

Journal of Balkan Studies

Volume • **1** / 2021


Balkan Çalışmaları
Dergisi

Revista për
Studime Ballkanike

Списание за
Балкански Студии

Issue • **2**

Journal of Balkan Studies

Volume 1 / Issue 2 / 2021

ISSN: 2671-3675

E-ISSN: 2671-3659

Journal of Balkan Studies is an international, academic and peer-reviewed refereed journal. It is published twice a year.

Concession Holder on Behalf of Association of Education and Thought Fettah Efendi

Sevba Abdula

General Editor

Assist. Prof. Bujamin Bela, Mother Teresa University

Editors

Assist. Prof. Bujamin Bela, Mother Teresa University | Sevba Abdula, Marmara University |
Metin Celil, South East European University

Editor-in-Chief

Furkan Abdula, International Balkan University

Editorial Board

Sevba Abdula, Marmara University | Assist. Prof. Murat Aliu, Mother Teresa University | Semi Ajeti, Bursa Uludağ University | Assist. Prof. Zahit Atçıl, İstanbul Medeniyet University | Assist. Prof. Bujamin Bela, Mother Teresa University | Assist. Prof. Sedat Bešlija, University of Sarajevo | Assoc. Prof. Şener Bilali, International Balkan University | Metin Celil, South East European University | Assoc. Prof. Ali Erken, Marmara University | Assoc. Prof. Mevludin Ibish, International Balkan University | Assist. Prof. Murtezan Idrizi, Institute of Spiritual and Cultural Heritage of Albanians-Skopje | Agron Islami, Institute of History "Ali Hadri"- Prishtina | Assist. Prof. Emin Lelic, Salisbury University | Ahmet Lökçe, İstanbul Sabahattin Zaim University | Deniz Memedi, Mother Teresa University | Assist. Prof. Fation Shabani, Ibn Haldun University | Assist. Prof. Petar Todorov, Institute of National History – Skopje

Advisory Board (Surname Respectively)

Prof. Dr. Ahmet Alibašić, University of Sarajevo | Assoc. Prof. Abdurrahman Atçıl, Sabanci University | Assoc. Prof. Tuncay Başoğlu, Center For Islamic Studies | Prof. Dr. Murteza Bedir, İstanbul University | Prof. Dr. Kudret Bülbül, Ankara Yıldırım Beyazıt University | Prof. Dr. Gülfettin Çelik, İstanbul Medeniyet University | Prof. Dr. Ekrem Demirli, İstanbul University | Assist. Prof. Mehmet Uğur Ekinci, SETA | Prof. Dr. Feridun Emecen, İstanbul 29 Mayıs University | Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet University | Assist. Prof. İbrahim Zeyd Gerçik | Assoc. Prof. Zora Hesova, Charles University | Prof. Dr. Abdülhamit Kırmızı, Bamberg University | Prof. Dr. Musa Musai, University of Tetovo | Prof. Dr. Ali Pajaziti, South East European University | Assoc. Prof. Anton Pancev, University of Kliment Ohridski – Sofia | Prof. Dr. Nebojsa Petrovic, University of Beograd | Prof. Dr. Egdūnas Račius, Vytautas Magnus University | Prof. Dr. Gadaf Rexhepi, South East European University | Assoc. Prof. Lütfi Sunar, İstanbul Medeniyet University | Assoc. Prof. Yunus Uğur, Marmara University | Prof. Dr. Gültekin Yıldız, İstanbul University

Secretariat

Zehra Saiti, Association of Education and Thought Fettah Efendi

Proofreading

Shqipe Palloshi Zumberi (English), Uğur Öztürk
(Turkish), Shpetim Hiseni (Albanian), Elena
Trenchevska Chekovikj (Macedonian), Jasmina
Mujezin (Serbian)

Graphic Design

Ömer Furkan Taşkıran

Publication Type

International Periodic

Publication Period

Published twice a year, January and July

Print Date

July, 2021

Printed by

Ajgraph – Skopje Citadel, 1000

Correspondence

Journal of Balkan Studies
Pushkarska No:01, Cair – Skopje, North Macedonia
www.balkanjournal.org, info@balkanjournal.org

table of contents

articles

Enemy at the Gates: The Ottoman Peril in the Early Correspondence (1345-1373) of Demetrius Cydones Abdülhamit Kırmızı	7
Muslimanka i Hrišćanka u Kneževini Srbiji u XIX veku: između verskog zakona, državnih propisa, tradicije i stereotipa Irena Kolaj Ristanović	23
Sociologji Orientaliste: Koncepti i W. M. Watt-it për Historinë dhe Fenë Ali Pajaziti	55
Hasanaginica Adli Boşnak Baladı Okumalarında Kısıtlama ve Teşvik Unsuru Olarak Kültür, Toplumsal Cinsiyet ve Edebî Tür Vedad Spahić, Mirsad Kunić, Mirsad Turanović	75
Low Labor Cost as a Determinant of Foreign Direct Investments in Albania, Kosovo and North Macedonia Donjetë E. Rexha	103

book reviews

Конфесионализација на границата: Балканските католици помеѓу римската реформа и османлиската реалност Петар Тодоров	123
Ligjërimi nacionalist në Shqipëri dhe Studime Tjera Murat Aliu	127
Turku Imagjinar Berat Alili	133

articles

Enemy at the Gates: The Ottoman Peril in the Early Correspondence (1345-1373) of Demetrius Cydones

Abdülhamit Kırmızı

Abstract: This article examines the Turkish threat to Byzantium in the mid-14th century, as seen through the eyes of a critical Byzantine intellectual and political figure of his time, Demetrios Cydones. Cydones was a consistent supporter of a resistance policy against the Ottoman Turks and strongly opposed any rapprochement. Having served three emperors from the 1340s to the 1380s, he sought a military alliance with western rulers through the Roman Catholic Church's mediation. Cydones' correspondence, which contains over 450 letters covering the years 1345-1391, is an essential source for the histories of Byzantium and the Ottoman Empire in the second half of the 14th century. This article examines the Turkish threat to Byzantium through his letters. The letters contain accounts of Byzantine alliances with the Turks, the Ottoman conquest of Gallipoli, the first Turkish attacks on Constantinople and Thessaloniki, and the battle of Maritsa.

Keywords: Balkans, Byzantium, Ottoman Empire, Anatolia, 14th Century

 Bamberg University, abdulhamit.kirmizi@uni-bamberg.de

 0000-0002-3160-5841

 © Association of Education and Thought Fethat Efendi
DOI:<http://doi.org/10.51331/A008>
Journal of Balkan Studies, 1 (2), 2021,
balkanjournal.org



Received: 26.03.2021
Accepted: 09.04.2021

Introduction

The Thessalonian scholar and statesman Demetrios Cydones was a consistent supporter of a resistance policy against the Ottoman Turks and vehemently opposed to any rapprochement with them. He sought a military alliance with western rulers through the mediation of the Roman Catholic Church, to whose faith he converted in 1357. Cydones' correspondence, which contains over 450 letters covering the years 1345-1391, is an important source for the history of Byzantium in the second half of the 14th century. This article examines the Turkish threat to Byzantium in his letters, which contain accounts of Byzantine alliances with the Turks, the Ottoman conquest of Gallipoli, the first Turkish attacks on Constantinople and Thessaloniki, and the battle of Maritsa.

Cydones served three emperors for an extraordinary length of time. First, as *mesazon* to John VI from 1347 to 1354. He then served John V, for some thirty years, uninterruptedly from about 1355 to 1372, and with some discontinuity through the 1370s and mid-1380s, extending into the reign of Manuel II (Kianka, 1995:101). As Kianka stated, his position is vital because of the dwindling empire's issues during his long years at the centre of Byzantine political and intellectual affairs. Politically, internal strife and economic dependency weakened Byzantium's ability to defend itself against the Ottoman Turks; intellectually, Byzantium was driven to opposed parties because of the two significant controversies of Cydones' age: the theology of Gregory Palamas, and the relations with the papacy and the Latin theology (Setton, 1956: 56; Kianka, 1995: 101-102). Concerning these problems, Cydones sided and acted as an anti-Turkish, anti-Palamite and pro-Latin politician and intellectual.

Demetrios Cydones had a vital role in the introduction of western scholastic methods into Byzantine theology. After the death of Barlaam and Acindynus, the opposition against Palamas, the defender of hesychasm, was taken up by Cydones, though he was a Cantacuzenist. The underlying issue was the long-standing distrust between intellectuals and mystics. When the Byzantine Church decided for the mystics, some scholars like Barlaam and Cydones concluded that it had no place for them and joined the western church. Defending the union with the western church would have merely antagonised the Turks and many of the eastern faithful. The unionist passion required Byzantine independence from the Turks, which was supposed to be preserve by securing a

crusade (Treadgold, 1997: 827).

When Cydones translated the *Improbatio Alcorani* (Refutation of the Koran) of the Florentine Dominican Riccoldo da Monte Croce into Greek between 1354 and 1360, he provided Byzantine polemicists with a new arsenal of details and arguments. The Apologies of John VI Cantacuzen against Islam, especially his four orations against Muhammed (*Contra Sectam Mahometicam*), were leaning upon the *Libellum contra Legem Sarracenorum* of Riccoldo, also translated from Latin to Greek by Cydones, who was a close friend and collaborator of Cantacuzen. Manuel II Palaeologos was partially influenced by Cantacuzen's treatise and thereby indirectly by Riccoldo (Todt, 1991: 283-305; Vryonis, 1971: 424).

Not only as a scholar but also as an influential politician, Cydones tried his best to stop the infidels, the Muslim Ottoman Turks. If one of the main motivations in his consistent unionist policy was his intellectual Thomism, the other was the Turkish peril. It is interesting to learn that his father, who held office for Cantacuzen, had undertaken a successful embassy in the first months of 1341 to the Golden Horde (*Kipçaks*) in the sub-Volga area. He succeeded in diverting the Mongols from Byzantine territory to the Bulgarian one (Kydones, 1981-82: 6; Todt, 1991: 285). Cydones' destiny seems to be bound to his father's; he was obliged to take measures against the overrunning Turks his whole life.

Cydones' correspondence, which contains over 450 letters covering the years 1345-1391, is an important source for the history of Byzantium in the second half of the 14th century. G. Camelli edited and translated fifty letters (*Démétrius Cydonés Correspondance*, Paris, 1930), before R.-J. Loenertz published all of them (*Démétrius Cydonés Correspondance* I-II, Vatican 1956-60). The last edition of the letters was published in German by Franz Tinnefeld, who translated 138 of these letters with a brilliant commentary in two volumes covering the years 1341-1373 (*Briefe*, Demetrius Kydones, Stuttgart 1982). In this article, I use the Tinnefeld edition chronologically to examine the Turkish threat to Byzantium in the mid-14th century, as seen through the eyes of an influential intellectual and political figure of his time.¹

Political factions within Byzantium employed the Ottoman Turks as mercenaries in

1 As the source is still not translated into English, all citations from the letters of Cydones are my own translations from German. I would like to thank my dear professor Nevra Necipoğlu for her encouragement and corrections.

their struggles for imperial supremacy. In the 1340s, Cantacuzen's request for Ottoman assistance in a revolt against the emperor provided the excuse for an Ottoman invasion of Thrace on the northern frontier of the Byzantine Empire. The conquest of Thrace gave the Ottomans a foothold in Europe from where they could launch future campaigns into the Balkans and especially Greek territories, and make Adrianople the capital city in 1366. Over the next century, the Ottomans established an empire that encompassed Anatolia and increasingly more significant sections of Byzantine territories in Eastern Europe and Asia Minor. Ottoman expansion into Europe was well underway in the late fourteenth century. Gallipoli was conquered in 1354, and at the Battle of Nicopolis in 1394, the Ottomans crushed a vast crusading army, taking many Christian European noble commanders hostage.

Turkish alliances with John VI Cantacuzen

By early 1345, with the help of troops sent by the Ottoman Emir Orhan, John VI Cantacuzen succeeded in taking all the Thracian cities in the Black sea direction back from Stefan Dušan, who broke his treaty with him and declared war in 1343. In a letter written in the same year, Cydones praises Cantacuzen's cooperation with the Turks. The inhabitants of the Thracian cities are now sleeping in peace *"because their former enemies [the Turks], whom the emperor had tamed through armed force and smart diplomacy, are now the watchman of them."* (Kydones, 1981: 132-133). This sentence chronologically constitutes his first comment on Turks in his letters.

Cydones, one year later, pictures in a non-addressed diary-like letter the terror of "barbars", meaning Turks, in a dramatical way. In a little town of Thrace, he *"saw a man without legs, escaping from hunger and asking him about the possibility of encountering the barbars on his way... A woman was scraping her cheeks, hitting her breast and smashing her head against walls. She was screaming to her man, whom the barbars abducted into slavery"* (Kydones, 1981: 152).

But his picture of the plague of 1347/48 in Constantinople is more affectible. It gives us precise knowledge of the City's conditions, of a time when Byzantium began to be threatened by Turkish attacks:

The City is being emptied from day to day. The quantity of the graves demonstrates that the biggish City tense a small town. Every day we are occu-

pied with carrying friends to the grave. And the most grievous thing is the people's avoiding one another to not come in contact with the illness. So even the fathers do not bury their children and grant them the last honour. The remaining physicians do not know anymore what to chatter after the dead; they veil themselves and write their own testaments. The good Georgios [Philosophos] departed without saying anything; it seems that he considers his medical art as a weak medicine (Kydones, 1981: 179).

After Cantacuzen had taken Adrianople back from John V in the summer of 1352, during the civil war, Cydones wrote: “...so tramples the pride of the Barbar, who thinks that by his participating in the fight, he could transform cowardice [of the adherents of John V] to strength” (Kydones, 1981: 205). The barbar here is Suleiman, son of Orhan and leader of the Turkish allies, whom John V let come from the fortress of Tzimpe to Thrace. They were left for the defence of Adrianople, when John V went to Cernomen and Didymoteichon to encounter Cantacuzen, but Cantacuzen overcame the indigenous garrison, they surrendered and went over to him (Kydones, 1981: 207).

In October 1352, Cydones praised another victory of the Turkish allies of Cantacuzen over the Bulgarian, Serbian and Latin troupes of John V at Maritsa, near Didymoteichon: “Who carried the Persian [Suleiman] against them to the battlefield?” (Kydones, 1981: 224). Cydones does not doubt that it was God, who helped Cantacuzen. Naturally, Cydones was not able at that time to see the other side of the coin: the Turks acquired a permanent foothold in Europe after this battle of Maritsa. Here he describes the Turks in the Maritsa battle: “...in the great battle, when a cloud of Persians overcast the Tribalians...”. In the same letter, he criticises the leaders of the civil war parties and the inner discord of the Byzantines:

The politically responsible men of us have the same effect of earthquakes and epidemics, and everyone wishes to see his neighbour's end. Treaties are made just with adversaries, constant wars are held against their own landsman, and every brave is ready to take up arms against his own relatives (Kydones, 1981: 228).

After the Fall of Gallipoli

Contrary to the peaceful policy of Cantacuzen against the Turks, John V and the younger councillors were determined to have recourse to arms, and in Dennis' words “the

war party carried the day” (Dennis, 1960: 30). Cydones recalls the disastrous consequence of the occupation of Gallipoli by the Turks in 1354 in his discourse *De non red-denda Callipoli*: “*When at the time of the general confusion caused by the earthquake in the Hellespont and the Propontis, that place fell into the power of the barbarians, they brought under subjection the entire Chersonese and seized cities in Thrace and a year had not gone when they imposed a tribute on us and put our suburbs to sack.*” So, a year after the capture of Gallipoli, Constantinople was paying its first tribute to the Ottomans (Dennis, 1960: 30-31).

Cydones mentions a letter of Georgios Synadenos Astras, the governor of Ainos, to the emperor, demanding a horse as compensation for his horse, which he lent to a neighbour and afterwards lost both in a sudden attack of the Turks to Ainos (Kydones, 1981: 247).² Such shreds of evidence show the density of Turkish aggression in Thrace after the capture of Gallipoli.

In a letter written in spring 1358 to Konstantinos Asanes, who participated in the negotiations of John V with Orhan in Arkla (Kızkulesi) over the release of his son Halil, who had fallen into the hands of Greeks, he commends him to “*reconcile Asia with Europe through mutual exchange of gifts.*” (Kydones, 1981: 267). Tinnefeld thinks that Cydones shows comprehension for the pro-Turkish policy of John V, who in this case did not differ from Cantacuzen (Kydones, 1981: 119).

First Turkish Attacks on Constantinople

According to Ševčenko, the Turks unexpectedly overran the region of Constantinople for the first time early in 1337. In 1343, because of Turkish attacks at harvest time and the interruption of the food supply from the Black sea coast, famine spread in Constantinople and Thracian cities, and in 1346 the fields were not tilled on account of raids by the enemies. Cities were deserted, economic life came to a standstill, the poor were unemployed, and sources of revenue thus dried up (Ševčenko, 1981: 174).

The first evidence of Cydones concerning Turkish attacks on the City comes just in 1359. “During the first Turkish incursions into Constantinople in 1359”, as Tinnefeld

² Astras, who governed after Ainos Lemnos and Thessaloniki and died in the summer of 1365 from plague, is praised by Cydones in another letter as “*the best man after the emperor*” and for his successful military undertakings against the Turks. See, Kydones, 1981: 251.

notes, Cydones wrote, in a letter to Astras, that the City is like a prison to him, his soul suffers pains, and he does not want to wait there for his enslavement:

Do you demand from me to cry as you are laughing, and as you are protecting yourself from the barbarians with so much water around you, that I wait for the time they enslave us?...Do not blame them, who decide to flee (Kydones, 1981: 270-271).

It seems that he is justifying his plans to leave the City and possibly travel to the West. But he himself blames the grand primikerios Phakrases, who fled from the City because of the Turkish threat. With a critical and cynical tone, he wishes him an enjoyable life, liberated from the Turks, a life that Cydones has refused for himself (Kydones, 1981: 430).

Even in the second half of the 14th century there were people maintaining that Constantinople, being the New Rome, was at the height of its development. Cydones, however, in Ševčenko's words, puts this argument into the mouths of his adversaries. The City was in a state of decline. It was the Turks who ruled and collected revenue. The Byzantines were few, and their lower classes were exploited, Islam was making inroads into the Christian ranks. "*What is so good about our state*", Cydones asked, "*if in reality, our so-called subjects work for the Turk and our emperors serve him and live by his command?*" (Ševčenko, 1981: 172-73). According to another letter to Astras, the Turkish peril seems to sharpen from day to day because Cydones expresses his guess that many friends will flee from the barbarians and choose the island of Lemnos, where Astras lives, as a second home (Kydones, 1981: 275).

In a letter to John Laskaris Kalopheros, Cydones mentions to have spoken to the emperor in favour of him: "*It is an arch-shame for the imperium and the state of the Romans, when senators are obliged to seek protection by barbarians from being arrested, additionally by insignificant ones [barbarians], for whom this would be a feast if we fail anyhow*" (Kydones, 1981: 332). Kalopheros was an ex-official of the emperor who took refuge presumably in one of the smaller Turkish emirates on the Anatolian coast. Kalopheros' failure, as Tinnefeld considers, might have been his marriage affair with Maria Cantacuzen, daughter of Matthaios, a serious adversary of John V, or his exaggerated wealth could have angered the emperor (Kydones, 1981: 334).

Turkish Attacks on Thessalonica in 1365

Tinnefeld comments on a letter written to Neilos Kabasilas, archbishop of Thessalonica between 1360-62, that after Neilos died, the newly ordained archbishop Antonios could not come from his contemporary seat in Caesareia and take his new seat in Thessalonica because of the constant hostile threat of the Turks (Kydones, 1981:260).

In the summer of 1365, the emperor John V was invited to Thessalonica for two reasons: the distressed condition of the city and the death of his mother Anna of Savoy. But the emperor was hindered from going there because he was undertaking a sea enterprise against the Turks who threatened Constantinople. Cydones advised the receiver of his letter in Thessalonica to think about the simultaneously distressed situation of the City's inhabitants and "not to take a big ship from the steersman and set him into a boat",

because if the ship sinks, it's nonsense to sorrow for the other. As the big City is now under storms, even prayers for the impossible seem meaningless. The envoys will also report to you how the emperor could not even find time for honouring his mother with tears but buried his pain in his soul; he thought that it is the time for others to mourn, himself went to the board of his fleet and explained that the hour required just resoluteness and endurance. Might he do what he started so resolutely; might the barbarians who drive everything forth, flee from him themselves; might the City receive his return with wreaths of victory... If God breaks the haughtiness of the barbarians to pieces, the emperor will come himself also to you and hear the cry of the poor (Kydones, 1981: 369-70).

Cydones praises Demetrios Palaiologos, the grand domestikos of Lemnos, for his presence in the threatened Thessalonica, which was an important moral help for the Despot Manuel in autumn 1371;

in a time, when one needs men, who in insight and noble character fall not behind Themistokles, the legendary fighter against the Persians, and set themselves against the assault of the godless and their forces, whose increase in number because of our misfortune (Kydones, 1981: 474).

He further warns Demetrios about the citizens of his native town Thessalonica:

Beware of the citizens of our city who are slaves born and bred in the house, who see their small Galikos more meaningful than Ister [Danube] and Tigris, and compare their walling with the frontiers of Phasis and Gadeira, as if one can not glorify the native town without lying (Kydones, 1981: 474).

The battle of Černomen in 1371 widely opened the gates of Macedonia to the Ottomans, many towns like Serres fell into their hands. And Thessalonica was also menaced by Evrenos and Lala Şahin, the warlords of Černomen. John V ordered Phakrases to act as governor of Thessalonica, because Despot Manuel was in Venice. The city suffered under strained relations between the mighty and the poor. Cydones advised him in a letter, how to soften the spans:

I heard about the host in front of the gates, about the leader of the barbarians, about the booty [flocks and herds] which they carried off, and about them, who could just look upon from the walls crying. For we can not hope for an end of either the plunderings nor the impropriety inflicted upon us, to whom would it not be an occasion to cry, as if the city was already fallen? Add to this that the city not only suffers harm from the enemies, but expects the worse from her own citizens. Because everywhere, a siege has to meet an inner discord within the tow-rope, and the impotence to ward off the enemies lets the citizens fly at one another. In such times, you can not find any city seeming to save its reason (Kydones, 1981: 515).

Journey to Italy with John V

One year before, in the summer of 1364, Cydones had warned Simon Atumanus, and a Greek prelate of Catholic faith, then in the West, who was just appointed as Bishop of Cassano, that the City would fall if no western relief action was undertaken within a year. The facts spoke for themselves. After the fall of the City, the Golden Horde and the whole Asia Minor would be subdued by the Ottomans, and all these masses would move against Europe. If the Latins did not want to fight at Constantinople now, they would soon have to set up their defence lines in Italy and on the Rhine (Ševčenko, 1981: 186). Cydones' words were justified in the long run. Cydones had pleaded earlier for

negotiations with the pope, but even he himself became more and more doubtful as to whether this will lead to any success.

As Setton did mention, always in the correspondence of Cydones is the hope expressed that the papacy will aid the belaboured Byzantine against the Turks. France was the traditional home of the Crusade, and although the French intrigued him, Cydones despaired of getting help from them. If God and the papacy would only turn the resources now being squandered in the West to a useful purpose, the Greeks would be saved from impending doom in Turkish hands (Setton, 1956: 55).

From another letter to him, we learn that Simon Atumanos had advised the emperor to take as much money as possible with him to the trip to Italy; without money he could not get his desired aims. Cydones replied to Atumanos in the winter of 1367/68:

Look not only how much they need to have, but also how much we could afford at all. Might they even not like to see sheared sheep; one should consider that the damned Turks have nothing left over from the wool and that they [sheared sheeps=Byzantines] earlier had to contribute their cognates.³ But if they [Latins] want to take something from them who have nothing, then just commend us to beware of them and take their promises as a rumour. For, how should one believe in their promises if they do not want to leave us what we just possess, but take this too from us? (Kydones, 1981: 405).

It is evident that, despite his pro-Latin feelings and his being a convert, Cydones is able to criticise the papacy's policy when considering Byzantine benefits.

In 1369, John V took Cydones in his convoy to Italy, in an attempt to obtain military aid and financial help from the western powers. Cydones had already become a convert to the Roman Church some time before 1357 (Todt, 1992: 859-862), and it was probably under his influence that John V made his personal submission to the Pope during his visit to Rome. The hope was that the imperial conversion would induce the Pope to organise an expedition against the menacing Turks, but nothing came out of it (Runčiman, 1970: 10).

3 The Byzantines considered themselves even in the 14th century as cognates of the Romans.

Cydones reported in a letter written from Italy, in Autumn 1370, to his friend Konstantinos Asanes in Mistra the disagreeable occurrences in Ancona and Venice where he went with John V to hold debates on the Union and arrange help against the Turks: They are in destitution; the accompanying officials want their loans, and they want back home, they would take it as a gain to go into destruction with their own people, they are ready to ruin with their fatherland, to fall into the hands of the Turks, if they could just return home (Kydonos, 1981: 420).

In his last letter written to his brother Prochorus, he complains that he could not get any profit from this journey:

We have received nothing here for what we were appointed. The Romans reproach us with our erroneous views in theological matters and our innovations in the ecclesiastical field and religious praxis, and they call the wantonness of the barbars a punishment for it. This makes it difficult for me to stay and also bitter to return home (Kydonos, 1981: 413).

The emperor undersigned there a bilingual creed - the original Latin text was translated to Greek by the *cancellarius imperii* Cydones - accepting unconditionally in all main controversial points the Roman doctrine (Kydonos, 1981: 423).

Cydones returned from Italy to Constantinople, whereas the emperor sailed to Lemnos, from where he came just at the end of October 1371. In the summer of 1371, he wrote a letter to the grand domestikos of Lemnos, Demetrios Palailogos, requesting his intercession that the emperor return immediately to the oppressed City. Cydones was disturbed because of the threatened position of the City and therefore wished the emperor's prompt return. He described the situation there and threatened the grand domestikos for being responsible if Constantinople would fall into Turkish hands: "*The big City is now just a name* [in contrast to reality], *and it is indifferent to the emperor's advisers if he has to perform slavery service.*" He continues with an impressive description of Constantinople:

She is from ancient times on the seat of emperors, she preserved the people their name [βυζαντιου], she is the most beautiful city of the cities under the sun and will be an ornament of her owner, if she would be obtained, but an everlasting shame for those who are not even ready to undergo perils

for such a beautiful holding... The emperor should guide the City, which he adorns with his presence, but leaves her to the misery of widowhood behind his absence and whilst delivers her to transgressors (Kydones, 1981: 424).

After the Battle of Maritsa in 1371

After his return to the City, while John V was still in Lemnos, an influential group with the co-emperor Andronikos IV on their side, wanted to deliver Gallipoli, which Amadeo of Savoy had reconquered, to Murad I, in order to appease him. Cydones, with all his rhetorical power, tried to hinder such a political act in his "*Oratio de non reddenda Calipoli*", mentioned already above. But the city was delivered to the Turks just in June 1377 (Kydones, 1981: 27).

After the defeat on the Maritsa river near Adrianople in September 1371, the last resisting force to the Turks, the Serbs, became vassals of the Ottomans. Constantinople was now cut off from the rest of free Europe except by sea. The conditions in the City changed for the worse. Provisioning problems and hunger increased in the practically surrounded City.

Since it would be madness to expect anything from statues, since the art of the beggar consists not in giving, but in taking, since the all-distressing hunger presses hard, since all our livelihood comes yet just from the area within the wall, and consequently the citizens are covetous of the properties of the other, who would not avoid the City like an abyss, where nothing could be gained anymore, but where someone loses his own property because of the conditions and is moreover expected to slander for things that he has not done to anyone, where one does not find rest every night after daily work but dreams nightmares of slavehood destiny and corresponding punishment? Because the power of the concourse barbars and fear of ourselves gives us occasion to such prophecies (Kydones, 1981: 484).

In another letter presumably written after the same Turkish victory over Ugljesa and Vukasin, and after his resignation from the imperial office, Cydones admonishes the negligence of writing of the unknown receiver, who is now in more dangerous town in Thrace, threatened by Turkish attacks:

But if you believe that we deserve misfortune as punishment and want to take

from us the consolation of the letter, although you see that we have lost everything, let you know, my dear, that we will grant you the first rank of misfortune in excess. While you got haughty for we became worse, where will you hide yourself not to hear the blame? Because the excellent Turks will chastise such arrogance and reprimand, who abandons his friends in misery. Or has Hebros[=Maritsa] not experienced you the same as by Skamander and was its shore not covered with more deads as it was in that time when Achilleus had driven the Troians hither? Moreover, we know the grief just by hearsay, but you see the enemy already before the sunrise. And the sea brings us its fruits if we stay, and on the other hand, it conducts us wherever we want, if we are going to flee. But for you, the walls are an invincible net, and who overcomes them could either die or become a slave... Now take what I have written you as a joke - certainly just when you are able to hear such things without tears (Kydones, 1981: 512).

Cydones remarks in a letter written in the winter of 1371 and 1372, that he disagrees with the appeasement policy of John V against the Turks after Černomen. Things are occurring, “*for one has to shame himself*” (Kydones, 1981: 519).

Cydones gives in another source a succinct account of the effects of Turkish conquests in Anatolia at the moment when the conquerors were embarking on their early European adventure:

They took from us all the lands which we enjoyed from the Hellespont eastward to the mountains of Armenia. The cities they razed to the ground, pillaged the religious sanctuaries, broke open the graves, and filled all with blood and corpses. They outraged the souls of the inhabitants, forcing them to deny God and giving them their defiled mysteries. They abused their souls, alas, with wanton outrage. Denuding them of all property and freedom, they left them as weak images of slaves, exploiting the remaining strength of the wretched ones for their own prosperity. (Vryonis, 1971: 286)⁴

About 1372 or 1373, some members of John V's entourage advocated further taxation of the poor. Cydones opposed it, realising that the poor made up a considerable portion of Constantinople's inhabitants. Moreover, additional taxes conjured up a double

4 Quotation from *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*. J.P: Mighe. Paris 1857.

danger. One was that the poor would join the Turks and fight against the Byzantines: *"It is to be feared, that they feel intolerable of the violence of the rulers and consequently take the enemies as more moderate masters, join them and attack us together with them."* The other danger was that, in self-defence, they would turn to social revolt (Ševčenko, 86 :1981). Ševčenko notes further that Cydones was the first author of the 14th century who expressly pointed to the decadence of literary and theological studies in the Byzantium of his day and who said that only the indigent and unlettered still looked to the empire for guidance (Ševčenko, 1981: 175).

