

הדילמה של פֶּאטְמָה: פשעים על רקע מיני ותרבות משפטית בבית משפט עוסמאני בראשית העידן המודרני

לסלי פ' פירס (*)

מאמר זה בוחן כיצד מצליחה נערת כפר, לכאורה חסרת כוח, להשפיע על המערכת המשפטית באזור מגוריה. אף שרשומות בית המשפט העומדות לרשותנו הן מעטות, ואין באפשרותנו לעמוד על כל פרטי המשפט של הנערה ההרה אך הבלתי-נשואה, מצטיירת בבירור דמותה של אישה שמעצבת בתבונה את גורלה החברתי. הדילמה של פֶּאטְמָה ממוקמת במציאות משתנה ודינמית: התאוששות כלכלית, שנודעו לה השלכות על יכולתם של אנשים להינשא; רפורמה משפטית והשלכותיה על תושבי הכפר הגדול שבו התגוררה פֶּאטְמָה; כמו גם שינויים איטיים יותר, אך ניתנים בכל זאת לאבחון, בתרבות של בית המשפט בעייתאב שבו נשפטה. לכל אלן היה חלק בעיצוב הדילמה שלה.

Peirce, Leslie P., 1998. "Le dilemme): לראשונה בצרפתית: הערת המערכת de Fatma: crime sexuel et culture juridique dans une cour ottomane au début des temps modernes", *Annales* 53: 291-319. גירסה אנגלית של המאמר מופיעה בספרה של לסלי פירס שראה אור בשנת 2003: *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley: University of California Press. אנו מודים לפרופ' פירס על ההיתר להביא כאן תרגום עברי של המאמר; שיטת הרישום של הפריטים הביבליוגרפיים נותרה נאמנה למקור.

* ברצוני להודות לתוכנית ללימודי נשים בדת של Harvard Divinity School, שסיפקה לי את הפורום שבו קרם חיבור זה עור וגידים לראשונה. אני אסירת תודה גם לפרנק ווגל (Vogel), בת' בארון (Baron), פֶּאטְמָה מוגה גוצ'ק (Göcek), קית' לוינסטיין (Lewinstein), אסמא עספרודין (Asfaruddin), פלמירה ברומט (Brummett) ואיריס אגמן על הצעותיהם והערותיהם המועילות. כמו כן, אני מודה לאלן בריאנט וויט (Voigt) אשר האיצה בי לספר סיפור.

במהלך הקיץ של שנת 1541 הובאה נערת כפר צעירה ושמה פֶאָטְמָה בפני בית המשפט העוסמאני האזורי בעיר עִינְתָאב, משום שהייתה בהריון. היא אף לא הייתה נשואה, ולפיכך ברור היה כי הייתה מעורבת, בצורה זו או אחרת, בפשע של קיום יחסי מין אסורים, או זֵנָא.

אך מי היה האב? משנתבררו פרטי המקרה, התגלה כי פֶאָטְמָה נקבה בשמותיהם של שני גברים, ולא זו בלבד אלא שהאשימה אחד מהם כי אנס אותה. דומה כי בשום שלב של המשפט לא נחשדה הנערה בקיום יחסי מין עם יותר מגבר אחד. מה שעמד על הפרק, לפיכך, היה האשמת־שווא במעשה זֵנָא, אף היא בגדר פשע הן לפי המנהג המקומי והן לפי הקוד המשפטי הפורמלי הקבוע בידי רשויות הדת והמדינה. על כפות המאזניים היה מוטל כבודם של שלושה אנשים לפחות, ואולי גם שעוררייה כפרית בהתהוות.

מי שהביא את המקרה של פֶאָטְמָה בפני בית המשפט היה פקיד מקומי רם דרג, המפקח מטעם הסֶלְטָאן, שתפקידו היה להשגיח על אותו חלק מהמס המחוזי ששולם ישירות לאוצר האימפריה. המפקח מטעם הסֶלְטָאן בעיר עִינְתָאב, מֶסְטָפָא צ'ֶלְבִי, היה אחד מכמה נציגים של הסמכות הסֶלְטָאנית בהיררכיה המסובכת של המנהל המחוזי, על ענפיו הכספיים והמשפטיים. מעורבותו של צ'ֶלְבִי במקרה של פֶאָטְמָה לא הייתה יוצאת דופן: חלק מן ההכנסות שמקורן בכפרה, הַיָּאֵם, היה שייך לאוצר האימפריה, ותפקידו של המפקח היה להבטיח לא רק את גביית המסים הללו אלא אף את הסדר החברתי הנדרש. מה שכן היה חריג במקרה זה הוא העובדה שהמפקח טיפל בו בעצמו, במקום להסמיק לכך את אחד מנציגיו, כמקובל. וכך גלשה בעיית הריונה של נערת כפר צעירה ולא נשואה אל מעבר לגבולות הקהילה המקומית שבה חיה, והמדינה אף היא נדרשה לפרשה.

למרות מגוון הגורמים המעורבים, הרי שפֶאָטְמָה הייתה השחקנית הראשית בדרמה המשפטית של הריונה, או כך לפחות מסתמן ברשומות בית הדין שדן בפרשה זו.¹ למעשה, קולה הוא הקול היחיד שאנו שומעים באופן ישיר ברישומי בית הדין. בראשונה מבין שלוש הרשומות הפורמליות המתעדות את המקרה הזה, פֶאָטְמָה מוסרת את שמו של אבי הילד: "הריתי, והריוני הוא מאֶהְמֶט זה". באותה רשומה מתכחש אֶהְמֶט לאחריותו להריון, אולם קולו אינו משתווה במעמדו לזה של פֶאָטְמָה. תחת זאת, הוא מתועד באופן אגבי ועקיף: "לאחר שאֶהְמֶט הגיב בהכחשה [של ההאשמה], הצהרתה של הנזכרת לעיל [פֶאָטְמָה] נרשמה לבקשתו של המפקח

1 Antep Sicili N°. 2: 320b, 327c, 328a. מקרה זה, וכל יתר המקרים המצוטטים בהמשך, מופיעים בשניים מתוך עשרות כרכי הרשומות של בית המשפט (mahkeme sicilleni) של העיר עִינְתָאב (כיום גֶוִיאֶנְטָפ). הכרכים מצויים כיום בספרייה הלאומית (Milli Kütüphane) באנקרה. בהערות שבהמשך, כרכים אלה יצוטטו כ: AS 2 AS 161.

מטעם הקלטה, מְסַפֵּא צ'לבי".

הרשומה השנייה כוללת הודאה פורמלית של פאטמה בפשע של זנא, כמה ימים מאוחר יותר: "במהלך היום, בשעת הצהריים, עשיתי מעשה זנא עם אַהְמַט בביתו". ראוי לציין כי שפת הציטוט – במובן מילולי, "עשיתי מעשה זנא (zinâ etdüm) – מציירת את פאטמה כמבצעת הפעילה של הפשע, בכוונה תחילה. דבר זה ראוי לציין כיוון שהוא מנוגד לתפקיד הפסיבי המיוחס בדרך כלל לנשים במרבית האיזכורים המשפטיים של קיום יחסי מין אסורים בהסכמה ("הוא עשה לי מעשה זנא...").²

הרשומה השלישית והאחרונה מתעדת את הגעתו לבית הדין של אַמַאם הכפר, מנהיג רוחני ואיש סוד לקהילתו הכפרית, כדי לספר סיפור אחר על אודות מצבה של פאטמה. לפי גירסתו של האַמַאם, לא אַהְמַט הוא הנושא באחריות להריגה של פאטמה, אלא בן כפר אחר בשם קורקוד. יתר על כן, לפי האַמַאם פאטמה אינה בת זוג בהסכמה למעשה האסור, אלא קורבן לאונס. בחזרו על מלותיה של פאטמה שנאמרו באוזניו מוקדם יותר, בכפר, בטרם הגיעו לבית המשפט, מצטט האַמַאם את הנערה: "בשעה שאמו של קורקוד כרעה ללדת, הלכתי לשם להביא מים. קורקוד נעל את השער של החצר ולקח אותי פנימה, קורקוד זה אנס אותי [מילולית: עשה לי זנא בכוח]. אני הרה מקורקוד".

כעת נדרש בית המשפט ליישב בין שתי ההאשמות הללו. כאשר השופט חוקר את פאטמה בדבר סיפורו של האַמַאם, היא משיבה בהצהרה שהיא יוצאת דופן ברישומים אלו באריכותה, בנימה המוסרית שלה, וברושם של מהימנות לשונית שהיא מותירה: "זה לא שלא מסרתי הצהרה כזו, כן מסרתי, אלא שזליהה, אמו של אַהְמַט, הורתה לי לומר זאת. לכן מסרתי את ההצהרה. האמת היא שהריתי לאַהְמַט. לא אוכל להוציא את דיבתו של אחר, היום זה העולם הזה, מחר העולם הבא. אַהְמַט הוא שקיים איתי יחסים אסורים".

ההלכה המוסלמית ובית המשפט המקומי: סוגיות בחקר המשפט המוסלמי

סיפורה של פאטמה מעלה לדיון סוגיות רבות שמעבר למקום ולזמן – כגון אופיו הנזיל של הצדק והסוגייה הבעייתית של האונס – והוא לפיכך מעניין בהקשריו

2 ראו את הדיון המרתק בעניין זה בחיבורו המשפטי של חכם ההלכה החנפי בן המאה ה-12 אל-מר'נאני, שהיה מקובל בקרב העוסמאנים בתקופה זו *The Hedaya, or Commentary on the Islamic Laws*, trans. C. Hamilton (London, 1791, reprinted Karachi, 1989), Vol.

האוניברסליים. באופן ספציפי יותר, הסיפור יכול ללמד אותנו על הפרקטיקה המשפטית שהייתה נהוגה בחברה זו, המוסלמית ברובה. בחינת פעולתו של החוק בעולם המעשה היא חשובה כדי לאזן את הדגש המסורתי על ההלכה המוסלמית, שאופייני למחקרים שעניינם מערכות משפט בחברות מזרח תיכוניות.³ הנטייה הקיימת בחקר המשפט המוסלמי, לשים דגש על תקופת ימי הביניים ועל גישה פילולוגית במקום היסטורית, ראויה לתשומת לב, שכן ייצוגים עכשוויים של המשפט המוסלמי מחוץ לגבולות האקדמיה חולקים כמה הטיות משותפות עם גישה זו. כוונתי כאן להצגתו של המשפט המוסלמי באמצעי תקשורת מערביים כמעוגן בהשקפת עולם ימי-ביניימית קפואה. הסטת הדגש בחקר המשפט אל המקומי – ככל שהדבר ניתן, תוך התמקדות במקרי בוחן של התהליך המשפטי במקום נתון ובזמן נתון – היא חיונית, אם ברצוננו להעמיק את הבנתנו את המשפט המוסלמי כמערכת חיה. שאם לא כן, אנו מסתכנים בהזנחת הקשרים שבין מערכת המשפט לבין תצורות חברתיות אחרות, וכתוצאה מכך אנו עלולים שלא לעמוד על האופן שבו התרבות המשפטית נותנת ביטוי למתחים חברתיים, ובה בעת עשויה לתרום לפתרונם.

הסתמכות היתר על טקסטים הלכתיים אסלאמיים ניכרת במיוחד במחקרים שעוסקים בנשים ובמגדר במזרח התיכון הקדם-מודרני. כתיבהם של חכמי ההלכה יוצרים תמונה מוטית של החברה המוסלמית: הם מייצגים נקודת מבט, וכן דימוי אידיאלי של חברה, שהם בעת ובעונה אחת אליטיסטיים וגבריים. אין זאת אומרת שההלכה אינה רלוונטית: סביר להניח שהשיח ההלכתי הוא שמהווה את הבסיס להגדרה של חברה מוסלמית, חברה שבה ציות לכללים חברתיים המקודשים בידי הדת מקושר עם כבוד אישי ומעמדו של הפרט בקהילה. זאת ועוד, היא זה מסוכן לבחון את פעולתו הממשית של החוק מבלי להתייחס להלכה, ולו רק משום שלימוד ההלכה היה מרכיב מרכזי בתוכנית הלימודים. הוא היווה חלק חשוב לא רק בתוכנית הלימודים של מומחים בתחום החוק והמשפט, אלא גם בזו של משכילים אחרים אדוקים בדתם – סוחרים ופקידי ממשל, למשל (העיר עיר-תאב הייתה משופעת במוסדות דת וחינוך, ואוכלוסייתה מנתה מספר רב של גברים שנשאו את התואר

3 למען ההגינות יש לומר, כי הדומיננטיות המסורתית שנודעת בחקר המשפט המוסלמי לגישה המתמקדת בספרי ההלכה נובעת, בחלקה הגדול, מסוג המקורות הנגישים לחוקרים. ההלכה המוסלמית התפתחה מאוד במהלך ימי הביניים, וטקסטים מוקדמים יותר נשמרו באמצעות התהליך של הוספת פרשנויות מתמדת. רשומות בתי משפט, לעומת זאת, שרדו באופן רציף רק בתקופה העוסמאנית, מהמאה ה-16 ואילך. הדבר המפתיע בחקר המשפט המוסלמי, מכל מקום, הוא שהתקופה העוסמאנית – המעניקה שפע הזדמנויות לחקור את המערכת המשפטית על ביטוייה השונים – נותרה עדיין בלתי נחקרת באופן יחסי. מלבד כמה יוצאים מן הכלל, הראויים לציון מיוחד (עבודותיהם של אוריאל הד [Heyd], קולין אימבר [Imber] ובאבר ג'והנסן [Johansen]), הרי שהספרות ההלכתית העוסמאנית הוונחה עד כה.

'מולא', משמע מלומד בתחום הדת).⁴ במלים אחרות, ידיעה מסוימת של מסורות משפטיות כתובות הייתה חלק מן התרבות הכללית של האמידים ובעלי ההשכלה. ועם זאת, הטקסטים ההלכתיים האסלאמיים חושפים רק במעורפל את האופנים שבהם הביאו בני אדם תפישות אחרות, עולמות מוסריים אחרים, אל המפגש שלהם עם המערכת המשפטית.

