τους δούλους τους για να μπορούν να αποδεικνύουν διαχρονικά την ειλικρίνεια της μεταστροφής τους.²⁰⁶ Υπάρχουν βέβαια και περιπτώσεις σκλάβων που δεν απομονώθηκαν εντελώς από τη μητρική τους γλώσσα και τη θρησκεία τους αφού ζούσαν σε οίκους μαζί με σκλάβους που είχαν κοινή καταγωγή και προέλευση. Ανεξάρτητα από την έμμεση πίεση που δέχονταν οι δούλοι για να ασπαστούν το ισλάμ, κάποιοι από αυτούς αποδέχτηκαν πλήρως το οικογενειακό περιβάλλον του αφεντικού τους, ενσωματώθηκαν στη νέα πραγματικότητα και ο εξισλαμισμός τους λειτούργησε ως φυσικό επακόλουθο. Αυτό συνέβη διότι τα ήθη και τα έθιμα των οίκων τους και γενικότερα ο ισλαμικός τρόπος ζωής κυριάρχησαν στην καθημερινότητά τους.

Ένα σημαντικό επίσης κίνητρο για τους δούλους και κυρίως για τις δούλες ήταν η εξασφάλιση των παιδιών τους σε μία ασφαλή και σταθερή κοινωνική κατάσταση στο μέλλον.²⁰⁷ Αυτό πήγαζε από τον ισλαμικό νόμο ο οποίος όριζε πως το

²⁰³ K. Hegyi, "Freed Slaves as Soldiers in the Ottoman fortresses in Hungary" στο *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, επιμ. D. Geza και Fodor Pal, Λάιντεν και Βοστώνη 2007, 88.

²⁰⁴ Minkov, ό.π., 66-67.

²⁰⁵ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 263-264.

²⁰⁶ Σπυρόπουλος, ό.π., 74-75. Το προσωπικό κόστος για μία τέτοια απόφαση δεν αφορούσε μόνο τους δούλους. Ακόμα και οι ελεύθεροι μη μουσουλμάνοι ίσως να έρχονταν αντιμέτωποι με εξίσου μεγάλες δυσκολίες μετά τον εξισλαμισμό τους. Η ζωή τους δηλαδή στη μουσουλμανική κοινότητα να μην ικανοποιούσε τις αναμενόμενες προσδοκίες ενός εξισλαμισμένου, βλ. Minkov, ό.π., 85.

²⁰⁷ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 265-266.

παιδί που θα τεκνοποιούσε μια σκλάβια με τον αφέντη της θεωρούνταν ελεύθερος μουσουλμάνος, εφόσον το αναγνώριζε ο κύριος της δούλας.²⁰⁸ Αυτή η κίνηση λοιπόν ήταν ένα ρίσκο για τις δούλες διότι κάθε απόφαση έπρεπε να έχει πάντα τη σύμφωνη γνώμη του αφέντη της. Ήταν πολύ πιθανό εκείνος να αρνηθεί την πατρότητα που του καταλόγιζε η δούλα του με αποτέλεσμα το παιδί να αδυνατούσε να αποκτήσει τα δικαιώματα που επεδίωκε η μητέρα του.²⁰⁹ Πάντως το κίνητρο της απελευθέρωσης φαίνεται να ήταν ισχυρό για όσους βρισκονταν υπό καθεστώς δουλείας, ιδιαίτερα για όσες δούλες επεδίωκαν να σώσουν τουλάχιστον τη ζωή των παιδιών τους. Ο εξισλαμισμός τους ήταν το πρώτο βήμα μιας τακτικής που μπορούσε να αλλάξει τις υφιστάμενες συνθήκες. Όμως η υπακοή και ο σεβασμός ενός δούλου στα θρησκευτικά ήθη του άμεσου περιβάλλοντος και οι σχέσεις εμπιστοσύνης μεταξύ του ίδιου και των αφεντικών του, καμιά φορά γεφύρωνε το θρησκευτικό και κοινωνικό χάσμα. Η απελευθέρωση ήταν αυτή που αύξανε τις πιθανότητες για κοινωνική βελτίωση ενώ η νέα θρησκευτική ιδιότητα θα άνοιγε το δρόμο για την συμμετοχή και την ενσωμάτωση στους κόλπους της οθωμανικής κοινωνίας.²¹⁰

Ήταν πολύ σημαντικό για μια σκλάβια να εξισλαμιστεί και παντρευτεί τον αφέντη της διότι ο καρπός ενός τέτοιου γάμου της αναγνώριζε πολλά νομικά πλεονεκτήματα. Ως μητέρα μπορούσε πλέον να επωφεληθεί από τον ισλαμικό νόμο ο οποίος της έδινε τουλάχιστον το δικαίωμα να απαιτήσει μερίδιο της περιουσίας του αφεντικού της όταν εκείνος θα πέθαινε.²¹¹ Μάλιστα ένας περιορισμένος αριθμός δούλων μπορούσε να εξασφαλίσει την ένταξή του σε κάποιο ισχυρό σύστημα πατρωνίας εφόσον βέβαια είχε προηγουμένως εξισλαμιστεί.²¹² Ταυτόχρονα με την προσχώρησή του στο ισλάμ αιτούνταν την καθοδήγηση και την προστασία ενός επιφανή μουσουλμάνου που θα τον βοηθούσε να ενσωματωθεί και να δικτυωθεί αμεσότερα στην οθωμανική κοινωνία. Οι πάτρωνες από την πλευρά τους ήθελαν να διαπιστώσουν την ειλικρινή μεταστροφή του εξισλαμισμένου ενώ ο τελευταίος ως αντάλλαγμα προσδοκούσε να ανταποκριθούν στις αξιώσεις του και εν τέλει να δικτυωθεί στον κοινωνικό ιστό των μουσουλμάνων.²¹³ Βέβαια για τους ελεύθερους μη μουσουλμάνους ήταν πιο εύκολο να εξισλαμίζονται και να αναζητούν πάτρωνα διότι οι δούλοι ήταν δέσμιοι των αφεντικών τους, εμπόδιο που έπρεπε να ξεπεραστεί για να φτάσουν το στόχο τους. Άλλωστε στόχος των αφεντικών δεν ήταν άλλος από το να προβάλουν τη δύναμη και την υπεροχή τους έναντι των χριστιανών υπηκόων.²¹⁴

²⁰⁸ Sugar, ό.π., 13.

²⁰⁹ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 267.

²¹⁰ Σπυρόπουλος, ό.π., 73.

²¹¹ Krstic, ό.π., 160.

²¹² ό.π., 75.

²¹³ Minkov, ό.π., 153-154. Ο Minkov αναφέρει πως ο θεσμός του παιδομαζώματος αντικαταστάθηκε από νέα δίκτυα που εξισλάμιζαν και στρατολογούσαν νέους μουσουλμάνους και τα οποία συνδέονταν με τους οίκους περίοπτων Οθωμανών πατρώνων. Αυτοί προσέφεραν ευκαιρίες εισόδου σε στρατιωτικά σώματα, σε διοικητικές θέσεις κι αυτό ήταν ένα γεγονός που ίσως συνέβαλε στην αύξηση των εξισλαμισμών κατά τη διάρκεια του 17^{ου} αιώνα, ό.π., 75. Η αύξηση αυτών των οίκων στα τέλη του 17^{ου} αιώνα αποτέλεσε ουσιαστικά την εναλλακτική οδό για τα δίκτυα του παλατιού και των αυτοκρατορικών διορισμών. Εξελέγησαν σε ισχυρά δίκτυα πατρωνίας ανδρών που προσέφεραν εκπαίδευση για τις κυβερνητικές θέσεις με αντάλλαγμα φυσικά την αφοσίωση και την προσφορά προς όφελος των ιδίων, βλ. Barkey, ό.π., 207.

²¹⁴ Σπυρόπουλος, ό.π., 87.

Βέβαια για τους ζιμί η οικονομική ευρωστία και η κοινωνική ανέλιξη ήταν δύο άμεσα συνδεδεμένοι στόχοι και ήταν θετικό πως το 17^ο αιώνα οι θεσμοί ήταν περισσότεροι ανεκτικοί απέναντι σε όσους εξισλαμίζονταν. Με το να εξισλαμίζεται ένας ζιμί μπορούσε να επιτύχει ακόμα και την είσοδό του στα οθωμανικά στρατιωτικά σώματα. Επρόκειτο ουσιαστικά για αγρότες που εξισλαμίζονταν και προσχωρούσαν στις τάξεις του γενιτσαρικού σώματος έχοντας ως κύριο στόχο να παραμείνουν στο χωριό τους και να συνεχίζουν να καλλιεργούν τη γη τους. Τα προνόμια που προσέφερε το οθωμανικό κράτος σε έναν ντόπιο εξισλαμισμένο χαμηλόβαθμο στρατιώτη προσέλκυσαν και άλλους ζιμί με αποτέλεσμα ο αριθμός των νέων μουσουλμάνων να αυξηθεί ραγδαία. Ακόμα και ο μισθός ενός εξισλαμισμένου στρατιώτη θα ήταν σίγουρα ελκυστικός, ιδιαίτερα όταν αυτός συνοδευόταν και από άλλα έσοδα που πήγαζαν από τις υπηρεσίες του ως μισθωτής φόρων. Παράλληλα ασχολήθηκαν και με άλλες δραστηριότητες όπως το εμπόριο, τις αγοραπωλησίες, ενώ κάποιοι μέσα από δίκτυα πατρωνίας κατάφεραν να συνδεθούν με την πρωτεύουσα.²¹⁵ Αυτό είναι ένα φαινόμενο που συναντάμε κατά κόρον στην Κρήτη και είναι κάτι που θα αναφερθεί πιο αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο.

Οι νέοι μουσουλμάνοι και η είσοδός τους στη μουσουλμανική κοινότητα

Σύμφωνα με τον ισλαμικό νόμο οι μη μουσουλμάνοι υφίσταντο μια σειρά από περιορισμούς οι οποίοι θα έκαναν εμφανή την διάκριση μεταξύ των θρησκευτικών κοινοτήτων. Μεταξύ άλλων οι περιορισμοί αυτοί αφορούσαν τη διάκριση των ρούχων, την περιοχή στην οποία διέμεναν και γενικότερα τις σχέσεις τους με την προνομιούχα θρησκευτική ομάδα.²¹⁶ Για να είναι διακριτοί αυτοί οι περιορισμοί έπρεπε να φορούν ειδικά διακριτά σύμβολα στα ρούχα τους και με διάφορες χειρονομίες να εκφράζουν το σεβασμό τους στο ισλάμ και σε όσους υπόκεινται σε αυτό.²¹⁷ Η ενδυμασία ήταν θεσμοθετημένη από τον ισλαμικό νόμο και διέκρινε τις θρησκευτικές κοινότητες με διαφορετικά χρώματα στο ρουχισμό τους, με διάφορες μορφές και σχήματα στα καλύμματα κεφαλής, στα παπούτσια και στα ρούχα ανάλογα με τη θρησκεία στην οποία ανήκαν. Τα πολυτελή ενδύματα προσφέρονταν σε δημόσιες τελετές για την απόδοση τιμών σε ήρωες πολέμων, για την προαγωγή δημόσιων αξιωματούχων ή ακόμα και για τον εορτασμό των θρησκευτικών τους αργιών.²¹⁸ Όλοι αυτοί οι κανόνες όριζαν την εξωτερική εμφάνιση ενός μουσουλμάνου κι ενός ζιμί και είχαν περισσότερο συμβολικό παρά πρακτικό χαρακτήρα. Η βασική επιδίωξη λοιπόν ενός μη μουσουλμάνου ήταν να λάβει την νέα ενδυμασία και τη χρηματική δωρεά κι αυτό βέβαια μπορούσε να το επιτύχει μονάχα με τον εξισλαμισμό του.²¹⁹

²¹⁵ Σπυρόπουλος, ό.π., 85.

²¹⁶ Braude και B. Lewis, ό.π., 5-6.

²¹⁷ Peri, ό.π., 52-53.

²¹⁸ *Encyclopedia of Islam and the Muslim World.*, τ. 1, λ. «Clothing» (Charlotte Jirousek), ό.π., 150.

²¹⁹ Minkov, ό.π., 127-128.

Στις αρχές του 17^{ου} αιώνα, επί Αχμέτ Α΄ (1603-1617), προσδιορίστηκαν τα είδη που απαγορευόταν να φορούν οι μη μουσουλμάνοι υπήκοοι. Μεταξύ αυτών ήταν τα τουρμπάνια, οι γούνες και οι μάλλινοι μανδύες. Ο νόμος όμως δεν τηρούνταν με αποτέλεσμα να τιμωρούνται όσοι εξ αυτών φορούσαν αυτά τα είδη καθώς και όσοι μουσουλμάνοι τα πωλούσαν σε χριστιανούς ή σε εβραίους.²²⁰ Το 1631 ο Μουράτ Δ΄ εξέδωσε εκ νέου διάταγμα που έδινε έμφαση στα αυστηρά όρια της ενδυμασίας μεταξύ των μουσουλμάνων και των άλλων θρησκευτικών κοινοτήτων. Οι Οθωμανοί και πάλι όμως δεν στάθηκαν στο ύψος των περιστάσεων με αποτέλεσμα ο ισλαμικός νόμος να μην μπορούσε να εφαρμοστεί.²²¹

Το οθωμανικό κράτος προσπάθησε να εκφράσει την επίσημη άποψη των ισλαμικών αρχών και να υπερτονίσει τις διακριτές σχέσεις των κοινοτήτων. Η επίσημη γραμμή των Οθωμανών είχε μεν διευκρινίσει τα όρια μεταξύ τους, αυτό όμως που ίσως δεν είχε ακόμα επιτευχθεί ήταν η τήρηση του κώδικα εμφάνισης που αναγνώριζε, διέκρινε και ενίοτε στιγματίζε τη θρησκευτική και κοινωνική ταυτότητα, ιδιαίτερα των μη μουσουλμάνων μελών της. Η ενδυμασία χαρακτήριζε τη θρησκεία των υπηκόων της κι αυτή η διάκριση γνωστοποιούσε δημόσια τη θρησκευτική τους κατάσταση.²²² Ταυτόχρονα το οθωμανικό κράτος διακήρυττε στους μη μουσουλμάνους υπηκόους του πως ήταν κατώτεροι έναντι της κυρίαρχης θρησκευτικής κοινότητας, γεγονός φυσικά που επηρέαζε την καθημερινότητά τους. Αυτό που επεδίωκαν εξ αρχής οι Οθωμανοί ήταν η αποτροπή οποιασδήποτε πράξης που θα πρόσβαλλε τα ισλαμικά ήθη, υπονοώντας μάλλον πως οι «άπιστοι» υπήκοοι δεν ήταν δυνατό να φορούν την ισλαμική ενδυμασία ή να συμπεριφέρονται με τον ίδιο τρόπο όπως οι μουσουλμάνοι, διότι αυτό θα θεωρούνταν προσβολή ή ακόμα και αδίκημα. Η εξωτερική εμφάνιση λοιπόν είχε εν τέλει το ρόλο της υπενθύμισης, της πειθαρχίας και της κοινωνικής διάκρισης.²²³ Ιδιαίτερα μεταξύ 1654 και 1687 ένας μεγάλος αριθμός χριστιανών και εβραίων εμφανίστηκε ενώπιον του σουλτάνου Μεχμέτ Δ΄ με κύριο αίτημα τον εξισλαμισμό του και την παροχή μουσουλμανικής ενδυμασίας και τουρμπανιού. Αυτές οι δημόσιες τελετές κυριάρχησαν περισσότερο σε περιοχές της Ρούμελης και της Σιλίστριας όταν ο σουλτάνος βρισκόταν σε κυνηγετικά ταξίδια ή σε στρατιωτικές εκστρατείες.²²⁴ Οι περισσότεροι μη μουσουλμάνοι εξισλαμίζονταν ενώπιόν του με δική τους βούληση, ωστόσο κάποιοι αυτούς αναγκάστηκαν να αλλαξοπιστήσουν κάτω από την πίεση του ίδιου και της ακολουθίας του. Η τελετή των δημόσιων εξισλαμισμών είχαν ως σκοπό να προβάλλουν τη γενναιοδωρία του σουλτάνου και να επιδείξουν φανερά τη δύναμή του κυρίως με την παροχή τουρμπανιών και χρηματικών ποσών στους νέους μουσουλμάνους. Από την σκοπιά των εξισλαμισμένων, ο συμβολισμός της εξωτερικής εμφάνισης έδωσε ώθηση στη θρησκευτική και κοινωνική μεταστροφή

²²⁰ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 152-153.

²²¹ Barkey, ό.π., 121.

²²² Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 159.

²²³ Anastasopoulos, ό.π., 277.

²²⁴ Baer, «Conversion and Conquest in Ottoman Europe», ό.π., 194-195.

τους ενώ διευκόλυνε σε μεγάλο βαθμό την ενσωμάτωσή τους στη μουσουλμανική κοινότητα.²²⁵

Αξίζει να πούμε πως δεν υπήρχαν απαραίτητα μεγάλες αποστάσεις μεταξύ των εξισλαμισμένων και των μελών της προηγούμενης θρησκευτικής τους κοινότητας. Στο Χάνδακα συναντάμε μουσουλμάνους και χριστιανούς εμπόρους οι οποίοι συνεργάζονται σε ποικίλες εμπορικές δραστηριότητες, προβαίνουν σε αγοραπωλησίες και γενικότερα διατηρούν τους οικογενειακούς και κοινωνικούς δεσμούς της κοινότητας που άφησαν πίσω.²²⁶ Μάλιστα σε πολλά χωριά της Κρήτης οι νέοι μουσουλμάνοι δεν έφυγαν από τα χωριά τους και συνέχισαν να μένουν εκεί ασκώντας παράλληλα τις ίδιες δραστηριότητες όπως προηγουμένως. Εξακολούθησαν να μοιράζονται τις περιουσίες τους με τους συγγενείς τους, να μιλούν την κρητική διάλεκτο και να συμμετέχουν στα ήθη και τα έθιμα με τα οποία γαλουχήθηκαν.²²⁷ Ωστόσο οι σχέσεις αυτές πολλές φορές στιγματιζόνταν από θρησκευτική εχθρότητα. Οι νέοι μουσουλμάνοι στην προσπάθειά τους να αποκόψουν τον εαυτό τους από τον προηγούμενο τρόπο ζωής έρχονταν σε σύγκρουση με τους χριστιανούς συγγενείς ή γείτονές τους, ενώ παράλληλα έπρεπε να αντιμετωπίσουν και τις διαμάχες που ξεσπούσαν στη νέα τους κοινότητα λόγω των πολιτισμικών διαφορών που προέκυπταν.²²⁸

Είναι αλήθεια πως ένας μη μουσουλμάνος είχε αρκετούς λόγους να εξισλαμιστεί και να βελτιώσει τη ζωή του. Η απόφασή του αυτή βασιζόταν κυρίως σε κοινωνικά κριτήρια και είχε περισσότερο λειτουργικό χαρακτήρα. Το κριτήριο δηλαδή της μεταστροφής ενός ζιμί δεν ήταν τις περισσότερες φορές η πίστη στη νέα θρησκεία αλλά η ανάγκη για σύναψη σχέσεων με τα μέλη της μουσουλμανικής κοινότητας και η συμμετοχή του στον οθωμανικό στρατό και το διοικητικό μηχανισμό. Εφόσον ένας εξισλαμισμένος ήταν ικανοποιημένος τόσο σε οικονομικό όσο και κοινωνικό επίπεδο, τότε μπορούμε να πούμε ότι η φύση αυτής της μετάβασης ήταν και λειτουργική προς όφελος του ίδιου. Ο εξισλαμισμός είχε ως βασική αρχή την λατρεία και την πίστη στο ισλάμ ενώ ο πιστός είχε την υποχρέωση να τηρεί τους ισλαμικούς νόμους και να ασκεί τα θρησκευτικά του καθήκοντα. Στην οθωμανική αυτοκρατορία του 17^{ου} αιώνα ήταν αρκετό για έναν προσήλυτο να ασπαστεί το ισλάμ απορρίπτοντας δημόσια τη προηγούμενη θρησκεία του, να υιοθετήσει ένα μουσουλμανικό όνομα και να αιτηθεί χρηματική δωρεά και νέο ρουχισμό που θα τον διέκρινε από τους ζιμί. Αυτή η τυπική διαδικασία ήταν ουσιαστικά το μέσο που θα τον εφοδίαζε με τα κατάλληλα κοινωνικά και οικονομικά κριτήρια για την ενίσχυση της θέσης του. Μπορούμε να πούμε πως οι εκτεταμένοι εξισλαμισμοί του 17^{ου} αιώνα καταδεικνύουν την αλλαγή συνείδησης των ζιμί, ιδιαίτερα όταν αντιλήφθηκαν τα οφέλη που μπορούσαν να αποκομίσουν με τη μεταστροφή τους.

