

# הדילמה של פֶּאטְמָה :

## פשעים על רקע מיני ותרבות משפטית

### בבית משפט עוסמאני בראשית העידן המודרני

לסלי פ' פירס (\*)

מאמר זה בוחן את האופנים שבהם נערת כפר, לכאורה חסרת כוח, מצליחה 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 אשה 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 תושביו של הכפר הגדול שבו התגוררה פֶּאטְמָה; כמו גם שינויים איטיים יותר, אך ניתנים בכל זאת לאבחון, בתרבות של בית המשפט בעינתאב שבו נשפטה. לכל אלו היה חלק בעיצוב הדילמה שלה.

במהלך הקיץ של שנת 1541 הובאה נערת כפר צעירה ושמה פֶּאטְמָה בפני בית המשפט העוסמאני האזורי בעיר עין-תאב, 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 זֶנָא.

אך מי היה האב? משנתבררו פרטי המקרה, התגלה כי פֶּאטְמָה 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 זֶנָא, 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 שערורייה כפרית בהתהוות.

מי שהביא את המקרה של פֶּאטְמָה בפני בית המשפט היה פקיד מקומי רם דרג, המפקח מטעם הסֶלטָאן, שתפקידו היה להשגיח על אותו חלק מהמס המחוזי ששולם ישירות לאוצר האימפריה. המפקח מטעם הסֶלטָאן בעיר עין-תאב, מֶסְטָפָא צ'ֶלְבִּי, היה אחד מכמה נציגים של הסמכות הסֶלטָאנית בהיררכיה המסובכת של המינהל המחוזי, על ענפיו הכספיים והמשפטיים. מעורבותו של צ'ֶלְבִּי במקרה של פֶּאטְמָה לא הייתה יוצאת דופן: חלק מן ההכנסות שמקורן בכפרה, הֶנָאם, 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 להסמיך לכך את אחד מנציגיו, ההליך המקובל. 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 שפאטמה הייתה השחקנית הראשית בדרמה המשפטית של הריונה, או כך לפחות מסתמן ברשומות בית הדין שדן בפרשה זו.<sup>1</sup> למעשה, קולה הוא הקול היחיד שאנו שומעים באופן ישיר ברישומי בית הדין. בראשונה מבין שלוש הרשומות הפורמליות המתעדות את המקרה הזה, פאטמה מוסרת את שמו של אבי הילד: "הריתי, והריוני הוא מאַהְמַט זה". באותה רשומה מתכחש אַהְמַט לאחריותו להריון, אולם קולו אינו משתווה במעמדו לזה של פאטמה. תחת זאת, הוא מתועד באופן אגבי ועקיף: "לאחר שאַהְמַט הגיב בהכחשה [של ההאשמה], הצהרתה של הנזכרת לעיל [פאטמה] נרשמה לבקשתו של המפקח מטעם הסלטאן, מְסַטְפָא צִ'לְבִי".

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 לציון כיוון שהוא מנוגד לתפקיד הפסיבי המיוחס בדרך כלל לנשים במרבית האיזכורים המשפטיים של קיום יחסי מין אסורים בהסכמה ("הוא עשה לי מעשה זנא...").<sup>2</sup>

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 להריונה של פאטמה, אלא בן כפר אחר בשם קֹרְקוּד. 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 קֹרְקוּד כרעה ללדת, הלכתי לשם להביא מים. קֹרְקוּד נעל את השער של החצר ולקח אותי פנימה, קֹרְקוּד זה אנס אותי [מילולית: עשה לי זנא בכוח]. אני הרה מקֹרְקוּד".

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 שזליקה, 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 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 המוסרתי על ההלכה המוסלמית, שאופייני למחקרים שעניינם מערכות משפט בחברות מזרח תיכוניות.<sup>3</sup> 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 ה**מקומי** – 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. כתביהם 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 עין-תאב הייתה משופעת במוסדות דת וחינוך, ואוכלוסייתה מנתה מספר רב של גברים שנשאו את התואר 'מולא', משמע מלומד בתחום הדת)<sup>4</sup>. 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 תפיסות 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 לפירושיה 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 תפיסת הצדק שרווחה בעין-תאב בשנת 1541 היא תפיסה 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 מההגדרות 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 המופתי הראשי אָבֵן קְמָאל (נפטר בשנת 1534). פְּתוּא הינה תשובה לשאלה בעניין הנוגע להלכה המוסלמית, שמחברה הוא מומחה הנושא את התואר 'מִפְתִּי'. בפְּתוּא הנדונה, השאלה מתייחסת להגדרה של המושג תַּעְזִיר – שיקול דעת בקביעת עונשים שמעבר לאלו הקבועים בכתבים המקודשים.

שאלה: מהו תַּעְזִיר? תשובה: יש תַּעְזִיר **המתאים למצבו של כל אדם**. ההחלטה במצב זה

היא בידי השופט...<sup>5</sup>

הרעיון הוא שהשיפוט שייך לזרוע המקומית של החוק, והוא מושג באמצעות קריאה מקומית של ההלכה הפורמלית.<sup>6</sup> יחד עם זאת, תהא זו שגיאה לראות בעיגון מקומי זה של החוק הנורמטיבי סכנה של היווצרות פער בין 'התאוריה' לבין 'הפרקטיקה' המשפטית. אחת השאלות המרכזיות שהעסיקו את ההלכה המוסלמית הייתה כיצד ניתן ליישם את עקרונותיה – הנתפסים כמאמץ מתמשך להבין את רצון האל עבור האנושות, אמת המצויה תמיד מעבר להשגתם של בני אנוש – לפתרון של בעיות ספציפיות.<sup>7</sup>

אילו עקרונות של צדק באים לידי ביטוי בפרשת הריונה של פֶּאָטְמָה? מאחר שידיעותינו ביחס למקרה זה מקורן אך ורק בתיעוד הכתוב שלו, הרי שהאירועים הסבוכים מתווכים דרך העדשה של בית המשפט, ולא נוכל להשיב על שאלה זו אלא באופן חלקי. רשומות בית הדין הן תמצית, ולא ציטוט מלה במלה של מהלך המשפט. יתרה מזאת, זוהי תמצית סלקטיבית, שאינה מציגה את מגוון המשמעויות של האירועים עבור האנשים השונים המעורבים בהם. באותה מידה, לא תמיד היא מציינת במפורש את התוצאה. כמעט אף פעם אין ציון של העונשים שהוטלו על הצדדים האשמים (כדי ללמוד עליהם, עלינו לפנות לתקנות הסְלֵטָאן). תווי היכר אלה של רשומות בית המשפט של עין-תאב מאפיינים גם רשומות של בתי משפט בערים אחרות באנטוליה באותה תקופה, ועומדים בניגוד לרשומות הארוכות והמקיפות יותר שהן טיפוסיות למאות שלאחר מכן. אופיין התמציתי של רשומות מוקדמות כגון אלה עלול להוביל לדחייתן המוחלטת, בנימוק שלעולם לא נדע את אשר התרחש באמת. ועם זאת, דווקא התמציתיות של הרשומות יכולה ללמדנו רבות. האופי הסלקטיבי, ולפיכך המובנה, של התיעוד מכוון אותנו לסוגיות המרכזיות שעולות במקרה, כפי שאלו נתפסו בידי בית המשפט המקומי. הציפייה למצוא בניסוחיו של השופט בבואה נאמנה של ה'מציאות' היא חסרת תוחלת, היות שבעניין הנמצא בהתדיינות משפטית לא יכול ממילא להתקיים נראטיב אחד ביחס לאירועים או למשמעותם, ולפיכך הסכמה 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 מְבַנֵה קונפליקטים או מצבים בעייתיים דומים בקהילה, אפשר לקבל מושג על מה שהוא תופס 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 המינהלית. 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 במונחיין-הן, 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 בכוונתי 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, ובחרתי 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 על ידי השופט: בתהליך זה, השופט מגביר קולות מסוימים, מעמעם אחרים, וללא כל ספק מעבד מחדש את מה שנאמר.<sup>8</sup> אם במקרה מסוים זה התמקד השופט של עין-תאב בקולה של פאטמה, הרי שהדבר נובע מן הסתם מכך שהוא ייחס לו חשיבות משפטית. עצם 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 בתפיסה 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 פאטמה, 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 פאטמה את קורקוד במעשה האונס. מדוע הסכימה לספר את הבדותה, שלטענתה הומצאה ונכפתה עליה בידי זליקה, אמו של הצעיר אַהְמַט, אשר עמו זנתה לפי עדותה? תשובה אפשרית היא, שבקושרה את הריונה למעשה אונס שבוצע על ידי קורקוד, הופכת פאטמה את עצמה לקורבן: כך היא תתחמק מעונש בעוון מעשה הניאוף, והאחריות לחרפתה תוטל על אחר. מניעה של זליקה להסתת האחריות מבנה נראים ברורים למדי: לחלץ אותו 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 להאשמות 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 זנא (80 מלקות).