אם נתבונן במקומי, נקבל יותר מאשר תמונה מאוזנת של המערכת המשפטית. תפקידו של השופט העוסמאני היה לאכוף הן את חוקי הדת והן את חוקי הסלטאן. השופט היה אמון על המסורת הקלאסית של ההלכה המוסלמית וקשוב לפירושה העדכניים, ובה בעת הוא היה גם פקיד בשירותו של הסלטאן, במערכת של בתי משפט מקומיים הנתונים לפיקוחה של המדינה. בין שני מקורות הסמכות המשפטית הללו התקיימה חפיפה ניכרת, אך בכמה תחומים הם העמידו בפני השופט המקומי טווח מסוים של ברירות משפטיות לגיטימיות. יתרה מזו, השופט צריך היה להתחשב גם במנהגים המקומיים, שעשויים היו להיות שונים אף בתוך תחום שיפוט אחד. כתוצאה מכך, בבית המשפט אנו מוצאים לא פעם יותר ברירות ביחס לצדק מאשר כללים של צדק. מכאן שנוכל להעריך טוב יותר את השקפתה המוסרית והאתית של חברה מוסלמית באמצעות התבוננות בבתי המשפט שלה, מאשר באמצעות בחינה של הקודים המשפטיים הפורמליים שלה. אפשר לטעון, מנגד, כי תפישת הצדק שרווחה בעיר-תאב בשנת 1541 היא תפישה ייחודית ביותר, וכי אפילו קהילות אנטוליות אחרות בנות הזמן לא היו שותפות לה. אולם הגדרת הצדק היא לעולם נושא למחלוקת, ורשומות בתי המשפט מאפשרות לנו לבחון חלק מהגדרות המתחרות הללו.

הרעיון שהצדק אינו אחיד הוא כמדומה עיקרון מוכר על-ידי האסכולה המשפטית החנפית, האסכולה הרשמית של המדינה העוסמאנית, ואולי אף של כל נתיניה. מבין ארבע האסכולות הקאנוניות של המשפט הסוני, החנפים הם אולי אלו שמקדישים את מרב תשומת הלב למאפיינים מקומיים ייחודיים ביישום החוק. הכרה זו בתפקידו של המקומי באה לידי ביטוי, בתקופה הנדונה, בחוות דעת משפטית (פְּתוּא) של המפתי הראשי אבן כְּמַאל (נפטר בשנת 1534). פְּתוּא הינה תשובה לשאלה בעניין הנוגע להלכה המוסלמית, שמחברה הוא מומחה הנושא את התואר 'מפתי'. בפְּתוּא הנדונה, השאלה מתייחסת להגדרה של המושג תעזיר – שיקול דעת בקביעת עונשים שמעבר לאלו הקבועים בכתבים המקודשים.

4 סקר משנת 1550 של ההקדשים (וְקִיף) מנה 11 מסגדים קהילתיים, 59 מסגדים קטנים שכונתיים, שני בתי ספר דתיים (מְדֵרְסָה), ארבעה מוסדות חינוך אחרים (buka) וכן שמונה מרכזים לדרווישים (זַאוּוּיָה). H. Özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayıntab Livası*, (Istanbul, 1998), pp. 180–185.

באשר לצדק היא בלתי סבירה. דבר אחד שכן ניתן ללמוד עליו מרשומות אלו הוא התרבות של בית המשפט. במלים אחרות, באמצעות בחינה של האופן שבו בית המשפט מבנה קונפליקטים או מצבים בעייתיים דומים בקהילה, אפשר לקבל מושג על מה שהוא תופש כפתרון הוגן למתח חברתי מסוים. לעומת זאת, באמצעות בחינה של בעיות דומות שזכו לפתרונות שונים, וניסיון להבין את הסיבות לכך, אנו יכולים ללמוד על דקויות חשובות במחשבה החברתית ובעשייה המנהלית. רשומות בית הדין מהוות לפיכך סוג של ייצוג עצמי – הייצוג העצמי היחיד שקהילות כדוגמת עין-תאב ראו כחשוב מספיק כדי לשמרו במשך מאות בשנים. אי לכך, יש לקרוא אותן במונחי-ההן, כרישום המצטבר בתעודות ציבוריות של פתרונות קהילתיים (אם גם שנויים במחלוקת), שהושגו על בסיס עקרונות והליכים אוניברסליים המותאמים למציאות המקומית.

בבואי לבחון את המקרה של פאטמה, אין כוונתי לפתור אותו, אלא לראותו כזירה מורכבת שבה נפגשים עקרונות משפטיים סותרים ואינטרסים מנוגדים. אם נשווה את המקרה הזה למקרים אחרים של פשע מיני שאירעו באותה שנה ובאותו מחוז, כפי שאני מציעה לעשות, הרי שנוכל ללמוד דבר-מה על האופן שבו קהילה מקומית פירשה את החוק והשתמשה בו כדי לפתור בעיות מוסריות וחברתיות. אכן, כל מאמץ לזהות באופן ודאי את הפרמטרים המדויקים של המקרה עלול להתגלות כברכה לבטלה, שכן ייתכן כי בית המשפט עצמו בחר להתעלם מסתירות פנימיות – הן בתוך החוק עצמו והן בין החוק לבין הצרכים החברתיים – מתוך רצון להגיע לפתרון הוגן ברמה המקומית. מסיבה זו, נמנעתי משימוש באסטרטגיה נראטיבית בבירור המקרה של פאטמה, ובחברתי תחת זאת להתייחס אליו כאל 'דילמה', מצב המזמין את הצדדים השונים – האנשים המעורבים והרשויות כאחד – לתת לו משמעויות ופרשנויות שונות. ואכן, המקרה של פאטמה נדון גם ברשומות בית הדין עצמן כמקרה של אסטרטגיות נראטיביות מנוגדות.

כבוד, מגדר ומעמד חברתי

ככל הידוע לנו, רשומות בית המשפט מחוברות ומוכתבות לרשם עליידי השופט: בתהליך זה, השופט מגביר קולות מסוימים, מעמעם אחרים, וללא כל ספק מעבד מחדש את מה שנאמר.⁸ אם במקרה מסוים זה התמקד השופט של עין-תאב בקולה של פאטמה, הרי שהדבר נבע מן הסתם מכך שהוא ייחס לו חשיבות משפטית. עצם

8 לדיון נוסף בעניין זה, ראו מאמרי: "She is trouble and I will divorce her": Orality, Honor, and Representation in the 16th Century Ottoman Court of 'Aintab", Gavin Hambly,

המבנה של הרשומות, עם הדגש המושם בהן על הבאת דבריה המדויקים של הנערה – וזאת במקום להתייחס באופן מפורש לסוגיית שותפותם של הגברים לדבר עבירה, או לבעיה החברתית של הריון בלתי לגיטימי – מלמד כי הפשע של הוצאת דיבה, של האשמת־שווא בזנא, עמד כאן לדיון לא פחות מהפשע של קיום יחסי מין אסורים.

אלא שבחשיבה המוסרית והמשפטית שרווחה בחברה זו, קשה היה להפריד בין השניים. הרעיון של התנהגות מינית לא נאותה היה מעוגן בתפישה של היושרה והשלמות של הפרט, שלפיה פגיעה בכבוד האישי הייתה חמורה לא פחות מאשר פגיעה בגוף. ללא ספק, פגיעה בגוף יכולה הייתה להיחשב כפגיעה בכבוד, אלא שהכבוד היה מצוי גם במלים ובשם טוב. הדיבור על קיום יחסי מין אסורים עלול היה להיות מערער מן הבחינה החברתית לא פחות מאשר המעשה עצמו, והענישה על הוצאת דיבה הייתה חמורה לא פחות מהענישה על תקיפה גופנית. מסיבה זו, החקירה שניהל השופט הייתה מכוונת לזיכוי של החף מפשע שהואשם שלא בצדק, באותה המידה שהייתה מכוונת למציאת האשם.

באיזה אופן עירבו דבריה של פֶאטְמָה, בתוך בית המשפט ומחוצה לו, את תושבי כפרה? דבריה עוררו שתי בעיות שדרשו תשומת לב: יחסי המין האסורים שהביאו להריון, וההאשמות הסותרות ביחס לאבהות. הבה נתחיל בשאלה מדוע מלכתחילה האשימה פֶאטְמָה את קורקוד במעשה האונס. מדוע הסכימה לספר את הברותה, שלטענתה הומצאה ונכפתה עליה בידי זְלִיָהּ, אמו של הצעיר אֶהְמֵט, אשר עמו זנתה לפי עדותה? תשובה אפשרית היא, שבקושרה את הריונה למעשה אונס שבוצע על ידי קורקוד, הופכת פֶאטְמָה את עצמה לקורבן: כך היא תתחמק מעונש בעוון מעשה הניאוף, והאחריות לחרפתה תוטל על אחר. מניעיה של זְלִיָהּ להסתת האחריות מבנה נראים ברורים למדי: לחלץ אותה מעונש, ואולי אף מלחצים לשאת את הנערה ההרה לאישה.

קיימת, עם זאת, בעיה אחת בהשערה זו. הבעיה היא שהחוק משקף את החשיבות היתרה שהחברה מייחסת להגנה על שמו הטוב של אדם מפני הוצאת דיבה אפשרית (במקרה שלפנינו, שמו הטוב של קורקוד). כללי המשפט המוסלמי ביחס להאשמת זנא הם כה נוקשים, עד שכמה חוקרים של טקסטים אלו סברו כי בית המשפט לעולם לא ידון במקרים של ניאוף או אונס. לפי ספרי החוק המקובלים, הגשת תביעה במקרי זנא מתאפשרת רק אם האשם מתוודה על חטאו, או לחלופין, אם ארבעה עדים למעשה החדירה עצמו מעידים על כך; במקרה שעדותו של אחד מארבעת העדים מתגלה כפגומה, כל הארבעה ייענשו בעוון האשמת־שווא במעשה

זָנָא (80 מלקות).

לפנינו אם כן פרדוקס בהלכה המוסלמית, אשר מעמידה מכשולים בדרך לאכיפת מה שהיא מגדירה כהתנהגות מינית הולמת. בלב העקרונות המשפטיים הנוגעים לזָנָא עומדת השאיפה להגן על שמו הטוב של הפרט, ולחשוף את אלה שמאשימים במעשה זָנָא לסכנה של תיוג כ'מוציאי דיבה'. לדרישות החמורות שהוצבו כתנאי להוכחה של זָנָא היו שורשים היסטוריים רבי עוצמה, אשר תרמו אולי לאחידות החזקה בהלכה המוסלמית: דרישות אלו כלולות בפסוקי קוראן שהתגלו לאחר התקפה על הנביא מוחמד, שבה אויביו הוציאו את דיבתה של אישתו הצעירה עאאשה.⁹ הדינים של חכמי ההלכה אינם מניחים ברצינות אפשרות של פעולה נמרצת נגד יחסי מין אסורים; אדרבא, עניינם הוא דווקא בשימור ההרמוניה החברתית, לנוכח ההכרה המובלעת בהכרחיות של הזָנָא ובאופיה הבלתי נמנע. ההטיה לטובת הגנה על שמן הטוב של הבריות, על חשבון הקורבנות של תקיפה מינית, עולה בקנה אחד עם ניסיון החיים של חכמי ההלכה עצמם. בקבעה הגנות משפטיות, ההלכה מניחה את קיומה של הפרדה מגדרית ואת בידודן של הנשים. במציאות, לעומת זאת, בידוד היה בגדר מותרות, מסימני ההיכר של העילית בחברות ים תיכוניות ומזרח תיכוניות, ומאפיין חשוב של סגנון חיים שהיה, סביר להניח, בהישג ידם של חכמי הלכה חשובים. הנחה זו בחוק הפורמלי באה לידי ביטוי מובהק בתקופה הנדונה בדרך טיפולו של אבו־סְעוּד, המפתי הראשי הממונה מטעם המדינה (כיהן בתפקיד בשנים 1545–1574), בסוגיית האונס. בפתוות שלו, דן אבו־סְעוּד במעשי אונס המתרחשים כאשר יש פריצה לבית, ולא בתקיפות המתבצעות במרחב ציבורי או ציבורי למחצה.¹⁰ רשומות בית המשפט בעין־תאב, לעומת זאת, מראות כי שני התסריטים מתממשים בשיעורים דומים.

ההנחה בדבר בידודן של נשים כנוהג חברתי נורמטיבי משותפת גם לקודקסים של חוקים סְלַטְאניים בני התקופה. הנחה זו יצרה היררכיה של הגנה משפטית, שבה המוגנים פחות היו אנשים שתנאי חייהם צנועים יותר, וששגרת יומם הייתה כרוכה בשהות רבה יותר ברחובות ובמרחבים הציבוריים בכפריהם או בשכונות עריהם. פגיעות במיוחד היו הנשים ממעמדות אלו, שהיו חשופות יותר להטרדות מיניות בשל נוכחותן הרבה יותר במרחב הציבורי. פגיעות ברורה זו היא שנוצלה על־ידי זְלִיָה בבואה לחבר את תסריט האונס: פֶּאטְמָה היתה כביכול לקורבנו של קורקוד, בשעה שעסקה במלאכה חיונית בכלכלה התרבותית של נשות הכפר – סיוע ללידה והבאת מים.

9 סורה 24: 11–20.

10 M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk* 10 *Hayatî* (Istanbul, 1983), p. 158, fetvas No. 781, 782.

בהיותן חשופות לא רק לתקיפה מינית, יכולתן של נשים שעבדו במרחב הציבורי לשמור על שמן הטוב ועל כבודן הייתה פחותה מזו של נשים עשירות יותר. נראות לעין כל, נשים אלו הפכו מטרות קלות לחצי החשד החברתי והצנזורה – בין אם היו אשמות ובין אם לאו. בד בבד, נמנע מהן הכבוד לו זכו באופן אוטומטי נשים עשירות ובעלות מעמד בשל עצם בידודן – בידוד שהיה מותנה, בתורו, ביכולת להחזיק שפחות ומשרתים שיבצעו את המטלות הכרוכות ביציאה למרחב הציבורי. נשים כאלה היו ידועות כ'מחְדָּרה', מונח הקושר כבוד למעמד חברתי גבוה, תוך רמיזה בעת ובעונה אחת ל'צניעות' ול'עטיית רעלה/בידוד'.¹¹ מונח זה היה מעוגן במנהגים חברתיים עתיקי יומין, אולם הוא הובנה מחדש על-ידי החוק הפורמלי תוך חיזוק של ההיררכיה החברתית של אותה עת: בתקופה הנדונה, הקנה לו אבו־סְעוּד משמעות מדויקת באמצעות הוצאת כמה פתוות, שקבעו מי היא האישה הראויה למעמד של מְחְדָּרה. באופן לא מפתיע, אחת מפסיקותיו של המִפְתִּי קבעה כי נשים המביאות מים מהמעיינות לא תוכלנה להיחשב מְחְדָּרה.¹²

אם נשוב למקרה שלנו, נשאלת השאלה כיצד יכולה פֶאטְמָה לגייס את עזרתו של בית המשפט כדי לקבל מזור משפטי לבעיית הריונה? כיצד היא יכולה להעלות האשמה נגד קורקוד או אֶהֶמֶט, מבלי להביא ארבעה עדים שיתמכו בגירסתה? למעשה, פֶאטְמָה רחוקה מלהיות היחידה ברשומות אלו שמעלה האשמה מעין זו חרף העדר עדים (מהלך שמלמד על מודעות שלה לכך שטענות מעין אלה אינן מועלות לשווא). התדיינות על-אודות מקרים של זְנָא בבית משפט הייתה אפשרית, שכן בפועל יכולים היו השופטים לרכך את כללי העדות הנוקשים שנוסחו בחיבורים ובספרי ההדרכה המשפטיים. הם עשו זאת באמצעות נכונות לקבל פחות מארבעה עדים, ובאמצעות נכונות לקבל עדויות נסיבתיות ועדויות שמיעה – פרקטיקות שהותרו בידי החוק הסְלַטְאני.¹³ במקרה שלפנינו, לדוגמה, נראה כי סיפורו של האמאם התקבל על סמך עדותם של שני עדים להאשמותיה של פֶאטְמָה בדבר מעשה אונס (האמאם עצמו ואדם בשם חסן), ולא על סמך ארבעה עדים למעשה עצמו.