In a letter written to an accompanist of the emperor John V who was following the army of the Ottoman sultan Murad I to Anatolia as his vassal, Cydones compares the unfortunate situation of the receiver and himself. With the allusion that the emperor follows with his companions the footsteps of the barbarians, he mentions that they go hunting together, conquering towns, and make war in the enemy's land against the rulers of the smaller Turkish emirates of Asia Minor. Cydones begins his letter by describing the pain of the inhabitants of Constantinople when an unfortunate ship was captured by the Turks near or within the Bosphorus and its crew killed. Thereafter he thinks that, considering the shame, the receiver's situation must be inconvenient too,

but this is not the same: only to stay with the barbarians or to have to perceive the cruelty herein. You have accustomed yourself for the former long ago; you are already following the hint of the barbarians and no more stir yourself up for the wantonness of them. But the fright surprised us unprepared. You have the chance to live as slaves at all, but we have it now just to be extinguished after the slavehood. Your pain is mixed with pleatings: we hear that you ride out with them, go hunting, assault and take cities, erect marks of triumphs in the midst of the enemies' lands, and do all other things which not only make joy but bring even honour for all. But concerning us, it is unknown if our shame will excel the sorrow or vice versa. Therefore we implore us in our shiftless situation already the death (Cydones, 1981: 546).

Cydones tries to describe the Constantinopolians' conditions as worse than theirs by comparison.

As John V forbade him at his first request to take a journey to Lesbos, Cydones criticised this prohibition by mentioning the freely taken trips of the emperor's opponents.

There were people in Byzantium who allied with the Turks against the emperor: “...*there are many, as we know, who betake themselves to the Turks, allied with them against you, took a meal with them and came back after having exchanged gifts openly. Nobody has hindered them from departure, nor blamed them after their return...*” (Kydones, 1981: 553).

Conclusion

Although Cydones preferred to pin his hopes upon an alliance with the Latin powers, he admitted later in his *Oratio pro subsidio Latinorum* that the Bulgarians and the Serbs “are people similar to us, devoted to God, who on many occasions have shared many things in common with us”. He referred explicitly to the ties that united Byzantines to the Balkan Slavs (Obolensky, 1971: 257). But, in Obolensky’s words, “the belated dreams of saving the Byzantine Commonwealth by a common effort of the Christian powers of South-Eastern Europe were soon dispelled by the Turkish victories in the Balkans.” (Obolensky, 1971: 257). The Balkans’ Orthodox Christian peoples failed to make a common cause against the Turks and block their conquest because of political antagonisms. Being Orthodox coreligionists was not sufficient to draw them together (Barker, 1995: 165-174).

Therefore, the main desire of Cydones was always to find help against the Turks through reconciliation of the two churches, to free his fatherland from the Turks through establishing a Christian league of Byzantines and westerners. Opposed to many of his compatriots, he saw the enemy as evil because they were the arch opponents of Christendom (Kydones, 1981: 55). He was so obsessed with this idea that he accepted to be marginalised after supporting John V’s unaided religious policy, which ended with an inefficient Italian journey and his subjection to the papacy in October 1369. We do not know if his embassy for the emperor between summer 1379 and spring 1381, probably to the Germiyanide Sulaiman Shah in Ktyaion (Kütahya), has anything to do with an anti-Ottoman alliance policy (Kydones, 1981: 33).

In his later letters, foreign policy matters, especially political events concerning the Turks, hold more place, like the defeat of the Turks in Bileca in August 1388 or Kosovo Polje’s battle in June 1389, in which Murad I died, and Serbia fell to the Turks. But his commentaries of these events are far from being optimistic: he gives his people no more chance even if all Turks were to be annihilated (Kydones, 1981: 42).

Nonetheless, in 1395, Cydones appears to have made another journey to Italy in company with Manuel Chrysoloras in that perennial quest of military aid against the Turk's now terrible menace. Bulgaria had been added to the Turkish dominion two years earlier. One year later, in 1396, Sultan Bayezid I began to keep Constantinople under constant siege, and Cydones seems to have found refuge in the Venetian island of Crete, where he died in 1398 (Setton, 1956: 56-57).

Bibliography

- Barker, J. W. (1995). The Question of Ethnic Antagonisms among Balkan States of the 14th Century. T. M. Nesbitt (Ed.), *Peace and War in Byzantium* (s. 175-174). Washington: The Catholic University of American Press.
- Dennis, G. T. (1960). *The Reign of Manuel II Palaeologos in Thessalonica, 1382-1387*. Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Kianka, F. (1995). Demetrius Cydones and Italy. *Dumbarton Oaks Papers* (49), 99-110.
- Kydones, D. (1981-82). *Briefe*, translated into German and explained by Franz Tinnefeld. Stuttgart.
- Obolensky, D. (1971). *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453*. London: Cardinal.
- Runciman, S. (1970). *The Last Byzantine Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Setton, K. M. (1956). The Byzantine Background to the Italian Renaissance. *Proceedings of the American Philosophical Society (PAPS)*, 1-76.
- Sevcenko, I. (1981). The Decline of Byzantium Seen through the Eyes of its Intellectuals. I. Sevcenko (Ed.), *Society and Intellectual Life in Late Byzantium*. London: Variorum.
- Todt, K.-P. (1991). *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam-Politische Realitaet und theologische Polemik im palaiologenzeitlichen Byzanz*. Würzburg: Echter Verlag.
- Todt, K.-P. (1992). Kydones, Demetrios. E. Sauser (Ed.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (Band IV)* (s. 862-863). Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH.
- Treadgold, W. (1997). *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Vryonis, S. (1971). *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh to the Fifteenth Century*. Berkeley: University of California Press.

Muslimanka i Hrišćanka u Kneževini Srbiji u XIX Veku: između verskog zakona, državnih propisa, tradicije i stereotipa

Irena Kolaj Ristanović

Apstrakt: Utisak o prednosti društvene i porodične zajednice nad pojedincem i nosiocima bračne zajednice u direktnoj je vezi s pojmom kulturnog identiteta individue. Kako je pojam *kultura* definisan kao način implementacije prethodno stečenih znanja, verovanja i nasleđenih običaja, a identitet nas upućuje na istovetnost i jednakost, možemo reći da je identitet muslimanske žene u braku počivao na elementima islamskog zakona: šerijata, te pripadnosti zajednici muslimana: umi, a hrišćanske (pravoslavne) žene na pripadnosti crkvi i upražnjavanju tradicije, verovanja i običaja seoske ili gradske sredine kojoj je pripadala. Društveno-političke okolnosti u Kneževini Srbiji XIX veka donele su promene u bračnim odnosima hrišćana, ali nisu imale nikakvog uticaja na muslimansko stanovništvo. Promene u bračnim zajednicama muslimana bile su uslovljene opštim društvenim promenama kojima se islamska zajednica postepeno prilagođavala. Ovaj rad se bavi analizom i kontrastiranjem primarnih uslova na osnovu kojih je žena stupala u brak u XIX veku: elementima šerijatskog bračnog prava kod muslimanske žene, crkvenih kanuna i državnih zakona kod hrišćanke. Istovremeno, ovaj rad svedoči o (ne)zavidnom položaju žena o čijem su statusu raspravljali mnogi polazeći s različitih stanovišta, služeći se pogrešnim interpretacijama, te time uzeli učešće u kreiranju njihovog identiteta. Rad je nastao primenom interdisciplinarnog načina istraživanja uz korišćenje izvora srpske i osmanske provenijencije, te relevantne literature.

Cljučne reči: žena, šerijat, brak, crkva, tradicija

Abstract: The impression of family priority and social community over individual and married couple is in a relation with the cultural identity of individual. As term *culture* is defined as form of human knowledge, beliefs and behavior, but *identity* refers us to commonality and equality, we can say that identity of Muslim women in marriage was based on elements of Sharia Law, so belonging to Muslim community: *umma* and Christian (Orthodox) women on belonging to a church community and implementation of tradition, beliefs and customs of the community. Social-political atmosphere in the Principality of Serbia in XIX. century brought changes to relations of Christians marriage, but had no influence on Muslim population. This work has a goal to analyze and compare basic conditions on which women step into marriage in XIX. century: elements of Sharia Family Law (Muslim women) and church canons and state laws (Christian women). The paper includes interdisciplinary approach to research, use of primary historical sources of Serbian and Ottoman provenance, so relevant literature.

Key words: women, Sharia Law, marriage, church, tradition



PhD, University of Belgrad, irena.sekerleme@gmail.com



0000-0003-0918-7775



© Fettah Efendi Association
DOI: <http://doi.org/10.51331/A009>
Journal of Balkan Studies, 1 (2), 2021
balkanjournal.org



Application: 23.03.2021
Accept: 17.05.2021

Umesto uvoda

Bračna zajednica čiji su nosioci muškarac i žena, a iz koje proističe porodična, je možda najstarija ustanova socijalnog tipa. Odnose u bračnim zajednicama diktirali su religijski propisi i njihovi predstavnici, te država (Вулетић, 2008: 4). U praćenju razvoja institucije braka posebno mesto zauzima status žene.¹ Ukoliko bismo za prostor razmatranja položaja žene prilikom sklapanja braka i u braku uzeli prostor Kneževine Srbije u XIX veku, morali bismo uzeti u obzir da su sve najbrojnije zajednice predstavljale hrišćansku i islamsku.² U utvrđivanju statusa muslimanske žene prilikom sklapanja braka i u braku, oslonili smo se na elemente šerijatskog bračnog prava čiji je sadržaj diktirao uslove za stupanje u bračnu zajednicu jer su primarni istorijski izvori, poput siđžila Šerijatskog suda u Beogradu, izgubljeni. Istovremeno, imajući u vidu da je Osmansko carstvo bilo država koja je počivala na primeni islamskog prava, a za zvaničnu državnu školu je izabralo hanefitsku, oslanjajući se na fetve u onim slučajevima u kojima sadržaj šerijatskog prava nije mogao da nađe rešenje, te sultanski zakon kanun (Kolaj R., 2018: 130–134), koristili smo izvore osmanske provenijencije. U nastojanju da utvrdimo položaj hrišćanke u bračnim odnosima, te muslimanke služili smo se i izvorima srpske provenijencije. Trebalo bi napomenuti da izvori srpske provenijencije umesto termina *musliman*, koriste termin *Turčin*. Sadržaj izvora različite provenijencije u razmatranju položaja žena iz različitih religijskih zajednica učinio je ovu temu zanimljivijom. Individualni položaj žena prilikom stupanja u brak i u braku bio je oblikovan zajedničkim činocima: islamskim/crkvenim pravom, tradicijom i zakonima države koji su ih donosili. U nepoznavanju istih, brojni savremenici sa Zapada iznosili su svoje, često neutemeljene predstave o ženama u ovom delu Osmanskog carstva/Kneževine Srbije.

Na prostoru Kneževine Srbije crkveni sud je osnovan 1822. godine u Kragujevcu. Osnivanje suda predstavlja prvi pokušaj unapređenja sistema rada crkvenih instanci. Ovaj crkveni sud nije rešavao sporove između nosilaca bračne zajednice, a Kneževina Srbija

1 Žena u islamu je postala tema naučnog interesovanja u Evropi nakon studije Ronalda Dženingsa koji je istraživao i napisao studiju o pravnom položaju žena u Kajseriju u ranom XVII veku pod naslovom *Woman in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri* koja je objavljena 1975. godine. Od tada je napisano preko 400 radova na ovu temu. O ženama koje su pripadale hrišćanskoj zajednici u srpskom društvu napisane su brojne studije od kojih je najistaknutija monografija Aleksandre Vuletić *Brak u Kneževini Srbiji publikovana 2008. godine*.

2 Veoma je teško utvrditi tačan broj hrišćanskog i muslimanskog stanovništva u Kneževini Srbiji u XIX veku. Razlog tome leži u brojnim migracijama koje su obeležile ovaj period.

je donela prvi crkveni zakon 1836. godine. Predstavnici duhovnog sudstva rešavali su sporove bračnog karaktera ukoliko su bili u vezi s „tajnom braka“, a ukoliko su problemi obuhvatali širi spektar međusobnih odnosa, građanski sudovi su imali jurisdikciju nad rešavanjem istih (Вулетић, 2008: 29–30).

Kneževina Srbija je gotovo čitav XIX vek bila „vazalna država s Osmanskim carstvom kao sizerenom“. Nakon proklamovanja Hatišerifa iz 1830. godine, osmanske vlasti bile su prisutne u vidu predstavnika osmanske upravne i izvršne vlasti nastanjenih u šest tvrđava, te predstavnika sudstva nastanjenih mahom u varošima koji su bili nadležni za rešavanje problema muslimana (Karčić, 2012: 72; Kolaj Ristanović, 2019: 212). Muslimansko stanovništvo koje je do XIX veka činilo okosnicu društveno-političke moći sukcesivno se iseljavalo.³ U Kneževini Srbiji „*bračna jurisdikcija koja se ticala hrišćanskog stanovništva je zvanično pripadala crkvi, ali je kreiranje osnovnih smernica bračne politike i njihovo sprovođenje preuzela država*“ (Вулетић, 2008: 3). U srpskom društvu u kome je osnivanje različitih institucija bilo u začetku, institucija braka je predstavljala jedan od stubova društvene organizacije. Još u vreme Prvog srpskog ustanka, 1804, ustaničke vlasti su donele propise kojim je strogo kažnjavana otmica devojke u Valjevskom okrugu. Nakon što su, 1807, osnovani nahijski sudski organi, imali su zadatak da raspravljaju i o bračnim sporovima (Вулетић, 2008: 20–21). Nakon završetka Drugog srpskog ustanka nastojalo se da se smanji uticaj osmanske upravne, izvršne i sudske vlasti u svim oblastima društvenog delovanja, a tri godine kasnije donesena je Uredba o braku. Sadržaj ove Uredbe proklamovao je „*prihvatljive odnose*“ u braku. Bračni sporovi bili su u direktnoj vezi s crkvenim načelima, ali su ih rešavali saradnici kneza Miloša Obrenovića (1815–1839), nahijski knezovi i starešine, posebno u periodu njegove prve vladavine. Premda nadležnost pojedinih organa vlasti nije bila još uvek definisana, stanovništvo se obraćalo različitim instancama prilikom rešavanja bračnih pitanja (Вулетић, 2008: 24–25). Odredbe Građanskog zakonika iz 1844. ticale su se, između ostalog, i institucije braka. Prava i obaveze budućih supružnika bile su regulisane 51. članom pomenutog Zakonika. Ipak, usvajanje Kaznitelnog zakonika 1860. godine doprinelo je poboljšanju poimanja prava, obaveza i narušavanja istih u braku. Sadržaj Zakonika je predvideo sankcije za pojedina krivična dela: „*preljubu, rodoskrnavljenje, po- bačaj, ubistvo dece*“. Razvoj zakonskih akata i njihovo neprekidno usvajanje uslovlilo je

3 Radovi o iseljavanju muslimana iz Kneževine Srbije su brojni, ali je možda najdetaljnija studija Šabana Hodžića *Migracije muslimanskog stanovništva iz Srbije u sjeveroistočnu Bosnu između 1788–1862. godine*.

nastanak sudskih organa vlasti (Николић, 1991: 230–231). Sudska vlast ogledala se u prisustvu primiritelnih sudova u svakoj opštini, prvostepenog suda u okruzima, te apelacionog u prestonom gradu. Organizacija ovog tipa bila je u skladu s odredbama Ustava iz 1838. godine (Николић, 1991: 27).

Muslimansko stanovništvo nije imalo udela u osnivanju ovih institucija, ali ni u njihovom razvoju. Uvidom u protokolarnе knjige Prvostepenog suda u Beogradu (1841–1867)⁴ ustanovili smo da su se muslimani obraćali sudskim organima Kneževine Srbije radi rešavanja imovinsko-pravnih sporova, krađa i naplate dugovanja u ime izdavanja nepokretnih dobara u zakup. U pomenutim protokolima nije zabeležen ni jedan spor koji bi se ticao bračnog prava. Iako je muslimansko stanovništvo u Kneževini Srbiji bilo najbrojnije u Beogradu i Užicu, slučajevi obraćanja sudskim organima Kneževine ticali su se samo sporova koje su imali s hrišćanskim stanovništvom, ali ne i među sobom. To još jednom potvrđuje da su se muslimani u rešavanju sporova obraćali muhafizu Beograda ili šerijatskom sudiji. Muslimani Kneževine Srbije su sporove koji su se ticali njihovih međusobnih odnosa, te braka, rešavali u skladu sa šerijatskim pravom. Oni koji su se iselili u Osmansko carstvo svoje bračne probleme u kasnijem periodu rešavali su pred sudom u skladu s *Medželom* (tur. *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye*) – zbornikom zakona koji je formiran u periodu od 1868. do 1876. godine. Zanimljivo je da porodično pravo, bez obzira na svoju važnost u islamskom društvu, nije našlo svoje mesto u ovom zborniku zakona. Može se zaključiti da su bračne probleme rešavali na osnovu nekih osnovnih odredbi *Medžele*. Tek 1917. godine bračno pravo je ustanovljeno u vidu svojevrsnog zbornika odluka: *Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesi* (Khadduri, Duman, 2007: 173; Колај Ристановић, 2020: 214–215). U složenom sistemu primenjivanja šerijatskog prava žena u islamu je imala svoje mesto kao pravni subjekt. U zavisnosti od njenog porekla, obrazovanja, položaja na društvenoj lestvici, te drugih činilaca koji čine kulturni identitet jedne žene, imala je različite mogućnosti pred pravosudnim organima.

Gradska naselja Kneževine Srbije bila su organizovana poput gradova u Osmanskom carstvu. Kao što je poznato, „*otvorena gradska naselja zvala su se kasaba, šeher i varoš*“. Uslovi za dobijanje statusa kasabe ticali su se postojanja verskog, obrazovnog, privrednog i komunalnog objekta u naselju. Smatra se da bi „*kasabom bilo proglašeno mesto koje je bilo nastanjeno pretežno muslimanskim stanovništvom koje se bavilo zanatstvom ili*

4 Za period od 1841. do 1867. godine sačuvani su samo delovodni protokoli Prvostepenog suda u Beogradu (140 knjiga delovodnih protokola).

trgovinom dobijanjem muafname“ (Korić, 2004: 182; Колај Ристановић, 2020: 62–63). Iz jedne osmanske kasabe nicao je šehar. Najopštije posmatrano, preduslov za proglašanje jednog mesta kasabom bila je koegzistencija sakralnih i privrednih objekata u svojoj širini društveno-političkog i ekonomskog značaja (Колај Ристановић, 2020: 63). U Beogradu, koji je dobio status šehera 1536. godine, i tokom XIX veka su postojali čuvari reda u hrišćanskim i muslimanskim mahalama: u hrišćanskim mahalama to bi bio sveštenik, a u muslimanskim hodža ili džanbas. Postojanje čuvara reda iznedrilo se iz potrebe očuvanja čistoće mahale, reda i mira, ali iznad svega – morala. Popović o tome beleži: „Ove džanbabe obilazili bi svoje male i pazili na moral i poredjenje i školske dece i majstorskih šegrta [...]“ (Поповић, 1950: 123). Osvrćući se na period nakon 1862. godine navodi: „Iako Turaka međ nam više nema, da im što laskam, opet moram kazati da su i beogradske erlije bili puni takta, lepe predusretljivosti i poštovali su svakoga, da i njih drugi poštuje“ (Поповић, 1850: 122). Poseban problem u očuvanja morala u varoši zadavala je prostitucija koja je, usled veličine grada, ponude i potražnje, bila najvidljivija u Beogradu. Policijni zakonik je tek 1850. godine regulisao ovu vrstu prestupa i „bludnice su označene kao ženskinje koje u blodoučinstvu nalj obštu sablazan život provode“. (Јанковић, 2017: 60–61) Korespondentni spisi Upraviteljstva varoši Beograda pružaju različite podatke. Svedoče da se jednom prilikom „Turčin žalio Upravi grada Beograda jer je izvesna Babika, Vlahinja s Dorćola njegovu ženu nastojala u tajnosti da upozna s drugim Turčinom“. Babika je, u ime očuvanja reda i mira, kažnjena s „12 sati apsa i 10 kamdžija“ (Јанковић, 2017: 27). Kaznitelni zakonik (gl. 21, čl. 198) je predvideo kaznu u trajanju od tri do šest meseci za onog muškarca koji dozvoli da njegova supruga „javno s drugima blud provodi“ i od toga imaju koristi (Новаковић, 1991: 236). U nemoralno ponašanje, Kaznitelni zakonik je ubrojao i psovanje tuđih svetaca i upućivanje ružnih reči. Dorćolski kvart je izvestio Upravu grada Beograda 1864. godine da je izvesni D. Janković psovao majku, oca i sveca U. Memedoviću, te ga na Dorćolu napao.⁵

Neosporna je činjenica da su se islam i hrišćanstvo, ukoliko posmatramo moralni i socijalni kontekst ispovedanja vere, prilagođavali izazovima civilizacijskih promena, ali su „osnova morala i pravila života u zajednici do danas ostali nepromenjeni“ (Божовић, 2015: 222). U skladu s prostorom koji nam je dat, teško je analizirati položaj žene u zajednicama čiji su članovi nametali različite stavove o pojmu (ne)morala i iste utkali u verske i državne propise i akte.

5 Историјски архив Београда (= ИАБ), Управа града Београда (= УГБ), 1864, к.792, Ф.38, 314.

Ašikovanje i veridba

Kako navodi Dragana Amedoski, pojedina društva neguju negativan utisak o poziciji žene u društvu koje je definisalo Osmansko carstvo, te uopšteno, u islamskom društvu. Često se dovodi u pitanje obrazovanje žene u islamu, te se ona stavlja u okvir „domaćice i supruge“ iz čijeg opsega ne izlazi. Međutim, u odnosu na pravni položaj žene u Evropi, koja je tek u XIX veku dobila svoj status pred pravnim ustanovama, žena je u islamu, te u Osmanskom carstvu, vekovima bila pravni subjekt tretiran u skladu sa šerijatom (Čar-Drnda, 2010: 126; Amedoski, 2018: 120).

Predstavnici islamskog prava definišu period vereničkog statusa kao „svojevrsan ugovor“. Pomenuti ugovor omogućava budućim supružnicima da se upoznaju (ukoliko nisu), te da izraze svoju volju u vezi sa stupanjem u brak (Беговић, 1936: 43–44; Колај Ристановић, 2020: 215). Šerijatsko pravo, svojim sadržajem daje preporuku za sklapanje veridbe, ali njegove odredbe nisu obavezujuće za buduće mladence. U Kur'anu je zapisano: „*Udavajte neudane i ženite neoženjene i čestite robove i robinje svoje; ako su siromašni Allah će im iz izobilja svoga dati, Allah je neizmjereno dobar i sve zna*“ (Sura „Svjetlost“, 24/32; Колај Ристановић, 2020: 215). Aleksandra Vuletić navodi „da sklapanje braka među hrišćanima nije predstavljalo aranžman samo onih koji su u brak stupali, već i njihovih porodica koje su pažljivo procenjivale prikladnost kako potencijalnog bračnog partnera tako i njegove familije. Taj proces bio je ritualizovan i imao je određene faze“. Provodadžija je bilo lice koje je omogućavalo da se uspostavi prvi kontakt između porodica i budućih supružnika (Вулетић, 2008: 71). Takav običaj upoznavanja mladenaca postojao je i među muslimanima. Nakon upoznavanja, sledio je period veridbe, koji je omogućavao mladima da se bolje upoznaju, a ženama da izraze svoj stav o prihvatanju odabranika. Sadržaj šerijata nije obuhvatio zabranu sklapanja veridbe, a jedina koja se nalazi u kur'anskim surama jeste zabrana uzimanja tuđe verenice (Беговић, 1936: 44).

Među hrišćanskim stanovništvom najvažniji momenat prilikom donošenja odluke o stupanju u brak jeste momenat prosidbe. Ukoliko bi devojka uputila dar momku, to je značilo da je prihvatila prosidbu. Prosidbeni proces je bio prvi korak ka sklapanju braka, a isti je retko prekidan obaveznim vraćanjem primljenih darova s obe strane (Вулетић, 2008: 71; 73). Primena nasleđenih tradicionalnih običaja, „imala je veću vrednost od samog venčanja“. U praksi je bilo vidljivo da je brak u XIX veku u Kneževini Srbiji bio re-

zultat primene narodnog doživljaja institucije braka. Zakonodavni akti crkve ili državnog aparata, bili su posredni. Vuletić navodi da su „vrednosti devojaka kao radne snage u agrarnom društvu kao i manji udeo ženskog stanovništva u ukupnom broju stanovnika kreirali specifičan položaj učesnika u ugovaranju, ali i sklapanju braka“. (Вулетић, 2008: 38) One porodice koje su imale kćer stasalu za udaju bile su u mogućnosti da diktiraju uslove stupanja u brak, a državni organi nisu reagovali sprovodeći politiku da je bolje „uz devojku i spremu dati“ (Вулетић, 2008: 38).

Priprema, davanje i primanje miraza se razvilo u XIX veku najčešće u gradskim naseljima. Devojka koja je stupila u brak je u novi dom donosila i „spremu“ koja je imala svoj materijalni, ali i statusni karakter. Kod muslimana se nakon sklapanja veridbe pristupa sklapanju bračnog ugovora, te definisanju obaveznog davanja mehra koji predstavlja svojevrsan dar. Sadržaj pomenutog ugovora je mogao i može biti u skladu sa željama budućih supružnika. (Jaafar-Mohammad, 2010: 4). Zvanični akti sudskih vlasti svedoče o davanju mehra mladoj, čija je visina zavisila od imovnih mogućnosti mladoženje. Institucija mehra se zadržala do današnjih dana, dok sadržaj ugovora o sklapanju braka iz 1325. hidžretske godine (1907/1908. hrišćanske ere) svedoči o odobrenju sklapanja braka između Nedžmije – devojke, ćerke Osmana efendije i Halida, oboje nastanjenih u Kutrtagić mahali koja pripada kazi Trgovište. Odobrenje je dao imam u prisustvu svedoka s tim da se mladoj ima isplatiti mehr u vrednosti od „samo 1.001 groša“⁶ (Колај Ристановић, 2020: 219). Izvori osmanske provenijencije svedoče i o širem značaju formiranja bračne zajednice: zaštite žena. Skopska komisija za izbeglice izvestila je 20. marta 1881. da su tri mlade žene koje su se doselile kao izbeglice iz Beograda i Niša i smestile u jednoj kući u Skoplju zatražile da se udaju radi zaštite.⁷

„Ženidba i udadba“

Kao što smo napomenuli, među muslimanima, brak se sklapao i sklapa u skladu s propisima islamskog zakona: šerijata. Bračno i porodično pravo su deo šerijatskog prava, koje kao pravnu instituciju prepoznaje porodičnu zajednicu nastalu na bračnoj. U skladu s tim, u islamu je priznat „brak sa slobodnom ženom i brak sa robinjom“ (Беговић, 1936: 44–45; Колај Ристановић, 2020: 215). Analizom sadržaja šerijatskog bračnog prava stičemo utisak da su sve odredbe u vezi s pravima i obavezama u braku upuće-

6 Историјски архив „Рас“ Нови Пазар, Оријентална збирка.

7 Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (= BOA), YB.021, 56/22.

ne muškarcu. Međutim, u islamu pojedinac uživa prava i slobodu u skladu s akidom. Ista se odlikuju određenim specifičnostima i veruje se da su „prava ljudi Božji darovi, da su univerzalna i da se odnose na sve državljane u islamskoj državi, da su savršena i nisu podložna izmenama, te da nisu apsolutna i ograničena“ (Topoljak, 29; Колај Ристановић, 2020: 208).

U skladu sa sadržajem bračnog prava u okviru šerijata kod muslimana je potrebno da postoje tri osnovna elementa za sklapanje braka: „*nepostojanje smetnji za sklapanje braka, pristanak na brak oba mladenca, te sposobnost i želja budućih supružnika da ostvare bračni cilj*“ (Беговић, 1936: 45–65; Колај Ристановић, 2020: 216). Ovi elementi čine materijalne uslove za sklapanje braka, a odsustvo smetnji za sklapanje istog jeste prvi uslov za osnivanje bračne zajednice. Iste mogu biti apsolutne i relativne. Apsolutnim smetnjama smatra se „srodstvo budućih supružnika, broj budućih žena, bračnost žene, razlika u religijskoj pripadnosti budućih supružnika, nedostojnost, prekomerni razvod i iddet“ (Беговић, 1936: 45; Колај Ристановић, 2020: 216).

Kod hrišćana je tek početkom srednjeg veka ustanovljena zabrana stupanja u brak između bliskih srodnika. Na tlu Evrope je u XIX veku zabeležen znatan broj sklopljenih brakova među srodnicima. Nije teško zaključiti da se u primenu istog stupalo kako bi se pre svega održalo porodično bogatstvo, posebno u gradskim sredinama i među pripadnicima višeg sloja stanovništva. Nasuprot tome, sklapanje bračnih veza između pripadnika nižih društvenih slojeva imalo je za ideju međusobno pomaganje članova porodice radi njenog održanja (Вулетић, 2008: 76). Kaznitelni zakonik Kneževine Srbije (gl. 21, čl. 204) je precizirao kaznu za ovu vrstu prestupa: „*Blud između srodni i ushodećoj i nishodećoj pravoј liniji predci robijom do dvanaest godina, a potomci zatvorom do pet godina; blud između svekra i snaje, očuva i pastorkе, маџије и pastorka, zeta i punice, strica i sinovice, ujaka i nećака, браће и sestara i bratučadi zatvorom do pet godina [...]*“. U istom članu je naglašeno da se ove kaznene odredbe ne odnose na one koji nisu hrišćani i „*njihovom crkvom nije zabranjeno*“ (Николић, 1991: 237). Među muslimanima zabrana stupanja u brak među srodnicima je izričita, a islam pod srodstvom podrazumeva „krvno, mlečno i srodstvo po tazbini“. (Беговић, 1936: 46) Muškarcu je zabranjeno da se ostvari u bračnoј zajednici sa ženama s kojima je u krvnom srodstvu: „*Zabranjuju se matere vaše, i kćerke vaše, i sestre vaše i sestre očeva vaših, i sestre matera vaših, i bratičine vaše, i sestričine vaše, i pomajke vaše koje su vas dojile, i sestre vaše po mleku, i majke žena vaših, i pastorkе vaše od žena vaših sa kojima ste imali bračne odnose, ali ako vi s njima niste imali bračne odnose*

– *onda vam nije greh...*“ (Sura „Žene“, 4/23; Begović, 1936: 46; Kolaj Ristanović, 2020: 216–217).

Dok je u Kneževini Srbiji XIX veka zabeležen najveći broj sklopljenih brakova u Evropi, za muslimansku zajednicu koja je u Kneževini Srbiji bila nastanjena ne možemo reći isto. S obzirom da se muslimansko stanovništvo sukcesivno iseljavalo i da su muškarci ti koji su bez svojih porodica ostajali da čuvaju svoju imovinu, brakovi među muslimanima su se uglavnom sklapali van granica Kneževine. U skladu s bračnim pravom u islamu, vernicima je dozvoljeno da sklope brak s ukupno četiri žene istovremeno zajedno s prvom. Ženi nije dato pravo kojim bi zabranila ženidbu svog supruga, ali istu može sprečiti sklapanjem predbračnog ugovora. Pored svoje supruge, muškarac je mogao da uživa u društvu ljubavnica, ali su tu privilegiju koristili muslimani iz viših slojeva društva (Аврамовић, Станимировић, 2012: 192). Pravoslavna crkva dozvoljava vernicima da tri puta stupe u bračnu zajednicu, ali ne istovremeno. Ukoliko bi poželeli da sklope četvrti brak, za to je trebalo da traže posebnu dozvolu. Kaznitelni zakonik Kneževine Srbije je nastojao da održi monogamni brak (gl. 21, čl. 199) predviđajući kaznu od jednog do šest meseci pojedincu koji pored svoje žene „*milosnicu u kući drži*“ ukoliko ga žena tuži, a ukoliko odustane od tužbe kazna nije bila predviđena. U materijalne uslove za sklapanje braka među muslimanima spada i „*bračnost žene*“ koja se odnosi na njen status i predviđa se da jedna muslimanka može živeti u braku s jednim muškarcem (Беровић, 1936: 45–65). Kaznitelni zakonik Kneževine Srbije (gl. 21, čl. 203) je hrišćanima predvideo kaznu (i muškarcu i ženi) ukoliko bi stupili u poligamni brak: „*Čovek koji ima živu nerazvedenu ženu, i žena koja ima živog muža od kog nije razvedena, ako s drugim u novi brak stupi da se kazni zatvorom od dve do pet godina*“ (Николић, 1991: 237).