לפנינו אם כן פרדוקס בהלכה המוסלמית, אשר מעמידה מכשולים בדרך לאכיפת מה שהיא מגדירה כהתנהגות מינית הולמת. בלב העקרונות המשפטיים הנוגעים לזנא עומדת השאיפה להגן על שמו הטוב של הפרט, ולחשוף את אלה שמאשימים במעשה זנא לסכנה של תיוג כ'מוציאי דיבה'. לדרישות החמורות שהוצבו כתנאי להוכחה של זנא היו שורשים היסטוריים רבי עוצמה, אשר תרמו אולי לאחיזתן החזקה בהלכה המוסלמית: דרישות אלו כלולות בפסוקי קוראן שהתגלו לאחר התקפה על הנביא מוחמד, שבה אויביו הוציאו את דיבתה של אישתו הצעירה עאאשה.<sup>9</sup> 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 הזנא 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-סעוד, המפתי הראשי הממונה מטעם המדינה (כיהן בתפקיד בשנים 1545-1574), בסוגיית האונס. בפתוות שלו, דן אבו-סעוד במעשי אונס שמתרחשים כאשר יש פריצה לבית, ולא בתקיפות שמתבצעות במרחב ציבורי או ציבורי למחצה.<sup>10</sup> 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 סלטאניים בני התקופה. הנחה זו יוצרת היררכיה של הגנה משפטית, שבה המוגנים פחות הם 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 זליקה בבואה לחבר את תסריט האונס: פאטמה היתה כביכול לקורבנו של קורקוד, בשעה שעסקה במלאכה חיונית בכלכלה התרבותית של נשות הכפר – סיוע ללידה והבאת מים.

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 מטרוות 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'מְחִידָה', מונח הקושר כבוד למעמד חברתי גבוה, תוך רמיזה בעת ובעונה אחת ל'צניעות' ול'עטיית רעלה/בידוד'.<sup>11</sup> 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 מְחִידָה. באופן לא מפתיע, אחת מפסיקותיו של המופתי קבעה כי נשים שמביאות מים מהמעיינות לא תוכלנה להיחשב מְחִידָה.<sup>12</sup>

אם נשוב למקרה שלנו, נשאלת השאלה כיצד יכולה פְּאָטְמָה לגייס את עזרתו של בית המשפט כדי לקבל מזור משפטי לבעיית הריונה? כיצד היא יכולה להעלות האשמה נגד קורקוד או אֶהְמָט, מבלי להביא ארבעה עדים שיתמכו בגרסתה? למעשה, פְּאָטְמָה 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 הֶסְלֵטָאני.<sup>13</sup> במקרה שלפנינו, לדוגמה, נראה כי סיפורו של האֶמָאם התקבל על סמך עדותם של שני עדים להאשמותיה של פְּאָטְמָה בדבר מעשה אונס (האֶמָאם עצמו ואדם בשם חסן), ולא על סמך ארבעה עדים למעשה עצמו.

ואולם, אף שהחוק בפועל הקל על האשמה פומבית בהתנהגות מינית לא נאותה – ובייחוד על האשמה באונס – הרי שקשה היה עדיין ל**בסס** האשמה מעין זו. עיקרון בסיסי של החוק – של ההלכה, של החקיקה הֶסְלֵטָאנית 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 'תוֹהֶמָת' – מקרה קודם של חשד פומבי, או הרשעה, בהתנהגות פסולה.<sup>14</sup> להלן תיאורים קצרים של שלושה מקרים כאלו:<sup>15</sup>

1. איכרה נשואה בשם יֶנְפֵאשָה מאשימה אחד הַמְזָה בכך שנכנס לביתה בלילה, טיפס למיטתה ותקף אותה. הַמְזָה מכחיש זאת, אולם חקירה בקרב אנשי הכפר מגלה כי כבר הועלתה כנגדו בעבר האשמה דומה ביחס לאישה אחרת בכפר, וכי לפיכך עומדת כנגדו תוֹהֶמָת. הַמְזָה נידון לעונש על ידי השופט (זו הפעם היחידה ברשומות שבה מצוין במפורש עונש בגין מעשה זְנָא).
2. מְזִיד מאשים את הַסְנִיָה, אשתו של שְׂחִי, וטוען כי בשעה ששהה בביתם, באה הַסְנִיָה למיטתו לאחר ששְׂחִי נרדם. אופיה של הַסְנִיָה 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 אָנָה מאשימה את חותנה מְהֶמֶט, שבביתו היא ובעלה-הילד מתגוררים, כי אנס אותה וגזל את בתוליה. "כאשר נחקרו אנשי הכפר, הם אמרו: 'מְהֶמֶט 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 מוגנים כיוון שלא היה כל מידע פומבי על התנהגות לא נאותה מצדם. הדיבורים בקרב הקהילה על-אודות כבוד וחוסר כבוד הם אפוא יותר מרכילות גרידא: הם משמשים כלי לקביעת מעמדו המוסרי של אדם.

הבה נשוב לגיבורינו ונבחן את מעמדם של קֹרְקוּד ושל אֶהְמֶט, שני הגברים שפֶּאטְמָה האשימה. העובדה שפֶּאטְמָה חזרה בה, בהצהרתה בפני השופט, מההאשמה באונס שטפלה על קֹרְקוּד, 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 פֶּאטְמָה כפתה עליה אמו של אֶהְמֶט: כיצד יכלו שתי הנשים לצפות כי ההאשמה באונס תתקבל ותימצא מבוססת? ייתכן כי זְלִיחָה 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 לאֶהְמֶט, דומה כי החשיפה של ניסיונה הכושל של אמו לזכות אותו החלישה את טענותיו לחפות. לפי הכללים היבשים, די היה בכפירתו באשמת הזֶנָא 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 מאֶהְמֶט את האפשרות להתנער מהפרשה.<sup>16</sup> אף שרשומות בית המשפט אינן קובעות במפורש את התוצאה, הרי שהן מרמזות כי אֶהְמֶט נמצא אשם במעשה זֶנָא, וכי היה עליו לקבל אחריות על ההריון.