ואולם, אף שהחוק בפועל הקל על האשמה פומבית בהתנהגות מינית לא נאותה,

Francisci Meninski, *Lexicon Arabico-Persico-Turcicum* (Vienna, 1780–1802) Vol. 4, 11 p. 428.

12. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları*, p. 55, fetva #153.

13. הצורך להכיר בראיות נסיבתיות בתביעות של זְנָא מצוין על-ידי אל-מַרְרִינִי בחיבור המשפטי שלו: "...ומאחר שמעשה זנונים הוא על-פירוב, מטבע הדברים, מעשה שלא ניתן לספק לו הוכחה פוזיטיבית, הרי שחינוי כי ראיות נסיבתיות תתקבלנה כמספיקות כדי לבסס אותן, פן תיסגר דלת התיקון" (*Hedaya*, Vol. 2, p. 3). עם זאת, דינונו הנרחב בנושא הזנא לא מתעכב לעולם על השאלה כיצד ניתן להשיג זאת.

ובייחוד על האשמה באונס, הרי שקשה היה עדיין לבסס האשמה מעין זו. עיקרון בסיסי של החוק – של ההלכה, של החקיקה הסלטאנית ושל המנהג המקומי – הוא כי אדם בעל מוניטין נקיים בכל הקשור להתנהגות מינית, משמע אדם שלא נחשד או הורשע בעבר בהתנהגות מינית פסולה, מוגן מפני האשמה של ביצוע פשע על רקע מיני. ראייה ליישומו של עיקרון זה בבית המשפט בעין־תאב ניתן למצוא בכמה מקרים של האשמות בהתנהגות מינית בלתי הולמת (אונס, ניסיון לאונס או הטרדה גופנית). במקרים אלו, הנאשמים היו בטוחים מכל רע כל עוד לא עמדה כנגדם 'תוהמת' – מקרה קודם של חשד פומבי, או הרשעה, בהתנהגות פסולה.¹⁴ להלן תיאורים קצרים של שלושה מקרים כאלו:¹⁵

1. איכרה נשואה בשם ינפאשה מאשימה אחד המזה בכך שנכנס לביתה בלילה, טיפס למיטתה ותקף אותה. המזה מכחיש זאת, אולם חקירה בקרב אנשי הכפר מגלה כי כבר הועלתה כנגדו בעבר האשמה דומה ביחס לאישה אחרת בכפר, וכי לפיכך עומדת כנגדו תוהמת. המזה נידון לעונש על־ידי השופט (זו הפעם היחידה ברשומות שבה מצוין במפורש עונש בגין מעשה זנא).
2. מזיד מאשים את הסניה, אישתו של שיחי, וטוען כי בשעה ששהה בביתם, באה הסניה למיטתו לאחר ששיחי נרדם. אופיה של הסניה נבדק, ושלושה גברים מהשכונה מעידים כי "מעולם לא נתקלנו בהתנהגות לא נאותה כלשהי מצדה, ואיננו יכולים לומר שהיא מועדת להתנהגות פסולה" (יש לשים לב כאן כי אפשר היה להאשים אישה במעשה תוקפנות מינית שלא בהסכמה).
3. כלה־ילדה בשם אנה מאשימה את חותנה מהמט, שבביתו היא ובעלה־הילד מתגוררים, כי אנס אותה וגזל את בתוליה. "כאשר נחקרו אנשי הכפר, הם אמרו: 'מהמט חי בקרבנו מאז שהיינו ילדים. מעולם לא הבחנו או שמענו על התנהגות פסולה כלשהי מצדו...'"

מקרים אלה ממחישים את חשיבותו של השם הטוב, שזכה לאישוש, כפי שראינו, באמצעות עדותם של בני הקהילה. בשניים מתוך שלושת המקרים, הנאשמים היו

14 נראה כי המושגים תוהמתסיו (töhmentsiz) חופשי מתוהמת) ותוהמתלו (töhmetlü) בעל תוהמת) הם המקבילה בשפת המשפט המקומי למונח מִחְסָן/מְחִסְנָה, המציין בטקסטים ההלכתיים אדם בן חורין שלא הורשע עד כה בקיום יחסי מין אסורים. עם זאת, ברשומות אלו המושג תוהמת כולל, כמדומה, לא רק הרשעה אלא גם חשד בביצוע פעילות מינית אסורה.

AS 161: 28a, 164a, 136c 15

מוגנים כיוון שלא היה כל מידע פומבי על התנהגות לא נאותה מצדם. הדיבורים בקרב הקהילה על-אודות כבוד וחוסר כבוד הם אפוא יותר מרכזיות גרידא: הם משמשים כלי לקביעת מעמדו המוסרי של אדם.

הבה נשוב לגיבורינו ונבחן את מעמדם של קורקוד ושל אֶהֶמְט, שני הגברים שפֶאטְמָה האשימה. העובדה שפֶאטְמָה חזרה בה, בהצהרתה בפני השופט, מההאשמה באונס שטפלה על קורקוד, טיהרה אותו ככל הנראה מחדש (נדמה שזוהי מטרתה העיקרית של פעולת בית המשפט, כפי שזו משתקפת ברשומות). אלא שעולה כאן שאלה מעניינת הנוגעת לסיפור הבדוי, שלטענת פֶאטְמָה כפתה עליה אמו של אֶהֶמְט: כיצד יכלו שתי הנשים לצפות כי ההאשמה באונס תתקבל ותימצא מבוססת? ייתכן כי זְלִיָהּה היטיבה לבחור את הקורבן המיועד: כל אשר היה עליה לעשות, הוא למצוא אדם שהמוניטין שלו נפגעו, אם בשל התנהגות לא נאותה ידועה ואם בשל חשד להתנהגות שכזו. אשר לאֶהֶמְט, דומה כי החשיפה של ניסיונה הכושל של אמו לזכות אותו החלישה את טענותיו לחפות. לפי הכללים היבשים, די היה בכפירתו באשמת הַזְנָא כדי לזכות אותו, בהנחה שהיה בעל מוניטין נקיים. עם זאת, העובדה שלא ניתנה לו האפשרות להישבע שבועת חפות היא רבת משמעות. בניגוד למקרים אחרים המובאים ברשומות אלו, דומה כי השופט שלל מֶאֱהֶמְט את האפשרות להתנער מהפרשה.¹⁶ אף שרשומות בית המשפט אינן קובעות במפורש את התוצאה, הרי שהן מרמזות כי אֶהֶמְט נמצא אשם במעשה זְנָא, וכי היה עליו לקבל אחריות על ההריון.

ברצוני לשוב ולשאול מדוע תועד המקרה שלפנינו ברשומות כסיפורה של פֶאטְמָה? כפי שצינתי כבר, אם נוכל להשיב על שאלה זו, נוכל להבין מה הוא שמוטל כאן על כף המאזניים, או ליתר דיוק, מה הוא שמוטל על כף המאזניים בפיתוח המשפטי של המקרה. כפי שטענתי, זיהויו של מוציא הדיבה היה חשוב לא פחות מפתרון הדילמה החברתית של ההריון הבלתי חוקי. דבר זה אינו עולה רק מן הדגש המושם ברשומות על דבריה של פֶאטְמָה, עליו הצבענו קודם לכן, אלא אף ממרכיבים נוספים של הפרשה. נשאלת גם השאלה הנוקבת, מדוע נדמה כי פֶאטְמָה נותרה לבדה עם בעייתה? כמעט בלתי אפשרי, בעולמן של רשומות אלו, להעלות על הדעת נערה חסרת כל תשתית משפחתית שתספק לה איש חסות ומגן, שיפעל לטובתה. אמו של אֶהֶמְט, למשל, פועלת למען בנה (וללא ספק גם למען עצמה), אולם היכן הם הוריה של פֶאטְמָה או נותני החסות שלה? ההנחה הטבעית כי פֶאטְמָה אינה מבודדת מן הבחינה החברתית מחזקת את הטענות, כי לא הריונה כשלעצמו

16 הקאנון נאמה (קודקס החוקים) של הסֶלְטָאן סְלִימָאן התיר לאדם שהואשם בביצוע מעשה זְנָא להכחיש בשבועה את ההאשמה. ראו תרגום לאנגלית של הקודקס אצל: Uriel Heyd, *Studies*: in Old Ottoman Criminal Law (Oxford, 1973), עמ' 62 (בטורקית) ועמ' 101 (באנגלית).

מהווה את הבעיה המרכזית, אלא דווקא ההסבר שהיא מספקת לו, הסבר שהיא לבדה מסוגלת להבהירו בפני בית המשפט.

לבסוף, רוח הדברים העולה ממלותיה המסכמות של פאטמה: "לא אוכל להוציא את דיבתו של אחר, היום זה העולם הזה, מחר העולם הבא" – מחייבת התייחסות נאותה. מלותיה מקנות לדברים צביון – יוצא דופן ברשומות בית המשפט – של דחיפות מוסרית, הנובע ככל הנראה מן הכורח להתכחש להאשמת-השווא שהעלתה נגד קורקוד. ההליך המשפטי התבסס על ההנחה כי בני אדם יאמרו אמת בבואם להעיד. יושרתו של אדם, מצפונו ויראת האל שבו נמדדו בהתבטאויות המילוליות שלו, יותר מאשר בהתנהגותו החברתית. עדות שקר היוותה לפיכך פשע חמור יותר מאשר מעשה התחזות, ואילו החרטה לבשה צורה אופיינית של הצהרה פומבית בפני הקהילה, שבועה שלא לחזור שוב לעולם על מעשה שיש בו חטא.¹⁷

המדינה והזנא

כעת ברצוני להעמיד את הדילמה של פאטמה במסגרת רחבה יותר, ולבחון לאילו מסקנות נוכל להגיע אם נשאל כיצד משתלבת פרשה זו במערכת המשפט העוסמאני בכללותה, וכיצד היא מתקשרת למקרים אחרים של פשע מיני ברשומות של עין-תאב.

עניין מרכזי הוא מעורבותו האישית של המפקח מטעם הסלטאן במקרה, מעורבות שהיה לה, כפי שניתן להבין מהרשומות, תפקיד מרכזי בהשתלשלות הפרשה. רשומות בית המשפט מרמזות כי הדילמה של פאטמה עשויה הייתה לקבל טיפול ברמה המקומית של הכפר, אלמלא התערב המפקח מטעם הסלטאן בהבאת התיק בפני השופט של עין-תאב: הנערה, כך נראה, הציגה תחילה את בעייתה בפני אמאם הכפר כסיפור בדוי של אונס. אין זה ברור כיצד נהיה המפקח מטעם הסלטאן מעורב במקרה: ייתכן שהאמאם הסב את תשומת לבו למצב, או אולי היה זה קורקוד שפנה אליו בבקשה לעזרה בטיהור שמו (הסבר שנשמע הגיוני לאור השתלשלות המקרה). אשר לשאלה מדוע נהיה המפקח מעורב, הרי שניתן להצדיק את התערבותו בשני אופנים. ראשית, כעבירה על החוק, הדילמה של פאטמה הייתה מצויה בתחום סמכותו. על-פי התקנות המנהליות, קנסות שהוטלו בגין עבירות על החוק בכפרים השייכים לנחלות הסלטאן (כפי שאכן היה כפרה של פאטמה) שולמו לאוצר האימפריה (ולא, כמו בכפרים אחרים, למושל מחוז עין-תאב או לאנשי צבא

17 על הגדרת המושג תוכה (tövbe), 'חרטה', ראו: Meninski, *Lexicon*, Vol. 2, p. 236.

המוצבים (מחוז).¹⁸ ראייה לכך שגבולות הסמכות המשפטית נשמרו בקנאות ניתן למצוא במקרה של ניאוף בכפר אחר בתחום סמכותו של המפקח מטעם הקלטאן, שבו התבקשו הצדדים האשמים להעיד כי נציגו של מושל המחוז, אשר זימנם מלכתחילה לבית המשפט, אכן ציית לחוק המנהלי ולא גבה מהם את דמי הקנס.¹⁹ ההצדקה השנייה להתערבותו של המפקח מטעם הקלטאן נובעת מהמעמד של פשע הזנא ביחס למדינה, או, כלשונם של הטקסטים המשפטיים, ביחס לריבון. מעשה הזנא הוא אחד מחמישה פשעים שהעונש עליהם נקבע בקוראן (עונשים אלה מכונים חד או חדוד); הפשעים האחרים בקטגוריה זו הם גניבה, שוד דרכים, צריכת משקאות משכרים, והאשמת-שווא במעשה זנא. פשעים אלה נתפסים כפגיעה באל ובדת, וניהול התביעה כנגד מבצעייהם – זכות או דרישה של אלוהים (חק אללה) – הופך לחובתו של הריבון, הפועל בשמו של האל.²⁰ פשעי חד עומדים בניגוד לעבירות אחרות, המהוות נושא לתביעות פרטיות (חק אדמי) – כלומר, פשעים שניתן בעיקרון להעלותם למשפט פומבי רק אם אדם כלשהו מגיש תביעה לבית המשפט. תפקידה זה של המדינה (של הריבון ושל מיופי הכוח שלו) בהגשת התביעה היה הסיבה העיקרית לכך שפשעי מין נדונו בבתי המשפט, למרות כללי העדות המחמירים של ההלכה המוסלמית. במקרה העוסמאני הייתה זו, במידה רבה, חקיקה של הקלטאנים אשר גברה על כללי הספרות ההלכתית או החליפה אותם, ואפשרה בכך את שמיעת התיקים הללו.

אף שהדיון ביחסים שבין חכמי הלכה ושליטים חורג ממסגרתו של מאמר זה, ברצוני לומר בפשטות כי אף שחכמי ההלכה הם אלו שניסחו את תפקידו זה של הריבון, יחסם למדינה התאפיין לא פעם בתחרות ובמאבק על השליטה בהגדרה של התנהגות מקובלת לעומת התנהגות פושעת. מבחינה זו, הזנא השתייכה לתחום רגיש של המשפט. בעוד שדיני העונשין לא היו במרכז עיסוקם של חכמי ההלכה,

18 הכנסות המסים מהיאם חולקו בין האוצר הקלטאני לבין שני הקדשים (נקיף): זה של עלאאודין עלי בן אהמט בן שייבני (Alaüddin Ali b. Ahmed b. Şeybani) וזה של משפחת אבן קשאני (Ibn Kaşşani). בני משפחה זו נזכרים ברשומות בית המשפט כמי שמשתייכים לעילית האזרחית (אציאן) של העיר חלב (AS 161: 15b). ההקדש של משפחת אבן קשאני תמך במרכז של דרווישים (Özdeğer, *Ayıntab Livası*, pp. 523–530).

