

Красимира Мутафова/К. Mutafova

САНКЦИОНИРАНЕ НА ПОСЕГАТЕЛСТВА СРЕЩУ
ФИЗИЧЕСКАТА НЕПРИКОСНОВЕНОСТ И ЧЕСТТА
НА ЛИЧНОСТТА В ЗАКОНОДАТЕЛСТВАТА
НА ОСМАНСКИТЕ СУЛТАНИ ОТ XV–XVI В.

*Sanctioning of Encroachments on the Personal
Inviolability and Honour in the Legislation of the
Ottoman Sultans in the XV–XVI Centuries*

In the represented paper is revealed the problem about the specific of the law that is enforced in the Ottoman Empire during the 15th – 16th cc. and the questions about the correlation Sharia – Kanun during this period. The accent is put on the consequence that the Kanun and the Kanunnâme, that are issued by the Ottoman sultans, that are alien to the traditional Islamic law and descent from the Turk tradition towards the authority, completely distinguish the Ottoman state from the other Islamic world. On this basic is being followed the correlation between the common and the Sharia legal regulation in the criminal law and especially towards the restrictions of crimes, connected with the physical inviolability, life and the honour of the personality, that have been carried trough the Ottoman legislation of sultan Mehmed II (1444–1446; 1451–1481) and Suleiman the Lawgiver (1520–1566).

Key Words: Ottoman Empire, Sharia, Kanun, Kanunnâme, traditional Turkish and Islamic law.

Въпросът за типа ислям, респективно за типа право, прилагано в Османската империя, неведнъж е бил разискван в по-общите и в специализираните изследвания. Коментарите варират от – “лоши мюсюлмани” до “фанатично следващи ислямската догма”, макар по принцип да не се подлага под съмнение влиянието на класическата ислямска традиция и шериатските постулати. Една от причините за тази амплитудност в оценките и квалификациите се дължи на факта, че в Османската империя, особено през XV и XVI в., в областта на правото се прокарват иновации, присъщи единствено за османците. На “индикации” за тези иновации се натъкваме и в наративния материал, и в законодателно-правните източници от това време, и те логично повдигат въпроса за ролята на класическите ислямски принципи в организацията, управлението и правото в османското общество.

Няколко са факторите, които определят спецификата на правото в османската държава. На първо място фактът, че официално изповядваната религия е сунитският ислям и на второ – приложението на ханифитската юридическа система.

Без да се впускам в детайли, ще припомня, че основите на ислямското право – *фикх*, като съставна част на мюсюлманския свещен закон *шерият*¹, всъщност се поставят около век и половина след появата на исляма, през Абасидския период (750–1258) в развитието на Халифата. През VIII–IX в. се обособяват четирите правни школи (*мадхаб*) – маликитска, ханифитска, шафиитска и ханбалитска (наречени така по имената на техните основатели), утвърдили четирите юридически системи на ислямското право². Макар всичките да се придържат към господстващото сунитско направление в исляма, различията между тях се определят от степента на привързаност към буквалното тълкуване на Корана и хадисите (преданията за живота на Мохамед); на приложението на съждението по аналогия – *кияс* и на общото становище – *иджма*. В съпоставителен план най-консервативна е ханбалитската юридическа система, която принципно изключва всяко нововъведение (*бида*) и чийто основател Абдаллах Ахмед ибн Ханбал (780–855) е най-краен привърженик на стриктното следване на Корана и преданието. Последователите на Маликитската школа, основана от Малик ибн Анас (713–795), са определяни като хора на хадисите, а постановките на Шафиитската, основана от Мохамед ибн Идрис Шафи (767–819), са опит за синтез между вижданията на Абу Ханифа и Малик. Повече възможности за промени и нововъведения дава ханифитската правна система по силата на трите основни принципа, наложени от основателя ѝ Ханифа ибн Сабит (699–776): преобладаващото значение на индивидуалното тълкуване *рай*; съждението и решението по аналогия *кияс*; промяната по метода на одобрението (*ихтисан*) чрез съгласуваното мнение на влиятелните религиозни авторитети – *иджма*³. Приложението им прави възможно използването на местното обичайно право освен шерията, както и издаването на закони от светските владетели. Не случайно всички тюркски владетели предпочитат ханифитските постановки, тъй като именно те отговарят на желанието им да запазят максимална свобода в своята политическа власт и законодателната си инициативност.

