

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ  
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ  
ΣΕ ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΑ ΜΕ ΤΟ Ι.Μ.Σ./Ι.Τ.Ε.  
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ ΣΤΗΝ  
ΤΟΥΡΚΟΛΟΓΙΑ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΚΩΣΤΗΣ ΚΑΝΑΚΗΣ

*ΠΑΡΑΒΑΤΙΚΕΣ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΕΣ ΚΑΙ ΤΡΟΠΟΙ  
ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΣΗΣ ΤΟΥΣ ΣΤΟΝ ΟΘΩΜΑΝΙΚΟ ΧΑΝΔΑΚΑ  
ΤΟΥ 17<sup>ΟΥ</sup> ΑΙΩΝΑ*



ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΜΑΡΙΝΟΣ ΣΑΡΗΓΙΑΝΝΗΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2016

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Με την ολοκλήρωση της παρούσας διπλωματικής εργασίας κλείνει ένας κύκλος σπουδών στον οποίο καθοριστική υπήρξε η συμβολή πολλών ανθρώπων τους οποίους θέλω να ευχαριστήσω.

Αρχικά τους αναπληρωτές καθηγητές ιστορίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Κώστα Γαγανάκη και κ. Παρασκευά Κονόρτα, οι οποίοι έστρεψαν το ενδιαφέρον μου από την πρώιμη νεώτερη ευρωπαϊκή ιστορία στις οθωμανικές σπουδές και με παρότρυναν να παρακολουθήσω το Μ.Π.Σ. στην Τουρκολογία του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Τους διδάσκοντες και καθηγητές του Μ.Π.Σ. στην Τουρκολογία κα. Gülsün Aksoy-Αϊβαλή, κ. Αντώνη Αναστασόπουλο, κ. Γιάννη Βισκαδούρο και κ. Ηλία Κολοβό για την άριστη συνεργασία μας και την πολύτιμη καθοδήγησή τους στο δρόμο των οθωμανικών ερευνών και της τουρκικής γλώσσας. Επίσης, να ευχαριστήσω την καθηγήτρια κα. Ελευθερία Ζέη για την παροχή του ανέκδοτου ακόμα έργου της «Νόμιμη και παράνομη πόλη στα νεότερα χρόνια. Η νύχτα στον βενετικό Χάνδακα, 15<sup>ος</sup> – 17<sup>ος</sup> αιώνες».

Οι φίλοι και συνάδελφοι Σταύρος Σφακιωτάκης, Andreas Guidi, Jonathan Lohnes, μεταξύ άλλων, συνετέλεσαν ποικιλοτρόπως στην ολοκλήρωση αυτής της διπλωματικής είτε με τις διεξοδικές μας συζητήσεις, συμβουλές και ιδέες είτε με την πρόθυμη παροχή βιβλιογραφικού υλικού. Τον Σταύρο τον ευχαριστώ επιπλέον για τις «άπειρες» ώρες και χιλιόμετρα που διανύσαμε με το αμάξι του για τις ανάγκες του μεταπτυχιακού αυτού προγράμματος.

Η βιβλιογραφική και αρχειακή μου έρευνα πραγματοποιήθηκε στο Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών, στη βιβλιοθήκη του Πανεπιστημίου Κρήτης και στη Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, το πάντοτε εξυπηρετικό προσωπικό των οποίων θέλω να ευχαριστήσω.

Οι μεταπτυχιακές σπουδές μου υποστηρίχθηκαν οικονομικά τα έτη 2012-2014 από πλήρη υποτροφία και από τη συμμετοχή μου στο ερευνητικό πρόγραμμα «ΚΡΗΠΙΣ – ΕΛΙΣΤΟΚΑΙΝΟ: Ελληνική ιστορία της καινοτομίας» του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών του Ι.Τ.Ε. το Διοικητικό Συμβούλιο και το προσωπικό του οποίου ευχαριστώ και από εδώ. Επίσης ευχαριστώ την İstanbul Bilimler Akademisi για την υποτροφία που μου παρείχε ώστε να συμμετάσχω τον Αύγουστο του 2014 σε summer school «Οθωμανικού Πολιτισμού» στην Κωνσταντινούπολη.

Κλείνοντας θα ήθελα να εκφράσω τις πιο θερμές μου ευχαριστίες αρχικά στον επιβλέποντα καθηγητή μου κ. Μαρίνο Σαρηγιάννη με τον οποίο από την πρώτη στιγμή της γνωριμίας μας κατά ένα «μαγικό» τρόπο συνδέθηκαν τα ερευνητικά μας ενδιαφέροντα και στάθηκε πολύτιμος δάσκαλος και σύμβουλος στις αναζητήσεις

μου καθώς και υποδειγματικός επιβλέπωντας καθηγητής, παρέχοντας μου μεγάλη ελευθερία κινήσεων στην έρευνά μου. Στους γονείς μου για την ηθική και υλική συμπαράστασή τους στα χρόνια των σπουδών μου. Τέλος, στη σύντροφό μου Ελευθερία, που με βοήθησε με τρόπους που ίσως ούτε η ίδια δε γνωρίζει και με ανέχθηκε καρτερικά σκυμμένο πάνω από βιβλία, χαμένο στη σκιά των Οθωμανών.

Εύχομαι η διπλωματική αυτή να ανταποκρίνεται στις προσδοκίες όλων όσων προανέφερα και φυσικά οποιαδήποτε παράλειψη ή λάθος ανήκει σε μένα αποκλειστικά.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<b>ΣΗΜΕΙΩΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΠΟΔΟΣΗ ΤΩΝ ΟΘΩΜΑΝΙΚΩΝ</b> .....	<i>Σελίδα 6</i>
<b>ΣΗΜΕΙΩΣΗ ΓΙΑ ΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΠΑΡΑΠΟΜΠΩΝ ΣΤΙΣ ΠΡΩΤΟΓΕΝΕΙΣ ΠΗΓΕΣ</b> .....	<i>Σελίδα 7</i>
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b> .....	<i>Σελίδες 8 - 23</i>
<b>Ο ΟΘΩΜΑΝΙΚΟΣ 17<sup>ος</sup> ΑΙΩΝΑΣ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΚΤΗΣΗ ΤΗΣ ΚΡΗΤΗΣ</b> .....	<i>Σελίδες 24 - 26</i>
<b>Α΄ ΜΕΡΟΣ: ΤΟ ΟΘΩΜΑΝΙΚΟ ΝΟΜΙΚΟ ΚΑΙ ΔΙΚΑΣΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ</b>	
<b>1. Το οθωμανικό νομικό πλαίσιο</b>	
1.1 Η οθωμανική νομική σύνθεση: Şer, Kanun, Örf .....	<i>Σελίδες 28 - 30</i>
1.2 Καινοτομίες του οθωμανικού νομικού πλαισίου .....	<i>Σελίδες 30 - 32</i>
1.3 Ο οθωμανικός ποινικός κώδικας .....	<i>Σελίδες 32 - 35</i>
<b>2. Το οθωμανικό δικαστικό σύστημα</b>	
2.1 Ο θεσμός του Ιεροδικείου .....	<i>Σελίδες 36 - 37</i>
2.2 Ο καδής ως πολύπτυχο σύμβολο .....	<i>Σελίδες 37 - 40</i>
2.3 Δικαστικός «ανταγωνισμός» και πλουραλισμός .....	<i>Σελίδες 40 - 45</i>
2.4 Ζιμμήδες και γυναίκες στο ιεροδικείο .....	<i>Σελίδες 45 - 47</i>
2.5 Παραβάτες ενώπιον του καδή .....	<i>Σελίδες 47 - 53</i>
2.6 Διαδικασία εκδίκασης υποθέσεων .....	<i>Σελίδες 53 - 57</i>
<b>3. Οθωμανικοί μηχανισμοί ελέγχου και καταστολής</b>	
3.1 «Αστυνομικά» σώματα και ομάδες ασφαλείας .....	<i>Σελίδες 58 - 61</i>
3.2 Συλλογική ευθύνη και κοινοτικός έλεγχος .....	<i>Σελίδες 61 - 63</i>
3.3 Ο παράγοντας της ηθικής .....	<i>Σελίδες 63 - 66</i>
<b>4. Οθωμανικά μέσα κολασμού</b>	
4.1 Οι οθωμανικές ποινές .....	<i>Σελίδες 67 - 71</i>
4.2 Πέρα από τις ποινές .....	<i>Σελίδες 71 - 73</i>

## **Β΄ ΜΕΡΟΣ: ΠΑΡΑΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΟΝ ΟΘΩΜΑΝΙΚΟ ΧΑΝΔΑΚΑ**

### **5. Η διοικητική και δικαστική οργάνωση της Κρήτης**

- 5.1 Οργάνωση και διαίρεση της νήσου ..... Σελίδες 75 - 76
- 5.2 Ο καζάς Χάνδακα και το ιεροδικείο του ..... Σελίδες 76- 80
- 5.3 Θρησκευτικές κοινότητες, δικαστικός πλουραλισμός και κοινοτική εκπροσώπηση..... Σελίδες 80 - 84
- 5.4 Τοπογραφία του καζά Χάνδακα ..... Σελίδες 84 - 87

### **6. Παραβατικές συμπεριφορές στο ιεροδικείο Χάνδακα**

- 6.1 Ηθωγραφικά στοιχεία του πρώιμου οθωμανικού Χάνδακα ..... Σελίδες 88 - 91
- 6.2 Ανθρωποκτονίες ..... Σελίδες 91 - 100
- 6.3 Λοιπές μορφές βίας ..... Σελίδες 100 - 105
- 6.4 Κλοπές ..... Σελίδες 105 - 110
- 6.5 Ζωοκλοπές ..... Σελίδες 110 -112
- 6.6 Υπεξαιρέσεις ..... Σελίδες 112 - 113
- 6.7 Παραβάσεις ηθικής φύσης ..... Σελίδες 114 - 124

### **7. Η περίπτωση των χαϊνηδων ..... Σελίδες 125 - 131**

### **8. Θεσμοί και τρόποι αντιμετώπισης παραβατικότητας**

- 8.1 «Αστυνόμηση», ασφάλεια και φρούρηση περιοχών ..... Σελίδες 132 - 138
- 8.2 Κολασμός και βασανιστήρια ..... Σελίδες 138 - 142

### **ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ..... Σελίδες 143- 151**

### **ΣΥΓΚΕΝΤΡΩΤΙΚΟΙ ΠΙΝΑΚΕΣ ..... Σελίδες 152 - 156**

### **ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ..... Σελίδες 157 - 164**

### **ΕΙΚΟΝΕΣ ..... Σελίδες 165- 173**

## **ΣΗΜΕΙΩΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΠΟΔΟΣΗ ΤΩΝ ΟΘΩΜΑΝΙΚΩΝ**

Η μεταγραφή των οθωμανικών λέξεων, ορολογίας και εκφράσεων έγινε όσο το δυνατόν κοντύτερα στη σύγχρονη τουρκική ορθογραφία. Οι μήνες του ισλαμικού ημερολογίου συντομογραφούνται στις παραπομπές σύμφωνα με τις οθωμανικές συντομογραφίες τους ως εξής:

Muharrem: M

Safer: S

Rebi'ülevvel: Ra

Rebi'ülâhir: R

Cemaziülevvel: Ca

Cemaziülâhir: C

Receb: B

Şa'bân: Ş

Ramazân: N

Şevvâl: L

Zilka'de: Za

Zilhicce: Z

Οι δεκαήμερες κατατμήσεις των μηνών γράφονται με τους λατινικούς αριθμούς I (evâil, πρώτο δεκαήμερο), II (evâsit, δεύτερο δεκαήμερο), III (evâhir, τρίτο δεκαήμερο).

## **ΣΗΜΕΙΩΣΗ ΓΙΑ ΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΠΑΡΑΠΟΜΠΩΝ ΣΤΙΣ ΠΡΩΤΟΓΕΝΕΙΣ**

### **ΠΗΓΕΣ**

Το σύστημα που ακολουθήθηκε στις παραπομπές που γίνονται στις πρωτογενείς πηγές είναι το ακόλουθο. Όταν γίνεται αναφορά στα:

- Τουρκικό Αρχείο Ηρακλείου («Τ.Α.Η.») – *Ιεροδικαστικοί Κώδικες Ηρακλείου αρ. 2, 3, 4 και 5*

η παραπομπή θα έχει τη μορφή: Τ.Α.Η (κώδικας) Χ/(σελίδα) Υ

- Βαρούχα Μαρία, Φωτεινή Χαιρέτη και Μαρίνος Σαρηγιάννης, *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Πέμπτος Κώδικας (1673-1675, 1688-1689)*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2008

Γκιουλσούν Αϊβαλή, Ηλίας Κολοβός και Μαρίνος Σαρηγιάννης, *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Δεύτερος Κώδικας (1661-1665 και 1670-1671)*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2014

Καραντζίκου Ελένη και Πηνελόπη Φωτεινού, *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Τρίτος Κώδικας (1669/73 – 1750/67)*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2003

Σαρηγιάννης Μαρίνος, Γκιουλσούν Αϊβαλή, Φωτεινή Χαιρέτη και Πηνελόπη Φωτεινού, *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Τέταρτος Κώδικας, 1672-1674/1683-1686*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2010

η παραπομπή θα έχει τη μορφή: Χ Κώδικας, (αριθμός) έγγρ. Υ

- Σταυρινίδης, Νικόλαος, *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφορώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης, τόμος Γ' 1694-1715 (1105-1127)*, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο 1978.

Σταυρινίδης, Νικόλαος, *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφορώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης, τόμος Β' 1672-1694 (1083-1105)*, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο 1976.

Σταυρινίδης, Νικόλαος, *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφορώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης, τόμος Α' 1657-1672 (1067-1082)*, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο 1975.

η παραπομπή θα έχει τη μορφή: Σταυρινίδης, τ. Χ', (αριθμός) έγγρ. Υ

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η Μικρά Ασία προς τα τέλη του 13ου αιώνα, μετά τις μογγολικές επιδρομές και την κατάρρευση της αυτοκρατορίας των Σελτζούκων Τούρκων (1243), ήταν ένας χώρος πολιτικά κατακερματισμένος. Στις 24 Ιουλίου 1302, κοντά στην Νικομήδεια έλαβε χώρα η μάχη του Βαφέως, στην οποία οι Βυζαντινοί ηττήθηκαν από τα στρατεύματα ενός παραμεθόριου τουρκομάνου ηγεμόνα, του Οσμάν. Με τη νίκη του αυτή, ο Οσμάν απέκτησε κύρος μεταξύ των υπολοίπων παραμεθόριων τουρκομανικών εμιράτων και μέχρι τον θάνατό του εδραιώθηκε στη βορειοδυτική Μικρά Ασία. Η μάχη του Βαφέως μπορεί να θεωρηθεί ως η «γενέθλια πράξη» μιας κρατικής οντότητας που μέσα από το μωσαϊκό ηγεμονιών και εμιράτων της Μικράς Ασίας του 14<sup>ου</sup> αιώνα εξελίχθηκε σε μια αυτοκρατορία. Στο αποκορύφωμα της ισχύος της αυτή εκτεινόταν από την κεντρική Ευρώπη μέχρι την Χετζάζη και από το Αλγέρι μέχρι το Αζερμπαϊτζάν. Η Οθωμανική Αυτοκρατορία λοιπόν, που πήρε το όνομα του ιδρυτή της Οσμάν, στους πάνω από σχεδόν έξι αιώνες ζωής της αποτέλεσε ένα από τα πιο επιτυχημένα κράτη της ιστορίας και καθόρισε σε μεγάλο βαθμό τη σημερινή μορφή της Ευρώπης, της Ασίας και της Αφρικής.

Αντίθετα με ένα μεγάλο αριθμό γενικών ιστοριών, στις οποίες η Οθωμανική Αυτοκρατορία είναι περισσότερο γνωστή για τις μεγάλες στρατιωτικές της επιτυχίες και αποτυχίες ή για τις κατακτήσεις της που υποτίθεται πως οδηγούσαν τα κατεκτημένα εδάφη σε εκφυλισμό και οπισθοδρόμηση, οι πολεμικές επιχειρήσεις αποτελούσαν ένα μονάχα κομμάτι της ιστορικής της διαδρομής. Το μεγαλύτερο επίτευγμα των Οθωμανών έγκειται στους θεσμούς, στις δομές και μορφές διακυβέρνησης που κατάφεραν να εφαρμόσουν. Το ιδιαίτερο γνώρισμα των Οθωμανών ήταν η προσαρμοστικότητα και η ευελιξία που επέδειξαν, η μοναδική ικανότητά τους να απορροφούν διαφορετικούς θεσμούς και να τους μετασχηματίζουν σε κάτι νέο και διαφορετικό. Οι εξουσιαστικές δομές της αυτοκρατορίας αλλά και η οθωμανική κοινωνία υπέστησαν αλληπάληλους μετασχηματισμούς και εξαιτίας αυτών κατάφερε το οθωμανικό κράτος να επιβιώσει για τόσο καιρό.

Στα οθωμανικά εδάφη συνυπήρξε ένα συνονθύλευμα διαφορετικών λαών, θρησκειών, γλωσσών, πολιτιστικών παραδόσεων, κοινωνικών και πολιτικών δομών. Οι Οθωμανοί ήταν υποχρεωμένοι να διαπραγματεύονται συνεχώς μεταξύ ανταγωνιστικών ή συμπληρωματικών «οραμάτων» και τελικά κατάφεραν να δημιουργήσουν έναν υβριδικό και ανεκτικό πολιτισμό. Βεβαίως, όταν αναφερόμαστε στην οθωμανική ανεκτικότητα δεν εννοούμε ούτε ισότητα ούτε κάποια μορφή πολυπολιτισμικότητας, που είναι άλλωστε δημιουργήματα της νεωτερικής εποχής. Αυτή η ανεκτικότητα περισσότερο μοιάζει με μια ακόμα μορφή εξουσίας και επιβολής της κρατικής ισχύος. Ουσιαστικά αναφερόμαστε στην



απουσία ή περιορισμένη δίωξη μιας ομάδας του πληθυσμού, χωρίς όμως να υπάρχει πλήρης κοινωνική και πολιτική αποδοχή.

Ωστόσο, αυτή η πολυσύνθετη αυτοκρατορία πώς διοικούνταν ; Πώς αυτή η ποικιλομορφία θρησκειών, γλωσσών, λαών και πολιτισμών οργανωνόταν και πώς γινόταν κάθε φορά η διαχείρισή της;

Σύμφωνα με τη μελέτη του Ahmet Ocak, οι θεμελιώδεις έννοιες της επίσημης οθωμανικής ιδεολογίας είναι: 1) Πολιτικές. Σε αυτές εντάσσονται: η έννοια του κράτους (*devlet-i aliyye*) που είναι α ξεχώριστο από τη θρησκεία (*din ü devlet, din ü saltanat*) και επομένως αιώνιο, η έννοια της τάξης του κόσμου (*nizam-i alem*) στην οποία όλοι υποτάσσονται και αυτή δικαιολογεί κάθε κρατική ενέργεια, η έννοια της απόλυτης εξουσίας του σουλτάνου (*saltanat-i seniyye*) που δόθηκε από το Θεό στον Οσμάν και η υποχρέωση των υπηκόων (*reaya*) του σουλτάνου να δείχνουν υποταγή σε αυτόν σε αντάλλαγμα της δικαιοσύνης (*adalet*), της προστασίας και της ευημερίας που τους παρέχει. 2) Θρησκευτικές. Σε αυτές εντάσσονται: το ισλάμ που είναι α ξεχώριστο από το κράτος και το καθήκον της διενέργειας του Ιερού Πολέμου.<sup>1</sup> Από αυτές τις πολιτικοθρησκευτικές έννοιες προκύπτει το βασικό χαρακτηριστικό της επίσημης οθωμανικής πολιτικής θεωρίας και ιδεολογίας που είναι ο συγκεντρωτικός κρατισμός, δηλαδή ο έλεγχος του κράτους επί των υπηκόων του και των δραστηριοτήτων τους και η κυριαρχία του Ισλάμ. Λέγοντας «πολιτική θεωρία» εννοούμε το ερμηνευτικό σύστημα που εξηγεί την κοινωνική και πολιτική κατάσταση και την κρατική λειτουργία, ενώ ως «πολιτική ιδεολογία» το αντίστοιχο σύστημα ιδεών που κατευθύνει τις ενέργειες του κράτους που αποσκοπούν στη διατήρηση της υπόστασης και κυριαρχίας του. Αξίζει να σταθούμε λίγο περισσότερο σε δύο κομβικές, για την οθωμανική θεώρηση των πραγμάτων και για αυτήν την εργασία, έννοιες, αυτές της ευταξίας του κόσμου και της δικαιοσύνης.

Η έννοια της ευταξίας του κόσμου είχε στην οθωμανική πολιτική θεωρία και ιδεολογία κατά βάση δύο ερμηνείες. Η πρώτη προέβλεπε πως οι σχέσεις του σουλτάνου με τους υπηκόους του ήταν συμπαιγίες, αναπαραγόμενες και κυρίως ανταποδοτικές. Η δεύτερη, που απέρρευε ουσιαστικά από την ισλαμική αρχή του «ορίου» (*hadd*), αφορούσε την κοινωνική κατηγοριοποίηση, δηλαδή την αξίωση πως κανένας δεν έχει το δικαίωμα να ξεφεύγει από τα όρια που του επιβάλλει η ευρύτερη κοινωνική του θέση. Κανείς δε μπορεί να μετακινείται σε άλλη τάξη, να υιοθετεί συμπεριφορές, κανόνες και πρακτικές που ανήκουν σε κάποια άλλη κοινωνική ομάδα ή να αψηφά τα θεσπισμένα και κοινώς αποδεκτά όρια κοινωνικής

---

<sup>1</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler (15.-17. yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt, Κωνσταντινούπολη, 1998.

συμπεριφοράς. Κάθε μέλος της κοινωνίας οφείλει να εντάσσεται σε μια κοινωνική ομάδα και να ακολουθεί τους ορισμένους για αυτήν κανόνες και ρόλους.<sup>2</sup>

Η τήρηση των ορίων που οδηγεί στην εμπέδωση μιας καλά οργανωμένης κοινωνίας ήταν κοινός τόπος και στις οθωμανικές πολιτικές πραγματείες γνωστές ως «Καθρέπτες Ηγεμόνων» (*nasihatname*).<sup>3</sup> Για παράδειγμα στις πραγματείες τους οι Mustafa Ali και Katib Çelebi αναφέρουν, ο μὲν πρώτος, πως η σημαντικότερη κοινωνική απαίτηση είναι κανείς να γνωρίζει τη θέση του κάθε ανθρώπου και να προσέχει τις διαφορετικές τάξεις.<sup>4</sup> Ο δεύτερος υποστηρίζει πως είναι ζητούμενο, κανείς πέρα από το σουλτάνο, να μην έχει τη δύναμη, ώστε να υπερβαίνει τα όριά του γιατί για να επιτευχθεί η τάξη του κόσμου κανείς δεν πρέπει να υπερβαίνει αυτά.<sup>5</sup> Αμφότεροι, για την παράβαση αυτού του κανόνα, είτε αναφέρονται σε μεμονωμένα άτομα, είτε σε σύνολα, χρησιμοποιούν την έκφραση «υπέρβαση του ορίου» (*haddan tecanuz*).

Ωστόσο, η έννοια που, σε θεωρητικό τουλάχιστον επίπεδο, εξασφάλιζε την τάξη του κόσμου και «έδενε» το οθωμανικό σύστημα αποτελώντας τον εσωτερικό ιστό των σχέσεων κυβέρνησης-κράτους-κοινωνίας, ήταν αυτή της δικαιοσύνης. Η έννοια της δικαιοσύνης αποτελούσε ίσως το βασικότερο στοιχείο της ευρύτερης θεώρησης του οθωμανικού κράτους, ένα είδος συμβολαίου της εξουσίας με τους υπηκόους της. Η έννοια αυτή αποτελούσε σημαντική παλαιά ισλαμική, περσική και τουρκική/κεντροασιατική διδαχή και πέρασε στην οθωμανική πολιτική σκέψη μέσω των «Κατόπτρων Ηγεμόνων» στα οποία συναντάμε τον περίφημο «Κύκλο της Δικαιοσύνης» (*adalet dairesi*).

Στον «Κύκλο της Δικαιοσύνης» αποτυπώνονταν οι κυκλικές σχέσεις ανάμεσα στις διάφορες κοινωνικές ομάδες και στις λειτουργίες ενός οργανωμένου κράτους.<sup>6</sup> Αυτές ήταν γραμμένα συνήθως γύρω από έναν κύκλο και έτσι το τελευταίο σημείο οδηγούσε στο πρώτο. Η κλασική μορφή του «Κύκλου της Δικαιοσύνης» ήταν η εξής:

- Βασιλική εξουσία χωρίς στρατό δεν υπάρχει.
- Στρατός δίχως πλούτο δεν υπάρχει.

---

<sup>2</sup> Shaw, Stanford, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, τ. *A' Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 1976, σελ. 166.

<sup>3</sup> Για μια συνολική και εμπειριστατωμένη εικόνα της οθωμανικής πολιτικής σκέψης και για το λογοτεχνικό είδος των «Κατόπτρων Ηγεμόνων» βλ. το: Sariyannis, Marinos, *Ottoman Political Thought up to the Tanzimat: A concise history*, Foundation for Research and Technology-Hellas – Institute for Mediterranean Studies, Ρέθυμνο, 2015 (e-book).

<sup>4</sup> Mustafa Ali, *Mustafâ 'Âlî's Counsel for Sultans of 1581. Text, transliteration, notes*, Andreas Tietze (επιμ.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Βιέννη, 1979-1982, τ. 2, σελ. 97.

<sup>5</sup> Katib, Çelebi, *Fezleke*, Ceride-i Havadis Matbaasi, Κωνσταντινούπολη, 1870, τ. 2, σελ. 220 και 183.

<sup>6</sup> Μια περιεκτική διερεύνηση του θέματος αυτού γίνεται στο: Darling, Linda, "Do Justice, Do Justice, For That is Paradise": Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 22, (2002), σελ. 3-19.

- Οι ραγιάδες παράγουν τον πλούτο.
- Ο σουλτάνος βασιλεύοντας με δικαιοσύνη κρατάει ενωμένους τους ραγιάδες.
- Η δικαιοσύνη απαιτεί αρμονία στον κόσμο.
- Ο κόσμος είναι σαν ένας κήπος και το κράτος είναι τα τείχη του.
- Ο θρησκευτικός νόμος είναι το στήριγμα του κράτους.
- Χωρίς βασιλική εξουσία δεν υπάρχει υποστήριξη του θρησκευτικού νόμου.

Ουσιαστικά το κράτος είναι υπεράνω της κοινωνικής διαίρεσης σε ασκερί-ραγιάδες. Οι ραγιάδες παράγουν και πληρώνουν τους φόρους τους συντηρώντας παράλληλα τους στρατιωτικούς. Η ευημερία των ραγιάδων εξαρτάται από τη δικαιοσύνη την οποία έχει ως καθήκον του να επιβάλλει ο σουλτάνος. Ο οθωμανικός νόμος είναι σύμφωνος με το νόμο του Ισλάμ και ο τρόπος διοίκησης της αυτοκρατορίας περιλαμβάνεται στα διατάγματα που εκδίδει ο σουλτάνος. Βεβαίως, για να ισχύσουν όλα αυτά πρέπει να υπάρχει αρμονία και τάξη στον κόσμο και αυτά επιτυγχάνονται αν ο καθένας είχε τη θέση του μέσα την οθωμανική κοινωνία και παρέμενε σε αυτή. Ο σουλτάνος έπρεπε να επιβάλλει σε όλους να κρατάνε τη θέση τους και να μην υπερβαίνουν τα καθιερωμένα όρια. Αν ο σουλτάνος φρόντιζε για αυτά, ήταν δίκαιος και έπρεπε να γίνεται σεβαστός και όλοι να τον υπακούν. Με άλλα λόγια, με αυτό το σχήμα η σουλτανική εξουσία νομιμοποιούνταν από το κατά πόσο ικανοποιητικά εξασφάλιζε και απένειμε στους υπηκόους της δικαιοσύνη.

Στην οθωμανική περίπτωση, το ιδεολογικό σχήμα του «Κύκλου της Δικαιοσύνης» υιοθετήθηκε πλήρως και η δικαιοσύνη συνδέθηκε με τον σουλτανικό θεσμό. Ο εκάστοτε σουλτάνος λογιζόταν ως ο εγγυητής της επικράτησης της δικαιοσύνης μέσα στην αυτοκρατορία του. Ο Na'ima υποστήριζε πως απαραίτητος όρος για την εύρυθμη λειτουργία του κράτους είναι η δικαιοσύνη και όχι τόσο η θρησκευτική ορθοδοξία και η εφαρμογή αυτής εναπόκειται στο σουλτάνο.<sup>7</sup> Αντίστοιχα ο Hezarfen ανέφερε πως ο σουλτάνος και οι κατά τόπους εκπρόσωποί του είναι υπεύθυνοι για οποιαδήποτε αδικία διαπράττεται.<sup>8</sup>

Για την επαναβεβαίωση αυτής της πτυχής της σουλτανικής εξουσίας είχε οργανωθεί ένα ολόκληρο σύστημα αποτελούμενο από απτές πολιτικές ενέργειες και από έντονους συμβολισμούς. Για παράδειγμα ο χώρος στο παλάτι του Τοπκαπί στον οποίο συνερχόταν το σουλτανικό συμβούλιο για να εξετάσει τις προσφυγές παραπόνων των ραγιάδων των επαρχιών αποκαλούνταν ως ο «Πύργος της Δικαιοσύνης». Σε πρακτικό, καθημερινό επίπεδο, η έγνοια του σουλτάνου για τη σωστή απονομή της δικαιοσύνης λάμβανε χώρα μέσω της λειτουργίας του

<sup>7</sup> Na'ima, Mustafâ, *Tarih-i Na'imâ*, Matbaa-i Amire, Κωνσταντινούπολη, 1865, τ. 1, σελ. 33.

<sup>8</sup> Hezarfen, Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-beyân fi kavânîni-Âl-i 'Osmân*, Sevim İlgürel (επιμ.), ΤΤΚ, Άγκυρα, 1998, σελ. 113.

δικαστικού συστήματος, της έκδοσης διαταγμάτων που διέταζαν την απαρέγκλιτη εφαρμογή του νόμου ή με διάφορες άλλες νομοθετικές παρεμβάσεις.

Σύμφωνα με τα όσα προαναφέρθηκαν, βλέποντας συνδυαστικά τις έννοιες της δικαιοσύνης, της ευταξίας του κόσμου και της αρχής του «ορίου», η σουλτανική υπεροχή είναι ξεκάθαρη, ωστόσο από κει και πέρα, δε διακρίνεται η κυριαρχία κάποιας κοινωνικής τάξης. Φαίνεται ουσιαστικά πως η σουλτανική εξουσία προσπαθεί να ρυθμίσει και να εξισορροπήσει τις σχέσεις μεταξύ των ελίτ και του λαού, χωρίς να παίρνει εμφανώς θέση υπέρ κάποιας ομάδας. Έχει διατυπωθεί μάλιστα η άποψη πως η δικαιοσύνη στα οθωμανικά εδάφη δεν αναφερόταν γενικώς και αορίστως στην προστασία από το κακό, αλλά ως προστασία ραγιάδων από τις παρανομίες των εκπροσώπων του σουλτάνου, τους ασκερί.<sup>9</sup> Σε σχέση με το πώς εφαρμοζόταν η δικαιοσύνη στις χώρες της δυτικής Ευρώπης, που σαφώς υποστήριζε τα συμφέροντα των ελίτ, στην Οθωμανική Αυτοκρατορία ο θεσμός της δικαιοσύνης προστάτευε τις κατώτερες βαθμίδες της κοινωνίας έναντι της καταπίεσης των ισχυρών.<sup>10</sup>

Το ιεροδικείο αποτελούσε ένα εργαλείο του λαού, τόσο για να υπερασπιστεί τα δικαιώματά του, όσο και για να εξομαλύνει την καθημερινότητά του. Επιπλέον, όποιος ραγιάς ένοιωθε αδικημένος από την απόφαση του ιεροδίκη (καδής) ή σε μειονεκτική θέση έναντι των κρατικών αξιωματούχων, μπορούσε κάλλιστα να απευθυνθεί στον ίδιο τον σουλτάνο, στον «μεγάλο προστάτη» του. Ο ισχυρισμός αυτός βεβαίως δεν αρνείται πως στα εδάφη της αυτοκρατορίας υπήρχε καταπίεση και πως οι ισχυροί εν τέλει κατάφερναν να επικρατήσουν, ωστόσο αυτό γινόταν εκτός του επίσημου και ανιχνεύσιμου σε εμάς δικαστικού και νομικού συστήματος. Η επιβεβαίωση της δύναμης των ελίτ δε λάμβανε χώρα εντός του ιεροδικείου και των επίσημων δικαστικών οδών. Η διατήρηση της επιβολής της σουλτανικής δύναμης μέσω των αποφάσεων του καδή ήταν για το κεντρικό κράτος το κύριο εργαλείο για τον έλεγχο των ασκερί και την εξασφάλιση της ισορροπίας στην κοινωνία. Γι' αυτό το λόγο υπήρχε έντονο ενδιαφέρον για την εξασφάλιση του κύρους και της αξιοπιστίας του ιεροδικείου.<sup>11</sup>

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να πούμε πως στην προ-Τανζιμάτ Οθωμανική Αυτοκρατορία, δηλαδή σε μια προ-νεωτερική εποχή, η εφαρμογή του νόμου και η διασφάλιση της δημόσιας τάξης αποτελούσαν από τα βασικότερα και πιο εύκολα αναγνωρίσιμα σημάδια εξουσίας και από την επιτυχή ή μη έκβαση της εφαρμογής τους, βασιζόταν, σε μεγάλο βαθμό, η νομιμοποίηση του καθεστώτος και η πολιτική σταθερότητα. Η διατήρηση της τάξης και η άσκηση της δικαιοσύνης ήταν

<sup>9</sup> Heyd, Uriel, "Kanun and shari'a in old Ottoman criminal justice", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 3/1 (1967), σελ. 7.

<sup>10</sup> Gerber, Haim, *State, society and law in Islam: Ottoman law in comparative perspective*, State University of New York Press, Άλμπανυ, 1994, σελ. 41.

<sup>11</sup> Ο.π., σελ. 56-57.

επίσης και οι καλύτεροι μηχανισμοί για έλεγχο με θεσμικό τρόπο των σχέσεων της κυβέρνησης με την κοινωνία.<sup>12</sup> Επομένως, η οθωμανική αντίληψη περί δικαιοσύνης απέβλεπε στην προστασία της κατεστημένης νομιμότητας, στη χωρίς παρεκκλίσεις εφαρμογή, ιδιαιτέρως των παλαιών νόμων (*kanun-i kadim*), στην παγίωση του αισθήματος δημόσιας ασφάλειας και στον παραδειγματισμό του κοινωνικού συνόλου, ώστε να αποτραπούν πιθανές μελλοντικές παραβατικές συμπεριφορές.<sup>13</sup>

Μέχρι εδώ εν συντομία είδαμε τις βασικές αρχές και κάποιες έννοιες «κλειδιά» της οθωμανικής πολιτικής θεωρίας και ιδεολογίας, ωστόσο αυτά από μόνα τους δεν είναι αρκετά. Για να εμπεδωθούν και να λειτουργήσουν ως η κυρίαρχη ιδεολογία στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας που δε θα αφήνει περιθώρια παρεκκλίσεων και παρερμηνειών, κομβικής σημασίας ήταν το ζήτημα της μεταβίβασής τους στην κοινωνία. Τα αξιακά συστήματα αρθρώνονται και κατασκευάζονται από την εξουσία και τις ελίτ και για να κυριαρχήσουν πρέπει να γίνει η διάχυσή τους προς τα «κάτω», δηλαδή πρέπει και τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα να τα έχουν εμπεδώσει, ώστε να αποτραπεί μια ηθική και ιδεολογική σύγκρουση που ενδεχομένως να διακινδύνευε την πρωτοκαθεδρία της καθεστηκυίας τάξης.<sup>14</sup>

Η διαδικασία αυτή της διάχυσης και της επιβολής των επιδιώξεων του εξουσιαστικού κέντρου στην Οθωμανική Αυτοκρατορία πραγματώθηκε με μια από τις πιο κοινές μεθόδους των αυτοκρατοριών και των προ-νεωτερικών κρατών, την πολιτική εργαλειοποίηση της θρησκείας, εν προκειμένω του Ισλάμ.

Η σημασία της θρησκείας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία παρείχε αυξημένο βάρος στους ειδήμονες του Ιερού Νόμου, τους ουλεμάδες. Οι Οθωμανοί, εν αντιθέσει με τα άλλα μουσουλμανικά κράτη, έδωσαν στους ουλεμάδες θεσμικό ρόλο οργανώνοντάς τους σε ένα ισχυρό, ιεραρχικά δομημένο σύστημα, το ιλμιγιέ (*ilmiye*). Αυτό είχε τη δική του γραφειοκρατία, αλλά σε τελική ανάλυση η στελέχωση και οι διορισμοί σε αυτό βασιζόνταν στις αποφάσεις του σουλτάνου.<sup>15</sup> Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία το *ilmiye* ήταν μια ιεραρχία όχι όλων των ουλεμάδων, αλλά των ουλεμάδων που διορίζονταν σε θέσεις οι οποίες ελέγχονταν και υποστηριζόταν ποικιλοτρόπως από το κράτος ή από βακούφια και που συνήθως είχαν αποφοιτήσει από μεντρεσέδες του ιλμιγιέ. Η ύπαρξη των ουλεμάδων ήταν

<sup>12</sup> Brelaz, Cedric, "Maintaining Order and Exercising Justice in the Roman Provinces of Asia Minor" στο *The Province Strikes Back: Imperial Dynamics in the Eastern Mediterranean*, επιμ. Björn Forsén, Giovanni Salmeri, *Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens*, 13, Suomen Ateenan-instituutin säätiö, Ελσίνκι, 2008, σελ. 45.

<sup>13</sup> Αναστασόπουλος, Αντώνης και Ελένη Γκαρά, «Οθωμανικές αντιλήψεις περί εγκλήματος και τιμωρίας», *Μνήμων*, 21 (1999), σελ. 43.

<sup>14</sup> Σαρηγιάννης, Μαρίνος, *Περιθωριακές ομάδες και συμπεριφορές στην οθωμανική Κωνσταντινούπολη, 16ος-18ος αιώνας*, Δημοσίευτη διδακτορική διατριβή, [χ.ε.], Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 2005, σελ. 95.

<sup>15</sup> Inalcik, Halil, "The Ruznamce Registers of the Kadiasker of Rumeli as Preserved in the Istanbul Muftiiluk Archives", *Turcica*, 20 (1988), σελ. 255.

μεγάλης σημασίας λόγω του ότι αυτοί στελέχωναν τις θέσεις του εκπαιδευτικού και δικαστικού συστήματος. Μέσω αυτών των θέσεων οι ουλεμάδες λειτουργούσαν, αν και όχι πάντα, ως προπαγανδιστές της κυρίαρχης ιδεολογίας, των επιδιώξεων του κράτους και της εμπέδωσης μια κοινής δημόσιας ιδεολογίας και ηθικής. Έτσι, γίνονταν οι φορείς που εξασφάλιζαν τον σουνιτικό προσανατολισμό της οθωμανικής κοινωνίας, βοηθούσαν στην εδραίωση των σχέσεων του κέντρου με τις επαρχίες, δηλαδή ομογενοποιούσαν την αυτοκρατορία, ενίσχυαν τα προγράμματα κοινωνικής πειθάρχησης και έδιναν το ιδεολογικό και νομικό «πάτημα» το οποίο δικαίωνε τον εξοβελισμό, τον αποκλεισμό και την καταστολή κάθε θεωρούμενης επικίνδυνης, αποκλίνουσας ή παραβατικής συμπεριφοράς.

Το Ισλάμ, που εκ φύσεως υποβάλει καταναγκαστικές νόρμες συμπεριφοράς, αποτελούσε ένα ολοκληρωμένο σύνολο ιδεών και πρακτικών τις οποίες η πλειονότητα των υπηκόων του σουλτάνου πίστευαν, υπάκουαν και ζούσαν σύμφωνα με αυτές. Στο οθωμανικό κράτος, λόγω της ύπαρξης του ιμιγιέ, εμφανίστηκε η εξής ιδιαιτερότητα: η θρησκεία ως σύστημα πεποιθήσεων και η θρησκεία ως θεσμός λειτουργούσαν παράλληλα αλλά τέμνονταν στο πρόσωπο του καδή και στον θεσμό του ιεροδικείου. Η θρησκεία ως θεσμός βοηθούσε στη διοίκηση της αυτοκρατορίας, ενώ ως σύστημα πεποιθήσεων καθόριζε και ήλεγχε την καθημερινή ζωή του κάθε Οθωμανού. Είναι σημαντικό να επισημάνουμε εδώ πως ακόμα και η θέση των μη μουσουλμάνων (*zimmi*) κατοίκων της αυτοκρατορίας σε μεγάλο βαθμό εξαρτιόταν και καθοριζόταν από τις προβλέψεις, επιταγές και αρχές της μουσουλμανικής θρησκείας. Επομένως, το Ισλάμ, είτε άμεσα είτε έμμεσα, ρύθμιζε την καθημερινότητα όλων των Οθωμανών, ανεξαρτήτως θρησκείας, εθνοτικής καταγωγής, γλώσσας και κοινωνικής τάξης.

Η σχέση του οθωμανικού κράτους με το Ισλάμ ήταν περίπλοκη και αμοιβαία επωφελής. Οι σουλτάνοι κατάφεραν να παρουσιάζονται ως προστάτες της θρησκείας δημιουργώντας όμως, μια θρησκευτική ελίτ ελεγχόμενη από αυτούς. Το Ισλάμ είχε χαλιναγωγηθεί και προστατευτεί από το οθωμανικό κράτος, ενώ παράλληλα το Ισλάμ περιέβαλλε την οθωμανική δυναστεία με μια ιερή αύρα, προσέφερε θρησκευτική νομιμοποίηση σε μια πληβείας καταγωγής δυναστεία και ένα μέσο διακυβέρνησης. Αυτή η διοικητική φύση της οθωμανικής εκδοχής του Ισλάμ εκφράστηκε με τον καλύτερο ίσως τρόπο στο πρόσωπο του καδή.

Ιεροδικεία, στα οποία προΐστανται οι καδήδες, υπήρχαν σε κάθε γωνιά της αυτοκρατορίας και αποτελούσαν ουσιαστικά τους κατά τόπους βραχίονες του κεντρικού κράτους. Ο τοπικός καδής ήταν ίσως ο οθωμανός αξιωματούχος που βρισκόταν εγγύτερα στους απλούς κατοίκους της αυτοκρατορίας και ζούσε ανάμεσά τους. Την ίδια στιγμή όμως, ανήκε στη θρησκευτική ιεραρχία, ήταν διορισμένος από το σουλτάνο, όφειλε να απονέμει δικαιοσύνη, να βοηθά στη διοίκηση και να εφαρμόζει τις επιταγές του κέντρου. Έτσι, μετατράπηκε σε έναν

ενδιάμεσο κρίκο που ένωνε κατά κάποιο τρόπο τις λαϊκές μάζες, τη θρησκεία και το κράτος, σε έναν μεσάζοντα μεταξύ της υψηλής, αυτοκρατορικής κουλτούρας και της λαϊκής. Εκπροσωπώντας ταυτοχρόνως και το κράτος και το Ισλάμ, οι καδήδες διαδραμάτιζαν έναν μοναδικό ρόλο στο διοικητικό, θρησκευτικό, νομικό, πολιτισμικό και αξιακό «δέσιμο» της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Δικάζοντας πρωτίστως σύμφωνα με τις αρχές του ισλαμικού (*seriat*) και σουλτανικού (*kanun*) δικαίου, έδιναν στο λαό, αφενός μια αίσθηση ισλαμικότητας, αφετέρου ως διορισμένοι από τον σουλτάνο και εκπροσωπώντας τον αποδείκνυαν στο λαό πως ο σουλτάνος τους πληρούσε το πρότυπο του δίκαιου ηγεμόνα και πως παρέμενε προσηλωμένος στην εμπέδωση της δικαιοσύνης και της τάξης του κόσμου.<sup>16</sup>

Ωστόσο, οι καδήδες δεν αποτελούσαν μονάχα το δικαστικό και διοικητικό προσωπικό της αυτοκρατορίας. Ούτε ήταν αποκλειστικά οι λειτουργοί της θρησκείας του κέντρου. Ήταν και οι βασικότεροι θεματοφύλακες των αξιών, των αρχών και των προτύπων συμπεριφοράς. Επέβλεπαν τις ζωές, τόσο των μουσουλμάνων, όσο και των μη μουσουλμάνων, καιροφυλακτώντας για πιθανές υπερβάσεις των αποδεκτών ορίων συμπεριφοράς. Τα κοινωνικά όρια βεβαίως που είχαν οριστεί από το κέντρο της εξουσίας. Κατ' αυτόν τον τρόπο οι καδήδες αποτελούσαν τους καλύτερους μάντες μεταβίβασης, διάχυσης αλλά και επιβολής της κυρίαρχης πολιτικής θεωρίας, ιδεολογίας και ηθικής. Μέσω του κάθε καδή λάμβανε χώρα μια αδιάκοπη διαδικασία επαναβεβαίωσης της νομιμότητας του οθωμανικού συστήματος, επίδειξης ισχύος των κυρίαρχων ιδεολογικών δυνάμεων, ξεκάθαρης χάραξης των κοινωνικών ορίων και των αποδεκτών τρόπων συμπεριφοράς και στιγματισμού πιθανών συμπεριφορών που απόκλιναν από το νόμιμο και το επιτρεπτό. Με άλλα λόγια, ο θεσμός του ιεροδικείου «λειτουργούσε για να επιβεβαιώνει συνεχώς μέσω της καθημερινής ζωής την κοινή νομιμότητα ενός συστήματος πεποιθήσεων για το λαό και για το κράτος».<sup>17</sup>

Ο χαρακτηρισμός μιας πράξης ως αποδεκτής ή μη αποδεκτής ή μιας συμπεριφοράς ως παραβατικής ή νόμιμης, γίνεται πάντα σε σύγκριση με τον λόγο που εκφράζουν και προσπαθούν να επιβάλουν οι εκάστοτε κυρίαρχες εξουσιαστικές δομές, καθορίζεται μεταξύ άλλων, από πολιτικά, οικονομικά, ηθικά και θρησκευτικά κριτήρια και διαφοροποιείται ανάλογα με την εποχή, τα ήθη και το πολιτιστικό υπόβαθρο της κάθε περιοχής. Ο όρος «εξουσιαστικές δομές» περιλαμβάνει οποιαδήποτε εκδοχή μιας οργανωμένης και θεσμοθετημένης μορφής εξουσίας όπως το κράτος, την εκκλησία και τις κοινότητες. Η ύπαρξη σχέσεων εξουσίας είναι αυτή που μετατρέπει τον χαρακτηρισμό μιας συμπεριφοράς ή

<sup>16</sup> Barkey, Karen, "Aspects of Legal Pluralism in the Ottoman Empire", στο Lauren Benton και Richard Ross (επιμ.), *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850*, New York Press, Νέα Υόρκη, 2013, σελ. 89-91.

<sup>17</sup> Barkey, Karen, *Αυτοκρατορίες και διαφορετικότητα: Οι Οθωμανοί σε συγκριτικό πλαίσιο*, μτφρ. Μαρίνα Δημητριάδου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2013, σελ. 132.

ενέργειας σε ιστορικό φαινόμενο, ανιχνεύσιμο από τους ιστορικούς, αφού αυτές οι εξουσιαστικές δομές καθορίζουν τον νόμο και τις ηθικές αξίες που επικρατούν και συνακολούθως δημιουργούν μηχανισμούς στιγματισμού και καταστολής που αφενός δικαιολογούν την ύπαρξη της εξουσίας και αφετέρου προάγονται από αυτήν. Το νομικό πλαίσιο, η δικαιοσύνη, η θεσμική καταστολή και η εκπομπή συγκεκριμένων μηνυμάτων για τα προβλεπόμενα κοινωνικά όρια βοηθούν τις κυρίαρχες κοινωνικές ομάδες και φορείς να επιβληθούν στις υπόλοιπες λιγότερο ισχυρές κοινωνικές ομάδες και να τις πειθαρχήσουν σύμφωνα με τα δικά τους κελεύσματα. Ο ορισμός συγκεκριμένων ορίων επιτρεπόμενης συμπεριφοράς στο εσωτερικό των κοινωνιών αποτελεί μια συνειδητή λειτουργία των εξουσιαστικών δομών, ώστε να μετατρέψουν τις δικές τους επιδιώξεις σε κυρίαρχη ιδεολογία, η οποία εν συνεχεία θα δικαιολογεί τον χαρακτηρισμό διαφόρων συμπεριφορών ως «αποκλίνουσες», αφού θα έρχονται σε αντιπαράθεση με τη συμπεριφορά που πλέον λογίζεται ως «φυσιολογική».

Η εκάστοτε κυρίαρχη οπτική μιας κοινωνίας, κατά κανόνα, ορίζει ποια συμπεριφορά χαρακτηρίζεται ως «αποκλίνουσα» (ή εκτροπή ή παρέκκλιση) σύμφωνα με την υποτιθέμενη συναίνεση που υπάρχει ανάμεσα στα μέλη της κοινωνίας αυτής ως προς τους στόχους, τους κανόνες και τις νόρμες που θα έπρεπε να διέπουν τον τρόπο ζωής των μελών της. Η έννοια της απόκλισης σχετίζεται με τρόπους συμπεριφοράς που λογίζονται κοινωνικά κυρίαρχοι και από τους οποίους όποιο μέλος της κοινωνίας αυτής διαφοροποιηθεί, «αυτοδικαίως» στιγματίζεται και ενδεχομένως διώκεται. Επομένως, η έννοια της αποκλίνουσας συμπεριφοράς ή της απόκλισης σχετίζεται και εμπεριέχει σε μεγάλο βαθμό τις έννοιες της περιθωριακότητας, της παραβατικότητας, της εγκληματικότητας και του υπόκοσμου. Όλες αυτές οι έννοιες μοιράζονται ένα βασικό χαρακτηριστικό που είναι κατά κάποιο τρόπο το κοινό τους «μειονέκτημα». Διαμορφώνονται και σχηματοποιούνται έχοντας σαν δεδομένο αυτό που δέχεται η ελίτ σαν αποδεκτό. Κατ' αυτόν τον τρόπο όμως, παραβλέπουν ότι ανάμεσα στις αντιλήψεις των υπερτοπικών δομών και σε αυτές των τοπικών κοινωνιών υφίσταται διαφοροποίηση επειδή συχνά οι τοπικές κοινωνίες ενσωματώνουν συμπεριφορές που θεωρούνται μη αποδεκτές και εξοβελίζονται από την επίσημη ιδεολογία. Επίσης είναι συχνό φαινόμενο τα κοινωνικά σύνολα των οποίων τις συμπεριφορές η κυρίαρχη ιδεολογία τις τοποθετεί σε αυτές της απόκλισης, να μην αισθάνονται το ίδιο όταν βρίσκονται μέσα στο δικό τους περιβάλλον. Δεν αυτό-χαρακτηρίζουν τις ενέργειες τους ως αποκλίνουσες. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δημιουργείται ένα ιδεολογικό χάσμα που ενίοτε οδηγεί στη σύγκρουση.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Για μια ευρύτερη ιστορική προσέγγιση των εννοιών αυτών τόσο για τη Δυτική Ευρώπη όσο και για την Οθωμανική Αυτοκρατορία βλ. τα εξής: Σαρηγιάννης, Μαρίνος, *Περιθωριακές ομάδες και συμπεριφορές στην οθωμανική Κωνσταντινούπολη, 16ος-18ος αιώνας*, Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, [χ.ε.], Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 2005, Le Goff, Jacques, O



Για να διευκρινιστεί, για παράδειγμα, η έννοια της περιθωριακότητας οφείλουμε να ορίσουμε πρώτα διάφορες παραμέτρους. Από ποια κοινωνικά στρώματα εκπέμπεται η κυρίαρχη ιδεολογία, ποιες αξίες και ποιοι κανόνες που έχουν τεθεί εκ μέρους της κυρίαρχης ιδεολογίας σε σχέση με το τι χαρακτηρίζεται ως «φυσιολογική συμπεριφορά», ποιες ενέργειες ενεργοποιούνται ώστε να τοποθετηθεί μια κοινωνική ομάδα στον χώρο της περιθωριακότητας, πώς εξατομικεύεται και εν τέλει, πώς επιβάλλεται η κοινωνική πειθάρχηση. Με άλλα λόγια, για την έννοια της περιθωριακότητας βασικό ερμηνευτικό κλειδί αποτελεί περισσότερο η διαδικασία και οι μηχανισμοί που καταλήγουν στον εξοβελισμό μιας ομάδας ή ενός προσώπου στο περιθώριο και όχι τόσο η καθαυτή, ξεχωριστή, προσωπική επιλογή του κάθε ατόμου. Από την άλλη μεριά, βέβαια, σε ένα δεύτερο επίπεδο, η απόφαση ενός ατόμου να μην αποδέχεται και να μην εντάσσεται στο κυρίαρχο σύστημα αξιών ή να επιλέγει ένα εναλλακτικό σύστημα πεποιθήσεων και δράσεων, οδηγεί πάλι στο ίδιο σχεδόν αποτέλεσμα, δηλαδή στην περιθωριοποίησή του.

Όσον αφορά τις έννοιες παραβατικότητα-εγκληματικότητα, ουσιαστικά διαφοροποιούνται ως προς τον βαθμό σοβαρότητας της παρανομίας. Αμφότερες αναπαριστούν τη σύγκρουση ανάμεσα στον άνθρωπο και την κοινωνία. Η σύγκρουση αυτή επισύρει τελικώς την εμπλοκή του νόμου και συγκεκριμένα του ποινικού κώδικα. Επομένως, η ύπαρξη κανόνων δικαίου και θεσμών δικαιοσύνης αποτελεί βασική προϋπόθεση. Ο παραβατικός χαρακτήρας μια πράξης καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από ηθικοθρησκευτικά κριτήρια και η έννοια της παραβατικότητας είναι δυναμική μέσα στον χρόνο και στο χώρο, διαφοροποιούμενη ανάλογα με το ιστορικό και πολιτιστικό πλαίσιο. Το έγκλημα αποτελεί μια κοινωνική κατασκευή που αντιπροσωπεύει μια συμπεριφορά ή πράξη που χαρακτηρίζεται από το κοινωνικό σύνολο ως αντίθετη από την επικρατούσα ηθική ή ως αντικοινωνική και συνεπάγεται την επιβολή ποινών, άτυπου και κυρίως τυπικού κοινωνικού ελέγχου.

Το έγκλημα ως μια πράξη αμφισβήτησης ή και περιφρόνησης των κυρίαρχων κοινωνικών ορίων και συμπεριφορών δημιουργεί στο εσωτερικό της εκάστοτε κοινωνίας συγκινησιακές αναταραχές ικανές να καθορίσουν την κοινωνική αντίδραση και να διεγείρουν την επιθυμία της κοινωνίας για τιμωρία των δραστών. Παράλληλα, ο εγκληματίας με τις πράξεις του παραβαίνει των κώδικα αξιών που έχει επιβληθεί από τις κυρίαρχες κοινωνικές ομάδες, αλλά αμφισβητεί με εμφανή τρόπο και τη νομικό-δικαστική πηγή νομιμοποίησης της εξουσίας αναγκάζοντας έτσι

---

*πολιτισμός της μεσαιωνικής Δύσης*, μτφρ. Ρίκα Μπενβενίστε, Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1993, Vincent, Bernard, *Οι περιθωριακοί και οι αποκλεισμένοι στην ιστορία*, μτφρ. Μ. Καραχάλιος και Κ. Λεύκα, Ροές, Αθήνα, 1988, Faroqhi, Suraiya, *Towns and townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, crafts and food production in an urban setting, 1520-1650* Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 1984, Jütte, Robert, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 1994.

το εξουσιαστικό κέντρο να επέμβει χρησιμοποιώντας ακριβώς το ίδιο σύστημα που έχει αμφισβητηθεί, δηλαδή το νόμο, τη δικαιοσύνη και τους μηχανισμούς ελέγχου και καταστολής. Σε αυτό το σημείο βεβαίως, η έννοια του εγκληματία σε μεγάλο βαθμό προσομοιάζει ή και ταυτίζεται με αυτήν του αμαρτωλού και παραβάτη του λόγου του Θεού. Στόχος της τιμωρίας, αφενός σε επίπεδο θρησκευτικότητας, είναι η εξιλέωση και η κάθαρση, αφετέρου σε πολιτικό και πρακτικό επίπεδο, ο κοινωνικός παραδειγματισμός, η ταυτοποίηση και δημοσιοποίηση του δράστη, ιδιαιτέρως με τις ποινές του ακρωτηριασμού και φυσικά η επισφράγιση της ισχύος της εξουσίας έναντι της οποίας έχει αντιταχθεί ο εγκληματίας.

Στις έννοιες της παραβατικότητας-εγκληματικότητας αναφέραμε πως πρωταγωνιστικό ρόλο διαδραματίζει ο νόμος. Το νομικό πλαίσιο έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί αποτελεί ένα από τα ισχυρότερα όπλα που έχουν στην υπηρεσία τους οι κοινωνικά ισχυρές ομάδες και μέσω αυτού επιτυγχάνουν την προστασία της κοινωνικής τους θέσης και του κώδικα συμπεριφοράς που επιθυμούν να κυριαρχεί. Από τον ποινικό κώδικα απορρέουν και τα έτερα ισχυρά τους όπλα, τα μέσα κολασμού και οι μηχανισμοί ελέγχου και καταστολής. Ανάλογα με το μέγεθος της παράβασης και της αμφισβήτησης της κυρίαρχης ιδεολογίας που έλαβε χώρα, το νομικό πλαίσιο μπορεί να προσαρμοστεί και να επεκταθεί με σκοπό να ενδυναμωθεί, να είναι καλύτερα προετοιμασμένο για μελλοντικές συγκρούσεις και τέλος για να ενσωματώσει στους κόλπους του και να χαρακτηρίζει στο εξής ως παραβατικές, συμπεριφορές που μέχρι πρότινος δε θεωρούνταν. Το νομικό πλαίσιο και ιδιαιτέρως το ποινικό μέρος του θα μπορούσαμε να πούμε πως αποτελεί σε μεγάλο βαθμό έναν δείκτη που φανερώνει τη δύναμη των πολιτικών και ιδεολογικών δυνάμεων που δρουν σε μια ιστορική συγκυρία μιας και σε αυτό αποκαλύπτεται πως οι εξουσιαστικές δομές προσπαθούν σε κάθε περίπτωση να νομιμοποιήσουν την κυριαρχία τους, να την αναπαραγάγουν, να την επιβάλουν, να καθορίσουν ένα συγκεκριμένο πρότυπο αποδεκτής συμπεριφοράς και να παγιώσουν τα κοινωνικά όρια.

Οι σχέσεις των παραβατικών συμπεριφορών με τις περιθωριακές είναι τις περισσότερες φορές πολύπλοκες και ασαφείς. Άλλοτε ταυτίζονται, άλλοτε είναι παράλληλες και τέμνονται ανά περίπτωση και άλλοτε δεν έχουν καμία επαφή. Η περίπτωση του υπόκοσμου αποτελεί ίσως την χαρακτηριστικότερη περίπτωση ταύτισής τους, είναι η πιο εύκολα ανιχνεύσιμη και έχει μια πιο απτή ιστορική μορφή. Αυτό που αποκαλούμε υπόκοσμο είναι πληθυσμιακές ομάδες, όχι όμως κοινωνικές ομάδες, που διαβιούν σε μόνιμη σχεδόν κατάσταση παρανομίας. Οι αξίες τους, οι κώδικες συμπεριφοράς τους και οι δραστηριότητες με τις οποίες καταπιάνονται, διαφέρουν ριζικά από την υπόλοιπη κοινωνία. Κατά κάποιο τρόπο αναφερόμαστε σε μια ομάδα ή ομάδες εκτός κοινωνίας, οι οποίες μάλιστα δεν έρχονται σε αντιπαράθεση μονάχα με το νόμο και την καταστολή της εξουσίας αλλά και με τις απλές κοινωνικές ομάδες και αξίες. Πέρα από τα άτομα που ανήκουν στον

υπόκοσμο, ένας εγκληματίας μπορεί να είναι περιθωριακός μπορεί και όχι. Μάλιστα τίποτα δεν αποκλείει την περίπτωση να είναι κατά τ' άλλα πλήρως ενταγμένος στο κυρίαρχο σύστημα αξιών. Ουσιαστικά, αν δεν ασκηθούν ποτέ εναντίον του ποινικές διώξεις είναι πιθανό να μη χαρακτηριστεί ποτέ του ως εγκληματίας. Βεβαίως, από τη στιγμή που αναγνωριστεί ως εγκληματίας και διωχθεί, σχεδόν αυτομάτως περιθωριοποιείται. Απ' την άλλη, ένας που έχει χαρακτηριστεί ως περιθωριακός δεν είναι αυτομάτως εγκληματίας γιατί δεν παραβιάζει απαραίτητως κάποιο νόμο και μπορεί έτσι να περάσει όλη του τη ζωή στο κοινωνικό περιθώριο χωρίς να διωχθεί νομικά. Ωστόσο, πρέπει να έχουμε στα υπ' όψιν μας πως, όχι σπάνια, η εξουσία επικαλείται την εγκληματικότητα ώστε εντέχνως να περιθωριοποιήσει άτομα τα οποία εμφανίζουν τάσεις απόκλισης ή απειθαρχίας στις επιταγές της κυρίαρχης ιδεολογίας και ηθικής.

Η ανάλυση και η στο σύνολό της ιστορική μελέτη της έννοιας της αποκλίνουσας συμπεριφοράς, έκανε την εμφάνισή της στην ιστοριογραφία γύρω στα μέσα της δεκαετίας του 1970 από την περίφημη «σχολή των Annales» στη Γαλλία. Έκτοτε το ζήτημα έχει μελετηθεί σχετικά επαρκώς για το χώρο του Δυτικού πολιτισμού. Στην οθωμανική ιστοριογραφία, η σχετική βιβλιογραφία μέχρι σχετικά πρόσφατα, ήταν αποσπασματική, φανερώνοντας τη συνηθισμένη καθυστέρηση με την οποία φτάνουν οι νέες ιστοριογραφικές τάσεις στις οθωμανικές σπουδές, κυρίως σε ζητήματα κοινωνικής ιστορίας και ιστορίας των νοοτροπιών. Ιδιαίτερα για τους αιώνες που για καιρό θεωρούνταν ως «οι αιώνες της παρακμής» της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (17<sup>ος</sup> και 18<sup>ος</sup>), η σχετική βιβλιογραφία είναι, ίσως ακόμα και στις μέρες μας, ελλιπής ή στέκεται σε μεγάλο βαθμό στο τοπικό πλαίσιο μιας πόλης ή μιας περιοχής, αγνοώντας συχνά τη μεγάλη εικόνα. Εν αντιθέσει, οι τελευταίοι αιώνες της αυτοκρατορίας (19<sup>ος</sup> – 20<sup>ός</sup>) έχουν μελετηθεί διεξοδικότερα και είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε περισσότερα.

Η ερευνητική ενασχόληση με φαινόμενα παραβατικής συμπεριφοράς και εγκληματικότητας εντάσσεται στο πεδίο της κοινωνικής ιστορίας, αλλά με πολλές προεκτάσεις σε άλλα πεδία, όπως της ιστορίας του δικαίου, της κουλτούρας, των νοοτροπιών, του αστικού χώρου αλλά και της πολιτικής ιστορίας. Μέσω της μελέτης φαινομένων παραβατικότητας, ο ιστορικός μπορεί κατ' αρχάς να έρθει σε επαφή και να φέρει στο προσκήνιο ιστορικές φιγούρες, ακόμα και κοινωνικά σύνολα του παρελθόντος, που αλλιώς θα μας ήταν αόρατα και θα είχαν «συνθλιβεί» μέσα στις μακροϊστορικές αφηγήσεις της πολιτικής και της οικονομίας. Επίσης, η διερεύνηση του πώς οι κυρίαρχες κοινωνικές ομάδες δομούσαν, διέχεαν και επέβαλλαν στην υπόλοιπη κοινωνία τα δικά τους πρότυπα και πώς κατασκεύαζαν την εικόνα του «Άλλου» έχει τεράστιο ενδιαφέρον. Η εικόνα του «Άλλου» άλλωστε δεν είναι παρά το αντεστραμμένο είδωλο του κάθε «Εμείς» και αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα μιας κοινωνίας το πώς αυτή αυτοχαρακτηρίζεται και δομείται εκ των έσω. Τέλος, η μελέτη της παραβατικότητας απηχεί στη νομιμοποίηση ενός πολιτικού καθεστώτος,

στη σχέση του κέντρου του με τις περιφέρειες και στο βαθμό αντίστασης των τοπικών κοινωνιών στις επιταγές της πρωτεύουσας.

Αναφέραμε προηγουμένως πως ο καδής είχε πολυλειτουργικό ρόλο. Αυτές οι λειτουργίες του είναι εμφανείς στο περιεχόμενο των ιεροδικαστικών κωδίκων στους οποίους συναντάμε δικαστικές, συμβολαιογραφικές και διοικητικές πράξεις, σουλτανικά διατάγματα (*firman*), τους κανονισμούς της συγκεκριμένης επαρχίας (*kanunname*), άλλα διατάγματα από το αυτοκρατορικό κέντρο (*adaletname*) και τα διατάγματα του τοπικού πασά (*buyuruldu*). Ως εκ τούτου, ο αριθμός των πληροφοριών που μπορούμε να ανασύρουμε είναι σημαντικός, τόσο για την τοπική, όσο και για την εν γένει ιστορία της αυτοκρατορίας. Ωστόσο, δεν πρέπει να ξεχνάμε πως τα ιεροδικαστικά έγγραφα είναι το αρχείο του οθωμανικού δικαστηρίου, πως η συγγραφή τους πραγματοποιήθηκε από οθωμανούς γραφειοκράτες με συγκεκριμένη ιδεολογική και πολιτική κοσμοθεώρηση, πως προέκυψαν μέσα από προβλεπόμενες διαδικασίες του οθωμανικού και ισλαμικού δικαίου, ακολουθώντας ορισμένες τυπολογικές φόρμες σύνταξης και διατύπωσης. Τέλος πως νοηματοδοτούνται ορθά μονάχα στο πλαίσιο της οθωμανικής και ισλαμικής νομικής παράδοσης.<sup>19</sup> Επομένως, κατά την επεξεργασία των πληροφοριών και των στοιχείων που μας παρέχουν, οφείλουμε να έχουμε υπ' όψιν μας μερικές ιδιαιτερότητές τους.

Πρώτα από όλα, οι καταχωρήσεις που απαντώνται στους κώδικες έχουν συνταχθεί από μέλη της οθωμανικής κρατικής γραφειοκρατίας και απηχούν τις δικές τους αντιλήψεις. Έπειτα, οι καταχωρήσεις είναι στη συντριπτική τους πλειονότητα σύντομες, σχεδόν περιληπτικές και, αν εξαιρέσουμε ζητήματα που άπτονται θεμάτων διαδικαστικών ή διοικητικών, δεν είναι απίθανο οι πληροφορίες που μας παρέχουν να είναι οι στοιχειώδεις, χωρίς περαιτέρω λεπτομέρειες. Τέλος, υπάρχουν δύο καθαρά πρακτικής φύσης ζητήματα που δημιουργούν πρόβλημα πολλές φορές στην ασφαλή εξαγωγή στατιστικών δεδομένων. Το πρώτο είναι το ερώτημα του ποσοστού των αρχικών κωδίκων που έχουν διασωθεί και βρίσκονται στα χέρια μας και το δεύτερο είναι το θέμα της αντιπροσωπευτικότητας του υλικού, δηλαδή οι υποθέσεις που μαθαίνουμε μέσω των καταχωρήσεων του καδή είναι αυτές που έγιναν επισήμως γνωστές στις τότε αρχές. Επομένως, τι ποσοστό υποθέσεων επιλυνόταν εκτός ιεροδικείου ή στο παράλληλο κοινοτικό δικαστικό σύστημα, όπου αυτό τουλάχιστον λειτουργούσε; Ιδιαιτέρως σε υποθέσεις με εμπλεκόμενους μονάχα μη μουσουλμάνους, είναι κάτι το οποίο δε θα μπορέσουμε ποτέ να το εξακριβώσουμε.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Γκαρά, Ελένη, «Δολοφόνοι και Δικαστές στην Οθωμανική Βέροια», *ΙΜΕΡΟΣ*, 1 (2001), σελ. 115.

<sup>20</sup> Αναστασόπουλος, Αντώνης, «Οι χριστιανοί στην Τουρκοκρατία και οι οθωμανικές πηγές: η περίπτωση της Βέροιας, π. 1760-1770», *Αριάδνη*, 9 (2003), σελ. 72-73.

Όσον αφορά τώρα τις καταχωρήσεις που σχετίζονται με παραβατικές συμπεριφορές ή εγκληματικότητα, τα στοιχεία που μας παραδίδονται είναι ελάχιστα. Συνήθως μαθαίνουμε τα ονόματα των διάδικων, το θρήσκευμά τους, τον τόπο κατοικίας τους, την κατηγορία εναντίον του εναγόμενου, την ύπαρξη μαρτύρων που να επιβεβαιώνουν ή να διαψεύδουν την κατηγορία. Σε κάποιες καταχωρήσεις, επιπλέον, πληροφορούμαστε για τα επαγγέλματα των διάδικων, τον τόπο στον οποίο έλαβε χώρα η παράβαση, το όπλο ή το μέσο που χρησιμοποιήθηκε για να πραγματοποιηθεί η παράβαση και τέλος αν υπήρχε η πρόθεση τραυματισμού ή θανάτωσης του θύματος. Περαιτέρω βασικές λεπτομέρειες που να σχετίζονται με την υπόθεση, όπως για παράδειγμα η ύπαρξη κινήτρου ή τι ρόλο έπαιζε η θρησκεία ή η εθνοτική προέλευση, αν οι διάδικοι ανήκαν σε διαφορετική θρησκευτική ή εθνοτική ομάδα, δε μας δίδονται.<sup>21</sup>

Ένα επιπλέον ζήτημα που έχει τεθεί πολλές φορές προς διερεύνηση, αφορά τον εξαιρετικά χαμηλό αριθμό καταχωρήσεων που σχετίζονται με καθαρά εγκληματικές ενέργειες. Όπως χαρακτηριστικά έχει γράψει η Faroqhi, «ανάμεσα στους αστικούς πληθυσμούς, τα εγκλήματα που φτάνουν προς επίλυση στο δικαστήριο είναι εντυπωσιακά λίγα. Ακόμα και αν δεχτούμε πως οι Οθωμανοί ήταν γενικώς νομοταγείς, ο βαθμός εγκληματικότητας που αναδεικνύεται μέσα από τη μελέτη των καταχωρήσεων του καδή είναι απίθανα χαμηλός».<sup>22</sup>

Οι κυριότερες ερμηνείες που έχουν δοθεί είναι: 1) Το ιεροδικείο ως μέρος επίλυσης διαφορών ήταν μεν το επίσημο οθωμανικό δικαστήριο, αλλά όχι το μοναδικό, αφού οι μη μουσουλμανικές κοινότητες λειτουργούσαν δικά τους ξεχωριστά δικαστήρια. 2) Η επίλυση μιας διένεξης μπορούσε να αναζητηθεί εκτός δικαστικών αιθουσών στο εσωτερικό της κοινωνίας ιδιαίτερα σε κοινωνίες με ισχυρή την παρουσία ενός αυστηρού ιδεολογικού και ηθικού κώδικα, όπως στην Κρήτη για παράδειγμα. 3) Το ειδικό καθεστώς δικαστικής μεταχείρισης που απολάμβαναν μερικές κοινωνικές ομάδες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, όπως για παράδειγμα οι γενίτσαροι που δικάζονταν από τον διοικητή τους και όχι από τον καδή, δεν εμφανίζονται στις καταχωρήσεις του ιεροδικείου. Η απουσία αυτών των ομάδων από τους κώδικες είναι κρίσιμη, καθώς έχει αποδειχτεί πως ο βαθμός εγκληματικότητάς τους ήταν πολύ υψηλός. Βεβαίως, όπως θα αναδειχθεί στο Β' μέρος της εργασίας, στην περίπτωση της Κρήτης εμφανίστηκε η ιδιομορφία τα μέλη των στρατιωτικών σωμάτων να παρουσιάζονται και να εκδικάζονται οι υποθέσεις τους πολύ συχνά από τον καδή. 4) Προκύπτει από το προηγούμενο. Ο υψηλός βαθμός εγκληματικότητας ανάμεσα στους στρατιωτικούς, όπως αυτός τουλάχιστον προκύπτει μέσα από τις ομολογουμένως περιορισμένες εμφανίσεις τους στους

---

<sup>21</sup> Ginio, Eyal, "The administration of criminal justice in Ottoman Selanik (Salonica) during the eighteenth century", *Turcica*, 30 (1998), σελ. 186-187.

<sup>22</sup> Faroqhi, Suraiya, *Coping with the State: Political conflict and crime in the Ottoman Empire*, Isis Press, Κωνσταντινούπολη, 1995, σελ. 145.

ιεροδικαστικούς κώδικες, δημιουργεί σοβαρό πρόβλημα αντιπροσωπευτικότητας, καθώς αυτοί ήταν επιφορτισμένοι με αστυνομικά καθήκοντα, την εμπέδωση της τάξης και της ασφάλειας.<sup>23</sup> 5) Οι διατάξεις του ισλαμικού δικαίου που αφενός προέβλεπαν πολύ αυστηρές και σαφείς προϋποθέσεις για την απόδειξη της τέλεσης μια εγκληματικής ενέργειας και αφετέρου η μη αυτεπάγγελτη δίωξη μερικών αδικημάτων, όπως η ανθρωποκτονία που θεωρούνταν ως ιδιωτικής φύσης παραβάσεις, «απέτρεπαν» τη μαζική εμφάνισή τους στο ιεροδικείο και τέλος 6) Ένας σημαντικός αριθμός υποθέσεων εγκληματικού περιεχομένου είναι καταγεγραμμένοι στα «κατάστιχα των σημαντικών υποθέσεων» (*mühimme defterleri*) και όχι στους ιεροδικαστικούς κώδικες.<sup>24</sup>

Η παρούσα διπλωματική εργασία χωρίζεται σε δυο μέρη. Στο πρώτο θα επιχειρηθεί μια επισκόπηση διαφόρων θεμάτων που άπτονται του οθωμανικού νομικού και δικαστικού συστήματος. Μερικά από τα ζητήματα που θα αναπτυχθούν είναι το οθωμανικό νομικό πλαίσιο, το οθωμανικό δικαστικό σύστημα, οι οθωμανικοί μηχανισμοί ελέγχου και καταστολής καθώς και τα οθωμανικά μέσα κολασμού.

Στο δεύτερο μέρος θα δοθεί ένα περίγραμμα της διοικητικής και δικαστικής οργάνωσης της οθωμανικής Κρήτης. Κυρίως όμως, θα προσπαθήσω να παρουσιάσω επαρκώς το θέμα της παραβατικότητας και της αντιμετώπισής της κατά την πρώιμη οθωμανική περίοδο, στο ανατολικό τμήμα του εγιαλετίου της Κρήτης (σημερινοί νομοί Ηρακλείου και Λασιθίου). Σε όσες υποθέσεις είναι αυτό εφικτό, θα αποπειραθώ να δώσω μια μικρό-ιστορική προσέγγιση. Η συγκεκριμένη χρονική περίοδος (1669 – 1700 μ.Χ.) αποτελεί μια κρίσιμη και ιδιαίτερη περίοδο στο νησί αφού συμπίπτει με τις διαδικασίες της μετάβασης από το ενετικό στο οθωμανικό σύστημα κυριαρχίας μετά από σκληρές, πολυετείς πολεμικές συγκρούσεις. Οι πηγές που χρησιμοποιήθηκαν είναι πρωτίστως οι ιεροδικαστικοί κώδικες (*ser'iyye sicilleri*), είτε από το πρωτότυπο είτε από μετάφραση, από το ιεροδικείο Χάνδακα που φυλάσσονται στο Τουρκικό Αρχείο Ηρακλείου (στο εξής Τ.Α.Η.) στη Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη του Δήμου Ηρακλείου. Το ιεροδικείο αυτό ιδρύθηκε το 1670, δηλαδή σχεδόν αμέσως μετά την κατάκτηση της πόλης τον Σεπτέμβριο του 1669. Συμπληρωματικά με τις καταχωρήσεις του ιεροδικείου, χρησιμοποιήθηκαν περιηγητικά κείμενα του 17<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αιώνα Οθωμανών (Evliya Çelebi) ή

<sup>23</sup> Ginio, ό.π., σελ. 188.

<sup>24</sup> Gradeva, Rossitsa, "On the Judicial Functions of Kadi Courts: Glimpses from Sofia in the 17<sup>th</sup> century", *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, 5/2 (2005), 36-37, 41-42. Αναστασόπουλος, «Οι χριστιανοί», ό.π., σελ. 72-74. Γκαρά, «Δολοφόνοι», ό.π., σελ. 47. Ginio, ό.π., σελ. 188.

Για μια ευρύτερη προβληματική σχετικά με τους ιεροδικαστικούς κώδικες βλέπε τα εξαιρετικά: Al-Qattan, Najwa, "Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *International Journal of Middle East Studies*, 31, (1999), 429-444 και Dror, Ze'evi, "The Use of Ottoman Sharī'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal", *Islamic Law and Society* 5/1 (1998), σελ. 35-56.

Ευρωπαίων (Dapper, Maihows, Olivier, Pashley, Pococke, Randolph, Sonnini, Tournefort) περιηγητών που επισκέφτηκαν το νησί.

## Ο ΟΘΩΜΑΝΙΚΟΣ 17<sup>ος</sup> ΑΙΩΝΑΣ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΚΤΗΣΗ ΤΗΣ ΚΡΗΤΗΣ

Ο 17<sup>ος</sup> αιώνας αποτέλεσε για την Οθωμανική Αυτοκρατορία μια από τις πιο ταραχώδεις περιόδους της ιστορίας της με αλλεπάλληλους εσωτερικούς μετασχηματισμούς, αναταραχές και πολέμους.

Στα ανατολικά τους σύνορα οι Οθωμανοί συγκρούστηκαν με τους Σαφαβίδες του Ιράν δύο φορές (1603-1618 και 1623-1639). Στα ευρωπαϊκά σύνορα οι ένοπλες αναμετρήσεις ήταν σχεδόν αδιάκοπες και εξαντλητικές. Η Οθωμανική Αυτοκρατορία πολέμησε με τους Αψβούργους (1593-1606), με την Κοινοπολιτεία της Πολωνίας-Λιθουανίας (1621-1622 και 1671-1672), με τη Ρωσία (1676-1681), με την Ιερά Συμμαχία των Αψβούργων της Αυστρίας, της Βενετίας, της Πολωνίας, των Παπικών Δυνάμεων και της Ρωσίας (1683-1700) και τέλος με τη Βενετία (1644-1669). Στον πόλεμο εναντίον της Βενετίας θα αναφερθούμε αναλυτικά στη συνέχεια καθώς άπτεται άμεσα της εργασίας αυτής.

Αλλά και στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας η κατάσταση ήταν εντόνως ταραχώδης. Η σειρά των επαναστάσεων των Τζελαλήδων (1596-1609, 1654-1655 και 1658-1659) προκάλεσαν μεγάλα προβλήματα. Άλλη σημαντική πηγή εντάσεων οφειλόταν στον αδυσώπητο φατριαστικό ανταγωνισμό μεταξύ των ομάδων του χαρεμιού, των διαφόρων οίκων βεζίρηδων, πασάδων και ουλεμάδων σε συνδυασμό με την υποχώρηση της επιβολής του σουλτανικού οίκου. Ο σουλτάνος παρέμεινε στην κορυφή της εξουσιαστικής ιεραρχίας σε έναν όμως εντελώς νέο ρόλο, αυτόν του νομιμοποιητικού πολιτικού συμβόλου. Μια τρίτη μεγάλη πηγή αναταραχών ήταν η ολοένα αυξανόμενη εχθρότητα μεταξύ των σπαχήδων και των γενιτσάρων. Η θέση των πρώτων χειροτέρευε, με τα εισοδήματά τους να μειώνονται λόγω της οικονομικής κρίσης, ενώ των δεύτερων βελτιωνόταν, αφού η σταδιακή μεταλλαγή του γενιτσαρικού σώματος με την εμπλοκή των μελών του στις συντεχνίες και στο εμπόριο άρχισε να είναι επικερδής. Παράλληλα, οι γενίτσαροι ήταν σε θέση με τη βία να ικανοποιούν τις επιδιώξεις τους. Ουσιαστικά, οι σπαχήδες εξέφραζαν κυρίως τα συμφέροντα της μικρασιατικής αγροτικής οικονομίας, ενώ οι γενίτσαροι τα περισσότερο αστικά επαγγέλματα.