²²⁵ Baer, «Conversion to Islam in Late Seventeenth Century», ό.π., 190-191. Οι ασθενέστερες κοινωνικές ομάδες (χήρες, ορφανά, ηλικιωμένοι δίχως ουσιαστική στήριξη) εξισλαμίζονται και αυτές αφού η απονομή ρουχισμού και χρηματικής δωρεάς αποτελούσε ίσως την μοναδική γενναιόδωρη παροχή του οθωμανικού κράτους προς τους μη μουσουλμάνους υπηκόους του, βλ. Minkov, ό.π., 192.

²²⁶ Greene, ό.π., 182.

²²⁷ Χαιρέτη, ό.π., 35.

²²⁸ Minkov, ό.π., 192.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΕΞΙΣΛΑΜΙΣΜΩΝ ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΙΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΧΑΝΔΑΚΑ

Ντόπιοι προσήλυτοι στο ισλάμ: ο ρόλος τους στο οθωμανικό σύστημα διοίκησης

Μετά την υπογραφή συνθήκης παράδοσης της πόλης η Greene αναφέρει χαρακτηριστικά πως ο Χάνδακας «ήταν μια έρημη πόλη»²²⁹ Ωστόσο η λήξη του πολέμου πολύ γρήγορα προσέελκυσε ένα μεγάλο αριθμό χριστιανών από την ύπαιθρο οι οποίοι είχαν έρθει πρόσφατα για να επωφεληθούν από τις νέες ευκαιρίες που πιθανόν να προέκυπταν με το νέο κατακτητή.²³⁰ Ο τελική κατάκτηση του νησιού μπορεί να χρονολογείται το 1669, όμως η καθημερινότητα του τοπικού πληθυσμού συνεχίστηκε με τους ίδιους ρυθμούς στους οποίους είχε συνηθίσει εδώ και δύο δεκαετίες από την πρώτη οθωμανική εγκατάσταση έξω από τα τείχη της πόλης. Οι συνθήκες που είχαν διαμορφωθεί στη διάρκεια της πολιορκίας συνέβαλαν από μόνες τους στην επικράτηση μιας ελκυστικής αντίληψης για το ισλάμ και τα οφέλη που ο εξισλαμισμός προσέφερε με τη θρησκευτική μεταστροφή των ντόπιων.

Στην περίπτωση της Κρήτης το οικονομικό κίνητρο δεν ήταν τόσο γενναιόδωρο όπως σε άλλες περιοχές του ελλαδικού χώρου που βρίσκονταν υπό οθωμανική κυριαρχία. Στην περίπτωση για παράδειγμα της Λήμνου οι εξισλαμισμένοι εξαιρούνταν από το τσιφτ ρεσμί και τον κεφαλικό φόρο.²³¹ Η αντίληψη δε πως η προσχώρηση στη νέα θρησκεία σήμαινε και απόκτηση ίσων δικαιωμάτων με τους κατακτητές, ενίσχυσε την συχνότητα των εξισλαμισμών και αύξησε τον αριθμό των ντόπιων προσήλυτων.²³²

Οι νέοι μουσουλμάνοι του Χάνδακα κατά την πρώιμη οθωμανική περίοδο είχαν αντιληφθεί τον τρόπο λειτουργίας της οθωμανικής πολιτικής απέναντι στους μουσουλμάνους, τους ζιμί και τους εξισλαμισμένους, όπως επίσης είχαν διαμορφώσει άποψη και για τις υποθέσεις στα ισλαμικά ιεροδικεία. Σημαντικό ρόλο σε αυτό έπαιξε η προσέλευση των ζιμί στο σουλτανικό στρατόπεδο για την εκδίκαση νομικών τους υποθέσεων πριν ακόμα ολοκληρωθεί η κατάκτηση της πόλης.²³³ Όταν έγινε αντιληπτός ο τρόπος με τον οποίο οι Οθωμανοί ασκούσαν τη θρησκευτική τους

²²⁹ Greene, ό.π., 149. Η πόλη εγκαταλείφθηκε από τον τοπικό πληθυσμό και οι Οθωμανοί συνάντησαν μόνο δύο Έλληνες ιερείς, μια γυναίκα και τρεις εβραίους. Αυτή η κατάσταση έφερε τους Οθωμανούς αντιμέτωπους με το πρόβλημα διαχείρισης της εγκαταλελειμμένης γης μιας και η συνθήκη ειρήνης όριζε πως οι περιουσίες των κατεκτημένων θα παρέμεναν στην κατοχή τους. Με βάση αυτό, προέκυψε ένα ακόμα μεγαλύτερο πρόβλημα, το πώς δηλαδή θα προσέλκυαν του κατοίκους του Χάνδακα πίσω στην πόλη και με ποιο τρόπο θα ήταν ελκυστική η επανεγκατάστασή τους, βλ. R. Gradeva, “Orthodox Christians and the Ottoman Authority in Late-Seventeenth-Century Crete” στο *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule: Crete, 1645 - 1840*, επιμ. Antonis Anastasopoulos, Ρέθυμνο 2008, 188-189, υποσ. 44.

²³⁰ ό.π., 172.

²³¹ Greene, ό.π. 95, υποσ. 100.

²³² Μ. Πεπονάκης, “Εξισλαμισμοί και επανεκχριστιανισμοί στην Κρήτη (1645-1899)”, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ρέθυμνο, 1997, 35.

²³³ Κολοβός, ό.π., 25-26.

πολιτική, ο εξισλαμισμός δεν θεωρούνταν πλέον μια διαδικασία υποχρεωτική αλλά μια πράξη συνειδητή με ωφελμιστικά κριτήρια. Αυτή η αντίληψη συνέβαλε καθοριστικά στην ομαλή εδραίωση της οθωμανικής κυριαρχίας στο Χάνδακα κι αποτέλεσε την κύρια αιτία μείωσης του χριστιανικού πληθυσμού.²³⁴ Αξίζει εδώ να σημειώσουμε πως ακόμα και οι χριστιανοί που δεν ασπάζονταν το ισλάμ θέλησαν να εκμεταλλευτούν τα δικαιώματα που τους αναγνώριζε το νέο οθωμανικό καθεστώς. Οι Οθωμανοί επιθυμούσαν τη συμμετοχή των ζιμί στον κοινωνικό ιστό της πόλης, γι' αυτό άλλωστε προσπάθησαν να εξασφαλίσουν καλύτερες συνθήκες ζωής για τους ίδιους και τις οικογένειές τους. Εφαρμόζοντας τον ισλαμικό νόμο αναγνώρισαν στους μη μουσουλμάνους δικαιώματα με απώτερο σκοπό να υπάρξει μια ήρεμη και ειρηνική συμβίωση με τους μουσουλμάνους. Σε αυτό το πλαίσιο επέστρεψαν στους ζιμί να τηρούν τα θρησκευτικά τους καθήκοντα, να συνεχίσουν να καλλιεργούν τη γη ως πλήρη ιδιοκτησία τους ενώ όσοι εξισλαμίζονταν μπορούσαν να κερδίσουν μια θέση στον οθωμανικό στρατό.²³⁵ Είναι επίσης σημαντικό να πούμε πως το οθωμανικό σύστημα διοίκησης είχε κερδίσει την εύνοια του αγροτικού πληθυσμού, ιδιαίτερα όταν βελτίωσε τις αγροτικές συνθήκες με την κατάργηση της στρατολόγησης στις γαλέρες. Το νησί είχε ανάγκη την ανάπτυξη της αγροτικής παραγωγής, γι' αυτό οι Οθωμανοί ενθάρρυναν τους χωρικούς να παραμείνουν στις περιοχές τους και να συνεχίσουν να καλλιεργούν τη γη τους.²³⁶

Στην πράξη όμως οι συνθήκες στην ύπαιθρο προκάλεσαν μεγάλα προβλήματα στον αγροτικό μη μουσουλμανικό πληθυσμό. Τα πρώτα χρόνια του οθωμανικού Χάνδακα οι Οθωμανοί είχαν προβεί σε απογραφή των γαιών και των φορολογούμενων στο νησί.²³⁷ Όπως φαίνεται και από τα στοιχεία των ιεροδικαστικών κωδίκων η ρύθμιση του κανονισμού του 1670 περί ιδιωτικής ιδιοκτησίας της καλλιεργήσιμης γης τηρήθηκε πιστά.²³⁸ Ωστόσο η αγροτική πολιτική που τέθηκε σε ισχύ με την έλευση της ειρήνης προκάλεσε στους αγρότες σοβαρό πρόβλημα επιβίωσης. Η ύπαιθρος δεν ευδοκίμούσε οικονομικά όπως στο παρελθόν, με αποτέλεσμα τα φορολογικά εισοδήματα στην επαρχία του Χάνδακα να πέσουν κατά 27%.²³⁹ Από την εποχή που ίσχυε το παλαιότερο φορολογικό σύστημα μέχρι και την περίοδο που ξεκίνησε να εφαρμόζεται το νέο, ο αγροτικός πληθυσμός της Κρήτης αδυνατούσε να πληρώσει τους φόρους και κατέφευγε σε δανεισμό. Οι δανειστές ήταν στρατιωτικοί του γενιτσαρικού σώματος οι οποίοι το δεύτερο μισό του 17^{ου} αιώνα ασχολούνταν περισσότερο με εμπορικές δραστηριότητες και οικονομικές συναλλαγές

²³⁴ Bayraktar, ό.π., 88.

²³⁵ Χαιρέτη, ό.π., 47.

²³⁶ Greene, ό.π., 138. Μετά τον πόλεμο οι Οθωμανοί απόκτησαν πρόσβαση σε αποθέματα σιτηρών του νησιού. Από οθωμανικά κατάστιχα και εκθέσεις Γάλλων προξένων προκύπτει ότι η Κρήτη εξήγαγε μεγάλες ποσότητες σιτηρών και οσπρίων σε πολλές αγορές (Βεγγάζη, Ρόδος, Εύβοια, Χίος). Ταυτόχρονα παρατηρείται μεγάλη ποσότητα αλατιού στις αλυκές της Σπιναλόγκας (30.000 μουζούρια το 1672), βλ. Δετοράκης, ό.π., 294.

²³⁷ Μετά την πρώτη απογραφή του νησιού το 1650, ακολούθηí άλλη μία απογραφή το 1671. Ένα χρόνο πριν είχε προηγηθεί ο κανονισμός για τους τελωνειακούς δεσμούς. Σύμφωνα με το νέο κανονισμό της Κρήτης οι μη μουσουλμάνοι ήταν υποχρεωμένοι να πληρώνουν τον κεφαλικό φόρο και δύο έγγειους φόρους, τον χαράτς-ι μουκασεμέ (haraç-i mukaseme) και τον χαράτς-ι μουκατά (haraç-i mukataa), βλ. Καραντζίκου – Φωτεινού, ό.π., μθ' -ν'.

²³⁸ Greene, ό.π., 79.

²³⁹ Greene, ό.π., 130-131.

παρά με τα στρατιωτικά τους καθήκοντα.²⁴⁰ Οι εκπρόσωποι της κεντρικής εξουσίας, λόγω της μεγάλης απόστασης που είχαν από την πρωτεύουσα, επιδίωκαν σε βαριά φορολόγηση του ντόπιου πληθυσμού κι αυτό ήταν κάτι που η οθωμανική διοίκηση αδυνατούσε να ελέγξει.²⁴¹ Αυτή η δυσχερής κατάσταση συνέπεσε και με την κακή σοδειά του 1669-1670 με αποτέλεσμα να απαγορευτεί η εξαγωγή γεωργικών προϊόντων. Παράλληλα ορισμένοι φόροι που έπρεπε να πληρώνουν στην Κρήτη μόνο οι μη μουσουλμάνοι συνέχισαν να εισπράττονται και από εξισλαμισμένους. Το γεγονός αυτό προκάλεσε μεγάλη δυσφορία στους νέους μουσουλμάνους με αποτέλεσμα να δοθούν ρητές εντολές από την κεντρική οθωμανική διοίκηση για την εξαίρεσή τους. Από την άλλη πλευρά, οι εξισλαμισμένοι ζητούσαν να εξαιρεθούν πλήρως από τις φορολογικές τους υποχρεώσεις. Αν και αυτά τα φαινόμενα διήρκεσαν έως και τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, δεν φαίνεται να στάθηκαν εμπόδιο για την προοδευτική αύξηση του μουσουλμανικού πληθυσμού.²⁴² Οι αγρότες μπορεί να είχαν απαλλαχθεί από αγγαρείες του παρελθόντος, αυτό όμως δεν σημαίνει πως είχαν συμβάλει αποτελεσματικά στη βελτίωση της καθημερινότητά τους. Οι δυσβάστακτοι φόροι εξακολουθούσαν να τους κρατούν οικονομικά καθηλωμένους. Μπορούμε να πούμε λοιπόν πως οι εξισλαμισμοί συνέχισαν να αποτελούν σταθερή λύση στο οικονομικό και κοινωνικό αδιέξοδο των μη μουσουλμάνων.

Μετά την κατάκτηση του Χάνδακα, η έλευση και η εγκατάσταση των ζιμί στην πόλη αποτελούσε το κύριο οθωμανικό ζήτημα. Το νησί υπέστη μεγάλη πληθυσμιακή μείωση λόγω της μαζικής φυγής σε άλλες βενετικές κτήσεις.²⁴³ Ο αριθμός του πληθυσμού στην Κρήτη δεν μπορεί να υπολογιστεί σε απόλυτους αριθμούς αλλά κατά προσέγγιση. Ο Άγγλος συγγραφέας Μπέρναρντ Ράντολφ κατά την επίσκεψή του στο νησί το 1680 υπολόγισε τον πληθυσμό της Κρήτης σε 80.000 κατοίκους (50.000 χριστιανοί και 30.000 μουσουλμάνοι). Οι αριθμοί του ωστόσο είναι αναξιόπιστοι διότι για τα δεδομένα της εποχής ο αριθμός αυτός είναι υπερβολικά χαμηλός.²⁴⁴ Η Greene θεωρεί πιο αξιόπιστο τον Πωλ Ρυκώ, ο οποίος υπολογίζει τον αριθμό των μη μουσουλμάνων που πλήρωναν κεφαλικό φόρο σε 22.000. Σύμφωνα με ένα οθωμανικό κατάστιχο του κεφαλικού φόρου του 1669-70, οι φορολογούμενοι ανέρχονταν σε 26.674. Με βάση αυτό, ο Ρυκώ εκτιμά πως ο συνολικός αριθμός των χριστιανών στο νησί κυμαινόταν μεταξύ 71.000 και

²⁴⁰ Ε. Α. Ζαχαριάδου, «Αγροτική Φορολογία και Μηχανισμοί Καταχρέωσης» στο *Μνήμη Πηνελόπης Στάθη: Μελέτες Ιστορίας και Φιλολογίας*, επιμ. Κ. Λάμπας, Α. Αναστασόπουλος, Η. Κολοβός, Ηράκλειο 2010, 4-5.

²⁴¹ Γ. Τριανταφυλλίδου – Baladié, *Το εμπόριο και η Οικονομία της Κρήτης (1669-1795)*, Ηράκλειο 1988, 40.

²⁴² N. Adiyeye, “Multi-dimensional Complications of Conversion to Islam in Ottoman Crete”, στο *Halcyon Days in Crete VI. The Eastern Mediterranean Under Ottoman Rule: Crete 1645-1840, A Symposium Held in Rethymnon, 13-15 January 2006*, Α. Anastasopoulos (επιμ.), Ρέθυμνο 2008, 207. Σύμφωνα με το κατάστιχο απογραφής για τον κεφαλικό φόρο του 1693, ο μη μουσουλμανικός πληθυσμός είχε μειωθεί από 26.674 σε 18.246 άτομα, βλ. Greene, ό.π. 132.

²⁴³ Η μακρόχρονη διάρκεια του πολέμου ανάγκασε αναμφίβολα ένα μεγάλο μέρος του κρητικού πληθυσμού να εγκαταλείψει τις εστίες του και να αναζητήσει αλλού καλύτερες συνθήκες διαβίωσης. Χωρίς να έχει προκύψει ιδιαίτερη συστηματική μελέτη, η άφιξη χριστιανών και εβραίων της Κρήτης στα Ιόνια νησιά είναι βέβαιη, βλ. Greene, ό.π., 150.

²⁴⁴ Δετοράκης, ό.π., 285.

110.000.²⁴⁵ Στην περίπτωση του Χάνδακα η καλύτερη πηγή για το μη μουσουλμανικό πληθυσμό της πόλης είναι το κατάστιχο της τζιζιέ του 1693 με τον αριθμός τους να ανέρχεται σε περίπου 2.000 με 2.500 άτομα.²⁴⁶

Πάντως μέχρι στιγμής δεν γνωρίζουμε για υποχρεωτικό εποικισμό μουσουλμανικών πληθυσμών στο νησί. Αν και αυτό αποτελούσε πάγια οθωμανική τακτική μετά την κατάκτηση μιας περιοχής, στην περίπτωση του Χάνδακα δεν υπάρχουν στοιχεία που να επιβεβαιώνουν κάτι τέτοιο.²⁴⁷ Οι Οθωμανοί δεν εφάρμοσαν μια πολιτική εγκατάστασης μουσουλμάνων από άλλες περιοχές της αυτοκρατορίας στην πόλη.²⁴⁸ κι αυτό φαίνεται από την πλειονότητα του πληθυσμού που ήταν κυρίως γηγενής και από την σημαντική παρουσία του εξισλαμισμένου μουσουλμανικού στοιχείου. Συνεπώς οι δύο σημαντικότεροι λόγοι για την ισχυρή παρουσία των μουσουλμάνων στο Χάνδακα ήταν οι αθρόοι εξισλαμισμοί και η εγκατάσταση μεγάλου αριθμού στρατιωτών σε αυτόν.²⁴⁹ Η οθωμανική διοίκηση ήταν ανοιχτή στην επιστροφή των ντόπιων εντός των τειχών κι η πολιτική που ακολούθησε συνέβαλε άμεσα στην προσέλκυση των κατοίκων της υπαίθρου στην πόλη και στη διαμόρφωση μιας μουσουλμανικής πλειονότητας που αποτελούνταν από ντόπιους προσήλυτους. Στα ιεροδικαστικά έγγραφα έχουν καταγραφεί ατομικές περιπτώσεις μουσουλμάνων που εγκαταστάθηκαν στην πόλη, σε καμία περίπτωση όμως αυτές οι αφίξεις δεν επηρέασαν το ντόπιο στοιχείο που χαρακτήριζε την μουσουλμανική κοινότητα του Χάνδακα.²⁵⁰

Η επανασύσταση της ορθόδοξης εκκλησίας και το φαινόμενο του εξισλαμισμού στον κλήρο

Η οθωμανική κατάκτηση άνοιξε το δρόμο για την επανασύνδεση της ορθόδοξης εκκλησίας με το πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης. Οι θεσμοί επανέφεραν το δικαίωμα των χριστιανών να ασκούν τα θρησκευτικά τους καθήκοντα με αποτέλεσμα να αρθεί μια σειρά περιορισμών που ίσχυε την περίοδο της βενετικής κυριαρχίας.²⁵¹ Η πολιτική αυτή αποσκοπούσε στο να κερδίσουν οι Οθωμανοί την εύνοια του ντόπιου πληθυσμού αλλά και να αυξήσουν το κύρος τους στον ορθόδοξο

²⁴⁵ Greene, ό.π., 108-109.

²⁴⁶ ό.π., 168-169.

²⁴⁷ Adıyeke, ό.π., 203.

²⁴⁸ Gülsoy, ό.π., 246-247.