ברצוני לשוב ולשאול מדוע תועד המקרה שלפנינו ברשומות כסיפור של פֶּאטְמָה? כפי שציינתי 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 פֶּאטְמָה, עליו הצבענו קודם לכן, אלא אף ממרכיבים נוספים של הפרשה. נשאלת גם השאלה הנוקבת, מדוע נדמה כי פֶּאטְמָה 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 אֶהְמֶט, למשל, פועלת למען בנה (וללא ספק גם למען עצמה), אולם היכן הם הוריה של פֶּאטְמָה או נותני החסות שלה? ההנחה הטבעית כי פֶּאטְמָה אינה מבודדת מן הבחינה החברתית מחזקת את הטענה, כי לא הריונה כשלעצמו מהווה את הבעיה המרכזית, אלא דווקא ההסבר שלה על-אודותיו, הסבר שהיא לבדה מסוגלת להבהירו בפני בית המשפט.

לבסוף, רוח הדברים העולה ממלותיה המסכמות של פֶּאטְמָה: "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 קֹרְקוּד. 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.<sup>17</sup>

## 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 המוצבים במחוז).<sup>18</sup> ראיה לכך שגבולות הסמכות המשפטית נשמרו בקנאות ניתן למצוא במקרה של ניאוף בכפר אחר בתחום סמכותו של המפקח מטעם הסלטאן, 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.<sup>19</sup>

ההצדקה השנייה להתערבותו של המפקח מטעם הסלטאן 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 חֶד או חֶדֶד); הפשעים האחרים בקטגוריה זו הם גניבה, שוד דרכים, צריכת משקאות משכרים, והאשמת-שווא במעשה זנא. פשעים אלה נתפסים כפגיעה באל ובדת, וניהול התביעה כנגד מבצעים – זכות או דרישה של אלוהים (חֶק אללה) – הופך לחובתו של הריבון, הפועל בשמו של האל.<sup>20</sup> פשעי חֶד עומדים בניגוד לעבירות אחרות, המהוות נושא לתביעות פרטיות (חֶק אַדְמִי) – 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 הסלטאנים 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 למרות 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, הִזְנָא השתייכה לתחום רגיש של המשפט. בעוד שדיני העונשין לא היו במרכז עיסוקם של חכמי ההלכה, דיני המשפחה כן הרבו להעסיק אותם. התפיסה של הִזְנָא 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. הִזְנָא הייתה לפיכך זירה של מאבק שניטש סביב הפיקוח המוסרי על המשפחה ועל הסדר החברתי בכללותו. אפילו אבו-סעוד, הזכור כמי שעשה שירות לִסְלִימָאן וסייע לו במאמציו לקרב את חוקי הדת ואת חוקי הִסְלַטָאן, נקט עמדה שמרנית בפסיקותיו בעניין הִזְנָא, בהתאם לניסוחים הקלאסיים של ההלכה.<sup>21</sup>

תפקידה של המדינה בתביעות זִנָא, בהקשר התאורטי, היה דו-משמעי. מצד אחד, המדינה יכלה לפרש את המנדט שלה בהטלת עונשים על עבירות של זִנָא כאינטרס מובהק של החברה, ולהותיר את היוזמה להגשת תביעות בידי האנשים עצמם. בכך היה משום הגדרת הִזְנָא כבעיה חברתית-משפטית. דבר זה אכן התאפשר בפועל, כפי שעולה מהמקרה של פֶאטְמָה, משום שאנשים פרטיים עשויים היו לפנות לרשויות כדי שהללו יסייעו בידם למצוא פתרון לבעיותיהם החברתיות. יתר-על-כן, הכללים באשר להאשמות השווא במעשה זִנָא דרשו כי הקורבן הוא שייזום את התביעה, ובכך יקנה לעבירת הַחֵד הזו צביון של תביעה פרטית. מצד שני, המדינה יכולה הייתה לנצל את המנדט שהיה לה כדי להגיש תביעות במקרי זִנָא, 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.<sup>22</sup> בתחום של ההלכות המשפטיות הנוגעות לזִנָא, למשל, קיים פוטנציאל לפרשנויות מנוגדות בשל הפער שבין עונש הַחֵד החריף לנואפים (מוות בסקילה לרוב המוסלמים הנשואים) לבין מסורת שהאיצה בשופטים להימנע מעונשי חֵד הכרוכים בפציעות גופניות קשות או במוות.<sup>23</sup> 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 עשויה להביא לכפייה של פרשנויות מחמירות של החוק על החברה (כפי שאכן קרה בכמה מדינות בעשורים האחרונים).

מה הייתה עמדתה של המדינה העוסמאנית ביחס לזִנָא בתקופה הנדונה? קודקסים של חוקים שפורסמו על ידי הִסְלַטָאנים ששלטו בשלהי המאה ה-15 ובמאה ה-16 הרחיבו במידה ניכרת את טווח העבירות שניתן היה לתבוע את מבצעייהן באשמת זִנָא.<sup>24</sup> תחת הכותרת 'זִנָא וסוגיות הקשורות בה', הקודקס של סְלִימָאן (פורסם בשנת 1540 לערך) כלל לא רק את ההגדרה הבסיסית של הִזְנָא שנוסחה בהלכה (יחסי מין אסורים שהם הטרוסקסואליים ונעשים בהסכמה), אלא אף יחסי מין הומו-ארוטיים ואונס.<sup>25</sup> בנוסף לכך, הקודקס של סְלִימָאן כלל גם כמה עבירות אחרות בקטגוריה של 'זִנָא וסוגיות הקשורות בה', כדוגמת חטיפה, כניסה לבית מגורים עם כוונה לבצע מעשה זִנָא, מה שמכונה בימינו 'הטרדה מינית' (תקיפה גופנית ומילולית שלא בהסכמה), והאשמת-שווא בזִנָא. חשוב לציין כי מושג מורחב זה של זִנָא 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 זִנָא אפשרה לבית המשפט לטפל בעניינים שהוצאו קודם לכן מתחום סמכותו.

המשכו של מאמר זה יתייחס למושג הַזְנָא 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 'זְנָא וסוגיות הקשורות בה'. כמו כן, יש כתיסר מקרים לערך של מתן שבועה הנוגעים להשמצות מיניות (לכנות מישהו או אחד מקרובי בשמות גנאי, כגון: מופקרת, סרסור או הומוסקסואל), אשר חלקם נדונו כמקרים של האשמת-שווא במעשה זְנָא. בסך הכל, המקרים הללו מהווים כשבעה אחוזים מכלל המקרים המתועדים בתקופה שנחקרה.<sup>26</sup> מקרים אלו הגיעו לבית המשפט באחד משני האופנים הבאים: באומדן גס, כשליש הובאו על-ידי אנשים פרטיים וכשני שלישים על-ידי נציגי הסמכות הסלטאנית. אלה האחרונים כוללים את מושל המחוז של עין-תאב, את המפקח מטעם הסלטאן, 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 עין-תאב כולה, וכן חלק מכפרי המחוז.

