

ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΟΥ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΝΕΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ  
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΜΕΣΟΓΕΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ / ΙΤΕ

ΜΝΗΜΗ  
ΠΗΝΕΛΟΠΗΣ ΣΤΑΘΗ

*Μελέτες ιστορίας και φιλολογίας*

*Εκδοτική επιμέλεια*

Κώστας Λάππας  
Αντώνης Αναστασόπουλος  
Ηλίας Κολοβός



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΗΤΗΣ  
*Ιδρυτική δωρεά Παγκρητικής Ενώσεως Αμερικής*  
Ηράκλειο 2010

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<i>Προλογικό σημείωμα</i> .....	xi
<i>Πηνελόπη Παπαδοπούλου-Στάθη (1947-2008)</i> .....	xiii
<i>Εργογραφία Πηνελόπης Στάθη</i> .....	xvii

### Α' Κοινωνία, Οικονομία, Θεσμοί

<i>Ελισάβετ Α. Ζαχαριάδου, Αγροτική φορολογία και μηχανισμοί καταχρέωσης</i> .....	3
<i>Σοφία Λαΐου, Στρατηγικές εδραίωσης της οθωμανικής κυριαρχίας στο Αιγαίο τον 16ο αιώνα: η αξιοποίηση των αποθεμάτων νίτρου της Σάμου</i> .....	11
<i>Χρύσα Μαλτέζου, Οί Έλληνες τής Βενετίας έπίτροποι και διοικηται περιουσίας τοϋ Πατριαρχείου Ιεροσολύμων</i> .....	23
<i>Ελένη Γκαρά, Μεροληψία κατά την απονομή δικαιοσύνης στα οθωμανικά ιεροδικεία</i> .....	39
<i>Αντώνης Αναστασόπουλος, Η ανάκληση μιας δωρεάς και η επιστροφή μιας προίκας: κοινωνικό φύλο, οικογενειακές σχέσεις και οθωμανική δικαιοσύνη</i> .....	55
<i>Δημήτρης Γ. Άποστολόπουλος, Ένας, άκόμα, έπιστολογράφος τοϋ Χρϋσανθου Νοταρά: Ίωάννης ό Εϋλογάς από τόν Μυστρά και όί νομοκανονικές άπορίες του</i> .....	69
<i>Παναγιώτης Μιχαηλάρης, Έγγυήσεις άγαμίας στή μητρόπολη Μυτιλήνης (α' μισό 19ου αιώνα)</i> .....	79
<i>Χρήστος Λούκος, Ένας ιατρός στη Σύρο με ιδιαίτερη κοινωνική ευαισθησία: Ευάγγελος Αρφάνης</i> .....	103

Β' Πολιτική, Ιδεολογία

Ηλίας Κολοβός, «Του Μπεντρεντίν τα παλικάρια» στην οθωμανική και τη σύγχρονη τουρκική ιστορία .....	117
John C. Alexander (Alexandropoulos), <i>Yusuf bey al-Moravi on the siege and capture of Tripolitsa in 1821</i> .....	139
Vangelis Kechriotis, <i>Celebration and contestation: the people of Izmir welcome the Second Constitutional Era in 1908</i> .....	157
Engin Berber, <i>The Megali Idea doctrine and Turkish-Greek relations, 1919-1922: indirect diplomacy in the shadow of the Allied States</i> ..	185
Μιχάλης Ν. Μιχαήλ, <i>Εθνικισμός και μύθος στη μεταοθωμανική κυπριακή ιστοριογραφία</i> .....	207

Γ' Παιδεία, Λογοτεχνία

Nefeli Papoutsaki, <i>Ugly transitions or subtleties of the eulogy? On a variation of the travel theme in early Arabic poetry</i> .....	225
Arnold van Gemert, <i>Λόγοι διδακτικοί προς την κόρη</i> .....	235
Χαρίτων Καρανάσιος, <i>Αυτόγραφα του Εύγενίου Γιαννούλη</i> .....	251
Δημήτριος Ζ. Σοφιανός, <i>Φαναριώτικα στιχουργήματα (άρ. 16-20) από την ανέκδοτη ποιητική ανθολογία του κώδ. 666 της Μονής Μεγάλου Μετεώρου (18ος αι.). Δειγματοληπτική παρουσίαση</i> ....	267
Κώστας Λάμπας, <i>Η σχολή των Κυδωνιών στα 1808 μέσα από τη μαρτυρία ενός μαθητή</i> .....	281
Σοφία Ματθαίου, <i>Ηλίας Σ. Σταθόπουλος (1821-1859): ένας μαχητικός λόγιος</i> .....	297

Δ' Θρησκεία

Ιόλη Βιγγοπούλου, <i>Οι περιηγητές και ο ελληνικός ορθόδοξος κόσμος (15ος-19ος αιώνας)</i> .....	317
--------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Βασιλική Μπόμπου Σταμάτη, <i>Ο Βικέντιος Δαμοδός «Περὶ τῆς συκοφαντίας Δημητρίου τοῦ Κυδωνίου, λατινόφρονος, κατὰ τοῦ Παλαμᾶ καὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Συνόδου κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου γενομένης»</i> .....	339
Γιώργος Τζεδόπουλος, <i>Το μαρτύριο στα χρόνια της οθωμανικῆς κυριαρχίας: ο κύκλος και οι ρωγμές</i> .....	355
Μαρίνος Σαρηγιάννης, <i>Ένας ετερόδοξος μουσουλμάνος στην Κρήτη του 18ου αιώνα</i> .....	371
Sinan Kunalalp, <i>The eloping wife, the angry teenager, and the embezzler on the run, or how Ottoman diplomacy tried to cope with conversion cases in the context of Turco-Greek relations</i> .....	387

#### Ε' Κωνσταντινούπολη

Ι. Κ. Χασιώτης, <i>Μια ανέκδοτη ισπανική περιγραφή της Κωνσταντινούπολης του 1631 και ο έλληνας συντάκτης της</i> ..	399
Έλένη Άγγελομάτη-Τσουγκαράκη, <i>Η συντεχνία τῶν γουναράδων τῆς Κωνσταντινούπολης</i> .....	423
Σάββας Ε. Τσιλένης, <i>Ιερός ναός Εισοδίων της Παναγίας της κοινότητας Σταυροδρομίου Κωνσταντινούπολης</i> .....	443
Αδαμάντιος Στ. Ανεστίδης, <i>Το κίνημα του δημοτικισμού στην Πόλη το ΙΘ' και Κ' αιώνα</i> .....	467
Σία Αναγνωστοπούλου, <i>Το τέλος της αυτοκρατορικής λογικής, το τέλος της αυτοκρατορικής Κωνσταντινούπολης: η μεγάλη περιπέτεια</i> ...	483

Η ΑΝΑΚΛΗΣΗ ΜΙΑΣ ΔΩΡΕΑΣ  
ΚΑΙ Η ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΜΙΑΣ ΠΡΟΙΚΑΣ  
ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΦΥΛΟ, ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ  
ΚΑΙ ΟΘΩΜΑΝΙΚΗ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ

Στις 30 Δεκεμβρίου 1748 μια μουσουλμάνα κάτοικος του Ηρακλείου Κρήτης προσήλθε στο δικαστήριο του καδή, ζητώντας να ακυρωθεί επισήμως η μετά θάνατο δωρεά του μισού σπιτιού της, το οποίο βρισκόταν στη συνοικία του Ελχάτζ Αλί Πασά στο δυτικό τμήμα της πόλης, στον επίσης μουσουλμάνο γαμπρό της. Πιο συγκεκριμένα, η Ζεϊνέπ κατέθεσε στο δικαστήριο ότι είχε παραχωρήσει ως προίκα το μισό σπίτι στην κόρη της Μεριέμ, ενώ το άλλο μισό το είχε δωρίσει στο γαμπρό της Χιουσεϊν με τον όρο να καταστεί ιδιοκτήτης του μετά το θάνατό της, εφόσον τη συντηρούσε και της επέτρεπε να κατοικεί σε αυτό μέχρι να πεθάνει. Ωστόσο, ο Χιουσεϊν εννιά μήνες μετά τη δωρεά επιχείρησε, σύμφωνα με τη γυναίκα, να την εκδιώξει και να πουλήσει το σπίτι. Η Ζεϊνέπ απέδειξε την αλήθεια του ισχυρισμού της μέσω μαρτύρων και επικαλούμενη τον ιερό νόμο του ισλάμ πέτυχε την ανάκληση της δωρεάς και την ανάκτηση της κυριότητας του μισού σπιτιού της. Δεν αρκέστηκε όμως σε αυτό· υποχρέωσε, καθώς μπορούμε να εικάσουμε (αφού κάτι τέτοιο δεν αναφέρεται ρητώς στη σχετική καταχώριση), την κόρη της να εκπροσωπηθεί δύο μέρες αργότερα στο δικαστήριο από πληρεξούσιο (*βεκίλ*), ο οποίος δήλωσε ότι η Μεριέμ δωρίζει, άρα επιστρέφει, στη μητέρα της και το δικό της μερίδιο του σπιτιού που, όπως προαναφέρθηκε, της είχε δοθεί ως προίκα. Έτσι η Ζεϊνέπ κατόρθωσε δια της νομικής οδού το σπίτι να επανέλθει στην πλήρη κυριότητά της.<sup>1</sup>

Οι κοινωνικοί ρόλοι και οι κοινωνικές ταυτότητες των γυναικών της οθωμανικής περιόδου, η κοινωνική τους θέση σε διάφορες εποχές και περιβάλ-

---

1 Οι δύο καταχωρίσεις στις οποίες στηρίζεται αυτή η μελέτη προέρχονται από τις σελίδες 8 και 9 του υπ' αριθ. 25 οθωμανικού ιεροδικαστικού κώδικα Ηρακλείου. Οι κώδικες φυλάσσονται στη Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον κ. Ανδρέα Σαββάκη και τον κ. Στέφανο Γρατσέα για τη φιλική υποδοχή και την πρόθυμη εξυπηρέτηση κάθε φορά που επισκέπτομαι τη Βικελαία Βιβλιοθήκη.

λοντα, οι δυνατότητες που είχαν και οι περιορισμοί που υφίσταντο, αποτέλεσαν ιδιαίτερο αντικείμενο μελέτης εκ μέρους των οθωμανολόγων ιστορικών από τα μέσα της δεκαετίας του 1970.<sup>2</sup> Η διερεύνηση αυτών των ζητημάτων εμπλουτίστηκε κατά τη δεκαετία του 1990 με την υιοθέτηση της προβληματικής γύρω από την έννοια του κοινωνικού φύλου. Η υπόθεση που εξετάζουμε σε αυτή τη μικρή εργασία άπτεται ζητημάτων κοινωνικού φύλου, τα οποία θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε. Πιο συγκεκριμένα θα επικεντρώσουμε την προσοχή μας σε δύο από αυτά: αφενός στη σχέση της Ζεϊνέπ και της κόρης της, ως γυναικών, με το γαμπρό της πρώτης και σύζυγο της δεύτερης στο πλαίσιο μιας «διευρυμένης» οικογένειας και αφετέρου στην εξοικείωση της ενάγουσας ως γυναίκας με τη διαδικασία του ιεροδικείου (δηλαδή, του δικαστηρίου του καδή, του επίσημου δικαστηρίου κατά την οθωμανική περίοδο) και τις απαιτήσεις του ισλαμικού νόμου.

Το Κοράνι υπόσχεται ίσα δικαιώματα σε άνδρες και γυναίκες σε ό,τι αφορά τη σωτηρία της ψυχής τους και την είσοδο στον παράδεισο, αλλά κατά τα λοιπά τόσο το ιερό βιβλίο όσο και ο ιερός νόμος του ισλάμ έχουν σαφή έμφυλο χαρακτήρα, καθώς περιέχουν κανόνες, εντολές και διατάξεις που διαφοροποιούν τους άνδρες από τις γυναίκες τοποθετώντας τους πρώτους σε πλεονεκτική νομική θέση έναντι των δευτέρων σε αυτόν τον κόσμο. Για παράδειγμα, ως νομικό πρόσωπο η γυναίκα ισούται γενικά με μισό άνδρα: αυτό συνεπάγεται ότι οι γυναίκες έχουν τα μισά κληρονομικά δικαιώματα από τους άνδρες του ίδιου βαθμού συγγένειας (είναι όμως, από την άλλη, σημαντικό ότι αυτά τα έστω μειωμένα κληρονομικά δικαιώματα είναι εγγυημένα από τον ιερό νόμο και έτσι οι γυναίκες δεν αποκλείονται από την οικογενειακή περιουσία), ότι σε περίπτωση φόνου ή τραυματισμού οι ίδιες ή οι οικείοι τους δικαιούνται τη μισή αποζημίωση απ' ό,τι ένας άνδρας, ότι η μαρτυρική κατάθεσή τους έχει τη μισή αξία από του άνδρα, αλλά και ότι υπόκεινται στη μισή ποινή από αυτή που προβλέπεται για τον άνδρα: είναι σε αυτό το πλαίσιο χαρακτηριστικό ότι ο άνδρας που απαρνείται το ισλάμ θανατώνεται αν δεν ανακαλέσει την απόφασή του μέσα σε τρεις μέρες, ενώ η γυναίκα φυλακίζεται και δέρνεται κάθε τρεις μέρες μέχρι να μετανοήσει. Από την άλλη, οι γυναίκες θεωρούνται ίσες με τους άνδρες σε ζητήματα ενοχικού δικαίου, καθώς και από άποψη δικαιωμάτων επί της ιδιοκτησίας τους.

2 Αν εξαιρέσουμε μελέτες σχετικά με σουλτάνες και το σουλτανικό χαρέμι, ως πρώτη σημαντική μελέτη με αποκλειστικό αντικείμενο τις γυναίκες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία αναγνωρίζεται γενικά το άρθρο του Ρόναλντ Τζένινγκς για τις γυναίκες στην Καισάρεια: R. C. Jennings, «Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records – The Sharia Court of Anatolian Kayseri», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18 (1975), σ. 53-114.