AS 2: 153c 19

20 במלותיו של אל-מר'נאני, "זכות זו תיושם בידי הנסיך, בהיותו מיופה הכוח של החוק, או בידו השופט, בהיותו מיופה הכוח של הנסיך" (*Hedaya*, Vol. 2, pp. 13–14). לדיון מועיל בנושא זה, ראו: Baber Johansen, "Sacred and Religious Element in Hanafite Law – Functions and Limits of the Absolute Character of Government Authority", in E. Gellner & J.C. Vatin, *Islam et politique au Maghreb* (Paris, 1981) עמ' 297–303.

דיני המשפחה כן הרבו להעסיק אותם. התפישה של הזנא בהלכה, על הרעיונות המובלעים בה ביחס ליושרה ולכבוד של המשפחה, ועל הקריאה המפורשת הגלומה בה לפיקוח על יחסים חברתיים, יצרה שילוב בין דיני המשפחה לדיני העונשין. הזנא הייתה לפיכך זירה של מאבק שניטש סביב הפיקוח המוסרי על המשפחה ועל הסדר החברתי בכללותו. אפילו אבו־סעוד, הזכור כמי שעשה שירות לקלימאן וסייע לו במאמציו לקרב את חוקי הדת ואת חוקי הסלטאן, נקט עמדה שמרנית בפסיקותיו בעניין הזנא, בהתאם לניסוחים הקלאסיים של ההלכה.²¹

תפקידה של המדינה בתביעות זנא, בהקשר התאורטי, היה דו־משמעי. מצד אחד, המדינה יכלה לפרש את המנדט שלה בהטלת עונשים על עבירות של זנא כאינטרס מובהק של החברה, ולהותיר את היוזמה להגשת תביעות בידי האנשים עצמם. בכך היה משום הגדרת הזנא כבעיה חברתית־משפטית. דבר זה אכן התאפשר בפועל, כפי שעולה מהמקרה של פאטמה, משום שאנשים פרטיים עשויים היו לפנות לרשויות כדי שהללו יסייעו בידם למצוא פתרון לבעיותיהם החברתיות. יתר־על־כן, הכללים באשר להאשמות השווא במעשה זנא דרשו כי הקורבן הוא שייזום את התביעה, ובכך יקנה לעבירת החד הזו צביון של תביעה פרטית. מצד שני, המדינה יכולה הייתה לנצל את המנדט שהיה לה כדי להגיש תביעות במקרי זנא, וזאת כאמצעי להשגת תכנון חברתי תקיף ו/או כדי לכפות פיקוח על מגזרים מסוימים בחברה. לאור אפשרות שנייה זו, ייתכן שהתעקשותם של חכמי ההלכה על כללים בלתי אפשריים למתן עדות פעלה כמעין אמצעי הגנה של החברה מפני המדינה. ולבסוף, המדינה עשויה לפעול לחסימתם של קנאים, הנחושים לפרש את החוק באופן צר:²² בתחום של ההלכות המשפטיות הנוגעות לזנא, למשל, קיים פוטנציאל לפרשנויות מנוגדות בשל הפער שבין עונש החד החריף לנואפים (מוות בסקילה לרוב המוסלמים הנשואים) לבין מסורת שהאיצה בשופטים להימנע מעונשי חד הכרוכים בפציעות גופניות קשות או במוות.²³ המאבק בין חכמי ההלכה לבין המדינה על הפיקוח על ההתנהגות המינית עשוי אפוא ליצור מתח, וכתוצאה מכך להגן על החברה; לעומת זאת, זהות אינטרסים בין חכמי ההלכה לבין המדינה

21 למחקר המקום את אבו־סעוד בהקשר ההיסטורי והמשפטי שלו, ראו: Colin Imber, *Ebu's- su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford, 1997).

22 למקרה מעניין המדגים פרשנות שגויה ומויקה של צו, שהוצא בידי הסלטאן מראד השלישי, ראו: Ahmet Refik, *Onuncu Asr-i Hicride Istanbul Hayatt* (Istanbul, 1988), p. 41. מקרה זה נדון על ידי ב: "Seniority, Sexuality and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Anatolia", in Madeleine Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Middle East* (Leiden, 1997), 169–196.

23 Al-Marghinani, *Hedaya*, Vol. 2, p. 4

עשויה להביא לכפייה של פרשנויות מחמירות של החוק על החברה (כפי שאכן קרה בכמה מדינות בעשורים האחרונים).

מה הייתה עמדתה של המדינה העוסמאנית ביחס לזנא בתקופה הנדונה? קודקסים של חוקים שפרסמו הסלטאנים ששלטו בשלהי המאה ה-15 ובמאה ה-16 הרחיבו במידה ניכרת את טווח העבירות שניתן היה לתבוע את מבצעהן באשמת זנא.²⁴ תחת הכותרת 'זנא וסוגיות הקשורות בה', הקודקס של סלימאן (פורסם בשנת 1540 לערך) כלל לא רק את ההגדרה הבסיסית של הזנא שנוסחה בהלכה (יחסי מין אסורים שהם הטרוסקסואליים ונעשים בהסכמה), אלא אף יחסי מין הומוארוטיים ואונס.²⁵ בנוסף לכך, הקודקס של סלימאן כלל גם כמה עבירות אחרות בקטגוריה של 'זנא וסוגיות הקשורות בה', כדוגמת חטיפה, כניסה לבית מגורים עם כוונה לבצע מעשה זנא, מה שמכונה בימינו 'הטרדה מינית' (תקיפה גופנית ומילולית שלא בהסכמה), והאשמת-שווא בזנא. חשוב לציין כי מושג מורחב זה של זנא הקל לא רק על הגשה של תביעות מטעם השלטונות, אלא אף על פנייה לבית המשפט מצד אנשים המבקשים את התערבותו. במלים אחרות, ההגדרה המרחיבה של זנא אפשרה לבית המשפט לטפל בעניינים שהוצאו קודם לכן מתחום סמכותו.

המשכו של מאמר זה יתייחס למושג הזנא בבית המשפט בעין-תאב, לאור ההגדרה המרחיבה של פשעי מין. ברשומות בית המשפט הנחקרות כאן, כ-35 מקרים לערך יכולים להיות מסווגים תחת הקטגוריה הרחבה של 'זנא וסוגיות הקשורות בה'. כמו כן, יש כתריסר מקרים לערך של מתן שבועה הנוגעים להשמצות מיניות (לכנות מישהו או אחד מקרוביו בשמות גנאי, כגון: מופקרת, סרסור או הומוסקסואל), אשר חלקם נדונו כמקרים של האשמת-שווא במעשה זנא. בסך הכל, המקרים הללו מהווים כשבעה אחוזים מכלל המקרים המתועדים בתקופה שנחקרה.²⁶ מקרים

24 בעניין התפתחות הקטגוריה של זנא, והקשר בין הטיפול בה בטקסטים ההלכתיים לבין הקודקס של סלימאן, ראו: Colin Imber, "Zinā in Ottoman Law", in J.L. Bacqué-Gramont and P. Dumont, *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'empire ottoman* (Leuven, Belgium, 1983).

25 במונח "אונס" אני מתכוונת כאן למשמעות המושג בשיח המשפטי העוסמאני במאה ה-16: כפיית אישה (או גבר) לקיים יחסי מין אסורים (מלבד יחסי מין אנאליים, יחסי מין כפויים במסגרת של קשר חוקי לא נחשבו פליליים) או, בניסוחו של אברקעיד, 'שימוש [באדם] באמצעות כוח' (Kathryn I. Gebran, *cebran tasarruf etmek*). על הקשיים בהגדרת אונס בתקופה הטרומוודרנית, ראו: Kathryn I. Gebran, *Ravishing Maidens: Writing Rape in Medieval French Literature and Law* (Philadelphia, 1991), pp. 1–11.

26 כיוון שחלק מהמקרים הללו מוזכרים ביותר מרשומה אחת (sicill), מספר האזכורים הוא 63. מרבית המקרים המתועדים ברשומות של עין-תאב קשורים בעסקאות מסחריות – קנייה ומכירה של טובין ורכוש, הלוואות עסקיות וכדומה; דבר זה הוא אופייני לרשומות של בתי המשפט העוסמאנים.

אלו הגיעו לבית המשפט באחד משני האופנים הבאים: באומדן גס, כשליש הובאו על-ידי אנשים פרטיים וכשני שלישים על-ידי נציגי הסמכות הקטלאנית. אלה האחרונים כוללים את מושל המחוז של עינתאב, את המפקח מטעם הקטלאן, ואת מיופי כוחם השונים. חלק הארי של המקרים הללו הובא בידי נציגיו של מושל המחוז, תולדה מתבקשת של העובדה כי תחום שיפוטו כלל את העיר עינתאב כולה, וכן חלק מכפרי המחוז.

אולם טרם השבנו על השאלה מדוע הביא המפקח מטעם הקטלאן את המקרה של פאטמה לבית המשפט בעצמו? אם נבחן את דפוסי ההשתתפות של מִקְטָפָא צ'לְבִי בדיוני בית המשפט במהלך החודשים שקדמו לעדותה של פאטמה, הרי שנמצא כי הוא היה מגיע לבית המשפט בתדירות לא נמוכה, בתוקף תפקידו כממונה המנהלי על גביית המסים לאוצר הקטלאני: כדי לטפל, למשל, בבעיות של גביית מסים, או כדי להעביר הכנסות ממסים מקומיים אל המפקדים של איאלו מצודות אזוריות כתשלום משכורות לגדודיהם.²⁷ במהלך החודשים שקדמו להופעתה של פאטמה בפני השופט, המקרה היחיד שלא היה קשור לתחום גביית המסים, ואשר המפקח מטעם הקטלאן היה מעורב בו באופן אישי, היה מקרה נוסף של הוצאת דיבה – האשמת-שווא בזנא – שהתרחש אף הוא בכפרה של פאטמה, הָאָם.²⁸ על-פי התיעוד הקצר של אותו מקרה, האישה זינב הצהירה בבית המשפט כי היא הוציאה את דיבתם של שני גברים בכפר, בהכרזה: "אתם ביצעתם בי מעשה זנא". מִקְטָפָא צ'לְבִי התערב במקרה זה בשני אופנים: הן כדי למנות פקיד מהכפר כערב לשני הגברים (על מנת להבטיח שהם לא יימלטו מן הכפר או יתחמקו מהופעה בפני בית המשפט), והן כדי לבקש מבית המשפט לדון בעניין. טבעה המדויק של הבעיה ברור פחות מאשר במקרה של פאטמה: בעוד שזינב מודה כי טפלה האשמת-שווא על שני הגברים כי קיימו עמה יחסי מין, הרי שאין זה ברור אם האשימה אותם במעשה אונס או בקיום יחסי מין בהסכמתה.²⁹ יתר-על-כן, דרישתו של המפקח מטעם הקטלאן למנות ערב עבור שני הגברים, שנרשמה פעמיים ברשומות בית המשפט (לפני ואחרי עדותם של הכפריים), מעידה על דאגה מסוימת באשר לאשמתם האפשרית.

27 AS 2: 259a, 294a, 306b. מִקְטָפָא צ'לְבִי גם שימש כעד (אחד מהשוד אל-האל) במקרים שונים. בשל פערים ברשומות בית המשפט של עינתאב הנמצאות בידינו, לא ניתן להתחקות אחר האירועים בתקופה שלאחר הפרשה של פאטמה, אשר רישומיה מופיעים לקראת העמודים האחרונים של כרך-מספר 2.

28 AS 2: 253e, 254a, 256d.

29 "bana zinâ itdüniz". מאחר שתפקידה של האישה, אף ביחסי מין בהסכמה הדדית, עשוי להיות מוצג כסביל, דבריה של זינב הם דרמשמעיים; בדרך כלל, עם זאת, המונח "בכוח" הוסף כדי לציין אונס.

לענייננו, חשיבותה של פרשה זו, שהובאה בפני בית המשפט בדיוק חודש לפני הופעתה של פֶּאטְמָה, טמונה בכך שהיא מלמדת כי הוצאת דיבה בעניין מיני נתפסה כעניין המצדיק באופן מיוחד את מעורבותו האישית של המפקח מטעם הסלטאן.

חופש הפעולה של נערת כפר

הבה נשוב למקרה של פֶּאטְמָה, כדי לבחון איזו תועלת, אם בכלל, עשויה הייתה לצמוח לנערת הכפר מהתנסותה בבית המשפט. על פניו, הרשומות מציירות אותה כצד האשם – אשם פעמיים, הן בִּזְנָא והן בהאשמת־שווא בִּזְנָא. אולם, האם ייתכן שהיו השלכות נוספות לפרשה זו, שלא תועדו ברשומות? ברצוני להעלות כמה השערות בעניין זה, באמצעות חיפוש רמזים ברשומות עצמן.

מאפיין מרתק של הרשומות שלנו, הוא שהיו דיבורים רבים כל כך בבית המשפט בעיִן־תאב בנושא הִזְנָא. פֶּאטְמָה הייתה רק אחת מני רבים אשר התוודו על קיום יחסי מין אסורים, האשימו אחרים בתקיפה מינית, טענו שהם קורבן להוצאת דיבה מינית או, במקרים נדירים יותר, חזרו בהם מהאשמות בדבר התנהגות מינית פסולה. שומה עלינו אפוא לשאול שאלות ביחס לתדירותם הגבוהה של מקרי הִזְנָא, ומה היא מלמדת על השימוש שעושה האוכלוסייה בבית המשפט המקומי. מדוע, למשל, טרחו תושבי עיִן־תאב, נשים בעיקר, להעלות האשמות של הטרדה מינית או אונס, בשעה שהיה ברור כי תביעתם תיכשל בשל העדר עדויות תומכות, והם אף ייאלצו לשלם קנס על הוצאת דיבה? ובלתי צפוי אף יותר: מדוע היו כה הרבה וידויים על קיום יחסי מין אסורים? (באומדן גס, הרשומות כוללות כתריסר מקרי זְנָא שבהם הכיר בית המשפט בהודאה של אחד הצדדים או אף של שניהם בניאוף). העובדה שחברים בקהילה זו התנהגו בבית המשפט באופנים שאינם עולים בקנה אחד עם החוק הנורמטיבי מעידה כי הם הפיקו מכך יתרונות כלשהם. עלינו לזכור כי עבור אנשים רבים, הופעה בבית משפט הייתה חוויה מרתיעה, אף אם הם ציפו לרווח כלשהו מהמעשה. זאת ועוד, השיקול הכלכלי לא היה זניח כלל ועיקר, היות שהשופטים העוסמאנים הוסמכו לגבות אגרות גבוהות למדי מהפונים לבית המשפט.³⁰ נראה אפוא כי היתרונות הגלומים בפנייה לבית המשפט גברו על המכשולים הללו, לפחות עבור אותם אנשים שהגיעו אליו מרצונם־הם. האם חפצה פֶּאטְמָה שהדילמה שלה תיחשף בבית המשפט? מבנה הרשומות

מרמז כי לא היא שיזמה את התערבותו של המפקח מטעם הסלטאן; סביר יותר להניח, שתשומת לבו הוסבה אל המקרה על-ידי קורקוד או אחד מקרובי משפחתו, על-ידי האמאם, או אולי על-ידי מודיע תושב הכפר, כדוגמת הפקיד שמונה באופן רשמי לערב במקרה שתואר למעלה. אלא שהחשיפה של פאטמה בבית המשפט עשויה הייתה להתגלות כמועילה במונחים של מציאת פתרון מעשי לבעיית ההריון הבלתי חוקי. כללי כבוד, שרווחו במזרח התיכון ובאזור הים התיכון, הקשו על אישה שכבודה המיני הוטל בספק להינשא, מצב אשר שלל ממנה זהות חברתית של בוגרת.³¹ פאטמה הייתה זקוקה לבעל, כדי להציל הן את כבודה והן את כבוד ילדה. ייתכן כי ההאשמה הכפולה הייתה דרכה של פאטמה למשוך תשומת לב אל הדילמה שלה – אל הריונה, כמו גם אל ניסיונה לכאורה של זליה למנוע התקשרות בין בנה ובין הנערה. העובדה שהאשמת-שווא דורשת תיקון הייתה בגדר מציאות משפטית שאין להימלט מפניה, ונערה כפרית כדוגמת פאטמה ודאי הכירה בכך.