אולם טרם השבנו על השאלה מדוע הביא המפקח מטעם הסלטאן את המקרה של פֶאטְמָה לבית המשפט **בעצמו**? אם נבחן את דפוסי ההשתתפות של מְסִטְפָא צִ'לְבִי בדיוני בית המשפט במהלך החודשים שקדמו לעדותה של פֶאטְמָה, הרי שנמצא כי הוא היה מגיע לבית המשפט בתדירות לא נמוכה, בתוקף תפקידו כממונה המנהלי על גביית המסים לאוצר הסלטאני: כדי לטפל, למשל, בבעיות של גביית מסים, או כדי להעביר הכנסות ממסים מקומיים אל המפקדים של אי-אלו מצודות אזוריות כתשלום משכורות לגדודיהם.<sup>27</sup> במהלך החודשים שקדמו להופעתה של פֶאטְמָה בפני השופט, המקרה היחיד שלא היה קשור לתחום גביית המסים, ואשר המפקח מטעם הסלטאן היה מעורב בו באופן אישי, היה מקרה נוסף של הוצאת דיבה – האשמת-שווא בַזְנָא – שהתרחש אף הוא בכפרה של פֶאטְמָה, הַזְנָא.<sup>28</sup> על-פי התייעוד הקצר של אותו מקרה, האישה זְנָנְב הצהירה בבית המשפט כי היא הוציאה את דיבתם של שני גברים בכפר, בהכריזה: "אתם ביצעתם בי מעשה זְנָא". מְסִטְפָא צִ'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 פֶאטְמָה: בעוד שזְנָנְב 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.<sup>29</sup> יתר-על-כן, דרישתו של המפקח מטעם הסלטאן למינוי ערב עבור שני הגברים, שנרשמה פעמיים ברשומות בית המשפט (לפני ואחרי עדותם של הכפריים), מעידה על דאגה מסוימת באשר לאשמתם האפשרית. לענייננו, חשיבותה של פרשה זו, שהובאה בפני בית המשפט בדיוק חודש לפני הופעתה של פֶאטְמָה, 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 פֶאטְמָה, כדי לבחון איזו תועלת, אם בכלל, עשויה הייתה לצמוח לנערת הכפר מהתנסותה בבית המשפט. על פניו, הרשומות מציירות אותה כצד האשם – אשם פעמיים, הן בַזְנָא והן בהאשמת-שווא בַזְנָא. 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 בעין-תאב בנושא הַזְנָא. פְּאָטְמָה 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 הַזְנָא, ומה היא מלמדת על השימוש שעושה האוכלוסייה בבית המשפט המקומי. מדוע, למשל, טרחו תושבי עין-תאב, נשים בעיקר, להעלות האשמות של הטרדה מינית או אונס, בשעה שהיה ברור כי תביעתם תיכשל בשל העדר עדויות תומכות, והם אף יאלצו 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 היו זניח כלל ועיקר, היות שהשופטים העוסמאנים הוסמכו לגבות אגרות גבוהות למדי מהפונים לבית המשפט.<sup>30</sup> נראה אפוא כי היתרונות הגלומים בפנייה לבית המשפט גברו על המכשולים הללו, לפחות עבור אותם אנשים שהגיעו אליו מרצונם-הם.

האם חפצה פְּאָטְמָה שהדילמה שלה תיחשף בבית המשפט? מבנה הרשומות מרמז כי לא היא שיזמה את התערבותו של המפקח מטעם הַסְּלְטָאן; סביר יותר להניח, שתשומת לבו הוסבה אל המקרה על-ידי קורקוד או אחד מקרובי משפחתו, על-ידי האַמָּאם, או אולי על-ידי מודיע תושב הכפר, כדוגמת הפקיד שמונה באופן רשמי לערב במקרה שתואר למעלה. אלא שהחשיפה של פְּאָטְמָה 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.<sup>31</sup> פְּאָטְמָה הייתה זקוקה לבעל, כדי להציל הן את כבודה והן את כבוד ילדה. ייתכן כי ההאשמה הכפולה הייתה דרכה של פְּאָטְמָה למשוך תשומת לב אל הדילמה שלה – אל הריונה, כמו גם אל ניסיונה לכאורה של זְלִיחָה למנוע התקשרות בין בנה ובין הנערה. העובדה שהאשמת-שווא דורשת תיקון הייתה בגדר מציאות משפטית שאין להימלט מפניה, ונערה כפרית כדוגמת פְּאָטְמָה ודאי הכירה בכך.

במחקרו על פשעי מין בעיר ונציה בתקופת הרנסנס, קובע גידו רוג'יארו (Ruggiero) כי יחסי מין לפני הנישואין, אף שהיו מנוגדים בבירור לחוק, לא בהכרח נתפסו 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.<sup>32</sup> 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'יארו. דבר זה אופייני במיוחד, מראה בייטס, במקרים שבהם בני הזוג מתוסכלים בשל רצונם להינשא, למשל, משום שעליהם

להמתין עד שאחים ואחיות מבוגרים יותר יתחתנו.<sup>33</sup> אמנם המאה ה-20 איננה המאה ה-16, אולם מהקודקס של סְלִימָאן עולה בבירור כי חטיפות, כמו גם צורות אחרות של קיום יחסי מין לפני ומחוץ לנישואין, 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 תוֹהֶמֶת – 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 זָנָא. 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 בא-כוחו של המפקח מטעם הסְלִטָאן, ובו זירזה הודאה במעשה זָנָא את הבאת בני הזוג בברית הנישואין. שבועיים לאחר שהאיכר עֲלִי הודה בפני בית המשפט כי קיים יחסי מין עם הנערה אֶמְיִנָה, התייצב אביה של הנערה בבית המשפט כדי לרשום את הסכמתו לנישואיהם: "חשד בדבר התנהגות מינית פסולה (תוֹהֶמֶת) יוחס קודם לכן לעֲלִי ולבתי אֶמְיִנָה. כעת, נתתי את בתי לעֲלִי לאישה. אין לי כל טענה ותביעה נגד עֲלִי בשל מה שקרה קודם לכן. אני חוזר בי מכל טענה כנגד עלי."<sup>34</sup> כפי שקורה לעתים קרובות במקרים שכאלו, הסוגייה של כוונה וחופש פעולה היא מעורפלת: האם הצטערו עֲלִי ואֶמְיִנָה על חשיפת הפרשה שיוחסה להם? שתיקתה של אֶמְיִנָה ברשומות מלמדת שהיא לא הכחישה את אמיתות ההודאה של עֲלִי. האם התנגד אביה של אֶמְיִנָה באופן פעיל למעורבותו של המפקח מטעם הסְלִטָאן 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-על-כן, האב הציג פתרון בפני אותו פורום ציבורי אשר חשף את הבעיה.