Ono što je bračno pravo u šerijatu definisalo kao „nedostojnost“: prepreku pri sklapanju braka koja obuhvata razlike među budućim supružnicima („u rasi, uzrastu, polnoj sposobnosti, pripadnost određenom društvenom sloju“) Kaznitelni zakonik nije prepoznao (Беговић, 1936: 44–65; Kolaj Ristanović, 2020: 216–217). Ovi su elementi bili deo hrišćanske tradicije i narodnog verovanja. Isto je rezultiralo sklapanjem brakova među hrišćanima koji su bili prethodno dogovoreni, ali i momentima koji su za posledicu imali novi čin darivanja i prosidbeni ritual. Vuletić navodi primer predavanja poklona za kuću prilikom prosidbenog rituala u jednoj seoskoj porodici koja je na ovaj način želela da istakne svoj društveni položaj. Kako bi potvrdio svoj društveni status izvesni Mihailo Nikolić iz Užica je na dan venčanja za svoju nevestu spremio: „anteriju

od šamije sa zlatnim arčom od 84 groša; džube čohano sa zlatnim kitama od 95 groša; pavte od 40 drama srme od 50 groša; minduše od srme pozlaćene i s biserom iskićene od 15 groša; šamiju stambolsku od 12 groša; fes tunus od 8 groša; jemenije od 5 groša i dvoje papuče od 5 groša⁴⁸ (Вулетић, 2008: 89). Pripadnost različitom društvenom sloju budućih supružnika nije uvek bila prepreka za sklapanje brakova, ali je bilo poželjno ne kršiti ovu zabranu. Primer bračnog sklada jeste supruga Ali Riza-paše, poslednjeg muhafiza Beograda, Mejra koja je u svojim odajama koje su odisale luksuzom organizovala zabave za predstavnike elite srpskog i muslimanskog društva u Beogradu. Mejra je recitovala poeziju na francuskom jeziku, prepričavala dela engleskih i nemačkih književnika. Ove je zabave organizovala posebno u vreme Bajrama (Leovac, 2019: 249). Svojim obrazovanjem parirala je svom suprugu. Zabave koje je Mejra priređivala smestile su prostor Kneževine Srbije izvan onog orijenta o čijim su ženama zapadni putopisci beležili da su za razliku od žena sa Zapada „skrивene od očiju javnosti i za koje je javnost tajna“ (Lazarević Radak, 2013: 160).

Kada su posetioци sa Zapada pisali o ženama Osmanskog carstva, mislili su pre svega na žene koje su bile pripadnice islamske zajednice. O njihovoj zaslepljenosti sopstvenim nepoimanjem postojanja kulturnog identiteta drugog osim zapadnog svedoči i sledeće: „Šta reći za ženu koja ne ide na balove, igranke, maskenbale, piknike, koja ne posećuje vašare, pa čak ni čajanke“ (Lazarević Radak, 2013: 160). U skladu s idejama sa Zapada prema kojima je ženama „trebalo dati značajniju ulogu u društvu sukob između starinskog reda i novog vaktа, razornog i individualističkog, obezvređio je osećanje ljubavi i dao prednost ekonomskim i socijalnim nad ličnim interesima“ (Вулетић, 2008: 136–137). Nastojeći da se oslobodi nasleđene tradicije i prakse, srpsko društvo je bilo „rastrzano“. O nemogućnosti društva da zauzme stav o „valjanoj ženi ili ženi prema merilu društva“ Jovan Sterija Popović beleži: „Ona žena, prvo, nije dobra koja po kući jedva odi [...] deca su joj nečista, kuća neuređena, puna svuda đubreta [...] nego žena mora da je živa, okretna, gazdarica u kući [...] ni ona nije dobra koja je raspikuća, pa ako će i najbolje naravi biti [...] ni ona nije dobra žena koja se neprestano kiti, da se beli, da obrve navlači jer žena udата nema se kome drugom dopasti nego svoјemu mužu“ (Вулетић, 2008: 139).

U skladu sa šerijatom kao materijalni uslov da žena stupi u brak pominje se i „razlika u verskoj pripadnosti budućih supružnika“. Ni jedna muslimanka ne sme stupiti u brak s muškarcem koji nije islamske vere, ali se ova zabrana odnosi i na muškarce.

8 Државни архив Србије (= ДАС), Књажева канцеларија (КК), XIV, 570.

Kur'anski sadržaj navodi: „*Ne ženite se mnogoboškinjama, dok ne postanu vernice; uistinu je robinja-vernica bolja od mnogoboškinje, makar vam se i sviđala. Ne udavajte vernice za mnogobošce dok ne postanu vernici; uistinu je rob-vernik bolji od mnogobošca, makar vam se i dopadao*“ (Sura „Krava“, 2/221; Kolaj Ristanović, 2020: 218). Šerijatsko pravo je odredilo da deca u braku pripadaju muškarcu, te ukoliko bi žena stupila u brak s muš-rikom, potomstvo bi pripalo muškarcu i isto bi uticalo na brojnost islamske zajednice. Istovremeno, ukoliko bi muškarac stupio u brak sa ženom koja nije deo islamske zajednice, šerijatsko pravo joj ne pruža mogućnost da bude staratelj svojoj deci (Bego- vić, 1936: 46–65; Kolaj Ristanović, 2020: 218). Ustanovljenjem crkvenih ustanova u Kneževini Srbiji, 9. septembra 1853. godine doneta je Uredba pod nazivom *Proглаšenje slobode sviju hrišćanskih veroispovedi koje nepridlažu pravoslavnoj istočnoj crkvi i propis o sastavu njine crkvene opštine o podignuću crkve*. Inače, pravoslavlje je bilo zvanična religi- ja Kneževine Srbije u skladu s članom 14. Ustava iz 1838. godine (Митић, 2019: 299). Propis kojim se zabranjuje promena vere u pravoslavaca je donet iste godine. U skladu s navedenim, bračne zajednice koje su osnovane među pripadnicima različitih konfesija, morale su dobiti odobrenje nadležnog sveštenog lica. Naslednici ovih bračnih parova su morali biti kršteni u pravoslavnoj crkvi, te upisani u protokole krštenih, a svi sporovi u vezi s ovim bračnim zajednicama rešavali su se na sudu (Митић, 2019: 300).

Bračno pravo u šerijatu, propisalo je i period zabrane stupanja u brak muslimankama nakon razvoda kako bi se moglo utvrditi očinstvo: idet (Bego- vić, 1936: 46–65; Kolaj Ristanović, 2020: 217). „*Pristanak bračnih drugova*“, važan je momenat prilikom skla- panja braka u islamskoj i hrišćanskoj zajednici. Ukoliko su obe strane saglasne sa sad- ržajem prethodno sklopljenog bračnog ugovora i ukoliko su odlučile da osnuju bračnu zajednicu, smetnje za sklapanje braka nisu postojale. Žena je imala pravo da izrazi svoju volju, a imala je i zaštitu u slučaju odbijanja da stupi u brak. Prilikom stupanja u brak je od velike važnosti da devojka bude punoletna. Punoletnom devojkom smatrala se ona koja je napunila petnaestu godinu života. Ukoliko je porodica planirala da polno spo- sobnu i zrelu devojku uda za isto tako polno sposobnog i zrelog muškarca, trebalo je da dokaže njenu zrelost. Premda se u izvorima srpske provenijencije ne pojavljuju podaci o muslimanskim ženama, a sidžili šerijatskog suda u Beogradu su izgubljeni, služili smo se izvorima osmanske provenijencije koji dokazuju da su šerijatski sudovi nastojali da zaštite devojke od samovolje porodice i spreče nezakonito sklopljene brakove. Na sudu su se našli mladoženja i njegova izabranica kada se mladoženja obratio sudu: „*Namera-*

vao sam da je učinim braku, pa bi me ona verovatno prihvatila.“ Iako je pomenuta maloletna devojka imala pravo na raskid veridbe on ju je upitao: *„Zašto si me prihvatila, a onda odbila zaruke?“* Država je 1. muharema 1229. godine uputila obavest Abdurahman-paši, mutesarifu Ankarskog sandžaka, navela detalje slučaja i naložila da se slučajevima prinudnog stupanja maloletnica u brak stane na put (Колај Ристановић, 2020: 219).⁹

Kazniteni zakonik Kneževine Srbije je predvideo kaznu za stupanje u brak maloletnica (gl. 21, čl. 200): *„Ko devojku koja je petnaestu godinu navršila, ali još nije dvadeset prvu s njenim saizvoljenjem, no bez znanja i odobrenja roditelja ili tutora odvede u nameri, da se on sam ili ko drugi s njom venča, ili da u bludu s njom živi, da se kazni na tužbu roditelja ili tutora zatvorom do šest meseci [...]“* (Николић, 1991: 236).

Ipak, devojke su na razne načine prinudno stupale u brak u obe verske zajednice. Jedan od načina bila je otmica. Otmica je u Kneževini Srbiji zabranjena još 1804. godine kada je Đ. Petrović Karađorđe insistirao da se ista zabrani, premda se i on oženio na isti način. Uvrežio se stav: *„Ko otme devojku silom, taj ženik, kum i stari svat šibu da trče, a drugi s štapovi da se kaštiguju“* (Дурковић Јакшић, 1954: 177). Kazniteni zakonik je predvideo kaznu od deset godina robije onome „ko žensku prevarom ili silom odvede, bilo da je prinudi da se sam s njome venča ili da u bludnom snošeniju s njom živi [...]“ (Николић, 1991: 234). Ministarstvo unutrašnjih dela Kneževine Srbije je zabeležilo slučaj 1857. godine u kome je izvesni Vasa N. s bratom Milisavom i sinovima Jankom i Markom nezakonito upao u čiftluk Omer age koji je bio poreklom iz Peći. Aga je godinu dana ranije otmicom uzeo njegovu ćerku za ženu, pa ga je iz osвете Vasa N. *„vezao, glavu mu kroz pendžer provukao i sikirom odsekao“*. U izveštaju Ministarstva unutrašnjih dela se navodi da je zatim *„pokupio sve sobne stvari, pištolj i čemer sa novcima, zajedno sa četiri agine žene, jednom devojkom i dva deteta, te pobegao“*.¹⁰ Mula Mustafa Bašeskija beleži slučaj kćeri izvesnog Hadži Osmana Tandara iz Sarajeva koja je bila oteta. Devojka nije želela da stupi u brak s mladićem koji je oteo i obratila se sudu. Sud je presudio u njenu korist, a Bašeskija navodi da bi mladić bio i kažnjen smrću da je uhvaćen jer je njena žalba važila kao tužba (Filan, 2014: 160). Navedeno dokazuje da su žene iz muslimanske i hrišćanske zajednice bile prepoznate pred zakonima koji su ih tretirali kao pravni subjekt i van Kneževine Srbije. U praksi to nije uvek bilo jednostavno rešivo.

Šerijatsko bračno pravo prepoznalo je *„relativne smetnje“* za stupanje u brak i one su kao

9 BOA, *Devlet Arşivlerine Göre Osmanlıda Kadın*, İstanbul 2015, 31–32.

10 ДАС, Министерство унутрашњих дела (= МУД), Одељење полицијно (= П), Ф. 13, Р. 97.

takve prolaznog karaktera: „siromaštvo, polna bolest, veridba i druge“ (Беговић, 1936: 46–65; Колај Ристановић, 2020: 219). U hrišćanskoj i muslimanskoj zajednici bilo je važno ispuniti i formalne uslove za stupanje u brak što podrazumeva izražavanje volje budućih supružnika da u isti stupe. Izražavanje volje istovremeno potvrđuje punovažnost braka.

Prava i obaveze u bračnoj zajednici

Dok je islamsko pravo podrazumevalo naizgled jednostavne obaveze supružnika: „vršenje polnih odnosa, vernost i uzajamno lepo ponašanje“, u praksi je to bilo komplikovanije za ispuniti. Kur'anski sadržaji priznaju pravo mužu nad ženom, što zapravo ima šire posledice u svim aspektima društvenog delovanja jedne žene. Na primer, mesto na kom bi se novoosnovana porodica nastanila bira se na osnovu inicijative supruge; suprug ima pravo da vodi brigu o načinu ponašanja žene, koja je obavezna da vodi domaćinstvo i „pokorava se mužu“. Pravo supruge da vodi brigu o ponašanju svoje žene se pre svega odnosi na kretanje supruge: posetu roditeljima ili primanje gostiju. U želji supruge da poseti roditelje nije bilo pravnih prepreka, dok je šerijat predviđeo posetu rođacima jednom godišnje. Istovremeno, pravo supruge da vodi brigu o ponašanju svoje žene se odnosi i na njenu mogućnost da zatraži prekid braka (Беговић, 1936: 46–65; Колај Ристановић, 2020: 221).

U delu kuće ili odajama koje su bile namenjene muslimanskim ženama, iste su imale pravo da borave komotno. Porodične zajednice koje su pripadale višem sloju društva stanovale su u velikim kućama sa selamlukom i haremlukom, a one koje su pripadale nižem i siromašnijem sloju, pa makar stanovale i u kući s dve prostorije, trebalo je da ženi obezbede privatnost (Filan, 2014: 156). Mula Mustafa Bašeskija u svom rukopisu ne daje mesto sadržini koja se tiče opisa svog ili tuđih domova. Međutim, na osnovu jednog događaja navodi nas na zaključak da je privatnost porodice bila veoma važna. Opisao je kako je supruga njegovog prijatelja preminula usled pada niz stepenice, a prilikom nastojanja da se skloni od očiju nenajavljenog posetioca. Bašeskiju je ovaj događaj „naveo da u svom rukopisu pomene da je zabranjeno nenajavljen dolaziti u posetu i da se ne sme ulaziti sve dok žena ili njena ženska rodbina ne bude propisno odevena“ (Filan, 2014: 155–156). Ipak, Branislav Nušić se usudio da piše o lepoti kćeri uglednih muslimana iz varoši, pa u svojoj pripovesti *Sevdah* o kćeri Latif age beleži: „tek je porasla, tek se pokрила; a vreme je bilo da pokrije; da je još malo ačik odila, njene bi oči bacile jangiju u čaršiju

pa kraja ne bi bilo sevdahu i jadu. Bijelo joj lice i rumeno, kao list bijela zambaka okićen mer-džanom, usne joj male i rumene kao đulova gondža [...]" (Nušić, 2011: 22). Pesme o lepoti muslimanskih devojaka poslužile su izradi kompozicija Stevana Stojanovića Mokranjca, koji je komponovao nekoliko turskih pesama folklornog karaktera. Pesmu *Ne güzel-sin/Ne đuzelsin* komponovao je 1898. godine s namerom da bude izvedena na njegovoj koncertnoj turneji sa Beogradskim pevačkim društvom. (Kutlay, 2018: 445). Pomenuti stihovi glase:

Ne güzel-sin gülü Esma/Ne đuzelsin đulu Esma,
 Ne güzel-sin gülü Esma/Ne đuzelsin đulu Esma,
 Ay gan, bay gan/Aj gan, baj gan,
 Ay gan, bay gan/Aj gan, baj gan!

Osim Evren Kutlay, koja se bavila izučavanjem turskog narodnog melosa u horskoj muzici koju su komponovali srpski kompozitori u XIX veku, značajno je pomenuti književni opus srpskog pesnika Jovana Ilića čiji su poetski tekstovi poslužili širem spektru upotrebe: od književne analize orijentalnih elemenata u njima do nastajanja brojnih kompozicija na osnovu istih. Ilić piše o muslimanskoj zajednici s kojom je rastao s osećanjem divljena i ljubavi u srcu. Odvažio se takođe da peva i o lepoti, ali i stasitosti i snazi muslimanskih žena. Primer tome, između ostalih su i stihovi iz pesme *Alamazonka*:

[...] Mahnu glavom Alamazonka mlada,
 Okrete se od bisera krilo,
 Sinu lice kano sunce jarko!
 [...] Ja kakva je Alamazonka mlada!
 Konja jaše, demir sablju paše,
 Preko pleći sablju preturila,
 Pa na vojsku ršum učinila! [...] (Илић, 1929: 236).

Prethodno navedeni sadržaji Ilićevih i Mokranjčevih pesama potvrđuju prisustvo žena u svim oblicima društvenog delovanja, te i u književnom opusu savremenika.

Pogrešne percepcije u vezi s položajem žene u islamu, a koje je pomenula Dragana Amedoski, u potpunosti ruše memoarske beleške hrišćanki sa Zapada i muslimanki s Istoka. Kada je Melek-hanuma, supruga Kibrisli Mehmed-paše, došla u Beograd, svoje prve utiske iznela je o rezidenciji u kojoj je trebalo da stanuje. Osim što je konak namenjen stanovanju porodice muhafiza Beograda doživela kao oronuo, izrazila je žaljenje zbog

nepostojanja bašte. Prilikom svog obilaska gradske varoši navela je da je „čaršija prepuna dućana, ali da isti ne nude nikakvu atrakciju“. Melek-hanuma je opisala i odlazak muhafizovog harema u kupovinu. Isti bi bio smešten u kočiju čiji su prozori po običaju bili prekriveni zavesama. Kada bi neka od žena iz harema poželela da kupi nešto u čaršiji izašla bi iz kočije, ali često bi to obavio evnuh umesto nje. (Ćirović, 2018: 267–268) Poznato je da su osmanske žene slobodno koristile prostor mahale radi posećivanja džamije, međusobnog druženja, trgovine, odlaska u hamam, te posećivanja turbeta. Iako ženama nije obavezno da u džamiji klanjaju molitvu, u njoj bi se često okupljale radi druženja ili učešća u nekom događaju (Filan, 2014: 167). Muhafizi su putovali kroz Kneževinu Srbiju sa svojim haremom. Na svom proputovanju Husrev-paša je, nakon što je prihvatio svoj harem u Aleksincu, konačio u Aleksincu, Paraćinu, Batočini, Grockoj i Smederevskoj Palanci. Zajedno sa svojom svitom i haremom, primera radi, u Smederevskoj Palanci je 5. septembra 1839. napravio račun od 834 groša i tri pare. Njegov račun dostavljen je Ministarstvu finansija Kneževine Srbije 16. septembra 1839. pod nazivom *Račun Husrev-paše, njegovog harema i tevabije* kako bi bio regulisan. Konačenje je podrazumevalo sledeće:¹¹

Tabela 1: Račun koji je napravio Husref-paša u Smederevskoj Palanci 1839. godine¹²

Ствари	Наименование	Чаршијских	
		Гроша	Пара
114	Коња 386 ока јечма потрошили по 18 пара	173	28
114	Коња и на сваког коња сена по 1 грош	114	
10	Комада пилића по 2 гроша	20	
6	Ока киселог и слатког млека по 1 грош	6	
3	Оке црног лука по 1 грош и 20 пара	4	20
7	Ока пиринча по 3 гроша	21	
3	Оке масла по 7 гроша	21	
60	струка празилука по 2 паре	3	
12	Главица купуса по 20 пара	6	

11 ДАС, Збирка Мите Петровића (= ЗМП), 7364.

12 ДАС, ЗМП, 7364.

100	Патлиџанна по 20 пара	1	20
27 ½	Ока мяса по 32 паре	21	30
1	Ока ситне соли по 1 грош	1	
1 ½	Ока пасуља по 1 грош	1	20
2	Кола дрва по 3 гроша	6	
4	Љубенице по 1 грош	4	
1	Ока кафе по 1 грош	1	
2	Оке чистог брашна по 24 паре	1	8
2 ½	Оке меда по 3 гроша и 20 пара	8	30
2	Оке свећа по гроша	10	
10	Ока вина по 1 грош и 20 лпара	15	
1	Ока сира по 3 гроша	3	
2 ¼	Ока ракије по 1 грош и 20 пара	3	15
2 ¼	Оке печеног мяса по 2 гроша	4	20
60 ½	Ока леба по 24 паре	36	12
30	Коња за болесног харемћара по 10 гроша	300	

Prethodno svedoči da su osmanske, muslimanske žene uživale slobodu kretanja i uživanja i protivreči poznatim opisima muslimanskih, osmanskih žena od strane putopisaca sa Zapada. Ovi opisi, često krajnje subjektivni odlikuju se potpunim odsustvom prepoznavanja „vlastitog“ (Lazarević Radak, 2013: 158). Takav je i evrocentričan doživljaj nošenja zara o kome je engleski putopisac Džejms Skejn, 1853. godine, zapisao: „U nošenju zara nema skromnosti ni vrline, pa i ako je ovo način da se žena skriva i tako spreči nevera, u najmanju ruku to je nerazumno iskustvo pokrivanja od mladosti do starosti“ (Lazarević Radak, 2013: 158). Nasuprot zapisu koji direktno negira postojanje spoljnih odlika kulturnog identiteta muslimanke, još u XVII veku, primera radi, lejdi Meri V. Montagu, supruga Edvarda V. Montagua, engleskog konzula u Osmanskom carstvu beleži svoje utiske prilikom posete hamamu u Sofiji. Lejdi Montagu beleži da je bila zaprepasčena kada je u isti ušla u kupaćem kostimu, a osmanske žene, jedna drugoj potpuno nepoznate, su se kupale potpuno nage. Ovaj prizor je opisala kao vid slobodnog ponašanja koje do tada nije videla u Evropi (Baysal, 2009: 600). Branislav Nušić je u svojoj zbirci pripovedaka *Ramazanske večeri* iz 1898. posvećenoj Jovanu Iliću, predstavniku poezije orijenta u XIX veku, u pripovesti *Prvi jašmak* zapisao: „Pa kud veće radosti za devojče već da dobije feredže i jašmak; da nosi čadr da hodi barabar sa hanumama“ (Nušić, 2011: 13).

Osobenost odevanja muslimana u Osmanskom carstvu, te Kneževini Srbiji, doprinela je drugačijem sagledavanju položaja žene. Nesumnjivo je da su se žene odevale u skladu s imovnim mogućnostima i da su svoju odeću, kao izraz spoljnog identiteta, i te kako pokazivale. Žena je u javnosti nosila veo kao sastavni deo kulture odevanja, ali je odeća namenjena muškarcima i ženama bila veoma slična. Kada je osmanski način odevanja bio uspostavljen, još u XVI veku, žene i muškarci su počeli da nose slične odevne predmete. Primera radi, kaftan koji je i u XIX veku ostao jedan od najdragocenijih odevnih predmeta, nosili su i muškarci i žene. Posebnu vrstu kaftana *„izrađenog od brokata, somota, kemhe, satena, svile krasila je dugmad od srebra ili bisera. Žene su ga nosile u posebnim prilikama“* (Коцић, 2010: 364–365). Hrišćanke koje su živele u seoskim naseljima nisu bile u prilici i nisu želele da se odreknu tradicionalne nošnje, ali su žene u gradskim naseljima, posebno pripadnice imućnih porodica, nosile odeću koja je po svom stilu i nameni bila slična ili identična odeći koju su koristile muslimanke (Коцић, 2010: 380). Devetnaesti vek je bio vek inovacija, te je i ženama, posebno hrišćankama pružio mogućnost da učestvuju u odabiru odeće prema sopstvenom ukusu. O nošnji žena u Srbiji je zapisano: *„Retko se na jednoj geografski maloj teritoriji nailazi na toliko raznolikosti u načinu odevanja u jednom relativno kratkom periodu kao što je to u Srbiji tokom XIX i početkom XX veka“* (Коцић, 2010: 384). Ipak, različite su percepcije žena, pa je Sreten L. Popović o ženama u Nišu zapisao: *„I kuće hrišćanske i jevrejske, otkako su zavladaile Turci ovim krajevima, prave se po istom kroju i izgledu jer se za vlade Turaka i žene oba ova naroda morale kriti. Tek od docnijih vremena počele su žene hrišćanske da idu nezabradene po sokacima, no pri svem tom, ostalo je uverenje da žene koje idu ačik-otvorenih licem-po sokacima nisu u moralu najbolje“* (Поповић, 1950: 349). Popovićeve beleške svedoče u korist nerazumevanju institucije mahremijeta i međusobnom nepoznavanju verskih propisa i tradicije između dve zajednice: *„Turčin za živa boga neće ući u amamdžik ako je njegova bula u njemu, i ako pred amamdžikom vidi dvoje troje papuča, kao što ni za žive glave neće ući ni u sobu svoje žene, ako pred vratima spolja stoji više ženskih papuča“* (Поповић, 1950: 352). Popović zagovara svojevrstu emancipaciju srpskih žena kroz simboličnu promenu načina odevanja: *„Ta i moja mati kao i druge srpske žene nosile su pre pedeset godina šalvare, tulbent na glavi i neki rod feredža na leđi [...] stari koji su pomrli krstili bi se i čudili sadašnjoj po Beogradu nošnji [...] no na svaki način treba Niševljanke da što skorije šalvare svuku, jer su šalvare simbol turskog gospodarstva [...] ženskinje su svagda bile one činjenice kroz koje je ponajpre prodirao zrak civilizacije“* (Поповић, 1950: 268–269).

Sadržaj verskih propisa u islamu i članova Kaznitelnog zakonika bio je u cilju održanja reda, mira i morala u bračnoj zajednici. Kaznitelni zakonik nije poznavao instituciju mahremijeta, ali je nastojao da sankcioniše zabranu vršenja preljube (što pripada dužnostima supružnika u islamskom braku). Nastojanje državnih institucija da sankcionišu vršenje preljube predstavlja šire razumevanja očuvanja privatnosti, te morala porodice. „*Ko s tuđom ženom blud učini, da se kazni zatvorom do dvanaest meseci. Isto tako da se kazni i žena*“ (Николић, 1991: 235). Dug period vladavine Osmanskog carstva i odsustvo poverenja hrišćana u šerijatske pravne institucije uticao je na jačanje uticaja običajnog prava među narodom. Tako je još u vreme Karađorđa narod rešavao pojave preljube u cilju zaštite „javnog morala“. Vuletić beleži: „Među nama se nahode kurvinstva od devojaka i kopilad se rađaju i narod misli da je zbog toga nerodna godina pa predlažu da se poročne devojke bace u vodu, a momci kamenuju“ (Вулетић, 2008: 65). Preljuba koja jeste bila čin nemorala je sankcionisana i radi sprečavanja rađanja vanbračne dece i čedomorstva. Deca koja su rođena u vanbračnoj zajednici su smatrana činom „prokletstva“, a posebno je ovaj način doživljaja stvarnosti bio prisutan u seoskim naseljima. Iz tog razloga su devojke često ubijale svoju novorođenčad (Дивац, 2006: 226). Predstavnici vlasti Kneževine Srbije su smatrale da se prilikom okupljanja mladih ljudi na prelima i vašarima događa i najveći broj preljuba i „nemoralnih radnji“. Zbog toga je 1841. godine propisana Uredba o prelima i selima u kojoj se navodi da bi mladu devojku trebalo da nadgleda ugledna domaćica prilikom dolaska na prelo, a da mladići ne smeju prisustvovati ovakvim događajima (Дивац, 2006: 229).

U muslimanskim porodicama žena je bila u obavezi da se stara o domaćinstvu i pokorava suprugu. U odsustvu supruga, njene obaveze su ostajale iste. „Muškarci vode brigu o ženama zato što je Allah dao prednost jednima nad drugima i zato što oni troše imetke svoje. Zbog toga su čestite žene poslušne i za vreme muževljeva odsustva vode brigu o onome o čemu treba brigu da vode, jer i Allah njih štiti“ (Sura „Žene“, 4/34; Колај Ристановић, 2020: 221). Među muslimanima muškarac je svakako bio zadužen da se stara o porodici i domaćinstvu. Nakon bombardovanja beogradske varoši, 1862. godine, Turci su nastojali da se sklone iz varoši i grada, a Popović navodi da mu se jedan Turčin koji je radio kod njega obratio za pomoć u cilju zaštite njegove porodice moleći ga da primi njegovu ženu i decu i o njima brine neko vreme (Поповић, 1950: 415).

Žena je imala pravo na pomoć u staranju o domaćinstvu, ali su i robinje koje su joj u tome pomagale imale prava na zaštitu svojih interesa. Sačuvan je podatak da se „izvesna

Gulistan, kći Abdulahova, srednje visine, plave kose i braon očiju, poreklom iz Mađarske“, obratila Šerijatskom sudu u Beogradu 24. juna 1676. godine. Pomenuta je u svom iskazu navela da je izvesni Hadži Murat, stanovnik Beograda kupio od Fatme Beograđanke po ceni od 100 kuruša, „*kako bi živela slobodno u jednom selu nadomak Beograda*“. Sudu se obratila kako bi je zaštitio jer je i dalje ostala robinja pomenutog Murata (Amedoski, 2018: 60; Kolaj Ristanović, 2020: 221). Među muslimanima u XIX veku je bila rasprostranjena i jedna ustanova pod nazivom *besleme*. O tome primer daje Mula Mustafa Bašeskija pišući o svom sugrađaninu koji je usled bolesti unajmio jednu devojkicu da mu pomaže u kući, a zauzvrat joj obećao kuću u nasleđe nakon njegove smrti. Ipak, ovaj odnos nije bio odnos „poslodavca i zaposlenog već poočima i pokćerke“, kako navodi Bašeskija. Ova pojava je omogućavala usvojenoj deci da se školuju i obrazuju sve dok ne bi napustili dom svojih dobrotvora, te je *besleme* bila veoma rasprostranjena pojava među muslimanima. Pre nego bi se dete ustupilo drugoj porodici na odgoj i staranje, sklapao se usmeni pa pismeni ugovor (Filan, 2014: 156). Hrišćanske žene, ne samo da su ostajale kod kuće radi obavljanja svakodnevnih poslova u domaćinstvu, već su često pristajale da stupe u brak kako bi se broj članova domaćinstva uvećao i time ojačala njegova privredna moć. Iz tog razloga je „*vrednost devojaka*“ bila veoma velika u društvenim zajednicama u seoskim naseljima (Вулетић, 2008: 38).

