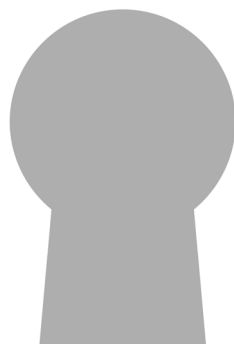
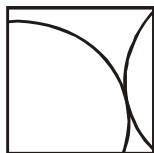


FAMILJA NË SHOQËRINË OSMANE

Ilber Ortajllë



© LOGOS·A
S H K U P
P R I S H T I N Ë
T I R A N Ë
2 0 1 4



LOGOS·A

Ilber Ortajllë
FAMILJA NË SHOQËRINË OSMANE

Biblioteka: LEXO

Për botuesin: Adnan Ismaili
Kryeredaktor: Husamedin Abazi
Redaktor biblioteke: Ali Pajaziti

Redaktor artistik & disenji: Edib Agagjyshi
Redaktor teknik: Halil Berisha
Mbikëqyrës i shtypit: Kemal Ismaili
Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup
Shtypi: Focus Print - Shkup

ISBN 978-9989-58-549-4

www.logos-a.com

Copyright©Logos-A, 2014

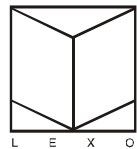
Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.
Ky libër mund të kopjohet pjesërisht për përdorim personal dhe jofitimprurës. Kjo rekomandohet për qëllime promovuese të librit apo edhe për afirmim të kulturës së leximit në përgjithësi. Por, nuk lejohet riprodhimi, transmetimi apo kopjimi i këtij libri në tërësi pa lejen paraprake të Logos-A.

FAMILJA NË SHOQËRINË OSMANE

İlber Ortajllë

PËRKTHEU NGA TURQISHTJA:
??????

TITULLI I ORIGJINALIT:
İlber Ortaylı,
Osmanlı Toplumunda Aile,
Timaş Yayınları,
İstanbul, 2009.



PËRMBAJTJA:

PARATHËNIE	7
KUADRI SHOQËROR I FAMILJES OSMANE.....	9
Hyrje	9
Kuadri shoqëror i familjes.....	12
Familja bërthamë dhe statusi i saj	13
Sistemi i milet-it si një ambient fetar i familjes	18
Mëhalla: Ambienti fizik i familjes	34
Familja osmane nga këndvështrimi i shtresave shoqërore	48
Dinastia Osmane: “Hanedan-i Al Osman”	50
Familjet e dijetarëve	67
Vajzat e dijetarëve	74
Aristokratët jomuslimanë	78
BAZA JURIDIKE E FAMILJES.....	85
Hyrje	85
Mënyra e trajtimit të mehrit në jurisprudencën islame.....	91
Martesa.....	101
Marrëdhëniet jashtëmartesore	109
Vdekja në familje.....	111
Trashëgimia në familje.....	112
Poligamia	120
Patriarkalizmi, feja dhe kombësia.....	123
Jeta e përditshme e familjes.....	130
Fëmija në familje.....	130
Arsimimi i fëmijës dhe ndryshimet e ndodhura.....	137
Shkolla fillore – Shkëputja e fëmijës nga familja.....	147
Femra dhe mashkulli apo bashkëshortja dhe bashkëshorti në ambientin shoqëror.....	154
Shpenzimet e familjes.....	166
Shërbëtoret e familjes.....	170

Shëndeti i familjes	173
Mënyrat e të ushqyerit të familjes turke	174
Transformimi në strukturën e familjes të shekullit të nëntëmbëdhjetë.....	183
Shekulli i Nëntëmbëdhjetë: Romanizimi i së Drejtës përballë Tradicionales dhe Jurisprudencës Islame	194
Aspirata për një familje moderne	202
PËRFUNDIMI.....	213
Familja në Turqi: Pasqyrimi i strukturës historike	213
BURIMET E PËRDORURA.....	221

PARATHËNIE

E drejta familjare, zhvillimi i strukturës së familjes në histori, ligjet në lidhje me familjen; kuzhina, edukimi i fëmijëve, pleqëria, rinia, dasma, lindja dhe traditat gjatë ceremonisë mortore janë tema që i interesojnë nga afër çdo shoqëri. Shoqëritë duan t'i studiojnë zakonet e të tjerëve, por kanë dëshirë më tepër që ta shohin veten e tyre në pasqyrë. Edhe nëse shkencat sociale dhe letërsia nuk janë pjekur mjaftueshëm në këto degë, pra edhe nëse shkrimtarët me veprat e famshme letrare si *Familja Buddenbrook*, *Madam Bovari* dhe *Ana Karenina*, si dhe shkencëtarët me kërkimet e tyre të detajuara nuk kanë arritur në sinteza të rëndësishme, përsëri shoqëria tregon interes dhe i ndjek këto tema sepse familja është ambienti më i ngrohtë për njerëzit dhe se interesi vazhdon edhe për programe televizive si "Njerëzit Tanë" dhe "Lagjja jonë". Jeta familjare ka dimensione universale, por nga ana tjetër, elementet e saj kombëtare dhe rajonale rëndojnë më tepër. Familja është një institucion që pasqyron përkatësinë ndaj një mjedisi kulturor. Nga ky këndvështrim, edhe vendi ynë formon një mjedis kulturor me vendet mesdhetare dhe ato të Lindjes së Mesme. Familja është një nga institucionet më konservatore të shoqërisë, e cila pëson ndryshime të pakta. Në këtë shekull ajo po ndryshon dhe për shkak të këtij ndryshimi nuk ekziston një temë që ka nevojë më shumë për kërkime historike sesa institucioni i "familjes". Për këtë arsye, ishte i nevojshëm trajtimi nga e para i artikujve që kam shkruar dhe që janë pëlqyer në lidhje me strukturën e familjes në shoqërinë osmane, hulumtimi i materialeve të reja për këtë temë dhe

inkuadrimi i saj nga ana shoqërore dhe juridike në kornizat siç janë sistemi i “*miletit*” dhe “romanizimi në jurisprudencë”. Pa këtë gjë, është i pamundur konceptimi i familjes në njëqind e pesëdhjetë vitet e fundit si dhe evoluimi i së drejtës familjare. Në lidhje me të drejtën familjare, janë shkruar monografi nga kolegët tanë që janë juristë të së drejtës civile dhe që e njohin mirë të drejtën islame. Ndërsa kërkimet që janë bërë në lidhje me familjen në Turqi mund t’i gjejmë me anë të një klasifikimi sistematik vetëm në koleksionin me tre vëllime të Ismail Karasë. Për këtë arsye, e pashë të nevojshme shkrimin e kësaj vepre që trajton zhvillimin e familjes osmane brenda kornizës juridike dhe shoqërore që nga shekujt pesëmbëdhjetë dhe gjashtëmbëdhjetë e deri në ditët e sotme. Do të isha shumë i lumtur nëse do të mund të këshilloja për sinteza edhe më të gjera.

Gjatë shkrimit të këtij libri, ashtu siç ndodh gjithmonë, dua të falënderoj për ndihmën e tyre përgjegjësin e zellshëm të Institutit të Historisë Turke, Neshexhan Ujsallin, kolegun e ri Olivie Buke (Olivier Bouquet) për ndihmën e tij në çastet e fundit me rregullimin e bibliografisë si dhe studentin tim Hakan Kajnaranë. Janë pak falënderimet ndaj miqve të mi Ëshëk dhe Ferruh Gençer për redaktimin e librit me imtësi dhe profesionalizmin e madh në një kohë shumë të shkurtër.

Këtë libër ia dhuroj nënës time, Shefika Karashaj-Ortajllë.

Ilber Ortajllë

KUADRI SHOQËROR I FAMILJES OSMANE

Hyrje

Rrënja dhe formimi i familjes është një nga çështjet më të vështira të antropologjisë dhe sociologjisë; nuk themi të historiografisë sepse familja është e pranishme si një institucion universal në periudhat historike që mbështeten në dokumente si dhe ekziston mundësia për ta ndjekur me dokumente evoluimin apo palëvizshmërinë e saj, me anë të një metode më të sigurt. Shpjegimet dhe teoritë antropologjike që trajtojnë lindjen dhe formimin e familjes kanë mungesa të qarta; teoritë apo shpjegimet që tregojnë se familja është një formim që i përket një periudhe (periudhës së fundit) të shoqërisë njerëzore janë akoma larg fitimit të mbështetjes universale. Qenia njerëzore është një gjallesë që mban kujtime, që e njeh të kaluarën dhe që është kurioze për të ardhmen. Për këtë arsye, njeriu ishte i vetëdijshëm për formimin e familjes dhe për lidhjen e gjakut dhe me këtë vetëdije ai formoi që prej shumë kohësh, aq sa s' mbahet mend (*post hominum memoriam*), bërthamën më të sigurt shoqërore. Pa dyshim që është e pamundur ta zbulosh këtë formim vetëm me anë të dokumenteve historike apo vëzhgimeve; për këtë arsye, teoritë antropologjike dhe jurisprudenca janë disiplinat formuese dhe të domosdoshme të temës së familjes. Kjo situatë e shumë disiplinave e bën historinë e familjes një nga fushat më të vështira.

“Familja në shoqërinë osmane”, që është dhe titulli i librit tonë, është një koncept me një përmbajtje shumë të gjerë. Pikësëpari, në këtë koncept futet “dinastia” që drejton

perandorinë. Ashtu si familja bullgare kristiane që jetonte në buzë të lumit Danub ose në Rodope, edhe familja “pomake” e cila kishte pranuar fenë e turqve ndonëse e kishte ruajtur gjuhën bullgare, në derën e së cilës akoma nuk ishte futur poligamia, ishte një familje osmane. Arabët e Hixhazit, marunitët apo kristianët melkitë të Libanit (natyrisht që midis këtyre njerëzve ekzistonte poligamia, e cila nuk kalonte nga Kisha por që pranohej nga populli), qytetet sunite të Anadollit, fshatarët turq të sektit alevi; nomadët turkmenë, familja e një fisi kurd, grekët e ishujve dhe të Egjeut, malësorët shqiptarë që u përkisnin tre feve, muslimanët e Bosnjës dhe familjet çifute të shpërndara në katër anët e botës ishin të gjitha familje osmane. Ndonëse u përkisnin sistemeve të ndryshme juridike, këto familje karakterizohehin nga elementi osman dhe kjo jo për shkak të sundimit politik të Perandorisë Osmane, por për shkak të ndarjes së gjeografisë kulturore, e krijuar nga një histori e gjatë. Në kulturat e komuniteteve të feve të ndryshme, më tepër sesa ndarjet, sundonin anët e tyre të përbashkëta.

Që nga “nomos-i” i grekëve e deri tek “nderi” në gjuhën e arabëve, sistemi patriarkal me të gjitha anët e tij; dhe përbërja fizike e trashëgimisë familjare bile edhe nëpër qytete, vihej re në Ballkan dhe në Lindjen e Mesme.

Ndryshimet në jetën familjare osmane ishin më tepër ndryshime rajonale sesa fetare, bile ishin më tepër ndryshime gjeografike sesa etnike. Statusi dhe marrëdhënia në çift e gruas në një familje muslimane të Bosnjës shfaqej më e lirë dhe më e barabartë në krahasim me një familje *keldani* të Mosulit. Për shkak të afërsisë në mënyrën e jetesës, kishte të rinj kristianë që interesoheshin me këmbëngulje për tekste juridike, bile edhe për kërkimet në fushën e jurisprudencës, për të shqyrtuar familjen osmane; midis tyre gjendet edhe

Jurisprudenca Islame, e shkruar nga Sava pashai në fund të këtij studimi, e cila është një ese që përdoret më shpesh dhe e shkruar në një gjuhë ndërkombëtare, ndryshe nga veprat e tjera të jurisprudencës islame. Deri në kohët e fundit, institucioni i Bashkësisë Islame e përdorte shpesh përkthimin e saj në gjuhën turke. Është e qartë se familja osmane është një tipologji në rruzullin tokësor. Ajo ka veçantitë e saj dhe Kristianizmi apo Islami nuk e kufizojnë këtë term; ndonëse çdo grup (milet) fetar i kryente veprimet që kishin të bënin me të drejtën familjare në gjykatat e veta fetare, ndryshimi midis një familjeje holandeze dhe një familjeje osmane armene, sipas afërsisë midis një armeni dhe një turku osman, është edhe më i madh. Periudha e sundimit osman, e quajtur *Turkokratia* sipas së drejtës romake, ka vazhduar për shkak të funksioneve juridike që Patriarkana në Perandorinë Osmane kishte ndaj grekëve ortodoksë, si dhe për shkak të veprimeve si trashëgimia, borxhet, regjistrimet e lindjeve-vdekjeve dhe martesat që kanë të bëjnë me të drejtën familjare. Ndonëse ekzistonte një ndarje juridike, veçantia historike dhe kulturore e asimilonte jetën familjare të popujve të çdo feje të perandorisë me traditat e tyre. Këtu kanë ndikim edhe gjurmët e mbetura paraosmane, po aq sa edhe osmanizmi. Struktura e nomadëve turkmenë është unike, ndërsa populli i Karamanit ka emigruar në Ballkan me strukturën e tij. Se çfarë ndikimi pati ajo strukturë tek popujt e Ballkanit apo se si u ndikuan emigrantët nga mjedisi ku u vendosën, kjo është çështje që nuk është zgjidhur plotësisht nga historianët dhe etnologët. Si mund të ndryshojë sistemi mijërvjeçar i familjes në Lindjen e Mesme përballë Osmanizmit? Mirëpo pavarësisht kësaj ngjashmërie, të jetuarit veçmas dhe mbrojtja e lirisë etnike janë një veçanti që Osmanizmi i ka sjellë kësaj gjeografie të gjerë.

Si ishte vendi ku jetonte familja osmane? Ky vend ishte një mëhallë (lagje) dhe fshat. Përkundrajt gjendjes së sotme, familja kishte lidhje etnike, fetare dhe juridike me shoqërinë e mëhallës apo të fshatit ku ajo gjendej, sepse populli i kësaj shoqërie ishte garanti i njëri-tjetrit. Kështu, kjo shoqëri ishte një institucion që i zbatonte bashkërisht disa përgjegjësi përpara shtetit. Mëhalla apo fshati ishin një institucion përgjegjës që kishin për detyrë të zbatonin disa përgjegjësi në lidhje me mbledhjen e disa taksave; me sigurimin e rendit apo me punët publike.

Kuadri shoqëror i familjes

Këtu do të trajtojmë familjen (shtëpinë), në të cilën kanë jetuar tre breza në një mjedis fizik siç është mëhalla apo fshati, e cila është në të njëjtën kohë një njësi juridike dhe financiare. Cila është madhësia e familjes dhe nga sa persona formohet ajo? Në lidhje me këtë çështje nuk kemi një shifër të saktë. Në përgjithësi, nga regjistrat (*tahrir defterleri*), pra nga fletoret ku janë regjistruar meshkujt të cilët janë të detyruar të paguajnë taksa, mund të zbulojmë se sa breza kanë jetuar në një familje (shtëpi). Ky regjistër (*tahrir defteri*), që tregon sasinë vjetore të të ardhurave të një familjeje për të cilat paguhen taksa apo që tregon ata të cilëve u jepen të ardhura kundrejt një shërbimi, quhet edhe regjistri i mbledhjeve (*icmal defteri*). Në këtë regjistër tregohet se sa familje kishte në popull, por nuk shkruhej se sa anëtarë kishte një familje. Numërimi i popullsisë në shtetin osman bazohej në numrin e familjeve, si në shekullin e gjashtëmbëdhjetë ashtu edhe në shekullin e nëntëmbëdhjetë. Bashkë me faktin se numri i anëtarëve të një familjeje është një temë debati, ne mund të nxjerrim një përfundim nga numri i meshkujve

të martuar dhe beqarë të familjes. Në regjistrat, (pra në fletoret ku janë regjistruar një nga një vetëm meshkujt), regjistrimi është kështu: “Mahmudi biri i Omerit (ky është kryefamiljari), pastaj pranë tij, Abdulkerimi biri i filanit (theksohet se është beqar)...” Kjo do të thotë që në regjistër regjistrohet vetëm kryefamiljari dhe djali i tij beqar, që është edhe taksapagues. Përveç këtyre dy meshkujve, ne vetëm mund të parashikojmë se sa fëmijë dhe gra që nuk janë të detyruar të paguajnë taksa ka në një familje. Në përgjithësi, ne duhet të pranojmë analizën e Nexhat Gëjynçit (Nejat Göyünç), një prej specialistëve më të famshëm të këtyre regjistrave, sipas të cilit një familje përbëhej nga pesë anëtarë. S’ka dyshim se në disa zona dhe në disa situata, ky numër mund të jetë më i madh. Nexhat Gëjynçi; *Sirem* (Mc Goven) dhe *Amid* (Mehdi Ilhan), duke parë regjistrat në qytetin e Bursës dhe përfundimet e Omer Lutfi Barkan-it, thonë se numri i anëtarëve të një familje varionte nga katër deri në tetë persona¹. Në ekonomitë tradicionale nuk duhet të ketë një ndryshim të madh nga këndvështrimi i madhësisë së familjes në fshat dhe në qytet.

Familja bërthamë dhe statusi i saj

Në përgjithësi, familja bërthamë (që përbëhet nga prindërit dhe fëmijët e tyre) konsiderohet taksapaguese për administratën osmane. Financa merret me këtë familje, e cila është një njësi që paguan taksa. Nga ana financiare, të gjithë anëtarët e familjes bërthamë, e cila është në një numër të caktuar (40-50 familje), janë të detyruar të paguajnë taksa. Edhe tokat që lërohen me qe kanë të njëjtën madhësi që nga koha e Perandorisë Romake, Bizantine e Sasanite dhe konsi-

¹ *Islam Ansiklopedisi*, T. D., Vakfi, c. 15, f.552, 553.

derohen një njësi bujqësore që mbillen dhe korren nga familja bërthamë. Për organizimin teknik të prodhimit në Turqi, si një njësi financiare dhe administrative, kanë folur Halil Inalxhëku (Halik Inalcık) nga ana historiografike dhe Mybexhel Këraji (Mübeccel Kıray) nga ana sociologjike në marrëdhëniet tokë-familje, parmendë-prodhim rural dhe taksa-strukturë administrative². Kjo pikëpamje e saktë nxjerr në pah edhe ekzistencën e një familjeje komunitare nga këndvështrimi i prodhimit shtëpiak, marrëdhënieve sociale dhe statusit të familjes brenda mëhallës dhe fshatit. Në jetën dhe prodhimin e përditshëm, familja osmane është më e prirë për të ndjekur format e jetës dhe prodhimit të një "familjeje të madhe" sesa format e jetës së familjes bërthamë.

Në qytetet dhe fshatrat tradicionale, familja bërthamë nuk është një tip familjeje e përshtatshme për vazhdimësinë e jetës. Për përgatitjen e stoqeve që do të harxhohen gjatë vitit, për ndarjen e punës në zonën rurale dhe ruajtjen e familjes është e nevojshme që tre breza të strehohen së bashku. Kjo gjë është e nevojshme edhe për transmetimin e trashëgimisë kulturore. Në përgjithësi, edhe llojet e ndërtesave ku banojnë familjet janë të përshtatshme për të strehuar disa breza. Anëtarët e një familjeje të gjerë jetojnë në dhomat përreth avllisë apo në godina të vogla; edukimi i fëmijëve brenda familjes kryhet nga brezat e mëparshëm dhe familja gjendet në një lidhje organike me mëhallën, që është edhe një njësi sociale.

Kjo strukturë është edhe më e ndryshme në qytetet e porteve të mëdha si Stambolli, Selaniku dhe Izmiri. Bile në shekullin e nëntëmbëdhjetë, familja bërthamë ishte e përha-

² Mübeccel Kıray, "Toplum Yapısındaki Temel Değişimlerin Tarihsel Perspektifi: Bugünkü ve Yarınki Türk Toplum Yapısı", *Mimarlık Seminerleri* 1969, ribotim: *Toplumbilim Yazıları*, Gazi Üniversitesi, Ankara, 1982, f.116-132; Halil Inalcık, "Köy, Köylü ve İmparatorluk", V. *Milletlerarası Türkiye Sosyal İktisadi Tarih Kongresi*, M. Ü., ribotim: *Osmanlı İmparatorluğu*, Eren Yay., İstanbul, 1993, f.1-14.

pur në këto qytete; pra popullsia në këto qytete nuk rritej me anë të lindjeve. Kështu, Stambolli e rriti popullsinë e tij me njerëzit që emigruan nga provinca e Danubit, një provincë që pësoi humbje gjatë luftës osmano-ruse të vitit 1877-1878, e quajtur ndryshe Lufta e 93-shit, si dhe më vonë me emigrantët e ardhur nga Ballkani. Ndërsa migrimi i ndodhur nga Anadulli nuk ishte shumë i madh. Deri në fund të Luftës së Dytë Botërore, ky lloj migrimi kryhej nga ata që ishin beqarë dhe që punonin në mënyrë sezonale. Në vitet 1960, kur pati dhe një rritje të studimeve mbi historinë vendase, u përfituan të dhëna që do t'i ndryshonin pikëpamjet e përhapura mbi familjen osmane, ose e thënë më mirë, do t'i ndryshonin fjalët e pabaza mbi këtë familje. Bile shihet se në shekullin e kaluar në Stamboll nuk kishte shumë familje ku jetonin së bashku tre breza. Për më tepër, edhe klasat e mesme kishin prirje drejt familjes bërthamë. Xhem Behar (Cem Behar) thotë se 45% e të gjitha familjeve përbëheshin nga tre apo edhe më pak veta. (Le të kujtojmë se ky hulumtim ka qenë i kufizuar vetëm me lagjen Fatih, të cilën e konsiderojmë një lagje ku banonin familje të mesme dhe të larta. Sipas pikëpamjes sonë, në lagjet poshtë mureve të kalasë, ku u vendosën hamejtë e ardhur nga Siirti apo armenët e ardhur nga Lindja, mund të ndeshim familje që kanë edhe më shumë anëtarë.) Stambolli nuk ishte qyteti i popullsisë që po rritej dhe i familjeve të mëdha. Alan Duben dhe Xhem Behar³ kanë prirje që këtë pikëpamje ta shtrijnë edhe në shumë qytete të tjera, mirëpo është e natyrshme që në disa qytete përqindja e familjes bërthamë do të ulej.

Për tipin e familjes së përhapur ndër shekuj, Nexhat Gëjynçi është shkrimtari që vërteton këtë pikëpamje të Du-

³ Alan Duben & Cem Behar, *İstanbul Haneleri*, İletişim, İstanbul 1996, s.61-65. Shih edhe Alan Duben, "Turkish Families and Households in Historical Perspective", *Journal of Family History*, Spring 1985, f.75 dhe vazhdimi.

ben-it dhe Behar-it. Gëjynçi nxjerr përfundime interesante për një qytet të madh provincial siç është Bursa dhe bile për një qytet të vogël të Anadollit siç është Ankaraja. Në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, në qytetin e Bursës, 27% e familjeve ishin pa fëmijë, 20% ishin me një fëmijë të vetëm (domethënë që numri i familjeve që përbëheshin nga çifte të moshuara që jetonin vetëm ishte shumë i madh), 18% ishin me dy fëmijë dhe pjesa tjetër ishte me shumë fëmijë. Sipas regjistrave të pasurisë së lënë me trashëgimi, në shekullin e shtatëmbëdhjetë vihet re se në Stamboll dhe në Edirne, 92% e një grupi prej 1000 meshkujsh është martuar vetëm me një grua dhe ka mesatarisht dy fëmijë. Në qytetin e Ankarasë, nga 800 familje, 12% e tyre janë familje ku ekziston poligamia. Në përgjithësi, në shekujt e tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë, në familjet jomuslimane kishte pak më shumë fëmijë sesa në familjet muslimane. Këtë konkluzion e vërtetojnë hulumtuesit tanë të sotëm si dhe vëzhgimet e udhëtarëve të asaj epoke (siç ishte Olivieri)⁴.

Kur futemi në përcaktimin e tipologjisë së një familjeje të shoqërisë osmane, shohim pamje habitëse. Sipas masës së gjerë të njerëzve, s'ka dyshim se tipologjia e një familjeje që dallon nga të tjerat i përket dinastisë drejtuese osmane. Në këtë vepër, do të flitet shkurtimisht edhe për familjen nga e cila e ka origjinën dinastia osmane. Them shkurtimisht sepse shpjegimi për këtë familje ka nevojë për një vepër më vete. Pavarësisht dy monografive të rëndësishme gjatë viteve të fundit, ajo konsiderohet një temë e pastudiuar ende. Tipologjia e dytë është tipologjia e një familjeje të gjerë që

⁴ Göyünç, "Hane". DİA, c.15, s.553; Said Öztürk, *Istanbul Tereke Defterleri –Askeri Kassama Ait*, İstanbul 1995; Hüseyin Özdeğer, *1413-1650 Yılları Bursa şehri tereke defterleri*, İstanbul, 1988, s.45; O. L. Barkan, "Edirne Askeri Kassamına ait tereke defterleri (1549-1659)", *TTK Belgeler III/5-6*, 1966, f.15 dhe vazhdimi; *Olivier, Türkiye Seyahatnamesi*, përkth. Oğuz Gökmen, Ankara, 1977, f.78.

vihet re nëpër fise (arabët, turkmenët, kurdët). Edhe midis këtyre fiseve ka ndryshime, sipas gjeografisë, kafshëve që rrisin dhe strukturës ushtarake. Ndërsa sipas feve, nuk ka ndryshim tipi i familjes në qytete dhe fshatra. Ja pra, ky është edhe shkaku i hulumtimit tonë të familjes nën konceptin “Familja Osmane”. Për këtë arsye, fillimisht, shqyrtimin e strukturës së kësaj familjeje do ta nisim nga ambienti fizik, pra duke trajtuar fshatin dhe mëhallën. S’ka dyshim se ne do të trajtojmë edhe strukturën e komunitetit (pra sistemin e *milet-it*) që përbëhet nga njerëz me fe të ndryshme në mëhallë apo nëpër fshatra. Është e pamundur të thuhet se kjo gjë ka ndikuar shumë tek struktura e familjes sepse komuniteti i përbërë nga njerëz me fe të ndryshme formohet nga familje që kanë të njëjtën strukturë. Për shembull, ngjashmëria midis familjes armene dhe asaj turke, në drejtim të patriarkalizmit, koncepteve të nderit dhe ndershmërisë si dhe e dallimit midis dy gjinive (qoftë edhe ai juridik), nuk mund të krahasohet me asnjë popull tjetër. Edhe familjet greko-ortodokse dhe hebreje në një masë të madhe nuk kanë ndryshim nga kjo gjë. Nëse grupet me popullsi protestante dhe katolike, që ne i quajmë lindorë (levantenë) kanë një pamje dhe një jetë tjetër, kjo gjë nuk vjen nga feja e tyre, por ngaqë mbajnë gjurmët e një kulture dhe jete tjetër, të importuar nga jashtë perandorisë. Kështu, ndonëse *melkitët* e Libanit, që ne i quajmë katolikët e Lindjes (katolikët armene, kobtë dhe surjani) janë të lidhur me Romën, ata nuk kanë ndryshim nga popujt e tjerë të Lindjes qoftë në adhuret që kryejnë, qoftë në jetën e përditshme që bëjnë. Këtu, shkaku i trajtimit të sistemit të *milet-it* është rishikimi i mendimit të gabuar që është përhapur, se ekzistojnë ndryshime të thella në strukturën e familjes dhe në marrëdhëniet farefisnore midis muslimanëve dhe jomuslimanëve në Pera-

ndorinë Osmane. Sistemi i *milet-it* ishte pengesë për përafri-min e njerëzve me njëri-tjetrin, duke u martuar dhe duke krijuar marrëdhënie farefisnore; kështu që çdo popull ka jetuar në kampin e vet. Mirëpo, nga ana tjetër, ndikimi kulturor dhe bashkëpunimi në institucionet e tyre kryesore gjatë jetës ishte aq i madh, saqë habitesh për këtë fakt.

Sistemi i *milet-it* si një ambient fetar i familjes

Shteti osman ishte një shtet musliman dhe në respekt të vijës së sotme historike, ka cilësinë e të qenët Perandoria e fundit Islame. S'ka dyshim se përzierja e këtij shteti në histori nuk është fundi i kësaj historie, pra historia është e gjallë; sistemi osman qëndron me gjurmët e tij brenda ngjarjeve të botës së sotme. Përpara Perandorisë Islame (periudhë që fillon me fitoren e Omerit, kalifit të dytë), që në fillim të shtetit dhe historisë islame, në qytetin e Medinës kishte nisur zbatimin e praktikës së të jetuarit së bashku me komunitetin jomusliman. Për këtë arsye, brenda tokave islame, edhe në periudhat që pasuan, grupet e jomuslimanëve që konsideroheshin ithtarë të librit patën detyrime juridike nën statusin e quajtur "*dhimmi*". Jomuslimanët janë të mbrujtur në shtetin islam. Përkundrajt saj, ata janë të detyruar që të paguajnë disa lloje taksash (përveç taksave në bujqësi) si dhe të paguajnë *xhizjen* (që është një taksë për person). Megjithatë, detajet e këtyre dy temave janë të shumta. Meqenëse që në shekullin e parë të Perandorisë Islame, të ardhurat nga taksat u pakësuan nga pranimi i fesë islame të jomuslimanëve që ishin të detyruar të paguanin *haraçin* (taksat), mbas një farë kohe taksat nuk u klasifikuan në varësi të personit që e ka detyrim ta paguajë atë, por në varësi të tokës së tij, duke e konsideruar këtë tokë si një *haraç*. Gjitha-

shtu dihet se edhe disa çështje të praktikuara janë zgjidhur që në kohën e Halid bin Velidit (çliruesi i Irakut) me anë të caktimit në detyrë të kryepleqve të vjetër sasanitë (*dihkan*). Në praktikë, edhe *khizja* që është një taksë për person, mbledhej edhe në Perandoritë Romake, Bizantine dhe Sasanite, me emrat si *capitatio*, *kephaletikon*, *gezit*, nga qytetarët që nuk i përkisnin fesë së atij shteti. Sipas parimeve të së drejtës islame, taksa e *khizjes* merret kundrejt moskryerjes së detyrimit ushtarak. Në historinë islame, ndonëse kjo fjalë është hequr që në shekullin e fundit të Perandorisë Osmane, pra mbas Tanzimatit, ajo taksë është mbledhur nga jomuslimanët duke u quajtur me emrin *bedel-i askeri*. Mirëpo dihet se edhe jomuslimanët ishin të pranishëm në ushtri, bile kishte dhe ushtarë jomuslimanë në flotën detare. Përveç kësaj, edhe të rinjtë muslimanë e paguanin këtë taksë dhe nuk e kryenin detyrimin ushtarak. Nga ana tjetër, detyrimi ushtarak u shfuqizua gjerësisht në Luftën e Parë Botërore dhe në ushtri u pranuan edhe qytetarët jomuslimanë. Në shekujt e kaluar, siç ka ndodhur gjithmonë, kishte shumë oficerë jomuslimanë në klasat profesionale të ushtrisë sonë. Përveç kësaj, edhe në periudhën klasike, Perandoria Islame ka pranuar tradita dhe institucione të perandorive të mëparshme në këtë fushë, të cilat ajo i shihte të përshtatshme. Për shembull, në Perandorinë Sasanite nuk shihej e përshtatshme rënia e kambanave të Kishave Kristiane dhe komuniteti thirrej për të kryer ritet fetare duke i rënë dërrasës me çekiç. Të gjithë e pranuan këtë metodë, po ashtu edhe osmanët e praktikuan atë; vetëm se kjo gjë u hoq me marrëveshje me anë të Fermanit të Reformave (*Islahat Fermani*) të vitit 1856 dhe kështu përsëri komuniteti nisi të thirrej për në kishë me anë të rënies së kambanave⁵. Me

⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi/Arkiva Osmane e Kryeministrisë (BOA), ADVNH 1263.2.20/22-51: Mospengimi i rënies së këmbanave në kishat lokale të Janicës (Giannitsa).

këtë rast, Cari Rus i dhuroi një kabanë të madhe Kishës St. Sépulcre në Jerusalem. Vetëm se traditën e vjetër duke i rënë dërrasës me çekiç e kanë pranuar edhe kristianët, gjë e cila vihet re edhe sot në të njëjtin vend ku kabanat bien së bashku me rënien e dërrasës me çekiç në fillim të ceremonisë fetare. Përsëri, prej këtyre detyrimeve ishte edhe veshja me rroba të veçanta e qytetarëve të feve të ndryshme. Megjithatë, detyrimin për t'u veshur ndryshe dhe për të banuar në lagje të ndryshme e pranuan edhe grupet jomuslimane, të cilët nuk duhet të përziheshin me muslimanët si dhe duhet t'i praktikonin fenë dhe traditat e tyre në këtë mënyrë. Kjo pikë është e rëndësishme sepse, në respekt të parimeve objektive dhe subjektive, organizimi i njerëzve në Perandorinë Osmane sipas sistemit të *milet*-it dhe përkatësia e individit në këtë sistem janë ndryshe nga statusi dhe psikologjia e minoritetit në botën moderne.

Në të vërtetë, fjala *milet* shpreh përkatësinë fetare. Ky është një koncept që përdorej në kuptimin e fjalës së sotme "*nation*" si dhe një formë përdorimi e kombeve të Lindjes, i sjellë prej mendimtarëve turq të oksidentalizuar, në shekullin e fundit të Perandorisë Osmane, pra në shekullin e nëntëmbëdhjetë. Sipas rregullave osmane, individi jetonte brenda kompartimentit të *milet*-it, i lidhur me autoritetin shpirtëror, financiar dhe administrativ të atij komuniteti; ai mund ta ndërronte këtë kompartiment vetëm nëse ndërronte fenë e tij. Shteti Islam nuk e sheh me sy të mirë kalimin e individit nga një fe në një fe tjetër (nga hebre në kristian dhe nga kristian në hebre), përveç kalimit të tij në fenë islame; dhe në të vërtetë kjo gjë nuk ka ndodhur shpesh. Mirëpo, brenda komunitetit kristian vihen re raste të ndryshimit të sektit fetar që individi i përkiste. Me këtë gjë, në nënkuptojmë konvertimin e armenëve nga gregorianë në katolikë dhe

protestantë; konvertimin e komunitetit surjani (monofizist) në katolik dhe bile konvertimin në katolik të kobtëve dhe të disa bullgarëve në shekullin e nëntëmbëdhjetë. Megjithatë, edhe në ndërrimin e sektit fetar, kishte shembuj të ndalimit me dhunë të këtij veprimi. Në vitin 1707, *Hovannes*, patriarku armenas nxori para gjyqit në gjykatën e *milet*-it të vet ata që u konvertuan në katolicizëm dhe më pas i dërgoi ata në gjykatën e *shariatit* duke i quajtur tradhtarë; shtatë prej tyre shpëtuan duke u konvertuar në fenë islame, ndërsa ndaj njërit u zbatuan rregullat politike⁶. Kjo do të thotë se fjala *milet* nuk ishte një koncept i barasvlershëm me fjalët komb apo *ethnicité*; porse ai tregon një organizim shoqëror, një gjendje shpirtërore si dhe këndvështrimin e qytetarëve me njëri-tjetrin. Fjala minoritet (*minorité*) është futur në jetën e shtetit dhe shoqërisë sonë në vitet e fundit të perandorisë dhe është një fjalë e importuar nga Perëndimi.

Përkundrejt minoritetit në shoqërinë e sotme moderne, individi që i përkiste kompartmentit të një *milet*-i shfaqte disa sjellje dhe qëndrime të caktuara. Kjo përkatësi u jepte individëve një siguri dhe bile një dinjitet brenda familjes, farefisit dhe komunitetit. Ky individ jeton brenda grupit të vet shoqëror dhe brenda kulturës verbale të përcjellë nga prindërit tek fëmija. Lidhjet dhe konfliktet midis komuniteteve janë të pakta, mirëpo tensioni është i vazhdueshëm. Kundrejt saj, për sa i përket minoritetit në një shoqëri moderne, nuk bëhet fjalë për qëndrime si grindja me ambientin përreth, vërtetim identiteti, asimilim apo rebelim ndaj asimilimit, pra nuk bëhet fjalë për sjellje konfliktuale. Shkurtimisht, grupimet dhe konkurrenca si në një shoqëri moderne dhe industriale, e quajtur ndryshe dhe shoqëri e hapur, nuk

⁶ Robert Anhegger, "Ein Christ und zwei Armenier Christen im Osmanischen Reich, Unter und Gegeneinander", WZKM, Vjenë 1986/76, f.31.

u zhvilluan. Për t'u futur në elitën kozmopolite të jetës shoqërore, konkurrenca, prirja dhe sjelljet për të krijuar grindje kanë nisur të shfaqen së bashku me nacionalizmin dhe modernizimin e shekullit të fundit të shoqërisë osmane. Ndërsa në shekullin e nëntëmbëdhjetë, një grup të rinjsh të çdo feje është edukuar në institucionet arsimore të perandorisë së bashku me njerëzit e të gjitha kompartimenteve të tjera, është futur në administratën e shtetit, është ngritur në detyrë dhe ka zënë vend midis qytetarëve të përzgjedhur osmanë, një grup tjetër ka mbetur jashtë këtij procesi dhe ka marrë pjesë në rrymat dhe konfliktet nacionaliste; kurse një grup i tretë e ka kaluar jetën si fshatar apo si një zanatçi dhe esnaf i qytetit. Në shekullin e fundit të Perandorisë Osmane, konfliktet brenda komuniteteve jomuslimane mbizotëronin më tepër sesa konfliktet me autoritetet osmane. Kisha po e humbiste autoritetin e saj mbi komunitetin e vet. Më e rëndësishmja këtu është propaganda dhe organizimi i priftërinjve katolikë-jezuitë dhe lazaristë në shekujt e shtatëmbëdhjetë dhe tetëmbëdhjetë; gjithashtu edhe në shekullin e nëntëmbëdhjetë propaganda dhe aktiviteti i misionarëve protestantë amerikanë po përçante komunitetin armenas, po shkaktonte një konflikt të brendshëm dhe po ofronte një panoramë e cila përballë kësaj shpërhapjeje po i shtynte anëtarët e këtij komuniteti drejt rrymave nacionaliste. Për sa i përket *miletit* greko-ortodoks, meqenëse ai që nga koha e çlirimit të Stambollit po përfshinte jo vetëm elementin helen, por edhe atë sllav, shqiptar dhe arab, rrymat e këtu-shme nacionaliste po përçanin dhe dobësonin Kishën. Kjo gjë po ndodhte aq shumë sa që mbas pavarësisë greke në vitin 1829, Patriarkana e Stambollit pa se kisha greke u shpall autoqefale dhe u nda prej saj. Gjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë, Patriarkana e Stambollit ishte dobësuar dhe kishte

përjetuar me tmerr ndarjen prej saj të shumë kishave që ishin të lidhura në mënyrë të natyrshme me të. Përkundrajt saj, komuniteti hebre kishte dalë kundër Perëndimit me anë të qëndrimit që mbante; dalëngadalë ky komunitet e kishte rritur ndikimin e tij brenda administratës osmane dhe kishte preferuar t'i qëndronte besnik shtetit osman. Ky komunitet e kishte parë nacionalizmin e tipit perëndimor si një ideologji kristiane dhe nuk e kishte dashur atë. Çfarë është sistemi i *milet-it*? Ai është një sistem dhe një ekzistençë juridike që lindi si pasojë e futjes së ithtarëve të librit (kristianëve dhe hebrenjve) nën administratën e shtetit osman me anë të një premtimi juridik dhe mbrojtës për ta, mbasi rajoni ku banonin këta ithtarë të librit u përfshi në tokat islame (*Daru'l-Islam*). Përveç këtij përshkrimi, sistemi i *milet-it* ka edhe pikat e detajuara të anës juridike. Ky premtim i bërë është një mbrojtje e njëanshme. Perandoria Osmane, si Perandoria e fundit Islame në historinë e njerëzimit, në këtë çështje shfaq një përsosmëri dhe disa aspekte të veçanta në strukturën juridike dhe administrative.

Përparimi osman ndodhi në kushtet e një bote plot lëvizje të shekujve katërmëdhjetë dhe pesëmbëdhjetë. Kushtet e kësaj periudhe dyshekullore janë ndryshe nga periudha e shekujve të parë të Islamit. Për të arritur fitore në shekujt e pesëmbëdhjetë dhe gjashtëmbëdhjetë, fuqia dhe teknika ushtarake osmane iu përshtat kohës; por përshtatja teknike duhej kryer veçanërisht së bashku me zbatimet afatgjata politike. Ja pra, kontakti me komunitetet kristiane të rajoneve që u menduan për t'u çliruar ishte një pjesë e kësaj politike. Ashtu siç thotë edhe profesor Halil İnallxhëku, jomuslimanët kaluan katër periudha apo katër faza të ndryshme nën administratën osmane. Në periudhën e fitoreve të para, propaganda e bërë ndikoi shumë dhe mbas çlirimit, duke iu

dhënë zejtarëve nga fshati dhe qyteti, klerikëve dhe pronarëve të tokës privilegje që ndonjëherë e dhunuan edhe të drejtën islame, u zbatuan rregullat dhe u njohën inatitucionet juridike të paraçlirimit, u shfuqizua rendi i vjetër nëse kishte kushte të rënda si dhe u pranuan në hierarkinë ushtarake grupet e vjetra drejtuese dhe pronarët e tokave, ku në veçanti spikasin shtresa e ulët e hierarkisë dhe ata që kishin të drejtë për të bërë aleanca. Kjo politikë dhe ky sistem quhet *istimalet*⁷. Edhe mbas çlirimit, ky status vazhdoi kështu, meqenëse nuk kishte shkaqe që detyronin ndryshimin e situatës. Në Ballkan me kalimin e kohës u vu re se grupi i vjetër i bejlerëve feudalë ose u shkri brenda komunitetit musliman, ose e humbi këtë status. Mirëpo ekzistenca e sistemit komunitar osman vazhdoi brenda sistemit të *milet-it*, që përbëhej nga fe të ndryshme. Organizimi i sistemit të *milet-it* nuk bazohet në parimin e një klasifikimi social. Brenda çdo grupi të *milet-it* mund të ketë njerëz të privilegjuar të shoqërisë osmane. Në përgjithësi, në çdo grup të *milet-it* kishte një kategori të klasifikuar si kategori ushtarake dhe të përjashtuar nga disa apo nga të gjitha taksat e caktuara kundrejt shërbimit që ofronte. Si shembull mund të përmendim ushtarët kristianë që ne i quajmë *martolos*, ushtarët bullgarë me statusin e *sipahiut* që ne i quajmë *vojnuk*, *derbendxhilerët* që u përkisnin feve të ndryshme, mitropolitin grek, priftin armenas, bejlerët greko-ortodoksë të Fenerit, nëpunësit armenas, rabinin apo edhe kryerabinin, ashtu si edhe *myderrisin* musliman. Jashtë klasës ushtarake, në grupin e gjerë që paguajnë taksa, që punojnë pa pagesë dhe që nuk mbajnë armë, të cilin ne e quajmë *reja*, përfshihen muslimanë, kristianë dhe hebrenj, midis të cilëve ka ndryshim në

⁷ Halil Inalcik, "Status of the greek orthodox patriarch under the otomans", *Turkish review quarterly digest*, Ęinter 1991, f.407 dhe vazhdimi.

përgjegjësitë e tyre, siç është mospagimi i *xhizjes* nga ana e muslimanëve dhe pagimi i kësaj takse nga ana e të tjerëve. Këtë gjë nuk mund ta përngjasojmë me ndarjen *civis-fides* të epokës së Romës së Vjetër. (Koncepti *civis*-qytetar në Perandorinë Romake, me kalimin e kohës doli jashtë *Latium*; sipas tregimit të famshëm në Ungjill, kur *Shën Pali* që ishte një rabin nga Tarsusi arrestohet dhe lidhet me zinxhir nga ana e *Centurionit* gjatë një ligjërate, i thotë atij: “*civis Romanus sum-Unë jam qytetar romak*”. Centurioni, duke i kërkuar falje, ia hoqi zinxhirët dhe e la të lirë.⁸) Këtu, *civis*; sipas *fides*'it (besnikut), është një njeri që zotëron disa të drejta dhe përfshirje të caktuara qytetarie. Nuk është e nevojshme që ai të jetë drejtues apo që të ketë një kompetencë të tillë. Mirëpo anëtari i klasës ushtarake në sistemin osman është një njeri që nuk ka të drejta kontraktuale, bile nuk ka as të drejta trashëgimore, por vetëm ka disa kompetenca dhe privilegje kundrejt shërbimeve të caktuara. Ai nuk ka të drejta të caktuara si *civis*-i. Këtë status shërbimi e kanë të përzgjedhurit e çdo *milet*-i (çdo feje). Edhe vazhdimësia e grupit nuk është e thënë të jetë në mënyrë trashëgimore. Përveç atyre që e zotërojnë këtë gjë nga ana trashëgimore, më tepër gjenden prej atyre që e zotërojnë atë me anë të shërbimit të ofruar (me anë të detyrës).

Organizimi me anë të sistemit të *milet*-it nuk bazohet mbi parimin e përkatësisë etnike dhe gjuhësore, por mbi parimin e fesë dhe sektit fetar. Të gjithë armenasit nuk u organizuan si *milet*-i armenas, por u organizuan në tre *milete* si armenë gregorianë, katolikë dhe protestantë (këta të fundit u organizuan në shekullin e nëntëmbëdhjetë). Gjatë një farë periudhe, komuniteti *surjani* konsiderohej së bashku me komunitetin armenas. Shkaku i kësaj situatë ishte

⁸ Dhiata e Re, “Punët e Apostujve”: XXII, 25-29.

të qenët e këtyre dy komuniteteve prej sektit monofizist të quajtur “*antikhalkedon*” (i mbledhur në *Kadëkëj* në vitin 451 dhe kundërshtar i këshillit të *Kadëkëjtit*, që refuzonte besimin e popujve armenas dhe sirian). Ndërsa *milet*-i hebre edhe ishte edhe nuk ishte së bashku me hebrenjtë e sektit *Karai*. Në fermanë dhe në veprime administrative, *milet*-i hebre përmendet me anë të kryerabinit dhe kryetarit të sektit *Karai*. Ndarja e këtyre dy komuniteteve është vënë re në këtë mënyrë, më tepër nga këndvështrimi i çështjeve financiare dhe administrative⁹. Bullgarët, serbët (ndonëse gjatë një periudhe në shekullin e gjashtëmbëdhjetë u themelua Patriarkana e Pejës, ajo u shpërbë dhe Kisha Serbe nuk ka qenë e pranishme nga ky këndvështrim deri në fillim të shekullit të nëntëmbëdhjetë), shqiptarët ortodoksë dhe arabët greko-ortodoksë, së bashku me elementin helen, ishin nën kontrollin dhe administrimin shpirtëror, financiar, administrativ, juridik dhe censurues (censurë në edukim dhe botime) të Patriarkanës Greko-Ortodokse të Fenerit (Patriarkana u vendos në lagjen *Fener* në fund të shekullit të gjashtëmbëdhjetë). Ky është dhe shkaku që këta elementë janë përplasur më shumë me elementin grek dhe me Patriarkanën sesa me Portën e Lartë gjatë lëvizjeve nacionaliste të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Kjo përplasje dhe këto ngjarje ndërmjet këtyre elementeve kanë lënë gjurmë të thella në historinë e komuniteteve; vetë shkaku i themelimit të Kishës Ortodokse në Maqedoni dhe Bullgari ka qenë prania e ndjenjave nacionaliste sepse Patriarkana e Stambollit nuk i lejonte këta elementë që të përdornin gjuhën e vet në ritet fetare dhe në shkollat e tyre, si dhe klerikët e tyre me grada të larta i caktonte gjithmonë prej elementit grek. Që nga ajo ditë e deri më sot,

⁹ BOA, Gayrimüslim cemaat def. Yahudi ve Karai defterleri, V.18, vendimet nga faqet 38-42.

kjo situatë krijoi një pakënaqësi tek arabët ortodoksë dhe e rriti prirjen dhe aktivitetin e tyre për të kaluar në kishën greko-katolike të quajtur *Melkit*. Kisha Ortodokse që përmendet me veçantinë e të qenët ekumenike dhe që arriti fuqinë e saj në periudhën osmane, u dobësua me shkëputjen e kishave serbe, vllehe, bullgare dhe bile greke si kisha autoqefale.

Që prej shumë kohësh, në Stamboll, Izmir dhe Selanik jetonin tregtarë dhe zejtarë italianë; gjatë periudhës osmane këta u vendosën edhe në qytetet e Sidonit, Tripolit dhe Halepit. Në shekujt e tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë, këtu emigruan dhe njerëz të ndryshëm nga Italia dhe Evropa Perëndimore që kërkonin një jetë më të mirë. Këto grupe që i përkisnin Kishës Katolike dhe që ne dhe evropianët i quajmë "*Levanten*", në përkufizimin administrativ, konsiderohen si një *milet latin*. Këta nuk e kishin statusin e *milet-it*. Meqenëse drejtuesit e tyre shpirtërorë ishin qytetarë të huaj, ata nuk mund të bëheshin kryetarë të komunitetit¹⁰. Për këtë arsye, ata kishin zëvendës të cilët mbanin lidhjet e komunitetit me Portën e Lartë. Midis *Levanten-ëve* kishte nga ata që flisnin gjuhët gjermane, hungareze, çeke, frënge dhe italiane; mirëpo me kalimin e kohës, të gjithë ata filluan të flisnin një frëngjishte me theks dhe me thëniet e tyre të veçanta. *Milet-i latin* i përkiste drejtpërsëdrejti rritit katolik dhe në atë periudhë gjuha latine ishte gjuha e riteve fetare nëpër kisha. Për sa u përket katolikëve të Lindjes, ata ishin komunitetet armeno-katolike, surjani-katolike, kobte-katolike dhe bullgaro-katolike në vitin 1860. Ata përdornin gjuhën e tyre në ritet fetare që kryenin; dhe bashkë me përkatësinë ndaj Kishës Romake, ata i ruajtën ritet dhe hierarkitë e tyre të veçanta brenda një lloji autonomie. Ne nuk mund t'i përfshijmë brenda kulturës osmane këto grupe që jetonin të lirë në lagje

¹⁰ Shih Harbi statüsü, DÍA, V.16, f.112.

të caktuara të qyteteve-port. Ata ishin një grup që nuk u pranuan edhe nga evropianët, po aq sa edhe nga kristianët vendas. Marunitët dhe melkitët e Libanit i përkisnin Romës (greko-katolike), por ishin komunitete me status të veçantë.

Milet-i hebre ishte komuniteti që jetonte në mënyrën më të përhapur në tokat osmane dhe që fliste më shumë gjuhë; ata që erdhën nga Spanja quheshin *sefaradë* dhe flisnin gjuhën judeo-spanjolle (ladino). Në shekujt e tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë, hebrenjtë që emigruan nga Evropa Qendrore dhe Lindore (ashkenazët), flisnin një gjuhë të quajtur *jidish*. Në Perandorinë Osmane dhe në Mesopotami jetonin hebrenj që flisnin gjuhën aramishte, ndërsa në vendet e tjera të Lindjes jetonin hebrenj që flisnin gjuhën arabe. Ky *milet* nuk ishte një komunitet si të tjerët, të cilët ndodheshin nën tryshinë e rreptë të një qendre sepse në hebraizëm, ashtu si edhe në fenë islame, nuk ka një klasë klerike. Me kalimin e kohës si dhe me nxitjen e politikës osmane, në shekullin e nëntëmbëdhjetë (në veçanti kryerabini *Moshe Halevi* në periudhën e Abdulhamitit II dhe kryerabini *Haim Nahumi* në periudhën e dytë të Monarkisë Kushtetuese), u arrit zyrtarizimi i superioritetit të kryerabinit të Stambollit ndaj komuniteteve të tjera. Ndonëse në disa ngjarje, në regjistrat e kancelarisë së periudhës klasike osmane për kristianët është përdorur fjala “qafir”, kjo fjalë nuk është përdorur për hebrenjtë, por për ta është përdorur termi “qafir dhe hebre”. Është e njohur urrejtja që ekziston midis hebrenjve dhe kristianëve, veçanërisht midis greko-ortodoksëve, nga që shumë herë nëpër gjykata ngriheshin padi sepse në çdo festë të pashkëve hebraike grekët rrëmbenin dhe vrisnin fëmijët e hebrenjve si “hakmarrje”, Porta e Lartë me anë të fermanëve urdhëroi mos shqyrtimin e këtyre padive “absurde”. Këto ngjarje janë vënë re edhe në shekullin e nëntëm-

bëdhjetë dhe Porta e Lartë u detyrua të mbronte nga sulmet, siç ishin sulmet greke, në veçanti komunitetin hebre dhe të ndalonte trazirat¹¹. Në festën e pashkëve hebraike, lagjet hebreje binin pre e sulmeve greke veçanërisht në qytetet-port si Izmiri dhe në vendet si Thesalia (Tërhallë). Si rregull, në Perandorinë Osmane ekzistonte urrejtja midis grupeve të *milet*-eve armenas-hebre dhe armenas-grek.

Brenda sistemit osman ekzistonin dy grupe fetare situata e të cilëve ishte ndryshe nga ajo e grupeve të tjera; këta ishin dyrzitët dhe jezidët. Dijetarët muslimanë nuk ishin në gjendje t'i përfshinin këto dy grupe brenda popujve të fesë islame. Nga ana organike, muslimanët nuk i kanë parë këta dy grupe si anëtarë të komunitetit të tyre. Gjithashtu ishte e pamundur që këto dy grupe të cilësoheshin si grupe *milet*-i. Edhe në disa dokumente është e mundur që të shohësh qëndrimin zyrtar, i cili nuk i shihte jezidët brenda besimit islam. Për shembull, në një mesazh të zyrës së kryevezirit të datës 1892 vihet re se disa jezidë të internuar në Kastamonu kishin dhënë fjalën se “do të udhëzonin në fenë islame” veten dhe fiset e tyre.¹² Përsëri në dy dekrete sulltanore të viteve 1857 dhe 1858, njëri për sanxhakun e Shehrizorit dhe tjetri për sanxhakun e Bejazidit, flitet për “nderimin me anë të pranimit të fesë islame të jezidëve të ardhur nga Rusia”¹³.

Dihet se dyrzitët u organizuan midis tyre dhe i kontakt-onin si komunitet më vete autoritetet administrative dhe financiare osmane. Sipas rregullores me shtatëmbëdhjetë ne-

¹¹ BOA, Ir-M.V., No:5129, 2 Saban 1266/13 Haziran 1850; Henri Nahum, *Izmir Yahudileri*, Iletisim, Istanbul, 2000, f.87 dhe vazhdimi; Robert Anhegger, “Ein Christ und Zëei Armenier, Christen im Osmanischen Reich, Unbter und Gegeneinander” WZKM, Viyana, 1986/76, f.19 dhe vazhdimi; Shih I. Ortaylı, “Son devirde osmanlı musevileri”, *T. Zafer Tunaya'ya armağan*, Istanbul barosu yayını, Istanbul, 1992, f.506; shih BOA, Ir-Har., No:3902-1267 (ngjarjet e viteve 1850-1851).

¹² BOA, Y. A. Hus, 267-24, 7 CA 1310 /27 Kasım 1892.

¹³ BOA, Ir M. V., No:17209 ve 7 Safer 1274. *Irada. Meclis-i Mahsus*, No:895, 27 Shevval 1274/10 qershor 1858.

ne të quajtur “*Xhebel-i Lubnan*” të vitit 1861, e cila u përpilua përsëri nga e para më 16 shtator të vitit 1864, dërgoi morën pjesë në administratën autonome të “*Xhebel-i Lubnan-it*” sipas parimit të përfaqësimit komunitar. Vetëm se nga ana juridike, dihet se ata përshtaten mjaft mirë me fikhun sunit të medhhebit hanefi. Në këtë fushë është përzgjedhur dhe rruga për të mos nxjerrë probleme dhe konflikte. Në këtë mënyrë, dërgoi merreshin për të kryer shërbimin ushtarak sipas rregullave të sheriatit duke u bazuar në dëshirën e vetë personit¹⁴.

S’ka dyshim se sistemi osman i *milet*-it nuk ka pasur të njëjtën strukturë përgjatë gjashtë shekujve të tij. Veçanërisht mbas Tanzimatit, me anë të kërkesës për të përfshirë edhe elementë laikë në administrimin e komunitetit, dalëngadalë çdo komunitet ka nxjerrë rregullore dhe ka kaluar në fazën e formimit të asambleve të *milet*-it në të njëjtën linjë me institucionin e patriarkut dhe rregullave fetare. Në këtë mënyrë, institucioni i *milet*-it u kthye pothuajse në një person juridik; administrimi dhe kontrolli i vakëfeve, shkollave dhe institucioneve sociale të komuniteteve kalonte në duart e këtyre asambleve. Kompetencat e Patriarkanave po pakësoheshin ndërsa elementët laikë po e rrisnin rolin e tyre në administratë dhe në jetën intelektuale. Në fakt, a nuk janë këto institucione shkaktare për lindjen dhe rritjen e nacionalizmit dhe separatizmit? Nga një këndvështrim po, mirëpo nga ana tjetër, këto asamble, si mekanizma kontrolli dhe drejtimi të Portës së Lartë, kanë luajtur një rol të rëndësishëm edhe kundër lëvizjeve dhe prirjeve nacionaliste. Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, bota osmane ishte e hapur ndaj shpërthimit të jashtëm dhe të brendshëm të rrymave nacionaliste. Drejtuesi i periudhës së Tanzimatit kishte ndërtuar

¹⁴ BOA, *Ir. Dah.*, No:32713, a Safer 1278/11 gusht 1861.

një platformë për të nxjerrë një elitë osmaniste brenda komuniteteve të sistemit të *milet*-it si dhe për të administruar komunitetet jomuslimane duke përdorur këto organe. Rregullimi nga e para e institucionit osman të *milet*-it në shekullin e nëntëmbëdhjetë është një zbulim i kryer me mjeshtëri, nëse kemi parasysh kushtet e vështira të atij shekulli. Gjatë viteve të periudhës së dytë të Monarkisë Kushtetuese, me anë të "Ligjit për Kishat", u hoq dorë nga sistemi i administrimit të perandorisë duke e bazuar atë në kompartimente dhe si rrjedhojë u pakësua konflikti midis grupeve të *milet*-eve kristiane dhe u rrit bashkimi i tyre. Për shembull, gjatë Luftës Ballkanike, në aleancën midis këtyre *milet*-eve kishte rol të rëndësishëm edhe ky status i ri.

Gjithashtu mund të thuhet se sistemi osman i *milet*-it u bë një model simetrik në negociatat e kryera me shtetet si Austria dhe Italia, për të mbrojtur disa të drejta të ish-qytetarëve osmanë, në një periudhë kur tokat muslimane ishin humbur, pra kur qytetarët muslimanë ishin detyruar të jetonin në *Dar'ul Harb* (tokat joislame). Si do të ishte e drejta e muslimanëve që jetonin në tokat joislame dhe çfarë organizimi duhej për ta? Me të gjithë peshën e saj, përpara qëndronte një çështje teorike dhe juridike, e përfolur që nga shembulli tragjik i Andaluzisë, por që pak gjëra për të kanë dalë në pah. Për sa i përket Kalifatit Osman, ai ishte ndeshur shpesh me këtë çështje, përballë politikave kolonialiste të botës moderne. Rregullat si lidhja e institucionit të kryedijetarit të muslimanëve të Bosnjës me institucionin e Shejhulislamit në Stamboll, vendimmarrja në Stamboll për caktimin dhe largimin nga detyra të kryedijetarit të muslimanëve të Bosnjës sipas protokollit të mbajtur me ambasadorin Marki Pallavicini në Stamboll mbas aneksimit zyrtar të Bosnjë-Hercegovinës nga ana e Austro-Hungarisë në vitin 1908, apo zbatimi i

marrëveshjeve të ngjashme siç është aneksimi i Tripolit nga ana e Italisë janë praktika jashtë modelit të njohur.

Nga një këndvështrim, sistemi osman i *milet*-it është një ngjarje *sui generis* (e veçantë) në histori. Ky është një organizim i zhvilluar në një ambient origjinal kulturor dhe social të shoqërisë osmane, po aq sa edhe një origjinalitet i një organizimi social dhe administrativ. Ai nuk mund të krahasohet as me gjendjen e minoriteteve në perandoritë kolonialiste dhe as me strukturat federaliste. Edhe gjendja e grupeve me fe dhe gjuhë të ndryshme në Ballkan dhe në vendet e Lindjes së Mesme, të cilët kanë marrë në dorëzim trashëgiminë osmane, nuk ka lidhje me këtë gjë. Çështja e minoriteteve në Ballkan është një lëmsh paligjshmërie i pazgjidhur ende. Në vendet e Lindjes së Mesme nuk ka një unitet midis grupeve që u përkasin feve dhe sekteve të ndryshme por që flasin të njëjtën gjuhë. Herë pas here, ekuilibrat e atjeshme prishen nga zhvillimet politike. Si shembull mund të përmendim konfliktet midis muslimanëve dhe kobtëve në Egjipt, konfliktin sektar midis nusajrive dhe sunitëve në Siri si dhe tensionin dhe konfliktet në Liban.

Gjatë gjithë jetës së Perandorisë Osmane, sistemi osman i *milet*-it ka mbrojtur identitetet fetare të grupeve që banonin të shpërndarë dhe që ndonjëherë nuk kishin të njëjtën gjuhë (si hebrenjtë), po aq sa edhe të atyre që jetonin në një zonë gjeografike të caktuar. Bile kjo gjë ka ndodhur aq shumë sa që në sajë të këtij sistemi ka pasur asimilime të identitetit dhe kalime brenda kompartmentit fetar. Disa bullgarë dhe shqiptarë kristianë janë helenizuar; në të njëjtën mënyrë, edhe kristianët ortodoksë me origjinë turke dhe që flisnin turqisht, të cilët quhen *karamanët* e Anadollit, u detyruan ta mbyllin historinë e tyre duke qenë të helenizuar. Veçanërisht ky grup kishte një jetesë të ngjashme me popu-

llin musliman të Anadollit, edhe nga ana gjuhësore, edhe nga ana kulturore. Me shkëmbimin e popullsisë, ata nuk u përshtatën për një kohë të gjatë në atdheun e tyre të ri. Në të njëjtën mënyrë, edhe disa elementë muslimanë, ndonëse kishin ndryshime gjuhësore, e pranuan identitetin turk apo iu bashkuan atij (siç ishte rasti i pomakëve). E gjithë kjo gjeografi dhe histori kulturore është jashtë një studimi dhe informacioni që jep rezultate të qarta. Sistemi i *milet*-it nuk mund të jetë baza e nacionalizmit të tipit perëndimor evropian. Nacionalizmi i tipit perëndimor ka mundur të shfaqet duke u konfrontuar me këtë sistem dhe duke e shfarosur atë. Është e qartë se fjalët si *milet* (*nation*) dhe nacionalizëm (*nationalisme*) nuk do të kenë një përkthim të duhur. Mospërputhja nga ana gjuhësore pasqyron edhe mospërputhjen nga ana historike. Megjithatë, përvoja historike tregon se sistemi i *milet*-it ka ndihmuar për krijimin e një identiteti të ri integrues edhe gjatë formimit të nacionalizmit të ri veçanërisht midis popujve muslimanë. Ky zhvillim kontradiktor, ashtu siç e bëmë të qartë, vjen nga përjetimi i historisë së këtyre popujve bashkë me të gjitha fazat e ngjarjeve.

Shkaku i shqyrtimit të kësaj teme është i qartë; individi qëndron brenda komunitetit të vet që nga lindja e tij. Ai është i detyruar të ndjekë rregullat e jetës komunitare dhe sugjerimet e klerikëve të komunitetit të vet fetar. Këtu ai nuk ka të drejtë të sillet në mënyrë laike. Martesat jashtë komunitetit nuk shiheshin mirë dhe kanë qenë të rralla deri në shekullin e nëntëmbëdhjetë. Bile edhe një martesë midis një anëtari të komunitetit grek dhe një anëtari të komunitetit armenas bëhej shkak për një tension midis komuniteteve. S'ka dyshim se lindja, martesat apo edhe ndarja e pasurisë mbas vdekjes së një individi kryhej sipas kontrollit dhe rregullave ligjore të komunitetit. Për shembull, nuk ishte i

rrallë rasti kur pasuria e një armeni që vdiste pa pasur trashëgimtarë bëhej shkak për konflikte midis komunitetit gregorian dhe atij katolik, konflikte që mbarteshin deri te Porta e Lartë. Për këtë arsye, familja ishte institucioni bazë dhe i vetëm në jetën e individit, ku lidhjet nuk prisheshin aspak. Çdo problem zgjidhej në familje dhe çdo mbështetje gjendej atje. Mbrojtja dhe mospërçarja e familjes (në asnjë fe, divorci nuk ishte një ngjarje që zgjidhej lehtë dhe që pëlqehet) ishin një çështje për të cilën tregohet më shumë kujdes. Lidhjet familjare dhe farefisnore, sistemi patriarkal dhe konceptet e futura në arabisht nga gjuha greke si “*nomos-namus*” (*nevamis* është shumësi i saj në gjuhën arabe), ishin inatitucionet e vërteta të formuara përreth familjeve osmane të çdo lloj feje. Për këtë arsye ne mund të flasim rreth familjes osmane, një familje kjo që ka veçanti të përbashkëta, ndërsa ambienti fizik brenda së cilës kjo familje jetoi është mëhalla ose fshati. Ky është një vend që ka veçanti të përbashkëta nga ana administrative dhe sociale.