Πέρα από αυτές τις πηγές αναταραχών, αυξημένο ενδιαφέρον παρουσιάζουν τέσσερις ακόμα εξελίξεις του 17<sup>ου</sup> αιώνα. Πρώτη εξέλιξη είναι η αύξηση της σημασίας του ρουσφετιού και της πατρωνίας για το διορισμό στις διοικητικές θέσεις και αξιώματα. Δεύτερη εξέλιξη είναι η κυριαρχία του θεσμού της εκμίσθωσης των φόρων και η επέκταση του θεσμού των ισόβιων φοροεκμισθώσεων (*malikane*) από το 1695, που συνδέονται με τον μαρασμό του τιμαριωτικού συστήματος. Τρίτη σημαντική εξέλιξη είναι η ενίσχυση της σημασίας του Ισλάμ, που γίνεται αντιληπτή ποικιλοτρόπως. Η ισχυροποίηση των ουλεμάδων, η προσπάθεια κατάλυσης της ισορροπίας σουλτανικού και ιερού νομού προς



όφελος του δεύτερου, ο περαιτέρω περιορισμός του εθιμικού δικαίου, η κυριαρχία μιας ριζοσπαστικού θρησκευτικού προσανατολισμού ιδεολογίας, που κήρυττε την επιστροφή στον τρόπο ζωής και στις αρχές του Ισλάμ, η αυστηρή προσήλωση στη σουνιτική εκδοχή του Ισλάμ και η εναντίωση σε κάθε είδους νεωτερισμό (*bid'at*), είναι μερικά χαρακτηριστικά παραδείγματα. Η τελευταία σημαντική εξέλιξη αποτελεί κατ' ουσία ένα συνδυασμό όλων όσων προαναφέρθηκαν, προσθέτοντας επιπλέον την εμφάνιση μιας εξειδικευμένης γραφειοκρατίας και τις απαρχές του χωρισμού της σουλτανικής από την κρατική περιουσία. Η εξέλιξη αυτή είναι η έναρξη μιας μακράς πορείας προς τη δημιουργία ενός νεωτερικού κράτους.<sup>25</sup>

### **Κρήτη: Η τελευταία κατάκτηση**

Μετά την κατάκτηση της Κύπρου (1570), η Κρήτη αποτελούσε το μοναδικό σημαντικό νησί της Ανατολικής Μεσογείου που δεν ανήκε στην Οθωμανική Αυτοκρατορία παραμένοντας στα χέρια της Βενετίας. Η θέση της Κρήτης, πάνω στη μεγάλη θαλάσσια οδό που ένωνε την Αίγυπτο με την Κωνσταντινούπολη, την καθιστούσε ένα ενετικό «αγκάθι» στα πλευρά των Οθωμανών, αλλά για διάφορους λόγους η οθωμανική επίθεση εναντίον της συνεχώς αναβαλλόταν μέχρι το 1645. Τότε, με αφορμή μια επίθεση Μαλτέζων πειρατών σε μια οθωμανική νηοπομπή με διακεκριμένους επιβάτες για την οποία οι Οθωμανοί κατηγόρησαν τους Ενετούς πως παρείχαν καταφύγιο στους πειρατές αυτούς, ξεκίνησε ο λεγόμενος «Κρητικός Πόλεμος» (1645-1669).

Στα πρώτα χρόνια του πολέμου οι Οθωμανικές επιτυχίες ήταν πολλές και η κατάκτηση του νησιού επιτυγχανόταν με ταχείς ρυθμούς. Το 1645 κυριεύτηκε το δυτικό τμήμα της Κρήτης μαζί με την πόλη των Χανίων, την επόμενη χρονιά το Ρέθυμνο και το σύνολο του σημερινού νομού Ρεθύμνου, ενώ το 1647 οι σημερινοί νομοί Λασιθίου και Ηρακλείου, όχι όμως και η πρωτεύουσα και σημαντικότερη πόλη της Κρήτης, ο Χάνδακας (το σημερινό Ηράκλειο, η βενετική Candia, το οθωμανικό Kandiyе). Έτσι, αφού το μεγαλύτερο μέρος της νήσου είχε μέσα σε σχεδόν τρία χρόνια περάσει στα χέρια τους, το 1651 οι Οθωμανοί ανακήρυξαν την Κρήτη σε οθωμανική επαρχία (*eyalet*), εξέδωσαν την πρώτη κανονιστική διάταξη (*kanunname*) της επαρχίας και συνέταξαν το πρώτο απογραφικό κατάστιχο (*tahrir*) της Κρήτης. Η πολιορκία του Χάνδακα έμελλε να εξελιχθεί σε ένα μακροχρόνιο, επίπονο, πολυδάπανο και με πολλές διακυμάνσεις αγώνα που διήρκεσε 22 χρόνια. Η τελική φάση της πολιορκίας, από το 1666, έγινε υπό την προσωπική διεύθυνση

---

<sup>25</sup> Για το ευρύτερο ιστορικό πλαίσιο του οθωμανικού 17<sup>ου</sup> αιώνα, βλέπε τα: Agoston, Gabor, "The Ottomans: From Frontier Principality to Empire", στο: John Andreas Olsen and Colin S Gray (επιμ.), *The Practice of Strategy From Alexander the Great to the Present*, Oxford University Press, 2011. Caroline Finkel, *Οθωμανική Αυτοκρατορία, 1300-1923*, μτφρ. Μιχάλης Δελέγκος, Διόπτρα, Αθήνα 2007. Χαλίλ Ιναλτζίκ, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η κλασική εποχή, 1300-1600*, μτφρ. Μιχάλης Κοκολάκης, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1995. Donald Quataert, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Οι τελευταίοι αιώνες, 1700-1922*, μτφρ. Μαρίνος Σαρηγιάννης, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.

του μεγάλου βεζίρη Κιοπρουλού Φαζίλ Αχμέτ πασά. Το 1669, ο Βενετός διοικητής της υπερασπιστής του Χάνδακα, Φραντζέσκο Μοροζίνι, συνθηκολόγησε και παρέδωσε την πόλη στον μεγάλο βεζίρη. Με τη συνθήκη όσοι από τους εναπομείναντες κάτοικους του Χάνδακα είχαν παραμείνει στην πόλη μπορούσαν να την εγκαταλείψουν μαζί με τους Ενετούς στρατιώτες. Η Βενετία, μετά από σχεδόν πέντε αιώνες κυριαρχίας, αποχωρούσε από την Κρήτη. Από τη συνθήκη εξαιρέθηκαν τα νησιά-φρούρια της Γραμβούσας, της Σούδας και της Σπιναλόγκας.

Οι Βενετοί βεβαίως δε συμφιλιώθηκαν με την απώλεια του νησιού και για πολλά χρόνια ήλπιζαν στην ανάκτησή της. Με βάση τα τρία αυτά νησιά-φρούρια εξαπέλυαν συχνά επιθέσεις στην κυρίως Κρήτη, εξόπλιζαν και προστάτευαν διάφορες ομάδες πληθυσμού, όπως τους χαϊνηδες, που εναντιώνονταν στις Οθωμανικές αρχές, και είχαν «στήσει» ένα εκτεταμένο και καλά δικτυωμένο σύστημα κατασκόπων και πρακτόρων στο νησί. Στα πλαίσια του Ενετοοθωμανικού πολέμου του 1684-1699, οι Ενετοί επιχειρήσαν να ανακαταλάβουν την Κρήτη και το 1692 στις δυτικές περιοχές σχεδόν το κατάφεραν, αλλά εν τέλει απέτυχαν χάνοντας επιπλέον και τη Γραμβούσα. Η ενετική παρουσία στην ευρύτερη περιοχή της Κρήτης τερματίστηκε οριστικά το 1715, όποτε η Σούδα και η Σπιναλόγκα πέρασαν σε οθωμανικά χέρια και μόνο τότε έγινε δυνατή η ουσιαστική ειρήνευση στο νησί.

Οι Οθωμανοί το 1670 πραγματοποίησαν γενική απογραφή του πληθυσμού, συνέταξαν νέο απογραφικό κατάστιχο, ενώ το 1671 εκδόθηκε η «Νέα κανονιστική διάταξη» (*Kanunname-i Cedid*).<sup>26</sup> Στο νέο αυτό κατάστιχο και στη νέα κανονιστική διάταξη αντανακλώνται με τον πλέον επίσημο τρόπο τόσο οι ευρύτερες κυρίαρχες τάσεις του οθωμανικού 17<sup>ου</sup> αιώνα, όπως το προβάδισμα που αποκτά ο ιερός νόμος έναντι του σουλτανικού και εθιμικού δικαίου, η ενίσχυση των μεγάλων οίκων των ελίτ του κέντρου έναντι του σουλτανικού οίκου και ο ανοιχτός πλέον ανταγωνισμός τους, όσο και η ιδιαιτερότητα της κατάκτησης της Κρήτης. Η κατάκτηση αυτή πραγματοποιήθηκε σε μια εποχή κατά την οποία η περίοδος της οθωμανικής εδαφικής εξάπλωσης είχε ουσιαστικά τερματιστεί επί σχεδόν έναν αιώνα. Παράλληλα το οθωμανικό κράτος ήταν αρκετά εξασθενημένο εξαιτίας των δομικών μετασχηματισμών που λάμβαναν χώρα στο εσωτερικό του.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Σταυρινίδης, Νικόλαος, «Ανέκδοτα έγγραφα της Τουρκοκρατίας εν Κρήτη : δύο έγγραφα ρυθμιστικά του μετά την Άλωση της Κρήτης φορολογικού συστήματος», *Κρητικά Χρονικά*, Α' (1947), σελ. 84-122.

<sup>27</sup> Για την πρώιμη οθωμανική περίοδο, τους πρώτους οθωμανικούς κανονισμούς και ενέργειες στην Κρήτη, βλέπε: Greene, Molly, *Κρήτη: ένας κοινός κόσμος. Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των Πρώιμων Νεότερων Χρόνων*, μτφρ. Ελένη Γκαρά και Θέμιδα Γκέκου, Εκδόσεις του Εικοστού, Αθήνα, 2005.

## Α΄ ΜΕΡΟΣ: ΤΟ ΟΘΩΜΑΝΙΚΟ ΝΟΜΙΚΟ ΚΑΙ ΔΙΚΑΣΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ



«Αστυνομική» περίπολος αποτελούμενη από Σουμπάσηδες (*Şubaşilar*) και Γενίτσαρους (*Yeniçeriler*)

Πηγή: *The Vinkhuijzen collection of military uniforms.*

## 1. Το οθωμανικό νομικό πλαίσιο

### 1.1 Η οθωμανική νομική σύνθεση: *Seriat, Kanun, Örf*

Το δίκαιο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας προέκυψε από τη σύνθεση διάφορων νομικών παραδόσεων. Για παράδειγμα των τουρκικών λαών της στέπας, όπου ο ηγεμόνας καθιέρωνε έναν κώδικα βασιλικών διατάξεων (*törü, yasa*), της περσικής αυτοκρατορίας, όπου η εμπέδωση της δικαιοσύνης ήταν ένδειξη της καλής θέλησης και της παντοδυναμίας του βασιλέα, του ισλαμικού κόσμου όπου ο νόμος είχε θεϊκή προέλευση και καθολική ισχύ. Από τη σύνθεση αυτή, το οθωμανικό δίκαιο κατέληξε να απορρέει από τρεις διαφορετικές πηγές: από τον ιερό νόμο του Ισλάμ (*seriat*), από το νόμο του σουλτάνου (*kanun-i Osmani*) και από το εθιμικό δίκαιο (*örf, rusum, adat*). Θεμελιώδης πηγή ήταν αυτή του ισλαμικού ιερού νόμου με το σουλτανικό νόμο να καλύπτει κυρίως ζητήματα τα οποία δεν καλύπτονταν πλήρως από τον πρώτο και το εθιμικό δίκαιο να λειτουργεί περισσότερο επικουρικά.<sup>28</sup>

Ο ιερός νόμος εδράζεται πάνω σε μια αχρονική, θεϊκή βάση, κάτι που τον καθιστά βαθιά θεωρητικό, πολυσύνθετο στην προσέγγιση και συχνά αδύνατο στην εφαρμογή του στην πράξη. Αυτές οι ιδιομορφίες κατέστησαν αναγκαία την ερμηνεία του και την επεξήγησή του από ειδικά εκπαιδευμένους νομοδιδασκάλους, που θα λάμβαναν υπόψιν τους το Κοράνι, τις παραδόσεις του Μωάμεθ (*fiqh*) και τις πρακτικές των πρώτων μουσουλμανικών κοινοτήτων.<sup>29</sup> Έτσι, όταν οι Οθωμανοί ίδρυσαν την αυτοκρατορία τους, ο ιερός νόμος είχε ήδη ένα ερμηνευτικό ιστορικό υπόβαθρο σχεδόν μιας χιλιετίας. Οι Οθωμανοί ακολούθησαν τη σουνιτική παράδοση και την ερμηνευτική σχολή του Abu Hanifa. Στο Ισλάμ, η διάκριση μεταξύ θρησκείας-πολιτικής-πίστης-ηθικής είναι ασαφής και οι υποχρεώσεις των πιστών είναι διατυπωμένες στον ιερό νόμο, ο οποίος είναι ένας οδηγός για τη διακυβέρνηση, την οικονομία, την κοινωνία και την ηθική, δημιουργώντας ένα ηθικό-πολιτικό σύστημα που καθορίζει την προσωπική και κοινωνική ζωή των πιστών. Μάλιστα, προβλέπονται ποιες ενέργειες πρέπει ή δεν πρέπει να διαπράττονται, ενώ καθορίζεται ποιες συμπεριφορές είναι ηθικά αδιάφορες, ποιες είναι ωφέλιμες και επιβραβεύσιμες και ποιες κατακριτέες και πρέπει να τιμωρούνται. Ο ιερός νόμος αποτελεί για τους μουσουλμάνους τον τελειότερο κώδικα, ενώ η εφαρμογή των επιταγών του επαφίεται τόσο στους ίδιους τους πιστούς όσο και στην εκάστοτε εξουσία, όπως η σουλτανική. Οι Οθωμανοί

<sup>28</sup> Αναστασόπουλος - Γκαρά, ό.π., σελ. 44, Γκαρά, ό.π., σελ. 123-124.

<sup>29</sup> Heyd, Uriel, "Kanun and shari'a in old Ottoman criminal justice", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 3/1 (1967), σελ. 9-10. Jennings, Ronald, "Limitations of the judicial powers of the kadi in the 17th c. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica*, 50 (1979), σελ. 168.

προσπάθησαν για μια σειρά από λόγους (νομιμοποίησης, κύρους, ευσέβειας) να αυτοπαρουσιάζονται ως εφαρμοστές των επιταγών του ιερού νόμου.

Το σουλτανικό δίκαιο αποτελούσε στην αρχή το σύνολο των φερμανιών που είχαν κατά καιρούς εκδοθεί από διάφορους σουλτάνους και αφορούσαν μια πληθώρα περιστάσεων. Μάλιστα κάθε φορά που ενθρονιζόταν νέος σουλτάνος, έπρεπε να επικυρωθούν εκ νέου. Υπήρχαν νόμοι που αφορούσαν συγκεκριμένα ζητήματα, ζητήματα συγκεκριμένων επαρχιών ή κοινωνικών ομάδων και ζητήματα που αφορούσαν συνολικά το οθωμανικό κράτος. Τα διάφορα αυτά φερμάνια οργανώθηκαν για πρώτη φορά με συστηματικό τρόπο επί Μεχμέτ Β' και έτσι προέκυψε το κανούν, το οποίο βέβαια εξελίχτηκε και επεκτάθηκε στους αιώνες που ακολούθησαν. Η συγκρότηση του κανούν οφείλεται σε μια σειρά αναγκών που έπρεπε να διευθετηθούν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Σε ιδεολογικό επίπεδο, ο εκάστοτε σουλτάνος ως ο εγγυητής της δικαιοσύνης έπρεπε να φαίνεται πως έχει απεριόριστη νομοθετική εξουσία στα χέρια του. Σε πολιτικό επίπεδο ο σουλτάνος, ως η ανώτατη αρχή, έπρεπε μέσω των διαταγμάτων του να δείχνει προς ποια κατεύθυνση ήθελε να κινείται η αυτοκρατορία του. Τέλος, σε νομικό επίπεδο το κανούν ήρθε να καλύψει ένα σύνολο ζητημάτων τα οποία είτε δεν καλύπτονταν από το σεριάτ, είτε οι προβλέψεις του σεριάτ ήταν ασαφείς ή μη εφαρμόσιμες στην πράξη ή υπερβολικές.

Το σουλτανικό δίκαιο μπορούσε να συμπληρώσει το θρησκευτικό μόνο αν το τελευταίο δεν προέβλεπε οδηγίες για ένα συγκεκριμένο πρόβλημα, αν ο νόμος που θα θεσπιζόταν αντανάκλούσε μια κοινώς αποδεκτή αρχή ή συνήθεια, αν ο νέος νόμος κρινόταν ως συμφέρων για το καλό της μουσουλμανικής κοινότητας, αν ο σουλτάνος που τον ανήγγειλε μπορούσε να εξασφαλίσει την εφαρμογή του και, τέλος και σημαντικότερο, αν δεν ερχόταν σε αντιπαράθεση με κάποια διάταξη του ιερού νόμου.<sup>30</sup> Αυτά βέβαια ίσχυαν περισσότερο σε θεωρητικό επίπεδο γιατί στην πράξη η ισχύς της σουλτανικής εξουσίας μπορούσε με διάφορους τρόπους να «επιβάλει» κάποια νομοθετική ρύθμιση. Το σουλτανικό δίκαιο ήταν γραμμένο στην Τουρκική γλώσσα με απλές και χωρίς αμφισημίες διατυπώσεις. Η όλη σύλληψη του κανούν ήταν περισσότερο κοσμική απηχώντας στα πραγματικά συμφέροντα και στις καθημερινές ανάγκες του οθωμανικού κράτους και ως εκ τούτου, όχι αδίκως, έχει χαρακτηριστεί και ως «κρατικό δίκαιο».<sup>31</sup>

Το εθιμικό δίκαιο εισήλθε σταδιακά στην οθωμανική νομική σύνθεση μέσω των κατακτήσεων διαφόρων εδαφών στα οποία υπήρχε ανεπτυγμένος νομικός πολιτισμός, όπως για παράδειγμα στα πρώην βυζαντινά ή βαλκανικά εδάφη. Η ιδέα πως ένα τοπικό έθιμο ή κανονισμός μπορούσε να αποτελέσει πηγή δικαίου σε ένα

---

<sup>30</sup> Ιναλτζίκ, Χαλίλ, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η κλασική εποχή, 1300-1600*, μτφρ. Μιχάλης Κοκολάκης, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1995, σελ. 125-127.

<sup>31</sup> Heyd, ό.π., σελ. 9-10

ισλαμικό κράτος, ήταν αποδεκτή στον προ-οθωμανικό μουσουλμανικό κόσμο. Αναγκαία προϋπόθεση ήταν η απόφαση που λαμβανόταν σύμφωνα με το εθιμικό δίκαιο, να έχει την έγκριση του τοπικού καδή. Το εθιμικό δίκαιο δεν ήταν καταγεγραμμένο σε κάποιον κώδικα, διέφερε από επαρχία σε επαρχία και για την εφαρμογή του έπρεπε να γίνει κλήτευση αξιόπιστων ντόπιων ειδημόνων, οι οποίοι θα πιστοποιούσαν πως η απόφαση που πάρθηκε ακολουθούσε όσα ιστορικά ίσχυαν στην περιοχή και ήταν μια παλιά τοπική παράδοση (*adet-i kadim üzere*). Η πιστοποίηση αυτή της τοπικής κοινωνίας κρινόταν απαραίτητη, καθώς η ανά τακτικά χρονικά διαστήματα εναλλαγή των καδήδων στα ιεροδικεία δεν τους επέτρεπε να μαθαίνουν εις βάθος τις τοπικές συνήθειες. Το εθιμικό δίκαιο, γενικώς, λειτουργούσε συμπληρωματικά του σεριάτ και του κανούν.<sup>32</sup>

Μέχρι τα μέσα περίπου του 17<sup>ου</sup> αιώνα, οι τρεις πηγές του οθωμανικού δικαίου λειτουργούσαν συμπληρωματικά και σε μεγάλο βαθμό αρμονικά μεταξύ τους. Η ισχυρή θέση του σουλτάνου «προστάτευε» το κοσμικό κανούν έναντι του θεικού σεριάτ. Ωστόσο, στους οθωμανικούς νομικούς κύκλους ήταν γνωστό πως κάποιες διατάξεις του κανούν αντέβαιναν τις αρχές του ιερού νόμου. Έτσι, επί Σουλεϊμάν Α΄ (1520-1566) και με την καθοριστική συμβολή του σείχουλισλάμη Εμπουσουσούντ έγινε μια συστηματική προσπάθεια εναρμόνισης του κανούν με το σεριάτ, μια διαδικασία που προς τα τέλη του 17ου αιώνα είχε πλέον ολοκληρωθεί. Βεβαίως, η υποχώρηση της σημασίας του κανούν κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, δε σημαίνει πως διατάξεις του που είχαν αποδειχτεί ωφέλιμες εξαφανίστηκαν. Αντιθέτως, αρκετές συνέχισαν να είναι σε ισχύ, όπως για παράδειγμα πολλές πτυχές του ποινικού κώδικα, απλά υπό ένα ισλαμοφανές κάλυμμα.<sup>33</sup>

## 1.2 Οι καινοτομίες του οθωμανικού νομικού πλαισίου

Η Οθωμανική Αυτοκρατορία κατάφερε να γίνει το τελευταίο των μεγάλων μουσουλμανικών κρατών μεταξύ άλλων και εξαιτίας της ικανότητας που επέδειξε στην εφαρμογή του νόμου και στη χρήση του θεσμού της δικαιοσύνης. Οι Οθωμανοί κατάφεραν να υπερκεράσουν αυτή τη διχοτομία του νομικό-δικαστικού συστήματος με την εισαγωγή τριών μεγάλων και αλληλένδετων καινοτομιών: την καθιέρωση σε ισότιμη βάση ενός κοινού κοσμικού δικαίου δίπλα στο θρησκευτικό, τη θεσμική οργάνωση των ουλεμάδων σε ένα ιεραρχικά δομημένο και κρατικά ελεγχόμενο σύστημα και την εκδίκαση υποθέσεων στα ιεροδικεία σύμφωνα με όσα προέβλεπαν και τα δύο δίκαια.

Η πρώτη μεγάλη καινοτομία ήταν η συγκέντρωση όλων των σουλτανικών διαταγμάτων σε έναν συνεκτικό κώδικα γνωστό ως *κανουνναμές* (*kanunname*) που ουσιαστικά κωδικοποίησε και έδωσε στο κανούν το «σώμα» που χρειαζόταν για να

<sup>32</sup> Peirce, Leslie., *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkley, 2003, σελ. 119-121.

<sup>33</sup> Heyd, ό.π., σελ. 11-13.

καθιερωθεί και να σταθεί δίπλα στον ιερό νόμο. Μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης επί Μεχμέτ Β΄ εκδόθηκαν οι δύο πρώτοι οθωμανικοί κανουνναμέδες. Τα πιο σημαντικά στοιχεία των κανουνναμέδων του Μεχμέτ Β΄ είναι πως ο σουλτάνος τίθεται ξεκάθαρα στο εξουσιαστικό κέντρο, πως καταγράφεται ένας κοινός οθωμανικός ποινικός κώδικας, που απορρέει από τη βούληση του σουλτάνου και πως ο σουλτάνος εγγυάται για την απονομή της δικαιοσύνης στην επικράτειά του.<sup>34</sup> Γύρω στα 1500, ο γιος και διάδοχος του Μεχμέτ Β΄, Βαγιαζήτ Β΄, εκδίδει τον δικό του κανουνναμέ. Σε αυτόν ο σουλτάνος πλέον δήλωνε πως είχε ο ίδιος και ο νόμος του τις ίδιες αξιώσεις με τον ιερό νόμο στην δίωξη και πάταξη του εγκλήματος.<sup>35</sup> Ο τρίτος κανουνναμές-σταθμός είναι αυτός του Σουλεϊμάν Α΄, που μέχρι τις μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα δεν τροποποιήθηκε ουσιωδώς. Σε αυτόν η ωρίμανση του οθωμανικού νομικού πλαισίου ολοκληρώνεται με την απόπειρα σύγκλισης του κανούν με το σεριάτ, νέες κατηγορίες εισήρθαν στη σφαίρα του νόμου, όπως η πλαστογραφία και η ανήθικη συμπεριφορά και τέλος έγινε μια προσπάθεια συστηματικότερης οργάνωσης των ίδιων των διατάξεων του κανουνναμέ, ιδιαιτέρως της διάκρισης των ποινών αναλόγως με το έγκλημα.<sup>36</sup>

Η δεύτερη μεγάλη καινοτομία που εισήγαγαν οι Οθωμανοί ήταν ότι έδωσαν στους ειδήμονες του Ιερού Νόμου, τους ουλεμάδες, έναν θεσμικό ρόλο οργανώνοντάς τους σε ένα ισχυρό, ιεραρχικά δομημένο σύστημα, το ιλμιγιέ (*ilmiye*). Αυτό είχε τη δική του γραφειοκρατία, αλλά η στελέχωση του βασιζόταν στον σουλτάνο. Το *ilmiye* ήταν η ιεραρχία των ουλεμά που διορίζονταν σε θέσεις οι οποίες ελέγχονταν και εν μέρει χρηματοδοτούνταν από το κράτος ή από βακούφια και όχι όλων των ουλεμά.<sup>37</sup> Με άλλα λόγια οι Οθωμανοί καινοτόμησαν εφαρμόζοντας ένα είδος καισαροπαπισμού στην ισλαμική εκδοχή του.

Ο Οθωμανός σουλτάνος, ως θεσμός, έχοντας καταφέρει να θεσπίσει τον εαυτό του ως πηγή και προστάτη του δικαίου, ελέγχοντας και χαλιναγωγώντας ταυτόχρονα την άλλη μεγάλη πηγή δικαίου, τη θρησκεία, ήταν έτοιμος να δει την εφαρμογή της θέλησής του στο δικαστικό σύστημα. Αυτό το πέτυχε «υποχρεώνοντας» τα ιεροδικεία και τους καδήδες να εκδικάζουν τις υποθέσεις τους χρησιμοποιώντας και τον ισλαμικό νόμο αλλά και τον σουλτανικό.<sup>38</sup> Αυτή είναι η τρίτη μεγάλη καινοτομία που εισήγαγαν οι Οθωμανοί. Το οθωμανικό κράτος στήριξε τα ιεροδικεία καθιστώντας τα ως τα μοναδικά επίσημα όργανα απονομής

---

<sup>34</sup> Peirce, Leslie, "Domesticating sexuality. Harem culture in Ottoman law", στο Marilyn Booth (επιμ.), *Harem Histories: Envisioning Places and Living Spaces*, Duke University Press, Ντάρχαμ και Λονδίνο, 2010, σελ. 111-113. Heyd, ό.π., σελ. 3-4, Ινάλτζικ, ό.π., σελ. 129-130.

<sup>35</sup> Peirce, ό.π., σελ. 113-116. Heyd, ό.π., σελ. 4.

<sup>36</sup> Peirce, ό.π., σελ. 126-129. Heyd, ό.π., σελ. 4-5.

<sup>37</sup> Inalcik, Halil, "The Ruznamce Registers of the Kadiasker of Rumeli as Preserved in the Istanbul Muftiiluk Archives", *Turcica*, 20 (1988), σελ. 255.

<sup>38</sup> Ο.π., σελ. 8.

δικαιοσύνης, που εφάρμοζαν ένα νομικό πλαίσιο που κατάφερε να συνδυάσει το θεϊκό με το κοσμικό, την ιδέα της δικαιοσύνης και της εικόνας του κόσμου με την πραγματική.

### 1.3 Ο οθωμανικός ποινικός κώδικας

Στον ευρύτερο ισλαμικό νομικό πολιτισμό, ο διαχωρισμός του ποινικού δικαίου, για παράδειγμα, από το αστικό δεν είναι σαφής και επομένως οφείλουμε να είμαστε ιδιαίτερος προσεχτικοί όταν αναφερόμαστε σε ισλαμικό ποινικό κώδικα. Ο διαχωρισμός των αδικημάτων και των ποινών τους προκύπτει από δύο βασικές κατηγορίες εγκλημάτων: αυτά εναντίον της θρησκείας ή «το δίκαιο το Θεού» (*hakk Allah*) και αυτά εναντίον των ανθρώπων ή «το δίκαιο του ανθρώπου» (*hakk adamı*).

Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν όσα εγκλήματα παραβιάζουν αρχές που αναφέρονται στο Κοράνι. Η δίωξή τους γίνεται αυτεπαγγέλτως και για την απόδειξή τους ακολουθείται κανονική ακροαματική διαδικασία στο δικαστήριο, εκτός βεβαίως αν η απόδειξή τους προέκυψε επ' αυτοφώρω. Επισείουν τις ποινές που ονομάζονται *hadd*. Πρόκειται για τα εγκλήματα: μοιχεία (*zina*), ψευδή κατηγορία για μοιχεία (*kazf*), οινοποσία (*şü'rubü'l-hamr*), κλοπή (*sarika*) και ληστεία σε δημόσιο δρόμο (*kat'ül-tarik*), ενώ οι τιμωρίες που προβλέπονται είναι η θανάτωση, ο ακρωτηριασμός και ο ραβδισμός. Στη δεύτερη κατηγορία ανήκουν αδικήματα που παραβιάζουν περισσότερο «ιδιωτικής φύσης» ζητήματα ή αρχές που δεν αναφέρονται ρητώς στο Κοράνι, όπως η ανθρωποκτονία, η πρόκληση σωματικής βλάβης, ο τραυματισμός και διάφορες ζημιές της περιουσίας. Η δίωξή τους κινείται μετά από σχετικό αίτημα του ίδιου του παθόντα ή των συγγενών του. Εφόσον ο κατηγορούμενος συλληφθεί, υπάρχουν τέσσερις επιλογές για την επίλυση της υπόθεσης: η αποζημίωση (*diyet*), τα αντίποινα (*kisas*), ο συμβιβασμός (*sulh*) και η συγχώρεση (*'afv*). Για τα εγκλήματα αυτά λαμβάνονται υπόψιν διάφοροι βαθμοί ευθύνης, όπως για παράδειγμα πρόθεση, αμέλεια ή ατύχημα. Εάν ωστόσο ο κατηγορούμενος δε συλληφθεί, τότε το οθωμανικό νομικό πλαίσιο προβλέπει πως η ευθύνη και η πληρωμή της αποζημίωσης βαρύνει είτε τους κατοίκους της συνοικίας στην οποία έλαβε χώρα το έγκλημα αν δεν έχει ταυτοποιηθεί ο δράστης, είτε την οικογένεια του, είτε τους συναδέλφους του αν ήταν μέλος κάποιας συντεχνίας, αν έχει εξακριβωθεί η ταυτότητα του δράστη.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Για μια διεξοδική παρουσίαση του ισλαμικού ποινικού δικαίου βλέπε: Schacht, Joseph, *An introduction to Islamic law*, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1964.

Για μια διεξοδική παρουσίαση του οθωμανικού ποινικού δικαίου βλέπε τα: Gerber, Haim, "Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law: The Court Records of 17th-Century Bursa", *IJTS* 2/1 (1981), 131-147. Heyd, Uriel, *Studies in old Ottoman criminal law*, Victor Menage (επιμ.), Οξφόρδη, 1973. Heyd, Uriel, "Kanun and shari'a in old Ottoman criminal justice", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 3/1 (1967).



Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία ωστόσο, όπως προαναφέραμε, ο νόμος δεν απέρρευε αποκλειστικά από το σεριάτ αλλά και από το κανούν και το εθμικό δίκαιο. Έτσι, στην οθωμανική περίπτωση προστέθηκε και ένα τρίτο δίκαιο, το δίκαιο του σουλτάνου ή του κράτους (*hakk al-saltana*). Η δικαιολόγηση της ταυτόχρονης ύπαρξης των τριών αυτών ειδών δικαίων (Θεού, ανθρώπου, σουλτάνου) δόθηκε βάσει δυο θεωριών. Η μια υποστήριζε πως ο κάθε μουσουλμάνος ηγεμόνας είχε επιφορτιστεί με αυξημένες εξουσίες για τη διατήρηση της τάξης και της καταπολέμησης του εγκλήματος, αρκεί όμως οι δράσεις του να συμπλέουν με τον ιερό νόμο και εξαιτίας αυτού όλοι οι μουσουλμάνοι όφειλαν υπακοή στις διαταγές αυτού που άρχει (*ulu 'l-amr*). Η άλλη υποστήριζε πως τα έθιμα και οι αρχές που οι μουσουλμάνοι έχουν αποδεχτεί ως ωφέλιμες και ευεργετικές για την κοινότητα των πιστών, πρέπει να αντιμετωπίζονται σαν νόμος. Αυτό δηλαδή, που είναι σωστό για τους πιστούς, είναι σωστό και για τον Θεό.<sup>40</sup> Ένα παράδειγμα νομικής εκχώρησης στη δικαιοδοσία του σουλτάνου είναι το ακόλουθο: Μια ανθρωποκτονία σύμφωνα με το σεριάτ λογίζεται ως παραβίαση του δικαίου του ανθρώπου και έτσι οι συγγενείς του δολοφονημένου μπορούν να απαιτήσουν την αποζημίωσή τους είτε την εκτέλεση του δολοφόνου. Εδώ όμως παρεμβαίνει το οθωμανικό κανούν και υποστηρίζει πως, αν τελικά συμφωνηθεί η αποζημίωση της οικογένειας, τότε πρέπει να πληρωθεί και ένα επιπλέον ποσό στις τοπικές αρχές. Έτσι, σύμφωνα με την πρόβλεψη αυτή, η δολοφονία πέρα από ιδιωτικής φύσεως αντιδικία έχει και ευρύτερες κοινωνικές επιπτώσεις και επομένως μπορεί να θεωρηθεί ως ένα έγκλημα εναντίον της κοινωνίας, του κράτους και κατ' επέκταση του σουλτάνου, του εγγυητή της ασφάλειας και της δικαιοσύνης.<sup>41</sup> Σε αυτό το σημείο μπορεί κανείς με ευκολία να διακρίνει ένα είδος *raison d'État* ή ακόμα και να ισχυριστεί πως το δίκαιο του σουλτάνου είναι η οθωμανική εκδοχή του.

Ο οθωμανικός ποινικός κώδικας ίσχυε σε όλη την αυτοκρατορία και με αυτόν δικάζονταν όλοι οι ραγιάδες. Τα μέλη των ασκερί δικάζονταν είτε στο αυτοκρατορικό συμβούλιο (*divan*) στην Κωνσταντινούπολη είτε σε συμβούλια που απαρτιζόνταν από αξιωματικούς ή μέλη του δικού τους στρατιωτικού σώματος ενώ και οι ουλεμά υπάγονταν σε άλλες δικαστικές αρχές. Ο ποινικός κώδικας βασιζόταν περισσότερο στο κανούν, που συμπλήρωνε και διασαφήνιζε το σεριάτ. Το εθμικό δίκαιο είχε μικρή συμμετοχή, κυρίως στην επιβολή κάποιων συγκεκριμένων ποινών, όπως στην αποστολή στις γαλέρες (*kürek*). Υποθέσεις παραβάσεων που άπτονταν ζητημάτων δημόσιας τάξης μπορούσαν να εκδικαστούν και να επιβληθούν ποινές από τον σουλτάνο, τους βεζιρηδες, τους διοικητές των επαρχιών, τους ειδικούς απεσταλμένους του σουλτάνου ή άλλους αντιπροσώπους του, ενώ η τελετουργική θανάτωση με τη χρήση χορδής τόξου περιοριζόταν σε μέλη της δυναστείας και σε ανώτατους αξιωματούχους. Με τον ποινικό τους κώδικα οι Οθωμανοί αφενός

<sup>40</sup> Heyd, Uriel, *Studies in old Ottoman criminal law*, Viktor Menage (επιμ.), Οξφόρδη, 1973, σελ. 182.

<sup>41</sup> Heyd, «Kanun», ό.π., σελ. 12.

επεδίωκαν την τιμωρία όποιου εγκληματούσε ή υπερέβαινε τα όρια αποδεκτής κοινωνικής συμπεριφοράς αφού όμως πρώτα είχε δικαστεί με δίκαιο τρόπο και αφετέρου στόχευαν στην προστασία του απλού λαού από τις καταχρήσεις και την καταπίεση (*zulm*) των τιμαριούχων και των άλλων κρατικών αξιωματούχων.<sup>42</sup>

Αυτό που με τις σύγχρονες κατηγορίες θα ονομάζαμε ως «ποινικό κώδικα» απετέλεσε, ίσως, τον πιο συγκροτημένο τομέα του οθωμανικού δικαίου αποπνέοντας μια περισσότερο σύγχρονη αίσθηση. Παρόλη όμως, την περισσότερο ορθολογική δομή του, παρέμενε ένας κώδικας με αρκετές ανακολουθίες, επαναλήψεις, ακόμα και εσωτερικές αντιφάσεις, που σε μεγάλο βαθμό οφείλονταν στο γεγονός πως ουσιαστικά ήταν το αποτέλεσμα συρραφής.

Ως ένα βαθμό μπορεί κανείς να ισχυριστεί πως η συνύπαρξη επιταγών του σεριάτ, του κανούν και του εθιμικού δικαίου στον ποινικό κώδικα, υπήρξε αρμονική και οι σχέσεις τους διατηρούνταν σε μια ισορροπία. Το μεγαλύτερο μέρος της ακροαματικής διαδικασίας γινόταν σύμφωνα με το τυπικό και όσα προέβλεπε το σεριάτ και οι κατηγορίες που απαγγέλλονταν εναντίον των κατηγορούμενων αναφέρονταν σε αυτές του ιερού νόμου. Από την άλλη όμως, η εφαρμογή της δικαστικής απόφασης καθώς και οι ποινές που αυτή συνεπαγόταν, γινόταν από την τοπική εκτελεστική εξουσία (*ehl-i örf*) σύμφωνα με τις διατάξεις του κανούν.<sup>43</sup> Με άλλα λόγια «οι Οθωμανοί προχώρησαν σε έναν νεωτερισμό. Χρησιμοποίησαν για την εμπέδωση της δημόσιας τάξης τις αρχές του σεριάτ, αλλά σύμφωνα με το πνεύμα του κανούν».<sup>44</sup>

Ωστόσο, σε αρκετές άλλες περιπτώσεις τα δύο δίκαια δε συνέπλεαν και υπήρχαν μεγάλες αποκλίσεις στις διατάξεις τους. Μάλιστα, έχει υποστηριχθεί πως στον ποινικό κώδικα παρουσιάστηκε η μεγαλύτερη διάσταση διατάξεων των δυο δικαίων. Ο σημαντικότερος λόγος που ευθύνεται για τη σύγκρουση αυτή είναι ο εντελώς διαφορετικός τρόπος με τον οποίον προσεγγίζουν το ίδιο το έγκλημα και τις ποινές που αυτό πρέπει να επισείει. Ο ιερός νόμος τείνει να ορίζει με στενότερο τρόπο τι συνιστά έγκλημα, να ζητάει πολύ αυστηρές και σαφείς αποδείξεις για την ενοχή κάποιου, να προβλέπει μικρό χρονικό διάστημα για την παραγραφή ενός αδικήματος, να λαμβάνει υπόψιν του την ενεργή μεταμέλεια κάποιου για ένα έγκλημα που διέπραξε και τέλος να αναγνωρίζει στον κατηγορούμενο το δικαίωμα να ανακαλέσει την ομολογία του. Στον αντίποδα, το σουλτανικό δίκαιο έχει την τάση να επιδιώκει την καταδίκη και την τιμωρία κάθε κατηγορουμένου. Αποδέχεται τεκμήρια ενοχής ευκολότερα ή ακόμα και τεκμήρια που δε γίνονται αποδεκτά από το σεριάτ, αποδέχεται τις ομολογίες που αποσπάστηκαν από τον κατηγορούμενο με τη χρήση βασανιστηρίων ως ικανοποιητικό στοιχείο για την καταδίκη του, αρκεί να

<sup>42</sup> Heyd, *Studies*, ό.π., σελ. 176-177.

<sup>43</sup> Peirce, *Morality*, ό.π., σελ. 118.

<sup>44</sup> Αναστασόπουλος - Γκαρά, ό.π., σελ. 43.

υπάρχουν ενδείξεις ενοχής και δέχεται ως αρκετά έμμεσα τεκμήρια ενοχής του κατηγορούμενου, αν ο κατηγορούμενος έχει επιδείξει στο παρελθόν κακόβουλη αγωγή ή τον συνοδεύει η φήμη του ταραχοποιού στοιχείου ή αν ευυπόληπτα άτομα της κοινωνίας τον κατονομάσουν ως διασαλευτή της ειρήνης του κόσμου. Επίσης, λαμβάνει έντονα υπόψιν του την εγκληματική πρόθεση κάποιου και ενδέχεται να τον τιμωρήσει ακόμα και εάν εντέλει, δε διέπραξε την εγκληματική πράξη που σκόπευε. Τέλος, υποστηρίζει πως αναλογεί το ίδιο μερίδιο ποινικής ευθύνης σε κάποιον που υποθάλπει ή βοηθάει κάποιον εγκληματία με τον ίδιο τον εγκληματία.<sup>45</sup>

Η σημαντικότερη διαφορά των δυο δικαίων αφορά το ζήτημα των ποινών. Το κανούν προβλέπει ποινές οι οποίες δεν υπάρχουν στο σεριάτ και σε σημαντικό βαθμό καταβάλλει προσπάθεια, ώστε να περιορίσει ή να μετριάσει τις πολύ αυστηρές και σκληρές ποινές που προβλέπονται στο σεριάτ, κατά βάση τις ποινές *hadd*. Η προσπάθεια αυτή δεν απετέλεσε οθωμανική καινοτομία και φανερώνει μια εξέλιξη του ισλαμικού ποινικού δικαίου. Ο οθωμανικός ποινικός κώδικας διεύρυνε το πεδίο δράσης του, είτε με ένταξη σε αυτόν νέων κατηγοριών εγκλημάτων, είτε με την επιβολή ποινών νέου είδους.<sup>46</sup>

Κλείνοντας, ένα γενικό σχόλιο για τη λειτουργία των δύο αυτών δικαίων στον τομέα του ποινικού κώδικα είναι πως λειτουργούσαν σε πολλούς τομείς ταυτοχρόνως, συμπληρωματικά αλλά και ανταγωνιστικά. Επιπροσθέτως, η ταυτόχρονη αυτή λειτουργία τους είχε και μια άλλη παράμετρο. Το σεριάτ υπενθύμιζε στις εκτελεστικές αρχές πως το λειτούργημα τους εδραζόταν σε θρησκευτικό-ηθικές αρχές, ενώ το κανούν υπενθύμιζε στους δικαστές πως αποτελούσαν το μακρύ χέρι της εξουσίας. Επομένως, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως το ένα περιόριζε το άλλο και έτσι, κατά κάποιο τρόπο, επιτυγχανόταν ένας αμοιβαίος έλεγχος.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Heyd, *Studies*, ό.π., σελ. 177-178, 181-182. Heyd, «Kanun», ό.π., σελ. 10-12.

<sup>46</sup> Heyd, «Kanun», ό.π., σελ. 10-13.

<sup>47</sup> Peirce, ό.π., σελ. 333.

## 2. Το οθωμανικό δικαστικό σύστημα

### 2.1 Ο θεσμός του ιεροδικείου

Ανάμεσα στους κρατικούς θεσμούς που κληρονόμησε η Οθωμανική Αυτοκρατορία από παλαιότερα μουσουλμανικά κράτη, ήταν και ο θεσμός του ιεροδικείου. Ο παλιός αυτός ισλαμικός θεσμός υιοθετήθηκε από τους Οθωμανούς από τα πρώτα σχεδόν χρόνια της ιστορικής τους διαδρομής και μέχρι την εποχή του Τανζιμάτ απετέλεσε το επίσημο θεσμικό όργανο απονομής δικαιοσύνης.

Ο τρόπος λειτουργίας των ιεροδικείων ήταν καθορισμένος και συμβάδιζε με όσα σχετικά προέβλεπε ο ιερός νόμος, ενώ επικεφαλής του κάθε ιεροδικείου ήταν ο καδής, ο οποίος είχε εκπαιδευτεί και αποφοιτήσει από κάποιο αυτοκρατορικό ιεροδιδασκαλείο (*medrese*). Ιεροδικεία είχαν ιδρυθεί στην πλειονότητα των οθωμανικών πόλεων και, αναλόγως με το μέγεθος του κάθε οικισμού, λειτουργούσαν, είτε σε ξεχωριστό κτήριο είτε σε κάποιο χώρο στο εσωτερικό ενός τζαμιού ή στην οικία του καδής. Τα ιεροδικεία δε φαίνεται να είχαν κάποιο συγκεκριμένο ωράριο λειτουργίας και υπάρχουν μάλιστα περιπτώσεις που η εκδίκαση μιας υπόθεσης ξεκινούσε ακόμα και μέσα στη νύχτα, αν είχε υπάρξει σύλληψη ενός παραβάτη. Η εκδίκαση μιας υπόθεσης συνήθως γινόταν αυθημερόν, εκτός αν υπήρχαν πολλοί διάδικοι ή η υπόθεση ήταν περίπλοκη. Η ετυμηγορία του ιεροδικείου δεν ήταν εφέσιμη, τουλάχιστον στη θεωρία γιατί στην πράξη ένας αντίδικος μπορούσε, αν θεωρούσε πως αδικήθηκε με αίτημά του στον σουλτάνο ή στο αυτοκρατορικό συμβούλιο ή στους καζασκέρηδες, να ζητήσει την επανεξέταση της υπόθεσης ή ενδεχομένως να παρουσιαστεί στο ιεροδικείο ενός άλλου καζά.<sup>48</sup>

Παρόλο που το ιεροδικείο υπήρξε το μόνο επίσημο οθωμανικό δικαστήριο, παράλληλα με αυτό λειτουργούσαν και άλλα δικαστήρια όπως συμβούλια πασάδων, επισκοπικά, ραβινικά και κοινοτικά δικαστήρια ή συμβούλια συντεχνιών, οι αποφάσεις των οποίων όμως, νομικά υστερούσαν έναντι των αποφάσεων του ιεροδικείου. Επίσης, παράλληλα με τα ιεροδικεία λειτουργούσαν και οι μουφτείες, ένας σημαντικός και αξιοσέβαστος παλιός ισλαμικός θεσμός, που όμως δεν ήταν ακριβώς ενταγμένες στο οθωμανικό δικαστικό σύστημα, αφού ο επίσημος ρόλος τους ολοκληρωνόταν με την έκδοση μιας γνωμοδότησης (*fetva*) μετά από σχετικό αίτημα ενός από τους διάδικους. Οι φετβάδες των νομοδιδασκάλων (*müftü*), μετά την έκδοσή τους, προσκομίζονταν στο ιεροδικείο χωρίς να είναι δεσμευτικοί, αλλά

---

<sup>48</sup> Heyd, *Studies*, ό.π., σελ. 212-214 και 257-258.

οι καδήδες τους λάμβαναν σοβαρά υπόψιν τους, ιδιαίτερα από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα και μετά.<sup>49</sup>

Το δικαστήριο του καδή απέτελεσε έναν πανίσχυρο μηχανισμό. Πέρα από τις καθαρά δικαστικές και διοικητικές του λειτουργίες, λειτούργησε ως ο ισχυρότερος θεσμός ελέγχου της οθωμανικής κοινωνίας, προώθησης και επιβολής των επιδιώξεων της κεντρικής εξουσίας στις επαρχίες, στα όργανα της εξουσίας και βεβαίως, στον απλό λαό.<sup>50</sup> Για να επιτελέσει αυτούς τους ρόλους το οθωμανικό κράτος εφοδίασε το ιεροδικείο αναλόγως. Στον πυρήνα του βρίσκονταν οι καδήδες, η πραγματική πηγή δικαίου, που για να μην αποκτήσουν ισχυρά τοπικά ερείσματα και αλλοιωθεί ο προβλεπόμενος τρόπος λειτουργίας τους, ανά κάποιο χρονικό διάστημα, συνήθως ανά ένα με τρία χρόνια, στην πράξη βέβαια πολλές φορές περισσότερα, έπαιρναν μετάθεση για κάποια άλλη περιοχή. Οι καδήδες στο έργο τους υποβοηθούνταν μέσα στο ιεροδικείο από τους γραφείς και διερμηνείς του ιεροδικείου, ενώ σε κάποια ιεροδικεία μεγάλων περιφερειών, υπήρχε και ένας δεύτερος καδής που αναλάμβανε συνήθως τις κληρονομικές υποθέσεις. Έξω από το ιεροδικείο, κυρίως στις αγροτικές περιοχές αλλά όχι αποκλειστικά σε αυτές, δρούσε ο αναπληρωτής ή αντιπρόσωπος του καδή (*naiib*), που είχε μερικές δικαστικές αρμοδιότητες. Στο ιεροδικείο λογοδοτούσαν επίσης, πολλά από τα «αστυνομικά» όργανα της περιοχής. Τέλος, τις λειτουργίες του ιεροδικείου συνέδραμε ποικιλοτρόπως ένας ακαθόριστος αριθμός «μουσουλμάνων» της τοπικής κοινωνίας. Αυτοί οι «μουσουλμάνοι» πρέπει να λογίζονται ως ένα είδος ανεπίσημων αντιπροσώπων των τοπικών κοινωνιών που ήξεραν καλύτερα τις ανάγκες και τις ιδιαιτερότητες του τόπου τους και φρόντιζαν, ώστε αυτές να βρίσκουν το δρόμο τους προς το δικαστήριο, να έρχονται εις γνώση του καδή που δεν καταγόταν από την περιοχή και ατύπως να ελέγχουν τις ενέργειες και τις αποφάσεις του.<sup>51</sup>

## 2.2 Ο καδής ως πολύπτυχο σύμβολο

Οι καδήδες ανήκαν στους ουλεμάδες και αναλόγως από ποιόν μεντρεσέ είχαν αποφοιτήσει, μπορούσαν να διεκδικήσουν θέσεις στα κατά τόπους ιεροδικεία. Για παράδειγμα, ο απόφοιτος ενός επαρχιακού μεντρεσέ ήταν δυνατό να διορισθεί ως ναϊπης ή ως καδής μικρής επαρχιακής πόλης, ενώ ο απόφοιτος ενός μεντρεσέ της πρωτεύουσας μπορούσε να διορισθεί σε μεγάλο αστικό κέντρο και με τις κατάλληλες κινήσεις και διασυνδέσεις μπορούσε να γίνει καζασκέρης ή σεϊχουλισλάμης. Από τα μέσα βέβαια του 16<sup>ου</sup> αιώνα, με την ανάδειξη και

---

<sup>49</sup> Jennings, Ronald, "Kadi, court and legal procedure in 17th c. Ottoman Kayseri: The kadi and legal system", *Studia Islamica*, 48 (1978), σελ. 134-135, Jennings, "Limitations", ό.π., σελ. 176. Γκαρά, Ελένη, "Μεροληψία κατά την απονομή δικαιοσύνης στα οθωμανικά ιεροδικεία", στο Κ. Λάμπας, Α. Αναστασόπουλος και Η. Κολοβός (επιμ.), Μνήμη Πηνελόπης Στάθη. Μελέτες Ιστορίας και Φιλολογίας, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2010, σελ. 39-41.

<sup>50</sup> Γκαρά, Ελένη, ό.π., σελ. 39-40.

<sup>51</sup> Jennings, "Kadi", ό.π., σελ. 136-137.

ισχυροποίηση των διαφόρων οίκων ουλεμάδων, ένας ισχυρός ουλεμάς μπορούσε να προωθήσει σε σημαντικές θέσεις προστατευόμενούς του. Ο διορισμός ενός ουλεμά στο σώμα των καδήδων γινόταν άπαξ αλλά αυτό δεν τους εμπόδιζε κάποια άλλη χρονική στιγμή να μεταπηδήσουν στη διδασκαλία σε έναν μεντρεσέ και έπειτα να επιστρέψουν εκ νέου στο καδηλίκι. Τα έσοδα των καδήδων προέκυπταν από τις δικαστικές υπηρεσίες που προσέφεραν, όπως η έκδοση χοτζετίων ή αντίγραφων κατάστιχων ή η εκδίκαση μιας υπόθεσης, με την τιμή κάθε πράξης να είναι προκαθορισμένη. Ένας καδής υπηρετούσε στην κάθε θέση του από ένα έως τρία χρόνια. Το οθωμανικό σύστημα είχε υιοθετήσει την αρχή της εναλλαγής στις θέσεις (*devir*), ενώ οι καδήδες που περίμεναν να επανατοποθετηθούν σε κάποιο ιεροδικείο, έπαιρναν ένα είδος αποζημίωσης/σύνταξης.<sup>52</sup>

Το κυριότερο καθήκον του καδή ήταν η, όσο το δυνατόν πληρέστερη, διερεύνηση των υποθέσεων που παρουσιάζονταν (*teftis*) ενώπιόν του και η έκδοση ετυμηγορίας σύμφωνα με τα όσα προέβλεπε ο οθωμανικός νόμος. Πέρα όμως από τις καθαρά δικαστικές του αρμοδιότητες, επιπλέον δρούσε ως νοτάριος, φρόντιζε για την εφαρμογή των διοικητικών και οικονομικών αποφάσεων, επέβλεπε τη λειτουργία των βακουφιών και επόπτευε συνολικά τις ζωές και την καθημερινότητα των ανθρώπων της περιφέρειάς του. Η εκτέλεση των ποινών που επέβαλλε ο καδής, εναπόκειτο αποκλειστικά στους διοικητικούς αξιωματούχους (*ehl-i örf*). Αυτή η διάκριση ανάμεσα στο δικαστικό και στο «τιμωρητικό» μέρος μιας υπόθεσης, ανάμεσα στη δικαστική εξουσία του καδή και στην εκτελεστική εξουσία των διοικητικών αξιωματούχων, ήταν ιδιαιτέρως σημαντική. Βεβαίως, σε ένα δεύτερο βαθμό αντανakλούσε τον οθωμανικό νομικό πολιτισμό, με τον καδή να είναι εκφραστής κατά κάποιο τρόπο του σεριάτ, δηλαδή μιας περισσότερο θρησκευτικής εξουσίας, ενώ οι διοικητικοί αξιωματούχοι του κανούν και του εθιμικού δικαίου, δηλαδή μιας πιο απτής, πολιτικής εξουσίας.<sup>53</sup>

Στη δικαιοδοσία του καδή δεν υπόκεινταν υποχρεωτικώς για μη ποινικά ζητήματα όσοι ανήκαν στη στρατιωτική τάξη και οι ουλεμάδες, που δικάζονταν από δικά τους όργανα, καθώς και οι μη μουσουλμάνοι ραγιάδες, εκτός και αν στην υπόθεση τους εμπλέκονταν μουσουλμάνοι ή αν η υπόθεση ήταν ποινικού χαρακτήρα. Βεβαίως, αν το επιθυμούσαν, μπορούσαν να απευθυνθούν στο ιεροδικείο ίδια βουλήσει. Παρατηρούμε επομένως πως, εντός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, λειτουργούσαν δύο ειδών δικαστικά υποσυστήματα ανάλογα με το ποιοι ήταν οι κατηγορούμενοι. Από τη μια, βρίσκονταν πρωτίστως οι Δούλοι της Πύλης και σε μικρότερο βαθμό οι ασκερί ευρύτερα, που σχηματικά τοποθετούνταν εγγύτερα στο σουλτάνο, μπορούσαν να τιμωρηθούν από τον ίδιο το σουλτάνο ή από όσους είχε αυτός εξουσιοδοτήσει σχετικώς, χωρίς την παρέμβαση του καδή

<sup>52</sup> Ginio, ό.π., σελ. 191-200. Heyd, *Studies*, σελ. 212-219. Σαρηγιάννης, *Περιθωριακές*, ό.π., σελ. 117-118.

<sup>53</sup> Peirce, *Morality*, ό.π., σελ. 311-312.

(*siyaseten*). Από την άλλη, οι ραγιάδες, που δε γινόταν να τιμωρηθούν από τους διοικητικούς αξιωματούχους ή ακόμα και από τον ίδιο τον σουλτάνο, χωρίς να έχει προηγηθεί σχετική καταδικαστική απόφαση του καδή. Κατά αυτόν τον τρόπο, το *siyaset* δικαίωμα τιμωρίας του σουλτάνου, ήταν επάνω στους ασκερί απόλυτο, ενώ επάνω στους ραγιάδες υπό προϋποθέσεις.<sup>54</sup> Η αυξημένη αυτή μορφή προστασίας των ραγιάδων, υπό την έννοια πως κανένας τους δε μπορούσε να τιμωρηθεί αυθαίρετα, χωρίς πρώτα να εμφανιστεί μπροστά στον καδή, να εκφράσει δημόσια τη δική του πλευρά της υπόθεσης και να δικαστεί με έναν συγκεκριμένο τρόπο, απετέλεσε έναν σημαντικό παράγοντα της σταθερότητας του συνόλου του οθωμανικού οικοδομήματος καθώς και της νομιμοποίησης που απολάμβανε το οθωμανικό αυτοκρατορικό σύστημα και η σουλτανική εξουσία, τουλάχιστον στην προ-Τανζιμάτ εποχή. Βεβαίως, αυτά ήταν τα επιδιωκόμενα και επιθυμητά. Στην πραγματικότητα συχνά η κατάσταση δεν ήταν τόσο «ρόδινη», αφού ο βαθμός επιβολής του κάθε καδή εξαρτιόταν από διάφορες μεταβλητές είτε εξωτερικές όπως η ισχύς των τοπικών ιδιαιτεροτήτων ή οι καταχρήσεις εκ μέρους των στρατιωτικών και διοικητικών αξιωματούχων, ιδιαίτερα στον τομέα της άσκησης της ποινικής εξουσίας, είτε εσωτερικές, όπως ο βαθμός διαφθοράς, χρηματισμού ή απλά παραμέλησης των καθηκόντων εκ μέρους του ίδιου του καδή.

Ο κάθε καδής, στα μάτια των μουσουλμάνων, ήταν ο συνεχιστής ενός μακραίωνου ισλαμικού θεσμού και από πλευράς ιστορικής διαδρομής, ήταν ένας θεσμός άρρηκτα συνδεδεμένος με την έννοια και την αρχή της απόδοσης της δικαιοσύνης στην ισλαμική εκδοχή της. Η δεύτερη πηγή νομιμοποίησης των καδήδων ήταν το μπεράτι του διορισμού τους στον οθωμανικό γραφειοκρατικό μηχανισμό το οποίο έφερε την υπογραφή του ίδιου του σουλτάνου.<sup>55</sup> Ο κάθε καδής αποτελούσε το «μακρύ χέρι» της σουλτανικής εξουσίας. Κάθε του απόφαση εκπροσωπούσε την ανώτατη πολιτική αρχή της αυτοκρατορίας και ήταν ο εντολοδόχος και εφαρμοστής των επιθυμιών αυτής. Ταυτόχρονα, ένας καδής, λόγω της συμμετοχής του στον οθωμανικό κρατικό μηχανισμό, εκπροσωπούσε και το οθωμανικό κράτος, παρόλο που σε μεγάλο βαθμό ο σουλτάνος και το κράτος ως θεσμοί, σε μια προνεωτερική κρατική οργάνωση, σχεδόν ταυτίζονται. Η τρίτη πηγή νομιμοποίησης που εν μέρει εμπεριέχει τις δύο πρώτες, ήταν το ίδιο το οθωμανικό νομικό σύστημα. Ο οθωμανικός νόμος, όπως είδαμε, ήταν σύνθεση τριών νομικών παραδόσεων. Το κάθε ένα από τα μέρη που τον συναποτελούσαν εξέφραζε διαφορετικές νομικές πτυχές και έτσι ο καδής νομιμοποιούνταν τόσο από το σύνολο του νόμου όσο και από τα επιμέρους τμήματά του. Ο ιερός νόμος «εκπροσωπούσε» την ισλαμική παράδοση, ο σουλτανικός νόμος «εκπροσωπούσε» την πολιτική, κρατική εξουσία, ενώ τέλος το εθιμικό δίκαιο «εκπροσωπούσε» το ιστορικό

---

<sup>54</sup> Ο.π., σελ. 314.

<sup>55</sup> Jennings, ό.π., σελ. 137-141.

παρελθόν και κληρονομιά των διαφόρων κατακτημένων από τους Οθωμανούς λαούς.

Παρόλη την πλατιά νομιμοποιητική βάση πάνω στην οποία εδραζόταν η εξουσία του καδή, η δύναμή του δεν ήταν απεριόριστη ή ανεξέλεγκτη. Οι καδήδες είχαν να αντιμετωπίσουν μια αρκετά περίπλοκη πραγματικότητα και αναλόγως με την περίπτωση οι αποφάσεις τους μπορούσαν να ήταν αμερόληπτες ή μεροληπτικές. Σε ένα πρώτο, εσωτερικό επίπεδο, μπορούμε να μιλήσουμε για τον αυτοέλεγχο και τη συνείδηση του καδή. Σε ένα δεύτερο, εξωτερικό επίπεδο, τον καδή τον έλεγχαν και περιόριζαν διάφορες πολιτικές, κοινωνικές και τοπικές δομές και επιθυμίες. Για παράδειγμα, η πίεση της κοινής γνώμης, οι επιδιώξεις της κεντρικής κυβέρνησης, η ισχύς του τοπικού πασά και ελίτ, η κριτική άλλων ουλεμάδων και οι γνωμοδοτήσεις του μουφτή μπορούσαν επίσης, να περιορίσουν την εξουσία του καδή. Τέλος, μια σημαντική, αλλά έμμεση πηγή, που μπορούσε να χειραγωγήσει τον καδή, ήταν η επιλογή της κατάλληλης στρατηγικής εκ μέρους των διαδίκων. Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζονταν τα γεγονότα της υπόθεσης, η εύρεση μαρτύρων που η κοινωνική τους υπόληψη ήταν υψηλή, η χρήση ψευδομαρτύρων, η προσκόμιση ευνοϊκού φετβά ή όχι, είναι μερικές από τις επιλογές που είχαν οι διάδικοι στην διάθεσή τους. Πάντως, η γενική εικόνα που προκύπτει μέσα από την έρευνα των ιεροδικαστικών καταχωρήσεων, είναι αυτή της σχετικά ικανοποιητικής λειτουργίας των οθωμανικών δικαστικών θεσμών.<sup>56</sup>

### **2.3 Δικαστικός «ανταγωνισμός» και πλουραλισμός**

Το δικαστήριο του καδή, αν και μέχρι τις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα, αποτελούσε τον κατεξοχήν θεσμικό φορέα απονομής δικαιοσύνης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, είχε να αντιμετωπίσει τον ανταγωνισμό άλλων, παράλληλων δικαστικών συστημάτων.

Ήδη αναφέραμε πως όσοι ανήκαν σε κάποιο στρατιωτικό σώμα ή οι ουλεμάδες δικάζονταν από δικά τους όργανα. Αν ένας απλός υπήκοος ήγειρε μια αγωγή εναντίον κάποιου που ανήκε σε στρατιωτικό σώμα, τότε ο τελευταίος δεν ήταν υποχρεωμένος να παρουσιαστεί στον καδή και μπορούσε να ζητήσει η υπόθεσή του να εκδικαστεί ενώπιον του καζασκέρη.<sup>57</sup> Τουλάχιστον αυτά ίσχυαν στη θεωρία γιατί, όπως θα δούμε στο δεύτερο μέρος της εργασίας, η παρουσία στρατιωτών στο ιεροδικείο σε δίκες που άπτονταν ζητημάτων παραβατικής συμπεριφοράς, ήταν εξαιρετικά υψηλή. Οι μη μουσουλμάνοι, μη Οθωμανοί υπήκοοι που κατοικούσαν στην αυτοκρατορία ή σε όσους είχε παραχωρηθεί σχετικό προνόμιο λόγω των διομολογήσεων, απολάμβαναν καθεστώς ετεροδικίας ή αλλιώς, αν τυχόν ήταν να δικαστούν εντός της οθωμανικής επικράτειας, έπρεπε στο

---

<sup>56</sup> Γκαρά, ό.π., σελ. 52-53.

<sup>57</sup> Heyd, Studies, ό.π., σελ. 221.



δικαστήριο οπωσδήποτε να παρίσταται κάποιος διπλωματικός εκπρόσωπος της χώρας τους.<sup>58</sup>

Πέρα από αυτές τις συγκεκριμένες ομάδες στις οποίες η δικαστική εξουσία του καδή ήταν περιορισμένη, υπήρχαν άλλες ομάδες που μπορούσαν να αποφύγουν, αν το επιθυμούσαν, το ιεροδικείο και να καταφύγουν σε άλλες δικαστικές αρχές. Τα μέλη των συντεχνιών, για παράδειγμα, μπορούσαν να δικαστούν από την ηγεσία της συντεχνίας τους, ο οθωμανός αρχιναύαρχος (*Karudan Paşa*), όταν ταξίδευε στις νησιωτικές περιοχές της αυτοκρατορίας με τη βοήθεια ενός εξειδικευμένου καδή, εκδίκαζε τις εκεί υποθέσεις, οι διοικητές επαρχιών που έφεραν τον τίτλο του βεζίρη, μπορούσαν να λειτουργήσουν ως δικαστές στις περιοχές από τις οποίες διέρχονταν, εκτός αν ο εκεί διοικητής ήταν του ίδιου βαθμού.<sup>59</sup> Ένας ακόμα, αλλά κάπως ιδιαίτερος ανταγωνιστής του οθωμανικού ιεροδικείου, ήταν τα ιεροδικεία που ακολουθούσαν τις ερμηνείες διαφορετικών νομικών σχολών δικαίου (*mezhep*) που υπήρχαν στον μουσουλμανικό κόσμο.<sup>60</sup> Τέλος, υπήρχε και το αυτοκρατορικό συμβούλιο στην Κωνσταντινούπολη στο οποίο ο κάθε Οθωμανός υπήκοος μπορούσε να υποβάλει με έγγραφη δήλωσή του τα παράπονά του (*arzuhal*) για κάποια υπόθεση στην οποία θεωρούσε πως είχε αδικηθεί από τον καδή ή άλλον αξιωματούχο. Ωστόσο, η σχετική απάντηση που έστελνε το συμβούλιο ήταν ουσιαστικά μια εντολή για περαιτέρω ή νέα διερεύνηση της υπόθεσης από τον τοπικό καδή, τον οποίο καθιστούσε υπεύθυνο για την απονομή της δικαιοσύνης, σύμφωνα με τις αρχές του κανόν και του σεριάτ.<sup>61</sup>

Παρόλη τη σημασία όλων αυτών των δικαστικών φορέων που προαναφέρθηκαν, οι σημαντικότεροι ανταγωνιστές του δικαστηρίου του καδή ήταν δύο: ο τοπικός διοικητής με το συμβούλιό του και τα δικαστήρια των ζιμμήδων.

Το οθωμανικό σύστημα προσπάθησε να διατηρήσει τη σχέση μεταξύ του κάθε καδή και του διοικητή της αντίστοιχης περιφέρειας σε ισορροπία. Ο καδής έχοντας το σουλτανικό μπεράτι του διορισμού του λογοδοτούσε απ' ευθείας στον σουλτάνο, όφειλε να εφαρμόζει τις διαταγές που του έρχονταν από αυτόν και του είχε ανατεθεί η προστασία των ραγιάδων από την καταπίεση των εκτελεστικών αρχών. Ο καδής ωστόσο, για λόγους ισορροπίας, δεν είχε υπό τις εντολές του κάποιο ιδιαίτερα ισχυρό στρατιωτικό ή αστυνομικό σώμα και η εκτέλεση της ποινής που αποφάσιζε έπρεπε να εφαρμοστεί από τις εκτελεστικές αρχές στις οποίες ανήκε

<sup>58</sup> Ginio, ό.π., σελ. 190. Heyd, *Studies*, ό.π., σελ. 223-224.

<sup>59</sup> Heyd, ό.π., σελ. 210-211, 222.

<sup>60</sup> Για το συγκεκριμένο θέμα κυκλοφόρησε προσφάτως η πολύ χρήσιμη μελέτη: Fekry, Ahmed Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law: A Social and Intellectual History*, Suracuse University Press, Νέα Υόρκη, 2015.

<sup>61</sup> Jennings, Ronald, "Limitations of the judicial powers of the kadi in the 17th c. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica*, 50 (1979), σελ. 152-153. Αναστασόπουλος - Γκαρά, ό.π., σελ. 45-46.

φυσικά ο επαρχιακός διοικητής. Ο καδής για να έχει προοπτικές να έχει το «πάνω χέρι», ήταν υποχρεωμένος να κινείται αυστηρά εντός του αυτοκρατορικού νομικού πλαισίου και γραφειοκρατικού συστήματος.<sup>62</sup> Από την άλλη, ο επαρχιακός διοικητής, είτε ήταν *μπεηλέρμπεης* ή *σαντζάκμπεης* είτε βεζίρης ή απλός πασάς, μπορούσε να συγκροτήσει δικαστικό συμβούλιο σε τοποθεσία της επιλογής του, συνήθως στο παλάτι του, αλλά με περιορισμένες δικαστικές αρμοδιότητες. Ωστόσο, ο διοικητής, που σύμφωνα με το οθωμανικό πρωτόκολλο προηγείτο του τοπικού καδή, μπορούσε για μη δικαστικά θέματα, να διατάξει κάτι τον καδή και ο τελευταίος έπρεπε να τον υπακούσει. Μάλιστα, αν ο καδής πέθαινε, μέχρι να έρθει ο αντικαταστάτης του, ο διοικητής διόριζε κάποιον μολλά να εκτελεί χρέη δικαστή, ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις είχε τη δυνατότητα να συλλάβει τον καδή και να τον φυλακίσει, αν είχε παρατηρήσει ατασθαλίες και κακοδικίες εκ μέρους του καδή. Μετά τη σύλληψη όμως, δε μπορούσε να απαγγείλει οριστικές κατηγορίες εναντίον του καδή και έπρεπε να ενημερώσει την Κωνσταντινούπολη σχετικά και να λάβει περαιτέρω οδηγίες. Σύμφωνα με τα προβλεπόμενα, ο διοικητής της επαρχίας έχοντας υπό τις εντολές του στρατιώτες και αστυνομικές αρχές, όφειλε να φέρνει σε πέρας την ετυμηγορία του καδή, όμως μπορούσε να αποφασίσει να μην προβεί στην εφαρμογή της απόφασης αυτής, παρεμβαίνοντας κατά αυτόν τον τρόπο στο έργο του ιεροδικείου και στην απονομή της δικαιοσύνης.<sup>63</sup> Ο επαρχιακός διοικητής για να έχει προοπτικές να έχει το πάνω χέρι, έπρεπε να υπερβαίνει και να παραβιάζει το νομικό πλαίσιο χρησιμοποιώντας πολλές φορές τη δύναμη των όπλων και τη βία.<sup>64</sup>

Στις υποθέσεις που άπτονταν του ποινικού κώδικα, ο επαρχιακός διοικητής διαδραμάτιζε ενεργότερο ρόλο, καθώς κατά την εκδίκαση μιας τέτοιας υπόθεσης στο ιεροδικείο, σχεδόν πάντα, παρίσταντο κάποιος εκπρόσωπός του.<sup>65</sup> Επίσης, κατά κανόνα, άνθρωπος του επαρχιακού διοικητή ή ακόμα και ο ίδιος ήταν παρών, στις εκδικάσεις υποθέσεων της κατηγορίας των «κατά συρροή παραβατών και εγκληματιών» (*sa'i bi'l-fesad*). Μάλιστα δεν είναι λίγες οι φορές που αυτές οι δίκες εξαιτίας της βαρύνουσας σημασίας τους και των πολιτικών προεκτάσεών τους, λάμβαναν χώρα στην οικία ή στο παλάτι του διοικητή της επαρχίας. Για αυτές τις υποθέσεις η συνεργασία του καδή με τον διοικητή ήταν πιο ενεργή από οποιαδήποτε άλλη κατηγορία υποθέσεων.<sup>66</sup> Γενικώς, το πεδίο του ποινικού κώδικα ήταν το σημείο στο οποίο υπήρχε ο μεγαλύτερος ανταγωνισμός καδή-επαρχιακού διοικητή. Ποιος θα επικρατούσε δεν ήταν δεδομένο και εξαρτιόταν από το κύρος, την υποβολή και την ηθική ακεραιότητα του καδή, από το κατά πόσο το κεντρικό κράτος ήταν πρόθυμο να υποστηρίξει τον καδή και να περιορίσει τη δράση των

<sup>62</sup> Jennings, ό.π., σελ. 155.

<sup>63</sup> Heyd, *Studies*, ό.π., σελ. 218-220.

<sup>64</sup> Jennings, ό.π., σελ. 155.

<sup>65</sup> Jennings, «Kadi», ό.π., σελ. 159.

<sup>66</sup> Ginio, ό.π., σελ. 200-201.

εκτελεστικών αρχών, από τη συχνότητα της εναλλαγής των προσώπων και των δύο θέσεων, από το ποιος από τους δύο είχε ισχυρότερο τοπικό δίκτυο υποστηρικτών, από τη χρονική διάρκεια κατά την οποία ο επαρχιακός διοικητής απουσίαζε από την επαρχία του λόγω πολεμικών συγκρούσεων και βεβαίως, από την ξεχωριστή προσωπικότητα του καθενός από τους δύο και τις μεταξύ τους σχέσεις.<sup>67</sup>

Ο δεύτερος μεγάλος ανταγωνιστής του δικαστηρίου του καδή, ήταν τα δικαστήρια των ζιμμήδων. Ήταν ένα παράλληλο θεσμοθετημένο δικαστικό σύστημα που η δράση του και το εύρος των αρμοδιοτήτων του ήταν σχετικά καλά οριοθετημένα. Οι ζιμμήδες μπορούσαν να προσφύγουν, είτε στα δικά τους δικαστήρια για τις προσωπικές και οικογενειακές τους υποθέσεις, είτε στο ιεροδικείο, είτε βεβαίως και στα δύο. Αντιθέτως, υποθέσεις στις οποίες εμπλέκονταν μονάχα μουσουλμάνοι ή μουσουλμάνος με ζιμμή ή ζιμμήδες διαφορετικών θρησκειών, ποινικές υποθέσεις και υποθέσεις που σχετίζονταν με τη δημόσια ασφάλεια και τάξη, το δικαστήριο του καδή ήταν ο αποκλειστικά αρμόδιος φορέας επίλυσης των υποθέσεων. Σε κάθε περίπτωση, οι αποφάσεις του ιεροδικείου ήταν οι ισχυρότερες.

Υπήρχαν δύο τύποι δικαστηρίων των ζιμμήδων. Ο πρώτος ήταν αυτός των κοινοτικών δικαστηρίων, ενώ ο δεύτερος των θρησκευτικών. Στα κοινοτικά δικαστήρια ως δικαστές λειτουργούσαν διάφορα σεβάσματα προερχόμενα από το εσωτερικό της κοινότητας, συνήθως γέροντες ή τοπικοί προύχοντες. Ωστόσο, ο μικρός αριθμός σωζόμενων αρχείων κοινοτικών δικαστηρίων και το γεγονός πως αυτά που σώζονται προέρχονται από περιοχές ήσσονος σημασίας ή με μικρό μουσουλμανικό πληθυσμό, όπως τα νησιά του Αιγαίου, μας οδηγούν στο συμπέρασμα πως ο θεσμός των κοινοτικών δικαστηρίων ήταν ένα φαινόμενο μάλλον δυσεύρετο.<sup>68</sup>

Περισσότερο διαδεδομένα ήταν τα θρησκευτικά δικαστήρια, όπως ραβινικά, επισκοπικά, μητροπολιτικά, αν και η έλλειψη πολλών γραπτών τεκμηρίων προερχόμενα από αυτά δε μας επιτρέπει να μιλήσουμε με βεβαιότητα πως αυτά υπήρχαν και λειτουργούσαν παντού συστηματικά. Ο πατριάρχης Κωνσταντινούπολης, ως ο επικεφαλής των ορθόδοξων Οθωμανών υπηκόων και οι υφιστάμενοί του μητροπολίτες και επίσκοποι είχαν δικαστικές εξουσίες σε θέματα διοικητικά, επί του κλήρου και σε θέματα οικογενειακού δικαίου όπως γάμοι, διαζύγια, διαθήκες.<sup>69</sup> Τα ορθόδοξα χριστιανικά δικαστήρια εκδίκαζαν τις υποθέσεις

<sup>67</sup> Heyd, ό.π., σελ. 219-220. Jennings, «Limitations», ό.π., σελ. 154-155.

<sup>68</sup> Anastasopoulos, Antonis, "Non-Muslims and Ottoman Justice(s?)", στο Jeroen Duindam, Jill Harries, Caroline Humfress και Nimrod Hurvitz (επιμ.), *Law and Empire: Ideas, Practices, Actors*, Brill, 2013, σελ. 285.

<sup>69</sup> Laiou, Sophia, "Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the Shari'a Courts During the Seventeenth and Eighteenth Centuries", στο A. Buturovich – I. Schick (επιμ.), *Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History*, Λονδίνο, 2007, σελ. 244.

που τους παρουσιάζονταν, σύμφωνα με το κανονικό δίκαιο, όπως αυτό είχε διαμορφωθεί κυρίως κατά τη βυζαντινή εποχή και η βαρύτερη ποινή που μπορούσαν να επιβάλουν ήταν αυτή του αφορισμού. Έχει παρατηρηθεί πως η ηγεμονία και η εξουσία που απολάμβαναν οι ορθόδοξοι ιεράρχες επί του ποιμνίου τους με την πάροδο του χρόνου γινόταν ολοένα και πιο ισχυρή και διευρυνόταν και για να δικαιολογήσουν αυτές τους τις ενέργειες επικαλούνταν ηθικά κριτήρια και την ανάγκη πειθάρχηση του ποιμνίου τους.<sup>70</sup>

Οι θρησκευτικές αρχές των ζιμμήδων περιφρουρούσαν με ζήλο τα δικαστικά τους προνόμια και ασκούσαν πιέσεις στους ομόθρησκούς τους, για να μην πηγαίνουν στον καδή και τα διάφορα ζητήματα να μένουν και να επιλύονται εντός της θρησκευτικής τους ομάδας. Πέρα από το ότι σαφώς υπήρχε εκ μέρους των θρησκευτικών αρχών μια προσπάθεια να παρουσιάζεται η κοινότητά τους προς τα έξω ως νομιμόφρων, χωρίς εσωτερικές διενέξεις, ο βασικότερος λόγος άσκησης αυτής της πίεσης, ήταν η ανάγκη τους να περιχαρακώσουν και να ορίσουν με σαφήνεια τα όρια της ομάδας τους και επίσης να επαναβεβαιώσουν την πρωτοκαθεδρία και την ισχύ τους εντός αυτής. Η κατάσταση αυτή ήταν βεβαίως και προς όφελος του οθωμανικού κράτους, καθώς τα προνόμια των θρησκευτικών αρχών απέρρεαν από τις παραχωρήσεις που αυτό είχε κάνει. Επομένως, οι διάφορες θρησκευτικές αρχές επιδίωκαν τη σταθερότητα του οθωμανικού συστήματος γιατί λόγω αυτού μπορούσαν να παραμείνουν με ασφάλεια στην ελίτ των κοινοτήτων τους.<sup>71</sup>

Διαπιστώνουμε λοιπόν πως οι Οθωμανοί υπήκοοι, αν βεβαίως στην περιοχή στην οποία ζούσαν υπήρχαν όλα τα προαναφερθέντα δικαστήρια, είχαν στη διάθεσή τους μια σχετικά ευρεία γκάμα δικαστικών επιλογών. Οι μουσουλμάνοι μπορούσαν να καταφύγουν είτε στον καδή, είτε στο συμβούλιο του τοπικού πασά, είτε στο αυτοκρατορικό συμβούλιο. Οι ζιμμήδες είχαν ακόμα περισσότερες επιλογές, αφού εκτός από αυτούς τους τρεις παραπάνω δικαστικούς θεσμούς, μπορούσαν επιπλέον να καταφύγουν είτε στα κοινοτικά είτε στα θρησκευτικά τους δικαστήρια. Αυτή η πολιτική επιλογή, που αποκαλείται «δικαστικός πλουραλισμός», του οθωμανικού κράτους, να επιτρέπει δηλαδή και να αποδέχεται διαφορετικά, παράλληλα δικαστικά συστήματα για τις διάφορες θρησκευτικές ομάδες του, που όμως η λειτουργία τους να εξαρτάται από την ύπαρξη του ίδιου του οθωμανικού κράτους, αλλά με την ταυτόχρονη πρωτοκαθεδρία του θεσμού του ιεροδικείου, αποδείχτηκε ένα εξαιρετικό εργαλείο ελέγχου και κοινωνικής διαχείρισης της διαφορετικότητας. Βοήθησε μάλιστα σημαντικά, τόσο στην ενσωμάτωση, όσο και

---

<sup>70</sup> Anastasopoulos, ό.π., σελ. 281, 284.