Muslimanke su se obrazovale uglavnom kod kuće učeći arapski i turski jezik, a pojedine su pohađale mektebe i medrese. Iste su krajem XIX i početkom XX veka odlazile i u druge gradove radi službe. Kada bi stupale u službu, knjige koje su koristile bile su podložne proveru. Osmanski izvori beleže slučaj stupanja na dužnost učitelja žene iz Beograda u Bitolju po imenu Hatidže Šahan, 5. maja 1890, koja je kod sebe imala knjige s naslovima koji se nisu smatrali podobnim, te je objavljeno da bi trebalo da se „*uzapte*“.¹³ Žene koje su živile u gradskim naseljima Kneževine Srbije su pohađale školu ili imale vlastitog učitelja, a one koje su živile na selu često su ostajale kod kuće s idejom da se nauče obavljanju kućnih poslova i zemljoradnji. Nikolina Matijević navodi da se tek 1832. godine među mnoštvom učenika u osnovnoj školi našlo i 16 devojčica (Matijević, 2011: 534). U Paraćinu je 1846. godine osnovana Prva ženska škola. Iste godine je stupila na snagu Uredba o ženskim školama čiji sadržaj je predvideo da obrazovanje ženske dece traje šest godina uz nastavni plan koji je podrazumevao opšteobrazovne predmete (pevanje i lepo ponašanje) i one koji su bili deo svakodnevnih aktivnosti jedne žene i

13 BOA, DH. MKT, 1722/33.

imali svoju ekonomsku karakteristiku (ručni rad) (Matijević, 2011: 535).

Osim navedenih obaveza muslimanske žene, nameće se i pitanje obavljanja hadžiluka. Mula Mustafa Bašeskija je zabeležio u svom rukopisu da su pojedini muškarci odlazili na hadžiluk umesto žene. Nesumnjivo je da je „ta žena, koja bi poslala svog zamenika, bila sprečena bolešću, starošću, opasnostima na putu ili nepostojanjem mahrema“. Istovremeno, briga o deci i domaćinstvu koje su vodile ih je sprečavala da obave hadž (Filan, 2014: 168).

Iz prethodno navedenog možemo zaključiti da se među srpskim stanovništvom zapaža da su obaveze supružnika koji su živeli na selu različiti od onih koje su imali oni koji su bili nastanjeni u gradu. Naime, dok su u seoskim naseljima žena i muškarac podjednako učestvovali u očuvanju porodice, u gradskim sredinama žena nije imala ni približnu ulogu. Muškarac je bio taj koji se starao o obezbeđivanju materijalne podrške za očuvanje porodice, a žena je samo održavala stvoreno. Aleksandra Vuletić je na primeru nošenja vode objasnila kako tu obavezu na selu uglavnom imaju žene dok je u gradu tu obavezu na sebe preuzeo muškarac. U gradskim naseljima su žene bile zaštićenije, a ovim poslom su se bavili muškarci kako bi ih zaštitili od vojnika iz osmanskih posada (Вулетић, 2008: 249). Međutim, nedostatak granica između radnog i privatnog prostora, poslovnog i stambenog, ženi je nametnula i ulogu pomoćnice ili saradnice. Za razliku od muslimanki koje su živеле u gradskim naseljima, a o kojima smo pronašli podatke, hrišćanske žene u gradovima su obavljale tradicionalne dužnosti domaćice, ali su i pomagale svojim supružnicima u vođenju trgovine ili zanatske radnje (Вулетић, 2008: 249).

Muslimanke su imale pravo i na svoju imovinu, te da osim posedovanja iste zaveštaju imovinu u dobrotvorne svrhe. Muškarac je imao obavezu da se stara o njima, ali nije imao pravo da koristi njihov imetak. Davanje imovine u dobrotvorne svrhe ili zadužbinu bilo je rezervisano za imućnije žene. Zadužbine su osnivane u vidu sakralnih objekata ili davanja sredstava u ime izdržavanja uposlenika u njima, privrednih i komunalnih objekata različite namene. Žene su ravnopravno učestvovalе i u nasleđivanju imovine, te su istom i raspolagale i ravnopravno učestvovalе u prometu nekretnina (Беговић, 1936: 94–96). Hudžet od 19. maja 1834. godine svedoči o prodaji placa u palanci Paraćin od strane Memiša, Melike i Fatme iz Beograda Anti Veljkoviću, zimiji za

200 groša¹⁴ (Kolaj Ristanović, 2020: 221). Žena po imenu Rukije koja je bila stanovnica Beograda, a izbegla u Niš odlučila je da proda svoje nepokretno dobro u Nišu 28. jula 1886. godine.¹⁵ Popečiteljstvo pravosuđa dostavilo je predmet, 16. januara 1853. godine, Sudu varoši Beograda u kome Šerifa i Nesiba, supruge Ibrahima spahije iz Beograda tuže naslednika mase pokojnog Milije, abadžije iz Beograda zbog jednog podignutog dućana uz nalog da ovaj predmet preuzme u rad.¹⁶ Iste su bile naslednice imovine svog pokojnog supruga Ibrahima. Žene su polagale pravo na svoju imovinu i kada je na istu polagao neki muškarac iz porodice. Akča-hatun iz Beograda je 19. avgusta 1865. godine poslala molbu muhafizu Beograda u kome traži da joj se vrati imovina, tačnije da se uzmu dućani od njenog nećaka, a na koje ona polaže pravo.¹⁷ Zabeleženo je da često žene nisu nosile novac sa sobom ili da su nosile samo određenu sumu novca potrebnu za kupovinu. Tako je Prvostepeni sud za grad Beograd zabeležio slučaj izvesne Anđelije, supruge Veljka, poreklom iz Niša, koja je ostala dužna kočijašu Asanu Memedoviću i koja je pred sudom molila da se zajedno upute njenoj kući gde će regulisati dug.¹⁸ Početkom dvadesetog veka, 1911. godine, osnovan je časopis *Žena*, a muškarac je bio njegov zakonski vlasnik. Tada, još uvek nisu bila pravno regulisana prava žena na imovinu. „Izričito je kazano da je žena za života svoga muža maloletna i da zato bez njegova odobrenja ne može ništa da radi“ (Peković: 2015: 131).

Šerijatsko pravo svojim sadržajem definiše prava muškarca u braku koja se tiču njegove „disciplinske vlasti nad ženom“. Isto se ogleda u pravu da nadgleda ponašanje supruge, ali i da vodi brigu o njoj. Prava žene u braku, direktno se reflektuju na obaveze supruga. Premda je budući suprug bio dužan da ženi isplati mehr, njena obaveza da se pokorava bi bila ukinuta ukoliko nije dobila isplatu mehra. Kadijski sidžili beleže slučajeve obraćanja žena sudu jer im ugovoreni mehr ili nafaka nisu isplaćeni. Izvesna Fatma iz Beograda, čiji suprug Ibrahim, Salihov sin, nastanjen u Nišu, nije platio nafaku, se odlučila na sudsku tužbu s istom optužbom. Pomenuta Fatma je imala šerijatski hudžet kao pravni dokaz o obavezi svog supruga da joj redovno isplaćuje nafaku. Međutim, isti joj je poručio „da je slobodna“ jer nije hteo da po odluci suda i dalje ispunjava tu obavezu. Šerijatski sud je, kao što praksa nalaže, u prisustvu svedoka, razveo brak (Беговић,

14 ИАБ, Лични фонд Војислава Вељковића, к. 2. Vidi: *Prilog I*.

15 ВОА, HR. Н, 65/7.

16 ИАБ, Првостепени суд за град Београд, 1853, књ. 44, 402.

17 ВОА, А. МКТ, 212/71.

18 ИАБ, Првостепени суд за град Београд, 1842, књ. 2, 1895.

2020: 78–94; Amedoski, 2018: 59; Колај Ристановић, 2020: 222). Premda je u literaturi često zastupljena kritika položaja islamske žene, zaključujemo da je u manjem broju tekstova ista sadržana u opisima bračnog života i prava hrišćanki. Vuletić beleži: „Uprkos brojnosti i živopisnosti istorijskih izvora iz kojih crpemo saznanja o bračnom životu, njegova složenost, slojevitost i iznijansiranoost čine ga teško „uhvatljivim“ i dokučivim. U etnografskoj literaturi često je predstavljen kao idealni model [...] društvene norme su nalagale potiskivanje neprimerenih i nepoželjnih detalja iz bračnog i privatnog života“ (Вулетић, 2008: 253).

Žena u islamu ima pravo da zatraži razvod braka ukoliko kod njenog supruga tokom trajanja braka nastupi nemogućnost obavljanja polnih odnosa. Međutim, ukoliko žena nije bila zadovoljna ili su njena prava u braku narušena, sud je bio jedina instanca kojoj se ona mogla obratiti radi zaštite, ukoliko je naišla na nerazumevanje supruga. Isto je važno i za pripadnice hrišćanske zajednice mada je država nastojala da spreči razvod braka usled ovakvog problema (Беговић, 1936: 120–138; Колај Р. 2020: 222).

U srpskom društvu XIX veka donesen je niz zakonskih akata s idejom sprečavanja primenjivanja nasleđenih običaja koji nisu bili u skladu sa zakonom, zloupotrebe prilikom sklapanja braka (poput kupovine mlade) i zaštite prava supružnika. Zakoni Kneževine Srbije koji su se ticali uređenja bračnih odnosa nisu imali nikakvog uticaja na muslimansku zajednicu, kao što smo prethodno napomenuli. Razvijajući se i ostvarujući svoja prava u okviru svojih verskih i društvenih okvira, muslimanska i hrišćanska žena ostvarile su se u svim oblastima društvenog delovanja uprkos stegama i razumevanju pojma „morala“ koje im je društvena zajednica nametala.

Rezime

Iako bi bračni odnosi trebalo da predstavljaju intiman čin između supružnika u svim domenima njihovog ispoljavanja, neosporna je potreba njihovog zakonskog regulisanja. Bračna zajednica muslimana u XIX veku bila je skrivenija od očiju javnosti u skladu sa značajem očuvanja pojma privatnosti u islamu, dok je ista u srpskom društvu bila podložnija podređivanju individualnih interesa kolektivnim. Ipak, možemo zaključiti da je bračni život predstavljao „stvar od javnog interesa“ u obe zajednice. Tome svedoče brojna prava i obaveze supružnika uređena islamskim pravom, crkvenim kanunima ili zakonskim aktima države. Isti su nastali radi ostvarivanja prava i ispunjavanja obaveza

u braku, najopštije rečeno. Opterećene raznim predrasudama, žene su sticale obrazovanje, ispovedale svoju veru, sklapale brak, ostvarivale se kao majke i supruge. Žene su se ponašale u skladu s duhom vremena u kom su živele i promenama koje je isti donosio. Ne možemo se oteti utisku da je XIX vek obeležila podela društvenih sfera na „muške i ženske“ u obe zajednice, a da se insistiralo na emotivnoj bliskosti supružnika u isto vreme. Nasuprot brojnim predrasudama o ženama Osmanskog carstva, Branislav Nušić je mudro zapisao: *„Žena je žena, pa bila lepa ja li ružna; bila iz dobre kuće ja li iz najgore, sve ti jedno! Ima li kakve razlike koja će te mačka izgrebati, crna ja li bela?“* (Nušić, 2011: 112). I dok su pojedini, poput Sretena L. Popovića, zagovarali *„emancipaciju srpskih žena“*, koja je čini nam se, za njih predstavljala promenu stila odevanja, srpski intelektualci su nastojali da održe patrijarhalni način uređenja bračnih odnosa i spreče donošenje akata kojim bi se ženama dalo više prava smatrajući uređenje bračne zajednice „nedostojnim istorijskog trenutka“: borbe za nacionalnu nezavisnost. Bračni život u obe zajednice se ipak odvijao u svoj svojoj lepoti i teskobi između odobravanja i osude društvene zajednice. Na samom kraju ostaje nam da se nad pitanjem statusa žena zamislimo: *„Žena nikad ne spava, ona noću smišlja kao i danju. Može čovek deset godina smišljati, pa se neće dosetiti čemu će žena za deset dekika“* (Nušić, 2011: 111).

Extended Abstract

Muslim and Christian Women in the Principality of Serbia in 19th Century: Between Religious Law, State Regulations, Tradition and Stereotypes

Irena Kolaj Ristanović

The impression of the priority of family and social community over the individual and married couples is in relation with the cultural identity of the individual. As a notion, *culture* is defined as the way of implementation of human knowledge, beliefs and tradition; while *identity* refers to commonality and equality. The identity of Muslim women in marriage was based on elements of Sharia Law and the Muslim community – *umma*, while the identity of Christian (Orthodox) women was derived from their belonging to a church community and the implementation of the tradition, beliefs and customs of the rural or urban community she belonged to. The socio-political atmosphere in the Principality of Serbia in 19th century brought changes on the Christian marriage relations, but had no influence on the Muslim population. Changes in the marital union of the Muslim population were conditioned by general socio-political changes which the Muslim community gradually adjusted to. This paper intends to analyze and compare the basic conditions on which women entered marriage in the 19th century: elements of Sharia Family Law (Muslim women) and church canons and state laws (Christian

 PhD, University of Beograd, asistent, irena.sekerleme@gmail.com

 0000-0003-0918-7775

 © Fettah Efendi Association
DOI: <http://doi.org/10.51331/A013>
Journal of Balkan Studies, 1 (2), 2021,
balkanjournal.org

 Application: 23.03.2021
Accept: 17.05.2021

women). The content of this paper confirms the (un)enviable position of women whose status was a subject of discussion of many others who wrote from different perspectives using “wrong” interpretations, and so took part in the creation of their identity.

A marital union consisting of a man and a woman is, perhaps, the oldest social institution. Relations established within one marital union were dictated by religious regulations, its representatives, but also by the state (Вулетих, 2008: 4). When researching the development of this kind of social institutions, as is marriage, it becomes obvious that women enjoyed a special position. Muslim women became the subject of scientific interest in Europe after the study of Ronald C. Jennings, *Woman in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri* which was published in 1975. Christian women and their status in marriage in the 19th century were researched in details in the monography of Aleksandra Vuletić, *Marriage in the Principality of Serbia*.

If we begin with the idea of analyzing the status of women within the process of family making and getting married in 19th century Serbia, we should consider the fact that there were two major religious communities. When trying to determine the status of Muslim women we referred to elements of Sharia Law the content of which dictated all conditions in accordance with which two young people were united in marriage. While researching on this subject, sources of Ottoman origin were very useful, considering the fact that the Ottoman Empire was a theocratic state which drew its principles from the Sharia Law and the Qanun of the Sultan (Kolaj Ristanović, 2018: 130-134). Sources of Serbian provenance which use terminology different from the Ottoman one were considered too. The individual status upon getting married and while in marriage was shaped by multiple factors: Islamic/Christian law, as well as the tradition and the laws of the state. Lacking knowledge of the matter, many Western contemporaries presented their baseless image of the women in this part of the Ottoman Empire/Principality of Serbia.

The Ecclesiastical Court of the Principality of Serbia was founded in 1822 in the City of Kragujevac. The founding of the court represents the first attempt in advancing the work of the church. This court did not resolve martial disputes. The Principality of Serbia issued the first ecclesiastical law in 1836 (Вулетих, 2008: 29-30).

The Principality of Serbia was “a vassal state of the Ottoman Empire as suzerain” for almost the entire 19th century. After proclamations of Hattisherif in 1830, Ottoman

authorities were present as representatives of Ottoman administrative and executive authority, as well as representatives of juridical authority which had jurisdiction over Muslim population. (Karčić, 2012: 72; Kolaj Ristanović, 2019: 212) In the Principality of Serbia “*marriage jurisdiction over Christians belonged to Orthodox Church, but creation of basic guidelines of marriage policy and its implementation was under the state authorities*” (Вулетић, 2008: 3). In the Principality of Serbia, «*the marital jurisdiction concerning the Christian population officially belonged to the church, but the creation of the basic guidelines of the marital policy and their implementation was taken over by the state*» (Vuletić, 2008: 3).

At a time when the establishment of various institutions was still in its dawn, the institution of marriage served as a pillar of the Serbian society. Even since the time of the First Serbian Uprising in 1804, insurgent authorities issued regulations prohibiting the abduction of girls in the County of Valjevo (Вулетић, 2008: 20-21). Criminal Law, later, included a punishment for those who abduct girls: imprisonment for ten years (Николић, 1991: 234). Serbian authorities tried to reduce influence of the Ottoman administrative, executive and juridical authorities especially after the Second Serbian Uprising. Three years after the uprising ended, the state issued the Regulation on marriage. As jurisdiction over married couples was not defined yet, the people consulted different representatives of the state and church (Вулетић, 2008: 24-25).

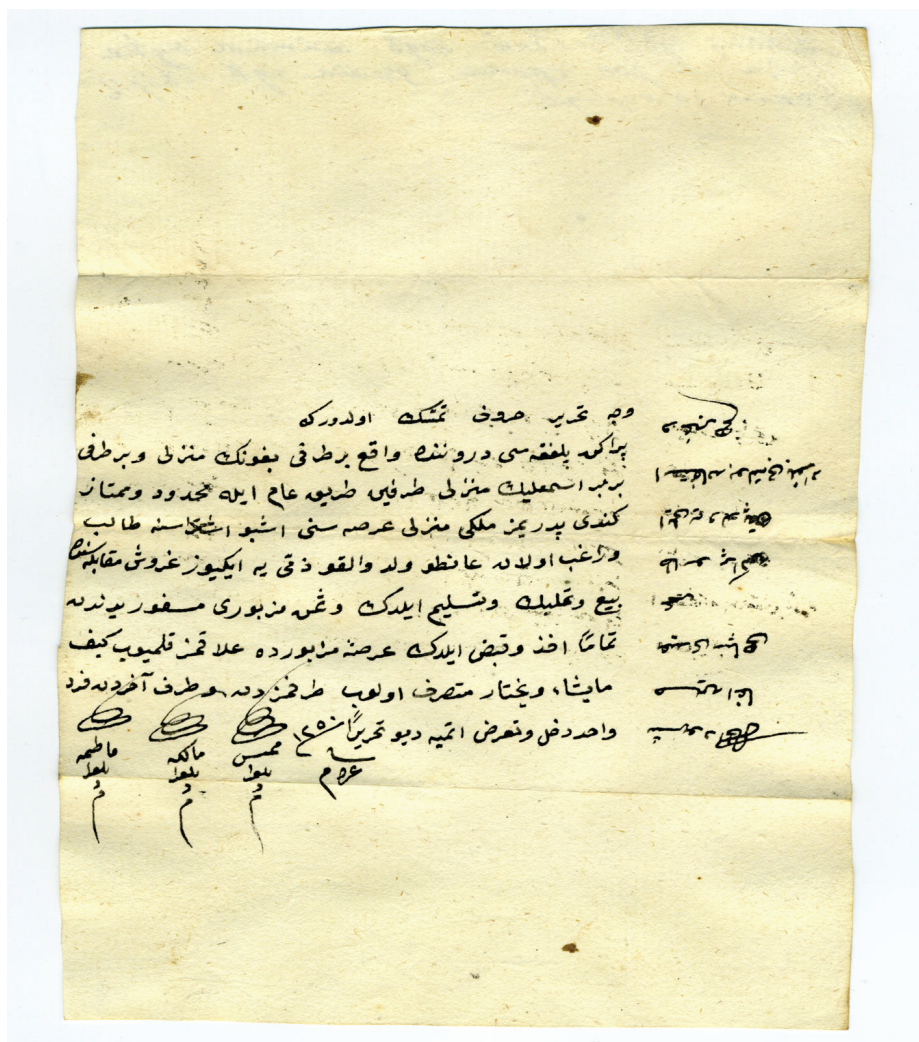
The provisions of the Civil Code from 1844 concerned, among other things, the institution of marriage. The rights and obligations of both spouses were regulated by Article 51 of the above-mentioned Law. However, the adoption of the Criminal Law of 1860 contributed to a advanced understanding of the marital rights, obligations and the violation thereof. The content of the Criminal Law included punishment for “*adultery, incest, miscarriage, child murder*“. The development of state regulations and its successive adoption conditioned the foundation of juridical authorities (Николић, 1991: 230-231). Juridical authority was exemplified through presence of the so-called “*courts of peace*“ in every municipality, a court of first instance in every county, and the Appellate Court in the capital city. Such structure was in accordance with articles of the Constitution of 1838 (Николић, 1991: 27).

The Muslim population did not participate neither in the establishment of these institutions, nor in their development. Inspecting the protocol books of the First Instan-

ce Court in Belgrade (1841-1867), we found that Muslims addressed the judicial authorities of the Principality of Serbia in order to resolve disputes related to property, theft and debt. These protocols contain no records of any marital dispute among the Muslim population concerning marital law. Although there vast a vast Muslim population in Belgrade and Užice, the cases of appeals to the judicial bodies of the Principality concerned only the disputes they had with the Christian population, but not among themselves. This once again confirms that Muslims addressed the governor of Belgrade or an Ottoman judge in resolving disputes. Muslims solved their problems in accordance with Sharia Law. Those who moved to Ottoman Empire solved marital issues in accordance with *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye* (Khadduri, D., 2007: 173; Kolaj P., 2020: 214-215). In a complex system of implementation of Sharia Law, a woman had its own place as a legal subject. Depending on her background, education, social status, and other denominators which are considered as cultural identity, the Muslim woman had different opportunities in front of juridical authorities. An individual in Islam enjoys rights and freedoms in accordance with the *aqida*. Those rights are distinguished by specific elements and it is believed that *"the rights are the gift of God, universal and refer to all citizens of the Muslim state; that are perfect, and unchangeable, not absolute and not limited"* (Topoljak, 29; Kolaj P., 2020: 208). Although marriage is an intimate relationship between the couple, still it is undisputable that every aspect of marriage should be regulated by law. The Orthodox community in the Principality of Serbia in the 19th century recorded the highest rate of marriages, but this was not the case for the Muslim community. The reason for this imbalance was the (re)settlement of Muslim population. Muslim marriages in the 19th century were not made public in accordance with the preservation of privacy in Islam, but the Serbian society was susceptible to the subordination of individual interests to the collective ones. Therefore, we can conclude that marriage represented *"an issue of public interest"* in both communities, Muslim and Christian alike. Many of the marital rights and duties determined by Sharia Law, Ecclestial Qanuns or state regulations correspond with our conclusion. In this atmosphere women were born, educated, married and buried. The daily life of woman was in accordance with the epoch she lived in. The lives of married women still continued in the beauty of marriage and the anxiety of social approval and judgment. We can ponder over the status of women considering the words of Branislav Nušić: *"A woman is a woman, so being beautiful or ugly; from prosperous home or not; you don't care!"*

Is there any difference which cat will scratch you: a black or white one?" (Nušić, 2011: 112). These words could be analyzed from different perspectives. We decided to understand them as an attempt to diminish the differences between women, and therefore conclude with another of his quotes: „A women never sleeps, she thinks at night the same as during the day. Man can think over ten years, but he would never think of something which a woman will in ten minutes“. (Nušić, 2011: 111)

Прилог 1:



Izvori

- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Asâfi (Sadaret) Mektubi Kalemi (A. MKT)
- BOA, Dahiliye Nezareti Belgeleri, Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH. MKT)
- BOA, Hariciye Nezareti Belgeleri, Hukuk Kısmı Belgeleri (HR. H)
- BOA, Yabancı Arşiv Makedonya (Y. 021)
- Државни архив Србије (ДАС), Збирка Мите Петровића (ЗМП)
- ДАС, Књажева канцеларија (1815-1839) (КК)
- ДАС, Министарство унутрашњих дела (МУД), Одељење полицајно (П)
- Историјски архив Београда (ИАБ), Управа града Београда (1839-1944) (УГБ)
- ИАБ, Лични фонд Војислава Вельковића
- ИАБ, Првостепени суд за град Београд (1841-1944)
- Историјски архив „Рас“ Нови Пазар, Оријентална збирка

Literatura

- Amedoski, Dragana (2018). Belgrade Women in Ottoman Society: Muslim Women from Belgrade at Sharia Court (17th Century), *Belgrade 1521–1867*, The Institute for History of SASA, 53–65.
- Аврамовић, С., Станимировић, В. (2015). *Упоредна правна традиција*, Правни факултет, Београд.
- Baysal, A. (2009). Batılilar Gözüyle Harem Gerçek ve Fantezi, *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turcık*, 4, 1, 591–603.
- Беговић, М. (1936). *Шеријатско брачно право с кратким уводом у изучавање шеријатског права*, Издавачко и књижарско удружење Геца Кон а.д., Београд.
- Божовић, Р. (2015). *Пут ислама: поглед у исламско-арапску културу*, Службени гласник, Београд.
- Čar-Drnda, H. (2007). Društveni i pravni položaj žene muslimanke u osmanskoj Bosni, *Znakovi vremena*, 10, 37, 124–153.
- Дивац, З. (2006). Породичне и брачне (не)прилике у Србији средином 19. века, *Гласник*

- Етнографског института САНУ*, 54, Етнографски институт САНУ, Београд.
- Filan, K. (2014), *Sarajevo u Bašeskijino doba: jezik kao stvarnost*, Connectum, Sarajevo.
- Hodžić, Š. (1958). Migracije muslimanskog stanovništva iz Srbije u sjeveroistočnu Bosnu između 1788–1862. godine”, *Članci i građa za kulturnu istoriju istočne Bosne*, knj. II, 64–143.
- Јаша М, П. Јован Илић: целокупна дела, Београд 1929.
- Jaafar-Mohammad, I. (2011). Women’s Rights in Islam Regarding Marriage and Divorce, *Journal of Law and Practise*, 4, 1–13.
- Јанковић, И. (2017). *Ката Несуба*, Фабрика књига, Београд.
- Karčić, F. (2012). Protokol konferencije u Kanlidži 1862.: pravno-historijska analiza odredaba o muslimanskom stanovništvu, 150 godina od protjerivanja muslimana iz Kneževine Srbije: zbornik radova sa naučnog simpozijuma, Orašje, 72.
- Khadduri M., Duman A. (2007). İslam Hukukunda Evlilik: Modernist Bakış Açısı, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9, 171–176.
- Kolaj R., I. (2019). O ustanku vakufa i vakufskim dobrima u Kneževini Srbiji 1830–1878: pravno-istorijski okvir, *Pravni zapisi*, 10/1, 201–220.
- Колај Р., И. (2020). *Статус вакуфских одбара у Кнежевини Србији 1878–1882: прилог проучавању османске баштинe*, Друштво за урбану историју, Филип Вишњић, Београд.
- Колај Р., И. (2020). Жена и брак: шеријатски прописи у изворима на османском језику (XVI–XIX век), *Osmanlı İdaresinde Balkanlar*, ed. Alaatin Aköz, Doğan Yörük, Slobodan Ilić, Danko Leovac, Selçuk Üniversitesi, Konya, 207–231.
- Korić, E. (2005). Banjalučka muafnama iz 1588. godine, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, LIV, 181–188.
- Коцић, М. (2010). *Оријентализација материјалне културе на Балкану: османски период XV–XIX век*, Hesperia.edu, Београд.
- Kutlay, E. (2018). Elements of Ottoman Influence in Serbian Music, *Belgrade 1521–1867: collection of works*, ed. Srđan Rudić, Institute of History Belgrade, Yünüs Emre Enstitüsü, Belgrade, 437–452.
- Lazarević R., S. (2013). *Otkrivanje Balkana*, Mali Nemo, Pančevo.
- Matijević, N. (2011). Žene-obrazovanjem do elite: situacija u Srbiji u XIX veku, *Godišnjak*, 5, Fakultet političkih nauka, 533–541.
- Митић, С. (2019). Држава и црква у Србији у време важења Устава из 1838. године, *Црквене студије*, 16, 293–303.

- Николић, Д. (1991). *Кривични законик Кнежевине Србије*, Градина, Ниш.
- Nušiћ B., Ђ. (2011). *Ramazanske večeri: pripovijetke*, KDBH Preporod, Zagreb.
- Öztaşkın, Ö., B. (2008), XV. –XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Halkı: *Doktora tezi*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Пековић, С. (2015). *Часописи по мери достајанственог женскиња: женски часописи у Србији на почетку XX века*, Матица Српска, Нови Сад.
- Поповић С., Л. (1950). *Путовање по Новој Србији (1878 и 1880)*, Српска књижевна задруга, Београд.
- Вулетић, А. (2008), *Брак у Кнежевини Србији*, Завод за уџбенике, Београд^{рад.}

Sociologji Orientaliste: Koncepti i W. M. Watt-it për Historinë dhe Fenë

Ali Pajaziti

Abstrakt: William Montgomery Watt (1909-2006), një historian skocez, orientalist i mirënjohur globalisht që ka ushtruar edhe detyrën e kryetarit të Shoqatës Angleze për Orientalistikë, ka bërë një punë të çmuar me analizat e tij të historisë dhe filozofisë sociale të Islamit, por edhe me diskursin sociologjik që ka përdorur në interpretimin e kësaj feje botërore. Ka studiuar në një mënyrë themelore Islamin dhe shoqëritë muslimane, marrëdhëniet muslimano-të krishtera, autor i njëzetënëntë librave dhe shumë artikujve, në të cilët shpreh vizionin dhe profilin e vet shkencor, ndër të edhe *“Islam and the Integration of Society”* (Islami dhe integrimi i shoqërisë, 1961) dhe *“Religious Truth for Our Time”* (E vërteta fetare për kohët tona, 1995). Ai është një nga ekspertët më të mëdhenj perëndimorë lidhur me Islamin; për të zbërthyer Lindjen, zhvillimin dhe pasqyrimet historike të Islamit, shfrytëzon disiplina të ndryshme si historia, teologjia, politika dhe sociologjia. Watt-i, në kuadër të logos-it shkencor perëndimor, është një nga shkencëtarët që në përgjithësi e pikturon Islamin me “ngjyra objektive”.

Përveç qasjes rreth të kaluarës, ai arrin deri në ditët e sotme të Islamit, duke trajtuar marrëdhëniet e ngushta mes besimit fetar dhe doktrinave politike. Veprat e tij përfaqësojnë një shqyrtim të qartë dhe të gjerë të strukturës politike dhe fetare të ndërtuar nga Profeti dhe pasuesit e tij, të dimensionit politik të Islamit në botën bashkëkohore. Në këtë studim, ku janë shfrytëzuar metoda e dokumentacionit, ajo deskriptive, historike, komparative, analiza diskursive dhe të tjera, flitet për filozofinë sociale të Watt-it, për konceptin e tij për historinë dhe fenë, për historinë e shenjtë, historinë laike, fundin e historisë etj.

Fjalët kyç: feja, Islami, historia, sociologjia e islamit, fundi i historis

Abstract: William Montgomery Watt (1909-2006), a world-renowned Scottish historian and orientalist who also served as chairman of the English Society for Oriental Studies. A scientist who did a good job of adequately covering a very extensive history, social philosophy and sociology of one of the world's great religions. He speaks about close relationship between religious beliefs and political doctrine in Islamic countries today. He has studied in a fundamental way Islam and Muslim societies, Muslim-Christian relations, author of twenty-nine books and many articles, in which he expresses his vision and scientific profile. Among them *Islam and the Integration of Society* (1961) and *Religious Truth for Our Time* (1995). Watt, one of the most highly regarded West's scholars in the field of Islam, combines history, theology, politics and sociology to provide a succinct study of all aspects of the origin, history and social reflections of teachings of Islam. Montgomery Watt represents significant progress among Western scholarship in portraying Islam in a objective light.