²⁴⁹ Καραντζίκου – Φωτεινού, ό.π., λ'. Η Bierman υποστηρίζει πως στο νησί στάλθηκαν προς εγκατάσταση μουσουλμανικοί πληθυσμοί από την Αίγυπτο, την Αλβανία και από περιοχές της Ανατολίας, βλ. Bierman, ό.π., 55. Μπορούμε να επιβεβαιώσουμε την παρουσία στρατιωτών από την Αίγυπτο στην πόλη του Χάνδακα από τους γάμους που σύναψαν και που εμφανίζονται κυρίως στις καταχωρίσεις του 5^{ου} κώδικα. Συγκεκριμένα ορισμένα μέλη των στρατιωτικών οικογενειών αποφάσισαν να παραμείνουν στην Κρήτη για να συνεχίσουν τη ζωή τους απολαμβάνοντας τα εισοδήματα των κτημάτων, με τα οποία είχε ανταμείψει ο σουλτάνος τον πολεμιστή πατέρα τους, βλ.

²⁵⁰ Greene, ό.π., 157-158. Αίβαλή – Χαϊρέτη – Φωτεινού, ό.π., 17.

²⁵¹ Την περίοδο της βενετικής κυριαρχίας στο νησί (1204-1669) δεν επιτρεπόταν η λειτουργία της ορθόδοξης ιεραρχίας. Η αρχιεπισκοπή της Κρήτης λειτούργησε βάσει του καθολικού μοντέλου κι αυτό πρακτικά σήμαινε πως οι Έλληνες επίσκοποι αντικαταστάθηκαν από Λατίνους ενώ ο κατώτερος κλήρος είχε υποταγεί στη δικαιοδοσία των Λατίνων αρχιερέων, βλ. Bayraktar, ό.π., 28.

κόσμο. Αυτό βέβαια δεν συνέβη μετά την ολοκληρωτική κατάκτηση του νησιού, αλλά πρωτίτερα. Μόλις οι Οθωμανοί κατέκτησαν το Ρέθυμνο το 1646, στάλθηκε στο νησί ο μητροπολίτης Νεόφυτος Πατελάρος με τη συναίνεση του σουλτάνου και μετά την παράδοση του Χάνδακα έγινε ο μητροπολίτης ολόκληρης της Κρήτης.²⁵² Το κενό που είχε δημιουργηθεί τη βενετική περίοδο στους ντόπιους από την απουσία μιας ηγετικής εκκλησιαστικής φυσιογνωμίας, οδήγησε τους Οθωμανούς στη λήψη μέτρων που θα εξυπηρετούσαν ως ένα βαθμό τη λειτουργία της ορθόδοξης εκκλησίας.²⁵³ Η απαλλαγή για παράδειγμα των ορθόδοξων ιερέων και των μοναχών για τουλάχιστον 30 χρόνια από τον κεφαλικό φόρο ήταν ένα μέτρο ενδεικτικό αυτής της πολιτικής.²⁵⁴ Ωστόσο αυτό θα αλλάξει μερικά χρόνια αργότερα. Ένα φερμάνι του 1692 όριζε πως όσοι κληρικοί δεν ασχολούνταν με κάποιο προσοδοφόρο επάγγελμα αλλά συντηρούνταν με αγαθοεργίες, όφειλαν να πληρώνουν ένα κατ' αποκοπή χρηματικό ποσό ως φόρο. Μετά από δύο χρόνια αυτή η κατάσταση ανατράπηκε μιας και όλα τα μέλη του κλήρου υποχρεώθηκαν να πληρώνουν τον κεφαλικό φόρο, όπως ακριβώς οι άλλοι ζιμί.²⁵⁵ Παράλληλα οι Οθωμανοί επέτρεψαν τη δημιουργία επτά επισκοπών, που αργότερα αυξήθηκαν σε δώδεκα, και την εγκαθίδρυση μιας μητροπολιτικής έδρας. Αν και ο κλήρος δεν συμμετείχε στις αποφάσεις που λάμβαναν τα κεντρικά διοικητικά όργανα του νησιού, ο ρόλος του ήταν σημαντικός τόσο στη διοίκηση του ορθόδοξου χριστιανικού στοιχείου όσο και στην επιρροή που μπορούσαν να ασκούν τα μέλη του στις χριστιανικές κοινότητες. Καθοριστικός ήταν επίσης ο ρόλος του σε περιστατικά αντιδικιών μεταξύ χριστιανών διότι οι τελευταίοι δεν επεδίωκαν πάντα να προσέρχονται στα ιεροδικεία για την επίλυση των υποθέσεών τους. Οι ιερείς επιδίωκαν σθεναρά να συμμετέχουν στη λειτουργία της τοπικής διοίκησης, ιδιαίτερα εάν λάβουμε υπόψη το ρόλο που είχαν άτυπα υιοθετήσει ως εκπρόσωποι των χριστιανικών κοινοτήτων.²⁵⁶

Ωστόσο η ανάγκη ενσωμάτωσης στο νέο διοικητικό σύστημα οδηγούσε σε αντιδικίες τα μέλη του κλήρου ενώ δεν έλειπαν και τα φαινόμενα διαφθοράς σε βάρος του χριστιανικού πληθυσμού. Οι εισφορές και οι φόροι που είχαν επιβάλει στους πιστούς για τις ανάγκες της εκκλησίας δημιούργησαν αρνητικές αντιδράσεις με αποτέλεσμα να μην διστάζουν πλέον να καταφεύγουν στους καδήδες για την επίλυση

²⁵² Συγκεκριμένα ο Νεόφυτος Πατελάρος ορίστηκε ως μητροπολίτης το 1651. Η πρόμηθη οθωμανική περίοδος στην Κρήτη χαρακτηρίζεται από τη διαμάχη μεταξύ των Σιναϊτών μοναχών και των μητροπολιτών που διορίστηκαν από την Κωνσταντινούπολη, βλ. Bayraktar, ό.π., 32. Ο Πατελάρος προσπαθούσε μάταια να εδραιώσει την εξουσία του καθώς οι Σιναΐτες μοναχοί ήταν ανεξάρτητοι από το πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης, ασκούσαν όλα τα εκκλησιαστικά μυστήρια και ήταν οι μοναδικοί αποδέκτες των εσόδων αυτών, βλ. Χαιρέτη, ό.π., 14. Για τη διαμάχη μεταξύ του μητροπολίτη και των Σιναϊτών μοναχών του Αγίου Ματθαίου βλ. Μ. Σαρηγιάννης-Γ. Σπυρόπουλος, «Το οθωμανικό αρχείο του σιναϊτικού μετοχίου του Αγίου Ματθαίου στο Ηράκλειο Κρήτης (1673-1849)», *Σιναϊτικά μετόχια*, 71-98.

²⁵³ Χαιρέτη, ό.π., 14.

²⁵⁴ E. A. Zachariadou, "Glances at the Greek Orthodox Priests in the Seventeenth Century" στο *Living in the Ottoman Ecumenical Community: Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, επιμ. V. Constantini και M. Koller, Λάιντεν και Βοστόνη 2008, 309-310.

²⁵⁵ A. N. Adiyeye – N. Adiyeye- E. Balta, "The Poll Tax in the Years of Cretan War, Symbol of Submission and Mechanism of Avoidance" στο *Thesaurismata* 31 (2001), Βενετία 2001, 343.

²⁵⁶ Γ. Σπυρόπουλος, "Κοινωνική, διοικητική, οικονομική και πολιτική διάσταση του Οθωμανικού στρατού: οι γενίτσαροι της Κρήτης, 1750-1826", Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο 2014, 45-46.

των υποθέσεών τους.²⁵⁷ Οι ανήθικες συμπεριφορές και οι άνομες δραστηριότητες του κατώτερου κλήρου αποτυπώνονται στα απομνημονεύματα ενός ιερέα από τις Σέρρες, του παπα-Συναδινού, ο οποίος έζησε εκεί το πρώτο μισό του 17^{ου} αιώνα. Από τα κείμενά του αντλούνται σημαντικές πληροφορίες σχετικά με την καθημερινή ζωή του κλήρου σε μια τυπική οθωμανική πόλη. Ο Συναδινός στα κείμενά του καταγράφει δύο εξισλαμισμούς ιερέων όπως επίσης και άλλες ενέργειες που δεν συνάδουν με τους κανόνες και τα ήθη της εκκλησίας.²⁵⁸ Στα ιεροδικαστικά κατάστιχα του Χάνδακα έχουμε επίσης εξισλαμισμούς κληρικών ή των απογόνων τους και αμέσως μετά αγωγή έναντι άλλων ιερέων για περιουσιακά και κληρονομικά ζητήματα.²⁵⁹ Μπορούμε να πούμε πως το ισχυρό ορθόδοξο δόγμα που θα συσπείρωνε το χριστιανικό πληθυσμό ενάντια στην εισροή μουσουλμανικών και ετερόδοξων θρησκευτικών δυνάμεων δεν κατάφερε τελικά να επιτελέσει το σκοπό του. Η προσέλευση ιερέων στον καδή για τον εξισλαμισμό τους αλλά και η γενικότερη αποσάθρωση των εκκλησιαστικών δικτύων συνέβαλαν στην επικράτηση του μουσουλμανικού στοιχείου στο νησί.²⁶⁰ Ταυτόχρονα η αθρόα προσέλευση των ζιμί στα οθωμανικά δικαστήρια οφείλεται εν μέρει στην μακρά απουσία της ορθόδοξης εκκλησιαστικής ιεραρχίας. Το προσωπικό συμφέρον δεν εμπόδιζε τους χριστιανούς να υπερασπίζονται μουσουλμάνους στα οθωμανικά δικαστήρια ή και το αντίθετο. Ακόμα και αν δεν εμπλέκονταν μουσουλμάνοι σε ενδοχριστιανικές υποθέσεις, οι χριστιανοί χρησιμοποιούσαν μουσουλμάνους μάρτυρες για την υπεράσπισή τους και σε πολλές περιπτώσεις συνέβαινε και το αντίθετο.²⁶¹

Οι νέοι μουσουλμάνοι του Χάνδακα ως μέλη του οθωμανικού στρατού

Ο πόλεμος είχε προκαλέσει μεγάλες πληγές στον κρητικό πληθυσμό, ωστόσο οι Οθωμανοί κυρίαρχοι επεδίωξαν να τον απαλλάξουν από δεινά του παρελθόντος και ακολούθησαν μία ευνοϊκή πολιτική προκειμένου η πόλη να επανέλθει γρήγορα σε καθημερινούς ρυθμούς ζωής. Αυτό που χαρακτηρίζει την περίπτωση του Χάνδακα είναι η έντονη παρουσία των γενίτσαρων στην πόλη και το μεγάλο ποσοστό συμμετοχής του ντόπιου πληθυσμού στις τάξεις τους. Αυτό το φαινόμενο δεν θα μπορούσε να συμβεί σε προηγούμενους αιώνες. Από τα τέλη του 16^{ου} αιώνα ο θεσμός

²⁵⁷ Zachariadou, ό.π., 315.

²⁵⁸ «Τῷ αὐτῷ χρόνῳ ἐτούρκεψεν ὁ παπὰ Γαβριήλ ὁ προηγούμενος τοῦ Τιμίου Προδρόμου, αὐτοπροαιρέτως», βλ. Ρ. Odorico, με τη συνεργασία των Σ. Ασδραχά, Τ. Καραναστάση, Κ. Κωστή, Σ. Πετμεζά, *Αναμνήσεις και Συμβουλές του Συναδινού Ιερέα Σερρών στη Μακεδονία (17^{ος} αιώνας)*, Παρίσι 1996, 90. Μιλάει επίσης για έναν κληρικό που εγκαταλείπει τη σύζυγό του για να ζήσει με την ερωμένη του, για έναν μέθυστο ιερέα και για έναν κληρικό που κατηγορήθηκε για μοιχεία, βλ. ό.π., 136, 138. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τους Έλληνες ορθόδοξους κληρικούς του 17^{ου} αιώνα βλ. Zachariadou, ό.π., 307-316.

²⁵⁹ Χαιρέτη, ό.π., 33.

²⁶⁰ Gradeva, ό.π., 195.

²⁶¹ Greene, ό.π., 181. Οι ζιμί εκτός από το ιεροδικείο μπορούσαν να απευθυνθούν και σε άλλες οθωμανικές αρχές για την επίλυση των υποθέσεών τους. Στο Χάνδακα λειτουργούσε επίσης το Συμβούλιο (Ντιβάν/Divan) το οποίο είχε ως επικεφαλής τον πασά της πόλης. Σε αυτό προσέφευγαν οι ραγιαδες που αισθάνονταν αδικημένοι από την απόφαση του καδή ή όταν οι υποθέσεις ήταν κρίσιμες και απαιτούνταν η απόφαση του πασά, βλ. Χαιρέτη, ό.π., 13.

του παιδομαζώματος βρισκόταν σε αχρηστία και το γενιτσαρικό σώμα δεν δεχόταν πλέον άνδρες μόνο από το συγκεκριμένο θεσμό. Αντίθετα ο οθωμανικός στρατός δεχόταν σχεδόν οποιονδήποτε επιθυμούσε να ενταχθεί σε αυτόν. Μάλιστα τα αυστηρά κριτήρια και η απόλυτη αφοσίωση των ανδρών στα στρατιωτικά τους καθήκοντα και στο σουλτάνο κατά τους πρώτους αιώνες της αυτοκρατορίας, δεν αποτελούσαν πλέον τον κανόνα για την είσοδό τους στο σώμα.²⁶² Όταν ο θεσμός του παιδομαζώματος ήταν ακόμα σε ισχύ, η πρόσληψη των ανδρών αξιολογούνταν με πολύ αυστηρές διαδικασίες ενώ το παλάτι ήταν αρμόδιο να ορίζει και να αξιολογεί τα προσόντα τους. Μέχρι τότε τη δυνατότητα για στρατιωτική καριέρα είχαν μόνο όσοι προέρχονταν από το παιδομάζωμα και είχαν ακολουθήσει στρατιωτική εκπαίδευση. Αντίθετα οι ραγιάδες ήταν δύσκολο να ενταχθούν στο σώμα μέσα από δίκτυα πατρωνίας ή με τη μεσολάβηση υψηλόβαθμων διοικητικών φορέων.²⁶³ Η Κρήτη φυσικά δεν αποτελούσε εξαίρεση. Οι Οθωμανοί λόγω της έλλειψης ανθρώπινου δυναμικού επάνδρωσαν τα στρατιωτικά σώματα με ντόπιους για να μπορέσουν να αποκρούσουν τους Βενετούς.

Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός πως οι εξισλαμισμοί του Χάνδακα είναι συνυφασμένοι με το στρατιωτικό σώμα. Οι χαλαρές διαδικασίες ένταξης του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, έδωσαν την ευκαιρία στον κρητικό πληθυσμό να αποκτήσει τη στρατιωτική ιδιότητα και τα προνόμια που αυτή συνεπαγόταν. Το άνοιγμα των στρατιωτικών θεσμών βοήθησε τους ζιμί να συνδεθούν παράλληλα με συστήματα πατρωνίας, με πελατειακούς δεσμούς και πολιτικά συμφέροντα. Η στρατιωτική επάνδρωση του νησιού από τους ντόπιους συνέφερε σε μεγάλο βαθμό τα υψηλόβαθμα μέλη της οθωμανικής διοίκησης διότι με αυτό τον τρόπο μπορούσαν να ενισχύσουν την επιρροή τους, να επωφεληθούν στρατιωτικά αλλά και να αυξήσουν τον πλούτο τους με την ενασχόληση τους με το εμπόριο και άλλες προσοδοφόρες δραστηριότητες. Από την άλλη πλευρά, η ιδιότητα του στρατιώτη για έναν ντόπιο εξισλαμισμένο δεν αφορούσε μονάχα τα στρατιωτικά καθήκοντα αλλά και άλλες υποθέσεις που ήταν άμεσα συνυφασμένες με την οικονομική και κοινωνική ζωή της πόλης.²⁶⁴

Στα τέλη του 17^{ου} αιώνα οι γενίτσαροι είχαν άμεσα εμπλακεί στην οικονομική και κοινωνική ζωή της αυτοκρατορίας με την συμμετοχή τους στο εμπόριο, με την ενασχόλησή τους σε ανταλλαγές προϊόντων στην παραγωγή ενώ παράλληλα λειτουργούσαν και ως μισθωτές φόρων. Το ίδιο συνέβαινε στο Χάνδακα, όπου οι εξισλαμισμένοι μπεσέ είχαν ήδη συνδέσει τη στρατιωτική τους ιδιότητα με κάποιο άλλο επάγγελμα. Μάλιστα μπορούσε να ισχύει και το αντίθετο, οι έμποροι και οι τεχνίτες δηλαδή να μετατρέπονται σε στρατιώτες είτε για να αποκτήσουν προνόμια είτε διότι κάποια στιγμή «αναγκάστηκαν» να προβούν σε αυτή την επαγγελματική σχέση.²⁶⁵ Ο ΜακΓκάουαν υποστηρίζει πως αυτός ο «εξαναγκασμός» οφείλεται στον έλεγχο που ασκούσαν οι γενίτσαροι στους τεχνίτες και στην έντονη παρεμβατικότητα των στρατιωτών στις συντεχνίες. Σύμφωνα με τον ίδιο, αυτό το γεγονός σχετίζεται

²⁶² Καραντζίκου – Φωτεινού, ό.π., ιδ'.

²⁶³ Σπυρόπουλος, «Οι γενίτσαροι της Κρήτης», ό.π., 226.

²⁶⁴ Greene, ό.π., 98-100.

²⁶⁵ Greene, ό.π., 160.

άμεσα με τη δραστική μείωση του μέσου εισοδήματος των τεχνιτών του Καΐρου κατά τη διάρκεια του 18^{ου} αιώνα.²⁶⁶ Στο Χάνδακα εντύπωση προκαλεί η ταχύτητα με την οποία οι Κρητικοί εξισλαμίζονταν και συνδέονταν στην πλειονότητά τους με κάποιο στρατιωτικό σώμα. Η σχέση των εξισλαμισμών με την επαγγελματική καριέρα φαίνεται πως αποτελεί χαρακτηριστικό κοινωνικό φαινόμενο αυτής της περιόδου.

Η κοινωνία του Χάνδακα μετά τον πόλεμο αποτελούνταν κυρίως από εξισλαμισμένα μέλη του οθωμανικού στρατού, από εξισλαμισμένους ζιμί που δραστηριοποιούνταν πλέον στην πόλη και από χριστιανούς ή εβραίους οι οποίοι επέλεξαν να διατηρήσουν τη θρησκευτική τους ταυτότητα. Αυτή η κοινωνική δομή είχε ήδη διαμορφωθεί πριν από την ολοκληρωτική κατάκτηση του νησιού, κατά τη διάρκεια δηλαδή της οθωμανικής στρατοπέδευσης έξω από τα τείχη της πόλης. Η προσωρινή διαμονή των Οθωμανών έξω από το Χάνδακα για 24 χρόνια προετοίμασε ουσιαστικά το έδαφος της επικείμενης εγκατάστασης που θα ακολουθούσε και μετρίασε σε μεγάλο βαθμό τις εντάσεις και τις κοινωνικές αρρυθμίες που ενδεχομένως θα προέκυπταν. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Ηλίας Κολοβός, ο οθωμανικός στρατιωτικός καταυλισμός, το «Νέο Φρούριο» (*Kala-i Cedid*), ήταν «ο οθωμανικός Χάνδακας έξω από το Χάνδακα».²⁶⁷ Η κατασκευή του ξεκίνησε σύμφωνα με τον Εβλιγιά Τσελεμπί το 1650 και μετά την ολοκλήρωσή του αποτέλεσε το κέντρο της κοινωνικής ζωής των Οθωμανών στρατιωτών την περίοδο της πολιορκίας του Χάνδακα.²⁶⁸ Στο φρούριο, που αργότερα θα αναφέρεται και ως Ιναντιγέ (*İnadiye*), εγκαταστάθηκε ο Κιοπρουλού-ζαντέ Φαζίλ Αχμέτ Πασάς το 1667, όταν δηλαδή ο οθωμανικός στρατός προετοιμαζόταν για το τελικό χτύπημα της πολιορκούμενης πόλης. Το φρούριο ήταν ένας στρατιωτικός καταυλισμός γύρω από τον οποίο λάμβαναν χώρα οικονομικές και κοινωνικές δραστηριότητες. Σε ό,τι αφορά τους εξισλαμισμένους, σύμφωνα με το κατάστιχο του καδή του σουλτανικού στρατοπέδου, κάποιοι από αυτούς είχαν ήδη αναλάβει καθήκοντα φοροεισπρακτόρων για λογαριασμό του οθωμανικού κράτους. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός πως οι ιεροδικαστικές υποθέσεις του στρατοπέδου καταδείκνυαν το ρόλο του καδή, ο οποίος λειτουργούσε ως μεσολαβητής ανάμεσα στις σχέσεις του τοπικού πληθυσμού και των στρατιωτών. Σύμφωνα με τον Κολοβό οι σχέσεις αυτές, μέσω της απονομής της δικαιοσύνης, εξασφάλιζαν τρόπους για να προσαρμοστεί η τοπική κοινωνία στο νέο καθεστώς.²⁶⁹ Η οθωμανική διοίκηση φαίνεται πως φρόντισε μέχρι τη λήξη του πολέμου να ικανοποιήσει τις ανάγκες και τις ελλείψεις του οθωμανικού στρατού και ταυτόχρονα να εξυπηρετεί τα συμφέροντά της με το άνοιγμα των θρησκευτικών, κοινωνικών και οικονομικών της ορίων.