<sup>71</sup> Barkey, Karen, "Aspects of Legal Pluralism in the Ottoman Empire", στο Lauren Benton και Richard Ross (επιμ.), *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850*, New York Press, Νέα Υόρκη, 2013, σελ. 101-103.

στην αφομοίωση στο αυτοκρατορικό σώμα ενός μεγάλου τμήματος των οθωμανικών πληθυσμών.<sup>72</sup>

## 2.4 Ζιμμήδες και γυναίκες στο ιεροδικείο

Από τα στοιχεία που έχουμε στα χέρια μας προκύπτει πως οι ζιμμήδες πράγματι εκμεταλλεύονταν τις επιλογές και την ευελιξία που τους προσέφερε ο οθωμανικός δικαστικός πλουραλισμός. Φαίνεται μάλιστα πως ήταν αρκετά ενημερωμένοι για τις δυνατότητες και τα πλεονεκτήματα που τους προσέφερε η πιθανή ετυμηγορία του κάθε δικαστηρίου και με αυτό το κριτήριο επέλεγαν, όποτε μπορούσαν, σε ποιο δικαστήριο θα κατέφευγαν. Μπορούμε να ισχυριστούμε πως οι ζιμμήδες, κατά κάποιο τρόπο και ως ένα βαθμό, χειραγωγούσαν τους οθωμανικούς δικαστικούς θεσμούς προς δικό τους όφελος.<sup>73</sup>

Τα ιεροδικεία είχαν την υποχρέωση να εκδικάσουν οποιαδήποτε υπόθεση τους παρουσιαζόταν, ανεξαρτήτως του θρησκευάτος των εμπλεκόμενων. Άλλωστε, το οθωμανικό δικαστικό σύστημα, όπως και ευρύτερα το ισλαμικό, ήταν θεσμικά δομημένο και είχε αναπτυχθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να περιλαμβάνει και την πιθανότητα εκδίκασης υποθέσεων ζιμμήδων. Οι μη μουσουλμάνοι κάτοικοι της αυτοκρατορίας από τη στιγμή που εκπλήρωναν τις υποχρεώσεις που προβλέπονταν από τον ισλαμικούς κανόνες και αποδέχονταν να είναι δέσμιοι συγκεκριμένων αρχών που τους τοποθετούσαν σε κατώτερη θέση έναντι των μουσουλμάνων, είχαν θεσμοθετημένα και προβλεπόμενα δικαιώματα. Μεταξύ αυτών ήταν και το δικαίωμα σε μια δίκαιη δίκη από τον καδή, σύμφωνα με τις επιταγές του οθωμανικού νόμου. Δε σημαίνει πως επειδή δεν είχαν ασπαστεί το ισλάμ στο ιεροδικείο καταπιέζονταν, αδικούνταν ή θυματοποιούνταν.<sup>74</sup> Οι ζιμμήδες μπορεί στα ιεροδικεία να εμφανίζονταν ως ενάγοντες ή ως εναγόμενοι, όμως η συμμετοχή τους στη λειτουργία του ιεροδικείου ήταν ελάχιστη. Ως μάρτυρες επί της διαδικασίας (*shuhud ül-hal*) ή ως εμπειρογνώμονες (*ehl-i vukuf, ehl-i habere*) συμμετείχαν μονάχα, αλλά όχι πάντα, είτε όταν ο ένας από τους διάδικους ήταν της θρησκείας τους είτε πιο συχνά όταν και οι δύο ήταν ομόθρησκοί τους. Ίσως να εμπλέκονταν και σε διαδικασίες εξωδικαστικού συμβιβασμού ως μεσολαβητές (*muslihun*), αλλά χωρίς να εμφανίζεται το όνομά τους σε επίσημα έγγραφα.<sup>75</sup>

Οι ζιμμήδες παρουσιάζονταν συχνά οικειοθελώς στον καδή και για υποθέσεις για τις οποίες δεν ήταν αναγκασμένοι να καταφύγουν σε αυτόν. Γιατί όμως έκαναν αυτή την επιλογή;

<sup>72</sup> Ο.π., σελ. 83, 95, 104.

<sup>73</sup> Anastasopoulos, ό.π., σελ. 287.

<sup>74</sup> Al-Qattan, Najwa, "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *International Journal of Middle East Studies*, 31, (1999), 438-439.

<sup>75</sup> Gradeva, Rossitsa, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, 17th century", *Islamic Law and Society*, 4/1 (1997), σελ. 66-68.

Κατ' αρχάς η επιλογή του δικαστηρίου του καδή ήταν η πιο «ορθολογική», μιας και αυτό ήταν το επίσημα αναγνωρισμένο δικαστήριο του οθωμανικού κράτους με τις αποφάσεις του να υπερέχουν εκείνων όλων των άλλων δικαστηρίων. Μια απόφαση από τον καδή προστάτευε και κατοχύρωνε νομικά πλήρως τον όποιο ενδιαφερόμενο.<sup>76</sup>

Κατά δεύτερον, συχνά η προτίμηση των ζιμμήδων προς το θεσμό του ιεροδικείου αντί προς τα δικά τους δικαστήρια, σχετιζόταν με την ίδια την κοινότητα των ζιμμήδων. Για παράδειγμα, ήταν πιθανό σε μια περιοχή να λειτουργούσε μονάχα το δικαστήριο του καδή ή να ήταν ευκολότερη η πρόσβαση στον ναΐπη της περιοχής από το να χρειαστεί ο ενδιαφερόμενος να μετακινηθεί προς ένα αστικό κέντρο στο οποίο πιθανώς να υπήρχε δικαστήριο της δικής του πίστης ή κοινότητας. Ακόμα, η επιλογή του ιεροδικείου, μπορεί να ήταν ένα μέσο πίεσης προς τις ηγεσίες της συγκεκριμένης μη μουσουλμανικής ομάδας, ώστε να αλλάξουν προσέγγιση σε κάποια ζητήματα. Μπορεί επίσης να δήλωνε την επιδίωξη προσωπικής αυτονόμησης ενός μέλους της κοινότητας έναντι της δικής του θρησκευτικής ελίτ που επεδίωκε στο όνομα της καλοζωίας της κοινότητας, τον έλεγχο και την περιχαράκωσή της, ώστε να διατηρήσει τη δική της πρωτοκαθεδρία. Βεβαίως, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε το ενδεχόμενο ενδοκοινοτικών ή ενδοοικογενειακών τριβών, που για να επιλυθούν κατέληγαν στον καδή.<sup>77</sup>

Τέλος, ένα ακόμα κίνητρο για τους ζιμμήδες να απευθυνθούν στον καδή ήταν το γεγονός πως σε μερικά σημαντικά σημεία του, ο οθωμανικός νόμος εμπειρείχε διατάξεις οι οποίες ήταν πιο συμφέρουσες. Για παράδειγμα, οι νομικές προβλέψεις για το γάμο, το διαζύγιο, την επιμέλεια των παιδιών, την προίκα ή τα κληρονομικά, ήταν σαφώς πιο επιεικείς και «ευέλικτες» από ότι οι προβλέψεις των χριστιανικών ή εβραϊκών νόμων. Εξαιτίας αυτών το ιεροδικείο έγινε προνομιακός δικαστικός χώρος των γυναικών.<sup>78</sup> Στον οθωμανικό νόμο υπήρχαν ειδικές αναφορές πως οι καδήδες οφείλουν να είναι οι προστάτες των γυναικών. Όμως, πέραν κάθε αμφιβολίας, το σύνολο του ισλαμικού νομικού πολιτισμού έχει έντονο έμφυλο χαρακτήρα.

Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, ο νόμος αναγνώριζε πλήρη νομική προσωπικότητα και υπόσταση στις γυναίκες που όμως αντιστοιχούσε στο μισό της ανδρικής, δηλαδή για οποιαδήποτε νομική διαδικασία δυο γυναίκες ισοδυναμούσαν με έναν άνδρα. Γυναίκες δε μπορούσαν να γίνουν ουλεμά αλλά ούτε και μάρτυρες επί της διαδικασίας. Αυτή η κατάσταση δεν εμπόδιζε βεβαίως τις γυναίκες να πηγαίνουν στο ιεροδικείο για να υπερασπιστούν το δίκιο τους, τα συμφέροντα και την υπόληψή τους. Οι γυναίκες δεν ένοιωθαν κάποιου είδους

---

<sup>76</sup> Ο.π., σελ. 64-65. Barkey, «Aspects», ό.π., σελ. 96, 99.

<sup>77</sup> Anastasopoulos, ό.π., σελ. 288. Barkey, ό.π., σελ. 96.

<sup>78</sup> Barkey, ό.π., σελ. 97-98. Laiou, ό.π., σελ. 251.

απειλή, όταν κατέφευγαν στο ιεροδικείο και είχαν την πεποίθηση πως ο καδής θα εκδίκασε την υπόθεση τηρώντας όλες τις προβλεπόμενες νομικές αρχές. Οι καταγγελίες των γυναικών εναντίον κάποιου προσώπου πραγματοποιούνταν στο ιεροδικείο ανά πάσα ώρα και στιγμή και ανέμεναν πως η αγωγή τους θα εξεταζόταν άμεσα με κανονική ακροαματική διαδικασία. Μπορούσαν να επιλέξουν αν σε μια δικαστική υπόθεση θα παρουσιάζονταν αυτοπροσώπως ή μέσω κάποιου πληρεξούσιου (*vekil*), ώστε να κατηγορήσουν κάποιον ή να υπερασπιστούν τους εαυτούς τους. Όλες αυτές οι ενέργειες γινόντουσαν με τον ίδιο ακριβώς τρόπο και από τους άνδρες.<sup>79</sup>

Το ιεροδικείο ήταν ένας δικαστικός θεσμός ανοιχτός, εύκολα προσβάσιμος για τις γυναίκες και αυτές το εκμεταλλεύονταν. Κληρονομικές διευθετήσεις, ζητήματα επιμέλειας και διατροφής των παιδιών, περιουσιακά θέματα, ζητήματα προίκας, διαζύγια, επίλυση ποινικών υποθέσεων, απαίτηση πληρωμής φόρου αίματος, προάσπιση της προσωπικής ηθικής, καταγγελίες για κάθε είδους κακοποιήσεις είναι μερικές από τις υποθέσεις για τις οποίες οι γυναίκες, μουσουλμάνες και μη, κατέφευγαν στο δικαστήριο του καδή. Βεβαίως, δε μπορούμε να αποκλείσουμε και το ενδεχόμενο μια γυναίκα να μην παρουσιάζεται στον καδή με δική της αποκλειστικά πρωτοβουλία, αλλά ύστερα από σχετική πίεση της οικογένειάς της ή του κοινωνικού περίγυρου της.<sup>80</sup>

## 2.5 Παραβάτες ενώπιον του καδή

Στην εισαγωγή αναφερθήκαμε στη σημασία των εννοιών του *hadd* και της τάξης του κόσμου για την οθωμανική θεώρηση των πραγμάτων. Οι δυο αυτές έννοιες εμπότιζαν, όπως είναι αναμενόμενο, και την απόδοση της δικαιοσύνης, ιδιαιτέρως το ποινικό τμήμα της. Οι παραβάσεις αυτές απειλούσαν με μεγάλη ένταση την κοινωνική και ηθική τάξη. Η οθωμανική αντίληψη περί εγκλήματος διέφερε σε σύγκριση με την αντίστοιχη της Δυτικής Ευρώπης, αρχικά στο ότι ενδιαφερόταν περισσότερο για το ίδιο το έγκλημα παρά για το από πού προερχόταν, αλλά κυρίως στο ότι το έγκλημα δεν ταυτιζόταν αναγκαστικά με τις περιθωριακές ομάδες. Όσοι χαρακτηρίζονταν ως «εγκληματικά στοιχεία» ή ως «παραβάτες», χαρακτηρίζονταν έτσι, λόγω κάποιων ενεργειών τους, κάποιων πράξεών τους και σύμφωνα με αυτές πρέπει να τιμωρηθούν. Επίσης, κάποιος, εφόσον είχε καταδικαστεί και τιμωρηθεί για κάποια πράξη του, δε στιγματιζόταν ισοβίως ως εγκληματίας, ούτε περιθωριοποιούταν υποχρεωτικώς. Σε επίπεδο αρχής τουλάχιστον, κάθε πρόσωπο της αυτοκρατορίας μπορούσε να μεταπηδάει από τη

---

<sup>79</sup> Jennings, Ronald, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records – The Sharia Court of Anatolian Kayseri, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18 (1975), σελ. 59-65.

<sup>80</sup> Dror, Ze'evi, "The Use of Ottoman Sharī'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal", *Islamic Law and Society* 5/1 (1998), σελ. 35-56.

νομιμότητα στην παραβατικότητα και τούμπαλιν. Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία δεν υπήρχε η έννοια του «δυνάμει κακοποιού».<sup>81</sup>

Βεβαίως κάποιες ομάδες ή κάποια πρόσωπα είχαν την τάση να εκδηλώνουν σε μεγαλύτερο βαθμό παραβατικές συμπεριφορές. Παράλληλα, κάποιες περιοχές είχαν αυξημένα ποσοστά εγκληματικότητας, ενώ άλλες χαρακτηρίζονταν ως «εστίες ταραχών», αλλά χωρίς και πάλι να μπορούμε να μιλήσουμε για «γκέτο». Περιοχές με αυξημένο το φαινόμενο της οικονομικής ανισότητας, της ανέχειας, με μεγάλη συγκέντρωση πληθυσμού, ιδιαίτερα ανομοιογενούς, περιοχές έμφυλου χαρακτήρα, ακόμα και αγροτικές περιοχές, εμφάνιζαν χαρακτηριστικά που ευνοούσαν τη διάπραξη παραβατικών συμπεριφορών. Για παράδειγμα οι ταβέρνες, τα χαμάμ, τα καφενεία, τα πανδοχεία, τα δωμάτια εργένηδων (*bekar odalari*), οι μποζχανέδες, ήταν τόποι που οι αρχές, δικαίως ή αδικώς, τους αντιμετώπιζαν ως πηγές παραβατικότητας.<sup>82</sup>

Στα ιεροδικαστικά έγγραφα απαντούν μια σειρά υποθέσεων παραβατικού χαρακτήρα, όπως ανθρωποκτονίες, βιαιοπραγίες, κλοπές, ληστείες, βιασμοί, μοιχείες, πορνεία, μαστροπεία, πλαστογραφίες και εμπρησμοί. Οι υποθέσεις αυτές αντιμετωπίζονταν σύμφωνα με την οθωμανική νομική σύνθεση και όχι τόσο με την ξεπερασμένη διάκριση του ιερού νόμου σε «δίκαιο του Θεού» και «δίκαιο του ανθρώπου». Αντιμετωπίζονταν δηλαδή με έναν πιο ρεαλιστικό τρόπο και γινόταν αντιληπτή η πολύπλοκη φύση της πραγματικότητας. Το γεγονός πως οι ποινικές υποθέσεις, με την ιδιαίτερη υφή τους, έφταναν στον καδή, αποδεικνύει εμπράκτως πως ο θεσμός του ιεροδικείου είχε καθιερωθεί στις συνειδήσεις των Οθωμανών ως ένας θεσμός που απονέμει δικαιοσύνη με τρόπο δίκαιο, γρήγορο και αν χρειάζεται σκληρό και παραδειγματικό.<sup>83</sup> Ωστόσο, δεν πρέπει να ξεχνάμε πως υπήρχε το προσωπικό και οικονομικό κίνητρο όσων ανήκαν στα όργανα της τάξης, αφού το σημαντικότερο μέρος του εισοδήματος των αστυνομικών οργάνων προερχόταν από τα χρήματα του «φόρου αίματος» (*ösr-i diyet*) που εισέπρατταν, ενώ και ο μισθός του καδή εξαρτιόταν από τον αριθμό των υποθέσεων που εξέταζε. Επίσης, για τους ίδιους λόγους συχνά στο ιεροδικείο έφταναν αιτήσεις για τη διενέργεια αυτοψίας νεκρών, ώστε να αποδειχθεί ότι ο θάνατος οφειλόταν σε ατύχημα.<sup>84</sup> Κατά αυτόν τρόπο οι κάτοικοι της περιοχής όπου είχε βρεθεί το πτώμα, θα εξασφάλιζαν την απαλλαγή τους από την πληρωμή του «φόρου αίματος».

Παρόλη την παρουσία ποινικών υποθέσεων στα σιτζίλ, ο αριθμός τους είναι τόσο μικρός, ώστε έχει υποστηριχθεί πως δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα.

<sup>81</sup> Σαρηγιάννης, ό.π., σελ. 424-428

<sup>82</sup> Ο.π., σελ. 320-321.

<sup>83</sup> Jennings, ό.π., σελ. 96.

<sup>84</sup> Σαλακίδης, Γιώργος, *Η Λάρισα (Yenişehir) στα μέσα του 17ου αιώνα: Κοινωνική και οικονομική ιστορία μιας βαλκανικής πόλης και της περιοχής της με βάση τα οθωμανικά ιεροδικαστικά έγγραφα των ετών 1050-1052: 1650-1652*, Σταμούλης, Αθήνα, σελ 92.



Αυτό είναι πολύ πιθανό να ισχύει, αν λάβουμε υπόψιν πως οι δικαστικές υποθέσεις που τελικά έφταναν στον καδή ήταν αυτές που για διάφορους λόγους δεν είχε καταστεί εφικτή η επίλυσή τους με εξωδικαστικό συμβιβασμό (*sulh*).<sup>85</sup> Με άλλα λόγια, οι ποινικές υποθέσεις που εκδικάζονταν στο ιεροδικείο ήταν σοβαρές και υποδήλωναν μια οξεία αντιπαράθεση.<sup>86</sup> Απ' την άλλη, βρίσκουμε καταχωρήσεις οι οποίες μας φανερώνουν πως μια διένεξη υπήρξε, επιλύθηκε εξωδικαστικά και απλά στο ιεροδικείο είτε συντασσόταν η επίσημη απαλλαγή (*ibra*) του δράστη από το θύμα ή την οικογένεια του θύματος είτε οι εμπλεκόμενοι επισημοποιούσαν τον συμβιβασμό που είχε επιτευχθεί εκτός δικαστηρίου και επιβεβαίωναν πως εισέπραξαν το αντίτιμο του συμβιβασμού (*bedel-i sulh*). Αυτό συνέβαινε ιδιαίτερα σε περιπτώσεις που ο δράστης είχε αναγνωριστεί.<sup>87</sup>

Υπάρχει βεβαίως και η περίπτωση μια υπόθεση να εμφανιστεί μεν μπροστά στον καδή αλλά να μην προκύψει κάποια ετυμηγορία λόγω μιας νομικής παράδοσης του ιερού νόμου που προβλέπει πως μια ακροαματική διαδικασία μπορεί να ξεκινήσει μονάχα αν πληρούνται συγκεκριμένοι όροι.<sup>88</sup> Έτσι, σε υποθέσεις ανθρωποκτονίας, ληστείας, βιαιοπραγίας ή βιασμού, οι οικείοι του θύματος ή το ίδιο το θύμα έπρεπε να προσκομίσουν μάρτυρες που να επιβεβαιώνουν τα λεγόμενά τους αλλιώς ο καδής δε χρειαζόταν να συνεχίσει την εκδίκαση της υπόθεσης και την απέρριπτε. Συχνά, αν τελικά υπήρχαν μάρτυρες, δίπλα σε αυτούς παρουσιάζονται επιπροσθέτως και οι καταθέσεις απλών κατοίκων της συνοικίας ή του χωριού, που μαρτυρούν την κακή διαγωγή και συμπεριφορά του κατηγορούμενου. Μερικές φορές ωστόσο, ακόμα και αν δεν προσκομίζονταν μάρτυρες της παράβασης, οι μαρτυρίες αυτές του απλού κόσμου μπορεί και να αρκούσαν. Αυτό ίσχυε ιδιαίτερος σε υποθέσεις ηθικής φύσεως, όπως για παράδειγμα οίνοποσίας, πορνείας ή μοιχείας, που υπήρχε η προοπτική η απόφαση του καδή να προβλέπει την αποπομπή του κατηγορούμενου από τη συνοικία ή το χωριό. Επομένως, ενίοτε, άμα ο καδής αντιλαμβανόταν πως μια υπόθεση παραβατικής συμπεριφοράς μπορούσε να διακινδυνεύσει την κοινωνική ειρήνη και να προκαλέσει λαϊκές αντιδράσεις, τότε λάμβανε σοβαρά υπόψιν του την κοινή γνώμη παραβλέποντας το γράμμα του νόμου.<sup>89</sup>

Όπως προαναφέρθηκε, η ανθρωποκτονία σύμφωνα με το οθωμανικό νομικό σύστημα ήταν μια περίπτωση εγκλήματος ιδιωτικής φύσης και δε διωκόταν αυτεπαγγέλτως από το οθωμανικό κράτος, εκτός και αν ο φόνος ήταν αποτέλεσμα άλλων εγκλημάτων, όπως ληστείας ή βιασμού. Οι διάφορες μορφές βιαιοπραγιών, σωματικών βλαβών και τραυματισμών ήταν επίσης αδικήματα ιδιωτικής φύσης. Η

<sup>85</sup> Gradeva, Rossitsa, "On the Judicial Functions", ό.π., σελ. 36-37.

<sup>86</sup> Αναστασόπουλος-Γκαρά, ό.π., σελ. 46.

<sup>87</sup> Σαλακίδης, ό.π., σελ. 91-92.

<sup>88</sup> Αναστασόπουλος-Γκαρά, ό.π., σελ. 47.

<sup>89</sup> Σαλακίδης, ό.π., σελ. 96.

νομική διαδικασία ξεκινούσε με την οικογένεια του θύματος ή το ίδιο το θύμα να δηλώνει το συμβάν στο ιεροδικείο το οποίο όριζε με τη σειρά του έναν αντιπρόσωπο που πήγαινε είτε να κάνει αυτοψία του πτώματος είτε να πάρει κατάθεση από το θύμα. Ο χτυπημένος, αν ήξερε τους δράστες τους κατονόμαζε και απάλλασσε από κάθε υποψία τους κατοίκους της περιοχής στην οποία έλαβε χώρα το συμβάν. Από κει και πέρα ακολουθούσε η κανονική ακροαματική διαδικασία που θα περιγράψουμε αναλυτικά στην επόμενη ενότητα.

Ο τρόπος με τον οποίο γινόταν η καταγραφή των περιστατικών στα σιτζίλ δημιουργεί «προβλήματα» στον σύγχρονο ιστορικό, καθώς η αναφορά σε κάποιο κίνητρο, ειδικές συνθήκες, προΐστορία της διαμάχης ή τις διαπροσωπικές σχέσεις των εμπλεκόμενων της υπόθεσης είναι σχεδόν ανύπαρκτη. Κοινός τόπος είναι οι καταγγέλλοντες να υποστηρίζουν πως δεν προέβησαν σε κάποια επιθετική ενέργεια εναντίον του δράστη λέγοντας χαρακτηριστικά πως δέχθηκαν την επίθεση ενώ «κοιτούσαν τη δουλειά τους» (*kendi halimde iken*). Οι ιεροδικαστικές καταχωρήσεις συνήθως μας πληροφορούν για το όνομα και την ιδιότητα των εμπλεκόμενων, τον τόπο και τη χρονική στιγμή του εγκλήματος και τέλος το όπλο που χρησιμοποιήθηκε. Τα όπλα που αναφέρονται κυμαίνονται από μαχαίρια και πυροβόλα μέχρι σκεπάρνια, πέτρες ή και γυμνά χέρια. Πέρα από τις περιπτώσεις απλού φόνου, υπήρχαν και περισσότερο σύνθετες υποθέσεις για τις οποίες το κράτος έδειχνε ζωρότερο ενδιαφέρον αφού διακινδύνευαν τη δημόσια τάξη και ηρεμία, όπως η δολοφονία με κλοπή ή ληστεία.<sup>90</sup>

Οι υποθέσεις κλοπών, ληστειών και ληστειών σε δημόσιο δρόμο που απαντούν στους ιεροδικαστικούς κώδικες, είναι αρκετές και συχνά η καταγγελία μιας κλοπής συνοδεύεται από την ταυτόχρονη υπόδειξη του δράστη. Επίσης, δεν ήταν λίγες οι περιπτώσεις που μαζί με τον δράστη καταγγελλόταν και ο κλεπταποδόχος. Οι περισσότερες υποθέσεις κλοπής αφορούν κλοπή από κάποιο χώρο και όχι από κάποιο πρόσωπο. Οι συνηθέστερες τοποθεσίες κλοπών ήταν το εσωτερικό ενός σπιτιού, καταστήματος και δημόσιοι χώροι, όπως τα χαμάμ και τα καταστήματα. Τα κλοπιμαία, κατά κύριο λόγο, ήταν χρήματα, ρούχα ή υφαντά, είδη σπιτιού και κοσμήματα, κάτι που ίσως να οδηγεί στο συμπέρασμα πως όσοι διενεργούσαν κλοπές ανήκαν στα πιο αδύναμα οικονομικά στρώματα, ενώ στις αγροτικές περιοχές συχνές ήταν και οι ζωοκλοπές. Οι μέθοδοι κλοπής ήταν κυρίως οι διαρρήξεις και οι υπεξαιρέσεις, αλλά παρουσιάζονται και ειδικότερες μορφές εξαπάτησης και κλοπής, όπως με τη χρήση βίας ή με την απαγωγή ενός οικείου προσώπου.<sup>91</sup>

Πάλι για λόγους δημόσιας ασφάλειας, οι υποθέσεις ληστείας είχαν ίσως μεγαλύτερη βαρύτητα, κάτι που αποδεικνύεται από το ότι ήταν συχνό φαινόμενο

<sup>90</sup> Ο.π., σελ. 93-94. Σαρηγιάννης, ό.π., σελ. 275-280.

<sup>91</sup> Σαρηγιάννης, ό.π., σελ. 269-275.

να παρίστανται άνθρωποι του διοικητή της επαρχίας ή ακόμα και ο ίδιος στην εκδίκηση τέτοιων υποθέσεων. Επίσης, δεν ήταν σπάνιο αυτοί να έπαιζαν το ρόλο του δημόσιου κατηγορούμενου εναντίον των υποτιθέμενων ληστών (*ezkiya, harami, sarikum*), ιδιαίτερα αν υπήρχαν ισχυρές ενδείξεις και υπόνοιες πως οι συγκεκριμένοι κατηγορούμενοι ήταν κατ' εξακολούθηση κακοποιοί ληστές. Στην τελευταία περίπτωση μάλιστα, τις σχετικές κατηγορίες περί κατ' εξακολούθησης ληστών, μπορούσαν να τις ενισχύσουν με τη μαρτυρία και την κατάθεσή τους κάτοικοι μιας περιοχής, ακόμα και αν δεν ανήκαν οι ίδιοι στα άμεσα θύματα της δράσης των ληστών αυτών.<sup>92</sup> (Εικόνα 1)

Ενώπιον του καδή παρουσιάζονταν υποθέσεις που σχετίζονταν ευρύτερα με το αλκοόλ. Αναφερόμαστε σε περιπτώσεις απόσταξης, εμπορίας, κατανάλωσης και λαθρεμπορίας αλκοόλ. Το οθωμανικό νομικό πλαίσιο προέβλεπε πως για να καταδικαστεί κάποιος για την κατανάλωση αλκοόλ, έπρεπε να συλληφθεί και να παρουσιαστεί στον καδή ενόσω ήταν ακόμα μεθυσμένος, όσο ακόμα μύριζε η ανάσα του αλκοόλ ή αλλιώς έπρεπε δύο μάρτυρες να καταθέσουν επιβεβαιώνοντας τη μέθη του. Οι ταβέρνες, και σε μικρότερο βαθμό τα καφενεία, ήταν το πιο γνωστό μέρος για την κατανάλωση αλκοόλ, όπως και για τη σύναξη εκεί ανθρώπων με παραβατική συμπεριφορά. Εξαιτίας όλων αυτών, ακροβατούσαν ανέκαθεν στα όρια της νομιμότητας και του κοινωνικά αποδεκτού, ενώ οι αρχές μπορούσαν ανά πάσα στιγμή να τις κλείσουν.<sup>93</sup> Οι μουσουλμάνοι κάτοικοι της αυτοκρατορίας, θεωρητικά, δε μπορούσαν να λειτουργήσουν ταβέρνες ούτε τους επιτρεπόταν η απόσταξη αλκοόλ. Αντιθέτως, για τους ζιμμήδες και οι δυο αυτές επαγγελματικές δραστηριότητες, έστω και με επιφυλάξεις, επιτρέπονταν, ιδίως σε τοποθεσίες με μικρό μουσουλμανικό πληθυσμό. Κατά καιρούς βέβαια, όπως για παράδειγμα στα μέσα του 17<sup>ου</sup> αιώνα, οι οθωμανικές αρχές εξέδιδαν διατάγματα με τα οποία η λειτουργία των αποστακτήριων και η κατανάλωση αλκοόλ, διωκόταν. Αξιοσημείωτο ήταν το γεγονός ότι οι γενίτσαροι και άλλα μέλη στρατιωτικών σωμάτων προοδευτικά απετέλεσαν τους ισχυρότερους προστάτες των ταβερνών και των αποστακτηρίων, ενώ συχνά υπήρξαν και οι τακτικότεροι θαμώνες τους.<sup>94</sup> Κλείνοντας δεν είναι λίγες οι φορές που στα σιτζίλ βρίσκουμε περιπτώσεις λαθρεμπορίας αλκοολούχων ποτών, ιδιαιτέρως σε περιοχές όπου υπήρχε λιμάνι ή στις πύλες των πόλεων. Η λαθρεμπορία αυτή λάμβανε χώρα κατά βάση για να αποφύγουν οι διακινητές τους να καταβάλουν τους προβλεπόμενους δασμούς και φόρους ή για να παρακάμψουν τις απαγορεύσεις περί εμπορίας και κατανάλωσης αλκοόλ. (Εικόνα 2)

<sup>92</sup> Gradeva, «Judicial», ό.π., σελ. 39-40. Ginio, ό.π., σελ. 201-202.

<sup>93</sup> Grehan, James, "Smoking and "Early Modern" Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries)", *The American Historical Review*, 111 (2006), σελ. 1375.

<sup>94</sup> Semerdjian, Elyse, "Sinful professions: illegal occupations of women in Ottoman Aleppo, Syria", *HAWWA: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 1/1 (2003), σελ. 78-79.

Η τελευταία μεγάλη κατηγορία παραβατικής συμπεριφοράς που εμφανίζεται στους ιεροδικαστικούς κώδικες, αφορά υποθέσεις που υπάγονται στη μεγάλου νομικού εύρους κατηγορία της συνουσίας εκτός νόμιμης σχέσης (*zina*). Στην κατηγορία του *zina* εμπίπτει μια σειρά από εγκλήματα, παραβάσεις και συμπεριφορές. Για παράδειγμα οι σεξουαλικές σχέσεις εκτός γάμου, η μοιχεία, η ομοφυλοφιλία, ο σοδομισμός, η κτηνοβασία, ο βιασμός, η πορνεία, η μαστροπεία αλλά και η απαγωγή νεαρών και νεανίδων που συνήθως αποσκοπούσε στη σεξουαλική συνεύρεση.<sup>95</sup>

Το νομικό πλαίσιο για την πορνεία ήταν κάπως ασαφές και μάλλον σαν φαινόμενο ήταν νόμιμο και ανεκτό ως αναγκαίο κακό. Γενικώς, η πρωτοβουλία για την αντιμετώπιση της πορνείας βρισκόταν στα χέρια της τοπικής κοινότητας ή της συνοικίας. Οι γείτονες ήταν συχνά, με τις διαμαρτυρίες τους στον καδή της περιοχής, οι υποκινητές των ερευνών. Οι αντιπρόσωποι της συνοικίας συχνά μάλιστα διάνθιζαν τις καταγγελίες τους με διάφορες ηθικολογικής απόκλισης χαρακτηρισμούς που κατέληγαν στο ότι η εν γένει παρουσία του ή της κατηγορούμενης έβλαπτε το κοινωνικό σύνολο και τα συμφέροντα της συνοικίας. Μετά από την επίσημη διερεύνηση των καταγγελιών οι τοπικές αρχές αποφάσιζαν την κατάλληλη τιμωρία της οποίας η βαρύτητα εξαρτιόταν από το βαθμό στον οποίο ο ή η κατηγορούμενη είχε εκφυλίσει τα χρηστά ήθη και είχε βλάψει το δημόσιο αίσθημα. Γι' αυτό το λόγο, οι ποινές που επιβάλλονταν κυμαίνονταν από χρηματικά πρόστιμα και αποβολή από μια συνοικία μέχρι δημόσια διαπόμπευση και ραβδισμό. Σημαίνοντα ρόλο έπαιζε η κοινωνική υπόληψη και η θέση τόσο των κατηγορώντων όσο και των κατηγορούμενων. Για τον ιστορικό υπάρχει μεγάλη δυσκολία στο να αντιληφθεί αν η υπόθεση που διαβάζει είναι πράγματι υπόθεση πορνείας, απλής μοιχείας ή ελευθεριότητας, επειδή η συνήθης διατύπωση αναφέρει τη συναναστροφή της κατηγορούμενης με άνδρες που δεν ανήκουν στην οικογένειά της. Δεν πρέπει να παραβλέπουμε επίσης πως η δυσκολία απόδειξης της πορνείας μπορούσε, αν δεν υπήρχαν σαφείς αποδείξεις ή μαρτυρίες, να στοιχειοθετήσει τη σοβαρή κατηγορία για «ψευδή καταγγελία μοιχείας» (*kazf*) ή για εξύβριση (*setm*).<sup>96</sup> Αντιθέτως, η στάση του οθωμανικού νόμου απέναντι στους μαστροπούς (*pezevenk*) ήταν αρκετά ξεκάθαρη και πιο σκληρή με τη μαστροπεία να λογίζεται ως έγκλημα.<sup>97</sup> (Εικόνα 3)

Σύμφωνα με το σεριάτ και το κανούν σε μια υπόθεση βιασμού η ποινική ευθύνη ανήκει σε όλα τα εμπλεκόμενα πρόσωπα, όμως μια σειρά φετβάδων

<sup>95</sup> Ο.π., σελ. 68-69.

<sup>96</sup> Sariyannis, Marinos, "Prostitution in Ottoman Istanbul, Late Sixteenth-Early Eighteenth Century", *Turcica*, 40 (2008), σελ. 40-43 45, 61; Kermeli, Evgenia, "Sin and the Sinner: Folles Femmes in Ottoman Crete", *Eurasian Studies*, 1/1 (2002), σελ. 85, 87, 92. Rafeq, Abdul-Karim "Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 55-56 (1990), σελ. 181.

<sup>97</sup> Semerdjian, ό.π. σελ. 73-74. Σαρηγιάννης, ό.π., σελ. 291.

σταδιακά οδήγησε στην αναγνώριση πως από την πλευρά της γυναίκας δεν υπάρχει συγκατάθεση και επομένως τουλάχιστον δεν έχει ποινικές ευθύνες. Ουσιαστικά, μια γυναίκα που βιάστηκε μπορούσε να δικαιωθεί στο ιεροδικείο βάσει της αρχής της ιδιοκτησίας του κάθε ανθρώπου πάνω στο σώμα του. Ο βιασμός κατά αυτόν τον τρόπο να λογιζόταν ως απώλεια της ιδιοκτησίας αυτής λόγω μη συγκατάθεσης. Η εκδίκηση μιας υπόθεσης βιασμού μπορούσε να κερδηθεί από το θύμα, αν κατάφερνε να προσαγάγει αξιόπιστους μάρτυρες που να επιβεβαίωναν τις καταγγελίες της. Ωστόσο, αυτή η επιβεβαίωση ήταν αρκετά δύσκολη λόγω των πολύ απαιτητικών, πρακτικά σχεδόν αδύνατων, σχετικών διευκρινίσεων που ζητούσε ο ιερός νόμος. Παρόλα αυτά, οι γυναίκες κατέφευγαν στον καδή για υποθέσεις βιασμού προσπαθώντας να διεκδικήσουν αποζημίωση από το δράστη ή να ζητήσουν την τιμωρία του, αν τυχόν είχαν συλλάβει παιδί λόγω της πράξης να εξασφαλίσουν κάποια οικονομική στήριξη αλλά προπαντός για να φανερώσουν επισήμως και δημοσίως, ακόμα και αν δεν κέρδιζαν την υπόθεση, το ποιόν του βιαστή-συμπολίτη τους και για να υπερασπιστούν κατά αυτόν τον τρόπο την προσωπική τιμή και ηθική τους.<sup>98</sup> (Εικόνα 4)

## 2.6 Διαδικασία εκδίκησης υποθέσεων

Η δικαστική διαδικασία ξεκινούσε με την αγωγή (*dava, takrir-i kelam*) που είχε τη μορφή μιας αίτησης προς το ιεροδικείο να εξετάσει ένα ζήτημα. Σε περιπτώσεις δολοφονίας ή βιαιοπραγίας, η αγωγή γινόταν από τους εμπλεκόμενους ιδιώτες, σε περιπτώσεις σεξουαλικών παραβάσεων, κατανόησης αλκοόλ, και αγορανομικών παραβιάσεων η αγωγή γινόταν από τις εκτελεστικές αρχές, ενώ για κλοπές, η αγωγή μπορούσε να γίνει από το θύμα ή τις εκτελεστικές αρχές ή τον καδή. Στο οθωμανικό δικαστικό σύστημα δεν υπήρχε ο θεσμός του δημόσιου κατηγορούμενου. Ο καδής ήταν υποχρεωμένος να δεχτεί και να ερευνήσει την κάθε καταγγελία που του υποβαλλόταν. Μόλις λάμβανε την αγωγή, καλούσε οπωσδήποτε τον κατηγορούμενο να προσέλθει στο ιεροδικείο, ώστε να του απαγγελθούν οι κατηγορίες. Ο κατηγορούμενος ειδοποιούνταν για την εναντίον του αγωγή από ειδικό απεσταλμένο του ιεροδικείου χωρίς όμως να είναι υποχρεωμένος να υπακούσει στην κλήτευση (*ihzar*). Υποχρεωτική κλήτευση και προσαγωγή του κατηγορούμενου πραγματοποιούνταν αργότερα, κάτι που πολλές φορές τον βοηθούσε στο μεταξύ να δραπετεύσει. Πάντως ο κανόνας ήταν αυτός της θετικής ανταπόκρισης στην κλήτευση εξ αρχής.<sup>99</sup> Οι διάδικοι μιας υπόθεσης δεν ήταν υποχρεωμένοι να παρουσιάζονται αυτοπροσώπως στον καδή και είχαν την επιλογή να ορίσουν έναν πληρεξούσιο αντιπρόσωπό τους (*vekil*) στη δίκη. Την επιλογή του ορισμού πληρεξούσιου συνήθως την έκαναν γυναίκες, ιδιαίτερα οι γυναίκες των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων, εξαιτίας του ότι ο χώρος του ιεροδικείου, όπως

<sup>98</sup> Laiou, ό.π., σελ. 253-256.

<sup>99</sup> Jennings, «Kadi», ό.π., σελ. 169.

άλλωστε όλοι οι δημόσιοι χώροι σε ένα ισλαμικό κράτος, ήταν προνομιακός χώρος των ανδρών. Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία δικηγόροι δεν υπήρχαν.<sup>100</sup>

Παρουσία πλέον όλων των διαδίκων, ο καδής ανήγγελλε επισήμως την κατηγορία και ο κατηγορούμενος δήλωνε αν ήταν ένοχος ή αθώος. Αν επιβεβαίωνε την καταγγελία (*ikrar*), η υπόθεση τελείωνε εκεί. Αν όμως την αρνιόταν (*inkar*), η διαδικασία προχωρούσε με την αναζήτηση αποδείξεων (*beyyine*) που θα επιβεβαίωναν ή όχι την καταγγελία. Αδιάσειστη απόδειξη σύμφωνα τον οθωμανικό νόμο προσέφερε είτε η ομολογία του κατηγορούμενου είτε η μαρτυρία δύο τουλάχιστον ενήλικων αρρένων μουσουλμάνων αυτοπτών μαρτύρων (*şühud*).<sup>101</sup> Το ιεροδικείο παρείχε συγκεκριμένο χρονικό διάστημα (*mehl*), συνήθως 3-10 ημέρες, στους διάδικους να παρουσιάσουν ενώπιον του τους μάρτυρές τους. Αν ο ενάγων κατάφερνε να παρουσιάσει τους απαιτούμενους μάρτυρες οι οποίοι θα επιβεβαίωναν, σύμφωνα με όλες τις προβλεπόμενες νομικές προδιαγραφές, με τις μαρτυρίες τους την καταγγελία του, τότε η υπόθεση έκλινε προς όφελός του. Αν οι μάρτυρες του ενάγοντα δεν κατάφερναν να επιβεβαιώσουν τα λεγόμενά του, ο εναγόμενος καλούσε με τη σειρά του δικούς τους μάρτυρες, που με την κατάθεσή τους θα διέψευδαν τα λεγόμενα του ενάγοντα. Στην πράξη βεβαίως συνηθιζόταν μάρτυρες να απαιτούνται μόνο από τον ενάγοντα. Αν ο ενάγων δεν είχε να παρουσιάσει μάρτυρες, τότε ζητούνταν από τον εναγόμενο να ορκιστεί για την αθωότητά του και αν το έκανε αυτό η δίκη έληγε. Από νομικής πλευράς το κρίσιμο σημείο ήταν το θέμα της αξιοπιστίας των μαρτύρων που παρουσιάζονταν και γι' αυτό ακολουθούσαν μια ειδική διαδικασία (*tezkiye*). Με τη διαδικασία αυτή το δικαστήριο εξέταζε το ποιόν των μαρτύρων και το αν είχαν κάποιο «ποινικό μητρώο». Ουσιαστικά, γινόταν έλεγχος αν οι συμπολίτες των μαρτύρων τους θεωρούσαν αξιοσέβαστους, αξιόπιστους και ηθικά στοιχεία ή αλλιώς αν τους αποδεχόταν η πλευρά του κατηγορούμενου ως αξιόπιστους μάρτυρες.<sup>102</sup> Αν τελικά οι διάδικοι δεν κατάφερναν να βρουν μάρτυρες ή οι μάρτυρές τους κρίνονταν μη αξιόπιστοι ή οι μαρτυρίες των μαρτύρων δεν ήταν σύμφωνες με τα όσα προέβλεπαν οι σχετικοί κανονισμοί, τότε η δίκη συνεχιζόταν με την αναζήτηση εγγράφων ή με τη διενέργεια ερευνών.<sup>103</sup>

Ο ισλαμικός νομικός πολιτισμός γενικώς είναι αρκετά επιφυλακτικός απέναντι στη χρήση εγγράφων ως αποδεικτικά στοιχεία για την εκδίκαση μιας υπόθεσης. Την επιφύλαξη αυτή την υιοθέτησαν οι Οθωμανοί και έτσι τα έγγραφα που προσκομίζονταν κατά την εκδίκαση μιας υπόθεσης από μόνα τους δεν αρκούσαν, αλλά χρειαζόταν να παρουσιαστούν μάρτυρες οι οποίοι να επιβεβαιώνουν το περιεχόμενο των εγγράφων. Επίσης, δε γίνονταν δεκτά όλα τα

<sup>100</sup> Jennings, «Limitations», ό.π., σελ. 171-172. Σαλακίδης, ό.π., σελ. 24.

<sup>101</sup> Αναστασόπουλος-Γκαρά, ό.π., σελ. 40.

<sup>102</sup> Αναστασόπουλος-Γκαρά, ό.π., σελ. 41.

<sup>103</sup> Heyd, «Kanun», ό.π., σελ. 244-246.

έγγραφα με την ίδια ευκολία με τα επίσημα έγγραφα του οθωμανικού κράτους, όπως φορολογικά κατάστιχα, φερμάνια, δικαστικά έγγραφα, να είναι αυτά που είχαν τις περισσότερες πιθανότητες να γίνουν αποδεκτά. Τέλος, ό,τι έγγραφο και να έκανε την εμφάνισή του έπρεπε να εξεταστεί από το προσωπικό του ιεροδικείου για να εξακριβωθεί η γνησιότητά του. Μια ιδιαίτερη κατηγορία εγγράφου η οποία μάλιστα μπορούσε να κρίνει και την έκβαση μιας δικαστικής διαμάχης, ήταν αυτή του φετβά που τον εξέδιδε ο μουφτής μετά από σχετικό αίτημα ενός εκ των διαδίκων.<sup>104</sup>

Η διερεύνηση μιας υπόθεσης πολλές φορές απαιτούσε τη διενέργεια κάποιων ερευνών (*keşf*) εκ μέρους του ιεροδικείου, όπως αυτοψίες και πραγματογνωμοσύνες. Ο καδής συγκροτούσε μια επιτροπή έρευνας αποτελούμενη από μουσουλμάνους, παράγοντες της τοπικής κοινωνίας (*muslimun*) και έναν αξιωματούχο του ιεροδικείου ως επικεφαλής, συνήθως τον ναΐπη. Αν η υπόθεση ήταν ποινικής φύσης, τότε συμμετείχε στην επιτροπή και κάποιος από τους αξιωματούχους του διοικητή της επαρχίας. Επίσης, αν κρινόταν αναγκαίο και υπήρχε στην περιοχή κάποιος ειδήμονας εμπειρογνώμονας, όπως για παράδειγμα ένας γιατρός που θα μπορούσε να εξετάσει και να γνωματεύσει μια περίπτωση τραυματισμού ή φόνου, τότε μετείχε και αυτός στην ερευνητική επιτροπή. Η επιτροπή αυτή όφειλε να πάει οπουδήποτε εντός των ορίων της επικράτειας του καδή που την συγκρότησε και να διεξαγάγει έρευνες για να αποκαλυφθούν κάποιες παράμετροι της υπόθεσης. Αυτοί οι παράγοντες της τοπικής κοινωνίας εξαιτίας του ότι δεν ήταν επαγγελματίες στην εξιχνίαση παραβάσεων, δε συμμετείχαν καθοριστικά στις καθαυτές έρευνες, αλλά η σημασία τους έγκειται στο ότι με την παρουσία τους στην ερευνητική διαδικασία μπορούσαν στη συνέχεια, αν κρινόταν απαραίτητο, να εμφανιστούν ως μάρτυρες στο ιεροδικείο. Παράλληλα λειτουργούσαν ως εκφραστές και εκπρόσωποι της κοινής γνώμης.<sup>105</sup>

Αν δεν είχε γίνει δυνατό μέσα από τις μαρτυρίες, τα έγγραφα ή τις έρευνες να προκύψουν στοιχεία που να καταδικάζουν ή να αθώνουν τον κατηγορούμενο, τότε η διαδικασία συνεχιζόταν με τον αθωωτικό/απαλλακτικό όρκο (*yemin billah*). Ο ενάγων ζητούσε από τον εναγόμενο να ορκιστεί πως οι κατηγορίες δεν ευσταθούν και αν ο εναγόμενος πράγματι ορκιζόταν, τότε η υπόθεση έκλεινε και οι κατηγορίες αποσύρονταν οριστικά. Ο εναγόμενος μπορούσε βεβαίως να αρνηθεί να ορκιστεί (*nukul*), χωρίς αυτό να σημαίνει αυτομάτως πως παραδέχεται την ενοχή του. Μετά την πιθανή άρνησή του να ορκιστεί, ο εναγόμενος μπορούσε να ζητήσει από τον ενάγοντα να ορκιστεί πως οι καταγγελίες είναι αληθείς. Αν ο ενάγοντας αρνιόταν να ορκιστεί, τότε προφανώς και η υπόθεση αποσυρόταν. Συνήθως, παράλληλα με τη διαδικασία του όρκου γινόταν και μια άλλη, αυτή της «κοινοτικής επιβεβαίωσης της αθωότητας» του κατηγορούμενου. Ο καδής, αφού είχε ελέγξει πως ο

<sup>104</sup> Ό.π., σελ. 246-247, Jennings, ό.π., σελ. 173-174, 176.

<sup>105</sup> Γκαρά, ό.π., σελ. 116. Jennings, «Kadi», ό.π., σελ. 146-147.

κατηγορούμενος δεν είχε ποινικό μητρώο (*tö Ahmet-i sabika*), καλούσε στο ιεροδικείο γείτονες ή συγχωριανούς του κατηγορούμενου και τους ζητούσε να καταθέσουν για το ποιόν του. Αν οι γείτονες υποστήριζαν πως ο κατηγορούμενος είναι κακοποιό στοιχείο, ληστής ή έχει κακή φήμη, ο καδής θεωρούσε αυτό αρκετό και προχωρούσε στην καταδίκη του. Αν πάλι αυτοί κατέθεταν πως ο κατηγορούμενος είναι αξιοσέβαστο και ηθικό στοιχείο, τότε και αφού δεν είχε καταστεί δυνατό καθ' όλη την ακροαματική διαδικασία να τεκμηριωθούν οι καταγγελίες του ενάγοντα, ο κατηγορούμενος ήταν ελεύθερος να φύγει.<sup>106</sup>

Ο καδής ανακοίνωνε την ετυμηγορία του με την οποία είτε απάλλασε τον κατηγορούμενο από τις κατηγορίες (*bera'etine hüküm*) είτε τον καταδίκασε (*hirsizliğina hüküm*). Μετά την πιθανή αθώωσή του, ήταν στο χέρι του πρώην πλέον κατηγορούμενου να καταθέσει αγωγή εναντίον του ενάγοντα, κατηγορώντας τον για συκοφαντία. Ο καδής ουσιαστικά με την ετυμηγορία του αποφάσιζε για την ενοχή ή όχι κάποιου, αλλά πολύ σπάνια καθόριζε την ποινή. Ο προσδιορισμός και η επιβολή της ποινής ανήκε στις εκτελεστικές αρχές. Στο οθωμανικό δικαστικό σύστημα οι αποφάσεις ήταν κατά κανόνα τελεσίδικες. Ωστόσο, αν κάποιος θεωρούσε πως είχε αδικηθεί μπορούσε ή να καταφύγει σε άλλον καδή ή στο αυτοκρατορικό συμβούλιο.<sup>107</sup>

Μια υπόθεση έκλεινε με την καταγραφή μιας περίληψης των όσων είχαν συμβεί στους ιεροδικαστικούς κώδικες και εκδίδονταν αντίγραφα/πιστοποιητικά (*hüccet*) σε όποιον το ζητούσε για πιθανή μελλοντική χρήση. Τα έγγραφα αυτά εκτός από τη σφραγίδα του καδή στο τέλος τους υπογράφονταν από τους λεγόμενους «μάρτυρες επί της διαδικασίας» (*şühud ul-hal*). Αυτοί οι μάρτυρες ήταν μουσουλμάνοι και ο ρόλος τους ήταν να ελέγχουν και να πιστοποιούν πως η διαδικασία της εκδίκασης της υπόθεσης έγινε με δίκαιο τρόπο και σε αρμονία με τα νομικά προβλεπόμενα. Χωρίς την υπογραφή τους, μια υπόθεση δε μπορούσε να ολοκληρωθεί και εξαιτίας αυτού είχαν στα χέρια τους ένα σημαντικό «όπλο» ελέγχου του καδή. Παράλληλα, επειδή προέρχονταν από την τοπική κοινωνία λειτουργούσαν ατύπως και ως εκφραστές της κοινής γνώμης. Το πώς επιλέγονταν είναι κάπως ασαφές. Φαίνεται πως μπορούν να διακριθούν σε τρεις ομάδες: Σε αυτούς που είχαν προσωπικό ενδιαφέρον για τη συγκεκριμένη υπόθεση, σε αυτούς που είχαν κάποιο αυξημένο ενδιαφέρον, για παράδειγμα άνθρωποι του τοπικού διοικητή για τις ποινικές υποθέσεις ή κάποια ιδιαίτερη συσχέτιση με την υπόθεση, για παράδειγμα οι εμπειρογνώμονες που αναφέραμε παραπάνω και τέλος σε αυτούς που απλά τύχαινε να παραβρίσκονται στο ιεροδικείο για διάφορους λόγους

<sup>106</sup> Jennings, «Limitations», ό.π., σελ. 175-176. Heyd, ό.π., σελ. 250-251.

<sup>107</sup> Heyd, «Studies», ό.π., σελ. 254-258.



εκείνη την ημέρα και επιλέγονταν τυχαία για να λειτουργήσουν ως μάρτυρες επί της διαδικασίας.<sup>108</sup>

Μετά την καταχώρηση μιας υπόθεσης με αθωωτική απόφαση στα σιτζίλ, αν υπήρχαν ισχυρές ενδείξεις για την ενοχή του πρώην κατηγορούμενου ή αν είχε αυτός στο παρελθόν απασχολήσει ξανά τις αρχές ή αν στις καταθέσεις του είχε υποπέσει σε αντιφάσεις και ασάφειες ή αν οι γείτονες του επέμεναν για τον κακοποιό του χαρακτήρα, τότε οι εκτελεστικές αρχές μπορούσαν να ζητήσουν τη φυλάκισή του ή τον βασανισμό του, ώστε να εξαντλήσουν όλα τα ενδεχόμενα απόσπασης ομολογίας ενοχής. Υπήρχε πρόβλεψη κατά τη διαδικασία των βασανιστηρίων να παρίσταται γιατρός ή κάποιος που να προσέχει τον βασανιζόμενο μήπως πεθάνει, αλλά, αν τελικώς αυτός πέθαινε, οι βασανιστές δεν έφεραν ποινικές ευθύνες. Η απόσπαση ομολογίας κατόπιν βασανισμού γινόταν αποδεκτή, κατά απαίτηση του κανούν, στη νέα δίκη που θα ακολουθούσε, εκεί όμως, ο κατηγορούμενος μπορούσε να ισχυριστεί πως έλεγε ψέματα για να τερματιστεί ο βασανισμός του.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> Jennings, ό.π., σελ.161-163. Jennings, «Kadi», ό.π., σελ. 143-146.

<sup>109</sup> Heyd, ό.π., σελ. 252-254.

### **3. Οθωμανικοί μηχανισμοί ελέγχου και καταστολής**

#### **3.1 «Αστυνομικά» σώματα και ομάδες ασφαλείας**

Αφού είδαμε πώς λειτουργούσε η οθωμανική πολιτική θεωρία, ιδεολογία και νομικό-δικαστικό σύστημα, ας περάσουμε τώρα στους απτούς μηχανισμούς ελέγχου και στο πεδίο της καταστολής. Οι οθωμανικές αρχές που ήταν υπεύθυνες για την αστυνόμευση και τη διατήρηση της δημόσιας τάξης, ανήκαν στην εκτελεστική εξουσία και περιελάμβαναν μεταξύ άλλων στρατιωτικά σώματα, απεσταλμένους του σουλτάνου και εκπροσώπους προσώπων ή βακουφιών που είχαν αναλάβει την είσπραξη των προσόδων μιας συγκεκριμένης περιοχής. Στις αρχές αυτές, κατά μια έννοια, επιτυγχανόταν ο συνδυασμός, από τη μια, της σουλτανικής εξουσίας, αρμόδιας για την εμπέδωση κλίματος ασφάλειας και τάξης και, από την άλλη, της ισλαμικής επιταγής που προέβλεπε πως όσοι έχουν την εξουσία στα χέρια τους, πρέπει να επιβλέπουν τις ζωές όσων ζουν σε ένα μουσουλμανικό κράτος και να επεμβαίνουν διορθώνοντας τις συμπεριφορές που αντέβαιναν τον ιερό νόμο. Συγκεκριμένα, τα σώματα ασφαλείας μπορούν να διακριθούν σε τρεις κατηγορίες: σε αυτά που διορίζονταν από το ιεροδικείο, σε αυτά που διορίζονταν από τις διοικητικές αρχές της κάθε επαρχίας και, τέλος, σε αυτά που ήταν περισσότερο ανεξάρτητα ή ο διορισμός τους δεν γινόταν πάντα από την ίδια αρχή.

Στην πρώτη κατηγορία, ανήκουν οι *μουχζιρηδες* (*muhzir*) και οι *τσοχαντάρηδες* (*czukadar*). Στον μουχζιρη ανέθετε ο καδής το καθήκον της κλήτευσης ενός προσώπου εναντίον του οποίου είχε κατατεθεί μια αγωγή. Ο μουχζιρης είχε την υποχρέωση να βρει τον κατηγορούμενο και να τον ενημερώσει για την εναντίον του αγωγή, αλλά δεν είχε τη δικαιοδοσία να τον προσαγάγει στο ιεροδικείο με τη χρήση βίας. Ενίοτε, κατά την κλήτευση, ο μουχζιρης συνοδευόταν από άλλους μουσουλμάνους ή τον ενάγοντα. Πέρα από τα καθήκοντα του κλητήρα, ήταν υπεύθυνος για την τήρηση της τάξης εντός του ιεροδικείου και καμιά φορά οριζόταν ως επικεφαλής μια ερευνητικής επιτροπής του ιεροδικείου. Η θητεία των μουχζιρηδων ήταν μακροχρόνια. Ήταν δυνατό και ένας ναΐπης να έχει στη δικαιοδοσία του έναν.<sup>110</sup> Οι τσοχαντάρηδες συνήθως αριθμούσαν λιγότερα άτομα από τους μουχζιρηδες και οι αρμοδιότητές τους σε κάποιους τομείς ταυτίζονταν. Τα κυριότερα καθήκοντά τους περιελάμβαναν την κλήτευση, αν χρειαζόταν, στο ιεροδικείο του διοικητή της επαρχίας, αλλά κυρίως επιτηρούσαν τη συμπεριφορά των γενιτσάρων στους δημόσιους χώρους και, αν διαπίστωναν πως αυτή δεν ήταν η

---

<sup>110</sup> Σαλακίδης, ό.π., σελ. 20. Jennings, ό.π., 150-153.

πρέπουσα, τους συμμόρφωναν ή τους ανέφεραν στους αξιωματικούς τους.<sup>111</sup>  
(Εικόνα 5)

Στη δεύτερη κατηγορία ανήκουν οι *βοεβόδες* (*νογνoda*), οι *σουμπασήδες* (*subasi*) και ο *κετχουντάς* του διοικητή της επαρχίας (*mir liva kethüdası*). Στις επαρχιακές πόλεις, ο βοεβόδας είχε φορολογικές αρμοδιότητες, αλλά ήταν και υπεύθυνος για την διατήρηση της δημόσιας τάξης, για τη δίωξη των κακοποιών στοιχείων και την τιμωρία τους. Τις περισσότερες φορές λειτουργούσε ως στρατιωτικός εκπρόσωπος του διοικητή της επαρχίας έχοντας ευρύτερο εποπτικό ρόλο σε θέματα αστυνόμευσης και τότε σε αυτόν λογοδοτούσε ο σούμπασης.<sup>112</sup> Ο σούμπασης απετέλεσε το κατεξοχήν οθωμανικό αστυνομικό όργανο. Παράλληλα, μπορούσε να δραστηριοποιηθεί ως φοροεισπράκτορας, ενώ μοιραζόταν και μερικές δικαστικές αρμοδιότητες με τον καδή, όπως ότι μπορούσε να προβεί στην άσκηση διώξεων για μια παράβαση που είχε πέσει με άμεσο τρόπο στην αντίληψή του. Προϊστάμενος του σούμπαση ήταν ο διοικητής της επαρχίας, αλλά εκτελούσε εξίσου τις εντολές που λάμβανε από αυτόν και τον καδή, λειτουργώντας κατ' αυτόν τον τρόπο σαν σύνδεσμος μεταξύ αυτών των δύο. Στις περιπτώσεις που ένας εναγόμενος αρνιόταν να παρουσιαστεί στο ιεροδικείο, ο καδής χρησιμοποιούσε τον σούμπαση, ο οποίος μπορούσε, αν χρειαστεί, να προσαγάγει με τη βία τον εναγόμενο. Επίσης, αν δεχόταν κάποια καταγγελία από τους κατοίκους μιας περιοχής εναντίον κάποιου προσώπου, είχε την εξουσία να διερευνήσει το θέμα αυτοδικαίως, χωρίς να είναι υποχρεωμένος να πάρει πρώτα σχετική άδεια από τον καδή. Μαζί με τον ναΐπη συχνά συναποτελούσαν τα κυριότερα μέλη των ερευνητικών επιτροπών αλλά, σε περίπτωση ποινικής υπόθεσης, ο σούμπασης ήταν πάντοτε παρών. Ο σούμπασης πολλές φορές εκπροσωπούσε τον διοικητή της επαρχίας στην εκδίκαση μιας υπόθεσης στο ιεροδικείο. Η διάρκεια της θητείας του ήταν μικρή, αλλά μπορούσε να ανανεωθεί.<sup>113</sup> Τέλος, ο *κετχουντάς* του διοικητή της επαρχίας είχε κάποιες αστυνομικές αρμοδιότητες. Δεν είναι σαφές αν ήταν αξίωμα με σταθερή ισχύ ή αν απλά λειτουργούσε ως πληρεξούσιος του διοικητή όταν αυτός απουσίαζε από την επαρχία ούτε ποια ήταν η σχέση του με τον σούμπαση. Πέρα από τον *κετχουντά* του διοικητή της επαρχίας, υπήρχαν και άλλοι *κετχουντάδες*, όπως των συντεχνιών ή των συνοικιών, κάτι που επιτείνει την ασάφεια για αυτό το αξίωμα. Το πιο πιθανό είναι να ήταν κάποια προβεβλημένα μέλη της κοινότητας που δρούσαν μεσολαβώντας ως αντιπρόσωποι των κατοίκων στις αρχές.<sup>114</sup> (Εικόνα 6)

<sup>111</sup> Jennings, ό.π., 153-154. Swanson, W. Glen, "The Ottoman Police", *Journal of Contemporary History*, 7/1/2 (1972), σελ. 248-249.

<sup>112</sup> Γκαρά, ό.π., σελ. 123.

<sup>113</sup> Jennings, ό.π., 165-168. Swanson, ό.π., σελ. 249.

<sup>114</sup> Jennings, ό.π., 168-169.

Στην τρίτη κατηγορία ανήκουν οι *μουχτεσίπηδες* (*muhtesib*), οι *τσαούσηδες* (*çanuz*), οι *ασές* (*ases* ή *rasban*) και οι *γιασακτσήδες* (*yasakçi*). Οι μουχτεσίπηδες αποτελούσαν ένα παλαιό ισλαμικό σώμα υψηλού κύρους και δύναμης, που επέβλεπε τη λειτουργία της αγοράς και τη δημόσια ηθική. Η οθωμανική εκδοχή του μουχτεσίπη ωστόσο δεν ήταν τόσο ισχυρή, αφού ο καδής και ο διοικητής της επαρχίας αφαίρεσαν προς όφελος τους πολλές από τις παλιές του εξουσίες. Ο Οθωμανός μουχτεσίπη δεν ανήκε στους ουλεμάδες και είχε ελάχιστες δικαστικές αρμοδιότητες. Το βασικό πεδίο της δράσης του ήταν ο χώρος την αγοράς. Εκεί περιπολούσε, ήλεγχε τις τιμές, τα βάρη, επιχειρούσε να επιβάλει τις αρχές του αγορανομικού κανονισμού και τις αρχές της δημόσιας ηθικής (*ihitab*), εισέπραττε τους φόρους της αγοράς (*bac-i bazar*) και έστελνε στον καδή τους παραβάτες της αγοράς. Γενικώς, προσπαθούσε να διατηρεί το χώρο της αγοράς σε τάξη. Μπορούσε να τιμωρήσει μονάχα όσους έπιανε επ' αυτοφώρω ή ομολογούσαν την παράβασή τους σε αυτόν και δικαιούταν να επιβάλει αυτοδικαίως κάποιες ποινές για μικροαδικήματα. Ο μισθός του προερχόταν από ένα χρηματικό ποσό που κατέβαλλαν οι καταστηματαρχες, οι έμποροι και οι συντεχνίες σε αυτόν για τις υπηρεσίες του.<sup>115</sup> Ο τίτλος του «τσαούση» αποτελούσε παλιό τίτλο τουρκομογγολικής καταγωγής. Οι τσαούσηδες είχαν ποικίλες αρμοδιότητες, κατά βάση αστυνομικής και διαβιβαστικής φύσης. Συχνά, ένας τσαούσης συνόδευε κάποιον που καταδικάστηκε από τον καδή στις εκτελεστικές αρχές με σκοπό να του επιβληθεί η προβλεπόμενη ποινή. Ενόστε την εκτελούσε κιόλας.<sup>116</sup> (Εικόνα 7)

Οι ασές είχαν διπλό ρόλο. Από τη μια, ήταν οι νυχτοφύλακες των οθωμανικών πόλεων, έχοντας στο επίκεντρο της δράσης τους τη φύλαξη των καταστημάτων της αγοράς, των κεντρικών οδών της πόλης, καθώς και του χώρου των τειχών. Στις οθωμανικές πόλεις, κατά τη διάρκεια της νύχτας, επιτρεπόταν η κυκλοφορία στους δρόμους μονάχα όσων έφεραν μαζί τους πυρσούς ή λυχνίες. Οι ασές περιπολώντας στην πόλη συλλάμβαναν όποιον κυκλοφορούσε παρανόμως και είτε τον φυλάκιζαν είτε τον τιμωρούσαν επί τόπου με βουρδουλιές ή τον μετέφεραν στο υπόκαυστο των δημοσίων χαμάμ για να μεταφέρει ξύλα και κάρβουνα. Από την άλλη, οι ασές, κυρίως ο αρχηγός του σώματος (*asesbasi*), ήταν οι αρμόδιοι των φυλακών, οι επιβλέποντες των δημόσιων εκτελέσεων και αυτοί που κατά τη διάρκεια των τελετουργικών εκδηλώσεων επέβαλλαν την τάξη στον όχλο. Η αμοιβή του σώματος (*asesiyge*) καλυπτόταν από ειδική εισφορά των καταστηματαρχών, από μέρος των προστίμων που επέβαλλαν σε όσους συλλαμβανόταν τη νύχτα, καθώς και από τα πρόστιμα που επιβάλλονταν σε όσους συλλαμβάνονταν μεθυσμένοι. Αξιοσημείωτο είναι πως οι ιδιοκτήτες ταβερνών και άλλων νυχτερινών επιχειρήσεων πλήρωναν υψηλότερα ποσά για τη μισθοδοσία του σώματος αυτού. Από τις ίδιες αυτές πηγές εσόδων το κράτος χρηματοδοτούσε και τα έξοδα του

<sup>115</sup> Heyd, ό.π., σελ. 232-234. Jennings, ό.π., σελ. 154-157. Swanson, ό.π., σελ. 249-250.

<sup>116</sup> Swanson, ό.π., σελ. 247.

νυχτερινού δημόσιου οδικού φωτισμού, όπου αυτός τουλάχιστον υπήρχε στην προ του 19<sup>ου</sup> αιώνα εποχή.<sup>117</sup> Οι γιασακτσήδες ήταν άλλο ένα αστυνομικό σώμα που συνήθως έκανε περιπολίες μέσα στον αστικό ιστό επιβλέποντας τη δημόσια συμπεριφορά των Οθωμανών ή αποτελούσε τους φρουρούς στις πύλες των πόλεων. Συχνά τα μέλη του προέρχονταν από τους γενίτσαρους.<sup>118</sup>

### 3.2 Συλλογική ευθύνη και κοινοτικός έλεγχος

Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, εκτός από τα θεσμοθετημένα όργανα αστυνόμευσης και ασφάλειας, υπήρχαν και μη θεσμοθετημένοι μηχανισμοί ελέγχου. Από αυτούς, τρεις είναι αυτοί που ξεχωρίζουν για την ισχύ και τη δυναμική τους: ο κοινοτικός έλεγχος, η αρχή της συλλογικής ευθύνης και το σύστημα των εγγυητών.

Κατά την οθωμανική περίοδο, δεν είναι υπερβολή να ισχυριστούμε, πως οι τοπικές κοινότητες διαδραμάτιζαν έναν ρόλο ισάξιο με τον αντίστοιχο των κρατικών αστυνομικών αρχών.<sup>119</sup> Η φήμη που είχε ο κάθε κάτοικος μιας συνοικίας ή ενός χωριού στο εσωτερικό της κοινότητας, οδηγούσε στη διαμόρφωση μιας κοινής γνώμης ικανής όχι μόνο να στιγματίσει και να περιθωριοποιήσει τοπικά ένα μέλος της, αλλά και να πάρει θεσμικό χαρακτήρα. Δεν ήταν λίγες οι φορές που γείτονες ή συγχωριανοί ενώνονταν με σκοπό να παρουσιαστούν στον καδή ενάγοντας και ζητώντας την τιμωρία ενός συντοπίτη τους. Ο οθωμανικός νόμος έδιδε βαρύνοντα ρόλο στις καταθέσεις και μαρτυρίες των περιοίκων. Αρκετές είναι οι περιπτώσεις στα σιτζίλ στις οποίες άνθρωποι από τη γειτονιά (*ehl-i mahalle, ahali-i mahalle*), υπό την «ηγεσία» των περιοίκων που θεωρούνταν άτομα εγγυημένης ηθικής υπόστασης όπως ιμάμηδες, ιερείς ή εκπρόσωποι των συντεχνιών, ονομαστικά κατέθεταν μια ομαδική αγωγή εναντίον κάποιου ή κάποιου γείτονα κυρίως για υποθέσεις ποινικής ή ηθικής φύσης. Μάλιστα, οι ενάγοντες δεν ήταν καν ανάγκη να έχουν υποστεί άμεσα ζημιά από τη συμπεριφορά του καταγγελλόμενου.<sup>120</sup>

Φαίνεται πως τέτοιες ενέργειες πήγαζαν από το αίσθημα ανασφάλειας των κατοίκων, καθώς και από την ανάγκη που ένιωθαν οι κάτοικοι μιας συνοικίας ή χωριού να περιφρουρούν, να προστατεύουν και να διατηρούν υψηλά ηθικά στάνταρτ. Οι αγωγές αυτές στρέφονταν πρωτίστως εναντίον προσώπων που είτε προκαλούσαν με τη συμπεριφορά τους το κοινό αίσθημα, είτε είχαν αποκτήσει κακή φήμη (*töhmət*) είτε είχε γίνει γνωστό πως στο παρελθόν είχαν απασχολήσει τις αρχές ή είχαν κάποια προηγούμενη καταδίκη. Κατά κανόνα, το περιεχόμενο τέτοιων

<sup>117</sup> Ginio, ό.π., σελ. 188-189. Swanson, ό.π., σελ. 249.

<sup>118</sup> Ginio, ό.π., σελ. 189. Heyd, *Studies*, ό.π., σελ. 236, Σαρηγιάννης, *Περιθωριακές*, σελ. 115, 262. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından*, 2 τόμοι, Türk Tarih Kurumu, Άγκυρα, 1988, σελ. 323, τόμος 1.

<sup>119</sup> Semerdjian, ό.π., σελ. 62.

<sup>120</sup> Peirce, «Morality», ό.π., σελ. 178-179. Jennings, «Limitations», ό.π., σελ. 177.

αγωγών σχετιζόταν με θέματα πορνείας, κατανάλωσης αλκοόλ και συνεχούς πρόκλησης ταραχών. Το βασικό αίτημά τους ήταν η απομάκρυνση (*ihrac*) του οχληρού γείτονα από τη συγκεκριμένη περιοχή. Ο κοινοτικός έλεγχος αυτός, όταν έπαιρνε τη μορφή της ομαδικής αγωγής, ήταν τόσο ισχυρός που μπορούσε να οδηγήσει τον εναγόμενο στο να φύγει από τη συνοικία προτού καν αρχίσει η εκδίκαση της υπόθεσης. Έχει υποστηριχθεί μάλιστα πως τέτοιου είδους υποθέσεις εκδικάζονταν με τυπικό και γρήγορο τρόπο, μιας και η κοινή γνώμη των περιοίκων μιας συνοικίας αποτελούσε την ισχυρότερη απόδειξη ενοχής κάποιου και η άποψη του καδή χωριούσε μπροστά σε αυτήν.<sup>121</sup> Βεβαίως, η άποψη της κοινότητας δεν οδηγούσε αποκλειστικά στην καταδίκη κάποιου, αλλά και στην αθώωσή του. Πολλές φορές η κοινότητα, αν ο κατηγορούμενος είχε δείξει νομιμόφρονα και ενάρετη συμπεριφορά, υπεραμυνόταν της αθωότητάς του και κατέθετε στο ιεροδικείο πως ο κατηγορούμενος είναι ένας φιλήσυχος άνθρωπος.<sup>122</sup>

Η αρχή της συλλογικής ευθύνης απετέλεσε έναν από τους θεμέλιους λίθους του οθωμανικού νομικό-δικαστικού συστήματος, ιδιαίτερα σε υποθέσεις ποινικού δικαίου. Η αρχή αυτή προέβλεπε πως αν σε μια τοποθεσία διαπραχθεί ένα έγκλημα και ο δράστης δεν εντοπιστεί, τότε η κοινότητα στην οποία υπάγεται ο τόπος του εγκλήματος, είναι συλλογικά υπεύθυνη για το έγκλημα αφενός απέναντι στις αρχές, αφετέρου απέναντι στο θύμα ή στα οικεία του πρόσωπα. Επομένως, τα μέλη μιας κοινότητας, είτε αυτή ήταν μια συνοικία, ένα χωριό, μια συντεχνία ή ένα μοναστήρι, πάσχιζαν να αποκαλύψουν το δράστη του εγκλήματος ή ακόμα καλύτερα να τον παρουσιάσουν ενώπιον του καδή, ούτως ώστε να μη βρεθούν αυτά υπόλογα απέναντι στο νόμο και κληθούν να πληρώσουν αποζημίωση ή τους επιβληθεί κάποια άλλη ποινή.<sup>123</sup>

Η αρχή της συλλογικής ευθύνης αποδείχθηκε αρκετά επιτυχημένη στην εφαρμογή της, επιταχύνοντας, από τη μια, μέσω της πίεσης που ασκούσε στην κοινότητα, την εξιχνίαση ενός εγκλήματος, εξασφαλίζοντας, από την άλλη, υλική ή ηθική αποζημίωση στο θύμα ή στην οικογένειά του. Για την κοινότητα που κινδύνευε να τιμωρηθεί, μέγιστη σημασία είχε να εξασφαλίσει μια δήλωση απαλλαγής της ευθύνης της με επίσημη ιεροδικαστική καταχώρηση από το θύμα ή την οικογένειά του. Κάτοικοι ακόμα και χωριών που βρίσκονταν μακριά από το ιεροδικείο ή τουλάχιστον κάποιος πληρεξούσιός τους, συνήθως κάτοικοι με βαρύνοντα λόγο όπως θρησκευτικές αρχές ή κετχουντάδες των χωριών, πραγματοποιούσαν ταξίδια ώστε να παρουσιαστούν στον καδή και να επικυρώσουν την απαλλαγή τους. Αν δεν προέβαιναν σχετικά γρήγορα σε αυτή την ενέργεια ή δεν

<sup>121</sup> Gerber, Haim, "Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law: The Court Records of 17th-Century Bursa", *IJTS* 2/1 (1981), σελ. 138, 146-147.

<sup>122</sup> Σαρηγιάννης, «Περιθωριακές», ό.π., σελ. 129-134.

<sup>123</sup> Ό.π., σελ. 129-135. Heyd, *Studies*, ό.π., σελ. 310. Γκαρά, *Δολοφόνοι*, ό.π., σελ. 118, Gradeva, "On the Judicial", ό.π., σελ. 36-38.

εξασφάλιζαν από το θύμα ή την οικογένειά του την πράξη απαλλαγής τους, τότε οι εκτελεστικές αρχές θα τους καλούσαν, ώστε να τιμωρηθούν. Οι εκτελεστικές αρχές μάλιστα ήταν πρόθυμες, μάλλον περισσότερο ανυπομονούσαν γι' αυτό, γιατί εισέπρατταν ένα επιπλέον πρόστιμο για λογαριασμό τους, σύμφωνα με το δίκαιο του σουλτάνου (*hakk al-saltana*).<sup>124</sup>

Ο θεσμός του εγγυητή (*kefil*) ήταν ένας παλιός ισλαμικός θεσμός που κυρίως εφαρμοζόταν σε οικονομικές υποθέσεις. Οι Οθωμανοί επέκτειναν τη χρήση του και στις ποινικές υποθέσεις μετατρέποντάς τον κατά αυτόν τον τρόπο σε έναν ισχυρό μηχανισμό παγίωσης της τάξης, τοποθετώντας ουσιαστικά κάποιους υπηκόους σε ρόλο ελεγκτών συμπολιτών τους. Οι εγγυητές, ενώπιον του καδή, εγγυούνταν για κάποιον που ήταν κατηγορούμενος και περίμενε την εκδίκαση της υπόθεσής του, για κάποιον που είχε μεν κριθεί ένοχος αλλά παρέμενε σε καθεστώς κράτησης μέχρι να του επιβληθεί η ποινή του, για κάποιον που είχε παραπεμφθεί σε δίκη αλλά δεν υπήρχαν σαφείς αποδείξεις τεκμηρίωσης της ενοχής του ή για όσους είχαν ήδη ποινικό μητρώο ή τους συνόδευε η φήμη του κακοποιού στοιχείου. Η πράξη της εγγύησης καθιστούσε τον εγγυητή προσωπικά υπεύθυνο για τη συμπεριφορά του που είχε μόλις εγγυηθεί και ως αποτέλεσμα της εγγύησης είχε αφεθεί ελεύθερος από τις αρχές. Ο εγγυητής αναλάμβανε την υποχρέωση, αν και όποτε του ζητηθεί από τις αρχές, να τον παρουσιάσει στον καδή. Σε περίπτωση που δεν ήξερε πού βρισκόταν δινόταν στον εγγυητή ένα χρονικό περιθώριο (*mühlet*) 12 έως 30 ημερών, ώστε να τον αναζητήσει, αλλά προτού ξεκινήσει την αναζήτηση, ορίζονταν εγγυητές και για αυτόν πως θα επιστρέψει. Αν η αναζήτηση δεν έφερνε αποτέλεσμα, τότε ο εγγυητής τιμωρούνταν ή, σε περίπτωση που δεν επέστρεφε, τιμωρούνταν όσοι είχαν εγγυηθεί γι' αυτόν. Ο νόμος ωστόσο προσέφερε τη δυνατότητα στους εγγυητές να απαλλαγούν της τιμωρίας, αν κατάφερναν να αποδείξουν πως έκαναν οτιδήποτε μπορούσαν για να εντοπίσουν και να προσαγάγουν τον κατηγορούμενο. Σε περιόδους κρίσης, ταραχών, εξεγέρσεων ή πίεσης των αρχών σε μια κοινότητα εξαιτίας πληροφοριών για δράση ύποπτων ομάδων στο χώρο της, οι κάτοικοι μιας περιοχής εγγυούνταν ο ένας για τον άλλο και έτσι ουσιαστικά όλη η κοινότητα γινόταν πολιτικά και νομικά υπεύθυνη για τις πράξεις των μελών της.<sup>125</sup>

### 3.3 Ο παράγοντας της ηθικής

Στις μουσουλμανικές χώρες ο χαρακτήρας της θρησκείας είναι, σε επίπεδο αρχής τουλάχιστον, ολοκληρωτικός. Το Ισλάμ δεν περιορίζεται μονάχα στην πνευματική σφαίρα. Υπεισέρχεται και στην προσωπική και κοινωνική ζωή του πιστού, αποτελώντας ένα ηθικοπολιτικό σύστημα που καθορίζει την καθημερινή συμπεριφορά και η εφαρμογή των επιταγών του επαφίεται στις αρχές αλλά και

<sup>124</sup> Gradeva, «Judicial», ό.π., σελ. 37-38. Γκαρά, ό.π., σελ. 118.

<sup>125</sup> Σαρηγιάννης, «Περιθωριακές», ό.π., σελ. 137-139. Heyd, ό.π., σελ. 238-240.