Ως προς το γάμο, οι άνδρες μπορούν να έχουν μέχρι τέσσερεις συζύγους, ενώ οι γυναίκες μόνο έναν σύζυγο· ο άνδρας οφείλει να μεταχειρίζεται ισότιμα όλες τις συζύγους του, αλλά η εκτέλεση αυτής της υποχρέωσής του παραμένει στην ουσία ατομικό ζήτημα συνείδησης (πρέπει να σημειωθεί, ωστόσο, ότι στην πράξη η πολυγαμία είναι για πρακτικούς λόγους περιορισμένο φαινόμενο στη μουσουλμανική κοινωνία). Στο πλαίσιο του γάμου οι βασικές υποχρεώσεις των δύο φύλων διαφοροποιούνται: η γυναίκα οφείλει υπακοή στο σύζυγό της, ενώ εκείνος είναι υποχρεωμένος να τη συντηρεί. Γενικά η γυναίκα υπάγεται πρώτα στην εξουσία του πατέρα της, ή άλλου άνδρα «κηδεμόνα» της, χωρίς την έγκριση του οποίου δεν μπορεί να παντρευτεί,<sup>3</sup> και κατόπιν περνά σε εκείνη του συζύγου της. Η γυναίκα υστερεί έναντι του άνδρα επίσης ως προς το ότι δεν μπορεί να κινήσει διαδικασία διαζυγίου παρά μόνο αν συντρέχουν πολύ συγκεκριμένοι λόγοι (κυρίως ανικανότητα ή σύναψη του γάμου παρά τη θέλησή της, όταν ήταν ανήλικη) κάτω από αυστηρά προσδιορισμένες περιστάσεις, ενώ για το σύζυγο το διαζύγιο είναι μια πολύ απλή διαδικασία που συνίσταται στο να επαναλάβει τρεις φορές ότι τερματίζει το γάμο του χωρίς καν να απαιτείται να προσέλθει ενώπιον κάποιας αρχής ή να παρίστανται μάρτυρες. Το προσυμφωνημένο ποσό της γαμήλιας δωρεάς (*μεχρ*), που ο σύζυγος οφείλει στη σύζυγό του, αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για τη νομιμότητα ενός γάμου κατά τον ιερό νόμο του ισλάμ και, καθώς συνήθως καταβάλλεται κατά το μισό ή ένα ποσοστό σε περίπτωση διαζυγίου,<sup>4</sup> περιορίζει οπωσδήποτε την ελευθερία του άνδρα να παίρνει διαζύγιο αφήφιστα. Υπάρχει όμως και ο τύπος διαζυγίου στον οποίο η σύζυγος υποχρεώνεται να παραιτηθεί από τη γαμήλια δωρεά –και επομένως από μια κάποια οικονομική εξασφάλιση και αυτονομία μετά το χωρισμό της– προκειμένου ο σύζυγός της να συναινέσει στη χορήγηση διαζυγίου· και σε αυτή την περίπτωση φαίνεται η διαπραγματευτική αξία της γαμήλιας δωρεάς εντός του γάμου. Με δεδομένο

3 Για μια περίπτωση, όμως, στην οποία εμφανίζεται –από πρακτική τουλάχιστον άποψη– σε ρόλο «κηδεμόνα» η μητέρα της ανήλικης νύφης, βλ. B. A. Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)*, Λάιντεν, Brill, 2003, σ. 147-149.

4 Τίθεται ασφαλώς το ερώτημα αν το προκαταβαλλόμενο τμήμα της γαμήλιας δωρεάς πράγματι περιερχόταν στη σύζυγο, όπως προβλέπει ο νόμος, ή στον πατέρα ή τον κηδεμόνα της, καθώς και αν στην πράξη η γαμήλια δωρεά παρακρατούσαν από τους συζύγους: C. Imber, «Women, Marriage, and Property: *Mahr* in the *Behcetü'l-Fetāvā* of Yenîşehirlî Abdullah», στο M. C. Zilfi (επιμ.), *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Λάιντεν, Νέα Υόρκη και Κολωνία, Brill, 1997, σ. 104 και F. Zarinebaf-Shahr, «Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century», στο A. El Azhary Sonbol (επιμ.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Σίρακιουζ, Syracuse University Press, 1996, σ. 92-93.

ότι ο ισλαμικός ιερός νόμος διέπει το σύνολο των πτυχών του κοινωνικού βίου των μουσουλμάνων και αποτελούσε το νόμο που επισήμως και κατά προτεραιότητα έναντι άλλων νομικών συστημάτων ρύθμιζε τις ανθρώπινες σχέσεις κατά την οθωμανική περίοδο, οι διατάξεις του, σε συνάρτηση με την έμφυλη αντίληψη περί ηθικής που αναπτύχθηκε στο ισλάμ, εξέφραζαν την υποδεέστερη θέση της γυναίκας απέναντι στον άνδρα όχι μόνο στο νομικό, αλλά και στο κοινωνικό πεδίο.<sup>5</sup>

Ωστόσο, οι σύγχρονοι μελετητές συγκλίνουν, με βάση τις αρχαικές και άλλες πηγές της οθωμανικής περιόδου, στην άποψη πως, παρά τη δυσμενή νομική και κοινωνική θέση τους, οι γυναίκες στο οθωμανικό κράτος δεν ήταν άβουλες ή κοινωνικά αποκλεισμένες, αλλά συχνά προάσπιζαν τα συμφέροντά τους όταν αυτά θίγονταν.<sup>6</sup> Για παράδειγμα, οι γυναίκες προσέφευγαν, όπως και οι άνδρες, στο σουλτανικό συμβούλιο στην Κωνσταντινούπολη υποβάλλοντας διάφορα αιτήματα: το 1675 τα τρία τέταρτα των αιτήσεων που υπέβαλαν γυναίκες αφορούσαν διενέξεις που, όπως αυτή που μελετάμε εδώ, αναφέρονταν στην κυριότητα και τον έλεγχο περιουσιακών στοιχείων· σε ένα ποσοστό μάλιστα αυτές οι αιτήσεις στρέφονταν κατά συζύγων και άλλων συγγενών.<sup>7</sup>

Από την άλλη, δεν είναι δυνατό να γνωρίζουμε αν οι περιπτώσεις γυναικείας «χειραφέτησης» που βρίσκουμε στις πηγές είναι αντιπροσωπευτικές της γενικής συμπεριφοράς των γυναικών της οθωμανικής περιόδου, ούτε σε ποιο βαθμό οι νομικοί, κοινωνικοί και άλλοι περιορισμοί και οι συναφείς πιέσεις που υφίσταντο οι γυναίκες τις απέτρεπαν από τη διεκδίκηση των δικαιωμάτων τους ή, ακόμα, σε ποιο μέτρο πρωτοβουλίες που φαινομενικά ανήκαν σε γυναίκες υπαγορεύονταν στην πραγματικότητα από το ανδρικό οικογε-

5 Οι παράγραφοι που προηγήθηκαν και αφορούν το νομικό πλαίσιο που διέπει τις γυναίκες σε σύγκριση με τους άνδρες στο ισλάμ βασίζονται στα J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Οξφόρδη, Oxford University Press, 1964, σ. 126-127, 161-166, 187, 193· A. Hourani, *Ιστορία των αραβικών λαών*, μετάφρ. Β. Μатарάγκας, Αθήνα, Νέα Σύνορα – Α.Α. Λιβάνη, 1994, σ. 174-176· Imber, «Women, Marriage, and Property», σ. 81-88.

6 Βλ., για παράδειγμα, Jennings, «Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records», σ. 58-62, 110-111, 114· F. M. Göçek και M. D. Baer, «Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records», στο Sonbol (επιμ.), *Women, the Family, and Divorce Laws*, σ. 51 και S. Laiou, «Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the *Shari'a* Courts during the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Cases Involving the Greek Community)», στο A. Buturović και Ī. C. Schick (επιμ.), *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture and History*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, I.B. Tauris, 2007, σ. 251, 259.

7 Zarinbaf-Shahr, «Women, Law, and Imperial Justice», σ. 87-89· η συγγραφέας σχολιάζει ότι ο στατιστικά μικρός αριθμός αιτήσεων γύρω από γαμήλια ζητήματα οφείλεται ίσως στο ότι επιλύονταν από τα κατά τόπους ιεροδικεία.