Не по-маловажно обстоятелството за спецификата на османското право е, че то, както и всички явления и процеси в Османската империя през XV–XVI в., е повлияно от т. нар. османизиране на обществото и държавата през XV в. и ислямизацията, протекла на всички нива през XVI и XVII в.⁴ И ако през XV в. доминират тюркско-монголските традиции, включително и в наложените законодателно-правни норми, а имперските принципи са определящи в сферата на управлението, настъпилите промени през XVI в., свързани с все по-засилващата се роля на исляма и ислямските религиозни институции в социалнополитическия живот, налагат религията като главен водораздел в социално-правното пространство. Още от края на XV в. датират опитите за коригиране на някои от най-явните нарушения на шерията, допуснати от завоевателя на Константинопол – султан Мехмед II

Фатих (1444–1446; 1451–1481). Част от османистите дори определят 30-годишното управление на Баязид II (1481–1512) като реакция на наложения радикализъм в законодателната дейност от именития му баща и “реставрация” на шерията⁵.

Казаното дотук обяснява защо единствено в османската държава освен шериятските постановки са валидни и светските законодателно-правни норми. прокарани в издаваните от османските султани кануни (законали), кануннамета (законодателства) и фермани (заповеди). Канунът и кануннамето, чужди на класическото ислямско право, произтичащи от тюркската традиция по отношение на властта, категорично разграничават османската държава от останалия ислямски свят. Трябва да се подчертае и фактът, че според повечето изследователи на проблема *шерият – канун*, канунът несъмнено е най-голямата иновация в османската правна история⁶. Въвеждането на три категории кануни – визиращи специфични проблеми; отнасящи се за отделни социални групи и региони; кануни и кануннамета, с общоимперски характер – подсказва намерението на османските султани да обхванат в законодателната си дейност всички промени в обществото. От съществено значение за приложението им обаче е обстоятелството, че всеки следващ султан е трябвало да потвърди издадените от неговия предшественик закони, за да ги направи валидни. В този смисъл, фундаментален и непроменяем, въпреки периметъра на разпространение и влияние на кануна, все пак остава шериятът⁷.

Макар традицията да свързва най-ранните османски закони още с Мурад I (1362–1389) и Баязид I (1389–1402), Мехмед II е първият османски султан, който издава кануннамета с универсално приложение. При това той не само налага кануна като определяща практика в решаването на вътрешнополитическите проблеми, но и не винаги спазва, и дори се разминава, бих казала подминава, установените шериятски норми. В рамките на 30-годишното си управление султанът издава две кануннамета. От значение за проблемите, които разглеждам тук, е по-ранното от тях, като обобщена кодификация на законите на предшестващите султани⁸, докато по-късното, издадено в края на управлението му (през 1474 г.), се отнася най-вече за държавните служби и церемонии. Изследователите нерядко определят законодателството, издадено непосредствено след завладяването на Константинопол, като Салическа правда. Паралелът се дължи най-вече на идентичната ситуация, в която е издаден Салическият закон, на начина на структурирането на казусите, както и на силното влияние на обичайната норма (т.нар. *тюре*), особено по отношение на семейно-брачните и наследствени въпроси.