στους πιστούς. Αυτή η καταλυτική θέση της θρησκείας οδηγεί στην εμπέδωση και διατήρηση ενός συγκεκριμένου συστήματος αρχών και ηθικής. Προβλέπονται ποιες ενέργειες πρέπει ή δεν πρέπει να διαπράττονται, ενώ απ' την άλλη καθορίζεται ποια συμπεριφορά είναι ηθικά αδιάφορη, ποια είναι ωφέλιμη και επιβραβεύσιμη και ποια κατακριτέα και πρέπει να τιμωρείται. Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία λόγω της νομικής σύνθεσης σεριάτ, κανούν και ορφ που επιτεύχθηκε, χρησιμοποιήθηκαν κατηγορίες ηθικού περιεχομένου και ελεγχόταν συνολικά το ήθος και η συμπεριφορά του εκάστοτε πιθανού κατηγορούμενου με σκοπό αυτός να καταδικαστεί, ώστε να προστατευτεί το συμφέρον της κοινότητας, να υπάρξει υπεράσπιση του δημόσιου ηθικού κώδικα και να αποκατασταθεί το δημόσιο αίσθημα.<sup>126</sup>

Στις ισλαμικές κοινωνίες, όπου η θρησκεία τείνει να επιβάλει καταναγκαστικές νόρμες σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας, η σχέση ανάμεσα στο νόμο και στην ηθική ήταν αρκετά περίπλοκη, καθώς ο μεν πρώτος οδηγεί αναγκαστικά στην επιβολή μιας ποινής ενώ η δεύτερη όχι. Οι ηθικοί κανόνες εισέρχονταν στο νομικό σύστημα συχνά για να διαμορφώσουν ή να ερμηνεύσουν το νόμο, δημιουργώντας κατ' αυτό τον τρόπο ένα σημείο διατομής. Το κανούν είχε αρκετές διατάξεις που αποδείκνυαν την κληρονομιά της ηθικής του Ιερού Νόμου ή την κοινώς αποδεκτή ηθική δημόσια συμπεριφορά. Για παράδειγμα, σε φετβά του Εμπουσούντ διαβάζουμε πως, αν κάποιος δειρίει μέχρι θανάτου το γιο του που δε γυρνά στο σπίτι, δεν προσεύχεται, δε νηστεύει και καταναλώνει αλκοόλ, δεν τιμωρείται ή, αν ένας άνδρας δε χωρίζει τη μοιχαλίδα γυναίκα του, πληρώνει πρόστιμο γιατί σκανδαλίζει τους ευσεβείς και τίμιους συνανθρώπους του. Βλέπουμε πως οι κατηγορίες αυτές έχουν περισσότερα ηθικά ή θρησκευτικά ερείσματα παρά αυστηρά νομικά.<sup>127</sup> Συνολικά, ο ζήλος που έδειχναν οι διάφοροι κατήγοροι, είτε ήταν γείτονες, είτε ευσεβή πρόσωπα, είτε μέλη συντεχνιών, για τη διατήρηση υψηλών ηθικών στάνταρ, προερχόταν από τις καθιερωμένες παραδόσεις που βασιζόνταν στη θρησκευτικότητα, την τιμή και την προσπάθεια απομόνωσης των παραβατικών συμπεριφορών.<sup>128</sup> Μετά από την επίσημη διερεύνηση των καταγγελιών, οι τοπικές αρχές αποφάσιζαν για την κατάλληλη τιμωρία της οποίας η βαρύτητα εξαρτιόταν από το βαθμό στον οποίο ο κατηγορούμενος είχε εκφυλίσει τα χρηστά ήθη και είχε βλάψει το δημόσιο αίσθημα. Γι' αυτό το λόγο οι ποινές που

<sup>126</sup> Αναστασόπουλος και Γκαρά, ,ό.π., σελ. 52-53.

<sup>127</sup> Sariyannis, Marinos, "Law and Morality in Ottoman Society: The Case of Narcotic Substances", in E. Kolovos, Ph. Kotzageorges, S. Laiou, M. Sariyannis (eds), *The Ottoman Empire, the Balkans and the Greek Lands: Studies in Honor of John C. Alexander*, Istanbul 2007, σελ. 307-308.

<sup>128</sup> Rafeq, Abdul-Karim "Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 55-56 (1990), σελ. 189-190.



επιβάλλονταν διέφεραν από περιοχή σε περιοχή ή ακόμα και ανάμεσα στις συνοικίες της ίδιας πόλης.<sup>129</sup>

Το δημόσιο αίσθημα και το συνοικιακό κουτσομπολιό μάλιστα, μετά τα μέσα του 16<sup>ου</sup> αιώνα, στο πλαίσιο της εντεινόμενης προσπάθειας κοινωνικού ελέγχου, της αύξησης της βαρύτητας του Ιερού Νόμου και της επιβολής μιας ατζέντας δημόσιας ευσέβειας, πήραν μια κάπως πιο θεσμική μορφή. Η κακή φήμη κάποιου μπορούσε να ήταν επιβαρυντικό ή ακόμα και καταδικαστικό στοιχείο. Ένας κάτοικος μιας συνοικίας που μιλούσε σαν εγκληματίας ή που συμπεριφερόταν προκλητικά χάλαγε την υπόληψή του και έβαζε τον εαυτό του σε κίνδυνο. Σε επίπεδο γειτονιάς κάθε κάτοικος ήταν φύλακας της δημόσιας ηθικής και το βάρος του βέβαια αύξανε αν είχε κάποιο θρησκευτικό τίτλο, αξίωμα ή πόστο. Συχνά μάλιστα, ιμάμηδες ή μουεζίνηδες αναλάμβαναν την ευθύνη για τον εντοπισμό ιερόδουλων, καταζητούμενων ή εγκληματιών.<sup>130</sup> Επίσης κατά τον 16<sup>ο</sup> και 17<sup>ο</sup> αιώνα, ήταν συχνό φαινόμενο τους κρατικούς αξιωματούχους που κατηγορούνταν για διαφθορά να τους κατηγορούν επιπλέον για σεξουαλική παρενόχληση, μοιχεία, εξύβριση, μέθη, τοκογλυφία, δηλαδή να τους προσάπτουν κατηγορίες ηθικής φύσης και μη αποδεκτής συμπεριφοράς.<sup>131</sup> Εξάλλου η σύγχυση νομικών, ηθικών και κοινωνικών εννοιών ήταν ένα από τα χαρακτηριστικά γνώρισμα της οθωμανικής πολιτικής θεωρίας.<sup>132</sup>

Ξεχωριστό ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι περιπτώσεις αγωγών που κατατίθενται από την κοινότητα εναντίον συγκεκριμένων προσώπων με την κατηγορία ότι «υποθάλπουν τη διαφθορά» (*sai bi-l-fesad*) ή ότι αποτελούν «καθ' έξιν εγκληματίες» ή «κακοποιά στοιχεία» (*ade-i müstemirre*). Ουσιαστικά, το περιεχόμενο των αγωγών αυτών συνήθως αναφέρεται σε ανθρωποκτονίες, ληστείες, εξεγέρσεις ή γενικότερα σε ενέργειες που διασαλεύουν την τάξη και την ασφάλεια και λαμβάνουν συστηματικό χαρακτήρα. Το κατηγορητήριο σε αυτές τις περιπτώσεις είναι ασαφές και η προσκόμιση αποδείξεων δύσκολη, ενώ η καταδίκη βασίζεται περισσότερο σε ενδείξεις και στη μαρτυρία αξιοσέβαστων μελών της κοινωνίας. Ο καδής, δηλαδή, σε περιπτώσεις *sai bi-l-fesad* δε δεσμευόταν από τις αυστηρές και εν πολλοίς ανεφάρμοστες πρακτικά ως προς την απόδειξη του κατηγορητηρίου προβλέψεις του σεριάτ. Η τιμωρία που προβλεπόταν στην οθωμανική δικαστική πρακτική για τέτοιες υποθέσεις, ήταν πάντοτε *σιγιασετέν*, με τη δικαιολόγηση πως η ποινή επιβάλλεται προς όφελος της ευταξίας της κοινωνίας,

<sup>129</sup> Kermeli, ό.π., σελ. 88, 90, 92, 96. Hamadeh, Shirine "Mean Streets: Space and Moral Order in Early Modern Istanbul", *Turcica*, 44 (2012-2013), σελ. 261-264.

<sup>130</sup> Sariyannis, «Law», ό.π., σελ. 309-310. Hamadeh, ό.π., σελ. 254, 257.

<sup>131</sup> Αναστασόπουλος και Γκαρά, ό.π., σελ. 52.

<sup>132</sup> Sariyannis, Marinos, 'Mob', 'Scamps' and Rebels in 17th Century Istanbul: Some Remarks on Ottoman Social Vocabulary", *International Journal of Turkish Studies*, 11/1-2 (2005), σελ. 12-14.

της προστασίας των ραγιάδων, της εξυπηρέτησης του κοινού συμφέροντος και του παραδειγματισμού.<sup>133</sup>

Επιπροσθέτως, για την πληρέστερη κατανόηση του ηθικού συστήματος που διέπνεε το οθωμανικό οικοδόμημα πρέπει να έχουμε πάντα υπ' όψιν μας την ύπαρξη δύο παράλληλων, ίδιας ισχύος ηθικών συστημάτων: του δημόσιου και του ιδιωτικού. Το δημόσιο ακολουθούσε τις διατάξεις και τις απαγορεύσεις του Ιερού Νόμου, αντιθέτως το ιδιωτικό ίσχυε στους ιδιωτικούς, μη δημόσια ορατούς χώρους και επεδίωκε σε μεγάλο βαθμό την ηδονή, τις ανέσεις και τις απολαύσεις. Ωστόσο, αυτό το διμερές σχήμα ηθικής ίσχυε κυρίως για τις ανώτερες κοινωνικές ομάδες. Στα χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα, ο δημόσιος χώρος σε μεγάλο βαθμό ταυτίζεται ή επεισέρχεται στον ιδιωτικό. Για παράδειγμα, τα καφενεία ήταν ένας χώρος δημόσιος, αλλά οι πρακτικές που εφαρμόζονταν εκεί ανήκαν στο χώρο του ιδιωτικού ηθικού συστήματος, οπότε κατά περίπτωση ο νόμος μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ώστε να γίνουν καταγγελίες για ανήθικες και έκφυλες καταστάσεις ή συμπεριφορές εκεί, λόγω της παραβίασης του αυστηρότερου δημόσιου ηθικού συστήματος.<sup>134</sup>

Οι βασικοί χώροι για τους οποίους υπήρχε η αίσθηση πως ήταν εστία ανηθικότητας ήταν τα χαμάμ, οι ταβέρνες και τα καφενεία, το καθένα για διαφορετικούς λόγους: το χαμάμ λόγω του έμφυλου χαρακτήρα του, της ημιιδιωτικής φύσης του και επειδή ήταν αποκλεισμένο από τη δημόσια θέα. Οι ταβέρνες γιατί ήταν ένα μέρος γνωστό για την κατανάλωση αλκοόλ και για τη σύναξη εκεί ανθρώπων με παραβατική συμπεριφορά. Εξαιτίας αυτών, ανέκαθεν λειτουργούσαν επίφοβα, στις «σκιές». Τέλος, τα καφενεία, ήταν ίσως πιο προκλητικά τα δύο προηγούμενα, αφού λειτουργούσαν μέρα και νύχτα, βρισκόντουσαν σε κεντρικά σημεία της πόλης, ήταν εύκολα προσβάσιμα, αποτελούσαν ένα είδος ανοιχτού θεάματος και εκεί γινόταν συνάθροιση όλων των κοινωνικών ομάδων και φύλων και καταναλώνονταν αλκοόλ και καφές.<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> Heyd, «Kanun», ό.π., σελ. 11. Ginio, ό.π., σελ. 201. Γκαρά, ό.π., σελ. 42.

<sup>134</sup> Sariyannis, «Law», ό.π., σελ. 320-321.

<sup>135</sup> Grehan, ό.π., σελ. 1375.

## 4. Οθωμανικά μέσα κολασμού

### 4.1 Οι οθωμανικές ποινές

Οι Οθωμανοί διατήρησαν τις ποινές που προβλέπονταν στον ιερό νόμο, συμπληρώνοντας ή τροποποιώντας τις με άλλες που προβλέπονταν από το κανούν ή από το εθιμικό δίκαιο. Πρέπει να επισημάνουμε πως μια ποινή δεν αντιστοιχούσε υποχρεωτικά και πάντα σε ένα μόνο αδίκημα.

Η θανατική ποινή (*salb, siyaset*) επιβαλλόταν σε υποθέσεις ανθρωποκτονίας με πρόθεση, δηλαδή με τη χρήση προφανούς φονικού όπλου, σε κάποιες περιπτώσεις κλοπής, εμπρησμού, αποπλάνησης ανήλικου ή σκλάβου, σοβαρών αγορανομικών παραβάσεων, στην περίπτωση ενεργειών που διακινδύνευαν την κρατική τάξη, αίρεσης και βλασφημίας. Επίσης, ο σουλτάνος είχε πάντα την ευχέρεια να διατάξει την εκτέλεση κάποιου, σύμφωνα με την αρχή του σιγιασετέν. Οι μέθοδοι εκτέλεσης ποίκιλλαν με συνηθέστερους τον απαγχονισμό (*asmak*), τον αποκεφαλισμό (*boyun urmak*), το παλούκωμα (*kazuşa urmak*), τον λιθοβολισμό (*rectm*), τον πνιγμό μέσω του πετάγματος στη θάλασσα και το κόψιμο του κατάδικου στα δύο (*iki biçmek*). Οι ουλεμά γενικώς εξαιρούνταν από τη θανατική ποινή.<sup>136</sup> (Εικόνα 8)

Ο ακρωτηριασμός ήταν μια ποινή που προβλεπόταν και στο σεριάτ και στο κανούν για ένα μεγάλο αριθμό αδικημάτων. Συνήθως, αφορούσε περιπτώσεις κλοπής και κατά συρροή εκβιασμούς ή πλαστογραφία κρατικών εγγράφων. Περιελάμβανε, αναλόγως με το αδίκημα, την ακρωτηρίαση διαφόρων μελών του σώματος του εγκληματία όπως ενός χεριού, της μύτης, ενός αυτιού, τον ευνουχισμό ή το πυροσφράγισμα του μετώπου ή των γεννητικών οργάνων. Στην οθωμανική πρακτική η ποινή του ακρωτηριασμού φαίνεται πως δεν ήταν διαδεδομένη και σε μεγάλο βαθμό αντικαταστάθηκε είτε από ελαφρότερες ποινές, κυρίως πρόστιμα και ραβδισμούς, είτε από τη θανατική ποινή.<sup>137</sup>

Η τρίτη ποινή που προβλεπόταν στο σεριάτ και διατηρήθηκε στην Οθωμανική Αυτοκρατορία είναι η «τιμωρία κατά την κρίση του καδή» (*tazir*), που στην πράξη ισοδυναμούσε με ραβδισμό. Απετέλεσε μια από τις πιο κοινές μορφές ποινών που επιβάλλονταν και αφορούσε μεγάλο αριθμό αδικημάτων. Ο αριθμός των ραβδισμών δεν ήταν αυστηρά προκαθορισμένος από τον οθωμανικό νόμο και ήταν στη δικαιοδοσία και στην κρίση του καδή να τον ορίσει ανά περίπτωση, λαμβάνοντας υπόψιν του την εγκληματική ενέργεια, το οικονομικό και κοινωνικό υπόβαθρο και τη φυσική αντοχή του δράστη. Ωστόσο, η τάση που επικρατούσε

<sup>136</sup> Σαρηγιάννης, ό.π., σελ. 120. Heyd, «Studies», ό.π., σελ. 259-262.

<sup>137</sup> Σαρηγιάννης, ό.π., σελ. 120. Heyd, ό.π., σελ. 264-266.

ήταν να επιβάλλεται μεγάλος αριθμός ραβδισμών, διότι για κάθε ραβδισμό που οι εκτελεστικές αρχές πραγματοποιούσαν, εισέπρατταν προς όφελός τους συγκεκριμένο χρηματικό ποσό που αποτελούσε σημαντικό μέρος του εισοδήματός τους. Για τον ραβδισμό χρησιμοποιούνταν ένα ραβδί (*ağac, değnek, çotak*). Στην πλειονότητα των περιπτώσεων οι ραβδισμοί πραγματοποιούνταν στα πέλματα των ποδιών του δράστη (*falaka, tabanına*) ή για τις γυναίκες στα οπίσθιά τους. Από την ποινή του ραβδισμού εξαιρούνταν οι ουλεμάδες.<sup>138</sup> (Εικόνες 9 και 10)

Οι χρηματικές ποινές (*kinlik, cürm, cerime, bil-mal*) χρησιμοποιήθηκαν από τους Οθωμανούς σε τέτοιο βαθμό που αντίστοιχη χρήση τους σε άλλο ισλαμικό κράτος δεν είχε προηγουμένως υπάρξει. Μάλιστα, η έννοια της χρηματικής ποινής είναι σε σημαντικό βαθμό ξένη προς το σεριάτ. Το κανούν, όμως, προέβλεπε την επιβολή χρηματικών ποινών για πάμπολλα αδικήματα, πολλά από τα οποία, σύμφωνα με το σεριάτ, επέσειαν ποινές *hadd*, όπως για παράδειγμα μοιχεία, ψευδής κατηγορία για μοιχεία, κλοπή, πορνεία, κατανάλωση αλκοόλ ή αγορανομικές παραβάσεις. Συχνά, οι χρηματικές ποινές συμπληρώνονταν με κατήχηση ή και με προσωρινή φυλάκιση. Το χρηματικό ποσό που επιβαλλόταν κυμαινόταν αναλόγως με την οικονομική κατάσταση του καταδικασθέντος. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός πως για το οθωμανικό κράτος οι ποινές αυτές αποτελούσαν τόσο ποινή όσο και κρατική πηγή εσόδων. Ως εκ τούτου το δικαίωμα της είσπραξής τους μπορούσε να δημοπρατηθεί, όπως όλοι οι υπόλοιποι φόροι της αυτοκρατορίας, σε ιδιώτες φορομισθωτές.<sup>139</sup>

Μια ποινή αποκλειστικής οθωμανικής σύλληψης ήταν αυτή του κάτεργου (*kürek*), δηλαδή της αποστολής του δράστη στις γαλέρες για να υπηρετήσει εκεί ως κωπηλάτης. Η ποινή αυτή φαίνεται πως αποτελεί τη σημαντικότερη συμβολή του εθιμικού δικαίου στο νομικό-δικαστικό οθωμανικό σύστημα αλλά και έναν «θρίαμβο» του *raison d'État*, καθώς η επιβολή της διαμορφωνόταν και ακολουθούσε τις ανάγκες σε άνδρες που είχε την κάθε χρονική στιγμή ο οθωμανικός αυτοκρατορικός στόλος. Αρχικά, η ποινή αυτή επιβαλλόταν για δευτερεύουσας σημασίας αδικήματα, όμως με το πέρασμα του χρόνου και καθώς οι ανάγκες του στόλου λόγω πολέμων αυξάνονταν, άρχισε να χρησιμοποιείται ευρέως και για σοβαρά αδικήματα. Ως κωπηλάτες στέλνονταν όσοι είχαν καταδικαστεί μεταξύ άλλων για φόνο, κλοπή, ληστεία, εμπρησμό, απαγωγή νέου ή νεανίδας, σεξουαλικά αδικήματα, ψευδορκία, αποστασία από το Ισλάμ, πλαστογραφία, συμμετοχή σε τυχερά παιχνίδια, ανυπακοή στις αρχές και πρόκληση κοινωνικής αναταραχής. Όσοι καταδικάζονταν σε υπηρεσία στα κάτεργα στέλνονταν στις μεγάλες οθωμανικές ναυτικές βάσεις μαζί με την καταδικαστική απόφαση του καδή, στην οποία αναγραφόταν το έγκλημα που είχαν διαπράξει. Το χρονικό διάστημα που θα υπηρετούσαν ως κωπηλάτες ήταν ασαφές, από μερικούς μήνες

<sup>138</sup> Σαρηγιάννης, ό.π., σελ. 120. Heyd, ό.π., σελ. 271-275.

<sup>139</sup> Σαρηγιάννης, ό.π., σελ. 121. Heyd, ό.π., σελ. 275-298.

έως ισόβια. Συνήθως, ο καδής στην απόφασή του ανέφερε χρονικό διάστημα «μέχρι να βελτιωθεί» (*islah-ı nefis edince, edinceye değın*) ή «μέχρι να εγκαταλείψει εμφανώς την κακή διαγωγή του» (*suihaldan rücuu zahir olub*).<sup>140</sup>

Μια άλλη ποινή που επίσης έλκει την καταγωγή της στο εθιμικό δίκαιο είναι αυτή της «έκθεσης στη λαϊκή χλεύη» (*teshir*). Με την ποινή αυτή καταδικάζονταν κατά βάση όσοι δεν ακολουθούσαν πιστά τις θρησκευτικές υποχρεώσεις, οι ψευδομάρτυρες, οι ιερόδουλες, οι μαστροποί, όσοι συλλαμβάνονταν για μικροαδικήματα που διαπράχθηκαν κατά τη διάρκεια της νύχτας και ενίοτε όσοι διέπρατταν μοιχεία. Η ποινή αυτή μπορούσε να λάβει πολλές μορφές, όπως μαύρισμα του προσώπου του δράστη, περιφορά του μέσα στην πόλη καβάλα ανάποδα σε γάιδαρο με την ουρά του ζώου να λειτουργεί ως χαλινάρι ή περιφορά στην πόλη με κρεμασμένα στο λαιμό του δράστη κεφάλια ζώων ή κουδούνια.<sup>141</sup> (Εικόνα 11)

Στα οθωμανικά μέσα κολασμού περιλαμβάνονται δύο ακόμα κατηγορίες: η εξορία (*nefy*) και η φυλάκιση (*habs*). Αναφερθήκαμε ήδη σε μια μορφή εξορίας, την αποβολή ενός ανεπιθύμητου ή ανεπιθύμητης κατοίκου από μια συνοικία ή ένα χωριό μετά από σχετικό αίτημα της τοπικής κοινότητας. Παρόμοια μορφή εξορίας εφαρμοζόταν στους καταδικασθέντες για ακούσιο εμπρησμό, στους φύλακες/σκοπούς στον τομέα της πυρασφάλειας που απέτυχαν στην αποτροπή ενός εμπρησμού και στους περιπλανώμενους ρομά ή λεπρούς. Μια δεύτερη μορφή εξορίας αφορούσε σοβαρότερες περιπτώσεις, όπου η εξορία λάμβανε τη μορφή αποστολής του καταδικασθέντα σε συγκεκριμένα μέρη εντός της αυτοκρατορίας όπως την Κύπρο ή τη Ρόδο. Όσοι εξορίζονταν κατά αυτό τον τρόπο, είχαν κριθεί ένοχοι για ληστείες, για αίρεση, για ενεργή πολιτική ανυπακοή ή για πράξεις που απείλησαν τη δημόσια ασφάλεια.<sup>142</sup>

Από την άλλη, η ποινή της φυλάκισης ήταν σχετικά σπάνια. Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, τουλάχιστον στην προ-Τανζιμάτ εποχή, δεν εμφανίστηκε το φαινόμενο του «μεγάλου εγκλεισμού» που κυριάρχησε στον Δυτικό κόσμο. Η φυλάκιση λειτούργησε περισσότερο σαν μια μορφή προφυλάκισης, κυρίως σε όσους περίμεναν την ετυμηγορία του καδή ή την εμφάνιση κάποιου εγγυητή, τη συγκέντρωση αποδείξεων ή μαρτύρων ή για να πραγματοποιηθεί η εκδίκασή τους, την πληρωμή προστίμων ή την εξόφληση οικονομικών εκκρεμοτήτων, τον ερχομό μιας σουλτανικής απόφασης ή ενός σουλτανικού απεσταλμένου που θα αναλάμβανε την εκτέλεση μιας σιγιαστέν ποινής. Όσοι ανήκαν στις εκτελεστικές αρχές ή ο ίδιος ο καδής και είχαν γίνει εναντίον τους καταγγελίες, φυλακίζονταν μέχρι να έρθει η απάντηση για το τι μέλλει γενέσθαι από την πρωτεύουσα. Η

<sup>140</sup> Σαρηγιάννης, ό.π., σελ. 125-128. Heyd, ό.π., σελ. 304-307.

<sup>141</sup> Σαρηγιάννης, ό.π., σελ. 128. Heyd, ό.π., σελ. 299-301.

<sup>142</sup> Σαρηγιάννης, ό.π., σελ. 121. Heyd, ό.π., σελ.303-304.

διάρκεια της φυλάκισης δεν ήταν καθορισμένη με τον καδή να αποφασίζει ξεχωριστά για την κάθε υπόθεση. Συχνή είναι η αναφορά πως κάποιος θα παραμείνει φυλακισμένος μέχρι «η μεταμέλεια και η ηθική του βελτίωση γίνουν εμφανείς» (*tönbe ve salahi zahir olinca*).<sup>143</sup>

Η τελευταία συνηθισμένη οθωμανική ποινή ήταν αυτή της δήμευσης της περιουσίας (*müsadere*) του καταδικασθέντος. Σύμφωνα με αυτήν, προβλεπόταν πως η περιουσία όσων είχαν καταδικασθεί για ληστεία, εξέγερση ή ανυπακοή στις αρχές θα περνούσε στα χέρια είτε του δημόσιου ταμείου είτε των εκτελεστών τους. Αν ο καταδικασμένος ανήκε στους δούλους του σουλτάνου (*kul*), τότε η περιουσία του περνούσε στο δημόσιο ταμείο. Ωστόσο, στις υπόλοιπες ποινικές υποθέσεις, η περιουσία των καταδικασθέντων απαγορευόταν να δημευτεί και περνούσε στα οικεία τους πρόσωπα.<sup>144</sup>

Οι ποινές εφαρμόζονταν από τις εκτελεστικές αρχές, αφότου ο καδής είχε εκδώσει καταδικαστική ετυμηγορία. Οι σιγιασετέν ποινές, πέρα από τις τοπικές εκτελεστικές αρχές, όπως τον σούμπαση, τον βοεβόδα, τον αντιπρόσωπο του επαρχιακού διοικητή, μπορούσαν να εφαρμοστούν από έναν ειδικό απεσταλμένο του σουλτάνου (*mübaşir, yasaκçi*). Γενίτσαροι, μέλη άλλων στρατιωτικών σωμάτων, σπαχήδες, νομάδες τιμωρούνταν από τους δικούς τους αξιωματούχους. Γενίτσαροι που είχαν καταδικασθεί σε θάνατο παραδίδονταν στον *ασέσμπαση* και αυτός προχωρούσε στην εκτέλεση. Ο εκτελεστής ή ο δήμιος (*cellad*) συνήθως ανήκε στη δικαιοδοσία του σούμπαση ή του ασέσμπαση. Το πτώμα του εκτελεσθέντα μαζί με τα ρούχα που φορούσε ανήκαν στον δήμιό του και οι συγγενείς, αν επιθυμούσαν να τα ανακτήσουν, έπρεπε να πληρώσουν το δήμιο ένα ποσό ανάλογο με την αξία και την κοινωνική υπόληψη του νεκρού.<sup>145</sup>

Η εκτέλεση της ποινής συνήθως λάμβανε χώρα στον τόπο του εγκλήματος (*yerinde, mahallinde*) και υπήρχε σχετική απαγόρευση να πραγματοποιηθεί αλλού.<sup>146</sup> Η ετυμηγορία έβγαινε πάντοτε από τον καδή του οποίου την περιφέρεια είχε διαπραχθεί το έγκλημα. Αν ο καταδικασμένος κατάφερνε να δραπετεύσει, υπεύθυνος ήταν ο δέσμιός του και, αν δεν κατάφερνε να τον εντοπίσει, τότε τιμωρούνταν αυτός στη θέση του. Σε υποθέσεις που άπτονταν ζητημάτων δημόσιας τάξης ή ασφάλειας, η θανατική ποινή συχνά εκτελούνταν σε κάποιο κομβικό σημείο της περιοχής για παραδειγματισμό. Πάλι για παραδειγματισμό, μετά την εκτέλεση τέτοιων υποθέσεων, τα πτώματα των εκτελεσθέντων παρέμεναν σε δημόσια θέα για κάποιες ημέρες, ενώ τα κεφάλια τους αποστέλλονταν στην Κωνσταντινούπολη, όπου και εκτίθεντο πάλι σε κοινή θέα. Ο ραβδισμός λάμβανε χώρα ενώπιον και του καδή είτε στο ιεροδικείο είτε στο σαράι του τοπικού διοικητή είτε στον τόπο του

<sup>143</sup> Σαρηγιάννης, ό.π., σελ. 122-125. Heyd, ό.π., σελ. 301-303.

<sup>144</sup> Heyd, ό.π., σελ. 264.

<sup>145</sup> Ό.π., σελ. 266, 269.

<sup>146</sup> Heyd, ό.π., σελ. 268.

εγκλήματος. Μετά τον ραβδισμό, οι εκτελεστικές αρχές λάμβαναν από τον καταδικασμένο το χρηματικό ποσό που τους αναλογούσε, αναλόγως του αριθμού των ραβδισμών που είχαν πραγματοποιήσει.<sup>147</sup>

Να επισημάνουμε σε αυτό το σημείο πως υπήρχαν κάποια αδικήματα τα οποία δεν τιμωρούνταν, όπως υποθέσεις στις οποίες ο κατηγορούμενος ήταν ανήλικος, υποθέσεις ανθρωποκτονίας στις οποίες ο κατηγορούμενος βρισκόταν σε αυτοάμυνα, απόκρυψη πληροφοριών για τη διάπραξη μοιχείας ή σεξουαλικές επαφές με γυναίκα της οποίας το διαζύγιο δεν είχε ακόμα καταστεί οριστικό και αμετάκλητο.<sup>148</sup>

## 4.2 Πέρα από τις ποινές

Κλείνοντας αυτό το πρώτο μέρος της εργασίας, θα αναφερθούμε σε μερικές ειδικές διαδικασίες που μπορούσαν να λάβουν χώρα κατά την εκδίκαση μιας υπόθεσης. Ουσιαστικά με αυτές, το νομικό-δικαστικό σύστημα επεκτείνεται πέρα από τις ποινές.

Η πρώτη από αυτές τις διαδικασίες είναι η παροχή συγχώρεσης (*afv*) εκ μέρους του θύματος ή της οικογένειάς του προς τον κατηγορούμενο. Με την πράξη αυτή ο κατηγορούμενος απαλλασσόταν από κάθε κατηγορία και αφηνόταν ελεύθερος. Η συγχώρεση ενέπιπτε στην κατηγορία της φιλανθρωπίας και επομένως η ελπίδα για κάποια θεϊκή, μεταθανάτια ανταμοιβή πρέπει να ήταν ισχυρή.

Η δεύτερη διαδικασία είναι η καταβολή αποζημίωσης (*tazmin*) από τον κατηγορούμενο στο θύμα. Η αποζημίωση του θύματος μπορούσε είτε να συμφωνηθεί εκτός της αίθουσας του ιεροδικείου είτε εντός αυτής, μετά από σχετική εντολή. Η πρακτική αυτή ήταν περιορισμένη και κυρίως εφαρμοζόταν σε υποθέσεις αγροζημιών και ζωοκλοπών. Σε αυτές τις περιπτώσεις, ο κατηγορούμενος όφειλε να αποζημιώσει το θύμα είτε σε είδος είτε σε χρήμα.<sup>149</sup>

Η επίτευξη εξωδικαστικού συμβιβασμού (*sulh*) είναι η τρίτη ειδική διαδικασία του οθωμανικού νομικό-δικαστικού συστήματος. Η πρακτική του εξωδικαστικού συμβιβασμού μπορούσε να παρακάμψει το ιεροδικείο είτε πλήρως είτε μερικώς. Ολική παράκαμψή του γινόταν όταν οι διάδικοι επίλυαν τις διαφορές τους εξωδικαστικά και κατόπιν απλά παρουσιάζονταν στον καδή και ζητούσαν την επίσημη επικύρωση της συμφωνίας τους, λέγοντας πως επιτεύχθηκε συμβιβασμός (*sulh olmak, akd-i sulh inşa eylemek, musalih olmak*). Κατά αυτόν τον τρόπο το ιεροδικείο αποδεχόταν την παράκαμψή του, αλλά ταυτόχρονα η επικύρωσή του καθιστούσε τον εξωδικαστικό συμβιβασμό οριστικό, αμετάκλητο και υποχρεωτικής εφαρμογής. Μερική παράκαμψη του καδή υπήρχε στην περίπτωση που, ενώ η

<sup>147</sup> Ό.π., σελ. 268-269, 272.

<sup>148</sup> Ό.π., σελ. 279.

<sup>149</sup> Ό.π., σελ. 307-308.

εκδίκαση της υπόθεσης είχε ξεκινήσει κανονικά στο ιεροδικείο, οι διάδικοι εμφανίζονταν και ανακοίνωναν στον καδή πως μετά από τη μεσολάβηση τρίτων (*beynlerine muslihun tevessüt edüb*), επιτεύχθηκε συμβιβασμός και ζητούσαν την επικύρωση του ιεροδικείου.<sup>150</sup>

Η διαδικασία του συμβιβασμού ήταν ευρέως διαδεδομένη και τη χρησιμοποιούσαν μουσουλμάνοι μεταξύ τους, ζιμμήδες μεταξύ τους αλλά και μουσουλμάνοι με ζιμμήδες. Επίσης, στον εξωδικαστικό συμβιβασμό κατέφευγαν όλες οι κοινωνικές ομάδες. Ο συμβιβασμός ήταν μια επωφελής και ασφαλής πρακτική για τους διάδικους, όταν καμία από τις δυο πλευρές δεν είχε κατορθώσει να τεκμηριώσει πειστικά τους ισχυρισμούς της και η υπόθεση φαινόταν να οδηγείται σε κλείσιμο, όταν φαινόταν πως η υπόθεση θα έκλεινε με την καταδίκη και την τιμωρία του εναγόμενου με τη διαδικασία της αντεκδίκησης και έτσι η πλευρά του θύματος επέλεγε να συμβιβαστεί, ώστε να αποκομίσει κάποιο οικονομικό όφελος, ιδιαίτερα αν ήταν οικονομικά αδύναμη ή όταν φαινόταν πως η τιμωρία του κατηγορούμενου θα ήταν αρκετά σκληρή ή οικονομικά βαριά και επιλεγόταν ο συμβιβασμός που σίγουρα θα ήταν λιγότερο βαρύς. Η επίτευξη συμβιβασμού σε καμία περίπτωση δεν ισοδυναμούσε με αποδοχή ενοχής από τη μεριά του κατηγορούμενου και συχνά καταγραφόταν πως δέχεται να συμβιβαστεί αλλά αρνούμενος την ενοχή του (*an al-inkar*).<sup>151</sup>

Για την πραγματοποίηση ενός συμβιβασμού αναγκαία και καίρια ήταν η διαμεσολάβηση των λεγόμενων «μεσολαβητών» (*muslihun*). Για αυτούς οι πηγές μας δεν είναι ιδιαίτερος διαφωτιστικές, αφού σπανίως αναφέρονται τα ονόματά τους. Το πιο πιθανό είναι πως αυτοί οι μεσολαβητές ήταν συγγενείς, φίλοι ή γείτονες των διαδίκων ή αλλιώς θα πρέπει να είχαν κάποιο ενδιαφέρον για την ομαλή έκβαση της υπόθεσης.<sup>152</sup>

Τελειώνοντας, οφείλουμε να αναφέρουμε πως σε υποθέσεις ανθρωποκτονίας, σωματικής βλάβης/τραυματισμού ή περιουσιακής καταστροφής, στις οποίες δεν είχε προηγηθεί συγχώρεση, εξωδικαστικός συμβιβασμός ή δεν είχε εγγυηθεί κάποιος για τον κατηγορούμενο, η εκδίκαση της υπόθεσης μπορούσε να τερματιστεί είτε με την επιλογή της αντεκδίκησης (*kisas*) είτε με αυτή της πληρωμής του «φόρου αίματος» (*diyet*). Η απόφαση σε μεγάλο βαθμό βρισκόταν στα χέρια του θύματος ή της οικογένειάς του. Αν επέλεγε την αντεκδίκηση, τότε ο καδής διέταζε ο κατηγορούμενος να τιμωρηθεί, παθαίνοντας ακριβώς την ίδια ζημιά με αυτή που είχε προκαλέσει στο θύμα, δηλαδή θανάτωση για τη διάπραξη φόνου και ακρωτηριασμό ή αφαίρεση κάποιου μέλους του σώματος του για τη διάπραξη σωματικής βλάβης/σοβαρού τραυματισμού.

<sup>150</sup> Αναστασόπουλος-Γκαρα, ό.π., σελ. 46.

<sup>151</sup> Ginio, ό.π., σελ. 204-208.

<sup>152</sup> Jennings, «Kadi», ό.π., σελ. 147-148.



Η άλλη επιλογή, αυτή της πληρωμής του φόρου αίματος, ουσιαστικά αποτελεί μια μορφή αποζημίωσης, αφού ο καδής όριζε ένα χρηματικό ποσό το οποίο έπρεπε να καταβληθεί από τον κατηγορούμενο στο θύμα ή στην οικογένειά του. Ο φόρος αίματος προβλεπόταν από το σεριάτ και συνήθως αποτελούσε δυσβάσταχτο οικονομικό φορτίο.<sup>153</sup> Αν ένας φόνος αποφασιζόταν πως είχε πραγματοποιηθεί χωρίς την ύπαρξη πρόθεσης, τότε η οικογένεια του νεκρού δικαιούταν να ζητήσει αποκλειστικά την καταβολή του φόρου αίματος. Αν οι κληρονόμοι του δολοφονηθέντος ήταν ακόμα ανήλικοι, τότε διαταζόταν ο δολοφόνος να φυλακιστεί έως ότου αυτοί ενηλικιωθούν, ώστε να μπορέσουν να διαλέξουν τότε ανάμεσα στην αντεκδίκηση και στον φόρο αίματος. Αν δεν υπήρχαν κληρονόμοι, τότε θεωρητικά ο σουλτάνος αποφάσιζε ανάμεσα στην εκτέλεση του δράστη ή στην καταβολή του φόρου αίματος, αν βεβαίως ο δράστης συναινούσε, στο δημόσιο ταμείο. Αν η δολοφονία ήταν αποτέλεσμα ενέργειας που παραβίαζε τα δίκαια του Θεού, για παράδειγμα κατά τη διάρκεια μιας ληστείας, τότε ο δράστης έπρεπε να τιμωρηθεί σύμφωνα με τη *hadd* ποινή που προβλεπόταν. Αν το θύμα ή οι κληρονόμοι του ζητούσαν την καταβολή του φόρου αίματος, αλλά ο δράστης ήταν άπορος και αδυνατούσε να τον πληρώσει, τότε καμία από τις δύο επιλογές δεν ίσχυε. Το ίδιο συνέβαινε και αν ο δράστης αρνιόταν να πληρώσει και ζητούσε να τιμωρηθεί σύμφωνα με την αρχή της αντεκδίκησης. Αν είχε υπάρξει σοβαρός τραυματισμός σε χέρι, πόδι ή μάτι, τότε ο φόρος αίματος που καταβαλλόταν ήταν το μισό ποσό. Αν ο δράστης ενός εγκλήματος παρέμενε ασύλληπτος, τότε τον φόρο αίματος των πλήρωναν οι κάτοικοι της περιοχής στην οποία πραγματοποιήθηκε το έγκλημα.<sup>154</sup> Γενικώς, αν η οικογένεια του θύματος ήταν οικονομικά αδύναμη, τότε σχεδόν πάντα επέλεγε να της καταβληθεί ο φόρος αίματος, ώστε τουλάχιστον να προσκομίσει κάποιο οικονομικό κέρδος. Η επιλογή της αντεκδίκησης, πέρα από πιθανή ψυχική ευχαρίστηση, δεν είχε να προσφέρει τίποτα παραπάνω σε μια ήδη δοκιμαζόμενη οικογένεια.

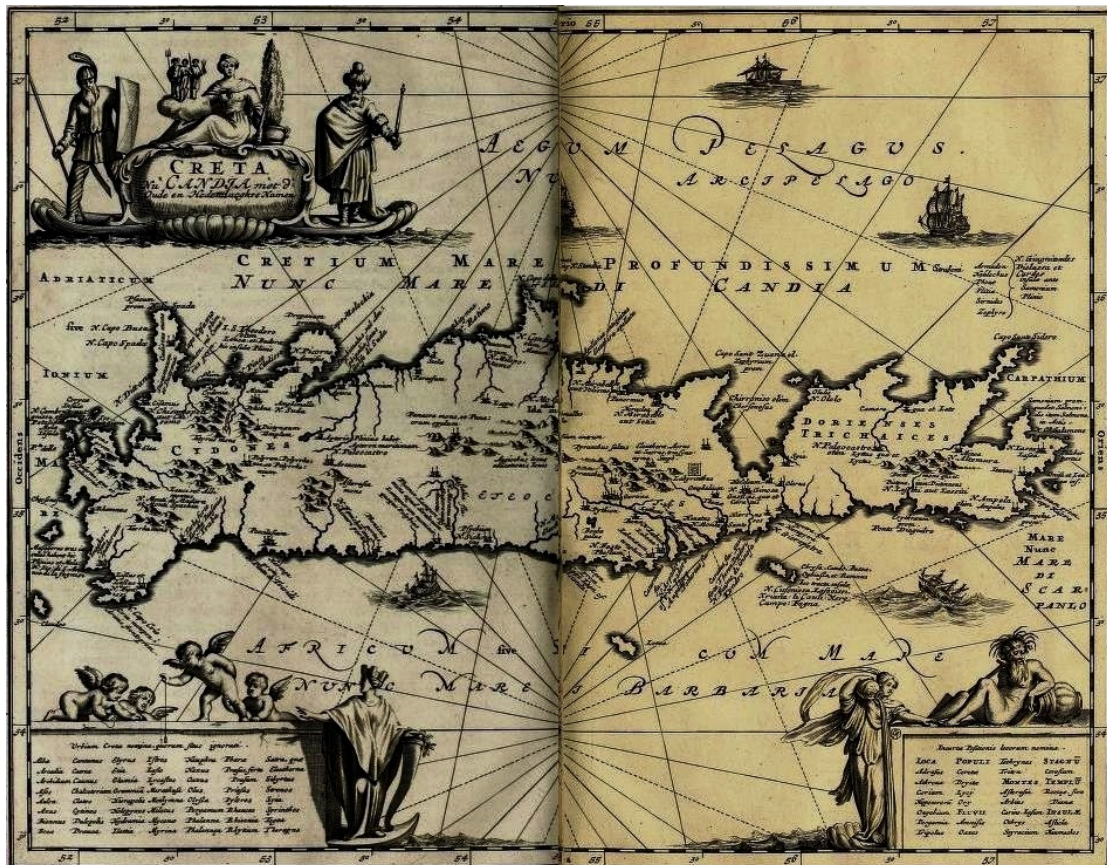
---

<sup>153</sup> Heyd, ό.π., σελ. 308-310.

<sup>154</sup> Gerber, ό.π., σελ. 33, 35.

## Β΄ ΜΕΡΟΣ:

### ΠΑΡΑΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΟΝ ΟΘΩΜΑΝΙΚΟ ΧΑΝΔΑΚΑ ΤΟΥ 17<sup>ΟΥ</sup> ΑΙΩΝΑ



Χάρτης της Κρήτης του 17ου αιώνα.

Πηγή: Dapper, Olfert, *Naukeurige beschryving der eilanden, in de archipel der Middellantsche zee, en ontrent dezelve, gelegen : waer onder de voornaemste Cyprus, Rhodus, Kandien, Samos, Scio, Negroponte, Lemnos, Paros, Delos, Patmos*, σελ. 208a-b

## 5. Η διοικητική και δικαστική οργάνωση της Κρήτης

### 5.1 Οργάνωση και διαίρεση της νήσου

Η διοικητική και δικαστική διαίρεση της Κρήτης ακολούθησε την πορεία της κατάκτησης του νησιού. Εξαιτίας του μακροχρόνιου πολέμου η οργάνωση της νήσου υπέστη αρκετές μεταβολές έως ότου παγιωθεί οριστικά γύρω στα 1672.

Η Κρήτη απετέλεσε το μοναδικό νησί της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που αποτελούσε από μόνο του μία οθωμανική επαρχία (*eyalet*).<sup>155</sup> Το 1650, σε μια απογραφή που πραγματοποιήθηκε, διαβάζουμε πως το νησί διοικητικά χωρίστηκε σε τέσσερα σαντζάκια: Χανίων, Ρεθύμνου, Σητείας και Χάνδακα, χωρίς βεβαίως την πόλη του Χάνδακα.<sup>156</sup> Η απογραφή του 1671 είναι η τελευταία στην οποία βρίσκουμε αναφορά στην ύπαρξη αυτών των τεσσάρων σαντζακίων.<sup>157</sup> Από την επόμενη χρονιά ο διοικητικός χάρτης της Κρήτης φαίνεται πως οριστικοποιήθηκε με τη συνένωση του σαντζακίου Σητείας με το σαντζάκι Χάνδακα. Έκτοτε και μέχρι το τέλος της οθωμανικής περιόδου το 1898, στο νησί υπήρχαν τρία σαντζάκια: των Χανίων, του Ρεθύμνου και του Χάνδακα.<sup>158</sup> Στις τρεις μεγαλύτερες πόλεις της Κρήτης εγκαταστάθηκε από έναν πασά με τον πασά της πρωτεύουσας, Χάνδακα, να έχει την πρωτοκαθεδρία. Ωστόσο, ο διοικητής του Ρεθύμνου δεν ήταν πάντοτε πασάς, κάτι που όταν συνέβαινε δημιουργούσε ανισορροπία στην εσωτερική διοικητική δομή του εγιαλετίου της Κρήτης. Στον Χάνδακα, επιπλέον, διορίστηκε και φρούραρχος και αγάς των γενιτσάρων, κάτι που αποδεικνύει τόσο τη σημασία που έδωσαν οι Οθωμανοί στην πόλη αυτή όσο και τον μεγάλο αριθμό στρατευμάτων που στάθμευαν σε αυτήν.<sup>159</sup>

Η δικαστική οργάνωση του νησιού παγιώθηκε επίσης κατά το 1672. Για την περίοδο πριν από το 1672, η εικόνα για τη δικαστική διαίρεση της Κρήτης είναι σε μεγάλο βαθμό θολή.<sup>160</sup> Μετά το 1672 σε μεγάλο βαθμό τα όρια των σαντζακίων συνέπεσαν με τα αντίστοιχα των καζάδων, δηλαδή συνέβη ταύτιση διοικητικών και

---

<sup>155</sup> Ό.π., σελ. 72.

<sup>156</sup> Σαρηγιάννης, Μαρίνος, «Η δικαστική οργάνωση και το ιεροδικείο του Χάνδακα στη νεοκατακτημένη Κρήτη», στο *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Πέμπτος Κώδικας (1673-1675, 1688-1689)*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2008, σελ. 21.

<sup>157</sup> Ό.π., σελ. 28-29.

<sup>158</sup> Ό.π., σελ. 28-29. Adiyeké Nühket και Nuri Adiyeké, “Newly Discovered in Turkish Archives: Kadi Registers and other Documents on Crete”, *Turcica*, 32 (2000), σελ. 447.

<sup>159</sup> Greene, ό.π., σελ. 72.

<sup>160</sup> Χαϊρέτη, Φωτεινή, «Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στο Ιεροδικείο του Χάνδακα. Ειδήσεις για το ναχιγέ Μαλεβιζίου (1669-1689)», *Μνήμων*, 33 (2013-2014), σελ. 11-13. Kolovos, Elias, *A Town for the Besiegers: Social Life and Marriage in the Ottoman Candia outside Candia (1650-1669)*, A. Anastasopoulos (επιμ.), *The Eastern Mediterranean Under Ottoman Rule: Crete, 1645-1840*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ρέθυμνο, 103-175. Σαρηγιάννης, «Δικαστική οργάνωση», ό.π., σελ. 19-21, 30-32.

δικαστικών μονάδων. Ο κάθε καζάς υποδιαιρούνταν σε επαρχίες (*nahiye*).<sup>161</sup> Οι ναχιγιέδες του καζά Χάνδακα ήταν οι: Μαλεβίζι, Πυργιώτισσα, Καινούργιο, Τέμενος, Μονοφάτσι, Πεδιάδα, Ρίζο, Μεραμπέλο, Λασίθι, Ιεράπετρα και Σητεία. Ο ναχιγιές Μυλοπόταμου εξαιτίας της ιδιόμορφης γεωγραφικής του θέσης στο ενδιάμεσο των καζάδων Χάνδακα και Ρεθύμνου αποτελούσε «μήλο της έριδος» ανάμεσα στους καδήδες των δύο αυτών καζάδων.<sup>162</sup> Φαίνεται, γενικώς, πως οι άνθρωποι που στελέχωσαν τις θέσεις του καζά και του σαντζακίου του Χάνδακα, μετά την κατάκτηση της πόλης και τη μεταφορά της έδρας σε αυτήν, έκαναν ό,τι περνούσε από το χέρι τους, ώστε να επεκτείνουν τα όρια της δικαιοδοσίας τους. (Εικόνα 12)

## 5.2 Ο καζάς Χάνδακα και το ιεροδικείο του

Τα οθωμανικά στρατεύματα εισήλθαν στην πόλη του Χάνδακα στις 27 Σεπτεμβρίου 1669/1 Τζεμάζιγιελεββέλ 1080. Η κατάληψη της πόλης αυτής έφερε στο προσκήνιο την ανάγκη για αναδιοργάνωση της Κρήτης, ώστε το νησί να ενσωματωθεί με τον καλύτερο και ταχύτερο δυνατό τρόπο στο οθωμανικό οικοδόμημα.

Η μεγαλύτερη ανάγκη αναδιοργάνωσης υπήρχε στις κεντρικές προς ανατολικές περιοχές της νήσου, εξαιτίας της ιδιομορφίας που είχε προηγηθεί με την πόλη του Χάνδακα να είναι ακόμα Ενετική, ενώ όλα τα υπόλοιπα εδάφη οθωμανικά. Ο ορισμός της πόλης του Χάνδακα ως πρωτεύουσας της επαρχίας, έφερε σε αυτήν ανώτερους Οθωμανούς αξιωματούχους για να αναλάβουν τη διοίκηση της Κρήτης αλλά και ουλεμά για να επανδρώσουν τα τζαμιά, τους μεντρεσέδες και βεβαίως το ιεροδικείο. Το ιεροδικείο που ιδρύθηκε στην πόλη του Χάνδακα, όπως ήταν λογικό, πριμοδοτήθηκε και σταδιακά επεξέτεινε τα όρια δικαιοδοσίας του. Την άνοιξη του 1670, έγινε ο διορισμός του πρώτου καδή Χάνδακα.<sup>163</sup> Το κτήριο του ιεροδικείου του Χάνδακα υπαγόταν στα βακούφια του τεμένους του Ντεφτερντάρ Αχμέτ Πασά (η βενετική βασιλική του Αγίου Μάρκου).<sup>164</sup> Μέχρι το 1672, μέσω συνενώσεων που έλαβαν χώρα, ο νέος καζάς Χάνδακα περιελάμβανε όλα τα εδάφη που παλαιότερα ανήκαν σε άλλους καζάδες που καταργήθηκαν, όπως του Καινούργιου, του Μαλεβιζίου, της Ιεράπετρας και της

<sup>161</sup> Οι οθωμανικοί διοικητικοί όροι: *eyalet* – *nahiye*, αποδίδονται και οι δύο στην Ελληνική ως «επαρχία». Αυτό προκαλεί ενίοτε συγχύσεις και χρειάζεται προσοχή στη χρήση τους. Σε κάθε περίπτωση οι δύο όροι σε καμία περίπτωση δεν ταυτίζονται. Ο μεν πρώτος αναφέρεται σε αυτό που με σημερινούς όρους αποκαλείται ως «περιφέρεια», ο δε δεύτερος σε αυτό που με σημερινούς όρους αποκαλείται ως «επαρχία».

<sup>162</sup> Σαρηγιάννης, «Δικαστική οργάνωση», ό.π., σελ. 24, 28-30.

Για αναλυτικές πληροφορίες σχετικά με τον ναχιγιέ Μυλοπόταμου υπάρχει η μελέτη: Κολοβός, Ηλίας, «Ο ναχιγιές του Μυλοποτάμου το 1671: τα νέα δεδομένα της οθωμανικής κατάκτησης», στο Ε. Γαβριλάκη και Γ. Ζ. Τζιφόπουλος (επιμ.), *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Ο Μυλοπόταμος από την Αρχαιότητα ως Σήμερα: Περιβάλλον, Αρχαιολογία, Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνιολογία*, τ. VI: *Βενετοκρατία-Τουρκοκρατία*, Ρέθυμνο, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Ρεθύμνου, 2006, 151-173.

<sup>163</sup> Σαρηγιάννης, «Δικαστική οργάνωση», σελ. 22-23.

<sup>164</sup> Τ.Α.Η. 22/8 (Σταυρινίδης, τ.Γ', εγγρ. 2329)

Σητείας, ενώ διεκδικούσε σθεναρά και το ναχιγιέ Μυλοπόταμου. Έτσι, και τα όρια του καζά Χάνδακα, με μόνη «εκκρεμότητα» τον Μυλοπόταμο, ταυτίστηκαν με τα αντίστοιχα του σαντζακίου Χάνδακα.

Η αμοιβή που ελάμβανε ο καδής του Χάνδακα τον κατέτασσε στην τρίτη κατηγορία των Οθωμανών καδήδων μαζί με τους καδήδες πόλεων όπως η Άγκυρα ή η Λευκωσία.<sup>165</sup> Από τους ιεροδικαστικούς κώδικες του ιεροδικείου Χάνδακα μπορούμε να συμπεράνουμε πως οι καδήδες του Χάνδακα πέρα από τον προβλεπόμενο μισθό και δικαστικά τέλη που εισέπρατταν είχαν και άλλες πηγές εισοδήματος που σχετίζονταν περισσότερο με τη ξεχωριστή δραστηριότητα του καθενός από αυτούς. Τα παραδείγματα ποικίλλουν, από την ανάληψη της οικονομικής διαχείρισης ενός βακουφιού ή της θέσης του καταγραφέα της περιουσίας των θανόντων στρατιωτικών μέχρι την προνομιακή λόγω άμεσης πληροφόρησής τους ενασχόληση τους με τα «κτηματομεσιτικά» και τις αγοραπωλησίες γης.<sup>166</sup> Ο καδής του Χάνδακα εκδίκασε υποθέσεις που αφορούσαν τους κατοίκους μιας αρκετά μεγάλης γεωγραφικής περιφέρειας, αποτελούμενης από 11 ναχιγιέδες, δηλαδή περισσότερους από τους μισούς ναχιγιέδες ολόκληρου του εγιαλετίου Κρήτης. Στο έργο του ο καδής δεν ήταν μόνος, αλλά συνεπικουρούνταν από τους ναϊτηδές του.

Σχεδόν κάθε ναχιγιές του καζά του Χάνδακα είχε τον δικό του ναϊπη, που λειτουργούσε ως αντιπρόσωπος του καδή. Επίσης, υπήρχε και ένα ιδιαίτερο είδος ναϊπη με την επωνυμία «καδής της πύλης» (*bab naibi*) που λειτουργούσε ως αναπληρωτής καδής στην έδρα του καζά, στον ίδιο τον Χάνδακα. Αυτός, κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, φαίνεται πως συγκέντρωνε στα χέρια του σε τοπικό επίπεδο, αξιοσημείωτη εξουσία, αφού ο καδής τον εξουσιοδοτούσε να ορίσει αυτός τους ναϊπηδες των ναχιγιέδων.<sup>167</sup>

Οι ναϊπηδες των ναχιγιέδων, κατά την πρώιμη οθωμανική περίοδο του καζά του Χάνδακα, ήταν συνήθως ντόπιοι τουρκόφωνοι. Τα καθήκοντά τους περιελάμβαναν την είσπραξη διαφόρων φόρων και εισφορών καθώς και την επίλυση απλών δικαστικών υποθέσεων. Λογοδοτούσαν στον καδή του Χάνδακα, αλλά η διάρκεια της θητείας τους ήταν μεγαλύτερη από αυτού. Η κατάσταση αυτή συνέβαλε στη σταθερότητα και στη συνέχεια του δικαστικού συστήματος, αφού αφενός οι κάτοικοι του καζά γνώριζαν το πρόσωπο αυτό και αποκτούσαν μια κάποια εγγύτητα και οικειότητα μαζί του, αλλά σε ένα δεύτερο επίπεδο, διαμέσου του τοπικού ναϊπη, με το ίδιο το οθωμανικό κράτος. Αφετέρου διευκόλυναν το έργο του καδή, αφού γνώριζαν τις ιδιαιτερότητες του κάθε τόπου. Από τα στοιχεία που μας δίνουν τα σιτζίλ του Χάνδακα αντιλαμβανόμαστε πως οι κάτοικοι των

<sup>165</sup> Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu, Άγκυρα, 1965, σελ. 99, 227.

<sup>166</sup> Σαρηγιάννης, «Δικαστική οργάνωση», σελ. 27-28.

<sup>167</sup> Ό.π., σελ. 34-35. Adiyeye, ό.π., σελ. 448.

ναχιγιέδων που βρίσκονταν πλησίον της πόλης του Χάνδακα (Τέμενος, Πεδιάδα, Μαλεβίζι) κατέφευγαν απευθείας στον ίδιο τον καδή, ενώ οι κάτοικοι των πιο απομακρυσμένων ναχιγιέδων (Πυργιώτισσα, Μεραμπέλο, Ιεράπετρα, Σητεία) απευθύνονταν περισσότερο μάλλον στον τοπικό ναΐτη.<sup>168</sup>

Σε ένα διάταγμα του 1674 διαβάζουμε πως οι ναΐτηδες του Χάνδακα περιφέρονται στον καζά και καταπιέζουν τους κατοίκους του και διατάζονται να σταματήσουν αυτές τους τις ενέργειες και να παραμένουν στις έδρες τους. Αυτές είναι για τον ναχιγιέ Μεραμπέλου το χωριό Βουλισμένη, για τον ναχιγιέ Λασιθίου το χωριό Τζερμιάδο, για τον ναχιγιέ Ρίζου το χωριό Μουσουτά, για τον ναχιγιέ Πεδιάδας το χωριό Βαρβάρω, για τον ναχιγιέ Μονοφατσίου το χωριό Σωκαράς, για τον ναχιγιέ Καινούργιου το χωριό Νέφς Καστέλι, για τον ναχιγιέ Πυργιώτισσας το χωριό Βόροι, για τον ναχιγιέ Μαλεβιζίου το χωριό Άγιος Μύρωνας, για τον ναχιγιέ Τεμένους το χωριό Καστέλι, για τον ναχιγιέ Μυλοπόταμου το χωριό Επισκοπή, ενώ από την καταγραφή αυτή απουσιάζουν οι ναχιγιέδες Ιεράπετρας και Σητείας.<sup>169</sup> Ενέργειες εκ μέρους των ναΐτηδων που οδηγούσαν στην καταπίεση των κατοίκων των αγροτικών περιοχών, ήταν μάλλον συχνό φαινόμενο, αφού σχετικά παράπονα και καταγγελίες διατυπώνονταν συχνά. Για παράδειγμα, το 1693 στάλθηκε απαντητικό φερμάνι που διέταζε τον τερματισμό της καταπίεσης των ναΐτηδων,<sup>170</sup> ενώ το 1694 ο πασάς Χάνδακα με μπουγιουρντί του διέταζε την παύση του ναΐτη Μεραμπέλου εξαιτίας της συμπεριφοράς του.<sup>171</sup>

Το ιεροδικείο Χάνδακα ήταν ένα πλήρως στελεχωμένο οθωμανικό ιεροδικείο. Έτσι, το προσωπικό του συμπληρωνόταν από άλλους αξιωματούχους πέραν του καδή και των ναΐτηδων. Οι κλητήρες του ιεροδικείου ήταν στην πλειονότητά τους εξισλαμισμένοι Κρητικοί και η θητεία τους υπερέβαινε αυτή του καδή.<sup>172</sup> Προϊστάμενος τους ήταν ο αρχικλητήρας (muhtezibasi). Ο πρώτος μουχζίρης του ιεροδικείου Χάνδακα διορίστηκε το 1671.<sup>173</sup> Το εισόδημα των μουχζίρηδων κατά βάση προέκυπτε από τη λειτουργία τους ως μέλη του προσωπικού του ιεροδικείου. Από μια βεζιρική διαταγή του 1684 μαθαίνουμε πως ο μουχζίρμπασης πρέπει να λαμβάνει δύο άσπρα ανά εκατό που εισπράττονται ως ένα είδος εθιμικού τέλους,<sup>174</sup> ενώ προς το τέλος του αιώνα, το 1697, ο καδής δίνει εντολή στους ναΐτηδές του να δίνουν χρήματα στον μουχζίρμπαση και στους μουχζίρηδες, γιατί αυτοί προσφέρουν πολλά στη σωστή λειτουργία του ιεροδικείου.<sup>175</sup> Μερικοί μουχζίρηδες, πιθανότατα εκμεταλλεόμενοι το αξίωμα τους, κατόρθωναν να

<sup>168</sup> Σαρηγιάννης, «Δικαστική οργάνωση», ό.π., σελ. 34, 36-37.

<sup>169</sup> Τ.Α.Η. 5/183 (Πέμπτος κώδικας, εγγρ. 617. Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 759)

<sup>170</sup> Τ.Α.Η. 7/127 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 1127)

<sup>171</sup> Τ.Α.Η. 7/127 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 1129)

<sup>172</sup> Σαρηγιάννης, «Δικαστική οργάνωση», ό.π., 36, 38.

<sup>173</sup> Ό.π., σελ. 39.

<sup>174</sup> Τ.Α.Η. 4/485 (Τέταρτος κώδικας, εγγρ. 1227)

<sup>175</sup> Τ.Α.Η. 11/77 (Σταυρινίδης τ. Γ', εγγρ. 1427)

αποκτήσουν σημαντική περιουσία, όπως για παράδειγμα ο μουχζιρμπασης, Αλή Τσελεμπή, που, όταν πέθανε το 1688, άφησε στους κληρονόμους του τη διόλου ευκαταφρόνητη καθαρή περιουσία συνολικής αξίας 45.547 άσπρων.<sup>176</sup>

Το ιεροδικείο Χάνδακα, επιπλέον, στελεχωνόταν από τσοχαντάρηδες που λειτουργούσαν περισσότερο σαν αγγελιοφόροι του ιεροδικείου. Είχαν χαρακτηριστικά παρόμοια με των μουχζιρμπαδων, δηλαδή ήταν εξισλαμισμένοι ντόπιοι με μακροχρόνια θητεία.<sup>177</sup> Επίσης, στο ιεροδικείο υπήρχε σίγουρα ένας γραφέας/γραμματικός, που εξαιτίας των λαθών που έκανε κατά τη συγγραφή των ιεροδικαστικών κωδίκων σε θέματα και λέξεις που σχετίζονταν με το ντόπιο στοιχείο, όπως για παράδειγμα χριστιανικά ονόματα και κρητικά τοπωνύμια, συμπεραίνουμε πως δεν ήταν Κρητικός, δεν ήταν εξισλαμισμένος και πιθανότατα αποτελούσε μέλος μιας προσωπικής ακολουθίας του κάθε καδή, που τον ακολουθούσε σε κάθε διορισμό του ανά την αυτοκρατορία.<sup>178</sup> Το ιεροδικείο απασχολούσε τουλάχιστον έναν διερμηνέα/μεταφραστή/δραγομάνο (*tercüman, drağoman*), που οπωσδήποτε παραβρισκόταν στην εκδίκαση κάθε υπόθεσης που περιελάμβανε κάποιον ζιμμή. Η ανάγκη, ο μεταφραστής αυτός να γνωρίζει πολύ καλά και την Ελληνική και την Τουρκική, μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως για τουλάχιστον τον 17<sup>ο</sup> αιώνα αυτός πρέπει να ήταν τουρκόφωνος Χριστιανός.<sup>179</sup> Στο ιεροδικείο Χάνδακα δραστηριοποιούνταν ένας ακόμα υπάλληλος που κατά κύριο λόγο τον συναντάμε στα μεγάλα ιεροδικεία της αυτοκρατορίας και πολύ σπάνια σε ιεροδικεία του υπόλοιπου ελλαδικού χώρου. Αυτός έφερε τον τίτλο του «εμίνη του ιεροδικείου» (*emin-i mahkeme*), αλλά δυστυχώς δεν έχει καταστεί εφικτό να κατανοήσουμε ποιες ακριβώς ήταν οι αρμοδιότητές του.<sup>180</sup>

Να επισημάνουμε πως αυτοί όλοι οι υπάλληλοι του ιεροδικείου Χάνδακα, σε μεγάλο βαθμό, αποτελούσαν και τους μάρτυρες επί της διαδικασίας.<sup>181</sup> Επιπροσθέτως, ως μάρτυρες επί της διαδικασίας λειτουργούσαν και πρόσωπα από την κοινωνία και μάλιστα η σειρά με την οποία υπέγραφαν το έγγραφο στο τέλος της διαδικασίας, φανερώνει και ένα είδος κοινωνικής ιεράρχησης με τους ιμάμηδες και τους μουεζίνηδες να υπογράφουν πρώτοι, ακολουθούμενοι από άλλους μουσουλμάνους, εξισλαμισμένους, χριστιανούς ιερείς ή ραβίνους, ενώ τελευταίοι υπέγραφαν οι απλοί ζιμμήδες.<sup>182</sup>

<sup>176</sup> Τ.Α.Η. 5/196 και 197 (*Πέμπτος κώδικας*, εγγρ. 682 και 683.)

<sup>177</sup> Σαρηγιάννης, «Δικαστική οργάνωση», ό.π., 36, 38.

<sup>178</sup> Ό.π., σελ. 38. Adıyeke, ό.π., σελ. 449.

<sup>179</sup> Σαρηγιάννης, «Δικαστική οργάνωση», ό.π., σελ. 39-40. Adıyeke, ό.π., σελ. 449.

<sup>180</sup> Σαρηγιάννης, «Δικαστική οργάνωση», ό.π., σελ. 39.

<sup>181</sup> Ό.π., σελ. 40.

<sup>182</sup> Bayraktar, Elif, *The implementation of Ottoman religious policies in Crete 1645-1735: Men of Faith as actors in the Kadi court*, Δημοσίευτη διπλωματική μεταπτυχιακή εργασία, [χ.ε.], Πανεπιστήμιο Μπιλκέντ, Άγκυρα, 2005, σελ. 112-113.

Κλείνοντας, να αναφερθούμε στον μουφτή. Εξ όσων γνωρίζουμε μέχρι στιγμής, μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1680, στον Χάνδακα είτε δεν είχε εγκατασταθεί μουφτής είτε οι κάτοικοι του καζά δεν τον επισκέπτονταν λόγω άγνοιας της λειτουργίας και της σημασίας του θεσμού αυτού. Πιθανότατα μουφτεία στον Χάνδακα ξεκίνησε να λειτουργεί περί τα 1688 με πρώτο μουφτή κάποιον Ιμπραήμ Εφέντη. Την ίδια χρονιά έχουμε και την πρώτη παρουσίαση φετβά κατά την εκδίκαση μιας υπόθεσης στο ιεροδικείο Χάνδακα.<sup>183</sup>

### **5.3 Θρησκευτικές κοινότητες, δικαστικός πλουραλισμός και κοινοτική εκπροσώπηση**

Στο σαντζάκι του Χάνδακα κατά την πρώιμη οθωμανική περίοδο, ζούσαν τέσσερεις θρησκευτικές κοινότητες: η μουσουλμανική, η ορθόδοξη χριστιανική, η αρμένικη χριστιανική και η εβραϊκή.<sup>184</sup> Η χριστιανική ορθόδοξη κοινότητα ήταν αυτή που κυριαρχούσε στην κρητική ύπαιθρο, ακολουθούμενη από τη μουσουλμανική. Στα αστικά κέντρα, ιδιαίτερα στην πόλη του Χάνδακα, η μουσουλμανική κοινότητα ήταν η πολυπληθέστερη ακολουθούμενη από τις δύο χριστιανικές και τέλος την εβραϊκή. Σε γενικές γραμμές οι διακοινοτικές σχέσεις κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα ήταν μάλλον ομαλές, χωρίς βεβαίως να απουσιάζει κάποια μορφή θρησκευτικής καχυποψίας. Υπάρχουν διάφορες ερμηνείες για αυτήν την κατάσταση, όπως ο πολύ πρόσφατος τερματισμός του μακροχρόνιου πολέμου που τώρα με την ειρήνευση προσέφερε πολλές νέες ευκαιρίες, ο αριθμός νεοφερμένων από άλλες περιοχές της αυτοκρατορίας, ο αριθμός νεοφερμένων από την ύπαιθρο στην πόλη του Χάνδακα, οι μικτοί γάμοι και ο τερματισμός του «σκληρού» κοινωνικού διαχωρισμού που είχαν επιβάλει οι Βενετοί για αρκετούς αιώνες. Ο υψηλός αριθμός προσφάτως εξισλαμισμένων Κρητικών που διατηρούσαν ακόμα ισχυρότατους δεσμούς με τους πρώην ομόθρησκούς τους ήταν ωστόσο ο καθοριστικότερος παράγοντας.

Στο εσωτερικό της μουσουλμανικής κοινότητας μπορούμε να αναγνωρίσουμε δύο ευδιάκριτες ομάδες, τους μουσουλμάνους που ήρθαν από άλλες περιοχές της αυτοκρατορίας και τους ντόπιους προσήλυτους μουσουλμάνους. Ο αριθμός των μουσουλμάνων εποίκων που εγκαταστάθηκαν στο νησί ήταν μικρός. Οι περισσότεροι ετερόχθονες μουσουλμάνοι που ήρθαν στην Κρήτη ήταν αξιωματούχοι του οθωμανικού κράτους, ουλεμάδες και μέλη στρατιωτικών σωμάτων, ιδίως του γενιτσαρικού. Ο Χάνδακας ως το διοικητικό, στρατιωτικό, θρησκευτικό και οικονομικό κέντρο του νησιού, δέχτηκε αναλογικά τον μεγαλύτερο αριθμό ετεροχθόνων μουσουλμάνων σε σχέση με άλλες περιοχές του νησιού.

<sup>183</sup> Σαρηγιάννης, «Δικαστική οργάνωση», ό.π., σελ. 33.

<sup>184</sup> Ζαχαριάδου, Ελισάβετ, «Πρόσθετες παρατηρήσεις για τον πληθυσμό του Χάνδακα μετά την παράδοσή του», στο *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Τέταρτος Κώδικας, 1672-1674/1683-1686*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2010, σελ. 21-33.



Ωστόσο, τη μεγάλη πλειονότητα των μελών της μουσουλμανικής κοινότητας την απετέλεσαν οι εξισλαμισμένοι και ελληνόφωνοι αυτόχθονες, οι γνωστοί και ως *Τουρκοκρητικοί (Giritli)*.<sup>185</sup> Στην Κρήτη παρατηρήθηκε το φαινόμενο του μαζικού εθελοντικού εξισλαμισμού ντόπιων κατοίκων του νησιού.<sup>186</sup> Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία η συμμετοχή στα κοινά, στη διοίκηση, στο στράτευμα και βεβαίως, στα οικονομικά οφέλη που αυτά επιφέρουν περνούσε πρώτα απ' όλα από τον εξισλαμισμό. Οι Οθωμανοί κατά τη διάρκεια του Κρητικού Πολέμου, σε μεγάλο βαθμό στρατολογούσαν ντόπιους για τις ανάγκες τους. Αυτή η συμμετοχή στον οθωμανικό στρατό σε πολλούς ντόπιους φαινόταν σαν μια ελπιδοφόρα ευκαιρία καριέρας και βιοπορισμού και για να την εξασφαλίσουν σε βάθος χρόνου, ο εξισλαμισμός τους ήταν απαραίτητος.<sup>187</sup> Επιπροσθέτως, εξαιτίας της μεγάλης διάρκειας του πολέμου, οι χριστιανικοί πληθυσμοί της Κρήτης, εξαιρώντας τους κατοίκους της πόλης του Χάνδακα, ήδη από το 1646 βρίσκονταν σε συνεχή επικοινωνία και αλληλεπίδραση με τους νέους ισχυρούς του νησιού, τους μουσουλμάνους που είχαν έρθει στην Κρήτη. Σύμφωνα με τα όσα αναφέρθηκαν γίνεται κατανοητό για ποιο λόγο ένα πολύ μεγάλο τμήμα της μουσουλμανικής κοινότητας σχετιζόταν με το στράτευμα. Στην Κρήτη του 17<sup>ου</sup> αιώνα λοιπόν, οι περισσότεροι μουσουλμάνοι κάτοικοί της, είτε ήταν ετερόχθονες είτε αυτόχθονες μουσουλμάνοι, ανήκαν σε κάποιο στρατιωτικό σώμα.<sup>188</sup>

Η κοινότητα των ορθόδοξων χριστιανών απώλεσε έναν σημαντικό αριθμό μελών της με την πτώση της πόλης του Χάνδακα. Πολλοί από όσους είχαν καταφύγει εντός των τειχών της πόλης, ακολούθησαν τους Βενετούς κατά την αποχώρησή τους. Μάλιστα, η ελίτ της κοινότητας αυτής, τα λεγόμενα στην κρητική διάλεκτο «αρχοντόπουλα», έφυγε σχεδόν όλη. Σε μια απογραφή που πραγματοποιήθηκε αμέσως μετά την κατάκτηση του Χάνδακα, στην πόλη είχαν παραμείνει μόλις 13 ορθόδοξες, ελληνόφωνες οικογένειες. Με την αποκατάσταση της ειρήνευσης στο σαντζάκι, με τις προσπάθειες ανασυγκρότησης της ορθοδοξίας και με τα ευεργετικά μέτρα που έλαβαν οι οθωμανικές αρχές για τον ανασυνοικισμό του Χάνδακα, ορθόδοξοι χριστιανοί από την κρητική ενδοχώρα,

---

<sup>185</sup> Ο εντοπισμός των εξισλαμισμένων γίνεται μέσω του πατρώνυμου «Αμπντουλλάχ» που φέρουν μετά τον εξισλαμισμό τους. Το όνομα αυτό δινόταν σε αυτούς για λόγους αξιοπρέπειας αντικαθιστώντας το πραγματικό τους πατρώνυμο. Το «Αμπντουλλάχ» κατά λέξη σημαίνει «Δούλος του Θεού» και αποδίδεται ως «Θεόδουλος». Το όνομα αυτό δε δινόταν συχνά, αλλά δεν αποκλειόταν κιόλας, στους εκ καταγωγής μουσουλμάνους, τουλάχιστον των Βαλκανίων και του Αιγαίου.

<sup>186</sup> Για το θέμα των εξισλαμισμών στην πρώιμη οθωμανική Κρήτη βλέπε: Παρλαμάς, Στέλιος, *Οι εξισλαμισμοί στην περιοχή του Χάνδακα: τα πρώτα χρόνια μετά το τέλος του Κρητικού Πολέμου*, ανέκδοτη τελική μεταπτυχιακή εργασία, [χ.ε.], Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο, 2016.

<sup>187</sup> Greene, ό.π., σελ. 95-101.

<sup>188</sup> Στους ιεροδικαστικούς κώδικες του Χάνδακα απαντά πολύ συχνά ο τίτλος *Μπεσέ* (Beşe). Ο τίτλος αυτός παραπέμπει στα χαμηλόβαθμα σώματα των ντόπιων γενιτσάρων. Όσοι τον έφεραν, δεν είχαν κάποια στρατιωτική καταγωγή και σε μεγάλο βαθμό ανήκαν στους εξισλαμισμένους Κρητικούς που κατάφεραν να αποκτήσουν κάποια σχέση με τα οθωμανικά στρατιωτικά σώματα, κατά βάση το γενιτσαρικό. Ο όρος αναφέρεται αποκλειστικά σε απλούς στρατιώτες και ποτέ σε αξιωματικούς.

άρχισαν να κινούνται προς την πόλη. Μετά το 1670, η ορθόδοξη κοινότητα του Χάνδακα πληθυσμιακά αυξήθηκε, παραμένοντας όμως σαφώς μικρότερη σε σχέση με τη μουσουλμανική.<sup>189</sup>

Ο σχηματισμός της έτερης χριστιανικής κοινότητας του Χάνδακα, της αρμένικης, είχε αρχίσει στα μέσα του 14<sup>ου</sup> αιώνα, και ήταν αυτή που πληθυσμιακά επωφελήθηκε περισσότερο από την οθωμανική κατάκτηση. Ωστόσο, είναι ασαφές αν τα μέλη της αρμένικης κοινότητας του οθωμανικού Χάνδακα ήταν τα ίδια με αυτά της ενετικής εποχής. Κατά την πολιορκία της πόλης του Χάνδακα κομβικής σημασίας στρατιωτικό σώμα ήταν το μηχανικό και οι λαγουμτζήδες, που στην πλειονότητά τους ήταν Αρμένιοι. Χαρακτηριστικό είναι πως μόνο κατά την τελευταία φάση του Κρητικού Πολέμου είχαν έρθει στην Κρήτη περίπου 8000 λαγουμτζήδες, πολλοί από τους οποίους θα παρέμειναν στο νησί μετά το τέλος του πολέμου, απασχολούμενοι στις πολλές οικοδομικές εργασίες που λάμβαναν χώρα. Οι Αρμένιοι απέκτησαν στον οθωμανικό Χάνδακα τη δική τους ξεχωριστή συνοικία, κοντά στην πύλη της Χανιόπορτας. Τα μέλη της κοινότητας αυτής ήταν ιδιαίτερος ενεργά στη ζωή της πόλης, απασχολούμενα σε μεγάλο αριθμό αστικών επαγγελμάτων και ασκώντας σημαντική επιρροή στις συντεχνίες του Χάνδακα. Η αρμενική παρουσία στην ύπαιθρο του Χάνδακα ήταν αμελητέα.<sup>190</sup>

Η τελευταία σημαντική κοινότητα του Χάνδακα ήταν η εβραϊκή. Όπως και οι Αρμένιοι, οι Εβραίοι δε φαίνεται να κατοικούσαν στην ύπαιθρο του Χάνδακα και επίσης είχαν τη δική τους ξεχωριστή συνοικία στο βόρειο, παραθαλάσσιο τμήμα της πόλης. Ωστόσο, οι Εβραίοι του Χάνδακα κατά την οθωμανική περίοδο δεν ήταν γκετοποιημένοι στη συνοικία τους, αλλά τους επιτρεπόταν να κατοικούν σε οποιοδήποτε μέρος της πόλης επιθυμούσαν. Οι Εβραίοι που ζούσαν στην πόλη κατά την ενετική περίοδο, αποχώρησαν μαζικά από τον Χάνδακα μαζί με τους Βενετούς κατά την παράδοση της πόλης στους Οθωμανούς. Στην πρώτη οθωμανική απογραφή του Χάνδακα αναφέρονται μόλις 26 εβραϊκές οικογένειες. Σταδιακά με τον ερχομό Εβραίων εποίκων από άλλα μέρη της αυτοκρατορίας, ο αριθμός των μελών της κοινότητας αυξήθηκε, αλλά καθ' όλη τη διάρκεια του 17<sup>ου</sup> αιώνα η εβραϊκή κοινότητα του Χάνδακα παρέμεινε σε μεγάλο βαθμό κλεισμένη στον εαυτό της.<sup>191</sup>

Όπως αναφέραμε στο πρώτο μέρος της εργασίας, οι μη μουσουλμάνοι κάτοικοι της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας μπορούσαν να λειτουργήσουν δικά τους δικαστήρια. Από τα μέχρι στιγμής στοιχεία που διαθέτουμε, ξεχωριστό κοινοτικό δικαστήριο στον πρώιμο οθωμανικό Χάνδακα πιθανότατα λειτουργούσαν μονάχα οι

---

<sup>189</sup> Ζαχαριάδου, ό.π., σελ. 24-26.

<sup>190</sup> Ό.π., σελ. 29-31.

<sup>191</sup> Ό.π., σελ. 26-29. Greene, ό.π., σελ. 155-157.

Εβραίοι.<sup>192</sup> Οι χριστιανικές κοινότητες του Χάνδακα, τουλάχιστον κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, δε φαίνεται να λειτουργούσαν δικά τους δικαστήρια και επίλυαν τις υποθέσεις τους στο ιεροδικείο. Για την ορθόδοξη χριστιανική κοινότητα η εξήγηση για τη μη συγκρότηση δικών της δικαστηρίων μπορεί να είναι διττή. Από τη μια, μετά από τη μακρά βενετική περίοδο που η ορθοδοξία λειτουργούσε με πολλούς περιορισμούς και η γραφειοκρατική της συγκρότηση ήταν σε καθεστώς μόνιμης αποσύνθεσης, οι διαδικασίες ανασυγκρότησης ή και δημιουργίας νέων ορθόδοξων κοινοτικών και νομικών θεσμών, ήταν φυσικό να πάρουν κάποιο χρονικό διάστημα.<sup>193</sup> Από την άλλη, οι προσπάθειες ανασυγκρότησης της ορθοδοξίας και επανασύνδεσής της με τις πρακτικές που εφαρμόζονταν στον υπόλοιπο ορθόδοξο κόσμο, δεν έγιναν χωρίς εσωτερικές έριδες και διενέξεις, κάτι που δυσκόλευε περαιτέρω τις όποιες πρωτοβουλίες επιχειρούνταν.