νειακό τους περιβάλλον.<sup>8</sup> Είναι σε κάθε περίπτωση αδιαμφισβήτητο πως, σε ό,τι αφορά τη δημόσια σφαίρα, στην οθωμανική κοινωνία κυριαρχούσαν συντριπτικά οι άνδρες και η γυναικεία παρουσία ήταν περιορισμένη. Για παράδειγμα, παρ' ό,τι είναι δεδομένο ότι οι γυναίκες προσέρχονταν στο ιεροδικείο ως ενάγουσες ή εναγόμενες, οι μελέτες που περιέχουν ποσοτικές αναλύσεις δείχνουν γενικά πως το ποσοστό τους ήταν πολύ χαμηλότερο από των ανδρών και κατά συνέπεια το πιθανότερο είναι πως υποαντιπροσωπεύονταν στο δικαστήριο σε σχέση με τη δημογραφική παρουσία τους σε μια περιοχή, εκτός αν μπορεί σε κάποια πόλη ή περιφέρεια να ήταν σαφώς λιγότερες από τους άνδρες σε επίπεδο γενικού πληθυσμού.<sup>9</sup> Από την άλλη, έχει διατυπωθεί η άποψη πως η βελτίωση των κοινωνικοοικονομικών δυνατοτήτων και προοπτικών των αστικών και αγροτικών στοιχείων που δεν ανήκαν στις τάξεις των *ασκερί* (όρος που δηλώνει τα μέλη της κρατικής γραφειοκρατίας και τους στρατιωτικούς), κατά τον 18ο αιώνα ευνόησε κατ' αναλογία και τις γυναίκες αυτών των κοινωνικών ομάδων.<sup>10</sup> Όμως αν κάτι τέτοιο όντως συνέβη μένει να αποδειχθεί· επιπλέον, ακόμα κι αν τεκμηριωθεί για κάποια πόλη ή περιφέρεια, αυτό δεν συνεπάγεται ότι ισχύει για όλο το μήκος και πλάτος της οθωμανικής επικράτειας.<sup>11</sup>

Το ιεροδικείο ως τόπος επίλυσης διαφορών και ρύθμισης των κοινωνικών σχέσεων αποτελούσε θεσμό, ο οποίος από τη μια ήταν ανοιχτός στις γυναίκες που επιθυμούσαν να προσέλθουν και να υπερασπιστούν τους εαυτούς και τα δικαιώματά τους απέναντι στην ιδιωτική ή δημόσια αμφισβήτησή τους, αλλά από την άλλη συντηρούσε και αναπαρήγε τη θεσμική και κοινωνική κατω-

8 Για αυτό το τελευταίο ενδεχόμενο, βλ. S. Faroqhi, «Women as Representatives: Defending the Interests of Ottoman Families in the Mid-Eighteenth Century», στις ίδιες, *Stories of Ottoman Men and Women: Establishing Status, Establishing Control*, Κωνσταντινούπολη, Eren, 2002, σ. 186-187.

9 Βλ., για παράδειγμα, Jennings, «Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records», σ. 59· Göçek και Baer, «Social Boundaries of Ottoman Women's Experience», σ. 51-52· Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice*, σ. 63.

10 F. Zarinebaf-Shahr, «Ottoman Women and the Tradition of Seeking Justice in the Eighteenth Century», στο Zilfi (επιμ.), *Women in the Ottoman Empire*, σ. 261. Οφείλουμε πάντως να επισημάνουμε πως, σε ό,τι αφορά τους μουσουλμάνους, η βελτίωση κατά τον 18ο αιώνα των προοπτικών των στρωμάτων στα οποία αναφέρεται η Zarinebaf-Shahr μάλλον συνδέεται σε μεγάλο βαθμό με την εκ μέρους τους απόκτηση της ιδιότητας του *ασκερί* και των σχετικών προνομίων, με συνέπεια όσοι ήταν *ασκερί* να μην ανήκουν πια οπωσδήποτε στην ελίτ.

11 Οι Göçek και Baer, «Social Boundaries of Ottoman Women's Experience», σ. 52, παρατηρούν ότι το ποσοστό των γυναικών στα ιεροδικαστικά κατάστιχα του Γαλατά στην Κωνσταντινούπολη παραμένει λίγο πολύ σταθερό στη διάρκεια του 18ου αιώνα, αν και αυξάνεται το ποσοστό των χριστιανών γυναικών.

τερότητα των γυναικών έναντι των ανδρών, εφόσον εφάρμοζε κατά κύριο λόγο τις διατάξεις του ιερού νόμου του ισλάμ. Εξάλλου, αν και από θεωρητική σκοπιά μια γυναίκα έχει το δικαίωμα να ασκεί σε κάποιες κατηγορίες νομικών υποθέσεων χρέη καδή,<sup>12</sup> το δικαστήριο στην πράξη ήταν αναμφίβολα ένας χώρος στον οποίο κυριαρχούσαν απολύτως οι άνδρες ως προσωπικό του, αλλά και ως διάδικοι και παριστάμενοι.<sup>13</sup> Ακόμα και οι μάρτυρες που προσέρχονταν στο δικαστήριο σπάνια ήταν γυναίκες· ο ίδιος ο νόμος, αν και αναγνώριζε στις γυναίκες το δικαίωμα να είναι μάρτυρες, έστω και με τη μισή νομική προσωπικότητα από τους άνδρες, απαιτούσε την παρουσία τουλάχιστον ενός άνδρα μεταξύ των μαρτύρων προκειμένου οι μαρτυρικές καταθέσεις να έχουν επαρκή αποδεικτική ισχύ.<sup>14</sup>

Είναι χαρακτηριστικό πως η Ζεϊνέπ είναι στις δύο καταχωρίσεις που αφορούν την υπόθεση που εξετάζουμε εδώ η μόνη γυναίκα που παρουσιάζεται αυτοπροσώπως και διεκδικεί με τη δική της φωνή το δίκιο της σε ένα περιβάλλον που κατά τα λοιπά κυριαρχείται από άνδρες (ο δικαστής, ο αντίδικος, οι μάρτυρες της υπόθεσης, ο μουφτής, ο πληρεξούσιος της κόρης της, οι μάρτυρες της τήρησης της διαδικασίας, το προσωπικό του δικαστηρίου)· η κόρη της, η άλλη γυναίκα που εμπλέκεται στην υπόθεση, δεν προσέρχεται η ίδια στο δικαστήριο, αλλά εκπροσωπείται από άνδρα.

Η Ζεϊνέπ εμφανίζεται στη δίκη κατά του γαμπρού της να γνωρίζει τα δικαιώματά της σε σχέση με τη δωρεά που του είχε κάνει και να χρησιμοποιεί υπέρ της το ανδρικό περιβάλλον του δικαστηρίου (σε ένα πεδίο όμως του δικαίου που δεν έχει έμφυλο χαρακτήρα). Εξάλλου, εμφανίζεται εξοικειωμένη με τις απαιτήσεις της νομικής διαδικασίας, αν και η φύση των πηγών μας είναι τέτοια που δεν μας αποκαλύπτει πώς απέκτησε αυτή τη γνώση, δηλαδή αν προήλθε από τους οικείους ή το ευρύτερο περιβάλλον της ή είναι το αποτέλεσμα υποδείξεων του δικαστηρίου: διαθέτει τους δύο ηθικά άμεμπτους και νομικά αποδεκτούς μάρτυρες που απαιτούνται από το νόμο για να αποδείξει το δίκιο της και επιπλέον προσκομίζει υπέρ της φετβά του μουφτή Ηρακλείου.<sup>15</sup> Η γνωμοδότηση του μουφτή, απ' όσο γνωρίζουμε, προδιέγραφε εν πολλοίς

12 Schacht, *Islamic Law*, σ. 188, 198.

13 Για το ιεροδικείο ως χώρο των ανδρών, βλ. L. Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες και Λονδίνο, University of California Press, 2003, σ. 144-148.

14 Imber, «Women, Marriage, and Property», σ. 82· πρβλ. Jennings, «Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records», σ. 71-72.