Mëhalla: Ambienti fizik i familjes

Mëhalla osmane është një pjesë e qytetit tradicional; pra ajo e tregon veten si një vendbanim të një komuniteti të mbyllur. Në tokat arabe të Lindjes së Mesme, nëse një beduin palestinez vendoset në tokën e fiseve nomade, familjet qëndrojnë si çadra larg njëra-tjetrës. Kështu është fshati që i përket klanit dhe familjes beduine *Zvabi*, e cila banon në rrethinat e Hajfës. Fshati i përmendur ndahet nga fshati që ndodhet pranë tij me anë të vendbanimit në formën e çadrës. Vendbanimi tradicional, për shkak të mbrojtjes dhe kushteve klimaterike, formohet nga godina të ndërtuara shumë pranë njëra-tjetrës si dhe nga sokakë e korridore të ngu-

shta që sigurojnë freski dhe ajrosje. Mirëpo ajo që është e rëndësishme nuk është struktura fizike e formuar sipas klimës dhe gjeografisë; në fakt mëhalla është një njësi sociale dhe kulturore. Ajo formohet nga njerëz të së njëjtës fe, në përgjithësi nga një dinasti, apo nga anëtarët e një fisi, apo nga bashkëqytetarë të internuar (vendosja me anë të internimit në këtë zonë të popullit të disa fshatrave apo disa qytetave nga Anadulli gjatë çlirimit të Rumelisë), apo ashtu siç ndodhi në mëhallët e Stambollit dhe të disa qyteteve nga familje që njiheshin dhe që dilnin garant për njëra-tjetrën. Kjo e fundit është një institucion shumë i rëndësishëm sepse ajo parandalon që mëhalla dhe fshati të formohen nga familje që janë të huaja me njëra-tjetrën; mëhalla është një njësi, individit është anëtar i banorëve të mëhallës ku ai jeton ashtu sikurse është edhe anëtar i familjes së tij.

Mëhalla nëpër qytete dhe fshati nëpër zonat rurale janë njësia më e ulët administrative që prej periudhës klasike të administratës osmane. Në të vërtetë, njësia e fshatit dhe e mëhallës pati hyrë në sistemin që kemi edhe sot përpara epokës së Tanzimatit.

Mëhalla në qytetet osmane tradicionale ishte një vend fizik ku akoma nuk ishin formuar ndryshimet klasore dhe statusore. Përballë konakut të një pashai gjendej shtëpia e vogël e një sekretari të thjeshtë të vakëfeve; pranë shtëpisë së një efendiu nga klasa e dijetarëve gjendej kasollja e shpërndarësit të ujit. Të gjithë këta njerëz takoheshin me njëri-tjetrin çdo ditë, ata i flisnin njëri-tjetrit ndonëse kishte dallime midis tyre. Ndihmësi i pashait dhe dhëndëri i myderrizit, shpërndarësi i ujit dhe sekretari i vakëfeve mblidheshin dhe takoheshin së bashku në të njëjtën kafene. Në fillim të shekullit të tetëmbëdhjetë, bile edhe në fillim të shekullit të nëntëmbëdhjetë, në mëhallat e qyteteve të mëdha

nuk kishte një dallim statusi të qartë, të formuar sipas klasifikimit shoqëror. Mëhalla tradicionale ishte pothuajse si sheshi i *Shejh Kyshterit*, pra si perdja e teatrit ku luheshin pjesët teatrale të "*Karagjoz-it*" (*Karagöz*). Atje, përveç dallimeve fetare, dallimet gjuhësore dhe teknike nuk ishin të rëndësishme; njerëzit nga çdo klasë dhe nga çdo rajon i perandorisë jetonin së bashku sipas rregullave të caktuara. Xhamia dhe kafeneja e mëhallës ishin vende ku njerëzit mblidheshin dhe debatonin. Gjithashtu ato ishin qendra ku formohej opinioni publik.

Deri në gjysmën e parë të shekullit të nëntëmbëdhjetë, drejtuesit e mëhallës ishin imamët e xhamive, të cilët caktoheshin në detyrë nga padishahu. Në të njëjtën kohë, për mëhallën, ata ishin përfaqësuesit e kadiut, që ishte një drejtues administrativ i qytetit. (Në mëhallat e jomuslimanëve kjo detyrë i përkiste liderit shpirtëror dhe kryetarit të komunitetit.) Imami mbante regjistrimet e popullsisë duke shënuar lindjet dhe vdekjet që ndodhnin. Vetëm se rrallë jemi dëshmitarë se kjo detyrë është zbatuar dhe zbatimi i saj shihet më tepër mbas Tanzimatit. Kjo situatë është një mungesë e rëndësishme dokumentacioni e historisë sonë. Le të kujtojmë se regjistrimet e lindjeve (pagëzimi), vdekjeve dhe martesave bëheshin në kishë bile edhe në fshatrat më të thella të Evropës. Mirëpo nga ana tjetër, edhe në Rusi në zonat rurale nuk ekzistonte një sistem i tillë regjistrimi i rregullt. Domethënë, çështjen e regjistrimit të popullsisë nuk mund ta shpjegojmë vetëm me anë të fesë. Përveç kësaj, për dikë që dëshironte të banonte në atë mëhallë, ishte kusht dhënia e garancisë nga ana e njërit prej banorëve të asaj mëhalleje apo nga ana e imamit. Në këtë mënyrë, imami ishte garanti i të gjithë banorëve të mëhallës, të cilët ishin garant për njëri-tjetrin në formë zinxhiri. Detyra më e

rëndësishme e imamit ishte shpërndarja dhe mbledhja e taksave që u takonin banorëve të mëhallës. Me kalimin e kohës, imamët e mëhallës abuzuan me këtë detyrë të rëndësishme apo nuk e zbatuan me drejtësi atë.

Po ashtu funksionet e pozitës së kadiut ishin pakësuar përpara epokës së Tanzimatit që në periudhën e Mahmudit II. Heqja e detyrave në fushën e rendit dhe punëve publike për kadiun u përhap deri tek imamët e mëhallës. Për këtë arsye, në periudhën e Mahmudit II, mëhalla dhe më pas fshati pësuan një ndryshim statusor nga ana administrative. Vetëm se ky ndryshim i statusit të mëhallës nuk arriti të kryente ndryshime të thella deri në administratën e qytetit. Ndonëse kadiu e humbi të gjithë ndikimin që kishte në administratën e qytetit, edhe mbas themelimit të institucionit të kryepleqve, imamët vazhduan përsëri të kishin të drejtën e fjalës në administratën e mëhallës.

Mbas shfuqizimit të njësive të jeniçerëve, si nevojë dolën në pah sigurimi i rendit publik të qytetit, mbledhja e taksave dhe caktimi i administratës së mëhallës, sepse më parë oficerët e njësive të jeniçerëve dhe degët e jeniçerëve nëpër mëhalla luanin një rol të madh në kryerjen e detyrave të ruajtjes së rendit, si në tërë vendin ashtu edhe nëpër qytete. Përveç rendit publik, ishte i nevojshëm një organizim i ri për të zbatuar detyrat financiare dhe administrative. Sipas kronistit Ahmed Lutfi Efendi, në vitin 1827 u bë numërimi dhe regjistrimi i banorëve meshkuj të lagjeve Ejub, Gallata dhe Yskydar. Hyrja për në qytet dhe dalja prej tij u morën nën kontroll për të rritur popullsinë dhe për të parandaluar papunësinë dhe rrugaçërinë. Në kontrollin e lejeve të kalimit të atyre që hynin dhe dilnin nga mëhalla, nga ana e imamëve, u vu re një shpërfillje dhe parregullsi. Për këtë arsye, në çdo mëhallë u caktuan nga dy kryepleq, njëri në fill-

im dhe tjetri në fund, për të mos toleruar imamët në detyrat që ata kryenin¹⁵.

Ajo që duam të theksojmë këtu ka të bëjë me mëhallën si një njësi më tepër kulturore dhe sociale sesa një ambient anonim që i raporton qendrës regjistrimet dhe lëvizjet e popullsisë apo si një qenie juridike me një personalitet legal. Kështu në Ballkan, për shembull shumica e mitropolitëve të kishave nëpër fshatrat bullgare ishin me origjinë helene dhe Patriarkana e Stambollit bënte kujdes që të caktonte në poste të larta anëtarët e këtij populli. Kishat bullgare, nga ana shpirtërore, nuk ishin të lidhura ndaj një qendre administrative dhe një distrikti me autonomi administrative; mirëpo gjatë pesë shekujve bullgarët arritën ta mbronin gjuhën, muzikën, kulturën dhe *hagiografinë* e tyre kombëtare (biografi me karakter kombëtar që përmban lavdërime për shenjtorët). Vendbanime të tilla nuk hapeshin ndaj të huajve, saqë disa individë në kërkesat që i paraqisnin shtetit, nuk e përmendnin atë me emrin "Osman" por me emrin "Turqi"!¹⁶ Këto lloj shembujsh mund t'i shihni në të gjithë perandorinë, që nga fshatrat serbë buzë lumit Sava e deri tek shqiptarët ortodoksë në malet e Shqipërisë së Jugut, apo deri në Liban. Ndonëse ekzistonte turqizimi nga gjuha i shqiptarëve muslimanë apo edhe helenizimi i kristianëve shqiptarë për shkak të unitetit fetar, nuk bëhej fjalë që një libanez dyrzi apo maruni të bëhej një arab musliman. Shkakun e këtij fenomeni duhet ta kërkojmë tek mbyllja ndaj botës së jashtme e komunitetit të fshatit apo të mëhallës, që është dhe baza e familjes. Ky komunitet jetonte në mëhallë apo në fshat me të gjithë fuqinë që zotëronte. Përveç përja-

¹⁵ Vak'anüvis Ahmed Lütfi, *Tarih-i Lütfi*, V.2, Dar'üt-taba-i amire, viti1290, f.173.

¹⁶ BOA, Ir-Har., No:8790-Ek II; b kz. I. Ortaylı, "Osmanlı Arşivinde slav dillerindeki dilekçelerin bazı özellikleri", *Osmanlı türk diplomatiği seminerleri*, İÜEF-1995, f.185.

shtimeve, çdo mëhallë ishte vendbanimi i vetëm një komuniteti; nëse në një fshat jetonin pranë njëri-tjetrit dy komunitete të ndryshme fetare, patjetër mëhallat e tyre ishin të ndara dhe midis tyre gjendej një mur i padukshëm. Në këtë ambient që ndahej së bashku, i pasuri dhe i varfri jetonin pranë njëri-tjetrit dhe anëtarët e komunitetit ishin përgjegjës për njëri-tjetrin. Ky është sistemi shoqëror të cilit i përkisnin qytetarët osmanë të çdo lloj feje; njerëzit e ndjenin veten të mbrojtur në familje dhe në mëhallë. Muret e holla të shtëpisë bënë që e folura e njerëzve të bëhej me një zë që nuk dëgjohej jashtë dhe çdo familje jetonte sipas familjeve të mëhallës. Që nga periudha bizantine, familja nuk kishte një fshehtësi të brendshme (*privacy*) në kuptimin gjerman dhe anglo-sakson. Mëhalla ishte një ambient që kontrollonte individin, qoftë ky i vetëm apo brenda në familje, si në kohët e këqija ashtu edhe në kohët e mira¹⁷. Mëhalla, në çdo shtëpi ishte një “Shpatë e Damokleut”.

Imami apo prifti kishin të drejtën e fjalës në administrimin e mëhallës apo të fshatit. Paga e tyre jepej nga të ardhurat e vakëfeve dhe me shumën e këtyre parave si dhe me mënyrat e regjistrimit të tyre mund të abuzohej. Për këtë arsye, në shekullin e nëntëmbëdhjetë u formua institucioni i kryeplakut. Dr. Musa Çadërxhë thotë se në zonat rurale, institucioni i parë i kryeplakut u themelua në Kastamonu. Banorët e kazasë *Tashkëpry* të sanxhakut të *Kastamonu-s* u lodhën nga padrejtësia dhe abuzimet e fisnikut të kazasë, haxhi Omerit, dhe u ankuan te Dede Mustafa Aga, nëpunësi i caktuar në sanxhakun e *Kastamonu-s*, i cili filloi ta edukojë haxhi Omerin. Mirëpo, në vend të tij ai nuk zgjodhi një fisnik tjetër, por caktoi në Kastamonu një kryeplak, një praktikë që kishte

¹⁷ Lidhur me këtë temë konsulto Simon Ellis, “Privacy in Byzantine and Ottoman Houses”, *Byzantinische Forschungen*, c.XVI, Amsterdam 1991, f.151.

nisur të zbatohej edhe në mëhallat e Stambollit. Ky veprim u pa i përshtatshëm nga padishahu dhe pushtetarët e tjerë. Kështu, në çdo vend u shpallën fermanë në mënyrë që ky sistem të praktikohet në të gjithë vilajetet e perandorisë¹⁸.

Kryeplaku bën kujdes për mbledhjen dhe shpërndarjen e taksave, sigurinë e mëhallës dhe zbatimin e detyrave të qytetit. Të gjitha këta veprime janë në kompetencën e tij. Ashtu siç ka thënë edhe Musa Çadërxhëu, në periudhën e Mahmudit II, nëpër mëhallat dhe fshatrat ku banonin jomuslimanët nuk u kryen ndryshime administrative dhe si dikur këtë funksion vazhdoi ta kryejë prifti apo nëpunësi i caktuar¹⁹. Statusi klasik që mbështetet tek administrimi i mëhallave dhe fshatrave tona jomuslimane nga ana e priftit apo e nëpunësit të caktuar nuk ndryshoi deri në fillimin e zbatimit të Rregullores së Vilajeteve të vitit 1864 sepse në disa dokumente mbas periudhës së Tanzimatit përmendet akoma si drejtues përgjegjës dyshja prift-nëpunës²⁰.

Meqenëse kryepleqtë ishin përgjegjës edhe për sigurimin e rendit publik të zonave të tyre, ata kontrollin leje-kalimet e banorëve të përkohshëm nëpër mëhallë si dhe regjistrin nëpër regjistra të dhënat e atyre që vinin për të banuar aty, së bashku me personin që dilte garant për ta. Kryeplaku është garanti i të gjithë mëhallës, ndërsa imami është garanti i kryeplakut. Detyra e kryeplakut ishte ndjekja në pagimin e taksave të banorëve të mëhallës si dhe e ankesave të tyre për çështje të tjera. Në rast nevoje, ai ndihmonte edhe në paditë që hapeshin në gjykatë për marrjen e trashëgimisë. Deri në epokën e Tanzimatit, detyrat e kryepleqve kontrolloheshin

¹⁸ Musa Çadırcı, "Türkiye'de muhtarlık teşkilatının kurulması üzerine", *Belleten* CXXXIV, No. 135, Ankara, 1970, f.410.

¹⁹ Agm, f.411.

²⁰ BOA, *Cev. Dah.*, No.14567. Në një letër zyrtare të datës 6 korrik 1840, përmendet si emër kryeplaku dhe nëpunësi i fshatit.

nga nëpunësi (kryetari) i sanxhakut, i caktuar nga administrata qendrore e perandorisë²¹. Më pas, ata duhet të jenë kontrolluar nga tagrambledhësit dhe nga xhandarmëria. Pamjen që ofronin mëhallat osmane të Stambollit në periudhën klasike (shekujt 15-18) mund ta ndiqni në monografinë e Xhem Beharit të titulluar "*Mëhalla e Iljaz kasapit 1546-1885*".²²

Funksioni i xhandarmërisë në fshat nuk është zbatuar së bashku me organin e xhandarmërisë së pushtetit qendror si dhe duke i kërkuar ndihmë këtij organi. Bile edhe në vrasjet apo në ngjarjet e ngjashme me to, administrata osmane i ka drejtuar fshatarët për t'i zgjidhur midis tyre këto probleme.

Edhe në mëhallat e qyteteve, detyrat e zjarrfikësve, pas-trimit të qytetit dhe xhandarmërisë kryheshin së bashku nga banorët që ishin fqinj me njëri-tjetrin. Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, do të shohim se pushteti qendror apo administrata e qyteteve që ishte nën kontrollin e këtij pushteti i kanë marrë në dorë këto detyra. Vetëm se marrja përsipër e këtyre punëve me kuadro jo të plotë dhe të paaftë u bë shkak për vazhdimin e sistemit tradicional së bashku me sistemin e ri. Gjithashtu, me marrjen në dorë të këtyre detyrave nga ana e shtetit, midis banorëve të mëhallës u shfaq plogështia dhe papërgjegjshmëria që lindte nga dyzimi i shërbimeve.

Duhet të themi se mëhalla ishte më tepër një njësi sociale dhe ambient solidariteti sesa një njësi administrative. Për këtë gjë, le të shohim pak përshkrimin e "mëhallës *Estekzade*" nga ana e *Erxhymend Ekremit*, një prej penave të fuqishme të letërsisë sonë, në romanin e tij të titulluar "*Gjak dhe Besim*" (*Kan ve İman*):

Mëhalla Estekzade është një lagje e izoluar e Stambollit, e cila i ka shpëtuar shkatërrimit të dy fatkeqësive të tmerrshme siç janë

²¹ Çadırcı, *po aty*, f.415.

²² Cem Behar, "Kasap Iljaz mahalləsi, sosyal demografik portresi 1546-1885", *İstanbul Araştırmaları* 4, 1998, f.100.

zjarri dhe pushtimi. Prandaj, ajo u duket shumë miqësore atyre që shkojnë e vijnë prej andej. Ajo është e pastër, e këndshme dhe e qetë. Atje nuk shihni as ndërtesa të mëdha, as xhade të gjera dhe as gra të zbukuruara. Të gjitha shtëpitë janë prej druri dhe të vjetra, sokakët janë të ngushtë por të pastër. Kjo pastërti ndihet kudo. Në kalldrëmet e mëdha të paprekura nga fshesa e bashkisë, tek fëmijët e veshur me basmë që luajnë përpara dyerve të shtëpive, tek macet që kalojnë nga një anë në anën tjetër me hapa të kujdesshëm, në perdet e bardha prej pambuku të penxhereve të shtëpive, në dyqanin e bakallit me çallmë të bardhë në të verdhë, të esnafit që tregton erëza i cili mban në kokë një kapele me vullë në mes, të kafexhiut me shpatulla në formë trekëndëshi si dhe në veshjet e grave të cilat takohen shumë rrallë nëpër sokakë, pastërtia dhe dëlirësia e ambientit të cilit nuk i është dëmtuar fisnikëria është e dukshme. Mëhalla Estekzade është e bukur; mbasi ke ecur një farë mase mbas lagjes Fatih dhe mbasi ke shkuar drejt xhamisë së Sulltan Selimit duke kaluar rrugë dredha-dredha, pjesa e sipërme e një të përpjete që kthehet djathtas është pikënisja e kufirit të kësaj mëhalle. Që nga këtu, gjenden shtëpi të gjitha pak a shumë me bahçe, me ballkone të dala, shumica e të cilave të palyera me bojë, disa prej tyre vetëm sa janë spërkatur me bojë, të vjetra por të pastra, të ulëta por të këndshme; një kafene me çardak, një ose dy dyqane; një xhami e këndshme me minare të shkurtër; pranë saj një shkollë fillore dhe së fundmi dy perimore. Para se të shkosh tek perimoret në pjesën e përparme që shikon nga rruga e një varreze të vogël në formë rrethore dhe të braktisur, gjendet një varr me një çallmë të madhe në ngjyrë jeshile, të mbështjellë disa herë rreh vetes. Këtu prehet një person i panjohur, prej shokëve të luftës së Sulltan Fatihut. Banorët e mëhallës e konsiderojnë atë një evlija sipas një thënieje të transmetuar prej të parëve të tyre. Në fakt nuk është parë ndonjë mrekuili e tij. Mirëpo për t'u konsideruar evlija është e mjaftueshme që të kesh luftuar kundër jobesimtarëve së bashku

me Sulltan Fatihun. Në të njëjtën kohë, sipas të gjithë banorëve, mosrënia e zjarrit në mëhallë ka të bëjë me prehjen e atij personi atje. Të gjithë e respektojnë shumë atë njeri. Kur roja e mëhallës kalon nga varrezat, nuk harron t'i lexojë atij një Fatiha. Ndonjëherë pranë varrit futet një grua me fytyrë të zbehtë, e cila duke rrëshqitur si një hije poshtë mureve, ecën me hapa të shpejtë duke i përplasur nallanet e saj; me duart që i dridhen ajo lidh një copë beze në hekurin e kangjellave dhe përsëri largohet ashtu siç erdhi. Ndonëse dëshira e asaj gruaje të pashpresë nuk realizohet menjëherë, që nga ai moment shpirti i saj qetësohet...

Për të mbrojtur këtë ndershmëri dhe besim të mëhallave, tek të gjithë banorët e mëhallës Estekzade, që nga më i madhi e deri tek më i vogli, ka një aleancë midis njëri-tjetrit, gjoja e mjaftueshme por që në fakt është diçka shumë e madhe. Ata janë shumë të ndjeshëm në çështjet si shitja apo dhënia me qira e shtëpive, bile ata nuk i afrojnë jomuslimanët në lagjet e tyre. Këtu nuk ka arritur të futet as bakalli nga Karamani, që është pararojë dhe hileqar në çdo gjë²³.

Ky përskrim realist ka dalë nga pena e një shkrimtari për shkak të ndikimit të ditëve të vështira mbas Luftës Botërore. Bëhet fjalë për një ilustrim nga jeta sociale e perandorisë së vjetër, për një varr të kohës së çlirimit të Stambollit... Mëhalla ka një roje (Schutzpatron) dhe një pamje të formuar ndër shekuj. Aty gjenden shtëpi me kopshte të mbushura plot me perime, ashtu siç ka në çdo mëhallë të Stambollit, i cili vuan për sigurimin e bukës dhe sheqerit në kohë lufte, por që i siguron frutat dhe perimet nga vetë brenda qytetit dhe nga perimoret përreth tij. Në mëhallë nuk ka banorë të feve të ndryshme. Ndonëse kjo situatë nuk shprehet aq fort ashtu siç ka vepruar shkrimtari, në vendbanimet e përziera me pak ose shumë banorë secili ndiqte

²³ *Kan ve İman*, İkbâl Kitabevi, İstanbul 1341-1925; pjesa hyrëse.

komunitetin e fesë së tij dhe ky ishte një rregull i përgjithshëm me përjashtime të pakta. Mirëpo në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë, nëpër qytete nisën të shfaqen vendbanime klasore sipas dallimit ekonomik. Mëhalla e vjetër nuk u shfaq më dhe humbi ky ambient i saj, i cili kishte vlera të përbashkëta (njëlloj si respekti ndaj evlijasë), ku në çdo ndërtesë jetonin dy tre breza përpara se të kalohej në jetën e apartamenteve, ku esnafi dhe myshterinjte e tij jetonin në solidaritet dhe ku në të njëjtën kohë të gjithë kontrollonin dhe ndihmonin njëri-tjetrin.

Mëhalla osmane jetonte brenda një lidhjeje organike me familjen. Lindja, martesja dhe vdekja janë ngjarje që i interesojnë të gjithë mëhallës dhe që shtynë për të qenë në solidaritet me të tjerët. Dëshmitari në lindjen, martesën dhe vdekjen e dikujt është vetë populli i mëhallës dhe këto tri faza ligjërohen në këtë mënyrë. Fëmija shenjtërohet nga vetë banorët e mëhallës; në mënyrë që gruaja lehonë të jetë e mbrojtur nga xhindët (ka mundësi që të bëhet fjalë për simptomat e një sëmundjeje kur lehona ka temperaturë), për të nuk lutet, nuk nderz qiri dhe nuk bën kurban vetëm familja e saj por e gjithë mëhalla. Në shtëpinë e lehonës vijnë pa pushim gratë dhe fëmijët e të gjithë mëhallës. Hamami i lehonave është një rit i mëhallës dhe një shfaqje e përbashkët e komunitetit. Fëmija rritet nga të gjithë banorët e mëhallës. Në zonat urbane dhe rurale të Mesdheut, njerëzve u thirret në mënyrë anonime me emrat “xhajë”, “teze”, “motër e madhe”, “vëlla i madh”. Banorët e mëhallës krijojnë lidhje me fëmijët me anë të këtyre katër emrave që i për afrojnë në njerëzit. Shkolla e mëhallës, në një mëhallë kristiane është kisha (megjithatë kisha në Lindje nuk ka qenë një institucion aq i fortë dhe që kishte shumë aktivitete kulturore sa kisha në Perëndim) apo është sinagoga në një mëhallë ku

banojnë hebrejtë. Banorët e mëhallës ndjekin zgjuarsinë, punën dhe mësimet e fëmijëve.

Nxënësit që ka mësuar të shkruajë dhe të lexojë mësuesi i shkollës ia vendos torbën në të cilën është futur Kur'ani mbrapa shpine (për të treguar se ai ka arritur të shkruajë dhe të lexojë); duke e mbajtur prej dore, mësuesi e kalon nxënësin nga tregu dhe më pas e dërgon në shtëpi. Nxënësi i vogël kalon nga tregu duke dëgjuar lutjet e të tjerëve, që i thonë “Mashallah, Allahu të haptë dijen”. Esnafi i tregut hedh pak ujë në kokme dhe më pas thotë “zotëria i vogël i paska bërë ujë mësimet”...Të gjithë dinë se çfarë bëhet në shkollë dhe nëpër shtëpitë e mëhallës. Dasma organizohet nga e gjithë mëhalla; çdokush merr pjesë në përgatitjen e pajës dhe në ceremonitë e tjera të dasmës. Xhenazen e përcjell e gjithë mëhalla dhe fqinjët çojnë ushqim në shtëpinë e të ndjerit për tri ditë me radhë. Në këtë mëhallë nuk ka një regjistër të lindjeve dhe martesave që bëhen; martesë është një bashkim *de facto* që dëshmohet nga komuniteti. Martesa fetare është një rit, një lutje. Në regjistrat e gjykatës sheriati-ke janë regjistruar paditë për divorc që bëhen nga gratë. Në përgjithësi, akti i martesës nuk regjistrohet dhe dëshmia e banorëve të mëhallës për këtë martesë është e mjaftueshme. Edhe martesë në shekullin e nëntëmbëdhjetë, kur janë mbajtur edhe regjistrimet e popullsisë, u kthye jo vetëm në një bashkim legjitim, por në të njëjtën kohë edhe në një bashkim sipas rregullave ligjore. “Kombësia” e qytetarëve ishte një problem shumë i madh në martesë. Si rregull, osmanët nuk ua jepnin vajzën për ta martuar qytetarëve të huaj. Vajza hebreje nuk mund të martohej me një qytetar të huaj hebre (ashtu siç ishte e ndaluar martesë me meshkuj hebre nga Toskana). Vajza osmane muslimane nuk martohej me një djalë iranian. Kjo gjë ishte e pamundur jo për shkak të

ndarjes sektare shia-sunit, por për shkak të djalit që është qytetar i huaj...

Në një mëhallë, lidhjet farefisnore janë shumë të rëndësishme. Edhe bashkëqytetaria është shumë e rëndësishme, njerëzit e së njëjtës zonë banojnë në një lagje; mirëpo klasat sociale mund të jenë të ndryshme apo mund të ndryshojnë me kalimin e kohës. Kështu, nga mëhalla e Iljaz kasapit të shekullit të nëntëmbëdhjetë, e hulumtuar nga Xhem Behari, kanë dalë njerëz të përzgjedhur të jetës së Stambollit si Osman Nuri (Ergin), Ismail Saib (Senxher) dhe Sedat Çetintash. Të gjithë këta persona e kanë origjinën nga kazaja *Arabkir* e qytetit të Malatjas. Këtu kuptohet se gjatë një periudhe kohore, mëhalla e Iljaz kasapit ka qenë vendi ku vendoseshin të ardhurit nga kazaja *Arabkir* e qytetit të Malatjas²⁴. Edhe disa persona të mëhallës të martuar me shumë gra, ishin prej esnafëve të kazasë *Arabkir*. Gjithashtu edhe në përshkrimet e letërsisë turke mbi mëhallën shihet se edhe të varfrit po ashtu edhe të pasurit kanë banuar në të njëjtën mëhallë dhe kanë pasur marrëdhënie me njëri-tjetrin (të paktën në formë ndihme dhe qerasjeje).

Banorët e mëhallës e njohin njëri-tjetrin dhe vendosen të banojnë aty duke dalë garant për njëri-tjetrin. Imami i mëhallës është përfaqësuesi i komunitetit; në shekullin e nëntëmbëdhjetë, shteti osman i ka vendosur kryepleqtë e caktuar në detyrë jo në vend të imamëve por pranë tyre. Në këtë periudhë kur janë mbajtur regjistrimet e popullsisë dhe kur janë mundur të shihen lëvizjet e kësaj popullsie nëpër qytetet e mëdha, mund të kuptohet edhe struktura klasike e mëhallës osmane; në këtë aspekt, nuk ka një ndryshim midis mëhallës ku banojnë muslimanët dhe jomuslimanët. Në regjistrat financiarë të sapohapur për t'u studiuar në

²⁴ C. Behar, "Fruit vendors and civil servants", *Boğaziçi Journal*, V.11/1-

Arkivat Osmane të Kryeministrit, gjenden regjistrimet e popullsisë beqare që punonte dhe jetonte në mëhallat e Stambollit (duke përfshirë edhe jomuslimanët).

Në disa regjistrime të popullsisë, që i përkasin Ministrisë së Financave, mund të mësohen si emrat e banorëve të mëhallës, ashtu edhe emrat e popullsisë beqare të vendosur përkohësisht në mëhallë. Për shembull, që nga muaji Muharrem i vitit 1261 hixhri, popullsia beqare në mëhallat armenë (në atë kohë, nga Anadolli Lindor aty vinin shumë punëtorë armenë beqarë për të punuar si hamall) jepej me emër dhe përshkrim: "Furra Asitane: Serkizi i biri i Kirkorit, gjatësi mesatare e trupit, me mustaqe, 27 vjeç...

Një shembull tjetër në lidhje me popullsinë armenë të regjistruar në regjistrat e Ministrisë së Financave të vitit 1846: Artini i biri i Kirkorit, 24 vjeç; Ovanes i biri i Manulit, 42 vjeç...

Mëhalla Gedik Pasha: 87

Mëhalla Jallnëz Ekmekçi: 7

Mëhalla Jenikapë: 10

Mëhalla Langa: 38

Mëhalla Jeni: 2

Mëhalla Narlëkapë: 13

Mëhalla Samatja: 28

Mëhalla Topkapë: 18

Mëhalla Edirnekapë: 6

Në Stamboll janë regjistruar 354 shërbyes beqarë armenë (278 në lagjen Bejollu dhe 76 në pjesën aziatike të Bosforit).²⁵

Edhe në qytetet e tjera të Perandorisë Osmane, për shembull në Greqi, në Narda, në mëhallën Sulltan Bejazid kemi të regjistruar emrin e imamit dhe emrat e kryepleqve. Përsëri në të njëjtin vend, në mëhallën hebreje kemi të regjistruar emrat e kryepleqve; në mëhallën kristiane Aja Nikola Pa-

²⁵ BOA, ML-CRD, No:150-No:856. 1261 (1858-46).

raskevi kemi të regjistruar emrin e priftit dhe të kryepleqve. Në total janë 13 mëhalla (4 mëhalla me muslimanë dhe 9 mëhalla me kristianë).

Këtu regjistrohen vetëm meshkujt dhe ata që paguajnë taksa, sepse nëse një grua kristiane paguan taksa, edhe ajo konsiderohet si e para e familjes (kryefamiljar).

Siç shihet qartë, mëhalla është bashkësia e njerëzve të martuar; punëtori, i cili është beqar, musliman apo jomusliman, është dikush që merret për t'u strehuar si nevojtar që është dhe që shihet si element potencial për të bërë gabime apo mëkate.

Ne mund të themi që familja e mëhallës është themeli i kësaj shoqërie dhe mëhalla ashtu siç ishte një njësi fetare dhe kulturore, po ashtu vlerësohej edhe si një njësi financiare dhe administrative.

Familja osmane nga këndvështrimi i shtresave shoqërore

Në shoqërinë osmane nuk ekzistonte një aristokraci trashëguese që pranohet si e ligjshme. Në kontekstin e koncepteve sociologjike, ekzistojnë klasa prodhuese dhe kontrolluese apo klasa që drejtojnë të tjerë dhe që drejtohen prej të tjerëve. Mirëpo e kemi të pamundur të themi se kjo situatë ka fituar vazhdueshmëri me anë të një statusi juridik nga këndvështrimi individual dhe grupor; po ashtu e kemi të pamundur të themi se privilegjet dhe detyrat u kaluan brezave të ardhshëm me anë të trashëgimisë²⁶. Mosvazhdimësia e klasave aristokrate e pengonte lindjen e një familje fisnike të veçantë apo të një klase klerike dhe pasuesve të

²⁶ Pa dyshim nuk duhet të harrojmë edhe përjashtimet që bëhen, siç janë të drejtat që u jepen familjeve të shejherëve apo pasuritë e paluajtshme që u falen teqeve si dhe mbrojtja e tyre me anë të trashëgimisë. Vetëm se, në shoqërinë osmane, këto nuk ishin kontrata tipike që përcaktonin shtresat shoqërore.

tyre. Derebejtë dhe fisnikët e fuqishëm që u shfaqën, u zhukën menjëherë. Në shoqëri nuk ekzistonin klasa feudale që e ndanin autoritetin dhe sundimin me anë të sistemit të kontratave dhe që i forconin fushat e ndikimit përballë sundimtarit me anë të institucioneve dhe marrëveshjeve juridike; po ashtu përsëri nuk ekzistonte një klasë klerike e tillë. Prandaj, këtu nuk bëhet fjalë për një sistem martesë që mundësonte vazhdimësinë e kastave të mbyllura apo të klasave të privileguara, për privilegje fisnikësh që lindin nga martesë apo për të drejta trashëguese. Bashkë me këtë gjë, në këtë perandori, ekzistonte një grup drejtuesish nga këndvështrimi i funksioneve shoqërore, ndonëse ky grup nuk ishte i pranishëm nga ana juridike. Natyrisht që format kulturore të jetës së tyre do të ishin të ndryshme. "Haremi", shtëpia e dinastisë që drejtonte shtetin, ishte një institucion unik. Edhe format sunduese të dinastisë osmane ishin unike; ajo nuk u ngjante dinastive në Perëndim, bile nuk ka të tillë as në Lindje dhe në monarkitë lindore ka pasur modele që i kanë pranuar këto forma apo që i kanë lakmuar dhe i kanë pasur zili. Të qenët anëtar i dinastisë, rregullat e martesës, zakonet dhe traditat e zhvilluara nga ana e padishahut për vazhdimësinë e familjes dhe të fëmijëve janë rregulla unike të dinastisë osmane. Edhe anëtarët e klasës së dijetarëve në këtë perandori kanë krijuar një shtresë me anë të trashëgimisë, ndonëse nuk ishte diçka juridike. Përsëri, bejlerët greko-ortodoksë që ne i quajmë bejlerët e *Fenerit*, dhe klasa e nëpunësve me origjinë armene, për shkak të pozitës së tyre si specialistë në administratën e shtetit osman krijuan familje (dinasti) të cilat ruajtën prestigjin dhe vazhdimësinë e statusit ushtarak (drejtues) nga ana shoqërore. Pa dyshim këtu nuk do të shqyrtojmë fiset e bejlerëve të Vllahisë, Moldavisë dhe Transilvanisë si dhe dinastinë Giraj të Krimesë (ata e kanë origjinën nga

Xhengiz Hani dhe për këtë arsye, dinastia e Krimesë në protokollin shtetëror osman përmendet me emrin *sulale-i xhengizije*" - fisi i xhengizve). Gjithashtu bejlerët dhe feudalët e fisve kurde si dhe familjet fisnike që kishin një ndikim të madh në shekullin e tetëmbëdhjetë janë një formim tjetër. Këto që ne përmendëm janë përjashtime në një perandori e cila nuk mbështetej në pushtetin e klasave aristokrate. Familjet fisnike u shuan dhe u kthyen në njerëz që nuk kishin asnjë privilegj. Dikush kishte vegla bujqësore, dikush tjetër ishte i varfër. Nga ky këndvështrim, fillimisht do të shqyrtojmë dinastinë osmane, pra familjen e padishahut dhe "Haremin", i cili konsiderohet një vend i kësaj familjeje. Nga ana protokollare, Haremi vjen përpara dhe është një pjesë e sundimit dhe administrimit të Pallatit Topkapë, ashtu siç është edhe pjesa e pallatit e quajtur "Enderun". Përshkrimi i pallatit të sulltanit sipas këtij organizimi është jashtë temës sonë.

Dinastia Osmane: "Hanedan-i Al Osman"

Në historinë gjashtëqindvjeçare të Perandorisë Osmane ka pasur mjaft kryengritje. Vetë Bejazidi I u kap rob, u dëbua nga vendi i tij duke u dërguar jashtë perandorisë, mirëpo më pas, asnjë dinasti tjetër nuk arriti ta shtinte në dorë fronin osman. Bile Anadulli u bë njësh me Timurin dhe ishte plot me dinasti të vjetra që e tradhtonin atë; mirëpo në periudhën e *interregnum*-it osman, ata që grindeshin për të hipur në fron ishin përsëri bijtë e tij, pra ishin princërit osmanë që ishin anëtarët meshkuj të dinastisë. Padishahu i shtatë osman u rrëzua nga froni (Bejazidin II e rrëzoi nga froni i biri). Në shekullin e shtatëmbëdhjetë, katër padishahë u rrëzuan nga froni pesë herë; njëri prej tyre u vra në mënyrë çnjerëzore (Osmani II); tjetri u burgos në mënyrë

mizore dhe u mbyt (Ibrahimi I). Në shekullin e tetëmbëdhjetë, pati edhe dy rrëzime nga froni (Mustafai II dhe Ahmedi III); ndërsa në shekullin e nëntëmbëdhjetë, kur ishin të siguruara jeta e pushtetarëve dhe drejtësia në vend, u rrëzuan nga froni Selimi III, Mustafai IV (edhe ndaj Mahmudit II pati një kryengritje dhe ai do të rrëzohej nga froni po të mos ndodhte ngjarja e favorshme *vaka-i hajrijje*), Abdylazizi I, Muradi IV dhe Abdylhamidi II. Për më tepër në këto ngjarje, vihen re edhe intriga të përgjakshme dhe dyshime për vrasje. Mirëpo, gjatë gjashtë shekujve, askush nuk mendoi ta largonte familjen e dinastisë osmane dhe të hipte në fronin e tyre; jo vetëm sundimtarët por edhe populli përreth nuk i pëlqyen ata që mendonin në këtë mënyrë. Sipas mendimit nëpër shekuj që mbështetet në vlerësimin e sundimit osman, dinastia e familjes osmane ishte e shenjtë. Sundimi u përkiste atyre. Kështu edhe në historinë e Rusisë kishte nga ata që e konsideronin si një ogur të zi rrëmbimin e pushtetit nga dinastia e rurikëve dhe ata e shpjegonin vdekjen, atentatin dhe rrëzimin nga froni të romanovëve si dhe fundin tragjik të carit të fundit duke e lidhur me këtë situatë. Në jetën e dinastisë osmane flitet për qindra princër dhe princesha të lindura nga gratë dhe shërbëtoret e haremit; mirëpo gjatë largimit jashtë Turqisë në mars të vitit 1924 në listën e dërguar në Drejtorinë e Brendshme nga Parlamenti Turk ndodheshin emrat e 37 princërve, 42 sulltanësja, 27 zonja dhe gra princëresh (këto u larguan me dëshirën e tyre), 17 dhëndurë, 16 fëmijë sulltanësh dhe 15 vajza sulltanësh. Sipas kësaj llogarie, janë 79 anëtarë të dinastisë osmane që u internuan. Sot, sipas “Rregullores së dinastisë të datës 1 Korrik 1901”, e pranuar si burim nga ana e shoqatës së themeluar në Paris (adresa 10, rue Edmond Guillot, Paris), nga anëtarët e dinastisë, për të përhapur dhe gjallëruar tra-

shëgiminë dhe kulturën osmane (e përbërë nga shumë kombe dhe fe), statuti i së cilës është botuar në gazetën zyrtare franceze të datës 1 Korrik 2000, që nga viti 1995, numri i anëtarëve të dinastisë osmane (maison d'Osman) është 24 princër dhe 24 princesha (barazia e këtyre numrave është rastejë). Numri i paktë i anëtarëve të kësaj dinastie duhet të ketë lidhje me lindjen dhe edukimin e pak fëmijëve, ashtu si të gjithë njerëzit nëpër qytete në shekullin tonë. Emri i fundit që gjendet në “fletoren e dinastisë osmane”, ku janë të regjistruar të gjithë anëtarët e kësaj dinastie përpara se të shfuqizohej sulltanati, është ai i sulltaneshës Neslishah të datëlindjes së vitit 1921²⁷ (vajzat e princ Omer Faruk efendit dhe të sulltaneshës Sabiha, pra mbesat e Mehmet Vahdeddin IV dhe të Abdylmexhidit). Meqenëse sulltanët dhe princërit e mëvonshëm kanë lindur mbasi u shfuqizua sulltanati osman, nuk janë të regjistruar në këtë regjistër dhe siç e thamë edhe më sipër, statusi i tyre përcaktohet nga ana e institucioneve që përfaqësojnë familjen. Thuhet se ditën kur njëri prej princërve u bë padishah, vëllezërit e tij u vranë. Ky nuk është një rregull, por një përjashtim. Zënkat për fron dhe këto lloj vrasjesh nuk janë më pak të dhunshme apo më pak të përgjakshme sesa zënkat për fron të dinastive në vendet e tjera; kur njerëzit e lindur për pushtet e humbasin atë, ata e paguajnë shumë shtrenjtë këtë gjë dhe i biri apo i vëllai me padishahun nuk mund t'i ngjajnë një dysheje të çfarëdoshme baba-bir apo vëlla-vëlla. Zënkat e brendshme të familjeve të tjera mbesin brenda në shtëpi; zënka e një dinastie paguhet me rrënimin e një populli dhe me gjakun e mijëra njerëzve. Për këtë gjë, mjafton të kujtojmë zënkën midis Xhem Sulltanit dhe Bejazidit II, zënkat e

²⁷ BOA, Hanedan-ı Al Osman Defteri, c.II, s.94; e falenderoj Murat Bardakçën për një kopje të këtij regjistri dhe për të dhënat në lidhje me situatën e sotme të dinastisë.

periudhës midis dy sulltanateve (*interregnum*) dhe ngjarjen e Mustafa Çelebiut. Me këtë makth, Sulltan Sulejman Ligjvënësi i pati dhënë urdhëra për ekzekutimin e dy djemve të tij. Populli nuk i aprovonte këto lloj ekzekutimesh. Vendi mbushej me thashetheme dhe vjersha që denigronin padi-shahun. Ushtarët rebeloheshin pjesërisht, ashtu siç ndodhi në ngjarjen e Mustafa Çelebiut. Mirëpo të mos harrojmë se ajo është edhe një ngjarje ku ngritën krye princërit që u ishte falur jeta apo ku në emër të tyre njerëz të tjerë nxitën kryengritjen²⁸. Mbas shekullit të gjashtëmbëdhjetë, osmanët nuk lidhën martesë me dinastinë muslimane të Lindjes. (Martesa e fundit u bë midis sulltaneshës Hafsa, vajza e Mengli Giraj hanit të Krimesë dhe Sulltan Javuz Selimit. Sulejman Hani është fëmija e këtij çifti. Gjithashtu ka dhe historianë si Çataj Ulluçaj që nuk e pranojnë në këtë mënyrë origjinën e sulltaneshës Hafsa.) Djemtë e padishahut (princërit) u martuan me shërbëtoret, edhe vajzat e padishahut u martuan me pashallarë *devshirme* që nuk janë prej dinastive të huaja apo vendase, apo edhe me njerëz me grada nga populli i thjeshtë. Një sulltan e kishte të lehtë të kërkonte divorcin dhe të divorcohej nga çdo lloj gruaje, për shkaqe si sjellja e keqe ndaj tij, mosrespektimi i tij dhe mënyra jo e përshtatshme e jetesës. Si shembullin më të zhurmsëm mund të kujtojmë divorcin midis sadrazem Lytfi pashait dhe gruas së tij sulltaneshës Shah, që ishte motra e Sulltan Sulejman Ligjvënësit. Gëzimi i princërve ishte kur organizoheshin gostitë që shtroheshin për synetllëkun e tyre; kur princi martohej, nuk organizohej dasmë. Dasma ishte ceremoni martesore madhështore vetëm për sulltaneshat (princeshat e perandorisë)²⁹.

²⁸ Një punim që hedh dritë në këtë temë: Mehmet Akman, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, Eren Yy., İstanbul, 1997.

²⁹ Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Devleti Tarihi II Medeniyet Tarihi*, Kültür Bakanlığı Osmanlı Dizisi, Ankara 1998, f.21.

Gjatë periudhës së fundit, në vendimin që kishte fuqi ligjore dhe që i jepte një status juridik dinastisë së asaj kohe (të datës 8 shkurt 1920), si dhe në tekstet e ngjashme të mëparshme, djemtë e padishahëve dhe princërit që kishin vëllezër dhe që nuk ngjiteshin në fron thirreshin me emrin *efendi*; vajzat e princit dhe natyrisht vajzat e padishahut janë sulltaneshat dhe thirren po me këtë emër. Sipas nenit të dytë të vendimit, titulli *sulltan* përdorej tek princeshat mbas emrit dhe tek padishahët përpara emrit. Gjatë periudhës së fundit të perandorisë, princërit nuk thirreshin *sulltan* por “efendi” (si për shembull Abdulmexhid efendi). Edhe kalifi i fundit, Abdylmexhidi, e quante veten *efendi* ngaqë nuk ishte sundimtar. Edhe fëmijët e sulltanit thirreshin me emrin *efendi*. Ky grup i fundit nuk ishte anëtar i dinastisë, por ishte nga familja osmane. Fëmijët e tyre, jashtë lidhjes së gjakut dhe lidhjeve familjare, nga ana juridike nuk janë të lidhur aspak me dinastinë. Bile në ambientet e huaja ata nuk quhen princ apo princeshë. Siç shihet, familja osmane, në të kundërtën e Habsburgëve, e ka mbajtur të paktë numrin e anëtarëve juridikë të familjes. Një çështje tjetër që nuk vihet re në dinastitë e huaja është edhe çështja e zonjave. Gratë e padishahut nuk e mbajnë titullin “sulltaneshë” po nuk u bënë “nëna padishahësh”; në sajë të kërkesës së disa personave, ato janë lënë jashtë zbatimit të ligjit të datës 3 mars 1924 dhe kanë vazhduar të banojnë në Turqi. Që prej shekullit të gjashtëmbëdhjetë, dinastia osmane duhet ta ketë braktisur sistemin e martesës politike me gratë e dinastive të tjera dhe duhet të ketë menduar se sundimi në tokë është i mundur duke iu larguar këtyre lloj aleancave si brenda ashtu edhe jashtë vendit. S’ka dyshim se bëhet fjalë për një mentalitet dhe situatë të kundërt të shembullit të Habsburgëve, të cilët bënë të tyrin sloganin “*Bellum gerant alieni*,

tu felix Austria, nube! – Të tjerët le të luftojnë, ti martohu, o Austri e lumtur!”, dhe të cilët me anë të martesave shtinë në dorë Evropën bile edhe amerikanët, por që humbën në mënyrë të menjëhershme³⁰. Midis epokës së fundit dhe epokës së vjetër (shekujt 15-18) nuk ka dallim. Edhe mbas Tanzimatit, princërit dhe princeshat, si anëtarë të familjes osmane, merrnin të holla financiare me lejen e kryefamiljarit (padishahut). Bile, edhe udhëtimi i tyre, si jashtë ashtu edhe brenda vendit, varej nga leja e tij. Kjo gjë vlente edhe për martesat dhe divorcet. Përsëri kryerja e një profesioni nga ana e tyre varej nga leja e padishahut. Meqenëse ata lejohehin që t’i futeshin profesionit të ushtarakut, në këtë fushë kanë dalë njerëz të përzgjedhur nga meshkujt e dinastisë. Ata e kishin të ndaluar të merreshin me politikë (nuk mund të zgjidhnin dhe të zgjidheshin). Gjithashtu nuk u lejohej të merrnin pjesë në zgjedhjet lokale dhe të bëheshin pjesë e bashkisë së qytetit. Një rregull bazë që ndiqte familja, ishte edhe zotërimi patjetër i një zanati dhe aftësie nga ana e anëtarëve të dinastisë. Këto janë zanate jashtë fushave si sporti (Sulltan Abdylazizi është marrë me mundje, ndërsa Muradi IV është marrë me hedhje shtize) dhe luftimi; Sulltan Sulejman Ligjvënësi ishte argjendar, Muradi IV ishte mjeshër bukurshkrimi dhe kompozitor. Edhe Ahmedi II ishte mjeshër bukurshkrimi. Selimi II ishte kompozitori më i mirë, pothuajse detyra e tij si padishah ishte një punë e pjesshme (ai gjithashtu nuk kishte shkrim të bukur). Edhe Mahmudi II ishte kompozitor. Shumë veta nuk e dinë, por Sulltan Abdylazizi, më tepër sesa mundës, ishte një kompozitor alla turka dhe alla frënga si dhe veçanërisht ishte një piktor i mirë. Ndonëse Abdylhamiti II nuk ishte një sundimtar, ai ishte marangozi më i mirë i asaj epoke. Nëse u hidhet një sy

³⁰ Murat Bardakçı, *Son Osmanlılar*, bot. 6, Pan yay., İstanbul 2000, f.6.

veprave të tij (për shembull, dollapët e arkivës së regjistrave të Myftinisë së Stambollit dhe biblioteka në korridoret e universitetit), vihet re se ai ua ka kaluar edhe mobiluesve më të famshëm të Stambollit.

Nga të gjitha dinastitë e tjera, familja osmane njihet për martesat më kozmopolite. Për këtë arsye, midis anëtarëve të dinastisë kishte princër dhe princesha me bukuri dhe zgjuarsi të veçantë. Normalisht, martesat e një sulltaneshë (princeshe) vlerësohet si një interesim ndaj një prej pashallarëve dhe vezirëve; në pemën e familjes, nuk ka shumë të dhëna për pozitën dhe të drejtat e saj, përveç vajzave të padishahut duke përfshirë edhe gratë pa kurorë të sulltanit. Ne nuk kemi të dhëna të mjaftueshme edhe për shumë nëna padishahësh. Ky është një slogan që përsëritet duke thënë se shërbëtoret ishin gra injorante. Ndonëse kishte gra të tilla, kishte edhe prej atyre që ishin arsimuar mbi mesatarën. “Enderuni” i atyre ditëve, një prej pjesëve të rën-dësishme të sarajit osman, duke përfshirë edhe haremin, është institucioni ku u arsimuan shërbëtoret e reja. Kështu, si shembull kemi personalitetin e zgjuar të sulltaneshës *Hyrrem*, e cila e mësoi shumë mirë gjuhën turke dhe që dinte të shkruante edhe vjersha; ajo është e njohur midis poetëve të historisë osmane për bejtet e saj. Shërbëtoret që futeshin në haremin osman, nuk silleshin aty që t’u ofroheshin patjetër padishahëve dhe princërve; kështu në hyrje të pjesës së shërbëtores në harem shkruhet në arabisht kështu: “*O Zoti im që i hap dyert, hapna dyert e mirësisë*”, kjo lutje shpjegon një pjesë të këtij institucioni³¹. Në pallatin sulltanor, martesat e shërbëtores me oficerët e Enderunit apo me ushtarakët e gradave të tjera ishte diçka e zakonshme. Për shembull, një

³¹ Mualla Anhegger-Eyüboğlu, *Topkapı Sarayı'nda Padişah Evi*, Sandoz yay., İstanbul 1986, f.47.

prej grave pa kurorë, që ishte e veja e Mustafait II dhe pa fëmijë, pati bërë një martesë (të bardhë), pra u martua vetëm formalisht, me kryesekretarin e moshuar, Beqir Efendiun, si respekt ndaj kujtimit të padishahut³². Në përgjithësi, kur padishahu ndërronte jetë, nëna sulltaneshë dhe gratë e tij pa kurorë, largoheshin nga Pallati Topkapë dhe shkonin për të banuar në Pallatin e Vjetër (në Bejazid). Le të kujtojmë dramën e sulltaneshës Kësem, e cila u mbyll brenda në Pallatin e Vjetër mbas vdekjes së Ahmedit I dhe u kthye në Pallat si një nënë sulltaneshë në moshën tridhjetëvjeçare vetëm mbasi në fron u ngjiti i biri i saj, Muradi IV. Ato që jetonin në mënyrën më të vështirë në historinë botërore dhe që ishin të detyruara të ishin nënat e sundimtarëve më të zgjuar ishin nënat e princërve dhe padishahëve osmanë. Veçanërisht konkurrenca e princërve për fronin gjatë kohës kur padishahu vizitonte sanxhakët, ishte shkak i një jete plot vuajtje të nënave të tyre. Kështu, kur një shërbëto e rritur pranë Sulltan Abdylhamitit II mbushi pesëmbëdhjetë vjeçe, ai kërkoi ta martonte atë njëlloj si vajzat e tij dhe i pati dërguar një letër kryevezirit duke i thënë: “Keni diskutuar njëherë që ndihmësin tuaj të ahurit ta martoni me një shërbëto-re. Unë kam një të tillë, që është edukuar tek unë qysh e vogël. Nëse e shihni të përshtatshme një gjë të tillë, edhe unë e miratoj, nëse jo, thjesht ju kujtova për një mundësi të tillë...”³³ S’ka dyshim se në shtëpinë e padishahut, ashtu si në çdo vend, kishte nëna sulltaneshë që lindnin sundimtarë që drejtonin botën, kishte nga ata që merreshin me thesarin e Pallatit, kishte nga ata që sëmureshin dhe ndërronin jetë, kishte nga ata që shërbenin aty vazhdimisht, kishte nga ata që ngriheshin në grada dhe që martoheshin aty, kishte të

³² *Po aty*, s.29.

³³ Çağtay Uluçay, Harem II, TTK, Ankara 1993, f.30.

lumtur dhe jo të lumtur dhe kishte nga ata që ia kalonin mirë dhe që u ecte fati. Haremi nuk është as një vend qejfi, as një vend ku bëhet padrejtësi dhe as parajsë. Pallati Topkapë dhe Haremi janë vende ku qëndronte familja e sundimtarëve osmanë; janë vendi ku jetonin shërbëtoret femra dhe ku ekzistonte akoma tradita e vjetër e tredhjes së meshkujve. Ato janë vetë shtëpia e padishahut; ai lindte aty, mbasi u hoq zakoni i daljes nëpër sanxhakë, ai kalonte jetën dhe edukohet aty, bëhej synet aty dhe kur ndërronte jetë, po aty ai lahej dhe qefinosej.

Thuhet se nëna sulltaneshë dhe gratë pa kurorë në Pallatin Osman janë përzier në punët e shtetit për shkak se i përkisnin një gjaku të huaj (gruaja e sundimtarit që ka gjak vendas nuk pranohet në asnjë vend dhe në pallat kështu është futur një nuse e huaj). Nëna e fundit e një princi në sanxhak është Mahidevrani (nëna e Mustafait, princit fisnik)³⁴. Afërsisht brenda një shekulli flitet për një "Sulltanat të grave" të përbërë nga sulltaneshat si Hyrremi, Kësemi, Safija dhe Nurbanu (ky term i përket historianit popullor, Ahmed Refik). Sulltaneshja e cila i dha fund traditës së ndërhyrjes nga ana e grave të Haremit në punët e shtetit dhe e cila e mbajti larg nga politika nusen e saj (Gylnush Emetullah) është Hatixhe Terhan, nëna e madhe e dinastisë osmane me origjinë ukrainase (me gjak të pastër ukrainas) dhe njëkohësisht nëna e Mehmedit IV, i cili u bë padishah kur ishte ende i vogël. Historia e dinastisë nuk është shkruar ende. Për dinastinë osmane, e cila është edhe më interesante sesa rrikët dhe romanovët, nuk është shkruar ndonjë vepër siç është veçanërisht vepra e historianit të njohur rus Ivan Zabelin, në lidhje me jetën e përditshme të carëve dhe careshave (nga kjo vepër kuptohet se në Pallatin perandorak rus

³⁴ Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem*, Oxford University Press, 1993, f.55

gjenden gjurmë bizantine, turko-aziatike e deri tek ndikimet evropiane). Kjo vepër do të shkruhet jo me përdorimin e sloganeve mbështetëse apo kundërshtuese, por me përdorimin e dokumenteve të panjohura. Padishahu i cili e vazhdon dinastinë, duke qenë mashkulli i vetëm në fis në atë pikë që i gjithë brezi po shuhet, emërtohet me emrin *kreu i komunitetit*. Për shembull, Sulltan Sulejmani I (Ligjvënësi) hipi në fron duke qenë princi i vetëm dhe pa konkurrentë; sulltaneshja Hyrrem është nëna dhe gjyshja e atyre që erdhën në jetë mbas tij. Kur Ibrahim I, gjatë ditëve që ishte i burgosur, e kuptoi se do të ekzekutohej, fillimisht ngriti krye dhe në fund iu dorëzua fatit të tij duke thënë “Elhamdulillah, unë jam kreu i komunitetit”. Më pas, dinastia osmane vazhdoi me anë të sojit të tij dhe sulltaneshës Hatixhe Terhan. Kreu i fundit i komunitetit është Sulltan Mahmudi II. Gjatë ngjarjes së Alemdarit në Pallatin e Sulltanit, Mustafai IV kërkoi ta hiqte qafe atë, ashtu si Selimi III; mirëpo ai u largua dhe arriti të shpëtonte kur një shërbëtoreshë e haremmit e quajtur Xhevri Kalfa u hodhi hi të nxehtë në fytyrë atentatorëve (në shkallët në fillim të rrugës brenda në harem). Mbas një intervali të gjatë, kjo do të ishte ndërhyrja e fundit ndikuese në politikën e haremmit; pra një grua e haremmit luajti një rol të rëndësishëm jo vetëm në shpëtimin e jetës së princ Mahmudit, por edhe në shpëtimin e të gjithë dinastisë.

Në shoqërinë osmane kanë jetuar khanët e Krimesë (fisi *Giraj*), bejlerët e Transilvanisë dhe familjet vojvodase të Vllahisë dhe Moldavisë të cilat ndryshonin me kalimin e kohës nga emërimet që bëheshin. Nga këta sundues, dinastia mekase soji i të cilës e kishte burimin nga *girajët* (tatarë të Krimesë) dhe *hashimitët*, përbëhej nga familje drejtuese që vazhdonin të jetonin në rajonet e tyre pa ndryshuar aspak. Në perandori, sundimi i trashëguar për të qeverisur i përket

vetëm familjes osmane. Deri në shekullin e shtatëmbëdhjetë, trashëgimia ka kaluar te trashëguesi gjithmonë me anë të një përplasjeje të brendshme dhe është përdorur vrasja e vëllëzërve për të mos krijuar një luftë të brendshme civile; mbas shekullit të shtatëmbëdhjetë, çështja e trashëgimisë është zgjidhur në një farë mënyre me ngjitjen në fron të “anëtarit më të moshuar” (*senioritas*). Dihet se kjo metodë është kërkuar të ndryshohet në periudhën e fundit. Veçanërisht kjo çështje, brenda dinastisë, pati krijuar një tension pa fund midis degëve të Sulltan Abdylmexhidit dhe Sulltan Abdylazizit.

Pallati ku jetonte familja osmane, marrëdhëniet e anëtarëve të dinastisë si dhe jeta e arsimimi i banorëve të haremit dhe të sulltanëve po kalonin një zhvillim dhe ndryshim të madh në shekullin e nëntëmbëdhjetë.

Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, Pallati Osman, që ishte rezidenca e kryetarit të shtetit, pra e kryefamiljarit, pati ndryshime të rëndësishme. Ndonëse është e pamundur të themi se këto ndryshime i larguan tërësisht traditat e vjetra, në gjysmën e dytë të shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe në fillim të shekullit të njëzet, Pallati Osman po shpikte një lloj tradite për veten. Këto ishin institucione dhe tradita të shpikura që nuk zinin vend në historinë e dinastisë dhe Pallatit, por që kërkonin të theksonin historinë e saj gjashtëqindvjeçare... Si shembull mund të japim, ndërtimin e jahtit sulltanor të quajtur *Ertugrul*, emërtimin e trupave mbrojtëse me emrin *sëytly* (në fakt është emri i një rajoni) si dhe formimin e këtij rajoni me turkmenë nga *Karakeçi* dhe shkuarja në namazin e xhumasë të kalifit të fundit, Abdylmexhidit, me veshjen e Sulltan Fatih Mehmetit... Kjo gjë i ngjan pothuajse një tradite që kërkohet të krijohet, për t'i dhënë frymë lidhjes historike dhe për të risjellë zakonet siç ishte kurorëzimi i carëve rusë në Moskë me anë të veshjeve të dinastisë rurike të shekullit të katërm-

ëdhjetë. Natyrisht që kjo gjë u vlerësua si një dëshirë e kalifit të fundit për të zotëruar sulltanatin; ka mundësi të jetë ashtu dhe kjo gjë e përshejtoi vendimin e internimit të tij. Në të kundërtën e mendimeve që mbështeten në të dhëna të përhapura dhe sipërfaqësore, Pallati Osman, brenda një periudhe më pak se 50 vitesh, me një shpejtësi të habitshme, iu përshtat kushteve të diplomacisë së botës që po ndryshonte dhe protokollit ndërkombëtar; anëtarët e dinastisë dhe shërbëtorët e pallatit pësuan një ndryshim organik, por ndërkohë, disa institucione dhe tradita themelore të organizimit klasik të Pallatit Osman u ruajtën në vetvete.

Midis gjërave të tjera, le ta bëjmë të qartë se pak njerëz kanë hulumtuar mbi Pallatin Osman të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Dokumentet e arkivës që do të hedhin dritë mbi këtë temë, pjesët e sapohapura të arkivës së Pallatit Jëllëdëz dhe pa dyshim gazetat dhe raportet e ambasadave po presin të shqyrtohen nga hulumtuesit. Kujtimet e nëpunësve me grada të larta që punonin në Pallat, të përdorura deri në ditët e sotme, janë burimi i vetëm për momentin³⁵. Nga ky këndvështrim, edhe këto kujtime nuk janë përdorur akoma duke u klasifikuar me njëri-tjetrin. Kjo pjesë duhet vlerësuar si një hyrje në këtë temë dhe si një provë. Shkrimet, qoftë për periudhën klasike, qoftë për periudhën moderne të Pallatit Osman, janë aq të pakta sa që nuk mund të krahasohen me Pallatet perandorake të së njëjtës periudhë me të, bile as me studimet monumentale mbi organizimet e pallateve perandorake të Mesjetës. Ky është një problem dhe mangësi për historiografinë osmane. Në këtë fushë, studimet biza-

³⁵ Tahsin Paşa, *Abdülhamit Yıldız Hatıraları*, İstanbul 1931; Lutfi Simavi, *Sultan Reşad Han'ın ve Halefinin Sarayında Gördüklerim*, İstanbul 1340 H (1922); İsmail Müştak Mayokan, *Yıldızda Neler Gördüm*, İstanbul 1940; Halid Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi*, V.III, İstanbul 1941-1942; Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İştiklerim*, TTK, Ankara 1951; Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, Ankara 1984; Mary Mills Patrick, *Under Five Sultans*, Londra-New York 1929.

ntine janë më përpara se ne dhe akoma nuk është e mundur që në historiografinë tonë të shfaqen monografi të ngjashme me monografitë e shkruara mbi pallatet perandorake të Evropës së epokës së re. Nëse duhet dhënë shembull, mjafton të kujtojmë këtu veprën e Jakob von Krusenstolpen që shpjegon pallatin e carëve rusë nga Pjetri i Madh e deri tek Nikolla I dhe institucionin qeverisës që po modernizohej të Rusisë, si dhe veprën e përmendur më sipër të Ivan Zabelinit me vëllime të ndryshme, mbi jetën e përditshme të carëve, careshave dhe fëmijëve të tyre³⁶. Institucioni qeverisës në botën perëndimore, në çdo nivel tërheq interesin e popullit dhe përveç monografive të detajuara, shfaqen edhe vepra të përgjithshme në nivele dhe mënyra të ndryshme.

Pallatin Osman të shekujve nëntëmbëdhjetë dhe njëzet po e ndjekim në një masë të madhe nga veprat tipike që përmbajnë kujtimet e të tjerëve. Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, Pallati Jëlldëz së bashku me Pallatin Dollmabahçe u bë rezidenca e sundimtarit osman; kjo rezidencë e tij, si një e tërë, u përhap në të katër anët e qytetit së bashku me pallatet buzë detit si Bejlerbeji dhe Çëragani, si dhe me pallatet e vogla të ndërtuara nga Sulltan Abdylmexhdidi në Kyçyksu, Ëhllamur, Topkapë dhe nga Sulltan Selimi. Qeverisja e sundimtarëve nis me hipjen e tyre në fron. Bashkë me vazhdimësinë e kësaj tradite në një mënyrë të përshtatshme, ka pasur edhe ceremoni jashtë rregullave, siç ishte hipja në fron e Sulltan Mehmed Reshatit IV. Ai është kurorëzuar në zyrën sulltanore pranë Ministrisë së Luftës. Një anë interesante e kësaj ceremonie të veçantë ishte edhe hedhja e topave të kurorëzimit përpara hipjes së tij në fron.³⁷

³⁶ Ivan Zabelin, *Domaşnij Byt Russkih Tsarej, Çast'I-II*, Moskva 1895 ve 1915; Magnus Jakob von Krusenstolpe, *Der Russische Hofvön Peter I. Bis auf Nicolaus I.*, Bd. I. Hamburg 1855.