Μία άλλη διαδικασία που είχε θεσμοθετηθεί και βρισκόταν σε ισχύ πριν ακόμα οι Οθωμανοί μεταφερθούν εντός των τειχών ως κυρίαρχοι, ήταν η σύναψη

²⁶⁶ B. McGowan, “Mechants and Craftsmen” στο *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, επιμ. H. Inalcik και D.Quataert, Κέιμπριτζ 1994, 706. Η Greene αναφέρει τις αντίθετες απόψεις της Σουράγια Φαρόκι και του Μπρους ΜακΓκάουαν σχετικά με τον στρατιωτικό έλεγχο πάνω στους εμπόρους και τους τεχνίτες. Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Greene, ό.π., 352, υποσ. 49.

²⁶⁷ Κολοβός, ό.π., 19.

²⁶⁸ ό.π., 21-22.

²⁶⁹ ό.π., 29-30.

γάμων μεταξύ μουσουλμάνων καθώς και τα γαμήλια συμβόλαια μικτών γάμων. Η οθωμανική διοίκηση διατήρησε το ίδιο καθεστώς και μετά την παράδοση του Χάνδακα και η καθημερινότητα των ντόπιων συνεχίστηκε ομαλά με τους ίδιους ρυθμούς που είχαν συνηθίσει για δύο και πλέον δεκαετίες.²⁷⁰ Σύμφωνα με τα οθωμανικά κατάστιχα, ένας μεγάλος αριθμός των κρητικών γάμων τη δεκαετία του 1660 αφορούσε εξισλαμισμένους. Βέβαια όσοι εξισλαμισμένοι παντρεύονταν χριστιανές ενδεχομένως να χρησιμοποιούσαν το θεσμό του προσωρινού γάμου. Η μελέτη του Κολοβού για τους γάμους του Ιναντιγέ δείχνει πως η πλειονότητα των γαμπρών που είχαν γεννηθεί μουσουλμάνοι παντρεύονταν είτε εξισλαμισμένες είτε κόρες εξισλαμισμένων.²⁷¹ Αυτά τα γαμήλια συμβόλαια τονίζει πως «συνάπτονταν είτε για να ικανοποιήσουν τις (ίσως προσωρινές) ανάγκες των Οθωμανών που είχαν έρθει για να πολεμήσουν στο νησί είτε, μάλλον στην πλειονότητά τους, τη νέα κοινότητα των εξισλαμισμένων Κρητικών.»²⁷² Μια άλλη ομάδα που παντρεύονταν αφορούσε εξισλαμισμένους που έφεραν τον τίτλο του μπεσέ (Beşe).²⁷³ Στην περίπτωση των νυφών, όσες διέμεναν εντός του σουλτανικού στρατοπέδου ήταν συνήθως εξισλαμισμένες αλλά και γεννημένες μουσουλμάνες ή χριστιανές.²⁷⁴

Παρόμοια είναι η περίπτωση της Κύπρου. Μετά την πολιορκία του νησιού το 1570-1571, οι άνδρες και οι γυναίκες προσέρχονταν ενώπιον του καδή και αιτούνταν να τιμηθούν με το ισλάμ. Οι γυναίκες συνήθως εξισλαμίζονταν για να διευθετήσουν ζητήματα όπως το γάμο ή το διαζύγιο, την διεκδίκηση των κληρονομικών τους δικαιωμάτων, την αντίδρασή τους σχετικά με τη φυσική βία σε βάρος τους.²⁷⁵ Από την ονομαστική κατάταξη μουσουλμάνων προκύπτει ότι μεταξύ 1593 και 1595, το 34% που εμφανίστηκε στο ιεροδικείο ήταν εξισλαμισμένοι. Μεταξύ του 1609 και 1611 το ποσοστό αυτό έπεσε στο 24% ενώ μόνο 12% αντιστοιχεί στην περίοδο 1633-1637. Αυτό μας δείχνει ότι μετά την πολιορκία ο εξισλαμισμός ήταν αρκετά διαδεδομένος και ελκυστικός για τους μη μουσουλμάνους, όμως το ποσοστό αυτό στη συνέχεια μειώθηκε δραματικά.²⁷⁶ Πάντως οι εθελοντικοί εξισλαμισμοί είναι ένα γεγονός για την περίπτωση της Κύπρου, κυρίως των παντρεμένων μη μουσουλμάνων γυναικών. Τα οικονομικά, κοινωνικά και κληρονομικά κίνητρα φαίνεται πως ήταν ιδιαίτερα ελκυστικά. Γι' αυτό ίσως και η αποστασία στην Κύπρο ήταν ανύπαρκτη.²⁷⁷ Πάντως η μουσουλμανική κοινότητα της Κύπρου διαμορφώθηκε και από τις

²⁷⁰ Χαιρέτη, ό.π., 20, υποσ. 46.

²⁷¹ Κολοβός, ό.π., 32-34.

²⁷² ό.π., 35.

²⁷³ Η μεγάλη πλειονότητα των εξισλαμισμένων φέρει συνήθως τον τίτλο του μπεσέ, του χαμηλόβαθμου δηλαδή στρατιωτικού που ανήκει στα ντόπια γενιτσαρικά σώματα. Στην ανώτερη κλίμακα βρίσκεται ο «μπέης», ο «αγάς» και ο ανώτερος όλων φέρει τον τίτλο του «πασά.», βλ. Χαιρέτη, ό.π., 33, υποσ. 96. Ο όρος αυτός είναι εξαιρετικά κοινός στα ιεροδικαστικά έγγραφα της Κρήτης και η συχνή χρήση του όρου αναφέρεται σε εξισλαμισμένους που έχουν εισχωρήσει στον οθωμανικό στρατό αλλά στην πραγματικότητα είναι απλοί κάτοικοι που δραστηριοποιούνται σε άλλα επαγγέλματα στην πόλη, βλ. Greene 161.

²⁷⁴ Κολοβός, ό.π., 33.

²⁷⁵ Jennings, ό.π., 131.

²⁷⁶ ό.π., 389.

²⁷⁷ ό.π., 141.

υποχρεωτικές μετακινήσεις πληθυσμών από την Ανατολία με την εγκατάσταση των μεταναστών και των οικογενειών τους στις πόλεις και τα χωριά του νησιού.²⁷⁸

Τα στρατιωτικά σώματα στην Κρήτη διακρίνονταν στους αυτοκρατορικούς γενίτσαρους (Karı Kulu) και στους ντόπιους εξισλαμισμένους, τους Γερλήδες (Yerli Yeniceri).²⁷⁹ Όπως στην περίπτωση των Βαλκανίων, έτσι και στην Κρήτη, ο τοπικός πληθυσμός επιθυμούσε να εξισλαμιστεί με δική του βούληση και να ενταχθεί στις τάξεις του γενίτσαρικού σώματος.²⁸⁰ Σύμφωνα με φερμάνι του 1671, ο αριθμός των τεσσάρων στρατιωτικών σωμάτων που έδρευαν στο νησί αποτελούνταν από 2.888 στρατιώτες, συμπεριλαμβανομένων και των ντόπιων γενίτσαρων.²⁸¹ Σύμφωνα με τα οθωμανικά κατάστιχα οι γενίτσαροι δεν ενδιαφέρονταν μόνο για τα αστικά επαγγέλματα αλλά ξεκίνησαν να επενδύουν και στην αγροτική οικονομία. Εκείνη την περίοδο βρίσκονται εγκατεστημένοι και στην ύπαιθρο, αλληλεπιδρούν και συνεργάζονται με τους ζιμί και τους εξισλαμισμένους.²⁸² Μπορούμε να πούμε ότι στην περίπτωση του Χάνδακα εκείνοι που συνθέτουν τον οικονομικό και κοινωνικό ιστό της πόλης είναι ντόπιοι εξισλαμισμένοι, οι περισσότεροι εκ των οποίων δραστηριοποιούνται ως κάτοχοι κάποιου χαμηλόβαθμου στρατιωτικού τίτλου. Η παρουσία του αυτοκρατορικού στρατοπέδου μπορεί να αδρανοποίησε για αρκετό διάστημα την εξέλιξη του πολέμου, όμως δημιούργησε ισχυρές δομές για όσα θα επακολουθούσαν μετά την κατάκτηση. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Κολοβός στο άρθρο του «ο οθωμανικός Χάνδακας έξω από το Χάνδακα (..) υπήρξε με ένα τρόπο μια μικρογραφία ή ένα προσχέδιο (..) αυτού του μοναδικού περιβάλλοντος, που επρόκειτο να κυριαρχήσει στην πρώιμη νεότερη και νεώτερη ιστορία της Κρήτης.»²⁸³

Οι εξισλαμισμοί του Χάνδακα όπως απαντούν στα ιεροδικαστικά κατάστιχα

Σύμφωνα με τα στοιχεία που διαθέτουμε, οι κάτοικοι της υπαίθρου ήταν εκείνοι που ανταποκρίθηκαν περισσότερο στις δεσμεύσεις των Οθωμανών για παραχώρηση προνομίων και για απαλλαγές από προηγούμενες πρόσθετες επιβαρύνσεις. Η πολιτική που ακολούθησαν οι Οθωμανοί απέναντι στους ντόπιους εξισλαμισμένους με την παραχώρηση γης, τις φοροαπαλλαγές, τις ευκαιρίες σταδιοδρομίας και κοινωνικής ανέλιξης, ενθάρρυνε σημαντικά τους εξισλαμισμούς.²⁸⁴ Η ανοχή που έπρεπε να επιδείξουν οι Οθωμανοί ήταν καθοριστική

²⁷⁸ Agoston και Masters, λ. «Cyprus» (Molly Greene), ό.π., 167. Η πρώτη μουσουλμανική εγκατάσταση στο νησί ήταν αναμφίβολα Οθωμανοί στρατιώτες, βλ. Jennings, ό.π., 214.

²⁷⁹ Δετοράκης, ό.π., 276.

²⁸⁰ Bayraktar, ό.π., 81.

²⁸¹ Καραντζίκου – Φωτεινού, ό.π., λα΄.

²⁸² Καραντζίκου – Φωτεινού, ό.π., λ΄ - λε΄.

²⁸³ Κολοβός, ό.π., 46.

²⁸⁴ Bayraktar, ό.π., 81 Η Greene τονίζει την σπουδαιότητα της εσωτερικής μετανάστευσης και αναφέρεται σε μια έκθεση ενός βενετού αξιωματούχου στην οποία κάνει λόγο για το χάσμα που υπήρχε τη βενετική περίοδο μεταξύ πόλης και υπαίθρου. Έλεγε λοιπόν πως η εσωτερική μετακίνηση πληθυσμών με την προσφυγή τους στα αστικά κέντρα θα μπορούσε να ενδυναμώσει την άμυνα του νησιού καθώς οι συγγενείς χωρικοί που παρέμεναν πίσω θα ενδιαφέρονταν περισσότερο για την ασφάλεια των δικών τους και κατ' επέκταση ολόκληρου του νησιού, βλ. Greene, ό.π., 175. Επιπλέον η αύξηση του πληθυσμού της πόλης ενίοτε συνδέεται με την μείωση του πληθυσμού της υπαίθρου. Η

για την διατήρηση της ειρήνης και την εύρυθμη λειτουργία των θεσμών. Αντιμετώπιζαν με επιείκεια τους νέους μουσουλμάνους, δεν τους επέβαλλαν ενεργή συμμετοχή στη λατρεία και δεν απαιτούσαν να απαρνηθούν τις χριστιανικές τους συνήθειες.²⁸⁵

Οι χωρικοί είτε ατομικά είτε μαζί με τις οικογένειές τους προσέρχονταν στο οθωμανικό ιεροδικείο και ασπάζονταν το ισλάμ. Ωστόσο δεν διαθέτουμε πληροφορίες για το εάν οι νέοι προσήλυτοι παρέμεναν στην πόλη αναζητώντας νέες ευκαιρίες ή εάν επέστρεφαν πάλι πίσω στο χωριό τους. Σύμφωνα όμως με τις πληροφορίες που έχουμε για τον πληθυσμό του Χάνδακα το 17^ο αιώνα, μπορούμε να συμπεράνουμε πως ένας μεγάλος αριθμός ντόπιων που προέρχονταν από την ύπαιθρο, όχι μόνο διαμόρφωσε τη μουσουλμανική κοινότητα της πόλης αλλά και ενίσχυσε σε μεγάλο βαθμό το μουσουλμανικό στοιχείο έναντι του χριστιανικού. Αξίζει εδώ να πούμε πως ο Χάνδακας μετά το τέλος του πολέμου υπέστη μια μετάβαση η οποία επήλθε με σχετική ομαλότητα αλλά και με ταχύτητα. Τα κοινωνικά προβλήματα αυτής της νέας κατάστασης φαίνεται πως προέκυπταν στο πλαίσιο της καθημερινότητας και έβρισκαν λύση στους αρμόδιους δικαστικούς θεσμούς. Είναι λοιπόν σημαντικό το γεγονός πως ο εξισλαμισμός των ντόπιων και η ανάγκη συμμετοχής τους στα κοινά, ενίσχυσε την εικόνα του νέου κατακτητή καθώς και τον αριθμό της ντόπιας μουσουλμανικής κοινότητας.²⁸⁶ Τα στοιχεία που αντλούμε από τους ιεροδικαστικούς κώδικες Ηρακλείου, επιβεβαιώνουν την συντριπτική ύπαρξη μουσουλμάνων στις αγοραπωλησίες αλλά και σε άλλα καταγεγραμμένα ζητήματα κι αυτό οφείλεται κατά κύριο λόγο στην ύπαρξη εκτεταμένων εξισλαμισμών.²⁸⁷

Σύμφωνα με το δείγμα που έχω συλλέξει²⁸⁸ μπορούμε να οδηγηθούμε με ασφάλεια σε κάποια συμπεράσματα και ταυτόχρονα να κάνουμε κάποιες εκτιμήσεις για τους εξισλαμισμούς στο Χάνδακα. Εδώ πρέπει να σημειώσουμε πως ο περιορισμένος αριθμός των καταχωρήσεων δεν συνάδει με το μέγεθος των εξισλαμισμένων που διαμόρφωσαν κατά κύριο λόγο τη μουσουλμανική κοινότητα της πόλης. Αυτό συμβαίνει διότι καταγεγραμμένοι εξισλαμισμοί είναι πολύ λίγοι σε

Greene ωστόσο υποστηρίζει πως ο μικρός πληθυσμός του Χάνδακα δεν μπορεί να εξηγήσει πλήρως τη μείωση του αγροτικού πληθυσμού, βλ. ό.π., 357, υποσ. 103.

²⁸⁵ Πεπονάκης, ό.π., 74.

²⁸⁶ Adiyeye, ό.π., 209.

²⁸⁷ Καραντζίκου – Φωτεινού, ό.π., λ'.

²⁸⁸ Οι πληροφορίες για τους εξισλαμισμούς στο Χάνδακα αντλήθηκαν από τους μεταφρασμένους ιεροδικαστικούς κώδικες Ηρακλείου. Μεταφράστηκε και εκδόθηκε πρόσφατα ο Δεύτερος Ιεροδικαστικός Κώδικας, βλ. Γ. Αϊβαλή – Η. Κολοβός – Μ. Σαρηγιάννης, *Ιεροδικείο Ηρακλείου, Δεύτερος Κώδικας (1661/65 – 1670/71)*, Ε. Α. Ζαχαριάδου (επιμ.), Ηράκλειο 2013. Χρησιμοποίησα επίσης στοιχεία από το Α' μέρος του Τρίτου Ιεροδικαστικού Κώδικα, βλ. Καραντζίκου – Φωτεινού, ό.π., 3-346, τον Τέταρτο Ιεροδικαστικό Κώδικα, βλ. Γ. Αϊβαλή – Φ. Χαιρέτη – Π. Φωτεινού, *Ιεροδικείο Ηρακλείου, Τέταρτος Ιεροδικαστικός Κώδικας (1672-1674 -1683-1686)*, Ε. Α. Ζαχαριάδου (επιμ.), Ηράκλειο 2010 και τον Πέμπτο Ιεροδικαστικό Κώδικα, βλ. Μ. Βαρούχα – Φ. Χαιρέτη – Μ. Σαρηγιάννης, *Πέμπτος Ιεροδικαστικός Κώδικας (1673-1675 -1688-1689)*, Ε. Α. Ζαχαριάδου (επιμ.), Ηράκλειο 2008. Οι εξισλαμισμοί που θα ακολουθήσουν από εδώ και στο εξής θα δηλώνονται ως Τ.Α.Η (Τούρκικο Αρχείο Ηρακλείου). Επιχείρησα να χρησιμοποιήσω πρωτότυπο υλικό από τον Έβδομο και τον Όγδοο Ιεροδικαστικό Κώδικα, προς το παρόν όμως δεν έχουν εντοπιστεί εξισλαμισμοί. Επιπλέον τρεις εξισλαμισμοί από το δείγμα που συνέλεξα δεν περιλαμβάνονται στον πίνακα διότι σε έναν απουσιάζει ο μήνας ενώ στους άλλους δύο απουσιάζει η ημέρα, βλ. Τ.Α.Η. 4/773, 994 και Ν. Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις Τουρκικών Ιστορικών Εγγράφων Αφορώντων εις την Ιστορία της Κρήτης*, τ. Β', Έγγραφα της περιόδου ετών 1672-1694, Εγίρας 1083-1105, Ηράκλειο 1976, 446.

σχέση με τους εξισλαμισμένους που εντοπίζονται σε άλλα νομικά ζητήματα, ωστόσο για το ζήτημα αυτό θα αναφερθώ πιο αναλυτικά παρακάτω.

Πίνακας 1: Καταγραφές εξισλαμισμών στα ιεροδικαστικά κατάστιχα του Χάνδακα.

	1671	1672	1673	1674	1685	1694
Ιανουάριος			1			
Φεβρουάριος		1	2	2		
Μάρτιος		2	3			
Απρίλιος	4		1			
Μάιος	2	1		6	6	1
Ιούνιος		1				
Ιούλιος		1	1			
Αύγουστος	3	3				
Σεπτέμβριος	2			6		
Οκτώβριος	3	9	6			
Νοέμβριος			13			
Δεκέμβριος			1			
Σύνολο	14	18	28	14	6	1

Ο Πίνακας 1 αφορά άμεσους εξισλαμισμούς μη μουσουλμάνων που επέλεξαν να προσέλθουν στο οθωμανικό δικαστήριο και να αιτηθούν δημόσια την θρησκευτική τους μεταστροφή. Οι εξισλαμισμοί στην περιφέρεια του Χάνδακα ξεκίνησαν πριν ακόμα η πόλη γίνει οθωμανική. Μόλις οι Οθωμανοί εγκαταστάθηκαν στον στρατιωτικό καταυλισμό έξω από τα τείχη της πόλης, η θρησκευτική μεταστροφή των ντόπιων είχε ήδη ξεκινήσει. Αν και δεν ήταν απαραίτητο να ακολουθήσει κάποιος πιστά τους κανόνες διαδικασίας του εξισλαμισμού, η δημόσια αναγγελία και η καταγραφή του από τον καδή στο οθωμανικό δικαστήριο κατοχύρωνε τη δημόσια δήλωση πίστης του προσήλυτου και διευκόλυνε την ανάμειξή του στη μουσουλμανική κοινότητα.²⁸⁹ Ταυτόχρονα η εγκυρότητα και η κατοχύρωση αυτού του αιτήματος από τις δικαστικές αρχές νομιμοποιούσε το δικαίωμα του προσήλυτου για απαλλαγή από τον κεφαλικό φόρο.²⁹⁰

Σύμφωνα με τον Πίνακα 1 παρατηρούμε πως οι εξισλαμισμοί πραγματοποιούνταν καθ' όλη τη διάρκεια του έτους, με εξαίρεση το μήνα του ραμαζανιού, δηλαδή τη μουσουλμανική περίοδο νηστείας. Σε αντίθεση με τους υπόλοιπους μήνες του χρόνου, μεταξύ του 1671-1673 δεν έχουμε κανέναν εξισλαμισμό την περίοδο αυτής της μηνιαίας εορταστικής νηστείας.²⁹¹ Αυτό που προκαλεί ενδιαφέρον είναι ένας εξισλαμισμός που καταγράφηκε πέντε μέρες μετά τη

²⁸⁹ Bayraktar, ό.π., 76.