15 Για την εξοικείωση των κατοίκων επαρχιακών πόλεων με τις διαδικασίες του δικαστηρίου, βλ. Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice*, σ. 142-169 και Laiou, «Christian Women in an Ottoman World», σ. 253, 259. Τελικά, όμως, δε γνωρίζουμε αν και σε ποιο βαθμό αυτή η εξοικείωση όντως υπήρχε ή αποτελεί εντύπωσή μας που οφείλεται

το αποτέλεσμα της δίκης στα ιεροδικεία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, καθώς οι καδήδες συνήθως αποδέχονταν τις απόψεις και το τυχόν σκεπτικό που περιέχονταν στους φετβάδες.<sup>16</sup> Ενδεχομένως, μια ιερονομική πηγή που παρατίθεται στα αραβικά στο κείμενο της απόφασης του δικαστηρίου και δικαιώνει και αυτή τη Ζεϊνέπ να αντλείται από το κείμενο του φετβά, αν και δεν αποκλείεται να την πρόσθεσε ο ίδιος ο καδής προκειμένου να ενισχύσει τη νομιμότητα της κρίσης του.

Οι δύο ιεροδικαστικές καταχωρίσεις σχετικά με το σπίτι της Ζεϊνέπ δεν περιέχουν σαφή στοιχεία από τα οποία να τεκμαίρεται η κοινωνικοοικονομική θέση και κατάσταση των εμπλεκομένων στην υπόθεση. Πάντως εικάζουμε ότι δεν ανήκαν στα ανώτερα κοινωνικά στρώματα του πληθυσμού της πόλης του Ηρακλείου: τα πατρώνυμα των γυναικών δεν συνοδεύονται από τίτλους· ο Χιουσεϊν φέρει τον τίτλο του «μπεσέ», που θεωρείται ότι δηλώνει κοινούς γενίτσαρους, αλλά το όνομά του παρατίθεται χωρίς να ακολουθείται από οικογενειακό όνομα (το οποίο δηλώνει συνήθως τα μέλη καθιερωμένων οικογενειών) ή κάποιον άλλο τίτλο διάκρισης· το σπίτι που αποτελεί το αντικείμενο της διαμάχης δεν φαίνεται να είναι κάτι ξεχωριστό, αφού αποτελείται από ένα δωμάτιο στο ισόγειο και ένα στον όροφο, χαγιάτι και αυλή.<sup>17</sup> Ο τίτλος «χατούν» (κυρία) που συνοδεύει τα ονόματα της Ζεϊνέπ και της Μεριέμ μπορεί ομολογουμένως να δηλώνει γυναίκες της ανώτερης τάξης,<sup>18</sup> ωστόσο χρησιμοποιείται χωρίς συστηματικότητα στις δύο καταχωρίσεις, ενώ αποτελεί τον συνήθη τίτλο που συνοδεύει τα ονόματα μουσουλμάνων γυναικών στα κατάστιχα και άλλων ιεροδικείων.<sup>19</sup> Η παρουσία γενίτσαρων, ιεροκλήρων τζαμιών και του *ρουζναμτζέ*<sup>20</sup> Κρήτης μεταξύ όσων προσυπογράφουν την

---

στον λίγο-πολύ τυποποιημένο τρόπο με τον οποίο οι δικαστές ή οι γραφείς του δικαστηρίου κατέγραφαν τη νομική διαδικασία.

- 16 Βλ., για παράδειγμα, Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice*, σ. 149-150 και E. Ginio, «The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) during the Eighteenth Century», *Turcica*, 30 (1998), σ. 193.
- 17 Πρβλ. Ε. Καραντζίκου, «Η οικιστική μορφή της πόλης του Χάνδακα κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας», *Κρητολογικά Γράμματα*, 17 (2001), σ. 115 και της ίδιας και Π. Φωτεινού, *Ιεροδικείο Ηρακλείου: τρίτος κώδικας (1669/73 και 1750/67)*, επιμ. Ε. Α. Ζαχαριάδου, Ηράκλειο, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, 2003, σ. μα'.
- 18 L. P. Peirce, «Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society», στο Zilfi (επιμ.), *Women in the Ottoman Empire*, σ. 183.
- 19 Για την περίπτωση του Γαλατά στην Κωνσταντινούπολη τον 18ο αιώνα, βλ. Göçek και Baer, «Social Boundaries of Ottoman Women's Experience», σ. 63. Και η Πιρς (Peirce, «Seniority, Sexuality, and Social Order», σ. 183) παρατηρεί ότι ο όρος «χατούν» χρησιμοποιείται στα ιεροδικαστικά κατάστιχα με την έννοια της «γυναίκας».
- 20 Η κύρια έννοια του όρου «ρουζναμτζέ» αφορά κρατικό αξιωματούχο αρμόδιο για την καταγραφή εσόδων και εξόδων, ένα είδος αρχιλογιστή (M. Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih*

εγκυρότητα της διαδικασίας (σουχούντ ουλ-χαλ) δεν νομίζω πως πρέπει να θεωρηθεί εξαιρετική ή άμεσα συνδεδεμένη με τους εμπλεκόμενους, αφού οι μάρτυρες που προσάγει η Ζεϊνέπ σχετικά με τη δωρεά στερούνται και αυτοί τίτλων και διακρίσεων<sup>21</sup> για τον ένα μόνο από τους δύο μαθαίνουμε ότι είναι έμπορος γυναικείων ενδυμάτων.

Μια επιπλέον ένδειξη ότι η Ζεϊνέπ δεν ανήκε στα ανώτερα κοινωνικά στρώματα είναι το γεγονός ότι εμφανίζεται αυτοπροσώπως στο δικαστήριο. Σε μελέτες που έχουν γίνει για τις γυναίκες άλλων οθωμανικών επαρχιών σημειώνεται ότι συνήθως οι γυναίκες των ανώτερων στρωμάτων είτε εκπροσωπούσαν στο δικαστήριο από πληρεξούσιους είτε εξετάζονταν στο σπίτι τους από βοηθό του καδή στο πλαίσιο μιας ταξικά προσδιορισμένης κοινωνικής ηθικής που επέτασσε μεγαλύτερο βαθμό αποκλεισμού από τον δημόσιο χώρο στις γυναίκες των ανώτερων στρωμάτων σε σχέση με τις υπόλοιπες.<sup>22</sup> Σε περίπτωση που μια γυναίκα χωρίς οικονομική άνεση δεν είχε κάποιον άνδρα συγγενή για να την εκπροσωπήσει στο δικαστήριο, ίσως αδυνατούσε να μισθώσει τις υπηρεσίες ενός πληρεξούσιου.<sup>23</sup> Από την άλλη, η Μεριέμ, η κόρη της Ζεϊνέπ, εκπροσωπείται από πληρεξούσιο. Όμως αυτός ο άνδρας φέρει το ίδιο πατρώνυμο με αυτήν, επομένως πιθανόν να ήταν αδελφός της. Οπωσδήποτε μια τέτοια σχέση μεταξύ της Μεριέμ και του πληρεξούσιού της δεν προκύπτει ρητώς από την καταχώριση, ενώ το πατρώνυμο Χιουσεϊν, που συνοδεύει τα ονόματα των δύο, είναι πολύ συνηθισμένο και επομένως δεν είναι απαραίτητο ο πατέρας της Μεριέμ και του πληρεξούσιού της να είναι το ίδιο πρόσωπο.

---

*Deyimler ve Terimler Sözlüğü*, τ. 3, Κωνσταντινούπολη, Milli Eğitim Basımevi, 1956, σ. 60-62). Δεν μπόρεσα να βρω πληροφορίες για το ακριβές περιεχόμενο αυτού του αξιώματος στην Κρήτη.