His works present a clear and comprehensive survey of the development of Islamic political thought, from the politico-religious structure established by Mohammed and his immediate successors, to its current status in the modern world. In this study, which uses the method of documentation, descriptive, historical, comparative, discursive analysis and others, talks about Watt's social philosophy, his concept of history and religion, sacred history, history secular, the end of history etc.

Keywords: religion, Islam, history, sociology of islam, end of the history



South East European University, Prof. Dr., a.pajaziti@seeu.edu.mk



0000-0002-4395-1282



© Fettah Efendi Association
DOI: <http://doi.org/10.51331/A010>
Journal of Balkan Studies, 1 (2), 2021,
balkanjournal.org



Application: 01.04.2021
Revision: 07.05.2021
Accept: 27.05.2021

Hyrje: Pasqyrë biografike-bibliografike rreth Watt-it

Kleriku i Kishës Episkopale Skoceze, profesori universitar dhe islamologu i njohur për qarqet teologjike dhe më gjerë, njëri prej biografëve modernë më të frytshëm të Profetit Muhamed në shekullin XX, që sipas Khurshid Ahmad-it ka ndryshuar qëndrimin paragjykimor të të krishterëve ndaj Islamit duke i dhënë atij ngjyrimë më objektive dhe më dashamirëse, W. Montgomery Watt (Pajaziti, 2009: 777-778; shih: Watt, 1997a: 149), ka lindur më 14 mars 1909 në Ceres, një vendbanim afër qytetit bregdetar skocez Fife. Është fëmija i vetëm i Andrew Watt-it dhe Mary Burns-it. Nëna e tij është vajza e profesor Robert Donaldson-it.

Jetën arsimore Watt-i e ka nisur më 1914 në Lakhall Academy, nga e cila diplomohet më 1919. Më pas, shkollimin e mesëm e vazhdon në Edinburg, në George Watson College (1919-1927). Midis viteve 1927-1930 ka studiuar në Universitetin e Edinburgut. Në vitin 1930 magjistron për letërsi, ndërsa më 1932 diplomohet në Universitetin e Oksfordit për "Literae Humaniores". Vitin e ardhshëm merr titullin master po në këtë universitet. Një vit më pas fillon studimet master për letërsi, të cilat i kryen pas tre vitesh (Alici, 1995: 10).

Në kohën kur po vazhdonte studimet pasuniversitare, mes viteve 1934-1938 Watt-i ka punuar si asistent i filozofisë së moralit në Universitetin e Edinburgut. Nga viti 1936 vihet re që feja fillon të ketë një ndikim gjithnjë e më të madh te Watt-i, i cili po ndiqte hapat e babait të vet, që ishte klerik. Në periudhën 1936-1941 ka punuar si ndihmësprift (*curate*) në kishën Mary Bolton të Londrës. Në vitin 1943, kisha e dërgoi atë në Jerusalem, dhe deri në vitin 1946 ka punuar si këshilltar i kishës anglikane për çështje islame. Kjo detyrë ndikoi për shtimin e interesit për botën lindore.

Më pas kthehet në *Alma Mater*-in e vet, domethënë, në Universitetin e Edinburgut; dhe ndërmjet viteve 1946-1947 ka dhënë lëndën e filozofisë antike. Në vitin 1949 fiton shpërblimin Levi Della (Los Angeles, SHBA). Mes viteve 1947-1964 ka punuar si lektor në katedrën e gjuhës arabe. Në vitin 1964 caktohet si shef i Departamentit për Studime Arabe dhe Islame. Këtë detyrë e ka ushtruar deri në vitin 1979, vit në të cilin del në pension. Në periudhën 1978-1979 ka bërë punime lidhur me kulturën arabe në Universitetin Georgetown. Vdiq në Edinburg, më 24 tetor 2006, në moshën 97-vjeçare. Ka shërbyer si profesor vizitor në Universitetin e Torontos, *Collège de France* dhe ka qenë

fitues i parë i medaljes amerikane *Giorgio Levi Della Vida*, si dhe i shpërblimit të British Society për kontributin e jashtëzakonshëm në studimet rreth Lindjes së Mesme.

Watt-i, që është një dijetar i mirënjohur për intelektualët fetarë, ka ushtruar edhe detyrën e kryetarit të Shoqatës Angleze për Orientalistikë. Ka studiuar në një mënyrë themelore Islamin dhe shoqëritë muslimane, marrëdhëniet muslimano-të krishtera (*Ultimate visions*, 1995 : 280), dhe, në këtë drejtim, ka shkruar njëzetënëntë libra dhe shumë artikuj, në të cilët shpreh vizionin dhe profilin e vet shkencor. Në vazhdim po japim listën e veprave të Watt-it, të cilat mund të jenë referencë për cilindo që është i interesuar në lëmin e islamologjisë dhe orientalistikës:

1. *Free Will and Predestination in Early Islam* (Vullneti i lirë dhe paracaktimi në Islamin e hershëm), Luzac and Company Ltd., London, 1948.
2. *Muhammed at Mecca* (Muhamedi në Mekë), Oxford & Edinburgh, 1953.
3. *The Faith and Practice of Gazzali* (Besimi dhe praktika e Gazaliut), Allen and Unwin, London, 1953.
4. *Muhammad at Medina* (Muhamedi në Medinë), Oxford Clarendon Press, London, 1956.
5. *Reality of God* (E vërteta e Zotit), London, 1957.
6. *The Cure of Human* (Shërimi i njeriut), Troubles, 1958.
7. *Islam and the Integration of Society* (Islami dhe integrimi i shoqërisë), Routledge & Kegan Paul, London, 1961.
8. *Muhammad Prophet and Statesman* (Muhamedi: Profet dhe burrë shteti), Oxford University Press, London, 1961.
9. *Islamic Philosophy and Theology* (Filozofia dhe teologjia islame), Edinburgh University Press 1962.
10. *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali* (Intelektuali musliman: Një studim rreth Gazaliut), Edinburgh University Press 1963.
11. *Truth in the Religions: A Sociological and Psychological Approach* (E vërteta të fetë: Qasje sociologjike dhe psikologjike), Edinburgh University Press 1963.
12. *Islamic Spain* (Spanja islame), 1965.
13. *A Companion to the Quran* (Një shoqërues drejt Kuranit), Allen and Unwin, London, 1967.
14. *What is Islam?* (Ç'është islami?), Longmas Green, London, 1968.
15. *Islamic Political Thought* (Mendimi politik islam), Edinburgh University Press 1968.

16. *Islamic Revelation in the Modern World (Zbulesa islame në botën moderne)*, Edinburgh University Press 1970.
17. *Bell's Introduction to the Qur'an, (Hyrja në Kuran sipas Bell-it)* Edinburgh University Press 1970.
18. *The Influence of Islam on Medieval Europe (Ndikimi i Islamit në Europën mesjetare)*, Edinburgh University Press 1972.
19. *The Formative Period of Islamic Thought (Periudha formuese e mendimit islam)*, Edinburgh University Press 1972.
20. *Majesty That Was Islam (Madhështia që quhej Islam)*, London Sidgwick, 1978.
21. *Islam and Christianity Today (Islami dhe Krishterimi sot)*, Routledge, London, 1984.
22. *History of al-Tabari (Historia e Taberit)*, State University, New York, 1987.
23. *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an (Meka e Muhamedit: Historia në Kuran)*, Edinburgh University Press 1988.
24. *Islamic Fundamentalism and Modernity (Fundamentalizmi islam dhe moderniteti)*, London Routledge, 1988.
25. *Early Islam: Collected Articles (Islami i hershëm: Përmbledhje artikujsh)*, Edinburgh University Press 1991.
26. *Muslim Christian Encounters (Përballjet muslimano-të krishtere)*, London Routledge, 1991.
27. *Islamic Creeds (Besimi islam)*, Edinburgh University Press 1994.
28. *Religious Truth for Our Time (E vërteta fetare për kohën tonë)*, Oneworld, Oxford, 1995.
29. *A Christian Truth for Today (Një e vërtetë krishtere për kohën tonë)* Routledge, an imprint of Taylor & Francis Books, 2002).

Në vazhdim do t'i zbërthejmë pikëpamjet e Watt-it rreth historisë, relacionit Zoti-ngjarjet historike, historisë së shenjtë dhe laike, fundit të historisë e të tjera.

Koncepti për historinë

Fenomeni i quajtur histori është pasqyra e çdo shoqërie. Ajo është një “mënyrë e veçantë e qenësimit të njeriut në kohë dhe si një mënyrë e tillë ekzistimi, që përfshin në vete jo vetëm njerëzit dhe institucionet e tyre, por edhe vetë natyrën” (Filipović, 2002: 72). Njohuria për historinë është një faktor që e bën të fortë njeriun dhe shoqërinë. Shoqëritë mundohen të përforcojnë vetëperceptimin e vet në saje të regjistrimit të fakteve shoqërore. Çdo

ngjarje shoqërore është njëherësh edhe historike dhe *vice versa*; sepse historia ndodh në hapësirën shoqërore dhe gjenerohet nga njerëzit. Domethënë, sociologji pa histori dhe histori pa sociologji nuk mund të ketë. S'mund të mendohet një sociologji tërësisht e pavarur, apo një sociologji e pastër, dhe as një histori e pastër. Shkenca konkrete e ngjarjeve njerëzore mund të jetë vetëm sociologji historike ose histori sociologjike. Çështjet e individit dhe të shoqërisë historia i studion së bashku, si një tërësi: historia është shtyllë kurrizore e sociologjisë dhe psikologjia e njeriut duhet të mbështetet në një sociologji të përputhur me historinë (Ergun, 1995: 19-21). Sipas Le Bras-it, gabimi më i madh që mund ta bëjë sociologjia është harrimi i historisë.

Ekzistojnë disa pikëpamje për historinë:

1. *Pikëpamja ciklike*, sipas së cilës historia zhvillohet në cikle, nuk ka domethënie; ngjarjet ndodhin në mënyrë ciklike, absurde, të pakuptimta. Zoti nuk ka ndikim tek ngjarjet; ato nuk kanë ndonjë qëllim të caktuar. Ky është qëndrimi i grekëve antikë, i Nietzsche-s dhe i modernizmit.

2. *Pikëpamja providenciale*, sipas së cilës historia udhëhiqet tërësisht nga Zoti, kontrollohet nga Ai. Ka grupe ose specie të zgjedhura nga Zoti (p.sh., judaizmi). Ky është një qëndrim i ngjashëm me atë ciklik, sepse njeriu nuk ka ndikim në rrjedhat historike.

3. *Pikëpamja shekullare-deterministe (hegeliane, marksiste)*, ku historia vihet në lëvizje nga forcat johumane, ekonomike në këtë rast. Në këtë drejtim, Freud-i flet për erodin, për motivet seksuale, kurse Hegel-i për idenë e shtetit absolut. (www.muslimphilosophy.com)

Sipas Abdulvehab El-Mesirit, në të trija këto pikëpamje, ideja e njeriut të pavarur, që mund të zgjedhë, që është përgjegjës dhe i ruan kufijtë moralë humbet në llojshmërinë e determinizmit ciklik, materialist ose provediencial. Koncepti islam për historinë ndërtohet mbi dysinë bazike: Zoti e ka krijuar botën, por nuk qëndron në të. Ai është transcendent, përtej fizikes; përkujdeset për të, e udhëheq, por është përtej saj. Pikëpamja islame nuk ndërthen dualizmin, por dualitetin; nuk është Zoti kundër botës, por Zoti përtej botës. Ne mund të ndërveprojmë me Të. Ai na ka dhënë të drejtën dhe motivet e pavarësisë (*fitrah*). Ai na ka dhënë mendjen për të gjykuar, na ka dhënë porositë dhe detyrimet. E ka bërë njeriun qendër të universit. Na ka lënë të lirë të zgjedhim pasi na ka dhënë udhëzuesin, marrëveshjen. Na ka dhënë të gjitha mjetet, historinë, e cila është fushë e lirisë. Ne mund ta ruajmë ose ta mallkojmë veten. Ai e di se njeriu ka nevojë të vazhdueshme për udhëheqës (profetë). Më në fund ka dërguar Muhamedin

(a.s.) si vulë të profetëve (*hatemu'n-nebijin*) dhe Kuranin si porosi të fundit dhe plotësim të zbulesave paraprake. Kjo është pika qendrore e konceptit islam për historinë. Pra, njerëzit kanë Librin Hyjnor, mendjen, natyrën dhe lirinë për të zgjedhur. Si qenie njerëzore i kemi të gjithë përbërësit për të qenë agjentë të lirë në histori.

Konceptin e historisë, që është tepër i rëndësishëm për sociologjinë dhe që “s’është gjë tjetër përveçse rruga që ndjek një shoqëri gjatë historisë”, (Şeriati, 1998: 113) Watt-i e përdor në dy kuptime:

1. Historia lidhet me ngjarjet që kanë të bëjnë me synimet njerëzore. Ky është kuptimi i fjalive në vijim: “*Zotëruesi i historisë është Zoti*”, “*ngjarjet e historisë njerëzore i kontrollon Zoti*”. Sipas Watt-it, ndryshimet dhe reformat e bëra në ish-Bashkimin Sovjetik, me në krye Mihail Gorbaçovin, janë realizuar me nxitjen hyjnore. Zoti është ai që sjell vazhdimisht në jetën tonë gjëra të reja dhe Qenie që deri në njëfarë mase ka kontroll mbi historinë njerëzore (Watt, 1995: 97).

2. Shkrimi i historisë, shpjegimi i ngjarjeve të ndryshme në kohë dhe hapësirë. Sipas Watt-it, detyra bazë e historianit është të nxjerrë në shesh matricat që pasqyrojnë lëkundjet e mëdha dhe komplekse shoqërore (Watt, 1991: 159). Çdo qëndrim që shpreh mendimin historik, për të qenë i kuptueshëm dhe i pranueshëm duhet të jetë në përputhje me detajet objektive. Sipas Watt-it, të gjitha qëndrimet dhe shprehjet për historinë shkojnë edhe më tutje, dhe duke zgjedhur dhe klasifikuar ngjarjet ndërtojnë modele, prej të cilave disave u kushtojmë më tepër rëndësi. Sidoqoftë, modelet në fjalë s’mund të pretendojnë për objektivitet absolut. Domethënë, të shkruash histori do të thotë të jesh subjektiv, sepse vendimet e historianit varen prej vlerave të tij. Meqë vlerat janë të ndryshme, vijmë në përfundimin se s’mund të flitet për një histori të vetme. Shpjegimi për historinë e bazuar në fakte nuk nënkupton edhe vërtetësinë e plotë. (Watt, 1995: 20) “*Historiani bashkëkohor, në përgjithësi s’i merr parasysh pretendimet për motivet që duken në burime; ai do të shprehë motivet personale nën dritën e dijes lidhur me tërësinë e sjelljeve të dukshme*”. (Watt, 1986: 5) Pak a shumë kështu, Sir George Clark, në hyrjen e “*The New Cambridge Modern History*” (Historia e re e Kembrixhit për shekullin e ri, 1951) thotë:

Me sa duket kërkimi është i përhershëm; kështu që, disa shkencëtarë të padurueshëm kanë anuar nga skepticizmi ose, së paku, nga doktrina se çdo gjykim historik nënkupton një person të caktuar dhe qëndrimin e tij, se çdo gjykim është i mirë si çdo tjetër dhe se nuk ekziston një e vërtetë historike ‘objektive’ (Kap, 1990: 8).

G. Barraclough, një ekspert i dalluar për mesjetën, thekson:

Historia të cilën lexojmë, ndonëse është e bazuar në fakte, të themi të drejtën, nuk është aspak faktike. Në thelb, ajo paraqet një sërë gjykimesh të pranuar (Kap, 1990: 8).

Watt-i i mbetet besnik konceptit shkencor perëndimor për historinë. Sipas tij, historiani i kohës sonë do të duhej të shtronte pyetje të shumta lidhur me sfondin ekonomik, shoqëror dhe politik, pa përçmuar aspektet fetare dhe ideologjike të lëvizjes së filluar nga Profeti Muhamed. Rëndësinë e tyre duhet ta pranojnë edhe ata që refuzojnë se këta faktorë përcaktojnë tërësisht rrjedhën e ngjarjeve.

Sipas tij, historia ndjek një vijë të drejtë. Ekziston një lidhje kronologjike mes ngjarjeve. Së bashku duhet të trajtohen edhe ato ngjarje që në dukje nuk kanë asnjë lidhje me njëra-tjetrën. Historia formohet nga zinxhiri i ngjarjeve dhe personave (Watt, 1982: 65,68).

Watt-i thotë se koha shënon një përparim absolut dhe e sotmja cilësisht është më e mirë se e djeshmja. Sipas Carr-it, koha, që më parë në Perëndim perceptohej si armike dhe dërrmuese, me Rilindjen filloi të kuptohej si mike dhe krijuese. Historia u shndërrua në përparim drejt një qëllimi të caktuar – që të përkryhet gjendja e njeriut në tokë. Ndërkaq, Gibbon-i ka pohuar se çdo periudhë rrit pasurinë e vërtetë, lumturinë, dijen dhe, me gjasë, shton edhe vërtetet njerëzore. Duket qartë se te mendimtari ynë ka lënë një ndikim të thellë pikëpamja e Rilindjes për historinë, teoria e evolucionit dhe progresit shoqëror, pikëpamja aktionale për historinë si “*shkencë progresive*” (Kap, 1990: 129, 130). Kësisoj, nga njëra anë akuzon muslimanët se po e idealizojnë historinë, kurse nga ana tjetër idealizon periudhën moderne të historisë njerëzore. Vetë flet dhe madhëron lëvizjen shkencore të botës bashkëkohore, zhvillimin qytetërimor, përparimin shkencor dhe teknologjik perëndimor dhe gjendjen bashkëkohore (Watt, 2002: 59; Watt, 1991: 209, 212). Sipas orientalistit në fjalë, disa parime të Islamit janë historike, pra, ka një qasje historiciste. Duke folur për sistemin e hakmarrjes në Islam thotë: “*Hakmarrja individuale, megjithëse urdhërohet në Kuran, sot s’mund të pranohet si ideal për shoqërinë njerëzore, jo sepse një gjë e tillë është e pamoralshme, por sepse është një element i strukturimit të një shoqërie primitive*” (Watt, 1997b: 46). Këtë mënyrë ndëshkimi Watt-i e përjashton si anakronike (Özdalga, 1997: 25), dhe me këtë shtron tezën për përkohësinë e ligjit fetar/hyjnor. Pra, mbështet tezën se me ndryshimin e kohës ndryshon edhe diskursi dhe *praxis*-i fetar. Në këtë drejtim, edhe brenda qarkut islam, që nga fillimi i shekullit XX (Afgani, Abduhu) e deri në ditët e sotme (T. Ramadan) janë shfaqur zëra për reforma ose për moratorium lidhur me disa norma ndëshkuese në fenë islame. Pavarësisht ngulmimit në vlerat e tij mbi katërmbëdhjetëshekullore; pavarësisht të qenit skripturalist, puritan dhe monoteist, dhe luftës kundër reformës brendafetare, Islami

cilësohet sot si një nga surprizat e shekullit, si i vetmi botëkuptim që ia ka dalë t'i bëjë ballë shekullarizmit dhe "*aleancës së pashenjtë të të pafeve konsumeristë*". "Bota e Islamit – thotë Ernest Gellner – në të cilën pesha e fesë në shoqëri dhe në jetën e njerëzve gjatë njëqind viteve të fundit, jo vetëm që nuk është pakësuar, por madje duket se është shtuar" (Gellner, 2011: 8).

Historia e shenjtë në Krishterim dhe Islam

W. M. Watt-i, një nga orientalistët e fundit tradicionalë më të mirënjohur (Ahmad, 2002: 181) duke e ndarë historinë e librave të shenjtë – pra, historinë që shpaloset në librat e shenjtë – prej historisë laike, e pagëzon si *histori e shenjtë*. Në konceptin e filozofisë së historisë të Watt-it, historia ndahet në dy pjesë: historia e shenjtë (*sacred history*) dhe historia shekulare (*secular history*). Historinë që përfshihet në Ungjill dhe në Kuran ai e quan histori të shenjtë dhe e cilëson si histori mitike dhe joobjektive (Watt, 2002:132).

Veçori dalluese e historisë së shenjtë është kuptimi transcendent, të qenët e Zotit efektiv në rrjedhat e historisë dhe të qenët e Tij fuqi kontrolluese. Sipas pikëpamjes për historinë e shenjtë, historia është "*një rrugë e cila shpie drejt një qëllimi, i cili nuk është immanent për këtë histori, por qëndron jashtë saj*". Carlo Maria Martini dhe Umberto Eco thonë se historia (1) ka një kuptim dhe një drejtim; nuk përbën një shumë faktesh absurde dhe të paqena; 2) është kuptim i pastër immanent; i kapërcen kufijtë e vetë historisë; nuk është objekt i përlogaritjes, por i shpresës dhe; (3) është vendi etik në të cilin vendoset e ardhmja metahistorike e aventurës njerëzore (Martini & Eco, 2009: 17-18). Sipas disave, koncepti i historisë së shenjtë, që lidhet me botëkuptimin hebre dhe të krishterë, ka qenë pjesë edhe e botëkuptimit osman. Shteti osman ka qenë një shtet global (*cihan devleti*), kurse sulltani ka pasur epitelin "*sundimtar i botës*" (*padişah-ı alem*). Në shek. XIX, për shkak të ngathtësisë dhe disfatave, në vend të këtij koncepti u shfaq ai për historinë osmane-islame. Historia e shenjtë po e humbte gjithnjë e më tepër kuptimin, dhe sulltani u pagëzua "*kalifi islam*" (Timur, 1984: 7-30). Këtu sërish vërejmë një qasje që është me ngjyrimë të historisë së shenjtë, ngaqë të dy termat, edhe kalif, edhe islam, ndërlidhet me të shenjtën dhe hyjnoren.

Nga ana tjetër, sipas Umberto Eco-s, historizmi laik e kupton historinë si diçka në vazhdimësi të përkryer, në të cilën e nesërmja e përmirëson vazhdimisht dhe pambarimisht

të sotmen, kurse në rrjedhën e saj sajohet ideja për Zotin (Martini & Eco, 2009: 12).

Sipas Dhiatës së Vjetër, historia e shenjtë ose teologjike e israilitëve fillon me ftesën që Zoti i bën Abrahamit për të braktisur atdheun e vet dhe për të shkuar në Palestinë. Historia e shenjtë e Dhiatës së Re i jep përparësi lindjes së Jezuit, që ndodhi në saje të mirësisë dhe nismës hyjnore, predikimeve të tij, ftesën që u ka bërë apostujve të vet. Kjo histori përfshin edhe mosmarrëveshjet e tij me autoritetet hebraike dhe romake, tradhtinë që iu bë Jezuit, kapjen, kryqëzimin dhe ringjalljen e tij. Përmbledh gjithashtu edhe disa letra të të krishterëve të parë.

Edhe sipas doktrinės së përgjithshme dhe të mirëpranuar në Islam, Zoti, në të kaluarën popujve të ndryshëm dhe më në fund të arabëve dhe gjithë njerëzimit, ka dërguar profetë të shumtë, në mesin e të cilëve zë vend edhe Muhamedi (a.s.). Për muslimanët, historia e shenjtë bazohet tërësisht në Kuran (Watt, 1961: 230). Sipas kësaj pikëpamjeje, Kurani është manifestimi përfundimtar i mirësisë së Zotit për njeriun; urtësi përfundimtare dhe bukuri përfundimtare e të shprehurit; e thënë shkurt, Fjalë e vërtetë e Zotit. (M. Esed) Duke përcjellë të dhëna lidhur me ngjarjet historike, në të njëjtën kohë përcjell lajme për historinë. Për një musliman, nëse ka përplasje mes Kuranit dhe historisë së njeriut, duhet mbështetur të dhënat e librit të fundit të shenjtë islam (Watt, 1961:271).

Sipas konceptit të historisë së shenjtë islame, të dhënat lidhur me veprimtarinë e Zotit në histori merren prej shpalljes hyjnore (Watt, 1991: 159-161). Zoti, ashtu siç ka shpëtuar shumë profetë në të kaluarën, edhe profetin e fundit islam dhe shokët e tij i ka ndihmuar në luftë, duke i dhuruar fitore (rasti Bedër) dhe duke e shpëtuar prej armiqve. Në këtë pikë, elementi që bie në sy është pohimi se rrjedha e ngjarjeve nuk është e vetvetishme, por në përputhje me vullnetin hyjnor. Pra, Watt-i thotë se Zoti në çaste të caktuara ndërhyr në histori, e krijon dhe e drejton atë. Qëndrimi islam për historinë bazohet në parimin e “unitetit në histori dhe vazhdimësinë e këtij uniteti”. Profetët, nga i pari deri tek i fundit, janë munduar të mbjellin njëshmërinë (*tewhid*) në zemrat e njerëzve. Pra, ky është një koncept i kundërt me atë të historisë koincidentale, ku gjithçka ndodh sipas një stihie apo rastësie; i kundërt edhe me historinë homocentrike, që thotë se njeriu është faktori krijues i historisë, se vetëm ai ndryshon rrjedhat historike, e jo ndonjë faktor metafizik/mbinjerëzor/qiellor.

Zoti si kontrollues i ngjarjeve historike

Sipas konceptit të historisë së shenjtë, zhvillimi i ngjarjeve përgjatë procesit historik kontrollohet nga Zoti. Ky pohim flet për një sërë të madhe ngjarjesh. Këto fakte dhe ngjarje nuk përfshijnë vetëm historinë e Kuranit dhe të Librit të Shenjtë, por në të njëjtën kohë ato përfshijnë edhe përvojat historike të bashkësisë hebraike, të asaj të krishtere dhe islame dhe të përfaqësuesve të këtyre religjioneve (Watt, 1991: 54).

Në Ungjill dhe në Kuran, një nga mënyrat e kontrollimit të ngjarjeve nga Zoti është ndërhyrja e drejtpërdrejtë. Zoti, i cili ka fuqi absolute, i kontrollon ngjarjet në dy mënyra:

(1) Ashtu sikurse Ai i ka dhënë detyra Abrahamit, Moisiut dhe Muhamedit, mund të nisë ngjarje të shumta duke “i thirrur” disa njerëz të kryejnë punë të caktuara dhe të realizojnë nisma të ndryshme.

(2) Zoti u jep njerëzve forcë për të luftuar, për të kapërcyer problemet e ndryshme dhe, nga ana tjetër, oponentët e atyre që nuk e besojnë Atë i dobëson; i bën të mashtrohen me besime të kota e kështu me radhë.

Përvojat e ndryshme që cilësohen si thirrje dhe ndërrmarrje hyjnore Watt-i i quan “zëra të brendshëm”. Por, përgjigjja ndaj thirrjes hyjnore, respektimi i atij zëri varet nga vendimi i vetë individit dhe liria e tij nuk përjashtohet (Watt, 1991: 162). Zërat e brendshëm që përmenden duhen kuptuar si veprim hyjnor te njeriu. Këta zëra janë vendosur te njeriu që nga lindja dhe burojnë nga shtypja e “*prirjes*” dhe “*energjisë radiale*”, që përbën karakterin dhe ndërtimin e tij. Në Krishterim, shumica e këtyre thirrjeve i përkruhen Shpirtit të Shenjtë. Duhet theksuar se këto thirrje kanë kuptimin e përgjigjes ndaj kushteve në të cilat gjendet vetë njeriu. Thirrja hyjnore drejtuar Abrahamit, Moisiut dhe Profetit Muhamed është e lidhur ngushtë me mjedisin dhe kushtet shoqërore në të cilat kanë jetuar ata.

Rruga e dytë e kontrollimit të historisë mbështetet me pohimet nga Bibla dhe Kurani, se Zoti u jep forcë njerëzve që ai do. Dhënia e forcës, shkathtësisë dhe aftësisë përmendet shpesh në Psalmet e Davidit (shih: 18:39, 44:5 etj.). Moisiut iu forcua zemra dhe iu dha forcë që ta marrë popullin nga Egjipti dhe ta shpjerë në “tokën e premtuar”. Në Dhiatën e Re, Shpirti i Shenjtë – megjithëse shprehja greke lidhet me diçka tjetër

– cilësohet si ngushëllues dhe forcëdhënës. Pali i lutet Zotit “që të denjohet, në saje të begatisë së Lavdisë së vet, t’ju forcojë me anë të shpirtit të vet në fuqi për të mirën e njeriut të brendshëm”. (Letra drejtuar efesianëve, 3:16) Në Kuran thuhet se Zoti e bën të fuqishëm atë që do (Âl-u Imrân, 13) dhe urdhëron engjëjt që t’i përforcojnë zemrat e besimtarëve (Enfâl, 13).

Si përfundim mund të thuhet se në filozofinë e historisë së Watt-it, nuk ka vend për mendimin deist, që thotë se Zoti tërhiqet në një anë dhe i shikon ndodhitë si një Qenie pasive. Ai është subjekt krijues, orientues i ngjarjeve historike dhe shoqërore. Watt-i flet për një histori me ngjyrimë islame, një histori kuranore, sipas së cilës Zoti e bën Islamin ngadhënjyes.

Historia e shenjtë dhe historia laike

Dialektika tezë-antitezë, që sipas Hegel-it përbën motorin e realitetit, ligjin e lëvizjes që rregullon jetën, që thekson se çdo realitet është realitet i të kundërtave, i luftës së antipodeve (Sokoli, 2009: 48-49), që si metodë është e pranishme në shkollat e mendimit sokratik, hinduist, budist, makiavelist, marksist etj., vihet re edhe në perceptimin watt-ian të historisë: historia e shenjtë dhe ajo laike. Kjo tipologji dykahëse, që është pjesë e perspektivës historike të Watt-it, është vazhdimësi e logjikës historike të zhvilluar me filozofinë dialektike hegeliane. D. F. Straus-i shënon se në themelin e kësaj filozofie dikotomike qëndron “Jezui hyjnor” dhe “Jezui ideal”. B. Bauer-i e quan *fantom* këtë. Sipas Bauer-it, Hegel-i është munduar ta pajtojë historinë e shenjtë (*historia divina*) me historinë e ngjarjeve të vërteta (*historia res*) (Doğan, 1994: 20; Acar, 1997: 18).

Historia laike merret me dukuri politike, ekonomike, shoqërore dhe të ngjashme. Nga ana tjetër, historia e shenjtë merret me matricat që kanë të bëjnë me fytyrën hyjnore të ngjarjeve. Historitë e shenjta të Hebraizmit, Krishterimit dhe Islamit ndihmojnë në përcaktimin e identitetit të këtyre tre bashkësive, të cilat s’heqin dorë prej tyre. Nga ana tjetër, historia laike përcakton historinë e komunitetit kombëtar. Për Watt-in, historia e shenjtë i referohet marrëdhënieve Zoti-njeriu në procesin historik. Në rrjedhën e ngjarjeve historike, ekziston alternativa që lidhet me këndvështrimin e përgjithshëm të përcaktuar nga historia e shenjtë. Kjo gjendje është përplotësuese e konceptit të historisë laike. Megjithatë, këto dy histori aq largohen prej njëra-tjetrës në detaje, saqë duken sikur nuk flasin për ngjarje të njëjta (Watt, 1991: 176). Qëllimi i historisë laike

është nxjerrja e rezultateve të besueshme për të shpalosur fakte dhe ngjarje lëndore. Detyra kyç e historianit laik është komentimi i këtyre fakteve, dhe kjo bëhet duke u bazuar në sistemin vleror të shoqërisë, historinë e së cilës është duke shkruar. Në konceptin e historisë së shenjtë, të gjitha ngjarjet e tekstit të shenjtë janë të vërteta. Për shembull, sipas Watt-it, rrëfimi i Dijetarëve nga Bibla dhe narracioni kuranor për ardhjen e Ibrahimit për bashkësinë e krishterë dhe atë muslimane kanë vërtetësi ikonike.