³⁷ Ali Fuat Türkogeldi, *Gördüklerim ve İşıtiklerim*, Ankara 1951, f.33-34.

Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, rregulli i hipjes në fron të anëtarit mashkull më të moshuar të dinastisë, i quajtur *senioritas*, është zbatuar pa pasur probleme. Tashmë, nuk kishte më as burgosje dhe as vrasje vëllezërish si më parë. Kjo është dhe ana pozitive që solli sistemi i Tanzimatit në fushën e trashëgimisë. Mirëpo përsëri është debatuar dhe është bërë temë bisedash kalimi në këtë shekull nga sistemi *senioritas* në atë të quajtur *primogenituras*, që është edhe metoda e hipjes në fron të djalit të madh të padishahut. Gjithashtu duke sjellë në zyrën e kryevezirit, Said Halim pashait, disa rregullore në lidhje me jurisprudencën dhe protokollin e dinastisë së pallateve në Evropë, është kërkuar përgatitja e një rregulloreje të tillë. Përsëri është përgatitur edhe një regjistër i dinastisë dhe Sulltan Mehmed Reshati V pati miratuar ngritjen e një komisioni të kësaj dinastie. Meqenëse midis thashethemeve të asaj periudhe thuhej se trashëgimia e fronit i kalonte djalit të madh, një herë, princi trashëgues i kurorës, Jusuf Izzeddin Efendiu, pati pyetur kryedijetarin, Esad Efendiu, se si qëndron çështja e princit trashëgimtar të fronit nga ana fetare. Përgjigjja e kryedijetarit se në fe nuk ka një kalim të fronit me anë të trashëgimisë, ia rriti edhe më tepër dyshimin atij³⁸.

E vërteta është se mbas Tanzimatit, princi trashëgimtar i fronit dhe princërit e tjerë duke përfshirë edhe fëmijët e tyre, jetuan nën kontrollin e të tjerëve dhe pothuajse larg nga jeta shoqërore. Kjo gjë i pengoi ata në një masë të rëndësishme për t'u arsimuar. Për shembull, ndonëse Sulltan Reshati kishte një kujtesë të fortë dhe e kishte mësuar mirë persishten në sajë të kësaj kujtese, ai nuk dinte shumë gjëra nga gjeografia³⁹. Ka pasur dhe princër që kanë pyetur për

³⁸ Türkgeldi, *po aty*, f.120, 121, 132, 133.

³⁹ Türkgeldi, *po aty*, f.269-275.

pikën se ku bashkohen lumenjtë Evros (Meriç) dhe Eufrat. Në fakt është e vërtetë se midis të gjithë anëtarëve të dinastisë osmane ka pasur dyshime dhe papajtueshmëri. Kështu, mbledhja së bashku e të gjithë anëtarëve të dinastisë osmane, meshkuj dhe femra, në një darkë, u bë e mundur vetëm mbas rënies së sulltanatit, me anë të një gostie të shtruar nga ana e kalif Abdylmexhidit⁴⁰. Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, Pallati sulltanor i dha rëndësi arsimimit joformal, muzikës dhe në veçanti aktivitetit arsimor në Harem. Numri i anëtarëve të dinastisë që mësonin gjuhë të huaja u rrit. Në protokollin e shtetit, nëpër festa dhe gosti u kalua në stilin evropian, por kuzhina karakteristike e Pallatit Osman u ruajt ashtu siç ishte, bile u zhvillua edhe më tepër. Në këtë fushë, duhet folur për ekzistencën e një pasurie shumë më të madhe sesa ajo e kuzhinës karakteristike të pallatit perandorak francez apo të Spanjës dhe të Hasburgëve të Austrisë.

Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, gjatë sundimit të tyre, kanë ndërruar jetë vetëm Mahmudi II dhe i biri Sulltan Abdylmexhid Hanit. Sulltan Abdylazizi dhe Murati IV u rrëzuan nga froni. Edhe Sulltan Abdylhamiti II pati të njëjtin fat. Në shekullin e njëzet, ndonëse Mehmed Reshad V ndërroi jetë si padishah, dihet se si ishte edhe fati i pasuesit të tij, pra i padishahut të fundit.

Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, midis sundimtarëve, Murati V që qëndroi shumë pak në fron dhe Abdylhamiti II që pati sundimin më të gjatë si sulltan, nuk udhëtuan jashtë vendit. Megjithatë, të dy ata morën pjesë në udhëtimin e Sulltan Abdylazizit në Evropë, si pasues të fronit dhe si princër. Mahmudi II ka udhëtuar brenda vendit; ndërsa Sulltan Abdylmexhidi nuk ka kryer udhëtime të tilla. Sulltan Abdylazizi është padishahu i parë dhe i fundit osman që ka

⁴⁰ Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, Ankara 1984, f.242.

udhëtuar jashtë vendit dhe që ka kryer udhëtime zyrtare në vendet evropiane. Udhëtimi i Sulltan Abdylazizit në Egjipt, së bashku me mosqenien e një udhëtimi jashtë vendit nga ana juridike, ishte një udhëtim i një rëndësie historike si për Egjiptin ashtu edhe për fronin osman. Ndonëse gjendja shëndetësore nuk ia mundësonte këtë gjë, Sulltan Reshadi ka kryer udhëtime brenda vendit veçanërisht në rajonin e Rumelisë; ndërsa padishahu i fundit, Vahiddedini, nuk ka udhëtuar brenda dhe jashtë vendit përveç udhëtimit të tij në Gjermani gjatë periudhës kur ishte një princ kandidat për t'u bërë padishah. Kur ai e braktisi fronin e tij, u largua nga vendi për të mos u kthyer më.

Në fakt ishte padishahu ai që lejonte apo jo udhëtimin e anëtarëve të dinastisë osmane brenda dhe jashtë vendit. Kështu e kërkonte ligji në atë kohë. Prandaj, përveç të ngarkuarve me detyrë dhe në veçanti princërit, dhëndurët së bashku me nuset e tyre, që kishin tituj ushtarakë dhe që shkollonin në Gjermani dhe Austri duke përfitur nga të qëndruarit pranë sulltanit në takimet e tij me kajserin gjerman, askush tjetër nuk kishte mundësi të shikonte botën e jashtme dhe të jetonte atje. Ndryshimet dhe risitë e lartpërmendura të shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe fillim shekullit të njëzet, mundësuan edukimin e princërve të dinastisë osmane të cilët u mirëinformuan dhe panë me sytë e tyre botën e jashtme.

Dihet se gjatë sundimit të tij të gjatë, Sulltan Abdylhamiti II e ndoqi perandorinë nga të dhënat e shkruara, ato gojore si dhe nga albumet e famshme të asaj kohe. Ky koleksion që përfshin albumet e Pallatit Jëlldëz, në ditët e sotme, përbën një burim të vyer për historinë osmane të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Dihet se në Pallatin Jëlldëz, në atë periudhë, sipas thënieve të kryesekretarit të padishahut, Tahsin pashait, vërshonin çdo ditë me qindra shkrime të shifruara,

të rëndësishme apo të parëndësishme, për çdo problem që ekzistonte nga vilajetet e perandorisë, dhe në sekretarinë e Pallatit të padishahut ekzistonin shifrat e guvernatorëve, ambasadorëve, komandantëve, pra të personelit të ngarkuar me detyrë zyrtare. Çdo ditë kishte aq shumë telegrafe të shifruara që vinin prej tyre, sa që sekretarët në detyrë nuk arrin t'i zbërthenin ata që nga mëngjesi e deri në mbrëmje apo në mesnatë. Në periudhën centralizuese të Pallatit Jëlldëz, fillimisht informacioni mblidhej aty. Më së shumti, Pallati Jëlldëz informohej në detaje në lidhje me disa ngjarje dhe çështje përpara Portës së Lartë.

S'ka dyshim se në shekullin e nëntëmbëdhjetë, inatitucioni i Pallatit të padishahut po kalonte ndryshime të rëndësishme. Me përjashtim të pjesës së shërbimit të jashtëm të Pallatit, Haremi dhe pjesa e quajtur *Enderun* formojnë strukturën klasike të tij. Ndonëse Haremi nuk u prish dhe e ruajti strukturën e vet të vjetër, administruesit e kësaj pjese të Pallatit (të quajtur me emrin aga) e humbën titullin dhe vendin e tyre në protokollin zyrtar, veçanërisht në periudhën e Sulltan Mehmed Reshatit V⁴¹. Arsimimi dhe marrëdhëniet me botën e jashtme të Haremit në këtë periudhë paraqiten ndryshe dhe ai nuk është më si dikur, siç ishte në Pallatin Topkapë. Ashtu siç kishte princesha dhe sulltaneshja të edukuara mirë midis anëtarëve femra të dinastisë, po ashtu kuptohet nga kujtimet e mësueseve në detyrë se leximi, shkrimi dhe disa dije iu mësuan bile edhe më të rinjve prej kalifëve të Pallatit⁴².

Padishahu është babai i princeshave dhe princërve, është bashkëshorti i zonjave, është kryefamiljari; mirëpo para së gjithash është kryetari i shtetit dhe kalifi i muslimanëve. Ai është në krye të një perandorie të vjetër; edhe ai

⁴¹ Tahsin Paşa, *Abdülhamid, Yıldız Hatıraları*, İstanbul 1931, f.105.

⁴² Safiye Ünüvar, *Saray Hatıralarım*, İstanbul 1964; Leyla Saz, *Haremin İçyüzü*, përg. Sadi Borak, Milliyet yay., İstanbul 1974.

duhet t'i ndjekë zakonet dhe traditat e një pallati dhe dinastie të vjetër. Prandaj, ashtu siç thuhet në disa kujtime, nuk mund të pretendohet se ai ka pasur dashuri dhe shumë lidhje të ngushta me sulltaneshat që janë vajzat e tij, me sulltaneshat që janë motrat e tij (këto janë princeshat e perandorisë) apo me djemtë dhe vëllezërit e tij (këta janë princërit e perandorisë). Në fakt, një sjellje e tillë konsiderohet një qëndrim politik përtej dashurisë familjare dhe njëkohësisht është një marrëdhënie së cilës sundimtari brenda dinastisë është i detyruar t'i largohet. Me sa duket osmanët janë një familje, por nga këndvështrimi i kuptimit të ngjarjeve, duhet që çdokush ta dijë se ajo është një familje padishahësh.

Familjet e dijetarëve

Grupi i përzgjedhur i shoqërisë osmane e ka fituar këtë dallim prej të tjerëve më tepër nga specializimi i tij sesa nga fuqia e dijes që kishte. Brenda grupit të "familjeve të përzgjedhura" midis muslimanëve qëndron klasa e "dijetarëve". Që prej shekullit të gjashtëmbëdhjetë, shkrimtarët osmanë shkruajnë se dijetarët nuk kanë nxjerrë vepra të mëdha, se që nga koha e Ebussuud Efendiut populli nuk është "ndriçuar" me parime dhe vepra të vyera, se askush nuk i ndiqte mësimet e tyre dhe se natyrisht askush nuk i dëgjonte mësimet e shumicës prej tyre. Me këto pikëpamje që përsëriten që nga ajo ditë e deri sot, nuk bie në sy një funksion shoqëror shumë i rëndësishëm i klasës së dijetarëve osmanë. Fillimisht, klasa e dijetarëve, duke kaluar nga një arsim hierarkik (këtu nuk do të flasim për cilësinë e këtij arsimimi), gradohet sipas një hierarchie burokratike të caktuar brenda tri radhëve (gykim, dhënie fetva dhe mësim). Kjo formë organizimi është më e veçanta midis shteteve të kalu-

ara islame. Meqenëse jeta e brezave të parë të këtij grupi, që e njihte perandorinë, ishte e sigurt dhe pasuria e tyre nuk konfiskohej, ky grup bënte një jetë të rehatshme dhe të mirë. Kështu u formua një grup, profesioni i të cilit kalonte nga babai tek i biri dhe që anëtarët e të cilit cilësoheshin si “dijetarë që në djep”. Ashtu sikurse kjo lloj strukture lindi një grup të paditur dhe të papërgjegjshëm, plot me skandale siç përshkruhet edhe në shkrimin e Ahmed Refikut, po ashtu ajo u bë edhe shkak për lindjen e dinastive të dijetarëve që jetonin mirë, të kulturuar dhe që dijen e përfitonin nga familja në mënyrë të rehatshme dhe me mundësitë më të mira. Sipas të dhënave që ne kemi nga veprat si *Devhatü'l-Meşayih* (Gjenealogjia e kryedijetarëve islamë) të Sulejman Saadeddin Efendiut dhe *Shakajik* (Bozhure) të Tashkëprylyzades, si dhe nga biografitë e tjera në shekujt e shtatëmbëdhjetë dhe tetëmbëdhjetë, familjet e kryedijetarëve (*Shejhu'l-islam*) ishin kthyer me të vërtetë në dinasti që trashëgoheshin.

Në shekujt e shtatëmbëdhjetë dhe tetëmbëdhjetë, anëtarësia e shtresës së lartë të klasës së dijetarëve formohej tërësisht sipas një strukture trashëguese. Gjithashtu disa krahasime mund t'i nxjerrim gjatë përdorimit të librit *Devhatü'l-Meşayih* (Gjenealogjia e kryedijetarëve islamë)⁴³ të Sulejman Saadeddin Efendiut, i cili është edhe burimi kryesor që përmban biografitë e dijetarëve të fesë islame.

Nga njëzet kryedijetarët (*Shejhu'l-islam*) që kishin këtë pozitë prej fundit të shekullit të gjashtëmbëdhjetë (vitet 1590) e deri në mes të shekullit të shtatëmbëdhjetë (vitet 1660), katër prej tyre ishin fëmijë apo nipër të kryedijetarëve të mëparshëm; pesë ishin prej familjeve të dijetarëve me grada të larta (pra ishin fëmijë të gjyqtarëve ushtarakë të Anadollit dhe Rumelisë, të mësuesve të fëmijëve të sullta-

⁴³ Müstakimzade Süleyman Saadeddin, *Devhat'ül-Meşayih*, Çağrı yay., İstanbul 1978.

nit, të kadilerëve apo të myderrizëve të mëdhenj); njëri ishte djali i një pushtetari me grada të larta; njëri ishte djali i një shejhu tarikati dhe nëntë të tjerët ishin nga populli i thjeshtë⁴⁴. Siç shihet shumë qartë, edhe në këtë periudhë, është e dukshme ekzistenca e një kristalizimi dhe hermetizimi klasor. Këtë situatë e vëmë re edhe duke vëzhguar shekullin e tetëmbëdhjetë. Nga tridhjetë kryedijetarët (*Shejhul islam*) që kishin këtë pozitë ndërmjet viteve 1702-1750, trembëdhjetë prej tyre ishin fëmijë dhe nipër të kryedijetarëve të mëparshëm; nëntë ishin fëmijë prej familjeve të dijetarëve me grada të larta (imamë të padishahut, gjyqtarë ushtarakë, kadi të Stambollit, etj); tre ishin fëmijë të nëpunësve zyrtarë dhe ushtarakë me grada të larta, njëri ishte djali i një shejhu tarikati dhe katër të tjerët ishin nga populli i thjeshtë⁴⁵. Në kategorinë e fundit futet edhe kryedijetari nga Meka, i quajtur Mehmed Efendiu, i cili në fakt vjen nga grupi i *devshirme*-ve dhe është futur në klasën e dijetarëve kur ishte një prej agallarëve me grada të lara të *Enderunit*. Nga ana tjetër, vihet re se në këtë periudhë, kryedijetarët (*Shejhu'l-islam*) dhe gjykatësit ushtarakë kanë dalë vazhdimisht prej dinastive të dijetarëve si *Durrizadet*, *Arabzadet*, *Ebubekirefendizadet* dhe *Sherifzadet*. Një shfaqje tipike e këtij hermetizmi është edhe arritja e gradave të larta të dijeve në moshë shumë të re nga ana e anëtarëve të rinj të këtyre familjeve. Kur u hedhim një sy biografive të tyre, shohim se ata marrin gradën e myderrizit që në moshën 15-20 vjeç. (Nga këtu ka dalë edhe shprehja “dijetar që në djep”, e cila në fakt është e gabuar).

Në fund të shekullit të gjashtëmbëdhjetë, midis dijetarëve jo vetëm të qendrës por edhe të qyteteve nëpër provinca, u shfaq krijimi i kastave dhe grumbullimi i kapitalit. Kjo

⁴⁴ *Po aty*, f.46-75.

⁴⁵ *Po aty*, f.101-125.

situatë që vihet re edhe në hulumtimin e Dr. Ozer Ergençit mbi Ankaranë dhe Konian, merr dimensione edhe më të mëdha në shekullin e tetëmbëdhjetë. Sipas zbulimit të Ergençit, vëllai i Çelebi Mehmet Efendiut, i cili ishte *kadi* në Ankara, ishte kryedijetar; vëllai i tij ishte gjithashtu *kadi*, ndërsa i shoqi i kushërirës ishte gjithashtu *kadi* në qytetin e Bursës. Në familje kishte edhe myderrizë dhe tregtarë⁴⁶. Sipas shembujve të tjerë që janë dhënë, ekzistonte edhe një grup dijetarësh që kishte lidhje farefisnore me tregtarët dhe pushtetarët, duke dhënë dhe duke marrë vajza për martesë. Fëmijët e tyre mbanin titullin e *çelebi*-ut. Në fakt, nëpunësit e klasës së dijetarëve i mbanin titujt e tyre edhe nëpër rajonet provinciale. Shumë persona të kësaj klase zotëronin pasuri që shprehen me shifra të mëdha. Hulumtuesi Ergenç ka zbuluar se Mehmet Çelebi Efendiu kishte të regjistruar në pasurinë e tij 446.920 akçe, shërbëtorë, pasuri të patundshme, kafshë të ndryshme, drithëra, bizhuteri dhe shumë libra të shkruar. Përsëri në hulumtimin e tij shihet se në vitin 1583, një *kadi* në qytetin e Konias, i quajtur Karabaxhakzade Mehmed Çelebi, zotëronte 100.000 monedha ari (600.000 akçe), të cilët ishin burimi më i madh i kredive në qytetin e Konias dhe rrethinat e saj. Gjithashtu vihet re se në shekullin e tetëmbëdhjetë, klasa e dijetarëve nëpër provinca kthehet në një klasë edhe më të fuqishme dhe më të mbyllur. Për shembull, kur i hedhim një sy pasurisë që kanë lënë anëtarët e familjeve të dijetarëve në Anakara në fillim të shekullit të nëntëmbëdhjetë (vitet 1800-1810), shohim se pasuria e tyre është shumë më e madhe në krahasim me të tjerët. Sipas të tjerëve, në regjistrin e pasurisë së këtyre njerëzve, ndonjëherë ndaj tyre përdoren shprehje dhe emra më të respe-

⁴⁶ Özer Ergenç, 1580-1596 Ankara ve Konya, A.U.D.T.C.F. tezë doktorate, Ankara 1973, f.210.

ktueshëm dhe më letrarë⁴⁷. Në përgjithësi, anëtarët e një familjeje të tillë përmenden me emrin *çelebi*. Shumica e tyre që pretendojnë dhe vërtetojnë se janë nga fisi i Profetit, thirrret me titullin *sejjid*. Kur u hedhim një sy regjistrave të kësaj periudhe, shohim shpesh se pasuria e tyre shkon në shumën nga 35-100 *kurush* e deri në disa qindra *kurush*⁴⁸. Ndërkohë, shumat mbi 1000 *kurush* janë të kufizuara. Meqenëse në këta regjistra nuk është shkruar vetëm pasuria e muslimanëve, por edhe ajo e jomuslimanëve, kemi mundësi të bëjmë një krahasim të saktë⁴⁹. Midis tyre ka edhe nga ata që zotërojnë një pasuri jashtëzakonisht të madhe. Përsëri në këtë periudhë, në regjistrat që ekzistojnë, sipas një urdhri të ardhur nga pushteti qendror, një monedhë ari nga Stambolli kushton pesë *kurush*, ndërsa një monedhë ari e pastër dhe e re kushton 7 *kurush*. Monedhat e arit të Pallatit Jëlldëz dhe ato hungareze kushtojnë 7.5 *kurush*. Një pasuri prej 10-15 mijë *kurush* nënkupton se janë më shumë se 2 mijë monedha ari⁵⁰. Nëse kemi parasysh se në të njëjtën periudhë sanxhaku i Ankarasë ka mbledhur rreth 580.875 *kurush*, atëherë mund të themi se kjo nuk është një shumë për t'u nënvlerësuar⁵¹. Për shembull, pasuria e es-Sejjid Ismail Efendiut, që ka vdekur në vitin 1216/1801, është 12.141 *kurush*; pasuria e es-Sejjid Hidajet Aga Ibnu's-Sejjid Abdylxhelil Efendiut është 18.377 *kurush*, ndërsa pasuria e kadiut Abdylhadizade es-Sejjid Abdylgani Ibnu's-Sejjid Muhammed Efendiut është 9325 *kurush*⁵².

⁴⁷ *Ankara Ser'iyye Sicilleri* No: 200, Etnografya Müzesi. vendimi No:126, s.36-38, viti 1208-1213.

⁴⁸ *Ankara Ser'iyye Sicilleri* No: 195-203, vitet 1215-1229/1800-1813, Ankara Etnografya Müzesi (Milli Kütüphanesi).

⁴⁹ Burimi i njëjtë, No: 195, vend. 121 dhe 131.

⁵⁰ *Ankara Ser'iyye Sicilleri* No: 202 (1219-1229), vend. 176, f.39-40.

⁵¹ *Ankara Ser'iyye Sicilleri* No: 195 (1216).

⁵² *Ankara Ser'iyye Sicilleri* No: 195 (1215-1216), vend. 160, s.105; *Ankara Ser'iyye Sicilleri* No: 196 (1216), vend. 216, s.107; *Ankara Ser'iyye Sicilleri* No: 200 (1218-1219), vend. 126, s.36-38.

Pretenduesit nga fisi i Profetit që thirreshin me titullin *sejjid* dhe që banonin nëpër rajonet provinciale ishin të lidhur ngushtë me drejtuesit e vendit si dhe kishin marrëdhënie të mira me klasën e dijetarëve; nga kjo gjë, ata e rrisnin pasurinë e tyre në mënyrë të sigurt qoftë nga përjashtimi i tyre nga taksat, qoftë nga funksionet e tyre si kujdestarë të vakëfeve.

Që në shekujt e shtatëmbëdhjetë dhe tetëmbëdhjetë, nëpër provinca ekzistonte një grup i pasur dhe i fuqishëm midis dijetarëve. Kjo gjë u bë shkak konfliktesh midis shtresës së lartë të klasës së dijetarëve dhe shtresës së ulët të kësaj klase si dhe midis grupeve të tjera të shoqërisë. Siç dihet, të parët e vendit që janë edhe drejtuesit e kadilerëve, myftive dhe sejjidëve nëpër provinca, janë anëtarë të divanit të *bejlerbejëve*. Jashtë tyre, ka pasur konflikte midis anëtarëve të klasës së pasur dhe të fuqishme të dijetarëve dhe anëtarëve të shtresës së ulët të kësaj klase siç janë imamët. Kjo gjë është vënë re veçanërisht gjatë reformave në fillim të shekullit të nëntëmbëdhjetë⁵³. Në përgjithësi, është për t'u hulumtuar nëse kjo shtresë e ulët e dijetarëve, që sillej me rebelim në krye të grupeve popullore që shqetësoheshin nga ndryshimet, ka mbajtur të njëjtin qëndrim në çdo qytet dhe rajon të perandorisë.

Gjatë modernizimit osman, lëvizja e anëtarëve të shtresës së lartë të klasës së dijetarëve në mënyrë paralele me pushtetin qendror është një temë që të tërheq vëmendjen. Ne shohim se ata janë bashkuar me grupet e tjera që kanë ndikim dhe që zotërojnë toka e prona si dhe janë përshtatur me pushtetin qendror.

Këtu le të kujtojmë dinastitë si Karaçelebizadet, Këblelizadet, Çivizadet, Myejezdadet, Haxhe Sadeddinzadet (tri

⁵³ Moshe Ma'oz, "The Ulema and the process of modernisation in Syria", *Asian and African Studies, The Ulema in modern history*, Ed. Gabriel Baer, Isr. Or. Soc., vëll.7, 1971, f.77-79.

gjeneratat e tyre kanë qenë kryedijetarë) dhe Ebu Is'hakzadet (prej së cilës përsëri ka pasur tre gjenerata që kanë qenë kryedijetarë dhe prej së cilës ka dalë poetja e famshme, Fitnat Hanëm). Nga kjo klasë kanë qenë edhe përfaqësuesit e kulturës osmane, si Bostanzade Jahja, poeti i madh Baki (gjithashtu ka qenë edhe gjykatës ushtarak) dhe myftiu Bahahi Efendi. Vetë jeta dhe familja e pasur por e thjeshtë dhe e hirshme e Karaçelebizade Abdylaziz Efendiut ka tërhequr vëmendjen e pushtetarëve. Përveç pasurisë së trashëguar dhe njohurive të tij mbi letërsinë dhe historinë, me lojërat e tij politike, ai ishte një personalitet që edhe duhej dhe kërkohet, por prej të cilit njerëzit edhe frikësoheshin. Shkruesit e famshëm Kasabzade Ahmed Efendiu dhe Sollakzade Ahmed Efendiu ishin prej familjeve të dijetarëve. Mutafzade Ahmed Efendiu ishte një muzikant i famshëm, i cili u tërhoq nga pozita e tij si dijetar në Egjipt dhe u strehua pranë Dede Efendiut. Ahizade Abdylhalim Efendiu ishte një kultivues e shitës lulesh i famshëm, i cili pati kultivuar disa lloje tulipanësh. Mehmed Esad Efendiu, i quajtur ndryshe "Hoxhë Janjallë" (Janinasi), një prej ish-kadilerëve të lagjes së Gallatës, ishte një nga njohësit më të mirë të greqishtes dhe latinishtes në shekullin e tetëmbëdhjetë; ai ishte redaktori i shtypshkronjës së parë osmane. Shumica e këtyre dinastive dijetarësh, gratë dhe vajzat e të cilave jetonin në shtëpi së bashku me dhëndurët e tyre, e njihnin mirë edhe gjeografinë e perandorisë, sepse shpesh i ndryshonin vendbanimet e tyre. Ato interesoheshin për arsimimin e vajzave të tyre po aq sa për arsimimin e djemve të tyre. Vajzat e dijetarëve janë të famshme për dituritë e tyre si dhe njihen për përkëdheljen që u bëhej nga ana e baballarëve të tyre. Për këtë arsye, klasa dhe familja e dijetarëve në shoqërinë osmane është një kategori që duhet marrë në shqyrtim.

Vajzat e dijetarëve

Në shoqërinë osmane, arsimimi që dijetarët u bënëin vajzave të tyre si dhe vendi e sjelljet e këtyre vajzave në atë ambient janë një temë interesante dhe e panjohur prej nesh. Në përgjithësi, njerëzit mendojnë se kjo klasë dijetarësh kishte një botëkuptim konservator dhe se, me këtë qëndrim që ata kishin, nuk i arsimonin vajzat e tyre si dhe i mbyllnin ato brenda në shtëpi. Kështu, loja teatrale e titulluar “Efendiu i Stambollit” (*İstanbul Efendisi*) e shkrimtarit tonë popullor, Musahipzade Xhelal Beu (1868-1959), pasqyron këtë opinion të përgjithshëm. Në këtë vepër teatrale tregohet se kadiu i Stambollit, Shevkat Efendiu, e mbante nën presion vajzën e tij, Esmënë, aq sa një ditë, kur ajo po shëtiste, bie në dashuri me Safi Çelebiun, të cilin e pa brenda nga makina ku ndodhej, mirëpo duke qenë e pashkolluar nuk mund t’i shkruante dhe kështu i hodhi atij një shami rozë në ngjyrë të kuqe (ngjyra që shpreh dashurinë) brenda së cilës gjendeshin copa mermeri dhe xhami; gjithashtu aty tregohet se ajo banonte në një shtëpi të lyer me bojë të kuqe dhe me shumë xhama, pranë çezmës në lagjen *Alltëmermer*⁵⁴.

Mirëpo nga studimet e shumta biografike, kuptohet se vajzat e kësaj klase nuk ishin ashtu siç mendohej, se ato u arsimuan mbi mesataren e shoqërisë osmane dhe se ato janë përkëdhelur si nga baballarët ashtu edhe nga burrat e tyre. Në përgjithësi, kandidatët e rinj për t’u bërë dijetarë që kërkonin të ngriheshin në gradë martoheshin me vajzat e hoxhallarëve të njohur dhe për këtë arsye, gratë, në jetën familjare, fitonin një pozitë të lartë.

Edhe nëpër provinca, ashtu si edhe në qytet, familjet e dijetarëve formonin një klasë të sigurt dhe të rehatshme.

⁵⁴ Musahipzade Celal, *İstanbul Efendisi*, komedi 3 perde, Istanbul, 1946, f.18.

Gjithashtu nga studimet e historianëve, si për shembull historiani sirian Abdylkerim Refik, kuptohet se edhe dijetarët arabë të Sirisë dhe Egjiptit, që jetonin dhe punonin si një kategori e veçantë në Perandorinë Osmane, kishin të njëjtën pozitë. Një nga zakonet që të bie në sy te kjo klasë aristokrate informale është edhe arsimimi i vajzave të tyre. Vihet re se vajzat e vezirëve të mëdhenj dhe të bejlerëve të sanxhakëve mund ishin të pashkolluara, mirëpo analfabetizmi i vajzave të klasës së dijetarëve ishte diçka e pazakontë dhe se pararoja e grave të shkolluara të shoqërisë osmane ka dalë nga kjo klasë. Kjo situatë është diçka e natyrshme për klasën e dijetarëve, që sipas grupeve të tjera merrej më tepër me dituri dhe art, që kishte para dhe që bënte një jetë më të sigurt.

Që prej shekujve të parë të Perandorisë Osmane, poezia ishte një degë ku gratë tregonin veten e tyre dhe që respektohej nga gratë e arsimuara. Një nga poetet me famë të periudhës së Sulltan Fatih Mehmedit II është edhe zonja *Zeyneb*. Ajo ishte vajza e një kadiu nga qyteti i Kastamonut. Përsëri, zonja *Mihri*, njëra prej poetëve të shekullit të pesëmbëdhjetë, ishte specialiste e fushës së jurisprudencës islame (fikhut); këto njohuri ajo i kishte mësuar nga babai i saj, Mehmed Çelebiu, një kadi nga qyteti i Amasjas⁵⁵. S'ka dyshim se në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, sulltanësja *Hyrem*, gruaja e Sulltan Sulejman Ligjvënësit, dhe zonja *Tuti*, gruaja e poetit *Baki*, ishin prej poetëve mjaft të njohura të asaj kohe. Poeti *Baki* ishte nga klasa e dijetarëve. Një poete tjetër, burri i së cilës ishte dijetar, është edhe zonja *Hubbi*; në veçanti ajo shkruante poezi heroike siç është poezia për luftëtarin Giraj khan. Në fund të shekullit të shtatëmbëdhjetë, kemi zonjën *Emetullah* nga qyteti i Bursës; ajo është vajza e kadiut

⁵⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c.2, Istanbul 1972, f.220.

të quajtur Kametizade Shejh Mehmed Efendiu. Poetja e famshme e shekullit të tetëmbëdhjetë, zonja *Fitnete (Zybejde)*, është vajza e Ismail Haki Esad Efendiut, kryedijetarit të famshëm islam dhe autorit të veprave të titulluar "*Behçet'ul-hayat*" (Jeta e gëzuar) dhe "*Musiki mecmuasi*" (Vëllimi/koleksioni muzikor). Gjyshi i saj është Is'hak Efendiu, i cili ka pasur dy vëllezër kryedijetarë islamë, të cilët janë Mehmed Efendiu dhe Mehmed Esad Efendiu. Në fisin e saj ka pasur nëntë kryedijetarë islamë. Edhe zonja Fitnete, brenda kësaj dinastie plot me kryedijetarë që ishin poetë dhe muzikantë, u bë një prej njerëzve të përzgjedhur të Stambollit barok të shekullit të tetëmbëdhjetë. Thuhet se ka pasur një dashuri midis saj dhe vezirit të madh, Ragib pashait, që ishte një njeri inteligjent. Gjithashtu ka pasur edhe zënka të saj me poetët e asaj kohe (siç ndodhi me Hashmetin). Varri i saj në lagjen Ejyb po i reziston kohës. Nuk është ekzagjerim nëse themi se zonja Fitnete prej fisit të Ebu Ishakzadeve, që ishin poetë dhe kryedijetarë islamë, është personi që është përmendur më tepër në shekullin e njëzet⁵⁶.

Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, vajzat e dijetarëve përpuruan edhe më tepër dhe e shtuan hovin e jetës kulturore të Turqisë. Tashmë ato nuk ishin vetëm gra poete, të ditura dhe interesante, por edhe gra reformuese të shoqërisë. Zonja *Fatma Alije*, vajza e Ahmed Xhevdet pashait (gjykatës i vjetër ushtarak dhe myderriz i xhamisë Sulejmanije), zë vend midis këtyre grave reformuese të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Edhe motra e saj, zonja *Emine Semije*, ishte edhe më radikale dhe ishte gjithashtu simpatizante e politikës dhe socializmit.

Zonja *Lejlja (Saz)*, që zë vend midis poetëve të shekullit të nëntëmbëdhjetë, është vajza e gjykatësit ushtarak, Morallëzade Efendiu. Zonja *Lejlja* ishte një grua aktive në shoqëri-

⁵⁶ Mehmed Zihni, *Meşahirü'n-Nisa*, İstanbul 1295, V.I, f.193, V.II, f.140-142.

në osmane dhe për këtë arsye ndaj saj u thurën lloj lloj lavdesh dhe historish, ashtu si edhe ndaj zonjës *Fitnete*; mirëpo edhe pa këto histori, ajo ishte e famshme me sjelljen e saj shumë origjinale dhe trimërore. Këtu duhet të përmendim edhe zonjën *Nigar*, vajzën e hungarezit Osman pashai, i cili nuk ishte nga klasa e dijetarëve (ishte një emigrant i vitit 1849 dhe emri i tij i vërtetë është Sandor Farkas). Ajo nuk ishte vajza e dikujt nga klasa e dijetarëve, por ishte njëra prej atyre që futi në kryeqytetin osman jetën allafirënga, së bashku me vajzat dhe djemtë e qytetarëve të tjerë siç ishte Kont Borzecki (Mustafa Xhelaleddin pashai). Mbrëmjet ku merrnin pjesë meshkuj dhe femra si dhe mbledhjet ku flitej për letërsinë dhe shkencën organizoheshin në sallonin e zonjës *Nigar*. Këtë gjë e shohim në kujtimet e turkologut hungarez Ignacz Kunosz.

Në kryeqytetin osman, pranë këtij lloj modernizimi me origjinë perëndimore, vihej re edhe një modernizim i nisur nga vajzat e zotërinjve prej klasës së dijetarëve. Rrënjët e tyre i kalojnë dy shekuj dhe vajzat e dijetarëve ishin pararoja e këtij lloj feminizmi, apo e thënë më mirë e këtij lloj modernizimi. Zonja *Fatma Alije*, përveç romaneve, tregimeve, hulumtimeve dhe kujtimeve politike që shkroi, luajti një rol të rëndësishëm në nxitjen dhe njohjen e grave shkrimtare. Bile, ashtu si zonja *Lejla*, ajo pati marrëdhënie edhe me turkologët e huaja. Për shembull, njëra prej tyre është edhe Olga Lebedova (pseudonimi i saj është zonja *Gylnar*). Në atë periudhë (periudha e Sulltan Abdylhamitit II), ngaqë nuk ishte shumë e përshtatshme nga ana politike, në lidhje me këtë çështje për të u nxor një ferman⁵⁷.

E vërteta është kjo: Gratë e klasës së dijetarëve formonin ambientin ku merrej frymë më lirshëm, ku njerëzit nxit-

⁵⁷ BOA, *Yıldız Esas Evrakı* 31-27/5/27/79 (27 Rexheb 1309-1891M).

eshin më shumë dhe ku arsimoheshin më mirë. Xhevdet pashai interesohej për arsimimin e vajzave dhe gruas së tij, bile edhe të kunatës së tij, dhe ndante një kohë të caktuar për t'iu përgjigjur pyetjeve të tyre. Vetë korrespondenca që ai mbajti me gruan e tij tregon se ai ishte simpatizant i monogamisë dhe ishte pro barazisë në marrëdhëniet familjare⁵⁸.

Meqenëse klasa e dijetarëve osmanë ishte një klasë e pasur, e arsimuar dhe e kulturuar, duhet parë natyrshëm marrja e një roli pararojë në lëvizjet e modernizimit nga ana e grave të kësaj klase shoqërore. Nga ana kulturore, familja borgjeze (e trashëguar) e shoqërisë osmane dilte nga klasa e dijetarëve dhe kjo klasë ishte një klasë liberale po aq sa edhe konservatore në lidhje me arsimimin dhe mënyrën e jetesës së familjes.

Aristokratët jomuslimanë

Familjet e ardhura në fakt nga Perandoria Bizantine dhe pjesërisht nga periudhat e mëparshme, të cilat shteti osman i vlerësonte dhe i kishte punësuar në shërbime të caktuara, zotëronin privilegje nga kjo detyrë dhe favore sociale, porse këto familje nuk konsideroheshin aristokrate sepse statusi i tyre nuk bazohej në një privilegj dhe kontratë juridike.

Aristokratët grekë (*rumë*) të Perandorisë Osmane thirrën me emrin "*Fenerliler*" (banorët të lagjes *Fener*). *Fener*-i nuk është një lagje e vjetër aristokrate. Patriarkana dhe nëpunësit aristokratë grekë përreth saj janë vendosur në këtë mëhallë të konsideruar një lagje periferike në fund të shekullit të gjashtëmbëdhjetë. Ne duhet të flasim pak se çfarë do të thotë termi "*rum*". Ky term i përdorur në Mesjetë për

⁵⁸ Mübahat Kütükoğlu, "*Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri*", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri 26 Mayıs 1985*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. 1986, f.199-222.

të treguar një romak (banor të Romës), vjen nga fjala “Romanioi”. Ky grup njerëzish i besimit greko-ortodoks flet gjuhën helene, mirëpo jo të gjithë ata janë me origjinë helene. Për këtë arsye, ata janë familje që nuk kanë simpati as ndaj nacionalizmit grek, as atij bullgar dhe as atij rumun dhe që jetojnë sipas stilit osman duke e bërë për vete osmanizmin nën kozmopolitizmin e unitetit të vjetër bizantino-romak. Të rinjtë e lagjes Fener arsimoheshin në Evropë dhe e njihnin mirë kulturën si dhe gjuhët evropiane. Shembulli më i mirë janë Aleksandër dhe Nikola Mavrokordato. Aleksandër Mavrokordato, një prej të rinjve që formonin grupin e shkolluar osman të Stambollit në fillim të shekullit të tetëmbëdhjetë së bashku me njerëz si Dimtri Xhantemir dhe Nefijollu, u caktua të drejtonte rajonin e Vllahisë, për të zëvendësuar princ Xhantemirin kur ai tradhtoi në Prut. Guvernatorët osmanë me origjinë nga lagjja e Fenerit ishin ata të cilët edhe e vodhën, edhe e modernizuan Rumaninë. Aristokracia e shumëngjyrshme rume e Fenerit, që e njihte jetën perëndimore por që qëndronte brenda kulturës osmane, zinte një vend të rëndësishëm brenda familjeve të përzgjedhura osmane, me të qenët e hapur ndaj Evropës dhe me konservatorizmin e saj. Bejlerët rumë të Fenerit ishin njerëz të cilët kryenin veprimtaritë financiare dhe administrative midis Patriarkanës dhe kristianëve që vareshin prej saj si dhe më e rëndësishmja, duke qenë nëpunës të Portës së Lartë, ishin njerëz me kompetenca të larta në krahasim me popullin e thjeshtë; në fakt, ata i kanë shfrytëzuar këto privilegje që zotëronin. Në Perandorinë Osmane, banorët e lagjes së Fenerit përbënin një nga shembujt e rrallë *de facto* (jo *de jure*) të klasës së trashëgueshme aristokrate. Në themel, ndonëse ekziston opinioni se kjo klasë është vazhdimi i aristokratëve të vjetër bizantinë, kjo gjë nuk është plotësisht e

vërtetë dhe nuk mund të formohet një identitet midis bano-
rëve të Fenerit dhe Perandorisë Bizantine apo Helenizmit.
Pozita e veçantë e një pjese të këtij grupi u krijua nga gradat
dhe privilegjet që shteti osman i dha kësaj pjese të këtij gru-
pi. Midis tyre kishte nga ata që ishin *normanë* dhe *germenë*
me origjinë, të mbetur që nga periudha e pushtimit latin
(1204-1254), siç ishin Rarul dhe Petraliphes. *Mavrojenitët*
(doktori i parë i sulltanit, Mavrojani pashai) e kishin prejardhjen nga *Morosinitët* e Napolit. Midis tyre kishte familje
me origjinë bullgare siç ishin familja *Vogiridi* dhe familja *As-
senes*. Një grup i madh prej tyre ishin me origjinë rumune.
Familja e Aristarkhi beut, burokratit të famshëm të periudhës së Tanzimatit, familja e bankierit të famshëm Baltazzi
dhe familja e Kalimaki beut, ambasadorit osman në Vjenë,
janë shembuj të familjeve të Fenerit me origjinë rumune.
Natyrisht që edhe familjet aristokrate të listës së Pahimeres-
it, historianit të periudhës së vonshme bizantine, gjendesh-
in në krye të familjeve të Fenerit, si për shembull, Laskaris,
Paleologos, Angelos, Vatatzes, Stratigopulos, Livadianos,
Kantakuzenos (ndonëse ishin me origjinë shqiptare), Kake-
teros dhe Philis. Midis tyre mund të përmendim edhe Argi-
ropulos-ët dhe Panajotiki-tët, të cilët erdhën më vonë nga
Peloponezia dhe ishujt e Jonit, dhe që u futën në grupin e
familjeve të Fenerit, në sajë të administratës osmane⁵⁹.

Fëmijët e këtyre familjeve e mësonin shumë mirë osma-
nishten dhe mësuesit e tyre ishin prej anëtarëve të përzgje-
dhur të klasës së dijetarëve (për shembull, Halet Efendi
ishite mësuesi i fëmijëve të familjes Ipsilanti); më pas, ata
studionin në Evropë dhe aty mësonin edhe gjuhët evropia-

⁵⁹ Sinan Kuneralp, "Kostaki Muzurus Paşa", *Belleten* 1970/3, f.421-435. Për më tepër informacion në lidhje me aristokracinë e Fenerit, shikoni M. D. Sturdza, *Grandes Familles de Grèce d'Albanie et de Constantinople (dictionnaire historique et généalogique)*, Paris, 1983.

ne. Nuk ishin të paktë ata që e njihnin greqishten e Mesjetës bizantine (greqishten e vjetër), që përdorej në kishat e quajtura *koine*. Gratë e familjeve të Fenerit ndanin të njëjtën mënyrë jetese dhe të njëjtat forma kulturore me gratë e klasës së lartë të Perandorisë Osmane, përveç familjeve poligame. Të thuash të vërtetën, nuk kishte të dhëna se ato i treguan shoqërisë një lloj jetese të hapur, ashtu si gratë e Lindjes në qytetin e Izmirit. Vetëm se, në shekullin e nëntëmbëdhjetë dhe në fillim të shekullit të njëzet, bejlerët e Fenerit që punonin në Ministrinë e Jashtme, së bashku me gratë e tyre, për shkak të detyrës që kishin, u përfshinë në jetën publike të mjedisit diplomatik të lagjes Bejollu dhe të mjediseve të tjera të Lindjes. Më të spikaturit e kësaj jete ishin Panxhiri beu dhe gruaja e tij (vila e tyre ishte ndërtesa e sotme e konsullatës japoneze në lagjen *Gymyshsuyu* (*Gümüşsuyu*) të Stambollit). Familjet e kësaj strukture nuk i përngjasonin as grupeve të gjera greke e ortodokse dhe as grupeve turko-muslimane të Perandorisë Osmane, mirëpo ato kishin marrëdhënie me familjet e përzgjedhura osmane. Mënyra e jetesës dhe e mendimit të kësaj klase ishin cilësitë që e bënë atë një klasë të tipit osman dhe anëtare të grupit të përzgjedhur dhe të kulturës osmane.

Grupi i nëpunësve të përzgjedhur armenë në Perandorinë Osmane quhej "*âmira*" (me siguri, ky term vjen nga fjala *emir*)⁶⁰. Veçanërisht në shekullin e tetëmbëdhjetë, postet kyçe në institucionet e rëndësishme siç ishin institucionet ku shtypeshin paratë apo ku prodhohej baruti i armatimeve, iu dhanë familjeve armene si për shembull familjeve Bezzazjan dhe Dadjan, të cilat i kryen këto detyra për një kohë të gjatë. Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, në këtë grup

⁶⁰ Kevork Pamukciyan, Vağarşag Seropyan, "Amiralık", *Istanbul Ansiklopedisi*, V.I, f.246.

u futën edhe familjet e arkitektëve të famshëm, siç ishin familjet e Baljanëve dhe Serverjanëve. Armenët u përngjasonin turqve muslimanë që nga traditat e kuzhinës, sistemi patriarkal, e deri tek mënyra e botëkuptimit të tyre mbi migrimin. Është e vështirë të thuhet se klasa “*âmira*” e grupit të nëpunësve armenë mund të kishte qenë pararojë e këtij *milet*-i, për shkak të tensioneve politike që ekzistonin midis armenëve në atë kohë. Për këtë arsye, nuk munda të zhillohej edhe një grup i përzgjedhur i tyre, të cilët e trashëgonin këtë funksion.

E njëjta gjë vlen edhe për grupet e parisë dhe fisnikëve nëpër provinca, të cilët quheshin derebejë. Cilët ishin para dhe fisnikët? Esnafët, drejtuesit e vakëfeve, njerëzit e fesë dhe shejherët e tarikateve quheshin fisnikë dhe kështu njiheshin nga shteti osman; edhe në regjistrat e gjykatës ata regjistroheshin në këtë mënyrë. Ëzer Ergenç na tregon se njëri prej parisë dhe fisnikëve të përshkruar kështu prej tij u caktua nga ana e shtetit osman si “administrator i qytetit”⁶¹. Në shekullin e tetëmbëdhjetë dhe në fillim të shekullit të nëntëmbëdhjetë, shfaqja e këtij grupi që gjendet në çdo vend, si drejtues të qyteteve me toka të gjera dhe ushtri të veçanta dhe si bejlerë rajonesh, ka të bëjë me dobësinë që shteti ka treguar nga rajoni në rajon, apo me politikën lokale të këtij shteti. Ne e dimë se Sulltan Mahmudi II i ka eliminuar derbejlerët e tillë; mirëpo nëpër provinca ka ekzistuar një pari njerëzish të cilën shteti osman e ka kërkuar gjithmonë. Le ta themi përsëri që këto familje nuk kishin baza juridike dhe trashëguese si dhe nuk konsideroheshin familje aristokrate.

Ndonëse nuk ka një analizë juridike sistematike dhe një përjasje sociologjike, në librin e Jyxhel Ëzkajas të titulluar

⁶¹ Özer Ergenç, “Osmanlı Klasik dönemindeki eşraf ve âyan üzerindeki bazı bilgiler”, Osmanlı Araştırmaları III, İstanbul 1982, f.115-118.

“*Fisnikëria në Perandorinë Osmane*” (*Osmanlı İmparatorluğunda Âyanlık*), i cili parashtron materiale me vlerë dhe të pasura, vihet re se shfaqja e këtij grupi ka cilësi të ngjashme dhe të përbashkëta⁶². Në veprën e Nexhdet Sakaollus, që sipas nesh është një hulumtues me vlera i historisë lokale, të titulluar “*Dinastia e Këse pashait*” (*Köse Paşa Hanedanı*), flitet për shfaqjen dhe administrimin e një dinastie derebejlerësh në rajonin *Divriği* në fillim të shekullit të tetëmbëdhjetë⁶³. I mërzitur me drejtuesit e kazasë të punësuar nga shteti osman dhe që vuante nga padrejtësia që i bëhej prej tyre, populli nuk u drejtohej fisnikëve dhe derebejlerëve për këtë gjë. Në fakt, edhe këta bejlerë që e kishin marrë më përpara administrimin e rajonit me titullin e fisnikut dhe që siguronin rendin publik duke përdorur presion, padrejtësi dhe terror, dalin nga grupi që përmendëm. Situata është përsëri e njëjtë; bëhet fjalë për një grup që nuk bënte kontratë me pushtetin qendror, që nuk kishte të drejta të provuara dhe të përcaktuara juridikisht dhe që nuk i kishte fuqizuar të drejtat e tij trashëguese. Në fakt, ky grup i ri nuk është i vërtetuar me studime serioze historike.

Në përgjithësi, është e njëjtë pikëpamja e tepruar e Qemal Tahirit në romanin e tij të titulluar “*Pllaja e shtatë rrapeve*” (*Yedi Çınar Yaylası*) - pra, pikëpamjen se grupet që vijin nga hiçi formojnë shtresën e nderuar të shoqërisë - me pikëpamjen apo besimin se në provinca shumë kohë më parë ekzistonin dinastitë fisnike.

Juzo Nagata, i cili ka bërë hulumtimin më sistematik në lidhje me fisnikët, në tezën e tij të titulluar “*Muhsinzade Mehmet pashai dhe institucioni i fisnikërisë*”, bën një paralelizëm midis fisnikërisë dhe institucionit të kryeplakut (*kocabaşı*) si

⁶² Yücel Özkaya, *Osmanlı İmparatorluğunda âyanlık, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1994.*

⁶³ Necdet Sakaoglu, *Köse Paşa Hanedanı*, 3. bs., Tarih vakfı yurt yay., 1998.

një nëpunës përfaqësues i popull kristian nëpër provinca⁶⁴. Kjo lidhje dhe paralelizëm është universale në qeverisjet e perandorive tradicionale. Vetëm se në të dyja ato bëhet fjalë më tepër për familje që kanë lidhje me administratën qeverisëse, që nuk janë të trashëgueshme dhe që nuk përfaqësojnë një zhvillim të ri nga ana kulturore, sesa për familje “aristokratike”. Për këtë arsye, paria dhe fisnikët e provincave, përveç disa përjashtimeve (familjet marunite dhe durzite të Libanit, drejtuesit e Hixhazit dhe kryetarët e fiseve beduine arabe), nuk kanë cilësinë e të qenët një institucion social i vazhdueshëm.

⁶⁴ Yuzo Nagata, *Muhsinzade Mehmed Paşa ve Âyanlık Müessesesi*, Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 1982.

BAZA JURIDIKE E FAMILJES

Hyrje

Sot në vendin tonë, në zonat rurale dhe pjesërisht nëpër zonat informale të qyteteve vazhdon tradita e “pagesës që dhëndri i bën babait të nuses” në sasi dhe situata të ndryshme. Duhet të themi se në periudhën osmane ky veprim është quajtur me emrat “akçeja e fejesës, “kallën” dhe bile me një emërtim të gabuar të quajtur “mehr”. S’ka dyshim se kjo praktikë, përveç emrit, nuk ka lidhje tjetër me *mehrin* që jepet në martesë sipas jurisprudencës islame. Megjithatë, kadilerët dhe drejtuesit e mëhallës nuk bënë kujdes nëse kjo praktikë bëhej në përputhje me *mehrin* sipas jurisprudencës islame si dhe jepnin gjykime dhe shqyrtonin çështje të tilla të *mehrit* për të mos pasur mospajtime me zakonet dhe traditat e asaj mëhale. Bile, edhe në periudhën e Republikës, herë pas here, në opinionet dhe vendimet e gjykatave vihen re këto lloj mospajtimesh midis Gjykatave të shkallës së parë të mëhallave dhe Gjykatës së Lartë.

Fatkeqësisht, disa sociologë dhe juristë kanë folur për këtë çështje pa zotëruar një informacion të sigurt si dhe kanë përsëritur vazhdimisht se kjo traditë e ka burimin nga jurisprudenca islame. Mirëpo, mesa kuptohet nga hulumtimet e bëra nëpër regjistrat e ndryshëm, kjo traditë ka vijuar edhe në shekujt e kaluar nga moszbatimi i jurisprudencës islame dhe se origjina e saj është shumë e hershme. Në vendin tonë, në veprat ekzistuese të historisë juridike është shkruar një “E drejtë familjare osmane” e paqenë, duke përdorur vetëm librat bazë të fikhut (jurisprudencës islame),

pa parë burimet kryesore siç janë regjistrimet e vjetra të periudhës osmane; nga ana tjetër, gjithashtu disa antropologë kanë folur për një martesë “islame” në zonat rurale, duke bashkuar vëzhgimet e tyre kaba me disa të dhëna të mangëta të jurisprudencës islame⁶⁵. Megjithatë, edhe disa hulumtues seriozë, duke përdorur nganjëherë regjistrat e qyteteve të mëdha osmane si Stambolli dhe Bursa, kanë parashtruar se në shoqërinë tonë të vjetër, në përgjithësi janë zbatuar parimet islame⁶⁶. S’ka dyshim se në qytete të tilla, për shkak të ekzistencës së kadilerëve që zbatonin parimet e jurisprudencës islame dhe të ndërjegjes sociale që ishte zhvilluar më tepër nëpër qytete të mëdha dhe jo nëpër zonat rurale ashtu siç ndodh sot, vihet re se populli preferonte të ndiqte parimet e një martese që kujdeset për sigurinë juridike dhe ekonomike të gruas. Kjo gjë ishte e tillë si në të kaluarën, ashtu edhe në ditët e sotme. Në vendin tonë gjendet një grup që e konsideron veten të shkolluar; me siguri ata mendojnë se mënyra e jetesës së muslimanëve është si ajo e shokëve të Pejgamberit në periudhën e lumturisë. Mirëpo bidati (risia) gjatë praktikimit të urdhrave të fesë islame, ku futet edhe mënyra e martesës nga ana fetare, është një çështje universale. Fatkeqësisht, ashtu siç vihen re në çdo vend shembujt e tij, po ashtu edhe mbetjet e traditave të vjetra kanë zënë vend shkallë-shkallë në jetën e shoqërisë muslimane. Për shembull, nga ky këndvështrim, në zonrat rurale dhe urbane të shoqërisë osmane ekzistojnë tradita të ndryshme dhe është e qartë se kjo shoqëri nuk ka jetuar në periudhën e lumturisë së Pejgamberit tonë. Disa praktika që bien në kundërshtim me rregullat e martesës dhe të mehrit

⁶⁵ Peter Benedict, “Türk hukuk reformu açısından başlık ve mehr”, *Türk hukuk ve toplumu üzerine incelemeler*, A.Güriz, T. K. Vakfı, botimi No. I, Ankara 1974, f.4-12; Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, A.Ü.H.F. yay.341, Ankara 1974.

⁶⁶ M. Akif Aydın, *İslam aile hukuku*, İstanbul, 1985.

gjenden të regjistruara në regjistrat juridike fetare. Është e pamundur që t'i kundërshtojmë ato me tituj të fryrë si për shembull "Pikat e imta të jurisprudencës islame". Jurisprudenca islame, ashtu siç pretendon për shembull Taha Batur Çani, nuk e ndalon martesën midis sunitëve dhe shiave. Këto dallime sektare u përkasin shekujve shumë më të vonshëm⁶⁷. Ky shkrimtar, ashtu sikurse nuk i ka lexuar dhe përmendur regjistrat, po ashtu edhe i përshkruan zbulimet e mia në arkivë si përgjithësime të pabaza. Fatkeqësisht, ata që nuk e vëzhgojnë shoqërinë dhe që rendin osman e konsiderojnë si një rend imagjinar, gjenden midis përkrahësve të të dy mendimeve politike. Banorët e qytetit i refuzojnë mekanizmat e zonave rurale dhe preferojnë parimet e së drejtës universale, që e mbrojnë gruan në martesë. Kushtet e veçanta të qytetit i përkujtojnë edhe më tepër meshkujve se përpara se të jenë bashkëshortë, ata janë bijë nënash dhe baballarët e vajzave të tyre. Kjo gjë nuk është e mundur në zonat rurale, ku sundojnë kushtet e vështira të jetesës dhe gratë, ashtu si edhe burrat, janë të detyruara që të luftojnë ndaj disa kushteve dhe ta paguajnë shtrenjtë këtë gjë. Vetëm se, gjatë hulumtimit mbi të drejtën familjare, duhen pasur parasysh jo vetëm rrethanat e situatave në qendrat e mëdha, por edhe traditat e vjetra si dhe praktikat juridike të rajoneve jo të mëdha që mbronin strukturën e fshatrave dhe e fiseve. Në studimin e regjistrave të tjerë nuk mjafton vetëm ilustrimi i qendrave që kanë dallime sociale dhe ekonomike; por këshillohet edhe një ilustrim *diakronik* (historik). Duhet marrë dhe studiuar grupe regjistrash të caktuar të shekujve të ndryshëm. Në këtë periudhë kohore duhen shqyrtuar të dhënat e historisë ekonomike dhe politike.

⁶⁷ Shih "Ödüllü kitapta gözden kaçanlar", Tarih ve Düşünce, No. 2011/8, f.42-43.

Për shembull, shekulli i gjashtëmbëdhjetë për Bosnjën është shumë i rëndësishëm (shekulli i pesëmbëdhjetë nuk na ofron shumë dokumente të shkruara). Banorët e këtij vendi janë bërë muslimanë në periudhën osmane. Gjurmët e sistemit të vjetër si dhe traditat familjare dhe martesore mund të ringjallen në këtë vend apo jurisprudenca islame mund të zbatohet si reagim ndaj së shkuarës. Në shekullin e tetëmbëdhjetë, ky rajon është pasuruar nga tregtia e bërë me Evropën. Këtu mund të kenë ndikuar traditat familjare dhe martesore; prandaj duhen parë edhe regjistrat e shekullit të tetëmbëdhjetë. Feja islame u fut në Krime në gjysmën e dytë të shekullit të trembëdhjetë. Në traditat martesore do të kenë ndikuar traditat e vjetra nomade (për shembull, martesat brenda fisit nuk pranohej deri në katër breza)⁶⁸. Kundrejt saj, që prej shekullit të gjashtëmbëdhjetë, dijetarët e fikhut islam të arsimuar në medresetë osmane e rritën ndikimin e tyre në jetën administrative dhe shoqërore. Kështu që, kur kryejmë këtu një hulumtim, duhet të kemi parasysh këto periudha kohore. Shekulli i tetëmbëdhjetë është i rëndësishëm për qytetet e Anadollit, veçanërisht për rajonin e Egjeut. Tregtia ishte rritur si dhe kishte një migrim të brendshëm. Për shembull, në hulumtimin e regjistrave nga ana e një historiani të ri kuptohet se në atë rajon nisën të vendoseshin shumë tregtarë iranianë dhe se u vunë re shumë martesat e tyre me popullsinë vendase⁶⁹. Mirëpo, siç do ta shohim edhe më vonë, martesat e qytetarëve iranianë me gratë osmane ishte e ndaluar. Prandaj, shekulli i tetëmbëdhjetë në rajonin e Egjeut është një periudhë kohore për t'u hulumtuar. Së fundmi, për shkak të emigrimeve nga Ballkani në shekullin e nëntëmbëdhjetë, edhe në Anadoll vihet re në një farë mase lindja e traditave të ndryshme lokale.

⁶⁸ *The Russian Shores of the Blacksea*, Könemann, Köln 1998, f.66-68.

⁶⁹ A Munis Armağan, *Batı Anadolu tarihindeki ilginç olaylar*, İzmir 1984, f.15.

Ndonëse tashmë regjistrat e gjykatave sheriatike të shekullit të nëntëmbëdhjetë nuk janë të rëndësishëm për jetën administrative të shtetit, janë burime që ofrojnë shembuj interesantë për institucionin e familjes dhe martesën. Për të mësuar në lidhje me jetën individuale gjatë kësaj periudhe duhen parë edhe burimet e ndryshme si gazetatat dhe regjistrat e tjerë. Në këtë shekull, në jetën shoqërore të vendit ka pasur rregullore në lidhje me familjen dhe martesën si dhe janë mbajtur raporte për popullsinë e vendit. Shkurtimisht, tashmë kemi mundësi të informohemi nga burime të ndryshme për njësinë më të vogël të shoqërisë sonë. Kjo është edhe pika ku ne duam të tërheqim vëmendjen në këtë pjesë. Familja nuk duhet mësuar vetëm nga *ixhtihadet* e katër medhhebeve, por edhe nga burimet që pasqyrojnë jetën e asaj kohe.

Ngjarjet kanë treguar se familja dhe martesat kanë ndjekur në një farë mase traditat e vjetra jashtë gjykimeve, rregullave dhe *ixhtihadeve* të fesë islame. Kadiu osman apo gjykatësit e periudhës së republikës nuk janë detyruar me ngulm për zbatimin e ligjit; ata kanë preferuar më tepër gjetjen e një pike të përbashkët nëse nuk kishte një mospajtim të madh midis traditës dhe sheriatit. Nëse lejohet ta themi, këtu është parashtruar një lloj *ixhtihadi* social si dhe kemi një bindje të heshtur ndaj traditës. Mirëpo, kur u hedhim një sy praktikave të administratave të ndryshme të vendeve osmane nga këndvështrimi i gjykimeve të sheriatit, shohim një mospajtim midis tyre. Për shembull, kur bëjmë një krahasim të gjykimeve të çështjeve familjare në regjistrat e gjykatave sheriatike të qyteteve të Ankarasë, Çankëresë, Kajserisë dhe Konias në shekullin e gjashtëmbëdhjetë me gjykimet e katër medhhebeve sunite, vihet re se praktikat martesore të asaj periudhe në Anadoll nuk përputheshin asnjëherë me rregullat martesore në librat e fikhut islam.

Bile, nën dritën e këtyre dokumenteve, vihet re se marrëdhëniet martesore (martesa, divorci dhe marrëdhëniet jashtë-martesore) në shekullin e shtatëmbëdhjetë kishin mospërputhje herë pas here me gjykimet e jurisprudencës islame.

Në këta shekuj, në rajonin e Anadollit Qendror, kur merrrej vendimi për një martesë, vihet re se dhëndri i paguante familjes së vajzës një sasi parash të quajtur "*akçeja e fejesës*" apo "*mehr*". Në fakt, shkaku i kësaj tradite, të cilën ne e shohim si një praktikë mospajtuese me rregullat e mehrit në fenë islame, ka karakter ekonomik dhe vihet re në disa shoqëri tradicionale bujqësore. Meqenëse në shoqëritë tradicionale ku mosha e martesës së parë dhe e vartësisë ekonomike është e vogël, vajza e fiton aftësinë për të punuar në moshë të re (në shoqërinë rurale edhe mosha e pavarësisë ekonomike të prodhimit është e vogël), është shumë e përhapur një pagesë e tillë nga ana e dhëndrit si një kompensim ekonomik.

Ky fenomen nuk vlen vetëm për Turqinë apo për vendet e tjera arabe dhe islame. Këto lloj pagesash apo përfitimi material i njëres palë në martesë është një veçanti që vihet re në të gjitha shoqëritë tradicionale dhe rurale. Për këtë arsye, këtë temë duhet ta shohim jo vetëm nga ana juridike por edhe nga ana sociologjike. Edhe në Evropën e Mesjetës ka pasur fenomene të tilla. Në këtë mënyrë, mund të kuptohen marrëdhëniet midis praktikës shoqërore dhe legjislacionit. Martesa në Greqinë e Lashtë ishte një veprim ku zotëria i një gruaje i quajtur *kyros* (mund të ishte babai, vëllai apo një anëtar mashkull i familjes), autorizonte dikë tjetër për t'u lidhur me këtë grua për të siguruar vazhdimësinë e brezave. Në fakt kjo ishte një marrëveshje midis dy meshkujve, e quajtur *engye* dhe në këtë rast mendimi i gruas nuk pyetej. Nëse ajo nuk kishte një të afërm mashkull, kompetencën për miratimin e lidhjes së saj e kishte guvernatori i qytetit

(*arhon*) dhe kjo marrëveshje përfundonte me anë të një sasive parash apo të një pasurie që i jepej babait të saj. Në Romën e Lashtë kemi *arha sponsalicia*-n, e cila paguhej si një kompensim i kërkimit dhe premtimit për martesë. Këto lloj traditash kanë qenë shumë të përhapura sipas vendit dhe kohës.