לא נוכל לדעת אם פֶאֶטְמָה ואֶהְמֶט, או עֲלִי ואֶמְיִנָה, אכן קיימו במתכוון יחסי מין טרם הנישואין כתחבולה להשגת חתונה (או אף אם קיוו להינשא בכלל). אולם עצם האפשרות של נקיטת פעולה כזו בידי בני זוג לעתיד בעין-תאב של אמצע המאה ה-16, או אפילו בידי אישה או גבר צעירים המחליטים על דעת עצמם כי ברצונם להינשא, היא בהחלט סבירה. בחברה שבה ההורים מפעילים שליטה ניכרת על בחירת בן או בת הזוג לנישואין עבור ילדיהם, וכן על עיתוי הנישואין, אפשר לצפות כי בני הדור הצעיר יפתחו אסטרטגיות של התנגדות לסמכויות היתר של הוריהם. מתחים בין-דוריים סביב סוגיית הסובלנות כלפי יחסי מין לפני הנישואין נרמזים בתלונה שהגיש לבית המשפט של עין-תאב איכר בשם טֶאֶנְרִיבִּיֶרְדִי כנגד אבי ארוסתו:

"[אני] מאורס לנערה ששמה מְרִיֶס, בתו של סְלִטָאן אֶהְמֶט. לילה אחד הלכתי [לביתם] ובשעה שהייתי שכוב עם הנערה בבקתה של סְלִטָאן אֶהְמֶט הנוכר, סְלִטָאן אֶהְמֶט הנוכר תפס אותי עם הנערה כאשר הוא שב מן הטחנה. הוא לקח את הגלימה שלי ואת חולצתי."<sup>35</sup>

הדבר המפתיע במקרה זה הוא ההנחה המשתמעת כאן של הגבר הצעיר, כי החרמת בגדיו בידי האב (בעצם, עונש קל ומתון למדל) הייתה מעשה בלתי מוצדק.

ייתכן, למעשה, שהמקרה של פֶּאָטְמָה מסגיר אף הוא מתח בין-דורי סביב הבחירה בבני זוג לנישואין: אחת ממטרותיה של זְלִיחָה במזימתה הייתה למנוע את האפשרות שבנה יישא לאישה את הנערה שעבר. הבחירה של בן או בת זוג לנישואין כוונה בראש ובראשונה למקסימיזציה של הרווח החברתי והכלכלי שהמשפחה הפיקה, וייתכן שהוריו של אֶהְמָט התנגדו לפֶּאָטְמָה, בהיותה שידוך פחות מאופטימלי. לאמהות היה עניין מיוחד בבחירת כלות לבניהן בשל הנוהג של מגורים בבית אבי החתן, שפירושו היה שהאם והכלה עתידות היו להתגורר באגפים סמוכים של הבית. יתר-על-כן, האחזיות על הכשרת הכלה החדשה במלאכות משק הבית הוטלה על החותנת, אשר תהיה בתורה תלויה ברצונה הטוב של אשת בנה לעת זקנתה. אשר לכוונתה של פֶּאָטְמָה בשעה שנכנסה מרצונה לכאורה לקשר מיני עם אֶהְמָט, הרי שאין ביכולתנו לדעת אם עשתה זאת בתקווה להינשא לו; לפיכך, לא נוכל להיות בטוחים כיצד הגיבה לתכנית להטיל את האשמה על קֹרְקוּד. אולם ייתכן שפֶּאָטְמָה לא התחרטה על חשיפת מזימתה של זְלִיחָה, למען עצמה כמו גם למען קֹרְקוּד; אכן, כפי שכבר רמזתי, ייתכן כי היא שהייתה אחראית לחשיפה הזו. מנקודת מבט זו, התערבותו של המפקח מטעם הסֶלְטָאן במקרים כגון זה של פֶּאָטְמָה 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 זְנָא ברשומות בית המשפט של עין-תאב יכול לספק, אולי, רמזים נוספים ביחס לתרבות של בית המשפט, וכך לשפוך אור נוסף על המקרה של פֶּאָטְמָה. 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 זְנָא: על-פי ספרו של המשפטן התנ"כי בן המאה ה-12 אל מֶרְרִי'נָאֲנִי, שהיה פופולרי בקרב העוסמאנים, מן הראוי שהשופט יורה לאדם שהתוודה להכחיש או לחזור בו מהדברים שאמר או אמרה (הדבר אפשרי, שהרי ההלכה התנ"כית דורשת ארבעה מקרים שונים ומובחנים של התוודות).<sup>36</sup> ייתכן, אמנם, שהרשומות של עין-תאב מן השנים 1541-1540 משקפות מאמץ תקיף להעניש את מבצעי הזְנָא, 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 הזְנָא (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 סְלִימָאן, הובן ונוצל הלכה למעשה על-ידי האוכלוסייה המקומית. במקרה מהכפר מְזֶמְחור (שהיה שייך אף הוא לתחום שיפוטו של המפקח מטעם הסֶלְטָאן), בא-כוחו של המפקח טען בפני בית המשפט, כי אחד המְזֶמְחָה וארוסתו הֶסְנִי ביצעו מעשה זְנָא לפני הנישואין. בעוד המְזֶמְחָה מודה בביצוע מעשה הזְנָא, הֶסְנִי מכחישה שהם קיימו יחסי מין, ואז חוזר בו המְזֶמְחָה מהודאתו (הוא ביצע רק אחד מארבעת הווידויים הנדרשים).<sup>37</sup> במלים אחרות, לו ביקש בא-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-פי-רוב, להאשים אנשים בפומבי בהתנהגות מינית לא ראויה, מאשר להוכיח את ביצוע הפשע ולתבוע את האשמים לדין.

איזו תועלת יכלו אפוא להפיק אלה שהודו (מרצונם או שלא מרצונם) במעשה זָנָא 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 זָנָא הייתה הנוהג של הריגה בשם הכבוד: כלומר, זכותו של אדם להרוג קרובת משפחה ואת המאהב שלה, אם הללו נתפסו בשעת מעשה. מסורת עתיקת יומין זו הייתה מושרשת כה עמוק, עד שהיא נקלטה בהלכה המוסלמית של שלהי ימי הביניים.<sup>38</sup> בתקופה הנדונה, פְּתָנָא מעוררת חלחלה שהוציא אבו-סְעִיד איששה את הנוהג הזה: כאשר הוצגה לו השאלה (עמר וְזִיד הם שמות נוסחתיים של גברים) "אם, באחד הלילות, מבצעים עמר ואחותו של זִיד, הנָד, מעשה זָנָא בשטח בבעלותו של זִיד, וְזִיד הורג את עמר ואילו אמו של זִיד הורגת את הנָד, האם יש לרשויות המשפט זכות להתערב?", משיב אבו-סְעִיד: "בשום פנים ואופן לא".<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>

האם צורה נוקשה זו של עשיית צדק פרטי הייתה מקובלת בעין-תאב? 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 הסֵלְטָאן מעיד כי היה זה נוהג שהמשיך להתקיים, לפחות בחלקים של האימפריה, וגם שהיו לו מתנגדים בחלקים אחרים. אף שעין-תאב 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 זָנָא באות על-פי-רוב לא מהעיר, אלא דווקא מהכפרים ומקרב הקבוצות השבטיות בפרובינציה.