במחקרו על פשעי מין בעיר ונציה בתקופת הרנסנס, קובע גידו רוג'יירו (Ruggiero) כי יחסי מין לפני הנישואין, אף שהיו מנוגדים בבירור לחוק, לא בהכרח נתפשו כסטייה או כפשע, כיוון שהם עשויים היו להיות מכוונים באופן חיובי לביסוס מוסד הנישואין. ייתכן כי זו הייתה הדרך היעילה ביותר עבור זוג צעיר לזרז חתונה מקווה, כאשר עמדו בפניו מכשולים כגון התנגדות ההורים או מחסור באמצעים לתשלום נדוניה.³² למעשה, קיום יחסי מין טרם הנישואין עשוי היה להיות מהלך של הזוג שמכוון להשגת מעמד חברתי גבוה יותר, ולא מעמד של מפירי חוק. במחקרו על קבוצות שבטיות באזור עין-תאב בשנות ה-70 של המאה ה-20, הציע האנתרופולוג דניאל בייטס (Bates) כי חטיפה עשויה אכן למלא את התפקיד שתיאר רוג'יירו. דבר זה אופייני במיוחד, מראה בייטס, במקרים שבהם בני הזוג מתוסכלים בשל רצונם להינשא, למשל, משום שעליהם להמתין עד שאחים ואחיות מבוגרים יותר יתחתנו.³³ אמנם המאה ה-20 איננה המאה ה-16, אולם מהקודקס של סלימאן עולה בבירור כי חטיפות, כמו גם צורות אחרות של קיום יחסי מין לפני ומוחוץ לנישואין,

31 על סוגיית הכבוד בחברות מזרח תיכוניות וים תיכוניות, ראו: Michael Meeker, "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs", *International Journal of Middle Eastern Studies* 7 (1976): 243–270, 383–422; June Starr, "The Legal and Social Transformation of Rural Women in Aegean Turkey", in Renée Hirschhorn, ed., *Women and Property – Women as Property* (London, Canberra, and New York, 1983); Lila Abu Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (California 1986) במיוחד פרקים 3 ו-4.

32 Guido Ruggiero, *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice* (New York & Oxford, 1985), 16–44.

33 Daniel Bates, *Nomads and Farmers. A Study of the Yörük of Southeastern Turkey* (Ann Arbor, Michigan, 1973), pp. 72–79. בייטס מסביר (עמ' 79) כי "הסיבות וההקשרים

היו קשורות באופן דומה למוסד הנישואין גם בראשית העידן המודרני. כלומר, הן עשויות היו לשמש כאמצעי לזירוז נישואין לנוכח מכשולים שניצבו בדרך.

חשיפה פומבית של קיום יחסי מין טרם נישואין או של התנהגות מינית פסולה אחרת היוותה, ללא ספק, בעיה עבור המעורבים: לכל הפחות, עמד כנגדם מעתה תוקמת – משמע, המוניטין שלהם כבעלי מכובדות מינית (שהיו נכס חברתי ומשפטי חשוב) נפגמו והוקרבו. עם זאת, חשיפה עשויה הייתה לפעול לטובתו של אדם שמעמדו החברתי התערער כתוצאה ממעשה זנא. במלים אחרות, במקרים מסוימים יכול היה בית המשפט לשמש בעת ובעונה אחת זירה לתביעה על קיום יחסי מין אסורים, ואמצעי להשגת פתרון לתוצאות הבלתי רצויות של יחסים אלו (לפחות במקרים של יחסים לפני הנישואין, אם לא במקרים של ניאוף). דבר זה מודגם במקרה שהביא בפני בית המשפט של עין-תאב באי-כוחו של המפקח מטעם הסלטאן, ובו זירזה הודאה במעשה זנא את הבאת בני הזוג בברית הנישואין. שבועיים לאחר שהאיכר עלי הודה בפני בית המשפט כי קיים יחסי מין עם הנערה אַמְיִנָה, התייצב אביה של הנערה בבית המשפט כדי לרשום את הסכמתו לנישואיהם: "חשד בדבר התנהגות מינית פסולה (תוקמת) יוחס קודם לכן לעלי ולבתי אַמְיִנָה. כעת, נתתי את בתי לעלי לאישה. אין לי כל טענה ותביעה נגד עלי בשל מה שקרה קודם לכן. אני חוזר בי מכל טענה כנגד עלי."³⁴ כפי שקורה לעתים קרובות במקרים שכאלו, הסוגייה של כוונה וחופש פעולה היא מעורפלת: האם הצטערו עלי ואַמְיִנָה על חשיפת הפרשה שיוחסה להם? שתיקתה של אַמְיִנָה ברשומות מלמדת שהיא לא הכחישה את אמיתות ההודאה של עלי. האם התנגד אביה של אַמְיִנָה באופן פעיל למעורבותו של המפקח מטעם הסלטאן בחשיפת העבירה המינית, או שמא אולץ להסכים לנישואין כדי למנוע פגיעה נוספת בכבודה של בתו? כמובן, שתי האפשרויות הללו אינן מוציאות זו את זו. מה שעולה בבירור מהרשומות, בכל אופן, הוא שאילו היה האב מעלה תביעה כנגד עלי, היה צעד זה נתפס כמוצדק, אלא שהוא בחר שלא לעשות זאת; יתר-עליכן, האב הציג פתרון בפני אותו פורום ציבורי אשר חשף את הבעיה.

לא נוכל לדעת אם פאטמה ואַהְמֵט, או עלי ואַמְיִנָה, אכן קיימו במתכוון יחסי

המידיים למעשי חטיפה נעוצים בנוקשותה של המערכת הנורמטיבית של הנישואין המוסדרים מראש, ובדרישה לתשלומי מוהר גבוהים עבור הכלה. בריחה של בני הזוג נותנת בידי הנערה חופש בחירה אשר נשלל ממנה בדרך כלל בתחום זה, וחוסכת לנער את ההכנות המדוקדקות והממושכות לא פעם של בני ביתו. פונקציה מיידית בולטת של המנהג היא לעודד את בואם בברית הנישואין של גברים עניים, שנדרשים לשלם סכומים גדלים והולכים בכלכלת השוק, וכך למתן את הפערים בין עשירים לעניים" (עמ' 79).

מִין טֵרֶם הַנִּישׂוּאִין כְּתַחבּוּלָה לְהַשְׁגַּת חֲתוּנָה (או אִף אִם קִיוּו לְהִנְשֵׂא בְּכָלֵל). אוֹלָם עֲצָם הַאֲפִשְׁרוֹת שֶׁל נְקִיטַת פְּעוּלָה כְּזוֹ בִּיַּדֵי בְּנֵי זוּג לְעֵתִיד בְּעֵינֵי־תַאב שֶׁל אֲמֻצֵּעַ הַמָּאָה ה־16, או אֲפִילוֹ בִּיַּדֵי אִישָׁה או גִּבֵּר צַעִירִים הַמְּחַלִּיטִים עַל דַּעַת עֲצָמָם כִּי בְּרֻצוֹנָם לְהִנְשֵׂא, הִיא בַּהֲחַלֵּט סְבִירָה. בְּחַבְרָה שְׁבָה הַהוֹרִים מְפַעִילִים שְׁלִיטָה נִיכְרַת עַל בַּחִירַת בֶּן או בַת הַזּוּג לְנִישׂוּאִין עֲבוּר יִלְדִיהֶם, וְכֵן עַל עֵיתוֹי הַנִּישׂוּאִין, אֲפִשֵׁר לְצַפּוֹת כִּי בְּנֵי הַדּוֹר הַצַּעִיר יִפְתַּחוּ אֲסֵטְרֻטְגִיּוֹת שֶׁל הַתְּנַגְדוֹת לְסִמְכוּיּוֹת הַיֵּתֵר שֶׁל הוֹרִיהֶם. מִתַּחִים בִּין־דּוֹרִיִּים סְבִיב סוּגִיַּת הַסּוּבְלָנוֹת כְּלִפִּי יַחְסֵי מִין לְפָנֵי הַנִּישׂוּאִין נִרְמָזִים בְּתוֹנָה שֶׁהַגִּישׁ לְבֵית הַמִּשְׁפָּט שֶׁל עֵינֵי־תַאב אֵיכֶר בְּשֵׁם טְאֲנִיבִירְדִי כְּנֹגֵד אֲבֵי אֲרוֹסָתוֹ:

[אני] מאורס לנערה ששמה מְרִים, בתו של סְלֵטָאן אֶהְמֵט. לילה אחד הלכתי [לביתם] ובשעה שהייתי שכוב עם הנערה בבקתה של סְלֵטָאן אֶהְמֵט הנזכר, סְלֵטָאן אֶהְמֵט הנזכר תפס אותי עם הנערה כאשר הוא שב מן הטחנה. הוא לקח את הגלימה שלי ואת חולצתי.³⁵

הַדָּבָר הַמְּפַתֵּיעַ בַּמְּקָרָה זֶה הוּא הַהֲנַחָה הַמִּשְׁתַּמְעֵת כַּאֲשֶׁר שֶׁל הַגִּבֵּר הַצַּעִיר, כִּי הַחֲרַמְתָּ בְּגִדְיוֹ בִּיַּדֵי הָאֵב (בְּעֵצָם, עוֹנֵשׁ קָל וּמִתּוֹן לְמַדִּי) הֵייתָ מַעֲשֶׂה בְּלֵתִי מוֹצֵדֵק. יֵיתְכֵן, לְמַעֲשֶׂה, שֶׁהַמְּקָרָה שֶׁל פְּאָטְמָה מִסְגִּיר אִף הוּא מִתַּח בִּין־דּוֹרֵי סְבִיב הַבַּחִירָה בְּבִנֵי זוּג לְנִישׂוּאִין: אַחַת מִמְּטוֹרְתֵיהָ שֶׁל זְלִיָּהָ בְּמִזִּמְתָהּ הֵייתָ לְמַנּוּעַ אֶת הַאֲפִשְׁרוֹת שֶׁבָנָה יֵישָׂא לְאִישָׁה אֶת הַנְּעֵרָה שְׁעִיבֵר. הַבַּחִירָה שֶׁל בֶּן או בַת זוּג לְנִישׂוּאִין כּוֹנֵנָה בְּרֵאשׁ וּבְרֵאשׁוֹנָה לְמַקְסִימִיזַצְיָה שֶׁל הַרוּחַ הַחֲבֵרְתִי וְהַכְּלָכְלִי שֶׁהַמִּשְׁפָּחָה הַפִּיָּקָה, וַיֵּיתְכֵן שֶׁהוֹרֵיוֹ שֶׁל אֶהְמֵט הַתְּנַגְדוֹ לְפְאָטְמָה, בְּהִיּוֹתָה שִׁדּוּךְ פְּחוֹת מְאֹפְטִימְלִי. לְאִמְהוּת הִיָּה עֲנִיִּין מִיּוֹחַד בְּבַחִירַת כְּלוֹת לְבִנְיָהֵן בְּשֶׁל הַנּוֹהֵג שֶׁל מְגוּרִים בְּבֵית אֲבֵי הַחֲתָן, שְׁפִירוּשׁוֹ הִיָּה שֶׁהָאֵם וְהַכֹּלָה עֵתִידוֹת הִיוּ לְהַתְּגוֹרֵר בְּאִגְפֵּים סְמוּכִים שֶׁל הַבֵּית. יֵתֵר־עַל־כֵּן, הַאֲחֵרִיּוֹת עַל הַכְּשָׁרַת הַכֹּלָה הַחֲדָשָׁה בְּמֵלֶאכֶת מִשְׁק הַבֵּית הוֹטְלָה עַל הַחֲוֹנָתָה, אֲשֶׁר תִּהְיֶה בְּתוֹרָה תְּלוּיָה בְּרֻצוֹנָה הַטוֹב שֶׁל אִשֶׁת בְּנָה לְעַתְּ זַקְנָתָה. אֲשֶׁר לְכוֹוֹנָתָה שֶׁל פְּאָטְמָה בְּשַׁעָה שְׁנֹכְסָה מְרֻצוֹנָה לְכֹאֲרוֹה לְקִשֵׁר מִיָּנִי עִם אֶהְמֵט, הִרִי שְׂאִין בִּיכּוֹלְתָנוּ לְדַעַת אִם עֲשֵׂתָה זֹאת בְּתַקּוּוֹה לְהִנְשֵׂא לוֹ; לְפִיכֵךְ, לֹא נוֹכַל לְהִיּוֹת בְּטוֹחִים כִּי־צַד הַגִּיבָה לְתַכְנִיַּת לְהַטִּיל אֶת הָאִשְׁמָה עַל קוֹרְקוּד. אוֹלָם יֵיתְכֵן שֶׁפְּאָטְמָה לֹא הַתְּחַרְטָה עַל חֲשִׁיפַת מְזִימָתָה שֶׁל זְלִיָּהָ, לְמַעַן עֲצָמָה כְּמוֹ גַם לְמַעַן קוֹרְקוּד; אַכֵּן, כְּפִי שְׁכַבְרֵי מְרַמְזִי, יֵיתְכֵן כִּי הִיא שֶׁהֵייתָ אַחֲרָאִית לְחֲשִׁיפָה זוֹ. מְנַקְדֵּת מִבֶּט זוֹ, הַתְּעַרְבוּתוֹ שֶׁל הַמְּפַקֵּחַ מִטַּעַם הַסְּלֵטָאן בְּמַקְרִים כַּגּוֹן זֶה שֶׁל פְּאָטְמָה

עשויה הייתה לשרת, בעת ובעונה אחת, הן מטרות של ענישה והן את ההשגה של פשרה משביעת רצון.