Ελλείψει δικών τους δικαστηρίων, οι ζιμμήδες του Χάνδακα είχαν να επιλέξουν μεταξύ δύο δικαστηρίων, κατ' ουσία τα ίδια που μπορούσαν να επιλέξουν και οι μουσουλμάνοι. Το πρώτο ήταν το Συμβούλιο του Χάνδακα, του οποίου προΐστατο ο πασάς της πόλης. Εκεί προσέφευγαν περισσότερο όσοι πίστευαν πως είχαν αδικηθεί από μια απόφαση του καδή ή αλλιώς όταν το διακύβευμα μιας υπόθεσης ήταν εξαιρετικής σημασίας. Κυρίως δηλαδή ζητήματα δημόσιας ασφάλειας και τάξης όπως για παράδειγμα οι υποθέσεις με χαϊνήδες.<sup>194</sup> Η δεύτερη επιλογή ήταν αυτή του ιεροδικείου. Οι ζιμμήδες της Κρήτης, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως προσέφευγαν συστηματικά στο δικαστήριο του καδή για να υπερασπιστούν τα δικά τους. Από τους ιεροδικαστικούς κώδικες του Χάνδακα διαπιστώνουμε πως ένας μεγάλος αριθμός καταχωρήσεων αφορά δίκες μεταξύ ζιμμήδων. Οι μάρτυρες αλλά και οι πληρεξούσιοι που εμφανίζονται είναι αποκλειστικά μουσουλμάνοι ή μικτοί, αλλά πολύ σπάνια αποκλειστικά μη μουσουλμάνοι.<sup>195</sup> Αυτή η κατάσταση απετέλεσε μια κρητική ιδιομορφία, που πιθανώς να συνδέεται με τα υψηλά ποσοστά εξισλαμισμένων Κρητικών και αποδεικνύει πως οι προσήλυτοι και οι μη εξισλαμισμένοι χριστιανοί παρέμειναν συνδεδεμένοι με ποικίλους, ισχυρούς δεσμούς, ανεξαρτήτως θρησκευματος. Οι λόγοι που οδηγούσαν τους ζιμμήδες της Κρήτης ενώπιον του καδή φαίνεται πως δε διέφεραν από τους αντίστοιχους λόγους που οδηγούσαν τους ζιμμήδες της υπόλοιπης αυτοκρατορίας στα ιεροδικεία.

---

<sup>192</sup> Ζαχαριάδου, ό.π., σελ. 28. Bayraktar, ό.π., σελ. 106. Για την εβραϊκή κοινότητα του Χάνδακα της περιόδου 1669-1750, εντός του 2016, ο Σταύρος Σφακιωτάκης θα υποστηρίξει σχετική τελική μεταπτυχιακή εργασία στα πλαίσια του ΜΠΣ στην Τουρκολογία του Πανεπιστημίου Κρήτης.

<sup>193</sup> Adiyeke, Ayşe Nükhet, «Υποθέσεις αντιδικιών ανάμεσα σε μουσουλμάνους από τα ιεροδικαστικά κατάστιχα του Ρεθύμνου κατά τον 17ο αιώνα», μτφρ. Μ. Βουγιουκαλάκη, Δ. Κάκος, Ε. Καλογεροπούλου, Π. Κροκίδας, Σ. Πούλιος, Κρητολογικά Γράμματα, 19(2004), σελ. 11.

<sup>194</sup> Χαιρέτη, ό.π., σελ. 13.

<sup>195</sup> Adiyeke, «Υποθέσεις», σελ. 15.

Όπως η πλειονότητα των θρησκευτικών κοινοτήτων της αυτοκρατορίας, έτσι και οι κοινότητες του οθωμανικού Χάνδακα, ανέπτυξαν μορφές κοινοτικής εκπροσώπησης. Σε υποθέσεις που αφορούσαν συνολικά έναν ναχιγιέ, ένα χωριό ή μια συνοικία την εμφάνισή τους στο ιεροδικείο έκαναν πρόσωπα που λειτουργούσαν ως πληρεξούσιοι των κατοίκων της εκάστοτε περιοχής. Οι πληρεξούσιοι αυτοί έφεραν τον τίτλο του «κεχαγιά». Ο αριθμός των κεχαγιάδων συνήθως εξαρτιόταν από τον πληθυσμό της κάθε περιοχής. Το πώς γινόταν ο ορισμός αυτών δεν το γνωρίζουμε, ωστόσο μπορούμε να εικάσουμε πως τα πρόσωπα που επιλέγονταν ήταν πιθανώς τα πιο ισχυρά πρόσωπα της κάθε περιοχής. Για τις μουσουλμανικές κοινότητες κεχαγιάδες συχνά ορίζονταν ιμάμηδες ή μουεζίνηδες, για τις χριστιανικές, παπάδες ή άλλα μέλη του κλήρου, ενώ για τις εβραϊκές δεν ήταν απαραίτητως ραβίνοι. Μια συντεχνία μπορούσε να επιλέξει τον κεχαγιά της ανάμεσα από τα μέλη της, ανεξαρτήτως θρησκεύματος και συνήθως έφερε τον τίτλο του «μάστορα» ή «ουστά».<sup>196</sup> Βεβαίως, μια περιοχή μπορούσε να ορίσει τον κεχαγιά της ανεξαρτήτως του θρησκεύματός του, αν οι κάτοικοί της πίστευαν πως ένα συγκεκριμένο πρόσωπο μπορούσε να εκπροσωπήσει και να διεκδικήσει με καλύτερο τρόπο τα συμφέροντά τους ή, αν σε μια περιοχή κυριαρχούσε ένα συγκεκριμένο θρήσκευμα, συνήθως ο κεχαγιάς της ήταν αυτού του θρησκεύματος. Αυτό συνέβαινε ιδιαίτερα στα χωριά της υπαίθρου που στα περισσότερα οι ορθόδοξοι χριστιανοί κυριαρχούσαν. Δε γνωρίζουμε αν προβλεπόταν κάποια χρηματική αποζημίωση ή κάποιος μισθός για τους κεχαγιάδες, ωστόσο αυτό που είναι εμφανές στους ιεροδικαστικούς κώδικες είναι πως, όχι σπάνια, οι κεχαγιάδες συγκέντρωναν στα χέρια τους σημαντικά πλούτη, πιθανότατα εκμεταλλευόμενοι τη θέση τους, κάτι που τους έφερνε σε σύγκρουση με τους κατοίκους της περιοχής και οδηγούσε τους κατοίκους στις καταθέσεις αγωγών στον καδή εναντίον των κεχαγιάδων τους.<sup>197</sup>

#### **5.4 Τοπογραφία του καζά του Χάνδακα**

Ο Χάνδακας απετέλεσε τον πολυπληθέστερο και μεγαλύτερο καζά της Κρήτης και ως εκ τούτου ανάμεσα στις επαρχίες του υπήρχαν σημαντικές διαφοροποιήσεις. Ο ναχιγιές Τεμένους αποτελούσε ουσιαστικά την ενδοχώρα της πόλης του Χάνδακα και ήταν η περιοχή της Κρήτης που υπέστη τις μεγαλύτερες ζημιές λόγω του πολέμου, κυρίως στα χρόνια της πολιορκίας. Η επαρχία αυτή, εξαιτίας της εύφορης πεδινής γης της που προσφέρεται για εκτεταμένη καλλιέργεια, της ασφάλειας που της προσέφερε η εγγύτητά της στον Χάνδακα και η ελάχιστη έκθεσή της σε πειρατικές επιδρομές, γρήγορα ανέκαμψε. Ο ναχιγιές Πεδιάδας ήταν ο μεγαλύτερος σε έκταση έχοντας μεγάλο μέτωπο προς τη θάλασσα και σημαντικό βάθος νότια προς την ενδοχώρα του νησιού. Το χαμηλό του υψόμετρο οδήγησε στη συστηματική καλλιέργειά του ήδη από τα πρώτα

<sup>196</sup> Χαιρέτη, ό.π., σελ. 40.

<sup>197</sup> Ό.π., σελ. 43-45. Bayraktar, ό.π., σελ. 94-97.

οθωμανικά χρόνια. Όμως, η εκτεταμένη ακτογραμμή του τον καθιστούσε εύκολο στόχο των επιδρομών των κουρσάρων και των πειρατών, ενώ η γεωγραφική του θέση και το επίπεδο ανάγλυφό του τον μετέτρεπε σε πεδίο δράσης των χαϊνηδων. Γενικώς, η Πεδιάδα, μαζί με το Τέμενος και το Μαλεβίζι, αποτελούσαν τους πλουσιότερους ναχιγιέδες του Χάνδακα.<sup>198</sup>

Στα Νότια εκτεινόταν ο εξίσου μεγάλος ναχιγιές Μονοφατσίου. Στον ναχιγιέ αυτόν βρίσκεται η πιο εύφορη πεδινή γη της Κρήτης, η Μεσσαρά, κάτι που καθιστούσε το Μονοφάτσι τον πλουσιότερο ναχιγιέ της νότιας Κρήτης. Οι επίσης νότιοι ναχιγιέδες του Καινούργιου, του Ρίζου και της Ιεράπετρας, με το άνυδρο κλίμα τους, την περιορισμένη καλλιεργήσιμη γη και την απουσία φυσικών λιμανιών, ήταν περιοχές εξαιρετικά περιορισμένων οικονομικών δυνατοτήτων. Ο ναχιγιές του Μεραμπέλου, αν και βρίσκεται σε μια σχετικά πλούσια περιοχή, μέχρι το 1715 ταλαιπωρήθηκε περισσότερο από κάθε άλλον ναχιγιέ από τη συνεχιζόμενη δράση των χαϊνηδων, που έβρισκαν μετά τις επιδρομές τους καταφύγιο στο κοντινό ενετικό ακόμα νησί-φρούριο της Σπιναλόγκας.

Με διαφορά οι τρεις φτωχότεροι ναχιγιέδες του καζά ήταν η Πυργιώτισσα, το Λασιθί και η Σητεία. Ο ναχιγιές της Πυργιώτισσας στα νοτιοδυτικά του καζά ήταν ίσως ο πιο απομονωμένος γεωγραφικά και οικονομικά ναχιγιές του Χάνδακα. Ο ναχιγιές του Λασιθίου ήταν επίσης σημαντικά απομονωμένος, ιδιαιτέρως κατά τους χειμερινούς μήνες, πάνω στα Λασιθιώτικα Όρη με μόνη ουσιαστική πηγή εσόδων για τους κατοίκους του το εύφορο αλλά μικρό οροπέδιο Λασιθίου. Η στρατηγική γεωγραφική του θέση στο κέντρο τεσσάρων ναχιγιέδων δημιουργούσε επιπρόσθετα προβλήματα, αφού είχε μετατραπεί σε σταυροδρόμι διάβασης για τους χαϊνηδες. Τέλος, ο μεγάλος ναχιγιές της ανατολικής Κρήτης, η Σητεία, ήταν σχεδόν εξίσου άνυδρος, απομονωμένος και φτωχός. Ο Εβλιγιά Τσελεμπί, που ταξίδεψε από την πόλη του Χάνδακα προς τη Σητεία, αναφέρει πως είναι ταξίδι δύο ημερών σε έναν δρόμο πολύ επικίνδυνο και σε κακή κατάσταση.<sup>199</sup>

Από όσα προαναφέρθηκαν, καταλαβαίνουμε πως η κατάσταση στην ύπαιθρο του καζά του Χάνδακα κατά την πρώιμη οθωμανική περίοδο ήταν άنيση. Οι συνθήκες της καθημερινότητας και η φοροδοτική ικανότητα των κατοίκων των περιοχών που ήταν εύκολα καλλιεργήσιμες, εύφορες και κοντά στα κέντρα της οθωμανικής διοίκησης, μετά την ειρήνευση και την εγκαθίδρυση της οθωμανικής αρχής στο νησί, βελτιώθηκαν. Αντιθέτως, οι περισσότερο απομακρυσμένες και πιο φτωχές περιοχές, παρέμειναν εγκλωβισμένες σε ένα τέλμα είτε λόγω

<sup>198</sup> Greene, ό.π., σελ. 104-105, 130-131.

<sup>199</sup> Enliya, Çelebi, Οδοιπορικό στην Ελλάδα (1668-1671) Πελοπόννησος-Νησιά Ιονίου-Κρήτη-Κυκλάδες-Νησιά Ανατολικού Αιγαίου, Δημήτρης Λούπης (επιμ./μτφρ.), Εκάτη, Αθήνα, 1994, σελ. 235. Για αναλυτικές πληροφορίες σχετικά με τον ναχιγιέ Σητείας υπάρχει η μελέτη: Κολοβός, Ηλίας, «Η επαρχία της Σητείας στα πρώτα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας», *Πεπραγμένα Ι΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τ. Β1, Χανιά 2010, σ. 451-472

αντικειμενικών συνθηκών, είτε λόγω της ελλιπούς παρουσίας των οθωμανικών αρχών σε αυτές, είτε λόγω της συνέχισης ενός «υπόκωφου» πολέμου μεταξύ των Οθωμανών και των Βενετών, όπως αυτός εκφραζόταν με το αντάρτικο των χαϊνήδων. Αυτή η άνιση κατάσταση στο εσωτερικό του καζά του Χάνδακα, όπως θα δούμε στη συνέχεια, επηρέασε σε σημαντικό βαθμό και το επίπεδο της παραβατικότητας σε κάθε περιοχή.

Όταν ο μεγάλος βεζίρης Κιοπρουλού Φαζίλ Αχμέτ πασά εισήλθε νικητής στον Χάνδακα, αντίκρισε μια σχεδόν έρημη πόλη. Οι προσπάθειες οθωμανοποίησης και ανασυνοικισμού του Χάνδακα στέφθηκαν με επιτυχία.<sup>200</sup> Η πόλη, μέχρι τα τέλη του 17<sup>ου</sup> αιώνα, έμοιαζε με μια κλασική οθωμανική πόλη και ο πληθυσμός της επανέκαμψε. Σύμφωνα με εκτιμήσεις, οι μουσουλμάνοι κάτοικοι αριθμούσαν ανάμεσα στους 4000-10000, οι εγκατεστημένοι στρατιώτες ανάμεσα στους 3000-6000, ενώ οι ζιμμήδες ήταν περίπου 2000-2500, δηλαδή στον Χάνδακα κατοικούσαν γύρω στους 14000 κάτοικοι, αριθμός σχεδόν ίδιος με αυτόν των παραμονών του πολέμου.<sup>201</sup> Ο πρώιμος οθωμανικός Χάνδακας έγινε το κέντρο τόσο του Ισλάμ όσο και της ανασυγκροτημένης ορθοδοξίας στην Κρήτη. Ήταν μια πόλη στρατιωτών, μεταναστών και προσήλυτων.<sup>202</sup> (Εικόνα 13)

Τα θρησκευτικά μνημεία (τζαμιά, μεστζίντ, εκκλησίες, συναγωγές) αποτελούσαν το κέντρο της κάθε συνοικίας και συχνά της έδιναν και το όνομά τους. Οι συνοικίες δεν ήταν διαχωρισμένες με αυστηρώς θρησκευτικά κριτήρια, ωστόσο γύρω από τον κόλπο του Δερματά υπήρξε μεγαλύτερη συγκέντρωση Εβραίων, ενώ κοντά στη Χανιόπορτα, Αρμενίων. Γενικώς πάντως, φαίνεται πως στις περισσότερες συνοικίες κατοικούσε μικτός πληθυσμός. Επίσης, οι συνοικίες δε φαίνεται να είχαν ούτε κάποια ταξική διαφοροποίηση, με εξαίρεση ίσως τις βορειοανατολικές συνοικίες στις οποίες εγκαταστάθηκαν οι Οθωμανοί αξιωματούχοι.<sup>203</sup> Το Κέντρο (*Kemer Altı*) του οθωμανικού Χάνδακα αποτελούσε η συνοικία του τζαμιού του Ντεφτερντάρη και εκεί βρίσκονταν όλα τα σημαντικά δημόσια κτήρια και κρατικές υπηρεσίες. Σε πολύ κοντινή απόσταση ή γύρω από το Κέντρο βρισκόταν και το εμπορικό κέντρο της πόλης και βεβαίως το μπεζεστένι του Χάνδακα. Από αυτή την περιοχή ανοίγονταν ακτινωτά οι πέντε κεντρικές οδικές αρτηρίες που καθόριζαν και τον υπόλοιπο ιστό της πόλης.<sup>204</sup>

Ο Άγγλος έμπορος Μπερναρντ Ράντολφ, που επισκέφτηκε την Κρήτη στα 1687, αναφέρεται στην κατάσταση στην οποία βρισκόταν η πόλη του Χάνδακα

---

<sup>200</sup> Για την πόλη του πρώιμου οθωμανικού Χάνδακα και την πολεοδομία του πολύ χρήσιμο είναι το: Καραντζίκου, Ελένη, «Η οικιστική μορφή της πόλης του Χάνδακα κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας», *Κρητολογικά Γράμματα*, 17 (2001), σελ. 111-116.

<sup>201</sup> Ό.π., σελ. 168-174.

<sup>202</sup> Ό.π., σελ. 146.

<sup>203</sup> Greene, ό.π., σελ. 149. Καραντζίκου, ό.π., σελ. 111-116.

<sup>204</sup> Καραντζίκου, ό.π., σελ. 111-116.

εκείνη την εποχή. Αναφέρει πως η πόλη δεν είχε επισκευαστεί πλήρως και πως τα τείχη από τη θάλασσα προς τη στεριά ήταν ακόμα γκρεμισμένα. Στα βορειοδυτικά, ο προμαχώνας του Αγίου Ανδρέα είχε ανακατασκευαστεί και σε μήκος 6 μιλίων είχε ανεγερθεί διπλό τείχος προς τη μεριά της θάλασσας. Οι εξωτερικές πύλες της πόλης βρισκόντουσαν σε καλή κατάσταση και η πέτρινη κατασκευή τους ήταν εξαιρετικής ποιότητας. Ο Ράντολφ αναφέρει πως περπάτησε περιμετρικά τα τείχη του Χάνδακα και υποστηρίζει πως χρειάστηκε τρεις ώρες για αυτόν τον περίπατο. Η πραγματοποίησή του ήταν εφικτή μονάχα με τη συνοδεία ενός γενίτσαρου, αφού είχε πρώτα λάβει σχετική άδεια. Παρατήρησε πως η γη έξω από τα τείχη ήταν ακόμα σκασμένη και οργωμένη βαθιά εξαιτίας των λαγουμιών που είχαν ανοιχτεί κατά την πολιορκία και των κανονιών που είχαν χρησιμοποιηθεί. Για την εντός των τειχών πόλη αναφέρει πως περίπου το 1/8 της ήταν κατοικημένο ή κατοικήσιμο, αλλά όχι και το δυτικό τμήμα της το οποίο ήταν γεμάτο ερείπια με μόνους εκεί κατοίκους μερικούς Εβραίους. Τον μεγάλο δρόμο που συνέδεε το λιμάνι με το κέντρο του Χάνδακα ο Ράντολφ τον βρήκε σε καλή κατάσταση στρωμένο με πέτρες. Τα σπίτια του κέντρου της πόλης τα χαρακτήρισε ως καλής κατάστασης και δικαίως κατοικημένα.<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> Randolph, Bernard, *The present state of the islands in the archipelago, (or Arches) sea of Constantinople, and Gulph of Smyrna with the islands of Candia, and Rhodes* (1687), Βιβλιοπωλείο Διονυσίου Νότη Καραβία, Αθήνα, 1983, σελ. 82-84.

## **6. Παραβατικές συμπεριφορές στο ιεροδικείο Χάνδακα**

### **6.1 Ηθογραφικά στοιχεία του πρώιμου οθωμανικού Χάνδακα**

Διάφοροι περιηγητές που επισκέφτηκαν τον οθωμανικό Χάνδακα κατά τον 17<sup>ο</sup> και 18<sup>ο</sup> αιώνα, στα έργα τους μας παρέχουν διάφορα ηθογραφικά στοιχεία που μπορούν να μας βοηθήσουν να αντιληφθούμε και να εμβαθύνουμε στην καθημερινότητα και στην κοσμοαντίληψη των κατοίκων του. Βεβαίως, οφείλουμε να είμαστε προσεκτικοί όσον αφορά την αξιοπιστία αυτών των μαρτυριών, καθώς μπορούν να εμπεριέχουν στοιχεία υπερβολής, διαστρέβλωσης της πραγματικότητας, προκατάληψης και αρνητικών στερεοτύπων ή ρομαντισμού.

Έτσι, μαθαίνουμε πως η ζωή στον Χάνδακα κυλάει στη ραστώνη και στη ραθυμία. Στους μουσουλμάνους κατοίκους του ιδιαίτερα, αρέσει πολύ να κάθονται στα καφενεία και να κουβεντιάζουν πίνοντας καφέ, καπνίζοντας, τρώγοντας πλάφι, ενώ εκτιμούσαν πολύ το καθαρό νερό. Οι πιο ικανοί των μουσουλμάνων καταπιάνονται με τη θρησκεία και διαβάζουν το Κοράνι.<sup>206</sup> Το γεγονός πως οι περισσότεροι μουσουλμάνοι είναι ντόπιοι εξισλαμισμένοι δεν περνάει απαρατήρητο από τους περιηγητές που υπογραμμίζουν πως η κοινή γλώσσα του νησιού είναι η Ελληνική. Για τους προσήλυτους αναφέρουν πως συνεχίζουν πολλές από τις συνήθειες που είχαν όσο ακόμα ήταν χριστιανοί, όπως για παράδειγμα την κατανάλωση άφθονου κρασιού, ενώ παραμελούν μερικούς βασικούς κανόνες του Ισλάμ. Εξαιτίας αυτών των συμπεριφορών τους, οι μουσουλμάνοι της Κάντιας δε χαίρουν ιδιαίτερης εκτίμησης ανάμεσα τους υπόλοιπους μουσουλμάνους της αυτοκρατορίας.<sup>207</sup> Ο Τουρνεφόρ αποκαλεί τους εξισλαμισμένους *μπουρμάδες* και υποστηρίζει πως αυτοί είναι λιγότερο τίμιοι από τους γνήσιους μουσουλμάνους. Επέλεξαν να εξισλαμιστούν, πωλώντας κατ' αυτόν τον τρόπο την ψυχή τους, για να κερδίσουν οικονομικά οφέλη και φοροαπαλλαγές και, ενώ οι ίδιοι στα κρυφά καταναλώνουν κανονικά χοιρινό κρέας και αλκοόλ, όταν δουν έναν χριστιανό να κάνει το ίδιο, τον προσβάλλουν και τον επιτιμούν.<sup>208</sup> Γενικώς, για τα ήθη των Κρητικών, ο Τουρνεφόρ πάλι, σημειώνει πως κατά το παρελθόν δεν ήταν τα καλύτερα και πως οι νομοθέτες τους έκαναν από την αρχαιότητα προσπάθειες να τα βελτιώσουν. Οι προσπάθειες αυτές κρίνει πως απέδωσαν καρπούς και έτσι στην εποχή του είναι πιο τίμιοι. Στο δρόμο δε βλέπει κανείς αλήτες, λωποδύτες, επαίτες, δολοφόνους και ληστές. Στο νησί επικρατεί ασφάλεια, κάτι που αποδεικνύεται από

<sup>206</sup> Tournefort, Joseph Pitton de, Ταξίδια στην Κρήτη και τις νήσους του Αρχιπελάγους 1700 – 1702, Μάκης και Μυρτώ Απέργη (μτφρ.), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2003, σελ. 25. Σιμόπουλος, Κυριάκος (επιμ.), Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα τόμος Β' 1700 – 1800, τρίτη έκδοση, Στάχυ, Αθήνα, 1981, σελ. 262.

<sup>207</sup> Pashley, Robert, Ταξίδια στην Κρήτη τόμος Α', Δάφνη Γόντικα (μτφρ./επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη και Σύνδεσμος Τ.Ε.Δ.Κ. Κρήτης, Ηράκλειο, 1994, σελ. 29-30.

<sup>208</sup> Tournefort, ό.π., σελ. 98.



το ότι τα σπίτια δε χρειάζεται να κλειδώνονται, παρά μόνο με λεπτούς ξύλινους σύρτες.<sup>209</sup>

Για τις γυναίκες της Κρήτης οι περιηγητές αναφέρουν πως κυκλοφορούν με καλυμμένα τα χαρακτηριστικά τους, αλλά αυτό είναι μια αρχαία πρακτική που προϋπήρχε της οθωμανικής κατάκτησης και δεν αποτελεί απομίμηση των μουσουλμανικών εθίμων. Πάντως, οι μουσουλμάνες που κυκλοφορούν σε δημόσιους χώρους είναι ελάχιστες.<sup>210</sup> Άλλο χαρακτηριστικό των γυναικών της Κρήτης, κοινό σε όλες ανεξαρτήτως θρησκείας, ήταν αυτό της εντυπωσιακής καθαριότητάς τους. Εκτός από την καθαριότητα των σπιτιών τους, οι γυναίκες του Χάνδακα επισκέπτονταν συχνά τα χαμάμ, πλένονταν δύο φορές την εβδομάδα και δεν άντεχαν τις βρωμιές. Αφιέρωναν χρόνο στην προσωπική τους φροντίδα, δεν ανέχονταν τις τρίχες του σώματός τους, ενώ μέσα από τα φουστάνια τους φορούσαν εσώρουχα.<sup>211</sup> Η διάδοση συκοφαντιών και ψευδών ήταν ακόμα μια κοινή, αγαπημένη απασχόληση των Κρητικών γυναικών. Τις χριστιανές γυναίκες οι περιηγητές τις χαρακτηρίζουν ως φιλόξενες μεταξύ τους και έναντι των Φράγκων, αλλά απέφευγαν τις πολλές συναναστροφές με τη μουσουλμανική κοινότητα. Παρόλο που δεν ήταν υποχρεωμένες να το κάνουν, όπως οι μουσουλμάνες, δεν κάθονταν για φαγητό με άνδρες που δεν ανήκαν στην οικογένειά τους και δεν εισέρχονταν σε δωμάτια που είχαν μέσα πρόσωπα άγνωστα προς αυτές.<sup>212</sup> Οι εξισλαμισμένες, εν αντιθέσει με τους εξισλαμισμένους άνδρες, δεν κατανάλωναν αλκοόλ γιατί, αν το έκαναν, αυτό θα θεωρούνταν μεγάλο έγκλημα τόσο από τις ίδιες όσο και για τους συζύγους τους.<sup>213</sup> Γενικώς, οι γυναίκες της Κρήτης δεν τραγουδούσαν και σπάνια χόρευαν. Αν ήταν να χορέψουν, θα το έκαναν μονάχα σε μεγάλες γιορτές και πάντα συνοδευόμενες από με κάποιον συγγενή τους. Ιδιαίτερα για τις χριστιανές, οι δύο αυτές δραστηριότητες ήταν αδιανόητες και η συμμετοχή σε αυτές λογιζόταν ατιμωτική και ανυπόληπτη. Οι πιο επιφυλακτικές γυναίκες του νησιού ήταν οι Σφακιανές, ενώ στον αντίποδα βρίσκονταν οι γυναίκες από το Μυλοπόταμο που έδειχναν μεγάλη προθυμία για χορό.<sup>214</sup> Τέλος, ο Εβλιγιά Τσελεμπί, αναφέρει πως τα φουστάνια των γυναικών στην Κρήτη στη μέση κάνουν κοιλιά για να είναι ευκολότερη η ερωτική επαφή και χαρακτηρίζει εν συνόλω τις γυναίκες της νήσου ως αξιέραστες με πολλά χαρίσματα.<sup>215</sup>

Στα έργα των περιηγητών μπορούμε επίσης, να εντοπίσουμε μερικές ενδιαφέρουσες πληροφορίες για διάφορα μέρη εντός της πόλης του Χάνδακα που,

<sup>209</sup> Ο.π., σελ. 97-98.

<sup>210</sup> Ο.π., σελ. 100. Pashley, ό.π., σελ. 150-152.

<sup>211</sup> Pashley, ό.π., σελ. 152. Tournefort, ό.π., σελ. 94. Evliya, ό.π., σελ. 246.

<sup>212</sup> Pococke, Richard, A description of the East and some other countries, William Bowyer, Λονδίνο, 1743, σελ. 266.

<sup>213</sup> Pashley, ό.π., σελ. 243.

<sup>214</sup> Pashley, ό.π., σελ. 202.

<sup>215</sup> Evliya Çelebi [είναι ενιαίο όνομα. Δεν είναι σωστό να απομονώνεις το «Εβλιγιά» μόνο του.], ό.π., σελ. 246.

άλλα περισσότερο και άλλα λιγότερο, μπορούν να συσχετιστούν με παραβατικές συμπεριφορές. Από τον Εβλιγιά Τσελεμπή μαθαίνουμε πως μια από τις πύλες του Χάνδακα ονομαζόταν η «Πύλη του Φιλίου» γιατί σε αυτήν οι λεβέντηδες του οθωμανικού στρατού ερχόντουσαν και φιλιούνταν με τις όμορφες κοπέλες, εκμεταλλευόμενοι την έλλειψη φωτισμού και το σκοτάδι που επικρατούσε εκεί.<sup>216</sup> Πολλοί από τους ερωτευμένους του Χάνδακα, για να απομονωθούν λιγάκι, με κεριά, φανάρια και λυχνάρια έμπαιναν στις τάφρους και στα λαγούμια που είχαν ανοιχτεί κατά τη διάρκεια της πολιορκίας, αλλά έβγαιναν σύντομα έξω φοβισμένοι προφανώς από τα πτώματα που συναντούσαν εκεί μέσα.<sup>217</sup> Μας γίνεται επίσης γνωστό πως τα χαμάμ του Χάνδακα, τα οποία κάλυπταν εξίσου και τα δυο φύλα, συγκρινόμενα με των Χανίων χαρακτηρίζονται ως έξοχα, ιδιαιτέρως το χαμάμ του Ντεφτερντάρ Αχμέτ αγά (η πρώην καθολική εκκλησία του Αγίου Ρόκου, επί της σημερινής οδού της 25<sup>ης</sup> Αυγούστου), στο οποίο μάλιστα εργάζονταν άνδρες και γυναίκες προσφέροντας μασάζ και χαλάρωση στους επισκέπτες τους.<sup>218</sup>

Ακόμα, πληροφορούμαστε για ένα μεγάλο καφενείο που βρισκόταν κοντά στο μπεζεστένι, στην αρχή του δρόμου του Αγά των Γενιτσάρων και στο οποίο σύχναζαν γαζήδες πολεμιστές, πλακατζήδες, ποιητές και σοφοί.<sup>219</sup> Μπορούμε να υποθέσουμε πως ο καφενές αυτός, μαζί με το καφενείο *Μπουργαζλί* (*Burgazlı Kahvesi*), απετέλεσαν τα δύο κεντρικά καφενεία του Χάνδακα. Το *Μπουργαζλί* (η πρώην ορθόδοξη εκκλησία Κυρία των Αγγέλων, στα δεξιά της σημερινής λεωφόρου Καλοκαιρινού προς το Καμαράκι) ήταν ο σημαντικότερος χώρος συνάντησης των μουσουλμάνων της πόλης με θαμώνες του να είναι ακόμα και πασάδες. Εκεί, με τη συνοδεία ναργιλέ, λάμβαναν χώρα πολιτικές συζητήσεις, αναλύονταν στρατιωτικά ζητήματα αλλά και εξιστορούνταν ιστορίες και παραμύθια.<sup>220</sup> Τέλος, από τον Πόκοκ μαθαίνουμε πως οι χριστιανοί χρησιμοποιούσαν τα μοναστήρια και τα σπίτι των ενοριακών ιερέων τους σαν πανδοχεία, αλλά και σαν μέρη διασκέδασης, αφήνοντας πάντα για λόγους ευγένειας και καλών τρόπων, ένα φιλοδώρημα στον ηγούμενο ή στον ιερέα.<sup>221</sup>

Ας περάσουμε τώρα στις υποθέσεις παραβατικών συμπεριφορών που απαντούν στους ιεροδικαστικούς κώδικες του ιεροδικείου του Χάνδακα. Οι κώδικες που μελετήθηκαν πρωτίστως είναι οι 2<sup>ος</sup>, 3<sup>ος</sup>, 4<sup>ος</sup> και 5<sup>ος</sup>. Επίσης χρησιμοποιήθηκαν οι εκδεδομένες μεταφράσεις του Σταυρινίδη, που αναφέρονται σε έναν μεγάλο

<sup>216</sup> Ό.π., σελ. 188.

<sup>217</sup> Ό.π., σελ. 191-192.

<sup>218</sup> Ό.π., σελ. 206. Pashley, ό.π., σελ. 152.

<sup>219</sup> Ενλίγα, ό.π., σελ. 209.

<sup>220</sup> Ζέη, Ελευθερία, «Ζητήματα της οθωμανικής κυριαρχίας στην περιοχή του Χάνδακα (17ος-αρχές 19ου αιώνα)», Νικόλαος Γιγουρτάκης (επιμ.), Το Ηράκλειο και η περιοχή του. Διαδρομή στο χρόνο, Ηράκλειο 2004, σελ. 364.

<sup>221</sup> Ροσκοκ, ό.π., σελ. 266.

αριθμό άλλων κωδίκων. Το σύνολο των υποθέσεων που θα μας απασχολήσουν αφορούν τη χρονική περίοδο 1670-1675 και 1684-1699. Ο συνολικός αριθμός των καταχωρήσεων που άπτονται θεμάτων παραβατικής φύσης είναι 142 και υπάρχει χρονική διασπορά τους σε όλη την υπό μελέτη χρονική περίοδο. Το δείγμα αυτό κρίνεται επαρκές για να μας δώσει μια σαφή εικόνα του θέματος των παραβατικών συμπεριφορών κατά την πρώιμη οθωμανική περίοδο στις περιοχές ευθύνης του νεοσυσταθέντος ιεροδικείου Χάνδακα. Στοιχεία από περιηγητικά κείμενα και από δευτερογενή βιβλιογραφία θα χρησιμοποιούνται συμπληρωματικά προς τις ιεροδικαστικές καταχωρήσεις.

## 6.2 Ανθρωποκτονίες

Οι ανθρωποκτονίες που έλαβαν χώρα κατά την περίοδο με την οποία καταπιάνεται αυτή η εργασία και εμφανίζονται στους ιεροδικαστικούς κώδικες του Χάνδακα είναι μόλις 21. Αυτός ο αριθμός δολοφονιών για ένα διάστημα 21 χρόνων είναι, θα λέγαμε, σχεδόν εξωπραγματικός. Συμβαδίζει όμως με τα σχετικά πορίσματα μελετών για άλλες περιοχές της αυτοκρατορίας, που έχουν επίσης αναδείξει τον εξαιρετικά μικρό αριθμό υποθέσεων ανθρωποκτονιών που τελικά έφταναν στον καδή για να εκδικαστούν και αφορούν κατά μέσο όρο περίπου το 3% των καταχωρήσεων του κάθε ιεροδικαστικού κώδικα.<sup>222</sup> Όσον αφορά τον τόπο διάπραξης των φόνων, η ύπαιθρος του Χάνδακα είναι αυτή που κυριαρχεί συντριπτικά, με 19 υποθέσεις. Οι ναχιγιέδες Τεμένους (5 υποθέσεις) και Πεδιάδας (4 υποθέσεις) είναι αυτοί που έχουν τα πρωτεία, πιθανότατα λόγω της εγγύτητάς τους με την πόλη του Χάνδακα και της ευκολίας μετάβασης των διαδίκων σε αυτήν. Στον αντίποδα βρίσκονται οι απομακρυσμένοι ναχιγιέδες Ρίζου και Μυλοπόταμου με μία μόνο υπόθεση.

Από τους εμπλεκόμενους στις υποθέσεις, δε φαίνεται να κυριαρχεί κάποια συγκεκριμένη θρησκευτική κοινότητα αφού υπάρχουν υποθέσεις αμιγώς χριστιανικές (6 υποθέσεις), υποθέσεις αμιγώς μουσουλμανικές (5 υποθέσεις), ενώ

---

<sup>222</sup> Ενδεικτικά: Σαλακίδης, Γιώργος, *Η Λάρισα (Yenişehir) στα μέσα του 17ου αιώνα: Κοινωνική και οικονομική ιστορία μιας βαλκανικής πόλης και της περιοχής της με βάση τα οθωμανικά ιεροδικαστικά έγγραφα των ετών 1050-1052: 1650-1652*, Σταμούλης, Αθήνα, 2004. Gerber, Haim, *State, society and law in Islam: Ottoman law in comparative perspective*, State University of New York Press, Άλμπανυ, 1994. Gerber, Haim, "Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law: The Court Records of 17th-Century Bursa", *IJTS* 2/1 (1981), 131-147. Gradeva, Rossitsa, "On the Judicial Functions of Kadi Courts: Glimpses from Sofia in the 17<sup>th</sup> century", *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, 5/2 (2005), 15-43. Gradeva, Rossitsa, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, 17<sup>th</sup> century", *Islamic Law and Society*, 4/1 (1997), 37-69. Jennings, Ronald, "Limitations of the judicial powers of the kadi in the 17th c. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica*, 50 (1979), 151-184. Jennings, Ronald, "Kadi, court and legal procedure in 17th c. Ottoman Kayseri: The kadi and legal system", *Studia Islamica*, 48 (1978), 133-172. Jennings, Ronald, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records – The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18 (1975), 53-114. Peirce, Leslie., *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkley, 2003.

στις περισσότερες εμπλέκονται πρόσωπα από διαφορετικές κοινότητες (8 υποθέσεις). Έτσι, αυτή η μικτή θρησκευτική/κοινοτική διάσταση των ανθρωποκτονιών, μας οδηγεί στο να ισχυριστούμε πως της θρησκευτικής διάκρισης υπερίσχυε η κοινωνική. Από τις 13 υποθέσεις με τουλάχιστον έναν μουσουλμάνο εμπλεκόμενο, στις 10, αυτός ανήκε σε κάποιο στρατιωτικό σώμα. Για τις υπόλοιπες δε γνωρίζουμε ποιοι ήταν οι δράστες. Από την άλλη, τα θύματα σε όλες τις περιπτώσεις που μελετήσαμε ήταν χριστιανοί. Φαίνεται πως σε αυτό το σημείο δημιουργείται κατά κάποιο τρόπο ένα συγκεκριμένο μοτίβο το οποίο περιελάμβανε χριστιανούς δολοφονημένους, αλλά δράστες προερχόμενους από διάφορες θρησκευτικές κοινότητες. Το ότι δεν έχουμε αναφορά σε μουσουλμάνους φονευθέντες οφείλεται είτε στο ενδεχόμενο ότι τέτοιες υποθέσεις δεν έφθασαν ποτέ στον καδή, είτε στο ότι οι μουσουλμάνοι ήταν περισσότερο προστατευμένοι, είτε στο ότι οι περισσότεροι φόνοι έλαβαν χώρα στην ύπαιθρο του καζά όπου το μουσουλμανικό στοιχείο υστερούσε πληθυσμιακά.

Αν εξετάσουμε τους συνολικά 23 κατηγορούμενους των υποθέσεων, διαπιστώνουμε πως για ανθρωποκτονία κατηγορήθηκαν 11 χριστιανοί και 12 μουσουλμάνοι με τους 9 από αυτούς να ανήκουν σε στρατιωτικό σώμα. Παρατηρούμε λοιπόν, πως η μεγάλη πλειονότητα των μουσουλμάνων εμπλεκομένων είναι μέλη κάποιου στρατιωτικού σώματος. Αυτό το εύρημα δεν πρέπει να μας προκαλεί βεβαίως εντύπωση. Στην πρώιμη οθωμανική Κρήτη, η πλειονότητα των μουσουλμάνων που βρίσκονταν στο νησί, ήταν συνδεδεμένη με κάποιο στρατιωτικό σώμα, ιδιαίτερα το γενιτσαρικό. Άλλωστε, σύμφωνα με την Greene, η Κρήτη της εποχής μπορούσε να χαρακτηριστεί και ως το «νησί των γενιτσάρων» και ο Χάνδακας ως μια «πόλη στρατιωτών».<sup>223</sup> Από το σύνολο σχεδόν άλλων μελετών για το ζήτημα των ανθρωποκτονιών, αλλά και της εγκληματικότητας ευρύτερα, στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, έχει επαρκώς τεκμηριωθεί πως τα μέλη των στρατιωτικών σωμάτων και πρωτίστως οι γενίτσαροι έτειναν να εμπλέκονται σε εγκληματικές πράξεις τόσο λόγω της ασυλίας που απολάμβαναν όσο και λόγω των όπλων που είχαν στην κατοχή τους.

Οι υποθέσεις δολοφονιών κατά κανόνα εκδικάζονταν ενώπιον του καδή του Χάνδακα. Στο ντιβάνι του πασά Χάνδακα εκδικάστηκαν μονάχα δυο υποθέσεις, που κοινό τους στοιχείο είναι η εμπλοκή προσώπων διαφορετικών θρησκευτικών κοινοτήτων. Στην πρώτη, με ημερομηνία 13/9/1671-9/Ca/1082, δύο Εβραίοι έμποροι δολοφονήθηκαν στο ναχιγιέ Μεραμπέλου από δυο χριστιανούς, με το έναν από τους δολοφόνους να διαφεύγει μετά το συμβάν στη Σπιναλόγκα. Οι κληρονόμοι των φονευθέντων προσάγουν ως μάρτυρες χριστιανούς κατοίκους δυο χωριών του ναχιγιέ, που επιβεβαιώνουν τους ισχυρισμούς των κληρονόμων. Επειδή όμως δεν υπάρχουν μαρτυρίες και αποδείξεις για το ποιο φονικό όργανο

---

<sup>223</sup> Greene, ό.π., σελ. 86-87, 157-167.

χρησιμοποιήθηκε –το είδος του φονικού οργάνου καθόριζε εν πολλοίς την ύπαρξη πρόθεσης-, το ντιβάνι αποφασίζει οι εναγόμενοι να πληρώσουν μονάχα το φόρο αίματος.<sup>224</sup> Η υπόθεση αυτή ενδέχεται να παρουσιάστηκε ενώπιον του πασά εξαιτίας της διαφυγής του ενός εκ των δολοφόνων στη Σπιναλόγκα, κάτι που πιθανώς να είναι στοιχείο πως αυτός είτε συνεργαζόταν με τους Βενετούς είτε δρούσε ως χαΐνης. Όπως θα δούμε παρακάτω, ο πασάς Χάνδακα έδειχνε ενεργό ενδιαφέρον για τις υποθέσεις στις οποίες εμπλέκονταν χαΐνηδες. Στη δεύτερη, με ημερομηνία 9/10/1696-13/R/1108, ο Αλή μπέης του Οσμάν δολοφόνησε τον Μανώλη του Μιχάλη στον κήπο του τελευταίου. Ο φονιάς έκλεβε λάχανα από τον κήπο, το θύμα προσπάθησε να τον εκδιώξει και έτσι έγινε η δολοφονία. Ο φονιάς συνελήφθηκε από τον *ζαμπίτη* της περιοχής και ομολόγησε, αλλά στο ντιβάνι αρνήθηκε τις κατηγορίες. Προς επιβεβαίωση των καταγγελιών των αδερφών του θύματος, εμφανίστηκαν δυο μουσουλμάνοι στρατιώτες αυτήκοες μάρτυρες και έτσι έκλεισε η υπόθεση υπέρ της οικογένειας του θύματος.<sup>225</sup>

Η τελευταία υπόθεση είναι η μια από τις τέσσερις στις οποίες δηλώνεται ξεκάθαρα το κίνητρο της δολοφονίας. Τα κίνητρα στις άλλες τρεις είναι: στη μια τα βόδια του θύματος είχαν μπει στο μποστάνι του δολοφόνου,<sup>226</sup> στη δεύτερη ο δολοφόνος ζήτησε από το θύμα να του δώσει μια ποσότητα αμυγδάλων, το θύμα αρνήθηκε και συνέχεια διαπράχθηκε το έγκλημα<sup>227</sup> και στην τρίτη ο φόνος έγινε γιατί το θύμα πέρασε μέσα από τα χωράφια του δράστη.<sup>228</sup> Παρατηρούμε πως τα κίνητρα του φόνου είναι διαφόρων ειδών, αλλά από ένα τόσο μικρό δείγμα δε μπορούν να εξαχθούν σαφή συμπεράσματα. Αξιοσημείωτο είναι πως και στις τρεις υποθέσεις ο δολοφόνος είναι μουσουλμάνος, ενώ το θύμα χριστιανός. Το στοιχείο αυτό από μόνο του δε φανερώνει κάποιου είδους θρησκευτική διαμάχη ή σύγκρουση.

Από τις καταχωρήσεις στα σιτζίλ Χάνδακα προκύπτει πως όλα τα θύματα των ανθρωποκτονιών είναι άνδρες, εκτός δυο υποθέσεων που είναι γυναίκες και θα αναφερθούμε σε αυτές παρακάτω, όπως και όλοι οι δράστες. Αυτή η κυριαρχία του ανδρικού φύλου είναι άλλη μια απόδειξη πως η οθωμανική κοινωνία ήταν μια κοινωνία σαφέστατου έμφυλου χαρακτήρα, ακόμα και στον χώρο του εγκλήματος ή της θυματοποίησης. Οι γυναίκες παρέμεναν περιορισμένες στον οικιακό τους χώρο ή στα όρια της γειτονιάς τους, κάτι που τους εξασφάλιζε αυξημένη προστασία. Η πρωτοβουλία για την παρουσίαση μιας υπόθεσης στον καδή βρίσκεται στα χέρια των συγγενών του θύματος. Οι γυναίκες σύζυγοι των θυμάτων έχουν τον πρώτο λόγο, ακολουθούμενες από τα παιδιά, τα αδέρφια και τους γονείς των θυμάτων. Το

<sup>224</sup> Τ.Α.Η. 3/44-45 (*Τρίτος Κώδικας*, εγγρ. 113, *Σταυρινίδης*, τ. Α', εγγρ. 462)

<sup>225</sup> Τ.Α.Η. 11/125 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 1462)

<sup>226</sup> Τ.Α.Η. 4/82-83 (*Τέταρτος Κώδικας*, εγγρ. 209, *Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 649)

<sup>227</sup> Τ.Α.Η. 11/9 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 1379)

<sup>228</sup> Τ.Α.Η. 8/47 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 1291) και Τ.Α.Η. 8/49 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 1294)

συνηθέστερο είναι η αγωγή να γίνεται με την παρουσία δύο ή περισσότερων συγγενών του θύματος. Σε μεγάλη πλειονότητα, οι αγωγές κατατίθενται από τους συγγενείς του θύματος αυτοπροσώπως. Μονάχα σε δυο περιπτώσεις εμπλέκεται πληρεξούσιος αντιπρόσωπος και στη μια από αυτές βεκίλης ενός Εβραίου ορίζεται ένας μουσουλμάνος.

Οι μέθοδοι επίλυσης των υποθέσεων ακολουθούν τους τρόπους που εφαρμόζονταν και στην υπόλοιπη οθωμανική επικράτεια. Σε τρεις υποθέσεις επιτεύχθηκε εξωδικαστικός συμβιβασμός πριν ο καδής ανακοινώσει την ετυμηγορία του. Ιδιαίτερη περίπτωση αποτελεί μια υπόθεση που κατέληξε σε συμβιβασμό και αυτό γιατί πριν από την πραγματοποίησή του, ο δράστης στην προσπάθεια του να απαλλαγεί από τις κατηγορίες που τον βάρυναν, αποφάσισε να ασπαστεί το Ισλάμ. Μπορεί βεβαίως με τον εξισλαμισμό του να απέφυγε μεν την εκτέλεσή του για τον φόνο που είχε διαπράξει, όμως δεν κατόρθωσε να αποφύγει τη μέσω εξωδικαστικού συμβιβασμού καταβολή ενός σημαντικού ποσού στον σύζυγο της δολοφονημένης.<sup>229</sup> Μπορούμε να εικάσουμε πως οι ισχυρές κοινωνικές πιέσεις που δέχτηκε ο δολοφόνος εκτός δικαστηρίου, οδήγησαν την υπόθεση σε αυτή την επίλυση, γιατί αλλιώς ο εξισλαμισμός, σύμφωνα με παλιά ισλαμική συνήθεια, συχνά αρκούσε για την απαλλαγή του κατηγορούμενου από τις κατηγορίες.

Με την πληρωμή του φόρου αίματος ολοκληρώθηκαν δύο υποθέσεις. Αξίζει να σταθούμε σε μια υπόθεση που εκδικάστηκε το 1695-1106. Όλοι οι εμπλεκόμενοι είναι χριστιανοί. Ο φόνος έγινε γιατί το θύμα πέρασε μέσα από τα χωράφια του δράστη και οι κληρονόμοι του θύματος ζήτησαν να επιβληθεί ο νόμος του αντιπεπονθότος. Ο καδής όμως, μελετώντας την υπόθεση αποφάσισε την επιβολή της πληρωμής του φόρου αίματος με το σκεπτικό πως, καθώς το θύμα άφησε πίσω του δύο ανήλικα παιδιά, θα ήταν περισσότερο ωφέλιμο γι' αυτά, η είσπραξη του φόρου αίματος. Ωστόσο, η περιουσία του δράστη δεν επαρκούσε για την πληρωμή όλου του ποσού του φόρου αίματος και έτσι ο καδής μετέτρεψε την ποινή σε υπηρεσία στις γαλέρες. Μετά από δυο εβδομάδες η υπόθεση αυτή παρουσιάστηκε εκ νέου στον καδή, αλλά αυτήν τη φορά για να ολοκληρωθεί μέσω συμβιβασμού. Ο δολοφόνος είχε συμφωνήσει με έναν έμπορο να δουλέψει σε αυτόν για έξι χρόνια και σε αντάλλαγμα ο έμπορος θα πλήρωνε στην οικογένεια του θύματος το ποσό του συμβιβασμού που είχαν συμφωνήσει.<sup>230</sup> Μπορούμε να υποθέσουμε πως η υπηρεσία στις γαλέρες επιβλήθηκε ως ποινή στον δολοφόνο για να τον «τρομάξει» κι έτσι να βρει κάποιον τρόπο να βγάλει χρήματα και να αποζημιώσει τα παιδιά του θύματος, αποφεύγοντας την τρομακτική υπηρεσία στις γαλέρες. Ακόμα και αν αυτή η υπόθεσή μας δεν ευσταθεί εκ του αποτελέσματος μπορούμε να ισχυριστούμε πως στη συγκεκριμένη υπόθεση η στάση του καδή διευκόλυνε την οικογένεια του

<sup>229</sup> Τ.Α.Η. 3/106 (*Τρίτος Κώδικας*, εγγρ. 260, *Σταυρινίδης*, τ. Α', εγγρ. 500) και Τ.Α.Η. 3/236 (*Τρίτος Κώδικας*, εγγρ. 642, *Σταυρινίδης*, τ. Β', εγγρ. 563)

<sup>230</sup> Τ.Α.Η. 8/47 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 1291) και Τ.Α.Η. 8/49 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 1294)

θύματος, αφού μέσω του συμβιβασμού αυτή εισέπραξε τελικά τα χρήματα που θα τη βοήθησαν στη δύσκολη καθημερινότητά της.

Δύο υποθέσεις, επίσης, ολοκληρώθηκαν μετά τις εγγυήσεις που παρείχαν συγχωριανοί του κατηγορούμενου. Για παράδειγμα, το καλοκαίρι του 1695-1106 ο Μιχάλης του Αντώνη βρέθηκε εναγόμενος με την κατηγορία πως σκότωσε την κόρη της Ανεζίνας και αδερφή του Μιχαλάτση του Γιάννη, Κατεργία. Σύμφωνα με την αγωγή ο Μιχάλης είχε επανειλημμένως ζητήσει να παντρευτεί την Κατεργία, αλλά η οικογένειά της του το αρνιόταν γιατί σκόπευε να την παντρέψει με άλλον. Έτσι μια μέρα αυτός τη σκότωσε. Ο κατηγορούμενος αρνήθηκε τις κατηγορίες. Προς υπεράσπισή του εμφανίστηκαν συγχωριανοί του που πιστοποίησαν πως ο Μιχάλης είναι φιλήσυχος άνθρωπος και δόθηκε εντολή στην οικογένεια του θύματος να αποσύρει τις καταγγελίες.<sup>231</sup> Φαίνεται, ωστόσο, πως υπήρχαν κάποιες ενδείξεις ενοχής και ο καδής διέταξε τη φυλάκιση του Μιχάλη. Μετά από περίπου 40 ημέρες συγχωριανοί του φυλακισμένου, με προεξάρχοντες δύο ιερείς του χωριού, παρουσιάστηκαν στο ιεροδικείο, ζήτησαν την αποφυλάκιση του Μιχάλη και εγγυήθηκαν προσωπικά γι' αυτόν.<sup>232</sup> Η υπόθεση αυτή είναι μια χαρακτηριστική περίπτωση απόδειξης της καθοριστικής σημασίας που διαδραμάτιζε η κοινότητα και η φήμη ενός προσώπου στον οθωμανικό νομικό πολιτισμό.

Στις ιεροδικαστικές καταχωρήσεις συναντάμε μια υπόθεση, η οποία ολοκληρώθηκε με την καταβολή φόρου αίματος και με την παροχή εγγυήσεων. Η υπόθεση αυτή στάλθηκε στις 30/5/1698-21/Za/1109 από τον πασά στον καδή του Χάνδακα με εντολή να διερευνηθεί άμεσα. Ο Αλή Οντάμπασης, από τη συνοικία του Σοφού Μεχμέτ πασά του Χάνδακα, βρέθηκε δολοφονημένος κοντά στη Μονή του Αγίου Γεωργίου στο Μονοφάτσι από άγνωστο δράστη. Οι κληρονόμοι του προσήλθαν στο ιεροδικείο και επικαλούμενοι την αρχή της συλλογικής ευθύνης, ζήτησαν από τους μοναχούς της μονής να τους καταβάλουν τον φόρο αίματος. Οι μοναχοί στην κατάθεση τους δήλωσαν πως ο Αλή Οντάμπασης, εννιά ημέρες νωρίτερα, έμεινε ως φιλοξενούμενος για ένα βράδυ στη μονή, αλλά την επόμενη μέρα δολοφονήθηκε από την καραμπίνα του αυτοκρατορικού γενίτσαρου Αχμέτ Μπεσέ του Αμπντουλλάχ. Ο Αχμέτ Μπεσέ αρνήθηκε τις κατηγορίες και τότε οι μοναχοί παρουσίασαν στο ιεροδικείο τον Μεχμέτ Μπεσέ του Αμπντουλλάχ από τη συνοικία του Μαχμούτ Αγά, τον (έτερο) Μεχμέτ Μπεσέ και τον σπαχή Μουσταφά από το Τεφέλι Μονοφατσίου, που επιβεβαίωσαν τους μοναχούς, δηλώνοντας πως ήταν αυτόπτες μάρτυρες της δολοφονίας. Ο καδής, αφού πρώτα εξακρίβωσε πως οι μάρτυρες ήταν αξιόπιστοι μουσουλμάνοι, απήλλαξε τους μοναχούς από την υποχρέωση της πληρωμής του φόρου αίματος, διέταξε τη φυλάκιση του δράστη, αλλά δεν θα απήγγελλε οριστικές κατηγορίες εναντίον του Αχμέτ Μπεσέ έως ότου ενηλικιώνονταν οι γιοί του θύματος. Σχεδόν 11 μήνες μετά, συναντάμε στα σιτζίλ τη

<sup>231</sup> Τ.Α.Η. 8/56 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1307)

<sup>232</sup> Τ.Α.Η. 8/61 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1332)

συνέχεια της υπόθεσης. Ενώπιον του καδή, η σύζυγος του δολοφονημένου δηλώνει πως παραιτείται και συγχωρεί τον δολοφόνο, ενώ ο διορισμένος πληρεξούσιος κηδεμόνας των παιδιών του δηλώνει πως έλαβε από τον δράστη για τις ανάγκες των παιδιών χρηματικό ποσό έναντι του φόρου αίματος. Η υπόθεση κλείνει με τον Αχμέτ Μπεσέ να αποφυλακίζεται, αφού όμως πρώτα διάφοροι μουσουλμάνοι εγγυώνται προσωπικά γι' αυτόν.<sup>233</sup>

Δύο άλλες υποθέσεις ολοκληρώνονται με την εκτέλεση των δολοφόνων. Στην πρώτη, που εκδικάστηκε στις 28/9/1672-5/C/1083, η γυναίκα και τα τρία παιδιά του δολοφονημένου Εβραίου Δαβίδ του Λιάκου κατηγορούν τρεις συγχωριανούς τους, τον Ιβάζ του Αμπντουλλάχ, τον Μανιό του Γιώργη και τον Μιχάλη του Μανιού, ότι κοντά στο μύλο του χωριού της Γέργερης Καινουργίου τον δολοφόνησαν, έσφαξαν ένα άλογο και έναν γάιδαρό του, του έκλεψαν σιτάρι, κερί, μετάξι, ένα ασημένιο δαχτυλίδι, ένα ασημένιο μαχαίρι και χρήματα. Από τους κατηγορούμενους ο Μιχάλης παραδέχεται πως συμμετείχε στην κλοπή αλλά όχι στο φόνο και στη σφαγή των ζώων, ενώ οι υπόλοιποι δυο δέχονται πως συμμετείχαν σε όλα, αλλά πως πήραν μονάχα το κερί, το μετάξι και μικρότερο χρηματικό ποσό από όσο έλεγε η αγωγή. Ο καδής αποφασίζει οι δράστες να επιστρέψουν τα κλεμμένα, να πληρώσουν ως αποζημίωση την αξία των ζώων και να εκτελεστούν τόσο λόγω της ομολογίας τους όσο και επειδή ο μεγαλύτερος κληρονόμος του θύματος ζήτησε αντίποινα.<sup>234</sup> Δεν πρέπει να παραβλέψουμε βεβαίως πως ένα από τα αδικήματα που διέπραξαν οι δράστες, αυτό της ληστείας σε δημόσιο δρόμο, ανήκει στα «δίκαια του Θεού» και σύμφωνα με την hadd ποινή του τιμωρείται με θάνατο. Επίσης, το ότι οι κατηγοροί επέλεξαν τα αντίποινα αντί του φόρου αίματος, αλλά και η ποσότητα και η αξία των κλοπιμαίων, φανερώνουν πως η οικογένεια του θύματος ήταν καλής οικονομικής κατάστασης. Τέλος, ότι οι κατηγοροί ανήκαν στην εβραϊκή κοινότητα, ενδέχεται να έχει τη σημασία του. Η συγκεκριμένη κοινότητα ξέρουμε πως ήταν αρκετά εσωστρεφής και γι' αυτό ίσως τα μέλη της να επέλεγαν να ολοκληρώνουν τις υποθέσεις στις οποίες εμπλέκονταν με μέλη άλλων θρησκευτικών κοινοτήτων, με τρόπο σκληρό, ώστε να επιτυγχάνεται σαφέστερα η περιχαράκωση, η οριοθέτηση και διαχωρισμός της κοινότητάς τους.

Η δεύτερη υπόθεση που ολοκληρώθηκε με την εκτέλεση των δραστών, μας επιτρέπει να δούμε αναλυτικά την εξέλιξή της, καθώς με αυτήν σχετίζονται τέσσερεις καταχωρήσεις στα σιτζίλ και έχει χρονική διάρκεια από τις 16/7/1673-1/R/1084 έως τις 27/7/1673-12/R/1084. Στην πρώτη καταχώρηση, μαθαίνουμε πως ο αυτοκρατορικός γενίτσαρος Χασάν Μπεσέ δολοφονήθηκε στο σπίτι του στη Ανώπολη Πεδιάδας. Ο διορισμένος κηδεμόνας του ανήλικου γιού και κληρονόμου του δολοφονηθέντος, Σεγίτ Χασάν Τσελεμπής, κατηγορεί τον συγχωριανό του θύματος, Νικολό του Λογάκη και τον Μιχάλη του Χαρακόπουλου από το

<sup>233</sup> Τ.Α.Η. 10/23 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1367) και Τ.Α.Η. 9/27 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1475)

<sup>234</sup> Τ.Α.Η. 4/97 (Τέταρτος Κώδικας, εγγρ. 243)



Μεραμπέλο, πως σκότωσαν τον Χασάν Μπεσέ εκ προμελέτης. Οι δράστες ομολογούν. Ο καδής όμως, επειδή ο γιος του θύματος ήταν ακόμα ανήλικος, δεν εκδίδει απόφαση μέχρι την ενηλικίωση αυτού. Την επόμενη μέρα, στο ιεροδικείο παρουσιάζεται ο διορισμένος κηδεμόνας του ανήλικου γιου και κληρονόμου του δολοφονηθέντος, Σεγίτ Χασάν Τσελεμπής, και ορίζεται και ως διαχειριστής της περιουσίας του γιού του δολοφονηθέντος μέχρι την ενηλικίωσή του. Τρεις ημέρες μετά, στο ιεροδικείο εμφανίζεται η σύζυγος του δολοφονηθέντος, Αϊσέ, μαζί με τον διορισμένο κηδεμόνα του γιου της και ενώπιον πληρεξούσιων των κατοίκων της Ανώπολης, δηλώνουν πως δεν έχουν πλέον καμία απαίτηση για πληρωμή του φόρου αίματος από αυτούς, αφού οι δολοφόνοι εκτελέστηκαν σύμφωνα με τον νόμο του αντιπεπονθότος. Η τελευταία σχετική με την υπόθεση καταχώρηση γίνεται μια εβδομάδα αργότερα και διαβάζουμε πως η Αϊσέ, με βεκίλη της τον Σεγίτ Χασάν Τσελεμπή, δηλαδή τον ήδη διορισμένο κηδεμόνα και διαχειριστή της περιουσίας του γιου της, πουλάει σε έναν συγχωριανό της πλήρους ιδιοκτησίας ακίνητα (σπίτι, χωράφι, αμπέλι) που έχει στο χωριό.<sup>235</sup>

Η υπόθεση αυτή μας αφήνει με την αίσθηση πως υπάρχουν αρκετά «μαύρα» σημεία. Κρίνοντας από τα περιουσιακά στοιχεία που πουλήθηκαν, από το ότι η οικογένεια του θύματος απαίτησε αντεκδίκηση και όχι φόρο αίματος, από την πολύ ενεργή εμπλοκή στην υπόθεση ενός σεγίτ και από το ότι το θύμα ήταν αυτοκρατορικός γενίτσαρος και, αν γνωρίζαμε το πατρώνυμο του θα μπορούσαμε να πούμε με μεγαλύτερη βεβαιότητα αν πρόκειται για εξισλαμισμένο Κρητικό, σίγουρα ο δολοφονημένος ήταν ευκατάστατος και σημαίνουσα μορφή του χωριού ή και της περιοχής. Το γεγονός πως η δολοφονία πραγματοποιήθηκε εκ προμελέτης, εντός του σπιτιού του θύματος, από δύο δολοφόνους και πως μετά τον φόνο η οικογένεια του νεκρού πούλησε τα ακίνητά της και πιθανώς αποχώρησε από την Ανώπολη, μας οδηγεί στο να εικάσουμε πως είχε προηγηθεί της δολοφονίας κάποια διαμάχη ή σύγκρουση του θύματος με την τοπική κοινωνία, που κορυφώθηκε με την ανθρωποκτονία. Η σκέψη αυτή ενισχύεται λόγω των πωλήσεων που πραγματοποιήθηκαν. Βεβαίως από την άλλη, μπορούμε να ισχυριστούμε πως αφού η οικογένεια δεν εισέπραξε αντίτιμο αίματος, να πούλησε τα ακίνητα γιατί κάπως έπρεπε να βγάλει χρήματα για να συνεχίσει τη ζωή της. Επίσης, ένα ακόμα στοιχείο που ίσως έχει κάποια σημασία, αλλά δε μπορούμε να πούμε με σιγουριά, είναι πως το χωράφι που πουλήθηκε, συνόρευε με το χωράφι ενός Νικολού. Να θυμίσουμε πως Νικολός ήταν και ο δολοφόνος που κατοικούσε στην Ανώπολη, οπότε ίσως να είχε υπάρξει κάποια ένταση μεταξύ των δύο γειτόνων που οδήγησε στον φόνο; Τέλος, το ότι ο δεύτερος δολοφόνος ήταν χριστιανός και ζούσε στον ναχιγιέ του Μεραμπέλου, μας βάζει σε σκέψεις για το ενδεχόμενο να είχε σχέσεις με τους

---

<sup>235</sup> Τ.Α.Η. 4/265 (Τέταρτος Κώδικας, εγγρ. 712, Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 709), Τ.Α.Η. 4/266 (Τέταρτος Κώδικας, εγγρ. 714), Τ.Α.Η. 4/270 (Τέταρτος Κώδικας, εγγρ. 731, Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 712) και Τ.Α.Η. 4/272 (Τέταρτος Κώδικας, εγγρ. 739)

χαϊνήδες που δραστηριοποιούντουσαν εντονότατα σε αυτόν τον ναχιγιέ ή μήπως οι δολοφόνοι σχεδίαζαν μετά το έγκλημα να κατέφευγαν στη Σπιναλόγκα. Δυστυχώς, ο τρόπος με τον οποίο διατυπώνονταν οι ιεροδικαστικές καταχωρήσεις δε μας επιτρέπει να διαλευκάνουμε και να κατανοήσουμε την υπόθεση σε βάθος, οπότε μένουμε με αυτές τις απορίες και υποθέσεις.

Κλείνοντας με τους τρόπους ολοκλήρωσης των υποθέσεων ανθρωποκτονιών, υπάρχουν υποθέσεις που ολοκληρώνονται με την απαλλαγή του κατηγορούμενου (2 υποθέσεις) από τις κατηγορίες λόγω έλλειψης αποδείξεων και μαρτύρων, αφότου αυτός δώσει τον όρκο της αθωότητας. Σε μια υπόθεση όπου ο ενάγων δεν κατάφερε να προσκομίσει μάρτυρες και ο εναγόμενος αρνήθηκε να δώσει τον όρκο, εν τέλει απορρίφθηκε, ενώ σε μια άλλη υπόθεση ο δράστης καταδικάστηκε σε υπηρεσία στις γαλέρες. Τέλος, για οκτώ υποθέσεις δε γνωρίζουμε τους τρόπους με τους οποίους επιλύθηκαν. Στις περισσότερες από αυτές οι εναγόμενοι είτε είχαν αυτοβούλως ομολογήσει είτε υπήρχαν μαρτυρίες εναντίον τους.

Η υπόθεση που ολοκληρώνεται με την καταδίκη του κατηγορούμενου σε υπηρεσία στις γαλέρες είναι αξιοπρόσεχτη και εξελίσσεται σε δυο καταχωρήσεις με πρώτη αυτή στις 19/12/1696-12/Ca/1107. Δύο μήνες πριν από την έναρξη της δίκης, ο Γιάννης από την Αχλάδα Μαλεβιζίου δολοφονήθηκε κοντά στο μετόχι Γαλένε του χωριού του. Τώρα η σύζυγος του και τα δύο ενήλικα παιδιά του, ενώπιον του καδή, κατηγορούν ως δολοφόνο τον Μιχάλη του Νικολού από τη Δαμάστα Μυλοποτάμου. Στην ομολογία του ο κατηγορούμενος αποδέχεται τις κατηγορίες κατονομάζοντας ως συνεργό του τον Μιχάλη του Σταυράκη από τον Κρουσώνα Μαλεβιζίου. Καταθέτει πως μετά την ανθρωποκτονία, μετέφεραν το πτώμα στην τοποθεσία *Κιουτσούκ Καλέ* (σημερινό Παλιόκαστρο) και το πέταξαν στην θάλασσα. Το πιο ενδιαφέρον κομμάτι της κατάθεσής του όμως αφορά την καταγγελία που κάνει πως η δολοφονία αυτή ήταν σχεδιασμένη από τον Παπά-Γαβριήλ της Μονής Σαββαθιανών. Σύμφωνα με τα λεγόμενα του Μιχάλη του Νικολού, ο Παπά-Γαβριήλ τον πλησίασε και τον πλήρωσε 30 ασλάνια γρόσια, ώστε να δολοφονήσει και κατόπιν να εξαφανίσει το πτώμα του Γιάννη. Σε αυτό το σημείο η πρώτη καταχώρηση τελειώνει. Εντύπωση ωστόσο μας προκαλεί πως γίνεται σαφής αναφορά πως ο Παπά-Γαβριήλ βρισκόταν στο ιεροδικείο κατά την εκδίκαση της υπόθεσης. Για ποιο λόγο και με ποια αιτιολογία βρισκόταν εκεί, δεν το γνωρίζουμε. Τον είχαν προσαγάγει οι αστυνομικές αρχές; Είχε πάει αυτοβούλως για να είναι ενήμερος προσωπικά για την εξέλιξη της υπόθεσης; Μήπως ήθελε να είναι παρών στο ιεροδικείο, ώστε να η παρουσία του να εκφοβίσει και να αποτρέψει τον δολοφόνο από το να τον κατονομάσει ως ηθικό αυτουργό; Από αυτά που μαθαίνουμε από την δεύτερη καταχώρηση για το ποιόν του ανθρώπου, το τελευταίο ήταν πιθανό. Δυστυχώς, δε θα το μάθουμε ποτέ.

Μετά από 16 ημέρες, η γυναίκα του θύματος και τα παιδιά του, παρουσιάζονται εκ νέου στον καδή και σύμφωνα με όσα είχαν γίνει γνωστά από την προηγούμενη δίκη, ενάγουν τον Παπά-Γαβριήλ ως ηθικό αυτουργό της δολοφονίας και άνθρωπο που καταπιάνεται με δολερές πράξεις και ζητούν να τους καταβάλει τον φόρο αίματος. Όμως, επειδή δεν έχουν μάρτυρες για να τεκμηριώσουν τα λεγόμενά τους, αιτούνται ο καδής να καλέσει για ακρόαση στο ιεροδικείο κατοίκους της περιοχής, με σκοπό να επιβεβαιώσουν τον κακό χαρακτήρα του Παπά-Γαβριήλ. Έτσι, πράγματι στο ιεροδικείο εμφανίζονται εννιά χριστιανοί συγχωριανοί του θύματος καταθέτοντας πως ο κατηγορούμενος έχει κακή φήμη, ασχολείται με βδελυρές, κακές πράξεις, επιτίθεται σε γυναίκες και σε ευυπόληπτες οικογένειες, έχει διεφθαρμένο χαρακτήρα, καταδυναστεύει τους πάντες και πως αν αφεθεί και τώρα ελεύθερος θα τους αφανίσει όλους. Οι καταθέσεις αυτές γίνονται δεκτές από τον καδή. Στη συνέχεια μάλιστα, εξακριβώνει πως ο Παπά-Γαβριήλ έχει και στο παρελθόν απασχολήσει τις αρχές και διατάζει τον κατηγορούμενο να υπηρετήσει στις γαλέρες μέχρι να εγκαταλείψει την κακή του διαγωγή.<sup>236</sup> Πρέπει να επισημάνουμε πως οι χαρακτηρισμοί που οι χωρικοί αποδίδουν στον Παπά-Γαβριήλ είναι οι συνηθισμένοι που αποδίδονται σε ένα πρόσωπο που είναι εμφανώς ανεπιθύμητο από τους συμπολίτες του. Ο καδής πάντα λάμβανε σοβαρά υπόψιν του στις αποφάσεις που έπαιρνε, τόσο το αίσθημα της κοινής γνώμης, όσο και το ευρύτερο ποιόν του κάθε προσώπου που εμφανιζόταν μπροστά του. Βεβαίως, στη συγκεκριμένη υπόθεση, εναντίον του Παπά-Γαβριήλ υπήρχε και η κατάθεση του ενός εκ των δολοφόνων που τον ενοχοποιούσε. Κλείνοντας, η φιγούρα του Παπά-Γαβριήλ, όπως αυτή προκύπτει από αυτές τις ιεροδικαστικές καταχωρήσεις, είναι αυτή ενός προσώπου που πιθανότατα καταπιανόταν με ασχολίες των ανθρώπων του υποκόσμου. Ο Παπά-Γαβριήλ είναι ένα από τα ελάχιστα πρόσωπα του πρώιμου οθωμανικού Χάνδακα που θα μπορούσαν να ανήκουν σε ένα είδος υποκόσμου του καζά Χάνδακα του 17<sup>ου</sup> αιώνα.

Ολοκληρώνοντας την ενότητα με τις υποθέσεις ανθρωποκτονιών να αναφερθούμε στους τρόπους και στα μέσα με τα οποία πραγματοποιούνταν οι φόνοι. Στο οθωμανικό νομικό σύστημα το είδος του φονικού οργάνου είναι καθοριστικής σημασίας γιατί αυτό αποτελεί βασική ένδειξη για την ύπαρξη ή όχι πρόθεσης και σχεδιασμού εκ μέρους του δράστη για να πραγματοποιήσει τον φόνο.<sup>237</sup> Γι' αυτό το λόγο στις καταχωρήσεις, ανεξαρτήτως από το αν τελικά υπήρξε καταδίκη, το όπλο κατά κανόνα επισημαίνεται, εκτός βεβαίως και αν αυτό δεν είχε βρεθεί, όπως στην τελευταία υπόθεση που αναφέραμε. Στις υποθέσεις που εξετάσαμε, αυτό επιβεβαιώνεται, καθώς στις 16 από τις 22, το όπλο δηλώνεται. Σε κάποιες υποθέσεις βεβαίως, χρησιμοποιήθηκαν περισσότερα από ένα όπλα, ειδικά

<sup>236</sup> Τ.Α.Η. 11/53 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1410) και Τ.Α.Η. 11/53 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1411)

<sup>237</sup> Imber, Colin, *Studies in Ottoman History and Law*, Isis Press, Κωνσταντινούπολη, 1996, σελ. 254. Heyd, *Studies*, ό.π., σελ. 261. Σαηγιάννης, *Περιθωριακές*, σελ. 120.

αν οι δράστες ήταν πάνω από ένας. Αν το όπλο είναι άγνωστο, όπως είδαμε, τότε η οικογένεια του θύματος δικαιούται μονάχα το φόρο αίματος. Το μαχαίρι έρχεται πρώτο με έξι «εμφανίσεις», ακολουθούν με από δυο «εμφανίσεις» ο μπαλτάς και το τουφέκι/καραμπίνα. Από κει και πέρα, από μια φορά εμφανίζεται το σπαθί, το ρόπαλο, το σκαπάνι, η τσάπα, ο κασμάς, οι πέτρες ενώ υπάρχει μια περίπτωση στραγγαλισμού και μια λακτίσματος. Το μοιραίο χτύπημα ή χτυπήματα δίδονται πρωτίστως στο κεφάλι (τέσσερις περιπτώσεις), στη βουβωνική χώρα και στην πλάτη (από δύο περιπτώσεις), στο υποχόνδριο, στο χέρι, στον λαιμό και στο νεφρό (από μια περίπτωση). Συμπεραίνουμε επομένως, πως τα φονικά όργανα που χρησιμοποιούνται δεν είναι κάτι το εξεζητημένο, αφού είτε είναι αγροτικά εργαλεία, είτε όπλα που θα μπορούσε να φέρει μαζί του ο οποιοσδήποτε στρατιώτης της εποχής.

### **6.3 Λοιπές μορφές βίας**

Ένας σημαντικός αριθμός καταχωρήσεων αναφέρεται σε υποθέσεις περιστατικών διαφόρων μορφών βίας. Ο συνολικός αριθμός αυτών των υποθέσεων ανέρχεται στις 18. Με διαφορά πρώτη είναι η κατηγορία των βιαιοπραγιών/τραυματισμών (15 περιπτώσεις). Έπεται μία περίπτωση εμπρησμού, μία απαγωγής και σφετερισμού ακινήτου και τέλος μία ενεργής ανυπακοής, βίαιης και εν γένει παραβατικής συμπεριφοράς. Οι δέκα από αυτές αφορούν τη διετία 1671-1672, ενώ οι υπόλοιπες οκτώ μοιράζονται με ομαλό χρονικά τρόπο. Οι περισσότερες υποθέσεις διαδραματίζονται στην ύπαιθρο του Χάνδακα (10 περιπτώσεις), εντός της πόλης διαδραματίζονται έξι, ενώ σε δύο καταχωρήσεις δεν αναφέρεται συγκεκριμένη τοποθεσία. Οι ναχιγιέδες Πεδιάδας, Μαλεβιζίου και Τεμένους εμφανίζονται δύο φορές ο καθένας, από μια εμφάνιση έχουν το Καινούριο, το Ρίζο και το Μονοφάτσι και μία υπόθεση έλαβε χώρα στα σύνορα Πεδιάδας-Τεμένους. Από τις συνοικίες του Χάνδακα, αυτή του τζαμιού της Βαλιδέ Σουλτάνας αναφέρεται δύο φορές και αυτή του Σερασκέρη Αχμέτ Πασά, μία.

Όσον αφορά τώρα τους εμπλεκόμενους. Υπάρχει μονάχα μια ενδοχριστιανική υπόθεση, τρεις μικτές και η συντριπτική πλειονότητα αφορά αμιγώς ενδομουσουλμανικές υποθέσεις. Από τους 17 μουσουλμάνους που εμπλέκονται, οι 10 ανήκουν σε κάποιο στρατιωτικό σώμα. Η εικόνα αυτή επιβεβαιώνεται πλήρως και αν εξετάσουμε τους κατηγορούμενους. Από τους συνολικά 20 κατηγορούμενους, οι 16 είναι μουσουλμάνοι, εκ των οποίων οι 14 μέλη στρατιωτικού σώματος. Οι χριστιανοί κατηγορούμενοι είναι τέσσερις. Η εντυπωσιακή αυτή εκπροσώπηση της μουσουλμανικής κοινότητας, δεν αποτελεί σαφή απόδειξη, όπως θα ήθελε η ελληνική εθνική ιστοριογραφία, μιας πιο βίαιης συμπεριφοράς του μουσουλμανικού στοιχείου. Αποτελεί ισχυρή ένδειξη πως για πράξεις βίας ήσσονος σημασίας ή που, κυρίως, δεν οδηγούσαν στον θάνατο κάποιου προσώπου, οι χριστιανοί του Χάνδακα δεν κατέφευγαν στον καδή, αλλά

επίλυαν το ζήτημα που είχε προκύψει είτε εξωδικαστικά είτε ενώπιον των δικών τους θρησκευτικών ή κοινοτικών αρχών.

Από τις 15 υποθέσεις βιαιοπραγιών/τραυματισμών στις τρεις τα θύματα είναι γυναίκες. Δυο από αυτές παρουσιάζουν ενδιαφέρον. Στην υπόθεση που καταχωρήθηκε στις 5/12/1670-22/B/1081, η Εργίνα του Κωσταντή από το Πενταμόδι Μαλεβιζίου κατήγγειλε πως δέκα ημέρες νωρίτερα, τουλάχιστον τέσσερεις χριστιανοί συγχωριανοί της, που ανάμεσα τους βρισκόταν και ο γιος της Κωσταντής του Λάμπρη, την ξυλοκόπησαν άγρια χωρίς αιτία και λόγω του ξυλοδαρμού αυτή απέβαλε. Τώρα όμως η Εργίνα αποσύρει τη σχετική αγωγή της και καταθέτει πως δεν υπήρξε ούτε ξυλοδαρμός ούτε εγκυμοσύνη.<sup>238</sup> Μπορούμε να υποθέσουμε πως τα λεγόμενα της αρχικής κατάθεσης της Εργίνας, μάλλον αναφέρονταν σε πραγματικά γεγονότα. Η Εργίνα, από τη στιγμή που δεν αναφέρεται ο σύζυγος και πατέρας του γιου της Λάμπρης και με δεδομένο το μακροχρόνιο πόλεμο στην Κρήτη, που είχε τερματιστεί μόλις ένα χρόνο πριν, πιθανότατα ήταν χήρα. Η εγκυμοσύνη της ήταν το ορατό αποτέλεσμα μιας εξωσυζυγικής και ανάρμοστης για τον κοινωνικό περίγυρο σχέσης. Έτσι, εικάζουμε πως οι συγχωριανοί της ανέλαβαν να την «συνετίσουν» και να αποτρέψουν τη γέννηση του παιδιού που κυοφορούσε η Εργίνα. Η συμμετοχή του γιού της στον ξυλοδαρμό υποδηλώνει τόσο την έντονη αντίθεση του στις ενέργειες της μητέρας του όσο και την απόπειρά του να επαναφέρει την χαμένη τιμή και ηθική της οικογένειάς του. Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως η πρακτική της εποχής επέβαλλε το πρεσβύτερο αρσενικό μέλος κάθε οικογένειας να αποτελεί τον προστάτη της τιμής της οικογένειας. Δεν ήταν λίγες οι περιπτώσεις που αυτό ενεργούσε, ακόμα και με βίαιο τρόπο, ώστε η δημόσια εικόνα και τα ηθικά στάνταρτ της οικογένειας να διατηρούνται σε υψηλό επίπεδο. Αυτή η πιθανή «διορθωτική» επέμβασή του λειτουργούσε επιπλέον και ως δείκτης της δικής του, προσωπικής του ηθικής. Στην περίπτωσή μας, ο ξυλοδαρμός και η αποβολή ήταν τα μέσα μέσω των οποίων επανήλθε η τάξη στο εσωτερικό της οικογένειας και του χωριού. Επομένως, η απόσυρση της αγωγής εκ μέρους της Εργίνας ήταν η απόδειξη του επιτυχούς σωφρονισμού της. Από την άλλη βεβαίως, λόγω των περιορισμένων στοιχείων της καταχώρησης, είναι εξίσου πιθανό είναι η Εργίνα να έλεγε όντως ψέμματα για λόγους που δεν γνωρίζουμε.