Dallimi mes historisë shekullare dhe asaj të shenjtë, në mënyrë më të qartë mund të vërehet fort mirë në tezën për fundin e historisë të Fukuyama-s, që është një produkt humano-shoqëror, dhe, në atë për fundin e historisë (apokalipsa) të një besimtari që beson Ditën e Mbrame, që është caktim hyjnor dhe narracion fetar.

Rrjedha e përgjithshme e procesit historik dhe fundi i historisë

Në fetë abrahamike, për rrjedhën e përgjithshme të historisë vendos Zoti, i cili, ndërkohë, edhe e kontrollon procesin historik. Fuqia hyjnore, e cila mban në duart e veta penjtë e procesit në fjalë, deri në një shkallë të caktuar njeriut i jep liri; i jep mundësinë që të fusë në punë elementin e provës dhe gabimit. Kjo i përngjan provimit të rrugëve të ndryshme në vijën e evolucionit biologjik. Sipas Watt-it, shoqëritë janë të detyruara t'i provojnë disa rrugë me qëllimin që të vërtetojnë nëse ato janë të dobishme apo jo.

Në skenën historike shënohet një lëvizje në drejtimin e horizontales dhe vertikales. Këtë lëvizje duhet bashkuar me Zotin si kufipërcaktues, si mbjellës i prirjeve të ndryshme të individët dhe shoqëritë. Pika që duhet theksuar këtu është pretendimi se Zoti përcakton dhe vendos për çdo rrjedhë të historisë njerëzore. Si te Krishterimi, ashtu edhe te Islami ekziston besimi për fundin e procesit historik, përkatësisht për fundin e botës, që emërtohet me shprehjen *apokalipsa* ose *Dita e Fundit*. Në diskursin e këtyre feve i është kushtuar rëndësi edhe periudhës para ditës së mbrame, që shënohet nga ardhja e Mesihut shpëtimtar (Watt, 1991: 182), nga sundimi katërdhjetëvjeçar i Antikrishtit/Dexhallit dhe mundja/vrasja e tij nga Isai. Kurani thotë se në Ditën e Gjyqit do të sundojë vetëm Zoti i Madh. Në Krishterim, sipas kredos zyrtare të Nikesë, është vetëm Jezui ai që do të ketë mundësinë për të mbizotëruar. Pas marrjes në llogari, njerëzit do të shkojnë në Parajsë ose në Ferr (Watt, 1991: 183).

Konkluzione

Nga ky hulumtim, i cili synon zbërthimin e mendimit sociologjik të rrafshit historik ose të sociologjisë së historisë së William Montgomery Watt-it, një njohës ky i mirë i feve të traditës abrahamike, autor që përbën një përparim të kuptimtë në zbërthimin e Islamit në kuadër të traditës shkencore perëndimore dhe që del jashtë vijës klasike të orientalizmit, kemi arritur në këto përfundime:

- Sipas Watt-it, feja është një nga institucionet kryesore të shoqërisë. Jeta shoqërore si një e tërë është e lidhur ngusht me sistemet besimore.

- Faktet fetare mundohet t'i zbërthejë përmes metodave të shkencës moderne. Studimet e tij lidhur me Islamin janë sistematike, të bazuara në një metodologji të veçantë dhe një kornizë të qartë konceptuale.

- Në botën ideore të Watt-it hasen gjurmë të dukshme të materializmit dhe marksizmit. Vërehet qartë se shpjegimet me bazë ekonomike dalin në plan të parë në shumë vende.

- Në universin shkencor të Watt-it rastisim ngjyrimë nga mendimi shekullarist/laicist, evolucionizmi darvinian, nga botëkuptimi humanist, si dhe tendencën e zhveshjes së fesë prej elementeve mbikohore, metafizike dhe transcendentë.

- Sipas tij, historia shënon përparim absolut, e sotmja cilësisht është më e mirë se e djeshmja.

- Historia është shtylla kurrizore e sociologjisë; s'mund të flitet për një histori të vetme pasi vlerat janë të ndryshme.

- Sipas tij, historia laike i analizon dukuritë politike, ekonomike, shoqërore, kurse historia e shenjtë merret me matricat që kanë të bëjnë me dimensionin metafizik të ngjarjeve.

- Watt-i bën idealizimin e modernizmit si një fenomen shoqëror, madje e hyjnizon atë, dhe me këtë shkon në të njëjtën vijë me progresistët dhe modernistët.

- Fenë në përgjithësi dhe Islamin në veçanti, bashkë me parimet e tij, Watt-i i trajton si fryt të shoqërisë dhe ngjarjeve shoqërore. Watt-i është një sociologjist, që e sheh shoqërinë si gjeneruese të të gjitha fenomeneve jetike dhe sociale – i afërt me tezën ber-

geriane për ndërtimin social të realitetit: feja është një sistem simbolik që imponon një rend (kozmos) në gjithë universin dhe në jetë, duke e mbajtur kështu mënjane kaosit.

- Watt-i si një *homo religiosus*, mbart në vete edhe një *homo saeculi*. Nga njëra anë, kërkimet e tij shkencore bartin gjurmët e teologjisë shekulare dhe, nga ana tjetër, gjurmët e sociologjisë fetare (*religious sociology*).

- Meqë jetojmë në epokën e postmodernes dhe të globalizmit, kur diversiteti ideor-botëkuptimor është realitet (Pajaziti, 2018: 90), si pikëpamja islamocentriste, ashtu edhe perspektiva orientaliste mbi fenë duhet të analizohet shkencërisht me të gjitha përmasat e saj.

Extended Abstract

Orientalist Sociology: W. M. Watt's Concept of History and Religion

Ali Pajaziti

Introduction

William Montgomey Watt (1909-2006), was a world-renowned Scottish historian and orientalist who served as chairman of the English Society for Oriental Studies. He was a scientist who adequately covered a very extensive history, social philosophy and sociology of one of the world's great religions, i.e. Islam. He has treated the close relationship between the religious beliefs and political doctrine in Islamic countries today. He has conducted fundamental studies of Islam and Muslim societies, as well as Muslim-Christian relations. Watt is the author of twenty-nine books and numerous articles in which he expresses his vision and scientific profile. Among them are *Islam and the Integration of Society* (1961) and *Religious Truth for Our Time* (1995). Watt combines history, theology, politics and sociology to provide a succinct study of all aspects of the origin, history and social reflections of the teachings of Islam. Montgomery Watt represents a significant progress among Western scholarship in portraying Islam in an objective light.

His works are a clear and comprehensive survey of the development of Islamic political thought, from the politico-religious structure established by Mohammed and his immediate successors, to its current status in the modern world.

Watt's starting point is sociologicistic: Islam is the result of the social environment and circumstances. We can say without hesitation that W. M. Watt made a great contribu-

 South East European University, Prof. Dr., a.pajaziti@seeu.edu.mk

 0000-0002-4395-1282

 © Fettah Efendi Association
DOI: <http://doi.org/10.51331/A010>
Journal of Balkan Studies, 1 (2), 2021,
balkanjournal.org

 Application: 01.04.2021
Revision: 07.05.2021
Accept: 27.05.2021

tion to the religious sociology of Islam in particular and *religionenswissenschaft* in tutti. In this study, which uses the method of documentation, descriptive, historical, comparative, discursive and other analyses, we treat Watt's social philosophy, his concept of history and religion, sacred history, secular history, the end of history, etc.

Watt's concept of history

Watt uses the concept of history, which is very important for sociology, and which "is nothing but the path that a society follows throughout history" (Şeriati, 1998: 113), in two directions:

1. History deals with events related to human intentions. This is the meaning of the following sentences: «The owner of history is God», «The events of human history are controlled by God». According to Watt, the changes and reforms made in the former Soviet Union, led by Mikhail Gorbachev, were realized with divine encouragement. God is the one who constantly brings new things into our lives and to some extent has control over human history (Watt, 1995: 97).

2. Writing history, explaining various events in time and space. According to Watt, the basic task of the historian is to unveil the matrices that reflect the great and complex social oscillations. (Watt, 1991: 159) Any attitude that expresses historical thought in order to be comprehensible and acceptable must be consistent with objective details. According to Watt, all attitudes and expressions about history go even further, and by selecting and classifying events they build patterns, some of which we attach more importance to. However, the models in question can not claim absolute objectivity. To write history means to be *subjective*, because the historian's decisions depend on his values. Since the values are different, we conclude that we cannot talk about a single story. Explanation of fact-based history does not mean complete truth. (Watt, 1995: 20) "*The contemporary historian generally ignores claims about motives that appear in sources; he should express personal motives in the light of knowledge about the totality of apparent behaviors*" (Watt, 1986: 5).

Sacred History in Christianity and Islam

In Watt's concept of the philosophy of history, history is divided into two parts: sacred history and secular history. He calls the history contained in the Gospel and the Qur'an

sacred, and describes it as *mythical* and non-objective (Watt, 2002: 132). The distinguishing feature of sacred history is the transcendental meaning, *God as an effective actor* and as *a controlling power* in the course of history. According to the view of sacred history, history is “a path which leads to *a goal*, which is not immanent to this history, but stands outside it.” Carlo Maria Martini and Umberto Eco say that history (1) has a meaning and a direction; does not constitute an amount of absurd and non-existent facts; 2) has pure immanent meaning; transcends the boundaries of history itself; it is not the object of reckoning but of hope and, (3) it is the ethical instance in which the meta-historical future of human adventure is set (Martini & Eco, 2009: 17-18). The concept of sacred history, which is related to the Jewish and Christian worldviews, was also part of the Ottoman worldview. The Ottoman state was a global state (*cihan devleti*), while the sultan had the epithet “ruler of the world” (*padişah-ı alem*) (Timur, 1984: 7-30).

God as the controller of historical events

According to the concept of sacred history, the development of events along the historical process is controlled by God. These events do not only cover the history of the Qur'an and the Bible, but also the historical experiences of the Jewish, Christian and Islamic communities and the representatives of these religions (Watt, 1991: 54).

In the Gospel and in the Qur'an, one of the ways God controls events is through direct intervention. God, who has absolute power, controls events in two ways:

(1) Just as He has given tasks to Abraham, Moses, and Muhammad, He can initiate many events by “calling” certain people to perform certain tasks and take various initiatives.

(2) God gives people strength to fight, to overcome various problems, and, on the other hand, weakens the opponents of those who do not believe in Him; makes them deceived by vain beliefs and so on.

Watt calls the various experiences described as divine vocations and undertakings “inner voices.” But, the answer to the divine call, the observance of that voice depends on the decision of the individual himself and his freedom is not excluded (Watt, 1991: 162). The inner voices mentioned should be understood as divine action in man. These voices have been placed in man since birth and stem from the suppression of the “tendency” and “radial energy” that constitutes his character and construction. In Christia-

nity, most of these calls are attributed to the Holy Spirit. It should be noted that these calls have the meaning of responding to the conditions in which man finds himself. The divine call to Abraham, Moses, and the Prophet Muhammad is closely related to the environment and social conditions in which they lived.

Conclusions

The objective of this research was to decipher the sociological thought of the historical aspect or the sociology of history of William Montgomery Watt, one of the most well-known traditional Orientalists (Ahmad, 2002: 181), a good connoisseur of the religions of the Abrahamic tradition, an author that represents a meaningful breakthrough in the decomposition of Islam within the Western scientific tradition and which goes beyond the classical line of Orientalism. From the analysis of his scientific discourse on history and religion we have reached the following conclusions:

- According to Watt, religion is one of the main institutions of society. Social life as a whole is closely linked to belief systems.

- He tried to deconstruct religious facts through the methods of modern science. His studies on Islam are systematic efforts, based on a particular methodology and a clear conceptual framework.

- In Watt's ideological world there are visible traces of materialism and Marxism. It is clear that economically based explanations come to the fore in many of his texts.

- In Watt's scientific universe we find nuances of secularist thought, Darwinian evolutionism, humanist worldview, as well as the tendency to strip religion of timeless, metaphysical and transcendental elements.

- According to him, history marks absolute progress, today is qualitatively better than yesterday.

- History is the backbone of sociology; one cannot speak of a single history as the values are different.

- According to him, secular history analyzes political, economic, social phenomena, while sacred history deals with matrices that have to do with the metaphysical dimension of events.

- In both Christianity and Islam there is a belief in the end of the historical process, namely the end of the world, which is called the apocalypse or the Last Day.

Bibliografia

- Acar, C. (1997). *William Montgomery Watt ve Mekke Dönemine İlişkin Tahlilleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
- Ahmed, A. S. (2002). *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London & New York: Routledge.
- Alıcı, M. (1995). *W. Montgomery Watt'da Vahiy ve Nübüvvet Anlayışı*. Stamboll: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, Ö. (1994). *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Ergun, D. (1995). *Sosyoloji ve Tarih*, Ankara: İlke Kitabevi Yayınları.
- Едвард, Е. Х. (1990). *Што е учопујам?*, Скопје: Култура.
- Filipović M. (2002). *Islam i teror*, Sarajevo: el-Kalem.
- Gellner, E. (2011). *Feja dhe profania*, Tiranë: Instituti Shqiptar i Medias – Instituti i Dialogut & Komunikimit.
- Martini, C.M. - Eco, U. (2009). *Në çka beson ai që nuk beson?*, Shkup: ProLibri.
- Özdalga, E. (1997). "Modern Bir Haçlının Kusurları: Montgomery Watt ve İslam'ı Entellektüelizmle Fethetmenin Zorlukları", *Tezkire*, nr. 11-12.
- Pajaziti, A. (2018). *Albanian islams, new islamic trends, movements and actors in albanosphere in the 25 transitional years*, Skopje: Samizdat.
- Pajaziti, A. (2009). *Fjalor i sociologjisë*, Shkup: Logos-A & UEJL.
- Pickhtall. M – Watt, W.M. (1992). *Koran*, Everymans Library.
- Sokoli, L. (2009). *Metodat e kërkimit në shkencat sociale*, Tiranë: Instituti i Sociologjisë.
- Şeriati, A. (1998). *İslam Sosyolojisi*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Timur, T. (1984). "Batı İdeolojisi, Irkçılık ve Ulusal Kimlik Sorunumuz", *Yapıt*, 5. *Ultimate Visions: Reflections on the Religions We Choose* (1995). Ed. by M. Forward. Oxford, England-USA: One World.
- Watt, (1995). *Religious Truth for Our Time*. Oxford: Oneworld.
- Watt, W. M. (1986). *H. Muhammed Mekke'de*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Watt, W. M. (1991). *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Watt, W. M. (1997a). "Körfez Savaşı Sonrası Müslümanlar ve Hristiyanlar". *Tezkire*, nr. 11-12.
- Watt, W.M. (1961). *Islam and the Integration of Society*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Watt, W.M. (1982). *Modern Dünyada İslam Vahyi*. Ankara: Hülbe Yayınları.
- Watt, W.M. (1997b). *İslami Hareketler ve Modernlik*, İstanbul: İz Yayıncılık
- Watt, W.M. (2002). *Dinlerde Hakikat*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Who is Who* 1992. (1992). *An Annual Biographical Dictionary*. New York: St. Martins Press.
- Yazan, Ü. M. (1992). *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*. Stamboll: İnsan Yayınları.
- Вујаклија, М. (1954). *Лексикон страних речи и израза*. Београд: Просвета.

Hasanaginica Adlı Boşnak Baladı Okumalarında Kısıtlama ve Teşvik Ursu Olarak Kültür, Toplumsal Cinsiyet ve Edebî Tür

Vedad Spahić

Mirsad Kunić

Mirsad Turanović

Özet: Makalenin ilk bölümünde, *Sevgili karısı ise hayâsı yüzünden gelememişti* şeklindeki anahtar mısraya odaklanarak *Hasanaginica* baladının okumalarındaki kültürel kısıtlamalar ve teşvikler irdelenmektedir. Baladın ana kahramanının, sonraki olayların aslı motivasyonu ve trajedideki trajik suçla kıyaslanabilecek devindirici güç işlevi gören hayâsının mahiyetine ilişkin en önemli görüşler ele alınmıştır. Akabinde yazarlar, baladın alımlama kuramı, feminizm, toplumsal cinsiyet kuramı ile sosyo-kültürel okuma imkânlarını ve ulaştığı sonuçları gözden geçirdikten sonra edebî türün, baladın anlam katmanlarının anlaşılmasındaki rolüne dikkat çekmişlerdir.

Anahtar kelimeler: *Hasanaginica*, yorumlama, hayâ, kültür, cinsiyet

Abstract: The first part of the article discusses the cultural limits and motives in the interpretive approaches of *Hasanaginica*'s ballad, with a focus on its key verse "But his wife could not, because of modesty". There are actualized the most prominent views on the nature of the main character's shame, which, in the structure of the ballad, is functioning as the essential motivation of all subsequent events and the driving principle comparable to the tragic guilt in the tragedy. The authors then question the possibilities and achievements of reception theory, feminist, gender and social-cultural readings of the ballad, to point out at the end, genre presuppositions as an unavoidable fact in understanding its extreme semantic complexity.

Key words: *Hasanaginica* ballad, interpretation, shame, culture, gender, genre



Prof. Dr., Tuzla University, vedadspahictz@gmail.com

Prof. Dr., Tuzla University, mirsad.kunic@untz.ba

Assist. Prof. Dr., Univeristy of Sarajevo, mrturanov@gmail.com



0000-0002-7614-1438

0000-0002-0904-8858

0000-0002-4929-9790



Fettah Efendi Association

DOI: <http://doi.org/10.51331/A012>

Journal of Balkan Studies, 1 (2), 2021,

balkanjournal.org



Application: 19.12.2020

Revision: 19.02.2021

Accept: 24.03.2021

Giriş

Boşnakların şifahî kültürünün en önemli ürünlerinden biri olan *Hasanaginica*¹ başlıklı meşhur balad, iki yüzyıldır edebiyat araştırmacılarının dikkatini çekmektedir. Baladda en çok tartışılan yer, Hasan Ağa'nın eşini, savaş alanında yaralı yatan eşi Hasan Ağa'yı çadırında ziyaret etmekten men eden hayâsının mahiyetidir. Yorumlamaların bir kısmı; ağanın eşini öznelliğinden mahrum bırakarak, hayâsının, Müslüman kadın kimliğinin o zamanlarda hâkim olan ahlak, gelenek ve göreneklerinden kaynaklanan ortak, belirleyici noktası olduğunu, daha doğrusu dayatıldığını savunmaktadır. Bu yöndeki yorumlamalar, aslında Batı-Hristiyan geleneğine özgü birey(sel)-toplum(sal) çatışmasını Doğu-İslam kültürüne yakıştırarak 'öteki'yi algılayıp kabullenmekten aciz olduğunu göstermektedir.

Öne çıkan başka bir görüş ise, Hasan Ağa'nın eşinin hayâsının sosyal çatışma sonucu ortaya çıktığı yönündedir. Bu görüşe göre, Hasan Ağa'nın eşi, bey ailesine mensup olduğu için, ait olduğu sınıfın sosyal psikolojisi gereği, soy ve sosyal konumu bakımından kendisiyle eşit olmayan ağa ile evlenerek düştüğü durumdan dolayı hayâ duymaktadır. Bu şekilde yorumlandığı takdirde, Hasan Ağa'nın eşine gurur, kibir, büyüklük kompleksi ve anne sevgisi hariç sevgi yoksunluğu gibi özellikler yakıştırılmış olmaktadır.

Çok katmanlı bir kavram olan hayâyı yorumlamamızın hareket noktası, Müslüman topluluklarında insan hayatının tamamının başlayıp bittiği yerin, daha çok Batı-Hristiyan geleneğine özgü birey(sel)-toplum(sal) çatışması nedir bilmeyen din olduğu önermesidir. Bu makaledeki amacımız, alımlama kuramı, feminizm ve toplumsal cinsiyet kuramı gibi kuramlardan hareketle edebiyat tarihinin araştırmalarda zorunlu kıldığı 'eserin geçmişte üretilip benimsendiği beklentiler ufkunun tespit edilip yeniden yapılandırılması ameliyatını gerçekleştirmek suretiyle baladdaki hayânın mahiyetini doğru yorumlayabilmektir.

Roman Ingarden'in "*edebiyat eseri belli başlı boşluklarla 'mücehhez' bir yapıdır ki okuyucu bu boşlukları muhayyilesinde doldurup somutlaştırır ve nihayetinde estetik bir bütünlük oluşturarak tamamlar*" şeklinde özetlenebilecek kuramı, belki de en tutarlı ispatını dünya

1 *Hasanaginica* Hasan Ağa'nın eşi demektir. Baladın Tayyip Okiç tarafından yapılmış tercümesi ve açıklamaları makalenin sonunda bulunmaktadır. Okiç' intercümesindeki *utangaçlık* kelimesi bu makalede *hayâ* olarak değiştirilmiştir.

edebiyat mirasının bu önemli eserinde bulmuştur. Hâlbuki yazıya dökülmesinden² yaklaşık olarak 250 yıl geçmesine rağmen bugün bile olası anlamlarının yorumlanmasında görüş birliğinin olmaması, baladın edebî şöhretine zarar vermek bir yana, şöhretine şöhret katar. Böylece, metnin bütünlüğü kaynağında değil hedefinde yatmaktadır şeklindeki paradoksun ürettiği sonsuz yorumlamalar ağına ilişkin post yapısalcı teorem doğrulanmış olmaktadır.

Hayânın Mahiyetine İlişkin Tartışma

Her zaman yeni okuma imkânları sunan, sadece - bütün metinsel ve bağlamsal anlamlarıyla - baladın tamamı değildir. Aynı şey bazı bölümleri, özellikle de sıkça yorumlanan aşağıdaki mısraı için de geçerlidir:

Sevgili karısı ise, hayâsı yüzünden gelememişti

Bu mısra, metnin karmaşık ilişkiler sistemi içerisinde yapının diğer bütün unsurlarını kendi manyetik alanına çeken odak noktası işlevini görmektedir. Dağdaki çadırının içinde, savaş alanında aldığı yaraların iyileşmesini bekleyen Hasan Ağa'yı annesi ve kız kardeşi ziyaret ederken, sevgili eşi 'hayâsı yüzünden' ziyaretine gelmez; küplere binen ağa onu evinden kovarak çok sert bir şekilde cezalandırır: *Artık beyaz konağında beni bekleme! Ne benim konağında, ne de yakınlarımın arasında.*

Demek ki hayâ eserin yapısında kırılma noktası, „sonraki olayların aslı motivasyonu ve trajedideki trajik suça benzer bir devindirici güçtür (Krnjević, 1980: 72). Halk ozanı/şiir nakilcisi ağanın eşinin duyduğu hayânın mahiyeti hakkında başka bir şey demez. Hayâsı, hakkında hiçbir açıklama yapılmadığı için, süregelen ve birçoklarının gözünde çözilemeyecek bir soruna dönüşmüştür. Yorumlamaların çoğunluğu, ağanın eşinin tipi gereği hayâ duyduğu; yani hayâsının, Müslüman kadın kimliğinin o zamanlarda hâkim olan ahlak, gelenek ve göreneklerinden kaynaklanan ortak, belirleyici noktası olduğu yönündedir. Uysal, çekingen ve hayâlı kadın, baladın ortaya çıktığı dönemin ve ortamın sadece ülküsü değil muhtemelen aynı zamanda da realitesiydi. Bu görüş *Hasanaginica*'nın en nüfuzlu yorumlarının bazılarında mevcuttur; Camile Lucerne, Matija Murko, Henrik Barić ve Hatidža Krnjević gibi araştırmacıların çalışmaları buna örnek olarak gösterilebilir.

2 *Hasanaginica* baladının Boşnakça metni ve İtalyanca tercümesi ilk olarak Venedik'te 1774 yılında *Dalmaçya'ya Yolculuk* adlı eserinde Alberto Fortis tarafından yayınlanmıştır.

18. yüzyıl Boşnak Müslüman topluluğunun zihniyetini ve adetlerini tanıyanlar için hayâ şaşırtıcı bir şey değildir. Ümmette (Müslüman topluluğunda) duyguların çekinmeksizin ulu orta ifade edilmesi hoş karşılanmaz. Vefat eden kişinin ardından üstünü başını yırtmak, saçını yolmak, ağıt yakmak, ağlamak hem merhumu hem de ölümü veren Allah'ı incitmek demektir. Yas tutulan anlarda bile durum böyleyken söz konusu yaralı yatan eşi ziyaret gibi daha sıradan durumlar olduğunda duygulara daha çok hâkim olunması beklenir. Üstüne üstlük, böylesi ziyaretlere hanımların katılmasının uygun olmadığına inanılır.

Diğer araştırmacılar Hasan Ağa'nın eşinin tipi değil, karakteri gereği hayâ duyduğu kanaatindelerdir. Gerhard Gesemann, hayâsının kaçınılmaz olarak genel ahlaktan kaynaklanmayıp sadece o ahlaka uygun olduğu olasılığını ilk dile getirendir. (Gesemann, 1923). Krešimir Georgijević (Georgijević, 1975) de hayânın sırf kadınların sosyal hayattaki konumu ve güçsüzlüğü ile açıklanamayacağını savunmaktadır. Bu yöndeki düşüncelerden bir tanesi de Radosav Medenica'nın tamamen doğru ama tam olarak ifade edilmemiş şu gözlemdir: "Ataerkil toplumlardaki kadınların sözüm ona köle statüsünü Avrupa ölçütleri ve anlayışı ile değerlendirmek tamamen yanlıştır. Ataerkil hayat tarzı ve ahlaki kaideleri, ancak hayattaki işlevini kaybettiği zaman, yani başka bir kültürün bakış açısıyla değerlendirildiği zaman, işkence veya kölelik gibi algılanır (Medenica, Murko, 1935: 126-127). Her ne kadar 1935 yılı gibi eski bir tarihte dile getirilen bu ilham verici düşünce baladdaki hayânın yorumlanmasında yeni imkânlarla işaret etmişse de, sonraki okumalar Hasan Ağa'nın eşinin psikolojisinin açıklanmasına doğru aralanan bu kapıyı kullanmamıştır.

Bu mısraı, dolayısıyla baladın tamamını, yorumlamamızın hareket noktası, Müslüman topluluklarında insan hayatının tamamının başlayıp bittiği yerin, daha çok Batı-Hristiyan geleneğine özgü birey(sel)-toplum(sal) çatışması nedir bilmeyen din olduğu önermesidir. Bundan hareketle genel-özel, bireysel-ortak, öznel-nesnel gibi ikili karşıtlıkların üzerinde bina edilmiş hayâ iddiasının inandırıcılığını kaybettiği sonucuna ulaşılmaktadır. Peygamber s.a.v. bir hadisinde şöyle buyurmuştur: '*Hayâ imandandır*'. Din ve yaşam tarzı olarak İslam'ın *sub ratione*'si olan hayâ, ne sadece kişisel özellik ne de toplumun dayattığı ve kadının günlük hayatta ister-istemez taşıdığı fazilet olabilir. Hasan Ağa'nın eşi için hayâ aynı zamanda ikisidir; halk ozanı/şiir nakilcisi de, dinleyiciler öyle bir hayâyı varsayıyorlar diye onu açıklama gereği duymamıştır. Demek ki sorun, başka/alternatif kimlikleri kabullenip benimsemekten genellikle aciz olan ya-

bancı zihniyet tarafından uydurulmuştur. İslam'ın dünyaya bakış açısı (bazen de özgürlük dediğimiz şeyin zararına da olsa) insanı çok sayıdaki 'yararsız' akıl yürütmelerden koruyarak günlük hayattaki sorunlarına odaklanmasını sağlamaya çalışır.³ Bu yüzden Doğu-İslam medeniyetinin hâkim olduğu topraklarda birey(sel)-toplum(sal) çatışması, hiç olmazsa son dönemlere kadar, dramatik boyutlarda ortaya çıkmazken, aynı çatışma Helenistik, Yahudi ve Hristiyan gelenekler ve Rönesans/Aydınlanma çağından kalma miras üzerine kurulmuş modern Batı medeniyetinin alamet-i farikalarından biri olmuştur. Batı düşüncesi, Avrupalı olmayan kültürleri anlamakta ve 'egzotik sanat'ları⁴ yorumlamada, *en general* 'öteki'nin karşısında hassasiyet gösterebildiği ölçüde başarılı olmuştur.

'Öteki'yi benimsemek veya kabullenmek: Alımlama Kuramından Feminizme

Kültürlerarası etkileşim ve düşünce sistemlerinin alışverişi verimli bir ölçüde gerçekleşmediği için *Hasanaginica*'nın kültür ve medeniyet açısından olası içermelerinin derinlemesine anlaşılması mümkün olmamıştır; ihtiyacı hissedilen kültürlerarası etkileşim ise ancak özgün tecrübeler ve bilgiler özgünlüğünü koruduğu ve sistemlerden biri diğerinin özelliklerini kabullenmeyerek içinde eritmeye çalışmadığı takdirde verimli olabilmektedir. *Hasanaginica* tek sesli, kendini beğenmiş, üstünlük taslayan bir dünya görüşü için hep ulaşılmaz kalmıştır. Gerekli epistemolojik ve metodolojik varsayımlardan (Haidegger'in 'ön-sahiplik' ve Gadamer'in ufukların kaynaşması) mahrum olan *Hasanaginica* yorumcuları, 'öteki'de kendilerini 'tanıyarak' hayânın mahiyetine dair kendilerinin uydurup yakıştırdıkları kafa karışıklığına saplanıp kalmışlardır; bu arada, baladı

3 Bu anlamda Akbar Ahmed'in önerdiği şekilde kültürel konjonktürleri karşılaştırmalı olarak araştırmak ilginç olurdu: 'Platon ve Aristo'nun belli başlı fikriyatı müslümanların farklı cevaplarını beraberinde getirmiştir. Platon gölgeler, formlar ve ülküler, Aristo ise kategorileştirme ve görünür olguların incelenmesi ile ilgilendikleri için müslümanların arasında Aristo daha çok rağbet görmüştür. İslam medeniyeti dünyanın büyük bir kısmına hakimiyet kurduğu için onun dertleri daha çok pratik ve günlük hayatla alakalı idi. Bu yüzden müslümanlar soyut felsefeye daha az temayül göstermişlerdir...' (Ahmed, 2019, 106)

4 Geleneksel Batılı düşüncenin İslam'daki birey-toplum ilişkisini anlama noktasındaki kısıtlanmışlığı Schaefer'in istemsizce yaptığı şu değerlendirme dakik bir şekilde yansıtmaktadır: '(Budizm ve Hristiyanlık için)... ruh ve güç, dinî ve pratik yön, mümkün olduğunca, birbirinden farklılaşırken, Müslümanlar için bu iki alan arasındaki mesafe hissedilmeyecek kadar azdır; bu sebeple Hristiyanlık dünyasının yaşadığı bazı sarsıntılar ve krizler İslam dünyasında hissedilmemiştir.' Schaefer devamında İslamla ilgili yaptığı, kendisinden beklenmeyecek kadar olumlu değerlendirmesinin asıl sebebini ortaya çıkarır: '...hâlbuki beraberinde gelen bütün sıkıntılara rağmen ruh ve güç uğruna verilen bağımsız mücadele Batı tarihini büyük kılmaktadır.' (A. H. Schaefer, 'Mohamed', In: *Arabische Fuhrergestalten*. Heidelberg 1944; Pavićević 1988: 307'den aktarılmıştır).