С оглед на санкциите, визиращи посегателствата срещу физическата неприкосновеност на личността, ще подчертая, че в казусите, свързани най-общо с наказателното право, между които те попадат, се открива прилагането на голяма част и от шериятските постулати. Някои от изследователи на проблема *шерият – канун* дори изтъкват, че за разлика от семейното право, в което обичаят е широко застъпен, в наказателното право, особено в случаите на убийство, се наблюдава пълно сходство между шерията и кануна, който точно възприема класическите шериятски

постановки⁹. В случаите на кражба обаче, макар наказателните закони да не изместват шерията, тъй като членоразделянето (отсичането на ръката като наказателна мярка за този тип простъпки) е стандартното наказание, паричните глоби също намират широко приложение, като понякога се прилагат и наказания, свързани с обичайното право.

При един общ преглед на правните постановки в законодателството на Мехмед II, прави впечатление, че в него на първо място фигурират тези, които санкционират прелюбодеянието, а целият първи раздел се отнася до престъпленията и прилаганите санкции срещу тях. Едва в след това следват казусите относно поземлените владения и данъчното облагане на “раята”. Друга негова специфика е липсата на отчетлива диференциация между “мюсюлмани” и “неверници”. Единствено в регламентацията на данъчните задължения, “правоверните” и “неверниците” са ясно разграничени. С малки изключения обаче, клаузите за “неверниците” не показват чувствително отклонение в размера на таксите и глобите от тези за мюсюлманите. Точно обратно, в отделни случаи те са по-ниски за иноверното население¹⁰. Една от причините е, че паричният еквивалент на предвидените санкции е пряко зависим от имущественото състояние. Показателно в това отношение е пояснението, че: “При нараняване на глава с удар от сабя и нож, при вреда или други спорове, установени пред кадията, по отношение на мюсюлманите да се взема предвид тяхното богатство и бедност ... [по отношение на неверниците] да се присъжда половината от това, за да не бъдат разорени [раите], които плащат харадж”¹¹.

Този трафарет – “да не се разорява раята, която плаща харадж”, т.е. неверниците – данъкоплатци и при следващите султани е в основата на много от законите, отнасящи се до данъчния им статут и многобройните постановления, санкциониращи нарушенията. От друга страна той съответства на позицията на султана като гарант на законите пред раята и на основния принцип, прокаран в законодателствата от XV в., че “раята и земята принадлежат на султана”. В османистичните изследвания тази постановка се приема за унаследена от близкотоизточните концепции за развитието на държавата в предислямския период. Усвоени в Абасидския халифат, модифицирани от тюркско-монголските традиции на селджуците, те преминават у османците¹².

Изложеният начин на групиране на правните постановки се запазва и в законодателствата на следващите султани – Баязид II, Селим I (1512–1520) и Сюлейман I (1520–1566), макар отделни казуси да се прецизират, включително и на локално ниво. Дори и в каннунамето на Сюлейман I, известен като Кануни, т.е. Законодателят, първите постановления също са свързани с прелюбодеянието, а целият първи раздел е посветен на санкциите (такси, глоби и телесни наказания) за различните престъпления. В цялостен план отново прави впечатление, че малка част от таксите и глобите се диференцират съобразно религиозната принадлежност на имперските поданици¹³.

По-специално внимание, с оглед на разискваните проблеми, изисква законодателството на Сюлейман I. Не само защото е най-пространно и максимално