Η άλλη ενδιαφέρουσα περίπτωση που το θύμα ήταν γυναίκα, καταχωρήθηκε στις 30/3/1672-1/Z/1082. Η Φατιμέ Χατούν του Χαλίλ Μπεςέ ήταν παντρεμένη με τον μουεζίνη Χασάν Χαλιφέ του Μαχμούτ από τον οποίο ζήτησε και πήρε διαζύγιο. Ως αντάλλαγμα ο Χασάν Χαλιφέ κράτησε τη γαμήλια μη προκαταβαλλόμενη δωρεά, τα έξοδα διατροφής και στέγης για το διάστημα της αγαμίας και οικιακό εξοπλισμό. Η Φατιμέ Χατούν όμως στο ιεροδικείο κατήγγειλε τον πρώην σύζυγο της πως, κατά

---

<sup>238</sup> Τ.Α.Η. 2/78 (Δεύτερος Κώδικας, εγγρ. 421, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 284)

τη διάρκεια του έγγαμου βίου τους, κατ' επανάληψη χειροδικούσε εναντίον της και έλαβε πίσω αυτά που είχε κρατήσει λόγω του διαζυγίου ο Χασάν Χαλιφέ συν κάποια υφάσματα και ρούχα, που αυτός της έκλεψε μετά το διαζύγιο. Τελικά, η διένεξη έληξε με την επίτευξη συμβιβασμού. Η Φατιμέ κράτησε το μισό ποσό της γαμήλιας μη προκαταβαλλόμενης δωρεάς και ο πατέρας της ως πληρεξούσιός της τώρα δηλώνει ενώπιον του καδή πως η κόρη του και ο πρώην άνδρας της εκπλήρωσαν τις μεταξύ τους υποχρεώσεις.<sup>239</sup> Στην υπόθεση αυτή, είναι προφανές πως η Φατιμέ Χατούν ζήτησε και τελικά έλαβε διαζύγιο εξαιτίας των βιαιοπραγιών που υπέμενε όσο ήταν παντρεμένη με τον μουεζίνη. Στο Κοράνι αναφέρεται πως οι άνδρες από τη στιγμή που υπερέχουν, είναι υπεύθυνοι για τις γυναίκες τους και μια καλή σύζυγος είναι αυτή που υπακούει. Μια σύζυγος δύναται να ξυλοφορτωθεί μονάχα σε περίπτωση ανυπακοής και μόνο αν προηγουμένως αυτή έχει αγνοήσει τις συζυγικές προειδοποιήσεις. Τα χτυπήματα, ωστόσο, δεν πρέπει να επιφέρονται στο κεφάλι ή στο πρόσωπο και η χειροδικία απαγορεύεται να γίνεται εν βρασμώ ψυχής. Στην πράξη τώρα, τα οθωμανικά ιεροδικεία κατά κανόνα προστάτευαν τις γυναίκες που εμφανίζονταν σε αυτά καταγγέλλοντας τον ξυλοδαρμό τους. Ιδιαίτερα αν αυτός είχε πραγματοποιηθεί ενάντια στις αρχές του σεριάτ ή αν είχε λάβει χώρα σε λάθος μέρος, δηλαδή σε δημόσια θέα, έξω από τα όρια της κοινής συζυγικής στέγης.<sup>240</sup>

Στις υποθέσεις βιαιοπραγιών/τραυματισμών δεν αναφέρεται πάντοτε αν υπήρχε σκοπιμότητα ή όχι. Σε οκτώ περιπτώσεις γίνεται σαφής αναφορά στον εκ προμελέτης τραυματισμό του θύματος, κάτι που πιθανώς θα μπορούσε να μας οδηγήσει στο να χαρακτηρίσουμε αυτές τις υποθέσεις και ως απόπειρες ανθρωποκτονιών, ενώ σε μια υπόθεση καταγράφεται πως ο τραυματισμός που επήλθε ήταν ακούσιος. Οι υποθέσεις τραυματισμών/βιαιοπραγιών κατά βάσει επιλύονταν με την επίτευξη κάποιου συμβιβασμού ανάμεσα στους διάδικους (7 περιπτώσεις). Πολύ υψηλός είναι ο αριθμός αυτής της κατηγορίας υποθέσεων που δεν καταλήγει στην επιβολή κάποιας ποινής, στην επίτευξη συμβιβασμού ή τουλάχιστον στην καταγραφή του στον ιεροδικαστικό κώδικα (6 περιπτώσεις). Το συνηθέστερο στις περιπτώσεις βιαιοπραγιών/τραυματισμών είναι οι διάδικοι να αναφέρουν το συμβάν που έλαβε χώρα, εν συνεχεία να δηλώνουν πως μεταξύ τους δεν έχουν κάποια αντιδικία και να επιζητούν απλώς να καταγραφούν αυτά επισήμως, ώστε να μην προκύψει κάποια μελλοντική διένεξη για αυτό το συμβάν. Τέλος, τρεις υποθέσεις απορρίφθηκαν από τον καδή, είτε επειδή δόθηκε ο απαλλακτικός όρκος, είτε λόγω έλλειψης μαρτύρων. Χαρακτηριστική είναι η υπόθεση με δύο καταχωρήσεις της ίδιας όμως ημέρας (3/10/1671-29/Ca/1082).

Σε αυτήν την υπόθεση ο ντόπιος τζεμπετζής Χουσεΐν Μπεσέ του Αμπντουλλάχ από τον Μοχό Πεδιάδας ενάγει τον Χασάν Μπέη του Αμπντουλλάχ και

<sup>239</sup> Τ.Α.Η. 3/154 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 398)

<sup>240</sup> Jennings, «Women», ό.π., σελ. 91.

τον Μεχμέτ Μπέη του Αμπντουλλάχ πως τρεις ημέρες νωρίτερα εισέβαλαν στο σπίτι του με τον μεν πρώτο να τον χτυπάει με μαχαίρι στο κεφάλι, τον δε δεύτερο να χτυπά τη σύζυγό του Εργίνα. Ο καθής απέρριψε την υπόθεση, αφού ο ενάγων ούτε παρουσίασε μάρτυρες ούτε ορκίστηκε, ενώ οι κατηγορούμενοι αρνήθηκαν τις κατηγορίες και έδωσαν τον απαλλακτικό όρκο.<sup>241</sup> Στη δεύτερη καταχώρηση, ο Χουσεΐν Μπεσέ ενώπιον πέντε χριστιανών κατοίκων του Μοχού, που λειτουργούσαν ως πληρεξούσιοι του χωριού (μάλιστα οι τρεις από αυτούς έφεραν και τους τίτλους ιερέας, δάσκαλος και μάστορας), δήλωνε εκ νέου πως οι δράστες ήταν αυτοί που είχε κατονομάσει προηγουμένως και πως οι υπόλοιποι κάτοικοι του χωριού δεν έχουν καμία ευθύνη.<sup>242</sup> Η τροπή που πήρε αυτή η υπόθεση αποκαλύπτει, νομίζω, μια σημαντική αδυναμία του οθωμανικού νομοδικαστικού συστήματος. Ο ενάγων είχε την ευκαιρία και να δει από κοντά τους δράστες, επέμεινε σε δύο συνεχόμενες καταχωρήσεις στα λεγόμενά του και αφού μάλιστα οι δράστες είχαν μόλις αθωωθεί στην πρώτη. Τέλος, φρόντισε αμέσως να απαλλάξει τους συγχωριανούς του από πιθανές ποινικές ευθύνες που θα είχαν λόγω της αρχής της συλλογικής ευθύνης, κάτι που φανερώνει πως δεν επεδίωκε την τιμωρία οποιουδήποτε ή την είσπραξη ενός χρηματικού ποσού, αλλά την τιμωρία των πραγματικών δραστών. Η απουσία όμως μαρτύρων που θα επιβεβαίωναν τις καταγγελίες του οδήγησαν στην αθώωση των φερόμενων δραστών. Απορία μας προξενεί όμως το γεγονός πως ο Χουσεΐν Μπεσέ, δεν έφερε στο ιεροδικείο μαζί του τη σύζυγό του, που θα μπορούσε να λειτουργήσει ως μάρτυρας ή αλλιώς γιατί την αγωγή δεν την έκανε εξ αρχής η σύζυγός του και να καλέσει στη συνέχεια τον ίδιο ως μάρτυρα, μια επιλογή που θα είχε το πλεονέκτημα της παρουσίας ενός άνδρα μουσουλμάνου μάρτυρα.

Ολοκληρώνοντας τις υποθέσεις βιαιοπραγιών/τραυματισμών να αναφερθούμε στη μία υπόθεση που τερματίζεται με την απόφαση για την πληρωμή του φόρου αίματος στο θύμα από τον δράστη. Στις 24/4/1671-15/Z/1081, ο γενίτσαρος Μουσταφά Μπεσέ του Μουχαρέμ εκ προμελέτης επιτέθηκε με σπαθί στον Αντώνη του Γιάννη, ενόσω αυτός όργωνε το χωράφι του στον Άγιο Μύρωνα Μαλεβιζίου. Η επίθεση αυτή οδήγησε στο κόψιμο του αντίχειρα του αριστερού χεριού από τη δεύτερη άρθρωση και στο σοβαρό τραυματισμό του δείκτη του ίδιου χεριού του θύματος. Ο κατηγορούμενος παραδέχτηκε τις κατηγορίες και αποφασίστηκε να καταβάλει φόρο αίματος για τον αντίχειρα και για τον δείκτη, στην περίπτωση όμως, που ο ενάγων χρειαστεί να ακρωτηριαστεί περαιτέρω ή καταστεί ανίκανος.<sup>243</sup> Η διαδικασία που ακολουθήθηκε κατά την εκδίκαση της υπόθεσης αυτής είναι σε πλήρη συμφωνία με τα όσα σχετικά προβλέπονται στο σεριάτ.

<sup>241</sup> Τ.Α.Η. 3/63 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 153)

<sup>242</sup> Τ.Α.Η. 3/63 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 154)

<sup>243</sup> Τ.Α.Η. 2/33 (Δεύτερος Κώδικας, εγγρ. 289, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 208)

Από τις υπόλοιπες υποθέσεις τώρα, η υπόθεση του εμπρησμού που εντοπίσαμε στα σιτζίλ του Χάνδακα ολοκληρώθηκε με την επίτευξη συμβιβασμού ανάμεσα στους διάδικους. Η υπόθεση απαγωγής και σφετερισμού ακινήτου αφορά την αγωγή που έκανε ο τζεμπετζής Γιαχγιά Μπεσέ του Αλή από τα Α σώματα Μονοφατσίου<sup>244</sup> εναντίον του Γιουσουφ Μπεσέ του Αμπντουλλάχ στις 17/4/1688-15/C/1099. Σύμφωνα με τον κατηγορο, ο κατηγορούμενος του έδωσε τα χέρια, τον μετέφερε στο Μονοφάτσι και μέσω απειλών και βίας τον ανάγκασε να του πουλήσει το αμπέλι του. Ο κατηγορούμενος από την πλευρά του κατέθεσε πως ο ενάγων πράγματι του πούλησε το αμπέλι του 19 ημέρες νωρίτερα, αλλά οικειοθελώς. Μάλιστα, προσθέτει πως η πώληση έγινε ενώπιον του αναπληρωτή μουλά Μονοφατσίου, ναϊπη Μουσταφά Εφέντη. Η αγωγή αυτή απορρίφθηκε από τον καδή εξαιτίας του ότι ο κατηγορος δεν παρουσίασε αποδείξεις εντός της προθεσμίας που του δόθηκε.<sup>245</sup>

Κλείνοντας την ενότητα αυτή, να αναφερθούμε σε μια υπόθεση της οποίας ο δράστης προβαίνει σε επικίνδυνες, βίαιες και εν γένει παραβατικές ενέργειες. Η υπόθεση αφορά τη συνολική συμπεριφορά του πρώην αγά των γερλήδων γενιτσάρων Σουλεϊμάν του Σαΐτ και φέρει ημερομηνία καταχώρησης 12/9/1692-29/Za/1103. Το συγκεκριμένο πρόσωπο είχε απασχολήσει τις οθωμανικές αρχές ξανά στο παρελθόν και μάλιστα στα 1684 είχε καθαιρεθεί από το αξίωμά του ως αγάς των γερλήδων. Για την υπόθεση του 1692/1103, πληροφορούμαστε από το απαντητικό φερμάνι που έστειλε ο σουλτάνος Αχμετ Β΄ στον πασά, τον καδή και τον μουφτή Χάνδακα. Οι τρεις αυτοί προηγουμένως είχαν στείλει επιστολή στον σουλτάνο, ενημερώνοντάς τον πως ο Σουλεϊμάν του Σαΐτ παρακινεί σε στάση τους στρατιώτες, κρύβει τα ορφανά παιδιά, τις περιουσίες των στρατιωτών που έχουν πεθάνει και δεν έχουν κληρονόμους, αμελεί συστηματικά τα καθήκοντά του και πως με τη συμπεριφορά του έχει προκαλέσει και δυσαρεστήσει όλους όσους ανήκουν στους γερλήδες του Χάνδακα. Επίσης, όταν ο ιεροδίκης τον κλήτευσε για να τον συνετίσει, αυτός αρνήθηκε να παρουσιαστεί ενώπιόν του. Αντί αυτού ίππευσε στην αγορά με το σπαθί στο χέρι φωνάζοντας να κλείσουν τα καταστήματα, το ιεροδικείο και παρακινώντας τους στρατιώτες να απαιτήσουν αύξηση των μισθών τους. Ο σουλτάνος στο φερμάνι του διατάζει τις τοπικές αρχές να φυλακίσουν τον ταραξία και τον ανιψιό του, Μεχμέτ, στο φρούριο του Ρεθύμνου από όπου ο ειδικός σουλτανικός απεσταλμένος (*mübaşir*) θα τους παραλάβει και θα τους οδηγήσει στον καδή, ώστε να δικαστούν με δίκαιο τρόπο. Αν ο καδής τους κρίνει ένοχους, να

<sup>244</sup> Στον ναχιγιέ Μονοφατσίου δεν υπάρχει κάποιο χωριό με την επωνομασία «Α σώματα». Στην Κρήτη χωριό με αυτό το όνομα υπάρχει μονάχα στο νότιο Ρέθυμνο στην επαρχία Αμαρίου. Πιθανώς σε αυτό το χωριό να αναφέρεται το συμβάν της υπόθεσης, κάτι που ταιριάζει και με τη συνέχεια της υπόθεσης, αφού ο ενάγων ισχυρίζεται πως μεταφέρθηκε στον ναχιγιέ Μονοφατσίου.

<sup>245</sup> Τ.Α.Η. 5/199 (Πέμπτος Κώδικας, εγγρ. 696)



προχωρήσει η τιμωρία τους που θα είναι είτε η εξορία τους εκτός Κρήτης είτε η απόταξή τους από το στρατιωτικό σώμα όπου ανήκουν.<sup>246</sup>

Η συμπεριφορά του Σουλεϊμάν του Σαΐτ βρίθει παραβατικών στοιχείων, αλλά αυτό που δεσπόζει είναι η ενεργή ανυπακοή του στις εντολές των τοπικών οθωμανικών αρχών. Αυτή η πράξη του, σε σημαντικό βαθμό, ήταν ό,τι χειρότερο μπορούσε να πράξει ένα πρόσωπο που ανήκε στα οθωμανικά στρατεύματα και η θέση του επιβαρυνόταν επιπλέον από τα λεγόμενά του, που ουσιαστικά παρακινούσαν σε ανταρσία και μαζική ανυπακοή μεγάλα τμήματα του πληθυσμού του Χάνδακα. Μάλιστα, ο συγκεκριμένος είχε ήδη στο ενεργητικό του παρόμοια παρελθοντική συμπεριφορά και από ό,τι φάνηκε η πρώτη τιμωρία του δεν τον απέτρεψε από το να την επαναλάβει οκτώ χρόνια αργότερα. Η αποτροπή και αν χρειαστεί η άμεση καταστολή τέτοιων συμπεριφορών, αποτελούσε διαχρονική στόχευση για το οθωμανικό κράτος, καθώς αυτές υπέσκαπταν την ίδια τη σουλτανική εξουσία, παραβίαζαν το *hadd* και διασάλευαν την τάξη του κόσμου. Η θέση του Σουλεϊμάν του Σαΐτ επιβαρυνόταν επιπλέον και από έναν άλλον παράγοντα. Το 1688, οι γενίτσαροι του Χάνδακα είχαν εξεγερθεί και το περιεχόμενο των τότε καταχωρήσεων, μπουγιουρντιών και φερμανιών, προσομοιάζουν σημαντικά με αυτό που μελετάμε εδώ. Διαβάζουμε πως τότε οι γενίτσαροι αλήτευαν στους δρόμους μεθυσμένοι και οπλισμένοι, προσέβαλλαν έντιμους ανθρώπους, έκλεβαν και επιτίθεντο σε οικογένειες και μαγαζιά. Η τότε ανταρσία κατεστάλη από τους αξιωματικούς των γενιτσάρων και από τους ειδικούς σουλτανικούς απεσταλμένους που έφτασαν στον Χάνδακα ειδικά για αυτόν το λόγο. Οι εξεγερμένοι αντιμετώπισαν εξορίες, φυλακίσεις και αποστρατεύσεις, όλες σιγαστέτες, καθώς στα σιτζίλ της εποχής δεν υπάρχουν σχετικές καταχωρήσεις.<sup>247</sup> Επομένως, η πρόσφατη αυτή εμπειρία δεν άφηνε πολλά περιθώρια στη συνέχιση της ανυπότακτης συμπεριφοράς του Σουλεϊμάν του Σαΐτ και αυτός έπρεπε με κάθε τρόπο και σύντομα να τιμωρηθεί παραδειγματικά.

#### 6.4 Κλοπές

Οι υποθέσεις κλοπών που εμφανίζονται στις ιεροδικαστικές καταχωρήσεις είναι εξίσου λίγες, με τον αριθμό τους να ανέρχεται στις 19. Μια υπόθεση, εκ των υποθέσεων κλοπής, περιλαμβάνει τραυματισμό εξαιτίας της χρήσης βίας.<sup>248</sup> Όλες εκδικάζονται ενώπιον του καδή. Η πλειονότητα των κλοπών (17 περιπτώσεις), ανήκουν στη χρονική περίοδο 1670-1675, κάτι που υποδεικνύει μια τάση για προσφυγή στη δικαιοσύνη του καδή στα πρώτα χρόνια μετά την ειρήνευση στον

<sup>246</sup> Τ.Α.Η. 7/19 (*Σταυρινίδης*, τ. Β', εγγρ. 1100)

<sup>247</sup> Sariyannis, Marinos, "Rebellious Janissaries: Two military Mutinies in Candia (1688, 1762) and their Aftermaths", στο Antonis Anastasopoulos (επιμ.), *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule: Crete, 1645-1840 (Halcyon Days in Crete VI, A Symposium Held in Rethymno, 13-15 January 2006)*, Crete University Press, Ρέθυμνο 2008, σελ. 259, 263.

<sup>248</sup> Τ.Α.Η. 3/78 (*Τρίτος Κώδικας*, εγγρ. 183)

καζά του Χάνδακα και την ίδρυση του νέου ιεροδικείου αυτού. Ενδεικτικές από την πλευρά αυτή είναι δύο καταχωρήσεις. Η μια αναφέρεται σε περιστατικό κλοπής που έλαβε χώρα το ταραγμένο έτος του 1669/1080, αλλά η αγωγή κατατίθεται μετά το τέλος του πολέμου το 1670/1081,<sup>249</sup> ενώ η δεύτερη είναι του 1672/1082 και αφορά υπόθεση κλοπής που πραγματοποιήθηκε 25 χρόνια νωρίτερα. Η υπόθεση αυτή απορρίπτεται από τον καδή λόγω παραγραφής του αδικήματος εξαιτίας του ότι επί 15 χρόνια δεν είχε κατατεθεί σχετική αγωγή.<sup>250</sup>

Στην τοπογραφική κατανομή των κλοπών υπάρχει μεγαλύτερη ισορροπία μεταξύ της πόλης του Χάνδακα και της υπαίθρου του καζά, αφού οκτώ από αυτές πραγματοποιούνται στην πόλη, δέκα στην ύπαιθρο, ενώ για μια υπόθεση δε γνωρίζουμε τον τόπο. Από τις οκτώ υποθέσεις που αναφέρονται στην πόλη του Χάνδακα μόνο σε τρεις μαθαίνουμε για τις συνοικίες όπου συνέβη η κλοπή (συνοικία Βαλιδέ Σουλτάν τζαμί, συνοικία Κεμέρ Αλτί, συνοικία τζαμιού Μεγάλου Βεζίρη). Αντιθέτως, στις υποθέσεις που αφορούν την ύπαιθρο, σε όλες αναφέρεται ο ναχιγιές, με την Πεδιάδα να είναι πρώτη με έξι υποθέσεις, το Τέμενος να ακολουθεί με δύο και τέλος το Μονοφάτσι και το Καινούργιο με μία υπόθεση. Παρατηρούμε πως και στις κλοπές, οι δύο ναχιγιέδες που «πρωταγωνιστούν» είναι αυτοί με την μεγαλύτερη εγγύτητα με την πόλη του Χάνδακα, αλλά και τον μεγαλύτερο αριθμό κατοίκων.

Οι εμπλεκόμενοι στις υποθέσεις στη συντριπτική τους πλειονότητα, προέρχονται από διαφορετικές θρησκευτικές κοινότητες (14 υποθέσεις). Αμιγώς μουσουλμανικές υποθέσεις είναι τέσσερις, ενώ εμφανίζεται μονάχα μία περίπτωση ενδοχριστιανικής κλοπής. Αν εξετάσουμε τους συνολικά 30 κατηγορούμενους των υποθέσεων, διαπιστώνουμε πως για κλοπή κατηγορήθηκαν 14 χριστιανοί, 4 Εβραίοι και 12 μουσουλμάνοι με τους 11 από αυτούς να ανήκουν σε στρατιωτικό σώμα. Στις υποθέσεις κλοπών επιβεβαιώνεται και εδώ η «κυριαρχία» των μελών των στρατιωτικών σωμάτων. Χαρακτηριστικές είναι αρχικά η περίπτωση του Χαμπίπ Μπεσέ του Μπεκτάς ο οποίος ήταν σούμπασης του χωριού Απόστολοι Πεδιάδας μέχρι το φθινόπωρο του 1670 και απετέλεσε δυνάστη για την περιοχή, αφού σε τέσσερις διαφορετικές καταχωρήσεις, διάφοροι χριστιανοί κάτοικοι του χωριού τον κατήγγειλαν πως εισέπραττε παράνομες εισφορές, πως τους συλλάμβανε για να τους αποσπάσει χρήματα και πως έμπαινε στα σπίτια τους και δια της βίας τους έκλεβε χρήματα και προϊόντα. Ωστόσο, σε καμία από αυτές τις αγωγές οι κάτοικοι δεν κατόρθωσαν να παρουσιάσουν μάρτυρες και έτσι ο σούμπασης δεν καταδικάστηκε. Φαίνεται πως κάποια στιγμή όμως, τον Οκτώβριο του 1670, η θητεία του σούμπασης ολοκληρώθηκε (ή μήπως τερματίστηκε σκοπίμως από τις οθωμανικές αρχές ώστε να τερματιστεί η αναστάτωση λόγω της δράσης του στην

<sup>249</sup> Τ.Α.Η. 2/81 (Δεύτερος Κώδικας, εγγρ. 434, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 288)

<sup>250</sup> Τ.Α.Η. 3/122 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 301)

περιοχή;) και οι αγωγές σταμάτησαν.<sup>251</sup> Παρεμφερής είναι η υπόθεση του κεχαγιά του πρώην διοικητή Κρήτης Αλή πασά, Οσμάν Αγά, εναντίον του οποίου ο Εβραίος Μποσνάκ κατέθεσε και υποστήριξε με μάρτυρες πως του έκλεψε χρήματα και υφάσματα, ενώ τον είχε παρανόμως φυλακίσει το 1684. Σε αυτή την περίπτωση η ετυμηγορία του καδή επέβαλε στον Οσμάν Αγά να αποζημιώσει τον Μποσνάκ.<sup>252</sup> Είναι σημαντικό να σημειώσουμε πως και οι δυο αυτές περιπτώσεις κλοπών δεν έχουν εντελώς την «κλασική» μορφή κλοπής, αλλά περισσότερο τη μορφή παράνομης είσπραξης ποσών ή διοικητικής καταπίεσης.

Σε 11 ιεροδικαστικές καταχωρήσεις πληροφορούμαστε για την ακριβή τοποθεσία στην οποία πραγματοποιήθηκε το έγκλημα. Οι περισσότερες κλοπές πραγματοποιήθηκαν στο εσωτερικό κάποιου ακινήτου (σπίτια: 6 και καταστήματα: 2 περιπτώσεις) με ή χωρίς διάρρηξη, άλλωστε οι χώροι αυτοί εκείνης της περιόδου δεν χαρακτηρίζονταν από την ιδιαίτερη ασφάλεια ή αποτρεπτικά τους μέσα, στο λιμάνι, σε αμπέλι και σε χωράφι. Οι κλοπές που πραγματοποιήθηκαν από τα καταστήματα ή στο λιμάνι, φαίνεται πως απασχόλησαν περισσότερο τους περίοικους και οι αρχές έδειξαν μεγαλύτερο ενδιαφέρον και αυστηρότητα καθώς έθεσαν σε κίνδυνο την εύρωστη λειτουργία της αγοράς, του εμπορίου αλλά και την δημόσια τάξη. Αξιοσημείωτο είναι πως σε πέντε καταχωρήσεις αναφέρεται ρητά πως η κλοπή έλαβε χώρα κατά τη διάρκεια της νύχτας. Επομένως, η νύχτα ως προνομιακός χρόνος διάπραξης του εγκλήματος της κλοπής έχει μεν ενισχυμένη παρουσία, αλλά σε καμία περίπτωση δεν κυριαρχεί, όπως θα ήταν ενδεχομένως το αναμενόμενο.

Ενδιαφέρον επίσης παρουσιάζουν τα είδη των κλοπιμαίων. Πρώτα έρχονται τα χρήματα (10 περιπτώσεις) και ακολουθούν τα τιμαλφή (8 περιπτώσεις), τα είδη ρουχισμού/υφάσματα (5 περιπτώσεις), τα τρόφιμα/αγροτικά προϊόντα (4 περιπτώσεις), τα οικιακά είδη/σκεύη (2 περιπτώσεις) και τέλος ένα ζώο και μια ποσότητα ξυλείας. Βέβαια, στις περισσότερες υποθέσεις, η κλοπή δεν περιοριζόταν σε ένα είδος κλοπιμαίου, αλλά επεκτεινόταν σε πολλά είδη. Για παράδειγμα, σε μια υπόθεση που εκδικάστηκε στις 4/1/1671-22/5/1081 και ολοκληρώθηκε με συμβιβασμό των δύο πλευρών, ο παπά-Νικόλας του παπά-Γιώργη ομολόγησε πως έκλεψε κατά τη διάρκεια της νύχτας από το σπίτι του αγιάνη Οσμάν Μπέη του Ομέρ Μπέη που βρισκόταν στη συνοικία του τζαμιού της Βαλιδέ Σουλτάνας, γούνα, σέλες, ρολόι, χαντζάρι, σαρίκια, αναβολέα και ταξιδιωτικό προσόψι.<sup>253</sup>

<sup>251</sup> Τ.Α.Η. 2/49 (Δεύτερος Κώδικας, εγγρ. 331, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 241), Τ.Α.Η. 2/62 (Δεύτερος Κώδικας, εγγρ. 370, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 268), Τ.Α.Η. 2/63 (Δεύτερος Κώδικας, εγγρ. 373, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 269<sup>α'</sup>) και Τ.Α.Η. 2/64 (Δεύτερος Κώδικας, εγγρ. 375, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 270)

<sup>252</sup> Τ.Α.Η. 4/318 (Τέταρτος Κώδικας, εγγρ. 857, Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 770)

<sup>253</sup> Τ.Α.Η. 2/91 (Δεύτερος Κώδικας, εγγρ. 468, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 305)

Τα είδη των κλοπιμαίων του Χάνδακα έρχονται σε αντιδιαστολή με τα γενικότερα συμπεράσματα και τάσεις που παρουσιάστηκαν στην υπόλοιπη αυτοκρατορία της εποχής. Για παράδειγμα στην Κωνσταντινούπολη του 17<sup>ου</sup> αιώνα, τα κλοπιμαία ήταν πρωτίστως ενδύματα και οικιακά σκεύη, κάτι που ενδεχομένως να φανερώνει έναν συσχετισμό μεταξύ ανέχειας και κλοπών, κάτι ίσως αναμενόμενο καθώς είναι γνωστό πως ο 17<sup>ος</sup> αιώνας απετέλεσε για την Οθωμανική Αυτοκρατορία μια περίοδο οικονομικής κρίσης και υψηλού πληθωρισμού.<sup>254</sup> Οι ερευνητές της παραβατικότητας στην Δυτική Ευρώπη κατά την ίδια χρονική περίοδο με μεγάλη ένταση έχουν επίσης επισημάνει αυτό το συσχετισμό.<sup>255</sup> Τώρα, παρατηρώντας τα κλοπιμαία του Χάνδακα, βλέπουμε πως στις πρώτες θέσεις τους και με μεγάλη διαφορά από τις υπόλοιπες, βρίσκονται είδη πολυτελείας, κάτι που δείχνει να διασπά τον συσχετισμό πενίας-κλοπής. Οι κάτοικοι του καζά του Χάνδακα, όπως αναδεικνύεται από τις καταχωρήσεις, κατείχαν χρήματα και αντικείμενα αξίας, κάτι που οδηγούσε τους κλέφτες στην επιλογή αυτών ως τα πιο επικερδή κλοπιμαία. Τέλος, μια άλλη ερμηνεία μπορεί να σχετίζεται όχι με τα θύματα, αυτά καθ' αυτά, αλλά με τους δράστες. Είναι πιθανό οι κλέφτες του Χάνδακα να είχαν κατορθώσει να «στήσουν» ένα δίκτυο κλεπταποδόχων, οι οποίοι θα ενδιαφέρονταν για αντικείμενα αξίας που θα μπορούσαν στη συνέχεια να μεταπωληθούν εύκολα, είτε εντός του νησιού, είτε εκτός. Αν η τελευταία υπόθεσή μας όντως ίσχυε, τότε είμαστε αντιμέτωποι με ένα αρκετά εξελιγμένο και οργανωμένο σύστημα επαγγελματιών κλεφτών.

Όσον αφορά τους τρόπους με τους οποίους ολοκληρώνονταν οι υποθέσεις, αυτοί ποικίλλουν. Οι ενάγοντες, εφόσον οι εναγόμενοι αρνούσαν τις κατηγορίες ή δεν είχε γίνει επ' αυτοφώρω σύλληψη του κλέφτη, είχαν στη διάθεσή τους, όπως φαίνεται από μια καταχώρηση στις 2/5/1674-26/M/1085,<sup>256</sup> τρεις μέρες για να προσκομίσουν μάρτυρες που να τεκμηριώνουν τα λεγόμενά τους. Αν αδυνατούσαν να βρουν μάρτυρες, ο κατηγορούμενος έπαιρνε όρκο αθωότητας και απαλλασσόταν από τις κατηγορίες που τον βάρυναν. Από το περιεχόμενο των καταχωρήσεων φαίνεται πως οι κλέφτες του Χάνδακα ήταν αρκετά επιτυχημένοι στη δράση τους αφού δρούσαν χωρίς να τους αντιλαμβάνονται τα θύματά τους ή χωρίς να εμφανίζονται μάρτυρες προς υποστήριξη των καταγγελιών. Έτσι, οκτώ υποθέσεις ολοκληρώθηκαν με τον απαλλακτικό όρκο. Να επισημάνουμε βεβαίως πως αυτό συνάδει με την ευρύτερη εικόνα που έχουμε, πως ο ίδιος ο δράστης δύσκολα εντοπίζεται εν αντιθέσει με τα κλοπιμαία ή τους κλεπτοαποδέκτες. Αναφέραμε προηγουμένως πως το πέρασμα 15 χρόνων, χωρίς να κατατεθεί αγωγή για κάποια κλοπή, οδηγούσε στην παραγραφή του αδικήματος. Άλλος κοινός τρόπος ολοκλήρωσης μιας υπόθεσης (3 περιπτώσεις) ήταν αυτός του εξωδικαστικού

<sup>254</sup> Sariyannis, "Neglected", ό.π., σελ. 164-167

<sup>255</sup> Jütte, ό.π., σελ. 152-153.

<sup>256</sup> Τ.Α.Η. 5/112-113 (Πέμπτος Κώδικας, εγγρ. 393)

συμβιβασμού. Αν υπήρχε ομολογία ή επ' αυτοφώρω σύλληψη του δράστη, τότε ο καδής αποφάσιζε πως ο κλέφτης έπρεπε να επιστρέψει τα κλοπιμαία στον ιδιοκτήτη τους ή να καταβάλει αποζημίωση έναντι της αξίας των κλοπιμαίων (3 περιπτώσεις). Σε τέτοιου είδους περιπτώσεις, μερικές καταχωρήσεις, κατά το σύνθημα των σιτζιλ, δεν καταγράφουν ποια ποινή επιβλήθηκε στον κλέφτη. Τέλος, μια υπόθεση ολοκληρώθηκε με την παροχή κοινοτικών διαβεβαιώσεων για το ποιόν των κατηγορούμενων. Ας τη δούμε λίγο αναλυτικότερα.

Στις 22/7/1694-30/Za/1105, η Αϊσέ του Αμπντουλλάχ, κάτοικος της συνοικίας του τζαμιού του Μεγάλου Βεζίρη, μετά από υπόδειξη της Μεριέμ, κατηγόρησε τρεις Εβραίους κατοίκους του Χάνδακα πως το βράδυ έκλεψαν από το κλειδωμένο ερμάριο του σπιτιού της μαργαριτάρια, ζώνη, μενταγιόν, σκουλαρίκια, σφραγίδες, ρολόι, ξίφος, μελανοδοχείο, χαντζάρι, κουμπιά και καφτάνια, όλα άριστης ποιότητας και κατασκευασμένα από πολύτιμα υλικά. Η Μεριέμ επίσης έδωσε την πληροφορία πως μέρος των κλοπιμαίων πωλήθηκε στο εξωτερικό. Οι εναγόμενοι αρνήθηκαν τις κατηγορίες και ορκίστηκαν στην Τορά. Επιπλέον προς υπεράσπισή τους, εμφανίστηκαν ενώπιον του καδή κάτοικοι της πόλης που κατέθεσαν πως οι κατηγορούμενοι είναι έντιμοι και ευυπόληπτοι. Μετά από αυτές τις κοινοτικές διαβεβαιώσεις ο καδής τους απήλλαξε από τις κατηγορίες και διέταξε την ενάγουσα να απέχει από άλλες σχετικές μελλοντικές διενέξεις.<sup>257</sup>

Η υπόθεση αυτή έχει ενδιαφέρον αλλά και αρκετά «σκοτεινά» σημεία. Η αξία των κλοπιμαίων αποκαλύπτει πως η Αϊσέ προέρχεται από κάποια εξαιρετικά πλούσια οικογένεια. Εντύπωση προξενεί πάντως η αυτοπρόσωπη παρουσία της Αϊσέ στο ιεροδικείο για την υποβολή της αγωγής, αφού συνηθιζόταν οι γυναίκες μέλη εύπορων οικογενειών να εκπροσωπούνται στο δικαστήριο από κάποιον βεκίλη, που είχαν ορίσει προηγουμένως στον ιδιωτικό τους χώρο. Οι εναγόμενοι είναι αξιοσέβαστα μέλη της εβραϊκής κοινότητας που έχαιραν της ευρύτερης εκτίμησης και άλλων κατοίκων της πόλης, όπως φάνηκε από το ότι αρκετοί κάτοικοι της πόλης έσπευσαν να τους υπερασπιστούν. Αν οι πληροφορίες της Μεριέμ, πως μέρος των κλοπιμαίων πουλήθηκε στο εξωτερικό, ήταν αληθείς, τότε θα μπορούσαμε να εικάσουμε πως οι κατηγορούμενοι ασχολούνταν με το εμπόριο και επομένως είχαν πρόσβαση σε ένα διεθνές δίκτυο. Σύμφωνα με τα προηγούμενα, είναι πιθανό πως οι διάδικοι γνωρίζονταν και δε θα ήταν απίθανο να είχαν και κάποιου είδους οικονομικές/επιχειρηματικές συναλλαγές. Εμπορικές ίσως ή μήπως ενεχυροδανειστικές; Γνωρίζουμε πως αρκετά μέλη της εβραϊκής κοινότητας την εποχή εκείνη δραστηριοποιούντουσαν ως σαράφηδες. Δυστυχώς, πέρα από την αθώωση των Εβραίων κατόπιν παροχής κοινοτικών διαβεβαιώσεων για το ποιόν τους, δε θα μάθουμε ποτέ το τι ακριβώς συνέβη σε αυτήν την υπόθεση κλοπής. Μια κλοπή που βάσει της αξίας των κλοπιμαίων, είναι η μεγαλύτερη που

---

<sup>257</sup> Τ.Α.Η. 8/9 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1321)

πραγματοποιήθηκε και καταγράφηκε στα ιεροδικαστικά έγγραφα του Χάνδακα του 17<sup>ου</sup> αιώνα.

## 6.5 Ζωοκλοπές

Η ζωοκλοπή αποτελεί ουσιαστικά μια υποκατηγορία του αδικήματος της κλοπής και θα μπορούσε να εξεταστεί μαζί με τις σχετικές αυτές υποθέσεις. Όμως, η ιδιαίτερη φύση του αδικήματος αυτού, σε συνδυασμό με τη διαχρονική παρουσία του φαινομένου της ζωοκλοπής στην Κρήτη, με οδήγησαν στο να το εξετάσω σαν ξεχωριστή κατηγορία αδικήματος. Παρόλη την προσδοκία μου πως ο αριθμός των καταχωρίσεων για υποθέσεις ζωοκλοπών θα ήταν υψηλός, τελικά τα ευρήματα της έρευνας δεν επιβεβαίωσαν την προσδοκία μου.

Στα σιτζιλ που μελετήθηκαν απαντούν μόλις εννιά υποθέσεις ζωοκλοπών και όλες ανήκουν στη χρονική περίοδο 1671-1674, με δύο από αυτές, μάλιστα, να αναφέρονται σε ζωοκλοπές που πραγματοποιήθηκαν αρκετά χρόνια πριν από την κατάκτηση του Χάνδακα. Αυτό μπορεί ίσως να εξηγηθεί με το σκεπτικό πως οι κάτοικοι της Ανατολικής Κρήτης ανέμεναν την ολοκληρωτική κατάκτηση του νησιού και τον τερματισμό του πολέμου. Μόλις η ειρήνη επέστρεψε στις περιοχές τους και εδραιώθηκε στέρεα η νέα πολιτικοδικαστική αρχή, αυτοί αποφάσισαν να καταφύγουν στη δικαιοσύνη. Αυτή η ερμηνεία μπορεί να εξηγήσει γιατί όλες οι υποθέσεις παρουσιάστηκαν στο ιεροδικείο στα πρώτα μετά την εγκαθίδρυσή του χρόνια, αλλά δεν εξηγεί την παντελή απουσία υποθέσεων ζωοκλοπών για την περίοδο μετά το 1674. Όλες οι υπόλοιπες κατηγορίες παραβατικότητας, έστω και με σημαντικές αυξομειώσεις, εμφανίζονται καθ' όλη τη διάρκεια του 17<sup>ου</sup> αιώνα. Ζωοκλοπές σίγουρα δε σταμάτησαν να γίνονται το 1674. Μπορούμε να υποθέσουμε πως οι υποθέσεις τους επιλύονταν, είτε με εξωδικαστικούς συμβιβασμούς, είτε με πράξεις αυτοδικίας. Βεβαίως, πάντα πρέπει να έχουμε στη σκέψη μας πως μπορεί απλούστατα να έχουν χαθεί φύλλα, τμήμα ή τόμοι των σιτζιλ που θα περιείχαν σχετικές πληροφορίες.

Ζωοκλοπές διαπράττονταν, όπως είναι αναμενόμενο, αποκλειστικά στην ύπαιθρο του καζά (3 περιπτώσεις στην Πεδιάδα, από 2 περιπτώσεις στο Μονοφάτσι και στον Μυλοπόταμο, από μία στο Τέμενος και στη Σητεία). Σε πέντε υποθέσεις οι εμπλεκόμενοι προέρχονται από διαφορετικές θρησκευτικές κοινότητες, τρεις υποθέσεις είναι αμιγώς ενδοχριστιανικές και μια υπόθεση είναι αμιγώς ενδομουσουλμανική. Από τις έξι υποθέσεις στις οποίες εμπλέκονται μουσουλμάνοι, στις πέντε αυτοί ανήκουν σε κάποιο στρατιωτικό σώμα. Αν εξετάσουμε τους συνολικά 13 κατηγορούμενους των υποθέσεων, διαπιστώνουμε πως για ζωοκλοπή κατηγορήθηκαν 11 χριστιανοί και 2 μουσουλμάνοι, που και οι δύο τους ανήκαν σε στρατιωτικό σώμα. Αντιλαμβανόμαστε δηλαδή πως, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά αυτές τις περιπτώσεις, η ζωοκλοπή ήταν μια «απασχόληση» των χριστιανών της υπαίθρου. Οι ζωοκλέφτες δρούσαν είτε σε ομάδες είτε μεμονωμένα Τα ζώα

κλέβονταν συνήθως από τις μάντρες και τα βοσκοτόπια τους. Για καλύτερη κάλυψη, οι δράστες θα επέλεγαν να «χτυπήσουν» μάλλον κατά τη διάρκεια της νύχτας, αλλά μόνο σε μια καταχώρηση αναφέρεται ρητώς κάτι σχετικό. Οι ζωοκλέφτες έκλεβαν οικόσιτα ζώα όπως πρόβατα (5 περιπτώσεις), αγελάδες, μοσχάρια, βόδια (από 2 περιπτώσεις), πρόβατα και έναν γαϊδάρο. Συνήθως βέβαια, δεν περιορίζονταν σε ένα είδος ζώου. Τα θύματα των ζωοκλοπών ήταν και μουσουλμάνοι και χριστιανοί.

Από τις εννιά υποθέσεις που εμφανίζονται, τρεις επιλύονται προτού ο καδής ανακοινώσει την ετυμηγορία του, με την επίτευξη συμβιβασμού ανάμεσα στους διάδικους, ενώ μια υπόθεση απορρίπτεται, αφού ο κατηγορούμενος παρουσιάζει μάρτυρες που επιβεβαιώνουν τα λεγόμενά του. Σε όλες τις υποθέσεις που φτάνουν τελικά να επιλυθούν με απόφαση του καδή (5 περιπτώσεις), οι αποφάσεις του προβλέπουν είτε την επιστροφή των ζώων που εκλάπησαν από το θύμα είτε την καταβολή από τον δράστη του αντίτιμου της αξίας των ζώων που δεν μπορούσε να επιστρέψει είτε τέλος, αν δεν ήταν δυνατή η επιστροφή οποιουδήποτε ζώου, τότε ο ζωοκλέφτης έπρεπε να αποζημιώσει το θύμα για κάθε ένα ζώο που του έκλεψε, ξεχωριστά.

Η σημαντικότερη υπόθεση ζωοκλοπής που εμφανίζεται στα σιτζίλ είναι αυτή που εκδικάστηκε στις 13/5/1674-7/5/1085. Δύο μουσουλμάνοι και δύο χριστιανοί, κάτοικοι του χωριού Γεράκι Πεδιάδας, κατέθεσαν αγωγή εναντίον των Μιχελή του Τζίγου και Νικολού του Γιάννη, από το γειτονικό χωριό της Αρμάχας Πεδιάδας, ζητώντας την αποζημίωσή τους. Κατήγγειλαν πως αυτοί οι δύο, 24 μέρες νωρίτερα έκλεψαν από το βοσκοτόπι τους αργά τη νύχτα επτά αγελάδες, πέντε βόδια και ένα μοσχάρι και τα μετέφεραν στο χωριό Τσομλεκτσή (σημ. Θραψανό) Πεδιάδας.<sup>258</sup> Οι ενάγοντες πήγαν στο χωριό αυτό, βρήκαν και πήραν από τον Μιχελή μονάχα τρία από τα ζώα τους, καθώς τα υπόλοιπα είτε τα είχαν μεταπουλήσει είτε τα είχαν σφάξει και πουλήσει το κρέας τους. Οι εναγόμενοι αρνήθηκαν τις κατηγορίες και προς υπεράσπιση των εναγόντων κατέθεσαν τρεις μάρτυρες από δύο διαφορετικά χωριά της περιοχής. Έτσι, ο καδής αποφασίζει ο Μιχελής, που τον είχαν βρει οι ενάγοντες με τα ζώα, να καταβάλει αποζημίωση για κάθε ζώο. Ωστόσο, τότε παρουσιάζονται ενώπιον του καδή επτά χριστιανοί και τέσσερεις μουσουλμάνοι κάτοικοι εννιά διαφορετικών χωριών του ναχιγιέ Πεδιάδας και καταθέτουν πως οι συγκεκριμένοι δύο κατηγορούμενοι επί 15 χρόνια, από το 1659, είναι συνεργοί και διαπράττουν κλοπές και ταραχές και πως και σε αυτή την υπόθεση, έδρασαν μαζί. Μετά από αυτή τη μαζική κατάθεση, ο καδής αποφασίζει η ποινή που επέβαλε να

---

<sup>258</sup> Ο γραφέας της καταχώρησης καταγράφει πως το χωριό Τσομλεκτσή ανήκει στον καζά Χανίων. Κατά μεγάλη πιθανότητα πρόκειται για λάθος, καθώς τέτοιο χωριό δεν υπάρχει στα Χανιά. Τα υπόλοιπα χωριά που αναφέρονται στην καταχώρηση είναι όλα του ναχιγιέ Πεδιάδας του καζά Χάνδακα. Τέλος τα χωριά Γεράκι, από όπου έγινε η ζωοκλοπή, και Θραψανό, όπου κατέληξαν τα ζώα, βρίσκονται σε απόσταση περίπου 10 χιλιομέτρων, κάτι που καθιστά εύκολη και γρήγορη τη μετακίνηση προς τα εκεί και των ζώων και των εναγόμενων, όπως αναφέρεται στη συνέχεια της καταχώρησης.

αφορά και τους δύο κατηγορούμενους.<sup>259</sup> Η υπόθεση αυτή είναι αξιοσημείωτη τόσο εξαιτίας της ικανότητας των συγκεκριμένων ζωοκλεφτών να διαπράττουν μεγάλης κλίμακας «επιχειρήσεις» όσο και για το πώς ένας σημαντικός αριθμός κατοίκων της περιοχής, από πολλά διαφορετικά χωριά του ναχιγιέ, προσήλθαν στο ιεροδικείο με σκοπό να καταθέσουν και να πετύχουν την καταδίκη δύο μάλλον περιβόητων ζωοκλεφτών, που επί αρκετά χρόνια λυμαίνονταν την περιοχή. Είναι πολύ πιθανό μερικοί από τους κατοίκους που κατέθεσαν στον καδή να είχαν υπάρξει και οι ίδιοι ή συγχωριανοί τους στο παρελθόν θύματα της δράσης του Μιχελή και του Νικολού.

## 6.6 Υπεξαίρεσεις<sup>260</sup>

Ο αριθμός των υποθέσεων υπεξαίρεσης που εκδικάστηκε στο ιεροδικείο Χάνδακα, κατά την περίοδο που αναφέρεται αυτή η εργασία είναι μικρός, μόλις 10 και παρουσιάζουν μια χρονική ομαλότητα στην εμφάνισή τους. Οι περισσότερες υποθέσεις υπεξαίρεσης διαδραματίστηκαν στην πόλη του Χάνδακα (7 περιπτώσεις). Τα αντικείμενα της υπεξαίρεσης ήταν κυρίως χρηματικά ποσά (8 περιπτώσεις), κάτι που είναι εξ ορισμού του εγκλήματος, αναμενόμενο. Άλλα αντικείμενα υπεξαίρεσης ήταν κοσμήματα (2 περιπτώσεις), οικιακά σκεύη, υφάσματα και δούλα (από μία περίπτωση). Το αντικείμενο της υπεξαίρεσης δεν περιοριζόταν σε κάθε περίπτωση πάντα σε ένα είδος. Το γεγονός πως η πλειονότητα αυτού του αδικήματος έλαβε χώρα εντός της πόλης του Χάνδακα και παράλληλα αφορούσε χρηματικά ποσά, μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως η υπεξαίρεση απετέλεσε ένα κατ' εξοχήν αστικό αδίκημα. Όσον αφορά τους εμπλεκόμενους, οι ενδομουσουλμανικές υποθέσεις είναι περισσότερες (5 περιπτώσεις), ακολουθούν οι μικτές (4 περιπτώσεις), ενώ εμφανίζεται και μια ενδοεβραϊκή υπόθεση. Αμιγώς χριστιανικές υποθέσεις υπεξαίρεσης δεν απαντώνται. Αν εξετάσουμε τους συνολικά 10 κατηγορούμενους των υποθέσεων, διαπιστώνουμε πως για υπεξαίρεση κατηγορήθηκαν 2 χριστιανοί, 1 Εβραίος και 7 μουσουλμάνοι με τους 6 από αυτούς να ανήκουν σε στρατιωτικό σώμα. Η παρουσία των μελών των στρατιωτικών σωμάτων είναι και σε αυτό το αδίκημα κυρίαρχη. Οι περισσότερες υποθέσεις ολοκληρώνονται, είτε με την επίτευξη εξωδικαστικού συμβιβασμού, είτε με την εντολή του καδή να επιστραφεί το ποσό της υπεξαίρεσης στον νόμιμο κάτοχό του (ανά 3 περιπτώσεις). Σε δύο υποθέσεις, ο κατηγορος αδυνατεί να παρουσιάσει μάρτυρες, σε μία ο

---

<sup>259</sup> Τ.Α.Η. 5/117 (Πέμπτος Κώδικας, εγγρ. 408)

<sup>260</sup> Στο οθωμανικό νομικό σύστημα το αδίκημα της κλοπής και το αδίκημα της υπεξαίρεσης δε διαχωρίζονταν με σαφή, ξεκάθαρο τρόπο. Για λόγους ευκολίας στην κατανόηση, επέλεξα να διαχωρίσω τα δύο αδικήματα κατά την σύγχρονη νομική πρακτική. Έτσι, το έγκλημα της υπεξαίρεσης τελείται όταν κάποιος ιδιοποιείται παράνομα, ξένο (ολικά ή εν μέρει) κινητό πράγμα, το οποίο βρίσκεται, για κάποιο λόγο, στην κατοχή του. Σε αυτό το σημείο διαφοροποιείται η υπεξαίρεση από την κλοπή. Στην κλοπή ο δράστης αφαιρεί το πράγμα από τον κύριό του, ενώ στην υπεξαίρεση το πράγμα βρίσκεται ήδη στα χέρια του δράστη και ενώ ξέρει ότι δεν του ανήκει ή του ανήκει εν μέρει, εντούτοις εκδηλώνει την πρόθεση να το κάνει ολότελα δικό του.



κατηγορούμενος παίρνει απαλλακτικό όρκο ενώ σε μία περίπτωση η ενάγουσα παραδέχεται την κατάθεση του εναγόμενου και αποσύρει την αγωγή της.

Σε τρεις καταχωρήσεις συναντάμε ένα γνωστό μας πρόσωπο από τις υποθέσεις των κλοπών, τον κεχαγιά του πρώην διοικητή Κρήτης Αλή πασά, Οσμάν Αγά. Όλες οι υποθέσεις του αφορούν το έτος 1684. Ο Οσμάν Αγάς παρουσιάζεται στη μία να υπόσχεται την παράδοση του μπερατιού, που θα καθιστούσε τον ενάγοντα κεχαγιά των ντόπιων γενιτσάρων έναντι χρηματικού ποσού, το οποίο μολονότι το εισέπραξε, στη συνέχεια παραχώρησε το μπεράτι σε άλλον.<sup>261</sup> Στη δεύτερη κατηγορείται πως απέσπασε παράνομα χρήματα από τον ρουζναμετζή Χάνδακα.<sup>262</sup> Στην τρίτη, ραγιάδες της Πεδιάδας, εκμεταλλεζόμενοι ένα φιρμάνι που στάλθηκε για τον έλεγχο των ενεργειών του πρώην διοικητή Κρήτης Αλή πασά, κατηγορούν τον Οσμάν Αγά πως εισέπραξε από αυτούς παρανόμως χρήματα.<sup>263</sup> Στην τελευταία υπόθεση ο Οσμάν Αγάς συμβιβάζεται με τους συγκεκριμένους ραγιάδες, ενώ στις άλλες δυο καλείται να επιστρέψει τα ποσά.

Η αμιγώς ενδοεβραϊκή υπόθεση που προαναφέραμε, παρουσιάζει ενδιαφέρον εξαιτίας της σπανιότητάς της, αφού τα μέλη της εβραϊκής κοινότητας προσπαθούσαν όσο γινόταν να αποφεύγουν να προσφεύγουν στο μουσουλμανικό δικαστήριο για ενδοκοινοτικές διενέξεις. Η υπόθεση αυτή εκδικάστηκε στις 18/12/1670-15/5/1081. Ο Αβραάμ Καλατζή κατηγόρησε την Τούσα του Μουσά ότι της έδωσε ως παρακαταθήκη χρήματα και, όταν της τα ζήτησε πίσω, αυτή αρνήθηκε να τα επιστρέψει. Η εναγόμενη αρνήθηκε τις κατηγορίες με τον ενάγοντα να μην προσκομίζει μάρτυρες, αλλά ούτε και να δέχεται να ορκιστεί πως οι καταγγελίες του είναι αληθινές. Ο καδής απέρριψε την αγωγή και τότε παρουσιάστηκαν ενώπιον του 14 μέλη της εβραϊκής κοινότητας και κατέθεσαν πως ο Αβραάμ είναι κακεντρεχής, ενώ η Τούσα όχι.<sup>264</sup> Η υπόθεση αυτή, όπως εξελίχθηκε στην πράξη, αποδείχθηκε πως ουσιαστικά αφορούσε μια ψεύτικη κατηγορία από ένα πρόσωπο που πιθανώς να συνήθιζε να δρα κατ' αυτόν τον τρόπο και που ήταν γνωστός μεταξύ των Εβραίων της πόλης. Έτσι, με αφορμή αυτήν την υπόθεση, η κοινότητα των Εβραίων βρήκε την ευκαιρία, που ίσως να αναζητούσε, να καταγγείλει τον Αβραάμ προστατεύοντας παράλληλα και την ίδια την κοινότητα, αφού η παραβατική συμπεριφορά ενός μέλους της πρωτίστως την απειλούσε εσωτερικά και επιπλέον μπορούσε να τη δυσφημήσει προς τα έξω και να της προκαλέσει στο μέλλον προβλήματα.

<sup>261</sup> Τ.Α.Η. 4/313 (Τέταρτος Κώδικας, εγγρ. 845)

<sup>262</sup> Τ.Α.Η. 4/313 (Τέταρτος Κώδικας, εγγρ. 846)

<sup>263</sup> Τ.Α.Η. 4/315 (Τέταρτος Κώδικας, εγγρ. 850, Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 769)

<sup>264</sup> Τ.Α.Η. 2/92-93 (Δεύτερος Κώδικας, εγγρ. 472)

## 6.7 Παραβάσεις ηθικής φύσης

Όπως αναφέραμε στο Α' μέρος αυτής της εργασίας, το ευρύτερο θέμα της ηθικής και της δημόσιας εικόνας ενός προσώπου σε ένα μουσουλμανικό κράτος, όπως η Οθωμανική Αυτοκρατορία, είναι κομβικής σημασίας. Μέσα από τις ιεροδικαστικές καταχωρήσεις που μελετήσαμε η αντίληψη αυτή, επιβεβαιώνεται. Οι υποθέσεις παραβάσεων ηθικής φύσης, αποτελούν τη δεύτερη πολυπληθέστερη κατηγορία, πίσω μονάχα από τις υποθέσεις των χαϊνηδων. Συνολικά, απαντώνται 18 υποθέσεις ηθικής παραβατικότητας, με συνεχή παρουσία καθ' όλη τη χρονική διάρκεια που διερευνάται εδώ. Αυτές μπορούν να ταξινομηθούν στις ακόλουθες υποκατηγορίες: Παρενοχλήσεις (7 περιπτώσεις), Βιασμοί (3 περιπτώσεις), Κατανάλωση αλκοόλ (2 περιπτώσεις), Μοιχείες (2 περιπτώσεις), Μαστροπεία (1 περίπτωση), Εξύβριση (1 περίπτωση), Πλαστογραφία (1 περίπτωση). Τέλος υπάρχει και μια αμφιλεγόμενου χαρακτήρα υπόθεση που κατατάσσεται πιθανότατα στην κατηγορία της πορνείας.

Οι υποθέσεις που αναφέρονται σε περιστατικά της υπαίθρου του καζά είναι περισσότερες (10), ενώ της πόλης του Χάνδακα λιγότερες (6). Σε μια υπόθεση δε δηλώνεται ο τόπος, ενώ σε μια άλλη δεν είναι σαφές αν διαδραματίστηκε στο Μονοφάτσι ή στον Χάνδακα. Ο ναχιγιές Μαλεβιζίου έρχεται πρώτος (4 περιπτώσεις) ακολουθούμενος από τους ναχιγιέδες Πεδιάδας (3 περιπτώσεις), Τεμένους (2 περιπτώσεις) και Ρίζου (1 περίπτωση). Επαναλαμβάνεται δηλαδή και εδώ το κυρίαρχο μοτίβο, οι ναχιγιέδες που βρίσκονταν σε κοντινή απόσταση από την έδρα του ιεροδικείου, δηλαδή τον Χάνδακα, να έχουν τις περισσότερες εμφανίσεις στους κώδικες. Από τις συνοικίες της πόλης, αυτή του τζαμιού της Βαλιδέ Σουλτάνας κατονομάζεται τις περισσότερες φορές (4).

Όσον αφορά τους εμπλεκόμενους, σε τέσσερις υποθέσεις αυτοί είναι αμιγώς ορθόδοξοι, σε μια, αμιγώς Αρμένιοι, σε έντεκα, αμιγώς μουσουλμάνοι και σε εννιά υποθέσεις οι εμπλεκόμενοι προέρχονται από διαφορετικές θρησκευτικές κοινότητες. Στις 20 υποθέσεις που εμπλέκονται μουσουλμάνοι, στις 12 αυτοί ανήκουν σε στρατιωτικό σώμα. Στους κατηγορούμενους τώρα, υπάρχει ισορροπία ανάμεσα στους ορθοδόξους (9) και στους μουσουλμάνους (10), ενώ στην ενδοαρμένικη υπόθεση ο κατηγορούμενος είναι προφανώς Αρμένιος. Από τους έντεκα μουσουλμάνους κατηγορούμενους που αναφέρονται, οι επτά ανήκουν σε κάποιο στρατιωτικό σώμα. Η αναλογία αυτή των μουσουλμάνων που ανήκουν σε κάποιο στρατιωτικό σώμα με τους υπόλοιπους μουσουλμάνους, αποτελεί χαμηλό ρεκόρ στο σύνολο των παραβατικών υποθέσεων που μελετήθηκαν. Αυτό εξηγείται λόγω της μεγάλης σημασίας που κατείχε το ζήτημα της ηθικής για το σύνολο της μουσουλμανικής κοινότητας και επομένως, όλα τα μέλη της παρουσιάζονταν στον καδή για να τη διατηρήσουν σε υψηλά επίπεδα και να την προασπίσουν. Ο πολύ χαμηλός αριθμός ενδοχριστιανικών υποθέσεων από την άλλη, ερμηνεύεται από το

γεγονός πως αφενός, για τα περισσότερα ίσως ζητήματα ηθικής φύσης, οι χριστιανοί δεν ήταν υποχρεωμένοι να καταφύγουν στο μουσουλμανικό ιεροδικείο και αφετέρου, οι ηθικοί παράμετροι πάντοτε σχετιζόνταν με την οποιαδήποτε θρησκεία. Επομένως, γίνεται σαφές πως οι χριστιανοί για να διευθετήσουν τις μεταξύ τους διενέξεις που άπτονταν ζητημάτων ηθικής φύσης, επέλεξαν τις δικές τους θρησκευτικές ή κοινοτικές αρχές. Τέλος, ο υψηλός αριθμός χριστιανών κατηγορούμενων, δεν πρέπει να μας ξενίζει, καθώς στην πλειονότητα των υποθέσεων οι κατηγοροί είναι μουσουλμάνοι. Έτσι, αντιλαμβανόμαστε πως οι τελευταίοι προσπαθούσαν να επιβάλουν τις μουσουλμανικές αρχές και κανόνες αποδεκτής συμπεριφοράς ή αλλιώς, μέσω των καταγγελιών τους, να υπενθυμίσουν τα όρια μέσα στα οποία όφειλαν να κινούνται οι ζιμμήδες σε ένα μουσουλμανικό κράτος.

Στην υποκατηγορία των «παρενοχλήσεων» περιλαμβάνονται δύο είδη παρενοχλήσεων: οι σεξουαλικές (5) και οι μη (2).<sup>265</sup> Στις υποθέσεις σεξουαλικών παρενοχλήσεων κυριαρχεί ένα συγκεκριμένο μοτίβο. Γυναίκες, μουσουλμάνες και χριστιανές, παρουσιάζονται στο ιεροδικείο και καταθέτουν πως παρενοχλούνται από τους πρώην άνδρες τους με τους οποίους έχουν πάρει διαζύγιο. Οι γυναίκες αυτές παρουσιάζονται στον καδή είτε αυτοπροσώπως είτε μέσω πληρεξούσιου, που κατά κανόνα είναι οι μητέρες τους. Σε μια υπόθεση μάλιστα, η πληρεξούσιος-μητέρα είναι χριστιανή, η κόρη της μουσουλμάνη και ο σύζυγος της πάλι μουσουλμάνος.<sup>266</sup> Αξιοσημείωτο είναι, πως όλες αυτές οι υποθέσεις ανήκουν χρονικά στην πολύ πρώιμη περίοδο της λειτουργίας του ιεροδικείου και συγκεκριμένα στα έτη 1670-1672. Μάλιστα, σε αρκετές περιπτώσεις ο χωρισμός του ζευγαριού είχε συντελεστεί στην προ-1669 εποχή. Για παράδειγμα, σε μια υπόθεση του 1672 το διαζύγιο είχε βγει πριν από 11 χρόνια,<sup>267</sup> κάτι που επιβεβαιώνει εκ νέου πως αφενός, οι αποφάσεις του ιεροδικείου σε οικογενειακά θέματα ήταν πιο συμφέρουσες για τις γυναίκες αφετέρου, πως λόγω του πολέμου για πολλά χρόνια αρκετά νομικά ζητήματα είχαν «παγώσει», αφού δεν ήταν ξεκάθαρο ποια θα ήταν η επίσημη νομική αρχή όταν θα ολοκληρωνόταν ο πόλεμος. Στις υποθέσεις αυτές, η απόφαση του καδή ήταν η απαγόρευση στον κατηγορούμενο της συνέχισης της παρενόχλησης (3 περιπτώσεις), ενώ σε δύο υποθέσεις μάρτυρες επιβεβαίωσαν απλά το ζευγάρι όντως είχε πάρει διαζύγιο στο παρελθόν.

Τώρα, από τις δύο μη σεξουαλικές παρενοχλήσεις που έχουν καταχωρηθεί ενδεικτική είναι αυτή που καταχωρήθηκε στις 12/6/1672-15/S/1083. Οκτώ χριστιανοί κάτοικοι της Αυγενικής Μαλεβιζίου, ανάμεσά τους ένας ιερέας και ένας

<sup>265</sup> Σημείωση: Ο όρος «σεξουαλική παρενόχληση» χρησιμοποιείται εδώ κατά μάλλον αναχρονιστικό ή και καταχρηστικό τρόπο, αφού ο όρος αυτός είναι δημιούργημα του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Παρόλες τις αδυναμίες του που είναι εν γνώσει μου, τον χρησιμοποιώ ώστε να δηλώσω με σαφέστερο τρόπο μια συγκεκριμένου νοηματικού περιεχομένου υποκατηγορία παρενοχλήσεων.

<sup>266</sup> Τ.Α.Η. 3/11-12 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 21)

<sup>267</sup> Τ.Α.Η. 4/116-117 (Τέταρτος Κώδικας, εγγρ. 292)

μάστορας, ενάγουν δύο χριστιανούς, πως έρχονται στο χωριό τους και προξενούν ταραχές. Μάλιστα πριν από 13 ημέρες, ο ένας εκ των δραστών, προμελετημένα παρενόχλησε ενώπιον του συζύγου της, μια γυναίκα και μετά έφυγε από το χωριό. Τα λεγόμενα τους τα επιβεβαιώνουν δυο μάρτυρες, ένας μουσουλμάνος στρατιώτης και ένας ιερέας. Ως εκ τούτου, ο καδής απαγορεύει στο εξής την είσοδο των δραστών στο συγκεκριμένο χωριό αυτό.<sup>268</sup>

Οι υποθέσεις βιασμού που έφτασαν στο ιεροδικείο του Χάνδακα είναι ελάχιστες (3 περιπτώσεις), κάτι βέβαια που ήταν μάλλον αναμενόμενο εξαιτίας της φύσης του εγκλήματος αυτού. Στις δυο υποθέσεις, τόσο το θύμα, όσο και ο δράστης είναι μουσουλμάνοι, ενώ στην τρίτη, όταν έλαβε χώρα ο βιασμός το θύμα ήταν ακόμα χριστιανή. Την τελευταία περίπτωση θα την εξετάσουμε στη συνέχεια. Οι πολύ αυστηροί όροι που έθετε ο οθωμανικός νόμος για την απόδειξη της πράξης του βιασμού, συνήθως οδηγούσαν στην αθώωση του δράστη. Στις περιπτώσεις του Χάνδακα, στις δύο υποθέσεις, η αγωγή απορρίπτεται.

Για παράδειγμα στις 31/8/1674-31/Ca/1085 παρουσιάστηκε στο ιεροδικείο η Αϊσέ του Αχμέτ από τον Χάνδακα, κατηγορώντας τον Αντώνη του Μανιού από το Νέφς Τέμενος, πως τη βίασε πριν από δύο χρόνια στο αμπέλι του σε εκείνο το χωριό, όταν ήταν ακόμα υπηρέτρια του και χριστιανή. Η ενάγουσα ωστόσο, δε μπόρεσε να προσαγάγει μάρτυρες και η αγωγή απορρίφθηκε, χωρίς μάλιστα ο δράστης να χρειαστεί να δώσει τον απαλλακτικό όρκο.<sup>269</sup> Διαβάζοντας πίσω από τις γραμμές της καταχώρησης αυτής, μπορούμε βάσιμα να υποθέσουμε πως η ενάγουσα, «βρήκε» στην επιλογή του εξισλαμισμού από τη μια, την ευκαιρία τερματισμού της σχέσης υπηρεσίας που είχε με τη συγκεκριμένη οικογένεια. Το ότι δύο χρόνια μετά το συμβάν, έχει φύγει από το χωριό και έχει μετακομίσει στον Χάνδακα συνηγορεί υπέρ αυτού. Από την άλλη, μέσω του εξισλαμισμού, σκόπευε να αποκτήσει αυξημένα νομικά ερείσματα, ώστε να μπορέσει με περισσότερες πιθανότητες δικαίωσης, να καταγγείλει τον βιαστή, πρώην αφέντη της. Το ότι προσπάθησε να δικαιωθεί στο ιεροδικείο αλλά τελικά απέτυχε, μπορούμε να το ερμηνεύσουμε, είτε ως άγνοια των ακριβών προϋποθέσεων που έθετε για την απόδειξη της κατηγορίας αυτής ο οθωμανικός νόμος, είτε ως μια προσπάθεια της να ανακτήσει και να δικαιώσει την προσωπική της τιμή και αξιοπρέπεια καταγγέλλοντας δημοσίως το πρόσωπο που της τη στέρησε. Επομένως, μπορεί στο επίπεδο της δικαστικής διαμάχης η Αϊσέ να έχασε, στο επίπεδο όμως, της προσπάθειας ανάκτησης της ηθικής της υπόστασης, βγήκε κερδισμένη μιας και κατέστησε δημόσια σαφές, πως η προσωπική της ηθικής μειώθηκε όχι από δική της επιλογή.

<sup>268</sup> Τ.Α.Η. 3/98 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 238)

<sup>269</sup> Τ.Α.Η. 5/163 (Πέμπτος Κώδικας, εγγρ. 541)

Αντίθετα, στην υπόθεση που καταχωρήθηκε στις 29/9/1685-1/Za/1096, ο δράστης καταδικάζεται σε φυλάκιση στις οθωμανικές γαλέρες για έναν χρόνο. Η αγωγή κατατέθηκε από τον τσαούση Σαχίν εναντίον του Ρετζέμπ του Αμπντουλλάχ, γιατί ο τελευταίος βίασε την ανήλικη Χατιτζέ. Ο κατηγορος παρουσιάζει μάρτυρα που καταθέτει πως ακούγοντας τις φωνές της Χατιτζέ, προσπάθησε να αποτρέψει το βιασμό αλλά ο βιαστής του επιτέθηκε με σπαθί.<sup>270</sup> Να επισημάνουμε πως η καταγραφή μιας ποινής στα σιτζίλ, δεν ήταν καθόλου συνηθισμένη πρακτική, αφού όπως έχει επισημανθεί προηγουμένως, το πεδίο των ποινών ανήκε στις εκτελεστικές αρχές και όχι στον καδή.

Στα έγγραφα της περιόδου που εξέτασα, εμφανίζεται μονάχα μια υπόθεση μαστροπείας και μια υπόθεση που είναι ιδιαιτέρως προβληματική και ενδεχομένως να είναι υπόθεση πορνείας. Θα την εξετάσουμε παρακάτω, εκτιμώντας για την ώρα, με πολλές επιφυλάξεις όμως, πως είναι πράγματι υπόθεση πορνείας.

Γενικώς, είναι καλά τεκμηριωμένο, πως οι υποθέσεις αυτού του είδους δεν κάνουν την εμφάνιση τους πολύ συχνά στα σιτζίλ, αλλά παρόλα αυτά είναι ανιχνεύσιμες. Αυτοί οι αριθμοί όμως, από τον Χάνδακα είναι εντυπωσιακά μικροί και προβληματίζουν. Ο πρώιμος οθωμανικός Χάνδακας ήταν μια πόλη στην οποία η παρουσία των στρατιωτών δέσποζε και από άλλες σχετικές με το θέμα έρευνες, τεκμηριώνεται πως η διασύνδεση του φαινομένου της πορνείας με την παρουσία στρατιωτών σε μια περιοχή, είναι εντονότατη, τόσο εξαιτίας της αυξημένης ζήτησης για γυναίκες, όσο και εξαιτίας των βιασμών που οι στρατιώτες έτειναν να διαπράττουν με σχετική ευκολία.<sup>271</sup> Αυτοί οι βιασμοί ήταν άλλωστε και ένα συμβάν που σε καίριο βαθμό καθόριζε τη ζωή της βιασθείσας γυναίκας και συχνά την οδηγούσε στην πορνεία.<sup>272</sup> Από την άλλη όμως, οι στρατιώτες που στάθμευαν στον Χάνδακα διαφοροποιούνταν σε σημαντικό βαθμό, εξαιτίας του θέματος της εντοπιότητάς τους. Αμέσως μετά την παράδοση της πόλης, μεγάλος αριθμός στρατιωτών που δεν κατάγονταν από την Κρήτη θα αναχώρησε από το νησί, αφήνοντας πίσω τους ντόπιους που είχαν κατορθώσει να εισέλθουν στα στρατιωτικά σώματα. Κατά πάσα πιθανότητα, οι σύζυγοι και οι οικογένειες αυτών, θα βρίσκονταν στην Κρήτη και επομένως δε θα υπήρχε μεγάλη ζήτηση για αγοραίο έρωτα. Τουλάχιστον όχι τόση όση θα υπήρχε, αν οι στρατιώτες δεν είχαν την επιλογή της σταθερής σεξουαλικής επαφής. Βέβαια, το ίδιο θα μπορούσε να ισχύει και για στρατιώτες που δεν ήταν ντόπιοι, αλλά είχαν παραμείνει στην Κρήτη για πολλά χρόνια. Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως ο Κρητικός Πόλεμος διήρκεσε πολύ και πως ακριβώς έξω από τον Χάνδακα, στα χρόνια της πολιορκίας είχε δημιουργηθεί

<sup>270</sup> Τ.Α.Η. 4/419 (*Τέταρτος Κώδικας*, εγγρ. 1090)

<sup>271</sup> Χαρακτηριστικά είναι τα σχετικά συμπεράσματα των: Rafeq, Abdul-Karim "Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 55-56 (1990), 180-196 και Sariyannis, Marinos, "'Mob', 'Scamps' and Rebels in 17th Century Istanbul: Some Remarks on Ottoman Social Vocabulary", *International Journal of Turkish Studies*, 11/1-2 (2005), σελ. 1-8.

<sup>272</sup> Kermeli, ό.π., σελ. 92-93.

μια άτυπη πόλη-στρατόπεδο για τους πολιορκητές. Επιπροσθέτως οφείλουμε να λάβουμε υπόψιν μας πως η πόλη του Χάνδακα, όταν παραδόθηκε στους Οθωμανούς, ήταν μια πόλη «φάντασμα» που έπρεπε να ανασυνοικισθεί σχεδόν εκ του μηδενός. Αυτό από μόνο του αρκούσε, ώστε να χρειαστεί χρόνος για την εξεύρεση πιθανών ιεροδούλων. Στο προηγούμενο κεφάλαιο, αναφέραμε κάποιες πληροφορίες του Εβλιγιά Τσελεμπί, που θα μπορούσαν να αναγνωστούν και ως ενδείξεις πορνείας. Για παράδειγμα, οι λεβέντες του στρατού που συναντιούνται και φιλιούνται στα σκοτεινά με όμορφες κοπέλες, οι ερωτευμένοι που μπαίνουν στα λαγούμια με φανάρια και λυχνάρια, τα φουστάνια των γυναικών που κάνουν κουλιά για πιο εύκολη ερωτική επαφή ή τέλος οι γυναίκες που στην Κρήτη είναι αξιέραστες.

Όσον αφορά το θέμα της μαστροπείας, μπορούμε να επικαλεστούμε το γεγονός πως για να συγκροτηθεί ένα τέτοιο επάγγελμα χρειάζεται, πρώτα, τη συγκρότηση ενός δικτύου που θα παρέχει τις εκδιδόμενες, αλλά και την απαραίτητη προστασία και κάλυψη. Αυτό το δίκτυο, ίσως να χρειαζόταν περισσότερα χρόνια από τα περίπου 20 χρόνια που μελετήθηκαν στην εργασία αυτή. Ίσως μην είναι τυχαίο, πως η υπόθεση της μαστροπείας καταχωρήθηκε στα 1686 και όχι νωρίτερα. Εξάλλου, η πρώτη σαφής αναφορά στη λειτουργία οίκου ανοχής στον Χάνδακα συναντάται στα 1745 στη συνοικία του τζαμιού του Ιμπραήμ Πασά.<sup>273</sup> Στην προσπάθεια ερμηνείας του τόσο χαμηλού αριθμού υποθέσεων πορνείας και μαστροπείας, δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να ξεχνάμε να συνυπολογίζουμε τη σκιερή και ιδιαιτέρως ανήθικη φύση αυτών των επαγγελμάτων και κατ' επέκταση υποθέσεων, κάτι που αποτελούσε σαφέστατο εμπόδιο στην εμφάνισή τους στο μουσουλμανικό ιεροδικείο. Οι μαστροποί ήτα ταυτοχρόνως και αμαρτωλοί και ανήθικοι και εγκληματίες.<sup>274</sup> Τέλος, αρκετά συχνά, ο τρόπος με τον οποίο διατυπώνονται οι υποθέσεις αυτές, δεν καθιστά σαφές, αν όντως πρόκειται για τέτοιες υποθέσεις ή για κάποια άλλη ελαφρότερης μορφής κατηγορία παραβατικής συμπεριφοράς.

Η υπόθεση που θα μπορούσε να αφορά περίπτωση πορνείας, καταχωρήθηκε στις 15/11/1686-29/Ζ/1097. Δυστυχώς ο κώδικας εμφανίζει εκτεταμένες φθορές σε μερικά σημεία της. Τουλάχιστον δύο μουσουλμάνοι του Χάνδακα καταθέτουν στο ιεροδικείο κατά της Ανέζας πως δέχτηκε στο σπίτι της πέντε με έξι ιερείς, εντελώς αγνώστους προς αυτήν, οι οποίοι έκαναν κάποια τελετή (φθορά κώδικα στο σημείο αυτό). Οι κατηγοροί ζητάνε ο καδής να διατάξει την απαγόρευση τέτοιων ενεργειών στο μέλλον. Η Ανέζα, παραδέχεται την ενέργεια της, καταθέτοντας πως υποδέχτηκε δημόσια τους ιερείς και θέλησε να της διαβάσουν το Ευαγγέλιο για να διώξουν τα κακά πνεύματα ενός πεθαμένου ζιμμή (φθορά κώδικα

---

<sup>273</sup> Ο.π., σελ. 94.

<sup>274</sup> Ο.π., σελ. 96.

στο σημείο). Ο καδής, έχοντας την ομολογία της, αποφασίζει να της απαγορεύσει να κάνει κάτι (φθορά κώδικα στο σημείο) στο εξής σε μουσουλμανική συνοικία.<sup>275</sup>

Η υπόθεση αυτή είναι ποικιλοτρόπως προβληματική, τόσο λόγω του περιεχομένου της, όσο και εξαιτίας της φθοράς του κώδικα σε σημαντικά για την υπόθεση σημεία. Πρώτα απ' όλα δεν είναι καθόλου σίγουρο αν πρόκειται πράγματι για υπόθεση πορνείας. Η έκφραση «δέχτηκε στο σπίτι της άντρες, εντελώς αγνώστους προς αυτήν», είναι κλασικότερη τυπική έκφραση που συναντάμε στους οθωμανικούς ιεροδικαστικούς κώδικες και σχεδόν πάντα υποδηλώνει περίπτωση πορνείας. Επίσης, το γεγονός πως η πρωτοβουλία της δίωξης Ανέζας ανήκε σε μουσουλμάνους γείτονές της, «δείχνει» προς την ίδια κατεύθυνση. Στη συγκεκριμένη περίπτωση τώρα, η συνέχεια της καταχώρησης και τα λεγόμενα των εναγόντων και της κατηγορούμενης, δείχνουν πως έχουμε να κάνουμε με μια υπόθεση τέλεσης κάποιας χριστιανικής τελετής (ίσως αγιασμού;) σε ένα χριστιανικό σπίτι που βρίσκεται ανάμεσα σε μουσουλμανικά. Η φθορά του κώδικα στο σημείο που είχε καταγραφεί η ετυμηγορία του καδή, δεν μας επιτρέπει να καταλάβουμε με σαφήνεια τι είδους υπόθεση αντιμετωπίζουμε. Μπορεί ο καδής να αποφάσισε την απαγόρευση της κατοίκησης της Ανέζας σε μουσουλμανική συνοικία, οπότε έχουμε μια υπόθεση πορνείας, αφού αυτή ήταν η συνηθέστερη δικαστική απόφαση σε τέτοιες υποθέσεις, αλλά ο καδής θα μπορούσε κάλλιστα να είχε αποφασίσει την απαγόρευση τέλεσης χριστιανικών τελετών σε μουσουλμανική συνοικία, οπότε δεν αντιμετωπίζουμε μια υπόθεση πορνείας, αλλά ευρύτερου ηθικολογικού περιεχομένου με απαγόρευση τέλεσης χριστιανικών τελετών σε μουσουλμανική συνοικία.