üreten dünyanın bu tür çatışmalar ve ikilemlerden haberi bile yoktu. Aslında, hayânın mahiyetine dair karşıt görüşler benimseyen tarafların ikisi de (bu iki tarafı ‘tipologlar’ ve ‘karakterologlar’ olarak adlandırabiliriz) son dönemlerde edebiyat tarihinin araştırmalarda zorunlu kıldığı, ‘eserin geçmişte üretilip benimsendiği beklentiler ufku-nun tespit edilip yeniden yapılandırılması’ şartını yerine getirmemiştir. Bu şart doğru düzgün yerine getirildiği takdirde, Hans Robert Jaus’un dediği gibi: “...*metnin hangi so-rulara cevap verdiğinin ve geçmişteki okurların metni nasıl algılayıp anladığının anlaşılması (mümkün olacaktır). Ancak o zaman, edebî eserin bir kere ifade edilmiş olan nesnel, eskimez manasının her zaman ve her yerde herkes için dolaysız bir şekilde ulaşılır olduğu düşünce-si üzerine kurulmuş olan klasik veya modernleştirmeye meyilli sanat anlayışının normları tashih edilebilecektir*” (Jaus, 1978: 68) Ancak bu ‘yeniden yapılandırma ameliyatı’ ger-çekleştirildikten sonra ‘blending’, yani geçmişin anlaşılması da mümkün olabilmekte-dir ki bu “...*onu benimsemek değil öteki, farklı gibi kabullenmek demektir; öteki ki her şeye rağmen bizimle iletişim kurabilmektedir*” (Lešić, 2015: 136).

Hasanaginica’nın alımlanması, sanatsal eserin vücut bulduğu tarihî ortama ve ilkin algılandığı alımlama ufkuna dayanmadığı müddetçe ruhun eskimezliği ve nesnelliği gibi estetik kategorilerin birer kuruntu olduğunu göstermektedir. Ancak son kırk-elli yıl Batı düşüncesi daha kararlı bir şekilde *öteki*yi algılamadaki önyargılarından ve dışlayıcılığından kurtulmaktadır. Sondönemlerde ortaya çıkan, sık sık ultraliberal olan felsefi ve ona bağlı edebiyat kuramına ait söylemlerden bir tanesi olan feminist eleştirinin bazı kazanımları, kültürel farklılıklara, böylece de *Hasanaginica*’ya, önyargılardan muaf bir şekilde yaklaşabilmek için iyi bir zemin hazırlamıştır.

Örneğin, Julija Kristeva’ya göre, kadın erkek topluluğunun aynı zamanda hem içinde hem dışındadır, kadın bu topluluğun romantik bir şekilde idealleştirdiği üyesi ama aynı zamanda da dışladığı kurbanıdır. Kadın bazen erkek ile kaos arasında durmaktadır, bazen ise kaosun tâ kendisidir. Bu yüzden kadın erkek rejiminin düzgün kategorilerini bozmakta ve onun net bir şekilde belirlenmiş olan sınırlarını muğlak kılmaktadır. Erkek topluluğunda kadın sabitleştirilmiş bir kavramdır, ancak kendisi aynı zamanda o toplumsal düzenin cam negatifi olduğuna göre kendisinin içerisinde arta kalmış, tasavvur edilemeyen, sabitleştirilmeyedirenen bir şey hep vardır. Hasan Ağa’nın eşinin kaderi, cinsiyetler arasında daha sıkı ve daha net ilişkiler benimseyen Doğu-İslam toplumu’nun⁵ bile o sabitleştirmeyi tamamen gerçekleştiremediğini göstermektedir;

5 Burada etrafındaki etkilerden etkilenmemesi mümkün olmayan bir sınır topluluğundan, kavşaktaki

Batı toplumu ise o sabitleştirmeyi, toplumsal uygulamalarşöyle dursun, teorik boyutta (bunu *Hasanaginica* okumaları ispatlamaktadır) bile gerçekleştirememiştir. Simone de Beauvoir'ın görüşlerinden esinlenerek bizi aynı yönde düşünmeye teşvik eden Luce Irigaray (Irigaray, 1981), Batılı felsefi söylemin kadını ancak kendisinin negatif yansıması, sahip olma arzusunun nesnesi olarak tasavvur edebildiğini ileri sürmektedir. Hâkim olan temsil rejiminden dışlandığı için kadın öznelliğinden mahrum bırakılıp "*kendisine özgü alan olarak addedilen histeri ve mistisizme*" (Biti, 1998: 88) kovulmuştur.

Hasan Ağa'nın eşinin duyduğu hayânın yorumlanmasında ilginç bir sosyo-kültürel ve ideolojik bakış açısını öneren Muhsin Rizvić'e (Rizvić, 1976) göre hayâ, ana kahramanların arasındaki sınıfsal-sosyal eşitsizlikten kaynaklanmaktadır: eşi, bey ailesine mensupken Hasan Ağa daha alt tabaka olan ağa sınıfına mensuptur. Rizvić'in görüşünü daha detaylı bir şekilde ele almadan önce Hasan Ağa'nın karakterine değinmek lazım. Kendisi de bir çeşit tamamlanmamış hikâye, yorumlanmaya açık bir kişiliktir. Hasan Ağa'nın kişiliği yorumlanırken, eşinin karakterine dair ortaya çıkan yeni yorumlamalara koşut olabilmesi için, Hallowell'in kişilik yapısı kuramı gibi perspektiflerden istifade edilebilir (Hallowel, 1972: 525). kişilik yapısının şu hususuna vurgu yapmaktadır: "*Her ne kadar kişilik sosyal ortamın ve geçmişin ürünü olsa da, o bir kere geliştikten sonra sırf çağdaş sosyal şartların nesnesi olmuyor. Gelişen şey ise bireyin yapısıdır ki o etraftaki bütün dürtüler de göz önünde bulundurularak sosyal gerçeklikte kendi kendine hareket edebilmektedir.*" Aynı yorumlama çizgisine Freud'un şu paradoksu verimli bir şekilde eklenmektedir: Biz ancak ibaret olduğumuz unsurları kuvvetli bir şekilde bastırdığımız zaman biz oluyoruz ve bu bastırılmış olan unsurların başkaldırısı (ressentiment) çatışmalı durumları tetiklemektedir. Bu bakış açısı, Hasan Ağa'nın eşinin âdete uymayarak kendisini yaralı olarak yattığı çadırında ziyaret etmesini beklemekle gelenek ve göreneklerden uzaklaşmasını inandırıcı bir şekilde izah edebilmektedir. Rizvić'e göre, Hasan Ağa'nın kişiliğinin psikanaliz açısından incelenmesinde en uzak ihtimal ise - 'kimin efendi olduğunu bilesin, bey kızıysan ne faydası var' anlamında eşini aşağılamak suretiyle - kibirlenerek tersini ispatlamaya çalışarak dışa vurduğu aşağılık kompleksidir.

Sosyo-kültürel Yorumlamaların Tutar(sız)lığı

Rizvić'in ana fikri şöyledir: "... *Hasan Ağa'nın evliliğinin sosyal arka planı göz önünde bulun-*

durulduğu zaman, önceden olup bitenlerin ipucunu veren bu mısraı Hasan Ağa'nın evindeki zıtlık ve eşinin gelişiyile başlayan çatışma ışığında değerlendirmek lazımdır. (...) Bu baladdaki hayâyı, geleneksel olarak bey sınıfına ait olan gururun zıddı olan bir sosyo-duygusal kategori olarak görmek lazımdır. Hasan Ağa'nın eşi, ait olduğu sınıfın sosyal psikolojisi gereği, bey ailesine mensup bir kişi olarak akranı olmayan, yani soy ve sosyal konumu bakımından kendisiyle eşit olmayan ağa ile evlenerek düştüğü durumdan dolayı hayâ duyabilir” (Rizvić, 1976: 220). Demek ki Rizvić, Hasan Ağa'nın eşine gurur, kibir, büyüklük kompleksi ve anne sevgisi hariç sevgi yoksunluğu gibi özellikleri yakıştırmaktadır. Bu görüş kabul edildiği takdirde onun kişiliğinin ahlakî-duygusal yönüne dair olumlu görüntü tamamen değişirdi, baladın yapısı ise yapısal unsurların yatay ve dikey ilişkilerini altüst edecek kadar yerinden sarsılırdı. Ne var ki baladın yorumlanmasında Kopernikvari bir dönüşüm yaşanamayacaktır çünkü başarılı bir edebî eser dış gerçekliği tasvir ederken kendisinin yapılanma süreçlerine de riayet etmektedir. Gerçekten de Hasan Ağa'nın eşinin trajik sonuna doğru, geri dönüşü olmayan, yolculuğundaki şu hassas durum, büyüklük kompleksinin hayâsının kaynağı olduğu ihtimalini tamamen yok etmektedir:

Konağın etrafında at kişnemesi duyulur.

(Bunun üzerine) Hasan Ağanın karısı (koşar ve)

Konağın penceresinden atlamağa kalkışır.

Yukarıdaki mısralar, kendisinin kaderini insiyakî bir şekilde sezdiğini veya kocasının huyunu bildiği için duygusal dengesizliğinden korkup panikleyerek çaresiz bir şekilde konağın penceresinden atlamak suretiyle intihara teşebbüs ettiğini söylemektedir. Bu davranış kesinlikle mağrur, kibirli ve eşine karşı bigâne bir kadının tepkisi olamaz. Her ne kadar şiir Hasan Ağa'nın eşinin kocasına karşı duyduğu aşktan yanıp tutuştuğuna dair malzeme vermese da, ana kahramanın psikolojisinin tutarsızlığını gösterecek unsurlar da mevcut değildir. Rizvić'in vurgusu kısmen sorunlu olsa da yanlış önermeden mutlaka yanlış sonuç çıkar anlamında tutarsız da değildir: “...*Hasan Ağa'nın eşinin kişiliğinin nihayetinde iki boyuttan ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır: bir tarafta bey kızı olduğu için gurur ve Hasan Ağa'ya karşı bigânelik, öbür tarafta çocuklara karşı düşkünlük ve sevgi*” (Rizvić, 1976: 220).

Kimliğin Toplumsal Cinsiyet ve Sosyal Sınıf Bakımından Karmaşıklığı

Bazı araştırmacılar baladın *Sevgili karısı ise, hayâsı yüzünden gelememişti* şeklindeki anahtar mısraından başka Hasan Ağa ile eşi arasındaki trajik ilişkiyi ele almışlardır. Örneğin, Hatidža Krnjević ana kahramanın kimliğinin toplumsal cinsiyet ve sosyal sınıf bakımından karmaşıklığına dikkat çekmektedir: anne sevgisi ve kadın hayâsı birbirinden ayırlamadığı gibi, bey-ağa sosyal ilişkileri de ihmal edilemez. Hatidža Krnjević yorumlamasına şöyle devam ediyor:

Bu, içindeki çatışmanın ikiye katlandığı bir baladdır. Hasan Ağa eşiyle olduğu kadar kendi kendisiyle de çatışma içindedir, keza, daha az olsa da, eşi de öyle. Aralarındaki çatışma aynı zamanda her birinin içindeki çatışmayı da ortaya çıkarır. Bu iki çatışma iki eş merkezli daire oluşturur ki bunlar sonra üçüncü daireye, yani baladın olay örgüsüne yayılırlar. (...) Balad kahramanlarının ikisinde de kendilerine içkin, genel, sıradan ve alışılmış olmayan bir şey vardır. Bu husus çatışmayı daha da karmaşık hale getirir. Bir tarafta özgün bir hayâ var, öbür tarafta ise Hasan Ağa'nın fitratının feci tutarsızlığı (Krnjević, 1998: 287).

(...) Son sahne ikisinin de aynı acıyı çektiklerini göstermektedir; Hasan Ağa'nın eşi acı çekerek kendisini ve başkalarını, hayatını ve kaderini tanımış olur; Hasan Ağa ise baladın sonunda kendi gözleriyle gördüğü gerçekle ayıltılarak acısını paylaşır. O anlarda onların ruhları birbirine temas eder. Baladın başında farklı bakış açıları var ama sonunda iki fitratın ve iki sevginin çatıştığı alanda kısa ama ölümcül karşılaşma gerçekleşir (Krnjević, 1998: 296).

Hatidža Krnjević'e göre eşler arasındaki çatışma, toplumsal cinsiyet ve sosyal sınıf olmak üzere iki boyutta eşzamanlı olarak başlamaktadır; haliyle bu ilişkiler bugün genellikle ataerkil düzen olarak adlandırdığımız sosyo-kültürel bağlamda hayli değişik bir mahiyet arz etmektedir. Yukarıda bahsedilen konu ve kimlik karmaşıklığı ile beraber böylesi bir çatışma, eşit derecede karmaşık olan, baladdaki destansı, lirik ve dramatik unsurlar karışımı şeklinde vücut bulan edebiyat türünde ifade edilebilmiştir. Hasan Ağa savaşı erkekler dünyasının kurallarına göre hareket eder, eşi ise kendi kurallarına-anneler/kadınlar dünyasının kurallarına tabiidir. Bu yüzden Hasan Ağa eşinden

yanında olup yaralarının sarılması için kendisine yardım etmesini bekler. Her iki dünyanın kurallarına göre kadının her zaman çocuklarının yanında olup kocasının yokluğunda çocuklarını büyütmesi lazımdır. İşte bu, savaşçı olan erkekler dünyası ile anne olan kadınlar dünyası arasında çatışma yaşanması için yeterli sebeptir.

Meydan muharebesindeki nidalar kesildikten sonra sağ kalan yiğidin yaraları sarılırken şiir dünyasına yiğidin ailesi (eşi, annesi ve kardeşi) ile beraber *kadın* perspektifi de girer. Kadın perspektifi demek, kadını erkeksiz dışarı çıkmaktan men eden kadın hayâsı, kocası zor durumdayken bile çocuklarının yanında olma ihtiyacı ve aynı zamanda, hiç olmazsa söz konusu hayâ yoluyla, kocasına karşı duygusal olarak mesafeli duruş gösterme özgürlüğü demektir. Hasan Ağa'nın eşinin yaptığı, savaşçı erkek bencilliğinin saldırısı karşısında kadın onurunu korumak için verilen mücadeledir. Kendisini yaralı yatan Hasan Ağa'yı ziyaret etmekten men eden hayâsı ve abisine kendisini bir daha evlendirmemesi için yalvarması bu şekilde izah edilebilir. Kendisinin onuru, çocuklarını arkasında bıraktığı evinden kovulmasıyla ciddi bir şekilde sarsılmıştır. Sonrasında İmotski kadısı ile evlendirilmesiyle, dünyası yıkılmaya devam etmiş, çöküşünün zirvesi ise çocuklarıyla tekrar karşılaşması olmuştur. Hasan Ağa sivri sözleriyle kendisini en hassas olduğu yerden vurur. Aslında *Taş kalpli anneniz* şeklindeki sözleri, kadın ve anne kimliğinin çökertilmesi amacıyla yapılan darbelerin sonuncusudur.

Hasan Ağa'nın eşi *bir kez daha* sevmediği erkekle evlendirilecektir. Geriye dönecek olursak, kendisinin ruhunun ilk evlilikle nasıl yara aldığını tahmin edebiliriz. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bey sınıfı ile ağa sınıfı arasındaki sosyal farklılığın evliliğindeki sevgi yokluğunun sebebi olduğu ihtimali söz konu değildir; söz konusu olan, savaştan savaşa koşmayıp her zaman yanında olacak kocasına olan ihtiyacıdır. Öyle bir erkek savaşta yaralanarak ıssız dağ başlarında yaralı yatıp yaralarının sarılmasını beklemek ve eşinin duygularını savaşçı erkeklere has bir üslupla sınamak durumunda olmazdı.

Edebî Türün Kenar Bölgeleri

Demek ki *kadın* perspektifinden bakıldığında olup bitenler aslında balad başlamadan önce bile olmuştur. Kadının dünyası sevmediği erkekle evlendirilmesiyle sarsılmıştı veya daha net söyleyelim: bir erkekle evde değil savaş alanlarında vakit. İkisinin dünyaları arasındaki çatışma baladın ilk mısralarından önce başlamıştı. Gelgelelim, olaylara başka bir açıdan da bakabiliriz.

Hasan Ağa ve eşi, epik ve lirik olmak üzere iki karşıt edebiyat türüne dâhil edilen kahramanlardır. Hasan Ağa tipik bir epik geçmişi olan savaştı karakterdir ve bu dünyanın dışında davranmasını bilmez. Onun trajedisi, mücadele ve savaş alanının ne zaman ve nerede bittiğini ve nazik aile içi ilişkilerin nerede başladığını *bilmeyişidir*. Aynı kuralların hem savaş alanında hem evde geçerli olmadığının farkında değildir. Biliyor olsaydı eşinin de yanında olup yardım edebileceği evinde tedavi olmaya karar verirdi. Ve tabii ki onun sadakatini *kendi* üslubuyla sınama ihtiyacı hissetmezdi.

Hasan Ağa'nın eşinin trajedisi, kendisinin ait olduğu kadın alanından yabancı olduğu erkek alanına çekilip sınava tabi tutulmasıdır. İkisinin ortak trajedisi ise, aralarında hiç iletişim olmayan iki karşıt dünyanın mahkûmları oluşlarıdır. Epik şiirlerdeki çok sayıdaki kadın kahramanın yaptığı gibi, kadın kahramanlar kendini savaş ortamında bulduğu zaman o ortama uyum sağlayarak 'kadınlığından' vazgeçer. Aynı şey lirik ortamdaki erkek kahramanlar için de geçerlidir. Hâlbuki baladda olduğu gibi *her ikisi* kendi dünyasında sıkışıp kaldığı zaman trajedi ortaya çıkar. Kanaatimizce her ikisinin trajik suçu bundan kaynaklanmaktadır; sadece Hasan Ağa'nın eşinin hayâsına odaklanmak doğru değildir. Sonuç malumdur: ip inceldiği yerden – kadın kalbinden – kopar.

Balad, epik ile lirik unsurların arasındaki farkların silinmeyip daha da vurgulandığı bir üst-edebî türdür. Bu karşılaşma, bu karşıtlık, epik ile lirik unsurlar arasında ortaya çıkan bu çatışma, baladı kaçınılmaz olarak trajediye dönüştürür. Böylece bu iki kahramanın trajik suçu, şimdiye kadar zannedildiği gibi sadece toplumsal cinsiyet boyutunda değil, hem toplumsal cinsiyet hem de edebî tür boyutunda ortaya çıkar.

Sonuç

Bu makalede, *Hasanaginica* başlıklı meşhur baladın karmaşık ilişkiler sistemi içerisinde odak noktası işlevini gören *Sevgili karısı ise, hayâsı yüzünden gelememişti* mısraındaki hayâ kavramının, daha çok Batı-Hristiyan geleneğine özgü birey(sel)-toplum(sal) çatışmasına indirgenerek yorumlanmasının yanlışlığına işaret ettik. Başka/alternatif kimlikleri kabullenip benimsemekten genellikle aciz olan yabancı zihniyet tarafından uydurulup yakıştırılan böylesi bir sosyal çatışmaya Doğu-İslam kültüründe pek rastlanmadığı için söz konusu hayânın ne sadece kişisel özellik ne de toplumun dayattığı ve kadının günlük hayatta ister-istemez taşıdığı fazilet olduğunu gösterdik; baladın kahramanı olan Hasan Ağa'nın eşi için hayâ ikisidir.

Hayânın çeşitli katmanlarının anlaşılabilmesi için hem kahramanların toplumsal cinsiyet rollerine hem de balad olarak bilinen edebî türün özelliklerine dikkat etmenin gerekliliğini vurguladık. Baladdaki eşler arasındaki çatışma, toplumsal cinsiyet ve sosyal sınıf olmak üzere iki boyutta eşzamanlı olarak başlamaktadır. Kadın perspektifinden bakıldığı zaman, Hasan Ağa'nın eşini, savaş alanında yaralı yatan eşi Hasan Ağa'yı çadırında ziyaret etmekten men eden hayâ, kocası zor durumdayken bile çocuklarının yanında olma ihtiyacı ve aynı zamanda, hiç olmazsa söz konusu hayâ yoluyla, savaştan savaşa koşarak eşini ihmal eden kocasına karşı duygusal olarak mesafeli duruş gösterme özgürlüğü demektir. Hasan Ağa'nın trajedisi ise, mücadele ve savaş alanının ne zaman ve nerede bittiğini ve nazik aile içi ilişkilerin nerede başladığını bilmediği içineşinin sadakatini kendi üslubuyla sınama ihtiyacı hissedip âdetlere aykırı olarak kendisini yaralı olarak yattığı çadırında ziyaret etmesini beklemekle gelenek ve göreneklerden uzaklaşmış olmasıdır. Böylesi bir çatışma ve karmaşık ilişki, ancak eşit derecede karmaşık olan, lirik ve epik unsurlar karışımı şeklinde vücut bulan baladda ifade edilebilmiştir. Epik ile lirik unsurlar arasında ortaya çıkan bu çatışma ise, baladı kaçınılmaz olarak trajediye dönüştürür.

HASANAGİNİCA - M. TAYYİP OKİÇ

1. Yeşil dağda o beyaz beyaz (parıldayan) nedir?
Karlarmı, akkuşlarmı?
Karlarmı olsa idi erimiş olurdu.
Akkuşların da uçmuş olmaları gerekirdi.
5. (Bu görünen) ne karlar ne de akkuşlardır.
O (parıldayan) Hasan Ağa'nın çadırıdır.
Kendisi ağır yaralarının (ıztırabı) içinde (kıvranmakta)
(O zaman) annesiyle kız kardeşi ziyaretine gelmişler,
Sevgili karısı ise, utangaçlığı yüzünden gelememişti.
10. (Ağanın) yaraları iyileşmeğe yüz tutunca
Vefakâr (olan) sevgili (hanımına şöyle) haber gönderdi:
'(Artık) beyaz konağında beni bekleme!
Ne benim konağında, ne de yakınlarımın arasında.'
15. Ve zavallının fikri bu noktaya takılı haldeyken

- Konağın etrafında at kişnemesi duyulur.
(Bunun üzerine) Hasan Ağanın karısı (koşar ve)
Konağın penceresinden atlamağa kalkışır.
Onun iki genç kızı arkasından koşar (ve derler ki):
20. 'Sevgili annemiz, bize dön,
(Gelen) babacığımız Hasan Ağa değil,
Dayımız Pintorović Beğ'dir.'
(Bunun üzerine) Hasan Ağanın karısı (geri) döner,
Ağabeginin boynuna sarılır:
25. '(Ah) ağabeyciğim, ne büyük utanç der ki
(Kocam) beni beş çocuğumdan (ayırarak evden) uzaklaştırıyor.
Bey susar, hiçbir şey söylemez.
Fakat elini ipek (astarlı) cebine sokar
Ve (içinden, kocasının gönderdiği) 'boş' kâğıdını ona çıkarır
30. (Bu kâğıtta, kadının) mehrini aldıktan sonra
Onunla birlikte annesinin evine gitmesi (yazılıdır).
Kadıncağыз kâğıdı okuyunca
İki oğlunu (vakarlı) alınlarından
İki kızını (da) pembe yanaklarından öper.
35. Fakat beşikteki küçük oğlundan
Bir türlü ayırlamaz.
Ağabeyi onu ellerinden tutar
Ve onu güçlkle oğulculuğundan ayırır
Sonra atının terekesine atıp
40. Beyaz konaklarına doğru yola koyulur.
(Fakat kadın) ailesinin yanında kısa bir müddet,
Bir hafta kadar bile kalamaz,
(Çünkü) iyi bir kadındır, soyu da temizdir.
Bu iyi kadına, her taraftan tâlipler çıkar,
45. Fakat en çok (ısrar eden) İmotski kadısıdır.
Kadıncağыз (ise) biraderine (şöyle) yalvarmaktadır:
'Ah ağabeyciğim, sana hasret gitmeyeyim
Beni kimselere verme,

- Yavrularımı (anah) öksüz görüp de
50. Zavallı kalbim parçalanmasın!’
- Fakat Beğ hiç aldırma
- Ve onu İmotski kadısına verir.
- Kadın biraderine tekrar yalvarır:
- Bir beyaz kâğıda (şunları) yazıp;
55. İmotski kadısına göndermesini ister:
- (Talip olduğun) genç kadın seni nazıkçe selâmlar
- Ve (bu) mektubunda senden candan rica eder ki,
- Gelin getirecek beyleri topladığın zaman
- (Alay) Kasan Ağanın konağı önünden geçerken,
60. Öksüz yavrularını görmemesi için
- Genç kadın uzun bir örtü getiresin.
- (Bu) beyaz varakayı alan kadı,
- Gelin getirecek beyleri toplar,
- Gelin alıcıları da devşirir, kız almağa gider.
65. (Kadının bürünecek) uzun örtüyü (de) götürür.
- Gelin alıcılar salimen kız (evine) ulaşırlar
- Ve onunla birlikte salimen dönmeğe başlarlar
- (Ancak) Ağanın konağı önüne vardıklarında,
- İki kızı (annelerine) pencereden bakar,
70. İki oğlu da önüne çıkar
- Ve annelerine (şöyle) derler:
- ‘Sevgili annemiz, bize dön,
- Sana kuşluk (vakti) yemeği ikram edelim’.
- Hasan Ağa’nın karısı bunları duyunca,
75. Gelin alayının başındaki (şahsa) şöyle der:
- ‘(Ey) gelin alıcıların başı, (ey) din kardeşim,
- Atları konağın önüne durdur,
- Öksüz (yavru)larıma hediyeler vereyim.’
- (Bunun üzerine) atları konağın önünde durdururlar.
80. (Kadın) çocuklarına hoş hediyeler verir:
- Oğullarına altın kaplama bıçaklar,

- Kızlarına, yere kadar inen çuha (elbise)ler (verir).
Beşikteki küçük oğluna ise,
(Bir) bohça (içinde) elbise gönderir.
85. Yiğit Hasan Ağa (bütün bu olup bitenlere) bakmaktadır
(Dışarıda olan) iki oğlunu yanına çağırır (ve der ki):
'Gelin buraya benim öksüz (yavru)larım
(Anlaşılan) taş kalpli anneniz,
Size merhamet etmeyecek.'
90. Hasan Ağanın (o eski) karısı bu (sözleri) duyunca,
Yüzü bembeyaz kesilerek yere kapaklanır,
Yetimlerini görmenin (verdiği) hüznle
O anda (oracıkta) ruhunu teslim eder.

Açıklamalar

Mısra:

1. Metinde: Yeşil dağda ne beyazlanıyor? (Što se bili u gori zelenoy?)
2. a) Vuk Stefanović-Karacić, 'Tashiinde' cemi olan 'snizi' ('karlar'), lüzumsuz yere müfrede (sniyeg-kar) çevirmiştir.

b) Akkuş kuğu kuşunun başka bir adıdır (Çuvaşça'da: Akkaş, akas) Bkz. Saadet Çağatay, Türk edebiyatında kuğu kuşu (I Milletlerarası Türkoloji Kongresi, Bildiri Özetleri, İstanbul, 1973, s.25)

3. a) İvan Meštrović'in varyantında, 3-üncü mısra şöyledir:

Îl su bile na plandištu ovce?

(Yoksa eğlekteki ak koyunlar mı?)

(Bkz. Hasanaginica u narodu – Meštrovićeva verzija; in: Nova Evropa Zagreb, 22 mart 1931, knj. XXV, br. 3 i 4, s. 123). – Bu ilave mısra Milan Karanović'in tespit ettiği metinde de (Yazma halindeki nüsha, s. 1) geçmektedir.

- b) Hem Meštrović'in hem de Karanović'in metinlerinde 6. mısra budur:

A bile se odjavile ovce

(Ak koyunlar (artık kalkıp) giderdi).

c) Bu iki mısra gibi, her iki yerde 8 inci olarak şu mısra geçmektedir:

Nit su bile okuplyene ovce

(Ne de toplanan ak koyunlardır).

Zikri geçen bu üç mısra – ki birbirine bağlıdır – bilinen başka hiçbir metinde geçmemektedir. Fakat her bakımdan makama muvafık oldukları halde, onları terk etmek mecburiyeti hâsıl oldu ve ancak not halinde onlara işaret etmekteyiz.

Şunu da ilave edelim ki, bu ilave mısra hakkında Prof. Matija Murko şöyle bir mülâhazada bulunmaktadır: Meştroviç ve ondan evvel diğer çobanlar (baladın) başına şu mısraı sokmuşlardır:

İl su bile (ili turske) na plandištu ovce

(Yoksa eglekteki ak koyunlar /veya: Türk koyunları/)

Bkz: Asanaginica sa Šipana (Nova Evropa, Zagreb 1935, s. 118-119).

4. Metinde: poletili (uçmuş olurlardı)

7. Veya: ağır yaraların elemiini çekiyor (boluye)

8. Metinde: sestritza (kızkardeşliği, hemşireliği).

9. a) Metinde: sevdiği kadın, sevgilisi, mahubesi, (lyubovtza).

b) Metinde: ad stida ne mogla (utangaçlığı yüzünden yapamamıştır).

11. Metinde: lyubi (sadık, vefakâr mahubesine).

12. Baladda konağın karşılığı iki tabir geçmektedir. Biri: kûla (kule) ve diğeri – bu mısra'da olduğu gibi- dvor (saray)dır.

13. Metinde: rod (soy ve aile).

14. Metinde: razumila (anlayınca).

15. Metinde: u toy misli stala (bu fikre takılmıştı, bu fikirde durmuştu).

16. Metinde: yeka stade konyâ (atların gürültüsü koptu). – Kişneme tabiri ile tercüme ettiğimiz söz, Fortis'te 'yeka' kelimesidir. Vuk Stefanoviç-Karaciç bunu 'tutany' ile değiştirmiş olup, Meştroviç'in pseudo-variante'ında: 'klopot' sözü ile ifade edilmiştir. Bir-

birine, mana bakımından, yakın olan bu üç kelime arasında nüans farkı vardır.