התמקחות עם המדינה

ההיקף המפתיע של הודאות במעשי זנא ברשומות בית המשפט של עין-תאב יכול לספק, אולי, רמזים נוספים ביחס לתרבות של בית המשפט, וכך לשפוך אור נוסף על המקרה של פאטמה. יש לנסות ולהסביר את ההודאות הללו, כיוון שהן מנוגדות כל כך לציפיות שעולות מההלכה. אכן, ספרי הדרכה משפטיים עומדים על כך שעל השופט לעשות כל שביכולתו כדי להניא אנשים מהודאה במעשה זנא: על-פי ספרו של המשפטן החנפי בן המאה ה-12 אל-מר'נאני, שהיה פופולרי בקרב העוסמאנים, מן הראוי שהשופט יורה לאדם שהתוודה להכחיש או לחזור בו מהדברים שאמר או אמרה (הדבר אפשרי, שהרי ההלכה החנפית דורשת ארבעה מקרים שונים ומובחנים של התוודות).³⁶ ייתכן, אמנם, שהרשומות של עין-תאב מן השנים 1540–1541 משקפות מאמץ תקיף להעניש את מבצעי הזנא, ושההודאות הושגו לפיכך בכפייה או בלחץ. הרשומות מלמדות שדבר זה היה נכון לעתים, או נכון בחלקו, אך אין זו הסיבה היחידה לשכיחותו הבולטת של הווידוי. אחד ממאפייניו הבולטים של החוק היה, שהוא העניק לנאשם אמצעים להתגונן מפני תביעה: הכחשה מצדו של החשוד בניאוף די היה בה כדי להפריך כל האשמה בשיתוף פעולה בביצוע מעשה הזנא (בהנחה שהיו לה או לו מוניטין ללא דופי). רשומות בית המשפט כוללות דוגמה להכחשה כזו בדיוק, ומכאן ניתן ללמוד שעיקרון משפטי זה, אשר נוסח בקודקס של סלימאן, הובן ונוצל הלכה למעשה על-ידי האוכלוסייה המקומית. במקרה מהכפר מןמחור (שהיה שייך אף הוא לתחום שיפוטו של המפקח מטעם הסלטאן), באי-כוחו של המפקח טען בפני בית המשפט, כי אחד המזנה וארוסתו הסני ביצעו מעשה זנא לפני הנישואין. בעוד המזנה מודה בביצוע מעשה הזנא, הסני מכחישה שהם קיימו יחסי מין, ואז חוזר בו המזנה מהודאתו (הוא ביצע רק אחד מארבעת הווידויים הנדרשים).³⁷ במלים אחרות, לו ביקש באי-הכוח לאכוף את המשך הטיפול בתיק זה, הכחשתה של האישה הצעירה הייתה מספקת כדי לסכל את מאמציו. מקרה זה מדגיש את המציאות המשפטית שבה היה קל יותר, על-פירוב, להאשים אנשים בפומבי בהתנהגות מינית לא ראויה, מאשר להוכיח את ביצוע הפשע ולתבוע את האשמים לדין.

.Al-Marghinani, *Hedaya*, Vol. 2, p. 6 36

.AS 2: 203b 37

איזו תועלת יכלו אפוא להפיק אלה שהודו (מרצונם או שלא מרצונם) במעשה זָנא מהחשיפה הציבורית? כתשובה, ברצוני להעלות את ההשערה שבבקשם את עזרתו והגנתו של בית המשפט, הם ניסו לקשור עצמם עם המבנה והתרבות המשפטיים שלו, וכך להימלט מתרבות משפטית מקומית נוקשה יותר. הצורה החמורה ביותר שלבש מנהג המקום במקרה של זָנא הייתה הנוהג של הריגה בשם הכבוד: כלומר, זכותו של אדם להרוג קרובת משפחה ואת המאהב שלה, אם הללו נתפשו כשעשעו מעשה. מסורת עתיקת יומין זו הייתה מושרשת כה עמוק, עד שהיא נקלטה בהלכה המוסלמית של שלהי ימי הביניים.³⁸ בתקופה הנדונה, פְּתוֹא מעוררת חלחלה שהוציא אבו־סַעֻוד איששה את הנוהג הזה: כאשר הוצגה לו השאלה (עמר וזֵיד הם שמות נוסחתיים של גברים) "אם, באחד הלילות, מבצעים עמר ואחותו של זֵיד, הנָד, מעשה זָנא בשטח בבעלותו של זֵיד, וזֵיד הורג את עמר ואילו אמו של זֵיד הורגת את הנָד, האם יש לרשויות המשפט זכות להתערב?", משיב אבו־סַעֻוד: "בשום פנים ואופן לא".³⁹ פסיקות אחרות של המִפְתִי הראשי תומכות בלגיטימיות של הרג בשם הכבוד, באמצעות ההדגשה כי יורשיהם של הנאהבים שהוצאו להורג לא יכולים לתבוע נקמה או כופר דם, המותרים במקרה של רצח; במלים אחרות, הרג בשם הכבוד נחשב כהוצאה להורג מוצדקת ולא כרצח.⁴⁰ גם הקודקס של סְלִימָאן אישש את הלגיטימיות של רצח בשם הכבוד, אם כי הגביל אותו, כפי שעשו מרבית חכמי ההלכה, להוצאתו להורג של רעיות ושל בנות (לא של אחיות), ותבע כי עדים יזומנו באופן מייד, ככל הנראה כדי לאשר את אופיה המביש של העבירה.⁴¹

האם צורה נוקשה זו של עשיית צדק פרטי הייתה מקובלת בעִיִּת־אֵבָא? רשומות בית המשפט כוללות לפחות שני מקרים שבהם ניתנה הצדקה משפטית לפנייה של בעלים לאופציה זו, אלא שהם לא עשו זאת; אין זאת אומרת, כמובן, שהריגה בשם הכבוד לא אירעה מחוץ לתחום בית המשפט. ללא ספק, אישוש הלגיטימיות של הריגה בשם הכבוד בפסיקותיו של המִפְתִי ובחקיקה של הסֶלְטָאן מעיד כי היה זה נוהג שהמשיך להתקיים, לפחות בחלקים של האימפריה, וגם שהיו לו מתנגדים בחלקים אחרים. אף שעִיִּת־אֵבָא הייתה בתקופה הנדונה מרכז עירוני עתיק יומין, שהתקיימו בו מוסדות עירוניים מפותחים היטב, הרי שהיא שכנה באזור שהייתה בו אוכלוסייה שבטית תורכמנית גדולה, הן של נוודים והן של יושבי קבע, שהחוק המנהגי שלהם שם דגש רב יותר על קוד של כבוד. ראוי לציין כי ברשומות שלנו, ההודאות בביצוע מעשי זָנא באות על־פִּירוּב לא מהעיר, אלא דווקא מהכפרים ומקרב הקבוצות השבטיות בפרובינציה.

Imber, "Zinā in Ottoman Law", p. 64 38

.Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussud Efendi Fetvaları*, p. 158, fetva #778 39

.Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussud Efendi Fetvaları*, p. 158, fetva #777 40

Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, עמ' 59 (בטורקית), עמ' 98 (באנגלית). 41

מקור המשיכה של הודאה בפני השופט נעוץ בכך, שבית המשפט הציע חלופה מתונה יותר מאשר הצדק הפרטי. הן החוק הדתי והן החוק הסלטאני נתנו לבית המשפט לבחור בין כמה אפשרויות ענישה על קיום יחסי מין אסורים. אף שהחוק הסלטאני לא התנער לחלוטין מפתרונות אלימים (הוא התיר הריגה בשם הכבוד, ומעולם לא ביטל באופן מפורש את עונש המוות בסקילה שנקבע בהלכה הדתית עבור נואפים מוסלמים), הרי שהעונש שנוסח באופן המלא והמפורש ביותר בקודקס של סְלִימָאן היה הטלת קנס כספי. קנסות חושבו בהתאם למעמדו האזרחי והחברתי-כלכלי של עובר העבירה: על ניאוף הוטלו קנסות כבדים יותר מאשר על קיום יחסי מין לפני הנישואין, בני חורין נענשו באופן חמור יותר מאשר עבדים, מוסלמים באופן חמור יותר מאשר לא־מוסלמים, ועשירים באופן חמור יותר מאשר בעלי רכוש מועט.⁴² בנוסף לצמצום האלימות, הצדק של המדינה היה גם זול יחסית. המדינה העוסמאנית הטילה קנסות נמוכים בהרבה בגין ביצוע מעשי זְנָא מאשר הנסיכות הטורקמנית של דוֹלְקָדִיר (Dulkadir), אשר שלטה באזור עד לכיבוש העוסמאני בשנת 1516. כך למשל, הקנס שהוטל על מוסלמים נשואים תחת השלטון העוסמאני נע בין 40 ל־300 מטבעות כסף, בהתאם למעמדו הכלכלי-החברתי של האדם, בעוד הקנס של דוֹלְקָדִיר על אנשים נשואים, בלא התחשבות במידת עושרם, היה 15 מטבעות זהב, פי ארבעה מהסכום המרבי של הקנס העוסמאני.⁴³

הפחתת מסים וקנסות כאמצעי להחלפת הנאמנויות הקודמות של האוכלוסייה הייתה מאפיין קלאסי של הכיבוש העוסמאני. מדיניות זו יושמה, ככל הנראה, בידי ממשלו של סְלִימָאן באזור עין־תאב שנכבש זה מקרוב, לפחות בכל הנוגע לזְנָא.⁴⁴ בהציעו חלופה רחומה יותר מהרג בשם הכבוד, וזולה יותר מזו של השלטון הקודם,

42 Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, עמ' 56–57 (בטורקית), עמ' 95–96 (באנגלית). בתאוריה, מערכת קנסות זו התקיימה לא רק במקביל לחוק המנהגי, אלא גם במקביל לעונשים הקלאסיים על מעשי זְנָא, כפי שנקבעו בחוק האסלאמי: מוות בסקילה לנואפת/המוסלמית/ (כלומר, למוסלמית/ נשוי/אה), ומספר קבוע של מלקות לאנשים לא נשואים שמקיימים יחסים אסורים. בפועל, נראה כי מערכת הקנסות גברה על העונשים הקלאסיים, לפחות בעין־תאב בתקופה הנדונה.

43 Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, p. 134. הקודקס של דוֹלְקָדִיר קובע במפורש עונש על ביצוע אונס (האנס שילים קנס כפול מהקנס על מעשה זְנָא), בעוד שהעוסמאנים לא עשו זאת.

44 עומר לוטפי ברכאן (Barkan) דן במקרים ספציפיים של הפחתה או ביטול של מסים והיטלים שונים לאחר הכיבוש העוסמאני של הממלכה הממלוכית (ארזורום ב־1520; דיארבקיר ב־1540). ראו: "Osmanli Devrinde Akkoyunlu Hükümdari Uzun Hasan Beye Ait Kanunlar", *Tarih Vesikalari* Vol. 1, No. 2 (1941), pp. 93–95. לדיון כללי במדיניות עוסמאנית זו, ראו: Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age* (New York, 1973), 12–13, 73–74.

יכול היה בית המשפט למשוך אנשים לתוך המעגל הפוליטי והחברתי של המדינה העוסמאנית. במשטר שלפני הכיבוש, הוקצו דמי הקנסות למנהיגים שבטיים; תחת העוסמאנים, הקנסות היוו חלק מהכנסתם של נציגים מקומיים של המנהל המדינתי: מושל המחוז, המפקח מטעם הסלטאן ואנשי הצבא המוצבים במחוז.⁴⁵ באמצעות העברת האחריות על ניהול התביעה לרשויותיה שלה, הצליחה המדינה העוסמאנית להחליש קשרים מקומיים עם בעלי עוצמה שבטיים וכפריים. לא זו בלבד שהמדינה זכתה במקור נוסף של הכנסות מקומיות, היא אף השיגה לעצמה עמדת כוח, שאפשרה לה להפחית את הסיכון שעיומותים מקומיים יתלקחו ויגרמו להפרעה גדולה יותר בסדר הציבורי (אכן, עיומותים שגלשו אל מעבר לתחום סמכותו של השופט בעיני-תאב והגיעו למושל הכללי של המחוז היו בדרך כלל סכסוכים כפריים או שבטיים בעלי אופי כרוני). והחשוב ביותר, אולי: באמצעות משיכת האוכלוסייה המקומית לתוך מערכת הצדק של המדינה, נציגיו של הסלטאן בפרובינציה זכו בהזדמנות להדריך את הנתינים במנהגים אזרחיים של הסתמכות על שלוחי המדינה, ובמנהגים חברתיים של דרך חיים עירונית יותר.

האומנם יכלו האנשים אשר ביקשו מחסה בבית המשפט לסמוך באמת על הגנתו? או שמא נותרו חשופים לצדק המקומי או הפרטי? עצם שכיחותן של ההודאות במעשי זנא במהלך שנה אחת בלבד מלמד, שהפנייה לעזרת בית המשפט, או שיתוף הפעולה עמו, היו שכיחים באופן יחסי. הגנה מסוימת ניתנה, ללא ספק, מעצם ההופעה בעיר בפני השופט ומהחשיפה הפומבית שהדבר גרר. הבה ניקח את המקרה של פאטמה כדוגמה לאופן שבו ההתנסות בבית המשפט עשויה לגרור אחריה פרסום מועיל. בעקבות פרשה זו, היו גיבורינו מוכרים כעת לפקידים חשובים של המחוז: לשופט, למפקח מטעם הסלטאן ולבא-כוחו. אין ספק כי סיפור הפרשה נישא בפיהם של מי שהיו להם עניינים משלהם בבית המשפט בימים שבהם נערכו הדיונים הרשמיים במקרה. הפרשה גם תותיר חותם בזיכרונם של כמה מאזרחיה הבולטים של עיני-תאב, אשר היו עדים רשמיים להליכים המשפטיים בעניין (נוכחותם של עדים כאלו הייתה חובה, כדי להבטיח הליכים תקינים בבית המשפט). במקרה של פאטמה, נכלל בקרב המשקיפים הללו (הידועים כשהוד אל-חאל) מפקד של גדוד יניצ'רים שהוצב במבצר של העיר.⁴⁶ יתר-על-כן, בית המשפט העצים את בולטות הפרשה בזירה המקומית שבה התרחשה, בחשפו את מזימת הוצאת הדיבה של זליהה, ובערבו בפומבי את האמאם של הכפר. קרוב לוודאי שגיבורינו נזקקו

45 אם הקנס נגבה בכפר שהוקצה לבעל תמאר (חבר בחיל הפרשים המחוזי), מחצית הקנס הועברה אליו, והמחצית השנייה למושל המחוז; אם הכפר הוקצה לזה האחרון, המושל קיבל לידיו את מלוא סכום הקנס. קנסות מכפריים שהשתייכו לנחלות הסלטאן הופנו לאוצר האימפריה.