Në përgjithësi, duhet përmendur se kjo lloj pagese, e cila në vendet arabe quhet edhe me emrin *sadak*, është vazhdimi i *mehrit* në jurisprudencën islame⁷⁰. Mirëpo kjo pagesë, si një lloj tradite që ka ardhur në shoqëritë e Lindjes me pak apo shumë ndryshime që nga kohët e lashta, është vërtetuar shumë herë edhe në tekstet juridike. Institucionet islame janë përpjekur që këtë traditë ta ndryshojnë në favor të gruas, mirëpo sukcesi i kësaj iniciative është një temë që ia vlen për t'u hulumtuar. Këtu shtrohet pyetja se sa shumë është përhapur kjo traditë sipas kohës dhe vendit. Për këtë arsye, gjatë martesës në fenë islame, pagesa si garanci që dhëndri i jep nuses duhet kuptuar si një pagesë e *mehrit*.

Mënyra e trajtimit të *mehrit* në jurisprudencën islame

Sipas jurisprudencës islame, dhënia e *mehrit* është e detyrueshme për dhëndrin gjatë martesës⁷¹. Gruas e cila martohet me një musliman, edhe në qoftë se ajo nuk i përket besimit islam, i takon një mall (para) i quajtur *mehr*. Ky *mehr* mund të jetë edhe një përfitim i cili mund të shkëmbehet me mall⁷². Rregulli i fundit në këtë përkufizim është bërë shkak për lindjen e disa praktikave të çuditshme, të cilat do t'i përmendim si shembuj më vonë. Përveç kësaj, *mehri* du-

⁷⁰ Ky është një vëzhgim sipërfaqësor i parashtruar nga P. Benedict.

⁷¹ Kryerja e kësaj pagese është urdhëruar në suren Nisa. Gruaja nuk e ka për detyrë që ta kthejë mbrapsht këtë pagesë që i është bërë gjatë martesës.

⁷² Ö. Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslamiyye ve İstilahat-i Fikhiyye Kaamusu*, İ.Ü.H.F. yayını, 1950, II, f.121-122.

het përmendur edhe gjatë ceremonisë së martesës. Prandaj, *mehri* dhe sasia e tij regjistrohej, ashtu siç është vënë re shumë herë nëpër regjistrat me karakter fetar, nga ana e shumë hulumtuesve⁷³. Në rast të vdekjes së bashkëshortit, dhënia e mehrit ka përparësi në listën e pasurisë së trashëguar prej tij⁷⁴. Trashëguesit e tjerë nuk mund ta pengojnë këtë gjë. Ndarja e kësaj pasurie të trashëguar është e mundur vetëm mbasi të jepet sasia e *mehrit* të premtuar. Ne shohim se *mehri* jepet në dy pjesë:

1-Mehri muaxh-xhel, i cili jepet përpara martesës.

2-Mehri muexh-xhel, i cili i paguhet gruas në rast se martesës i jepet fund apo përpara ndarjes së pasurisë së trashëguar nëse bashkëshorti ndërron jetë⁷⁵.

Në rast të *mehrit muexh-xhel*, në regjistrin e gjykatës shariatike duhet regjistruar vërtetimi i gruas se ajo e ka marrë këtë lloj *mehri*. Kështu, në rast divorci, sipas regjistrimeve që gjenden në regjistrat e gjykatave shariatike, me pëlqimin e saj gruaja mund të heqë dorë nga *mehri muexh-xhel*. Ekzistojnë shumë shembuj të tillë në regjistrat e gjykatave shariatike. Heqjen dorë nga ky lloj *mehri* ajo duhet ta dëshmojë përpara gjykatës dhe ta regjistrojë në regjistër. Për shembull, sipas regjistrimit në një prej regjistrave fetarë në Ankara të vitit 998/1589, kemi miratimin e *Shabulës*, vajzës së *Haxhi Sejdit*, për të hequr dorë nga ky lloj *mehri*, i premtuar nga bashkëshorti i saj, *Bajramogllu Hudaverdi*⁷⁶.

Në rast se nuk arrihet të zbulohet sasia e *mehrit* apo nëse ka dyshim për këtë sasi, gruaja mund ta përcaktojë atë duke parë një shembull të mëparshëm të këtij *mehri*. Kjo gjë quhet

⁷³ *Konya Şer'iyye Sicili, No:5, s.74, 76; Konya Şer'iyye Sicili, No:1, f.38.*

⁷⁴ *Çankırı Şer'iyye Sicili, No:2, f.8.*

⁷⁵ *Bilmen, po aty, II, s.121-122 dhe 154-156.*

⁷⁶ *H. Ongun, Ankara Şer'iyye Sicilleri, (H.998/M.1589), No:2, regjistri 434; Çankırı Şer'iyye Sicili, No:4, f.4.*

mehri misi dhe në veçanti është një procedurë që ndiqet gjatë ndarjes së pasurisë në rast të vdekjes së bashkëshortit.

Sasia minimale e *mehrit* është sasia në vlerën e dhjetë *dirhemëve* prej argjendi. Megjithatë, për këtë çështje ka dallim midis katër medhhebeve sunitë të fesë islame.

Mehri është një mall që i përket gruas nën kurorë dhe ajo ka të drejtë ta shfrytëzojë atë sipas dëshirës së saj. Për këtë arsye, as bashkëshorti dhe as prindërit e saj nuk mund ta detyrojnë atë që ta përdorë këtë mall për të përgatitur pajën e saj. Në lidhje me këtë çështje, edhe dhëndëri nuk mund të kërkojë pajë nga sasia e *mehrit* që ka dhënë⁷⁷.

Siç shihet, çështjen e *mehrit*, jurisprudenca islame e ka rregulluar në dobi të vajzës që martohet si dhe ka caktuar rregulla që parandalojnë zotërimin e këtij malli apo të këtyre parave nga ana e babait, vëllait apo të afërmeve të vajzës. Mirëpo këtu duhet hulumtuar se sa e lejojnë struktura dhe institucionet shoqërore zbatimin e këtyre rregullave reformuese.

Shoqëria osmane ishte një shoqëri ku përveç jomuslimanëve, bile edhe elementet muslimane shfaqnin dallime të ndryshme. Dallimi qytetar, fshatar dhe nomad krijonte dallime të tjera edhe nëpër rajone gjeografike të ndryshme. Është e vërtetë se nomadët turkmenë dhe banorët e shkretëtirës së Nexhefit jetonin në struktura të ndryshme shoqërore. Muslimanët një mijëvjeçarë të Mesopotamisë së sipërme dhe të El-Xhezires, si dhe muslimanët e Bosnjës dhe Shqipërisë që e kishin pranuar fenë islame dy apo tre shekuj më parë, jetonin sipas traditave të ndryshme dhe kishin sjellje të ndryshme. Tek ata që kanë kaluar nga Shamanizmi apo nga Kristianizmi në fenë Islame, gjenden gjurmë dhe tradita të shoqërive të ndryshme. Kështu, ne po hulumtojmë se sa kanë ndikuar rregullat e martesës përballë traditave të ven-

⁷⁷ Bilmen, *po aty*, II, f.121-122 dhe 144-145.

dit, përveç rregullave mbi pasurinë e patundshme. Për këtë arsye, tradita në të drejtën familjare zotëron aspekte të ndryshme. Kështu, në këtë fushë vihen re, sipas vendit, largime nga botëkuptimi dhe praktikat e fikhut sunit të fesë islame. Përveç temave të reja dhe dallimeve në fushat administrative dhe penale, edhe gjatë hulumtimit të së drejtës familjare do të vihen re me shembuj të pasur se sa devijime ka edhe në këtë fushë prej rregullave klasike. Me aq sa kemi parë, edhe në ato periudha vazhdonte tradita e pagesës që dhëndëri i bënte familjes së nuses në martesë, ndonëse ajo binte në kundërshtim me rregullat fetare të asaj kohe. Përsëri ashtu siç vihet re, në rastin e *zinasë* (marrëdhënies jashtëmartesore), e drejta osmane nuk është zbatuar sipas ashpërsisë së rregullave klasike, porse ka qenë më e butë në këtë këndvështrim. Në shembujt e regjistrave fetarë që ne kemi shqyrtuar, vihen re vendime që bien ndesh me rregullat e martesës, ashtu siç vihet re e njëjta gjë edhe në vendimet në lidhje me *mehrin*.

Në shumicën e rasteve, akti i martesës duhej të regjistrohej në regjistrin e gjykatës, mirëpo këto lloj regjistrimesh nuk vihen re shumë në çdo regjistër. Një martesë e paregjistruar në regjistër do të thotë se ajo është e ligjëruar brenda komunitetit me anë të pëlqimit gojor. Edhe praktika e përgjithshme duhej të ishte në këtë mënyrë. Asnjë historian nuk mund të pretendojë se të gjithë kombet i kanë regjistruar martesat e qytetarëve të tyre. Mirëpo, ka ndodhur që disa rajone dhe qytete kanë qenë të ndjeshëm në këtë çështje. Për shembull, sipas një ngjarjeje në regjistrat e qytetit të Konias të vitit 970/1562-63, dikush i quajtur Sulejman Çelebi, pretendonte se ishte i martuar me një grua të quajtur Ajni bint Abdi, porse martesat e tyre nuk ishte e regjistruar në regjistër. Ai pretendonte gjithashtu se gjoja martesën e

tyre e kishte regjistruar një njeri i quajtur Berkukogllu Lutfi. Ngaqë situata e tij u cilësua si një jetesë pa martesë, u pa e arsyeshme që të bëhej një kërkesë tek kadiu dhe kjo gjendje e paligjshme e kësaj gruaje regjistrohet në regjistër⁷⁸. Në qytetin e Konias, regjistrimi i martesës në regjistër duhej të ishte pothuajse një traditë e përhapur. Mirëpo, vallë kjo gjë kështu ishte në çdo vend? Kjo është e dyshimtë.

Përkundrajt një opinioni shumë të përhapur, vihet re se në shoqërinë osmane në shekullin e gjashtëmbëdhjetë nuk i është dhënë shumë rëndësi poligamisë. Edhe disa udhëtarë të asaj kohe e kanë vënë re këtë gjë. Për shembull, në fund të shekullit të katërmëdhjetë, prifti gjerman i sektit protestant i quajtur Salomon Schweigger, i cili vizitoi Turqinë në atë kohë, ka thënë kështu: "Turqit sundojnë botën ndërsa ata sundohen nga gratë e tyre. Nuk ka grua që ka shëtitur dhe që është dëfryer më shumë sesa grujat turke. Poligamia nuk ekziston. Me siguri ata e kanë provuar këtë gjë dhe kanë hequr dorë ngaqë e kanë kuptuar se ajo është shkak për halle dhe shpenzime. Divorcet janë të pakta, sepse në rast divorci burri është i detyruar të japë para dhe mall, si dhe vajzat i mbesin nënës."⁷⁹

Në këtë periudhë, në Anadoll vihen re edhe martesat që qëndrojnë jashtë rregullave të *mehrit* dhe që janë pothuajse të tipit të sotëm ku dhëndri e paguan babanë e nuses për vajzën që i ka dhënë. Gjithashtu vihet re se rregullat islame të *mehrit* nuk janë zbatuar në të gjitha shtresat e shoqërisë. Para së gjithash, vihet re se kadiu osman ka preferuar më tepër të ndjekë zakonet dhe traditat lokale sesa zbatimin me vendosmëri të një jurisprudence standarde.

⁷⁸ *Konya Şer'iyeye Sicili, No:5, 79/5.*

⁷⁹ Salomon Schweigger, *Ein Neue Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, R. Neck, Akad. Druck und Verlag, Graz 1964, f.201-210.

Ne u ndalëm tek nevoja se çfarë duhet të kuptojmë nga “Familja Osmane”; ajo formohet rreth institucioneve dhe traditave të përbashkëta në jetën kulturore dhe sociale të komuniteteve me një legjislacion të ndryshëm, ose e thënë më drejt të *milet*-eve në këtë perandori. Çështja e nderit, nepotizmi që përmbledh sojin dhe fisin apo bashkëqytetarët, sistemi patriarkal si dhe format sociale dhe kulturore të jetës që bazohen në dallimin mashkull-femër dhe që për këtë arsye nuk u pranuan së bashku nga të dyja gjinitë janë rregulla dhe pengesa të përbashkëta për qytetarët e çdo lloj feje; kjo situatë krijoi një mënyrë jetese me konture të përbashkëta. Prandaj, ndonëse në shikim të parë në këtë perandori të bien në sy ngjyra dhe tradita të ndryshme nga një rajon në tjetrin, nga një qytet në tjetrin dhe bile nga një mëhallë në tjetrën brenda të njëjtit qytet, në përgjithësi nuk duhet nënvlerësuar se Mesdheu është një ambient i përbashkët kulturor mijëravjeçar. Ky ambient kulturor ka nxjerrë në pah një tip familjeje. Vetëm se në këtë botë, e cila për 150 vjet po metropolizohet dhe po urbanizohet, strukturat e vjetra po kalojnë një ndryshim, mirëpo edhe ky ndryshim në këto vende dhe shoqëri mbështetet në ngjashmëri dhe zhbi-llime paralele të habitshme. Megjithatë, udhëtari i cili lëviz nga një cep në një cep tjetër të Perandorisë në çdo vend qëndron pranë familjeve me tradita dhe sjellje të ngjashme; di se si të silltet me gratë dhe të moshuarit dhe e përngjason atë shtëpi të çfarëdo feje qoftë ajo me shtëpinë e tij. Zakonet e ndryshme rajonale të këtyre familjeve vlejné për çdo komunitet fetar. Shumica e traditave të tyre është e njëjtë. Për këtë arsye, jeta dhe ambienti ku ka lindur nusja e një fshati kristian dhe e një fshati musliman nuk ka një ndryshim të madh. Traditat e përbashkëta dhe ambienti kulturor shtrihen që në kohët e hershme. Ato përfshijnë kohët dhe besimet

që kanë pasur me anët e tyre të përbashkëta. Për këtë arsye, edhe nëse institucionet si familja dhe martesat i shqyrtojmë sipas praktikës osmane, problemet e tyre nuk mund t'i perceptojmë duke parë vetëm ixhtihadet në lidhje me çështjen e rregullave të martesës të librave të fikhut dhe të katër medhhebeve. Pra, kjo temë nuk mund të shpjegohet as me teorinë e supozuara antropologjike dhe as me librat e fikhut. Në çdo rast, klasifikimet si familja kristiane, muslimane dhe hebrenë mund t'i bëjmë në fusha dhe korniza të caktuara; por asnjëri prej tyre nuk është aq gjithëpërfshirës siç është klasifikimi "Familja Osmane". Burimet e rëndësishme për të hulumtuar mbi familjen osmane dhe mbi mënyrën e jetesës së gruas osmane janë vetë regjistrimet e çdo komuniteti jomusliman; nga ana tjetër për muslimanët dhe për të tjerët këto burime janë regjistrat e gjykatave shariatike të rajoneve të ndryshme të perandorisë. Ndërsa burimet e dyta më të rëndësishme janë të dhënat në librat e udhëtimeve dhe në librat zyrtarë. Ashtu sikurse zbatimi i ixhtihadeve të ndryshme sipas zonave krijoi detyrime dhe probleme në këtë jurisprudencë, po ashtu ai ofroi edhe interpretime të ndryshme në zgjidhjen e këtyre problemeve. Ashtu si në të drejtën anglo-saksone, edhe ixhtihadet e ndryshme në Islam nuk e rrëzojnë njëri-tjetrin; përkundrazi, përzgjedhja e njërit prej tyre i jep lehtësi gjyqtarit, pra kadiut. Mehmed Akif Ajdën, një hulumtues serioz i regjistrave në fushën e së drejtës familjare osmane, meqenëse u mor më tepër me regjistrat e gjykatave shariatike të Stambollit, Bursës dhe Edirnesë, parashtron gjykime që mund të quhen të kundërta me gjetjet e hulumtimeve tona të kryera më tepër në regjistrat e gjykatave shariatike të Anadollit të Brendshëm (Ankara, Konia, Kajseri). Dr. Ajdën është i mendimit se në këto qytete i është dhënë më shumë rëndësi rregullave dhe ixhti-

hadit të martesës fetare sesa traditave⁸⁰. Gjithashtu ai përsërit edhe mendimin e Haim Gerberit, që ka hulumtuar të njëjtën periudhë, në veprën e tij e cila ka për bazë regjistrat e gjykatës shariatike të qytetit të Bursës, ku ai thekson se “vendimet gjyqësore bazoheshin në fetvatë e dhëna dhe se gjykata vendoste në favor të atij që sillte fetvanë”⁸¹. Vihet re se kadiu osman, në disa raste, i është drejtuar *responsa*-s së rabinut të asaj mëhale (pra fetvasë së dhënë nga ai rabin). Ai dëshiron të dijë gjykimin e nevojshëm, ndonëse nuk është i detyruar. Gjithashtu ai i drejtohet edhe fetvasë së myftiut. Edhe jomuslimanët i drejtoheshin gjykatës së kadiut. Midis viteve 1603-1627, 20% e jomuslimanëve i janë drejtuar kësaj gjykate. Kjo gjë ishte e natyrshme në çështje si procedurat e shitjes. Kjo gjë vihet re edhe në proceset gjyqësore për ndarjen e trashëgimisë, bile edhe në proceset gjyqësore për t’u divorcuar. Këtë divorc të thjeshtë të jomsulimanit e regjistronte edhe gjykata e komunitetit të tij, ndonëse ajo gjykatë nuk kishte dëshirë ta bënte një gjë të tillë. Për shembull, gjykatat kishtarë në Qipro i regjistronin këto lloj divorcesh me emrin “divorce të jashtme”. Bile, në vendet si Qipro dhe Khios (Sakëz), jomuslimanët martoheshin me një grua të dytë duke e regjistruar atë në gjykatën e kadiut. Pa dyshim që kjo ishte një gjë shumë e rrallë⁸².

Ashtu si në të gjitha shoqëritë tradicionale ku familja është njësia bazë e riprodhimit, edhe në shoqërinë osmane, në çdo vend vihej re tipi i familjes së madhe. Kjo familje e madhe në të cilën jetonin së bashku tre breza, ishte anëtare

⁸⁰ M. Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, Marmara Üniv. Yay., İstanbul 1955.

⁸¹ Aydın, *po aty*, f.77-78; Heim Gerber, “Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law, the Court Records of 17th Century Bursa”, *International Journal of Turkish Studies*, IV/I.

⁸² Kemal Çiçek, “Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine, Zimmilerin Yargı Tercihî”, *Pax Ottomana - Nejat Göyünç Armağanı*, Yeni Türkiye Yayını, Ankara 2001, f.31-39, 41.

e një shoqërie edhe më të gjerë, e cila përfshinte edhe familjet e vëllezërve dhe të afërmeve. Bashkë me këtë gjë, mosekzistenca e një familjeje bërthamë në disa qytete dhe fshatra e bënte këtë strukturë (tipin e familjes komunitare), një strukturë të gabueshme për t'u përhapur për vetë osmanët. Kjo gjë vlen edhe për jomuslimanët, po aq sa edhe për muslimanët në vendet e Perandorisë Osmane. Sipas regjisurimeve në regjistrat osmanë, ne theksuam se njësia e quajtur "familje" llogaritej e përbërë nga pesë persona. Vetëm se është gabim që të mendosh se kjo familje ishte gjithmonë një familje e pavarur. E njëjta familje me tre breza, e vendosur nëpër shtëpi rreth së njëjtës avlli, jetonte si një njësi sociale dhe ekonomike. Familja e madhe nuk ishte e përhapur vetëm në Anadoll apo në Mesopotami; tipet e familjeve të mëdha të quajtura "zadruga" me anë të arkitekturës së veçantë të shtëpive të tyre ishin të përhapura edhe midis sllavëve të Ballkanit. Këtë unitet e plotësonin të afërmit shumica e të cilëve gjendeshin në të njëjtën mëhallë. Është i përhapur fakti se mëhalla osmane nuk ishte vetëm një njësi administrative, por në të njëjtën kohë ishte edhe një shoqëri sociale e përbërë nga njerëz të afërt që dilnin garant për njëritjetrin në mënyrë të vazhdueshme. Anëtarët e familjes së madhe së bashku formonin një njësi prodhimi. Përveç fshatarëve, të cilët përbënin shumicën e shoqërisë, e njëjta situatë vlente edhe për zanatçinjtë nëpër qytete. Në shoqëritë ku nuk janë zhvilluar institucione të bashkuara sociale, anëtarët e familjes dhe të afërmit me njëritjetrin përbëjnë kuadrin e të gjitha marrëdhënieve sociale që nga lindja e deri tek vdekja e individit. Siguria e individit është grupi të cilit ai i përket nga lidhja e gjakut dhe ky individ jeton për familjen e tij. Si në çdo shoqëri tradicionale, edhe në shoqërinë osmane, nepotizmi përcaktonte tërësinë e marrëdhënieve që

përjetonin njerëzit e çdo klase dhe çdo kombi; ashtu si edhe sot, duhet evituar cilësimi i një nepotizmi absolut negativ. Lidhjet farefisnore në shoqëritë me strukturë të qartë janë një formë prodhimi, mbrojtjeje dhe jetese.

Le të trajtojmë këtu një pikë nga ana e metodës; në përgjithësi, në regjistrat e popullsisë për të cilët kemi folur më parë, pranë emrit të kryetarit të familjes shkruhej edhe shprehja “i biri i filanit” apo “vëllai i filanit”. Kjo gjë nuk përbën një bazë të mjaftueshme për t’i konsideruar këta dy-tre anëtarë meshkuj si anëtarë të një familjeje. Pa dyshim, në disa raste është e mundur edhe e kundërta e saj. Përveç kësaj, meqenëse përgjegjësi dhe shkruesit e regjistrave nuk i mbanin këta regjistra për historianët e viteve të mëvonshëm, është e pamundur që të lexohen emrat e fshatrave dhe të taksapaguesve që ata kanë regjistruar (meqenëse nuk janë vendosur shenjat e pikësimit). Shkruesit e regjistrave mjaftohen me leximet e tyre. Në shumicën e rasteve vihet re se emrat e anëtarëve të familjes nuk ndjekin njëri-tjetrin në regjistrim dhe se midis tyre janë shënuar emrat e dikujt tjetër; kjo gjë e vështirëson përlogaritjen e madhësisë së familjes.

Po ashtu lindja, po aq sa edhe familja, ishte një ngjarje që festohej dhe që u interesonte të gjithëve edhe në mëhallë. Ne pamë se përfshirja e një anëtari të ri në shoqëri siç ndodhte në “hamamin e lehonave” dhe shkuarja në shkollë e një fëmije të vogël duke organizuar një ceremoni të posaçme për këtë gjë (*amin alayı*) ishin rite të veçanta. Këta janë një tregues i unitetit midis mëhallës dhe familjes. Ngjarjet si dasma dhe lindja e fëmijëve në plan të parë ishin ngjarje që ndiqeshin nga afër si në familje ashtu edhe në mëhallë. Në një familje të madhe, anëtarët e së cilës prodhonin së bashku, po ashtu konsumonin së bashku. Gratë e një familjeje të madhe, që në strukturën e saj përfshinte të gjithë anëtarët e

tre brezave, qepnin, përgatisnin ushqimet e dimrit, shëtisnin si dhe dëfreheshin së bashku. Meshkujt e familjes i kryenin së bashku brenda familjes punët e ndërtimit, riparimit dhe blerjes së zahireve të dimrit. Familja “bërthamë” në shumicën e rasteve nuk funksiononte si një njësi e pavarur. Pa dyshim, koha e kaluar dhe urbanizimi do ta ndryshonin këtë lloj familjeje dhe këtë lloj sistemi marrëdhëniesh edhe në shoqërinë osmane. Ndonëse familja e Stambollit e shekullit të nëntëmbëdhjetë, të cilën ne e kemi njohur nga afër me anë të letërsisë, ishte ndryshe nga tipi i familjes së sotme moderne, është e qartë se struktura e familjes së vjetër nisi të ndryshonte në themel. Ndarja dhe modelimi i banesave në qytetet osmane nuk ishin sipas situatës ekonomike dhe mënyrës së jetesës, por sipas përkatësisë fetare. Për këtë arsye, edhe qytetarët jomuslimanë që banonin në një zonë të ngushtë në rrethinat e qytetit, në të njëjtën mënyrë jetonin brenda kuadrit të marrëdhënieve të përcaktuara nga familjet dhe komunitetet e tyre.

Martesa

Ashtu si në shumë shoqëri tradicionale, edhe në shoqërinë osmane martesa midis grupeve të feve të ndryshme ishte shumë e rrallë. Ndërsa rregullat fetare ia njihnin këtë të drejtë një mashkulli musliman, komunitetet jomuslimane i shmangnin me çdo mënyrë këto lloj praktikash. Në disa vende është vënë re se nëpunësit e caktuar muslimanë apo tregtarët janë martuar përkohësisht me gra kristiane (martesë e përkohshme). Në fakt, këto lloj martesash ishin shumë të rralla⁸³. Për shembull, nga shembuj të ndryshëm kuptoh-

⁸³ Marie Alexandrescu-Dersca Bulgaru, “Sur le mariage entre Turcs-Ottomans et Roumaines-XVIe-XIXe siècles”, intervention au rapport, XVe Congr. Int. Historique à Bucarest, 1980, f.15-17.

et se nëpunësit osmanë dhe tregtarët në rajonin e Vllahisë dhe Moldavisë e kanë praktikuar shpesh këtë lloj martesë. Ne e patëm theksuar se poligamia nuk ka qenë e përhapur në shoqërinë osmane ashtu siç pretendohet.

Anëtari më i rëndësishëm brenda strukturës së familjes tradicionale është gruaja. Mirëpo statusi i saj qoftë brenda në familje qoftë në shoqëri nuk është në përpjesëtim me funksionin e saj prodhues. Pozita e gruas brenda familjes dhe shoqërisë lartësohet me numrin e fëmijëve që ajo lind dhe me moshën e saj të thyer. Këtu ne nuk kemi si qëllim të diskutojmë për lirinë e gruas në shoqërinë tradicionale. Në këtë çështje, përjasja që bëhet me sistemin tonë të vlerave është e pavlefshme dhe e panevojshme. Meqenëse ajo nuk është përfshirë në procesin e prodhimit me vullnetin e saj të lirë, është e pamundur që të flitet edhe për lirinë e mashkullit në këtë shoqëri; varësia e gruas ndaj meshkujve të familjes vazhdon edhe mbas martesës dhe gruaja në rajonet rurale, në të kundërtën e grave nëpër qytete, gjendet në pozicionin e të qenët një element prodhimi që transferohet nga një familje në një familje tjetër. Vlëra e paguar përkundrejt këtij transferimi emërtohet me emrat *bashllëk*, *kallën* apo edhe me terma të tjerë; në të kundërtën e supozimit të përgjithshëm, kjo nuk është vetëm një praktikë specifike për shoqërinë osmane-islame. Ajo pothuajse është një fenomen universal. Mirëpo ne pamë se në jurisprudencën islame *mehri* paguhet në dy pjesë (*Mehri muaxh-xhel* dhe *Mehri muexh-xhel*) dhe është më tepër një pagesë që i bëhet gruas për t'i siguruar mbështetjen ekonomike në rastet kur ajo divorcohet dhe mbetet e ve. Edhe tek kristianët në disa vende të Perandorisë Osmane, në regjistrat e tyre të martesave vihet re se është praktikuar *Mehri muexh-xhel*. Për shembull, Xhevdet Kërpëku na tregon për regjistrime të tilla në regjistrat e

gjykatave sheriatike të qytetit të Trabzonit⁸⁴. Praktikrat e njohura me emrin *bashllëk* dhe *kallën* nuk kanë lidhje me gjykimet nëpër librat e fikhut. Një pagesë e tillë që dhëndri i bën gruas është një traditë e përhapur në ceremonitë e martesës së parë dhe nëpër shoqëritë tradicionale ku mosha e varësisë ekonomike është e vogël. Pra, kjo traditë nuk është specifike as vetëm për Turqinë dhe as për vendet e tjera islame dhe arabe. Këto lloj pagesash në martesë janë një veçanti që haset në të gjitha shoqëritë tradicionale rurale. Së fundmi, ndonëse shfaqet si një praktikë e kundërt, edhe *drahoma* tek kristianët dhe tek hebrejntë është si një çmim për një kompensim apo një investim të tillë. Për këtë arsye, këtu duhet ndalur jo vetëm nga ana juridike por edhe nga ana sociologjike. Në atë rast mund të kuptohen lidhjet midis rregullave juridike dhe praktikës shoqërore.

Le të kujtojmë se në historiografinë dhe antropologjinë moderne, *bashllëk-u* apo *sadak-u* në vendet arabe i referohen njëri-tjetrit në mënyrë të gabuar dhe janë përmendur si një vazhdimësi e dhënies së mehrit në jurisprudencën islame. Ne cekëm shkurtimisht se *bashllëk-u* apo *sadak-u* janë një traditë dhe një praktikë në shoqëritë e Lindjes. Në këtë temë, një vëzhgim paralel që mbështet studimin tonë i përket Frank H. Stewartit⁸⁵. Ky antropolog tregon se fiset beduine (nomade) në Gadishullin e Sinait, Palestinë dhe Transjordani i zgjidhnin problemet që kishin përpara gjykatësve të tyre. (Në këtë vëzhgim ai zbaton metoda të rafinuara. Sipas tij, e drejta zakonore nomade e zbatuar mbas vitit 1280 është vazhdimësi e periudhës para-islame dhe se rregullat e medh-

⁸⁴ Cevdet Kırpık, "1830 No'lu şer'iyye siciline göre (1633-44) Trabzon Toplumunda Kadın", *Trabzon Tarihi İlmî Toplantısı*, Trabzon 2000, f.271.

⁸⁵ Frank H. Stewart, "Bedouin customary Law, The Ahaywat of Sinai" *Zeitschrift für Saugigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, Wien-Köln 1990, f.393-407.

hebeve sunite janë nënvlerësuar.) Në përgjithësi edhe në qytete po aq sa edhe në zonat rurale, vihet re se gjykimet e fikhut janë braktisur në favor të zakoneve të vjetra dhe se parimet e jurisprudencës islame janë zbatuar nëpër qytete dhe tek grupet e përzgjedhura. Për shembull, më poshtë do të shohim se praktikatat që ndonjëherë mund të shihen në regjistratat e gjykatave sheriatike të Stambollit (kontrata e martesës nuk zë vend në këta regjistra ashtu si edhe nëpër provinca porse martesat janë të regjistruara nëpër regjistra të veçantë) nuk përshtaten me praktikatat në Anadoll dhe se në disa vende njerëzit u nënshtroheshin traditave dhe zakoneve të vjetra.

Martesa duke i paguar nuses një shumë të caktuar, bashkë me qytetërimin, pësoi një ndryshim të natyrshëm. Edhe kalimi nga një strukturë matriarkale e familjes në një strukturë patriarkale, në çështjet e martesës, divorcit dhe trashëgimisë, përfundon me humbjen e barazisë së gruas dhe me dorëzimin e vajzës nga ana e babait dhe të afërmve të tjerë të saj të dhëndri kundrejt pagesës së shumës së caktuar. Një familje e formuar në këto kushte vihet re në çdo vend ku sundojnë lidhjet patriarkale dhe të gjakut.

Përpara shpalljes së fesë islame, tek arabët ekzistonin tradita të një martese që bazohej në dhënien e *mehrit* apo në pagesën e një shume të caktuar në forma të ndryshme⁸⁶.

⁸⁶ Në këtë periudhë martesa te arabët ishte një institucion që nuk kishte kuptim përtej marrëdhënies seksuale. Fillimisht, femra e martuar nuk konsideroj grua e një mashkulli dhe sikur ajo të ndërronte jetë pa lindur një djalë, burri i saj nuk ngushëllohej për vdekjen e gruas së tij dhe kur ajo kryente një krim, malli apo paraja e paguar për këtë krim nuk bëhej nga i shoqi por nga fisi të cilit ajo i përkiste. Gjithashtu ekzistonte një lloj martese e quajtur *shigar*, e cila bazohej në një shkëmbim reciprok. Kjo lloj martese u ndalua nga Profeti Muhamed meqenëse ishte diçka që e ofendonte gruan. Një lloj tjetër martese që hasej te arabët dhe që mbetjet e së cilës vazhduan edhe në periudhat e mëpasme është edhe martesa *mut'a* (e përkoshme). Veçantia e kësaj martese është se ajo kërkohej nga vetë gruaja dhe për këtë arsye nuk paguhej mehr. Martesa kryhej me kërkesën e gruas dhe pa lejen e kujdestarëve të saj. Fëmija që do të lindte i mbetej gruas. Shikoni: Şemsettin Günaltay, "İslamdan Önce Arablarda Kadının Durumu", *Bellelen*, v.XV, f.702-705.

Këto tradita i përshtaten strukturës së një familjeje patriarkale dhe me shumë gra. Siç e kemi theksuar, përpara Islamit, *mehri* ishte pothuajse çmimi i shitjes së gruas. Feja islame, kësaj tradite i vendosi disa rregulla dhe ndalesa të reja, veçanërisht ajo ndaloi me forcë që *mehri* të merrej nga babai apo të afërmit e vajzës dhe urdhëroi që të mbahej nga vetë ajo⁸⁷. Është e vështirë të thuhet se në praktikë këto gjykime islame u zbatuan në çdo vend, kohë dhe shoqëri. Ekzistonte mundësia që praktikatat e devijuara apo ato të vjetra të përhapen në shumë ambiente, jo me anë të presionit të jurisprudencës islame por me anë të presionit të kushteve sociale dhe ekonomike.

Ne dimë se në Perandorinë Osmane, e drejta fetare (sheriati) ia ka lënë gjerësisht vendin e saj së drejtës zakonore veçanërisht në fushën publike dhe procedurat e sistemit territorial. Pavarësisht përsëritjeve të shpeshta se dispozitat që i përkasin të drejtës private sipas ndarjes së sotme i janë lënë të drejtës fetare, ne nuk ndajmë të njëjtin mendim. Veçanërisht largimi jashtë mase nga gjykimet fetare në çështjet që kanë të bëjnë me familjen, martesën dhe divorcin kuptohet nga praktikatat e shumta që ishin larg mendësisë që vinte nga ixtihadet e fakihëve të mëdhenj të periudhës klasike. S'ka dyshim se me vazhdimin e hulumtimit të praktikave profane apo tradicionale edhe në fushën e së drejtës së fa-

⁸⁷ Mënyra e përcaktimit të mehrit në jurisprudencën islame: Sipas jurisprudencës islame, mehri duhet dhënë patjetër. "Një grua e cila martohet me një musliman, qoftë ajo edhe jomuslimane, ka të drejtë që të zotërojë një mall të quajtur mehri. Mehri mund të jetë edhe një përfitim nga shkëmbimi që bëhet me një mall." (Ö. N. Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, I.ÜHF, 1950, v.II,f.121-122). Gjykimi i fundit në këtë përshkrim është bërë shkak për disa praktika të çuditshme të cilat ne do t'i japim si shembuj më pas. Gjithashtu mehri duhet të përmendet edhe gjatë martesës. Kështu, ashtu siç e kanë rastisur edhe hulumtuesit nëpër regjistrat fetarë, mehri i dhënë regjistrohej. (*Konya Şer'iyeye Sicili*, No.74-76, sasia e mehrit muexh-xhel.)

miljes, përveç dispozitave të së drejtës zakonore në fushën administrative dhe penale, do të dalin rezultate të pastra dhe interesante. Praktikrat e ndryshme më tepër ndodhin për shkak të ndikimit të zakoneve dhe adeteve lokale. Ajo që vihet re është se në rajonin ku caktohet dhe qëndron për një periudhë të shkurtër kadiu osman, ai nuk i zbaton me ngulmim në mënyrë absolute rregullat e sheriatit dhe nëse nuk ka një mospërputhje të madhe, ai u bën komplimente zakoneve dhe adeteve si dhe i largohet përplasjes me traditat lokale. Pavarësisht specifikimeve në një vepër të shkruar (*tractatus*), nga të dhënat nëpër regjistra kuptohet se sipas kadilerëve është më mirë të ndjekësh traditat lokale sesa të prishësh rendin lokal dhe të shkaktosh trazira. Ndonëse fakihët osmanë nuk kanë provuar asnjëherë të dalin jashtë përsëritjes në mënyrë besnike të veprave të fakihëve klasikë të Islamit kur ata shkruanin veprat e tyre në çështjet që kanë të bëjnë me familjen, në praktikë ata nuk janë sjellë në mënyrë aq ortodokse. Në shekujt e gjashtëmbëdhjetë dhe shtatëmbëdhjetë, vihet re se edhe gjykatat i kanë marrë në konsideratë traditat e ngjashme me *bashllëk*-un apo *kallën*-in në Anadollin Qendror.

Edhe në çështjet gjyqësore në lidhje me divorcin dhe marrëdhëniet jashtëmartesore (*zinaja*), ne kemi parë se kadiu osman nuk ka ndjekur kuadrin e ixhtihadeve klasike islame, por ka qenë më i moderuar në vendimet e tij. S'ka dyshim se në regjistrat fetarë që ne kemi shqyrtuar vihen re edhe regjistrime që u përshtaten dispozitave në çështjen e mehrit në Islam po aq sa edhe dispozita të tilla që janë të ndryshme. Për shembull, në shumë vende, lidhja e martesës (celebrimi) regjistrohej në regjistrin e gjykatës, por nuk dihet se sa e përhapur ka qenë kjo metodë. Në ata vende ku ishte i përhapur regjistrimi i lidhjes së martesës, meqenëse

gruaja dhe burri që nuk e regjistronin këtë lidhje në regjistër konsideroheshin se jetonin “të pamartuar”, ata thirreshin në gjykatë dhe lidhja e tyre e paligjshme regjistrohej në regjistrin e gjykatës. Mirëpo, në disa vende, martesë konsiderohej e kryer edhe me fjalët e çiftit dhe me pranimin e shoqërisë, gjë e cila nuk binte ndesh me ligjet dhe me moralin. Në familjen osmane, të paktën në disa vende, kuptohet se ndarja e pasurisë burrë-grua brenda martesës ishte baza e sistemit. Jennings e ka përcaktuar këtë situatë në qytetin e Kajserisë së shekullit të tetëmbëdhjetë⁸⁸. Shembujt më të mirë të traditave që nuk para përputhen me dispozitat e martesës në islam, të cilën ne e përmendëm më sipër, janë përzgjedhur nga rajoni i Anadollit Qendror të shekullit të gjashtëmbëdhjetë. Në regjistrat e gjykatës sheriatike të Ankarasë që i përkasin kësaj periudhe ndeshen edhe regjistrime që tregojnë praktikimin në masë të gjerë të një tradite martesore të quajtur *namzedlik*⁸⁹. Për shembull, sipas një regjistrimi të vitit 958/1551, një njeri i quajtur Edhem, ankohej ndaj një jomuslimani të quajtur Iskender dhe si zhdëmtim kërkon prej tij 600 akçe. Shkaku i zhdëmtimit të Iskenderit të cilit i përmendet emri është ky: Edhemi kishte një vajzë të quajtur Aishe. Këtë vajzë e kërkoi për t’u martuar një jeniçer. Edhe Edhemi i tha atij se vajza e tij është e fejuar me Junus Simitçiun dhe se për këtë gjë kishte marrë prej tij 600 akçe. Kur jeniçeri i tha atij “Ma jep mua vajzën dhe këtë sasi parash do të t’i jap unë”, Edhemi i kërkoi atij një njeri garant për këtë gjë dhe jeniçeri i tregoi si garant jomuslimanin e quajtur Iskender; më pas ai mori vajzën dhe u largua. Në këtë situatë, Edhemi është i detyruar që t’ia kthejë 600 akçet Junus Simitçiut dhe paditi Iskenderin që ishte dhe garanti.

⁸⁸ R. Jennings, “Women in the Early 17th Century”, JESHO, v.XVIII, Pjesa I, f.101-102.

⁸⁹ Halit Ongun, *Ankara Şer’iyyr Sicilleri*, H.958 (M.1551), No:2, regjistri 1314, TTK, 1956.

Sipas një gjykimi tjetër, një njeri i quajtur Xhynejd bin Mustafa paditi Bali bin Emir Ahmedin duke thënë se “Katunbula, vajza e vëllait të personit në fjalë, ishte e fejuara ime, ndërsa tani ajo është e fejuara e dikujt tjetër.” Pra, shihet se Bali bin Emir Ahmed, i cili mesa kuptohet është kujdestari i vajzës me emrin Katunbula, ia ka dhënë dikujt tjetër vajzën dhe ka marrë para prej tij. Kjo është një nga ngjarjet që bie në kundërshtim me dispozitat e mehrit në Islam. Vajza që në moshë të vogël i premtohet dikujt tjetër për t’u fejuar nga ana e babait të saj dhe si shpërblim i ati merr para ose mall. Këto para përdoren nga ana e babait të saj dhe kur vajza mbush moshën, ajo i jepet djalit me të cilin ishte e fejuar. Nëpër regjistra është përdorur termi “*zindegane olmama*” për të treguar se bashkëshortët jetojnë të ndarë apo për të treguar përfundimin e bashkëjetesës së tyre. Në të kundërtën e praktikës ortodokse, në disa vende, kur gruaja e braktiste shtëpinë e burrit të saj, nuk kërkohet që ajo të kthehet më në shtëpinë e tij⁹⁰. Siç është përmendur edhe në këto situata, ndonjëherë gruaja hiqte dorë nga *mehri muaxh-xhel* dhe nga të ardhurat për të jetuar. Sipas ligjit islam, për t’u martuar nga e para, gruaja e ndarë nga i shoqi duhet të presë dy muaj⁹¹. Të ardhurat për të jetuar për gruan ishin një detyrim në rast divorci, në rast të braktisjes së shtëpisë nga ana e burrit apo në rast të mospërbushjes së detyrimeve nga ana e tij për të mbajtur familjen. Kur gruaja i drejtohej gjykatës, ajo detyronte burrin që këto të ardhura t’ia paguante asaj për të jetuar⁹².

⁹⁰ Jennings, agm, f.85, *Çankırı Şer’iyye Sicili*, No:2.4.

⁹¹ *Konya Şer’iyye Sicili*, No:1, f.37.

⁹² *Çankırı Şer’iyye Sicili*, No:2, f.32.

Marrëdhëniet jashtëmartesore

Ashtu si në të gjitha shoqëritë tradicionale, edhe në shoqërinë osmane të shekullit të gjashtëmbëdhjetë marrëdhëniet jashtëmartesore dhe lindja e fëmijëve që nuk u njihej i ati priteshin me shumë reagim. Mjafton të kujtojmë se fjala nder (*namus*) vjen nga *nomos* në greqisht dhe se të gjitha shoqëritë kanë një qëndrim të përbashkët ndaj kësaj çështjeje. Mirëpo duhet thënë se shoqëria osmane e shekullit të gjashtëmbëdhjetë e braktisi praktikën e rreptë penale të shoqërive të vjetra të Lindjes. Sipas së drejtës islame, gruaja për të cilën është e sigurt se ka bërë zina (ka shkelur kurorën), me anë të një dispozite që i përket të drejtës së vjetër hebraike, vritej duke u gjuajtur me gurë. Ky veprim quhet *rexhm*. Mirëpo që në periudhën e parë, të bien në sy dispozitat që pothuajse e bëjnë të pamundur zbatimin e këtij dënimi. Për të vërtetuar shkeljen e kurorës nevojitet dëshmia e katër burrave. Pavarësisht fajësimit që burri i bën gruas së tij për shkeljen e kurorës, nëse gruaja betohej duke e mohuar këtë gjë, ky dënim nuk zbatohet⁹³. Kjo dispozitë është pranuar në të drejtën osmane dhe në përgjithësi kadilerët nuk kanë dhënë vendime “se ka ndodhur shkelje kurore”. Gjykimi i dhënë ndaj njerëzve që kanë kryer veprime jo të përshtatshme në mëhallë, mbasi është ndërhyrë në shtëpinë e tyre duke u kapur në flagrancë dhe mbasi ata janë sjellë me zhurmë e bujë të madhe në gjykatë, është në formën e “fajësimit për shkelje kurore”. Për shembull, në një ngjarje që i përket vitit 1589, meqenëse gruaja e një imami pati një ma-

⁹³ Kuran, Surja Nur: "Laviren dhe lavirin ta rrihni secilin prej tyre me nga njëqind goditje...Ata që i akuzojnë gratë e ndershme (për imoralitet), e pastaj nuk sjellin katër dëshmitarë, t'i rrihni me tetëdhjetë goditje dhe të mos ua pranoni më kurrë dëshminë; këta janë njerëz ngatërrestarë...ndërsa gruaja do të kursehet nga dënimi, nëse betohet për Allahun katër herë, se i shoqi është gënjeshtar dhe, herën e pestë, të kërkojë zemërimin e Allahut ndaj vetes, nëse i shoqi ka thënë të vërtetën".

rrëdhënie me një njeri të quajtur Hëzër dhe u kap në flagrancë me të, ajo u dënua me burgim të përjetshëm, ndërsa personi i quajtur Hizri u dënua përjetësisht me dënim brenda në anije për të tërhequr lopatat e saj⁹⁴. Në historinë osmane, në një periudhë ku sundonte fanatizmi, dënimi me vrasje duke u gjuajtur me gurë (*rexhm*) është dhënë vetëm një herë dhe është zbatuar, por nuk është përsëritur më ngaqë nuk u prit aspak mirë nga njerëzit. Në vitin 1680, në lagjen Aksaraj të Stambollit, u pretendua se një grua i shoqi i së cilës ishte në udhëtim, u kap në flagrancë duke shkelur kurorën me një djalë jomusliman, i cili merrej me prodhimin dhe tregtimin e mëndafshit. Gjykata vendosi dënimin e saj me vrasje duke u gjuajtur me gurë, ndërsa të riun jomusliman e dënoi me varje. Gjykatësi ushtarak (kazasker) i Rumelisë e pranoi dhe e vërtetoi këtë gjykim pa pasur dëshirë; kjo ngjarje dhe ky gjykim u prit me përbuzje nga dijetarët⁹⁵. Më pas, një dënim i tillë nuk u dha më.

Gratë që lindnin fëmijë atësia e të cilëve nuk njihej apo gratë që jetonin pa lidhur kurorë nuk kanë qenë pritur mirë nga shoqëria dhe kanë qenë lënë nën vëzhgimin e shefit të rendit publik. Për shembull, në fund të shekullit të gjashtëmbëdhjetë, edhe në zonat rurale shohim se këto lloj grash u janë dorëzuar menjëherë shefit të sigurisë së rajonit. Sipas një vendimi në regjistrat e gjykatës sheritike të Kajserisë (viti 1593), në disa rrethana, jepeshin edhe gjykime që nuk ishin dhe aq të drejta⁹⁶. Me kalimin e kohës, pati dhe një zbutje në këtë çështje.

Në qytetet osmane nëpër qendrat e banimit bëhej kujdes që të mos kishte banorë beqarë. Bile edhe në një qytet të madh si Stambolli vihet re se meshkujt beqarë që vinin për të punuar

⁹⁴ *Başbakanlık Arşivi, Kepeci tasnifi*, No.252, f.22.

⁹⁵ *Silahdar Tarihi I*, f.750.

⁹⁶ *Kayseri Şer'iyye Sicili*, No:8 (1001 H).

strehoheshin nëpër hanet e beqarëve të rajonit ku punonin, se ata mbaheshin nën një lloj vëzhgimi dhe se beqarët nëpër mëhalla patjetër regjistroheshin të ndarë nga njëri-tjetri.

Vdekja në familje

Vdekja ishte një ngjarje që e vinte në lëvizje komunitetin dhe ishte udhëtimi i fundit i individit... Edhe këtu, ashtu siç ndodhte gjatë divorcit, kishte dallim midis feve dhe sekteve. Funerali i dikujt që nuk bekohej nga Kisha ishte një problem midis kristianëve. Ndërsa midis muslimanëve dhe hebrenjve nuk bëhej fjalë për një gjë të tillë. Vdekja për dyrzitët ishte një ringjallje nga e para dhe funerali ishte një udhëtim në të cilin komuniteti duhej të merrte pjesë patjetër si dhe një fillim për një nisje që kishte nevojë për mbështetje. Komuniteti dyrzit e uronte për një lindje nga e para, pa rënkime dhe qarje, të vdekurin e bërë gati për t'u varrosur që priste në avllinë e varrezave. Një nga ngjarjet më të gjalla dhe estetike në jetën e Lindjes së Mesme ishte ceremonia e funeralit dyrzit. Në shoqërinë osmane, vdekja ishte një ngjarje që tërhiqte vëmendjen e anëtarëve të familjes, të afërmve dhe pikësëpari banorëve të mëhallës. Në epokën osmane, vdekja e dikujt, njëlloj ashtu si sot, nuk këqyrej dhe provohej nga një doktor i shëndetit publik. Komuniteti dëshmonte se vdekja e të ndjerit ishte natyrale dhe e vërtetonte këtë gjë duke marrë pjesë në funeral dhe duke e përcjellë atë për në varreza. Organizimi i funeralit dhe i lutjes që bëhej për të ndjerin, pritja e komshinjve dhe e mysafirëve si dhe dreka e funeralit ishin nga traditat e përbashkëta të çdo feje, të cilat bashkonin osmanët me njëri-tjetrin. Traditat e njëjta gjatë ceremonisë së lindjes apo të vdekjes së dikujt në rajonin e Mesdheut vazhdojnë edhe sot e kësaj dite. Varrezat e Stambollit janë

vende që ofrojnë mundësinë e studimit të qytetërimit dhe gjenealogjisë osmane. Aty mund të kuptosh se grupe të caktuara janë varrosur në xhami dhe rajone të caktuara⁹⁷.

Trashëgimia në familje

Edhe sot, trashëgimia është pjesa që është bërë temë e ixthihadeve dhe interpretimeve më të ndryshme dhe më të përsëritura të së drejtës islame. Veçanërisht në vitin 1926, adoptimi në Turqi i Kodit Civil Zviceran solli interpretime, dallime dhe debate të reja në botën islame në fushën e së drejtës familjare, qofshin këto të rëndësishme apo jo, një zhvillim ky që vazhdon edhe sot e kësaj dite. Bile, i ndjeri Fazlurrahman, një nga modernistët e kohës sonë, në mësimet dhe bisedat e tij, e interpretonte Kodin Civil duke thënë se “ai është një ixthihad radikal, porse nuk ka një anë që të bjerë ndesh me Islamin”. Kjo degë e cila në të drejtën islame hulumtohet nën titullin “*feraiz*”, nuk duhet konsideruar si një praktikë e kaluar historike e shoqërisë turke. Është e qartë se edhe sot, përveç Kodit Civil, këto dispozita kanë vazhduar me ndarjen e trashëgimisë të kryer sipas ixthihadeve të fesë islame me vullnetin e lirë të palëve jashtë gjykatave. Ne duhet ta dimë këtë realitet social. Në shoqërinë dhe familjen osmane, trashëgimia ndahet sipas dallimeve fetare. Në familjen muslimane, pjesa që i jepet vajzës është sa gjysma e asaj që i jepet djalit. Përkundrajt saj, edhe pjesa e nënës (gruas së të ndjerit), është më e paktë. Ndarja e pasurisë për gruan e të ndjerit bëhet mbasi të jetë hequr pjesa e mehrit dhe e të hollave për jetesën e saj. Në parim, nëse i

⁹⁷ H. Peter Lacqueur, “Grabsteine als Quelle zur Osmanischen Geschichte-Möglichkeiten und Probleme” *Osmanlı Araştırmaları III*, Istanbul 1982, f.21-44; Nicolas Vatin, “L’Inhumation intra-muros à Istanbul à l’époque Ottomane”, Gilles Veinstein, *Les Ottomans et la Mort. Permanences et Mutations* içinde, E. Y. Brill, Leiden 1996, f.157-173.

ndjeri ka fëmijë (*furû'*);, pasuria që ai ka lënë nuk iu ndahet prindërve (*usûl*) apo të afërmeve të tij (Kjo gjë është kështu edhe në Kodin tonë Civil). Përsëri, në të drejtën islame, në çështjen e trashëgimisë ekziston parimi i detyrimit. Të qenët trashëgimtar nuk varet nga vullneti i lirë. Trashëgimtarët e ligjshëm kanë pjesën e tyre që është e ruajtur. Këta parime vlejné në familjen osmane islame; po ashtu edhe *parimi i detyrimit* në trashëgimi është futur edhe në Kodin tonë Civil. Ne përmendëm se nëse i ndjeri ka fëmijë, prindërit e tij nuk kanë pjesë në pasurinë që ai ka lënë; vetëm nëse prindërit janë nevojtarë, ata mund të marrin pjesë nga pjesa e trashëgimtarëve. Megjithatë, ka debate nëse nipërit në këtë çështje janë përgjegjës apo jo dhe nëpër regjistra unë nuk kam hasur shembuj të praktikës osmane. S'ka dyshim se kristianët lejojnë martesën vetëm me një grua dhe çdo veprim që kryejnë e bazojnë në të drejtën e trashëgimisë që ata kanë. Ne e dimë se në këtë periudhë e cila është quajtur *Turkokratia*, grekët-ortodoksë kanë zbatuar dispozitat e së drejtës romake. Pa dyshim, çështja e trashëgimisë dallon në varësi të fesë dhe sekteve. Mirëpo, le të ndalemi pak mbi disa praktika surprizuese. Disa jomuslimanë, veçanërisht ata në qytete e në Anadoll, u drejtohen gjykatave fetare islame për ndarjen e pasurisë⁹⁸. Kjo do të thotë se kushtet sociale dhe ekonomike, brenda strukturës tradicionale të shoqërisë, e bëjnë të pranueshme për secilin ndarjen e trashëgimisë sipas Islamit. Bile, kjo gjë ka ndodhur kështu edhe në shekullin e nëntëmbëdhjetë. Për shembull, në regjistrin fetar të Kajserisë të datës 7 mars 1888 gjendet një fjali e tillë: "Kjo i përket Mihalit, i biri i Sarkizit, që ka ndërruar jetë dhe që ishte qytetar i Perandorisë Osmane nga mileti arm-

⁹⁸ Hamza Aktan, "İslam Aile Hukuku", SKDS *Türk* 2, f.407; İlber Ortaylı, "Ottoman Family Law and the State in the Nineteenth Century", *Ankara Üniv.* OTAM, 1990, f.321-332.

en, me banim në fshatin Veraçe të qytetit të Kajserisë.” Po ashtu në një shembull tjetër të datës 20 dhjetor 1890 thuhet kështu: “Kjo i përket ndarjes së pasurisë së Simon Karakashollusë që ka ndërruar jetë dhe që ishte qytetar i Perandorisë Osmane nga mileti grek, me banim në fshatin Kerim të qytetit të Kajserisë.” Këta shembuj ishin të përhapur në shumë vende të rajoneve urbane dhe rurale⁹⁹. Traditat, ambienti rrethues dhe kushtet e jetesës e detyronin Perandorinë Osmane, qytetarët e së cilës i përkisnin çdo lloj feje, që të ndiqte të njëjtin ligj apo të njëjtën traditë për ta. Pa dyshim ishte e pamundur që një praktikë e tillë e njëjtë të ndiqej për shtresat e larta (grupi i nëpunësve grekë të Fenerit apo grupi i nëpunësve armenë). Është e qartë se njerëz të tillë të përzgjedhur i janë bindur me rigorozitet komunitetit të vet dhe praktikave të kishës së komunitetit që i përkisnin. Kur trashëgimia e Hanefi Çuhadarollusë, i cili kishte ndërruar jetë në fshatin Ullu të qytetit të Kajserisë, u nda midis gruas, djemve dhe vajzave të tij, pasurisë së trashëguar në vlerën prej 2940 *kurush* që përbëhej nga pasuri të tundshme dhe të patundshme, iu zbritën shpenzimet e njoftimit, certifikatës zyrtare dhe pullës së regjistrimit dhe asaj i mbeti një vlerë prej 2830 *kurush*, e cila u nda në këtë mënyrë:¹⁰⁰

	<i>Kurush</i>	Përqindja
Gruaja	353	% 30
Djali i madh	550	% 10
Djali i madh	550	% 10
Djali i vogël	550	% 10
Vajza e madhe	275	% 5
Vajza e madhe	275	% 5
Vajza e madhe	275	% 5

⁹⁹ *Kayseri Şer'iyeye Sicili*, No:241, f.10.

¹⁰⁰ *Kayseri Şer'iyeye Sicili*, No:24, f.14.

Përsëri në faqen nr.15 të të njëjtit regjistër, më datë 5 shkurt 1888, pasurisë së trashëguar nga qytetari nga mileti armen i quajtur Kiril Xhirxhirollu, në vlerën prej 42400 *kurush*, iu zbritën shpenzimet e njoftimit, certifikatës zyrtare dhe pullës së regjistrimit, dhe asaj i mbeti një vlerë prej 41080 *kurush*, e cila u nda në këtë mënyrë: 5135 *kurush* për gruan e tij, nga 14378 *kurush* për secilin nga djemtë e tij Karabetin dhe Artinin si dhe 7189 *kurush* për vajzën e tij Shamnazin, pra vajza mori gjysmën e shumës që iu dha djemve, ndërsa gruaja e tij mori më pak.

Këtu le të flasim pak edhe për regjistrat e pasurisë së trashëguar. Po ashtu një burim i rëndësishëm janë edhe regjistrat ushtarakë ku është regjistruar ndarja e pasurisë së klasave drejtuese. Mirëpo ekziston një dyshim serioz se në të gjithë këta regjistra është fshehur dhe nuk është regjistruar pjesa e rëndësishme e pasurisë ekzistuese të tyre. Në qarkoret e sulltanit (*adaletname*) të shekullit të gjashtëmbëdhjetë, kadilerët dhe ndihmësit e tyre paralajmëroheshin që të mos ndanin me forcë pasuritë e lëna si trashëgimi¹⁰¹. Pra, njerëzit e ndanin trashëgiminë sipas metodës së tyre pa iu drejtuar gjykatës; kadiu dhe ndihmësi i tij kërkonin pasuritë e trashëguara që ishin të peregjistruara për të marrë taksën e ndarjes dhe ndërhyenin duke bërë dhe ndarjen zyrtare të kësaj pasurie. Në këtë rast, e para e punës, këto regjistrime nuk pasqyrojnë pasurinë e vërtetë. E dyta, në këta regjistra të tillë janë shënuar fëmijët që jetojnë dhe jo ata që kanë vdekur; po ashtu jo gjithmonë është e mundur që të heqësh nga regjistrat e pasurisë fëmijët që rriten dhe krijojnë familje¹⁰². Pasurinë e familjeve ke mundësi ta zbulosh në

¹⁰¹ Halil İnalçık, "Adaletnameler", *TTT Belgeler*, V.II/3-4, 1965. Ankara 1967, qarkorja e majit të vitit 1540, f.113.

¹⁰² Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Toplumunda Aile", SKDS Türk A, V.I, Aile Araştırma Kurumu, Ankara, f.93-95.

mënyrë edhe më të sigurt në disa ngjarje me vrasje apo fajësi sesa nga regjistrat e pasurisë.

Në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, Rodosto, pra qyteti i sotëm i Tekirdagut, jepte shembuj edhe më të qartë nga këndvështrimi i së drejtës familjare dhe i shtëpive dhe pasurive të familjeve¹⁰³.

Në këtë qytet ku kalonte rruga klasike *Egnatia* brenda Perandorisë Osmane, bëhej tregti e madhe dhe banorët e tij ishin të pasur; kështu gjykatave u binte shumë punë me çështje të ndryshme. Veçanërisht për shkak të lëvizjes së popullsisë në qytet, përhapja e qiradhënies së shtëpive ishte dhe shkak i këtyre padive nëpër gjykata; këtu duhet të bëjmë të qartë se qiratë e shtëpive ishin të shtrenjta. Në muajin qershor të vitit 1549, një shtëpi qerpiçi me dy porta shitej me 4000 akçe të paguara me dy këste¹⁰⁴. Për një dyqan të vogël në vakëfin Molla Kirimi, i zoti i këtij dyqani Çora bin Abdullah, merr një qira prej 25 akçesh në muaj nga qiramarrësi me emër Sefershah. Për shkak të kundërshtimit të qiramarrësit, një njeri i ditur i kësaj fushe e vlerësoi qiranë e dyqanit me 15 akçe në muaj¹⁰⁵.

Të gjitha këto ngjarje tregojnë një gjë: Rodosto (Tekfurdağ), që është një zgjatim i rrugës *Egnatia* në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, shfaqeti futur aq sa nuk shihet në çdo vendbanim të perandorisë, në fushën e ekonomisë së tregut, lëvizjes së popullsisë dhe atë të sistemit ekonomiko-monetar. Siç do ta shohim më poshtë këtë strukturë, është i paevitueshëm edhe pasqyrimi i tij në institucionet sociale, traditat dhe në jetën familjare.

¹⁰³ Në regjistrat e Stambollit, në shitjet e shtëpive dhe lejet e ndërtimit, madhësia e shtëpive përshkruhej me fjalën *ala* (shtëpi e madhe me dy-tre kate), *sufla* (shtëpi me një kat) dhe *fevkani* (shtëpi e madhe).

¹⁰⁴ *Rodosçuk Şer'iyye Sicilleri*, No:1511/f.28 r:Evail-i CA 957/1550.

¹⁰⁵ *Rodosçuk Şer'iyye Sicilleri*, No:1511/s.27.

Paditë që kanë të bëjnë me të drejtën familjare nëpër gjykatat e qytetit janë interesante. Në regjistër vihen re shpesh shitblerje të shërbëtoreve¹⁰⁶. Në një qytezë të tillë, shitblerja e shërbëtoreve është në një numër të madh; bile, meqenëse një gjë e tillë ishte e ndaluar për jomuslimanët, kuptohet se edhe ata synonin të blinin shërbëtore. Paditë e divorcit dhe të hollave për jetesë janë me të vërtetë interesante.

Mesa kemi parë, shtëpitë që janë edhe streha e familjes, nuk e pasqyrojnë aspak mjerimin. Numri i shtëpive të mëdha (*fevkani*) që janë shitur nuk është i vogël¹⁰⁷. Ndonjëherë këto shtëpi shiten bashkë me oborrin dhe kosheret e bletëve. Ajo që ne kuptojmë këtu është se bëhet fjalë për familje të mëdha me shumë breza që jetojnë së bashku përreth një avllie. Natyrisht, kjo vihet re edhe te familjet e vogla dhe tek ata që jetojnë vetëm. Në këto familje, pasuria dhe liria e gruas janë një situatë specifike për Rodoston. Për shembull, mesa vihet re, ka gra që kërkojnë divorcin ngaqë i shoqi është pijanec. Në gjykatë në një padi në maj të vitit 1546, Teslime bint-i Jusuf thotë kështu: “Kur u martuam, im shoq më tha kështu: ‘Duke nisur që sot, nëse do të pi përsëri, atëherë më ndaj.’” Mbas një jave, përsëri ai piu verë. Kështu dhe gjykata e pranoi kërkesën e saj për t’u divorcuar¹⁰⁸. Një padi tjetër ka të bëjë me njohjen e atësisë. Midis Nefise bint-i Turbali dhe të shoqit Iljas bin Ismail kishte përplasje për sa i përket çështjes së atësisë së fëmijës. I shoqi pretendonte se gruaja e tij kishte lindur një djalë të shëndetshëm brenda katër muajve mbas martesës së tyre. Ndërsa gruaja e tij pretendonte se e ka lindur fëmijën gjashtë muaj mbas martesës. Nga këndvështrimi i periudhës gjashtëmujore, kjo është një mrekulli që mund të pranohet pak

¹⁰⁶ *Seria Rodosçuk Şer’iyye Sicilleri*.

¹⁰⁷ *Rodosçuk Şer’iyye Sicilleri*, No:1511/f.66.

¹⁰⁸ I njëjti burim, No:1510, f.9 /maj 1546.

më tepër. Një njeri i ditur i kësaj fushe u caktua për t'i dhënë një zgjidhje kësaj padie.

Veçanërisht një ngjarje e ndodhur tregon shumë gjëra nga këndvështrimi i situatës ekonomike dhe morale të një qyteti si dhe nga këndvështrimi i lidhjes së tij me botën e jashtme. Në fillim të muajit janar të vitit 1551, një njeri i quajtur Sinan që ishte dhe përfaqësuesi i një hoxhe i cili thirrej me emrin Hoxhë Shurdhi, i drejtohet gjykatës¹⁰⁹. (Pra, në këto vende vihet re edhe praktika e një lloj prokure juridike). Fatma, vajza e Hoxhë Shurdhit, ishte mashtruar nga disa gra të cilat duke e martuar atë me një djalë të quajtur Subhan, i kishin thënë se do t'i mundësonin të largohej gjoja me një anije që do të shkonte në Stamboll. Ndërsa vajza kishte deklaruar se do të shkonin në Stamboll te disa të njohur. Vajza kishte marrë nga shtëpia e babait të saj 17000 akçe, një sasi ari njëzet e katër karatësh, një brez ari, një mantel, një zinxhir ari, një pikturë të larë në ar dhe ishte larguar. Në pasuritë e trashëguara, kjo është një sasi shumë e madhe, që jo të gjithë zotërojnë diçka të tillë dhe është një shebull që tregon ekzistencën e pasurive të paregjistruara në këto vende. Ndonjëherë, historia kriminale mund të ofrojë fakte që nuk priten për jetën sociale dhe ekonomike. Vetëm kjo ngjarje, në këtë qytet-port të vogël, mjafton për të treguar se në shumë qytete të perandorisë ekzistonin pasuri, lidhje shoqërore, nostalgji personale dhe morale e tradita unike që nuk shiheshin. Njerëzit që jetonin në qytet ishin të pasur për shkak të tregtisë që bënin; ata ëndërronin që të vendoseshin jashtë qytetit.