מקור המשיכה של הודאה בפני השופט נעוץ בכך, שבית המשפט הציע חלופה מתונה יותר מאשר הצדק הפרטי. הן החוק הדתי והן החוק הסֵלְטָאני נתנו לבית המשפט לבחור בין כמה אפשרויות ענישה על קיום יחסי מין אסורים. אף שהחוק הסֵלְטָאני 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.<sup>42</sup> בנוסף לצמצום האלימות,

הצדק של המדינה היה גם זול יחסית. המדינה העוסמאנית הטילה קנסות נמוכים בהרבה בגין ביצוע מעשי זנא מאשר הנסיכות הטורקמנית של דולקדיר (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 דולקדיר על אנשים נשואים, בלא התחשבות במידת עושרם, היה 15 מטבעות זהב, פי ארבעה מהסכום המרבי של הקנס העוסמאני.<sup>43</sup>

הפחתת מסים וקנסות כאמצעי להחלפת הנאמנויות הקודמות של האוכלוסייה הייתה מאפיין קלאסי של הכיבוש העוסמאני. מדיניות זו יושמה, ככל הנראה, בידי ממשלו של סלימאן באזור עין-תאב שנכבש זה מקרוב, לפחות בכל הנוגע לזנא.<sup>44</sup> בהציעו חלופה רחומה יותר מהרג בשם הכבוד, וזולה יותר מזו של השלטון הקודם, 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.<sup>45</sup> 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 שעומותים מקומיים יתלקחו ויגרמו להפרעה גדולה יותר בסדר הציבורי (אכן, עימותים שגלשו אל מעבר לתחום סמכותו של השופט בעין-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 הנתונים במנהיגים אזרחיים של הסתמכות על שלוחי המדינה, ובמנהיגים 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 שכחותן של ההודאות במעשי זנא במהלך שנה אחת בלבד מלמד, שהפנייה לעזרת בית המשפט, או שיתוף הפעולה עמו, היו שכחים 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 עין-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 יניצירים שהוצב במבצר של העיר.<sup>46</sup> יתר-על-כן, בית המשפט העצים את בולטות הפרשה בזירה המקומית שבה התרחשה, בחשפו את מזימת הוצאת הדיבה של זליקה, ובערבו בפומבי את האמאם של הכפר. קרוב לוודאי שגיבורינו נזקקו לזמן-מה בטרם יכלו לחזור לאלמוניות של חייהם הקודמים.

מאחר שלא קל לדון בשאלות של חופש פעולה ומניעים במקרים כדוגמת זה של פאטמה, 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. סיפור זה של פֶאָטְמָה, בתורו, הדרוך ללא ספק אחרים בהֶאָם, המאוכלס בכפרי המחוז, אשר עתיד היה לחזות בצמיחה ניכרת במהלך חייה של פֶאָטְמָה.

### הזירה המקומית<sup>47</sup>

על-פי סקר רישום הקרקעות שנערך בשנת 1543, שנתיים לאחר המפגש של פֶאָטְמָה עם בית המשפט, היה הכפר הֶאָם אחד משני הכפרים הגדולים ביותר במחוז עין-תאב (בהתבסס על מספר בתי האב משלמי המס שנרשמו בסקר). יתר-על-כן, הֶאָם שכן על גדות אחד מיובליו של נהר הפרת, במורד הזרם מהכפר השכן קֶרְת, השני בחשיבותו במחוז. בשנת 1543, התקרב מניין אוכלוסיותיהם המשותפות של הֶאָם ושל קֶרְת (190 בתי אב בהֶאָם ו-185 בקֶרְת)<sup>48</sup> לכחמישית ממניין האוכלוסין בעיר עין-תאב (1,896 בתי אב),<sup>49</sup> דבר אשר היה בו כדי להקנות לשני הכפרים הללו צביון של עיר קטנה. בשנת 1574, כאשר נערך רישום הקרקעות הבא, התרחבה אוכלוסיית הֶאָם, אשר גידולה היה מהמהירים ביותר במחוז, כמעט במחצית.<sup>50</sup> לא תהיה זו הפרזה אם נטען שהֶאָם בשנת 1541 הייתה בעיצומו של תהליך הפיכה למרכז של עיר שדה משגשגת.

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 הסֶלְטָאן, או להקדש של צדקה.<sup>51</sup> ניתן לדבר, אם כן, על הכלכלה הפוליטית של כפר יחיד. בכוונתי להציע כאן, כי הכלכלה הפוליטית של הֶאָם יצרה מערך של דינמיקות חברתיות שהן שהיוו את המסגרת לדילמה של פֶאָטְמָה.

מה מסביר את גודלם של הֶאָם וקֶרְת? ללא ספק, מיקומם על גדות יובל קרוב לנהר הפרת היה גורם מכריע. מחוז עין-תאב כלל שלוש נפות, ואוכלוסיית הנפה של הֶאָם וקֶרְת, שהייתה הקרובה ביותר לנהר הפרת, צמחה בין הסיקר של 1543 לסיקר של 1574 בקצב מהיר בהרבה מזה של שתי הנפות האחרות (48% לעומת 15% ו-9%).<sup>52</sup> בנוסף לקרבתו לנהר הפרת, הֶאָם (כמו המחוז כולו) נהנה גם מהעובדה שעין-תאב הייתה ממוקמת במרחק של כ-90 מיילים מֶחֶלֶב, העיר השלישית בגודלה באימפריה באותה תקופה, ומרכז מסחר אזורי ובינלאומי. הכיבוש העוסמאני של אזור סוריה-פלסטיין ושל מצרים מידי הממלוכים ב-1516 יצר מעין שלום עוסמאני ( Pax Ottomanica), שאֶפְשֶׁר את החייאתם מחדש, עד שנות ה-30 של המאה ה-16, של נתיבי המסחר שחיברו בין אנטוליה וסוריה-פלסטיין. 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 לֶחֶלֶב.<sup>53</sup>

אופיה של הֶאָם כעיר שדה משגשגת ומתפתחת היווה מן הסתם מוקד משיכה לאוכלוסייה הלא-מבוטלת של נוודים ונוודים-למחצה טורקמנים באזור. הגידול הדמוגרפי הכללי

באותה תקופה באזור הים התיכון המורחב הביא לפריחתם של שווקים מקומיים תקופתיים, ובעיר ניז'פ, השוכנת מעט דרומית לגבול הנפה/המחוז של הָאָם, התקיים שוק שכזה.<sup>54</sup> סביר להניח שהָאָם אף הוא מילא תפקיד של מרכז מסחרי, שבו יכולים היו טורקמנים מהאזור למכור או לסחור בצמר, בבשר ובעורות.<sup>55</sup> מיקומו של הכפר על נתיב מים אפשר לטורקמנים לשטוף את הצמר, לעבוד על גימור השטיחים ולהשקות את עדריהם.<sup>56</sup> חלק מהגידול באוכלוסייה של הָאָם וקָרְת נבע, ללא ספק, מהמעבר להתיישבות קבע של חלק מאוכלוסיית הטורקמנים, אף כי לא ניתן לקבוע את ההיקף המדויק של התופעה על בסיס הנתונים המופיעים בספרי רישום הקרקעות.<sup>57</sup>

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 ובקָרְת (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.<sup>58</sup> תָּלִיל אֵינְלֵגִיק (İnalık) 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.<sup>59</sup> העלייה בשיעור בתי אב חסרי משק חקלאי, וקיומם של בתי אב שעסקו בפעילויות מגוונות, מלמדים כי תפקידים מגדריים ונורמות חברתיות המבוססות על הארגון של המשק החקלאי המשפחתי – שנתפס זה זמן רב כמוסד הבסיסי של החברה הכפרית ושל המנהל בתקופה הנדונה – עברו תהליכי שינוי.