- 21 Αν και ομολογουμένως ο τυπικός τρόπος παράθεσης των ονομάτων στους ιεροδικαστικούς κώδικες είναι η παράθεση απλώς του προσωπικού ονόματος και του πατρώνυμου (Peirce, *Morality Tales*, σ. 144), συχνά παρατίθενται και άλλα στοιχεία, όπως, για παράδειγμα, οι τίτλοι κάποιου (χατζι, σεγίντ, αγά, τσελεμπί κ.ά.) ή ενίοτε το οικογενειακό όνομα ή ακόμη η γενιτσαρική ή άλλη επαγγελματική ιδιότητα. Για παραδείγματα, βλ. Ν. Σ. Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφωρώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης*, 5 τόμοι, Ηράκλειο, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, 1975-1985, σποράδην και Καραντζίκου και Φωτεινού, *Τρίτος κώδικας*, σποράδην.
- 22 Faroqhi, «Women as Representatives», σ. 185· Laiou, «Christian Women in an Ottoman World», σ. 258· Peirce, *Morality Tales*, σ. 144, 154, 156. Ωστόσο, η Πιρς επισημαίνει ότι η χρήση πληρεξούσιου δεν αποτελεί αξιόπιστο δείκτη για την κοινωνική θέση κάποιου ή κάποιας (στο ίδιο, σ. 168).
- 23 Γ. Ι. Σαλακίδης, *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)*, Θεσσαλονίκη, Εκδοτικός Οίκος Αντ. Σταμούλη, 2004, σ. 51-52.

Αν όμως είναι, είναι αξιοπρόσεκτο ότι η Ζεϊνέπ επιλέγει να παρουσιαστεί αυτοπροσώπως στο δικαστήριο αντί να εκπροσωπηθεί από το γιο της. Ίσως να θεωρούσε την υπόθεση τόσο σημαντική που ήθελε η ίδια –όπως άλλωστε είχε κάθε δικαίωμα να κάνει– να προβάλει τις θέσεις της ενώπιον του δικαστηρίου· ίσως αυτή η επιλογή της να δηλώνει κάποιο ενδοοικογενειακό ρήγμα με ευρύτερες διαστάσεις από το τρίγωνο μητέρα, κόρη και γαμπρός· ίσως εξάλλου η αυτοπρόσωπη παρουσία της να διευκολυνόταν από το γεγονός ότι οι γυναίκες που είχαν περάσει την αναπαραγωγική ηλικία είχαν μεγαλύτερη ελευθερία εμφάνισης και κίνησης στο δημόσιο χώρο απ’ ό,τι οι νεότερες και απέλαναν σεβασμού, αφού θεωρούνταν ότι η σεξουαλικότητά τους δεν απειλούσε πια την ηθική σταθερότητα της ανδροκρατικής κοινωνίας.<sup>24</sup> Και ασφαλώς μπορούμε να αναρωτηθούμε –χωρίς να έχουμε να δώσουμε κάποια ασφαλή απάντηση– γιατί η Μεριέμ δεν εκπροσωπείται από το σύζυγό της, τον Χιουσεϊν, στο δικαστήριο, αν και κάτι τέτοιο δεν ήταν απαραίτητως ασυνήθιστο για τις γυναίκες της οθωμανικής περιόδου.<sup>25</sup>

Υποθέσεις μπορούν να γίνουν πολλές και για άλλα ζητήματα. Αξίζει, για παράδειγμα, να λάβουμε υπόψη την παρατήρηση ότι η ανάκληση δωρεών εκ μέρους γυναικών μπορεί να σημαίνει κάποιες φορές ότι αυτές οι γυναίκες είχαν υποχρεωθεί να προβούν στις δωρεές παρά τη θέλησή τους ή υπό καταναγκασμό.<sup>26</sup> Αν και κάτι τέτοιο δεν προκύπτει ρητώς στην υπόθεση που μελετάμε εδώ, πιθανόν η παραχώρηση του μισού σπιτιού ως προίκα στη Μεριέμ και η δωρεά του άλλου μισού στον Χιουσεϊν να αποτελούσε απαίτηση

24 Για αυτή την τελευταία παρατήρηση, βλ. Peirce, «Seniority, Sexuality, and Social Order», σ. 185-186. Ως προς το γενικότερο ζήτημα της αυτοπρόσωπης παρουσίας της Ζεϊνέπ, θα πρέπει ίσως να λάβουμε υπόψη την παρατήρηση του Τζένινγκς ότι στην Καισάρεια του α' τετάρτου του 17ου αιώνα, πληρεξούσιοι ορίζονταν πιο συχνά σε υποθέσεις που δεν αφορούσαν διενέξεις παρά σε δίκες (R. C. Jennings, «The Office of Vekil (Wakil) in 17th Century Ottoman Sharia Courts», *Studia Islamica*, 42 [1975], σ. 158).

25 Στην Καισάρεια του α' τετάρτου του 17ου αιώνα οι πληρεξούσιοι (*βεκιλ*) πολύ συχνά δεν είχαν συγγενική σχέση με τη γυναίκα που εκπροσωπούσαν (*στο ίδιο*, σ. 155)· σύμφωνα όμως με τα στατιστικά στοιχεία που ο συγγραφέας παραθέτει στις σ. 165-166, οι σύζυγοι συχνά λειτουργούσαν ως πληρεξούσιοι των γυναικών τους. Βλ., από την άλλη, S. Faroqhi, «Crime, Women, and Wealth in the Eighteenth-Century Anatolian Countryside», στο Zilfi (επιμ.), *Women in the Ottoman Empire*, σ. 18-19, 25-26· στην περίπτωση που μελετά μια γυναίκα από ένα χωριό κοντά στην Καισάρεια κινεί η ίδια τη νομική διαδικασία κατά του γαμπρού της, αν και ο σύζυγός της μάλλον ζει ακόμα.

26 F. Z. Guechi, «Mahkama Records as a Source for Women's History: The Case of Constantine», στο A. El-Azhary Sonbol (επιμ.), *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies*, Σираκιουζ, Syracuse University Press, 2005, σ. 157 και 159-161, όπου η συγγραφέας αναπτύσσει το ζήτημα του αν οι άνδρες καθόριζαν τις οικονομικού περιεχομένου αποφάσεις των γυναικών.

του τελευταίου προκειμένου να πραγματοποιηθεί ο γάμος. Στο ίδιο πλαίσιο, το γεγονός ότι η μητέρα παραχωρεί στην κόρη της ως προίκα μισό ακίνητο θα μπορούσε να σημαίνει ότι δεν διέθετε άλλα αξιόλογα περιουσιακά στοιχεία για να της παραχωρήσει, έτσι ώστε να διατηρήσει η ίδια την κυριότητα του οικήματος στο οποίο, όπως δείχνει η πρώτη καταχώριση, έμενε. Το γεγονός ότι της παραχώρησε το μισό και όχι ολόκληρο το σπίτι θα μπορούσε, εξάλλου, να ερμηνευθεί ως μια σύνθετη οικονομική στρατηγική που αποσκοπούσε στο να διατηρήσει η μητέρα της νύφης τα δικαιώματά της σε μέρος έστω του σπιτιού και κατ' αυτόν τον τρόπο να εξασφαλιστεί έναντι πιθανών αρνητικών για την ίδια εξελίξεων, όπως πράγματι συνέβη.<sup>27</sup>