Duke parë këta shembuj, nuk duhet të mendojmë se divorci ishte një fenomen i përhapur. Në shoqërinë osmane, njerëzit mbetnin të ve vetëm në rast të vdekjes së bashkë-

¹⁰⁹ I njëjti burim, No:1511, f.63 /janar 1551.

shortit apo bashkëshortes; brenda komunitetit të çdo feje divorci ishte i rrallë dhe nuk pritej mirë. Meshkujt muslimanë osmane nga ana juridike mund t'i ndanin gratë e tyre lehtësisht pa pasur nevojë për një shkak; ata ishin të detyruar që t'i jepnin gruas që divorconin vetëm mehrin dhe të ardhurat për jetesë. Mirëpo ky veprim, pra divorci pa asnjë shkak, ishte një veprim që nuk u përshtatej rregullave të fesë dhe nuk miratohej nga ana e komunitetit. Prandaj, në krahasim me ditët e sotme kur ligji ka vendosur më shumë pengesa për divorcin, njerëzit në atë kohë divorcoheshin shumë herë më pak. Shkaqet e shumta të divorcit mbrapa përvojës dhe formulës së papajtueshmërisë ekstreme të ditëve të sotme nuk ishin shkaqe dhe raste që njiheshin për qytetarët osmanë të të gjitha feve.

Shkaqet që vlenin për kërkesë e gruas për divorc, si për shembull sëmundja mendore e bashkëshortit, situatat jo të këndshme nga pikëpamja seksuale apo edhe largimi nga familja ishin pak a shumë shkaqe që edhe sot pranohen për divorc në Kodin tonë Civil. Ne thamë se këto lloj padish janë vënë re herë pas here nëpër regjistra. Nëse gruaja kërkon të divorcohet për shkak të papajtueshmërisë dhe mosvazhdimin të jetës së përbashkët dhe nëse i shoqi e pranon këtë gjë, atëherë ajo mund të divorcohet duke hequr dorë edhe nga mehri i saj. (Ky veprim quhet *muhâlâ-i sahiha-i sher'ijje*). Mbas një farë periudhe (më tepër se 52 ditë), gruaja e divorcuar mund të martohej përsëri. Plotësimi i kësaj periudhe dhe i kushteve të martesës nga e para për një grua të ve dhe të divorcuar ndiqej nga ana e gjykatës. Nëpër vendbanime të vogla, në lidhje me këtë çështje, kontrolli i komunitetit dhe pranimi nga ana e shoqërisë mbase nuk kishte nevojë për një sistem regjistrimi. Ndërsa nëpër vendbanimet e mëdha, gjendja e grave të veja dhe të divorcuara regjistroh-

ej në regjistrat e gjykatës si dhe ndiqej një kontroll më anonim dhe zyrtar. Siç shihet edhe në regjistrin e grave të veja nr.3, të cilin Murat Bardakçi e ka marrë nga arkiva e regjistrave të gjykatave sheriatike të Stambollit (në atë kohë ky arkiv përmbante regjistrat e Shejhulislamit), ato gra të veja që mund të martoheshin (çdo vit kishte me mijëra), bënëin kërkesë dhe kërkonin leje për t'u martuar nga kadilerët e Stambollit dhe rajoneve përreth tij¹¹⁰. Në rastet e divorcit, ashtu siç ndodh edhe sot, kishte një përplasje të madhe se me kë prind do të qëndronin fëmijët¹¹¹. Në atë kohë, fëmija ishte pothuajse personi kryesor i familjes, i cili i jepte kuptim asaj dhe i krijonte më tepër probleme në rast martesë.

Poligamia

Shumë është i përhapur opiniononi se familja muslimane osmane bazohej në një sistem me shumë gra (poligjini), mirëpo kjo është diçka e gabuar. Martesa me shumë gra, e quajtur poligjini, në shoqërinë osmane nuk ishte diçka as amurale dhe as e jashtëligjshme, por nuk pritej mirë. Ndonëse në zonat urbane kishte pabarazi sociale dhe ekonomike midis bashkëshortëve, kjo lloj martesë ishte e mundur për shkak të joshjes nga pasuria. Shtresat e pasura dhe me pozitë shoqërore e kishin të pamundur të sillnin konkubina (gra pa kurorë) në një ambient bashkëshortor. "Të shkoje lule më lule" ishte një situatë që nuk mund të tolerohej pothuajse në asnjë familje. Ndërsa në masën e madhe të popullsisë që kishte të ardhura të pakta, një lloj i tillë institucionalizimi ishte i pamundur. Edhe më përpara ne përmendëm vëzhgi-

¹¹⁰ Murat Bardakçi, "Seyyibeye Mahsus Sicil", *Yakın Tarihimiz* (Milliyetin Tarih ve Kültür Eki), İstanbul, 1982, f.432.

¹¹¹ Saim Savaş, "Fetva ve Şer'iyeye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılımsı", *SKDS Türk A.*, v.2, f.533.

min dhe përshkrimet e udhëtarëve që tregonin se poligamia nuk ishte një sistem i vlefshëm familjar. Poligjinia nuk ishte një praktikë që respektohej dhe për shembull ajo nuk ekzistonte te komunitetet turke të veriut, ndërsa në Rumeli ajo nuk vihej re fare. Askush nuk mund të thotë se ajo ekzistonte edhe në Anadoll, ajo është një fenomen i veçantë i një grupi shumë të vogël të popullsisë¹¹².

Është e pamundur të përcaktosh numrin dhe përqindjen e martesave me shumë gra të periudhave të hershme; mirëpo është e mundur të përcaktosh përqindjet e poligjinisë në qytete si Stambolli i shekullit të nëntëmbëdhjetë, ku regjistrimet e popullsisë janë kryer në një mënyrë më të përsosur. Sipas hulumtimeve të Xhem Beharit, përqindja e meshkujve të martuar me shumë gra në Stamboll midis viteve 1885 dhe 1906 ndryshon nga 2.51 deri në 2.16 %¹¹³; e thënë më drejt, bëhet fjalë për një përqindje jo shumë të rëndësishme që ishte gjithmonë e qëndrueshme. Në mentalitetin e shoqërisë osmane, poligamia nuk ishte një formë e pranueshme jetese. Pjesa e dytë e veprës së famshme të Kërnallëzade Ali Çelebiut me titull "*Ahlak-i Alai*" (kjo vepër përbëhet nga tre vëllime), i dedikohet tërësisht jetesës dhe parimeve të familjes. *Ilm-i tedbir-i menzil* (në greqisht quhet *ikonomia*) është një vepër që flet për ekonominë dhe administrimin e shtëpisë, rritjen e fëmijëve dhe moralin e familjes. Këtu, Kërnallëzade Ali Çelebiu tregon se poligjinia është diçka negative edhe nga ana ekonomike, edhe nga ana morale. Ai thotë se poligjinia është diçka shkatërruese nga ana ekonomike, ndërsa njeriu që e ka mendjen në vend, martohet me

¹¹² Lucy M. Garnett, *Turkey of the Ottomans*, Londra 1911, f.206-207 (në këto faqe autori fokusohet mbi këtë traditë dhe shpjegon me detaje se një fenomen i tillë nuk ka qenë i përhapur).

¹¹³ Cem Behar, "Polygyny in Istanbul 1889-1926", *Middle Eastern Studies*, v.27/3, Korrik 1991, f.477-478.

një grua në mënyrë zyrtare sesa të marrë një konkubinë¹¹⁴. Pa dyshim, ky libër i cili studion familjen në tërësi, është një vepër e cila, me anë të periudhave klasike të qytetërimit osman, na pasqyron mentalitetin e shoqërisë osmane. Në thelb, familja osmane nuk është një familje me shumë gra. Poligamia nuk mund të përhapet në shoqëri për shkaqe demografike; këtu i rëndësishëm është fakti se mentaliteti i shoqërisë osmane nuk përputhet me poligaminë. Haim Gerber në hulumtimet e tij zbulon se vetëm 5% e meshkujve të popullsisë së shtresave të larta (që kishin pasuri për të ndarë) në qytetin e Bursës së shekullit të shtatëmbëdhjetë ishin të martuar me shumë gra. Ndërsa Daniel Bates zbulon se në fiset turkmene të jugut kjo shifër shkante në 3%¹¹⁵. Megjithatë, në historinë e modernizimit të shoqërisë osmane, poligjinia, si një problem më vete, u ekzagjerua më tepër se ç'ishte në të vërtetë; ne do të shohim se në "dekretin mbi familjen" e qeverisë së partisë "Bashkim dhe Progres" janë përcaktuar masa serioze ndaj poligjinisë dhe se me një kusht të vendosur gjatë aktit të martesës, bashkëshortes i lind e drejta për të kërkuar divorcin në rast se i shoqi sjell një robëreshë/konkubinë në familje. Në përgjithësi, në shekullin e shtatëmbëdhjetë, vihet re se madhësia e një familjeje në qytetin e Bursës ishte 3.65 persona, ndërsa në zonat rurale ishte 4.9 persona. Disa hulumtues thonë se madhësia e një familjeje në rrethinat e Jordanisë ishte 5.7 persona, ndërsa në Palestinë ishte 6.4 persona¹¹⁶. Këto dallime kanë të bëjnë më tepër me numrin e fëmijëve; ekzistenca e poligjinisë te

¹¹⁴ *Ahlak-ı Alai*, pjesa III: *Ilm-i tedbir-i menzil*, f.165/b; Hüseyin Öztürk, *Kınalızade Ali Çelebi'de Aile*, BAAK, Ankara 1990, f.109-112.

¹¹⁵ Daniel Bates, *Nomads and Farmers: A Study of Yürük in Southeastern Turkey*, Ann Arbor, The University of Michigan Press: Cem Behar, "Polygyny", f.479. Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700", *IJMES* 12/3.

¹¹⁶ J. Gulick, "The Arab Levant", *The Central Middle East*, v.I, ed.J. E. Sweet, 1968, f.153.

një shtresë shumë e ngushtë e shoqërisë, ndryshe nga çfarë mendohet, është diçka e përgjithshme për botën islame.

Patriarkalizmi, feja dhe kombësia

Ndryshe nga çfarë mendohet, autoriteti i babait në familje është i kufizuar dhe e drejta islame, edhe në teori, edhe për sa u përket traditave në shoqërinë osmane, qëndron larg veprimit për t'i dhënë babait statusin e *patria potestas*-it, që është dhe institucioni themelor i së drejtës romake¹¹⁷. Ky është një dallim shumë i rëndësishëm; pa dyshim midis autoritetit të babait dhe “pushtetit absolut të babait” ka dallim nga ana juridike.

Tradicionalisht, në familjen muslimane turke, në familjen armene dhe në familjet e tjera kristiane të Lindjes babai ka autoritet mbi djemtë dhe gratë e tij si dhe mbi nipat e tij, përndryshe ky funksion i ngarkohet vëllait të tij të madh. Mirëpo ky nuk është një autoritet juridik, por është një detyrë tradicionale për të zgjidhur problemet e marrëdhënieve në familje, çështjet financiare, problemet që kanë të bëjnë me ambientin përreth si dhe një detyrë arbitrazhi midis anëtarëve të familjes. Kur Abdurrahman Kurti, në veprën e tij me titull *Familja Osmane Sipas Regjistrave të Qytetit të Bursës*, e kundërshton institucionin e patriarkut në shoqërinë osmane, ne nuk mund të pranojmë dy fakte që ai ka parashtruar: a) Përmendja e grave jo me mbiemër por me emrin e babait si për shembull “Zejnebi e bija e Aliut”. Në Rusi, përmendja e grave me termin *otçestva* (emri i babait) është një nder dhe është kusht në regjistrimet zyrtare, por për sa u takon grave, ajo nuk e lehtëson rendin patriar-

¹¹⁷ H. Gerber, “Anthropology and History- The case of the Ottoman-Turkish Family”, N. Y. Hunter College, *Family Workshop*, 23-25/04/1986, f.22.

rkal, b) ai thotë se edhe meshkujt janë ndëshkuar si gratë për shkak të marrëdhënieve jashtëmartesore. Mirëpo ndarja e gruas nga burri (forcë madhore) për shkak të marrëdhënieve jashtëmartesore nuk është si ndarja e burrit nga gruaja. Struktura patriarkale nuk ka lidhje me këtë veprim për të cilin shoqëria thotë se bie ndesh me moralin e përgjithshëm.

Pa dyshim, grada e patriarkalizmit e përcaktuar nga traditat ndryshon nga provinca në provincë; por dallimi dhe ndryshimi i kësaj grade bazohet në faktorin gjeografik, këtu dallimi sipas fesë është minimal. Familja në shoqërinë osmane është përgjegjëse ndaj babait, gjyshit, të afërmve dhe komunitetit në të cilën ajo bën pjesë; për këtë arsye, edhe midis jomuslimanëve ndërrimi i fesë apo i sektit është një veprim që kryhet më tepër në grup, rastet individuale me të vërtetë janë shumë të veçanta.

Siç dihet, në shtetin islam dhe në shoqërinë klasike osmane, një jomusliman mund të përqafoje fenë islame. Në fakt, në periudhën klasike pati ngjarje të tilla si konvertimi i gregorianëve armenas në katolikë armenas dhe e kundërta, por në atë periudhë viheshin re konvertime edhe më të shumëllojshme dhe radikale. Edhe në çështjen e konvertimit në fenë islame, praktika ishte interesante: konvertimi në Islam kishte të bënte vetëm me personin që e kryente atë, pra nga ky konvertim nuk prekeshin as prindërit dhe as fëmijët e personit të konvertuar. Bile, vihet re se fëmijët e të konvertuarve në Islam prej spahinjve kristianë (kalorës/feudalë që zotëronin një pronë tokësore përkundrejt detyrimeve ushtarake dhe që shkonin në luftë me shpenzimet e veta, *sipahi*) e kanë ruajtur fenë e tyre që kanë pasur. Në një dekret të regjistruar në vitin 1556, vihet re se beu i Dilvines ka dërguar një letër ku shkruan se Papastrati i biri i Mustafasë, që kishte vdekur para dhjetë vitesh dhe që banonte në nahijen e Kuronashit, ishte konvertuar në fenë islame dhe kishte kër-

kuar që t'i jepej timar (tokë në shfrytëzim), gjë e cila ishte pranuar dhe atij i ishte dhënë një gjë e tillë¹¹⁸. Këtë shembull, që ne e kemi dhënë nga periudha klasike osmane, mund ta gjejmë në çdo periudhë. Për shembull, në një ferman që i përket muajit dhjetor të vitit 1851, situata e fëmijëve të Aliut, i konvertuar në fenë islame dhe që banonte në kazanë Tatarpazar, të cilët ai i kishte me gruan e tij kristiane, nuk trajtohet aspak sipas një zgjidhjeje të nevojshme për palën që i përkiste fesë islame¹¹⁹. Kur ne i marrim dhe i analizojmë këto ngjarje të tilla midis muslimanëve dhe kristianëve, shohim se ndryshimet që solli periudha e Tanzimatit nuk ishin dhe aq sipërfaqësore. Siç do ta shohim edhe më vonë, ndryshimet në të drejtën familjare në fillim të shekujve të nëntëmbëdhjetë dhe njëzet patën një ndikim të shtresat e larta të shoqërisë dhe të qytetet e mëdha.

Në vitin 1857 në Mosul, një ngjarje e konvertimit të një muslimani në fenë kristiane dhe zgjidhja që iu bë asaj nga Porta e Lartë dhe nga drejtuesit vendorë na tregojnë shumë zhvillime interesante. S'ka dyshim se në shtetin islam, konvertimi i një muslimani në fenë kristiane përbën një shkelje të rëndë dhe i konvertuari dënohet me varje. Ndërsa ky është rregulli që duhet zbatuar, këtu bëhet fjalë për një njeri i cili është kthyer në fenë e tij të vjetër (ai ka qenë kristian, pastaj është konvertuar në fenë islame dhe më pas është konvertuar përsëri në fenë kristiane). Vendimi i marrë në lidhje me të nuk është i nivelit vendor, por pasqyron një praktikë të caktuar¹²⁰. Këtu interesant është fakti se e gjithë familja e personit në fjalë ka ndërruar fe. Nëse në një familje, bashkëshorti konvertohet në fenë islame, gruaja e tij mund të qëndrojë në fenë kristiane; por nëse gruaja konvertoh-

¹¹⁸ BOA, Mühimme, No.2, f.991, dekreti 96.

¹¹⁹ BOA, *Ir-Har*, 21 Safer 1268 (16 dhjetor 1851).

¹²⁰ BOA, *Ir-M.V.*, No:357, 14 C1274 (30 janar 1858).

et në fenë islame, ajo nuk mund të jetojë e martuar me një burrë kristian, pra ose do të divorcohet nga ai ose edhe ai do të konvertohet në fenë islame. Kështu, në vitin 1681, në qytetin e Bursës, ndërsa një grua e cila ishte kristiane, u konvertua në fenë islame, edhe bashkëshorti i saj u konvertua në fenë islame mbas pesëmbëdhjetë ditësh dhe ata e vazhduan martesën e tyre duke bërë një akt të ri martese¹²¹.

Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, edhe për konvertimin e një jomuslimani në fenë islame nisi zbatimi i disa rregullave të qarta sepse me të vërtetë ngjarje të tilla përfundonin me ndërhyrjen e Kishës, me përzierjen e konsujve në këto çështje dhe me situata të pakëndshme të shkaktuara nga shokët e tij kristianë dhe nga anëtarët e familjes së tij. Më 10 tetor 1851, Aliu një ish-kristian i konvertuar në fenë islame, në fillim divorcoi gruan e tij, ndërsa gjysma e fëmijëve të tij mbeti në fenë e nënës së tyre e gjysma tjetër u konvertua në fenë islame, pra në fenë e babait të tyre. Dy prej fëmijëve, konsulli grek në Edirne i mbajti të mbyllur brenda në konsullatë, ndërsa për shkak të ankesave, edhe për djalin tjetër pati probleme. Meqenëse edhe Mitropoliti u përzje në këtë çështje, në këtë situatë ndërhyu edhe guvernatori i Edirnesë, i cili ia tërhoqi vërejtjen konsullit¹²². Një ngjarje e tillë tipike ka ndodhur përsëri në vitin 1851 në Damask për shkak të vajzës së një gruaje greko-ortodokse, e cila u konvertua në fenë islame. Pretendimi se vajza e saj nuk është konvertuar në fenë islame, pra ka mbetur në fenë e saj të mëparshme, u bë shkak për ngjarje që kaluan në dhunë me ndërhyrjen edhe të konsullit rus, drejtuesve vendorë dhe konsullit anglez në Damask. Për këtë arsye, në shekullin e nëntëmbëdhjetë, konvertimi i një jomuslimani në fenë islame, para së

¹²¹ Abdurrahman Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi*, Bursa 1998. f.16-17.

¹²² BOA, *Ir-Har*. No:4028, 21 S 1268 (16 dhjetor 1851).

gjithash ishte i mundur duke ndjekur një procedurë që bazohej në dëshminë e vullnetit të tij të lirë dhe në moshën e tij madhore. Shteti dhe drejtuesit e vendit ishin shumë të rreptë në këtë çështje¹²³. Në fakt, procedura që ndiqej në konvertimin e një jomuslimani ishte kështu: Personi që do të konvertohej duhet të ishte në moshë madhore dhe duhej të deklaronte me vullnetin e tij të lirë në prani të një nëpunësi dhe një prifti. Më pas, me këtë çështje merrej nëpunësi i Ministrisë së Drejtësisë dhe i Sekteve. Në gazetën *Tercüman-ı Hakikat* (Interpretimi i së Vërtetës) të datës 20 maj 1880 shkruhet se patriarku grek ishte ankuar ngaqë vajza e Sohte Mustafait kishte sjellë në Stamboll pranë saj një vajzë që ishte larguar nga shtëpia e saj në qytetin e Bursës dhe e kishte bërë muslimane; ankesa e patriarkut grek u konsiderua e drejtë¹²⁴. Të konvertuarit në fenë islame ndihmoheshin duke marrë parasysh ndonjëherë gjendjen e tyre të vështirë financiare. Me anë të një fermi të datës 3 janar 1858, ishte vendosur që zonjës Emine, e konvertuar në fenë islame, e cila nuk kishte fëmijë dhe njerëz për ta ndihmuar, t'i jepej një shtëpi që do të blihej me 1150 kurush të transferuar nga thesari i Ministrisë së Financave¹²⁵.

Pavarësisht disa zbulimeve të Jennings-it në regjistrat e gjykatës sheriatike të Qipros, nuk haset shpesh një martesë e meshkujve muslimanë me femra jomuslimane, duke përfshirë këtu edhe shqyrtimin e regjistrave të gjykatave sheriatike të qyteteve të Stambollit dhe Bursës. Cilado qoftë përkatësia fetare, qytetarët osmanë bënin kujdes që vajza e re me të cilën ata do të martoheshin të ishte e virgjër; përndryshe situata përfundonte në divorc¹²⁶. Qëndrimi i Kishës Gre-

¹²³ BOA, *Ir-Har*. Procesverbal i datës 29 maj 1851.

¹²⁴ BOA, *Yıldız Arş. Hus.* 164 91, 10 C 1297 (20 maj 1880).

¹²⁵ BOA, *Ir-Dah*. No:26024, 16 CA 1274 (2 janar 1858).

¹²⁶ *Po aty*, f.16-17.

ko-Ortodokse të Qipros, që në veçanti bënte kujdes ndaj diferencës së moshës midis burrit dhe gruas dhe që nuk kryente celebrime kur burri ishte i moshuar, fatkeqësisht nuk është mbajtur ndaj të gjithë qytetarëve osmanë. Realiteti ishte se midis klasave sociale të pavetëdijshme – muslimane apo jomuslimane- janë kryer celebrime të çifteve me shumë diferencë moshe. Në të njëjtën mënyrë, edhe martesat me njerëz të afërt brenda fisit, përveç disa përjashtimeve (disa fise në Krime dhe Kaukaz), në përgjithësi ishte e ndaluar dhe vëzhgohej nga afër. Po ashtu kishte edhe komunitete të vogla, siç ishin Karajllët dhe Samarjallët, anëtarët e të cilëve patën pasojat e dëmshme fizike nga kjo lloj martesë.

Në shoqërinë osmane ekzistonte një mendësi që e perceptonte gruan si elementin bazë të shoqërisë; këtë parim ne e shohim shumë qartë në çështjen e kombësisë. Si rrjedhojë e një qëndrimi të njëjtë të *ummetit* në të drejtën islame, ndalimi i martesës së një gruaje muslimane me një burrë jomusliman kaloi nga feja në kombësi dhe ashtu sikurse ishte e ndaluar martesat e grave muslimane të kombësisë osmane me burrat muslimanë të kombësisë iraniane, po ashtu ishte e ndaluar për shembull edhe martesat e grave hebreje të kombësisë osmane me burra hebrej të një kombësie të huaj; pra kjo gjë përfshinte edhe fetet e tjera. Pa dyshim, burri mund të martohej me një grua të një kombësie të huaj. Mirëpo në shekullin e nëntëmbëdhjetë, në një shoqëri ku ishte rrënjësor koncepti i qytetarit modern, një ndalim i përgjithshëm i vendosur ndaj grave të feve të ndryshme me kombësi osmane nuk duhet të nënkuptohet si një politikë për të ruajtur kombësinë. Natyrisht nëna ishte elementi i vërtetë që do të lindte dhe rriste fëmijët e kombësisë osmane; prandaj dhe nuk kërkohet që ajo të largohet në një klimë dhe kombësi të huaj. Pa dyshim, ky parim i modernizuar ka lidhje me parimin që një grua muslimane apo jomuslimane nga "Daru'l-

Islam” të mos shkojë si nuse në “Daru’l Harb”. Në një ferman të datës 28 janar 1851 të dërguar në vilajetin e Nishit (Serbia Lindore në ditët e sotme), ndalohej që gratë kristiane serbe të këtij rajoni të martoheshin me burrat e Principatës Autonome Serbe¹²⁷. Përsëri, në një ferman të muajit dhjetor 1853, ndalohej që vajza e Anderlijos (?), që ishte një kapiten greko-ortodoks, të martohej me një mjek të kombësisë greke. Po ashtu në fermanin e datës 26 gusht 1850, në Selanik u ndalohej grave hebreje që të martoheshin me burrat hebrej me origjinë nga Toskana (të kombësisë së këtij vendi), duke i kërkuar komisarit të zyrës së kombësisë, Ahmed Rasim beut, verifikimin dhe ndalimin e këtij fenomeni¹²⁸. Siç e kemi bërë të qartë, ky ndalim ishte i vlefshëm edhe për gratë muslimane. Ato nuk mund të martoheshin me burrat e kombësisë iraniane. Kështu, sipas transmetimit të Servet Armaganit, martesë e një gruaje me një burrë të kombësisë iraniane në Tire në rrethinat e Izmirit në vitin 1883 u konsiderua e pavlefshme¹²⁹. Ndalimi i martesës së një gruaje të kombësisë osmane me një burrë të kombësisë iraniane mbeti si një dispozitë e rreptë dhe e pandryshuar deri në periudhën e fundit të perandorisë¹³⁰; kjo ishte një praktikë që kishte të bënte me të drejtën e shtetit osman. Kështu, fermani i datës 25 qershor 1888 bënte të qartë se ishte e ndaluar martesë e grave osmane me burrat iranianë (nëse kishte një martesë të tillë, kjo ishte e mundur për shkak të praktikës së celebrimit të kryer nga imami) dhe se fëmijët që do të lindnin në rast se do të kishte një martesë të tillë ishin të detyruar që të shkonin ushtarë¹³¹. Kjo dispozitë e fu-

¹²⁷ BOA, *Ir. M. V.*, No:6185, 25 Rebiulahir 1267.

¹²⁸ BOA, *Ir.-Har*, No:5109 dhe *Ir.- M. V.*, No:5129, 17 Shevval 1266.

¹²⁹ A. M. Armağan, *Batı Anadolu Tarihinde İlginç Olaylar*, İzmir 1984, f.15.

¹³⁰ M. Akif Aydın, *po aty*, f.141.

¹³¹ BOA, *Y.A. Resmi*, No:37/8-1304.6.13.

ndit shpjegon ndalimin e martesës me meshkuj të kombësive të huaja.

Jeta e përditshme e familjes

Jeta e përditshme e familjes në shoqërinë osmane, si në çdo vend dhe çdo kohë, fokusohej rreth të edukuarit dhe të ushqyerit të fëmijëve, marrëdhënieve bashkëshortore dhe ndarjes së volumit të punës, administrimit të shtëpisë, zgjidhjes së problemeve shëndetësore dhe rutinës së zakonshme. Zgjidhja e këtyre çështjeve që përmendëm dhe rutina e tyre e përditshme, në të njëjtën kohë përbën jetën dhe institucionet kulturore të një shoqërie. Fëmija është elementi bazë për vazhdimësinë e familjes dhe e gjithë jeta fokusohet rreth tij.

Fëmija në familje

Në familjen osmane, a është numri i fëmijëve një masë specifike e kësaj gjeografie? Për shembull, numri i madh i fëmijëve të lindur në një familje monogame në Evropën Perëndimore në fillim të shekujve të tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë apo familjet me shumë fëmijë nëpër getot e hebrenjve ashkenazi nuk kanë një veçanti universale; ndërsa familjet osmane, njëlloj si në Perandorinë Bizantine, në themelin e tyre kanë veçantinë e familjes bërthamë (pavarësisht faktit se janë ndeshur edhe familje me 20-30 persona). Historiani i famshëm bizantin i epokës së vonshme Angeliki Laiou ka bërë një krahasim midis Selanikut dhe Strymondit në rajonin e Thrakës dhe Maqedonisë duke zbuluar se në Strymond në krahasim me Selanikun ka më shumë fëmijë dhe familje të mëdha. Ky dallim midis strukturës rurale dhe asaj urbane vlen edhe për periudhën osmane. Më poshtë janë dhënë të dhënat e zbuluara nga Haim Gerber, i cili bën dalli-

min midis fshatit dhe qytetit në sanxhakun e Bursës nga hulumtimi i regjistrave të shekullit të shtatëmbëdhjetë¹³².

Numri i fëmijëve	Familjet në qytet	Familjet në fshat
0	74	18
1	77	21
2	74	26
3	43	39
4	22	26
5	5	19
6	5	6
7	0	2
8	0	2
9	0	1

Burimi: Regjistrat e Gjykatave Sheriatike të Bursës

Këtu, numri i familjeve me shumë fëmijë në qytet është shumë i paktë, ndërsa në zonat rurale ky lloj familjeje është më i përhapur; mirëpo në këtë rast, në rajonin e Mesdheut, gjatë gjithë historisë vihet re se familjet nuk kanë pasur një numër shumë të madh fëmijësh. Kjo gjë kuptohet edhe duke parë sëmundjet dhe kushtet që e parandalojnë rritjen e popullsisë. Sigurisht ndryshimet në këtë fushë nisën mbas transformimit që pësoi shkenca e mjekësisë. Nga punimi trepalësh i Demirelit, Gyrbyzit dhe Tashit, të cilët duan të përcaktojnë numrin e fëmijëve dhe madhësinë e familjes duke u bazuar në regjistrat e pasurive, kuptohet se poligjinia nuk ishte e përhapur, se mesatarja e numrit të fëmijëve në Anadollin Qendror ishte 2.3, se numri i fëmijëve në familjet jomuslimane ishte i madh (njëlloj si në grupin e hebrenjve ashkenazi të Evropës që janë minoritarë) dhe se ashtu siç

¹³² A. Laiou, *Peasant Society in the Late Byzantine Empire*, Princeton 1977, f.80.

e kanë përsëritur udhëtarët evropianë si Olivieri në shekullin e tetëmbëdhjetë, familjet muslimane kanë pak fëmijë (kjo nuk është nga përqindja e ulët e lindjeve por nga përqindja e lartë e vdekjeve). Kjo situatë sot ka ndryshuar. Për shkak të përqindjes së lartë të vdekjeve, edhe familjet ku nëna apo babai ka ndërruar jetë janë në një përqindje të lartë¹³³.

Në familjen osmane, fëmija është nën kontrollin dhe kujdestarinë juridike të babait. Regjistrimet si “Omeri i biri i Ahmedit” apo “Zejnebi e bija e Ahmedit” tregojnë se ashtu si në çdo fe dhe në shumë vende, fëmija qoftë vajzë apo djallë ka lindur nën përkatësinë e babait. Megjithatë, brenda familjes, edukimi i fëmijës në plan të parë i përket nënës dhe gjyshes. Për këtë arsye, në periudhën e modernizimit, shkrihtarët i kanë dhënë rëndësi edukimit të gruas, pra të nënës. Të gjithë artikujt e gazetave dhe lloji i ri i romanit fokusoheshin në këtë gjë. S’ka dyshim se patriarkalizmi osman është larg një strukture kulturore dhe juridike që mund të krahasohet me Romën e Lashtë apo me shoqëritë e lashta të Lindjes. Për shkak të përmbajtjes, në Perandorinë Bizantine, ashtu siç kanë kritikuar edhe moralistët si puna e Kekoumenosit, sipas *patria potestas-it* (e drejta patriarkale) babai mund t’i ndëshkonte fëmijët e tij (ndëshkim me vdekje) dhe ndonëse në Romën e Lindjes kjo gjë nuk është praktikuar, ai mund t’i ndëshkonte ata fizikisht. Kekoumenos i kritikon edhe ndëshkimin me rrahje me kërraç. Për shembull, fëmijët mund të shiteshin si aga për haremin e sulltanit, duke u tredhur. Në shtëpi ata përdroreshin si fuqi pune. Fëmija, ashtu siç është pranuar edhe në të drejtën e Justinianit, i është lënë autoritetit dhe zotërimit të babait. Ai mund të përdorej në çdo lloj pune morale dhe amorale dhe fitimet në

¹³³ Ö. Demirel, A. Gürbüz, M. Taş, “Osmanlılarda Ailenin Demografik Yapısı”, SKDS *Türk A, V.I*, Aile Bakanlığı, Ankara 1992, f.98.

këtë rast i merrte babai¹³⁴. Dihet se një gjë e tillë nuk erziston në shoqërinë osmane dhe se për shkak të varfërisë, në zonat urbane dhe rurale kufiri i moshës së varësisë të fëmijëve ishte i ulët si dhe ata nxirreshin të pavarur në jetë pa mbaruar arsimimin e tyre. Në shoqërinë osmane, arsimi ishte institucioni që i jepej rëndësi nga qytetarët e të gjitha feve. Deri në periudhën e Tanzimatit, çdo grup fetar e organizonte vetë ciklin e ulët të arsimit të fëmijëve të komunitetit të vet.

Mbas arsimimit, fëmija mund të bëhej çirak në dyqan, mund të vazhdonte medresenë apo shkollën sulltanore, apo edhe siç e kemi parë në jetën e njerëzve me famë të periudhës së Tanzimatit, ai mund të futej për të punuar si çirak në zyrat e Portës së Lartë; nëse ishte i suksesshëm, atij i lidhej një rrogë, bëhej nëpunës dhe mund të ngrihej në grada më të larta.

Pa dyshim, fëmijët janë elementi bazë i së ardhmes së familjes dhe qëllimi kryesor i të gjitha aktiviteteve kulturore dhe ekonomike. Si ndërtohet e ardhmja e shoqërisë, në çfarë formash kulturore i jepet drejtim jetës së shoqërisë dhe si përgatitet shoqëria për procesin e riprodhimit? Kjo paraqitje është edhe përgjigjja më e mirë që një qytetërim mund t'u japë pyetjeve që i drejtohen atij. Për këtë arsye, letërsia për fëmijë dhe edukimi i fëmijëve janë tema që duhen trajtuar nga këndvështrimi i të kuptuarit të familjes osmane dhe i identifikimit të zhvillimeve të sotme.

Në shoqërinë klasike, familja, të afërmit, mëhalla dhe komuniteti kishin kontroll mbi fëmijët. Ky është një mekanizëm i mbështetjes sociale, pra është një solidaritet. Shfaqja e dashurisë sipas suksesit të fëmijës apo qortimi i tij për sjellje jo të hijshme si dhe shpërblimi dhe lavdërimi apo dënimi dhe privimi nga diçka shkojnë së bashku. Fëmija që lind

¹³⁴ *The Oxford Dictionary of Byzantium*, V.1, "Childhood", Oxford 1991, f.420-421.

i gëzon të gjithë anëtarët e familjes. Po ashtu, ata e qortojnë fëmijën që është i pasjellshëm. Fëmija i cili e ndien mbi vete peshën e familjes dhe komunitetit në shoqërinë e djeshme është anëtar i një atmosfere dhe bote tjetër në shoqërinë e sotme. Përse kjo është kështu, është një pyetje që mund të debatohet, por që përgjigja e saj nuk është e lehtë për t'u dhënë. Në këtë transformim, meqenëse është folur shumë për edukimin evropian dhe për ndikimin e shoqërisë evropiane, i duhet hedhur një sy edhe këtij dimension.

Bashkë me faktin se shfaqja e transformimit të vërtetë pedagogjik është vënë re në shekullin e nëntëmbëdhjetë, ashtu si në të gjitha shoqëritë tradicionale, edukimi i parë që i jepet fëmijës është edukimi fetar. Përveç kësaj, me rëndësi është edhe mësimi i bindjes dhe i sjelljes, të cilat i sigurojnë fëmijës përshtatjen me kulturën shoqërore. Çdo komunitet fetar e organizonte vetë këtë edukim të fëmijës. Shteti modern apo i modernizuar i shekujve të nëntëmbëdhjetë dhe njëzet e pa të nevojshme rregullimin e sistemit arsimor për të krijuar qytetarë model dhe për t'i kontrolluar ata. Kështu, në letërsinë tonë, duke nisur nga Ahmed Rasi mi dhe Hysejin Rahmiu, shumë shkrimtarë kanë shkruar për institucionet e para arsimore të shtetit osman duke theksuar në veçanti tmerrin e disiplinës. Mirëpo, prifti protestant që erdhi në vendin tonë (në vitin 1578), Salomon Schweigger, e gjen pak të lehtë dhe human ndëshkimin nëpër shkollat tona; ai e kritikon sistemin e vet duke përdorur përshtatimin “mësues i dhembshur dhe rini që përshtatet” për këto shkolla. Kështu, është me dobi që të lexojmë pak nga shkrimi tij (pjesa e 31 e *Udhëpërshkrimit* të tij) në lidhje me shkollat fillore (*sibjan mektepleri*) të Stambollit¹³⁵.

¹³⁵ Salomon Schweigger, *Ein Neue Teyssbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, Graz, 1964, f.113-116.

Rreth shkollave fillore të Kostandinopojës dhe traditave në to.

Në shkollat fillore arsimoheshin djemtë dhe atyre u mësohej shkrim dhe lexim. Ashtu si në qytetet e tjera, edhe në Kostandinopojë kishte shkolla të tilla. Këtu mund të japë mësim kushdo që dëshiron të bëhet mësues. Këtu nuk ka ndërtesa shkollash të caktuara për këtë punë. Aty ku është shtëpia e mësuesit, po aty është edhe shkolla. Për fëmijët e të pasurve ka mësues të veçantë që shkojnë e japin mësim në shtëpitë e tyre.

Edukata e fëmijëve turq: Ashtu si fëmijët gjermanë, edhe fëmijët turq nuk mbahen nën disiplinë dhe frikë dhe nuk rrihen me hunj dhe kamxhik. Ka raste që edhe ata i dënojnë fëmijët; mirëpo, kjo gjë zbatohet me kujdes dhe ata janë të durueshëm ndaj tyre. Në këtë mënyrë, edhe nxënësit janë të respektueshëm dhe të sjellshëm pranë mësuesve të tyre. Kur ata i ndëshkojnë fëmijët, i shtrijnë ata në tokë dhe i rrahin me shkop, mirëpo nuk përdorin kamxhik dhe nuk i sakatojnë ashtu siç veprojnë kristianët.

Ata (turqit) kanë një zakon që të bën të turpërohesh; i vendosin fëmijët pranë vetes dhe lexojnë së bashku me zë të lartë duke ngatërruar njëri-tjetrin. Ndërkohë, nuk janë të qetë. Gjatë leximit ata lëvizin trupin nga një anë në një anë tjetër dhe kështu e mësojnë së bashku përmendësh Kur'anin.

Natyrisht ata nuk kuptojnë se çfarë lexojnë sepse Kur'ani është në gjuhën arabe. Mirëpo, mjafton që fjalët t'i mbajnë në memorie derisa të mësojnë gjuhën. Të kuptuarit e leximit të Kur'anit është në një fazë tjetër. Me të vërtetë, unë këtë e shoh si diçka të mirë dhe të dobishme. Nëse në shkollat tona mësuesi u mëson përmendësh nxënësove Ungjillin dhe apostujt, faza tjetër është të kuptuarit e tyre. Atëherë, ajo që duhet të kemi parasysh është që t'i drejtojmë fëmijët drejt burimeve të arsimit.

Në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, një njeri i quajtur Erasmos nga Roterdami, shkroi një libër me titull *De civilitate morum puerilium* (Të civilizosh adetet dhe zakonet e fëmijë-

ve)¹³⁶. Në historinë e Evropës, këtë gjë e ndoqën edhe disa intelektualë evropianë që shkruanin për fëmijë siç është Castiglione me librin e tij me titull *Il Cortegiano* (një libër i shekullit të gjashtëmbëdhjetë i përkthyer në shumë gjuhë). Gjatë edukimit të fëmijëve në periudhën e quajtur Periudha e Rilindjes nga Castiglione dhe të tjerë me në krye Erasmus-in nga Roterdami (edhe libri që ai shkroi për fëmijë u përkthye dhe u botua në një kohë të shkurtër në shumë gjuhë të ndryshme), intelektualit i parë që mund të jetonte me librat e Evropës, ata debatuan për nevojën e edukimit të një tipi tjetër fëmije dhe të riu duke përfshirë edhe cilësitë që ata duhet të marrin. Kjo vepër, që në pamje të parë duket si një libër i thjeshtë edukativ, ndikoi në historinë e Evropës dhe në arsimimin e fëmijëve evropianë në dy shekujt që do të pasonin. Këto vepra që në fakt tregojnë suksesin e arsimimit të fëmijëve të shtresave të mesme, në tre shekujt në vijim ndikuan të gjithë Evropën dhe bile në mënyrë indirekte edhe turqit, të cilët përfaqësonin futjen e qytetërimit islam të Lindjes në Perëndim¹³⁷. Më poshtë ne do të ndalemi në këtë gjë. Që nga periudha e Rilindjes, shkrimtarët perëndimorë ndanin të njëjtin mendim mbi nevojën e arsimimit të një evropiani dhe të një tipi të ri fëmije. Përpara se të ndjekim në mënyrë absolute këtë model, ne duhet të njohim edhe ndryshimin në Turqi si dhe duhet të bëjmë një krahasim me periudhën klasike. *Shoqëritë në fazën e ndryshimit të kulturës, e thënë më drejt në fazën e ndryshimit të kulturës së tyre nga të tjerët, në mënyrë të vetëdijshme futen në procesin e "të bërit histori". Këtu një nga pikat më të rëndësishme është edhe arsimimi i fëmijëve.*

¹³⁶ Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Blackwell, 199t, f.46.

¹³⁷ Meqënëse kjo vepër e Erasmusit nuk është përkthyer as sot në gjuhën turke, ajo nuk mund të ketë një impakt të drejtpërdrejtë; por turqit i njohën librat që pasuan atë lëvizje që në shekullin e nëntëmbëdhjetë.

Politikat e shekullit të nëntëmbëdhjetë kanë bërë të nevojshme nisjen e ndryshimit, fillimisht në shtresën e lartë dhe të mesme, të tipit të fëmijës dhe arsimimit të tij në periudhën klasike të shoqërisë osmane.

Arsimimi i fëmijës dhe ndryshimet e ndodhura

Sa ndryshoi bota e fëmijëve me transformimin e arsimit të shekullit të nëntëmbëdhjetë? Në të vërtetë, qëllimi tradicional në arsim nuk kishte ndryshuar në masë të madhe. Ana interesante e modernizimit osman, në disa raste, ishte realizimi më tepër i ndryshimit të formës sesa të përmbajtjes. Në periudhën e Tanzimatit kemi dhe themelimin e shkollave të larta; por kalimi i shkollave fillore të mëhallave klasike në një arsim modern ishte i rëndë dhe donte kohë. Kështu ishte dhe situata për komunitetet jomuslimane. Prandaj, arsimimi i fëmijëve është një fushë që edhe ndryshon, edhe nuk ndryshon dhe nuk mund të krahasohet me arsimin e Evropës Perëndimore të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Arsimi osman nuk paraqiste një frymë konkurruese, mirëpo shteti osman nuk ishte një vend i kapluar nga kriza dhe ku masa e gjerë e fëmijëve nuk arrinte të arsimohej ashtu si në Evropë. E thënë ndryshe, edhe të rinjtë e shtresës më të ulët që arsimoheshin me klasën e përzgjedhur osmane ishin me fat dhe në krahasim me shtresat e ulëta në Evropë në mënyrë absolute ata ishin edhe më me fat; edhe ata të rinj të shtresës së ulët që i qëndronin larg arsimimit, nuk ishin braktisur rrugëve. Ata të paktën jetonin brenda jetës së tyre të varfër tradicionale.

Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, dhënia e mësimit në gjuhën turke nisi edhe në institucionet arsimore të komuniteteve jomuslimane dhe në veçanti shkollat e komunitetit

hebre u kujdesën shumë për këtë gjë. Megjithatë, dhënia e një arsimit të tipit turk nuk ishte e mundur edhe për turqit edhe për kombësitë e tjera. Arsimi gjuhësor nuk është një aktivitet më vete. Pra edhe zhvillimi i arsimit të fëmijëve nuk u bë i mundur veçanërisht duke u bazuar në cilësinë e veçantë të letërsisë për fëmijë nëpër rrugë dhe në popull. Si rrjedhojë, fëmijët vazhduan të arsimoheshin brenda formave verbale tradicionale të familjes dhe të komunitetit të tyre. Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, si rezultat i mirëqenies që u rrit në mënyrë relative, duke bërë edhe më pak fëmijë dhe bile duke rritur edhe numrin e aborteve, u zhvillua dëshira që këta pak fëmijë të merrnin një arsimim të mirë. Ky element është faktori më i rëndësishëm në kontrollin e lindjeve dhe kryerjen e aborteve. Prirja për të bërë pak fëmijë për këtë arsye vazhdon edhe sot.

Medresetë dhe seminarët e priftërinjve synonin arsimimin e fëmijëve të varfër. Si rrjedhojë e një sistemi të gjerë bursash për shkollat e larta që u themeluan me zhvillimin e arsimit laik në shekullin e nëntëmbëdhjetë, shfaqja e shkollave si Gallatasaraj dhe Darushshafaka si dhe bazimi i institucioneve patriarkale jomuslimane në sistemin e bursave u ofronin të rinjve osmanë mundësinë për t'u arsimuar. Mjaftonte që ata të ishin të zgjuar dhe të zellshëm... Prandaj, kur shohim biografite e njerëzve me famë dhe të burokratëve osmanë muslimanë dhe jomuslimanë, hasim fëmijë fshatarësh të varfër apo fëmijë të familjeve esnafa. Letërsia për fëmijë, e cila në mendësinë e fëmijëve do të hidhte shumë shpejt themelin e gjuhës dhe imagjinatës së bukur, nuk arrinte të kalonte në të shkruar, përtej verbalizimit dhe materialit verbal (të dhënë nga nëna dhe gjyshja).

Tekstet e shkruara për fëmijë, duke përfshirë edhe tekstet e sotme, përbëjnë një nga degët më të dobëta të letërsisë

turke sepse ne nuk e dimë gjuhën e fëmijëve. Ne nuk e dimë letërsinë klasike të mëhallës, nuk arritëm ta perceptonin stilin e saj dhe nuk arrijmë t'i bëjmë fëmijët që ta duan leximin. Edhe në veprat e përkthyer për fëmijë vazhdon akoma problemi i gjuhës dhe i stilit. Letërsia për fëmijë dhe arsimi i fëmijëve nuk merret seriozisht. Si ka qenë kjo situatë në të kaluarën tonë? Në fakt edhe në letërsinë tonë të hershme, tema e fëmijëve ka pasur të njëjtën mospërfillje. Në brendësi të shkrimeve që mbushin bibliotekat, duhet të ketë pak vepra letrare për fëmijë që të bien në sy. Edhe në të kaluarën, për shkak të mangësisë së arsimimit dhe letërsisë për fëmijë, duket se brezat e kaluar nuk kanë arritur ta zotëronin zakonin e të lexuarit.

Në të vërtetë, arsimimi i fëmijëve dhe letërsia për fëmijë janë produkti i një vetëdijeje historike dhe shoqërore. Të folurit dhe të menduarit në lidhje me arsimimin e fëmijëve është një temë që haset në çdo shoqëri dhe çdo epokë. Mirëpo tipi historik që ka arritur vetëdijen e variacionit shoqëror dhe human, të cilin ne e quajmë "njeriu i Rilindjes", u është përqasur arsimimit të fëmijëve dhe letërsisë për fëmijë nga këndvështrimi i këtij procesi zëvendësimi. Në këtë kuptim, Turqia është fokusuar në arsimimin e fëmijëve dhe në letërsinë për fëmijë vetëm në këta njëqind e pesëdhjetë vitet e fundit.

Të qenët e Turqisë një shoqëri që nuk ka arritur ta bëjë shprehi të lexuarit kuptohet me numrin e paktë të teksteve për fëmijë që kanë ekzistuar në të kaluarën. Ne jemi të vetëdijshëm për pakicën, bile për rrallësinë e teksteve për fëmijë që gjenden midis veprave të shkruara dhe të botuara nëpër biblioteka. Pa dyshim, fëmijëve u është dhënë një arsim dhe kulturë e të folurit. Përrallat, legjendat, njohuritë fetare, tregimet mbi pejgamberët e Zotit janë transmetuar gojë më gojë. Këtyre u duhet shtuar edhe një kulturë që u përket be-

sëtytnive. Ashtu siç e ka përshkruar Refik Halidi me një stil satirik, fëmija i shoqërisë së lashtë kërkonte për një gungaç në krye të çdo shkalle, një gogol në majë të pemëve nëpër oborr dhe për xhindë e zana brenda oxhakut të kuzhinës apo përreth rrënojave të mureve të oborrit¹³⁸. Librat që u blenë dhe u lexuan më shumë nga ana e fëmijëve dhe lexuesve të nivelit të fëmijëve gjatë shekullit të kaluar ishin tekstet si *Historia Ahmedije-Muhamedije*, *Legjenda e Shahmeranit* dhe *Eposi i Sejjid Battal Gaziut*. Edhe përrallat tona shekullin e kaluar nuk kanë qenë temë e një përmbledhjeje letrare shkencore. Mbase, hulumtuesi i vetëm i veçantë që i ka mbledhur këto përralla që gjenden në kulturën e të transmetuarit me gojë është turkologu hungarez Ignacz Kunosz.

Siç e ka bërë të qartë edhe Norbert Elias, në historinë e qytetërimit, njeriu i Rilindjes është një njeri i cili e ka arritur vetëdijen e ndryshimit. Përshkrimi i Rilindjes nuk është as institucionalizimi i tolerancës fetare dhe as orientimi drejt burimeve greko-romake. Koncepti i njeriut që ndryshon dhe që duhet të ndryshojë sundon në mentalitetin dhe kreativitetin e kësaj epoke. Në kohën tonë, detyra e njeriut të kësaj periudhe të re për të cilin kanë folur edhe historianë si Agnes Heller është përcaktimi i pozicionit dhe i misionit të njeriut brenda shoqërisë dhe historisë. Për këtë arsye, njeriu që duhet të ndryshojë u ka sjellë dimensione të reja edhe arsimit të fëmijëve dhe letërsisë për fëmijë. Kështu, shkrimi i një libri për arsimin e fëmijës (*De civilitate morum puerilium*) nga intelektuali i kohës Erasmus (që jetonte me të ardhurat nga shitja e librave në kuptimin e vërtetë të fjalës) si dhe përktimi dhe botimi i këtij libri në shumë gjuhë të ndryshme të Evropës që nga viti 1530 nuk është një ngjarje e rastësishme. Këtu flitet për gjërat që i duhen mësuar fëmi-

¹³⁸ Refik Halid (Karay), *Üç Mümlü Şamdan*, Arkadaş yay., İstanbul 1981, f.89.

jës për t'u bërë një njeri i kohës së re, duke nisur që nga të ngrënët dhe rregullat e sjelljes. Në këtë vepër hasen këshilla si “qëllimi në edukimin e fëmijës është që ai të bëhet një njeri i civilizuar”; apo “*digitos unctos vel ore praelingere vel ad tunicam extengere incivile est*-nuk është një sjellje e civilizuar kur i fshin gishtat me vaj në rroba”.¹³⁹ Këto janë pothuajse gjëra të ngjashme me këshillat që Pjetri i Madh u dha të rinjve aristokratë në kapononin e kantierit gjatë ndërtimit të Shën Petersburgut. Ky është një edukim që sugjeron dhe që ka për qëllim ndryshimin e mënyrës dhe zakoneve të jetesës së njerëzve të çdo lloj shtrese.

Në fakt, mbikëqyrja e rregullave të ngurtësuara të jetës së fëmijëve dhe të një shoqërie të caktuar apo transmetimi i tyre te brezat e rinj është një mekanizëm i vjetër po aq sa ç'është edhe njeriu. Grekët e lashtë kanë vëzhguar se si janë edukuar fëmijët në çdo cep të botës së asaj kohe; Shkrimtari romak Tacitus në veprën e tij me titull *Germania*, lavdëron edukimin e fëmijëve gjermanë drejt një jete të lirë dhe të fortë; “*Germani a pueris vitam liberam, asperamque agebant.*” Ne pamë se udhëtari gjerman Salomon Schweigger që vizitoi shtetin osman në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, e pëlqeu arsimimin e fëmijëve që bazohej në të mësuarin përmendësh. Ai këshillon që edhe gjermanët ta mësojnë përmendësh Ungjillin. Në tekstet që kanë të bëjnë me arsimimin e fëmijëve në periudhën e Antikitetit, mendimi që sugjeron dhe që ruan rendin dhe traditën ekzistuese shoqërore në fakt vihet re më pas në çdo shoqëri. Edhe në shoqërinë islame njihen libra të tillë, të cilët janë përdorur për shumë shekuj me radhë siç është për shembull libri i Gazaliut me titull “*O ti fëmijë*”, të cilin ai e shkroi për t'i dhënë njohuritë e nevojshme

¹³⁹ Agnes Heller, *Renaissance Man*, R. Allen Schrokin, New York 1981; Norbert Elias, *The Civilizing Process*, 1997, f.46.

fëmijëve (ky libër u bë i njohur në botën perëndimore me përkthimin e tij nga ana e Hammerit). Pedagogjia është pasqyra e një qytetërimi, këtu kuptohet edhe arsyeja se përse Hammeri e përktheu këtë vepër në gjermanisht.

Zhvillimi i letërsisë për fëmijë dhe transferimi i saj nga kultura e përcjelljes me gojë në tekste të shkruara është më tepër një fenomen specifik i Evropës moderne. Në këtë mënyrë, të lexuarit, ose e thënë më drejt shprehia për t'i bërë fëmijët që të lexojnë shndërrohet në një detyrë e të gjithë anëtarëve të familjes, e shkollës dhe e shoqërisë. Qytetari evropian i epokës së re është një njeri që i lexon tekste të shkruara, që shpreh vetveten me anë të shkrimit dhe që mendon me anë të teksteve të shkruara. Edhe letërsia për fëmijë është një produkt i kësaj periudhe. Në fakt, edhe kufijtë e letërsisë për fëmijë dhe letërsisë për të rritur nuk janë aq të qarta sa mendohet.

Përrallat e *Vëllezëroë Grim* a janë shkruar për fëmijë? Bile, a është vetëm për fëmijët çdo lloj përralle e shkruar ashtu siç është treguar? Aristokratja e famshme e Iluminizmit Francez, Madame de Sévigné, në letrën e saj të datës 6 gusht 1677 fliste për “përrallat e treguara kur ishte takuar me Madame Coulanges-in dhe për interesin e treguar ndaj këtyre përrallave”¹⁴⁰. Përrallat *Një Mijë e Një Net*, *Kalila dhe Dimna* në Lindje si dhe *La Fontaine*, *Robinson Kruzo* dhe *Udhëtimet e Guliiverit* në Perëndim, a janë ato vallë vepra për fëmijë? Është i njohur fakti se edhe këta libra në shekullin e pesëmbëdhjetë, ashtu si disa përralla për fëmijë të periudhës së Iluminizmit të shekullit të tetëmbëdhjetë, kanë lëvizur dorë më dorë si vepra të shkruara përpara se të zbulohet makina e shtypit¹⁴¹. Mbase një veçanti e epokës së re është

¹⁴⁰ Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, f.95.

¹⁴¹ Cemil Meriç, “Çocuk Edebiyatı”, *Kültürden İrfana*, İstanbul, 1986, f.307-323.

edhe emërtimi i disa teksteve që janë lexuar dhe dëgjuar nga njerëz të çdo moshe, si tekste të letërsisë për fëmijë. Arsyeja e këtij emërtimi është e qartë: Në këtë botë që po ndryshon, t'u jepen të rinjve mendësi të reja dhe një edukim i ri.

Në shoqërinë osmane, arritja e vetëdijes së individit se ai është një element që i zgjidh punët me ambientin e tij brenda botës që po ndryshon është një fenomen i shekullit të nëntëmbëdhjetë. Pra, qytetari osman e ka kuptuar se edhe ai vetë duhet të ndryshojë brenda botës që po ndryshon dhe se për këtë arsye në plan të parë ai duhet t'i përvishet edukimit të fëmijës. Ky ka qenë një problem i të gjithë intelektualëve modernë të Lindjes dhe të Perëndimit po aq sa edhe i konservatorëve. Përsëri, vihet re se librat për fëmijë janë përfshirë gradualisht në botimet e revistave dhe gazetave për fëmijë. Shekulli i nëntëmbëdhjetë, ndonëse konsiderohet një periudhë e vonshme për kontinentin evropian, në Turqi është një periudhë kur ky problem është kuptuar dhe trajtuar.

Një nga provat e para të letërsisë për fëmijë dhe për të rinj në periudhën e Tanzimatit është edhe vepra e Ibrahim Edhem pashait, e botuar në vitin 1830 me titull *Terbiye ve talim-i adab ve nesayihu'l-etfal* (Mësimi i rregullave të sjelljes dhe këshilla për fëmijët). Kjo vepër nuk është një tentativë e letërsisë për fëmijë apo një përmbledhje tekstesh. Ajo është shkruar në të njëjtin stil me veprën e lartpërmendur të Erasmutit dhe është një vepër që u mëson fëmijëve dhe të rinjve rregullat e të bashkëjetuarit dhe të sjelljes, njohuri mbi shëndetin si dhe metoda për të punuar dhe lexuar. Ky libër pasqyron botëkuptimin e një njeriu të periudhës së Tanzimatit, i cili kishte arritur vetëdijen e të ndryshuarit dhe të ndryshimit të vetvetes. Kështu, ai fokusohet mbi rëndësinë e mësimin të gjuhëve të huaja. Ai i paraqet shoqërisë së re rregullat e edukimit të brezit të ri. Veçanërisht në fillim të lib-

rit, përmendja e superioritetit të gjuhës turke ndaj gjuhës arabe tregon se kjo vepër është një tekst i rëndësishëm i nacionalizmit gjuhësor turk nga këndvështrimi historik. Në këtë vepër flitet për nevojën e rregullave të pastërtisë, për metodat e të punuarit dhe të zhvillimit intelektual, për disa njohuri të nevojshme mbi natyrën dhe në veçanti për rregullat e të bashkëjetuarit në një shoqëri (mirësjelljes)¹⁴². Për shembull, në mësimin e nëntë, ai shprehet kështu: “O bir, pi ujë gjatë ngrënies së ushqimit dhe mos pi ujë dy apo tre orë mbas kësaj ngrënieje” (f.24) apo më pas ai flet për sëmundjen e sifilizit duke thënë se “nga kjo sëmundje, njerëzve u janë prekur edhe organe të tjera të trupit”. Pa dyshim, në atë vepër ka dhe këshilla të moralit klasik si sjellja e mirë, respekti, dashuria dhe largimi nga gënjeshttrat.

Vepra e Konstantinidi Efendiut (1871), një nga anëtarët e Asamblesë së Lartë të Arsimit, me titull *Muntahabat-ı Asar-ı Osmaniyye* (Antologjia e Veprave Osmane), ashtu siç mund të kuptohet edhe nga titulli, është një përmbledhje tekstesh dhe duhet konsideruar një nga shembujt e parë të antologjive që njihen në fushën e letërsisë për fëmijë dhe të rinj tek ne¹⁴³. Kjo vepër u ofron të rinjve disa tekste nga historia dhe letërsia, u ofron fëmijëve disa tregime për t’ua bërë atyre shprehi leximin e librave si dhe u ofron të rinjve pak më të mëdhenj në moshë disa shembuj të bukur shkrimesh. Kështu, kjo vepër prej 300 faqesh përmban përzgjedhje të shkurtër të marra nga një fushë e gjerë, që nga shembujt e letrave e deri te disa aforizma, tregime të shkurtër dhe histori të ndryshme. Për shembull, aty gjenden fabulat e Osman Hamdiut si “*Bleta dhe Miza*”, “*Dy dhelprat*”, “*Ujku dhe Qengji*”, “*Këlyshët e Luani*”, po ashtu gjenden tregimet që pa dyshim

¹⁴² I. Edhem Paşa, *Terbiye ve Talim-i Adab ve Nesayihu'l-Etfal*, Dersaadet 1285 (Hixhri).

¹⁴³ Konstantinidi, Meclis-i kebir-i maarif azasından *Müntahabat-ı Asar-ı Osmaniyye*, Dersaadet 1288.

janë mbledhur nga letrat e vjetra këshilluese si “*Biseda midis një filozofi dhe një ministri të financave*”, më pas gjenden disa pjesë të zgjedhura nga veprat që përmendëm më sipër të Edhem pashait dhe së fundi përveç teksteve të Xhevdet pashait si për shembull teksti i quajtur “*Devlet-i aliiyenin kuvve-i bahriyyesi*”, gjendet edhe fjalimi i Savfet pashait i mbajtur gjatë ceremonisë së hapjes së universitetit osman i quajtur Darulfunun, që është marrë njëlloj ashtu siç është botuar në gazetën zyrtare *Takvim-i Vekayi* (Kalendari i Ngjarrjeve). Po ashtu në këtë vepër gjenden letra që Qamil pashai ia ka dërguar Midhat pashait (natyrisht që viti 1871 është viti i botimit të librit), pjesa e përzgjedhur nga libri “*Historia e Katerinës*” e Jakovaki Argiropulosit, pjesë të përzgjedhura nga historia e Xhevdet pashait, një pjesë e titulluar “*Mënyra e rindërtimit të një vendi*” nga përkthimi *Telemak* i Qamil pashait, dy pjesë nga Enciklopedia islame dhe shkencore (*Maarifetname-ja*) e Ibrahim Hakkiut, një pjesë nga historia e Mustafa Naima Efendiut dhe disa shembuj vjershash lirike (ode) të poetëve osmanë nëpër shekuj.

Po ashtu, gjatë periudhës së Tanzimatit dhe mbas saj janë shfaqur autorë që kanë shkruar poezi për fëmijë. Për shembull, libri i Fevziut me titull *Tuhfetu'l-Ushshak* (Dhuratë të dashuruarve) ka për qëllim t’u mësojë fëmijëve dhe të mëdhenjve të folurit dhe gjuhën greke:

Nam-ı Hudadır Teos, ademe de antropos

Dervoîşe der asketis, evliya adı ayos.

Të Madhit Zot i thonë Teos, kurse njeriut antropos

Dervoishi është asketis, evliaja emrin e ka ajos.

Më poshtë është një shembull nga *Miftah-i Lisan*, i shkruar nga Jusuf Halis për t’u mësuar njerëzve frëngjishten:

Allah diyö, gökler siyö
Yer terr, komanse ibtida.
Allahu (Dieu), qiejt (cieux)
Toka (Terre), fillimi (Commenser)

Në të vërtetë është e vështirë t'i ndash këto vepra nëse në këtë periudhë ato lexoheshin nga fëmijët apo nga të rriturit. Mirëpo, megjithatë shekulli i nëntëmbëdhjetë ishte epoka e një qytetari osman i cili kërkonte botë që ndryshonin si dhe botë të ndryshme. Kështu, dy librat e Ahmed Midhat Efendiut, një konservator dhe nga ana tjetër një nga mendimtarët më interesantë (në vendin tonë) të shekullit të nëntëmbëdhjetë, të cilët titullohen "*Fëmija*" dhe "*E drejta dhe detyrat e prindërve ndaj fëmijëve*", janë dy vepra interesante të kësaj periudhe. Për shembull, në këtë vepër që fokusohet mbi edukimin e fëmijës, e cila i është referuar pjesërisht literaturës perëndimore dhe pjesërisht vëzhgimeve të autorit, ky i fundit i mëshon fort mësimit të gjuhës së huaj nga fëmija dhe thotë kështu: "Fëmija mund të mësojë shumë gjëra. Qytetarët me origjinë greke që jetojnë në lagjen Bejollu janë rritur duke mësuar dy gjuhë përnjëherësh, ndërsa fëmijët armenë që jetojnë po në këtë lagje kanë mësuar tri gjuhë përnjëherë, që janë greqishtja, osmanishtja dhe armenishtja."¹⁴⁴ Pa dyshim, ky libër është i rëndësishëm nga ana e mendimit pedagogjik të intelektualit osman të shekullit të nëntëmbëdhjetë.

Elementi etnik që nisi dhe kreu me sukses reformën e arsimit fillor në Perandorinë Osmane nuk ishte elementi turk. Kombet e kontinentit që quhej Evropa Osmane, bile edhe Siria dhe Libani, ishin më përpara në këtë fushë. Për shembull, në shekullin e nëntëmbëdhjetë dhe gjatë periudh-

¹⁴⁴ Ahmed Midhat, *Ana Babanın Evlad Üzerindeki Hukuk ve Zeaifi*, İstanbul 1317, f.72-74; *Çocuk Melekat-ı Uzviyye ve Ruhiiyyesi*, Dersaadet 1317.

ës së dytë të monarkisë kushtetuese, përparimi dhe suksesi i sistemit arsimor bullgar ka tërhequr gjithmonë vëmendjen dhe zilinë e intelektualëve turq. Për këtë arsye, është e nevojshme që të bëhen hulumtime duke krahasuar letërsinë turke për fëmijë të shekullit të nëntëmbëdhjetë bashkë me letërsitë për fëmijë të kombeve të tjera të Ballkanit.

Gjatë viteve të periudhës së dytë të monarkisë kushtetuese, Sati el-Husri nga qyteti i Halepit (mbas armëpushimit duke shkuar në vendet arabe, ai u bë teoricieni i nacionalizmit arab, Neriman Hëzër, një nga pedagoget tona të famshme është motra e Sati beut), me anë të metodës së re në shkollën fillore e quajtur “Foleja”, u pati mësuar fëmijëve të ciklit parashkollor muzikë, shkrim dhe aritmetikë. Me hapjen e kësaj shkolle, ne shohim se në historinë tonë moderne fëmijët dolën nga familja dhe u vendosën në një institucion tjetër (anonim). Me zhvillimin e kësaj lëvizjeje fillestare, fëmijët e masës së gjerë që sot punojnë në fusha të ndryshme, tashmë duke dalë nga ambienti i ngrohtë i familjes tradicionale arsimohen masivisht; ata futen në një ambient edukimi anonim me këto “strehë” që ndonjëherë janë të mira dhe ndonjëherë të pamjaftueshme duke u integruar me jetën e përditshme. Kopshtet e fëmijëve janë një sistem i shekullit të njëzet. Ky është transformimi më i madh në jetën tonë; në çdo vend ky sistem ka dhënë rezultate pozitive dhe negative, bile ai akoma debatohet në shtete si Zvicra dhe Suedia, që janë pararoja dhe zbatuesit më të përsosur të këtij sistemi.