детайлизирано по отношение на локалните му измерения, а защото точно при управлението на Сюлейман I се прави опит, доколкото изобщо е възможно, султанските кануни и кануннамета да бъдат коригирани в съответствие с шериата. Причината е във все по-нарастващата роля на шериата¹⁴ и опитите за стриктното му следване в издадените *кануни*, особено в областта на наказателното право¹⁵. Тенденция, убедително прокарана и във фетвите на шейхюлисляма Ебуссууд Ефенди, тясно свързани със законодателната дейност на Сюлейман I. Ще вметна, че фетвата (правно мнение по спорен въпрос от областта на Корана и Суната), като специфична ислямска правна институция, играе определяща роля в развитието на ислямското право. Но докато в някои ислямски общества мюфтиите са правни “светници” в най-общ план и фетвата в не малка степен има теоретичен характер, нарасналата роля на мюфтиите в Османската империя през XVI в. снабдява тъжители с правни мнения, които се прилагат в съдилищата¹⁶. Това в особена сила се отнася за фетвите, издадени от Ебуссууд Ефенди, заели изключително място в османската правна история. В част от тях ясно прозира стремежът към категорично разграничаване на поданиците съобразно религиозната им принадлежност. Показателен е фактът, че сред 1400-те фетви, включени в съставения от шейхюлисляма сборник “Марузат”¹⁷, един цял раздел се отнася за немюсюлманите. Те засягат отношенията им с мюсюлманите, възникналите религиозни конфликти, визират се ограниченията в бита и ежедневието, социалноправния им статус и конкретни данъчни задължения, както и въпросите, отнасящи се до изповядваната от тях религия. При един съпоставителен анализ ясно изпъква обстоятелството, че при криминални престъпления иновърните са поставени в крайно неблагоприятни за тях условия. Показателен е текстът на фетвата на Ебуссууд по повод на един от многото еднотипни инциденти: “В едно невернишко село, в което няма мюсюлмани, мюсюлманинът Зейд ударил неверника Амр и го убил. Ако е станало всичко това, то минава ли свидетелството на народа от цялото село срещу Зейд?”. Отговорът е категоричен: “Не минава”¹⁸.

От гледна точка на характера на престъпленията, свързани с физическата неприкосновеност, живота и честта на личността в споменатите законодателства, ще отбележа, че с изключение на това на Сюлейман I, те са групирани и изложени почти еднотипно. На първо място са постановени санкциите, отнасящи се до побои, обиди, ругатни и едва след това тези, свързани с убийство. В законодателството на Сюлейман те са групирани в три раздела. Първият раздел обхваща глобите за “побоища, псувни (обиди, ругатни) и убийства”; във вторият – глобите за принуда (насилие) са разисквани заедно с тези за вино, кражба и грабеж; третият раздел обхваща престъпления, свързани с тежки телесни наказания. Няма да се спирам на всички тях, но ще посоча, че се започва от обикновеното сбиване, санкционирано само “с бой с тояга”, ако не е свързано с физически щети и обстойно се регламентират глобите по повод “скубане на бради и коси, ако това се докаже”. Законът в този и следващите изложени нарушения е категоричен: “ако са богати, да им се вземе

двадесет акчета глоба; ако са бедни, да им се вземат десет акчета; в тези случаи законът е еднакъв и за неверниците”¹⁹. В случай на средна телесна повреда — нараняване на глава с кръвоизлив, глобата е тридесет акчета, но ако е “счупена кост и раненият е лекуван от лекар, наказанието е сто акчета, ако този, който е наранил главата, е състоятелен и състоянието му е хиляда или над хиляда акчета; ако състоянието му е до 600 акчета, вземат му се петдесет акчета глоба; ако е беден, вземат му се четиридесет или тридесет акчета глоба”²⁰. Същият тип санкции се предвиждат и в случай на убийство, ако не е приложен принципът на кръвното възмездие — глобите съответно са 400, 200 и 100 акчета, а при “свършена бедност” — 50 акчета. Двойно по-малки са таксите в случай на нараняване “със стрела или нож”, при които единият е в “напреднала възраст” и е принуден да остане на легло.

Прословутият казус “око за око”, “зъб за зъб” има следната трактовка: “Който извади зъб или око на някого и преднамерено не се приложи правилото за възмездието, да му се вземат двеста акчета глоба, в случай, че е богат; ако е средно състоятелен, да му се вземат сто акчета глоба, а ако е свършено беден, да му се вземат четиридесет или тридесет акчета глоба.”²¹

След изброените такси и глоби за този вид нанесени физически щети се пояснява, че не се вземат глоби, ако сбиванията са между непълнолетни младежи. В края на този раздел, след всички коментирани простъпки се регламентира, че ако всички тези деяния са извършени от неверници “да се вземе половината от глобата, определена за мюсюлмани”, така както е уточнена в отделните казуси.