²⁹⁰ Ginio, ό.π., 97.

²⁹¹ Το ραμαζάνι είναι κινητή μουσουλμανική εορτή και αντιστοιχεί στον ένατο μήνα του μουσουλμανικού ημερολογίου. Για περισσότερες πληροφορίες βλέπε *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, τ. 8, λ. «Ramadān» (M. Plesner), Λάιντεν 1995, 417-418. Σύμφωνα με τις χρονολογίες του Πίνακα 1 ο μήνας του ραμαζανιού διαμορφώθηκε ως εξής: για το 1081 από 1/1 έως 10/2/1671, για το 1082 από 2/1 έως 31/1/1672, για το 1083 από 21/12/1672 έως 19/1/1673, για το 1084 από 10/12/1673 έως 8/1/1674, για το 1096 από 2/8 έως 31/8/1685 και για το 1105 από 26/4 έως 25/5/1694.

λήξη του ραμαζανιού και άλλος ένας οχτώ μέρες πριν από την έναρξή του.²⁹² Ενδεχομένως οι ζιμί την περίοδο της νηστείας και της θρησκευτικής κατάνυξης να απέφευγαν ή να ανέστελλαν τον εξισλαμισμό τους καθώς θα έπρεπε εμπράκτως να αποδείξουν το βαθμό της μεταστροφής τους και ίσως να υποστούν τους αυστηρούς κανόνες της ισλαμικής κατάνυξης. Ο Σταυρινίδης εντόπισε έναν εξισλαμισμό το διάστημα του ραμαζανιού κι αυτός συνέβη το 1694, δηλαδή σχεδόν τρεις δεκαετίες μετά την κατάκτηση της πόλης.²⁹³ Στο σύνολό τους αφορούν άτομα μεμονωμένα που παρουσιάζονται στον καδή και ζητούν να ασπαστούν το ισλάμ. Σε ένα μικρό ποσοστό έχουμε τον εξισλαμισμό οικογένειας ή της μητέρας και των παιδιών της. Μια τέτοια περίπτωση κατεγράφη στις 16 Απριλίου του 1671, όταν ο Νικολός που κατοικούσε στο Βενεράτο εξισλαμίστηκε και πήρε το όνομα Αλή. Μαζί του εξισλαμίστηκαν η σύζυγός του Έλενα και η κόρη τους παίρνοντας αντίστοιχα τα ονόματα Χαβά και Μεριέμ.²⁹⁴ Το στοιχείο που επιβεβαιώνει την σταδιακή αύξηση του μουσουλμανικού πληθυσμού από τα πρώτα κιόλας χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας αποτυπώνεται στο δείγμα ανάμεσα στα έτη 1671-1673. Πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τον καννοναμέ του 1671, σύμφωνα με τον οποίο οι μη μουσουλμάνοι υπήκοοι έπρεπε να καταβάλλουν στο οθωμανικό κράτος τον κεφαλικό φόρο και δύο ειδών έγχειους φόρους σύμφωνα με την φορολογική κατηγορία στην οποία ανήκαν. Το ποσό του κεφαλικού φόρου που όφειλαν να καταβάλλουν είχε καθοριστεί ως εξής: οι εύποροι υπήκοοι, όσοι δηλαδή ανήκαν στην πρώτη κατηγορία έπρεπε να καταβάλλουν 48 ντιρχέμ, όσοι λάμβαναν μεσαίο εισόδημα 24 και οι άποροι 12. Αξίζει εδώ να σημειώσουμε ότι η σουλτανική φορολογική ρύθμιση του 1672 επιβάρυνε όλους τους μη μουσουλμάνους φορολογούμενους ανεξάρτητα από την κοινωνική τάξη στην οποία ανήκαν. Ο φόρος πλέον ήταν ενιαίος και ανερχόταν σε 400 άσπρα ανά άτομο, με 20 επιπλέον άσπρα για την πληρωμή του φοροεισπράκτορα.²⁹⁵ Αν και το δείγμα δεν μπορεί να μας οδηγήσει σε ασφαλή συμπεράσματα, ωστόσο μπορούμε να υποθέσουμε πως το οικονομικό αδιέξοδο στο οποίο οδηγήθηκε ο χριστιανικός πληθυσμός αλλά και η απαλλαγή του από το νέο επιβαρυνμένο φορολογικό φορτίο ενίσχυσε σημαντικά το κίνητρο για εξισλαμισμό. Δεν μπορούμε λοιπόν να μιλάμε για ειλικρινή μεταστροφή καθώς το οικονομικό και κοινωνικό κριτήριο αποτελούσε βασική του προτεραιότητα. Αυτή η άποψη ενισχύεται από τις περιπτώσεις αποφυγής περιτομής πολλών εξισλαμισμένων με αποτέλεσμα να εκδοθεί φερμάνι που διέταζε να ληφθούν τα απαραίτητα μέτρα έτσι ώστε να περιτμηθούν όλοι όσοι είχαν ασπαστεί το ισλάμ.²⁹⁶ Πάντως οι κώδικες μας δείχνουν τη σύνδεση των εξισλαμισμένων με το γενιτσαρικό σώμα που είχε προηγηθεί της συνθηκολόγησης κι αυτό αντανακλά το μέγεθος των ντόπιων μουσουλμάνων χωρίς να έχουν καταγραφεί απαραίτητα από τον καδή. Ένα φερμάνι που εκδόθηκε το 1671 απευθύνεται στους ντόπιους γενίτσαρους

²⁹² T.A.H. 4:774, 5:640.

²⁹³ Σταυρινίδης, ό.π., 1145.

²⁹⁴ T.A.H. 2: 510. Για περιπτώσεις εξισλαμισμού της μητέρας ή του ζευγαριού και των ανήλικων παιδιών τους βλέπε T.A.H 3:714, 720, 4: 200, 755, 5: β', γ', δ'.

²⁹⁵ Τριανταφυλλίδου – Baladie, ό.π., 41. Λαμβάνοντας υπόψη το αντίγραφο του καννοναμέ, ένα ντιρχέμ ήταν ίσο με 14 άσπρα, βλ. Καραντζίκου-Φωτεινού, ό.π., να'. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τα νομίσματα στην οθωμανική αυτοκρατορία βλέπε ό.π., κε' - κη'.

²⁹⁶ Χαιρέτη, ό.π., 35.

και αναφέρει πως «εφόσον το επιθυμούν, [μπορούν] να αποκτήσουν χωρίς πληρωμή ένα από τα σπίτια που δεν πουλήθηκαν και παραμένουν άδεια μετά την κατάκτηση της πόλης».²⁹⁷

Πίνακας 2: Εξισλαμισμοί ανδρών και γυναικών.

	1671	1672	1673	1674	1685	1694	Σύνολο
Άνδρες	7	14	23	12	4	0	60
Γυναίκες	7	4	5	2	2	1	21

Πολλοί από τους άνδρες και τις γυναίκες που προσέρχονταν αυτοβούλως στο οθωμανικό ιεροδικείο για να εξισλαμιστούν αντιμετώπιζαν σοβαρό πρόβλημα επιβίωσης κι αυτή η απόφαση φαίνεται πως ήταν ο μοναδικός τρόπος για να υπερκεράσουν τα προβλήματά τους. Άλλοι εξισλαμίζονταν ακόμα κι όταν δεν δήλωναν ευθέως τις οικονομικές τους δυσκολίες και επικαλούνταν έλλειψη στήριξης από την κοινότητα ή τους συγγενείς τους. Σε αυτή την κατηγορία συμπεριλαμβάνονται και οι χήρες, οι ηλικιωμένοι, τα ορφανά ή οι μητέρες που δεν λάμβαναν τα απαραίτητα από τους συζύγους τους. Επιπλέον ένα μεγάλο μέρος του χριστιανικού πληθυσμού, όπως φαίνεται και στην περίπτωση του Χάνδακα, αφορούσε εκείνους που ζητούσαν μία θέση στο γενιτσαρικό σώμα και τα προνόμια που θα αποκτούσαν με την επάνδρωσή τους.

Σύμφωνα με το δείγμα που έχω συλλέξει, τέτοιες περιπτώσεις όπως οι παραπάνω εκτιμώ πως διαφαίνονται μέσα από τις καταγραφές και σχετίζονται άμεσα με την αυτόβουλη και ατομική μορφή του εξισλαμισμού. Συγκεκριμένα έχουμε στη διάθεσή μας τον εξισλαμισμό μιας οικογένειας, όμως η καταγραφή της αποτελείται από μια σειρά διαδοχικών εξισλαμισμών και όχι ενός ενιαίου. Αυτό δεν μας οδηγεί σε κάποιο συγκεκριμένο συμπέρασμα αλλά αν συγκριθεί με το υπόλοιπο δείγμα σίγουρα προκαλεί ερωτήματα. Όπως εντύπωση βέβαια προκαλεί το γεγονός πως δεν αναφέρεται το ισλαμικό όνομα του πατέρα. Ακόμα και στις δύο επόμενες καταγραφές που αφορούν την οικογένειά του, ο καδής εξακολουθεί να τον αναφέρει με το χριστιανικό του όνομα.²⁹⁸ Η καταγραφή αυτή αποτελεί από μόνη της μια εξαίρεση. Ενδεχομένως να ζήτησε ο ίδιος ο προσήλυτος να διατηρήσει το όνομά του, και της οικογένειάς του. Είναι όμως δύσκολο να του δόθηκε χάρη από τον καδή όταν οι προϋποθέσεις για την καταγραφή των εξισλαμισμένων ήταν συγκεκριμένες. Εάν αναλογιστούμε την πρωτότυπη ή την «λανθασμένη» κατά τα πρότυπα σειρά στην καταγραφή ολόκληρης της οικογένειας, τότε ενδεχομένως να μιλάμε για κάποιον επιεική γραμματικό ή για κάποιον που δεν είχε πλήρη επίγνωση της διαδικασίας.

²⁹⁷ T.A.H. 3:592.

²⁹⁸ Ο εξισλαμισμός της οικογένειας πραγματοποιήθηκε την ίδια μέρα. Στην πρώτη καταχώρηση εξισλαμίστηκε ο Μανιός από την επαρχία Μονοφασιού μαζί με την κόρη του Ελιά που πήρε το όνομα Αϊσέ. Στη δεύτερη καταγραφή εξισλαμίστηκε ο γιος του Μανιού Γιώργης και πήρε το όνομα Ιμπραήμ. Στην τρίτη καταχώρηση εξισλαμίστηκε η κόρη του Μανιού Μαρία και ο γιος της Δράκος και πήραν τα ονόματα Ραμπιά και Χασάν, βλ. T.A.H. 5:β'. γ'. δ'.

Στον Πίνακα 2 παρατηρούμε ότι από το συνολικό δείγμα των 81 εξισλαμισμών οι 60 αφορούν προσήλυτους άνδρες και μόλις 21 γυναίκες. Οι άνδρες λοιπόν αποτελούν την συντριπτική πλειονότητα εκείνων που προσέρχονταν στον καδή για να δηλώσουν πως ασπάζονται το ισλάμ. Καθώς η διαμόρφωση της ισλαμικής κοινωνίας βρίσκεται ακόμα στα πρώτα χρόνια μετά την κατάκτηση μπορούμε να πούμε πως αυτή η διαφορά έχει λογική εξήγηση αφού η γυναίκα δεν ήταν απαραίτητο να εξισλαμιστεί για να παντρευτεί μουσουλμάνο. Είχε τα ίδια δικαιώματα με μία μουσουλμάνο σύζυγο και της επιτρεπόταν παράλληλα να ασκεί τα χριστιανικά της καθήκοντα.²⁹⁹ Όπως αναφέρθηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο, το πρόβλημα μιας μη μουσουλμάνας συζύγου ήταν πως δεν μπορούσε να κληρονομήσει το μουσουλμάνο σύζυγό της και όλα της τα δικαιώματα σε περίπτωση που χήρευε μεταφέρονταν στα παιδιά της.³⁰⁰ Τα ζητήματα κληρονομιάς, παρουσίας και διαζυγίου αποτελούσαν συνεπώς σημαντικές αιτίες για τον εξισλαμισμό της. Αξίζει να σημειώσουμε πως η παρουσία των μικτών γάμων στους ιεροδικαστικούς κώδικες είναι μεγάλη και τα στοιχεία μας δείχνουν ότι οι γυναίκες πολλές φορές επέλεξαν να παραμείνουν χριστιανές και να επωφεληθούν μονάχα από τη σύναψη του γάμου με ένα μουσουλμάνο.³⁰¹ Η συντριπτική πλειονότητα των εξισλαμισμένων ανδρών θεωρείται φυσιολογική αφού ίσως είχαν περισσότερους λόγους για να το κάνουν. Η σύνδεσή τους με τον οθωμανικό στρατό, έστω και ως χαμηλόβαθμα μέλη του, άνοιγε το δρόμο για το χτίσιμο μιας πολλά υποσχόμενης σταδιοδρομίας. Ο βαθμός του μπεσέ για τους ντόπιους μουσουλμάνους κυριαρχεί, αλλά η σύνδεση με την Κωνσταντινούπολη και τα ανώτερα αξιώματα θα ασκούσε σίγουρα ισχυρό πόλο έλξης. Ο ντόπιος στρατιώτης δεν περιορίζεται μόνο στην αποκόμιση οικονομικών και περιουσιακών απολαβών αλλά είναι και ενεργό μέλος της κοινωνίας ως έμπορος, ως επενδυτής καθώς και ως μέλος συντεχνιών.³⁰² Στο δείγμα μας έχουμε μία καταστίχωση στην οποία αναφέρεται ένας άνδρας ως μέλος της συντεχνίας των ναυτικών.³⁰³ Η έγγραφη αναφορά της ιδιότητάς του μάς κάνει να υποθέσουμε πως ίσως επρόκειτο για κάποιον μη μουσουλμάνο με επιρροή στην κοινωνία του Χάνδακα. Πιθανόν να επεδίωξε τον εξισλαμισμό του προκειμένου να ενισχύσει την κοινωνική του θέση και να επεκτείνει τις δραστηριότητές του ακόμα περισσότερο στους κύκλους της μουσουλμανικής κοινότητας.

Τα στοιχεία επίσης που έχουμε στη διάθεσή μας δεν μπορούν να μας οδηγήσουν σε κάποιο συμπέρασμα για τον εξισλαμισμό ανηλίκων. Με βάση τους κώδικες έχουμε μόλις 7 εξισλαμισμούς αγοριών και 7 κοριτσιών. Όλες οι καταγραφές πραγματοποιήθηκαν μαζί με τον εξισλαμισμό είτε ολόκληρης της οικογένειας είτε ενός γονέα.

²⁹⁹ Krstic, ό.π., 66.

³⁰⁰ Ivanova, ό.π., 180.

³⁰¹ Θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας πως πολλοί από αυτούς τους γάμους ίσως ήταν προσωρινοί. Σύμφωνα με τον Κολοβό το ποσοστό των μικτών γάμων που καταστίχώθηκε στο σουλτανικό στρατόπεδο Ιναντιγέ μεταξύ μουσουλμάνων γαμπρών και χριστιανών νυφών φτάνει το εντυπωσιακό ποσοστό του 33,19%, βλ. Κολοβός, ό.π., 32.

³⁰² Καραντζίκου –Φωτεινού, ό.π., λγ'.

³⁰³ T.A.H. 4:759.

Αξίζει να σημειώσουμε εδώ πως στους περισσότερους εξισλαμισμούς δεν αναφέρονται τα ονόματα των μαρτύρων στο τέλος της καταγραφής της υπόθεσης. Εκτός από τον καδή, υπήρχαν και άλλοι δικαστικοί υπάλληλοι που εκτελούσαν καθήκοντα αντιπροσώπου στους ναχιγιέδες του νησιού. Όλοι αυτοί, εκτός από τα βασικά τους καθήκοντα, υπέγραφαν και ως μάρτυρες αποτελώντας τη μεγάλη πλειονότητα των μαρτύρων στα ιεροδικαστικά έγγραφα (zühüdü'l hâl). Με αυτό τον τρόπο επιβεβαίωναν τη σωστή τήρηση των κανόνων εκ μέρους του καδή.³⁰⁴ Από την άλλη πλευρά, σύμφωνα με έναν Οθωμανό λόγιο του 16^{ου} αιώνα, στα ιεροδικεία συγκεντρωνόταν ένας αριθμός αργόσχολων που χρησιμοποιούνταν σε δίκες ως μάρτυρες. Μετά το τέλος της δίκης ζητούσαν κάποιο δώρο για τα καθήκοντά τους από τους διαδίκους, ενώ άλλες φορές τους εκβίαζαν.³⁰⁵ Στην περίπτωση των 81 εξισλαμισμών που έχω εντοπίσει, μόνο σε 11 έχουν καταγραφεί τα ονόματα των μαρτύρων. Βλέπουμε λοιπόν πως ο καδής ή ο γραμματικός που τον αντιπροσώπευε, δεν συνήθιζε να καταγράφει τα πρόσωπα που νομιμοποιούσαν δημόσια με την παρουσία τους τον εξισλαμισμό του προσήλυτου. Από την άλλη πλευρά αυτό που δημιουργεί ερωτήματα είναι η επιλεκτική αναφορά των μαρτύρων σε συγκεκριμένες υποθέσεις. Στο δεύτερο ιεροδικαστικό κώδικα δεν έχουμε καμία καταγραφή μαρτύρων, στον τρίτο μόλις μία,³⁰⁶ ενώ τις περισσότερες αναφορές τις συναντάμε στον τέταρτο και στον πέμπτο κώδικα. Στον τέταρτο οι μάρτυρες αναφέρονται σε τέσσερις εξισλαμισμούς ενώ στο πέμπτο σε έξι.³⁰⁷ Αξίζει να σημειώσουμε ότι σε πολλές καταστιχώσεις η παρουσία μαρτύρων καταδεικνύει την κοινωνική θέση ή τη σφαίρα επιρροής στην οποία ανήκαν οι εμπλεκόμενοι της εκάστοτε υπόθεσης.³⁰⁸ Παρ' όλα αυτά, τα στοιχεία που αντλούνται από έναν εξισλαμισμό δεν μας είναι από μόνα τους αρκετά για να προσδιορίσουμε την κοινωνική κατάσταση ενός προσήλυτου ή τα κίνητρα που τον οδήγησαν σε αυτόν.³⁰⁹

³⁰⁴ Βαρούχα – Χαιρέτη – Σαρηγιάννης, ό.π., 33-35.

³⁰⁵ Καραντζίκου – Φωτεινού, ό.π. ιη'.

³⁰⁶ Τ.Α.Η. 3:720.

³⁰⁷ Τ.Α.Η. 4:759, 994, 1200, 1202 και Τ.Α.Η. 5:β', δ', ε', ι', ια', ιβ'.

³⁰⁸ Η σπουδαιότητα ενός ζητήματος στο οθωμανικό δικαστήριο διαφαίνεται από τον τόπο καταγωγής και τον τίτλο των μαρτύρων ή από τον τίτλο που έφεραν άλλοι μάρτυρες. Σύμφωνα με το Σαρηγιάννη, τα ονόματα των ναίπηδων που έχουν καταγραφεί δείχνουν πως πολλοί από αυτούς ήταν τουρκόφωνοι και όχι ντόπιοι εξισλαμισμένοι («γιοι Αμπντουλλάχ») όπως αντίθετα ήταν οι μουχζίρηδες και οι τσοχαντάρηδες, οι κατώτεροι δηλαδή υπάλληλοι του ιεροδικείου. Αυτό μας κάνει να υποθέσουμε ότι προέρχονταν από την κατώτερη στρατιωτική-διοικητική αριστοκρατία του νησιού, βλ. Βαρούχα – Χαιρέτη – Σαρηγιάννης, ό.π., 30-31.