Η προίκα (τζιχάτζ) δινόταν στη γυναίκα από την οικογένειά της και κατά κάποιον τρόπο αντιστάθμιζε και έκρινε το ύψος της γαμήλιας δωρεάς (μεχρ) που ο σύζυγος όφειλε, όπως αναφέραμε παραπάνω, να καταβάλει στη σύζυγο του.<sup>28</sup> Η χορήγηση προίκας δεν προβλέπεται από τον ιερό νόμο του ισλάμ, αλλά αποτελεί εθιμική παροχή και αυτό δημιουργεί σε ορισμένες περιπτώσεις νομική ασάφεια ως προς το αν ανήκει στη νύφη, αν περιέρχεται στο σύζυγο της ή αν έχει το χαρακτήρα δανείου που η οικογένεια της νύφης μπορεί να ανακτήσει σε περίπτωση που η τελευταία πεθάνει.<sup>29</sup> Στην περίπτωση που μελετάμε εδώ, η προίκα με τη μορφή μισού ιδιόκτητου (μουлк) σπιτιού ανήκει ρητώς στην κόρη, που καταγράφεται ως *μουτασαριφέ*, δηλαδή ιδιοκτήτρια, η οποία αποδέχτηκε την κυριότητα του δωρούμενου σπιτιού [*τεμελλούκ*]: η μητέρα δεν συνδέει την προίκα με δάνειο και, κατά συνέπεια, ανακτά την κυριότητα του δώρου της μέσω δωρεάς (*χιμπέ-ι σεριγέ*) που έχει αντίστροφη κατεύθυνση, από την κόρη της προς αυτήν.<sup>30</sup>

Ανακτώντας το σπίτι, η Ζεϊνέπ διασφαλίζει την οικονομική της ανεξαρτησία,<sup>31</sup> ένα ζήτημα που μπορεί να είναι κρίσιμο για την αξιοπρεπή διαβίωσή

27 Στο Χαλέπι της δεκαετίας του 1750 πολύ συχνά αντρόγυνα μοιράζονταν την ιδιοκτησία του σπιτιού τους (A. Marcus, «Men, Women, and Property: Dealers in Real Estate in 18th Century Aleppo», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26 [1983], σ. 154). Αυτό θα ήταν το αποτέλεσμα της προικοδότησης της Μεριέμ από τη Ζεϊνέπ και της δωρεάς της τελευταίας προς το γαμπρό της, αν δεν είχαν αναιρεθεί και οι δύο πράξεις.

28 Zarinebaf-Shahr, «Women, Law, and Imperial Justice», σ. 93.

29 Imber, «Women, Marriage, and Property», σ. 91-92' J. E. Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες και Λονδίνο, University of California Press, 1998, σ. 55-57.

30 Ο ισλαμικός νόμος αποδοκιμάζει την ανάκληση δωρεάς, αν έχει ολοκληρωθεί η μεταβίβαση της κυριότητας στο δωρεοδόχο' Schacht, *Islamic Law*, σ. 157-158. Γι' αυτό το λόγο στη δίκη κατά του Χιουσέϊν η Ζεϊνέπ υποστηρίζει ότι η δωρεά δεν είχε ολοκληρωθεί.

31 Για την οικονομική ανεξαρτησία και τη συνεπαγόμενη ασφάλεια ως κίνητρα γυναικείας δράσης, βλ. Marcus, «Men, Women, and Property», σ. 145, 162.

της' προφανώς η κρισιμότητα που είχε αυτό το ζήτημα για την ίδια αντιστάθμιζε το χρηματικό κόστος προσφυγής στο δικαστήριο και έκδοσης φετβά, το οποίο λογικώς επιβαρύνθηκε προκειμένου να πετύχει το σκοπό της. Το σπίτι ως περιουσιακό στοιχείο χρησίμευσε εν όψει του γάμου αφενός ως προίκα της κόρης της, αφετέρου ως μέσο για να εξασφαλίσει τα γηρατειά της. Όπως φαίνεται από τη δίκη κατά του γαμπρού της, αυτή η στρατηγική της δεν έφερε τα προσδοκώμενα αποτελέσματα. Ανακτώντας το σπίτι, η Ζεϊνέπ αποκτά –αν όντως δεν ανήκε στα μεσαία ή ανώτερα κοινωνικά στρώματα, όπως υποθέσαμε παραπάνω– τη δυνατότητα να αναδιαμορφώσει τη στρατηγική της και να προβεί σε μια πιο επιτυχημένη επόμενη κίνηση που θα εξασφαλίσει ότι θα γηροκομηθεί σωστά.<sup>32</sup>

Η Ζεϊνέπ και η Μεριέμ ως γυναίκες εμφανίζονται με δύο διαφορετικά προφίλ. Η νεότερη γυναίκα «κρύβεται» κατά κάποιο τρόπο πίσω από δύο άνδρες: αφενός οι ενέργειες του συζύγου της συνεπάγονται την απώλεια της προίκας της, αφετέρου η ίδια είναι παρούσα στη δικαστική διαδικασία εμμέσως μέσω του εκπροσώπου της. Επιπλέον, η καταχώριση που αναφέρεται στη δωρεά του μισού σπιτιού στη μητέρα της δεν μας αποκαλύπτει πώς και γιατί η Μεριέμ –που παραμένει και σε αυτό το επίπεδο μια «σκιά»– πείστηκε ή υποχρεώθηκε να επιστρέψει το σπίτι' αν, για παράδειγμα, υπήρξε κάποιο αντάλλαγμα ή μόνο μια ηθική υποχρέωση.<sup>33</sup> Αντιθέτως, η μητέρα της διακρίνεται, όπως φαίνεται από τις δύο ιεροδικαστικές καταχωρίσεις, από δυναμισμό και διεκδικεί την πρωτοβουλία των κινήσεων: προσέρχεται αυτοπροσώπως στο δικαστήριο και αντιδρά δυναμικά και αποτελεσματικά στην απόπειρα του γαμπρού της να τη διώξει από το σπίτι. Δυστυχώς παραμένουν αθέατοι για μας οι παράγοντες που συντελούν σε αυτές τις αποκλίνουσες συμπεριφορές. Ο δυναμισμός της Ζεϊνέπ μπορεί να προκύπτει από τον χαρακτήρα της, από την ηλικία της, από τη δεινή θέση στην οποία ενδεχομένως είχε περιέλθει ή να αποτελεί ένδειξη γενικότερης κοινωνικής εμπιστοσύνης προς το θεσμό της δικαιοσύνης' είναι όμως πολύ πιθανό πως συνδέεται επίσης με, αδιάγνωστα από εμάς, κοινωνικά

32 Για μια περίπτωση στην οποία η κόρη επιδιώκει μέσω της δικαστικής οδού την έξωση της μητέρας της από το σπίτι, ενώ η τελευταία υποστηρίζει ότι της είχε υποσχεθεί να τη γηροκομήσει, βλ. N. Al-Qattan, «*Dhimmi* in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination», *International Journal of Middle East Studies*, 31 (1999), σ. 432-433.

33 Μπορούν να γίνουν πολλές υποθέσεις, αλλά η σχετικά λιτή διατύπωση των δύο καταχωρίσεων τις αφήνει μετέωρες χωρίς έρεισμα. Θα μπορούσε, για παράδειγμα, αντιθέτως προς ό,τι εικάσαμε παραπάνω στο ζήτημα του πληρεξουσίου, η Μεριέμ να αποξενώθηκε –ως συνέπεια της σύγκρουσης πεθεράς-γαμπρού– από το σύζυγό της, που γι' αυτό το λόγο δεν την εκπροσωπεί στο δικαστήριο, και η επιστροφή του μισού σπιτιού στη μητέρα της να είναι συνάρτηση του τέλους του γάμου της.

δίκτυα και σχέσεις που της επιτρέπουν, την ενθαρρύνουν και τη διευκολύνουν να διεκδικήσει και να βρει το δίκιο της.