Във всички постановления, свързани с престъпления от този характер, се наблюдава непоследователност и дори противоречие в предвидените санкции. Най-категорично тя е изразена по отношение на тези, свързани с убийство. Освен коментирания по-горе паричен еквивалент на наказанието за тази най-крайна криминална проява, в раздела за “тежки телесни наказания” един от казусите постановява: “Който убие човек, да бъде убит, заради това, че е убил”²², без обаче да се пояснява каква точно да бъде екзекуцията. В друг казус от същия раздел обаче по отношение на убийството на родители или близки родственици се уточнява, че „следва да се постъпи съгласно шериата”.

Според мен, тази непоследователност в предвидените санкции до голяма степен се дължи на действието на три фактора: на обичайните норми, все още валидни в османското общество; на постановленията на предходните султани, които все още са в сила и най-вече на подчертаното желание от страна на Сюлейман I да приведе действащите в империята закони в съответствие с шериата.

Другият извод, който се налага при един обобщен преглед на санкциите, свързани с посегателствата срещу физическата неприкосновеност на личността, е че животът на личността няма особено висока стойност в Османската империя през този период. Много по-строго и като размер на глобите, и като телесни наказания, се наказват посегателствата срещу частната собственост и особено тези, свързани с кражба на кон или на бойно снаряжение. Обстоятелство, което, освен

че буквално ни потапя в действителността на най-общо източните деспотии, категорично сочи, че войната и през XVI в. е най-печелившето и престижно занимание в империята.

И накрая, казаното потвърждава наблюденията и на европейските дипломатически лица и пътешественици, и на българските и балкански книжовници за една от причините за “прекрачване на религиозната бариера”. Както красноречиво сочат някои от тях решението за приемане на исляма, нерядко е свързано и с възможността да се избегнат тежките последици от убийство в рамките на християнската общност и особено със „страха от въздаянието” и стремежа към “опрощение” от религия, с по-малко строги изисквания за подобни тежки престъпления.

БЕЛЕЖКИ

¹ Необходимостта от разделянето на шерията от фикха, който дава конкретни познания за неговото приложение, е породена от невъзможността на всяко светско провинение да се гледа като на отклонение от волята на Аллаха.

² **Fattal, A.** Le statut légal des non-musulmans en pays d’islam. Recherches publiées sous la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. T. X., Imprimerie Catholique, 1958; **Массэ, А.** Ислам. М., 1961 (1981), 86-93.

³ **Массэ, А.** Цит. съч., с. 88; **Петрушевский, И. П.** Ислам в Иране в VII–XV веках. Ленинград, 1966, с. 137, с. 189; **Пеев, Й.** История и философия на една религия. С., 1985, 34–36.

⁴ По-подробно у: **Мутафова, Кр.** Конфесионални отношения между християни и мюсюлмани и ислямизацията в българските земи през XV–XVII в. (дисертация). С., 1997. Подобно становище се прокарва и в някои от съвременните османистични изследвания: **Inalcik, H.** The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600. London, 1973, pp. 68–69; **Kunt, M.** Transformation of zimmi into askeri. – В: Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. Ed. by B. Braude and B. Lewis. V. 1. The Central Lands. New York-London. 1982, pp. 58–59, 63–64.

⁵ **Inalcik, H.** Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law. – В: **Inalcik, H.** The Ottoman Empire. Conquest, Organization and Economy. Collected Studies. London, 1978, pp. 109–110. Вж. и The Cambridge History of Islam. V. 1. The Central Islamic lands. Ed. by P. Holt, A. K. Lambton and B. Lewis. Cambridge. 1970 p. 310.

⁶ Проблемът светска – духовна власт, *шерият* и *канун* в Османската империя, привлича вниманието на редица османисти. Вж. **Gerber, H.** Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman law. – In: International Journal of Turkish Studies, 1981, V. 2, N 1, p. 137; **Repp, R. C.** Qanun and Sharī’a in the Ottoman Context. – In: Islamic Law: Social and Historical Context. Ed. Azis al-Azmeh. Routledge. London – New York, 1988, pp. 124–145 – Според Р. Реп принципите и практикуването на тюрето (обичайното право) несъмнено са свързани с османците.