³⁰⁹ Σε μια περίπτωση εξισλαμισμού εμφανίζεται ως μάρτυρας ένας μάμης, ο Οσμάν Εφέντης και Σεγίτ Ισά Εφέντης ο οποίος ήταν πρώην γραμματικός των ντόπιων γενιτσάρων. Ίσως ο εξισλαμισμός του προσήλυτου να σχετίζεται με την δυνατότητα ένταξης των εξισλαμισμένων στο στρατιωτικό σώμα. Είναι δύσκολο να πούμε πως ο Σεγίτ Ισά ήταν ένας απλός μάρτυρας του ιεροδικείου. Εκτός από τον τίτλο που έφερε, η αναφορά του σε άλλες υποθέσεις υποδεικνύουν την σχέση του με την θρησκευτική και στρατιωτική αριστοκρατία της πόλης, βλ. Τ.Α.Η 2:257, 294, 778, 792.

Πίνακας 3: Τόπος καταγωγής των εξισλαμισμένων.³¹⁰

Μονοφάτσι	23	28,39%
Πεδιάδα	28	34,56%
Καινούργιο	6	7,40%
Πυργιώτισσα	3	3,70%
Μαλεβίτσι	5	6,17%
Τέμενος	8	9,87%
Χάνδακας	6	7,40%
Σύνολο	79	100%

Σύμφωνα με τον Πίνακα 3 οι περισσότεροι προσήλυτοι που προσήλθαν στο ιεροδικείο για να εξισλαμιστούν ήταν κάτοικοι του ναχιγιέ Πεδιάδος. Η πόλη του Χάνδακα εμφανίζει ελάχιστες περιπτώσεις εξισλαμισμένων. Εδώ πρέπει να τονίσουμε ότι ο Χάνδακας πριν αλλά και μετά το τέλος του πολέμου επανδρώθηκε με ντόπιους εξισλαμισμένους γενίτσαρους οι οποίοι καλούνταν να επαναφέρουν την τάξη και τη συνοχή μιας μακροχρόνιας εμπόλεμης πόλης. Όπως είναι φυσικό, η αντίδραση και η προσέλευση της υπαίθρου ήταν αμεσότερη και ταχύτερη διότι ο αγροτικός πληθυσμός δεν επηρεάστηκε στον ίδιο βαθμό από την πολιορκία ούτε είχε ενδεχομένως στενές σχέσεις με την εκκλησία όσο ο αστικός πληθυσμός. Επιπλέον οι αθρόοι εξισλαμισμοί που έλαβαν χώρα κατά τη διάρκεια του κρητικού πολέμου δεν ακολούθησαν τη διαδικασία καταγραφής που εφαρμόζε ο καδής στο ιεροδικείο.³¹¹ Ο Χάνδακας για τους Οθωμανούς ήταν η πιο πρόσφατη κατάκτηση στο νησί με αποτέλεσμα οι διοικητικοί θεσμοί να μην έχουν προλάβει ακόμα να εφαρμοστούν και να λειτουργήσουν όπως είχε συμβεί σε παλαιότερες κατακτήσεις της αυτοκρατορίας.³¹²

Εν κατακλείδι θα πρέπει να σημειώσουμε πως, σύμφωνα με τα έγγραφα που έχουμε στη διάθεσή μας, οι εξισλαμισμοί ήταν ουσιαστικά σύντομες ομολογίες πίστης που τυπολογικά είχαν σχεδόν τα ίδια χαρακτηριστικά. Ο καδής κατέγραφε το όνομα του προσήλυτου και του πατέρα του, τον τόπο καταγωγής του και το ισλαμικό όνομα που θα του απέδιδαν. Μία τυπική μορφή εξισλαμισμού δηλωνόταν ως εξής: «ο

³¹⁰ Από τους 84 εξισλαμισμούς του δείγματος δεν συμπεριλαμβάνονται στον πίνακα 5 εξισλαμισμοί διότι ο τόπος καταγωγής δεν είχε δηλωθεί, βλ. Τ.ΑΗ. 4: 759, 5: γ', δ', Σταυρινίδης, ό.π., 446. Σε μια άλλη καταγραφή ο τόπος καταγωγής υπάρχει αλλά είναι δυσανάγνωστος, βλ. Τ.ΑΗ. 5: ζ'.

³¹¹ Οι καταστιχώσεις του Δεύτερου Κώδικα που έλαβαν χώρα στο Ινάντιγιε [Ιναντιγιέ:] καλύπτουν δικαστικές υποθέσεις μεταξύ του 1661 και του 1665 και του 1670 και του 1671. Ο κώδικας περιέχει ένα μεγάλο αριθμό εξισλαμισμένων πριν ακόμα ολοκληρωθεί ο πόλεμος χωρίς ωστόσο να έχουμε καταγραφή των εξισλαμισμών τους. Οι εξισλαμισμοί ατόμων που καταστιχώθηκαν εδώ χρονολογούνται το 1671 και είναι μόλις 4, έγγραφα δηλαδή που εκδόθηκαν από τον καδή μετά το τέλος του πολέμου, βλ. Κολοβός, ό.π., 14.

³¹² Καραντζίκου –Φωτεινού, ό.π., ιδ'.

Γιώργης γιος Νικολού, κάτοικος του χωριού Πεζά του ναχιγιέ Πεδιάδος, τιμήθηκε με τη δόξα του ισλάμ [εξιλαμίσθηκε] και πήρε το όνομα Σουλεϊμάν». ³¹³

Όπως σε άλλες δικαστικές υποθέσεις, έτσι και στην περίπτωση των εξισλαμισμών, οι καταγραφές καταδεικνύουν το κατώτερο καθεστώς του προσήλυτου: το όνομα Αμπντουλλάχ ³¹⁴ χρησιμοποιείται κατά κόρον για τους εξισλαμισμένους. Η υποδεέστερη θέση των ζιμί φαίνεται και από τη λέξη που χρησιμοποιείται στα κατάστιχα για να δηλωθεί το σύνολο του πληθυσμού. Για το μουσουλμανικό πληθυσμό χρησιμοποιείται ο όρος «μουσλιμίν» (müslimin) ενώ για τους χριστιανούς ο όρος «αχαλί» (ahali). ³¹⁵ Είναι σημαντικό επίσης να πούμε πως υπάρχουν και τρία έγγραφα στα οποία δηλώνεται ολόκληρο το ονοματεπώνυμο. ³¹⁶ Στην πρώτη περίπτωση ο προσήλυτος δηλώνεται ως Φραντζάς Χαμηλός, στη δεύτερη ως Γιώργης Φελεσόκης και στην τρίτη ως Νικολός Νταμιδόκος [;]. ³¹⁷

³¹³ «Pedya nāhiyesinden Fanar nām karyede sākin Yorgi Veled Nikolo şeref-i islām ula müşerref olub ismi Süleymān tesmiye olundı. 2 Fī selh-i Recebü'l-ferd sene erba' ve semānīn ve elf. », βλ. T.A.H. 5:630.

³¹⁴ Για το πατρώνυμο Αμπντουλλάχ βλέπε επίσης V. L. Ménage, “Seven Ottoman Documents from the Reign of Mehemmed II” στο *Documents from Islamic Chanceries, New Series*, επιμ. S. M. Stern, Οξφόρδη 1965, 112-118.

³¹⁵ Χαιρέτη, ό.π., 47. Στα έγγραφα των εξισλαμισμών χρησιμοποιείται συνήθως ο όρος «αχαλισιντέν» (ahālisinden/από τον πληθυσμό), βλέπε παράδειγμα T.A.H. 2:509.

³¹⁶ Στα δύο από τα τρία έγγραφα δηλώνεται το όνομα και το επίθετο αλλά απουσιάζει το όνομα του πατέρα, βλ. T.A.H 4:765, 5: ι'. Στο τρίτο έγγραφο αναφέρεται το ονοματεπώνυμο μαζί με το όνομα του πατέρα, βλ. T.A.H. 5:ε'.

³¹⁷ T.A.H. 4:765, 5: ε', ι'.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ανακεφαλαιώνοντας μπορούμε να πούμε πως οι εξισλαμισμοί αποτελούν ένα πεδίο ιδιαίτερα ενδιαφέρον που είναι σε θέση να καλύψει ένα ευρύ φάσμα θρησκευτικών, πολιτικών και κοινωνικο-οικονομικών πλευρών της ιστορίας της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Το ισλάμ ήταν κατά μία έννοια ο στυλοβάτης της οθωμανικής πολιτικής και σύμφωνα με αυτό ασκούσε εξουσία στις θρησκευτικές κοινότητες της οθωμανικής επικράτειας. Από τους εξισλαμισμούς των Βαλκανίων και της Κρήτης μέχρι τις κατακτήσεις της Κύπρου, της Αιγύπτου, της Μέκας και της Μεδίνας, το ισλάμ εκπροσώπησε την επίσημη οθωμανική πολιτική, η οποία στην πράξη έπρεπε πολλές φορές να προσαρμόζεται και ενίοτε να ακολουθεί τις ανάγκες των υπηκόων της. Η επιστροφή στις παραδοσιακές αρχές του ισλάμ στα μέσα του 17^{ου} αιώνα δεν συμβάδιζε απαραίτητα με αυτό που συνέβαινε στα Βαλκάνια και στην Κρήτη: η χαλαρή εφαρμογή των οθωμανικών θεσμών, τα συγκρητιστικά στοιχεία που εντοπίζονταν στην πόλη και στην ύπαιθρο, η ευρεία αποδοχή και προσέλευση των ζιμί στα ιεροδικεία για τον εξισλαμισμό τους, όλα αυτά μας δείχνουν ότι η θρησκευτική προσέγγιση των «απίστων» είχε χαρακτήρα συμβολικό. Κατά βάθος απώτερος στόχος των Οθωμανών ήταν η διατήρηση αυτού του συμβόλου ακόμα και όταν αυτό δεν εξυπηρετούσε τον πρωταρχικό του σκοπό.

Ο Χάνδακας αποτελεί ενδιαφέρουσα περίπτωση ιδιαίτερα σε μια περίοδο που το οθωμανικό κράτος προσπαθούσε να επαναπροσδιορίσει τις ισλαμικές του αξίες. Η μακρά περίοδος του κρητικού πολέμου συνέβαλε καταλυτικά στην αλληλεπίδραση των δύο πλευρών, λαμβάνοντας υπόψη και τη γενικότερη δυσαρέσκεια των ντόπιων για τη άσκηση της βενετικής πολιτικής την τελευταία περίοδο κυριαρχίας της. Θα πρέπει ίσως να επιστήσουμε την προσοχή στην οικονομική και κοινωνική προέλευση των εξισλαμισμένων αν και αυτή δε διαφαίνεται μέσα από τους εξισλαμισμούς των ιεροδικαστικών κωδίκων. Είναι δυνατό όμως να κάνουμε κάποιες εκτιμήσεις σύμφωνα με τις διαφοροποιήσεις που εμφανίζει η τυπολογία ενός εξισλαμισμού. Εκτός από την μισθωτή σχέση που είχε θεσπίσει το ιεροδικείο με μια ομάδα ανθρώπων ως μάρτυρες, πρέπει ταυτόχρονα να λάβουμε υπόψη μας πως αυτό δεν αποτελεί τον κανόνα. Οι μάρτυρες δηλαδή να μην ήταν υπάλληλοι του ιεροδικείου αλλά να προέρχονταν από το στενό οικογενειακό ή κοινωνικό περιβάλλον του προσήλυτου. Με το δεδομένο πως η απουσία των μαρτύρων στις καταχωρήσεις είναι συντριπτική, μπορούμε να υποθέσουμε πως οι λίγες αυτές παρουσίες να βασίζονται σε ειλικρινείς σχέσεις μεταξύ των εξισλαμισμένων και των μαρτύρων και όχι λόγω της μισθωτής σχέσης που είχαν θεσπίσει με το ιεροδικείο. Ο καδής δηλαδή να μην συνήθιζε να χρησιμοποιεί τους μάρτυρες ως μισθωτούς κατά τη διαδικασία ενός εξισλαμισμού αλλά οι ίδιοι οι μάρτυρες να προσέρχονταν στο ιεροδικείο μαζί με τους προσήλυτους και να αιτούνταν οι τελευταίοι τον εξισλαμισμό τους. Βέβαια θα αναρωτηθεί κανείς γιατί να επιθυμούσαν οι ζιμί την παρουσία μαρτύρων στο ιεροδικείο από τη στιγμή που ο καδής δεν το θεωρούσε υποχρεωτικό ή απαραίτητο. Οι λίγες περιπτώσεις των μαρτύρων στους εξισλαμισμούς μας βοηθάνε να κάνουμε

μια εκτίμηση: εάν δεν ήταν σύνηθες να καταγράφονται οι μάρτυρες σε έναν εξισλαμισμό, τότε η παρουσία τους μπορεί να δήλωνε τη σπουδαιότητα των συγκεκριμένων εξισλαμισμών. Ορισμένοι ζιμί για παράδειγμα που προέρχονταν από την ύπαιθρο να επιθυμούσαν την παρουσία των μαρτύρων στον εξισλαμισμό τους για να δώσουν αξία στη μεταστροφή τους και να γνωστοποιήσουν στο κοινωνικό τους περιβάλλον τη μοναδικότητα της καταγραφής τους. Είναι λογικό πως με αυτό το συμβολισμό θα επιδίωκαν την αύξηση της επιρροής τους και ίσως την κοινωνική τους ανέλιξη. Υπό αυτό το πρίσμα, θα ήταν άραγε απίθανο αυτή η μισθωτή σχέση να ήταν μεταξύ των μαρτύρων και του προσήλυτου; Το ζήτημα αυτό αξίζει να επεκταθεί και να διερευνηθεί περαιτέρω. Σε κάθε περίπτωση η επιλεκτική καταγραφή των μαρτύρων σε ορισμένες υποθέσεις εκτιμώ πως δεν ήταν και τόσο τυχαία.

Σύμφωνα με όσα ανέφερα παραπάνω εκφράζω την πεποίθηση πως διακρίσεις δεν έχουμε μόνο μεταξύ χριστιανών ή εβραίων και μουσουλμάνων. Διακρίσεις ενδεχομένως να υπήρχαν και ανάμεσα στα μέλη μιας θρησκευτικής κοινότητας. Ο εξισλαμισμός δηλαδή ενός ζιμί χωρίς μάρτυρες και ο εξισλαμισμός ενός άλλου με μάρτυρες, καταδεικνύει μια κοινωνική διάκριση. Φυσικά δεν ήταν όλοι οι ζιμί πλούσιοι ή φτωχοί ούτε είχαν καλλιεργήσει τα ίδια κοινωνικά δίκτυα. Οι εξισλαμισμοί είναι αυτοί που μας δείχνουν πως το κοινωνικό πρόσημο ενός ζιμί υποδεικνύει αυτή τη διάκριση: τον ζιμί δηλαδή που εξισλαμιζόταν για να απαλλαγθεί από τους δυσβάσταχτους φόρους, από τον ζιμί που ανήκε σε συντεχνίες, ήταν εγγυητής σε οικονομικές συναλλαγές και δραστηριοποιούνταν επιχειρηματικά στην πόλη. Σε κάθε περίπτωση πάντως, ο εξισλαμισμός άνοιγε το δρόμο για νέες ευκαιρίες, ανεξάρτητα από τη θέση τους στην κοινωνία.

Αν και η διαδικασία του εξισλαμισμού εμφανίζεται στους κώδικες μετά την κατάκτηση, η παρουσία εξισλαμισμένων κατά τη διάρκεια της πολιορκίας στην πόλη του Χάνδακα, μας δείχνει πως το ισλάμ προηγήθηκε θεσμικά πριν καν νομιμοποιηθεί η κυριαρχία των εκπροσώπων του. Ανεξάρτητα όμως από τα κοινωνικά στρώματα των μη μουσουλμάνων, είναι εύλογο να αξιολογήσουμε το φαινόμενο του εξισλαμισμού σε ένα ευρύτερο πλαίσιο. Η ύπαρξη των ντόπιων εξισλαμισμένων χαρακτηρίζει την επαρχία του Χάνδακα. Μάλιστα ένα μεγάλο μέρος των νεομουσουλμάνων συνδέεται με το γενιτσαρικό σώμα, γεγονός που καταδεικνύει την ανάγκη ενσωμάτωσής τους στη νέα μουσουλμανική πραγματικότητα. Η έντονη παρουσία του πατρώνυμου Αμπντουλλάχ επιβεβαιώνει τους εκτεταμένους εξισλαμισμούς και καλύπτει το κενό των ιεροδικαστικών κωδίκων. Το πρόβλημα της καταγραφής το συναντάμε έντονα στα κατάστιχα, γι' αυτό και απαιτείται και η μελέτη των μεταγενέστερων χρόνων για να μπορέσουμε να οδηγηθούμε με ασφάλεια και σε άλλα συμπεράσματα.

Επιχείρησα λοιπόν μέσα από τους ιεροδικαστικούς κώδικες να αναδείξω αυτό το φαινόμενο, μέσα στο πλαίσιο βέβαια ενός περιορισμένου δείγματος. Παρ' όλα αυτά, σύμφωνα με τα στοιχεία που έχουμε στη διάθεσή μας, μπορούμε να μιλάμε για την συντριπτική πλειονότητα του εξισλαμισμού της υπαίθρου έναντι της πόλης του Χάνδακα. Οι ντόπιοι χωρικοί δεν επηρεάστηκαν στον ίδιο βαθμό με τους κατοίκους του πόλης από την εμπόλεμη κατάσταση της πολιορκίας. Επίσης κατά τη διάρκεια του μακρόχρονου πολέμου οι συνθήκες στην ύπαιθρο παρέμειναν σε μια σχετική

ισορροπία γι' αυτό άλλωστε και τα πρώτα χρόνια μετά την κατάκτηση η προσέλευσή τους στον καδή ήταν ταχύτερη και αμεσότερη. Σημαντικός ήταν και ο τρόπος με τον οποίο διαδόθηκε το ισλάμ ανάμεσα στους χωρικούς. Η τέλεση ισλαμικών και χριστιανικών τελετουργιών δεν δημιούργησε αποστάσεις μεταξύ των μουσουλμάνων και των μη μουσουλμάνων, αντίθετα ώθησε τους τελευταίους με μεγαλύτερη ευκολία σε εξισλαμισμό. Η ύπαρξη αυτών των συγκρητιστικών στοιχείων στις αγροτικές περιοχές δεν μπόρεσε να αντιμετωπιστεί σθεναρά με αποτέλεσμα τα κοινωνικά οφέλη της μεταστροφής να μην δημιουργήσουν απαραίτητα ρήξη ανάμεσα στα ετερόθρησκα στοιχεία που επικρατούσαν. Η σύνδεση της ορθόδοξης εκκλησίας με το πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης δεν στάθηκε ισχυρός παράγοντας για την διατήρηση μιας συσπειρωμένης χριστιανικής κοινότητας. Η γενικότερη αποσάθρωση των εκκλησιαστικών δικτύων και η μακράιωνη απουσία του εκκλησιαστικού μηχανισμού έφερε μάλλον τα αντίθετα αποτελέσματα μετά την ευνοϊκή στάση των Οθωμανών για την επαναφορά και τη λειτουργία του. Η απρόσκοπτη θρησκευτική μεταστροφή της χριστιανικής κοινότητας και η αύξηση του μουσουλμανικού πληθυσμού στο Χάνδακα, δείχνουν καθαρά την αδυναμία της ορθόδοξης εκκλησίας να αντιμετωπίσει ή να περιορίσει αυτό το φαινόμενο.