46 אין לבלבל בין עדים אלה לבין העדים שמעידים לטובת אחד הצדדים במקרה.

לזמן-מה בטרם יכלו לחזור לאלמוניות של חייהם הקודמים.

מאחר שלא קל לדון בשאלות של חופש פעולה ומניעים במקרים כדוגמת זה של פֶאָטְמָה, הרי שלא נוכל לדעת בוודאות אם היא אכן פעלה בכוונת מכוון כדי לשתף פעולה עם הרשויות ועם בית המשפט, במטרה לזכות ביתרון-מה בהתמודדות עם הדילמה שלה. מה שאני טוענת כאן הוא, שכוונה מעין זו תיתכן כחלק מתרבותו של בית המשפט המקומי, וכביטוי של ידע מקומי של החוק ושל הרלוונטיות שלו לחייו של אדם, ידע שסביר כי היה בידי נערת כפר כמו פֶאָטְמָה. סיפורה של פֶאָטְמָה, בתורו, הדריך ללא ספק אחרים בהיָאם, המאוכלס בכפרי המחוז, אשר עתיד היה לחזות בצמיחה ניכרת במהלך חייה של פֶאָטְמָה.

הזירה המקומית⁴⁷

על־פי סקר רישום הקרקעות שנערך בשנת 1543, שנתיים לאחר המפגש של פֶאָטְמָה עם בית המשפט, היה הכפר הֶיָאם אחד משני הכפרים הגדולים ביותר במחוז עין־תאב (בהתבסס על מספר בתי האב משלמי המס שנרשמו בסקר). יתר־על־כן, הֶיָאם שכן על גדות אחד מיובליו של נהר הפרת, במורד הזרם מהכפר השכן קֶרַת, השני בחשיבותו במחוז. בשנת 1543, התקרב מניין אוכלוסייתיהם המשותפות של הֶיָאם ושל קֶרַת (190 בתי אב בהֶיָאם ו־185 בקֶרַת)⁴⁸ לכחמישית ממניין האוכלוסין בעיר עין־תאב (1,896 בתי אב),⁴⁹ דבר אשר היה בו כדי להקנות לשני הכפרים הללו צביון של עיר קטנה. בשנת 1574, כאשר נערך רישום הקרקעות הבא, התרחבה אוכלוסיית הֶיָאם, אשר גידולה היה מהמהירים ביותר במחוז, כמעט במחצית.⁵⁰ לא תהיה זו

47 תיאור זה של הֶיָאם לא היה מתאפשר אלמלא עבודתו של חוסין אוודגר (Hüseyin Özdeğer) בנושא סקרי המס של עין־תאב במאה ה־16, *Özdeğer Onaltıncı Asırda Ayıntab Livası*, 16 (Istanbul, 1988). אוודגר משווה את הנתונים בכרכים של *tapu tahrir* מהשנים 1536, 1543 ו־1574 (ראוי לציין כי אוודגר השמיט את הנתונים על האוכלוסייה הארמנית במחוז – רובע אחד בעיר ורובע אחד בכפר אורול). כמו כן, אני אסירת תודה לליזה שוורץ (Schwartz) על סיועה בנייתוח הנתונים המופיעים במחקרו של אוודגר. רבים מהרעיונות בהמשך הם תולדה של הערותיה הפרשניות. לטיפול נוסף בנושא זה, ראו את מחקרנו:

"Bennaks and Bachelors: Employment and Household Structure in a 16th century Anatolian Village", in N. Goyunc, J. Bacqué-Grammont, & O. Ergenc, *Halil İnalçık Festschrift* (Eren Yayıncılık, forthcoming)

48 ארכיון ראש הממשלה (איסטנבול), *Tapu Tahrir Defteri* 373 folios 282–286 (Hiyam), folios 291–294 (Keret)

49 *Özdeğer, Ayıntab Livası*, p. 124

הפרזה אם נטען שהיאם בשנת 1541 הייתה בעיצומו של תהליך הפיכה למרכז של עיר שדה משגשת.

המקורות המוצלחת של הישרדות רשומות בית משפט מתקופה קרובה כל כך לזמן עריכת הסקרים, מאפשרת לנו לשחזר את ההקשר החברתי של האירועים שתועדו בידי השופט של עין־תאב. אפילו בתוך מחוז אחד, הכפרים היו בהכרח שונים זה מזה. אופיים היה שונה לא רק בשל מיקומם הגיאוגרפי והבסיס הכלכלי והדמוגרפי שלהם, אלא אף בשל המבנה המנהלי שנכפה עליהם – האם המסים שנגבו בהם הועברו לנכבד מקומי, למושל המחוז, לאיש צבא שהוצב במחוז, לאוצר הסלטאן, או להקדש של צדקה.⁵¹ ניתן לדבר, אם כן, על הכלכלה הפוליטית של כפר יחיד. בכוונתי להציע כאן, כי הכלכלה הפוליטית של היאם יצרה מערך של דינמיקות חברתיות שהן שהיוו את המסגרת לדילמה של פאטמה.

מה מסביר את גודלם של היאם וקרת? ללא ספק, מיקומם על גדות יובל קרוב לנהר הפרת היה גורם מכריע. מחוז עין־תאב כלל שלוש נפות, ואוכלוסיית הנפה של היאם וקרת, שהייתה הקרובה ביותר לנהר הפרת, צמחה בין הסקר של 1543 לסקר של 1574 בקצב מהיר בהרבה מזה של שתי הנפות האחרות (48% לעומת 15% ו-9%).⁵² בנוסף לקרבתו לנהר הפרת, היאם (כמו המחוז כולו) נהנה גם מהעובדה שעין־תאב הייתה ממוקמת במרחק של כ־90 מיילים מחלב, העיר השלישית בגודלה באימפריה באותה תקופה, ומרכז מסחר אזורי ובינלאומי. הכיבוש העוסמאני של אזור סוריה־פלסטין ושל מצרים מידי הממלוכים ב־1516 יצר מעין שלום עוסמאני (Pax Ottomanica), שאפשר את החייאתם מחדש, עד שנות ה־30 של המאה ה־16, של נתבי המסחר שחיברו בין אנטוליה וסוריה־פלסטין. עין־תאב, אשר עד הכיבוש שכנה בדיוק באזור הספר שעל השליטה בו נאבקו העוסמאנים והממלוכים, יכלה כעת לנצל היטב את המיקום האסטרטגי שלה באזור פנים הארץ הסמוך לחלב.⁵³ אופיה של היאם כעיר שדה משגשת ומתפתחת היווה מן הסתם מוקד משיכה

50 בשנת 1574 מנתה אוכלוסיית היאם 263 בתי אב, ואילו אוכלוסיית קרת מנתה 226 בתי אב (Özdeğer, *Ayantab Livası*, pp. 523, 527).

51 לדיון בנושא זה בהקשר של קבוצת כפרים באזור ירושלים באמצע המאה ה־16, ראו: Amy Singer, "Marriages and Misdemeanors: A Record of resm-i 'arūs ve bād-i havā", *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* Vol. IV (Spring 1996), במיוחד עמ' 144–147.

52 Özdeğer, *Ayantab Livası*, p. 113
53 בשנים הראשונות שלאחר הכיבוש, עין־תאב הייתה קשורה מבחינה מנהלית לחלב; לאחר מכן היא עברה לאחריותו המנהלית של המושל האזורי של העיר Mar'aş, בירתה של נסיכות דולקדיר לשעבר, אשר שרדה כאזור חיץ בין העוסמאנים לממלוכים.

לאוכלוסייה הלא־מבוטלת של נוודים ונוודים־למחצה תורכמנים באזור. הגידול הדמוגרפי הכללי באותה תקופה באזור הים התיכון המורחב הביא לפריחתם של שווקים מקומיים תקופתיים, ובעיר ניזיפ, השוכנת מעט דרומית לגבול הנפה/המחוז של הָאָם, התקיים שוק שכזה.⁵⁴ סביר להניח שהָאָם אף הוא מילא תפקיד של מרכז מסחרי, שבו יכולים היו תורכמנים מהאזור למכור או לסחור בצמר, בבשר ובעורות.⁵⁵ מיקומו של הכפר על נתיב מים אפשר לתורכמנים לשטוף את הצמר, לעבוד על גימור השטיחים ולהשקות את עדריהם.⁵⁶ חלק מהגידול באוכלוסייה של הָאָם וקרת נבע, ללא ספק, מהמעבר להתיישבות קבע של חלק מאוכלוסיית התורכמנים, אף כי לא ניתן לקבוע את ההיקף המדויק של התופעה על בסיס הנתונים המופיעים בספרי רישום הקרקעות.⁵⁷

התוצאה הטבעית של כל הגורמים הללו הייתה דינמיות כלכלית, דמוגרפית וחברתית רבה שאפיינה את הָאָם בתקופה הנדונה. בתי אב חדשים נוסדו ויצרו לחץ על הקרקע, שעלול היה להוביל לעימותים עם איכרים מבוססים. בשנת 1543 היה בהָאָם ובקרת (כמו בכפרים הגדולים האחרים) שיעור גבוה של בתי אב חסרי משק חקלאי בהשוואה לשיעורם ברוב הכפרים במחוז. בתי אב חסרי משק חקלאי אלו תפסו עמדות שונות בשדרה הכלכלית: עבודה חקלאית בשכר יומי, עיבוד מזון, מלאכות שונות, נפחות, סבלות או הובלת משאות, וכיוצא בזה. בהָאָם היו גם כמה משפחות מורחבות שעסקו הן בחקלאות והן בפעילויות לא חקלאיות: סקר רישום הקרקעות מזכיר, למשל, ראש בית אב חסר משק חקלאי, שיש לו בן נשוי בעל חווה.⁵⁸ חָלִיל אֵינְלֵ'יִק (İnalçık) מדגיש כי כושר העבודה המשולב של בני זוג נשואים הוא שקבע, מנקודת מבטה של המדינה, את פוטנציאל חבות המס של בתי אב חסרי משק חקלאי.⁵⁹ העלייה בשיעור בתי אב חסרי משק חקלאי, וקיומם של בתי אב שעסקו בפעילויות מגוונות, מלמדים כי תפקידים מגדריים ונורמות חברתיות המבוססות

AS 161: 351a 54

55 באורול, כפר נוסף שצמח במהירות במחוז שבו שכן הָאָם, היו בשנת 1543 הן בית מלאכה לעיבוד עורות והן אטליז (Özdeğer, *Ayıntab Livastı*, Tapu Tahrir Defteri 373, folio 291; p. 526).

56 ברצוני להודות לליזה שוורץ, על שחלקה עמי את המידע כי גם כיום נשמרים בג'יאָנְסֵפ אזורים מיוחדים מחוץ לעיר, לאורכו של הנהר סאקור (יובל של הפרת), מכמלאות לבהמות (המקור של ליזה שוורץ מכנה אותם: "בתי מלון לעזים").

57 לראיות בדבר התיישבות קבע של תורכמנים בעיר עֵינְתֵאב, ראו את התקנות המנהליות (קָאנוֹן־נָאֵמָה) שמופיעות כמבוא לסקר רישום הקרקעות של שנת 1574 (Özdeğer, *Ayıntab Livastı*, pp. 205–206).

58 *Tapu Tahrir Defteri* 373, folios 282–284

59 Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, H. İnalcık & D. Quataert, eds. (Cambridge, 1994), pp. 149–150

על הארגון של המשק החקלאי המשפחתי – שנתפש זה זמן רב כמוסד הבסיסי של החברה הכפרית ושל המנהל בתקופה הנדונה – עברו תהליכי שינוי. היבט בולט של המבנה המשפחתי בהיָאם ובקָרת, כמו בכפרים רביי-האוכלוסין האחרים, היה מספרם הרב של הרווקים שמתגוררים עם הוריהם או עם אחים מבוגרים יותר. בעשורים הבאים, שיעורם של הרווקים ביחס לגברים הנשואים בהיָאם ובקָרת עתיד היה לעלות באופן דרמטי. היות שנישואין היו תנאי הכרחי להשגת זהות חברתית של בוגר, סביר להניח כי לא מתוך בחירה נותרו רווקים רבים כל כך בלתי נשואים, אלא משום שהם נתקלו במכשולים כלכליים או חברתיים בבואם להקים בית אב משלהם. ייתכן שגברים צעירים נתקלו בקשיים בגיוס המשאבים הנחוצים להקמת בית אב, במיוחד אם גידול האוכלוסייה עבר את כושרו של הכפר לספק תעסוקה מלאה. כמו כן, ייתכן שמשתקף כאן גם חוסר איזון מגדרי, שנוצר בעקבות הזרימה של גברים צעירים אל הכפר, שהקשתה עליהם – ובמיוחד על אלו שזה מקרוב באו לחברה המקומית – למצוא כלה בת הכפר.

האפשרות שדינמיקה חברתית זו יצרה מתחים חברתיים נרמזת מכך שהיָאם וקָרת שילמו, ככל הנראה, את הקנסות הכבדים ביותר בכל המחוז בשנים שלפני סקר רישום הקרקעות של שנת 1543. קשה לקבוע זאת בוודאות, שכן סקרי רישום הקרקעות (מקורותינו הבלעדיים באשר לקנסות שכאלה) מציינים רק סכום כולל בקטגוריה של "מסים בלתי צפויים", שכללה הן קנסות עונשין והן את המס שהוטל על עריכת נישואין.⁶⁰ אולם קל לשער כי קטטות, גניבות ופשעים מיניים – עבירות על החוק שעל-פירוב הוטלו עליהן קנסות – אכן התרבו במציאות כגון זו שתוארה למעלה: חיכוכים בין המנהגים החברתיים של שבטי רועים נוודים לבין אלה של חקלאים כפריים יושבי קבע, נוכחותם של גברים צעירים רבים בלתי-מחוברתים באופן יחסי, תנועת מסחר ערה במרחבים הציבוריים בכפר, הנובעת מקיומו של שוק מרכזי. כל אחד מן הגורמים הללו הגביר את פגיעותן של הנשים, בייחוד אם לא היו מספיק מהן. בתגובה לכך חשו בוודאי נשים, ובייחוד אלו מהן שהיו

60 אם נחלק את הסכום הכולל של "מסים בלתי צפויים" במספר בתי האב בהיָאם ובקָרת, נגלה כי בעת הסקר של 1543 שילם כל בית אב בהיָאם מס בלתי צפוי של 9.5 מטבעות כסף בממוצע, ואילו כל בית אב בקָרת שילם מס בלתי צפוי של 10.8 מטבעות כסף בממוצע. לעומת זאת, הממוצע לבתי אב בשמונת הכפרים הגדולים במחוז (כולל היָאם וקָרת) היה 7.1 מטבעות כסף לכל בית אב. מבחינת התהליכים החברתיים שנוכרו למעלה כמשפיעים על האקלים החברתי בכפר – שגושג מואץ באמצע המאה, ריבוי בתי אב חסרי משק חקלאי, מספר רב של רווקים – היָאם וקָרת לא נבדלו מכפרים גדולים אחרים במחוז. הם כן נבדלו מהכפרים הגדולים האחרים בשיעורם הגבוה יותר של "מסים הבלתי צפויים". דבר אינו מעיד על מספר גדול במיוחד של חוזי נישואין בהיָאם ובקָרת – מה שעשוי היה להסביר את שיעור המס הגבוה – למרות שלא ניתן לשלול אפשרות זו.