Ο Χιουσεΐν και ο Ισμαΐλ, ο πληρεξούσιος της Μεριέμ, εμφανίζονται αναλόγως σε θέση ισχύος απέναντι στη νεότερη γυναίκα, αλλά σε θέση άμυνας απέναντι στη Ζεϊνέπ. Το αποτέλεσμα της έντασης γύρω από την ιδιοκτησία και τη διαχείριση του σπιτιού δείχνει μια γυναίκα να επικρατεί επί των ανδρών και μας υπενθυμίζει ότι η θέση της γυναίκας στην παραδοσιακή ισλαμική οθωμανική κοινωνία μπορεί να είναι θέση κατωτερότητας έναντι του άνδρα, όμως οι γυναίκες δεν είναι υποταγμένες στη βούληση των ανδρών. Εξάλλου, καθώς ο ιερός νόμος του ισλάμ προσδιορίζει με αρκετά μεγάλη λεπτομέρεια τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των δύο φύλων και το ιεροδικείο αποτελεί το κατεξοχήν πεδίο εφαρμογής του δικαίου, οι γυναίκες μπορούν να βρουν σύμμαχο το δικαστήριο όταν διεκδικούν το σεβασμό αυτών που η –ανδροκρατική οπωσδήποτε– κοινωνία τους αποδέχεται ως δικαιώματά τους. Ιδίως σε πεδία στα οποία ο νόμος δεν διαφοροποιεί μεταξύ των φύλων, όπως το δικαίωμα στην ιδιοκτησία και οι δωρεές, οι γυναίκες μπορούν να διεκδικήσουν μέσω του δικαστηρίου την ισότιμη με τους άνδρες αντιμετώπισή τους από την κοινωνία, αν και βεβαίως –σε περίπτωση προσφυγής στο δικαστήριο– οι έμφυλες διακρίσεις δεν απουσιάζουν καθώς, για παράδειγμα, μια γυναίκα έχει την ανάγκη ανδρών ως μαρτύρων για να αποδείξει το δίκιο της.

Με άλλα λόγια, μπορούμε να αντιμετωπίσουμε την ιστορία της Ζεϊνέπ ως ενδεικτική των δυνατοτήτων και των ορίων της μουσουλμάνας γυναίκας στην οθωμανική κοινωνία, μέσα όμως από το συγκεκριμένο πρίσμα του νόμου και του δικαστηρίου. Παραδείγματα γυναικών που διεκδικούν δραστήρια το δίκιο τους απέναντι σε άνδρες, μέλη των οικογενειών τους και ξένους, καταγράφονται πολλά στην οθωμανολογική βιβλιογραφία<sup>34</sup> και πολύ περισσότερο, όπως μπορεί λογικά να θεωρήσει κανείς, στις οθωμανικές πηγές. Οι πηγές που μέχρι σήμερα έχουν χρησιμοποιηθεί είναι κατά κύριο λόγο νομικού περιεχομένου και επομένως διατυπωμένες αρκετά συνοπτικά και κωδικοποιημένες κατά τις ανάγκες της δικαστικής αρχής από την οποία εκπορεύονται και της επιβεβλημένης νομικής διαδικασίας. Αυτή η ιδιαιτερότητα των πηγών συνεπάγεται τον κίνδυνο να αντιμετωπίσουμε όλες τις γυναίκες στην οθωμανική κοινωνία ως μια ενιαία ομάδα ανεξαρτήτως κοινωνικοοικονομικών χαρακτηριστικών και του χωροχρόνου στον οποίο δραστηριοποιήθηκαν· επίσης, είναι πιθανό να μην μπορέσουμε να προχωρήσουμε ουσιαστικά την ανάλυσή μας πέρα από

34 Ειδικά για παραδείγματα πεθερών, όπως η Ζεϊνέπ, που στρέφονται κατά των γαμπρών τους, βλ. πρόχειρα Faroqhi, «Crime, Women, and Wealth» και Zarinabaf-Shahr, «Women, Law, and Imperial Justice», σ. 90· για την περίπτωση πεθεράς που στρέφεται κατά της νύφης της για την ιδιοκτησία δούλης, βλ. Σαλακίδης, *Λάρισα*, σ. 66, 197-198.



διαπιστώσεις του τύπου ότι «υπήρχαν δυνατότητες για κάποιες δραστήριες γυναίκες να ξεφύγουν από τη σκιά των αρρένων συγγενών τους» ή ότι το δικαστήριο του καδή υπεράσπιζε την περιουσία και τα ατομικά δικαιώματα των γυναικών που προσέφευγαν σε αυτό.<sup>35</sup> Οι τρόποι με τους οποίους μπορούμε να υπερβούμε αυτά τα προβλήματα έχουν υποδειχτεί από μελέτες που είναι πολύ πιο εκτεταμένες και φιλόδοξες από αυτή τη μικρή εργασία· χωρίς αμφιβολία ο συνδυασμός των πληροφοριών όσο το δυνατό περισσότερων κατηγοριών δικαστικών καταχωρίσεων (διενέξεις, συμβόλαια, καταγραφές περιουσιών) με περιηγητικές και άλλες πηγές (που μπορεί όμως, όπως οι επιστολές, τα αυτοβιογραφικά κείμενα και οι ημερολογιακές καταχωρίσεις, να είναι εξαιρετικά σπάνιες για πολλές περιόδους), αλλά και η προσφυγή στις μεθόδους και τις διαπιστώσεις του ευρύτερου πεδίου των σπουδών περί το κοινωνικό φύλο, δείχνουν έναν μεθοδολογικό δρόμο.

*Πανεπιστήμιο Κρήτης, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας  
 Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών / I.T.E.*

---

35 Οι δύο διατυπώσεις προέρχονται αντιστοίχως από S. Faroqhi, *Κουλτούρα και καθημερινή ζωή στην Οθωμανική Αυτοκρατορία: από τον Μεσαίωνα ως τις αρχές του 20ού αιώνα*, μετάφρ. Κ. Παπακωνσταντίνου, Εξάντας, Αθήνα 2000, σ. 138 και Jennings, «Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records», σ. 112. Σε καμία περίπτωση η επιλογή αυτών των διατυπώσεων δεν σημαίνει ότι τα συμπεράσματα αυτών των δύο πολύ σημαντικών ιστορικών περιορίζονται σε αυτές τις γενικευτικές διαπιστώσεις.

Antonis Anastasopoulos

The Cancellation of a Gift and the Return of a Dowry:  
Gender, Family Relations and Ottoman Justice

ABSTRACT

In this paper I discuss the case of Zeynep, a Muslim of Kandiye, Crete, who had given half of her house to her daughter, Meryem, as dowry and donated the other half to her son-in-law, Hüseyin, on condition that she be looked after and that she could continue to stay in it until her death. The woman came to the *kadı* court on 30 December 1748 claiming that nine months after the donation, Hüseyin tried to evict her and sell the house, and eventually she managed to have her gift formally cancelled; two days later, a plenipotentiary of her daughter appeared before the *kadı* and declared that the woman was returning her portion of the house to her mother, who thus recovered full possession of the house. Zeynep's recourse to the court of law is used for a discussion of gender and family relations in the Ottoman social context, but also of the extent of Zeynep's familiarity with the law and court procedure in achieving her aim. Furthermore, attention is drawn to the contrast between Zeynep, who actively and in person seeks to safeguard her interests, and Meryem, who largely remains a rather 'passive' figure, overshadowed by men. In the end, Zeynep's story can be treated as indicative of the potential and limitations of Muslim women's public attitude in Ottoman eighteenth-century society, as seen through the lens of the law and the court of justice.