Το βασικό πρόβλημα που αντιμετωπίσαμε με την παρούσα εργασία ήταν ο μικρός αριθμός καταγεγραμμένων εξισλαμισμών στους ιεροδικαστικούς κώδικες για τα πρώτα χρόνια μετά το τέλος του πολέμου. Ωστόσο πρέπει να λάβουμε υπόψη μας και τους εξισλαμισμένους που δεν έχει καταγραφεί η μεταστροφή τους και προσφεύγουν στα ιεροδικεία για τη διεκπεραίωση άλλων νομικών υποθέσεων. Με βάση αυτό είναι δυνατό να επιβεβαιώσουμε το μεγάλο αριθμό εξισλαμισμένων στον πρώιμο οθωμανικό Χάνδακα. Στο σουλτανικό στρατόπεδο άνδρες του οθωμανικού στρατού που είχαν εξισλαμιστεί σύναψαν γάμους με ντόπιες, πολλές από τις οποίες είχαν επίσης εξισλαμιστεί.³¹⁸ Το οθωμανικό κράτος, πριν από την τελική έκβαση του πολέμου, είναι πολύ πιθανό να επιχείρησε ταυτόχρονα να επιβάλει τον έλεγχό του κοινωνικά και να νομιμοποιήσει τους μικτούς γάμους.³¹⁹ Η διάθεση των ντόπιων για τη σύναψη σχέσεων με τον πολιορκητή και η δυνατότητα συμμετοχής τους στον διοικητικό και στρατιωτικό μηχανισμό αντανάκλα σε μεγάλο βαθμό μια κατάσταση ήδη διαμορφωμένη τα επόμενα χρόνια μετά την κατάκτηση. Σύμφωνα με τους εξισλαμισμούς όπως παρουσιάζονται στους κώδικες, μεταξύ 1671-73, πράγματι η προσέλευση των προσήλυτων είναι ανοδική.

Στο σημείο αυτό να τονίσουμε πως οι γάμοι που είχαν συναφθεί στο σουλτανικό στρατόπεδο μεταξύ εξισλαμισμένων και γεννημένων μουσουλμάνων νυφών ήταν ελάχιστοι. Στο κοινωνικό επίπεδο αυτό αποκαλύπτει ένα σημαντικό χάσμα μεταξύ των δύο ομάδων.³²⁰ Ωστόσο την πρώιμη οθωμανική περίοδο δεν πρέπει να υπήρχαν ακόμα πολλές διαθέσιμες νύφες που να είχαν γεννηθεί μουσουλμάνες. Το γεγονός αυτό θα πρέπει να αποδοθεί στο μικρό αριθμό

³¹⁸ Κολοβός, ό.π., 45.

³¹⁹ E. Gara, "Marrying in Seventeenth-Century Mostar" στο *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands: Towards a Social and Economic History, Studies in Honor of John C. Alexander*, επιμ. E. Kolovos – P. Kotzageorgis – S. Laiou – M. Sariyannis, Κωνσταντινούπολη 2007, 132-133.

³²⁰ Κολοβός, ό.π., 45.

γεννημένων μουσουλμάνων ανύπανδρων γυναικών που είχαν ακολουθήσει τους πατέρες τους στην Κρήτη.³²¹

Ο Χάνδακας ήταν, μετά την κατάκτηση, μια πόλη εξισλαμισμένων που κλονίστηκε θρησκευτικά και πολιτισμικά από ένα πόλεμο για πάνω από μία εικοσαετία. Η μακρόχρονη διάρκειά του ωστόσο βοήθησε καταλυτικά να διαδοθεί και να διαμορφωθεί μια διαδικασία με την οποία όλοι είχαν τη δυνατότητα να αποκομίσουν κάτι. Αξίζει να πούμε ότι στους κώδικες συναντάμε εξισλαμισμούς προσώπων που σχεδόν αμέσως εμφανίζονται και σε άλλες καταγραφές για ζητήματα διαζυγίου, γάμου, περιουσίας κλπ. Πολλοί από αυτούς τους εξισλαμισμούς φαίνεται πως λειτούργησαν ωφελμιστικά σε βάρος άλλων προσώπων. Το στοιχείο του ατομισμού είναι έκδηλο και οφείλεται εν μέρει στις χαλαρές διαδικασίες ένταξης στην ανώτερη και προνομιούχα θρησκευτική ομάδα. Η δυνατότητα μετακίνησης από τη μία κοινωνική ομάδα στην άλλη σίγουρα ευνοούσε σε πολλές περιπτώσεις κάθε άτομο ξεχωριστά.³²² Σε κάθε περίπτωση οι εξισλαμισμένοι δεν είχαν διαμορφώσει μια ισχυρή χριστιανική συνείδηση που θα τους απέτρεπε από αυτή την απόφαση. Μπορεί να απουσίαζε μια συσπειρωμένη χριστιανική κοινότητα που θα ενίσχυε το ορθόδοξο εκκλησιαστικό δόγμα, όμως η ύπαρξη των συγκρητιστικών στοιχείων και η τέλεση των χριστιανικών εθίμων και τελετουργιών στην ύπαιθρο αποδεικνύει περίτρανα τη συμβολική αξία της μεταστροφής τους, ιδιαίτερα όταν οι συνθήκες διαβίωσης ήταν ανυπόφορες και ο δρόμος για κοινωνική ανέλιξη από τις οθωμανικές αρχές έμοιαζε πλέον ανοιχτός και υλοποιήσιμος.

³²¹ ό.π., 35.

³²² Εκτός από τις οικογενειακούς εξισλαμισμούς, στο δείγμα που έχω συγκεντρώσει εμφανίζονται μόνο τρεις περιπτώσεις στις οποίες εξισλαμίζονται δυο άτομα μαζί χωρίς να δηλώνονται δεσμοί αίματος. Υποθέτουμε πως γνωρίζονταν μεταξύ τους και ενδεχομένως να είχαν κοινά συμφέροντα, βλέπε Τ.Α.Η. 4:761, 763, 5:632.

T.A.H. 4/1200

1ⁿ Τζεμαζή II 1096 [5/5/1685]

Ο Γιώργης, κάτοικος του χωριού Κουνάβοι του ναχιγιέ Πεδιάδας, εξισλαμίζεται και παίρνει το όνομα Μεχμέτ. Τα παιδιά του εξισλαμίζονται επίσης και παίρνουν τα ονόματα Αχμέτ, Μουσταφάς, Αϊσέ και Σαλιχά.

Μάρτυρες: Μουράτ Αγάς γιος Χαλίλ, Μουσταφά Μπέης γιος Μεχμέτ, Ρετζέπ Τσελεμπής γιος Βελή, Οσμάν Τσελεμπής γιος Μεχμέτ.

Pedyā nāhiyesine tābi' Kunavuz'da sākin Yorgi'ye hazret ile hedāyet edüb şeref-i islāmīla müşerref olub ismi Muhammed tesmīye olındı ve sulbī sagīr ogulları dahı birine Ahmed ve birine Mustafā ve sulbīye sagīre kızları birine 'Āyşe ve birine Sālihe tesmīye olındığı bu mehale işāret olındı fī gurret-i Cumādī'ü'l-āhire li-sene sitta ve tis'īn ve elf.

Şühüdü'l-hāl: *Murād Aga ibn Halīl. Mustafā Beg bin Muhammed. Receb Çelebī bin Velī. 'Osman Çelebī bin Muhammed. Ve gayrihim min el-huzzār.*

Handwritten Ottoman Turkish text, likely a record or certificate, written in a cursive script. The text is arranged in several lines, with some words written vertically. The content appears to be a record of a conversion or a similar event, consistent with the typed text above. The text is written in black ink on a light background.

T.A.H. 3/714

14 Ρεμπή II 1082 [20/8/1671]

Ο Κωνσταντίνος, κάτοικος του χωριού Σαμπάς του ναχιγιέ Πεδιάδας, εξισλαμίζεται και παίρνει το όνομα Αχμέτ. Εξισλαμίζονται και οι ανήλικες κόρες του Καλή και Ανέζα και παίρνουν τα ονόματα Φατιμέ και Αϊσέ αντίστοιχα.

Pedyâ nâhiyesine tâbi' Saba nâm karye ahâlisından Kostantin şeref-i islâmla müşerref olub Ahmed tesmîye olındı ve sagîre kızları Kali Fâtîme ve Aneza 'Âyşe tesmîye olındı. Fî 14 Rebî'ü'l-âhir sene-i 1082.

بربره تا حقیقتہ تعجب صبا نام فرید اہالی بندہ و قطعی شرف اسلام شرف اولیہ
 اخذ شدہ اولند ز و صلہ فرزند خالی و اولند ز اولند ز اولند ز اولند ز اولند
 عالی فاطمہ و ازہ عابیہ تنجیہ اولند ز بی بی سعیدہ

Τ.Α.Η. 4/994

Ρεμπή I 1096 [5/2-6/3/1685]

Η Φατιμέ κόρη Ομέρ Αλάη Μπέη, κάτοικος της συνοικίας του Ντεφτερντάρ Πασά στο Χάνδακα, δηλώνει ότι η Κατερίνα, σύζυγος του αμφιθαλούς αδελφού της Οσμάν Αγά, ο οποίος βρίσκεται στην Κωνσταντινούπολη, ασπάστηκε τη μουσουλμανική θρησκεία –σύμφωνα με τη μαρτυρία του Γιουσούφ γιου Αμπντουλμενάν και του Χαλίλ Μπέη γιου Σουλεϊμάν, κατοίκων της ίδιας συνοικίας– και πήρε το όνομα Αϊσέ.

Medīne-i *Kandīye 'de Defterdār Paşa* mahallesinde sākine işbu rāfi'etü'l-kitāb *Fātime bint 'Ömer Alay beği* nām hatundan vech-i ātī üzere iştiḥād-ı şer'ī sudūrından sonra 'udül-ı müslimīnden olub mahalle-i mezbūre sākinlerinden *Yūsuf ibn 'Abdu'l-Mennān ve Halīl Beg ibn Süleymān* nām kimesneler hukūkla şehādetde sabk-ı da'vā şart olmamakla min gayr-ı da'vā ahad her biri meclis-i şer'e hāzırān olub esrū'l-istiḥād fi'l-hakīka işbu müsteşhide-i mezbūre *Fātime 'nin* li ebeveyn er karındaşı olub bundan akdem 'āzım-ı āsitāne olan '*Osmān Aga'nın* zevcesi olub hāl-ı kefrinde *Kaziye* ismi ile müsemmāt olan sābıkā nasrānīye iken tāriḥ-i kitābdan mukaddem bizim huzūrımızda iştiḥāden li'llāhi'l-allāh ve iştiḥāden *Muhammed 'abduhu* ve resūluhu deyüb dīn-i bātıldan ... ve hurūc ve dīn-i islāma duhūl ve ... eyledim ba'de'l-yevm müslime ve mü'mineyim ismim '*Āyşedir* deyü bizleri işhād etmişler olvechle mezbūre '*Āyşe'nin* müslime olduğına şāhidleriz, şehādet dahı ederiz deyü her biri edā'-ı şehādet-i şer'īye eylediklerinde ba'de ri'āyeten şerāyiti'l-kabūl şehādetleri makbūle olmagın mücebince ba'de'l-hüküm mā vaka'a bi't-taleb ketb olındı. Hurrira fi şehr-i Rebī'ü'l-evvel li-sene sebt ve tis'in ve elf.

şühüdü'l-hāl: *Muhammed Çelebī bin Hızır. Receb Çelebī bin Velī. Halīl Beşe bin [...]. 'Alī Beşe Hasan. Muhammed bin 'Alī* kātib.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Β΄.

Πίνακας εξισλαμισμών σύμφωνα με τους ιεροδικαστικούς κώδικες.

Πηγή	Ημερομηνία	Φύλο	Χριστιανικό Όνομα	Μουσουλμανικό Όνομα	Ναχιγιές	Τόπος Διαμονής	Χριστιανικό Επίθετο	Παρατηρήσεις
T.A.H 2/509	1/4/1671	Ανδρας	Γιάννης	Γιουσούφ	Μονοφάτσι	Λούρες		
T.A.H 2/510	16/4/1671	Ανδρας	Νικολός	Αλή	Τέμενος	Βενεράτο		
		Γυναίκα	Έλενα	Χαβά				Σύζυγος
		Γυναίκα	-	Μεριέμ				Ανήλικη κόρη
T.A.H 2/511	13/5/1671	Ανδρας	Δράκος	Μεχμέτ		Χάνδακας		
T.A.H. 2/508		Γυναίκα	Χρυσή (,)	Εμινέ		Χάνδακας		Το έτος λείπει λόγω φθοράς
T.A.H 3/714	20/8/1671	Ανδρας	Κωνσταντίνος	Αχμέτ	Πεδιάδα	Σαμπάς		
		Γυναίκα	Καλή	Φατιμέ				Ανήλικη κόρη
		Γυναίκα	Ανέζα	Αϊσέ				Ανήλικη κόρη
T.A.H 3/716	4/9/1671	Ανδρας	Γιώργης	Ιμπραήμ	Μονοφάτσι	Αξέντι		
T.A.H 3/717	14/9/1671	Ανδρας	Μιχελής	Μουσταφά	Πεδιάδα	Ζωοφόροι		
T.A.H 3/720	28/12/1671	Γυναίκα	Καλή	Αϊσέ	Πεδιάδα	Καστέλι		
		Ανδρας	Γιάννης	Μεχμέτ				Ανήλικος γιος
		Γυναίκα	Ειρήνα	Φατιμέ				Ανήλικη κόρη
T.A.H 3/722	23/2/1672	Γυναίκα	Ανεζίνα	Φατιμέ	Μαλεβίζι	Γιοφυράκια		
T.A.H 3/723	13/3/1672	Γυναίκα	Ανέζα	Φατιμέ	Μαλεβίζι	Λαράνι		
T.A.H. 4/754	15/3/1672	Ανδρας	Μανόλης	Αλή	Τέμενος	Γαλένι		
T.A.H 3/724	30/5/1672	Γυναίκα	Ελιά	Χατιτζέ		Χάνδακας		
T.A.H 3/725	13/6/1672	Ανδρας	Κωνσταντίνος	Μεχμέτ	Πεδιάδα	Πεζά		
T.A.H 3/726	7/7/1672	Γυναίκα	Σωσάνα	Χαβά	Πεδιάδα	Βαρβάρω [Αρχάγγελος]		
T.A.H 4/759	16/8/1672	Ανδρας	Μαθιός	Αλή	-	-		Ανήκε στη συντεχνία των ναυτικών
T.A.H. 4/761	28/8/1672	Ανδρας	Γιάννης	Αλή	Μονοφάτσι	Κάτω Μούλια		
		Ανδρας	Δράκος	Γιουσούφ				
T.A.H. 4/762	3/10/1672	Ανδρας	Μιχάλης	Αλή	Πεδιάδα	Νεφς		
T.A.H. 4/763	8/10/1672	Ανδρας	Μαθιός	Χουσεϊν	Καινούργιο	Άγιοι Δέκα		
		Ανδρας	Γιώργης	Αχμέτ	Καινούργιο	Ράφτης		
T.A.H. 4/764	14/10/1672	Ανδρας	Γιάννης	Αχμέτ	Μονοφάτσι	Δαμάνια		
T.A.H. 4/765	19/10/1672	Ανδρας	Φραντζάς	Ρετζέπ	Καινούργιο	Πανασός	Χαμηλός	

T.A.H. 4/766	24/10/1672	Ανδρας	Τζανής	Ιβάζ	Μονοφάτσι	Κάτω Μούλια		
T.A.H. 4/768	29/10/1672	Ανδρας	Μαθιός	Οσμάν	Μονοφάτσι	Δαμάνια		
T.A.H. 4/769	30/10/1672	Ανδρας	Γιώργης	Μουσταφά	Πεδιάδα	Τζομπανιανά		
T.A.H. 4/770	30/10/1672	Ανδρας	Αντώνης	Ρετζέπ	Καινούργιο	Μονόχωρο		
T.A.H. 4/773	{24.4.1672- 17.4.1673}	Ανδρας	Νικολός	Μεχμέτ	Τέμενος	Νεφς Καστέλι		
T.A.H. 4/774	24/1/1673	Γυναίκα	Μαριέτα	Αϊσέ	Μονοφάτσι	Στάβιες (:)		Σύζυγος θανούτος Τοπάλ Μεχμέτ Μπέη
T.A.H. 4/775	4/2/1673	Ανδρας	Νικολός	Χουσεϊν	Πεδιάδα	Καταλαγάρι		
T.A.H. 4/776	25/2/1673	Γυναίκα	Μαριέτα	Φατιμέ	Μαλεβίζι	Καβροχώρι		
T.A.H. 4/755	26/3/1673	Γυναίκα	Μαριέτα	Φατιμέ		Χάνδακας		
		Ανδρας	Κωνσταντίνος	Χασάν				Ανήλικος γιος
		Ανδρας	Αντώνης	Χουσεϊν				Ανήλικος γιος
T.A.H. 4/756	3/4/1673	Γυναίκα	Ανεζίνα	Φατιμέ	Μονοφάτσι	Νεφς		Ανήλικη
T.A.H. 4/757	9/7/1673	Ανδρας	Μιχελής	Μεχμέτ	Πεδιάδα	Αμαριανό		
T.A.H. 5/621	6/10/1673	Ανδρας	Γιώργης	Αλή	Μονοφάτσι	Θοδωράκι		
T.A.H. 5/623	21/10/1673	Ανδρας	Ανδρουλής	Μουσταφά	Μονοφάτσι	Κάτω Μούλια		
T.A.H. 5/624	23/10/1673	Ανδρας	Γιάννης	Αλή	Πεδιάδα	Βορός		
T.A.H. 5/625	23/10/1673	Ανδρας	Γιαννάς	Χουσεϊν	Μονοφάτσι	Χάρακας		
T.A.H. 5/626	27/10/1673	Ανδρας	Γιώργης	Μεχμέτ	Πεδιάδα	Πηγαϊδούρι		
T.A.H. 5/627	31/10/1673	Ανδρας	Γιώργης	Ιβάζ	Μονοφάτσι	Μουρνιά		
T.A.H. 5/628	5/11/1673	Ανδρας	Νικολός	Μεχμέτ	Καινούργιο	Ουκιά (:)		Ίσως πρόκειται για το χωριό Κουκιανά
T.A.H. 5/629	5/11/1673	Ανδρας	Μαθιός	Αχμέτ	Καινούργιο	Πλουτή		
T.A.H. 5/630	10/11/1673	Ανδρας	Γιώργης	Σουλεϊμάν	Πεδιάδα	Πεζά		
T.A.H. 5/631	11/11/1673	Ανδρας	Θοδορής	Αχμέτ	Πεδιάδα	Έμπαρος		
T.A.H. 5/632	11/11/1673	Ανδρας	Νικόλας	Σεφέρ	Μονοφάτσι	Δούλι		
		Ανδρας	Γιάννης	Γιουσούφ				
T.A.H. 5/633	11/11/1673	Ανδρας	Νικολός	Γιουσούφ	Μονοφάτσι	Θοδωράκι		
T.A.H. 5/634	11/11/1673	Ανδρας	Μάρκος	Αχμέτ	Μονοφάτσι	Δούλι		
T.A.H. 5/636	13/11/1673	Ανδρας	Αντώνης	Αλή	Πυργιώτισ σα	Γληγοριά		
T.A.H. 5/637	20/11/1673	Ανδρας	Γιώργης	Σουλεϊμάν	Τέμενος	Παλιά Κόλαινα		
T.A.H. 5/638	21/11/1673	Ανδρας	Αυγουστής	Μουσταφά	Πυργιώτισ σα	Μαγαρικάρι		
T.A.H. 5/639	22/11/1673	Ανδρας	Μάρκος	Αλή	Πεδιάδα	Μοχός		