Shkolla fillore – Shkëputja e fëmijës nga familja

Pa dyshim, institucionalizimi i arsimimit të fëmijëve tregon dhe nivelin e qytetërimit të asaj shoqërie. Ky fenomen që nënkupton riprodhimin e vetë shoqërisë, duhet perceptuar bashkë me ndryshimin e shoqërisë; kështu shkrim-

tari Ahmed Mid'hat, si një njeri i cili në librin udhëzues me titull *Rregullat e sjelljes apo Allafranga* e ka perceptuar se ndryshimi i rregullave të sjelljes së përditshme do të thotë ndryshim i kulturës, e kritikonte mënyrën e jetesës boheminane të Evropës dhe u sugjeronte të rinjve një edukatë të formuar rreth vlerave të shtresës së mesme të Stambollit¹⁴⁵. Ahmed Mid'hati ishte një nga ata që vinin re lindjen e një anarkie kulturore në shoqërinë që po ndryshonte; për këtë arsye, ai shkruante për t'u dhënë këshilla prindërve, për të kritikuar mënyrën e edukimit të fëmijëve dhe mënyrat e reja të të jetuarit apo për të ofruar opsione të ndryshme.

Deri në shekullin e nëntëmbëdhjetë, çdo komunitet i pati themeluar shkollat e veta më tepër në një kuadër arsimor fetar. Fëmijët muslimanë shkonin në shkollën fillore ku mësues ishte hoxha i mëhallës; fëmijët hebrej shkonin në një shkollë të vogël e quajtur "heder" pranë sinagogës, ndërsa fëmijët kristianë arsimoheshin nga priftërinjtë. Nga regjistrat dhe librat e udhëtimit vendas dhe të huaj kuptohet se institucionet kristiane të arsimit fillor në krahasim me dy fetë e tjera ishin më të organizuara dhe ofronin një arsim më modern.

Në shoqërinë klasike osmane, arsimi fillor ishte një aktivitet dhe organizim që e fuqizonte elementin e ndarjes së popullsisë sipas konceptit të *milet*-it. Në periudhën e Tanzimatit u hodh ideja për nevojën e krijimit të një qytetari prototip osman. Administrata osmane i dha veçanërisht rëndësi shtimit të shkollave *idadije* dhe *ryshdije* (arsimi tetëvjeçar dhe i mesëm) duke menduar se ata do të ishin institucione arsimore që i përshtateshin shoqërisë dhe arsimimit të fëmijëve që arrinin moshën e pubertetit. Me anë të një urdhërese të nxjerrë në prill të vitit 1897, iu dha një rëndësi e veça-

¹⁴⁵ Ahmed Midhat, *Avrupa Adab-ı Muâşeret-i yahud Alafranga*, İstanbul 1312.

ntë arsimimit në gjuhën turke të fëmijëve nëpër këto shkolla. “Rregullorja e Arsimit të Përgjithshëm” e vitit 1869 (*Ma-arif-i Umumiye Nizamnamesi*) urdhëronte që të kishte të paktën një shkollë në çdo mëhallë dhe fshat si dhe në vendet me popullsi të përzier, pra muslimanë dhe kristianë, të hapet nga një shkollë e veçantë për secilin komunitet¹⁴⁶. Në shkollat fillore kristiane mësohej gjuha e vetë komunitetit kristian, po ashtu edhe historia osmane jepej në atë gjuhë. Me kalimin e kohës në këto shkolla u shtua edhe mësimi i gjuhës turke. Në fillim u pa e përshtatshme që fëmijët që shkolin në shkollat fillore të arsimoheshin në gjuhën dhe fenë e tyre. Më vonë, cilësitë e përgjithshme të qytetarit të perandorisë u përcaktuan sipas parimit të turqizmit; duket se edhe në arsimimin e jomuslimanëve në gjuhën turke janë marrë për bazë shkollat moderne hebreje Alliance. Në ato shkolla qeveria pati zbatuar modelin e edukimit në gjuhën turke. Në vitin 1867, ministri i arsimit Subhi beu, në një letër që i shkruante ambasadorit anglez Elliot, pretendonte se në 11008 shkollat fillore të Perandorisë Osmane arsimoheshin 242000 nxënës dhe 126454 nxënëse (duke përfshirë Afrikën Veriore)¹⁴⁷. Kur nuk hapej një shkollë e veçantë sipas gjinisë, si djemtë ashtu edhe vajzat arsimoheshin në të njëjtën shkollë. Është me dyshim se në këtë shifër janë përfshirë *milet*-et jomuslimane dhe në veçanti shkollat bullgare që po përjetonin një ndryshim rrënjësor. Kështu, fëmijët arsimoheshin ashtu si turqit e Ruisë; me anë të metodës angleze të quajtur Bell-Lancaster, që pati sukses veçanërisht në arsimimin e klasës punëtore në Britaninë e Madhe, klasat e shkollave u mbushën me të varfër dhe fshatarë; nxënësit në krye të bankave të klasës, atë që mësonin nga mësu-

¹⁴⁶ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Kültür Koleji Yay, İstanbul, 1994, f.141.

¹⁴⁷ Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire*, Princeton 1963, f.245.

esi, ua përcillnin edhe nxënësve të tjerë të klasës. Me anë të kësaj metode, brenda njëzet viteve, bullgarët u shndërruan në popullin më të arsimuar të Ballkanit. Është e qartë se përse ne e trajtuam këtë proces; në shekullin e nëntëmbëdhjetë moshë e arsimimit të fëmijës rritet, kështu pra shoqëria i përvishet formimit të individit të vogël. Rreth katërqind shkolla amerikane nëpër vilajetet e perandorisë në Lindje arsimonin fëmijët e varfër dhe jetimë të cilët nuk ndihmoheshin nga familja dhe komuniteti. Në vitin 1925, me nxjerrjen e “Ligjit të Unitetit Arsimor” (Tevhid-i Tedrisat Kanunu), numri i shkollave vetëm në Stamboll ishte ky: Shteti turk kishte 243 shkolla fillore dhe 9 institucione parashkollore. Shtetet e Bashkuara të Amerikës kishin 7 shkolla, Anglia kishte 5 shkolla, Franca kishte 30 shkolla, Gjermania kishte 1 shkollë, Austria kishte 2 shkolla dhe Italia kishte 9 shkolla (kuptohet se të gjitha këto janë shkolla fillore dhe institucione parashkollore). Komuniteti hebre kishte 13 shkolla (dhe shumë shkolla të quajtur Heder), komuniteti grek kishte 60 shkolla fillore, ndërsa komuniteti armen kishte 39 shkolla fillore¹⁴⁸. Këto institucione arsimore shumëngjyrëshe i arsimonin fëmijët që të mos bëheshin anëtarë të një shoqërie kombëtare, por anëtarë që i përshtateshin strukturës shumëngjyrëshe të një perandorie të vjetër. Ekzistonin pak institucione të grupeve dytësore për qytetarët osmanë që në moshë të vogël. Krahas arsimimit në fushën e artit dhe sportit, çdo kishë dhe komunitet ofronte për fëmijët e vet në mënyrë absolute edhe një arsim fetar. Shkollat ku do të arsimoheshin së bashku të gjithë qytetarët osmanë u themeluan mbas Tanzimatit dhe ishin shkolla të nivelit të lartë. Për shembull, fermani i datës 7 maj 1857 i përcaktonte kontingjentet nëpër shkollat e larta si Shkolla e Mjekësisë dhe Shk-

¹⁴⁸ *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi*1925/26, İstanbul 1926, f.460.

olla e Shkencave Politike sipas *mileteve* të nxënësve jomuslimanë që do të pranoheshin në këto shkolla, ku proporcioni ishte tre nxënës muslimanë për një nxënës jomusliman; ndërkohë, për sa i përket këtij numri kishte gjithmonë një përplasje midis armenëve dhe grekëve¹⁴⁹. Pa dyshim, përveç shkollës, ekzistonte dhe një institucion tjetër ku familja muslimane osmane e dërgonte fëmijën e saj dhe kjo ishte teqeja e tarikatis me të cilën ishte e lidhur kjo familje dhe së cilës i kishte lënë amanet fëmijën duke e detyruar atë që t'i puthte dorën shejhut të teqesë. Në shekullin e kaluar, në Stamboll (popullsia e të cilit ishte rreth 1 milion banorë) kishte rreth 300 teqe, të cilat ishin institucione ku populli vendas nuk mësonte vetëm tesavvufin por edhe muzikën, letërsinë dhe artin. Në këto teqe, përveç ambientit pozitiv, njerëzit prekeshin dhe nga depresioni, por në sajë të qëndrimit aty njerëzit dhe të rinjtë shpëtonin nga të qëndruarit rrugëve. Në fakt, teqe kishte në çdo cep të perandorisë. Në shoqërinë osmane, çdo zanat ishte monopol i një grupi të veçantë etnik. Në një vend ku zanatet vazhdonin sipas lidhjes usta-çirak, ishte normale që çdo usta të merrte për çirak të afërmit e tij apo njerëz që kishin të njëjtën fe me të. Po t'u hedhim një sy të dhënave që ka nxjerrë Omer Lutfi Barakani nga regjistrat e ndërtimit të Xhamisë Sulejmanije, do të shohim se gurgdhendësit ishin grekë, marangozët ishin armenë, ndërsa zbukuruesit dhe xhampunuesit e xhamisë ishin turq. Fëmija i cili nuk arrinte të shkonte në medrese për të dalë më pas në jetë, futej si çirak pranë rrethit të tij¹⁵⁰.

Fëmija ishte një individ që duhej mbrojtur. Nëse fëmija nuk kishte baba, gjyshërit ishin përgjegjës për t'i siguruar jetesën atij dhe nëse ai nuk kishte as gjyshër, atëherë xhaxh-

¹⁴⁹ BOA, *Ir-M. V.*, No:16519, 12 Ramazan 1273/7 maj 1857

¹⁵⁰ Ö. Lütü Barkan, *Süleymaniye Camii ve İmaret-i İnşaatı 1550-1557*, v.1, TTK, Ankara, 1972, f.144-145.

allarët e tij ishin përgjegjës për t'i siguruar jetesën atij. Në këtë çështje, të gjithë osmanët ndanin të njëjtin mendim, por nuk kishin fuqi për këtë gjë. Duket se që nga ajo kohë e deri më sot, shoqëria osmane kishte qëllim t'i mbronte fëmijët jetimë dhe që nuk kishin njerëz të afërm, por ishte e pafuqishme për këtë gjë. Cili ishte qëndrimi i shoqërisë përballë fëmijëve në nevojë? A kërkonin qytetarët që ta zgjidhnin këtë çështje me anë të një përpjekjeje civile apo do të ndërhynte shteti? Nga një anë, duket sikur grupet fetare dhe tarrikatet kanë dhënë një kontribut të rëndësishëm në këtë fushë. (Sot, grupe të tilla janë edhe më aktive në këtë fushë).

Edhe shteti e ndihmonte familjen. Regjistrime të shumta tregojnë që: a) u lidhej rrogë grave të veja që kishin fëmijë si dhe grave të varfra që kishin lindur dy apo tre fëmijë, pavarësisht fesë së tyre; b) po ashtu u lidhej rrogë edhe fëmijëve të braktisur apo që nuk kishin të afërm, duke i vendosur ata pranë një familjeje. Edhe fëmijët e lindur nga marrëdhëniet jashtëmartesore si dhe braktisja e tyre nuk ishin ngjarje aspak të rralla. Shteti këta fëmijë ua linte amanet individëve apo familjeve të ndryshe dhe u lidhte atyre rrogë¹⁵¹.

Në shtator të vitit 1854 i është lidhur rrogë një gruajë të quajtur Gylhiz; shkak ishte se ajo kishte lindur fëmijën e saj 26 muaj mbas vdekjes së të shoqit¹⁵². Përveç fëmijëve që nuk kishin njerëz të afërm, rrogë u lidhej edhe familjeve që lindnin binjakë, trinjakë apo edhe fëmijë me aftësi të kufizuara me qëllim për t'i ndihmuar ato. Kur në vitin 1851 në Etrapol pranë Sofjes, gruaja e një qytetari të quajtur Hristos lindi trinjakë, shteti e ndihmoi këtë familje me të holla. Nëpër regjistra ne hasim shumë urdhëresa që kanë të bëjnë me ndihma të tilla. Për shembull, një fëmijë pa prindër të

¹⁵¹ BOA, *Ir-M.V.*, No:13199 (25 nëntor 1853).

¹⁵² BOA *Ir-Dah.*, No:24614 (24 mars 1857).

gjetur në rrugët e Selanikut i është lidhur rrogë. Po ashtu në Mosul, një fëmije të braktisur në avllinë e një xhamie iu lidh një rrogë në vitin 1851 nga Asambleja e Lartë. Një fëmije tjetër që u braktis në rrogë në Silivrikapi në Stamboll iu lidh një rrogë dhe iu la një gruajë të quajtur Hatixhe (prill 1854). Po ashtu një fëmije tjetër me emrin Ferhad që ishte braktisur në rrogë iu lidh një rrogë prej 25 kurush. Shembuj të tillë nuk janë të paktë. Në janar të vitit 1852, në Manastir si dhe në avllinë e Xhamisë Laleli në Stamboll u gjet një vajzë e braktisur dhe për këtë arsye u shpall një ferman për t' u lidhur atyre një rrogë. Bile, siç vihet re edhe ndonjëherë, kjo rrogë u lidhej edhe fëmijëve që lindnin dhe që nuk u njihej i ati¹⁵³.

Forma më njerëzore për mbrojtjen e fëmijëve të varfër dhe pa njerëz të afërm është birësimi i tyre. Birësimi në qytetin e Romës bëhej edhe midis *patricëve* dhe fëmija respektive në shoqëri si një trashëgimtar i vërtetë. Në të drejtën islame, birësimi (*tebenni*) është një institucion i rëndësishëm. Midis shkaqeve të ndryshme, në veçanti birësohen fëmijët e konvertuar në Islam dhe i birësuar konsiderohet trashëgimtar i personit që e ka birësuar. Në shoqërinë osmane, përveç këtij lloji birësimi, ekzistonte edhe një institucion tjetër me fëmijë vajza, të cilat birësoheshin në një familje por që nuk kishin asnjë të drejtë dhe vetëm sa punonin si shërbëtore në familjen ku ato birësoheshin (*ahretlik*).

Fëmija i shoqërisë tradicionale nuk shoqërohej në shkollë, por midis të afërmeve dhe komshinjeve nëpër mëhalla. Sot fëmija rritet në një ambient ku ekzistojnë prindërit që punojnë, kopshti i fëmijëve dhe televizioni; sot mënyra e adresimit që përmban një gjuhë/dashuri specifike për fëmijët dhe folklori i përbërë prej saj ka humbur thellë në histori. Shoqëria që ka jetuar shekuj më parë ishte e varfër dhe fë-

¹⁵³ BOA, *Ir-M.V.*, No:6682 (20 nëntor 1853).

mijët e asaj kohe luanin me lodra të thjeshta dhe primitive. Shumica e fëmijëve nuk njihnin bile as edhe këto lodra; sipas aftësisë së tyre krijuese, ata e ndërtonin botën e tyre fëmijërore me mjete të ndryshme. Sot debatohet se sa e ka zhilluar krijueshmërinë industria moderne e lodrave. Vendin e botës fëmijërore të atyre kohërave, që përbëhej nga figura dhe personazhe të ndryshme, sot e kanë zënë lodrat dhe ekranet elektronike. Në të kundërtën e pretendimit se kjo është rrjedhojë e një zhvillimi, akoma debatohet se sa e ndihmon “globalizimin” ky lloj zhvillimi.

Femra dhe mashkulli apo bashkëshortja dhe bashkëshorti në ambientin shoqëror

Për të zbuluar bashkëbisedimin midis burrit dhe gruas në të kaluarën, pa dyshim ne i adresohemi historisë verbale apo kujtimeve. Në të vërtetë, nga këndvështrimi i atij që edhe shpjegon edhe dëgjon, ajo nuk konsiderohet një burim shumë i sigurt për shkak të ekzagjerimeve dhe mashtrimeve. Burime të tjera përveç saj janë edhe burimet letrare, pra poezia, romani dhe drama. Për shembull, midis shekujve njëmbëdhjetë dhe trembëdhjetë Evropa e përdor shumë poezinë dhe për të zbuluar bashkëbisedimin midis mashkullit dhe femrës, historianët si George DUBY përdorin këtë metodë. Në të vërtetë poezia është një burim i mirë, por a është ajo e vlefshme nga këndvështrimi i të kuptuarit të historisë dhe atmosferës sociale? Për shembull, a nuk mund të jetë stili dhe delikatesa në poezinë për të cilën po flasim një gjuhë, stil dhe poezi vendëse që ndikohet nga gjuha dhe letërsia latine e Mesjetës e quajtur “Latina vulgata”, që është një lloj i devijuar i poezisë dhe prozës klasike latine të shekujve të mëparshme? Bile, a nuk mund të jenë temat dhe

motivët kryesore më tepër diçka e ardhur nga periudhat klasike sesa nga realiteti i epokave dhe nga bota e grupeve të veta etnike? Bashkë me të, ne thamë se në kohën tonë historianët si George Duby përdorin poezinë e Mesjetës; George Duby merret drejtpërsëdrejti me tema të tilla, nga një anë sipas historianëve të Lindjes puna e tij është më e lehtë sepse veprat filologjike të letërsisë dhe historisë evropiane janë shkruar shumë kohë më parë; parimet dhe metodat e tyre janë përcaktuar dhe studimi i këtyre temave nëpër akademi realizohet me sukses. Mirëpo, për ne akoma nuk ekziston një mundësi e tillë sepse historia jonë e letërsisë (linguistike), historia jonë e stilit të të shprehurit dhe elementet tanë filologjike nuk janë përcaktuar shumë mirë. Nga ky këndvështrim, kohët e fundit, kjo çështje duhet kryer duke trajtuar drejtpërsëdrejti pjesët e poezive dhe prozave që u njihen autorët. Për këtë arsye, bashkëbisedimin burrë-grua na e japin vetëm romanet dhe tregimet brenda veprave letrare të epokës moderne. Ndërsa në letërsinë turke, ky bashkëbisedim (ose më drejt prishja apo anomalia e këtij dialogu) e ekzagjeron fantazinë e romanit. Shkaku është se meqenëse deri në vitet 1960 meshkujt dhe femrat kanë qenë individë që jetonin të ndarë në shoqëri, shkrimtarët tanë nuk kanë arritur të krijojnë një sistem bashkëbisedimi realist nëpër romane dhe nuk kanë arritur të zotërojnë po ashtu një stil realist të të shprehurit. Për këtë arsye, ne nuk arrijmë të shohim mjaftueshëm se si dallon populli turk në fillim të shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe njëzet, nga një shtresë sociale në një shtresë tjetër dhe nga një rajon në një rajon tjetër.

Elementi që nuk ekziston në shoqërinë osmane është të qëndruarit së bashku i mashkullit me femrën. Situata që ne përmendëm është një dimension interesant, ndikimi i të cilit vazhdon deri më sot. Ne nuk diskutojmë gradën e lirisë

së femrës. Ne nuk jemi as të mendimit se në shekujt e gjashtëmbëdhjetë dhe shtatëmbëdhjetë asnjëherë gratë e Stambollit nuk kanë qenë të izoluara si dhe asnjëherë ato nuk kanë qenë më tepër nën presion sesa gratë në Perëndim. Edhe dokumentet dhe të dhënat e mbështesin këtë opinion. Mirëpo, nga këndvështrimi i bashkëbisedimit të dy gjinive, ajo nuk shpreh diçka konkrete; në këtë shoqëri nuk ekzistonte të qëndruarit së bashku i mashkullit dhe femrës dhe akoma edhe sot kjo është diçka që çalon. Në të kaluarën në këtë shoqëri, meshkujt dhe femrat argëtoheshin të ndarë nga njëri-tjetri. Esnafët kishin ditë të veçanta për t'u argëtuar; atje luhej teatër (një lloj i veçantë teatri i quajtur *ortaoyunu*), shiheshin shfaqjet e Karagjozit luajtur nën hijen e perdeve (ky nuk ishte nga ai lloj që shiheshin nga fëmijët, por përmbante bashkëbisedime jo të hijshme apo kritika politike (kjo mund të vihet re në tekstet e botuar nga Helmut Ritter); luheshin pjesë muzikore dhe bëheshin imitime; vezirët dhe njerëzit e rëndësishëm argëtoheshin veçmas, gratë qëndronin nëpër hamame dhe shëtitore; gjithmonë ceremonitë argëtuese organizoheshin veçmas për gratë dhe veçmas për burrat.

Edhe gratë argëtoheshin veçmas; në ato ambiente nuk kishte burra midis tyre. Për argëtim njerëzve të pasur u silleshin valltare ahengjesh. Të gjitha aktivitetet kishin degët e tyre; veçanërisht bëhen hulumtime të këtyre degëve nga historia jonë e teatrit. Këta trupa argëtimi porositeshin në ditë të caktuara për të argëtuar shoqërinë. Meshkujt i sillnin trupat e argëtimit për t'u argëtuar midis njëri-tjetrit, po ashtu edhe femrat i sillnin mes tyre dhe i ndiqnin duke i parë (gratë shikonin vetëm çengitë/valltare ahengjesh). Pra, në atë shoqëri jeta vazhdonte në disa ndarje të mbyllura.

Edhe tek ne, ashtu si në shoqëritë gjermane, nuk bëhet fjalë për një mënyrë jetese të përbashkët të mashkullit me

femrën; kjo është diçka shumë e rëndësishme që duhet ditur. Kjo gjë përfshin pothuajse të gjithë brezin kulturor dhe gjeografik të Mesdheut; muslimanët, kristianët dhe hebrejtë janë të gjithë pjesë e këtij brezi kulturor. Për shembull, kur i hedhim një sy historisë së vjetër të Firences, shohim se në shekujt e trembëdhjetë, katërbëdhjetë dhe pesëmbëdhjetë, vajzat e reja, të shoqëruara, mund të shkonin në kishë të dielave, ndërsa të gjithë kohën tjetër, ato qëndronin të mbyllura në shtëpitë e tyre. Po ashtu nuk ka asnjë dallim midis muslimanëve dhe katolikëve të Lindjes. Për shembull, në Firence, në atë kohë, ekzistonte konkubinati dhe fisnikët kishin fëmijë nga marrëdhëniet me konkubinatat/robëreshat¹⁵⁴ (njëlloj si tek ne). Konkubinati ekzistonte edhe në Perandorinë Bizantine, bile në pallatet bizantine shërbenin agallarë të haremit dhe në këtë shoqëri meshkujt dhe femrat bënin një jetë të ndarë nga njëri-tjetri.

Shoqëritë e këtij brezi kulturor të Mesdheut-Lindjes së Mesme u përfshinë shumë shpejt në jetën e përditshme që ekzistonte. Ata janë shoqëritë më të vjetra urbane që njihen dhe të jetuarit veçmas midis mashkullit dhe femrës për një kohë kaq të gjatë do ta bënte të paevitueshme vendosjen e marrëdhënieve patriarkale; kjo gjë do të trashëgohej më vonë edhe në epokën moderne. Kjo situatë nuk bën dallim midis kristianëve dhe muslimanëve.

Në fakt, në këto shoqëri, edhe meshkujt nuk janë aq të lirë brenda vetes së tyre. Në këto shoqëri, është hequr dorë herët nga barbarizmi; po ndërsa akoma vazhdon jeta e gjatë urbane tradicionale, meqenëse këto shoqëri u futën me vonesë, bile nuk u futën fare në fazën e shoqërisë industriale, pra në fazën e të jetuarit së bashku të mashkullit dhe femrës, të përpjekjes së tyre të përbashkët në jetë dhe po ashtu edhe në

¹⁵⁴ Gene Brucker, *Renaissance Florence*, Wiley, New York 1969, f.106-110.

luftën midis njëri-tjetrit, ndarja e mashkullit me femrën që ka një kohë të gjatë që vazhdon në këto shoqëri bën që ata të mos kenë një jetë të përbashkët shoqërore. Ky është një problem shumë i rëndësishëm. E thënë më drejt, kjo situatë është shndërruar në një problem në ditët e sotme.

Kjo situatë vihet re gjatë jetës së përditshme në të gjitha marrëdhëniet dhe institucionet. Për shembull, në një pjesë të këtyre vendeve nuk ekziston tradita e karnavaleve dhe festivaleve. Në Itali nëpër karnavale ishte i kufizuar argëtimi së bashku i meshkujve dhe femrave, mirëpo në veri njerëzit dinë më tepër të argëtohen së bashku. Kjo gjë nuk është pranuar asnjëherë nga vendet mesdhetare. Për shembull, banorët e Lindjes nuk para hanë së bashku. Ky është një element matës i rëndësishëm; pra bëhet fjalë për mosrealizimin së bashku të këtyre ceremonive. Të gjithë këta janë elemente që të bien në sy. Në këto shoqëri, edhe tradita e arsimimit së bashku e meshkujve dhe e femrave ishte e kufizuar. Kjo gjë u realizua vetëm me anë të reformave radikale. Kur flasim për arsimin, natyrisht që nuk nënkuptojmë universitetin. Në Portugali, deri në vitet e fundit ekzistonte një diferencim që nuk praktikohesh as në vendin tonë; atje djemtë dhe vajzat shkolloheshin në shkolla fillore të veçanta. Atëherë mua mund të më thuhet me të drejtë se edhe futja e femrave në Fakultetin e Mjekësisë në Universitetin Heidelberg, për të cilin unë kam thënë se femrat dhe meshkujt studiojnë së bashku, nuk është bërë më përpara sesa në Universitetin e Stambollit, pra janë periudha të afërta. Arsimiti nuk kryhet vetëm në shkollë. Ekziston procesi i arsimimit së bashku i mashkullit dhe femrës. Për shembull, ky proces mund të kryhet në një sallon, nëpër grupe apo gjatë dëgjimit të kumtesave. Në Mesdhe, gjithmonë gratë dhe burrat qëndrojnë veç e veç. Mirëpo në Perëndim, në këto çësht-

tje gratë dhe burrat qëndrojnë së bashku. Natyrisht, me futjen e gruas në jetën industriale edhe në Lindje, ky proces merr të njëjtën udhë edhe me anë të anëtarësive në parti dhe sindikatave. Në Angli, ka dy shekuj që njerëzit janë së bashku në lëvizje të caktuara shoqërore. Kjo është shumë e rëndësishme sepse kjo traditë e të qëndruarit së bashku nuk ekziston në çdo vend.

Tani le të vijmë në vendin tonë: Kur ne i hedhim një sy letërsisë dhe romaneve tona, shohim në mënyrë shumë të qartë një mangësi; në letërsinë tonë nuk arrihet të përshkruhet mirë të qëndruarit së bashku i mashkullit me femrën. Bile edhe shkrimtarët tanë, që ne kujtojmë se janë më të aftët në këtë çështje, janë të pavetëdijshëm se nuk kanë aftësi për këtë gjë. Kur i hedhim një sy nivelit të bashkëbisedimit (pra të mënyrës se si mashkulli dhe femra takohen dhe flasin), që është diçka shumë e rëndësishme në romanin perëndimor, kuptojmë se shkrimtarët tanë nuk e njohin këtë gjë. Në romanin perëndimor, zhvillimi i të gjitha karaktereve, reagimeve dhe ngjarjeve pasqyrohet në ata bashkëbisedime/dialogë ndërsa tek ne nuk ekziston një gjë e tillë. Romanit tonë i mungon ky ambient i pasur i të shpjeguarit.

Le të shqyrtojmë pak librin e Ahmed Xhevadit me titull *Gruaja në vendin tonë*, i shkruar gjatë viteve të periudhës së dytë të monarkisë kushtetuese (*Revista Historia dhe Shoqëria* u botua me germa e reja). Ai thotë kështu: "Në shoqërinë tonë, nëna për një njeri është një zonjë së cilës nuk i nxirret fjalë nga goja. Ndërsa gruaja për të është një shërbëtore e cila lind fëmijë. Burri nuk arrin të qëndrojë gjithmonë në shtëpi. Njëzet minuta mbas iftarit, të gjithë vërshojnë nëpër kafene. Për këtë arsye, burrat pa gra janë të pistë dhe të çrregullt, ndërsa gratë mjaftohen duke thënë se burri e ka lënë veten mbas dore." Në fakt, Ahmed Xhevadi e ka pikasur

problemin por, ndonëse ka shkrimtarë si puna e tij, përsëri për shkak të këtij problemi ata nuk dinë ta shohin botën; ekzagjerimin e këtij problemi ata e konsiderojnë zgjidhje.

Për shembull, le të shohim Ahmed Rasimin, një nga romancierët më të rëndësishëm të fund shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe fillim shekullit të njëzetë. Në romanet e tij mashkulli dhe femra nuk jetojnë së bashku, prandaj dhe femra nuk njihet. Hidhni një sy veprës së tij me titull *Fuhs-u Atik* (Amoraliteti i vjetër); këtu femra njihet pjesërisht dhe bëhet fjalë për femrën amonale. Aty ka përshkrime se si mund të futesh në shtëpinë e filanit apo se si është bastisur filan vendi. Në fakt autori nuk i njeh ato gra. Ai njeh një fazë të jetës së tyre, njeh anën interesante që e ka parë vetë. Kjo veper është shumë e rëndësishme për folklorin e Stambollit dhe për historinë tonë sociale, por këtu nuk ka një autor i cili e njeh femrën dhe krijon bashkëbisedimin midis femrës dhe mashkullit.

Po ashtu hidhni një sy Hysejin Rahmiut; ai i njeh më tepër femrat dhe me të vërtetë me një mjeshtëri të rrallë ai përshkruan të gjithë ambientin rrethues të femrës që banon në një mëhallë buzë rruge. Mirëpo edhe këtu nuk flitet për mashkullin sepse, në fakt, vëzhgimet e Hysejin Rahmiut janë kryer në vendin ku ai banon. Në shtëpinë e tij shkonin e vinin gra të ndryshme të mëhallës me bohçe nëpër krahë. Për shembull, kam dëgjuar nga rahmetliu Erxhymend Sijavushollu se një nga këto gra ishte edhe zonja Myberra. Pa dyshim, zonja Myberra, e cila shkonte tek Hysejin Rahmiu në Hejbeliada dhe e cila vizitonte edhe shtëpi të tjera gjatë vitit, ishte një zonjë nga Stambolli që me të drejtë mund të quhet një buletin i gjallë lajmesh i këtij qyteti dhe një monument folklori. Prandaj, autori i cili krijon një bashkëbisedim të mirë me gratë, e përshkruan mirë gruan e çdo shtrese të

Stambollit, duke paraqitur edhe ambientin që i rrethon ato. Mirëpo, edhe ai nuk arrin t'i bashkojë të dy kompartimentet sepse edhe në jetën e vërtetë turke në të kaluarën të dy kompartimentet nuk ishin së bashku. Sado i talentuar të jetë romancieri turk, ai nuk e kishte shansin e L. Tolstojit sepse përrreth tij nuk ekzistonte shoqëria në të cilën kishte jetuar Ana Karenina. Romani, para së gjithash, nënkupton përlllogaritjen e ambientit në të cilin jetojmë. Ne nuk mund ta shpjegojmë ndryshe gjendjen pa rrugëdalje të të njëjtit bashkëbisedim/diallog edhe në romanet e një intelektualeje të nivelit ndërkom-bëtar si Halide Edip Adëvar, përveç shkrimtarëve meshkuj të cilët u mësojnë grave tona se si të arsimojnë shoqërinë.

Tani le të vijmë tek romanet tona. Si është krijuar dialo-gu apo e thënë më drejt, si nuk është arritur të krijohet dia-logu midis mashkullit dhe femrës nëpër romane?

Sevda İhtikarı (Aventurë dashurie) është një roman i shkruar në vitet 1920. Për shkak të shpalljes së republikës dhe ndryshimit të sistemit, një zonjë që kishte studiuar për jurisprudencë dhe që ishte një nga avokatet e para, bie në dashuri me një djalë të ri. Mirëpo djali nuk ia kthen dashur-inë; ai u vardiset grave moderne në lagjen Bejollu dhe për shkak të këtyre grave, nis të luajë bixhoz, varfërohet nga paratë që harxhon në bixhoz, hidhet në gjyq dhe futet në burg. Ju e dini se i njëjti motiv ekziston edhe në veprën e Reshat Nuriut me titull *Yaprak Dökümü* (Rënia e gjetheve); aty personi kryesor martohet me një vajzë dhe për shkak të saj nis të luajë bixhoz. Këtu, ekziston një stepje, bile një frikë përballë gruas. Mirëpo kjo vepër e Reshat Nuriut është një nga romanet më të bukur që kemi. Nuk para ekziston një roman i tillë që të përshkruajë në një mënyrë kaq realiste ambientin dhe individët që e rrethojnë atë si dhe të paraqes-së në mënyrë kaq të suksesshme pamundësinë e një familje-

je të vjetër osmane për t'u rezistuar dhe për t'u përshtatur ndryshimeve të mjedisit rrethues; në atë kohë ky roman është lexuar shumë. Për herë të parë në Teatrin e qytetit kjo vepër theu rekord duke u luajtur si pjesë teatrale mbi njëqind herë. Në atë kohë, një vepër mund të luhej si pjesë teatrale vetëm disa herë¹⁵⁵.

Për shembull, Sermet Muhtar Alusi ka shkruar një roman me titull *Nusja e njeriut të pasuruar nga lufta*, që u botua në vitin 1932; kjo është një vepër që paraqet në një mënyrë humoristike rrënimin e vendit gjatë luftës. Mirëpo edhe në këtë libër, ka disa dialogë mashkull-femër të pakuptimtë: Kur ai po dilte nga dera, një grua i thotë "Zotëri, harruat aparatën" dhe vrapon nga pas për t'ia dhënë. Ajo vrapon dhe pastaj çfarë ndodh? Pra, ju thoni se ata do të flasin jashhtë për ato gjëra që nuk kanë folur brenda. Ambienti i këtij dialogu është një shtëpi verore në Byjykada të Stambollit, pra bëhet fjalë për një ambient modern të asaj periudhe ku burrat takoheshin me gratë. Gjatë përshkrimit nga ana e shkrimtarit, ndërsa duhet që ai të pasqyrojë dialogun midis burrit dhe gruas, menjëherë ky dialog transformohet në një marrëdhënie burrë-grua në mëhallën e vet. Pra, këtu preferohet më tepër një trukim i ngjarjes. Ndërsa në romanin e periudhës së dytë të monarkisë kushtetuese, midis burrit dhe gruas ka disa debate kulturore. Më poshtë është paraqitur një pjesë nga vepra e Ahmet Hikmetit. Gjatë armëpushimit, në një gosti në një lagje të bukur të Stambollit, merrte pjesë edhe togeri anglez Pickbaker. Le t'i hedhim një sy se çfarë flitej përreth tij në atë gosti. Bëhet fjalë për monologë jorealë:

Pranë Pickbakerit u futën brenda edhe burri i zonjës Hushihand, koloneli në pension Nafi beu dhe mësues Zarfif beu, që ishin

¹⁵⁵ Sevda Şener, *Çağdaş Türk Tiyatöründe Ahlak, Ekonomi, Kültür Sorunları*, A.Ü.D.T.C. yay. Ankara 1971, f.152-160.

të ftuar në atë gosti. Zarif beu po tregonte: “Ndërsa Lord Bajroni po sakrifikonte jetën e tij për grekët barbarë dhe mizorë në Mesolongji, ai u bë viktimë e injorancës. Ai i imagjinonte turqit si një popull primitiv. Mirëpo pushtuesit më të mëdhenj të botës si Xhengizi, Timuri dhe Javuzi ishin turq. Ullug Beu, një nga astronomët dhe matematicienët e Mesjetës ishte një princ turk. Natyrisht, ju e keni parë në “British Museum” edhe astrolabin e tij.” Ndërkohë zonja e moshuar Rukije u shkëput nga vajzat dhe i tha: “Zotëri! Nëse Lord Bajroni do ta kishte lexuar Fuzulin, do të turpërohej nga sakrifikimi i jetës së tij për qejfin e ushtarëve grekë, të cilët e kanë dëgjuar emrin e Homerit një herë në jetën e tyre.”

Ky bashkëbisedim gjoja po bëhet vetëm në recepsion. Sigurisht është e qartë se ambienti është shumë mërzitës.

Fjalime të tilla kishte edhe në veprat e Halide Edipit. Ndërsa monologët me faqe të tëra nuk kishin fund, më pas ata ndërpriteshin me një replikë pa lidhje¹⁵⁶. Është e qartë se këta shkrimtarë nuk janë rritur në një shoqëri meshkuj-femra, prandaj ata nuk arrijnë t’i kapin këta dialogë. Mirëpo këta nuk janë shkrimtarë që nuk e kanë aftësinë e intelektit dhe vëzhgimit. Përveç kësaj papërshtatshmërie, në çështjen e të drejtave feministe, njerëzit e shquar të shoqërisë (meshkuj-femra) kishin një konsensus; bile mbrojtësit e të drejtave të grave nuk ishin vetëm nga ambientet socialiste dhe liberale, por kjo fushë ishte bërë shqetësimi kryesor edhe i reformatorëve muslimanë.

Në Turqi dhe në Botën Islame, tema e feminizmit nisi të debatohet nën titullin “*alem-i nisvan*” (bota e grave). Ky debat dhe reformat që e ndjekin atë, thënë më drejt iniciativat

¹⁵⁶ Përkundrejt saj, mbas viteve 1960, në letërsinë tonë ne duhet të ndalemi pak edhe tek veprat e Sevgi Soysalit. Tashmë në veprat e tij dialogët mashkull-femër nisën të marrin formë sepse bëhet fjalë për një brez i cili rritet në një shoqëri mashkull-femër. Kjo është shumë e rëndësishme. Këta romancierë dinë t’i japin formë dilaogut mashkull-femër në fantazitë e tyre.

për reforma, në fakt kanë një dimension që i tejkalon konceptet si shoqëria turke apo bota islame. Struktura mijëravjeçare e vendeve të Mesdheut është duke ndryshuar. Në pamje, zhvillimet ekonomike nuk kanë arritur në dimensionet dhe nivelin për t'i dhënë urgjentisht një zgjidhje lirisë së femrës dhe çështjeve që ecin paralel me të. Një zhvillim i rëndësishëm është edhe fakti se gratë që nisën të punonin do të bëheshin investitore, drejtuese dhe natyrisht një numër i madh i tyre do të ishin punëtore, por kjo gjë nuk krijoi një organizim ekonomik dhe social. Bashkë me këtë gjë, përpjekjet në fushën e të drejtave të grave, të cilat ne mund t'i përmbledhim me emrin lëvizjet feministe, u kryen nga njerëz të shkolluar të shoqërisë që përfshinin femra dhe meshkuj në atë masë që do t'i ndryshonin kushtet dhe do t'i sillnin këto të drejta, duke realizuar reforma të rëndësishme.

Feminizmi dhe të drejtat e grave, në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe në fillim të shekullit të njëzetë, në botën turko-islame ka qenë një fushë ku për këtë çështje, përpara grave, në fillim kanë luftuar burrat. Bile, mendimtarët femra si Halide Edip janë inkurajuar dhe mbrojtur nga drejtuesit e shoqërisë. Shkrimet mbi të drejtat e grave në këtë botë dhe në veçanti mbi "ndriçimin" dhe arsimimin e vajzave kanë një paralelizëm dhe ngjashmëri për t'u habitur. Të qenët e këtyre mendimtarëve konservatorë islamistë apo liberalë perëndimorë nuk ndryshon asgjë. Vendi i gruas në shoqërinë që ata deshën të themelojnë nuk është vendi i sotëm i saj. Kazanllë Jusuf Akçura dhe Sejid Ahmed Hani në Indi shkruanin të njëjtat gjëra si një manifest. Reformat kushtetuese dhe republikane kishin si qëllim të lehtësonin dhembjen e tipit të gruas së përvuajtur, një tip ky i përshkruar në veprat e mendimtarit konservator Ahmed Xhevdet pashai, po ashtu në veprat e Abdullah Xhevdetit, romancierit Halid Zijait dhe Reshat Nuriut.

Një nga krizat më të rëndësishme në marrëdhëniet burrë-grua në familje është edhe dhuna. Jo vetëm dhuna e dimensioneve të sotme, por edhe në shekujt e kaluar në asnjë shoqëri një fenomen i tillë nuk është përkrahur asnjëherë. Le ta bëjmë të qartë këtë gjë: rrahja e grave nga burrat e tyre nuk pritej mirë nga gjykatat; nëse ky veprim ishte i vazhdueshëm, gjykata vendoste për ndarjen e çiftit apo e urdhëronte burrin që ta siguronte gruan e tij se kjo gjë “nuk do të përsëritej më”. Vendimet e gjykatës sheriatike të qytetit të Bursës të vitit 1604 i dënonin burrat të cilët i mbyllnin gratë e tyre në shtëpi dhe i linin pa ngrënë. Në vitin 1844, një gjykatë në qytetin e Bursës dënon një njeri i cili kishte rrahur pa të drejtë gruan e tij. Veçanërisht ky lloj veprimi që kryhej nga nëpunësit e shtetit nuk pritej mirë dhe në mënyrë absolute ata dënoheshin nëpër instancat e caktuara. Kështu, një vendim i vitit 1849 i Kuvendit të Lartë të Drejtësisë, që ishte dhe organi më i lartë vendimmarrës dhe gjyqësor i perandorisë, dënonte Alaaddin Pashazade Xhelal beun për sjellje të pahijshme ndaj gruas së tij¹⁵⁷.

Në shoqërinë osmane, çdo komunitet fetar kishte rregulla të caktuara të veshjes; po ashtu ndalohej edhe mënyra e veshjes jashtë këtyre rregullave. Kjo gjë ekziston në të gjitha shoqëritë tradicionale. Në këto shoqëri, rregullat e veshjes nuk ishin vetëm një presion që i bëhej gruas. Mirëpo mbas Tanzimatit, në shoqëri, veshja e gruas ishte tema që resorristët iu bënë më tepër lëshime konservatorëve. Transparenca e ferexhesë së gruas apo një shkurtim i lehtë i fustanit bëhej shkak bile edhe për largimin e ministrave nga qeveria¹⁵⁸. Gjatë luftës, anëtarët e Komitetit për Bashkim dhe Progres nxorën një rregullore të veshjes që u zbatua fuqishëm për të qetësuar ambientin shoqëror.

¹⁵⁷ BOA, *Ar-M.V.*, No: 4234, 5 shtator 1849.

¹⁵⁸ Abdurrahman Kurt, *po aty*, f.125.

Shpenzimet e familjes

Qytetarët e Perandorisë Osmane ngjanin shumë me njëri-tjetrin nga këndvështrimi i nivelit dhe kulturës së jetesës. Në këtë ngjashmëri, përkatësia e qytetarëve në fe dhe gjuhë të ndryshme nuk shprehte ndonjë gjë të madhe. Në disa situata, arkitektura e shtëpive dhe traditat nuk vareshin nga kufijtë gjeografikë. Shtëpitë, nga ana gjeografike dhe arkitekturore, janë produkte specifike të një qytetërimi të vjetër të llojit mesdhetar. Edhe nëse stili arkitekturor i shtëpive, qofshin këto me dru apo me gurë, është i ndryshëm, funksionet dhe përdorimi i tyre është i njëjtë. Ndarja sipas gjinisë vlen për çdo fe dhe rajon. Pjesët dhe përdorimi i tyre në shtëpinë e një qytetari të komunitetit grek të Fenerit, një qytetari të komunitetit armen apo i një efendiu turk janë të ngjashëm. Në shtëpitë e ndërtuara me dru dhe me mure të holla bashkëshortët flisnin me zë të ulët; përndryshe e gjithë mëhalla do t'i bashkëngjitej bisedës. Në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, udhëtari Schweigger i sheh shtëpitë turke si të pavlera; bile, ai shpreh mendime negative edhe për shtëpitë e shtresës së lartë të shoqërisë¹⁵⁹. Po ashtu ai ngrinte problemin e baltës dhe thoshte gjithashtu se shtëpitë nuk ishin cilësore dhe ishin të shtrenjta. Shtëpitë e shekullit të tetëmbëdhjetë duhej të ishin rezultat i një furtune harxhimesh. Në përzgjedhjen e arkitekturës dhe rregullimin e kopshtit të shtëpive, në të kundërtën e asaj që mendohet, nuk duhet të ketë ndikuar vetëm stili arkitekturor i Francës dhe Austrisë, por edhe kopshtet dhe pikturat e Iranit. Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, ndryshimi më dallues i periudhës së Tanzimatit përfshinte konakun si dhe mobilitet dhe dyshe-

¹⁵⁹ Ilber Ortaylı, "Bazı 16. Yüzyıl Alman Seyahatnameleri...", *A.Ü.S.B. Fak. Derg.*, V.XXVII-No: 4, 1973, f.144.

menë brenda tij. Një ide të qartë për këtë gjë të japin edhe mallrat e regjistruar në regjistrat e pasurisë së ndarë nga trashëgimia e shtresave të larta në periudhën klasike; vetëm se ka dyshime se jo gjithmonë është mbajtur një inventar i plotë. Historiani i famshëm hungarezo-osman Lajosh Fekete, në artikullin e tij me titull "*Shtëpia e një Efendiu Provincial Turk në Shekullin e Gjashtëmbëdhjetë*", jep të dhëna mbi pasurinë e një nëpunësi të financave me emrin Ali Çelebi, i cili kishte ndërruar jetë në vitin 1587; me anë të këtij lloj përcaktimi të pasurisë, Lajosh Fekete, për herë të parë përshkruan pasurinë brenda shtëpisë dhe stilin e jetesës së një drejtuesi osman. Shtëpia ku banon një familje rregullohet sipas kushteve të saj financiare. Nga ana gjeografike, arkitektura e shtëpive ndryshon. Në përgjithësi, nëpër shtëpi nuk kishte ujë të rrjedhshëm, bile në vendet si Stambolli, për furnizimin me ujë në një masë të caktuar (*masura*) të një shtëpie apo ndonjëherë të një konaku dhe natyrisht të hamameve dhe çezmave (*lyle*-masë uji e barabartë me katër *masura*) nevojitej fermani i padishahut. Edhe në shekullin e nëntëmbëdhjetë, deri në themelimin e kompanisë me emrin Terkos, procedura të tilla hasen shpesh. Këto masa regjistroheshin në regjistrin e tapive. Prandaj, meqenëse nuk kishte hamam në çdo shtëpi, njerëzit laheshin në hamamin e mëhallës; hamami ishte një hapësirë që zinte një vend të veçantë në jetën e përditshme turke. Veçanërisht hamamet ku laheshin gratë ishin një platformë publike dhe zinin një vend të rëndësishëm në folklorin e një familjeje të Stambollit.

Në jetën e shoqërisë osmane harxhimet ishin të kufizuara; për shembull, pasqyra konsiderohej një mall luksi dhe kur udhëtari i famshëm Andreas David Mordtmann erdhi në Ankara dhe qëndroi në një shtëpi të pasurish në vitin 1850, ai thotë se më në fund mbas shumë kohësh gjeti një

pasqyrë me të cilën mund ta shihte të gjithë trupin¹⁶⁰. Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, u shfaqën tipe të reja dyqanesh për të plotësuar nevojat e reja të veshjeve, mobilieve dhe pajisjeve të banjës; kjo gjë ishte një risi për qytetet-port si Izmiri, Selaniku dhe Stambolli. Në fakt edhe në periudhën klasike kishte harxhime që të habisnin. Stofat e Halepit përdorshin në Tokat, pëlhurat e Rumelisë përdorshin në Selanik dhe Izmir ndërsa sapuni që vinte nga Siria përdorej në Anadollin Qendror. Megjithatë, familja osmane, me aq sa kishte mundësi, ishte një familje që prodhonte vetë çdo gjë që konsumonte; shumë qytete dhe fshatra të perandorisë pothuajse jetonin në një sistem autarkik dhe për këtë arsye gratë e familjes kryenin një aktivitet prodhimi të nivelit të lartë.

Banorët e shumë qyteteve e kalonin verën në shtëpitë me vreshta në fshat; edhe kjo shtëpi verimi ishte një vend prodhimi. Mirësia e kalimit të periudhës së verës në shtëpitë me vreshta ishte më tepër për fëmijët dhe gratë. Meshkujt e shtëpisë që ishin esnafë (apo nëpunës), sipas situatës apo largësisë, shkonin e vinin përditë në këto shtëpi, ose me gomar ose me një makinë të thjeshtë sepse punët e tyre në qytet vazhdonin. Për shembull, në shumë qytete të Anadollit si Kajseri, Ankara, Konia, vihej re një mënyrë e tillë jetese; në Turqinë Osmane, për shkak të zgjerimit të aktivitetit të disa bizneseve, në disa qytete njerëzit u pasuruan nga rritja e volumit të tregtisë së jashtme në shekullin e tetëmbëdhjetë. Po ashtu, arkitektura e shtëpive ndryshoi; qendrat si Safranbollu që ne e njohim të gjithë, Plovdivi dhe Gabrovo në Bullgari, Voskopoja në Shqipëri, Bursa, Selaniku, Izmiri dhe Bejruti u pasuruan nga tregtia e jashtme dhe në këto qytete u shfaqën vepra arkitekturore interesante. Mirëpo,

¹⁶⁰ A. D. Mordtmann, *Anatolien-Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien* (1850-1859), Hannover 1925, f.376 dhe 380.

ndërkohë, kishte qytete konservatore. Për shembull, në atë kohë Ankaraja ishte një nga qytetet që nuk i shndërronte të ardhurat në paraqitje të jashtme dhe në konsum.

Asnjëherë në Ankara nuk ka pasur konakë me një bukurri të madhërishtme. Ne nuk shohim konakë të tillë atje. Ky qytet nuk ka pasur as drejtues, as pronarë tokash dhe as tregtarë leshi të komunitetit armen. Në fakt, Turqia Osmane ishte një vend shumë i thjeshtë; këtë gjë e shohim dhe e kuptojmë më mirë kur e krahasojmë atë me botën përreth. Për shembull, një herë e një kohë Argjentina fitoi shumë para nga tregtia e bagëtisë së trashë, ndërsa në shekullin e kaluar dhe në çerekun e parë të këtij shekulli Egjipti u bë i pasur nga tregtia e pambukut. Të gjitha këto janë pasuri të përkohshme, mirëpo apartamentet dhe godinat e asaj periudhe në Aleksandri nuk mund t'i gjejmë në Stamboll dhe Izmir. Konakët në Kajro duke përfshirë edhe konakët e sadrazemit nuk gjenden në Stamboll. Në Stamboll, pasuria aktuale që bie në sy u soll nga anëtarët e dinastisë së Mehmet Ali pashait të Egjiptit. Pavarësisht fjalëve që përsëriten shpesh tek ne se “mbas Tanzimatit të gjithë ndërtuan konakë”, duhet pranuar se ato që u ndërtuan ishin gjëra të thjeshta. Ne nuk i shohim sarajet e vilajeteve periferike të Rusisë, Kaukazit dhe Tbilisit, pasurinë e madhe të Odesës apo vilat dhe sarajet verore të Krimesë në kohën e Rusisë në qytetet osmane ku bëhej tregti e madhe. Ndërtesa të tilla nuk kishte në asnjë qytet të Turqisë Osmane, bile as në kryeqytet dhe as në Anadoll. Godinat ekzistuese ishin konakë të vegjël ku bëhej një jetë shumë e thjeshtë; aty përdoreshin mjete lokale dhe mesa ishte mundësia, evitohej sjellja e punëtorëve nga jashtë; përveç Izmirit dhe Selanikut, shpenzimet si sjellja e mermerit, mjeteve të ndryshme apo artistëve nga Italia ishin të rralla. Konakët e ndërtuar në Stamboll me pasuritë

që vinin nga Egjipti me të vërtetë ishin një përjashtim. Përsëri, supervizorët dhe punëtorët e përpunimit të gurit që vinin nga Italia në qytetet tona të mëdha si Izmiri, Selaniku dhe Stambolli, ua mësonin këtë zanat vendasve dhe në këtë mënyrë janë ndërtuar plotësisht edhe ndërtesat me gur të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Shekullin e kaluar, një popullsi e madhe italiane që punonte në këtë vend, jetonte në qytetet si Stambolli, Izmiri, Selaniku, Bejruti, Halepi, Latakia dhe Tripoli.

Në Perandorinë Osmane, botimet si librat dhe revistat nuk para dërgoheshin shumë nga kryeqyteti për në provinca; po ashtu nuk ekzistonte një grup i caktuar lexuesish dhe në shumë qytete të Anadollit, për shembull në Ankara, siç e dini në këtë kontekst klubi i parë që u hap është klubi i Shoqërisë (Partisë) për Unitet dhe Progres. Meqenëse godina e re e ndërtuar në fillim të shekullit të njëzetë nuk u përdor nga partia, ajo nisi të përdorej nga Asambleja Popullore. Pra në atë kuptim, në Anakara nuk kishte një jetë sociale dhe njerëzit vetëm sa vizitonin njëri-tjetrin. Gratë takohehin dhe bisedonin me njëra-tjetrën, po ashtu edhe burrat takoheshin dhe bisedonin me njëri-tjetrin. Në këto biseda përdorej një letërsi gojore e mrekullueshme. Kjo gjë vihej re në shumë qytete. Marrëdhëniet e njerëzve ishin marrëdhënie vendore dhe veçantia e këtyre marrëdhënieve ishte se pak prej tyre ishin me të huajt (vetëm ato në mënyrë zyrtare). Lidhja farefisnore përbënte strukturën e grupit të dorës së dytë përreth individëve.

Shërbëtoret e familjes

Përderisa nuk ishin shumë të varfër, shtresa e mesme e popullsisë mbante gra ndihmëse në shtëpi. Në Perandorinë Osmane skllëvërit nuk ishin një fuqi prodhuese (përjashtim

bënte Egjipti apo vendet përreth tij, ku skllëvërit përdoshin ndonjëherë për këtë qëllim). Robërit përdoshin në sara-je dhe në konakë, po ashtu edhe robëreshat që vinin nga Kaukazi përdoshin si shërbëtores nëpër konakë. Midis robit dhe zotërisë së tij ekzistonte një lidhje e ngushtë. Edhe mbas ndalimit zyrtarisht të robërisë dhe tregtisë së robërve me anë të fermanit të Sulltan Abdylmexhidit në dhjetor të vitit 1846, vihet re se ndonjëherë zbatimi i këtij fermani është shkelur. Për shembull, një ferman i datës 26 dhjetor 1857 urdhëron që Bajrami, një tregtar shqiptar që merrej me tregtinë e robërve dhe Ismalil Aga, kryeshërbëtori i sulltanit për këpucët, të dënoheshin për shkak të veprimeve të tyre në kundërshtim me fermanin e vitit 1846¹⁶¹. Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, edhe familjet e shtresës së mesme nëpër qytetet e mëdha apo nëpër qendrat e vogla përdornin si shërbëtores vajzat e adoptuara që silleshin nga fshatrat përreth apo nga fiset çerkeze. Said Oztyrk, në një hulumtim që ka kryer mbi regjistrat e pasurisë së shekullit të shtatëmbëdhjetë, tregon se anëtarët e klasës ushtarake (elita) përdornin më tepër robëresha sesa robër. Sipas tij, e njëjta gjë vlen edhe për gratë e familjeve osmane¹⁶². Po ashtu dihet se në disa familje robëreshat dhe robërit janë martuar edhe me fëmijët e zotërinjve të tyre. Mendohet se robërve apo robëreshave fëmijë të fesë kristiane u është kërkuar që të konvertohen duke i bërë ata muslimanë, por një ngjarje e fund shekullit të kaluar na tregon se edhe në këtë çështje duhet pasur kujdes ligji në fuqi. Pati një ankesë se në shtëpinë e një njeriu të quajtur Halil Aga, një fëmije kristian që gjendej si shërbëtor i ishte kërkuar që të konvertohej në Islam. Mbas një hetimi nga ana e Ferik Nasir pashait, ai arriti në përfu-

¹⁶¹ BOA, *Ir-M.V.*, No:16856 / 26 dhjetor 1857.

¹⁶² Said Öztürk, "Tereke Defterlerine Göre XVII. Asırda İstanbul'da Aile Nüfusu, Servet Yapısı ve Dağılımı", *İstanbul Araştırmaları* 3, 1997, f.58.

ndim se fëmija e kishte kaluar moshën pesëmbëdhjetë vjeç dhe kështu kjo çështje u mbyll.¹⁶³

Gjithashtu duhet cekur edhe një pikë tjetër pa i erzagje-ruar dhe përgjithësuar këto lloj situatash. Duhet bërë e qartë se tradita e birësimit të vajzave që përdoreshin si shërbë-tore nuk funksiononte gjithmonë ashtu siç duhet në familjet e qytetit. Ashtu sikurse nga këto vajza kishte prej atyre që martoheshin kur u vinte moshja, po ashtu kishte shumë edhe prej atyre që gjatë gjithë jetës kujdeseshin për fëmijët e familjes dhe që në fund të jetës kur ishin plakur, liheshin në një cep apo prisnin vdekjen nëpër institucione bamirësie. Pavarësisht se ato nuk ishin një mjet prodhimi që punëso-heshin nëpër fusha apo nëpër fabrika¹⁶⁴, pozita brenda fa-miljes e robërve dhe në veçanti e vajzave robëresha pati tër-hequr qysh herët interesin e letërsisë tonë moderne. Mënyra se si i janë përqsaur kësaj çështjeje shkrimtarët si Namik Ke-mali e deri tek Rexhaizade Mahmud Ekremi dhe Sami Pa-shazade Sezaiu është trajtuar nga ana e Börte Sagster-it¹⁶⁵. Me çështjen se si ndryshon pozita e robëreshës brenda sho-qërisë që ndryshon dhe strukturës së familjes janë marrë vetëm njerëzit e letrave të këtij shekulli.

Suraiya Faroqhi, e cila e trajton këtë temë në historiogra-finë tonë, në artikullin e saj me titull "*Nga Konkubinati (insti-tucioni i robëreshave) tek Kryqëzatat dhe Pelegrinazhi në Mekë*", flet për robëreshat e dy zonjave të pasura dhe për robëresh-ën me emër Gylbahar që i përkiste po ashtu një zonje tjetër

¹⁶³ BOA, Y. A. *Resmi*, No: 4/397/1321.4.14=10 korrik 1903.

¹⁶⁴ Halil Sahillioğlu, "Slave in the Social Economic Life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries", *Studies on Ottoman Economic and Social History*, IRCICA, Istanbul 1999, f.105-173.

¹⁶⁵ Börte Sagaster, "*Herren und "Sklaaven" der Eändel im Sklaavenbild tükischer Liter-aten*", Harrasoëitz, Eiesbaden 1997; Suraiya Faroqhi, "*Vom Sklaavenmaedchen zur Mekkapilgerin*", *Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken zu Ehren Nejat Göyünç*, Istanbul 1997, f.9-29.

të pasur. Për shkak të afrimitetit të tyre me të ndjerat, ato fitojnë lirinë, pjesë nga pasuria e të ndjerave dhe bile shkojnë edhe në haxh¹⁶⁶.

Këta shembuj që hasen shpesh nëpër qytetet e pasura si Bursa të Perandorisë Osmane janë një përqasje që vjen jo nga shfrytëzimi i robërve dhe i robërshave në industri dhe bujqësi, por nga shfrytëzimi i tyre në jetën e përditshme të familjes osmane brenda në shtëpi.

Shëndeti i familjes

Ashtu si në çdo shoqëri, edhe në shoqërinë turke erzistojnë besëtytni të ndryshme; këtu duhet të theksojmë se për Turqinë Osmane ato janë kthyer në një institucion të ekzagjeruar kulturor nga ana e shkrimtarëve pozitivistë modernistë. Veçanërisht gratë e Stambollit, gjatë vitit, përveç tyrbeve të evliave muslimanë, vizitonin në çdo vend edhe kishat dhe varret e shenjtorëve kristianë duke therur kurban në nder të tyre (bile edhe tani therin kurban). Bashkë me të, që nga shekulli i nëntëmbëdhjetë, në shumë qytete erzistonte edhe mjekësia moderne. Në vitin 1850, Mordtmann flet për një mjek të huaj në Amasja i quajtur Bertoletti¹⁶⁷. Farmacitë e rojës që jepnin dhe ndërhyrjen e parë mjekësore bazë, ashtu siç ishin përfshirë në vjetarët e shtetit, po ashtu gjendeshin në qytete të mëdha dhe siç ka shkruar dhe Dr. Nuran Yëlldërëm, “dyqanet mjekësore” të periudhës klasike, në shekullin e nëntëmbëdhjetë nisën të shndërroheshin në klinika moderne¹⁶⁸. Mirëpo shumica e popullsisë në vend nuk kishte zgjidhje tjetër veçse t’i drejtohej mjekësisë tradic-

¹⁶⁶ S. Faroqhi, *Stories of Ottoman Men and Women*, Istanbul, Eren 2002, f.136-137.

¹⁶⁷ Mordtmann, *age*, f.97.

¹⁶⁸ Nuran Yıldıırım, “İstanbul Eczanelerinde Hasta Muayenesi”, *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları* 2-3, İstanbul 1996-97 2-3, f.72.

ionale. Mendimet e gabuara se meqenëse gruaja shihej si diçka pa vlerë, familja e saj nuk i bënte shërbim mjekësor nuk kanë vend. Dje dhe sot, e gjithë popullata rurale si meshkujt ashtu edhe femrat, përfitojnë nga shërbimet mjekësore me sa kanë mundësi. Për vizitat e grave dhe në veçanti për lindjet e tyre nuk shërbenin vetëm mamitë, por edhe gratë që u bënë vaksinat (këto gra u bënë vaksinat popullatës në shekullin e nëntëmbëdhjetë kundër lisë së dhenve) dhe në veçanti gratë që punonin pa diploma dhe që praktikonin shërimin tradicional; Abdulaziz beu na thotë se këto gra ndahen në disa kategori¹⁶⁹. Po ashtu Nil Sarë na thotë se midis tyre kishte dhe disa specialiste të sëmundjeve të syrit që quheshin “kehhal”¹⁷⁰. Tradicionalisht, doktorët e familjes ishin nga këto lloj grash. Këto quheshin dhe gra mjeke, si dhe ishin tipat e shoqërisë që kishin lidhje të rëndësishme me anëtarët e familjes në jetën familjare osmane.

Mënyrat e të ushqyerit të familjes turke

Kuzhina turke është institucioni më i rëndësishëm i kulturës dhe i jetës familjare turke. Kuzhina turke është një kuzhinë perandorake dhe brenda saj gjenden elemente të klimave dhe popujve të ndryshëm; ashtu siç mendojnë disa, as vetëm Stambolli dhe as vetëm Rumelia nuk janë pjesë përbërëse e saj. Në të gjithë Perandorinë Osmane, që nga Deti i Zi e deri në Mesdhe, që nga Anadolli Qendror e deri në Thrakë e Rumeli dhe që nga Krimea e deri në Kretë, ekz-

¹⁶⁹ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri*, İkinci Kitap, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 1995, f.354-358.

¹⁷⁰ Nil Sarı, “Osmanlı Sağlık Hayatında Kadının Yeri”, *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları* 2-3, İstanbul 1996-97, f.20-23.

istonte një kuzhinë e pasur sipas rajonit. Perimet, brumi, frutat dhe mishi, të gjitha këto e përbënin këtë kuzhinë.

Duket se në shekujt e kaluar, në krahasim me shumë vende të botës, populli turk ushqej mirë dhe relativisht merrte ushqime të ndryshme. Kjo gjë është edhe sot kështu. Ndonëse drithërat shfaqen si ushqimi kryesor i vendit tonë, ata nuk janë ushqimi i vetëm. Kjo gjë është më se normale në një vend ku çdo cep i tij është i përshtatshëm për prodhimin e frutave dhe perimeve, ku detet janë të mbushur plot me peshq (mbas ndotjes së Detit të Zi peshqit janë pakësuar) dhe ku në të gjenden barishte të ndryshme dhe fruta të egra. Mirëpo prodhimi dhe industria prodhuese e lëndëve ushqimore u shfaqën vonë. Kur flasim për kuzhinën tonë të mëparshme, ka një shkak që ne duhet të dalim jashtë Stambollit. Disa njerëz vendës apo të huaj janë të prirë që pasurinë e kuzhinës osmane ta kufizojnë me Stambollin. Mirëpo në ata vende me kuzhinë të pasur ku përfshihemi edhe ne, kjo pasuri dhe shije nuk janë të kufizuar vetëm me kryeqytetin dhe ambientin e sarajit. Shumë rajone të vendit tonë kanë një kuzhinë me të cilën mund të garojnë me njëri-tjetrin si me të ëmblat ashtu edhe me të kripurat; meqenëse Stambolli është kryeqyteti kjo nuk do të thotë se kuzhina e tij ka një superioritet të padiskutueshëm. E njëjta situatë vlen edhe për kuzhinën franceze dhe atë kineze. Në të kaluarën, popullsia e një rajoni nuk i njihje frutat dhe perimet që njiheshin nga një rajon tjetër; për shembull kështu ishin selinoja dhe angjinarja. Banorët e Stambollit dhe Egjeut krenoheshin me këto ushqime. Deri së afërmi, qitrot nuk njiheshin në çdo rajon. Ndonjëherë njerëzit interesoheshin vetëm për produktet që njiheshin. Për disa arsye, banorët e Stambollit nuk kishin arritur të shijonin prodhimet e bahçes dhe të vreshtave të Anadollit si pekmezi dhe pestili. Në të kun-

dërtën e asaj që mendohet, pjesa më e madhe e banorëve të Stambollit nuk preferonin peshkun por mishin e deles, ndonëse ai ishte më i lirë¹⁷¹. Kjo prirje sot ka ndryshuar.