היבט בולט של המבנה המשפחתי בהָאָם ובקָרְת, כמו בכפרים רבי-האוכלוסין האחרים, היה מספרם הרב של הרווקים שמתגוררים עם הוריהם או עם אחים מבוגרים יותר. בעשורים הבאים, שיעורם של הרווקים ביחס לגברים הנשואים בהָאָם ובקָרְת 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 שמשנתקף 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 שהָאָם וקָרְת 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.<sup>60</sup> אולם קל לשער כי קטטות, גניבות ופשעים מיניים – עבירות על החוק שעל-פי-רוב 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 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 הִיאָם 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 עין-תאב היווה רק רגע קצר אחד בתהליכים המשפטיים הסבוכים שהתרחשו באימפריה שבה היא הייתה נתונה. 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, התפיסה 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 הֶסְלֵטָאן 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 הֶזְנָא, שבהם נציגי המדינה רשאים היו לפעול כתובעים מטעמה, הייתה חשיבות לשאלה למי מבאי-כוחו של הֶסְלֵטָאן שילם האדם את מסיו. באיזה אופן הושפע המקרה של פֶּאָטְמָה מהעובדה שכפרה היה גם הגדול בכפרי המחוז, וגם מצוי תחת פיקוחו של המפקח מטעם הֶסְלֵטָאן? 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 הֶסְלֵטָאן. מה באשר לפשעים מיניים בכפרים שלא נמצאו בתחום פיקוחו? האם מבצעי פשעים אלה לא נתבעו לדין? או שמא היו מבצעייהם חשופים יותר לחוק המנהגי? האם איכרים שחיו בכפרים קטנים יותר, או בכפרים שלא השתייכו לנחלות הֶסְלֵטָאן, 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 הֶסְלֵטָאן. 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 הֶזְנָא, למשל, הובנו לעתים קרובות באופן לא נכון: ספרי הדרכה הלכתיים מנחים את השופט לוודא שבעלי הדין בבית המשפט מבינים אילו מעשים הם בגדר זְנָא ואילו לא, שכן חלק מהאנשים היו סבורים כי אפילו מבט פשוט בכך או בבת המין האחר באופן לא רצוי הוא בבחינת מעשה של זְנָא.<sup>61</sup> ייתכן ששימוש מוטעה שכזה במושג אירע גם במקרה של זְיָנָב מְהֵאָם, אשר חזרה בה מהאשמתם של שניים מבני הכפר בביצוע מעשה זְנָא. אולם הבנה בלתי מדויקת של החוק לא הייתה רק תוצאה של בורות עממית, משום שכללים משפטיים עשויים היו להשתנות מעבר לזמן ולמרחב. בנושא הֶזְנָא, קרוב לוודאי שהבלבול היה בלתי נמנע, בהתחשב בנטייה ההיסטורית להרחיב את תוקפו של המושג – נטייה שניתן להבחין בה בקודקסים שפרסמו סְלִימָאן, 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 קְד'יפ – המונח הטכני לציון עבירה של הוצאת דיבה על מעשה זְנָא – 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 ראוייה שולל מהאדם את הנחת החפות מקבל מונח ייחודי בזירגון של בית המשפט (תוֹהֶמָת), שאינו קיים בשיח של החוק הרשמי. כפי שצוין למעלה, הן האסטרטגיה של פְאָטְמָה והן זו של זְלִיקָה מבטאות הכרה בהשלכותיה המעשיות של ה-תוֹהֶמָת. ייתכן שהן לא נזקקו לדוגמה של בת כפרן, זְיָנָב, כדי ללמוד זאת, אך אין ספק שכל מפגש של איכר עם בית המשפט הֶעֱשִׂיר את תפיסותיהם של בני הכפר ביחס לתרבות המשפטית של עין-תאב, ולאופן שבו ניתן לתמרן אותה.

ברשומות עין-תאב מהשנים 1540-1541 מתגלה בית המשפט כזירה של תיווך. הוא מתווך בדילמות ובסכסוכים מקומיים, כדוגמת ניסיונה של פְאָטְמָה למצוא פתרון לבעיית הריונה הבלתי חוקי. אולם בית המשפט גם נושא ונותן עם מסורות ונורמות הרלוונטיות לתחום שיפוטו: החיבורים המרכזיים של אסכולת ההלכה הַחֲנִפִית, הפתוות בנות הזמן, חוקי הֶסְלֵטָאן, 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 שייכתן כי לא היו נשמעים בלעדיו. אפילו כאשר בית המשפט מעניש, תיעוד קולו של העבריין אינו דבר שלילי לחלוטין. רשומות בית הדין חוקקות את גרסתו 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 (Start), שחקר 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.<sup>62</sup> 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 שכיחות, 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 אישור מידי המפתי הראשי אבו-סעוד, בפתוות שלו שעוסקות במעמדה של האישה המְחִיֶדֶה, ובתפיסתו 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 זליקה, כי הסיפור הבדוי שרקמה יישמע סביר. במלים אחרות, דומה כי בית המשפט לקח ברצינות את האילוצים ואת נסיבות החיים של כל אותם אנשים שלא היו מסוגלים לממש את האידיאלים החברתיים של החוק הפורמלי, אידיאלים שהיו מושתתים, 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 (הַסְנִי והַמְזָה), שהשכילו להשתמש באותם כללים כדי לסכל את ניסיונו של המפקח מטעם הסלטאן 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 שהוא אמור היה לאכוף.

**תרגום: עידו שחר**

## הערות

Peirce, Leslie P., 1998. "Le dilemme de Fatma: crime sexuel et culture juridique dans une cour ottomane au début des temps modernes", *Annales* 53: 291-319. גרסה 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 לתכנית ללימודי נשים בדת של Harvard Divinity School, שסיפקה לי את הפורום שבו קרם חיבור זה עור וגידים לראשונה. אני אסירת תודה גם לפרנק וגול (Vogel), בתי בארון (Baron), פאטמה מוגה גוציק (Göcek), קית' לוינסטיין (Lewinstein), אסמא עספרודין (Asfaruddin), פלמירה ברומט (Brummett) ואיריס אגמון על הצעותיהם והערותיהם המועילות. כמו כן, אני מודה לאלן בריאנט וויט (Voigt) אשר האיצה בי לספר סיפור.

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 sicilleri) של העיר עין-תאב (כיום ג'זיאנטפ). הכרכים מצויים כיום בספרייה הלאומית (Milli Kütüphane) באנקרה. בהערות שבהמשך, כרכים אלה יצוטטו כ: AS 2 ו-AS 161.

2. ראו את הדיון המרתק בעניין זה בחיבורו המשפטי של חכם ההלכה החנפי בן המאה ה-12 אל-מַרְרִינְאִי, שהיה מקובל בקרב העוסמאנים בתקופה זו (*The Hedaya, or Commentary on the Islamic Laws*, trans. C. Hamilton (London, 1791, reprinted Karachi, 1989), Vol. II, p. 32).

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 הוזנחה עד כה.