חשופות יותר בשל מעמדן החברתי, בצורך הולך וגובר להגן על כבודן. דרך אחת להשיג זאת, כפי שהצעתי למעלה, הייתה לגלגל את האשמה והאחריות על מצבים הפוגעים בשמן הטוב למקום אחר, לא רק כדי להימלט מן החשד להתנהגות לא ראויה, אלא גם כדי לגייס את הקהילה למציאת פתרון לדילמות חברתיות. כתוצאה מכך, חלק מהגברים הצעירים עשויים היו להיות פגיעים אף הם, בשל העדר בסיס הולם במסגרת חברתית יציבה ומוכרת. העובדה שבפרק זמן כה קצר, של שבועות ספורים בלבד, נדרש הָאָם פעמיים לעמוד מול חקירתן של רשויות מחוזיות בכירות בפרשות של הוצאת דיבה מינית בידי נשים קשורה, ללא ספק, בשינויים החברתיים המואצים בכפר בראשית שנות ה־40 של המאה ה־16.

סיכום

המפגש של פֶּאָטְמָה עם בית המשפט של עיִן־תֶּאֱב היווה רק רגע קצר אחד בתהליכים המשפטיים הסבוכים שהתרחשו באימפריה שבה היא הייתה נתינה. אולם היות שבית המשפט העוסמאני האזורי היה בעת ובעונה אחת מוסד ממלכתי ומוסד קהילתי, יכול מפגש יחיד מעין זה לפתוח בפנינו צוהר להבנת הדרכים שבהן הצטלבו האינטרסים של המדינה ושל הקהילה המקומית. לסיכום, ברצוני לדון בשלושה היבטים של הצטלבות זו: הגיוון המבני של הצדק המקומי, התפישה העממית של החוק, ולבסוף, בית המשפט של המחוז כמתווך של החוק.

דווקא ברשומות של בתי משפט מקומיים ניתן להבחין באופן המובהק ביותר בהשתזרות של החוק לא רק עם הסוגיות החברתיות והמוסריות שהעסיקו את הקהילה, אלא אף עם מאפייניה הכלכליים והמנהליים. אלא שבמחוז יחיד שבתחום סמכותו של שופט עשויות היו לחיות בכפיפה אחת כמה קהילות בעלות מאפיינים שונים. מאחר שתקנות הֶסְלְטָאן קבעו כי על השופט לדון רק במקרים המגיעים אליו, ולא לצאת ולחפש מקרים מחוץ לכותלי בית המשפט, הרבה היה תלוי בקשריה של קהילה מסוימת עם בית המשפט. במקרי הַזֵּנָא, שבהם נציגי המדינה רשאים היו לפעול כתובעים מטעמה, הייתה חשיבות לשאלה למי מבאי־כוחו של הֶסְלְטָאן שילם האדם את מסיו. באיזה אופן הושפע המקרה של פֶּאָטְמָה מהעובדה שכפרה היה לא רק הגדול בכפרי המחוז, אלא אף מצוי תחת פיקוחו של המפקח מטעם הֶסְלְטָאן? מרבית ההתערבויות של בית המשפט במקרים של קיום יחסי מין אסורים אירעו בכפרים שכספי המסים שלהם הופנו, בכללותם או בחלקם, לאוצר האימפריה, ולפיכך היו תחת סמכותו של המפקח מטעם הֶסְלְטָאן. מה באשר לפשעים מיניים בכפרים שלא נמצאו בתחום פיקוחו? האם מבצעי פשעים אלה לא נתבעו לדיון?

או שמא היו מבצעהם חשופים יותר לחוק המנהגי? האם איכרים שחיו בכפרים קטנים יותר, או בכפרים שלא השתייכו לנחלות הסֶלְטָאן, נהנו פחות מהאפשרות לפנות לבית המשפט ולנצל את שירותיו? ייתכן כי אכן כך היה. על השאלה באיזו מידה השפיע הארגון המנהלי של קהילה על אופיו של הצדק שהיה זמין לה, לא ניתן לענות במסגרתו של מאמר זה, אולם רשומות בית המשפט של עין־תאב מלמדות כי אכיפת החוק לא הייתה אחידה בתחום השיפוט של המחוז. ייתכן כי אין זה מקרה, שרבים מכפריה הגדולים של עין־תאב השתייכו לנחלות הסֶלְטָאן. יש כמה סיבות אפשריות למבנה מנהלי מעין זה, ואחת מהן עשויה להיות שהמדינה ביקשה לפקח מקרוב על ריכוזי אוכלוסייה גדולים, בעיקר באזורים שנכבשו לאחרונה, כדוגמת עין־תאב.

הבה נפנה עתה לשאלה של הידע הפופולרי על־אודות החוק. ברור שלא היה זה ידע מדויק. נראה כי המאפיינים המגדירים את פשע הזֶנָא, למשל, הובנו לעתים קרובות באופן לא נכון: ספרי הדרכה הלכתיים מנחים את השופט לוודא שבעלי הדין בבית המשפט מבינים אילו מעשים הם בגדר זֶנָא ואילו לא, שכן חלק מהאנשים היו סבורים כי אפילו מבט פשוט בבן או בבת המין האחר באופן לא רצוי הוא בבחינת מעשה של זֶנָא.⁶¹ ייתכן ששימוש מוטעה שכזה במושג אירע גם במקרה של זֶינָב מהֶיאם, אשר חזרה בה מהאשמתם של שניים מבני הכפר בביצוע מעשה זֶנָא. אולם הבנה בלתי מדויקת של החוק לא הייתה רק תוצאה של בורות עממית, משום שכללים משפטיים עשויים היו להשתנות מעבר לזמן ולמרחב. בנושא הזֶנָא, קרוב לוודאי שהבלבול היה בלתי נמנע, בהתחשב בנטייה ההיסטורית להרחיב את תוקפו של המושג – נטייה שניתן להבחין בה בקודקסים שפרסמו סֶלְיִמָאן, אביו וסבו.

עם זאת, נראה שהעקרונות המרכזיים של החוק הנורמטיבי אכן הובנו באופן כללי, אף אם שפתה של הקהילה המקומית לא תאמה בדיוק את זו של ההלכה. לדוגמה, המונח קֶד'פ – המונח הטכני לציון עבירה של הוצאת דיבה על מעשה זֶנָא – שימש בבית המשפט של עין־תאב גם לציון מקרים של הוצאת דיבה ללא אופי מיני. מצד שני, העיקרון המשפטי שלפיו חשד קודם בהתנהגות מינית לא ראוי שולל מהאדם את הנחת החפות מקבל מונח ייחודי ב'זֶרְגוֹן של בית המשפט (תוֹהֶמַת), שאינו קיים בשיח של החוק הרשמי. כפי שצוין למעלה, הן האסטרטגיה של פֶאטְמָה והן זו של זֶלִיָהה מבטאות הכרה בהשלכותיה המעשיות של התוֹהֶמַת. ייתכן שהן לא נזקקו לדוגמה של בת כפרן, זֶינָב, כדי ללמוד זאת, אך אין ספק שכל מפגש של איכר עם בית המשפט הֶעֱשִׂיר את תפישותיהם של בני הכפר ביחס לתרבות המשפטית של עין־תאב, ולאופן שבו ניתן לתמרן אותה.

רשומות עין־תאב מהשנים 1540–1541 מתגלה בית המשפט כזירה של

תיווך. הוא מתווך בדילמות ובסכסוכים מקומיים, כדוגמת ניסיונה של פאטמה למצוא פתרון לבעיית הריונה הבלתי חוקי. אולם בית המשפט גם נושא ונותן עם מסורות ונורמות הרלוונטיות לתחום שיפוטו: החיבורים המרכזיים של אסכולת ההלכה החנפית, הפתוות בנות הזמן, חוקי הסלטאן, והחוק המנהגי המקומי (שהוא כשלעצמו לא אחיד ולא סטאטי). השופט עצמו לא הופיע כשחקן פעיל במקרים שתוארו למעלה; למעשה, הרשומות מלמדות כי תפקידו הוא לספק את האמצעים לניהול המשא ומתן, ולהבטיח שהפתרון שיימצא יעלה בקנה אחד עם הקודים הנורמטיביים שהוא אחראי להם. באופן זה, הן התהליך והן הפתרון הם קבילים מבחינה אסלאמית ומנהלית כאחת.

אחד מתפקידיו העיקריים של בית המשפט הוא להוות פורום לקולות הנשמעים בקהילה. הוא מספק במה ציבורית לקולות שייתכן כי לא היו נשמעים בלעדיו. אפילו כאשר בית המשפט מעניש, תיעוד קולו של העבריין אינו דבר שלילי לחלוטין. רשומות בית הדין חוקקות את גירסתו של הצד האשם בזיכרון ההיסטורי של הקהילה. במיוחד בתחום של פשעי מין, כאשר הניסיון להאשים את הזולת עלול בנקל להיחשב למעשה עוון מצדו של המאשים, עשויה התבטאות פומבית בפני בית המשפט להיות הדרך היחידה להגן על כבודו של אדם. ממצאים ממחקרים אנתרופולוגיים עשויים ללמד אותנו הרבה גם כאן: ג'ון סטאר (Starr), שחקרה תהליכים של יישוב סכסוכים בתורכיה הכפרית, מציינת כי נשים משתמשות בבית המשפט כדי להעלות האשמות בדבר הטרדה מינית, אף אם לא תצמח להן כל תועלת משפטית מכך.⁶² ייתכן שמוטיבציה מעין זו פעלה גם במקרים של עין-תאב שבהם דומה כי ההאשמות בדבר תקיפה מינית נועדו מלכתחילה לכישלון.

בהעניקו במה לביטוי קולותיהם של חסרי הכוח לכאורה, בית המשפט האזורי יכול למתן את ההטיות המגדריות והמעמדיות הטמונות בחוק הפורמלי. כפי שצוין למעלה, הלשון המשפטית של הקודים הנורמטיביים נוטה להציג את הנשים כאובייקטים מיניים סבילים, אפילו כאשר מדובר במין בהסכמה. בית המשפט, לעומת זאת, מייצר הקשר שבו נשים יכולות להופיע כמבצעות פעילות של דבר עבירה. מעמד זה, של מי שמפירה באופן פעיל את החוק, הוא שמספק לפאטמה ולבנות כפר כמותה (כמו גם לגברים) את המנוף הדרוש כדי לאלץ את בית המשפט לדון בבעיותיהן. בהיפוך מפתיע של הציפיות העולות מהחוק הפורמלי, הודאות פומביות במעשי זנא ברשומות שלנו אינן בלתי שכוחות, וגם אין הן בבחינת וידויים גרידא. למעשה, הן יכולות להיות ביטויים של חופש פעולה, שפותחים דיאלוג עם הקהילה בחסותו של בית המשפט.

בית המשפט מפצה על ההטיה המעמדית שבחוק הפורמלי באמצעות דאגה

לרווחתן החברתית של נשים שאינן נהנות מההגנה שמספק סטטוס חברתי גבוה (הגנה שמובלעת בחוק הפורמלי). כפי שראינו, ההטיה הזו קיבלה אישוש מידי המפתי הראשי אבר־סעוד, בפתוות שלו שעוסקות במעמדה של האישה המחִרָה, ובתפישתו הצרה את מעשה האונס כפגיעה במרחב ובכבוד הביתיים, ולא הנשיים. הציפייה הייתה שבת כפר שנאנסה בדרכה להביא מים תזכה, אם לא בעשיית צדק, הרי שלפחות בתשומת לבו של בית המשפט. ציפייה זו היא שעמדה בבסיס ההנחה של זליהה, כי הסיפור הבדוי שרקמה יישמע סביר. במלים אחרות, דומה כי בית המשפט לקח ברצינות את האילווצים ואת נסיבות החיים של כל אותם אנשים שלא היו מסוגלים לממש את האידיאלים החברתיים של החוק הפורמלי, אידיאלים שהיו מושגות, כפי שכבר טענתי, על סגנון חיים עירוני של המעמד העליון.

ריבוי הפונקציות שממלא בית המשפט עשוי לעזור לנו להבין כיצד מקבל החוק הנורמטיבי משמעויות רבות, ואפילו מנוגדות, כאשר הוא מיושם בפועל. ראשית, הבה נתבונן בכללים למתן עדות על מעשה זנא. התעקשותם של חכמי ההלכה על כללים נוקשים אלו עלולה הייתה לפגוע במעמדות העירוניים הנמוכים ובאוכלוסייה הכפרית, ובייחוד בנשים, בכך שהיא הקשתה על הגשת תביעות בעוון תקיפה מינית. דבר זה מקבל אישור ברשומות של בית המשפט של עין־תאב. מצד שני, הכללים הנוקשים של מתן עדות עשויים היו לשמש אמצעי כדי לבלום ניסיונות התערבות מצד המדינה. ראינו את הדוגמה של זוג האיכרים (הסני והמזה), שהשכילו להשתמש באותם כללים כדי לסכל את ניסיונו של המפקח מטעם הקטאן להענישם על קיום יחסי מין במהלך תקופת אירוסיהם.

שנית, המדינה יכולה לכפות חזון חברתי מסוים לצורך הגשמת מטרותיה שלה, ולהכביד אוכפה באופן ספציפי על אוכלוסיות מסוימות, מטעמים של שליטה פוליטית והפקת רווחים כספיים. אלא שכוונותיה של המדינה אינן מתורגמות בהכרח לדיכוי כולל: עבור חלק מהנתינים המקומיים, לפחות, המדיניות שנוקטת המדינה יוצרת דווקא אפשרויות בחירה נוספות. העובדה שהמדיניות שנוקטת המדינה מתווכת על־ידי בית המשפט המקומי, מספקת הזדמנות לאחדים מחברי הקהילה להשתלב בתהליך האכיפה. באופן ספציפי, כפי שטענתי כאן, נוכחותה של המדינה בבית המשפט עשויה לספק לאזרחים המקומיים חלופה לפרקטיקות של המשפט המנהגי, חלופה אשר היטיבה במיוחד, כפי הנראה, עם נשים. תפקידו של בית המשפט האזורי, לפחות בעין־תאב במחצית הראשונה של המאה ה־16, היה לפיכך כפול: הוא שימש כלי לאכיפה של החוק הנורמטיבי, ובה בעת סיפק זירה למשא ומתן על אותו החוק עצמו.

תרגום: עידו שחר