Nga ana shkencore, hulumtimet mbi kuzhinën tonë nuk bëhen në burime si materialet e arkivës apo librat e udhëtimeve. Për shembull, hulumtimi që Turgut Kuti ka kryer në arkivat e Topkapësë na paraqet të dhëna impresionuese mbi kuzhinën e epokës së Sulltan Fatihut. Turgut Kuti thotë se domatja dhe patatja nuk njiheshin në shekullin e pesëmbëdhjetë (ka të drejtë, akoma ato kanë qenë në Amerikë) dhe se havjari zinte vend në sofrën e sarajit; më pas ai paraqet edhe një listë të gjatë me fruta dhe perime¹⁷².

Ushqimet që haseshin shpesh në jetën e përditshme dhe që konsumoheshin gjerësisht, në plan të parë kemi mundësi t'i mësojmë nga disa udhëtarë të huaj. Për shembull, në mes të shekullit të gjashtëmbëdhjetë, Hans Dernschwam, i cili kalon nga Ankaraja për në Amasja, thotë se secili nga banorët kishte në brez nga një lugë dhe se ekziston një gjellë e lëngët që konsumohet shpesh e quajtur çorbë. Kjo që ai përshkruan është çorba e tarhanasë. Pa dyshim që në atë kohë nuk kishte domate apo salcë domatesh (ato ekzistonin në Amerikë). Në fakt, ne duhet të hulumtojmë se çfarë lloj tarhanaje ishte kjo. Dernschwam thotë se populli hante shumë rrallë mish. Ai bën të qartë se kecat apo delet thereshin kur sëmureshin; po ashtu mishi konsumohej edhe në festat e Bajramit¹⁷³. Një burim tjetër me të cilin mund të mësojmë llojet e ushqimeve që konsumoheshin janë dhe disa përsh-

¹⁷¹ Megjithatë shifrat që Robert Mayer pasqyron në veprën e tij me titull *Byzantion Konstantinopolis Istanbul* (Akad. Der Wissenschaftan Wies. 1943 f.163), nuk janë reale (konsumimi i rreth 3.605.266 kg prodhime deti në vit); shifra e vërtetë është pak më tepër sepse banorët e Stambollit bënin pazar te peshkatarët e mëhallës.

¹⁷² *Hurriyet*, 22 korrik 2000, f.5.

¹⁷³ *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien* (1555/55), Franz Babinger, Münih-Leipzig 1923, f.182.

krime të kuzhinës tradicionale. Një burim tjetër edhe më i rëndësishëm është dhe nxjerrja në dritë e çmimeve të lëndëve ushqimore, pra bëhet fjalë për hulumtimin e regjistrave të gjykatës, ku janë regjistruar listat e çmimeve zyrtare mbasi janë përcaktuar. Listat e çmimeve zyrtare që ishin regjistruar në regjistrat e gjykatës së çdo qyteti përcaktoheshin bashkërisht nga kadiu, përfaqësuesit e esnafëve dhe nga policia bashkiake. Këto lista konsiderohen dokumente historike që do të pasqyrojnë gjendjen e ushqimit dhe ngjarjet ekonomike të asaj periudhe, njëlloj si indeksi i çmimeve të mallrave me shumicë në ditët e sotme. Mesa kuptohet, lëndët ushqimore që janë pasqyruar në këto lista janë lëndë që janë konsumuar gjerësisht nga banorët.

Edhe në shekullin e shtatëmbëdhjetë, në Anadoll, vihet re një shkëmbim i lëndëve ushqimore dhe të konsumit, e thënë ndryshe vihet re se ushqimet janë transportuar nga një vend në tjetrin. Për shembull, në tregjet e Ankarasë gjendej pastërmaja e Kajserisë, ndërsa në Kajseri gjendej sapuni i Halepit. Bashkë me faktin e mospërdorimit të shpeshhtë dhe të qenët një mall i shtrenjtë, në tregjet e qyteteve të Anadollit Qendror gjendej edhe vaj ulliri po aq sa edhe në rajonin e Egjeut. Në Ankara mund të gjeje leblebinë e Çorumit dhe vajin e hashashit të Afjonit, ndërsa në Kajseri mund të gjeje lajthitë e Karadenizit dhe fëstëkët. Ndërsa frutat dhe perimet vinin në qytet nga rrethinat e tij. Deri në vitet 1960, bile edhe Stambolli furnizohej me fruta dhe perime ose nga kopshtet brenda kalasë (Çukurbostan, Langa, Topkapë) ose nga rrethinat e tij. Marulet e Langasë, luleshtrydhet e Arnavutkëjit dhe kastravecët e Çengelkëjit ishin fruta dhe perime që rriteshin në Stamboll. Edhe në të gjitha qytetet e tjera ashtu si edhe në kryeqytet, frutat dhe perimet siguroheshin nga prodhimi vendas. Qytetet ishin shumë afër kopshteve

me fruta dhe perime. Në qytetet e Anadollit, buka piqej në shtëpi, por kishte edhe furra. Në treg shiteshin disa lloje bukësh dhe simitesh. Për sa u përket ëmbëlsirave, nëpër tregje gjendej hallvë. Në çdo vend, pestili, djathi, pekmezi, kosi dhe tarhanaja sillleshin në tregjet e qyteteve nga fshatrat përreth. Meqenëse në muajin e Ramazanit rritej konsumi i lëndëve si pastërmaja, sheqeri dhe frutat e thata, bëhej kujdes ndaj çmimeve zyrtare të tregut. Çmimi i lëndëve të ushqimit përcaktohej dy herë në vit. Nëpër tregje nuk gjendeshin artikuj si turshitë, makaronat, kaurmaja apo reçeli. Të gjitha këto përgatiteshin nga gratë e shtëpisë. Një nga perimet që shitej më tepër nëpër tregjet e Anadollit ishte dhe lakra sepse turshia e lakrës konsumohej shumë në shtëpi. Në çdo shtëpi konsumohej pa fund lëng frutash. Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, në disa qytete, u ndërtuan mulli modernë për bluarjen e miellit, por fabrika për prodhimin e makaronave është ndërtuar për herë të parë në Turqi vetëm në shekullin e njëzet; përsëri, “makaronat petë” që përgatiteshin në shtëpi ishin nga ushqimet bazë të kuzhinës sonë. Ushqimet si salca e gatshme dhe konservat kanë hyrë vonë në kuzhinën tonë. Gruaja turke u ka rezistuar për një kohë të gjatë konservave dhe ushqimit të gatshëm edhe nëse ajo punonte jashtë shtëpisë.

Sheqeri ishte një lëndë luksi dhe në Turqi ai filloi të përdorej në një masë të madhe në shekullin e nëntëmbëdhjetë. Sheqeri kokërr importohej nga Austria dhe Rusia. Në të dy këto vende, mbjellja e panxharit dhe industria e sheqerit u shfaqën në fillim të shekullit të tetëmbëdhjetë; ky ishte fillimi i aktiviteteve industrializuese dhe tregu kryesor i tyre ishte Perandoria Osmane. Pjesa më e madhe e vendit nuk e përdorte sheqerin e shtrenjtë. Shumica e ëmbëlsirave tradicionale, përveç sheqerit, sherbetosej edhe me mjaltë dhe pe-

kmez. Njerëzit ishin mësuar duke pirë kafe dhe çaj pa sheqer. Ëmbëlsirat me peta që sherbetoseshin u përkisnin më tepër kuzhinës së rajoneve jugore që e njihnin kallamsheqerin. Në rajonet jugore dhe në zonën e Eufratit, fryti kryente detyrën e një salce dhe përdorej me shumicë në gjellët me mish dhe në pilaf. Përsëri, në çdo rajon të vendit, barishtet e ndryshme që rriteshin në fusha dhe pyje përdroreshin si garniturë dhe ndonjëherë me to bëheshin dhe gjellë me perime.

Për shembull, Ankaraja kishte një kuzhinë të pasur. Edhe nëse pranojmë se Stambolli ka përfaqësuar kuzhinën osmane, kjo nuk është e vërtetë sepse kuzhina është një element që duhet gjendur në rajone shumë të ndryshme. Në qytetet e vegjël të Anadollit dhe rrethinat e tyre kishte kuzhina shumë të pasura; në njësitë e vjetra vendbanuese si Çorumi, Jozgati, Tokat dhe Kajseria, u formua një kulturë e një kuzhine të mrekullueshme. Edhe Ankaraja është njëra prej tyre dhe nga artikujt e përdorur është e qartë se kjo kuzhinë ofronte pothuajse një kënaqësi të rafinuar.

Për shembull, në shekullin e nëntëmbëdhjetë, në rajonin e Nevshehirit, ashtu si edhe sot, mbillej patate, gjë të cilën e bën të qartë edhe Mordtmanni. Patatja e këtushme ishte aq shumë e shijshme saqë nuk mund të krahasohej me patatet e Adapazarit dhe Evropës. Përveç kësaj, pranë të gjithë qyteteve mbilleshin perime; tashmë sot fatkeqësisht një gjë e tillë nuk praktikohet, por për shembull në vitet 1950, rrethinat e Ankarasë ishin një depozitë e madhe perimesh.

Për shembull, që në shekullin e shtatëmbëdhjetë, në regjistrat e gjykatave vihen re regjistrimet e çmimeve zyrtare (të detyrueshme) ditore. Në listat e këtyre çmimeve, vihen re deri në 20, 25, 30 lloje mallrash. Pra, unë këtu po flas për çmimet e detyruara që kadiu ose nëpunësi bashkiak dhe përfaqësuesit e esnafëve duke u mbledhur së bashku u vin-

in disa mallrave në treg. Vetëm se çmim i detyruar u vihej mallrave të domosdoshme dhe që kërkoheshin dhe shiteshin shumë. Pra, në një qytet të vogël, nuk i vihej çmim i detyruar porcelanit të Saksonisë, por u vihej grurit, mishit, orizit, sapunit dhe copave që përdreshin shumë. Në Ankara, ndryshe nga Stambolli, nuk i vihej çmim i detyruar cohës venedikase, por u vihej pëlhurave të Tokatit që përdreshin shumë. Këtu në këto lista çmimesh të detyruara ditore për rreth 10-12 produkte gjendet edhe vaji i ullirit, që është diçka shumë interesante¹⁷⁴. Për shembull, thuhet se në një surukturë ekonomike tradicionale, një lëndë ose produkt i tillë i domosdoshëm siç është vaji i ullirit nuk mund të transportohet me mjete tradicionale të transportit. Mesa kuptohet, në atë kohë, vaji i ullirit vinte në Ankara nga rajoni i Egjeut me anë të karvanëve me deve. Natyrisht që populli i Ankarasë nuk e përdorte aq shpesh vajin e ullirit sa banorët e Egjeut; por ajo që vihet re është se një pjesë e popullsisë gatuate me vaj ulliri; këtu kjo pikë të tërheq shumë vëmendjen sepse vaji i ullirit ka një çmim të arsyeshëm, pra këtu ekzistonte një kuzhinë me gjellë të mira. Për sa u përket ëmbëlsirave, ose përdorej sherbeti ose përdorej sheqeri i prodhuar nga kallamet që rriteshin në jug të vendit; këtu kuptohet shumë mirë se njerëzit e kalonin gjysmën e ditës në kuzhinë dhe se tryeza e ngrënies ishte çështja më e rëndësishme e ditës. Bashkë me këtë gjë, familja tradicionale nuk kalonte shumë kohë në tryezën e ngrënies, bile nuk fliste gjatë ngrënies. Bisedat midis të rriturve bëheshin mbas ngrënies duke pirë kafe apo çaj. Megjithatë, banorët e Ankarasë nuk bënë një jetë të mjerueshme sepse ata punonin; këtu nuk mund të dallosh se kush është i pasur dhe i varfër duke parë harxhimet e tyre. Meqenëse jemi në këtë pikë, le t'i he-

¹⁷⁴ *Ankara Şer'iyeye Sicili*, V.17, 1027-1028/1617-1618, f.270-272.

dhim një sy jetës familjare të qendrës së vilajetit të Anadollit me rreth 15.000 apo 20.000 banorë. Në Ankara të gjithë njerëzit punonin. Në veprën e tij Mordtmanni thotë (këtu bëhet fjalë për vitin 1859): “Çfarë fat i madh. Të gjithë gratë e këtu-shme qenkan punëtore.” Natyrisht, këtij qytetari nga Prusia nuk i kishte shpëtuar fakti se gratë e Ankarasë bënë një punë më të vështirë në krahasim me gratë e Izmirit, Bursës dhe Stambollit; prandaj dhe ai thotë gjithashtu se “ju nuk dini se kujt t’ia jepni bakshishin sepse të gjithë punojnë”¹⁷⁵.

Jeta në qytet sigurisht kishte dhe vështirësitë e saj. Për shembull, në shekullin e nëntëmbëdhjetë, në një qytet me 15-18 mijë banorë, kishte vetëm tri çezma të mëdha dhe prej tyre njerëzit ose e transportonin vetë ujin, ose e ngarkonin atë në gomar duke e transportuar më pas për në rezervuarin e ujit brenda në shtëpi. Në atë kohë, rrobat laheshin nga gratë në përrua; natyrisht uji i përroit ishte i pastër. Mesa vihet re, banorët e Ankarasë ishin dorështrënguar dhe punët e tilla i bënë vetë, duke mos u dhënë shërbyesve para kaq lehtë; ata ishin kursimtarë dhe bënë një lloj jete të thjeshtë të stilit protestant.

Shtëpitë, për shembull, ishin shumë larg të qenët shtëpi luksi. Pavarësisht ambientit që po ndryshonte në shekullin e nëntëmbëdhjetë, nuk harxhohej shumë para për të bërë një jetë luksi. Të gjitha këto ishin veçanti që të tërheqin vëmendjen. Një njeri i pasur me emrin Suluollu i kishte thënë Mordtmannit kështu: “Djemtë e mi kërkuan vajza nga Izmiri për t’u martuar, por unë nuk i lejova sepse bëhen dembelë”. Kjo mendësi është shumë interesante; qytetet si Ankara dhe Kajseri me të vërtetë janë vende që kanë përgatitur sipërmarrjen private dhe kapitalizmin e Turqisë prandaj dhe konsiderohen të rëndësishëm. Burimet tona për të hu-

¹⁷⁵ Mordtmann, *po aty*, f.378.

lumtuar mbi historinë e kësaj mendësie janë të kufizuara, por vallë a mund ta vlerësojmë një material të tillë që me të vërtetë ekziston? Mënyra e jetesës, e të punuarit dhe e grumbullimit të kapitalit është shumë e rëndësishme. Kjo gjë ishte kështu edhe në qytetet protestante të Evropës. Atje njerëzit ishin bankierë dhe të pasur; mirëpo dy breza të këtyre familjeve fisnikësh jetonin së bashku në një shtëpi. Edhe në periudhën e Rilindjes, në një familje të pasur gratë punonin vazhdimisht; atje shërbëtori nuk konsiderohej si dikush që siguronte rehatinë e dembelizmit, por si ndihmës për të mbaruar punët dhe nuk trajtohej si shërbëtorët nëpër vilat e pasura angleze; ai ishte një anëtar i shtëpisë dhe familjes, me kalimin e viteve rritej dhe respekti për të. Për shebull, është interesant fakti se në periudhën klasike (shekulli i shtatëmbëdhjetë) në Ankara nuk ekzistonte shitblerja e robërve. Pra, në krahasim me shekujt e kaluar, zakonet si blerja dhe shfrytëzimi i robërve dhe robërshave nëpër shtëpi vihej re shumë rrallë. Nga ky këndvështrim, banorët e Ankarasë nuk merrnin në shtëpi robërsha ashtu si në Bursa, Edirne apo Stamboll. Ata rrallë merrnin një grua të dytë edhe sikur të ishin të pasur. Në shekullin e shtatëmbëdhjetë, në fakt ekzistojnë ngjarje të veçanta të rastit kur familje të varfra i shisnin fëmijët e tyre si skllëvër për të punuar pranë dikujt tjetër, duke i regjistruar ata në emër të personit pranë të cilit ata punonin. Për shebull, Suraiya Faroqhi thotë se nëpër regjistra ka vënë re padi që janë hapur nga prindërit e këtyre fëmijëve. Mirëpo, kuptohet se ky nuk është një rast shumë i përhapur dhe se shitblerja e skllëvërve në Ankara nuk është se ndodhte shpesh¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia*, Cambridge University Press, Londra 1984, f.279. Në fusnotën 30 shkruhet kështu: Vihet re se ata që konsideroheshin si robër ishin më tepër robër lufte dhe se prej tyre ata që kishin ndryshuar fenë ishin të regjistruar në regjistër (shekulli i gjashtëmbëdhjetë).

Konsumimi pa kontroll në një shoqëri tradicionale nuk është një sjellje që konsiderohet shumë e arsyeshme. Shfaqja nga ky rajon e sipërmarrësve të pasur që bënë një jetë konservatore për shkak të kësaj lloji mendësie qytetare të tipit protestant nuk duhet konsideruar rastësi.

Jeta e familjes është pjesa më konservatore e jetës shoqërore. Ajo është qeliza bazë e saj; ndryshimi kryesor në këtë fushë i përket shekullit të njëzet ku marrëdhëniet midis njerëzve nisën të ndryshojnë tërësisht. Edhe shoqëria perëndimore këtë proces e ka përjetuar në shekujt e nëntëmbëdhjetë dhe njëzet. Pa dyshim, epoka e Tanzimatit është një fazë e rëndësishme e historisë sociale të vendit tonë, veçanërisht nga këndvështrimi i strukturës juridike dhe i zhvillimeve ekonomike të institucionit të familjes.

Transformimi në strukturën e familjes të shekullit të nëntëmbëdhjetë

Epoka e Tanzimatit kishte një qëllim të vetëm; transformimin administrativ të vendit... Zyrarët e lartë të shtetit osman nuk thanë se do ta transformojnë shoqërinë, edhe familjen apo individin... Është e qartë se ata nuk kanë menduar gjëra të tilla. Dallimi kryesor midis pushtetarëve të Tanzimatit dhe Xhonturqve është se këta të dytët ishin inxhinierët këmbëngulës të shoqërisë. Edhe ata i qenë bashkuar karvanit të ndryshimit dhe transformimit. Shoqëria dhe shteti islam, nga ana teorike, po ashtu edhe nga ana praktike në shumicën e rasteve, interesohet ndaj familjes dhe individit, por në periudhën e Tanzimatit, përtej masave për të siguruar rendin dhe sigurinë, shteti modern i shekullit të nëntëmbëdhjetë mori përsipër si detyrë të siguronte strukturën ekonomike dhe kulturore të familjes, t'i drejtonte të ri-

njtë drejt arsimit dhe të mbronte të drejtat e fëmijëve dhe gruas, duke marrë masat paraprake për këtë gjë. E thënë ndryshe, edhe shteti osman kërkonte të mësonte se si jetonin qytetarët e tij që ishin të shpërndarë në të katër anët e vendit si dhe të njihnte adetet e mira dhe të këqija të këtyre qytetarëve; ndonëse ishte e paqartë sesa mund ta realizonte shteti osman këtë gjë, ai synonte të zbriste deri te jeta e individit, ta njihnte atë dhe të bënte çdo gjë të nevojshme për përmirësimin dhe zhvillimin e jetës së tij sepse shteti i së drejtës i shekullit të nëntëmbëdhjetë ishte i detyruar t'i drejtonte qytetarët e tij; ai e pati kuptuar se fillimisht forca dhe dhuna nuk mjaftonin për të mbajtur nën kontroll qytetarët dhe se ishte e nevojshme që të ndikonte në vetëdijen qytetare me anë të arsimit. Së dyti, do të krijoheshin burokracia e shtetit; nevoja në rritje për nëpunës nuk mund të sigurohej si në të kaluarën nga institucione arsimore të veçanta si "Shkolla Enderun" dhe ndonëse burokratët e ardhshëm të Tanzimatit do të trajtoheshin si "çirakë në administratë", ishte i pashmangshëm shkollimi i tyre në këtë fushë. Arsimiti nuk duhej të nënvlerësohej edukimin fizik sipas motos "*mens sana in corpore sano* – mendja e shëndoshë në trup të shëndoshë" dhe nga ana e cilësisë pedagogjike ai duhej kryer duke hapur klasa me nxënës të përkryer dhe duke gjallëruar vetëdijen e besnikërisë ndaj shtetit. Shteti osman ishte i detyruar që të rregullonte sistemin arsimor dhe Mynib Efendiu, një nga ministrat më të dalluar të arsimit në historinë turke, thoshte se rrahja e fëmijëve në shkollat fillore është një veprim që nuk i shkon për shtat njeriut, se fëmijëve ky veprim mund t'u hapë plagë të pashërueshme nga ana shpirtërore ashtu siç mund t'i sakatojë edhe nga ana fizike dhe në artikullin e tij me titull "*Rëndësia e arsimit*" e shpreh këtë gjë me këto fjalë: "Në shkollat tona ka dhe di-

çka tjetër që duhet përmendur. Ne duam t'i edukojmë fëmijët tanë duke i rrahur. Mirëpo ndonëse në sajë të drejtësisë së padishahut, edhe ata që kanë bërë fajet më të mëdha kanë shpëtuar pa u dënuar fizikisht, ky veprim nuk konsiderohet i përshtatshëm ndaj fëmijëve, që duhet të trajtohen me mirësi në çdo rast edhe për shkak të brishtësisë trupore që ata kanë.”

Shteti osman, për shembull, kishte merak se si jetonin qytetarët e tij në Jemen; duke menduar se një traditë lokale që njihet nga nëpunësit dhe ushtarët që kanë shkuar atje disa shekuj me radhë, do të jetë e nevojshme për vendin, në vitin 1854 në mënyrë zyrtare kërkon që në Stamboll të dërgohet një mostër e gjethes *kat* që banorët e Jemenit përtypin çdo ditë. Pra, tashmë shteti interesohet edhe për një traditë lokale siç është përtypja e gjethes *kat* nga ana e banorëve të Jemenit. Po ashtu, nëpër vilajete nisi botimi i vjetarëve të shtetit ku përmbledheshin njohuritë ekonomike dhe gjeografike; gjithashtu edhe disa institucione si Ministria e Arsimit apo Ministria e Punëve të Jashtme nisën të botonin vjetarët e vet. Familja është fusha e fundit për të cilën u interesuan burokratët osmanë, por intelektualët nisën të interesoheshin më shpesh me atë fushë. Vjetari i familjes i përgatitur nga burokratët intelektualë, nisi të botohej si një udhërrëfyes për gratë dhe për familjen moderne. Shkollat e vajzave, nga klasat e përzgjedhura të perandorisë, nisën të diplomonin intelektuale të shquara si Fatma Alije, poeten Nigar dhe EmineSemijen. Pa dyshim, personaliteti tërheqës dhe interesant i shekullit të nëntëmbëdhjetë është mësuesja; kjo jo vetëm te turqit por edhe te bullgarët, grekët dhe serbët.

E drejta familjare është fusha më e shenjtë, është fusha e fundit që do të mund të ndryshonte, e thënë më drejt është fusha më e mbyllur e shoqërisë osmane. Statusi juridik i indi-

vidit dhe i familjes ndryshon me kalimin e kohës; shteti osman u përpoq që ta realizonte këtë ndryshim duke e lënë vazhdimisht për më vonë atë gjë. Faza finale e këtij ndryshimi iu la periudhës së Republikës me anë të pranimit të Kodit Civil. Për të kuptuar ndryshimet e së drejtës familjare, duhet rishikuar *romanizimi* (citim i marrë nga “e drejta evropiane”) në sistemin juridik të shekullit të nëntëmbëdhjetë.

Arsyet e reformave juridike të shtetit osman kanë të bëjnë me praktikat e tregtisë së jashtme (e drejta tregtare detare dhe tokësore) në përputhje me çështjen e përfaqësimit diplomatik në botën e jashtme (një proces ky i nisur me Marrëveshjen e Paqes së Karlovcit të vitit 1699). Për këtë arsye, ndryshimet dhe dispozitat në strukturën aktuale juridike nisën në këto fusha dhe për shkak të reformave financiare, ato do të përhapeshin edhe në fushën administrative. Është e qartë se familja dhe individit mbetën dhe do të mbesin shumë lart në këtë spirale, por meqenëse shoqëria ndryshoi, kjo gjë detyroi dhe ndryshimin e fushës juridike. Sistemi juridik është një tërësi mendimesh dhe parimesh që e gërryen vetveten pa u vënë re dhe që përgatit ndryshimet e duhura. Kështu, nuk është rastësi që ndaj juristëve që futën në shoqërinë evropiane institucionet dhe parimet e së drejtës romake, të reagohej duke thënë “*Juristen sind böse Christen – Juristët janë kristianë të këqij*”. Mirëpo të dy qëndrimet që e trajtojnë për arsye pragmatike ndryshimin juridik (si shembull kemi Sadrazem Mehmed Emin Ali pashain) dhe që i rezistojnë asaj me një botëkuptim dhe filozofi të qartë si dhe që përpiqen të ndërtojnë një linjë tjetër ndryshimi (si shembull kemi Ahmed Xhevdet pashain) i përkasin në mënyrë specifike shtetit osman. Nga ky këndvështrim, reformat osmane të shekullit të nëntëmbëdhjetë janë një model i lëkundur për të gjithë botën islame të Lindjes.

Nuk është gabim të thuhet se Perandoria Osmane, që në mënyrë të paevitueshme zotëronte një jurisprudencë të mbledhur dhe standarde si rrjedhojë e këtij lloj administrimi dhe kësaj strukture burokratike dhe centraliste brenda kushteve të botës së shekullit të nëntëmbëdhjetë, i ka hedhur hapat e para të modernizimit në fushën juridike bashkë me reformat në shkollat ushtarake.

Perandoria Osmane në fillim pranoi Ligjin Tregtar Francez për t'iu përshtatur sistemit të ri ekonomik botëror (viti 1850). Sipas këtij ligji të ri, shteti osman pranoi fajdenë dhe hoqi dallimin fetar dhe sektar në paditë tregtare. Përsëri, kompanitë në kuptimin modern të fjalës zunë vend në këtë ligj si "persona juridikë". Në vitin 1863 u miratua Ligji për Tregtinë Detare (*Ticaret-i Bahriyye Kanunnamesi*). Edhe ky i fundit ishte marrë nga ligjet detare të kombeve evropiane¹⁷⁷. Për më tepër, edhe gjykatat që do të shqyrtonin paditë tregtare ishin komisione të përziera që nuk përbëheshin nga gjykatësit e gjykatave tradicionale shariatike, por nga juristë të rinj të quajtur gjykatës të gjykatave me bazë laike (*nizamije*) dhe nga tregtarë vendës. Ndonëse Ali pashai, sadrazemi i famshëm i periudhës së Tanzimatit, kërkoi miratimin e Kodit Civil Francez, grupi konservator me në krye Ahmed Xhevdet pashain, përgjatë viteve 1869-1876 përgatiti veprën me gjashtëmbëdhjetë kapituj e titulluar *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye* (Kodi Civil Osman). Kur ne shohim renditjen e kapitujve dhe sistematikën e kësaj vepre bashkë me faktin e të bazuarit të saj në parimet e fikhut hanefi të fesë islame, vëmë re se anëtarët e komisionit të përzier, dashje pa dashje e kanë pranuar superioritetin sistematik të së drejtës bashkëkohore të Perëndimit. Mosrenditja në këtë vepër e kapitujve

¹⁷⁷ C. Üçok - A. Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, A. Ü. Huk. Fak. Yay., Ankara 1976, f.329-330.

që i përkasin të drejtës familjare dhe të drejtës private, na tregon se Xhevdet pashai dhe shokët e tij akoma nuk guxonin t'i trajtonin këto tema dhe kjo është një shenjë e qartë e dëshpërimit të tyre përballë kushteve të atyre ditëve. Gjatë punës për hartimin e kësaj vepre, Xhevdet pashai u detyrua të merrej edhe me sulmet vend e pavend të medresistëve.

Edhe në sistemin gjyqësor, themelimi i gjykatave me bazë laike si dhe zgjerimi dita-ditës i fushës gjyqësore kundër gjykatave shariatike, është një zhvillim që vihet re mbas Tanzimatit. Me anë të “Ligjit për Institucionin e Gjykatave” i vitit 1829 për prokurorinë, me anë të fermanit për noterët dhe më përpara për avokatët i shpallur në vitin 1879 dhe më e rëndësishmja me rritjen e numrit të gjykimeve në gjykatat penale si dhe me formimin e Gjykatës së Apelit, sistemi monist (me një gjykatës) gjyqësor i së drejtës islame u godit rëndë. Parimi i gjykatësit të vetëm në të drejtën islame është i vlefshëm dhe në të njëjtën kohë gjykata kryen dhe funksionin e noterit. Në përcaktimin e drejtësisë nuk ka nevojë për prokurorë dhe avokatë. Në fakt, këto nuk ishin parimet e domosdoshme të së drejtës; ato ishin vetëm pjesë e një sistemi dhe me futjen në këtë sistem, duheshin pranuar këto institucione dhe stili i tyre. Parimet si avokati dhe mbrajtja përpara gjykatës e institucionit publik apo e individit nuk gjenden në të drejtën islame. Në këtë të drejtë ishte e vlefshme metoda e gjykimit me anë të një gjyqtari të vetëm¹⁷⁸. Bile edhe ajo kishte një strukturë dhe funksion logjik. Në sistemin gjyqësor osman që po evropianizohej, gjykatat u vendosën në një hierarki të caktuar me anë të institucioneve si për shembull Gjykata e Apelit dhe në këtë mënyrë pati një lloj kontrolli duke bërë që këto gjykata të largohe-

¹⁷⁸ Emile Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en pays d'Islam*, botimi i dytë, Leiden-Brill 1960, f.212.

shin nga sistemi islam ku ekzistonte pavarësia e kadiut (parimi i pavarësisë së gjykatave) dhe qenia e tij si autoriteti i vetëm nga ana juridike.

Një sistem juridik dualist

Në fushën e së drejtës publike, ndarja e parë nga organizimi dhe legjislacioni i bazuar në jurisprudencën islame, u krye me pranimin dhe miratimin e “Të Drejtës Penale” të vitit 1840, e cila duke u riformuar më 14 korrik të vitit 1851, hyri në fuqi për t’u zbatuar për të gjithë qytetarët osmanë pa dallim klase, feje apo sekti fetar. Vetëm se karakteri dualist i sistemit juridik në periudhën e Tanzimatit do të vihet re më shumë në këtë fushë dhe do të shfaqë probleme që mund të quhen tragjike. Sipas dispozitave të këtij ligji i përgatitur për të gjithë qytetarët, ndonëse në paditë e rënda penale prokurori ngre padi në emër të publikut në mënyrë të drejtpërdrejtë, ata që duan (muslimanë apo jomuslimanë) mund të kërkojnë që padinë ta ngrenë në gjykatat e komunitetit të tyre sipas rregullave apo jurisprudencës së tyre fetare. Në këtë mënyrë, pavarësisht vendimit të dhënë në gjykatën penale, pala paditëse duke iu drejtuar kadiut mund ta anulonte dënimin e dhënë me burgim ndaj palës së paditur duke u mjaftuar me shpërblimin që merrte nga kjo palë. Problemet që krijoi ky dualizëm kanë vazhduar për një farë kohe¹⁷⁹.

Në periudhën e Tanzimatit, ai që solli një praktikë juridike standarde në kuptimin modern dhe që mund të konsiderohet një hap i rëndësishëm drejt Kodit Civil është “Ligji për Tokën” i vitit 1858. Ndonëse ky ligj përcaktoi kategoritë si *toka vakëf* dhe *toka shtetërore (araz-i mîrije)* sipas parimeve të së drejtës islame, në çështjet e pasurisë dhe trashëgimisë

¹⁷⁹ C. Üçok - A. Mumcu, *po aty*, f.321-323.

ai solli disa gjykime laike që konsiderohen të rëndësishme. Kjo risi në çështjen e tokës vjen nga fakti se edhe në periudhën klasike osmane rregullimet që kanë të bëjnë me sistemin e tokës nuk bëheshin me anë të jurisprudencës islame, por me anë të së drejtës zakonore¹⁸⁰.

Në fushën publike, departamenti që përshpejtoi procesin e kalimit në sistemin evropian është administrata provinciale. Që në fillim, burokratët e Tanizmatit menduan se duke reformuar administratën provinciale dhe duke e bazuar atë në një kuadër juridik të qartë, në këtë mënyrë do të mund të rregullohej edhe sistemi financiar. Për të siguruar modernizimin e administratës, ata e shihnin si një kusht të paevitueshëm pjesëmarrjen e përfaqësuesve të popullsisë lokale në organet vendimmarrëse administrative dhe ndihmën e tyre ndaj administratës. “Rregullorja e Administrimit të Përgjithshëm të Vilajeteve” e nxjerrë në fillim të vitit 1871 mbas “Rregullores së Vilajeteve”, e cila është nxjerrë në vitin 1864 dhe “Ligji për Bashkinë e Stambollit dhe të Vilajeteve” që u pranua në vitin 1878 nga Asambleja e parë e deputetëve, patën ndikime përshpejtuese ndaj procesit të Romanizimit në fushën e administratës publike. Sipas këtyre rregulloreve dhe këtij ligji, përveç nëpunësve, pranohej edhe përfaqësimi i banorëve në këshillat administrativë të vilajetit, livasë dhe kazasë si dhe në këshillat bashkiakë nëpër qytete; në përfaqësimin e popullsisë muslimane dhe jomuslimane synohej gjithashtu parimi i barazisë. Përveç organeve vendimmarrëse administrative, ne shohim se parimi i barazisë gjysmë për gjysmë është siguruar nga ana juridike edhe në organet e veçanta si në Gjykatën e Apelit të Vilajetit, në zyrën e sigurimeve shoqërore të vendit dhe në komisi-

¹⁸⁰ Ö. L. Barkan, “Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) tarihli Arazi Kanunnamesi”, *Türkiyede Toprak Meselesi*, Gözlem yay., f.291-375.

onin e bujqësisë. Parimisht, kjo përqindje barazie që nuk vihet re në një shtet laik, e ka tronditur në themel parimin e asamblesë këshillimore të fesë islame. Pra, për herë të parë, pjesëmarrja e qytetarëve jomuslimanë në administratë po shndërrohej në një rregull shtetëror edhe nga ana juridike (megjithatë në praktikë kjo situatë vihej re edhe në periudhën klasike). Në fund, me anë të shpalljes së Kushtetutës (*Kanun-i Esasi*) të vitit 1876, sistemi shtetëror osman u fut në procesin e një zhvillimi modern laik që nuk kishte kthim mbrapa.

Pavarësisht paraqitjes së regjimit kushtetues nga ana e juristëve dhe mendimtarëve të asaj periudhe duke e mbajtur atë të lidhur me parimin dhe institucionin e asamblesë këshillimore të fesë islame, institucionet kushtetuese dhe në veçanti parlamenti kishin një cilësi që binte ndesh me këtë parim të fesë islame. Pavarësisht nga fakti se kushtetua e bënte të qartë se feja e shtetit osman ishte feja islame dhe se padishahu ishte kalifi i muslimanëve, ajo parashikonte pjesëmarrjen e të gjithë qytetarëve të çdo feje në administratë me anë të zgjedhjeve dhe kontrollin, ndonëse ky i kufizuar, ndaj pushtetit ekzekutiv me anë të organeve përfaqësuese; për herë të parë, një detyrë e tillë merrej përsipër edhe nga qytetarët jomuslimanë. Kushtetuta e vitit 1876 është një dokument që për herë të parë përgatit bazat në kalimin e sistemit juridik laik. Ne e dimë se me shpalljen e Fermanit të Tanzimatit në vitin 1839 u hodh hapi i parë në këtë fushë. Ndonëse në Fermanin e Tanzimatit theksohej superioriteti i fesë islame dhe radhiteshin punët që duheshin kryer për të siguruar mirëqenien e muslimanëve, aty binte në sy edhe një përshtetësi i moderuar i drejtimit të shtetit, që ishte një drejtim johomogjen dhe që bazohej në grupet fetare të vendit. Gjykimi i hapur, barazia e qytetarëve dhe të drejtat dhe detyrat publike (shërbimi ushtarak dhe punësimi si nëpunës i

shtetit) të qytetarëve jomuslimanë ishin disa cilësi të qarta të këtij fermi¹⁸¹. Pavarësisht karakterit të tij shariatik, në sajë të këtij fermi, për herë të parë disa institucione bazë të së drejtës perëndimore po futeshin në shoqërinë islame duke zhvilluar një strukturë juridike dualiste.

Disa ligje dhe dekrete si dhe disa praktika të nxjerra në periudhën e dytë të Monarkisë Kushtetuese e fuqizuan këtë strukturë dualiste. “Ligji për Kishat” i vitit 1913 –është e vërtetë se ky ligj u dha fund konflikteve të kishave për tokat dhe vakëfet- si një qëllim i mirë i anëtarëve të Shoqërisë (partisë) për Bashkim dhe Progres që synonte sigurimin e paqes edhe midis qytetarëve kristianë për të ndërtuar një sistem shtetëror modern dhe paqësor, u bë shkak për krijimin e aleancës së parë dhe të fundit në historinë e shteteve të Ballkanit, të cilat u kishin dhënë fund konflikteve kishtarë përpara luftës ballkanike ndaj Turqve. “Dekreti mbi të Drejtën Familjare”, i nxjerrë në vitin 1915 dhe më pas i shfuqizuar gjatë armëpushimit mbas një zbatimi të shkurtër dhe të pamjaftueshëm, solli zhvillime që i detyruan pushtetarët radikalë që kishin një përjasje drejt shpalljes së Kodit Civil dhe që në të ardhmen e shihnin zgjidhjen të ky kod si dhe që ishin të guximshëm për ta provuar këtë gjë, ta pranonin sa më parë Kodin Civil. Për shkak të nevojës që solli Lufta e Parë Botërore, ashtu sikurse praktikat si heqja e përjashtimit të nxënësve të medreseve nga shërbimi ushtarak dhe marrja nën shërbimin ushtarak të qytetarëve jomuslimanë duke e hequr taksën e xhizjes, krijuan efekte përafuese drejt laicizmit, në të njëjtën kohë ato i shtuan problemet që vinin nga pozicionimi së bashku i elementeve shariatike dhe laike në jetën administrative dhe shoqërore. (Megjithatë, e vërtetë është se qytetarët jomuslimanë janë marrë për të kryer

¹⁸¹ S. M. Arsal, “Tanzimat ve Laiklik”, *Tanzimat I*, İstanbul Devlet Basımevi 1940, f.59-95.

shërbimin ushtarak që në kohën e Tanzimatit. Për shembull, flota detare hidhte spirancën dhe ankorohet gjatë Pashkëve dhe Krishtlindjeve ndërsa marinarët dhe oficerët kristianë shkonin në shtëpi. Edhe batalionet ushtarake po aq sa grupet profesionale, kishin midis tyre oficerë kristianë.)

Praktika e nisur me Tanzimatin ishte një proces drejt laicizmit, por u bë shkak edhe për rritjen e kontradiktave dhe çrregullimit. Mendimtarët dhe drejtuesit e shekullit të nëntëmbëdhjetë i konceptuan dhe i vunë në zbatim resormat e nevojshme duke qenë në një dilemë gjysmë islamiste dhe gjysmë perëndimore. Këtë cilësi nuk e shohim vetëm te mendimtarët muslimanë në shoqërinë osmane, por edhe te mendimtarët modernistë të të gjitha vendeve islame. Namik Kemali, Sejjid Ahmed Hani dhe Xhemaluddin Afgani mbështesin tezën se është e mundur që kushtet të cilët e lehtësojnë modernizimin të gjenden brenda institucionit të "ixhtihadit" (përpyekjes kërkimore-shkencore) në Islam. Çdo musliman mund të bëjë një ixhtihad; nëse xhemati islam nuk e kundërshton ixhtihadin e paraqitur nga një institucion i caktuar apo nëse ai miratohet nga shumica, ai është një ixhtihad islam. Këto pikëpamje që i shohin të mundur regjimin kushtetues, rregullin e këshillimit dhe ixhmasë (konsensusit) islame si dhe çdo risi (bile edhe pranimin e institucioneve bazë të së drejtës perëndimore) brenda sistemit të ixhtihadit islam dhe që i emërtojnë ato kështu, pavarësisht gjërave që kanë ndodhur, nuk kanë arritur ta parandalojnë këtë zhvillim dualist. Ky dualizëm shfaqet edhe në sistemin arsimor të rendit të ri.

Përpara Tanzimatit, një dualizëm pati nisur edhe në sistemin arsimor. Një shtet centralist modern, për të ushqyer ideologjinë e vet dhe për të nxjerrë kuadro për nevojat e tij, duhet të krijojë një sistem që nuk i jep rëndësi besimit apo

fesë së qytetarëve të tij dhe që ofron një arsim të paanshëm. Në Perandorinë Osmane të periudhës klasike ku mbizotëronte tërësisht një edukim fetar për çdo shtresë të popullsisë dhe për çdo grup fetar, që nga fillimi i shekullit të nëntëmbëdhjetë, për shkak të reformave modernizuese në ushtri dhe së fundmi në administratën publike, u hapën shkolla që ofronin një arsim modern me nuanca laike dhe ato u përhapën dhe nisën të zhvillohen paralel me institucionet arsimore fetare. Edhe jomuslimanët ndjenë nevojën për të kaluar në një sistem arsimor laik. Perandoria Osmane e mbylli jetën e saj në një sistem shoqëror ku për qytetarët drejtësia vendosej në dy lloje gjykatash (shariatike dhe laike) dhe me ligje që i përkisnin dy sistemeve të ndryshme, ku arsimimi kryhej në dy lloje shkollash, ku në administratën shtetërore punonin ngjitur me njëri-tjetrin dy nëpunës të klasave të ndryshme (ose e thënë më drejt ziheshin me njëri-tjetrin) dhe ku ishin përplasur me njëri-tjetrin dy botëkuptime të ndryshme. Vuajtjet që u krijuan në jetën administrative dhe sociale i hoqën intelektualët osmanë të brezit të fundit.

Shekulli i Nëntëmbëdhjetë: Romanizimi¹⁸² i së Drejtës përballë Tradicionales dhe Jurisprudencës Islame

Shekulli i nëntëmbëdhjetë në Perandorinë Osmane është epoka jo vetëm e reformave administrative dhe ushtarake, por në të njëjtën kohë është epoka kur u ndryshua edhe struktura juridike dhe kulturore. Në krahasim me periudhat e mëparshme, ndryshimi nisi në çdo fazë të administratës dhe qytetari osman i shekullit të nëntëmbëdhjetë u ndikua nga ky ndryshim edhe në mënyrën e jetesës që bë-

¹⁸² Kalimi në sistemin e së drejtës romake dhe veprimtaria kodifikuese si në Evropën bashkëkohore.

nte si dhe në marrëdhëniet e tij në familje. E thënë ndryshe, në këtë shekull, rregullat dhe praktikat juridike që shteti kishte caktuar, në krahasim me shekujt e kaluar, i orientonin më shumë qytetarin dhe familjen osmane dhe për këtë arsye u vu re një rritje edhe në numrin e veprimeve juridike. Pavarësisht kësaj gjëje, është e vështirë të thuash se suruktura tradicionale dhe statusi juridik i familjes kanë ndryshuar me të njëjtën shpeshësi në çdo rajon dhe në çdo shtresë sociale; vetëm se dispozitat dhe praktikat juridike në lidhje me familjen nisën ta humbasin formën e tyre në periudhën klasike. Tashmë, komunitetet përbëheshin nga familje që më tepër ndiqnin rregullat e vendosura nga shteti dhe veprimet standarde administrative sesa që jetonin brenda traditave dhe jetës së tyre të mbyllur. Ky është një proces kalimi në jetën sociale. Mirëpo më e rëndësishmja është ligjësimi dhe kodifikimi i kryer sipas shembullit evropian në fushën e së drejtës tregtare, penale dhe administrative në jetën shtetërore dhe publike; në shtetin islam pati nisur dhe periudha e “romanizimit juridik”. Në periudhën e Republikës në vitin 1926, ky proces romanizimi do të plotësohej me pranimin dhe miratimin e Kodit Civil.

Është e qartë se në fushën e së drejtës familjare, shteti nuk pati guxim të ndërmerre një rregullim gjithëpërfshirës dhe të një lloji të vetëm për qytetarët muslimanë dhe jomuslimanë të vendit. Dëshira e Ali pashait për të nxjerrë një Kod Civil duke ia përshtatur atë Kodit Civil Francez, u ndalua nga iniciativa e Xhevdet pashait, i cili ngriti një komision për të nxjerrë vetë një kod civil. Mirëpo edhe ky Kod Civil (*Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye*) që ai arriti të bënte, nuk përfshinte të drejtën familjare. Në fakt, në vitet 1830, resorimat e periudhës së Sulltan Mahmudit II e patën pakësuar funksionin e gjykatave që drejtoheshin nga kadiu. Pas kësaj,

gjykatat sheriatike do të merreshin më tepër me paditë në lidhje me familjen, trashëgiminë dhe vakëfet. Dijetarët i nuhatën këto zhvillime dhe themeluan “Shkollën e Lartë” (*Nüvvab Mektebi*). Për sa u përket lëndëve mësimore të kësaj shkollë, ato ishin lëndë që i përkisnin më tepër shkollës juridike të së drejtës perëndimore. Pavarësisht tkurrjes funksionale, u vu re një rritje e volumit të veprimeve të gjykatave sheriatike. Në fakt, në periudhën e Sulltan Mahmudit II, në disa fusha që kanë të bëjnë me institucionet si familja dhe trashëgimia, për shembull në institucionin e vakëfeve, u kryen disa rregullime (krijimi i Ministrisë së Vakëfeve). Në fakt ky ishte një rregullim që merrte nën kontroll pasurinë e vakëfeve dhe që rriste ndërhyrjen e shtetit në sistemin e trashëgimisë së familjes. Burokratët e Tanzimatit nisën të bënin rregullime më të drejtpërdrejta në çështjet e *tokës*, *trashëgimisë* dhe *së drejtës familjare*. Këto zhvillime, në vitet e fundit të perandorisë nxorën në rend të ditës “Dekretin për të Drejtën Familjare”, një ligj jetëshkurtër dhe i pazbatuar tërësisht, i cili konsiderohej edhe pararojë e Kodit Civil. Në fakt, ky dekret është një tekst ligjor me përmbajtje kontraktore që i përfshinte të gjithë qytetarët osmanë të çdo lloj feje. Ai pati një jetëgjatësi të shkurtër dhe nuk u vu në zbatim.

Gjatë epokës së Tanzimatit, ndryshimi social që përjetoi familja, paralelisht me ndryshimet juridike, paraqet edhe faza interesante. Disa ndryshime në çështjet e martesës, divorcit dhe trashëgimisë arrijnë dimensione dramatike. Pa dyshim, gjeografia e këtij ndryshimi është e kufizuar. Në shoqërinë osmane, në jetën e gruas dhe burrit u vunë re edhe devijime nga vlerat e veçanta të ambientit të mbyllur të krijuar nga familja tradicionale. Këta ne kemi mundësi t'i shohim në letërsinë e asaj periudhe, në librat e udhëtimit, bile edhe në raportet konsullore (për shembull për këtë gjë

duhen shqyrtuar imtësisht raportet e Auguste von Kralit, kryekonsulli i Austro-Hungarisë në Selanik dhe Izmir).

Në Turqinë e shekullit të nëntëmbëdhjetë, institucioni i martesës po bëhej gradualisht subjekt i veprimeve juridike jo vetëm në kryeqytet dhe në qytetet e mëdha, por në çdo anë të vendit. Tashmë, ngjarje të tilla po bëheshin më tepër subjekt i regjistrimeve dhe veprimeve të përfaqësuesve juridikë. Në regjistrat e gjykatave shariatike që i përkasin shekullit të nëntëmbëdhjetë ne shohim se është rritur gradualisht numri i regjistrimeve në lidhje me veprimet e martesave, divorcit, caktimit të kujdestarisë dhe trashëgimisë. Bile, regjistrimet e tilla nuk përfshinin vetëm muslimanët, por edhe jomuslimanët. Po ashtu vihet re se volumi i këtyre veprimeve në regjistrat e gjykatave pati një rritje të madhe në krahasim me të kaluarën edhe në qytetet më të skajshme të Anadollit. Bile në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë kjo rritje spikat jashtëzakonisht shumë. Në këtë zhvillim ndikuan reformat e Tanzimatit, praktikat inkurajuese të administratës, kalimi në ekonominë dhe tregtinë me para si dhe ndryshimi i sistemit të tokës dhe i tapive. Veçanërisht në veprimet e ndarjes së trashëgimisë, gjithmonë procedura niste me ndarjen e vreshtave, kopshtit, tokës, etj.. Shembuj të tillë vihen re në çdo vend¹⁸³.

Në regjistrat e gjykatave shariatike që kemi hulumtuar, numri i celebrimeve të muslimanëve ishte i lartë; kjo ka të bëjë nga afër me regjistrimin e detyrueshëm të aktit të martesës. Nëse më përpara nuk ishte bërë regjistrimi i martesës, duke sjellë dëshmitarë që dëshmojnë se martesa është kryer përpara imamit dhe komunitetit të fshatit apo të mëhallës, kjo martesë regjistrohej në regjistrat përkatës. Një grua nga

¹⁸³ İ. Ortaylı, "Ottoman Family Law and the State in the Nineteenth Century" A.Ü. OTAM Dergisi, Ankara 1990 f.321-322.

Kajseri që nuk e donte burrin e saj, deklaroi përpara kadiut se burri nuk ishte bashkëshorti i saj, ndërsa ky i fundit duke sjellë dy dëshmitarë të cilët dëshmuar për martesën e tyre, e regjistroi këtë martesë në regjistrat përkatës¹⁸⁴.

Struktura tradicionale po shkatërrohej në çdo cep të shoqërisë osmane. Ndryshimet pasqyroheshin edhe në mekanizmin e drejtimit të vendit. Qeveria ishte e shqetësuar për traditën e quajtur *bashllëk* gjatë martesës (një sasi parash që merrte familja e vajzës nga dhëndri); ajo kërkonte ta shfuqizonte këtë traditë prandaj dhe po mblidhte të dhëna nga drejtuesit vendorë. Një raport në lidhje me shumën e parave të marra nga familja e vajzës gjatë një martese në Konia po shqyrtohej në Asamblenë e Lartë Osmane¹⁸⁵. E njëjta asamble kishte vendosur dënimin e një nëpunësi (Alaaddin pashazade Xhelal beu), i cili ishte sjellë keq ndaj gruas së tij (një rast për të cilin kemi folur më parë)¹⁸⁶. Shqyrtimi i këtyre lloj padive në këtë asamble, e cila konsiderohej si Gjykata më e Lartë e Apelit, është një zhvillim shumë interesant nga këndvështrimi i historisë sonë të jurisprudencës. Që në fillim, burokratët e Tanzimatit treguan përpjekjet e tyre për të rregulluar jetën familjare me anë të shpalljes së disa fermanëve, të cilët synonin t'i shfuqizonin traditat që kishin një ndikim negativ mbi fenomenin e martesës. Mbi këta fermanë ka punuar Sherafettin Turani. Për shembull, fermani i muajit maj të vitit 1844 urdhëron që vajzat të martohen me vullnetin e tyre të lirë dhe gjatë martesave të mos kryhen pagesa si pagesa e *bashllëkut*. Administrata e Tanzimatit bënte kujdes ndaj kufirit të moshës në martesat e moshave të reja si dhe ndërhynte në dhuratat apo në pagesat e

¹⁸⁴ *Kajseri Şer'iyye Sicili*, No:194, f.9, 17 janar 1827.

¹⁸⁵ BOA, *Ir M.V.*, No:124, / 7 shtator 1840.

¹⁸⁶ BOA, *Ir M.V.*, No:4234, / 5 shtator 1849.

bashllëkut me anë të urdhrave të ndryshme¹⁸⁷. Kështu sipas një urdhri tjetër që ne kemi në dorë kuptohet se është bërë kujdes edhe ndaj zbatimit të këtij fermi. Në urdhrin e janarit të vitit 1865, i dërguar në Bollu dhe Ankara, theksohej se shpenzimet e tepruara nëpër dasma e vështirësonin arritjen e martesës dhe se urdhërohej që mehri sipas fesë islame të përcaktohej veçmas për katër shtresa sociale dhe kjo praktikë të ndiqej në mënyrë absolute¹⁸⁸. Po ashtu një fermi tjetër i vitit 1863, të cilin e përmend edhe Sherafettin Turani, e përcakton mehrin për tri shtresa sociale, shtresa e varfër, shtresa e mesme dhe shtresa e pasur (100, 500 dhe 1000 *kurush*)¹⁸⁹. A janë respektuar me të vërtetë vendimet e këtyre fermanëve? Është e vështirë të thuash se ata janë respektuar, përveçse nga një pjesë e vogël e shoqërisë. Në rast mosmarrëveshjeje, është detyrim zbatimi i vendimeve të fermanëve. Për herë të parë, një çështje që është edhe e përcaktuar nga sheriat, rregullohet në një mënyrë standarde dhe detyruese me anë të teksteve me fuqi ligjore nga ana e autoritetit administrativ; pra, në këtë çështje, u përcaktuan norma bazë përveç normave dhe ixhtihadeve të ndryshme që parashtronin katër medhhebet sunitë. Përveç kësaj, për parandalimin e zakoneve si rrëmbimi i vajzave dhe pasoja e tij, martimi me detyrim i tyre, në vitin 1850 u shpallën edhe dy fermanë që urdhëronin dënime të rënda për ata që e kryenin këtë veprim¹⁹⁰.

Në një sistem administrativ centralist, familja është një njësi sociale që duhet kontrolluar, por më e rëndësishmja

¹⁸⁷ Ş. Turan, "Tanzimat Devrinde Evlenme", *İş ve Düşünce Dergisi*, XXII/182, İstanbul 1956, f.14-15; Nuri Adıyeke, "Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat Dönemi Evlilikleri", *Pax Ottomana*, f.121-126.

¹⁸⁸ BOA, Cevdet-i Dahiliye, No:11586, /janar 1845.

¹⁸⁹ Turan, agm, f.15.

¹⁹⁰ BOA, *Ir-M.V.*, No:5470, / shtator 1850 ve *Ir-M.V.*, No:4758, / mars 1850.

ajo është një njësi financiare. Në plan të parë, kjo gjë bën të nevojshëm kontrollin nga ana e shtetit të ngjarjeve si lindja, vdekja, martesë, etj.. Për këtë arsye, në shekullin e nëntëmbëdhjetë, regjistrimet e martesës dhe trashëgimisë në regjistrat e kadiut dhe në veçanti mbajtja e regjistrave të popullsisë, na mundësojnë që këto ngjarje t'i ndjekim më në detaje në krahasim me shekujt e tjerë të historisë së perandorisë. Sot, këta regjistra të popullsisë që kanë të bëjnë me historinë tonë të shekullit të nëntëmbëdhjetë, gjenden në një masë të madhe në arkivat tona në mënyrë të paklasifikuar dhe jo në përdorim për t'u hulumtuar¹⁹¹. Pa dyshim, regjistrat osmanë të popullsisë nuk mund t'i krahasojmë me ata të shteteve evropiane dhe të Rusisë nga ana e përsosmërisë dhe e veçantisë. Për shembull, krahasimi i të dhënave në vjetarët e vilajeteve osmane me numërimet e popullsisë të kryera në rajonet e pushtuara nga rusët në vitin 1878 mbas luftës osmano-ruse (Bullgaria e sotme, Batumi, Karsi dhe Ardahani) na vërteton këtë pikëpamje që ne kemi. Bashkë me këtë gjë, ne shohim se me anë të rregulloreve të nxjerra në fillim të shekujve të nëntëmbëdhjetë dhe njëzet, qytetarët u detyruan që të lajmërojnë në zyrat e popullsisë për ngjarjet sociale si martesë, lindja apo vdekja. "Rregullorja e Regjistrimit të Popullsisë" e 2 shtatorit të vitit 1881 vuri si kusht që qytetarët jomuslimanë që celebroheshin me lejen e liderit të tyre shpirtëror apo qytetarët muslimanë që celebroheshin në prani të imanit, ta regjistronin atë pranë nëpunësit të zyrës së popullsisë¹⁹².

¹⁹¹ Regjistrat e popullsisë që mbaheshin nëpër shumë vilajete duhen klasifikuar dhe duhen hapur për hulumtim.

¹⁹² Këtu vihet re së më 18 dhjetor 1884, Këshilli i Shtetit mori një vendim për të dënuar imamin që kishte kryer celebrime pa marrë leje nga gjykata. Sipas asaj që ne kuptojmë nga M. A. Ajdëni, shteti kërkon që në rastet ku ka pengesë në martesën e çifteve, ata të ndjekin vetëm ngjarjen dhe jo ndërhyrjen e instancave juridike. Përsëri, një vendim i datës 19 dhjetor 1881 urdhëron që rastet e divorcit dhe të

Gjatë epokës së Tanzimatit, të bie në sy një prirje për të krijuar një strukturë ligjore standarde për sa i përket të drejtës familjare dhe në veçanti në çështjet që kanë të bëjnë me trashëgiminë. Nuk duhet quajtur ekzagjerim nëse themi se veçanërisht në çështjet e trashëgimisë struktura ligjore u standardizua dhe bile nisi të marrë dhe një aspekt laik. Në fakt, në të drejtën osmane, standardizimi i strukturës ligjore të trashëgimisë është në dy faza. Faza e rëndësishme është standardizimi i strukturës ndërsa faza tjetër është preferenca që nisën të kenë qytetarët muslimanë dhe jomuslimanë për t'iu adresuar të njëjtit institucion në lidhje me procedurat e trashëgimisë. Një kthesë e rëndësishme në sistemin osman të trashëgimisë është edhe “Ligji për Tokën” i vitit 1858. Prof. O. L. Barkan, i cili ka kryer dy hulumtime të gjera mbi këtë ligj, e thekson në veçanti këtë aspekt të ligjit dhe për këtë gjë ai ka të drejtë¹⁹³. Në epokën e Tanzimatit, burokratët e nxorën Ligjin për Tokën për të sjellë një sistem liberal pronësie për tokën dhe më e rëndësishmja për të sistemuar nga e para regjimin e timarit të periudhës klasike, që kishte kohë që ishte rrënuar. Ky ligj e shtoi volumin e tokave me tapi dhe në shumë vende bëri të mundur shfaqjen e pronave të vogla dhe të mesme të tokave. Pa dyshim, insti-tucionalizimi i pronësisë së tokës private kishte mundësi

vdekjes të njoftohen në zyrën e popullsisë nga klerikët shpirtërorë në nivel lokal dhe në veçanti nga bashkëshortët. Me “Ligjin për regjistrimin e Popullsisë” i nxjerrë më 27 gusht 1914 u sollën disa vendime që kishin më tepër elemente mbrojtës. Kështu, bashkëshortët duhet të njoftonin zyrën e popullsisë për divorcin e tyre. Po ashtu edhe celebrimi duhej njoftuar në këtë zyrë. Në këtë mënyrë, kërkohej që në mënyrë absolute të evitoheshin celebrimet dhe divorcet sipas traditave jashtë zyrave të shtetit dhe që regjistrimet e popullsisë të mos kontrolloheshin më nga komunitetet fetare por nga zyrat shtetërore. Me anë të një ndryshimi të rëndësishëm në Kodin Penal të vitit 1914, urdhërohej që gjatë marrjes së lejes nga gjykata për celebrimin e vajzave nën moshën 20 vjeç, të ishin të pranishëm edhe kujdestarët e tyre. Në këtë mënyrë, duket haptazi se një leje e tillë nuk ishte e nevojshme për celebrimin e vajzave mbi këtë moshë. *İslam Aile Hukuku*, İstanbul 1985, f.136-148 dhe f.140-141.

¹⁹³ Ö. L. Barkan, “Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihi Arazi Kanunnamesi”, *Türkiye’de Toprak Meselesi*, İstanbul 1980, f.353-355.

që ta rregullonte ndryshe nga e kaluara çështjen e trashëgimisë së tokës. Një anë e rëndësishme e ligjit është edhe barazia e mashkullit dhe e femrës në procedurat e trashëgimisë mbi tokën. Me anë të këtij ligji, vajzat e personit që ka vdekur do të trashëgojnë pjesë të barabartë nga toka njëlloj si djemtë. Në fakt, ne do të shohim se gjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë në praktikat e disa gjykatave shariatike ky rregull nuk është ndjekur shumë dhe është vazhduar përsëri t'u jepej vajzave gjysmë pjese, gjithmonë sipas rregullave të jurispruencës islame. Pra, vihet re se në fushën e trashëgimisë, standardi i dyfishtë laik dhe fetar për fëmijët djem dhe vajza ka vazhduar të praktikohet.

Aspirata për një familje moderne

Në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë nisi dhe dëshirimi për një familje moderne, për një tip familjeje imagjinare. Këta lloj dëshirimesh për shkak të varfërisë në familje, injorancës së grave dhe vazhdimësisë së traditës së robërshave në familje inkurajonin ndryshimin dhe bëheshin shkak për një debat ndaj problemeve, por nga ana tjetër ishin pengesë për të parë të vërtetën dhe për të planifikuar të ardhmen me një përjasje realiste. Botuesi i njohur i atlaseve dhe udhërrëfyesve gjeografikë, Ibrahim Hilmi beu, librin e tij me titull *Evropianizimi, Shkaku i Fatkeqësive Tona (Avrupalılařmak Felâketlerimizizin Esbâbı)*, i shkruar me një lloj sarkazme, e nis me këto fjalë: "Unë dua t'u them disa fjalë atyre të cilët stilin allafranga e konsiderojnë si një shenjë të afrimit të Ditës së Gjykimit".¹⁹⁴ Shkrimtari imagjionon një familje që banon në një apartament në Shishli apo në një shtëpi të vogël në Erenkëj dhe që përbëhet nga gjyshi dhe gjyshja e moshuar,

¹⁹⁴ SKDS Türk A.3, f.1073.

nga bashkëshortët, nga tre fëmijë dhe nga shërbëtorë; po ashtu kjo familje ka edhe farefis dhe të afërm. Bashkëshorti ka një arsim dhe një punë të caktuar, ndërsa kohën e lirë jashtë pune e kalon në shtëpi duke lexuar. Panorama e përshkruar i ngjan "*Familjes Dupont*" nëpër librat mësimorë francezë apo familjes angleze "*Mr. Brown*". Këtu, kjo përshtatje dhe kjo aspiratë është e kundërta e familjes së varfër të Aksarajit, që jeton në një shtëpi të thjeshtë në sokakët e ngushtë me baltë dhe gjithmonë me pluhur ku dhe nganjëherë rrjedhin dhe ujërat e zeza, fëmijët e së cilës jetojnë në kushte jo të mira shëndetësore dhe shkojnë në shkollën e mëhallës me nallane dhe ku mashkulli i familjes nuk qëndron në shtëpi por në kafene. Kjo panoramë e mëhallës që ne e kërkojmë me nostalgji në filmat turq të viteve 1950, ishte makthi i intelektualëve të periudhës së monarkisë kushtetuese. Ata kishin neveri nga kjo lloj mëhale dhe mërzitëshin nga ajo pamje. Kështu, më tepër preferohej që të krijohej një dekor imagjinar dhe një popullatë moderne në vend që ai rend dhe ajo familje të ndryshohej tërësisht brenda rrjedhës historike. Qëllimi ynë nuk është të kritikojmë këtë aspiratë dhe përqasje; ne themi se në vend të saj, ne duhet të kuptojmë se pararoja e shoqërisë turke ka marrë përsipër detyrën e mbrojtjes sociale. Me të gjitha gjasat kjo është një familje evropiane që njihet nga doracakët e ndryshëm, mirëpo është dhe një qëllim konkret i një dëshire për ndryshim. Zgjidhjet parashtrihen me anë të ndryshimit edhe në edukatën e përditshme po aq sa edhe në problemet mashkull-femër. "Në krahasim me të qenët i pambuluar, hermetizmi dhe të qenët i mbuluar dhe i mbyllur është një shkak për më tepër amoralitet dhe paturpësi" u pranua si një moto e jetës.

Shoqëria osmane, bile shoqëria e qyteteve të mëdha, a i ka pranuar rregullat e edukatës shoqërore? Natyrisht që jo.

Mirëpo në atë kohë vihej re se bile edhe mendimtarët më seriozë vazhdonin t'i jepnin rëndësi modelit perëndimor. Në këtë çështje, Abdullah Xhevdeti është shkrimtari më radikal; ai sugjeron ndryshime deri tek marrëdhëniet, sjelljet, mimika dhe toni i zërit brenda familjes¹⁹⁵.