⁷ **Inalcik, H.** Op. cit., pp. 70–71.

⁸ *Турски извори по историята на правото в българските земи* (ТИИПБЗ). Т. 1. Състав. Г. Гълъбов. С., 1961, 20–26. Известно е от копие от 1488 г., но според Х. Иналджък

е издадено веднага след завладяването на Константинопол. – **Inalcik, H.** *The Ottoman Empire...* p. 71.

⁹ Вж. напр. **Gerber, H.** *State, Society, and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective.* State Univ. of New York Press, 1994, pp. 30–38, 62–64.

¹⁰ **Anhegger, R. and H. Inalcik (eds).** *Kannunname-i Sultani ber mucceb-i 'örf' Osmani.* Ankara, 1956. Цит. по: **Inalcik, H.** *Op. cit.*, p. 73.

¹¹ ТИИПБЗ, Т. 1, с. 25/§7.

¹² **Inalcik, H.** *Op. cit.*, pp. 65–68, p. 73. Вж. и **Мейер, М.** Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. М., 1991, 66–67, 90–93. Известният трактат “Kutadgu Bilig”, написан през 462/1069 г. за Караханидите, намерил място във всички ислямски съчинения по политическа теория, най-ясно изразява същността и пътя на тези трансформации. В него се отбелязва: “Контролът на държавата изисква голяма армия. Поддържането ѝ изисква голямо богатство. За да получи това богатство [владетелят], народът трябва да просперира. За да просперира народът, законите трябва да бъдат справедливи”. **Inalcik, H.** *Suleiman the Lawgiver...* pp. 107–108. Вж. и **Inalcik, H.** *Kutadgu Bilig'de Türk ve Iran Devlet ve Siyaset Nazariye ve Gelenekleri.* Reşit Rahmeti Arat için, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966, s. 259–271.

¹³ **Книга законов султана Селима I.** Публикация текста, перевод, терминологический комментарий и предисловие А. С. Тверитиновой. М., 1969, 11–16, с. 35, 40–41, с. 50, 67–68.

¹⁴ Прогресивното “дискредитиране” на кануна продължава до 1696 г., когато Мустафа III (1695–1703) издава ферман, отразяващ приоритета на шериятското право. – **Repp, R.** *С. Op. cit.*, p. 131. Някои изследователи поддържат тезата, че макар и да е в криза, части от кануна, под една или друга форма се запазват дори и през XVIII в. (най-вече в случаи, свързани с поземленото право, както и в някои казуси на наказателното). – **Gerber, H.** *State, Society, and Law...*, p. 66.

¹⁵ Вж. напр. **Gerber, H.** *Op. cit.*, pp. 30–38, 62–64.

¹⁶ В изследването си върху османското право и мястото на фетвата в него, Х. Гербер подчертава, че сиджилите най-ясно разкриват широкото приложение на фетвата. – **Gerber, H.** *State, ...*, pp. 81–92.

¹⁷ **Düzdağ, M. E.** *Şeyhülislâm E'bussuud Efendi Fetavaları ışığında 16 asır türk Rayatı.* Enderun Kitabevi, 1972. Х. Гербер счита, че “Марузат”, по-скоро би могъл да се класифицира като канун, отколкото като сборник с фетви като посочва конкретни сфери на приложението му. По този начин, той защитава тезата, че в някои от фетвите, Ебуссууд прокарва иновации в областта на шерията, а не само стриктно следва предписанията му. – **Gerber, H.** *Op. cit.*, pp. 88–91.

¹⁸ *Ibid.* № 424.

¹⁹ ТИИПБЗ, Т. 1, с. 29.

²⁰ Пак там.

²¹ Пак там.

²² Пак там, с. 30.