Αντιθέτως με το αμφίσημο περιεχόμενο της τελευταίας αυτής καταχώρησης, η καταχώρηση που αναφέρεται σε υπόθεση μαστροπείας, είναι ξεκάθαρη. Στις 4/3/1692-15/C/1103 ο ιμάμης του τζαμιού του Μεγάλου Βεζίρη, Γιαγχιά Εφέντης μαζί με άλλους μουσουλμάνους της ίδιας συνοικίας, κατέθεσαν αγωγή εναντίον του εξισλαμισμένου Εβραίου, Αλή, πως βάζει στο σπίτι του διάφορους ξένους προς αυτόν, οι οποίοι κατόπιν καταναλώνουν αλκοόλ με τη γυναίκα του, προσβάλλοντας έτσι, την πατροπαράδοτη ηθική παράδοση και πρακτικές. Προσθέτουν επίσης, πως ενώ του έγιναν συστάσεις να σταματήσει αυτές τις ενέργειες, αυτός συνεχίζει να καταπιάνεται με απρεπείς και άσεμνες πράξεις. Μετά την ακρόαση αυτών, ο καδής αποφασίζει τον εγκλεισμό του Αλή σε γαλέρα έως ότου σωφρονισθεί.<sup>276</sup> Η καταχώρηση αυτή έχει όλα τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα μιας καταχώρησης που αναφέρεται σε μια περίπτωση μαστροπείας. Η αγωγή κατατέθηκε από μουσουλμάνους κατοίκους της συνοικίας υπό τον ιμάμη του τζαμιού αυτής, δηλαδή, θεωρητικά τουλάχιστον, του πλέον ευσεβούς προσώπου της συνοικίας, οι κατηγορίες εναντίον του Αλή ήταν τυπικότερες τέτοιων

<sup>275</sup> Τ.Α.Η. 6/98 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 913)

<sup>276</sup> Τ.Α.Η. 7/74 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 1079)

υποθέσεων, ο καδής δε δέχτηκε καν να ακούσει την πλευρά του κατηγορούμενου, αφού οι κατηγορίες και τα πρόσωπα τα οποία τις εκτόξευσαν ήταν συντριπτικά εναντίον του και τέλος η ποινή που αποφάσισε ο καδής, ήταν επίσης από τις συνηθισμένες ποινές που επιβάλλονταν σε προαγωγούς. Αξιομνημόνευτο είναι πως ο δράστης ήταν ένας εξισλαμισμένος Εβραίος, κάτι που είναι εξαιρετικά σπάνιο.

Η παράβαση της κατανάλωσης του αλκοόλ στην Κρήτη, φαίνεται πως ήταν ιδιαίτερως γενικευμένη. Στο προηγούμενο κεφάλαιο δόθηκαν μερικές σχετικές με τη συνήθεια των εξισλαμισμένων Κρητικών που να συνέχισαν να πίνουν κρασί, πληροφορίες. Να συμπληρώσουμε μονάχα εδώ μια ακόμα παρατήρηση του Τουρνεφόρτ, που ανέφερε πως οι μουσουλμάνοι δεν αντέχουν να μην πίνουν το καλό κρασί της νήσου. Ιδιαίτερως τις νύχτες όταν αρχίσουν να πίνουν συνήθως αποτελειώνουν ολόκληρο το βαρέλι. Οι χριστιανοί πίνουν και αυτοί πολύ κρασί, αλλά σε μικρές δόσεις και τη μέρα και τη νύχτα και δεν το νερώνουν. Η κατανάλωση του κρασιού είναι γι' αυτούς ένας τρόπος για να θάψουν τη δυστυχία τους. Η ρακί της Κρήτης, συνεχίζει ο Τουρνεφόρτ, είναι απαίσια, μυρίζει καμένο, είναι ξανθού χρώματος, χαλάει εύκολα, αλλά καταναλώνεται και αυτή σε μεγάλες ποσότητες.<sup>277</sup> Στους ιεροδικαστικούς κώδικες γίνεται αναφορά στο θέμα του αλκοόλ σε δύο περιπτώσεις. Στις 15/4/1672-17/Z/1082 ο Αλή Μπέης του Αμπντουλλάχ από τον Χάνδακα μήνυσε τον ντόπιο γενίτσαρο Χαλίλ Αγά του Σουλεϊμάν, σύζυγο της ανήλικης κόρης του, πως δεν της δίνει διαζύγιο, παρόλο που πριν από τέσσερις μήνες, είχαν ρητώς συμφωνήσει, πως σε περίπτωση που ο τελευταίος συνέχιζε την κατάχρηση στην κατανάλωση κρασιού, θα της έδινε διαζύγιο. Προς επιβεβαίωση της καταγγελίας προσήλθαν 15 μουσουλμάνοι μέλη στρατιωτικών σωμάτων και απλοί μουσουλμάνοι από τρεις διαφορετικές συνοικίες.<sup>278</sup> Στο έγγραφο δεν αναφέρεται η ετυμηγορία του καδή, αλλά μπορούμε με βεβαιότητα να ισχυριστούμε πως σχεδόν με βεβαιότητα εκδόθηκε αυτό το διαζύγιο λόγω οινοποσίας.

Η δεύτερη καταχώρηση για θέμα του αλκοόλ, είναι ένα απαντητικό φερμάνι προς τον πασά και τον καδή του Χάνδακα με ημερομηνία 7/11/1691-15/S/1103. Ο σουλτάνος υπογραμμίζει πως επειδή η κυβέρνηση του έχει πληροφορηθεί πως γίνεται εισαγωγή και πώληση κρασιού τη νύχτα στο Χάνδακα, κάτι που απαγορεύεται κατηγορηματικώς, διατάζει εκ νέου την εισαγωγή και πώληση κρασιού εντός του Χάνδακα και το κλείσιμο των εξωτερικών πυλών της πόλης κατά τη διάρκεια της νύχτας. Από το φερμάνι επίσης πληροφορούμαστε, πως οι γενίτσαροι είναι αυτοί που επιτρέπουν αυτές τις ενέργειες αφήνοντας ανοιχτές το βράδυ τις πύλες της πόλης, ενώ στη συνέχεια εισπράττουν ένα χρυσό νόμισμα για κάθε φορτίο που εισάγεται και κάθε μήνα επιπλέον χρήματα από εκατό καφενεία,

<sup>277</sup> Tournefort, ό.π., σελ. 103.

<sup>278</sup> Τ.Α.Η. 3/160 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 419)



στα οποία πωλείται κρασί στους θαμώνες τους.<sup>279</sup> Από αυτές τις δυο καταχωρήσεις αντιλαμβανόμαστε πως πράγματι η κατανάλωση αλκοόλ στον πρώιμο οθωμανικό Χάνδακα ήταν εξαιρετικά διαδεδομένη. Η κεντρική κυβέρνηση μπορεί να εξέδιδε σχετικές απαγορευτικές διαταγές, αλλά στην πράξη αυτές δεν είχαν αντίκρισμα. Η λαχτάρα των κατοίκων του Χάνδακα, μουσουλμάνων και χριστιανών, για κρασί δε μπορούσε να καταπολεμηθεί και η λαχτάρα αυτή μετατράπηκε για μερικούς σε μια επικερδή επιχείρηση. Εκτός από τα καφενεία που σέρβιραν κρασί, το λαθρεμπόριο κρασιού είχε περιέλθει για τα καλά στα χέρια των γενιτσάρων, οι οποίοι φαίνεται επίσης πως εκτός από προμηθευτές κρασιού, μάλλον «προσέφεραν» στα καταστήματα που εξυπηρετούσαν και ένα είδος προστασίας, αφού το πάγιο μηνιαίο έσοδο τους κάτι τέτοιο υποδεικνύει. Η τάση ενασχόλησης των γενιτσάρων με τέτοιου είδους παράνομες δραστηριότητες έχει επισημανθεί πολλάκις για το σύνολο της οθωμανικής επικράτειας από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα και μετά και είναι άλλη μια απόδειξη της αυξανόμενης εμπλοκής τους στις λειτουργίες και δραστηριότητες των οθωμανικών πόλεων.

Η πρώτη εκ των δύο υποθέσεων μοιχείας που έχουν καταχωρηθεί στα σιτζίλ Χάνδακα, προτού καταλήξει στην αίθουσα του ιεροδικείου, εξετάστηκε στο σαράι του διοικητή Χάνδακα, Αχμέτ Πασά, παρουσία του μεβλανά ναΐπη Μεχμέτ Εφέντη του Αλή, που ήταν ο απεσταλμένος του καδή εκεί. Η καταχώρηση φέρει την ημερομηνία 26/5/1685-11/C/1095. Ο Αλή Μπεσέ του Αμπντουλλάχ, από την Κάτω Βιάννο Ρίζου, κατέθεσε μήνυση εναντίον του συγχωριανού του, παπά-Νικολό του Γιώργη, κατηγορώντας τον πως κατά τη διάρκεια της νύχτας μπήκε στο σπίτι του όπου έμενε η σύζυγος του και εκεί μέσα τον συνέλαβαν κάτοικοι του χωριού. Ο κατηγορος παρουσιάζει τρεις άνδρες μουσουλμάνους ως μάρτυρες των λεγόμενων του. Αυτά όλα καταγράφηκαν στο ντιβάνι του πασά και ο τσοχαντάρης Μεχμέτ Μπεσέ ανέλαβε να μεταφέρει τα πρακτικά αυτά στο ιεροδικείο.<sup>280</sup> Η υπόθεση αυτή, είναι η μοναδική της κατηγορίας των ηθικών παραβάσεων, στην εξέλιξη της οποίας εμπλέκεται ο πασάς του Χάνδακα και δεν είναι σαφές για ποιο λόγο έγινε αυτό. Ίσως, η εμπλοκή ενός χριστιανού ιερέα σε υπόθεση μοιχείας με σύζυγο μουσουλμάνου, ενδιαφέρον θα είχε αν μαθαίναμε και το θρήσκευμα της συζύγου του Αλή Μπεσέ, να οδήγησε σε αυτό ή ίσως, τη συγκεκριμένη στιγμή που έπρεπε να εκδικαστεί η υπόθεση, ο καδής να αδυνατούσε για κάποιο λόγο να εκδικάσει την υπόθεση. Πάντως, η υπόθεση αυτή επιβεβαιώνει αυτό που έχει ειπωθεί και παραπάνω, πως ο πασάς μιας επαρχίας μπορούσε να εκδικάζει κάποιες υποθέσεις, αλλά δε μπορούσε να υποκαταστήσει, ειδικά σε υποθέσεις ηθικολογικού περιεχομένου, τον κύριο φορέα της δικαιοσύνης, τον καδή. Έτσι εδώ βλέπουμε πως στο ντιβάνι γίνεται η εξιστόρηση και η καταγραφή της υπόθεσης, αλλά για την τελική έκδοση της δικαστικής απόφασης, το θέμα παραπέμπεται στον καδή. Κατά

<sup>279</sup> Τ.Α.Η. 7/133 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 1107)

<sup>280</sup> Τ.Α.Η. 4/332-333 (Τέταρτος Κώδικας, εγγρ. 890, Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 786)

αυτόν τον τρόπο, ο συγκεκριμένος πασάς του Χάνδακα, επιβεβαιώνει και δείχνει να σέβεται τη δικαστική ανωτερότητα του ιεροδίκη και δεν επιχειρεί να τον υπερκεράσει. Για την έκβαση της υπόθεσης αυτή, παρόλο που δεν τη γνωρίζουμε, πρέπει να είμαστε σίγουροι πως ο μοιχός ιερέας, θα τιμωρήθηκε, αφού η επ' αυτοφώρω σύλληψή του και η σχετική μαρτυρία τριών ανδρών μουσουλμάνων, ήταν ακατανίκητα στοιχεία.

Αντιθέτως, για την ετέρα υπόθεση μοιχείας, γνωρίζουμε πως ο μοιχός καταδικάστηκε σε ραβδισμό και σε παράδοση στον όχλο. Ας τη δούμε από την αρχή. Τον Σεπτέμβριο του 1695/ Muharrem του 1106, ο Χασάν του Γιουσούφ από το Καμάρι Μαλεβιζίου, παρουσιάστηκε στον καδή και ενήγαγε τον παπά-Αθανάσιο, από το Μελιδόνι Μυλοποτάμου, που υπηρετούσε στη Μητρόπολη, πως μπήκε στο σπίτι του την ώρα της απογευματινής προσευχής, αγκάλισε τη σύζυγό του από τη μέση και θέλησε να συνουσιαστεί μαζί της. Ο εναγόμενος κατέθεσε πως πράγματι εισήλθε στα ιδιαίτερα δωμάτια της συζύγου του Χασάν μετά από τη δική της άδεια, αλλά δεν την αγκάλιασε και δε θέλησε να προβεί σε κακές πράξεις μαζί της. Ο ενάγων, όμως, παρουσιάζει ως μάρτυρες, τρεις άνδρες μουσουλμάνους, συγχωριανούς του, τους οποίους είχε ειδοποιήσει και οι τέσσερεις τους μαζί, είχαν κρυφτεί, ώστε να δούνε τις ενέργειες του ιερέα και έτσι, τον συνέλαβαν επ' αυτοφώρω. Οι μάρτυρες επιβεβαιώνουν την αγωγή προσθέτοντας πως ο ιερέας μόλις τους αντιλήφθηκε άφησε απότομα τη σύζυγο του Χασάν.<sup>281</sup> Τα στοιχεία εναντίον του μοιχού ήταν και σε αυτήν την υπόθεση συντριπτικά. Η ποινή του ραβδισμού ήταν ανάμεσα στις αναμενόμενες για τις περιπτώσεις μοιχείας ποινές, όπως και η ποινή της παράδοσης στον όχλο, που έπαιρνε τη μορφή της δημόσιας διαπόμπευσης με διάφορους τρόπους. Ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι ενέργειες και η μέθοδος του Χασάν. Είναι όλες μελετημένες ακριβώς, ώστε ο μοιχός ιερέας να καταδικαστεί και να μην έχει πιθανότητες αθώωσης. Φαίνεται δηλαδή, πως ο ενάγων είχε άριστη γνώση των απαιτούμενων και των λειτουργιών του οθωμανικού νομικό-δικαστικού συστήματος και οργάνωσε καταλλήλως τις κινήσεις του. Ολοκληρώνοντας τις υποθέσεις μοιχείας να επισημάνουμε ένα μάλλον παράδοξο στοιχείο που υπάρχει και στις δυο υποθέσεις μας. Δε μαθαίνουμε τίποτα για τις γυναίκες των υποθέσεων, ούτε τη θρησκεία τους, ούτε τι τους συνέβη. Τιμωρήθηκαν με κάποιο τρόπο ; Χώρισαν με τους συζύγους τους ; Συνέχισαν να μένουν στην ίδια περιοχή έχοντας υποστεί ένα τόσο σημαντικό πλήγμα στην ηθική τους ακεραιότητα ; Θα είχε ενδιαφέρον αν πληροφορούμασταν κάτι για όλα αυτά τα ερωτήματα.

Στα λεγόμενα «εγκλήματα κατά της τιμής» αναφέρεται μια καταχώρηση, που φέρει την ημερομηνία 19/7/1674-15/R/1085 και αφορά μια υπόθεση εξύβρισης. Η υπόθεση διαδραματίστηκε ανάμεσα σε δυο μουσουλμάνους. Ο

---

<sup>281</sup> Τ.Α.Η. 8/81 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1312)

γενίτσαρος Αμπντή Τσαούς του Οσμάν κατήγγειλε τον Χαλίλ Εφέντη του Ιμπραήμ πως κατά τη διάρκεια ενός διαπληκτισμού τους, ο εναγόμενος τον αποκάλεσε «άπιστο», «Ιουδαίο» και «Κιζιλμπάση». Τα ίδια λόγια εξεστόμισε και εναντίον ενός παρακείμενου μουσουλμάνου που τον ρώτησε γιατί μιλάει έτσι. Ο ενάγων παρουσίασε δυο μουσουλμάνους άνδρες μάρτυρες που επιβεβαίωσαν την κατάθεση.<sup>282</sup> Δε γνωρίζουμε τι ακολούθησε της δίκης, πιθανότατα ο Χαλίλ Εφέντης θα τιμωρήθηκε για τις βρισιές που είπε. Η υπόθεση αυτή είναι ενδεικτική της σημασίας που επεδείκνυαν οι Οθωμανοί μουσουλμάνοι απέναντι σε θέματα της προσωπικής τους τιμής και πως δε δίσταζαν να παρουσιαστούν στον καδή για να την υπερασπιστούν. Οι τρεις βρισιές που ειπώθηκαν, ήταν βαρείς χαρακτηρισμοί, που έθιγαν το θρησκευτικό αίσθημα του θύματος, μείωναν τη θρησκευτική του ακεραιότητα και υποδήλωναν πως το συγκεκριμένο πρόσωπο ήταν αρνητής της μουσουλμανικής πίστης και αιρετικός. Βεβαίως, δεν είναι απίθανο οι βρισιές αυτές να μην ειπώθηκαν ποτέ ακριβώς έτσι στην πραγματικότητα και να χρησιμοποιήθηκαν διαφορετικές εκφράσεις. Η καταγραφή αυτών των συγκεκριμένων βρισιών στο σιτζιλ, μπορεί να αποτελεί άλλη μια περίπτωση από τις τυποποιημένες φράσεις που συνηθιζόταν η χρήση τους στους ιεροδικαστικούς κώδικες.

Η πολύ πλούσια αυτή ενότητα, των παραβάσεων ηθικής φύσης, ολοκληρώνεται με μια υπόθεση πλαστογραφίας στην οποία εμπλέκονται μέλη της Αρμένικης κοινότητας της πόλης του Χάνδακα. Πέντε μέρες πριν τις 17/10/1670-2/C/1081, ο Γιασέφ του Μιρνέ, από τη συνοικία του τζαμιού της Βαλιντέ Σουτλάνας, αγόρασε εκεί ένα σπίτι από το δημόσιο, αλλά παρατήρησε ένα λάθος στο σχετικό μπεράτι και ο Νικόλα του Μαδρεφίλε προσφέρθηκε να τροποποιήσει το μπεράτι έναντι αμοιβής. Ο Γιασέφ τότε συμφώνησε και δωροδόκησε τον Νικόλα, αλλά τώρα προσήλθε στο ιεροδικείο και τον ενάγει παρουσιάζοντας ως μάρτυρες δυο άλλους Αρμένιους. Ο καδής αποφασίζει ο εναγόμενος να επιστρέψει τα χρήματα που έλαβε για την πλαστογραφία στον ενάγοντα.<sup>283</sup>

Το περιεχόμενο της καταχώρησης αυτής, έχει ένα χαρακτήρα διπλής παραβατικής φύσης. Αναφέρεται δηλαδή ταυτόχρονα σε δωροδοκία και σε πλαστογραφία. Για τη θεματική της εργασίας, το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται κυρίως στο θέμα της πλαστογραφίας, αναγνωρίζοντας όμως, πως και η δωροδοκία έχει μια παραβατική απόχρωση. Η καταχώρηση αυτή είναι σημαντική γιατί μας αποκαλύπτει πως στον πρώιμο οθωμανικό Χάνδακα, υπήρχαν πρόσωπα που δραστηριοποιούνταν στην τροποποίηση και πλαστογράφηση επίσημων οθωμανικών εγγράφων. Η χρονική συγκυρία, ο Χάνδακας είχε κατακτηθεί ένα μόλις έτος πριν, ήταν ιδιαίτερως ευνοϊκή για μια τέτοια ενασχόληση, αφού στα πλαίσια της πολιτικής ανασυνοικισμού της πόλης, οι Οθωμανοί διέθεσαν προς πώληση

<sup>282</sup> Τ.Α.Η. 3/153 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 509)

<sup>283</sup> Τ.Α.Η. 2/71-72 (Δεύτερος Κώδικας, εγγρ. 400, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 277)

μέσω δημοπρασιών, όλη τη διαθέσιμη αστική περιουσία της, παραχωρώντας στους αγοραστές τίτλους πλήρους κυριότητας και ιδιοκτησίας. Μέσα σε αυτές τις συνθήκες, ένας πλαστογράφος μπερατίων, θα μπορούσε με τις κατάλληλες ενέργειες να αποκτήσει σημαντική πελατεία που θα του απέφερε και τα ανάλογα κέρδη. Παράλληλα, μπορούμε να υποθέσουμε πως, τουλάχιστον για τα πρώτα χρόνια και μέχρι να εγκατασταθούνε και να λειτουργήσουν πλήρως οι σχετικοί ελεγκτικοί μηχανισμοί, η δουλειά ενός πλαστογράφου θα διευκολυνόταν ακόμα περισσότερο. Το «επάγγελμα» αυτό θα ήταν το δίχως άλλο, ένα αστικό «επάγγελμα». Επομένως, το γεγονός πως ο κατηγορούμενος της υπόθεσης μας, Νικόλα του Μαδρεφίλε, ήταν Αρμένιος, ταιριάζει πλήρως στα λεγόμενα μας, μιας και είναι γνωστό πως τα μέλη της αρμένικης κοινότητα του Χάνδακα, καταπιάνονταν κυρίως με αστικά επαγγέλματα, μερικά εκ των οποίων είχαν μάλιστα και έναν γκρίζο χαρακτήρα, όπως του αργυραμοιβού, του τοκογλύφου ή του πλαστογράφου.

## 7. Η περίπτωση των χαϊνηδων

Οι χαϊνηδες αποτελούν ένα πολυσχιδές φαινόμενο, ένα αυτοτελές ερευνητικό πεδίο, το οποίο για να εξεταστεί σε βάθος, να θιγούν όλες του οι παράμετροι και να αναδειχτούν οι λεπτομέρειες του, θα απαιτούσε χώρο και χρόνο που στα πλαίσια αυτής της εργασίας δεν ήταν δυνατό να αφιερωθούν. Επιπλέον, πιθανή ένταξή του, σε πλήρη ανάπτυξη, θα δημιουργούσε εσωτερική ανισορροπία στην παρούσα εργασία. Παρόλα αυτά, αναγνωρίζοντας την έντονη παραβατική φύση του φαινομένου αυτού, στη συνέχεια, με συντομία, θα αποπειραθώ να παρουσιάσω τα κυριότερα στοιχεία του φαινομένου αυτού που συνάντησα κατά την έρευνα μου.

Η λέξη «χαϊνης» (*hain*) είναι αραβικής προέλευσης και νοηματικά αποδίδεται ως άπιστος, αχάριστος, προδότης, κακόβουλος, συνωμότης. Η οθωμανική διοίκηση χαϊνηδες αποκαλούσε τους χριστιανούς του νησιού που έφευγαν από τους τόπους στους οποίους ήταν μονίμως εγκατεστημένοι, κατέφευγαν στα τρία ενετικά ακόμα νησιά-φρούρια που βρίσκονταν κοντά στα παράλια της Κρήτης (Σπιναλόγκα, Σούδα, Γραμβούσα) και από αυτά ορμώνοντες, επέδραμαν στην κρητική ενδοχώρα και προέβαιναν σε μια πληθώρα παραβατικών ενεργειών. Η οριστική απομάκρυνση των Βενετών από την ευρύτερη περιοχή της Κρήτης το 1715, μείωσε αισθητά τη δράση τους καθώς στερούνταν πλέον των ασφαλών καταφύγιων τους και της ευρύτερης ενετικής υποστήριξης. Κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, γνώρισαν μια δεύτερη περίοδο ακμής, αλλά στα πλαίσια του εθνικιστικού πυρετού της εποχής, η φυσιογνωμία τους είχε αλλάξει, λειτουργώντας πλέον σαν ένοπλα αντάρτικα σώματα ενάντια στις οθωμανικές αρχές και διοίκηση.

Το ζήτημα των χαϊνηδων αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα επιβεβαίωσης όσων ειπώθηκαν στην εισαγωγή της εργασίας σχετικά με τον χαρακτηρισμό μιας πράξης ως αποδεκτής ή μη, μιας συμπεριφοράς ως παραβατικής ή νόμιμης. Εκεί υποστηρίχθηκε πως ο χαρακτηρισμός αυτός γίνεται πάντα σε σύγκριση με τον κυρίαρχο λόγο και αντίληψη που εκφράζουν οι εκάστοτε εξουσιαστικές δομές και καθορίζεται από πολιτικά, οικονομικά, ηθικά και θρησκευτικά κριτήρια. Έτσι, η λέξη «χαϊνης» που επικράτησε για την ονομασία αυτής της ομάδας, νοηματικά ταιριάζει στα όσα η οθωμανική διακυβέρνηση ήθελε να αποδώσει ως χαρακτηριστικά των ενεργειών της ομάδας αυτής. Για την κυρίαρχη εξουσιαστική δομή του νησιού, δηλαδή την οθωμανική Αρχή, οι χαϊνηδες ήταν άπιστοι, αχάριστοι, προδότες, κακόβουλοι. Όμως, την ίδια στιγμή είναι βέβαιο, πως οι Βενετοί, δε θα χαρακτήριζαν τους χαϊνηδες με αυτό τον τρόπο, αφού η οπτική τους και οι στόχοι τους διέφεραν ριζικά από τους Οθωμανούς. Από την άλλη, ανάμεσα στους απλούς κατοίκους του νησιού η αντίληψη και η πρόσληψη των χαϊνηδων θα διαφοροποιούταν ακόμα περισσότερο και θα σχηματοποιούταν αναλόγως των προσωπικών στοχεύσεων του καθενός ξεχωριστά. Για άλλους θα

ήταν χαϊνήδες με το οθωμανικό νοηματικό περιεχόμενο, για άλλους θα ήταν ληστρικές ομάδες των οποίων οι ενέργειες διακινδύνευαν ακόμα και την επιβίωση τους, ενώ για άλλους θα ήταν αντιστασιακοί αντάρτες που μάχονταν τη νέα πολιτική αρχή του νησιού.

Οι χαϊνήδες μπορεί να απετέλεσαν ενδημικό φαινόμενο του νησιού της Κρήτης, ωστόσο πολλές από τις πτυχές του προσομοιάζουν σημαντικά το ευρύτερο φαινόμενο των ληστών, όπως αυτό εμφανίστηκε στην οθωμανική επικράτεια. Εξαιτίας αυτού, το οθωμανικό κράτος, σε μεγάλο βαθμό αντιμετώπισε τους χαϊνήδες με τους ίδιους μηχανισμούς και εργαλεία που αντιμετώπισε τους υπόλοιπους ληστές. Η υιοθέτηση του τρόπου ζωής των ληστών ήταν διαχρονικά μια από τις σταθερές επιλογές που είχαν στη διάθεσή τους οι Οθωμανοί υπήκοοι όταν η καταπίεσή τους αυξανόταν υπέρμετρα. Τα ακριβή κίνητρα που οδηγούσαν κάποιον στην έξοδο στην παρανομία και στη ληστρική ζωή δεν είναι κάθε φορά ξεκάθαρα. Πάντως, η επιδίωξη απόκτησης υλικών αγαθών και εξουσίας, θα διαδραμάτιζαν πρωτεύοντες ρόλους. Ληστής μπορούσε να είναι ο οποιοσδήποτε, ανεξαρτήτως θρησκείας και ιδεολογίας. Στο στόχαστρο των ληστών βρίσκονταν εξίσου οι ετερόδοξοι και οι ομόδοξοί τους κάτοικοι των περιοχών τις οποίες λεηλατούσαν. Συνήθως υπήρχε μια «ταξική» απόχρωση, με τους πλούσιους και τους πλούχοντες να βρίσκονται στις πρώτες θέσεις των επιλογών τους. Το οθωμανικό κράτος από την πλευρά του, αντιμετώπιζε όλους τους ληστές με τον ίδιο τρόπο, χαρακτηρίζοντας τους ως ταραξίες της δημόσιας τάξης και ασφάλειας, ως παραβάτες των ορίων (*hadd*), ως διασαλευτές της ευταξίας του κόσμου και όπως είδαμε στο πρώτο μέρος της εργασίας, ως καθ' έξιν εγκληματίες και κακοποιά στοιχεία (*sai bi-l-fesad*).

Στη χρονική περίοδο στην οποία αναφέρεται η παρούσα εργασία, το φαινόμενο των χαϊνήδων βρισκόταν σε έξαρση για μια σειρά από λόγους. Η καταρρέουσα αλλά ακόμα μερικώς παρούσα βενετική αρχή, οι προσπάθειες εγκαθίδρυσης και εδραίωσης της οθωμανικής εξουσίας στο νησί, οι παρατεταμένες στρατιωτικές συγκρούσεις, η αποδιοργάνωση δομών αιώνων, οι απόπειρες διαφόρων τοπικών παραγόντων, που είχαν μείνει στο περιθώριο κατά τη βενετική περίοδο, να εκμεταλλευτούν τις «ανώμαλες» συνθήκες προς δικό τους όφελος, είναι μερικοί από αυτούς. Ωστόσο, ο καθοριστικότερος παράγοντας ήταν το γεγονός πως οι Βενετοί ποτέ δε συμφιλιώθηκαν με την απώλεια της ανεκτίμητης σημασίας για αυτούς, Κρήτης. Από τη στιγμή που οι Βενετοί αδυνατούσαν με οργανωμένα στρατιωτικά μέσα να ανακαταλάβουν το νησί, επιδίωξη τους ήταν να δημιουργούν συνεχώς προβλήματα και εστίες ταραχών στην οθωμανική, πλέον, επαρχία παρεμποδίζοντας κατά αυτόν τον τρόπο το ομαλό πέρασμα του νησιού στην οθωμανική αυτοκρατορία, επιδιώκοντας να αποδείξουν στους ντόπιους πως η βενετική αρχή τους προστάτευε καλύτερα και αναμένοντας την κατάλληλη στιγμή για να επιτεθούν και να ανακτήσουν τη νήσο. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο της στρατηγικής τους, οι Βενετοί στρατολογώντας δυσαρεστημένους, ανυπότακτους ή φιλόδοξους

Κρητικούς και χρησιμοποιώντας με τον καλύτερο δυνατό τρόπο τα τρία του νησιά-φρούρια, δημιούργησαν αφενός, ένα εκτεταμένο δίκτυο πρακτόρων και πληροφοριοδοτών εντός του νησιού και αφετέρου, προσέφεραν καταφύγιο, προστασία, πολεμοφόδια και διατροφή στους χαϊνήδες.

Στα ιεροδικαστικά έγγραφα της περιόδου που εξέτασα, έχουν καταχωρηθεί 47 υποθέσεις που σχετίζονται με το φαινόμενο των χαϊνήδων. Όλες οι καταχωρήσεις, εκτός από μια του 1672, αφορούν το διάστημα 1684-1697, κάτι που ήταν άλλωστε αναμενόμενο, καθώς στα 1684-1699 η Βενετία και η Οθωμανική Αυτοκρατορία βρίσκονταν για άλλη μια φορά σε πολεμική αναμέτρηση και το επιτελικό σχέδιο της Βενετίας για την περιοχή της Κρήτης είχε τεθεί σε πλήρη εφαρμογή. Οι ναχιγιέδες του Χάνδακα που δοκιμάζονταν σκληρότερα ήταν αυτοί που βρίσκονταν εγγύτερα της Σπιναλόγκας, όπως το Μεραμπέλο (11 περιπτώσεις) ή ήταν εύκολα προσβάσιμοι λόγω ανάγλυφου του εδάφους, όπως η Πεδιάδα (8 περιπτώσεις) ή αποτελούσαν σημαντικούς και δυσπρόσιτους επικοινωνιακούς κόμβους, όπως το Λασιίθι (7 περιπτώσεις). Οι υπόλοιποι ναχιγιέδες του καζά που αναφέρονται είναι η Σητεία (4 περιπτώσεις), το Ρίζο, Ιεράπετρα, Καινούργιο, Πυργιώτισσα (από 3 περιπτώσεις) και το Μονοφάτσι, Μαλεβίζι, Τέμενος, Μυλοπόταμος (από μια φορά). Σε αρκετές καταχωρήσεις δεν αναφέρεται μονάχα ένας ναχιγιές αλλά περισσότεροι. Για παράδειγμα μια συνηθισμένη διαδρομή ενός επιτιθέμενου χαϊνή ήταν η: έξοδος από τη Σπιναλόγκα, επιδρομή στο Μεραμπέλο, πέρασμα μέσω του Λασιθίου στην Πεδιάδα και ληλασία αυτής. Η πόλη του Χάνδακα εμφανίζεται μονάχα όταν πραγματοποιούνται εκεί δίκες, εκτελέσεις, διορισμοί καταδικωτικών αποσπασμάτων και εκδίδονται διαταγές από τον πασά Χάνδακα ή φτάνουν σχετικά φιρμάνια από τον σουλτάνο.

Η συντριπτική πλειοψηφία των χαϊνήδων ήταν χριστιανοί. Από τους 29 χαϊνήδες που εντόπισα με τα προσωπικά τους ονόματα, οι 26 είναι χριστιανοί με τρεις από αυτούς να είναι χριστιανοί ορθόδοξοι ιερείς. Οι μουσουλμάνοι χαϊνήδες είναι τρεις. Σε αυτούς περιλαμβάνεται ένας χριστιανός, που όταν συνελήφθηκε για πρώτη φορά, αποφάσισε να εξισλαμιστεί, ώστε να απαλλαγεί από τις κατηγορίες, αλλά μετά τον εξισλαμισμό του, συνέχισε τη δράση του ως χαϊνής, μέχρι που συνελήφθηκε για δεύτερη φορά και εκτελέστηκε.<sup>284</sup> Από τους μουσουλμάνους χαϊνήδες ο ένας, εξαιτίας του πατρώνυμου του, «Αμπντουλλάχ», ίσως να ήταν εξισλαμισμένος χριστιανός.<sup>285</sup> Ένας δεύτερος μουσουλμάνος χαϊνής, χαρακτηρίζεται ως *μουρτάτ*, δηλαδή αρνησίθρησκος, και πληροφορούμαστε πως σαν χαϊνήδες δρούσαν και οι δυο του αδερφοί. Μάλιστα, αυτή η συγκεκριμένη οικογένεια εφορμούσε και από τη Σούδα και από τη Σπιναλόγκα.<sup>286</sup> Ένα στοιχείο που ίσως είναι σημαντικό, αλλά δε μπορούμε με βεβαιότητα να πούμε αν μπορεί να αξιοποιηθεί,

<sup>284</sup> Τ.Α.Η. 8/51 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1296)

<sup>285</sup> Τ.Α.Η. 10/11 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1355)

<sup>286</sup> Τ.Α.Η. 8/132 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 1137) και Τ.Α.Η. 8/58 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1308)

είναι πως η καταγωγή αυτής της οικογένειας ήταν από την Αμπαδιά Αμαρίου στο νότιο Ρέθυμνο, μια περιοχή με ιστορικές, από την αραβική περίοδο της Κρήτης, μουσουλμανικές ρίζες που στους μετέπειτα αιώνες «έδωσε» και τους περίφημους γενίτσαρους της Αμπαδιάς. Ιδιαίτερη εντύπωση προκαλεί μια καταχώρηση των 28/8/1696-29/Μ/1108, στην οποία διάφοροι αξιωματούχοι του Χάνδακα, παρουσιάζονται στο ιεροδικείο, εγγυώνται και ζητούν την αποφυλάκιση του κατάδικου ως χαΐνη, Αλή του Αμπντουλμενάν, με τον καδή να αποφασίζει την άφεση των εγκλημάτων του και την αποφυλάκιση του με περιοριστικούς όρους, όπως την απαγόρευση εξόδου από την πόλη του Χάνδακα.<sup>287</sup>

Από το περιεχόμενο των ιεροδικαστικών κωδίκων είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε με τι δραστηριότητες καταπιάνονταν οι χαΐνηδες κατά τις επιδρομές τους. Η γκάμα των παραβατικών τους ενεργειών ήταν μεγάλη. Με τη χρήση βίας και απειλών αποσπούσαν χρηματικά ποσά από τους χωρικούς, διέπρατταν φόνους, κλοπές και ληστείες, πραγματοποιούσαν απαγωγές και λεηλασίες, συμμετείχαν σε κατασκοπευτικές επιχειρήσεις για λογαριασμό των Βενετών και τέλος, συνέδραμαν συχνά τους πειρατές και τους κουρσάρους. Ο Τουρνεφόρ μας πληροφορεί πως σε καιρό πολέμου, η ύπαιθρος ερημωνόταν από τη δράση των χαΐνηδων. Αυτοί, ισχυρίζεται, πως ήταν χριστιανοί που επαναστάτησαν και κατέφυγαν στους Βενετούς. Στις εξόδους τους από τα φρούριά τους, έκαιγαν, λεηλατούσαν, βίαζαν και διέπρατταν κάθε λογής ωμότητα. Τέλος, επιδίωκαν να συλλάβουν μουσουλμάνους για να ζητήσουν μετά μεγάλα χρηματικά ποσά ως λύτρα για την απελευθέρωση τους.<sup>288</sup>

Από το περιεχόμενο των σιτζιλ προκύπτει, πως τα θύματα των επιδρομών των χαΐνηδων ανήκαν σε όλες τις θρησκευτικές ομάδες του νησιού, για παράδειγμα στις 8/12/1686-22/Μ/1098 συναντάμε μια υπόθεση δράσης χαΐνηδων, τα θύματα της οποίας ήταν Εβραίοι και μουσουλμάνοι.<sup>289</sup> Αντιλαμβανόμαστε ωστόσο, από τη μεγαλύτερη συχνότητα μουσουλμάνων που κατήγγειλαν, κατέδιδαν και επιβεβαίωναν την ταυτότητα και τη δράση ενός εναγόμενου ως χαΐνη, πως οι χαΐνηδες μάλλον στοχοποιούσαν πρώτα τους μουσουλμάνους, δείχνοντας περισσότερη επιείκεια απέναντι στους χριστιανούς.<sup>290</sup> Επιπροσθέτως, για τους χριστιανούς που είχαν απαχθεί ή αιχμαλωτιστεί από χαΐνηδες, υπήρχε η δυνατότητα να απελευθερωθούν, αν μπορούσαν να αποδείξουν πως ήταν χριστιανοί και πως μιλούσαν Ελληνικά.<sup>291</sup>

Η αντιμετώπιση που επεφύλασσαν οι ραγιάδες στους χαΐνηδες, κυμαινόταν και δε φαίνεται να υπήρχε κάποια ενιαία στάση απέναντι τους. Υπάρχουν

<sup>287</sup> Τ.Α.Η. 11/112 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1450)

<sup>288</sup> Tournefor, ό.π., σελ. 105.

<sup>289</sup> Τ.Α.Η. 6/107 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 919)

<sup>290</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 7/50 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 1040)

<sup>291</sup> Τ.Α.Η. 7/143 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 1126)



περιπτώσεις που οι κάτοικοι μιας περιοχής για ένα διάστημα τους ανέχονταν και κάποια στιγμή αργότερα αποφάσιζαν να τους καταγγείλουν στις αρχές.<sup>292</sup> Υπάρχουν περιπτώσεις που μέρος των κατοίκων μιας περιοχής τους υποστήριζε, προσφέροντάς τους όπλα, τρόφιμα, καταφύγιο ή λειτουργώντας ως οδηγοί τους για παράδειγμα στις ορεινές και δύσβατες διαβάσεις.<sup>293</sup> Επίσης, συχνά μερικοί ραγιάδες παρουσιάζονταν στο ιεροδικείο ζητώντας την απελευθέρωση ενός προσώπου που κατηγορούταν ως χαϊνης, συνήθως συγχωριανού τους, παρέχοντας προσωπικές εγγυήσεις και καθιστώντας τους εαυτούς τους υπεύθυνους πως δε θα συμμετάσχει σε επιδρομές, δε θα βοηθά τους χαϊνηδες και πως θα είναι φιλήσυχος άνθρωπος.<sup>294</sup> Να επισημάνουμε πως η μέθοδος της παροχής κοινοτικών εγγυήσεων ήταν πολύ σημαντική γιατί αν κάποιος που δρούσε ως χαϊνης, αλλά είχε καταφέρει να αποφύγει τη σύλληψη, μπορούσε να επανενταχθεί στην κοινωνία του χωριού του, χωρίς να αντιμετωπίσει κάποιο πρόβλημα, αν εγγυόταν για αυτόν, οι συγχωριανοί του.<sup>295</sup> Τέλος, υπάρχουν και περιπτώσεις που οι χωρικοί μιας περιοχής είναι έντονα εχθρικοί απέναντι στους χαϊνηδες, καταδιώκοντας και εξοντώνοντάς τους<sup>296</sup> ή παρουσιαζόμενοι ενώπιον του καδή, αιτούνταν τον διορισμό στρατιωτών και αρματολών στην περιοχή τους για να καταπολεμηθεί η ληστρική δράση των χαϊνηδων.<sup>297</sup>

Για καμία άλλη κατηγορία, από όλο το φάσμα των παραβατικών συμπεριφορών που έλαβαν χώρα στον οθωμανικό Χάνδακα του 17<sup>ου</sup> αιώνα, ο πασάς του Χάνδακα, δεν έδειξε τόσο ενεργό ενδιαφέρον. Σε δικαστικό επίπεδο ωστόσο, ο καδής δεν έχασε ποτέ την πρωτοκαθεδρία του και μόλις δύο υποθέσεις εκδικάστηκαν στο ντιβάνι του πασά. Ο χαρακτήρας της δράσης των χαϊνηδων, σε συνδυασμό με τις στενές σχέσεις αυτών με τους Βενετούς, δεν επέτρεπαν διαφορετική στάση στον πασά Χάνδακα. Ξεκινώντας το 1685, ο πασάς του Χάνδακα, εξέδωσε έναν μεγάλο αριθμό διαταγμάτων και το σαράι του λειτούργησε ως το «στρατηγείο» των οθωμανικών αρχών για την αντιμετώπιση του φαινομένου των χαϊνηδων. Αυτές οι ενέργειες του πασά, συχνά συμπληρώνονταν και αναβαθμιζόνταν με φερμάνια που στέλνονταν από τον σουλτάνο. Όλες οι διαταγές προέτρεπαν σε επιφυλακή, εγρήγορση και ενεργητικές κινήσεις εναντίον των χαϊνηδων,<sup>298</sup> πληροφορούσαν τις φρουρές για επικείμενες επιθέσεις αυτών,<sup>299</sup> ενημέρωναν και προειδοποιούσαν τους φρουρούς των πύργων πως είναι σε γνώση των αρχών, ότι μερικοί από αυτούς βοηθούν του χαϊνηδες<sup>300</sup> και ανήγγειλαν μέρος

<sup>292</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 4/65 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 640)

<sup>293</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 8/46 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1289)

<sup>294</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 11/107 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1445)

<sup>295</sup> Τ.Α.Η. 6/107 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 919)

<sup>296</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 8/3 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1153)

<sup>297</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 6/113 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 924)

<sup>298</sup> Τ.Α.Η. 4/445 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 861)

<sup>299</sup> Τ.Α.Η. 6/49 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 898)

<sup>300</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 5/240 (Πέμπτος Κώδικας, εγγρ. 789, Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 976)

των τιμωριών που επιφυλάσσονταν τόσο στους ίδιους τους χαϊνήδες, στις οικογένειες και στις περιουσίες τους, αλλά σε όσους συνεργάζονταν μαζί τους.<sup>301</sup> Επιπλέον, ο πασάς εμπλεκόταν άμεσα στον διορισμό των αρματολών, των στρατιωτών και των καταδικωκτικών αποσπασμάτων που θα συγκρούονταν με τους χαϊνήδες,<sup>302</sup> στην επικύρωση των κεχαγιαδών, προυχόντων, ιερέων, φρουρών και κατοίκων που δήλωναν υπεύθυνοι για την αντιμετώπιση των χαϊνήδων στις περιοχές τους<sup>303</sup> και στη συγκρότηση ιεροδικαστικών συμβουλίων σε περιοχές εκτός της πόλης του Χάνδακα που είχαν ως αποκλειστικό ζήτημά τους την καταπολέμηση των χαϊνήδων.<sup>304</sup>

Για να αποδειχτεί στο ιεροδικείο πως κάποιος κατηγορούμενος ήταν χαϊνής, υπήρχαν τρεις τρόποι: Να είχε συλληφθεί στη διάρκεια κάποιας συμπλοκής του με τα ειδικά οθωμανικά καταδικωκτικά αποσπάσματα ή επ' αυτοφώρω από τα κλασσικά οθωμανικά αστυνομικά όργανα.<sup>305</sup> Να είχε γίνει εναντίον του κάποια αγωγή η οποία θα τεκμηριωνόταν από αξιόπιστους μάρτυρες.<sup>306</sup> Τέλος, να γίνει εναντίον του κάποια μαζική αγωγή των κατοίκων μιας περιοχής, οι οποίοι θα στέκονταν περισσότερο στο ποιόν του, χαρακτηρίζοντας τον για παράδειγμα ως κακοποιό, ραδιούργο ή υποκινητή της διαφθοράς.<sup>307</sup> Αν τελικώς οι κατηγορίες επαληθεύονταν με οποιονδήποτε από τους παραπάνω τρόπους, τότε ο χαϊνής τιμωρούνταν, είτε με τη θανατική ποινή, είτε με αποστολή για υπηρεσία στις γαλέρες. Επίσης, ο πασάς του Χάνδακα είχε εκδώσει ένα διάταγμα το οποίο προέβλεπε για κάθε χαϊνή τη δήμευση όλης της ακίνητης περιουσίας, την κατάσχεση της κινητής του περιουσίας και τη μεταφορά της συζύγου και παιδιών του στον Χάνδακα.<sup>308</sup>

Οι χαϊνήδες απετέλεσαν ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της ρευστότητας των ορίων που υπήρχαν στην οθωμανική κοινωνία. Μπορεί σε επίπεδο αρχής και πολιτικής θεωρίας να δινόταν μεγάλο βάρος στην τήρηση των κοινωνικών ορίων, ωστόσο η πραγματική οθωμανική κοινωνία κάθε άλλο παρά κλειστή και με πολλά στεγανά ήταν. Οι χαϊνήδες από τη μια χαρακτηρίζονταν ως καθ' ἑξίν εγκληματίες και συνεργάτες των Βενετών, δηλαδή τοποθετούνταν αυτομάτως κατά πολύ εκτός νόμου και ανεκτής συμπεριφοράς. Από την άλλη, αν κατάφερναν να αποφύγουν τη σύλληψή τους όταν δρούσαν ως χαϊνήδες, μπορούσαν αποδεχόμενοι εκ νέου το *ραγιέτι* και με την εγγύηση των συγχωριανών τους, να επιστρέψουν ομαλά στα χωριά και στις πόλεις τους, δηλαδή να αναιρέσουν στην πράξη τις προηγούμενες

<sup>301</sup> Τ.Α.Η. 8/90 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 1143)

<sup>302</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 6/112 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 923), Τ.Α.Η. 6/113 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 924)

<sup>303</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 5/237 (Πέμπτος Κώδικας, εγγρ. 783, Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 971), Τ.Α.Η. 5/241 (Πέμπτος Κώδικας, εγγρ. 791, Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 978), Τ.Α.Η. 8/3 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 1152)

<sup>304</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 8/3 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 1153)

<sup>305</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 6/105 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 915)

<sup>306</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 8/3 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 1040)

<sup>307</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 7/50 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1355)

<sup>308</sup> Τ.Α.Η. 8/90 (Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 1143)

βαριές εναντίον τους κατηγορίες. Με άλλα λόγια ένας χαϊνης μπορούσε να μεταπηδά από την παραβατικότητα στην νομιμότητα ή να «ανήκει» και στις δύο παράλληλα. Στην πραγματικότητα τα όρια αυτά ήταν πολύ περισσότερο διαπερατά από όσο ο νόμος και η θεωρία υποστήριζαν ή οι αξιωματούχοι και οι στοχαστές επιθυμούσαν. Αποδεικνύεται εν τέλει, πως η οθωμανική έννομη τάξη δε στιγματίζε ούτε ωθούσε στο περιθώριο κανέναν ως δυνάμει εγκληματία, ούτε κάποιον που στο παρελθόν είχε προβεί σε έκνομες ενέργειες τον στιγματίζε ες αεί ως κακοποιό. Το επίκεντρο τους ενδιαφέροντός της βρισκόταν πρωτίστως στο ίδιο το έγκλημα και δευτερεύοντος στο από πού αυτό προερχόταν.

## **8. Θεσμοί και τρόποι αντιμετώπισης παραβατικότητας**

### **8.1 «Αστυνόμηση», ασφάλεια και φρούρηση περιοχών**

Όπως αναφέραμε προηγουμένως, η περιοχή που μετέπειτα εξελίχθηκε στο σαντζάκι του Χάνδακα, είχε στο μεγαλύτερο μέρος της ήδη από το 1647 κατακτηθεί από τους Οθωμανούς και είχε ξεκινήσει η διαδικασία εμπέδωσης των οθωμανικών θεσμών διακυβέρνησης. Έτσι, όταν παραδόθηκε η πόλη του Χάνδακα το 1669, οι θεσμοί αυτοί μετρούσαν ήδη 22 χρόνια λειτουργίας και το νέο ζητούμενο ήταν πλέον η ενσωμάτωση της πόλης και η αναδιοργάνωση του συνόλου του σαντζακίου. Ο τομέας της ασφάλειας, της φρούρησης και της αστυνόμησης των περιοχών του σαντζακίου ήταν σημαντικός και δόθηκε μεγάλη έμφαση στη γρήγορη και αποτελεσματική λειτουργία του. Στο σαντζάκι του Χάνδακα εγκαταστάθηκαν τα σημαντικότερα «θεσμοθετημένα» όργανα αστυνόμησης, ασφάλειας και καταστολής που υπήρχαν και στην υπόλοιπη αυτοκρατορία. Παράλληλα, με το πέρασμα του χρόνου άρχισαν να κάνουν την εμφάνισή τους και οι «μη θεσμοθετημένοι» μηχανισμοί ελέγχου, όπως άλλωστε είδαμε και σε μερικές από τις περιπτώσεις που εξετάσαμε στις προηγούμενες ενότητες.

Στον πρώτο κανονισμό για τους τελωνειακούς δασμούς, που συντάχθηκε αμέσως μετά την κατάληψη του Χάνδακα, υπήρχε σαφής διάταξη που απαγόρευε στους σουμπάσηδες να επεμβαίνουν στα ζητήματα της είσπραξης των τελωνειακών δασμών.<sup>309</sup> Δύο χρόνια αργότερα ο διοικητής του Χάνδακα, εξέδωσε μπουγιουρντί, σύμφωνα με το οποίο πρώτος σούμπασης της πόλης του Χάνδακα διοριζόταν, και αναλάμβανε καθήκοντα άμεσα, ο Μουρταζά Αγάς. Ο καθής θα έπρεπε να φροντίζει πως ο σούμπασης θα εισέπραττε ό,τι δικαιούνταν και είχε καθιερωθεί από τα εισοδήματα, πως δε θα καταπίεζε τους ραγιάδες και γενικότερα δε θα παρέβαινε τις διατάξεις του σεριάτ και τους παλιούς νόμους (*kanun-ı kadim*).<sup>310</sup> Βεβαίως, γνωρίζουμε πως οι διαταγές αυτές συχνά ήταν απλά ευχολόγια γιατί στην πράξη έχουμε ήδη αναφερθεί σε παραβάσεις και έκνομες ενέργειες των σουμπασήδων του Χάνδακα. Χαρακτηριστικά αναφέρω τις περιπτώσεις του σούμπαση του χωριού Πηγαλίνα Τεμένους που κατηγορήθηκε για παράνομη είσπραξη προστίμων<sup>311</sup> ή τον σούμπαση του χωριού Απόστολοι Πεδιάδας, Χαμπίπ Μπεσέ του Μπεκτάς, που πολλακίς κατηγορήθηκε για κλοπές. Το 1674 καταχωρήθηκε στα σιτζίλ μια διαταγή που διέταζε τον σούμπαση Χάνδακα να φροντίζει οι κρεοπώλες να σφάζουν τα ζώα τους στο δημόσιο σφαγείο και να πληρώνουν το εκεί προβλεπόμενο ενοίκιο.<sup>312</sup>

Ο Γάλλος περιηγητής, Ολιβιέ, που επισκέφτηκε την Κρήτη λίγο μετά τα μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνα, καταγράφει στο έργο του με τα μελανότερα χρώματα τη

<sup>309</sup> Τ.Α.Η. 3/104 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 249, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 398)

<sup>310</sup> Τ.Α.Η. 3/246 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 673, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 409)

<sup>311</sup> Τ.Α.Η. 2/32 (Δεύτερος Κώδικας, εγγρ. 287, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 206)

<sup>312</sup> Τ.Α.Η. 5/128 (Πέμπτος Κώδικας, εγγρ. 445, Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 760)

συμπεριφορά των σουμπασήδων. Βεβαίως τα λεγόμενα του συγκεκριμένου περιηγητή, όπως και εν γένει όλων των περιηγητών, εμπεριέχουν πολλές ανακρίβειες και αναπαράγουν στερεότυπα, επομένως πρέπει πάντα να διαβάζονται με επιφύλαξη και να γίνονται κριτικά δεκτά. Ο Ολιβιέ λοιπόν, αναφέρει πως η αστυνόμευση κάθε χωριού ήταν στα χέρια του σούμπαση, ο οποίος ήταν όπως και ο αγάς (των γενιτσάρων), ένας τύραννος, αλλά ακόμα πιο άπληστος και αδιάλλακτος. Οτιδήποτε έπεφτε στην αντίληψή του το κατέδιδε, ήλεγχε με βάνουσο τρόπο τις περιουσίες των ραγιάδων και έσπερνε τη διχόνοια ανάμεσα στους χωρικούς καλλιεργώντας τα μίσση. Ήταν το πιο κακοποιοό όργανο της οθωμανικής διοίκησης και έκανε, ιδιαίτερα τους χριστιανούς, δυστυχείς. Ο αγάς τον χρησιμοποιούσε για να τιμωρήσει τα μικροαδικήματα που λάμβαναν χώρα επιβάλλοντας πρόστιμα και φάλαγγα, πολλές φορές με αυθαίρετο τρόπο.<sup>313</sup> Ανά πάσα στιγμή οι χριστιανοί μπορούσαν να χάσουν την περιουσία τους αναλόγως με την επιθυμία του σούμπαση ή του αγά. Αν πραγματοποιούνταν κάποιος φόνος και ο δολοφόνος ήταν άγνωστος, τότε ο αγάς έπρεπε να πληρώσει στον πασά ένα ποσό, το οποίο στη συνέχεια ο ίδιος θα το εισέπραττε από τους ραγιάδες, κρατώντας φυσικά ένα ποσοστό για τον ίδιο. Αν ο δολοφονημένος ήταν μουσουλμάνος, το ποσό αυτό ήταν τεράστιο, καθότι ο φόνος ενός μουσουλμάνου αποτελούσε προσβολή προς την ισλαμική θρησκεία. Συχνά η δολοφονία ενός μουσουλμάνου ακολουθούνταν από την εξόντωση πολλών χριστιανών. Οι συγγενείς και οι φίλοι του δολοφονηθέντος θεωρούσαν χρέος τους να σκοτώσουν τους πρώτους χριστιανούς που θα συναντούσαν στο δρόμο τους. Ένας πλούσιος χριστιανός μπορούσε να δωροδοκήσει τον πασά, τον αγά η τον σούμπαση και να σωθεί, αλλά ένας φτωχός όχι.<sup>314</sup>

Το 1670/1081, ο σουλτάνος Μεχμέτ Δ', προφανώς σε απάντηση κάποιας σχετικής διαμαρτυρίας, απέστειλε φερμάνι που απευθυνόταν στους βοεβόδες της Κρήτης. Ο σουλτάνος διέταξε τους βοεβόδες των φρουρίων και των σουλτανικών χωριών της Κρήτης να μην εμποδίζουν τους υπηκόους του που υπάγονταν στη δικαιοδοσία του μητροπολίτη να τελούν τις τελετές τους, να τους βοηθούν σε ό,τι τους απασχολεί και γενικότερα να μην επιτρέπουν σε κανέναν να παραβαίνει ό,τι είναι καθιερωμένο και αποδεκτό.<sup>315</sup> Το 1685/1096 ο νέος πασάς Χάνδακα, με διάταγμά του, όρισε πως ο βοεβόδας, ο σούμπασης ή οι σπαχήδες θα κρατούν στο εξής από τη συγκομιδή των χωρικών ένα δεμάτι ανά εφτά ως φόρο της δεκάτης.<sup>316</sup>

<sup>313</sup> Σιμόπουλος, Κυριάκος (επιμ.), Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα τόμος Β' 1700 – 1800, τρίτη έκδοση, Στάχυ, Αθήνα, 1981, σελ. 590.

<sup>314</sup> Ο.π., σελ. 591.

<sup>315</sup> Τ.Α.Η. 3/249 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 686, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 401), Τ.Α.Η. 3/249 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 684, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 401) και Τ.Α.Η. 3/249 (Τρίτος Κώδικας, εγγρ. 685, Σταυρινίδης, τ. Α', εγγρ. 401)

<sup>316</sup> Τ.Α.Η. 4/445 & 448 (Τέταρτος Κώδικας, εγγρ. 1147, Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 861)

Την ίδια χρονιά στο ιεροδικείο του Χάνδακα καταχωρήθηκε και έγινε αποδεκτή η πρόταση του επικεφαλής των Σεγίτ (*nakibü'l-esraf*), σείχη Μεχμέτ, σύμφωνα με την οποία ο σεγίτ Ισά του σεγίτ Φετάχ Εφέντη διοριζόταν ως νακίπης των σεγίτ που κατοικούσαν στην Κρήτη. Στις αρμοδιότητές του περιλαμβάνονταν ο έλεγχος όλων όσων ισχυρίζονταν πως είναι σεγίτ, η απαγόρευση εισόδου στην τάξη αυτή όσων δεν έχουν τα σωστά αποδεικτικά έγγραφα, η απαγόρευση σε όσους δεν είναι σεγίτ να φορούν το πράσινο σαρίκι ή άλλα διακριτικά της τάξης τους. Τέλος, αν παρουσιαζόταν η ανάγκη δίκης ή τιμωρίας ενός σεγίτ, τότε ο νακίπης έπρεπε να μην επιτρέψει στους εκτελεστικούς αξιωματούχους να επέμβουν και να εξέταζε την υπόθεση αυτός σύμφωνα με τις αρχές του σεριάτ.<sup>317</sup>

Το 1671/1082, εκτός από τον σούμπαση, διορίστηκε και επιστάτης της αγοράς ( *pazarbasi*) του Χάνδακα, ο οποίος προερχόταν από το 52<sup>ο</sup> σώμα των αυτοκρατορικών γενιτσάρων.<sup>318</sup> Για τις αρμοδιότητες του επιστάτη της αγοράς δε γνωρίζουμε πολλά στοιχεία. Ίσως να εκτελούσε λειτουργίες παρόμοιες με αυτές του μουχτεσίπη. Μερικά χρόνια αργότερα, το 1684/1095, τη θέση του επιστάτη της αγοράς αναλαμβάνει ένας χριστιανός, ο Δημήτριος, που ανήκε στη συντεχνία των παντοπωλών Χάνδακα και μάλιστα οι μάρτυρες επί της διαδικασίας που αναφέρονται είναι και οι τρεις τους χριστιανοί.<sup>319</sup>

Σε μια καταχώρηση της ίδια χρονιάς, ανάμεσα στους μάρτυρες επί της διαδικασίας, διακρίνουμε την παρουσία ενός νυχτοφύλακα, που ανήκε στο 47<sup>ο</sup> σώμα γενιτσάρων και ήταν τσορμπατζής.<sup>320</sup> Το όνομα αυτού του νυχτοφύλακα δεν το συναντούμε στην καταχώρηση του 1673/1083 με την οποία διορίζονται οι νυχτοφύλακες των κεντρικών σημείων της πόλης του Χάνδακα και ορίζονται επακριβώς οι περιοχές ευθύνης τους.

Η καταχώρηση του 1673/1083 ξεκινάει δηλώνοντας πως δεν υπάρχουν νυχτοφύλακες για την προστασία των καταστημάτων, κάτι που μας προκαλεί απορία, αφού ήδη σε προηγούμενη καταχώρηση έχει αναφερθεί η ύπαρξη τουλάχιστον ενός. Σύμφωνα με τα γραφόμενα, το κέντρο της πόλης χωρίζεται σε τρεις τομείς ευθύνης. Κάθε τομέας θα φυλάσσεται στα εξής από τρία άτομα. Όλα τα άτομα που αναφέρονται είναι γενίτσαροι και προέρχονται από διάφορα σώματα. Οι περιοχές αυτές είναι οι εξής: 1<sup>η</sup>) Ανάμεσα στο Κεμέρ Αλτί, την αγορά του Μεγάλου Βεζίρη και έως την Πύλη του Λιμανιού 2<sup>η</sup>) Από το Κεμέρ Αλτί και την αγορά του Ζουλφικάρ Αγά έως και την Χανιόπορτα 3<sup>η</sup>) Από το Κεμέρ Αλτί έως την αγορά του Αγά των Γενιτσάρων και την αγορά του Μαχμούτ Αγά. Κάθε κατάσταση που βρίσκεται εντός αυτών των ορίων, ορίζεται πως θα καταβάλλει κάθε μήνα συγκεκριμένο χρηματικό ποσό, που στη συνέχεια θα μοιράζεται εξίσου στους

<sup>317</sup> Τ.Α.Η. 3/248 (*Τρίτος Κώδικας*, εγγρ. 683, *Σταυρινίδης*, τ. Α', εγγρ. 412)

<sup>318</sup> Τ.Α.Η. 3/246 (*Σταυρινίδης*, τ. Α', εγγρ. 408)

<sup>319</sup> Τ.Α.Η. 4/485 (*Σταυρινίδης*, τ. Β', εγγρ. 885)

<sup>320</sup> Τ.Α.Η. 3/34 (*Τρίτος Κώδικας*, εγγρ. 86)

νυχτοφύλακες ως μισθός τους.<sup>321</sup> Η εβραϊκή κοινότητα είχε διορίσει επιπλέον δικό της νυχτοφύλακα και είχε αναλάβει και τη μισθοδοσία του. Ο Εβραίος νυχτοφύλακας περιπολούσε την εβραϊκή συνοικία και την περιοχή της αγοράς στην οποία υπήρχαν αρκετά καταστήματα Εβραίων.<sup>322</sup>

Ο λιμενάρχης του λιμανιού του Χάνδακα, πέρα από το ήταν υπεύθυνος για τη σωστή λειτουργία του λιμανιού και την επίβλεψη της ναυσιπλοΐας είχε και αστυνομικές αρμοδιότητες. Ήταν υπεύθυνος για τη διατήρηση της τάξης στο λιμάνι, για τη διενέργεια περιπολιών εντός του ίδιου χώρου και για τα θέματα αυτά λογοδοτούσε στον καδή της πόλης.<sup>323</sup> Κλείνοντας, για να έχουμε μια ολοκληρωμένη εικόνα των οργάνων τάξης και ασφάλειας που δρούσαν κυρίως εντός της πόλης του Χάνδακα, να αναφέρουμε πως στους ιεροδικαστικούς κώδικες, σε διάφορες καταχωρήσεις, αναφέρονται ανάμεσα στους μάρτυρες επί της διαδικασίας μερικά πρόσωπα που φέρουν τίτλους που παραπέμπουν σε όργανα καταστολής ή στους αξιωματούχους του ιεροδικείου, όπως τσοχαντάρης, τσαούσης, μουχζίρης, κουλουκτσής και καρά-κουλουκτσήμπασης.

Η φύλαξη και η εμπέδωση κλίματος εμπιστοσύνης στην ύπαιθρο του Χάνδακα απετέλεσε ένα δύσκολο έργο για τις οθωμανικές αρχές, πρωτίστως, αλλά όχι αποκλειστικώς, εξαιτίας της δράσης των χαϊνηδων και των επιδρομών των κουρσάρων. Για την επίτευξη αυτού του έργου, οι Οθωμανοί χρησιμοποίησαν διάφορες μεθόδους, σύνθετα μέτρα και καινοφανή όργανα, συμπληρωματικά με τα πιο κοινά, όπως για παράδειγμα ένα σώμα τύπου χωροφυλακής (*kolci*) ή τύπου στρατιωτικής αστυνομίας (*zabit*) ή επεκτείνοντας το πεδίο δράσης των κατά βάση αστικών οργάνων ασφαλείας σαν τους σουμπασήδες ή τους βοεβόδες.

Ένας θεσμός προστασίας και φύλαξης, ιδίως των παράκτιων περιοχών, που κληρονόμησαν ουσιαστικά οι Οθωμανοί από τους Βενετούς, ήταν αυτός της βάρδιας (*vardye*) ή αλλιώς βίγλας ή σκοπιάς. Η βενετική διοίκηση από τις αρχές του 17<sup>ου</sup> αιώνα άρχισε να οργανώνει τους ντόπιους σε σώματα φρούρησης των ακτών τα οποία με σινιάλα καπνού την ημέρα (*ημεροβίγλοι*) ή με φωτιές τη νύχτα (*νυχτοβίγλοι*) ειδοποιούσαν για την άφιξη εχθρικών δυνάμεων.<sup>324</sup> Ο περιηγητής Πόκοκ αναφέρει πως κατά την επίσκεψή του στο νησί παρατήρησε πως καθ' όλο το μήκος της βόρειας ακτογραμμής του νησιού υπήρχαν μικροί πυργίσκοι σαν παρατηρητήρια για την επίβλεψη της θάλασσας. Αυτοί, ιδιαιτέρως τη νύχτα, έδιναν συναγερμό σε περίπτωση ανάγκης μέσω φωτιών. Οι χριστιανοί ήταν υποχρεωμένοι να συμμετέχουν σε αυτές τις σκοπιές και, για να πιστοποιούν πως έχουν αναλάβει

<sup>321</sup> Τ.Α.Η. 3/11 (*Τρίτος Κώδικας*, εγγρ. 32, *Σταυρινίδης*, τ. Β', εγγρ. 621)

<sup>322</sup> Ευχαριστώ πολύ τον Σταύρο Σφακιωτάκη για την πληροφορία αυτή. Για περισσότερες σχετικές πληροφορίες, παραπέμπω στη δική του τελική μεταπτυχιακή εργασία.

<sup>323</sup> Τ.Α.Η. 5/41 (*Πέμπτος Κώδικας*, εγγρ. 137)

<sup>324</sup> Ζέη, *Ελευθερία, Νόμιμη και Παράνομη Πόλη στα Νεότερα Χρόνια: Η Νύχτα στο Βενετικό Χάνδακα, 15<sup>ος</sup>-17<sup>ος</sup> αιώνες*, [χ.ε.], Αθήνα, 2008, Μέρος Α', Κεφάλαιο II, σελ. 16-18.

υπηρεσία, μόλις νύχτωνε όφειλαν να ανάβουν εκεί μια μικρή φωτιά με πυρσούς. Όμως, όπως υποστηρίζει ο Πόκοκ, ο πασάς συχνά έπαιρνε παρανόμως χρήματα και σε αντάλλαγμα χορηγούσε απαλλακτικές άδειες. Επειδή η κατάσταση αυτή έτεινε να γίνει κανόνας, τους βιγλάτορες είχαν αρχίσει πλέον να τους συνοδεύουν στρατιώτες.<sup>325</sup> Αναφορά στην ύπαρξη των βαρδιών στην περιοχή της Σητείας κάνει και Εβλιγιά Τσελεμπή.<sup>326</sup> Οι βιγλάτορες κατά τη διάρκεια της ημέρας αντί φωτιάς ύψωναν μια κόκκινη σημαία και όσοι δεν ειδοποιούσαν εγκαίρως τιμωρούνταν.<sup>327</sup> Ο θεσμός της βάρδιας καταργήθηκε με φερμάνι εξαιτίας της μη ικανοποιητικής του απόδοσης το 1690. Διατηρήθηκαν μερικές μονάχα βίγλες σε επιλεγμένα στρατηγικά σημεία, όπως κοντά στη Σούδα και στα Χανιά.<sup>328</sup>

Ένας θεσμός ασφάλειας αρκετά παραπλήσιος με τη βάρδια, αλλά με εφαρμογή και στην κρητική ενδοχώρα, ήταν αυτός των φρουρών των πύργων (*kule*). Η οργάνωση και η ευθύνη λειτουργίας του θεσμού αυτού ανήκε στον διοικητή του Χάνδακα, στον οποίο ή σε έναν πληρεξούσιό του, παρουσιάζονταν οι σημαντικότεροι κάτοικοι μιας περιοχής, συνήθως ο κεχαγιάς, ιερείς και άλλοι προύχοντες, εκπροσωπώντας τους κατοίκους της και αποδέχονταν τη διαταγή του διοικητή να επανδρώνουν τις φρουρές, να εγγυώνται την εκτέλεση της διαταγής, να ειδοποιούν άμεσα, με τους ίδιους τρόπους όπως με τις βίγλες, τις αρμόδιες αρχές για οποιαδήποτε κίνηση παρατηρούσαν και να μη συνεργάζονται με τους χαϊνήδες και τους κουρσάρους.<sup>329</sup> Όσοι καλούνταν να επανδρώσουν τις φρουρές των πύργων ήταν πάντοτε χριστιανοί. Όμως, ως φρουροί ενός ναχιγιέ αλλά εκτός πύργων, διορίζονταν κατά βάση μουσουλμάνοι. Μάλιστα, σε καταχωρήσεις που αναφέρονται στο ζήτημα των χαϊνήδων, μουσουλμάνοι φρουροί του Μεραμπέλου και της Πεδιάδας είχαν καταφέρει μετά από ένοπλες συμπλοκές να συλλάβουν αρκετούς χαϊνήδες και να τους οδηγήσουν ενώπιον του καδή.<sup>330</sup>

Στο ιεροδικείο γινόταν η επίσημη, αναλυτική περιγραφή των πύργων κάθε ναχιγιέ και των χωριών που ορίζονταν ως υπεύθυνα για την παροχή ανδρών για την επάνδρωση των φρουρών. Στο Μεραμπέλο λειτουργούσαν 25 πύργοι, οι περισσότεροι από κάθε άλλο ναχιγιέ, και μερικά χωριά είχαν αναλάβει τη στελέχωση περισσότερων από ενός πύργων. Για παράδειγμα, το χωριό Κριτσά, που βρισκόταν σε στρατηγικό σημείο για τη μετακίνηση μέσω των Λασιθιώτικων Ορέων από το Μεραμπέλο στο Λασιθί και στην Πεδιάδα, είχε υπ' ευθύνη του τέσσερεις πύργους.<sup>331</sup> Οι υπόλοιποι ναχιγιέδες είχαν τον ακόλουθο αριθμό πύργων: Πεδιάδα

<sup>325</sup> Ροσκοκ, ό.π., σελ. 266.

<sup>326</sup> Ενλίγα, ό.π., σελ. 235.

<sup>327</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 5/240 (*Πέμπτος Κώδικας*, εγγρ. 789, *Σταυρινίδης*, τ. Β', εγγρ. 976) και Τ.Α.Η. 4/445 & 448 (*Τέταρτος Κώδικας*, εγγρ. 1147, *Σταυρινίδης*, τ. Β', εγγρ. 861)

<sup>328</sup> Τ.Α.Η. 7/23 (*Σταυρινίδης*, τ. Β', εγγρ. 1025)

<sup>329</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 5/240 (*Πέμπτος Κώδικας*, εγγρ. 790, *Σταυρινίδης*, τ. Β', εγγρ. 977)

<sup>330</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 8/51 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 1296)

<sup>331</sup> Τ.Α.Η. 5/261 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 986)



24, Σητεία 22, Ιεράπετρα 15, Καινούργιο 8, Πυργιώτισσα 7, Ρίζο 4. Στους τρεις πρώτους ναχιγιέδες ένας πύργος αναλογούσε σε ένα χωριό, ενώ στους τρεις τελευταίους συνήθως ένας πύργος αναλογούσε σε τρία χωριά. Μάλιστα, στο Ρίζο ένας πύργος δε στελεχωνόταν διότι δεν υπήρχε η ανάγκη λειτουργίας του.<sup>332</sup> Το 1684, δηλαδή ένα χρόνο μετά την έναρξη της νέας πολεμικής αναμέτρησης των Οθωμανών με τους Βενετούς και υπό τον φόβο μιας ενδεχόμενης επίθεσης των τελευταίων, στάλθηκε φερμάνι στο οποίο δίνονταν εντολές για αυξημένη επιφυλακή όλων των πύργων και των φρουρών του νησιού.<sup>333</sup>

Ο κλασικός οθωμανικός θεσμός της συλλογικής ευθύνης εφαρμόστηκε εκτεταμένα στην ύπαιθρο του Χάνδακα και μάλιστα, υπό το βάρος της δράσης των χαϊνήδων, πήρε μια περισσότερο θεσμική και επίσημη μορφή. Σε μια παρόμοια πρακτική είχαν καταφύγει παλαιότερα και οι Βενετοί.<sup>334</sup> Το 1689, εκδόθηκε φερμάνι και μπουγιουρντί σύμφωνα με τα οποία καλούνταν να παρουσιαστούν στον καδή ή σε κάποιον πληρεξούσιό του, εκπρόσωποι των χριστιανών κατοίκων των περιοχών του Χάνδακα και να εγγυηθούν πως σε περίπτωση που οι χαϊνήδες απαγάγουν ή προκαλέσουν ζημιές στις περιουσίες των μουσουλμάνων συγχωριανών τους, αυτοί έφεραν συλλογικά την ευθύνη, όφειλαν να καταβάλουν τα λύτρα για την απελευθέρωση των μουσουλμάνων αιχμαλώτων και να αποζημιώσουν τις ζημιές που υπέστησαν οι μουσουλμανικές περιουσίες.<sup>335</sup> Σε περίπτωση που δεν τα έκαναν αυτά, τότε θα υφίσταντο τις ανάλογες τιμωρίες. Ανάμεσα στους χριστιανούς αυτούς εκπροσώπους συμμετείχε πάντα ο κεχαγιάς του εκάστοτε ναχιγιέ, ενώ κυριαρχούσαν οι ιερείς, οι μάστορες και οι φρούραρχοι των πύργων που προαναφέρθηκαν. Αυτούς τους προκρίτους των χωριών ο περιηγητής Ολιβιέ τους αποκαλεί «καπετάνιους» και αναφέρει πως ήταν οι χριστιανοί που συνδιαλέγονταν με τις οθωμανικές αρχές και ρύθμιζαν διάφορες ενδοχριστιανικές διαφορές, ώστε αυτές να μην καταλήξουν στην κρίση του «φοβερού», κατά τα λεγόμενα του Ολιβιέ, καδή.<sup>336</sup> Στα πλαίσια αυτής της θεσμικής έκφρασης της συλλογικής ευθύνης των χωρικών, εγγυήθηκαν οι εκπρόσωποι των ναχιγιέδων Λασιθίου, Μεραμπέλου, Ιεράπετρας, Σητείας, Καινούργιου, Πυργιώτισσας, Μαλεβιζίου, Πεδιάδας, Ρίζου και Μυλοπόταμου. Μάλιστα, στις δηλώσεις των κατοίκων της Πεδιάδας, Ρίζου και Ιεράπετρας υπήρχαν επιπλέον διατάξεις. Εγγυούνταν πως δεν θα βοηθούν τους Βενετούς, τους ληστές και τους χαϊνήδες, σε συνεργασία με τους αρματολούς θα συλλαμβάνουν και θα παραδίδουν αυτούς στον διοικητή του Χάνδακα, θα ειδοποιούν τα στρατεύματα της περιοχής για τις κινήσεις τους, θα ενημερώνουν τους ζαμπίτες ονομαστικά για τυχόν δραπέτες προς τα τρία νησιά/φρούρια με

<sup>332</sup> Οι καταχωρήσεις αυτές βρίσκονται στα: Τ.Α.Η. 5/261-264 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 985-991)

<sup>333</sup> Τ.Α.Η. 6/49 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 898)

<sup>334</sup> Green, ό.π., σελ. 135.

<sup>335</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 5/238 (Πέμπτος Κώδικας, εγγρ. 785, Σταυρινίδης, τ. Β', εγγρ. 972)

<sup>336</sup> Σιμόπουλος, ό.π., σελ. 590.

σκοπό τη σύλληψη και τιμωρία τους και, τέλος, αν δεν τα έκαναν αυτά, οι μεν ενήλικες θα εκτελούνταν, οι δε ανήλικοι θα φυλακίζονταν.<sup>337</sup>

Τέλος, δυο όργανα που χρησιμοποίησε η οθωμανική αρχή, αποκλειστικά για αντιμετώπιση των χαϊνήδων, ήταν οι αρματολοί (*martoloz*) και τα ειδικά καταδιωκτικά αποσπάσματα (*çete*). Οι αρματολοί ήταν διωκτικά σώματα ντόπιων, επιφορτισμένα με την καταδίωξη των χαϊνήδων. Κάτοικοι διαφόρων ναχιγιέδων παρουσιάζονταν στο ιεροδικείο ζητώντας την έκδοση μιας απόφασης που θα τους επέτρεπε να συστήσουν στην περιοχή τους ομάδα αρματολών. Κάθε τέτοια ομάδα αποτελείτο από 20-50 άνδρες υπό την αρχηγία ενός (*martolozbasi*). Όλοι τους ήταν χριστιανοί. Από τις ιεροδικαστικές καταχωρήσεις γνωρίζουμε πως ομάδες αρματολών δημιουργήθηκαν στη Σητεία, στο Ρίζο, στο Λασιθί και φυσικά στο Μεραμπέλο.<sup>338</sup> Η νομιμοφροσύνη των αρματολών δεν ήταν σε καμία περίπτωση εξασφαλισμένη και δεν ήταν λίγες οι περιπτώσεις που αυτοί βοηθούσαν τελικά τους χαϊνήδες με διάφορους τρόπους, όπως παραδίδοντάς τους σπλιισμό και πολεμοφόδια, παρέχοντάς τους καταφύγιο και τροφή ή λειτουργώντας ως οδηγοί τους στα δύσβατα ορεινά περάσματα, κυρίως του Λασιθίου.<sup>339</sup>

Απ' την άλλη, τα ειδικά καταδιωκτικά αποσπάσματα, αποτελούσαν σε μεγάλο βαθμό μια παραλλαγή των αρματολών, αλλά στη μουσουλμανική τους εκδοχή. Τα μέλη τους ήταν μουσουλμάνοι που κυρίως ανήκαν σε κάποιο στρατιωτικό σώμα, υπό την ηγεσία συνήθως, ενός αυτοκρατορικού γενίτσαρου.<sup>340</sup> Καταδιωκτικά σώματα δραστηριοποιήθηκαν με βεβαιότητα στους ναχιγιέδες Πεδιάδας, Καινούργιου και Σητείας, αλλά με την εξειδικευμένη αποστολή τους εναντίον των χαϊνήδων φαντάζει απίθανο να απουσίαζαν από το Μεραμπέλο και το Λασιθί. Από τις καταχωρήσεις στα σιτζίλ φαίνεται πως οι *τσέτες* απετέλεσαν το αποτελεσματικότερο οθωμανικό όργανο στη μάχη ενάντια στους χαϊνήδες, έχοντας στο λογαριασμό τους σημαντικό αριθμό συλλήψεων και ένοπλων συμπλοκών με αυτούς.<sup>341</sup>

## 8.2 Κολασμός και βασανιστήρια

Στον πρώιμο οθωμανικό Χάνδακα, οι συνηθέστερες μέθοδοι ολοκλήρωσης μιας υπόθεσης ήταν αυτές του εξωδικαστικού συμβιβασμού και της παροχής εγγυήσεων. Αυτό δε σημαίνει πως οι επιβολή ποινών απουσίαζε. Το αντίθετο μάλιστα. Τα ευρήματα της έρευνάς μας απέδειξαν πως τα μέσα κολασμού που εφαρμόζονταν στον Χάνδακα συμβαδίζουν με εκείνα που επικρατούσαν και στον υπόλοιπο οθωμανικό κόσμο. Βεβαίως, το γεγονός πως οι ποινές επιβάλλονταν από

<sup>337</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 5/300 (*Πέμπτος Κώδικας*, εγγρ. 941, *Σταυρινίδης*, τ. Β', εγγρ. 1003)

<sup>338</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 5/240 (*Πέμπτος Κώδικας*, εγγρ. 788, *Σταυρινίδης*, τ. Β', εγγρ. 975)

<sup>339</sup> Τ.Α.Η. 11/107 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 1445)

<sup>340</sup> Τ.Α.Η. 8/46 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 1289)

<sup>341</sup> Ενδεικτικά: Τ.Α.Η. 8/58 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 1308)

τις εκτελεστικές αρχές του τόπου και σπάνια καταγράφονταν στους ιεροδικαστικούς κώδικες αφήνει πάντα ένα «νεκρό» σημείο στη μελέτη μας που όμως κάπως φωτίζεται από τις περιγραφές που έδωσαν οι διάφοροι περιηγητές.