Mexhel-le, vepra e rëndësishme juridike e shekullit të nëntëmbëdhjetë për vendin tonë, siç dihet, përmban dispozita të së drejtës familjare. Komisioni për përgatitjen e kësaj vepre juridike, pikësëpari u sulmua nga kolegët e ndryshëm që e kritikonin me forcë dhe ndoshta nuk e shqyrtoi këtë fushë ngaqë shoqëria muslimane akoma nuk ishte gati për një ndryshim. Përndryshe, ishte e pamundur që një gjeni si Xhevdet pashai të mos kryente rregullime në këtë fushë. Edhe fermanët për të cilët folëm më sipër, tregojnë se prirjet modernizuese e fuqizuan institucionin e familjes dhe martesën. Dihet se në atë periudhë të paktën popullata e qytetit nuk i priste mirë zakonet e vjetra dhe poligaminë, duke çuar në pakësimin e këtij fenomeni.

Gjatë periudhës së dytë të monarkisë kushtetuese, rrymat ideore dhe iniciativat politike i jepnin rëndësi familjes dhe martesës, po ashtu drejtuesit, juristët dhe mendimtarët debatonin për këto çështje ndërsa romancierët e asaj periudhe i trajtonin problemet e gruas turke me një stil retorik dhe didaktik. Zija Gëkalpi, mendimtari kryesor i Lëvizjes për Bashkim dhe Progres, e ka trajtuar këtë temë që kur shkruante në rininë e tij dhe po ashtu pati shkruar edhe një tregim të titulluar *Dajë Ibishi*, me të cilin satirizonte martesën tradicionale¹⁹⁶. Në këtë ambient, po ashtu edhe pushteti i Xhonturqve kreu disa risi në fushën e së drejtës familjare.

¹⁹⁵ Nevin Meriç, *Osmanlıda Gündelik Hayatın Değişimi Adab-ı Muaşeret*, Kakküs, İstanbul 2000, f.443.

¹⁹⁶ Ziya Gökalp, "İbiş Dayı", *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı*, derleyen: Şevket Beysanoğlu, İstanbul 1956, f.111.

Kështu, në atë kohë ne shohim se organizata nacionaliste “*Türk Ocakları*” u bë një burim në veçanti për lëvizjet feministe. Qoftë në periudhën diktatoriale mbas Luftës Ballkanike qoftë gjatë Luftës së Parë Botërore, qeveria e Lëvizjes për Bashkim dhe Progres nuk arriti të ndër marrë reforma radikale në këtë fushë. Në veçanti rrethet qeveritare dhe Enver pashai përpiqeshin të shtypnin pakënaqësinë që po rritej në një ambient humbjeje dhe mjerimi të viteve të luftës duke u bërë lëshime mjediseve konservatore. Për shembull, bile u ngrit një komision për të përcaktuar gjatësinë e shamisë dhe standardet e perçes së grave¹⁹⁷. Për këtë arsye, “Dekreti për të Drejtën Familjare” i vitit 1917 nuk është një tekst që solli risi rrënjësore. Mirëpo, ky është një dekret me cilësi rregulluese dhe urdhëruese për të gjithë qytetarët osmanë pavarësisht fesë që ata i përkasin dhe konsiderohet teksti i parë juridik standard i përgatitur për këtë temë në vendet islame. Në këtë dekret, grave u njihen disa të drejta për sa i përket divorcit dhe poligamisë. Nëse gjatë kontratës së martesës përcaktohet në mënyrë specifike, gruaja ka të drejtë që të divorcohet nga burri i saj nëse ky i fundit vendos të martohet me një grua të dytë. Çifti i parë që ka nënshkruar një kontratë të tillë është Halide Edipi dhe Salih Zeki beu. Kur ky i fundit u martua me një grua të dytë, zonja Halide përdori të drejtën e saj për t’u divorcuar. Kontrolli i shtetit në martesë u vendos si kusht për qytetarët osmanë të çdo feje. Këtu nuk kemi për qëllim të flasim gjatë mbi përmbajtjen e “Dekretit për të Drejtën Familjare”, por ky dekret i cili kishte për qëllim rregullimin e martesës dhe së drejtës familjare të qytetarëve osmanë të çdo feje, në disa dispozita të tij i përjashtonte qytetarët jomuslimanë. Prandaj, për qytetarët

¹⁹⁷ Falih Rifki Atay, *Çankaya*, İstanbul 1968, f.407.

osmanë nuk bëhej fjalë për një sukses të një praktike të vetme duke respektuar kushtet e çdo feje¹⁹⁸.

Është me dobi të bëjmë të qartë se ky dekret që nuk u zbatua drejt, pati një jetë të shkurtër dhe gjatë armëpushimit në qershor të vitit 1919 u shfuqizua. Natyrisht një teksti i tillë juridik, përveç muslimanëve që e kundërshtonin, nuk duhet t'u ketë pëlqyer as liderëve jomuslimanë që frikësoheshin se po e humbnin tërësisht autoritetin gjyqësor ndaj komuniteteve të tyre¹⁹⁹.

Jeta ditore e shtresave të ndryshme sociale dhe e familjeve të rajoneve të ndryshme, format e sjelljes socio-kulturore, konsumi si dhe fitimi në shoqërinë osmane janë tema që akoma nuk janë hulumtuar seriozisht. Veçanërisht për shekullin e nëntëmbëdhjetë ku dhe u përshpejtua transformimi social i vendit, këto hulumtime duhen kryer duke shqyrtuar kujtimet e ndryshme që janë të kufizuara, regjistrat e popullsisë që nuk janë mbajtur në mënyrë sistematike në çdo vend, librat e udhëtimeve dhe pa dyshim romanet dhe tregimet e ndryshme. Veprat e Hysejin Rahmiut (Gyrpënar) dhe të Ahmed Rasimit, apo tregimet me të cilët mund të kuptojmë jetën e qytetarëve të shekullit të nëntëmbëdhjetë janë burime që nuk duhen nënvlerësuar²⁰⁰. Gjatë shekullit të fundit, në të gjithë Lindjen e Mesme, Turqia është vendi që është transformuar më shpejt nga ana ekonomike. Në këtë transformim, një ndikim të rëndësishëm nuk kanë pasur vetëm zhvillimi bujqësor dhe ai industrial, por edhe reformat juridike, sociale dhe kulturore. Për këtë arsye, njohja e transformimit strukturor që përjetoi familja në Turqinë që po modernizohet përmban në vetvete një kuptim universal.

¹⁹⁸ Sabri Şakir Ansay, *Medeni Kanununun 25. Yıldönümü Münasebetiyle Eski Aile Hukukumuzun Bir Nazar*, AÜHF Yayını, Ankara 1952; A. Güriz, "Evlilik Dışı Birleşmeler", f.106-109.

¹⁹⁹ Gottard Jaeschke, "Türkiye'de İmam Nikahı", *Ord. Prof. S. S. Ansay Armağanı*, AÜHF yayını, Ankara 1964, f.194.

²⁰⁰ *Tanzimattan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru*, A.Ü.D.T.C. Fak. Yay., Ankara 1954.

Shoqëritë e sotme islame të Lindjes së Mesme gjenden në rajonet ku revolucioni bujqësor është zhvilluar më përpara, pra në rajonet ku kanë jetuar shoqëritë më të vjetra urbane. Bashkë me këtë gjë, ata akoma nuk e kanë përfunduar revolucionin industrial dhe gjenden akoma në një tranzicion drejt jetës së qytetit. Historitë që kanë përjetuar evropianët dhe amerikano-veriorët si një shoqëri para-industriale, janë shumë të shkurtra apo nuk ekzistojnë fare. Qytetërimet e tyre janë të kufizuar me periudhën industrializuese disa shekujlore ose me periudhën e Mesjetës para-industriale. Prandaj, edhe gjatë hulumtimit të familjes ashtu si shumë institucione në shoqëritë islame të Lindjes së Mesme, duhet të nisemi jo nga polarizimet si shoqëri islame-shoqëri moderne, por nga polarizimi shoqëri pak e zhvilluar metropolitane-shoqëri metropolitane. Ne jemi të mendimit se veçantitë strukturore të familjes së Lindjes së Mesme që shfaqen të ndryshëm, rrjedhin nga historia sociale e periudhës së shndritshme para industriale, pra nga gjurmët e qytetërimit mesdhetar.

Midis institucioneve të vjetra rrënjësore të shoqërisë mesdhetare, familja dhe mëhalla kanë rezistuar deri më sot pa pësuar ndryshime. Kjo kulturë e vjetër po futet në fazën e ndryshimit me anë të transformimeve teknike të botës dhe me anë të “ndikimeve të medias”.

Me të vërtetë, nocionet e shoqërisë së vjetër si “shtëpia/familja”, “komshinjtë” apo “mëhalla” po humbasin ditaditës. Kështu është edhe shembulli i A. Turan Alkanit, i cili e ka marrë atë nga qyteti i Sivasit; tashmë koncepti i vjetër “për të mos qenë komshi me mur me një xhami” e ka humbur rëndësinë e tij. Po kështu është edhe me konceptin për të mos qenë afër me varret e evliave. Po ashtu edhe nocioni i shtëpisë/familjes po e humbet kuptimin e tij²⁰¹. Mirëpo nd-

²⁰¹ A. Turan Alkan, “Ev ve Ailenin Değişimi”, *SKDS Türk A 2*, f.787-788.

ryshimi në marrëdhëniet shoqëri-familje përkon me shekullin e njëzetë dhe në veçanti me periudhën e zhvillimeve ekonomike gjatë qeverisjeve konservatore në periudhën politike me shumë parti. Në shekullin e njëzetë, deri në zhvillimin social, edhe ideologjia e ndryshimit e përshpejtoi ndryshimin dhe për shkak të mirëqenies ekonomike dhe urbanizimit, edhe struktura familjare dhe marrëdhëniet bashkëshortore nisën t'i humbasin elementet e tyre të vjetër. Për shekullin, në këtë periudhë është e shpejtë prirja drejt një familjeje bërthamë e përbërë nga bashkëshortët dhe fëmija si dhe njerëzit përpiqen që dy breza të një familjeje të mos jetojnë brenda një shtëpie të vetme. Këtu një rol të rëndësishëm luan më tepër zhvillimi kulturor dhe propaganda gojore brenda shoqërisë sesa zhvillimi ekonomik. Ndarja vjehërnuse dhe rritja e numrit të azileve janë tregues të këtij fenomeni. Meqenëse “papunësia” në atë periudhë zgjidhej me anë të solidaritetit brenda familjes, ajo nuk pati pasoja shkatërruese si në shoqëritë e Evropës Perëndimore.

Në Turqi, jeta në një familje të madhe me të ardhura të konsiderueshme (tre breza në një familje) dhe përgatitja e gjellëve në një tenxhere të vetme për të gjithë anëtarët e familjes mund të ishin një institucion i nevojshëm tampon për të zbutur krizën ekonomike në një shoqëri që përjeton një gjë të tillë. Familja turke po përjetonte një transformim sociologjik. Familja e madhe (familja ku jetonin tre breza së bashku) po tkurrej nga ndryshimi i formave kulturore dhe mendësore po aq sa edhe nga presionet që solli transformimi social i vendit. “Familja bërthamë” dhe përhapja e kësaj familjeje në kushtet e një shoqërie konsumatore si dhe inkurajimi i këtij zhvillimi po i jepnin një shtysë procesit të prishjes së familjes së madhe. Kjo gjë bëhej shkak edhe për shkatërrimin e autoritetit në familje, por më e rëndësishmja

bëhej shkak për rritjen e fuqisë punëtore. Arsimimi i brezit të tretë sillte probleme të mëdha në shoqërinë tonë ku akoma nuk ishin zhvilluar institucionet e pavarura. Problemet që zgjidheshin me ndarjen e punëve brenda familjes sa vazhdonin e rriteshin në një familje bërthamë. Format e konsumimit bëheshin shkak për shumë probleme në familjen bërthamë. Po ashtu kjo gjë shkaktonte edhe pakënaqësi dhe dështim në institucionin e familjes. Sipas shifrave të vitit 1990, nga 220.000 martesat që realizoheshin çdo vit, 10.000 prej tyre përfundonin me divorc. 85% e divorceve kishin si shkak mosmarrëveshjet midis bashkëshortëve. Pavarësisht këtij fakti dhe ndryshimeve tronditëse që përjetoi shoqëria turke, Turqia gjendet në krye të vendeve që kanë mundur ta ruajnë unitetin familjar²⁰². Po ashtu shihet i nevojshëm reflektimi nga e para mbi modelet e familjes së madhe tradicionale (familje me tre breza).

Bollëku dhe bujaria mbi të cilat bazoheshin familjet e mëdha dolën jashtë funksionit me dy luftërat e mëdha botërore. Veçanërisht ndikimet e Luftës së Dytë Botërore, prej së cilës patëm probleme ekonomike pa marrë pjesë në të, e shndërruan familjen e varfër që ata vetë krijuan në një njësi që nuk bënte shpenzime të mëdha, bile në një njësi dorësht-rënguar. Sot familja e sheh zvogëlimin e saj si një veprim racional nga ana ekonomike, mirëpo në kushtet e ditëve të sotme kjo duhet të jetë tërësisht e kundërta për shtresat që kanë të ardhura.

Gjatë viteve të luftës, nëpër qytete pati ndryshime në shtresat e shoqërisë dhe në mentalitetin e moralit. Po ashtu u shfaq vështirësia për t'u ushqyer. Në fakt edhe sikur të thuhet se në Stamboll mungesa e mishit nuk ndikoi në shprehinë e popullit për të ngrënë peshk dhe në bollëkun e llo-

²⁰² Said Bodur, "Nüfus", BAA, c.3, Ankara 1991, f.805.

jeve të peshqve, kjo gjë nuk është e vërtetë. Gjatë viteve 1931-1933 në Stamboll në vit konsumohej 18 milionë kg mish (25 kg për njeri) dhe 3.665.000 kg peshk (5 kg për njeri). Mirëpo siç e bëmë të qartë edhe më përpara, këtu nuk është përlllogaritur peshkimi me grep. Gjatë Luftës së Dytë Botërore, banorët e Stambollit problemin e mishit e zgjidhën pjesërisht duke konsumuar peshk²⁰³. Për sa u përket perimeve dhe frutave, sasia e tyre ishte e mjaftueshme për nevojat e popullsisë. Vetëm mungesa e disa produkteve dhe e sheqerit u bënë shkak për shfaqjen e tregut të zi. Për sa i përket Turqisë rurale, mund të thuhet se ajo nuk vuajti aq shumë nga uria siç vuajtën qytetet e mëdha; më tepër pati një reagim ndaj administratës për shkak të politikave të ashpra burokratike.

Shoqëritë janë konservatore në çështjen e marrëdhënieve juridike brenda familjes. Për një kohë të gjatë dhe tani, gjykatësit e ngarkuar për të zbatuar Kodin Civil po përballen me të drejtën e vjetër familjare dhe me zakonet e vjetra të martesës. Përveç zakoneve si ajo e *bashllëkut*, edhe dispozitat në lidhje me mehrin në jurisprudencën islame janë bërë temë debatesh në vendimet e gjykatave, në pikëpamjet e Gjykatës së Lartë dhe në pikëpamjet shkencore.

Gjykata e Lartë nuk ka një qëndrim të prerë në paditë që kanë të bëjnë me mehrin. Ne kemi mundësi t'i shohim vendimet e kundërta që ky institucion, i cili u shfuqizua haptazi nga Kodi Civil, ka prodhuar në doktrinën dhe organet gjyqësore të drejtësisë. Kështu, në këtë çështje, një praktikë që u bë shkak për debat është edhe si më poshtë: Në vitin 1945, Gjykata e Shkallës së Parë e Yrgypit jep një vendim për divorc. Mirëpo, gruaja kërkonte si mehr nga burri i saj 20 monedha ari sipas kontratës që kishin nënshkruar më përpara.

²⁰³ Mayer, *po aty*, f.163.

Në këtë çështje, gjykata merr një vendim në favor të gruas. Mirëpo Gjykata e Shkallës së Dytë e prish këtë vendim duke thënë se mehri ishte i ndaluar sipas Kodit Civil. Ndërsa gjykata lokale, me vendimin nr.200 të datës 31/01/1947, insiston në këtë vendim të saj bazuar në nenin nr.1 të së Drejtës së Obligacioneve në lidhje me lirinë e marrëveshjes së ndërsjellë. Këshilli i Përgjithshëm i Gjykatës së Lartë, me vendimin nr.2163-6 të datës 04/02/1948 dhe duke u bazuar në nenet 19 dhe 20 të së Drejtës së Obligacioneve, e gjen të përshtatshëm insistimin e gjykatës lokale. Gjykatësi i Yrgypit, Shefik Sereni, pretendonte se, pavarësisht Kodit Civil, me anë të këtij gjykimi, mehri ishte akoma i vlefshëm, vetëm se për këtë gjë kusht ishte situata perfekte e gruas. Avokat Sevda Kurdollu, në përgjigjen që i dha artikullit të Shefik Serenit në faqen 34 të së njëjtës revistë, duke cekur karakterin e paefektshëm të vendimit të Këshillit të Përgjithshëm të Gjykatës së Lartë, thotë kështu: “Kodi Civil është i mbyllur për marrëveshje të ngjashme si mehri. Kodi Civil parashikon trashëgimi në rast vdekjeje dhe dëmshpërblim në rast divorci kur situata e gruas është e përsosur. Prandaj, vënia në funksion e gjykimeve mbi mehrin nuk ka kuptim.”²⁰⁴ Pavarësisht këtij kundërshtimi, vihet re se mbase këtu gjykatat veprojnë nën ndikimin e realitetit social që nuk ka ndryshuar akoma.

Bashkë me këtë gjë, dualizmi midis së drejtës zakonore dhe së drejtës sheriatike vazhdon të ekzistojë edhe midis Kodit Civil dhe traditës. Çështja që duhet të bëjë kujdes historiani i fushës së jurisprudencës është analizimi i të dy situatave dhe dhënia e gjykimit përpara se ai traditën ta emërtojë me emrin *Sheriat* sepse në vendin tonë tradita është në antagonizëm me Sheriatin po aq sa edhe me Kodin Civil.

²⁰⁴ Şefik Seren, “Medeni Kanun karşında Mehr”, *Hukuk ve İctihadlar Dergisi*, No. 33, 1951 f.1-14; Sevda Kurdoğlu, *Hukuk ve İctihadlar Dergisi*, sayı 34, 1951, f.6-7.

Në fund të shekullit njëzet, familja turke i jepte më shumë rëndësi edukimit të fëmijëve sesa në të kaluarën. Pavarësisht pakësimit të rritjes së popullsisë, në mes të shekullit të njëzetentjës ne do të jemi në një pozicion të favorshëm me popullsinë aktive dhe rininë tonë dinamike; për këtë arsye, kjo popullsi e re duhet arsimuar në një mënyrë cilësore nga ana e familjes dhe e shoqërisë dhe ne nuk duhet ta konsumojmë këtë dinamizëm me aleanca ekonomike të gabuara, ashtu siç e humbëm rininë tonë në Luftën e Parë Botërore në frontet e luftës me anë të aleancave të gabuara dhe të pakuptimta ushtarake. Që nga periudha e Perandorisë Osmane e deri më sot, shoqëria dhe familja jonë e ka zbatuar me sukses detyrën më të rëndësishme; duke thyer zinxhirin e luftërave, krizave ekonomike dhe sëmundjeve epidemike, përgjatë historisë turke, ato kanë edukuar breza të shëndetshëm dhe dinamikë.

PËRFUNDIMI

Familja në Turqi: Pasqyrimi i strukturës historike

Vetë historia është histori e familjes dhe pavarësisht disa pikëpamjeve ekstreme dikotomiste, pamja e vërtetë është se familja është një nga institucionet që ndryshon më pak në shoqëri. S'ka dyshim se ky përcaktim nuk do të thotë se nuk ka pasur apo nuk bëhen ndryshime. Mirëpo, ne duhet të dimë se për të kuptuar familjen, analiza e nevojshme shkencore varet drejtpërsëdrejti në një masë të madhe nga studimet historike²⁰⁵.

Kur flasim për zhvillimin e familjes në Turqi përgjatë historisë, na bien në sy dy interpretime legjendare: 1) familja e shoqërisë nomade turke përpara Islamit apo 2) familja sipas një pjese të ixhtihadeve të jurisprudencës islame. Është e qartë se të dy këto interpretime janë parashtruar në formën e një modeli me anë të kriterëve të qarta dhe me anë të supozimeve që nuk mbështeten në të dhëna të sigurta dhe se janë dy modele hipotetike që duke u prerë rrugën studimeve sociologjike dhe juridike, nuk i pranojnë supozimet, përfundimet, gjetjet dhe interpretimet e tyre. Të dy janë modele të vizatuara sipas një botëkuptimi dhe pozicioni të qartë; ata i pengojnë kërkimet shkencore që kanë për synim hulumtimin e shoqërisë dhe përcaktimin e problemeve.

²⁰⁵ Kjo është jashtë temës tonë, por mbasi banorët e Mesopotamisë dhe Egjiptit nisën të flisnin me gjuhët e tyre me njerëzit e periudhës kontemporane, shumë gjëra ndryshuan te njohuritë tona për këto çështje; mirëpo risitë te njohuritë tona u shfaqën me zbulimin e Anadollit të Vjetër. Kuptohet se në këtë shoqëri ka mbetje të patriarkalizmit dhe ajo duhet të jetë një strukturë ndryshe nga shoqëritë e jugut; A. Muhibbe Darga, *Eski Anadolu'da Kadın*, İstanbul Üniversitesi Edeb. Fak. Yayını, 1976.

Ne nuk e njohim mirë strukturën e familjes në shoqëri në aziatike turke, por familja që ne njohim dhe të cilën kemi nisur ta hulumtojmë tani nuk u përshtatet këtyre modeleve të vizatuara hipotetike. Nga ana tjetër, edhe në familjen e Anadollit, që ne kemi nisur ta hulumtojmë që nga shekulli i gjashtëmbëdhjetë, shohim se ekzistojnë tradita dhe struktura që nuk përputhen shumë me rregullat e fikhut islam. Cilësimi i tyre si diçka pozitive-negative apo i mirë-i keq, e zvenit stilin dhe asnjansinë e sociologut dhe historianit. Natyrisht që kjo gjë nuk e ndryshon realitetin se shoqëria është një shoqëri muslimane që i ndjek rregullat islame; por ne duhet t'i njohim dhe nuk duhet të bëjmë sikur nuk i shohim realitetet e jetës, traditat dhe mekanizmat dhe praktikatat e krijuara nga gjurmët e mbetura në histori.

Le të përpiqemi ta vërtetojmë këtë pikëpamje që kemi duke u hedhur një sy disa shembujve dhe zakoneve:

Një punim i Suraiya Faroqhit, i botuar kohët e fundit, trajton pozitën e robit dhe robëreshës brenda familjes në qytetet e Anadollit Qendror. Të dhënat e marra prej saj nga regjistrat e gjykatave shariatike janë të natyrës që mund t'i ndryshojnë idetë e pasqyruara në librat e udhëtimeve dhe bile edhe idetë e sociologëve. Në një shoqëri ku puna e skllavit është përdorur në mënyrë të kufizuar (ajo nuk është përdorur gjerësisht as në bujqësi dhe as në industri), në marrëdhëniet brenda familjes, robëreshat dhe robërit bënin një jetë ndryshe nga ajo që mendojmë ne²⁰⁶. Ato që shkruhen për familjen dhe shoqërinë turke në të kaluarën shkojnë e vijnë midis shkrimtarëve në të dy polet si Oliver dhe Lucy Garnett²⁰⁷. Ata janë pak të besueshëm për sa i përket dobësisë së vëzhgimit, por janë edhe të rëndësishëm meqenëse ka-

²⁰⁶ Suraiya Faroqhi, *Stories of Ottoman Men and Women*, Eren yay., Istanbul 2002.

²⁰⁷ Lucy Garnett, *Turkey of the Ottomans*, London 1911.

në vëzhguar familjen. Akoma disa gazetarë shkruajnë libra të tillë duke u mbështetur në vëzhgime tërësisht të huaja. Tashmë ka ardhur koha për t'iu drejtuar regjistrave të gjykatave apo kontratave dhe letrave nëse ka, pra materialeve vendase. Bile, edhe pjesa e titulluar "The Ambiguity of Women" në veprën e antropologut modern Charles Lindholm me titull *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology* (Blackwell Publishers, Cambridge 1996), mund të konsiderohet shembull i kësaj lloji përfaqesje polare. Ai është një shkrimtar që nuk përdor një përfaqesje të brendshme, por që përdor më tepër vëzhgimet dhe literaturën e huaj. Familja është akoma një temë për t'u eksploruar. Në botën e tretë dhe në botën islame, familja që është shfrytëzuar nga kapitali përshkruhet nga dijetarë të caktuar me ekzagjerime për të zënë vend në arenën ndërkombëtare.

Njohja e marrëdhënieve martesore të shekullit të gjashtëmbëdhjetë në vendin tonë ka dobi nga këndvështrimi i të kuptuarit të disa praktikave jashtë Kodit Civil. Siç dihet, tradita e parave që i paguhen babait kur ai marton vajzën e tij, që njihet ndryshe me emrat *bashllëk* apo *kallën*, pavarësisht zhvillimit shoqëror dhe kërkesave të Kodit Civil, vazhdon akoma në forma të ndryshme. Ne shohim se këto tradita që bien në kundërshtim me martesën ligjore kanë humbur me ndryshimet e formuara në rajonet rurale dhe në kuptimin e përgjithshëm në shoqëri, pra kanë humbur me anë të urbanizimit apo kanë ndryshuar formë. Bashkë me këtë gjë, këto tradita shihen si shkaku i shumë problemeve të popullsia rurale, bile shihen si shkaku i shumë incidenteve me pasoja juridike.

Disa sociologë dhe juristë ndajnë të njëjtin mendim pa bërë shumë hulumtime ndaj çështjes se këto tradita janë një vazhdimësi e jurisprudence islame. Mirëpo, kur ne i hedh-

im një sy zbatimit të dispozitave të jurisprudencës islame mbi këtë çështje në shoqërinë osmane, na shfaqet një mospërputhje midis tyre. Për shembull, kur ne krahasojmë vendimet e gjykatave sheriatike të Ankarasë, Çankërësë, Kajserisë dhe Konias në shekullin e gjashtëmbëdhjetë me ixhtiha-det e katër medhebeve sunitë, shohim se praktika e martesës në Anadoll në atë periudhë nuk përshtatet gjithmonë me gjykimet islame. Kur ne shqyrtojmë marrëdhëniet martesore (martesa, divorci, marrëdhëniet jashtë martesore) në shekullin e gjashtëmbëdhjetë nën dritën e dokumenteve të tilla, në fakt shohim se kanë mbetur të gjalla edhe traditat e vjetra jashtë Islamit apo përpara Islamit po aq sa edhe dispozitat e jurisprudencës islame. Këtu ka një artikulum. Ana interesante është se disa tradita janë përhapur në shoqëri ndër-sa disa të tjera kanë mbetur tradita rajonale apo grupore.

Ekziston një mendim i përgjithshëm dhe jo i drejtë se poligjinia ka qenë e përhapur te familjet muslimane të periudhës osmane. Një mendim tjetër që e plotëson këtë gjë është edhe se gruaja qëndronte gjithmonë mbas burrit. Në fakt, ka pasur rajone të tilla, por kjo nuk është një praktikë e përhapur. Thuhet se gruaja nuk divorcohej asnjëherë nga burri i saj. Sipas kushteve të përcaktuara në regjistrat e gjykatave, edhe gruaja kërkonte divorcin dhe e ka kërkuar një gjë të tillë. Bashkë me këtë gjë, është e qartë se në të gjithë shoqërinë divorci është një defekt i veçantë.

Kuptohet se në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, në shoqërinë osmane, poligjinia nuk është parë me sy të mirë. Ne pamë me shembuj se këtë gjë e kanë vërejtur edhe disa udhëtarë në atë kohë.

Në Stambollin e shekujve të tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë, familja osmane që dominonte ishte një familje bërthamë. Brenda në shtëpi mund të gjendej edhe brezi i më-

parshëm, por ky nuk ishte një rregull i caktuar. Në qytetet dhe fshatrat e vegjël dominonin familja dhe fisi i madh. Përrreth një avllie apo në një shtëpi të madhe jetonin tre breza së bashku; mund të thuhet se një nga djemtë e familjes ishte i prirë për t'u ndarë dhe për të krijuar një familje bërthamë. Ndonjëherë familja e madhe përfshin një mëhallë të tërë. Si shembull kemi mëhallat që mbajnë emrin një fisi në qytetet e Anadollit. Mëhalla ishte një njësi administrative, sociale dhe financiare. Banorët ose ishin farefis me njëri-tjetrin ose ishin të afërt; ose ashtu si në një qytet ku i jepej rëndësi rendit publik siç ishte Stambolli, të gjithë ishin garant ndaj njëri-tjetrit me anë të *zinxhirit të garancisë*. Ky fakt i vlefshëm për muslimanët vlente edhe për jomuslimanët. Për shembull, një komunitet i cili shkonte në sinagogë në mëhallën hebreje, formonte një "*kahal*"; ky vend i përbashkët, përtej të qenët një komunitet fetar, ishte një njësi socio-ekonomike (ndonëse një pjesë e rëndësishme e hebrejve i kishin braktisur Balatin, Haskëjin dhe Kuzgunxhukun që tre breza më parë, akoma ata ndiejnë një përkatësi ndaj "*kahalëve*" që kishin formuar). Tipi i familjes që ne e quajmë familje bërthamë, i cili u shfaq me anë të migracionit dhe qyteteve të mëdha industriale, është një familje që dominon në shoqërinë tonë. Pavarësisht këtij fakti, pra pavarësisht tipit të familjes bërthamë, shoqëria turke, me rezistencë akoma i mban të gjitha lidhjet surukturore të farefnisnë dhe familjes së madhe si precipitate historike. Kjo është një nga anët e shëndosha të shoqërisë. Sipas hulumtimeve të fundit del në pah se në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe në fillim të shekullit të njëzetë, tashmë familja e Stambollit përbëhet nga familjet bërthamë dhe se popullsia e Stambollit nuk u rrit me anë të lindjeve.

Nuk është e lehtë të përcaktosh cilësi dalluese për tipizimet si familja osmane apo familja turke. Mirëpo kjo gjë

është e paevitueshme për të bërë të mundur trajtimin e kësaj teme. Është e vërtetë se perandoria zotëron një histori dhe ka formuar një strukturë kulturore, të cilat kanë krijuar materialin e nevojshëm për të bërë një tipizim të tillë. Vihet re se në shekullin e nëntëmbëdhjetë, në çështjet si ndarja e pasurisë, edhe qytetarët jomuslimanë u janë drejtuar gjykatave shariatike bile edhe në qytetet provinciale sepse sistemi familjar dhe pozita e vajzës dhe e djalit në familje ishin të ngjashëm me njëri-tjetrin në çdo pjesë të shoqërisë. Familja osmane nuk ishte një familje ku gruaja dilte jashtë shtëpisë si fuqi pune për të nxjerrë të ardhura. Bile, edhe gruaja e shtresës elitare nuk bënte pjesë në këtë grup (përveç grave mësuese). Mirëpo, prodhimi që nisi të realizohej në shtëpi me anë të manufakturës në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe në fillim të shekullit të njëzet, fabrikat e hapura gradualisht që nisën të punësonin punonjës, shërbimet publike të mbështetura me reforma juridike dhe zhvillimi industrial në vitet 1950 dhe 1960 i tërhoqën gratë turke drejt sektorit të shërbimit dhe atij industrial. Tashmë, ajo gjë e qartë që e dallonte familjen turke nga periudha osmane ishte industria dhe futja e anëtarëve të familjes në jetën e punës si punonjës me rrogë apo si zotërues kapitali. Ashtu sikurse kjo gjë ndikoi në përqindjen e lindjeve (drejt rënies së kësaj përqindjeje), po ashtu ndikoi dhe u dha formë marrëdhënieve brenda familjes si dhe marrëdhënieve të individëve me institucionet arsimore dhe me grupet sekondare. Në Turqi themelet juridike të këtij zhvillimi janë hedhur që në shekullin e nëntëmbëdhjetë.

Pa dyshim që reformat juridike që nisën me periudhën e Tanzimatit u reflektuan edhe në temën e familjes. Shoqëria osmane nuk arriti ta pranonte Kodin Civil, por bëri përpjekje për këtë gjë; bile edhe në fushat ku futej jurisprudencën

ca islame haseshin prirje romaniste (të romanizimit). Kështu, “Dekreti për të Drejtën Familjare” i vitit 1917 ishte një iniciativë që dështoi; ai u shfuqizua në qershor të vitit 1919, por ky dekret i njihte gruas të drejtën për t’u divorcuar, ai e vështirësonte poligaminë dhe më e rëndësishmja, ishte një përpjekje standarde ligjësimi që përfshinte qytetarët e çdo lloj feje. Kodi Civil i vitit 1926 ishte një veprim radikal ligjësimi. Ka mbi shtatëdhjetë vite që shoqëria turke sa vjen dhe po e respekton ligjin sepse transformimi social e bën të nevojshme këtë gjë. Sot, veprimet ekonomike si celebrimi në bashki, partneriteti në biznes apo marrja e trashëgimisë janë shtrirë edhe në fshatrat më të thellë. Pa dyshim, edhe shteti është interesuar më afër ndaj familjes. Që nga epoka e Tanzimatit, vendimet, bile edhe fermanët që rregullonin çështjen e *bashllëkut* nëpër martesë apo çështjen e shpenzimeve të dasmës, shpallehin duke mos pasur asnjë vlerë. Nëse ata do të shpallehin edhe sot, asgjë nuk do të ndryshonte. Ky motiv gjendej edhe në përgatitjen e “Dekretit për të Drejtën Familjare” dhe të Kodit Civil. Në fakt, shoqëria ua përshtat traditat e veta teksteve juridike dhe në një farë mase e detyron ligjvënësin t’i pranojë këto tradita. Mirëpo edhe traditat po ndryshojnë dhe këtij ndryshimi mund t’i japë drejtim edhe juristi. Kështu, ne mund të themi se në historinë tonë jurisprudenca e ka kryer me sukses në një masë të madhe këtë gjë.

Çdo lloj opinionisti duhet të pranojë se familja është institucioni më konservator i shoqërisë; familja është një institucion me veçanti universale, por edhe ngjyrat e saj lokale janë të rëndësishme po aq sa këto veçanti.

BURIMET E PËRDORURA

- ABDÛLAZİZ BEY, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, III*, përg. Prof. Dr. Kazım Ansan, Duygu Ansan Günay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.
- ADIYEKE Nuri, "Osmanlı İmparatorluğında Tanzimat Dönemi Evlilikleri", *Pax Ottoman Nejat Göyünç Armağanı*, Yeni Türkiye yayını, Ankara, 2001. F.121-150.
- AHMED MIDHAT, *Avrupa Âdab-ı Muaşeretini yahud Alafranga*, İstanbul, 1312.
- AHMED MIDHAT, *Çocuk Melekat-ı Uzviyye ve Ruhiiyyesi*, Dersaadet, 1317.
- AHMED MIDHAT, *Ana Babanın Evlad Üzerindeki Hukuk ve Vezaifi*, İstanbul, 1317.
- AHMED MUHTAR, *Şair Hanımlarımız*, İstanbul, 1311.
- AKMAN, Mehmet, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, Eren Yayınları, İstanbul, 1997.
- AKTAN, Hamza, "İslam Aile Hukuku", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, c.2, BAAK, Ankara, 1992, f.336-433.
- AKÛN, Ömer Faruk, "Fitnat Hanım", *DİA*, V.3, f.39-46.
- AKYÛZ, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Kültür Koleji Yayınları, İstanbul, 1994.
- ALEXANDRESCU-DERSCA, Marie, "Sur le Mariage entre Turcs-Ottomans et Roumaines – XVIe-XIXe siècles", *intervention au rapport, Xve Congr. Int. Historique à Bucarest*, 1980.
- ANHEGGER-EYUBOĞLU, Mualla, *Topkapı Sarayında Padişah Evi*, Sandoz Yayınları, İstanbul, 1986.
- ANHEGGER, Robert, "Ein Christ und zwei Armenier Christen im Osmanischen Reich, Unter und Gegeneinander", *WZKM*, Wien, 1986/87, f.31.
- ARIES, Philippe, *Centuries of Childhood*, R. Baldick çevirisi, Vintage, New York, 1962.
- ARMAĞAN, A. Munis, *Batı Anadolu Tarihinde İlginç Olaylar*, İzmir, 1984.
- ATSIZ, Nihal, "Koca Ragıp Paşa, Haşmet ve Fitnat Arasında Şakalar", *Çınaraltı*, No.3, gusht 1941.
- AYDIN, M. Akif, *İslam Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1985.
- AYDIN, M. Akif, "Osmanlılarda Aile Hukukunun Tarihi Tekamülü", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, V.2, f.434-435.
- BARKAN, Ömer Lütfi, "Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri, (1545-1659)", *TTK Belgeler*, III/5-6, 1966, f.15.
- BARDAKÇI, Murat, *Son Osmanlılar*, Pan Yayıncılık, İstanbul, 2000.

- BAYKARA, Tuncer, "Değişme ve Medeniyet Anlayışı Açısından XIX. Asırda Osmanlı Yöneticilerin Aile Yapısı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, V.1, f.199-215.
- BEHAR, Cem, "Polygyny in Istanbul 1889-1926", *Middle Eastern Studies*, V.27/3, Temmuz 1991, f.477-478.
- BEHAR, Cem, "Kasap İlyas Mahallesi, Sosyal demografik Portresi 1546-1885", *Istanbul Araştırmaları* 4, 1998.
- BEHAR, Cem, "Fruit Vendors and Civil Servants", *Boğaziçi Journal*, V.II/1-2, 1997, f.5-32.
- BEKİROĞLU, Nazan, *Şair Nigar Hanım*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
- BENEDICT, Peter, "Türk Hukuk Reformu Açısından Başlık ve Mehr", *Türk Hukuk ve Toplum Üzerine İncelemeler*, A. Güriz, T. K. Vakfı, Yayın No:1, Ankara, 1974.
- BEYRU, Rauf, *19. Yüzyılda İzmir'de Yaşam*, Literatür-Günev, İzmir, 2000.
- BILMEN, Ö. Nasuhi, *Hukuk-u İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kaamusu*, V.II, I.Ü.H.F. Yayını, İstanbul, 1950.
- De la BROQUIÈRE, Bertrandon, *Deniz aşırı Seyahati*, ed. Ch. Schefer, përkth. İlhan Arda, Eren, İstanbul, 2000.
- BRUCKER, gene, *Renaissance Florence*, Wiley, New York, 1969.
- "Childhood" *The Oxford Dictionary of Byzantium*, V.I, 1991, f.420-421.
- CIN, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.
- ÇAĞATAY, Uluçay, *Harem II*, TTK, Ankara, 1993.
- ÇADIRCI, Musa, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kurulması Üzerine", *Bellekten*, CXXXIV, Ankara, 1970, f.410.
- ÇİÇEK, Kemal, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zımmilerin Yargı Tercihi", *Pax Ottoman-Nejat Göyünç Armağanı*, Yeni Türkiye Yayını, Ankara, 2001, f.31-46.
- DAVISON, Roderic, *Reform in the Ottoman Empire*, Princeton, 1963.
- DEMİREL, Ömer ve GÜBÜZ, Adnan, "Osmanlılarda Ailenin Demografik Yapısı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, c.1, Ankara, 1992, f.92-96.
- Hans DERNSCHWAM's, *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*, ed. Franz Babinger, Münih & Leipzig, 1923.
- DINO, Güzin, *Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru*, A.Ü.D.T.C. Fak. Yayını, Ankara 1954.
- DOĞAN, İsmail, "Tanzimat Sonrası Sosyo- Kültürel Değişmeler ve Türk Ailesi", *Sosyo- Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, V.1, Ankara, 1992, f.176-198.

- DUBEN, Alan, "Turkish Families and Households in Historical Perspective", *Journal of Family History*, pranverë 1985, f.75.
- DUBEN, Alan ve BEHAR, Cem, *Istanbul Haneleri*, Iletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- I. EDHEM PAŞA, *Terbiye ve Talim-i Adab ve Nesayihu'l-Etfal*, Dersaadet, 1285.
- ELIAS, Norbert, *The Civilizing Process*, çev. Edmund Jephcott, Blackwell, Oxford, 1997.
- ELLIS, Simon, "Privacy in Byzantine and Ottoman Houses", *Byzantinische Forschungen*, c.XVI, Amsterdam, 1991, f.151.
- ERCÜMENT Ekrem, *Kan ve İman*, İkbal Kitabevi, İstanbul, 1341 (1925).
- ERDEM, Hakan, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise 1808-1909*, New York, Ph.D. Disserattion, 1996.
- ERGENÇ Özer, Osmanlı Klasik Dönemindeki Eşraf ve Ayan Üzerine Bazı Bilgiler", *Osmanlı Araştırmaları*, III, İstanbul, 1982, V.1, f.6620-676.
- FAROQHI, Suraiya, *Towns and townsmen of Ottoman Anatolia*, Cambridge University Press, London, 1984.
- FAROQHI, Suraiya, "Vom Sklavenmaedchen zur Mekkapilgerin", *Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken-zu Ehren Nejat Göyünç*, İstanbul, 1997, f.9-29.
- FAROQHI, Suraiya, *Stories of Ottoman Men and Women*, Eren Yayınları, İstanbul, 2002.
- FEKETE, Layoş, "XVI. Yüzyılda Taşralı bir Türk Efendisinin Evi", *Bellekten*, CXXIX, No. 116, tetor 1995, f.65-638.
- GERBER, Haim, "Social and Economic Position on Woman in an Ottoman City: Bursa 1600-1700", *IUSMES*, 12/3.
- GERBER, Haim, "Anthropology and History – the case of the Ottoman-Turkish Family", *Hunter College – Family Workshop – 23-25 April 1986*, atrikull i pabotuar, f.22.
- GERBER, Haim, "Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law, the Court Records of the 17th Century Bursa", *International Journal of Turkish Studies*, V.II, No:1, 1981, f.131-147.
- GÖYÜNÇ, Nejat, "Osmanlı Ceza Hukuku ile İlgili Belgeler", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, No. 3, 1967, f.40-42.
- GÖYÜNÇ, Nejat, "Hane", *DİA*, V.15, f.553.
- GROZANOVA, Elena, "Über Einige Besonderheiten der Bulgarischen Dorfgemeinde im 15.-18. Jahrhundert", *Les Communautés Rurales*, XLV, 6. Bölüm: "Europe Orientale", Paris, 1986, f.219-243.
- GULICK, J., "The Arab Levant", *The Central Middle East*, V.I, ed. J. E. Sweet, 1986, f.153.

- GÜNALTAY, Şemsettin, "İslamdan Öce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikah Şekilleri, *Belleten*, V. XV, No. 60, 1951, f.691-707.
- HALLER, Agnes, *Renaissance Man*, R. Allen Schrockin, New York, 1981.
- INALCIK, Halil, "Adaletnameler", *TTK Belgeler*, V.II, No. 3-4, 1965-1967.
- INALCIK, Halil, "Köy, Köylü ve İmparatorluk", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal İktisadi Tarih Kongresi*, M.Ü., yeniden basım Osmanlı İmparatorluğu, Eren Yayınları, İstanbul, 1993, f.1-14.
- İNALCIK, Halil, "Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans", *Turkish Review Quarterly Digest*, vjeshtë 1991, f.407-436.
- JASCHKE, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.
- JENNINGS, Ronald C, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records – The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, V. XVIII, pjsa 1, 1975, f.53-114.
- KARAMAN, Hayreddin, *İslam'da Kadın ve Aile*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1995.
- KARAY, Refik Halid, *Üç Mumlu Şamdan*, Arkadaş Yayınları, İstanbul, 1981.
- KIRAY, Mübeccel, "Toplum Yapısındaki Temel Değişimlerin Tarihsel Perspektifi: Bugünkü ve Yarınki Türk Toplum Yapısı", *Mimarlık Semineri 1969*, ribotim *Toplumbilim Yazıları*, Gazi Üniversitesi, Ankara, 1982, f.116-132.
- KIRPIK, Cevdet, "1830 No'lu Şer'iyye Siciline göre (1633-1644) Trabzon Toplumunda Kadın", *Trabzon Tarihi İlimi Toplantısı*, Trabzon, 2000, f.26-286.
- KOLOĞLU, Orhan, "Ev Eşyasının Batılılaşmasının Kanıtı Olarak Gazete İlanları", *Tarih Boyunca Türklerde Ev ve Aile Semineri 25-26 Mayıs 1998*, İÜEF Tarih Araştırma Merkezi Yayını, İstanbul, 2000, f.237-250.
- KONSTANTINIDI (Meclis-i Kebir-i Maarif Azasından), *Münthebat-ı Asar-ı Osmaniyeye*, Dersaadet, 1288.
- Von KRUSENSTOLPE, Magnus Jakob, *der Russische Hof von Peter I bis Auf Nicolaus*, V.I, Hamburg, 1855.
- KUNERALP, Sinan, "Kostaki Muzurus Paşa", *TTK Belleten*, 1970/3, f.421-435.
- KURNAZ, Şefika, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, İstanbul, 1992.
- KURT, Abdurrahman, "Tanzimat Döneminde Koruyucu Aile Müesseseleri", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, f.548-567.
- KURT, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, Bursa, 1998.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat, "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri 26 Mayıs 1985*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1986.

- LAIUO, Angeliki, *Peasant Society in the Late Byzantine Empire*, Princeton, 1977.
- LÛTFI SİMAVİ, *Sultan Reşad Han'ın ve Halefinin Sarayında Gördüklerim*, İstanbul, 1922.
- MA'UZ, Moshe, "The Ulema and the Process of Modernization in Syria", *Asian and African Studies, The Ulema in Modern History*, Ed. Gabriel Baer, V.7, 1971.
- MAYER, Robert, *Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul, Eine Genetische Stadtgeographie*, Wien, 1943.
- MAYOKAN, İsmail Müştak, *Yıldızda Neler Gördüm*, İstanbul, 1940.
- BURSALI MEHMED TAHİR, *Osmanlı Müellifleri*, V.II, İstanbul, 1972.
- MEHMED ZİHNİ, *Meşahir'un-Nisa*, V.I, İstanbul, 1295.
- MERİÇ, Cemil, "Çocuk Edebiyatı", *Kültürden İrfana*, İstanbul, 1986, f.307-323.
- MERİÇ, Nevin, *Osmanlıda Gündelik Hayatın Değişimi, Adab-ı Muaşeret, 1894-1927*, İstanbul, 2000.
- MEŞTAKOVA, Elena I., *Mehri Hatun-Divan Kritičeskii Tekst i vstupiditel'naya stafya*, Institut Narodov Vostoka, Moskva, 1967.
- MORDTMANN, David Andreas, *Anatolien Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien (1850-1859)*, Hannover, 1925.
- MUSAHİPZADE Celal, *İstanbul Efendisi* (komedi, skena 3) İstanbul, 1946.
- NAGATA, Yuzo, *Muhsinzade Mehmed Paşa ve Ayanlık Müessesesi*, Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, 1982.
- NAHUM, Henri, *İzmir Yahudileri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.
- De NICOLAY, Nicolas, *The Navigations into Turkie*, London, 1585. Faksimile, Theatrum Orbis Terraum Ltd., Amsterdam, New York, 1968.
- OLIPHANT, Laurance, *The Russian Shores of the Black Sea*, Könemann, Köln, 1998.
- OLIVIER, Guillome Antoine, *Voyage dans l'Empire Ottoman, L'Egypte et la Perse, fait par ordre du gouvernement, pendant les six premières années de la République*, Paris-H.Agasse, V.I, 1801-1807.
- ORTAYLI, İlber, "Bazı 16. Yüzyıl Alman Seyahatnamelerindeki Türkiye Şehir ve Köylerine ait Bilgiler Üzerine", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XXVII, 4, 1973, f.135-159.
- ORTAYLI, İlber, "Rodosto (Extension en Marmara de la via Egnatia) au XVIe siècle", *The Via Egnatia under Ottoman Rule 1380-1699*, Crete University Press, Rethymnon 1996, f.193-202.
- ORTAYLI, İlber, "Ottoman Family Law and the State in the Nineteenth Century", *Ankara Üniv. OTAM Dergisi*, No. 3, 1990, f.321-332.
- ORTAYLI, İlber, "Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler", *Osmanlı Araştırmaları, The Journal of Ottoman Studies*, İstanbul, 1980, f.33-40.

- OSMANOĞLU, Ayşe, *Babam Sultan Abdülhamid*, Ankara, 1984.
- ÖZDEĞER, Hüseyin, *1413-1650 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri*, İstanbul, 1988.
- ÖZKAYA, Yücel, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1994.
- ÖZTUNA, Yılmaz, *Osmanlı Devleti Tarihi*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1998.
- ÖZTÜRK, Hüseyin, *Kınalızade Ali Çelebi'de Aile*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu (BAAK), Ankara, 1990, f.109-112.
- ÖZTÜRK, Said, "Tereke Defterlerine Göre XVII. Asırda İstanbul'da Aile Nüfusu, Servet Yapısı ve Dağılımı", *İstanbul Araştırmaları* 3, 1997, f.521-558.
- ÖZTÜRK, Said, *İstanbul Tereke Defterleri – Askeri Kassama Ait*, İstanbul, 1998.
- PATRICK, Mary Mills, *Under Five Sultans*, Londra-New York, 1929.
- PEIRCE, Leslie P., *The Imperial Harem*, Oxford University Press, 1993.
- SAGASTER, Börte, "Herren" und "Sklaven" Der Wandel im Sklavenbild Türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1997.
- SAHİLLİOĞLU, Halil, "Slave in the Social Economic Life of Bursa in the Late 15th and Early 16th Centuries", *Studies on Ottoman Economic and Social History*, IRCICA, İstanbul, 1999, f.105-173.
- SAKAOĞLU, Necdet, "Medeniyet Değişmeleri Çerçevesinde Türklerde Ailede Eğitim", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, V.2, f.355-374.
- SAKAOĞLU, Necdet, *Köse Paşa Hanedanı*, Tarih Vakfı Yurt Yayını, botimi 3, 1995.
- SARI, Nil, "Osmanlı Sağlık Hayatında Kadının Yeri", *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, 2-3, İstanbul, 1996/97, f.11-64.
- SAZ, Leyla, *Haremin İçyüzü*, Sıralar Matbaası, İstanbul, 1974.
- SCHWEIGGER, Salomon, *Ein Neue Reysbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, Ed. Rudolph Neck, Graz, 1964.
- SEREN, Şefik, "Medeni Kanun Karşısında Mehr", *Hukuk ve İctihadlar Dergisi*, V 33, 1951, f.1-4.
- SİLAHDAR Fındıklı Mehmed, *Silahdar Tarihi* (2 vëllime), Devlet Matbaası, İstanbul, 1928.
- SOMEL, Selçuk Akşin, "Osmanlı Modernleşme Döneminde Kız Eğitimi", *Kebikeç*, 10, f.223-237.
- STEWART, Frank H., "Bedouin Customary Law, The Ahaywat of Sinai" *Zeitschrift Savigny-Stiftung fur Rechtsgeschichte*, Germanistische Abteilung, Wien-Köln, 1990, f.393-407.
- STURZDA, M.D., *Grandes Familles de Grèce d'Albanie et de Constantinople (Dictionnaire historique et généologique)*, Paris, 1983.

- ŞENER, Sevda, *Çağdaş Türk Tiyatrosunda Ahlak, Ekonomi, Kültür Sorunları*, A.ÜD.T.C. Fak. Yayını, Ankara, 1971.
- ŞENİ, Nora, S. L. Tarnec, *Camondalar*, përkth. Yaman Aksu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.
- TABAKOĞU, Ahmet, "Osmanlı Toplumunda Aile", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, V.I, Aile Araştırma Kurumu, Ankara, f.93-95.
- TAHSİN PAŞA, *Abdülhamid Yıldız Hatıraları*, İstanbul, 1931.
- TAVERNIER, J. B., *Les Six Voyages en Turquie et en Perse*, Paris, 1981.
- TİMUR, Serim, *Türkiye'de Aile Yapısı*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1972.
- TÜCCARZADE İBRAHİM HİLMİ, "Aile Hayatımızda Avrupalılaştırmanın Tesiri", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, V.III, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992.
- TÜRKGELDI, Ali Fuat, *Görüp İşittiklerim*, TTK, Ankara, 1951.
- TÜRKİYE CUMHURİYETİ SALNAMESİ 1925/26, İstanbul, 1926.
- ULUÇAY, Çağatay, *Harem II*, TTK, Ankara, 1992.
- UŞAKLIGİL, Halid Ziya, *Saray ve Ötesi III*, İstanbul, 1942.
- ÜNÜVAR, Safiye, *Saray Hatıralarım*, İstanbul, 1964.
- VATIN, Nicolas, "L'Inhumation intramuros à Istanbul", Gilles Veinstein, *Les Ottomans et la Mort. Permanences et Mutations*, E. J. Brill-Leiden, 1996.
- YILDIRIM, Nuran, "İstanbul Eczanelerinde Hasta Muayenesi ve Tıbbi Tahlil Laboratuvarları", *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, No. 2-3, İstanbul, 1996/97, f.71-98.
- ZABELIN, Ivan, *Domaşnij Byth Russkih Tsar*, V.I-II, Moska, 1895 ve 1915.

INDEKSI

- A. Turan Alkani, 207
 A. Turan Alkanit, 207
 Abdullah Xhevdet, 164, 204
 Abdullah Xhevdeti, 164, 204
 Abdullah Xhevdetit, 164
 Abdurrahman Kurti, 123
 Abdylmexhid, 64
 Abdylmexhidi, 54, 64
 Abdylmexhidi, 52, 60, 64, 171
 adeteve lokale, 106
 Ahmed Lutfi Efendi, 37
 Ahmed Mid'hat, 148
 Ahmed Mid'hati, 148
 Ahmed Rasimi, 134, 160, 206
 Ahmed Rasimin, 160
 Ahmed Rasimit, 206
 Ahmed Refiku, 68
 Ahmed Refikut, 68
 Ahmed Xhevad, 159
 Ahmed Xhevadi, 159
 Ahmed Xhevadit, 159
 Ahmed Xhevdet pasha, 76, 164, 186, 187
 Ahmed Xhevdet pashai, 76, 164, 186, 187
 Ahmed Xhevdet pashain, 186, 187
 Ahmed Xhevdet pashait, 76
 Ahmet Hikmeti, 162
 Ahmet Hikmetit, 162
 alem-i nisvan, 163
 Angeliki Laiou, 130
 antropologjinë moderne, 103
 aristokraci trashëguese, 48
 Auguste von, 197
 Ballkan, 10, 11, 24, 32, 38
 Ballkani, 15, 88
 Ballkanike, 31, 205
 Ballkanit, 11, 99, 147, 150, 192
 Bashkim dhe Progres, 122, 165, 192, 204
 bashllëk, 102, 103, 106, 198, 215
 bashllëkut, 198, 210, 219
 Börte Sagster, 172
 Bosnjën, 88
 Bosnjës, 10, 31, 93
 botën e tretë, 215
 capitatio, 19
 Cari Rus, 20
 Castiglione, 136
 Centurioni, 25
Centurionit, 25
 civis Romanus, 25
 Daniel Bates, 122
 Darulfunun, 145
 dhimmi, 18
drejtë familjare, 85
 drejtën familjare, 11
 drejtës familjare, 8, 94, 97, 112, 116, 186, 195, 204
 e drejta zakonore, 103
 e lehtëson, 123
 Ebussuud Efendiu, 67
 Ebussuud Efendit, 67
 Erasmus nga Roterdami, 135
 Erasmusin nga Roterdami, 136
 Erxhymend Ekrem, 41
 Erxhymend Ekremi, 41
 Erxhymend Ekremi, 41
 Esnafët, 82, 156
 Evropa Osmane, 146
 Evropa Perëndimore, 27
 Evropës Perëndimore, 137, 208

- Familja bërthamë, 5, 13, 208
familja osmane, 11, 12, 14, 54, 56,
60, 122, 168, 216, 217
familja turke, 212, 217
familje bërthamë, 209, 216
familje osmane, 10
familjeje bërthamë, 99, 208
familjen bërthamë, 209
familjen osmane, 10, 15, 97, 107,
112, 130, 132, 195
familjen turke, 218
familjes bërthamë, 13, 15, 130, 217
familjes osmane, 5, 8, 9, 34, 51, 55,
60, 133, 173
familjes turke, 6, 174
familjet bërthamë, 217
familjet greko-ortodokse, 17
familjet osmane, 130
Fatma Alije, 76, 77, 185
Fazlurrahman, 112
feminizmi, 77
feminizmit, 163
feraiz, 112
fikhut hanefi, 187
Gallatasaraj, 138
George Duby, 154
gjuhën judeo-spanjolle, 28
gjykatat sheriatike, 196
gjykatave sheriatike, 89, 92, 97,
103, 104, 120, 127, 188, 196, 197,
202, 214, 216, 218
gjykatës sheriatike, 45, 92, 98, 107,
110, 127, 165
grupet sekondare, 218
Haim Gerber, 98, 122, 130
Haim Gerberit, 98
Halid Zijait, 164
Halide Edip Adëvar, 161
hamam, 167
hamami, 167
hamamin, 100, 167
Hans Dernschwam, 176
Heidelberg, 158
Helmutt Ritter, 156
Hysejin Rahmiu, 134, 160, 206
Hysejin Rahmiut, 160, 206
Ibrahim Edhem pasha, 143
Ibrahim Edhem pashait, 143
Ibrahim Hakki, 145
Ibrahim Hakkiu, 145
Ibrahim Hakkiut, 145
Ibrahim Hilmi beu, 202
industria moderne, 154
intelektualët osmanë, 194
intelektualit osman, 146
Ivan Zabeli, 58, 62
Ivan Zabelin, 58, 62
Jakob von Krusenstolpen, 62
jurisprudenca islame, 85, 88, 93
jurisprudencës islame, 11, 75, 85,
90, 91, 104, 105, 190, 202, 213, 215
Jusuf Akçura, 164
Jusuf Halis, 145
kahal, 217
kallën, 85, 102, 106, 215
kapitalizmin e Turqisë, 181
Karagjoz, 36
Karagjozit, 156
katolikët armenë, 17
Kaukazi, 171
Kaukazit, 169
kazasker, 110
Kekoumenosi, 132
Kekoumenosit, 132
Kënallëzade Ali Çelebiu, 121
Kënallëzade Ali Çelebiut, 121
Kodit Civil Francez, 187, 195
konservatorë islamistë, 164

- Konstantinidi Efendiu, 144
 Konstantinidi Efendiut, 144
 Kuzhina turke, 174
 kuzhinën osmane, 179
 kuzhinës osmane, 175
 kuzhinës tradicionale, 177
 kyros, 90
 laicizmit, 192, 193
 Lajosh Fekete, 167
 Ligji për Kishat, 192
 Ligji për Tokën, 189, 201
 Ligjin për Tokën, 201
 Ligjit për Kishat, 31
logos, 235
 Lord Bajroni, 163
 Lucy Garnett, 214
 Madame de Sévigné, 142
 malësorët shqiptarë, 10
 Manastir, 153
 martesën tradicionale, 204
 Mc Goven, 13
 Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, 187,
 195
 Mëhalla, 5, 12, 34, 35, 39, 41, 43,
 44, 47, 217
 Mehmed Akif Ajdën, 97
 Mehmet Ali pasha, 169
 Mehmet Ali pashai, 169
 Mehmet Ali pashait, 169
 Mehmet Vahdeddin IV, 52
 mjekësisë tradicionale, 174
 modernizim, 77
 modernizimi, 77
 modernizimin, 22, 190, 193
 modernizimit, 72, 78, 122, 132, 137,
 187
 Mordtmann, 167, 168, 173, 181
 Mordtmanni, 179, 181
 Mordtmannit, 181
 Murat Bardakçë, 52, 120
 Murat Bardakçi, 55, 120
 Mustafa Naima Efendiu, 145
 Mustafa Naima Efendiut, 145
 Mynib Efendiu, 184
 nacionalizmit gjuhësor, 144
 Namik Kemali, 172, 193
 nepotizmi, 96, 99
 Norbert Elias, 136, 140, 141
 oficerë kristianë, 193
 osmanizmi, 11
 osmanizmin, 79
 Osmanizmit, 11
 Pallati Jëlldëz, 62, 66
 Pallati Topkapë, 57
 Pallatin Jëlldëz, 65
 Pallatin Topkapë, 66
 Pallatit Jëlldëz, 65, 71
 Pallatit Topkapë, 50
 Paqes së Karlovcit, 186
 patria potestas, 123, 132
 Patriarkalizmi, 5, 123
 patriarkalizmi osman, 132
 patriarkalizmit, 17, 124, 213
 Patriarkana, 11, 22, 26, 38, 78
 Patriarkanave, 30
 Patriarkanës, 26, 79
 Perandoria Bizantine, 78
 Perandorinë Bizantine, 130, 132,
 157
 Perandorinë Romake, 25
 Perandorisë Bizantine, 80
 Perandorisë Romake, 13
 Perandoritë Romake, 19
 Pjetri i Madh, 62, 141
 poligjini, 120
 Poligjinia, 121
 poligjinisë, 121
 Porta e Lartë, 28, 34, 125

- Portën e Lartë, 26, 27
 Portës së Lartë, 30, 66, 79, 133
 Qamil pasha, 145
 Qamil pashai, 145
 Qamil pashait, 145
 qytetari osman, 143, 146, 194
 regjistri i mbledhjeve, 12
 Reshat Nuri, 161, 164
 revolucionin industrial, 207
 robëresha, 171, 172, 182
 robëreshë, 122
 romanizimi, 8, 186, 195
 romanizimit, 195, 219
 romanizimit juridik, 195
 Rumelisë, 35, 65, 68, 110, 168
 Said Oztyrk, 171
 sarajit, 56, 175, 176
 Sati el-Husri, 147
 Savfet pashai, 145
 Savfet pashait, 145
 së drejtës publike, 189
 së drejtës zakonore, 105, 190, 211
 Sejid Ahmed Hani, 164
 Sermet Muhtar Alusi, 162
 Servet Armagan, 129
 Servet Armagani, 129
 Servet Armaganit, 129
 Sherafettin Turani, 198
 Sheriat, 211
 shkrintarëve pozitivistë, 173
 shoqëri metropolitane, 207
 shoqëri tradicionale, 90, 99, 101, 183
 shoqëria perëndimore, 183
 shoqërinë tradicionale, 102
 shoqërisë tradicionale, 153
 shoqëritë tradicionale, 90, 98, 103, 109, 134, 165
 Shqipëri, 168
 shqiptarë, 32, 38
 shqiptarët, 26, 38
 shqiptarëve, 38
 Sistemi i *milet*-it, 5, 18, 33
 sistemit të *milet*, 17, 20, 24, 25, 31
 strukturë administrative, 14
 studimet bizantine, 62
 Sulltan Abdylazizi, 55, 60, 64
 Sulltan Abdylazizit, 60, 64
 Sulltan Fatih Mehmedi, 60, 75
 Sulltan Fatih Mehmedit, 60, 75
 Sulltan Javuz Selimi, 53
 Sulltan Javuz Selimit, 53
 Sulltan Mahmudi II, 59, 82
 Sulltan Mahmudit II, 195
 Sulltan Sulejman Ligjvënës, 53, 55, 75
 Sulltan Sulejman Ligjvënësi, 53, 55, 75
 Sulltan Sulejman Ligjvënësit, 53, 75
 Suraiya Faroqhi, 172, 182, 214
 Suraiya Faroqhit, 214
 Takvim-i Vekayi, 145
 Tashkëprlyzades, 68
 të drejtën familjare, 8, 11, 87, 94, 117, 125, 195
 të drejtës familjare, 188, 201
 të lehtësonin, 164
 Thrakë, 174
 Thrakës, 130
 Tolstojit, 161
 Toskana, 45, 129
 transformim sociologjik, 208
 Turgut Kut, 176
 Turgut Kutit, 176
 Turkokratia, 11, 113
 Turqinë Osmane, 168, 173
 Ullug Beu, 163

ummetit, 128

vakëf, 189

vakëfet, 192, 196

vakëfin, 116

Xhem Sulltani, 52

Xhem Sulltanit, 52

Xhemaluddin Afgani, 193

Xhonturqve, 183, 204

Zija Gëkalpi, 204

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека
"Св. Климент Охридски", Скопје
CIP - Katalogu në publikim
Biblioteka Kombëtare Universitare
"Shën Kliment Ohridski", Shkup

347.6

ORTAJLLË, Ilber

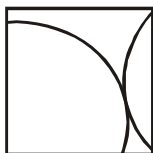
Familja në shoqërinë Osmane / Ilber Ojtajllë. - Shkup: Logos-A,
2014. – 240 faqe. ; 21 cm. - (#Biblioteka #Lexo)

Превод на делото/ Përkthim i veprës: Osmanli Toplumunda Aile.
- Фусноти кон текстот/ Fusnotat drejt tekstit

ISBN 978-9989-58-549-4

а) Семејно право/ e drejta familjare
COBISS.MK-ID 97263626

www.logos-a.com
Copyright©Logos-A, 2014



LOGOS·A