T.A.H. 5/641	26/11/1673	Ανδρας	Φραγκιάς	Χασάν	Πεδιάδα	Τσομλεκτσή		
T.A.H. 5/640	2/12/1673	Γυναίκα	Ελιά	Φατιμέ	Πυργιώτισσα	Αγία Άννα		Ίσως το χωριό Άγιος Ιωάννης (Σταυρινίδης)
T.A.H. 5/643	14/2/1674	Ανδρας	Μαθιός	Ιμπραήμ	Πεδιάδα	Τζομπανιανά		
T.A.H. 5/644	14/2/1674	Ανδρας	Μανόλης	Μεχμέτ	Πεδιάδα	Τζομπανιανά		
T.A.H. 5/β'	7/5/1674	Ανδρας	Μανιός	-	Μονοφάτσι	Μεγάλη Βρύση		
		Γυναίκα	Ελιά	Αϊσέ				Ανήλικη κόρη
T.A.H. 5/γ'	7/5/1674	Ανδρας	Γιώργης	Ιμπραήμ				Ανήλικος γιος Μανιού
T.A.H. 5/δ'	7/5/1674	Γυναίκα	Μαρία	Ραμπιά				Ανήλικη κόρη Μανιού
		Ανδρας	Δράκος	Χασάν				Ανήλικος γιος
T.A.H. 5/ε'	7/5/1674	Ανδρας	Γιώργης	Μουσταφά	Πεδιάδα	Πηγαϊδούρι	Φελεσόκης	
T.A.H 5/ζ'	24/9/1674	Ανδρας	Δυσανάγνωστο	Μουσταφά	Δυσανάγνωστο	-		
T.A.H 5/θ'	23/9/1674	Ανδρας	Μιχελής	Αλή	Μονοφάτσι	Βελούλι		
T.A.H 5/ι'	20/9/1674	Ανδρας	Νικολός	Χασάν	Μονοφάτσι	Χάρακας	Νταμιδόκος[;]	
T.A.H. 5/ια'	20/9/1674	Ανδρας	Γιώργης	Μουσταφά	Μονοφάτσι	Θοδωράκι		
T.A.H. 5/ιβ'	21/9/1674	Ανδρας	Μανιός	Ιμπραήμ	Μαλεβίζι	Σίβα		
T.A.H. 5/ιδ'	24/9/1674	Ανδρας	Γιώργης	Μουσταφά	Πεδιάδα	Πηγαϊδούρι		
T.A.H. 4/994	5/2-6/3/1685	Γυναίκα	Κατερίνα	Αϊσέ	Τέμενος	Βενεράτο		
T.A.H. 4/1200	5/5/1685	Ανδρας	Γιώργης	Μεχμέτ	Πεδιάδα	Κουνάβοι		
		Ανδρας	-	Αχμέτ				Ανήλικος γιος
		Ανδρας	-	Μουσταφά				Ανήλικος γιος
		Γυναίκα	-	Αϊσέ				Ανήλικη κόρη
		Γυναίκα	-	Σαλιχά				Ανήλικη κόρη
T.A.H. 4/1202	25/5/1685	Ανδρας	-	Χασάν	Τέμενος	Δαφνές		
Σταυρινίδης B'/1144	15/5/1694	Γυναίκα	Ελιά	Χατιτζέ	-	-		
Σταυρινίδης B'/1282	18/12/1694- 16/1/1695	Ανδρας	Γιαννιός	Μεχμέτ	Μαλεβίζι	Άγιος Μύρωνας		

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Αϊβαλή Γκιουλσούν –Ηλίας Κολοβός –Μαρίνος Σαρηγιάννης, επιμ. Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, *Ιεροδικείο Ηρακλείου, Δεύτερος Κώδικας (1661/65 – 1670/71*, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο 2013.
- Αϊβαλή, Γκιουλσούν – Φωτεινή Χαιρέτη – Πηνελόπη Φωτεινού, επιμ. Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, *Ιεροδικείο Ηρακλείου, Τέταρτος Ιεροδικαστικός Κώδικας (1672-1674 -1683-1686)*, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο 2010.
- Βακαλόπουλος, Απόστολος Ε., *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού, τ. Γ', Τουρκοκρατία 1453 – 1669, Οι Αγώνες για την Πίστη και την Ελευθερία*, Ηρόδοτος, Θεσσαλονίκη 1968.
- Βαρούχα, Μαρία –Φωτεινή Χαιρέτη –Μαρίνος Σαρηγιάννης, επιμ. Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, *Ιεροδικείο Ηρακλείου – Πέμπτος Κώδικας Μέρος Α' (1673 – 1675), Μέρος Β' (1688-1689)*, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, Ηράκλειο 2008.
- Βρυώνης, Σπύρος, *Η παρακμή του μεσαιωνικού ελληνισμού στη Μικρά Ασία και η διαδικασία του εξισλαμισμού, (11^{ος} – 15^{ος} αιώνας)*, Μορφωτικό ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2008.
- Δετοράκης, Θεοχάρης, *Ιστορία της Κρήτης*, Ηράκλειο 1990.
- Faroqhi, Suraiya, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία και ο Κόσμος Γύρω της*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2009.
- Finkel, Caroline, *Οθωμανική Αυτοκρατορία 1300 – 1923*, μτφρ, Μιχάλης Δελέγκος, Διόπτρα, Αθήνα 2007.
- Finkel, Caroline, *Οθωμανική Αυτοκρατορία 1300–1923, μετάφραση Μιχάλης Δελέγκος*, Αθήνα, Διόπτρα, 2007.
- Ζαχαριάδου, Ελισάβετ Α., “Αγροτική Φορολογία και Μηχανισμοί Καταχρέωσης” στο *Μνήμη Πηνελόπης Στάθη: Μελέτες Ιστορίας και Φιλολογίας*, επιμ. Κ. Λάππας, Α. Αναστασόπουλος, Η. Κολοβός, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2010, 3-9.
- Greene, Molly, *Κρήτη, ένας κοινός κόσμος: Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των πρώιμων νεότερων χρόνων*, μτφρ. Ελένη Γκαρά και Θέμις Γκέκου, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2005.

- Inalcik, Halil και Donald Quataert (επιμ.), Οικονομική και κοινωνική Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, τ. Α΄ 1300-1600, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2008.
- Ιναλτζίκ, Χαλίλ, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η κλασική εποχή, 1300-1600*, μτφρ. Μ. Κοκολάκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1995.
- Καραντζίκου, Ελένη – Πηνελόπη Φωτεινού, επιμ. Ελισάβετ Ζαχαριάδου, *Ιεροδικείο Ηρακλείου: Τρίτος Κώδικας (1669/73-1750-67)*, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο 2003.
- Καστελλάν, Ζωρζ *Η Ιστορία των Βαλκανίων 14^{ος} – 20^{ος} αιώνας.*, μτφρ. Β. Αλιφέρη, Εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα 1991.
- Κολοβός, Ηλίας – Μαρίνος Σαρηγιάννης, “Οθωμανικές πηγές τον Κρητικό πόλεμο : μία επισκόπηση” στο *Ο Κρητικός Πόλεμος, Από την ιστορία στη λογοτεχνία*, επιμ. Στ. Κακλαμάνης, Ηράκλειο, Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, 2008, 183 – 214.
- Odorico, Paolo, με τη συνεργασία των Σ. Ασδραχά, Τ. Καραναστάση, Κ. Κωστή, Σ. Πετμεζά, *Αναμνήσεις και Συμβουλές του Συναδινού Ιερέα Σερρών στη Μακεδονία (17^{ος} αιώνας)*, Εκδόσεις Association Pierre Belon, Παρίσι 1996.
- Πεπονάκης, Μανόλης Γ., “Εξισλαμισμοί και επανεκχριστιανισμοί στην Κρήτη (1645-1899)”, Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ρέθυμνο 1997.
- Quataert, David, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία: Οι τελευταίοι αιώνες, 1700-1922*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.
- Σαρηγιάννης, Μαρίνος και Γιάννης Σπυρόπουλος, “Το Οθωμανικό Αρχείο του Σιναϊτικού Μετοχιού του Αγίου Ματθαίου στο Ηράκλειο Κρήτης (1573 1849)” στο *Σιναϊτικά Μετόχια σε Κρήτη και Κύπρο*, εκδ. Ίδρυμα Όρους Σινά Σιναϊτικό Αρχείο Μνημείων, Αθήνα, χ.χ., 71-98.
- Σπυρόπουλος, Γιάννης, “Δούλοι και απελεύθεροι στην πρώιμη οθωμανική Κρήτη”, Αδημοσίευτη Μεταπτυχιακή Εργασία, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο 2008.
- Σπυρόπουλος, Γιάννης, “Κοινωνική, διοικητική, οικονομική και πολιτική διάσταση του Οθωμανικού στρατού: οι γενίτσαροι της Κρήτης, 1750-1826”, Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο 2014.
- Σταυρινίδης, Νικόλαος, *Μεταφράσεις Τουρκικών Ιστορικών Εγγράφων Αφορώντων εις την Ιστορία της Κρήτης*, τ. Β΄, Έγγραφα της περιόδου ετών 1672-1694, Εγίρας 1083-1105, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, Ηράκλειο 1976.

- Τριανταφυλλίδου – Baladié, Γιολάντα, *Το εμπόριο και η Οικονομία της Κρήτης (1669-1795)*, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, Ηράκλειο 1988.
- Χαιρέτη, Φωτεινή “Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στο Ιεροδικείο του Χάνδακα. Ειδήσεις για το ναχιγιέ Μαλεβιζίου (1669-1689)”, *Μνήμων* 33, Αθήνα 2013-14, 11-50.

Ξενόγλωσση

- Adıyeke, Ayşe Nükhet και Nuri Adıyeke, *Fethinden Kaybına Girit*, Babiali Kültür Yayıncılığı, Κωνσταντινούπολη 2006.
- Adıyeke Ayşe Nükhet – Adıyeke Nuri – Balta Evangelia, “The Poll Tax in the Years of Cretan War, Symbol of Submission and Mechanism of Avoidance”, στο *Thesaurismata* 31 (2001), Βενετία 2001, 323-359.
- Adıyeke, Nuri, “Multi-dimensional Complications of Conversion to Islam in Ottoman Crete”, στο *Halcyon Days in Crete VI. The Eastern Mediterranean Under Ottoman Rule: Crete 1645-1840, A Symposium Held in Rethymnon, 13-15 January 2006*, επιμ. Α. Anastasopoulos, Crete University Press, Ρέθυμνο 2008, 203-209.
- Agoston, Gabor, “Devshirme” στο *The Encyclopedia of Ottoman Empire*, επιμ. G. Agoston και B. Masters, Νέα Υόρκη 2009.
- Agoston, Gabor, “Kanun” στο *The Encyclopedia of Ottoman Empire*, επιμ. G. Agoston και B. Masters, Νέα Υόρκη 2009.
- Anastasopoulos, Antonis, “Non-Muslims and Ottoman Justice(s?)” στο *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*, επιμ. J. Duindam, J. Harries, C. Humfress και N. Hurvitz, Λάιντεν και Βοστώνη 2013, 275-292.
- Anawati, Georges C., “The Christian Communities in Egypt in the Middle Ages” στο *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, επιμ. Gervers και Ramzi Jibran Bikhazi, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Τορόντο 1990, 243.
- Baer, David Mark και Fatma Müge Göçek, “Social Boundaries of Ottoman Women’s Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records” στο *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era. τ. 10: The Ottoman Empire and its Heritage*, επιμ. M. C. Zilfi, Brill, Λάιντεν, Νέα Υόρκη και Κολωνία 1997, 48-65.
- Baer, David, “Honored by the Glory of Islam: The Ottoman State, non-Muslims and Conversion to Islam in late seventeenth century, Istanbul and Rumelia”, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Chicago, 2001.
- Barkey, Karen, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 2008.

- Bayraktar, Elif, “The implementation of ottoman religious policies in Crete 1645-1735: Men of faith as actors in the Kadi court”, αδημοσίευτη μεταπτυχιακή εργασία, Πανεπιστήμιο Bilkent, 2005.
- Bierman, A. Irene, “The Ottomanization of Crete” στο *The Ottoman City and its Parts: Urban Structure and Social Order*, επιμ. I. A. Bierman, Rifa’at Abou-el-Haj, Donald Preziosi, Aristide D. Caratzas, Νέα Υόρκη, 1991, 53-75.
- Braude, Benjamin και Bernard Lewis, “Introduction” στο *Christians and Jews in the Ottoman Empire. Vol. 1: The Central Lands*, επιμ. Benjamin Braude και Bernard Lewis, Holmes & Meier Publishers, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1982. 1-33.
- De Groot, A. H., “Kubrus” στο *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, τ. 5, επιμ. Bosworth C. E. – Van Donzel E. – Lewis B. – Pellat Ch., Brill, Λάιντεν 1986, 301-309.
- Gara, Eleni, “Marrying in Seventeenth-Century Mostar” στο *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands: Towards a Social and Economic History, Studies in Honor of John C. Alexander*, επιμ. E. Kolovos – P. Kotzageorgis – S. Laiou – M. Sariyannis, The Isis Press, Κωνσταντινούπολη 2007, 115-134.
- Gardet, Louis, “Islām” στο *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, τ.4, επιμ. E. Van Donzel – B. Lewis – Ch. Pellat, Brill, Λάιντεν και Βοστώνη 1997.
- Ginio, Eyal, “Childhood, Mental Capacity and Conversion in the Ottoman State”, *Byzantine and Modern Greek Studies* 25 (2001), 90-119.
- Gradeva, Rossitsa, “Bulgaria” στο *The Encyclopedia of Ottoman Empire*, επιμ. G. Agoston και B. Masters, Νέα Υόρκη 2009.
- Gradeva, Rossitsa, “Orthodox Christians and the Ottoman Authority in Late-Seventeenth-Century Crete” στο *Halcyon Days in Crete VI. The Eastern Mediterranean Under Ottoman Rule: Crete 1645-1840, A Symposium Held in Rethymnon, 13-15 January 2006*, επιμ. A. Anastasopoulos, Crete University Press, Ρέθυμνο 2008, 177-201.
- Greene, Molly, “Cyprus” στο *The Encyclopedia of the Ottoman Empire*, επιμ. G. Agoston και B. Masters, Νέα Υόρκη 2009, 165-167.
- Greene, Molly, “Ruling an island without a navy”, *Oriente Moderno* 20(1), Ρώμη 2001, 193-207.
- Gülsoy, Ersin, *Girit'in fethi ve osmanlı idaresinin kurulması (1645-1670)*, Tatav, Κωνσταντινούπολη 2004.

- Hegyi, Klara, “Freed Slaves as Soldiers in the Ottoman fortresses in Hungary” στο *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, επιμ. D. Geza και Fodor Pal , Λάιντεν και Βοστόνη 2007, 85-92.
- Hupchick, Dennis P., *The Bulgarians in the Seventeenth Century: Slavic Orthodox Society and Culture under Ottoman Rule*, McFarland, Βόρεια Καρολίνα 1993.
- Ivanova, Svetlana, “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)” στο *Women in the Ottoman Balkans*, επιμ. Amila Buturovic και Irvin Cemil Schick, J. B. Tauris, Νέα Υόρκη 2007, 153-200.
- Jennings, Ronald C., *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York University Press, Νέα Υόρκη 1993.
- Jirousek, Charlotte, “Clothing” στο *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, τ. 1, επιμ. R. C. Martin, McMillan Reference USA, Νέα Υόρκη 2004, 149-151.
- Kia, Mehrdad, *Daily Life in the Ottoman Empire*, Greenwood, Καλιφόρνια 2011.
- Koller, Markus, “Albania” στο *The Encyclopedia of Ottoman Empire*, επιμ. G. Agoston και B. Masters, Νέα Υόρκη 2009.
- Krstić, Tijana, “Conversion” στο *The Encyclopedia of Ottoman Empire*, επιμ. G. Agoston και B. Masters, Νέα Υόρκη 2009.
- Krstić, Tijana, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford University Press, Καλιφόρνια 2011.
- Kucur, Sadi S., “Seljuks” στο *The Encyclopedia of Ottoman Empire*, επιμ. G. Agoston και B. Masters, Νέα Υόρκη 2009.
- Kunt, İ. Metin, “Transformation of *Zimmi* Into *Askeri*” στο *Christians and Jews in the Ottoman Empire. Vol. 1: The Central Lands*, επιμ. Benjamin Braude και Bernard Lewis, Holmes & Meier Publishers, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1982, 55-68
- Laiou, Sophia, “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)” στο *Women in the Ottoman Balkans*, επιμ. Amila Buturovic και Irvin Cemil Schick, J. B. Tauris, Νέα Υόρκη 2007, 243-271.
- Lowry W., Heath, *The Nature of the Early Ottoman State*, State University of New York Press, Νέα Υόρκη 2003.

- Maltezou, Chryssa, “The historical and social context” στο *Literature and society in Renaissance Crete*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 2006, 17-48.
- Mantran, Robert, “İkritic” στο *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, τ. 3, επιμ. B. Lewis – V. L. Ménage – Ch. Pellat – J. Schacht, Brill, Λάιντεν, 1959, 1082-1087.
- Masters, Bruce, “Bektaşî Order” στο *The Encyclopedia of Ottoman Empire*, επιμ. G. Agoston και B. Masters, Νέα Υόρκη 2009.
- Masters, Bruce, “Christians in a changing world” στο *The Cambridge History of Turkey, Vol. 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, επιμ. S. N. Faroqhi, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 2006, 272-279.
- Masters, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: the Roots of Sectarianism*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2001.
- McGowan, Bruce, “Merchants and Craftsmen” στο *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, επιμ. Halil Inalcik και Donald Quataert, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1994, 695-709.
- Ménage, Victor L., “Devshirme” στο *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, τ.4, επιμ. E. Van Donzel – B. Lewis – Ch. Pellat, Brill, Λάιντεν και Βοστώνη 1997.
- Ménage, Victor L., “Seven Ottoman Documents from the Reign of Mehemmed II” στο *Documents from Islamic Chanceries, First Series*, επιμ. S. M. Stern, Οξφόρδη 1965, 81-118.
- Minkov, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Brill, Λάιντεν-Βοστώνη 2004.
- Pamuk, Şevket, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2000.
- Peirce, Leslie, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Καλιφόρνια 2003.
- Peri, Oded, *Christianity under Islam: The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times*, Brill, Λάιντεν-Βοστώνη-Κολωνία 2001.
- Pezzolo, Luciano, “The Venetian Economy”, στο *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, επιμ. E. R. Dursteler, Brill, Λάιντεν και Βοστώνη 2013, 255-291.
- Plesner, Martin, “Ramadān” στο *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, τ. 8, επιμ. C. E. Bosworth – E. Van Donzel – W. P. Heinrichs – G. Lecomte, Brill, Λάιντεν 1995, 417-418.

- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1982.
- Setton, Kenneth M., *Venice, Austria and the Turks in the Seventeenth Century*, Φιλαδέλφεια 1991.
- Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, τ.1: Empire of The Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1976.
- Solic, Mirna, “Women in Ottoman Bosnia as Seen Through the Eyes of Luca Botic, a Christian Poem” στο *Women in the Ottoman Balkans*, επιμ. Amila Buturovic και Irvin Cemil Schick, J. B. Tauris, Νέα Υόρκη 2007, 307-334.
- Sugar, Peter F., *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804*, University of Washington Press, Σιάτλ και Λονδίνο 1977.
- Soucek, Svatopluk, “Naval Aspects of the Ottoman Conquest of Rhodes, Cyprus and Crete”, *Studia Islamica*, 98/99, Maisonneuve και Larose, Παρίσι 2004, 219-261.
- Taeschner, Franz, “Anadolu” στο *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, τ. 1, επιμ. H. A. R. Gibb – J. H. Kramers – E. Lévi-Provençal – J. Schacht, Brill, Λάιντεν 1986, 461-480.
- Todd, Asceric Ines, *Dervishes and Islam in Bosnia: Sufi dimensions to the formation of Bosnian Muslim society*, Brill, Λάιντεν-Βοστόνη 2015.
- Trix, Frances, “Islam in the Balkans” στο *Encyclopedia of Islam and the Muslim World.*, τ. 1, επιμ. R. C. Martin, McMillan Reference USA, Νέα Υόρκη 2004.
- Tucker, Judith E., *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, University of California Press, Καλιφόρνια 1998.
- Tucker, Judith, *Women, Family and Gender in Islamic History*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 2008.
- Tugin, Kemal, “Girit” στο *İslam Ansiklopedisi*, τ. 4, M.E.B., Κωνσταντινούπολη 1977, 791-804.
- Van Den Boogert, Maurits H., “The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls, and Beraths in the 18th Century”, *Studies in Islamic Law and Society 21*, Brill, Λάιντεν και Βοστόνη 2005.
- Voll., O. John, “Islam and Islamic” στο *Encyclopedia of Islam and the Muslim World.*, τ. 1, επιμ. R. C. Martin, McMillan Reference USA, Νέα Υόρκη 2004.
- Zachariadou, Elizabeth A., “Glances at the Greek Orthodox Priests in the Seventeenth Century” στο *Living in the Ottoman Ecumenical Community:*

Essays in Honour of Suraiya Faroqhi, επιμ. V. Constantini και M. Koller, Brill, Λάιντεν και Βοστώνη 2008, 307-316.

- Zambaur, V. E., “Istanbul” στο *The Encyclopaedia of Islam*. τ.4, επιμ. E. Van Donzel – B. Lewis – Ch. Pellat, Brill, Λάιντεν και Βοστώνη 1997.
- Zhelyazkova, Antonina, “Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem: the Southeast-European Perspective” στο *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, επιμ. Fikret Adanır και Suraiya Faroqhi, Brill, Λάιντεν –Βοστώνη –Κολωνία 2002, 223-266.