Η πληρωμή του φόρου αίματος επιβαλλόταν μετά από μια καταδίκη σε υποθέσεις ανθρωποκτονίας και σωματικού τραυματισμού. Σύμφωνα με φερμάνι που είχε αποσταλεί, απαγορευόταν ρητώς η είσπραξη φόρου αίματος για θανάτους που επήλθαν λόγω απανθράκωσης, πνιγμού σε νερό, κατασπάραξης από άγριο ζώο, κατάρρευσης κτισμάτων, πτώσης από άλογο, γάιδαρο ή μουλάρι, χτυπήματος κεραυνού και τέλος αυτοκτονίας. Το φερμάνι αυτό στάλθηκε γιατί είχε πέσει στην αντίληψη των κεντρικών αρχών πως διάφοροι αξιωματούχοι εισέπρατταν με τη χρήση απειλών και ψευδών κατηγοριών, παρανόμως, τον φόρο αίματος.<sup>342</sup> Άλλη ποινή που είχε τη μορφή καταβολής χρηματικού ποσού ή είδους, ήταν αυτή της επιστροφής του αντικειμένου του εγκλήματος ή της καταβολής αποζημίωσης της αξίας του. Αυτή η ποινή είχε εφαρμογή σε μια μεγάλη γκάμα παραβάσεων, όπως κλοπές, υπεξαιρέσεις, ζωοκλοπές, πλαστογραφίες ή αρπαγές κατά τη διάρκεια επιδρομών των χαϊνηδων.

Μια ποινή που αφορούσε αποκλειστικά όσους είχε αποδειχθεί πως δρούσαν ως χαϊνηδες, ήταν αυτή της δήμευσης της κινητής και ακίνητης περιουσίας τους και η υποχρεωτική μεταφορά της οικογένειάς τους εντός της πόλης του Χάνδακα.

Η φυλάκιση ενός καταδικασμένου, κατά την οθωμανική πρακτική, δεν ήταν ιδιαίτερος διαδεδομένος ως ποινή, αλλά μάλλον ήταν περισσότερο ένα προσωρινό μέτρο μέχρι την επιβολή μιας μονιμότερης ποινής, όπως της εκτέλεσης ή της σωματικής τιμωρίας. Εφαρμοζόταν πρωτίστως σε αποδεδειγμένους χαϊνηδες και σε μικρότερο βαθμό σε δολοφόνους. Οι χαϊνηδες που είχαν καταδικαστεί, φυλακίζονταν κατά κύριο λόγο στον Μεγάλο Κούλε, που βρίσκεται στο λιμάνι του Χάνδακα.<sup>343</sup> Ο Εβλιγιά Τσελεμπή στο έργο του σημειώνει και μια δεύτερη φυλακή στον Χάνδακα. Υποστηρίζει πως αυτή βρίσκεται πάνω από την καμάρα της πύλης του εσωτερικού του φρουρίου. Εκεί, στα αριστερά της πύλης αυτής είναι το «γραφείο» του μουχτεσίπη αγά με τους τσορματζήδες στρατιώτες του και δίπλα σε αυτό τοποθετεί την φυλακή, την οποία χαρακτηρίζει τεράστια. Οι εκεί κρατούμενοι είναι αλυσοδεμένοι με τους περισσότερους εξ αυτών να είναι οφειλέτες εξέχοντα μέλη της κοινότητας και πολλοί από αυτούς βασανίζονται.<sup>344</sup> Ο Τουρνεφόρ αναφέρεται και αυτός στις φυλακές, αλλά κάπως αόριστα καταθέτοντας πως εκεί κλείνονται οι μουσουλμάνοι που έχουν προβεί σε κλοπές και εκεί μέσα στραγγαλίζονται για να σωθεί η τιμή της φυλής τους. Το πτώμα τους κατόπιν

<sup>342</sup> Σταυρινίδης, Νικόλαος, «Ανέκδοτα έγγραφα της Τουρκοκρατίας εν Κρήτη των ετών 1684-1686», *Κρητικά Χρονικά*, Β' (1948), σελ. 330.

<sup>343</sup> Τ.Α.Η. 11/112 (Σταυρινίδης, τ. Γ', εγγρ. 1450)

<sup>344</sup> Ενίγια, ό.π., σελ. 214-215.

τοποθετείται μαζί με πολλές πέτρες σε έναν σάκο και πετιέται στη θάλασσα.<sup>345</sup>  
(Εικόνα 14)

Αποστολή για υπηρεσία, ενός κατάδικου, ως κωπηλάτη στις γαλέρες του οθωμανικού στόλου αποφασίζεται σε λίγες σχετικά υποθέσεις. Λίγες αν σκεφτεί κανείς πως η περίοδος από το 1669 έως το 1700 ήταν γεμάτη με πολεμικές συγκρούσεις για τους Οθωμανούς. Ειδικά το μέτωπο εναντίον των Βενετών διεξαγόταν κυρίως στη θάλασσα και επομένως οι ανάγκες των Οθωμανών για κωπηλάτες ήταν μεγάλη. Σε χαϊνήδες, δολοφόνους και παραβάτες του ηθικού κώδικα επιβαλλόταν η συγκεκριμένη ποινή και το χρονικό διάστημα της εκεί υπηρεσίας τους κυμαινόταν από ένα χρόνο έως ισόβια ή έως ότου ο καταδικασμένος να εγκαταλείψει την κακή του διαγωγή.<sup>346</sup>

Στα έγγραφα που εξέτασα, υπάρχει μια μόνο αναφορά στην επιβολή σωματικής ποινής. Οφείλουμε ωστόσο να υποθέσουμε πως αυτή η ποινή πρέπει να χρησιμοποιούνταν περισσότερο, τουλάχιστον σε επίπεδο ραβδισμών και φάλαγγα. Στην υπόθεση στην οποία αναφέρθηκα, ο ραβδισμός επιβλήθηκε λόγω της διάπραξης μοιχείας. Ο Τουρνεφόρ υποστηρίζει πως αν ένας χριστιανός διέπραττε κάποια κλοπή, τότε καταδικαζόταν σε ραβδισμούς ή αλλιώς απαγχονιζόταν στο κοντινότερο δέντρο.<sup>347</sup> Ο Ολιβιέ, από την άλλη, αναφέρει πως το ραβδί ήταν πάντα έτοιμο για κάθε ανυπότακτο χριστιανό και πως, αν ένας χριστιανός παραπονούνταν για αυτό ή έστελνε διάβημα διαμαρτυρίας στον πασά ή στον σουλτάνο, ήταν πολύ πιθανό να το πληρώσει, είτε με τη ζωή του, είτε με την περιουσία του.<sup>348</sup> Υπενθυμίζω εκ νέου σε αυτό το σημείο πως οι μαρτυρίες των περιηγητών δε δίδουν πάντοτε μια αξιόπιστη απεικόνιση της ιστορικής πραγματικότητας. Ο φάλαγγας πρέπει να ήταν η πιο ευρέως χρησιμοποιούμενη μορφή ραβδισμού. Σε καταχώρηση μόλις του 1671/1082, ανάμεσα στους μάρτυρες επί της διαδικασίας, εμφανίζεται ένας φαλακτζής (*falakci*), ο Μουσταφά Μπεσέ του Αμπντουλλάχ.<sup>349</sup> Επίσης, ο Τουρνεφόρ καταγράφει πως ο ίδιος ως μέλος ιατρικής αποστολής, απέφευγε να αναλάβει μουσουλμάνους ασθενείς. Κανένα μέλος της συγκεκριμένης ιατρικής αποστολής δε μπορούσε να προβλέψει πότε θα έκανε κέφι στους μουσουλμάνους ασθενείς να ραβδίσουν οποιοδήποτε μέλος της, επειδή μπορεί τα φάρμακα που τους χορηγούσαν τους είχαν κουράσει. Οι μουσουλμάνοι, καταθέτει ο Τουρνεφόρ, δίνουν πολύ δυνατούς ραβδισμούς στα πέλματα μετρώντας τον αριθμό τους με τις χάντρες ενός κομπολογιού.<sup>350</sup> (Εικόνα 15)

<sup>345</sup> Tournefort, ό.π., σελ. 98.

<sup>346</sup> Τ.Α.Η. 11/53 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 1410) και Τ.Α.Η. 11/53 (*Σταυρινίδης*, τ. Γ', εγγρ. 1411)

<sup>347</sup> Tournefort, ό.π., σελ. 98.

<sup>348</sup> Σιμόπουλος, ό.π., σελ. 591.

<sup>349</sup> Τ.Α.Η. 3/236 (*Τρίτος Κώδικας*, εγγρ. 642, *Σταυρινίδης*, τ. Β', εγγρ. 563)

<sup>350</sup> Tournefort, ό.π., σελ. 101.

Τέλος, υπήρχε η θανατική ποινή. Σε αυτήν καταδικάζονταν δολοφόνοι και χαϊνήδες. Ο τρόπος της εκτέλεσης μπορούσε να πάρει διάφορες μορφές, όπως στραγγαλισμός, απαγχονισμός, παλούκωμα και τσιγκέλι. Οι δύο τελευταίες μορφές φαίνεται πως εφαρμόζονταν εναντίον των καταδικασμένων ως χαϊνήδες και αποτελούσαν ένα είδος δημόσιας τελετουργίας. Η δράση των χαϊνήδων, με τον σαφή ανατρεπτικό τους για τη δημόσια τάξη χαρακτήρα, με την εντόνως ενεργή πολιτική ανυπακοή, αλλά και η ανοιχτή συνέργειά τους με τους Βενετούς, καθιστούσαν αναγκαία την έντονα δραματική, βίαιη και δημόσια τιμωρία τους, ώστε να λειτουργήσει ως μέθοδος παραδειγματισμού, πειθάρχησης και επαναβεβαίωσης της οθωμανικής εξουσίας στα μάτια κυρίως των ραγιάδων. Στην εισαγωγή, άλλωστε, αναφέραμε πως όσο πιο επικίνδυνη είναι για την εκάστοτε εξουσία μια παραβατική συμπεριφορά ενός υπηκόου της, τόσο πιο σκληρή και ωμή πρέπει να είναι η απάντηση και η τιμωρία του εκ μέρους των αρχών. Ο θεατρικός χαρακτήρας του παλουκώματος και του τσιγκελιού φαίνεται πως εντυπωσίαζε του Ευρωπαίους περιηγητές και γι' αυτό έδωσαν λεπτομερή περιγραφή τους.

Ο Τουρνεφόρ περιγράφει το παλούκωμα ως εξής: Ο καταδικασμένος ξαπλώνεται μπρούμυτα με τα χέρια του δεμένα πίσω από την πλάτη του. Για να τον ακινητοποιήσουν πλήρως, πάνω του τοποθετούν μια σέλα και πάνω της κάθονται δύο βοηθοί του δήμιου, ενώ ένα τρίτος του κολλά το πρόσωπο στη γη κρατώντας με τα χέρια του σφιχτά τον λαιμό του. Ένας τέταρτος του σχίζει από πίσω το παντελόνι και του χώνει στον πρωκτό ένα ξύλινο παλούκι, τη σούβλα, σπρώχνοντάς την με τα χέρια όσο πιο μέσα γίνεται. Μετά ο πέμπτος βοηθός χτυπά με σφυρί τη σούβλα έως ότου αυτή να εξέλθει από το στήθος του κατάδικου. Στο τέλος, σηκώνουν όπως είναι τη σούβλα και την μπήγουν κάθετα στη γη. Αν ο σουβλισμένος είναι ακόμα ζωντανός, οι φανατικότεροι των μουσουλμάνων τον βρίζουν, ενώ κανείς δεν τολμά να τον βοηθήσει. Αν ο σουβλισμένος είναι μουσουλμάνος, τότε λογίζεται από το «κοινό» ως ανάξιος και πιστεύεται πως το αμάρτημα που διέπραξε και τον οδήγησε στη σούβλα, τον έκανε άπιστο και χριστιανό.<sup>351</sup> Ο περιηγητής Σοννίνι, απ' τη μεριά του, αναφέρει πως το παλούκωμα έχει δημόσιο χαρακτήρα και λάμβανε χώρα δίπλα από τη Χανιόπορτα. Ο δήμιος τοποθετούσε τα παλούκια με τους σουβλισμένους όρθια, εκατέρωθεν του δρόμου με σκοπό να τα βλέπουν οι περαστικοί. Από τους παλουκωμένους άλλοι ήταν νεκροί, άλλοι αργοπέθαιναν ακόμα και για 24 ώρες και άλλοι κάπνιζαν τα τσιμπούκιά τους και έβριζαν, ιδιαίτερα τους Ευρωπαίους, «θεατές».<sup>352</sup> (Εικόνα 16)

Η ετέρα θεατρική μέθοδος εκτέλεσης ήταν το τσιγκέλι. Ο Τουρνεφόρτ δίνει και για αυτό λεπτομερή περιγραφή. Το τσιγκέλι ήταν ένα ικρίωμα με πολλούς μεταλλικούς γάντζους σαν αγκίστρια, τοποθετημένο κυρίως στις εισόδους του Χάνδακα. Ο δήμιος ύψωνε τους κατάδικους με μια τροχαλία πάνω από το ύψος του

<sup>351</sup> Tournefort, ό.π., σελ. 106-107.

<sup>352</sup> Σιμόπουλος, ό.π., σελ. 399.

ικριώματος και απελευθέρωνε το σχοινί, ώστε ο κατάδικος να πέσει και να γαντζωθεί στους γάντζους. Αυτός αφηνόταν εκεί κρεμασμένος από όπου είχε τύχει να πιαστεί, από το στήθος του, τις μασχάλες του, την πλάτη ή από αλλού, ενώ οι σύντροφοί του από κάτω ούρλιαζαν. Είναι πιθανό ένας να παρέμενε πάνω στο τσιγκέλι μέχρι και τρεις ημέρες μέχρι να ξεψυχήσει και πολλοί από αυτούς ζητούσαν να φουμάρουν καπνό.<sup>353</sup> Αξιοσημείωτο είναι πως και στην περιγραφή του Σοννίνι και στου Τουρνεφόρ γίνεται σαφής αναφορά στην κατανάλωση καπνού από τους καταδικασμένους. Άραγε η αναφορά αυτή οφείλεται στην επανάληψη μια στερεοτυπικής εικόνας που είχαν οι Ευρωπαίοι για τους Ανατολίτες ή μήπως ήταν γνωστές οι αναλγητικές, χαλαρωτικές ιδιότητες του καπνού ; (Εικόνες 17 και 18)

---

<sup>353</sup> Tournefort, ό.π., σελ. 107.

## **ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ**

Η παρούσα εργασία καταπιάστηκε με το ζήτημα της παραβατικότητας και των μεθόδων αντιμετώπισης αυτής στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Αρχικά, πραγματοποιήθηκε μια γενική επισκόπηση του ευρύτερου οθωμανικού νομικού και δικαστικού πλαισίου, καθώς και των οθωμανικών μηχανισμών ελέγχου και καταστολής. Στο κύριο μέρος της εργασίας αναπτύχθηκαν διεξοδικά οι παραβατικές συμπεριφορές και οι τρόποι αντιμετώπισής του όπως αυτά παρουσιάζονται στους ιεροδικαστικούς κώδικες του ιεροδικείου του Χάνδακα του 17<sup>ου</sup> αιώνα. Τα στοιχεία από τις ιεροδικαστικές καταχωρήσεις συμπληρώθηκαν και εμπλουτίστηκαν, κατά περίπτωση, με πληροφορίες προερχόμενες από διάφορα περιγηγνητικά κείμενα του 17<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αιώνα. Μέσα από όλα αυτά τα στοιχεία, πιστεύω, πως το υπό διερεύνηση θέμα αναδείχθηκε και φωτίστηκαν οι πιο σημαντικές πλευρές του. Επομένως, κλείνοντας σε αυτό το σημείο την εργασία και έχοντας υπόψιν όλα όσα προηγήθηκαν, μπορούμε να προχωρήσουμε στην εξαγωγή μερικών συγκεντρωτικών συμπερασμάτων.

Η χρονική περίοδος που τέθηκε στο επίκεντρο της μελέτης μας, αφορά μια αρκετά ιδιαίτερη περίοδο της ιστορίας της Κρήτης. Μια περίοδο που η πολιτική αρχή του νησιού, μετά από πέντε αιώνες, άλλαξε χέρια και πέρασε από τη Βενετική Δημοκρατία στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Πρόκειται επομένως, για μια εποχή με έντονα τα στοιχεία αυτής της μετάβασης. Ιδιαίτερα για την Ανατολική Κρήτη τα στοιχεία αυτά ήταν ακόμα περισσότερο εμφανή, εξαιτίας της ιδιαίτερης κατάστασης, με την ύπαιθρο, ήδη από το 1647, να είναι οθωμανική, αλλά το σημαντικότερο αστικό κέντρο να παραμένει μέχρι το 1669, στα χέρια των Βενετών. Με την κατάκτηση του Χάνδακα, τερματίστηκε ένα σκληρός μακροχρόνιος πόλεμος και η ειρήνη επέστρεψε στην περιοχή. Μαζί με την ειρήνη αυτή εντάθηκαν οι οθωμανικές προσπάθειες για την ταχεία και ομαλή εγκόλπωση του συνόλου, πλέον, της Ανατολικής Κρήτης στον οθωμανικό κόσμο. Η εμπέδωση του θεσμού της δικαιοσύνης στην οθωμανική εκδοχή του και η επιστροφή του αισθήματος της ασφάλειας στους απλούς κατοίκους, αποτελούσαν προτεραιότητες και προϋποθέσεις για την επίτευξη αυτών των προσπαθειών. Η εικόνα που προέκυψε μέσα από την έρευνα στις πηγές της εποχής, φαίνεται πως δικαιώνει τις οθωμανικές προσπάθειες. Από τα πρώτα μόλις χρόνια μετά την ολοκληρωτική επικράτηση των Οθωμανών, στην περιοχή του καζά, πλέον, Χάνδακα, οι κυριότεροι θεσμοί δικαιοσύνης και δημόσιας τάξης, που λειτουργούσαν στα υπόλοιπα οθωμανικά εδάφη, απαντώνται και στον Χάνδακα.

Το ιεροδικείο Χάνδακα ιδρύθηκε και λειτουργούσε στο μέγιστο των δυνατοτήτων κάθε άλλου οθωμανικού ιεροδικείου από το 1670, εφαρμόζοντας διατάξεις και των τριών πηγών του οθωμανικού δικαίου. Από τις καταχωρήσεις που μελετήθηκαν δε φαίνεται να εμφανίζεται κάποιου είδους «σύγκρουση» ανάμεσα

στο σεριάτ, στο κανούν και στο ορφ. Διατάξεις και των τριών πηγών του οθωμανικού δικαίου τίθεντο εξίσου σε εφαρμογή στο ιεροδικείο Χάνδακα, τόσο κατά την ακροαματική διαδικασία, όσο κατά την επιβολή των ποινών. Για παράδειγμα, η καταδίκη σε θάνατο σε μια υπόθεση ληστείας σε δημόσιο δρόμο, απέρρευε από τον ισλαμικό νόμο, η καταδίκη κάποιου βάσει της κοινωνικής του υπόληψης και όχι σχετικών μαρτυριών σε μια άλλη υπόθεση, προήλθε από τον σουλτανικό, ενώ η καταδίκη σε υπηρεσία στις γαλέρες που προαναφέρθηκε προερχόταν από το εθιμικό δίκαιο και από την κρατική ανάγκη εύρεσης κωπηλατών για τον στόλο. Ωστόσο για σημασιολογικούς λόγους, αξίζει να επισημάνουμε πως τουλάχιστον σε επίπεδο διατύπωσης, στα σιτζιλ η πρωτοκαθεδρία του σεριάτ εμφανίζεται με ξεκάθαρο τρόπο. Σχεδόν σε όλες τις καταχωρήσεις γίνεται αναφορά πως όλα όσα διαδραματίστηκαν κατά την εκδίκαση της υπόθεσης, έγιναν σύμφωνα με τα προβλεπόμενα του ιερού νόμου, ενώ η αναφορά στο κανούν αποσιωπάται. Αυτή η τάση συνάδει τόσο με την ευρύτερη τάση του 17<sup>ου</sup> αιώνα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία για αύξηση της σημασίας και μεγαλύτερη εναρμόνιση με τις επιταγές και το τυπικό του σεριάτ, όσο και με τον δηλωμένο στόχο της οθωμανικής ηγετικής ομάδας, η Κρήτη να «λάμψει με το σεριάτ και το μεγαλείο του Ισλάμ».

Παρομοίως, οι σχέσεις μεταξύ του καδή και του πασά του Χάνδακα, τουλάχιστον κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, ήταν διακριτές και ακολουθούσαν τους προβλεπόμενους κανονισμούς. Τα σιτζιλ δεν αφήνουν να διαφανεί κάποια ένταση ανάμεσά τους και μάλλον η συνεργασία τους ήταν υψηλού επιπέδου. Ακόμα και στις υποθέσεις που αφορούσαν τη δράση των χαϊνήδων, στων οποίων την αντιμετώπιση πρώτο λόγο είχε ο πασάς, αυτός φαίνεται να κινείται εντός του πεδίου των αρμοδιοτήτων του και να μην υπεισέρχεται στο πεδίο δράσης του τοπικού καδή.

Από το σύνολο των 3275 καταχωρήσεων που εξετάστηκαν, ο αριθμός των παραβατικών υποθέσεων που εντοπίστηκε ανέρχεται στις 142, δηλαδή ποσοστό της τάξης περί τα 3%.<sup>354</sup> Ο αριθμός αυτός είναι μικρός και γίνεται ακόμα μικρότερος, αν αφαιρεθούν οι 47 καταχωρήσεις που αναφέρονται στο ενδημικό φαινόμενο των χαϊνήδων. Έρευνες της ίδια θεματικής για την ίδια χρονική περίοδο από άλλες περιοχές της αυτοκρατορίας (Σόφια, Προύσα, Λάρισα), έχουν καταλήξει περίπου

---

<sup>354</sup> Οι παραβατικές υποθέσεις αριθμούν 142, εκ των οποίων οι 47 αναφέρονται σε θέματα που σχετίζονται με τη δράση των χαϊνήδων. Ο αριθμός των καταχωρήσεων ανά ιεροδικαστικό κώδικα που αφορούν τη μετά το -1669 περίοδο του 17ου αιώνα είναι ο εξής: 2ος Κώδικας: 340 καταχωρήσεις, 3ος Κώδικας: 726 καταχωρήσεις, 4ος Κώδικας: 1230 καταχωρήσεις, 5ος Κώδικας: 979 καταχωρήσεις, Σύνολο: 3275 καταχωρήσεις. Οι πέντε αυτοί κώδικες μελετήθηκαν στο σύνολό τους. Επιπλέον, στις μεταφράσεις του Σταυρινίδη απαντούν 1319 καταχωρήσεις που αφορούν τη μετά το 1669 περίοδο του 17ου αιώνα. Όμως, ένας σημαντικός αριθμός εξ αυτών προέρχεται από τους τέσσερις κώδικες που προαναφέρθηκαν. Επομένως, ακριβή και επιστημονικά ορθά στατιστικά στοιχεία μπορούν να εξαχθούν μόνο για τους πέντε κώδικες που προαναφέρθηκαν. Για το σύνολο των καταχωρήσεων (οι πέντε κώδικες και οι μεταφράσεις του Σταυρινίδη) ορθά στατιστικά στοιχεία δε δύναται να εξαχθούν λόγω μη προσφερόμενου δείγματος.



στα ίδια συμπεράσματα.<sup>355</sup> Αποδεικνύεται έτσι πως ο αριθμός των παραβατικών υποθέσεων που εν τέλει έφταναν ενώπιων του καδή ήταν παντού μικρός.

Στις καταχωρήσεις παραβατικών υποθέσεων είναι περιορισμένα τα στοιχεία που δίδονται για την υπόθεση που εκδικάζεται. Σπάνια μαθαίνουμε κάτι περισσότερο από τα ονόματα των διάδικων, το θρήσκευμά τους, τον τόπο κατοικίας τους, την κατηγορία εναντίον του εναγόμενου και την ύπαρξη μαρτύρων που να επιβεβαιώνουν ή να διαψεύδουν την κατηγορία. Ενίοτε πληροφορούμαστε για τα επαγγέλματα των διάδικων, την ακριβή τοποθεσία της παράβασης, το όπλο ή το μέσο που χρησιμοποιήθηκε και τέλος αν υπήρχε πρόθεση τραυματισμού ή θανάτωσης. Ελλιπείς είναι επίσης οι πληροφορίες που μαθαίνουμε για διάφορες συλλογικές δράσεις και πρωτοβουλίες κατοίκων που εκδηλώνονταν για τη εκδίωξη ανεπιθύμητων προσώπων από την περιοχή τους. Περαιτέρω βασικές λεπτομέρειες, σαν το κίνητρο, τον τρόπο λειτουργίας των μεσολαβητών των συμβιβασμών, των ομάδων έρευνας και αυτοψίας ή την σχέση που είχαν οι μάρτυρες επί της διαδικασίας με την εκδικαζόμενη υπόθεση, δε μας δίδονται. Όσον αφορά το ζήτημα των διακοινοτικών συγκρούσεων που έχει επανειλημμένως θωρηθεί ως βασικό κίνητρο διαφόρων εγκλημάτων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, στην περίπτωση του πρώιμου οθωμανικού Χάνδακα, τουλάχιστον από τις πηγές που έχουμε στη διάθεσή μας, αυτό δε φαίνεται να προκύπτει.

Συγκριτικά, οι περισσότερες υποθέσεις παραβατικού χαρακτήρα που εκδικάστηκαν στο ιεροδικείο ανάγονται στα αμέσως πέντε πρώτα χρόνια από την ίδρυση του (1670-1674, 73 υποθέσεις). Ο αριθμός αυτός είναι εντυπωσιακός, καθώς ανάμεσά τους, υπάρχει μόλις μια υπόθεση που σχετίζεται με τη δράση των χαϊνηδων. Φαίνεται πως μετά από αρκετά χρόνια αβεβαιοτήτων οι κάτοικοι της περιοχής ένοιωθαν πλέον αυξημένη την ανάγκη εμπέδωσης ενός κλίματος ασφάλειας και δικαιοσύνης και έτσι άρχισαν να προσφεύγουν στο νέο, επίσημο δικαστήριο. Σε καίριο βαθμό η νομική ανάγκη ήταν αυτή που οδήγησε στη γρήγορη εμπέδωση του οθωμανικού θεσμού απονομής δικαιοσύνης στον καζά του Χάνδακα.

---

<sup>355</sup> Βλ. Σαλακίδης, Γιώργος, *Η Λάρισα (Yenişehir) στα μέσα του 17ου αιώνα: Κοινωνική και οικονομική ιστορία μιας βαλκανικής πόλης και της περιοχής της με βάση τα οθωμανικά ιεροδικαστικά έγγραφα των ετών 1050-1052: 1650-1652*, Σταμούλης, Αθήνα, 2004. Gerber, Haim, *State, society and law in Islam: Ottoman law in comparative perspective*, State University of New York Press, Άλμπανυ, 1994. Gerber, Haim, "Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law: The Court Records of 17th-Century Bursa", *IJTS* 2/1 (1981), 131-147. Gradeva, Rossitsa, "On the Judicial Functions of Kadi Courts: Glimpses from Sofia in the 17<sup>th</sup> century", *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, 5/2 (2005), 15-43. Gradeva, Rossitsa, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, 17<sup>th</sup> century", *Islamic Law and Society*, 4/1 (1997), 37-69. Jennings, Ronald, "Limitations of the judicial powers of the kadi in the 17th c. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica*, 50 (1979), 151-184. Jennings, Ronald, "Kadi, court and legal procedure in 17th c. Ottoman Kayseri: The kadi and legal system", *Studia Islamica*, 48 (1978), 133-172. Jennings, Ronald, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records – The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18 (1975), 53-114. Peirce, Leslie., *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkley, 2003.

Επιπρόσθετη βοήθεια βεβαίως έδωσε και το γεγονός πως το ιεροδικείο ήταν ένας ανοιχτός θεσμός απονομής δικαιοσύνης. Ο οποιοσδήποτε ανεξαρτήτως τάξης ή θρησκευματος μπορούσε να απευθυνθεί στον καδή προσδοκώντας τη δικαίωσή του. Ακόμα και οι μη μουσουλμάνοι, με τους δικαστικούς περιορισμούς που υφίσταντο, μπορούσαν να δικαιωθούν. Ένας τελευταίος παράγοντας που οδήγησε στη γρήγορη εμπέδωση του ιεροδικείου ήταν το γεγονός πως μετά από τη μακροχρόνια βενετική περίοδο και των σχετικών πολιτικών που ασκήθηκαν κατά τη διάρκεια αυτής και εξαιτίας αυτών, στην πρώιμη οθωμανική εποχή απουσίαζαν κοινοτικοί και θρησκευτικοί θεσμοί στους οποίους θα μπορούσαν να καταφύγουν, τουλάχιστον οι μη μουσουλμανικοί πληθυσμοί. Η οργάνωση του λεγόμενου «δικαστικού πλουραλισμού» που υπήρχε σε μεγάλο μέρος του οθωμανικού κόσμου, στον Χάνδακα θα χρειάστηκε κάποιο χρονικό διάστημα να οργανωθεί.

Οι υποθέσεις στις οποίες οι εμπλεκόμενοι ήταν αποκλειστικά μουσουλμάνοι, ήταν πολλές (40) κάτι το λογικό, αφού το δικαστήριο του καδή ήταν προπαντός ένα μουσουλμανικό δικαστήριο. Αυτό βεβαίως δεν απέτρεψε τους ορθόδοξους από το να προσφεύγουν σε αυτό και αρκετές υποθέσεις ήταν αποκλειστικά ενδοορθόδοξες (15). Από την άλλη, οι Εβραϊκές και Αρμένικες κοινότητες ήταν περισσότερο εσωστρεφείς και μάλλον απέφευγαν να προσφύγουν στον καδή για μια αμιγώς εσωτερική τους υπόθεση (από μία περίπτωση για την κάθε κοινότητα). Ωστόσο, οι περισσότερες ποινικής φύσης υποθέσεις που εκδίκασε το ιεροδικείο του Χάνδακα ήταν μικτής θρησκευτικής σύνθεσης (43 περιπτώσεις).<sup>356</sup> Φυσικά σε αυτό βοήθησε το γεγονός πως σύμφωνα με το οθωμανικό νομικό-δικαστικό σύστημα οι μικτές ποινικές υποθέσεις, ιδίως αν στους εμπλεκόμενους συγκαταλέγονταν μουσουλμάνοι, εκδικάζονταν από τον καδή. Σε γενικές γραμμές θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως το ιεροδικείο κατόρθωσε να καταστήσει τον εαυτό του ως τον σημαντικότερο τρόπο επίλυσης αυτών των διαφορών. Μια άλλη επιλογή που υπήρχε ήταν αυτή του εξωδικαστικού συμβιβασμού, αλλά αυτή βεβαίως προϋπέθετε την ανάλογη διάθεση των αντιδίκων.

Η συντριπτική πλειοψηφία όσων εμφάνιζαν παραβατικές συμπεριφορές ήταν άνδρες. Μονάχα στις υποθέσεις ηθικών παραβάσεων, όπως της μοιχείας ή της πορνείας, κάνουν την εμφάνισή τους γυναίκες «δράστες». Απ' την άλλη τα θύματα ανήκαν επίσης στο ανδρικό φύλο με εξαίρεση βεβαίως τις υποθέσεις βιασμών. Αυτή η κυριαρχία του ανδρικού φύλου είναι άλλη μια απόδειξη πως η οθωμανική κοινωνία ήταν μια κοινωνία σαφέστατου έμφυλου χαρακτήρα, ακόμα και στον χώρο του εγκλήματος ή της θυματοποίησης. Οι γυναίκες παρέμεναν περιορισμένες στον οικιακό τους χώρο ή στα όρια της γειτονιάς τους, κάτι που τους εξασφάλιζε αυξημένη προστασία

---

<sup>356</sup> Στα νούμερα που αναφέρθηκαν δε συμπεριλαμβάνονται για μεθοδολογικούς λόγους, οι υποθέσεις που αφορούν τους χαϊνήδες

Οι εγκληματίες, σε μεγαλύτερο βαθμό φαίνεται πως προέρχονταν από τη μουσουλμανική κοινότητα. Κάτι τέτοιο ήταν αναμενόμενο, όχι εξαιτίας μιας έμφυτης παραβατικής φύσης των μουσουλμάνων, όπως έχει συχνά υποστηριχτεί στην ελληνική εθνική ιστοριογραφία, αλλά περισσότερο εξαιτίας του ότι οι μουσουλμάνοι προσέφευγαν με μεγαλύτερη ευκολία στον καδή και έτσι εμφανίζονται συχνότερα στις καταχωρήσεις. Επιπλέον, οι μουσουλμάνοι ήταν σχεδόν υποχρεωμένοι να προσφύγουν στον καδή αφού δεν είχαν στη διάθεσή τους κάποιο άλλο εναλλακτικό δικαστικό σύστημα, με εξαίρεση ίσως το δικαστήριο του τοπικού πασά. Λαμβάνοντας αυτό υπόψιν, μπορούμε να πούμε πως ναι μεν τα μέλη της μουσουλμανικής κοινότητας είχαν μια αυξημένη παραβατική συμπεριφορά, αλλά εν τέλει όχι τόσο μεγαλύτερη από τα μέλη της ορθόδοξης χριστιανικής κοινότητας. Σε σημαντικό βαθμό μάλιστα, η όποια διαφορά ανάμεσα στις δυο αυτές κοινότητες, φαίνεται πως οφειλόταν στο γεγονός πως η πλειονότητα των μουσουλμάνων του καζά ανήκε σε κάποιο στρατιωτικό σώμα.

Ήταν μια οξύμωρη κατάσταση, καθώς, θεωρητικά, η αυξημένη παρουσία στρατιωτικών σωμάτων και δυνάμεων καταστολής θα αύξανε το αίσθημα ασφάλειας στην περιοχή. Στην πράξη όμως η ροπή τους προς την παραβατικότητα εν τέλει αύξανε την εγκληματικότητα και είναι επαρκώς τεκμηριωμένο πως όσοι σχετίζονταν με στρατιωτικά σώματα έτειναν να εμπλέκονται σε πάσης φύσεως παραβατικές συμπεριφορές. Το νομικό-δικαστικό τους καθεστώς που τους έφερνε σε πλεονεκτικότερη θέση, αφού τους προσέφερε τη δυνατότητα να δικάζονται από τις δικές τους αρχές, το αυξημένο ειδικό βάρος που απολάμβαναν ως στρατιώτες, η ευχέρεια που είχαν στο να καταφεύγουν στη χρήση βίας και απειλών, η κατοχή εκ μέρους τους όπλων και η συνεχής μετακίνησή τους, αναλόγως των πολεμικών αναγκών της αυτοκρατορίας, δημιουργούσαν ευνοϊκές συνθήκες εκδήλωσης παραβατικών συμπεριφορών. Αυτοί οι λόγοι, αλλά και δυο επιπλέον, τοπικοί, δικαιολογούν τα επαναλαμβανόμενα υψηλά ποσοστά συμμετοχής τους σε έκνομες ενέργειες και στον Χάνδακα. Ο τοπικός λόγος έχει να κάνει με τον μεγάλο πληθυσμιακό αριθμό τους στον Χάνδακα, αλλά και με το πώς η πλειονότητα των μουσουλμάνων κατοίκων του καζά είχε καταφέρει να ανήκει ή να σχετίζεται στενά με τα διάφορα στρατιωτικά σώματα που στάθμευαν στην περιοχή. Ωστόσο, αυτό που προκαλεί εντύπωση, ίσως και απορία, είναι πως τα μέλη των στρατιωτικών σωμάτων του Χάνδακα, μάλλον δε δικάζονταν από τα δικά τους δικαστικά όργανα, καθώς η παρουσία τους ενώπιον του καδή ήταν πολύ συχνή. Για τον Χάνδακα θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως οι μουσουλμάνοι εγκληματούσαν περισσότερο, επειδή ήταν μέλη κάποιου στρατιωτικού σώματος και όχι επειδή ασπάζονταν το Ισλάμ. Από την άλλη, Αρμένιοι και Εβραίοι, σπάνια εμφανίζονται ως δράστες στα ιεροδικαστικά έγγραφα.

Αν χωρίσουμε τις παραβατικές ενέργειες σε δυο ευρύτερες ομάδες αυτές των εγκλημάτων κατά της περιουσίας και των εγκλημάτων κατά προσώπων,

παρατηρείται ισορροπία. Στην πρώτη κατηγορία εντάσσονται οι κλοπές, οι ζωκλοπές και οι υπεξαιρέσεις, ενώ στη δεύτερη οι ανθρωποκτονίες και οι βιαιοπραγίες. Οι υποθέσεις ηθικού περιεχομένου και αυτές που αφορούν το φαινόμενο των χαϊνήδων δε δύναται να ενταχθούν σε καμιά από τις δύο αυτές ομάδες. Η αρχική μου εκτίμηση, πως η ομάδα των εγκλημάτων κατά της περιουσίας θα κυριαρχούσε, εξαιτίας του ότι τα εγκλήματα αυτής της ομάδας συνδέονται με προβλήματα ανεργίας, μισθών, τιμών και πληθωρισμού, δηλαδή προβλημάτων ιδιαίτερως αισθητών στην Οθωμανική Αυτοκρατορία του 17ου αιώνα, διαψεύστηκε. Αθροίζοντας τον αριθμό των υποθέσεων, καταλήγουμε σε μια σχεδόν απόλυτη ισορροπία μεταξύ των δύο ομάδων (38 κατά περιουσίας-39 κατά προσώπων). Μπορούμε να ισχυριστούμε πως η ευρύτερη οθωμανική τάση της εποχής για εντονότερη παρουσία των εγκλημάτων κατά της περιουσίας, στον καζά του Χάνδακα, αντισταθμίστηκε είτε από τοπικούς παράγοντες, όπως οι μακροχρόνιες πολεμικές συγκρούσεις, η «μακρόσυρτη» χρονικά διαδικασία εμπέδωσης των οθωμανικών θεσμών ασφάλειας και αντικατάστασης των παλαιότερων βενετικών, η εσωτερική και εξωτερική μετανάστευση και οι μαζικοί εθελοντικοί εξισλαμισμοί, είτε από την ιδιαίτερη δυναμική που αποκτά η κοινωνία μιας περιοχής όταν αυτή βρίσκεται σε διαδικασία δομικών μετασχηματισμών και αλλαγής του πολιτικού, οικονομικού και πολιτισμικού επικυρίαρχου συστήματος.

Ένα άλλο σημείο που αξίζει να σταθούμε είναι αυτό της νύχτας. Η νύχτα έχει αποτελέσει μια από τις εμμονές της νεότερης ιστοριογραφίας που είδε σε αυτήν το σύνορο ανάμεσα στην κυρίαρχη κοινωνία και στους κοινωνικά περιθωριακούς. Η νύχτα συνδέθηκε με τη δράση των πληβείων, του κόσμου της βίας και της παραβατικότητας. Στον πρώιμο οθωμανικό Χάνδακα η νύχτα ως προνομιακός χρόνος διάπραξης του εγκλήματος και ευρύτερα των παραβατικών συμπεριφορών, δε φαίνεται να έχει ισχυρή παρουσία. Αυτό βεβαίως μπορεί να οφείλεται και στον τρόπο γραφής των ιεροδικαστικών καταχωρήσεων με τις ελλιπείς πληροφορίες που αυτά μας παρέχουν. Κατά τη διάρκεια της νύχτας διαπράχθηκαν μονάχα μια δολοφονία, μια ζωκλοπή και ένας τραυματισμός, ενώ και οι δυο περιπτώσεις μοιχείας που καταγράφηκαν έλαβαν χώρα κατά τη διάρκεια της νύχτας. Επίσης το λαθρεμπόριο κρασιού πραγματοποιούταν υπό την κάλυψη του σκοταδιού. Το ίδιο πιθανόν να συνέβαινε και με τις επιθέσεις των χαϊνήδων, αφού πληροφορούμαστε για διάφορες διαταγές που προέτρεπαν τους φύλακες των πύργων σε επιφυλακή κατά τις νυχτερινές ώρες. Τέλος, το έγκλημα που είχε την περισσότερο ενισχυμένη παρουσία κατά τη διάρκεια της νύχτας ήταν αυτό της κλοπής, αφού το 26% των κλοπών διαπράχθηκαν τότε.

Στον πρώιμο οθωμανικό Χάνδακα, παρόλη την εμφάνιση σχεδόν όλης της γκάμας των κύριων μορφών παραβατικών ενεργειών, η ύπαρξη ομάδων «οργανωμένου εγκλήματος» ή συγκροτημένου υποκόσμου δεν φαίνεται πολύ πιθανή. Μερικές σχετικές, αλλά μονάχα ενδείξεις υπάρχουν, όπως για παράδειγμα

η πιθανότητα να υπήρχε ένα οργανωμένο σύστημα κλεφτών-κλεφταποδόχων. Ίσως η συγκρότηση τέτοιων κατηγοριών να απαιτεί χρονικό διάστημα μεγαλύτερο από αυτό που μελετήθηκε ή αλλιώς οι συνθήκες της περιόδου αυτής απλά δε βοήθησαν τον σχηματισμό «οργανωμένου εγκλήματος». Τα εγκλήματα στον Χάνδακα διαπράττονταν είτε από μεμονωμένα πρόσωπα είτε από μικρές ομάδες 2-3 ατόμων. Ωστόσο, στους κώδικες έκαναν την εμφάνισή τους μερικές δραστήριες «συμμορίες», όπως ζωοκλέφτες από την Αρμάχα Πεδιάδας ή γενίτσαροι λαθρεμπορίου κρασιού, ή μερικές «εγκληματικές φυσιογνωμίες», όπως ο ιθύνων νους δολοφονίας Παπά-Γαβριήλ ή ο εξισλαμισμένος Εβραίος μαστροπός, Αλή, ή πρόσωπα αμφιβόλου ηθικής υπόστασης, όπως ο Αρμένιος πλαστογράφος, Νικόλα του Μαδρεφίλε. Δυστυχώς, η μελέτη των παραβατικών συμπεριφορών του οθωμανικού Χάνδακα του 17ου αιώνα δε μπόρεσε να μας δώσει περισσότερα στοιχεία για την εικόνα και την κουλτούρα του υποκόσμου ή των οργανωμένων εγκληματικών συμμοριών που δρούσαν στον οθωμανικό κόσμο.

Αυτό που αναδεικνύεται μέσα από τα ιεροδικαστικά έγγραφα είναι πως η παραβατικότητα δεν ήταν μια μόνιμη κατάσταση. Με την εξαίρεση μερικών μεμονωμένων προσώπων, όπως του παπά-Γαβριήλ ή του μαστροπού Αλή ή μερικών ομάδων, όπως των γενιτσάρων λαθρεμπόρων κρασιού ή των ζωοκλεφτών της Αρμάχας, δε φαίνεται να υπήρχε κάποια μόνιμη απασχόληση παράβασης του νόμου όσων εμφανίστηκαν στις καταχωρήσεις. Η μεγάλη πλειονότητα όσων βρέθηκαν ενώπιον του καδή ήταν παραβάτες και εγκληματίες της στιγμής. Δεν εγκληματούσαν συστηματικά, ούτε βιοπορίζονταν από τις παράνομες ενέργειές τους. Το πιθανότερο είναι πως όσοι καταδικάστηκαν από τον καδή, τιμωρήθηκαν όπως προβλεπόταν και κατόπιν, όσοι βεβαίως μπορούσαν, για παράδειγμα όσοι πλήρωσαν τον φόρο αίματος για μια δολοφονία, συνέχισαν τις ζωές τους. Με άλλα λόγια, διέσχιζαν τα όρια παραβατικότητας-νομιμότητας δύο φορές. Την πρώτη από τη νομιμότητα προς την παραβατικότητα και τη δεύτερη από την παραβατικότητα πίσω στη νομιμότητα. Για παραδείγματα ένας πρώην χαϊνης, αν αποδεχόταν εκ νέου το ραγιέτι και εγγυούνταν για αυτόν οι συγχωριανοί του μπορούσε να επιστρέψει στον τόπο κατοικίας του. Επομένως, παρατηρούμε πως αυτό που έχει ειπωθεί περί διαπερατότητας στην πράξη των ορίων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, ήταν εν πολλοίς αληθές και για τον Χάνδακα του 17ου αιώνα.

Ανάμεσα στον αριθμό των υποθέσεων υπαίθρου (107) - πόλης Χάνδακα (35), που παρουσιάστηκαν στον καδή, υπάρχει μεγάλη ανισορροπία. Αυτό το φαινόμενο μπορεί σε πρώτη ανάγνωση να ξενίζει, αφού το ιεροδικείο έδρευε εντός της πόλης του Χάνδακα όμως, με μια δεύτερη ματιά πιθανότατα μπορεί να ερμηνευτεί. Η ύπαιθρος του Χάνδακα βρισκόταν υπό οθωμανική κυριαρχία ήδη από το 1647, δηλαδή 22 χρόνια περισσότερο από την πόλη. Μέσα στο διάστημα αυτό, οι πληθυσμοί της υπαίθρου σαφώς και θα είχαν μάθει το οθωμανικό δικαστικό σύστημα. Από την άλλη, από τη στιγμή που ακόμα δεν έχουν εντοπιστεί σχετικά

έγγραφα, δε μπορούμε να αποκλείσουμε το ενδεχόμενο οι κάτοικοι της πόλης του Χάνδακα να προσέφευγαν στο δικαστήριο του τοπικού πασά, που επίσης έδρευε στην πόλη τους.

Ενδιαφέρον έχει να εξετάσουμε κάθε κατηγορία παραβατικής συμπεριφοράς και να παρατηρήσουμε ποιες κυριαρχούσαν στην πόλη του Χάνδακα και ποιες στην ύπαιθρο του καζά. Από την εξέταση αυτή προκύπτει πως στην ύπαιθρο του καζά διαπράχθηκαν περισσότερες ανθρωποκτονίες, ζωοκλοπές και ελαφρώς περισσότερες βιαιοπραγίες, ενώ στην πόλη του Χάνδακα περισσότερες υπεξαίρεσεις. Κλοπές και υποθέσεις ηθικού περιεχομένου διαπράχθηκαν εξίσου. Τέλος, η ιδιάζουσα περίπτωση της δράσης των χαϊνηδων αφορούσε αποκλειστικά την ύπαιθρο του καζά. Επομένως, μπορούμε να ισχυριστούμε πως το ζήτημα της παραβατικότητας, όπως αυτή τουλάχιστον εμφανίζεται στις καταχωρήσεις του ιεροδικείου, δεν έχει χαρακτήρα αστικό ή της υπαίθρου. Έκνομες ενέργειες πραγματοποιούνταν σε όλον τον καζά, περίπου στον ίδιο βαθμό.

Όσον αφορά τον αριθμό των υποθέσεων ανά ναχιγιέ τώρα: Η Πεδιάδα έρχεται πρώτη (29) και είναι ο μοναδικός ναχιγιές που εμφανίζει όλες τις κατηγορίες παραβατικών υποθέσεων. Η Πεδιάδα ήταν ο μεγαλύτερος ναχιγιές του καζά, ο πολυπληθέστερος, ο πιο πλούσιος, αλλά και βρισκόμενος σε κοντινή απόσταση από την πόλη του Χάνδακα. Δεύτερος σε σειρά εμφάνισης έρχεται ο ναχιγιές Τεμένους (14). Αυτό οφείλεται τόσο στο ότι απείχε ελάχιστα από την πόλη του Χάνδακα, όσο και στον μεγάλο αριθμό κατοίκων του. Τρίτος, έρχεται ο ναχιγιές Μεραμπέλου (13), αλλά με σχεδόν μονοθεματικό χαρακτήρα υποθέσεων, αφού η μεγάλη πλειονότητά τους αναφέρεται στο θέμα των χαϊνηδων. Από τους ναχιγιέδες με τον μικρότερο αριθμό καταχωρήσεων: πρώτοι έρχονται οι ναχιγιέδες Ρίζου και Σητείας (ανά 6), ακολουθεί ο ναχιγιές Ιεράπετρας (4) και τελευταίος ο ναχιγιές Πυργιώτισσας (3).<sup>357</sup> Οι τέσσερις αυτοί ναχιγιέδες ήταν και οι πιο απομακρυσμένοι, φτωχοί και αραιοκατοικημένοι του καζά.

Όσον αφορά τον αριθμό των υποθέσεων που έλαβαν χώρα εντός του αστικού ιστού του Χάνδακα, στις 16 πληροφορούμαστε για την ακριβή συνοικία όπου αυτές διαδραματίστηκαν. Έτσι, η πολυπληθέστερη συνοικία του Χάνδακα, δηλαδή αυτή του τζαμιού της Βαλιδέ Σουλτάνας εμφανίζεται με τα υψηλότερα ποσοστά παραβατικών ενεργειών (7 περιπτώσεις), ακολουθούμενη από τη συνοικία του τζαμιού του Μεγάλου Βεζίρη (3 περιπτώσεις), που βρισκόταν σε μικρή απόσταση από το «εμπορικό» κέντρο της πόλης. Σε κάθε περίπτωση όμως ο αριθμός των αναφορών σε συγκεκριμένη συνοικία κρίνεται ως εξαιρετικά μικρός και έτσι μια τοπογραφία του εγκλήματος για την οθωμανική πόλη του Χάνδακα του 17<sup>ου</sup> αιώνα δεν είναι εφικτή.

---

<sup>357</sup> Ο ναχιγιές Μυλοπόταμου εμφανίζεται επίσης με 3 περιπτώσεις, αλλά εξαιτίας του ιδιαίτερου καθεστώσ του που αναφέρθηκε στην εργασία, δεν αναφέρεται εδώ.

Ολοκληρώνοντας, θα ήθελα να επισημάνω πως πέρα από τις δικαστικές αρχές και τους μηχανισμούς ελέγχου και καταστολής που ήταν ενεργοί στο Χάνδακα, από τις καταχωρήσεις του ιεροδικείου προκύπτει πως στον καζά Χάνδακα του 17<sup>ου</sup> αιώνα είχαν αρχίσει να εισδύουν οι οθωμανικές ηθικές αρχές και σταδιακά να κερδίζει έδαφος η οθωμανική αντίληψη των πραγμάτων και θεώρηση της κοινωνίας. Η οθωμανική θεώρηση των πραγμάτων που συχνά ομαδοποιούσε την ανηθικότητα με το έγκλημα, που έδινε μεγαλύτερο βάρος στο ίδιο το έγκλημα παρά στο από πού αυτό προερχόταν, που δε στιγματιζε κάποια κοινωνική ομάδα ούτε ες αεί, ούτε εκ των προτέρων και που διατηρούσε στην πράξη τα όρια της εύκαμπτα και ανοιχτά σε κάθε είδους κοινωνική μετακίνηση, είχε κάνει την εμφάνισή της στον πρώιμο οθωμανικό Χάνδακα.

## ΣΥΓΚΕΝΤΡΩΤΙΚΟΙ ΠΙΝΑΚΕΣ

### Α. ΠΑΡΑΒΑΤΙΚΕΣ ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΑΝΑ ΕΤΟΣ

<b>ΕΤΟΣ</b>	<b>ΑΡΙΘΜΟΣ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ</b>
1669	ΚΑΤΑΚΤΗΣΗ ΧΑΝΔΑΚΑ
1670	9
1671	23
1672	21
1673	7
1674	11
1675-1683	ΔΕΝ ΕΝΤΟΠΙΣΤΗΚΑΝ ΣΤΟΙΧΕΙΑ
1684	6
1685	6
1686	9
1687	1
1688	1
1689	13
1690	1
1691	4
1692	3
1693	1
1694	7
1695	8
1696	8
1697	2
1698	1
1699	-
<b>ΣΥΝΟΛΟ (21 ΕΤΗ)</b>	<b>142</b>

### Β. ΠΑΡΑΒΑΤΙΚΕΣ ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΑΝΑ ΠΕΝΤΑΕΤΙΑ

<b>ΠΕΝΤΑΕΤΙΑ</b>	<b>ΑΡΙΘΜΟΣ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ</b>
1670-1674	71
1680-1684 (ΜΟΝΟ 1 ΕΤΟΣ)	6
1685-1689	30
1690-1694	16
1695-1699 (ΜΟΝΟ 4 ΕΤΗ)	19
<b>ΣΥΝΟΛΟ (21 ΕΤΗ)</b>	<b>142</b>



**Γ. ΠΑΡΑΒΑΤΙΚΕΣ ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΥΠΑΙΘΡΟ ΤΟΥ ΚΑΖΑ ΧΑΝΔΑΚΑ**

<b>ΝΑΧΙΓΙΕΣ</b>	<b>ΑΡΙΘΜΟΣ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ</b>
Μαλεβίζι	9
Πυργιώτισσα	3
Καινούργιο	7
Τέμενος	14
Μονοφάτσι	8
Πεδιάδα	29
Ρίζο	6
Λασίθι	7
Μεραμπέλο	13
Ιεράπετρα	3
Σητεία	6
Μυλοπόταμος	3
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>107</b>
<b>ΕΝΤΟΣ ΠΟΛΗΣ ΧΑΝΔΑΚΑ</b>	<b>35</b>

**Δ. ΠΑΡΑΒΑΤΙΚΕΣ ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΑΝΑ ΣΥΝΟΙΚΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΗΣ ΧΑΝΔΑΚΑ**

<b>ΣΥΝΟΙΚΙΑ</b>	<b>ΑΡΙΘΜΟΣ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ</b>
Τζαμιού Ιμπραήμ Πασά	1
Τζαμιού Μαχμούτ Κεχαγιά	1
Τζαμιού Βαλιδέ Σουλτάνας	7
Κεμέρ Αλτί	1
Τζαμιού Μεγάλου Βεζίρη	3
Τζαμιού Μπαλτά Αχμέτ Αγά	1
Τζαμιού Σερασκέρη Αχμέτ Πασά	1
Τζαμιού Ντεφντερντάρ Πασά	1
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>16</b>

**Ε. ΠΑΡΑΒΑΤΙΚΕΣ ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΑΝΑΛΟΓΩΣ ΤΟΥ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΟΣ ΤΩΝ  
ΕΜΠΛΕΚΟΜΕΝΩΝ**

(ΔΕ ΣΥΜΠΕΡΙΛΑΜΒΑΝΟΝΤΑΙ ΟΙ ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΧΑΪΝΗΔΩΝ)

<b>ΕΜΠΛΕΚΟΜΕΝΗ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ</b>	<b>ΑΡΙΘΜΟΣ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ</b>
Αμιγώς μουσουλμανική	40
Αμιγώς χριστιανική	15
Αμιγώς Εβραϊκή	1
Αμιγώς Αρμένικη	1
Μικτές	43

**ΣΤ. ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΑΝΘΡΩΠΟΚΤΟΝΙΩΝ ΑΝΑ ΕΤΟΣ**

<b>ΕΤΟΣ</b>	<b>ΑΡΙΘΜΟΣ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ</b>
1671	5
1672	4
1673	2
1674	2
1689	1
1695	4
1696	2
1698	1
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>21</b>

**Ζ. ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΚΛΟΠΩΝ ΑΝΑ ΕΤΟΣ**

<b>ΕΤΟΣ</b>	<b>ΑΡΙΘΜΟΣ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ</b>
1670	5
1671	4
1672	6
1674	2
1684	1
1694	1
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>19</b>

**Η. ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΥΠΕΞΑΙΡΕΣΕΩΝ ΑΝΑ ΕΤΟΣ**

<b>ΕΤΟΣ</b>	<b>ΑΡΙΘΜΟΣ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ</b>
1670	1
1672	1
1673	2
1674	1
1684	3
1696	1
1697	1
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>10</b>

**Θ. ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΖΩΟΚΛΟΠΩΝ ΑΝΑ ΕΤΟΣ**

<b>ΕΤΟΣ</b>	<b>ΑΡΙΘΜΟΣ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ</b>
1671	4
1672	1
1673	2
1674	2
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>9</b>

**Ι. ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΛΟΙΠΩΝ ΜΟΡΦΩΝ ΒΙΑΣ**

<b>ΕΤΟΣ</b>	<b>ΑΡΙΘΜΟΣ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ</b>
1670	2
1671	5
1672	5
1673	1
1674	2
1685	1
1688	1
1692	1
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>18</b>

**ΙΑ. ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΠΑΡΑΒΑΣΕΩΝ ΗΘΙΚΗΣ ΦΥΣΗΣ**

<b>ΕΤΟΣ</b>	<b>ΑΡΙΘΜΟΣ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ</b>
1670	1
1671	5
1672	3
1674	2
1684	1
1685	2
1686	1
1691	1
1692	1
1695	1
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>18</b>

**ΙΒ. ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΧΑΪΝΗΔΩΝ**

<b>ΕΤΟΣ</b>	<b>ΑΡΙΘΜΟΣ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ</b>
1672	1
1684	1
1685	3
1686	8
1687	1
1689	12
1690	1
1691	3
1692	1
1693	1
1694	6
1695	3
1696	5
1697	1
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>47</b>

## **ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ**

### **Πρωτογενείς πηγές**

Τουρκικό Αρχείο Ηρακλείου («Τ.Α.Η.») – *Ιεροδικαστικοί Κώδικες Ηρακλείου αρ. 2, 3, 4 και 5* (*Kandiye Şeriye Sicil Defterleri No. 2, 3, 4, 5*)

Σταυρινίδης, Νικόλαος, *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφορώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης, τόμος Γ΄ 1694-1715 (1105-1127)*, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο 1978.

Σταυρινίδης, Νικόλαος, *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφορώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης, τόμος Β΄ 1672-1694 (1083-1105)*, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο 1976.

Σταυρινίδης, Νικόλαος, *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφορώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης, τόμος Α΄ 1657-1672 (1067-1082)*, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο 1975.

Βαρούχα Μαρία, Φωτεινή Χαιρέτη και Μαρίνος Σαρηγιάννης, *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Πέμπτος Κώδικας (1673-1675, 1688-1689)*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2008.

Γκιουλσούν Αϊβαλή, Ηλίας Κολοβός και Μαρίνος Σαρηγιάννης, *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Δεύτερος Κώδικας (1661-1665 και 1670-1671)*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2014.

Καραντζίκου Ελένη και Πηνελόπη Φωτεινού, *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Τρίτος Κώδικας (1669/73 – 1750/67)*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2003.

Σαρηγιάννης Μαρίνος, Γκιουλσούν Αϊβαλή, Φωτεινή Χαιρέτη και Πηνελόπη Φωτεινού, *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Τέταρτος Κώδικας, 1672-1674/1683-1686*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2010.

### **Περιηγητικά κείμενα**

Σιμόπουλος, Κυριάκος (επιμ.), *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα τόμος Β΄ 1700 – 1800*, τρίτη έκδοση, Στάχυ, Αθήνα, 1981.

Enliya, Çelebi, *Οδοιπορικό στην Ελλάδα (1668-1671) Πελοπόννησος-Νησιά Ιονίου-Κρήτη-Κυκλάδες-Νησιά Ανατολικού Αιγαίου*, Δημήτρης Λούπης (επιμ./μτφρ.), Εκάτη, Αθήνα, 1994.

Pashley, Robert, *Ταξίδια στην Κρήτη τόμος Α΄*, Δάφνη Γόντικα (μτφρ./επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη και Σύνδεσμος Τ.Ε.Δ.Κ. Κρήτης, Ηράκλειο, 1994.

Tournefort, Joseph Pitton de, *Ταξίδια στην Κρήτη και τις νήσους του Αρχιπελάγους 1700 – 1702*, Μάκης και Μυτρώ Απέργη (μτφρ.), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2003.

Dapper, Olfert, *Naukeurige beschryving der eilanden, in de archipel der Middellantsche zee, en ontrent dezelve, gelegen : waer onder de voornaemste Cyprus, Rhodus, Kandien, Samos, Scio, Negroponte, Lemnos, Paros, Delos, Patmos, Voor Wolfgangh Waesbergen Boom Someren en Goethals*, Άμστερνταμ, 1688.

Pococke, Richard, *A description of the East and some other countries*, William Bowyer, Λονδίνο, 1743.

Randolph, Bernard, *The present state of the islands in the archipelago, (or Arches) sea of Constantinople, and Gulph of Smyrna with the islands of Candia, and Rhodes (1687)*, Βιβλιοπωλείο Διονυσίου Νότη Καραβία, Αθήνα, 1983.

#### Δευτερογενείς πηγές

Αναστασόπουλος, Αντώνης, «Οι χριστιανοί στην Τουρκοκρατία και οι οθωμανικές πηγές: η περίπτωση της Βέροιας, π. 1760-1770», *Αριάδνη*, 9 (2003), 71-89.

Αναστασόπουλος, Αντώνης και Ελένη Γκαρά, «Οθωμανικές αντιλήψεις περί εγκλήματος και τιμωρίας», *Μνήμων*, 21 (1999), 37-54.

Γκαρά, Ελένη, «Μεροληψία κατά την απονομή δικαιοσύνης στα οθωμανικά ιεροδικεία», στο Κ. Λάππας, Α. Αναστασόπουλος και Η. Κολοβός (επιμ.), *Μνήμη Πηνελόπης Στάθη. Μελέτες Ιστορίας και Φιλολογίας*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2010, 39-54.

Γκαρά, Ελένη, «Δολοφόνοι και Δικαστές στην Οθωμανική Βέροια», *ΙΜΕΡΟΣ*, 1 (2001), 113-130.

Ζαχαριάδου, Ελισάβετ, «Πρόσθετες παρατηρήσεις για τον πληθυσμό του Χάνδακα μετά την παράδοσή του», στο *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Τέταρτος Κώδικας, 1672-1674/1683-1686*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2010, σελ. 21-33.

Ζέη, Ελευθερία, «Ζητήματα της οθωμανικής κυριαρχίας στην περιοχή του Χάνδακα (17ος-αρχές 19ου αιώνα)», Νικόλαος Γιγουρτάκης (επιμ.), *Το Ηράκλειο και η περιοχή του. Διαδρομή στο χρόνο*, Ηράκλειο 2004.

Ζέη, Ελευθερία, *Νόμιμη και Παράνομη Πόλη στα Νεότερα Χρόνια: Η Νύχτα στο Βενετικό Χάνδακα, 15<sup>ος</sup>-17<sup>ος</sup> αιώνας*, [χ.ε.], Αθήνα, 2008.

Ιναλτζίκ, Χαλίλ, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η κλασική εποχή, 1300-1600*, μτφρ. Μιχάλης Κοκολάκης, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1995

Καραντζίκου, Ελένη, «Η οικιστική μορφή της πόλης του Χάνδακα κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας», *Κρητολογικά Γράμματα*, 17 (2001), 111-116.

Καραντζίκου Ελένη και Πηνελόπη Φωτεινού, «Μια πρώτη προσέγγιση του περιεχομένου 1669-1673», στο *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Τρίτος Κώδικας (1669/73 – 1750/67)*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2003, σελ. κη΄-οδ΄.

Κολοβός, Ηλίας, «Η επαρχία της Σητείας στα πρώτα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας», *Πεπραγμένα Ι΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τ. Β1, Χανιά 2010, σ. 451-472.

Κολοβός, Ηλίας, «Ο ναχιγιές του Μυλοποτάμου το 1671: τα νέα δεδομένα της οθωμανικής κατάκτησης», στο Ε. Γαβριλάκη και Γ. Ζ. Τζιφόπουλος (επιμ.), *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Ο Μυλοπόταμος από την Αρχαιότητα ως Σήμερα: Περιβάλλον, Αρχαιολογία, Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνιολογία*, τ. VI: *Βενετοκρατία-Τουρκοκρατία*, Ρέθυμνο, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Ρεθύμνου, 2006, 151-173.

Παπαμανουσάκης, Στρατής, *Η ποινική δικαιοσύνη στα πρώτα χρόνια της Τουρκοκρατίας*, [χ.ε.], Χανιά, 1981.

Παρλαμάς, Στέλιος, *Οι εξισλαμισμοί στην περιοχή του Χάνδακα: τα πρώτα χρόνια μετά το τέλος του Κρητικού Πολέμου*, ανέκδοτη τελική μεταπτυχιακή εργασία, [χ.ε.], Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο, 2016.

Σαλακίδης, Γιώργος, *Η Λάρισα (Yenişehir) στα μέσα του 17ου αιώνα: Κοινωνική και οικονομική ιστορία μιας βαλκανικής πόλης και της περιοχής της με βάση τα οθωμανικά ιεροδικαστικά έγγραφα των ετών 1050-1052: 1650-1652*, Σταμούλης, Αθήνα, 2004.

Σαρηγιάννης, Μαρίνος, «Η δικαστική οργάνωση και το ιεροδικείο του Χάνδακα στη νεοκατακτημένη Κρήτη», στο *Ιεροδικείο Ηρακλείου. Πέμπτος Κώδικας (1673-1675, 1688-1689)*, Ελισάβετ Ζαχαριάδου (επιμ.), Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο, 2008, σελ. 17-40.

Σαρηγιάννης, Μαρίνος, *Περιθωριακές ομάδες και συμπεριφορές στην οθωμανική Κωνσταντινούπολη*, 16ος-18ος αιώνας, Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, [χ.ε.], Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 2005.

Σταυρινίδης, Νικόλαος, «Ανέκδοτα έγγραφα της Τουρκοκρατίας εν Κρήτη των ετών 1684-1686», *Κρητικά Χρονικά*, Β΄ (1948), 320-348.

Σταυρινίδης, Νικόλαος, «Ανέκδοτα έγγραφα της Τουρκοκρατίας εν Κρήτη : δύο έγγραφα ρυθμιστικά του μετά την Άλωση της Κρήτης φορολογικού συστήματος», *Κρητικά Χρονικά*, Α' (1947), 84-122.

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

Adiyeke, Ayşe Nükhet, «Υποθέσεις αντιδικιών ανάμεσα σε μουσουλμάνους από τα ιεροδικαστικά κατάστιχα του Ρεθύμνου κατά τον 17ο αιώνα», μτφρ. Μ. Βουγιουκαλάκη, Δ. Κάκος, Ε. Καλογεροπούλου, Π. Κροκίδας, Σ. Πούλιος, *Κρητολογικά Γράμματα*, 19(2004), 9-32.

Barkey, Karen, *Αυτοκρατορίες και διαφορετικότητα: Οι Οθωμανοί σε συγκριτικό πλαίσιο*, μτφρ. Μαρίνα Δημητριάδου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2013.

Greene, Molly, *Κρήτη: ένας κοινός κόσμος. Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των Πρώιμων Νεότερων Χρόνων*, μτφρ. Ελένη Γκαρά και Θέμιδα Γκέκου, Εκδόσεις του Εικοστού, Αθήνα, 2005.

Le Goff, Jacques, *Ο πολιτισμός της μεσαιωνικής Δύσης*, μτφρ. Ρίκα Μπενβενίστε, Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1993.

Vincent, Bernard, *Οι περιθωριακοί και οι αποκλεισμένοι στην ιστορία*, μτφρ. Μ. Καραχάλιος και Κ. Λεύκα, Ροές, Αθήνα, 1988.

Adiyeke Nükhet και Nuri Adiyeke, "Newly Discovered in Turkish Archives: Kadi Registers and other Documents on Crete", *Turcica*, 32 (2000), 447-463.

Agoston, Gabor, "The Ottomans: From Frontier Principality to Empire", στο: John Andreas Olsen and Colin S Gray (επιμ.), *The Practice of Strategy From Alexander the Great to the Present*, Oxford University Press, 2011

Ali, Mustafa, *Mustafâ 'Âlî's Counsel for Sultans of 1581. Text, transliteration, notes*, Andreas Tietze (επιμ.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Βιέννη, 1979-1982.

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

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

Arbasino, Alberto, *I Turchi [Codex Vindobonensis 8626] (Ottoman Costumes of the 16th century)*, Franco Maria Ricci (επιμ.), Πάρμα, 1971.



Barkey, Karen, "Aspects of Legal Pluralism in the Ottoman Empire", στο Lauren Benton και Richard Ross (επιμ.), *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850*, New York Press, Νέα Υόρκη, 2013.

Bayraktar, Elif, *The implementation of Ottoman religious policies in Crete 1645-1735: Men of Faith as actors in the Kadi court*, Δημοσίευτη διπλωματική μεταπτυχιακή εργασία, [χ.ε.], Πανεπιστήμιο Μπιλκέντ, Άγκυρα, 2005.

Brelaz, Cedric, "Maintaining Order and Exercising Justice in the Roman Provinces of Asia Minor" in: *The Province Strikes Back: Imperial Dynamics in the Eastern Mediterranean*, ed. Björn Forsén, Giovanni Salmeri, Helsinki: Suomen Ateenan-instituutin säätiö, 2008, 45-64.

Darling, Linda, "'Do Justice, Do Justice, For That is Paradise": Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 22, (2002), σελ. 3-19.

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

Faroqhi, Suraiya, *Coping with the State: Political conflict and crime in the Ottoman Empire*, Isis Press, Κωνσταντινούπολη, 1995.

Faroqhi, Suraiya, *Towns and townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, crafts and food production in an urban setting, 1520-1650*, Cambridge: Cambridge University Press 1984.

Fekry, Ahmed Ibrahim, *Pragmatism in Islamic Law: A Social and Intellectual History*, Suracuse University Press, Νέα Υόρκη, 2015.

Gerber, Haim, *State, society and law in Islam: Ottoman law in comparative perspective*, State University of New York Press, Άλμπανυ, 1994.

Gerber, Haim, "Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law: The Court Records of 17th-Century Bursa", *IJTS* 2/1 (1981), 131-147.

Ginio, Eyal, "The administration of criminal justice in Ottoman Selanik (Salonica) during the eighteenth century", *Turcica*, 30 (1998), 185-209.

Gradeva, Rossitsa, "On the Judicial Functions of Kadi Courts: Glimpses from Sofia in the 17<sup>th</sup> century", *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, 5/2 (2005), 15-43.

Gradeva, Rossitsa, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, 17<sup>th</sup> century", *Islamic Law and Society*, 4/1 (1997), 37-69.

Grehan, James, "Smoking and "Early Modern" Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries)", *The American Historical Review*, 111 (2006), 1352-1377.

Hamadeh, Shirine "Mean Streets: Space and Moral Order in Early Modern Istanbul", *Turcica*, 44 (2012-2013), 249-277

Heyd, Uriel, *Studies in old Ottoman criminal law*, Viktor Menage (επιμ.), Οξφόρδη, 1973.

Heyd, Uriel, "Kanun and shari'a in old Ottoman criminal justice", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 3/1 (1967), 1-18.

Hezarfen, Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-beyân fî kavânîn-i Âl-i 'Osmân*, Sevim İlgürel (επιμ.), ΤΤΚ, Άγκυρα, 1998.

Jennings, Ronald, "Limitations of the judicial powers of the kadi in the 17th c. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica*, 50 (1979), 151-184.

Jennings, Ronald, "Kadi, court and legal procedure in 17th c. Ottoman Kayseri: The kadi and legal system", *Studia Islamica*, 48 (1978), 133-172.

Jennings, Ronald, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records – The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18 (1975), 53-114.

Jütte, Robert, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 1994.

Imber, Colin, *Studies in Ottoman History and Law*, Isis Press, Κωνσταντινούπολη, 1996.

Inalcik, Halil, "The Ruznamce Registers of the Kadiasker of Rumeli as Preserved in the Istanbul Muftiiluk Archives", *Turcica*, 20 (1988).

Katib, Çelebi, *Fezleke*, Ceride-i Havadis Matbaası, Κωνσταντινούπολη, 1870.

Kermeli, Evgenia, "Sin and the Sinner: Folles Femmes in Ottoman Crete", *Eurasian Studies*, 1/1 (2002), 85-96.

Kolovos, Elias, "A Town for the Besiegers: Social Life and Marriage in the Ottoman Candia outside Candia (1650-1669)", A. Anastasopoulos (επιμ.), *The Eastern Mediterranean Under Ottoman Rule: Crete, 1645-1840*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ρέθυμνο, 103-175.

Laiou, Sophia, "Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the *Shari'a* Courts During the Seventeenth and Eighteenth

Centuries”, στο A. Buturovich – I. Schick (επιμ.), *Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History*, Λονδίνο, 2007, 243-271.

Na’ima, Mustafâ, *Tarih-i Na’imâ*, Matbaa-i Amire, Κωνσταντινούπολη, 1865.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler (15.-17. yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt, Κωνσταντινούπολη, 1998.

Peirce, Leslie, “Domesticating sexuality. Harem culture in Ottoman law”, στο Marilyn Booth (επιμ.), *Harem Histories: Envisioning Places and Living Spaces*, Duke University Press, Ντάρχαμ και Λονδίνο, 2010, 104-135.

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

Rafeq, Abdul-Karim “Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus”, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 55-56 (1990), 180-196.

Sariyannis, Marinos, “Rebellious Janissaries: Two military Mutinies in Candia (1688, 1762) and their Aftermaths”, στο Antonis Anastasopoulos (επιμ.), *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule: Crete, 1645-1840 (Halcyon Days in Crete VI, A Symposium Held in Rethymno, 13-15 January 2006)*, Crete University Press, Ρέθυμνο 2008, 255-274.

Sariyannis, Marinos, “Prostitution in Ottoman Istanbul, Late Sixteenth-Early Eighteenth Century”, *Turcica*, 40 (2008), 37-65.

Sariyannis, Marinos, “Law and Morality in Ottoman Society: The Case of Narcotic Substances”, στο E. Kolovos, Ph. Kotzageorges, S. Laiou και M. Sariyannis (επιμ.), *The Ottoman Empire, the Balkans and the Greek Lands: Studies in Honor of John C. Alexander*, Isis Press, Κωνσταντινούπολη, 2007, 307-321.

Sariyannis, Marinos, “‘Neglected Trades’: Glimpses Into the 17th-Century Istanbul Underworld”, *Turcica*, 38 (2006), 155-179.

Sariyannis, Marinos, ‘Mob’, ‘Scamps’ and Rebels in 17th Century Istanbul: Some Remarks on Ottoman Social Vocabulary”, *International Journal of Turkish Studies*, 11/1-2 (2005), 1-15.

Semerdjian, Elyse, “Sinful professions: illegal occupations of women in Ottoman Aleppo, Syria”, *HAWWA: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 1/1 (2003), 60-85.

Schacht, Joseph, *An introduction to Islamic law*, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1964.

Shaw, Stanford, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, τ. *A' Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 1976.

Swanson, W. Glen, "The Ottoman Police", *Journal of Contemporary History*, 7/1/2 (1972), 243-260.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından*, 2 τόμοι, Türk Tarih Kurumu, Άγκυρα, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Άγκυρα, 1965.

Weber, Max, *Οικονομία και κοινωνία*, μτφρ. Θανάσης Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα, 2005.

## ΕΙΚΟΝΕΣ



Εικόνα 1

Ο σουλτάνος Μεχμέτ Α΄ τιμωρεί κλέφτες που έκλεψαν μέλι από κυψέλες κατά τη διάρκεια εκστρατείας στην περιοχή του Δούναβη



Εικόνα 2

Άνδρας καταδικασμένος για κατανάλωση αλκοόλ κατευθύνεται προς την τιμωρία του. Πηγή: / *Turchi-Codex Vindobonensis, 8626*



Εικόνα 3

Δημόσια διαπώμπευση Οθωμανής πόρνης. Πηγή: *I Turchi-Codex Vindobonensis*, 8626



Εικόνα 4

Δημόσια διαπώμπευση εκπορνευόμενου άνδρα. Πηγή: *I Turchi-Codex Vindobonensis*, 8626



Εικόνα 5

Από τα αριστερά προς τα δεξιά. Τσοχαντάρης (*Çukadar*), Τσαούσης του Ντιβανιού (*Divan çavuşu*) και Αξιωματούχος ελέγχου εφαρμογής απαγορεύσεων (*Yasakçı*). Πηγή: *Osmanlılarda resmi kıyafetler. Ressam Brindisi serisi 17*



Εικόνα 6

Σουμπάσηδες (*Subaşılar*). Πηγή: *The Vinkhuijzen collection of military uniforms*



Εικόνα 7

Οθωμανός μουχτεσίπης (*Muhtesib*) κρατώντας ζυγαριά για το μέτρημα του βάρους του ψωμιού και όργανο ποινής. – Πηγή: Rålamb, Claes, *Costume Book*, Swedish Royal Library, Manuscript Department



Εικόνα 8

Εκτέλεση καταδικασμένου με τη μέθοδο του λιθοβολισμού. Πηγή: *I Turchi-Codex Vindobonensis*, 8626





Εικόνα 9

Καταδικασμένος άνδρας δέχεται την ποινή του ραβδισμού από τις εκτελεστικές αρχές. Πηγή: / *Turchi-Codex Vindobonensis*, 8626



Εικόνα 10

Καταδικασμένη γυναίκα δέχεται την ποινή του ραβδισμού από τις εκτελεστικές αρχές. Πηγή: / *Turchi-Codex Vindobonensis*, 8626



Εικόνα 11

Δημόσια διαπόμπευση άνδρα καταδικασμένου για παραβάσεις του κανονισμού των αρτοποιιών.  
 Πηγή: *I Turchi-Codex Vindobonensis*, 8626.



Εικόνα 12

Το εγιαλέτι της Κρήτης και τα μετά του 1672 σαντζάκια και ναχιγιέδες του.

Σαντζάκι Χανίων: 1. Ναχιγιές Κισσάμου 2. Ναχιγιές Κυδωνίας 3. Ναχιγιές Αποκόρωνα 4. Ναχιγιές Σέλινου 5. Ναχιγιές Σφακίων Σαντζάκι Ρεθύμνου: 6. Ναχιγιές Ρεθύμνου 7. Ναχιγιές Μυλοπόταμου 8. Ναχιγιές Αγίου-Βασιλείου 9. Ναχιγιές Αμαρίου Σαντζάκι Χάνδακα: 10. Ναχιγιές Μαλεβιζίου 11. Ναχιγιές Τεμένους 12. Ναχιγιές Πεδιάδας 13. Ναχιγιές Πυργιώτισσας 14. Ναχιγιές Καινούργιου 15. Ναχιγιές Μονοφατισίου 16. Ναχιγιές Ρίζου 17. Ναχιγιές Λασιθίου 18. Ναχιγιές Μεραμπέλου 19. Ναχιγιές Ιεράπετρας 20. Ναχιγιές Σητείας



Εικόνα 13

Χάρτης της πόλης του Χάνδακα κατά τον 17ο αιώνα. Πηγή: Dapper, Olfert, *Naukeurige beschryving der eilanden, in de archipel der Middellantsche zee, en ontrent dezelve, gelegen : waer onder de voornaemste Cyprus, Rhodus, Kandien, Samos, Scio, Negroponte, Lemnos, Paros, Delos, Patmos*, σελ. 209α-β



Εικόνα 14

Ο Μεγάλος Κούλες του Χάνδακα. Πηγή: Dapper, Olfert, *Naukeurige beschryving der eilanden, in de archipel der Middellantsche zee, en ontrent dezelve, gelegen : waer onder de voornaemste Cyprus, Rhodus, Kandien, Samos, Scio, Negroponte, Lemnos, Paros, Delos, Patmos*, σελ. 210



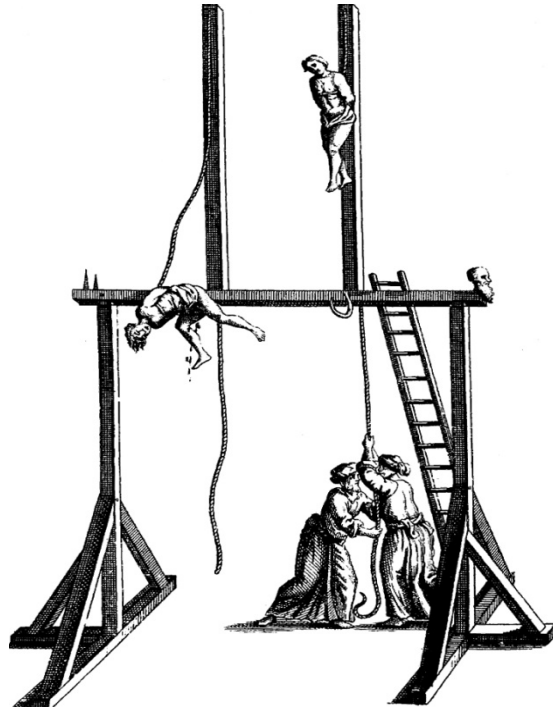
Εικόνα 15

Καταδικασμένος άνδρας τιμωρείται με φάλαγγα. Πηγή: *I Turchi-Codex Vindobonensis*, 8626



Εικόνα 16

Ένας Οθωμανός δήμιος κρατώντας τη σούβλα με την οποία θα εκτελέσει το παλούκωμα. Πηγή: Claes Rålamb, *Costume Book*, Swedish Royal Library Manuscript Department



Εικόνα 17

Το τσιγκέλι. Πηγή: Tournefort, Joseph Pitton de, *Ταξίδια στην Κρήτη και τις νήσους του Αρχιπελάγους 1700 – 1702*



Εικόνα 18

Η εκτέλεση με τη μέθοδο του τσιγκελιού. Πηγή: *I Turchi-Codex Vindobonensis, 8626*