4. סקר משנת 1550 של ההקדשים (נקיף) מנה 11 מסגדים קהילתיים, 59 מסגדים קטנים שכונתיים, שני בתי ספר דתיים (מִדְרָסָה), ארבעה מוסדות חינוך אחרים (buk'a) וכן שמונה

- H. Özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayıntab Livası*, (Istanbul, 1988) (זוניה).  
pp. 180-185)
5. Kemalpaşazade Şemseddin Ahmed, *Fetava*, Süleymaniye Library, MS Dar ul-  
Mesnevi, folio 31b. ההדגשות שלי.
6. Avram Udovitch, "Islamic : לדיון בנושא היישום המקומי של המשפט המוסלמי, ראו :  
Law and the Social Context of Exchange in the Medieval Middle East", *History and  
Anthropology* Vol. 1 (1985): 445-465
7. אני חייבת תבונה זו לפרנק ווגל (Vogel) ולקיתי לוינסטיין (Lewinstein).
8. "She is trouble and I will divorce her": Orality, : ראו מאמרי :  
Honor, and Representation in the 16<sup>th</sup> Century Ottoman Court of 'Aintab", Gavin  
Hambly, ed., *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, Piety*,  
Garland Press, [1997]
9. סורה 24 : 11-20.
10. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asir*  
*Türk Hayatı* (Istanbul, 1983), p. 158, fetvas No. 781, 782
11. Francisci Meninski, *Lexicon Arabico-Persico-Turcicum* (Vienna, 1780-1802),  
Vol. 4, p. 428
12. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları*, p. 55, fetva #153
13. הצורך להכיר בראיות נסיבתיות בתביעות של זנא מצוין על-ידי אל-מַרְרִ'אֲנִי בחיבור  
המשפטי שלו : "...ומאחר שמעשה זנונים הוא על-פי-רוב, מטבע הדברים, מעשה שלא ניתן לספק  
לו הוכחה פוזיטיבית, הרי שחיוני כי ראיות נסיבתיות תתקבלנה כמספיקות כדי לבסס אותן, פן  
תיסגר דלת התיקון" (3) (Hedaya, Vol. 2, p. 3). עם זאת, דיונו הנרחב בנושא הזנא לא מתעכב  
לעולם על השאלה כיצד ניתן להשיג זאת.
14. נראה כי המושגים תוֹהֶמֶתִּיז (töhmetsiz – חופשי מתוֹהֶמֶת) ותוֹהֶמֶתִּלו (töhmetsiz –  
בעל תוֹהֶמֶת) הם המקבילה בשפת המשפט המקומי למונח מְחַסֵּ' / מְחַסֵּנָה, המציין בטקסטים  
ההלכתיים אדם בן חורין שלא הורשע עד כה בקיום יחסי מין אסורים. עם זאת, ברשומות אלו  
המושג תוֹהֶמֶת כולל, כמדומה, לא רק הרשעה אלא גם חשד בביצוע פעילות מינית אסורה.
15. AS 161: 28a, 164a, 136c
16. הקאנון-נאמה (קודקס החוקים) של הסלטאן סְלִימָאן התיר לאדם שהואשם בביצוע  
מעשה זנא 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).
17. על הגדרת המושג תוֹבֵה (tövbe), 'חרטה', ראו : Meninski, *Lexicon*, Vol. 2, p. 236



18. הכנסות המסים מהזאם חולקו בין האוצר הסלטאני 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 (אֶצְיָאן) של העיר חלב (AS 161: 15b). ההקדש של משפחת אבן קשאני תמך במרכז של דרווישים (Özdeğer, *Ayıntab Livası*, pp. 523-530).
19. AS 2: 153c
20. במלותיו של אל-מַרְרִינַאנִי, "זכות זו תיושם בידי הנסיך, בהיותו מיופה הכוח של החוק, או בידי 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) במיוחד עמ' 303-297.
21. למחקר הממקם את אבן-סַעוּד בהקשר ההיסטורי והמשפטי שלו, ראו: Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford, 1997).
22. למקרה מעניין המדגים פרשנות שגויה ומזיקה של צו, שהוצא בידי הסלטאן מֶרַאד השלישי, ראו: Ahmet Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı* (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.
24. בעניין התפתחות הקטגוריה של זִנָא, והקשר בין הטיפול בה בטקסטים ההלכתיים לבין הקודקס של סְלִימָאן, ראו: Colin Imber, "Zinâ 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 אבן-סַעוּד, 'שימוש [באדם] באמצעות כוח' (cebran tasarruf etmek). על הקשיים בהגדרת אונס בתקופה הטרנס-מודרנית, ראו: Kathryn Gravdal, *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.
27. AS 2: 259a, 294a, 306b. מִסְטָפָא צִ'לְבִי גם שימש כעד (אחד מהשֵׁהוּד אל-חֵאל) במקרים שונים. בשל פערים ברשומות בית המשפט של עין-תאב הנמצאות בידינו, לא ניתן להתחקות אחר האירועים בתקופה שלאחר הפרשה של פֵאטְמָה, 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 זִינְבָה הם דו-משמעיים; בדרך כלל, עם זאת, המונח "בכוח" הוסף כדי לציין אונס.
30. Selami Pulaha & Yaşar Yücel, "I. Selim Kanunnamesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları", *Belgeler* Vol. XII, No. 16 (1987), p. 31
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; June Starr, "The Legal and Social Transformation of Rural Women in Aegean Turkey", in Renée Hirschhorn, ed., *Women and Property – Women as Lila Abu Lughod, Veiled ;Property* (London, Canberra & New York, 1983) 383-422; *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 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).
34. AS 2: 105b, 159a.
35. AS 2: 153c.
36. Al-Marghinani, *Hedaya*, Vol. 2, p. 6.
37. AS 2: 203b.
38. Imber, "Zinâ in Ottoman Law", p. 64.

39. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussud Efendi Fetvaları*, p. 158, fetva #778.
40. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussud Efendi Fetvaları*, p. 158, fetva #777.
41. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, עמ' 59 (בטורקית), עמ' 98 (באנגלית).
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 זנא, 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 דולקדיר קובע במפורש עונש על ביצוע אונס (האנס שילם קנס כפול מהקנס על מעשה זנא), בעוד שהעוסמאנים לא עשו זאת.
44. עומר לוטפי בֶּרְכָאן (Barkan) דן במקרים ספציפיים של הפחתה או ביטול של מסים והיטלים שונים לאחר הכיבוש העוסמאני של הממלכה הממלוכית (ארזורום ב-1520; דיארבקר ב-1540). ראו: "Osmanli Devrinde Akkoyunlu Hükümdari Uzun Hasan Beye Ait Kanunlar", *Tarih Vesikaları* Vol. 1, No. 2 (1941), pp. 93-95. לדיון כללי במדיניות עוסמאנית זו, ראו: Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age* (New York, assigned .1973), 12-13, 73-74.
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 מכפרים שהשתייכו לנחלות הסלטאן הופנו לאוצר האימפריה.
46. אין לבלבל בין עדים אלה לבין העדים שמעידים לטובת אחד הצדדים במקרה.
47. תיאור זה של הקאם לא היה מתאפשר אלמלא עבודתו של חוסין אוזדגר (Hüseyin Özdeğer) בנושא סקרי המס של עין-תאב במאה ה-16 (*Onaltıncı Asırda Ayıntab Livası*) (Istanbul, 1988). אוזדגר משווה את הנתונים בכרכים של tapu tahrir מהשנים 1536, 1543 ו-1574 (ראוי לציין כי אוזדגר השמיט את הנתונים על האוכלוסייה הארמנית במחוז – רובע אחד בעיר ורובע אחד בכפר אורול). כמו כן, אני אסירת תודה לליזה שוורץ (Schwartz) על סיועה בניתוח הנתונים המופיעים במחקרו של אוזדגר. רבים מהרעיונות בהמשך הם תולדה של הערותיה הפרשניות. לטיפול נוסף בנושא זה, ראו את מחקרנו:
- "Bennaks and Bachelors: Employment and Household Structure in a 16<sup>th</sup> century Anatolian Village", in N. Goyunc, J. Bacqué-Grammont, & O. Ergenc, *Halil İnalcık Festschrift* (Eren Yayıncılık, forthcoming).
48. ארכיון ראש הממשלה (איסתנבול), *Tapu Tahrir Defteri* 373 folios 282-286, (Hiyam), folios 291-294 (Keret).



.Starr, "Legal and Social Transformation", 109-111 .62