17. Metinde: i pobije Hasanaginitza (Bunun üzerine) Hasan Ağanın karısı kaçtı).

18. Metinde: 'da vrat lomi kule niz pencere' (Kulenin penceresinden boynunu kırmağa / kaçtı/). Bazı varyantlardan ve birçok yazarın ifadelerinden çıkan manaya göre, bu kaçış intihar kastı iledir. Ali İshaković'in açıklamasına göre ise, burada intihar bahis mevzuu değildir. Ancak, 'kulenin penceresinden boyun kırmışçasına, yani delice bir kaçıştır (vratolomno byejanye niz kulu). Zira Hasan Ağa'nın: 'Beni ne konağımda, ne de yakınlarım arasında bekleme' tarzındaki sözleri böyle bir davranışa yol açıyordu. Esasen ulu dinine sımsıkı bağlı, asil olan bu hanım, intiharı düşünemezdi.

19. Metinde: 'dvi çeri divoyke' (iki kız evladı).

21. Burada Türkçe olan 'baba' sözü, şefkatle 'bâbo' tarzında yer almaktadır.

22. Türkçe 'dayı' tabiri hala Boşnak dilinde mevcuttur. Ancak, tıpkı amca'da olduğu gibi (amica), 'dayıca' şeklindedir.

24. Metinde: 'ter se viša' (boynuna asılır) tabiri geçmektedir. Boşnakça 'brat' sözü, hem erkek kardeş, hem de ağabey manasına gelir. Fakat burada, ağabey kastedilmektedir.

25. Burada: 'brat' sözünün şefkat hali (brâto) vardır, yani ağabeyciğim.

26. Metinde: 'şalye' (gönderiyor).

27. Metinde: Behe mûçi (Beğ susar).

28. Metinde: u cepe svione (ipek ceplerine) şeklindedir.

29. Metinde: 'knyigu oproşçenya' (bağışlama kâğıdı), yani talâk, boşanma kâğıdı, belgesi.

30. Metinde: 'potpuno vinçanye' (tam nikâhını). Yani 'talâk-ı selâse' '(üç talak ile) boşandığından dolayı, bundan çıkan -Mehr-i Müeccel' gibi- bütün haklarını alması (yazılıdır).

31. Metinde: 'da gre s nyima maytzi uzatrage' (onunla beraber annesine geri gitmesi), (yani: yazılı idi).

32. Burada Türkçe 'kadın' kelimesinin Boşnakça şekli olan 'kaduna' (şefkatla da: kâda) kullanılmıştır. – Müslüman Boşnak kadınlarının – bilhassa asil kadınların – okuma yaz-

mayı bildiklerine dair başkaca misaller de vardır. Boşnak kız ve kadınlarının kültür seviyesini aks ettiren halk edebiyatındaki misallerden öğrendiğimize göre, bunlar okuma ve yazmağı öğrendikleri gibi, ilim de tahsil ediyorlardı (Beğ konaklarında bu işle tanzif edilen hususî hocalar da vardı). Biz burada, buna dair sadece üç misal vermekle yetineceğiz:

a) Knyigu uze Şahin Paşinitza
Pa pogleda knyizi niz yaziyu
Paşinitza ilum naučila,
Yer ye ona soya gospodskoga

Şahin Paşa'nın karısı (eline)
Kitap (mektub) aldı.
Kitabın yazısına baştan aşağıya baktı,
Paşanın karısı (Paşinitza) ilim öğrenmiştir,
Zira kendisi asil soydandır.

(Bu kıt'a 'El-Hidaya' dergisinin – Sarajevo 1358/1939 – III üncü cildinden – s.79- alınmıştır.)

b) 'Hasan-aga lyubi govoraşe'
Dyevere sam knyizi naučila
Naučila knyizi i kalem

'Hasan Ağa sevgili (karısına) diyordu ki'
adlı halk şiirinde şöyle bir beyte rastlamaktayız:
Kayın biraderlerime kitap öğrettim, kitap
ile kalemi öğrettim.

(Bkz.: Said Orahovac, Sevdalinke, balade i romanse Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1968, s.860).

c) Kad ye Nebi sedam godin' bilo,
Tad ye spremi dayci u Čayniče
Nek ye uči sitnu knyigu pisat
Dayinitza sitan vezak vesti.

Nebiyeye (Neba) yedi yaşına girince
O zaman (babası) onu Čayniče'deki dayısına
- Dayısı ona ince yazıyı yazmasını, yengesi de ona
İnce nakış işlemlerini öğretsinler diye – gönderdi.

(Behar mecmuası Sarajevo 1905, cilt V'den naklen)

34. Metinde: 'srid rumena lica' (al yüzünün ortasından) şeklindedir.

35. Bu misalde de görüldüğü gibi, Türkçe 'beşik' tabiri Boşnakçada da kullanılmaktadır.

37. a) Burada şefkatle 'bratatz' (ağabeycik) tabiri kullanılmaktadır.

b) Onu ellerinden alır' (za ruke uzeo).

38. Metinde: şefkatle 's sinkom' (oğulcuğu ile) tabiri geçmektedir.

39. Metinde: 'na konyitza' (atın üstüne)

40. Metinde: S nyime grede dvoru biyelome (Onunla birlikte beyaz konağa gider).

42. a) Bu 'bir hafta bile geçmedi' sözü, ağıleb-i ihtimale göre, Dalmaçya Hristiyanlarının şiir üzerindeki tasarruflarından ileri gelmektedir. Bu ifade, her şeyden evvel İslam Hukuk kaidelerine muhaliftir. Zira boşanmış bir kadına, 'iddet' müddeti geçmeden, kimse talip dahi olamaz. Hele bu talip Şeriat âlimi olan bir kadı olursa! İslam Şeriatına göre boşanmış bir kadının tekrar evlenebilmesi için, arka arkaya üç hayız müddeti kadar beklemesi lazımdır. Buna dair Kur'an-ı Kerimin sarıh bir Ayet-i Kerimesi vardır (Bakara, 228/2): 'Ve'l-mutallakâtu yatarabbasna bi enfusihine selâsete kurû'... (Boşanmış /kadınlar/, kendi kendilerine üç aybaşı hali beklerler...)

Esasen, asgarî iddet müddeti – Hanefî fıkıh uleması nezdinde altmış gündür (Tafsîlât için bkz: El-Kurtubi, El-Cami'u li ahkâmî'l-Kur'an, Mısır, 1369 (III, 117); Es-Seyyid Muhammed Reşid Rıdâ, Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Hâkim, Mısır, 1350 (II, 370); Ebu Ca'fer Et-Tahavi, EL-Muhtasar Mısır, 1370 (s, 204); Ömer Nasuhi Bilmem, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1950 (II, 390-394, 408, 628, 629).

b) Sonra 'hafta' manasındaki 'pazar' sözü (nedilya), Müslüman Boşnaklarca, bilhassa o zamanlarda, kullanılmamakta idi. Onlarca, Türkçeye Farsçadan geçme 'hafta' (hefta) kelimesi kullanılmakta idi. Yani yukarıdaki ifade hem hukuken, hem dil bakımından yanlıştır. Dolayısı ile: 'bu bir hafta' tabiri ile iddete muhalefet edilmemiştir, zira bu söz taliplerin zuhuruna aittir, düğün alayının zuhuruna değildir' diyen edib Ali İshakoviç hata etmektedir. Bizce, burada, mesela 'bir yıl dahi geçmedi' (ni godinu dana) demek, daha münasip olurdu.

47. Bu yemin şekli, hemen hemen Boşnakçaya has olduğundan dolayı, başka dillerde ifade edilmesi güçtür: 'Ay tako te ne jelila bratzo' (Ah, Ağabeyciğim, sana hasret olmamanın aşkına; Başın için; Allah bizi birbirimizden ayırmasın; Allah seni başımızdan eksik etmesi – gibi tabirlerle ancak biraz asla yaklaşmış olunur). – Fortis, bu mısraı İtalyancaya tercüme ederken (Pella tua vita...), not halinde açıklamada bulunmak ihtiyacını duymuştur: 'Ah, sana hasret olmamanın aşkına, yani: o kadar uzun zaman yaşayasın ki, seni kayıp ettikten sonra, sana hasret kalmayayım' (cosi viva tua longo, ond'io non ti desidero dopo d'averti perduto; s. 105, not: e). – Voyislav Yovanoviç'in Fransızca tercümesi, diğer tercümelere nispeten, daha muvaffakiyetli olmuştur: 'Mon frere, puisse-je ne jamais desirer te revoir (si tu ne veux m'écouter)'. Bkz. La Guzla de Prosper Merimee,

Paris, 1911, p. 368.

48. Buradaki 'za nikoga' (hiçbir kimseye), gayrimüslimlerin ifade şeklidir. Boşnakçası ve Gramer bakımından doğru olan şekil 'ni za koga'dır.

49. Burada 'yadno' (zavallı, bîçare) tabiri kullanılmıştır.

56. a) Burada 'kız' (divoyka) sözü geçmektedir. Prof.Dr. Nikola Banaşević'in de izah ettiği gibi, 'genç kadın' manasındadır. Vuk Stefanoviç Karaciç gibi bazı müellifler: evli olup, beş çocuk sahibi olan bir kadına nasıl kız denebilir diyerek bunu anlayamamışlardır. Ali İshakoviç, Abdullah Aynı Buşatliç'in 'Müslümanların Aile ve Miras Hukuku' (Porodično i naslyedno pravo muslimana) adlı eserine istinaden (Sarajevo, 1926, fıkra 55), bu tabirin kullanılmasının meşru olduğunu hatırlatmaktadır. (Bkz: Tumaçenya, Zivot dergisi, Sarajevo 1974, god. XXIII/5, s. 535).

b) Nazikçe selamlar' şeklinde tercüme ettiğimiz tabir, metinde 'lipo' 'iyi' tarzında geçmektedir.

57. Keza 'candan' tabirinin metindeki karşılığı yine de 'lipo', 'iyi' olarak ifade edilmiştir.

58. 'Gelin getirecek beyler', 'gelin alacaklar', yani 'gelin alay', Boşnakçada tek kelime ile 'svati' olarak ifade edilmiştir.

59. Metindeki 'nosi' tabiri, hem 'götür', hem 'getir', hem de 'taşı' manasına gelir.

65. Metindeki 'podkluvak' (Split nüshasına göre), 'podkluvatz' (Fortis'e göre), 'podkluvaç' (Srećko Duyam Karaman'a göre) tabirinin yerine Vuk Karaciç 'pokrivaç' (örtü) tabirini ikame etmiştir. Bu söz üzerinde çok durulmuş, fakat tatmin edici bir hal tarzı henüz bulunamamıştır. 'Podduvak' (duvak altı) teklifi de kabule şayan görülmemiştir. Şu var ki, burada, kalın ve uzun bir örtü bahis mevzuudur ki, Hasanaginica, çocuklarının, önünden geçerken, onları göremeyecek kadar kalın bir örtü arzu ettiği aşikârdır.

66. Metinde: 'došli do divoyke' (kıza ulaşır- 'kıza kadar' yani kızın evine kadar) gelirler.

68. Metinde: 'Ağanın konağı yanına' (Agi mimo dvore).

69. Pencere sözü, Boşnakçada (pencer) yerleşmiş bir kelimedir. Metinde, gayrimüslimlerin telaffuzu olan 'penjer' şekli geçmektedir.

72. Metinde 'vrati nam se' (bize dön) ibaresini Vuk Stefanoviç Karaciç 'bize uğra' (svrati nam se) şekline çevirmiştir. Böylece, hem metnin aslını bozmuş, hem de manayı deği-

tirmiş olmaktadır. Baladı tahlil edenlerin çoğu bu tasarrufu tasvip etmemişlerdir. Zira yavruların arzusu, annelerinin temelli olarak onlara dönmesidir, geçici olarak değildir.

73. Metinde: 'Da mi tebi ujinati damo' (Sana kuşluk yemeğini verelim). Burada Kuşluk vakti yemeği teklifi sadece nazikçe ifade edilen bir bahanedir.

75. Metindeki 'Svatov starišina', düğün, gelin alayı reisi, büyüğü demektir.

76. Metinde: 'Bogom brate' (Allah için kardeşim).

77. Metindeki: 'uza dvore' (konağın yanında) tabiri ile konağın önünde kast edilmektedir.

81. Metindeki 'nozve' tabiri henüz aydınlanmamıştır. Vuk Karacić bunu 'mestve' (mest) diye okumuştur. Fakat altın kaplamasının garabeti karşısında 'noje' (yani altın kaplama bıçaklar) şekli tercih edilmiştir. Zira bu gibi hediyeler – umumiyetle – normal karşılanabilir. Fakat, bütün gayretlere rağmen, bu söz de henüz muvaffakiyetle halledilmemiştir. 'Nozve' hakkındaki Prof. Murko'nun mülahazası şöyledir: 'İzah edilmiş olmamasına rağmen, bu kelime yazma nüshası ile teyit edilmiştir. Vuk Karacić onu 'noje' (bıçaklar) şekline çevirmiştir.' – Bkz: Dr. Matija Murko, *Tragom Srpsko-hrvatske narodne epike*, Zagreb 1951, I, 359, not 58.

84. 'Bohça içinde elbise gönderdi' ibaresi, müdekkikleri bir hayli yormuştur. Fortis'in tesbit ettiği metinde 'ubosc u aglinu', prof.dr. Franz Miklosich, Split nüshasına göre 'uboşku hakyinu' şeklinde, bu iki söz yer almaktadır ki hepsi 'fakir elbisesi' manasına gelmektedir. Sonraları, Miklošić, prof.dr. Zare'nin ikazına istinaden, bunu 'ubočki, u boşçi' (Türkçe bir söz olan 'bohça'da) şeklinde kabul etmiştir.

Sonraki yazarlar bu hal şekli tercih ettikleri halde, bu mesele katî olarak halledilmiş sayılmaz.

85. Hasanaginitza ballade'nin orijinal metnini elinde bulunduran Srećko Duyam Karaman (Split Yazma nüshası), Dubrovnik'te intişar eden 'Slovinac' adlı mecmuada (1882, V/32, s. 498), bu metni neşir etmiştir. 85 inci mısradan evvel, bir ilave mısraı derç etmiştir ki şöyledir:

Ali ne šće u dvor ušetati

(Fakat konağa girmek istemez)

Ne Fortis'in İtalyanca tercümesiyle birlikte neşrettiği metinde, ne de Vuk Karacić'in

Halk Şiirleri (Srpske narodne pjesme) adlı kitabındaki metinde, ne de herhangi diğer metin veya varyantta, bu mısra geçmemektedir. Karaman da, bu mısraı nerede bulduğunu tasrih etmiyor. Acaba, yazma nüshanın kenarında yazılı olmuş olmasın? Şu var ki yeri de tam burası değildir. Daha fazla 79 uncu ile 80 inci mısralar arasına belki daha yakışır. Bu mısra, belki Karaman'ın kendi ilavesidir. Karaman'dan bir sene sonra tetkik yazısını neşretmiş olan Prof. Mikloşiç de ne bu mısraı metnine derç etmiş, ne de ona en ufak bir işarette bulunmuştur. Bu yüzden, biz de bu mısraı metin ve tercümemize almadık.

89. Bu kelimeyi (arcaskoga) müdekkikler türlü şekillerde izah etmeğe çalışmışlarsa da, muvaffak olamamışlardır. Kimi 'ırcavoga' (kötü veya pashı) kimi ise, bu kelimeyi terk edip, yerine 'kamenoga' (taşlı, taştan) sözünü ikame etmişlerdir.

92. a) Metinde: 'Gledayuç sirôtâ' (yetimlerine bakmanın).

b) Hasanaginitza baladını ilk neşredip tercüme eden Fortis, bu mısraı anlayamamış ve yanlış tercüme etmiştir: Gli orfani figli suoi partir veggendo (Viaggio in Dalmazia, I, 105). Gayet tabiidir ki, bu yanlışlık, eserinin Fransızca tercümesinde de yer almaktadır. (Son ame quitte son corps au moment qu'elle viot partir ses enfans – Voyage en Dalmatie, I, 149). Fortis'e ve ona istinaden Goethe'ye ('Als sie ihre Kinder von sich fliehn sah' – Bkz. Herder, Volkslieder, 1778, s. 314) dayanılarak yapılan bütün tercümelerde bu mısra böylece yanlış çevrilmiştir. Fransızca tercümelerin ekserisi de böyledir. Ancak Prosper Merimee, Adam Mickiewitz, August Dozon de Voyislav Yovanovitch bu hataya düşmemişlerdir. Bayan Colonna zaten metni tamamen keyfi bir şekilde değiştirmiştir.

Extended Abstract

Culture, Gender and Genre as Limits and Motives in the Interpretation of the Bosniak Ballad *Hasanaginica*

Vedad Spahić

Mirsad Kunić

Mirsad Turanović

After the Introduction that explains the methodological standpoints and goals, the first section of the article considers cultural limits and initiations in the interpretative approaches to the ballad *Hasanaginica*, with a focus on its key verse “*A ljubovca od stida ne mogla*” [But for the very shame his wife is absent]. The most prominent views on the nature of shame of the female protagonist which functions in the ballad structure as the essential motivation of all successive events and the initiation principle comparable to the tragic guilt in the tragedy are observed. The authors begin the exposition with the thesis that the Bosniak ballad *Hasanaginica* is a work confirmed by Ingarden’s phenomenological standpoint on the existence of places of indeterminacy in the literary text, obliging the reader to fill in the gaps and make them concrete, so that, ultimately, the aesthetic harmony of the whole is achieved. The place of indeterminacy is here connected to the fact that the male or female singer says nothing on the nature of *kadin’s*

Prof. Dr., Tuzla University, vedadspahictz@gmail.com

Prof. Dr., Tuzla University, mirsad.kunic@untz.ba

Assist. Prof. Dr., University of Sarajevo, mrturanov@gmail.com



0000-0002-7614-1438

0000-0002-0904-8858

0000-0002-4929-9790



Fettah Efendi Association

DOI: <http://doi.org/10.51331/A012>

Journal of Balkan Studies, 1 (2), 2021,
balkanjournal.org



Application: 19.12.2020

Revision: 19.02.2021

Accept: 24.03.2021

shame. The shame remains unexplained, posing an everlasting problem in the interpretation of the ballad. The majority of interpretations [Lucerna, Murko, Barić, Krnjević] stipulate that shame is a distinctive feature of the *kadin*, a determinant, a common identity characteristic of Muslim women at the time, stemming from the then-ethics, mores and the way of life. Another group of researchers [Geseman, Georgijević, Medenica...] consider shame to be linked not to the type, but to the character, objecting the opponents' cultural blind spot. In their opinion, the alleged subservient position of the woman in the oriental patriarchal societies cannot be measured by European understanding. The patriarchal way of life and its moral codes are felt as a burden or slavery only when they begin to lose their essential task and function. The authors of the article interpret the key verse, and by that, also the ballad, by starting from the premise that, in the Islamic societies, the totality of life has the source and stronghold in religion that does not recognise the more inherent divergence of the individual and the collective observed in the Western Christian tradition. In that light, the dilemma on the shame, based on the binary relationships *collective – individual, personal – common, subjective – objective*, loses credibility. For Hasanaginica, shame could be both, never only one or the other, and the same applies for the male or female ballad singer who had felt no need to additionally explain the concept, since the listeners had anticipated and understood it.

The issue of divergence between the individual and the collective in the Oriental-Islamic civilization had not manifested until recent times in some dramatic appearance, simultaneously becoming one of the distinctive features based on the Hellenic tradition, Judeo-Christianity and the renaissance acquisitions of the formed, modern Western civilization. The objection that could be addressed to both the antagonised groups, the "typologists" and the "characterologists", after this meticulous consideration of viewpoints regarding the central issue of the ballad is that they have cut us short of the imperative of the newer research methodology – a validly reconstructed horizon of expectations within which a work was created and accepted in the past. "Blending", i.e. understanding of the past that is neither adopted nor rejected by the past as the *other* and the different but with which it is possible to communicate, is only possible after the "reconstructive procedure". Good presumptions for an approach freed from prejudice to cultural variety, including *Hasanaginica*, have been recognised by the authors in the flows of the feminist criticism. Julia Kristeva provided the key contribution in the sense that she positioned the woman simultaneously inside and outside the male

society, making her both his romantically-idealised other and his victim-vagrant. Sometimes, the woman is what stands between the man and chaos, and sometimes she is the very embodiment of chaos. That is why the woman disturbs the settled categories of the man's system and blurs his strictly determined borders. In the male society, the woman is a fixed image, but also a negative of such a social order; there is always something that remains within her, something unexplainable, something that resists fixation. *Hasanaginica's* fate is proof that not even the Oriental-Islamic society, which rests upon more stern, orderly and clearer relationships between sexes, is able to fully realise that fixation, let alone the western society which has failed to do so even theoretically (interpretations of *Hasanaginica* treated in this article observe that quite convincingly) – let alone in social practice.

In the following sections of the article, the authors indicate (in)consistencies of socio-cultural interpretations of *Hasanaginica*. The focus is on Muhsin Rizvić's interpretation according to which shame is motivated by social inequality of the main protagonists – *Hasanaginica*, who comes from a family of *beys*, and her husband who is member of a lower stratum of *agas*. By inertia of social psychology characteristic of her status, *Hasanaginica* can feel shame due to her position that resulted from her marrying a man by birth and socially not her equal. The authors are of the opinion that accepting such a thesis alters the affirmative image of ethical and emotional features of *Hasanaginica's* character, shaking to the very core the foundations of the ballad leaving unprecedented consequences for the internal harmony of structural elements (horizontally) and as opposed to the whole (vertically). In that context, the authors cite some sections from the text that eliminate the thesis on the superiority complex as an explanation for the source and origin of shame.

Regarding the gender-social complexity of the identity, the authors focus on the nature of the tragic conflict between the husband and wife – *Hasanaginica* and *Hasanaga*. The conflict is doubled in the ballad. The conflict between them (external) reveals also the conflict within each of them. Those two conflicts form two concentric circles that further spread to the third circle, which is the plot. (...) That would not be the case if both the protagonists weren't characterised by the preponderance of individual identity as opposed to the typical characteristics of social identity. That makes the conflict evermore complex. On the one hand there is a unique shame, and, on the other, a fatal inconsistency of *Hasanaga's* nature. Such a conflict, together with the previously-mentioned

thematic and identity-related complexity, could only be confirmed in an equally complex genre, recognised in the ballad as a mix of epical, lyrical and dramatic elements. Thus, the genre-related presuppositions appear as an inevitable fact in understanding of its exceptional semantic density. To the extent the genre appears as an ultimate framework, it also intensifies the conflict because both Hasanaga and Hasanaginica stem from two opposing modes of genre: epical and lyrical. Hasanaga is the character of analogue, typically epic background and is unable to behave outside that world. His tragedy is that he *does not know* when and where the space of the analogue action ends and when one enters the space of soft, interpersonal relationships within the family. He is unable to function at different frequencies, which even a man belonging to the most patriarchal communities should master, keeping in mind that the modes of behaviour in war and at home, i.e. in the warrior and family world, are not the same. It has been proven that the ballad is a supra-genre where the borders between the epic and the lyrical are not erased, but are rather even more emphasised. The confrontation between the epical and the lyrical inevitably leads the ballad into tragedy. The tragic guilt with these protagonists is thus written at two levels: gender and genre; thus, not only at the level of gender, such has been the opinion so far. In fact, this is one of the most important conclusions of this paper, and the authors emphasised it at the very conclusion. The article also contains the translation of *Hasanaginica* with appropriate explanations and comments by the prominent Bosnian turkologist Tajjib Okić.

Kaynakça

- Ahmed, A. (2019). *Putovanje u Evropu*. Sarajevo: El-Kalem.
- Barić, H. (1975). Tragika u pesmi o Hasanaginici (A. Isaković, Ed.). U *Hasanaginica 1774-1974*. (str. 453-458). Sarajevo: Svjetlost.
- Biti, V. (1998). *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Georgijević, K. (1975). Murkova Hasanaginica (A. Isaković, Ed.). U *Hasanaginica 1774-1974*. (str. 403-410). Sarajevo: Svjetlost.
- Halovel, I. (Irving Hallowell) (1972). *Antropologija danas*, Vuk Karadžić, Beograd.
- Gesemann, G. (1923). Die Asanaginica im Kreise ihrer Varianten. *Archiv für slavische Philologie*, 38, 1-44.
- Irigaray, L (1981). Zrcalo druge žene. *Marksizam u svetu*, 8, 8-9, 443-485.
- Jaus, H. R. (1978). *Estetika recepcije*, Beograd: Nolit
- Krnjević, H. (1980). *Živi palimpsesti ili o usmenoj poeziji*, Beograd: Nolit
- Krnjević, H. (1998). Hasanaginica, Đ. Buturović, M. Maglajlić, Eds., U *Bošnjačka književnost u književnoj kritici*, knjiga 2 (str. 272-296). Sarajevo: Alef
- Lešić, Z. (2015). *Saga o autoru*. Sarajevo-Zagreb: Synopsis
- Lucerna, C. (1975). Die sudslawiische Ballade von Asan Agas Gattin und ihre Nachbildung durch Goethe (A. Isaković, Ed.). U: *Hasanaginica 1774-1974* (str. 122-129). Sarajevo: Svjetlost.
- Maglajlić, Munib (1991): *Usmena lirska pjesma, balada i romansa*, Sarajevo: Institut za književnost – Svjetlost.
- Medenica, R. & Murko, M. (1939). Das Original von Goethes „Klaggesang von der edlen Frauen Asan Aga (Asanaginica)“ in der Literatur und im Volksmunde durch 150 Jahre. *Prilozi proučavanju narodne poezije*, 6, sv.1, 126-127.
- Murko, M. (1975). 150 godina Asanaginice u literaturi i usmenom predanju (A. Isaković, Ed.). U *Hasanaginica 1774-1974* (str. 363-402). Sarajevo: Svjetlost.
- Pavičević, V. (1988). *Sociologija religije*, Beograd: BIGZ.
- Rizvić, M. (1976). *Interpretacije iz romantizma I*, Sarajevo: Svjetlost.
- Škaljić, A. (1965). *Turcizmi u srpskohrvastkom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.

Low Labor Cost as a Determinant of Foreign Direct Investments in Albania, Kosovo and North Macedonia

Donjetë E. Rexha

Abstract: Expanding activities abroad to exploit existing advantages, to seek economies of scale or to finalize a production phase in an economy other than that of the home country is common for multinational enterprises (MNE), whilst seeking new locations where higher intensity of labor is required is a characteristic especially for the vertical foreign direct investment (FDI) and export-oriented firms. Low labor cost is considered one of the primary comparative advantages for the countries of South-Eastern Europe in terms of attracting FDI. Our paper contributes to the literature by examining how low labor cost impacts the level of FDI inflows in three countries of Western Balkans: Kosovo, Albania and North Macedonia. Our analysis reveals that low labor cost is not positively related and significant in these countries with regard to the attraction of FDI inflows.

Keywords: FDI, Western Balkan, Labor Cost

 MSc, University of Ljubljana, donjetarexha@gmail.com

 0000-0002-4620-272X

 © Fettah Efendi Association
DOI: <http://doi.org/10.51331/A015>
Journal of Balkan Studies, 1 (2), 2021,
balkanjournal.org



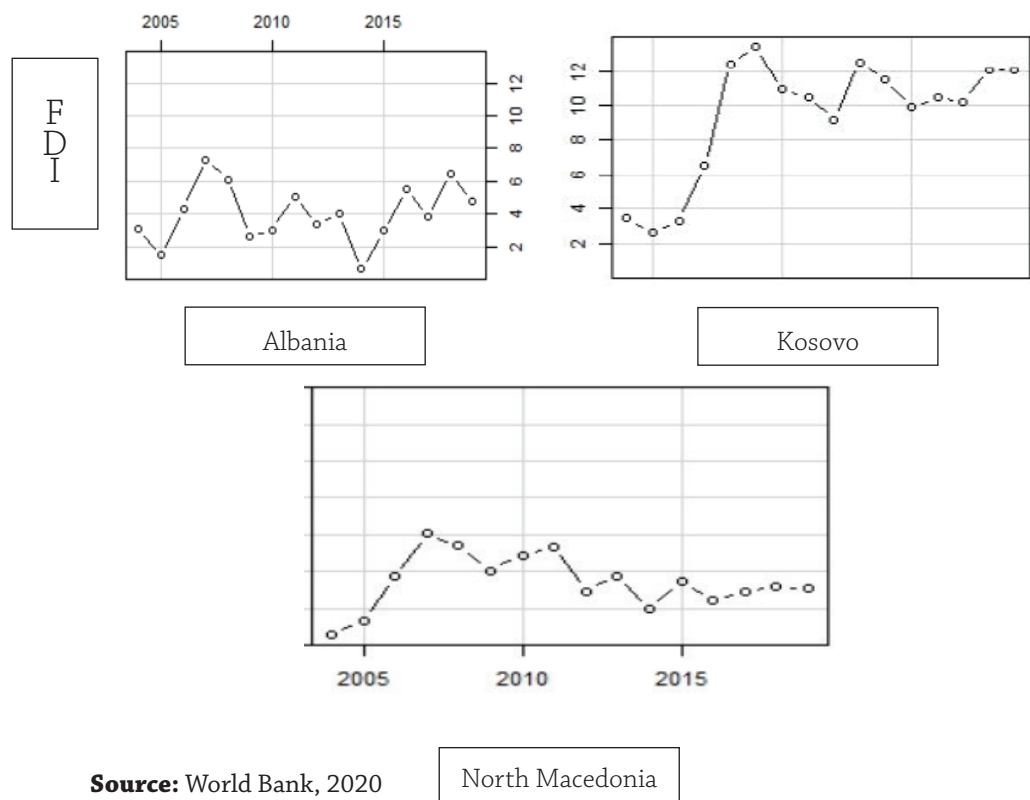
Application: 01.04.2021
Revision: 09.05.2021
Accept: 01.06.2021

Introduction

In both developing and advanced countries, FDI has become a standard part of the economic policy. The FDI is expected to contribute to economic development in developing countries by bridging the gap between domestic savings and investment needs. This contributes to economic growth through increased production potential and job creation. Hence, in pursuit of welfare and growth, countries oriented policies on attracting FDI by becoming more accessible and developing inciting policies aiming to absorb technology, cutting-edge devices, managerial skills and boost efficiency (Enderwick, 2005: 95; Asongu, et al., 2018: 2). Historical data shows that developed countries attract the highest inflows of FDI, 50.68% in the period 2010-2019, being, in the meantime, the main outsourcing countries as well. However, the landscape is shifting in recent years, as it becomes normal for developing countries to engulf the biggest part of FDI inflows (World Bank, 2019). The positive attitude towards FDI incited various governments' policies to foster the growth of inflows in respective countries. Implementing the right policies is particularly important for transitional and developing economies which commonly face a lack of financial resources from abroad. Being the main source of foreign capital, FDI flew toward South-East Europe in the beginning of the 1990s. The region consolidated its political position in recent decades establishing a peaceful environment, applying macroeconomic reforms and, designing suitable policies for the attraction of foreign investments. The completion of the integration into the EU fostered FDI inflows for some of the countries of South-East Europe (Carstensen & Toubal, 2003: 16; Sakali, 2014: 74). Western Balkans, which according to the European Commission refers to Albania, Bosnia & Herzegovina, Kosovo, Serbia, North Macedonia and Montenegro, lagged behind the rest of the continent in terms of attracting FDI. In

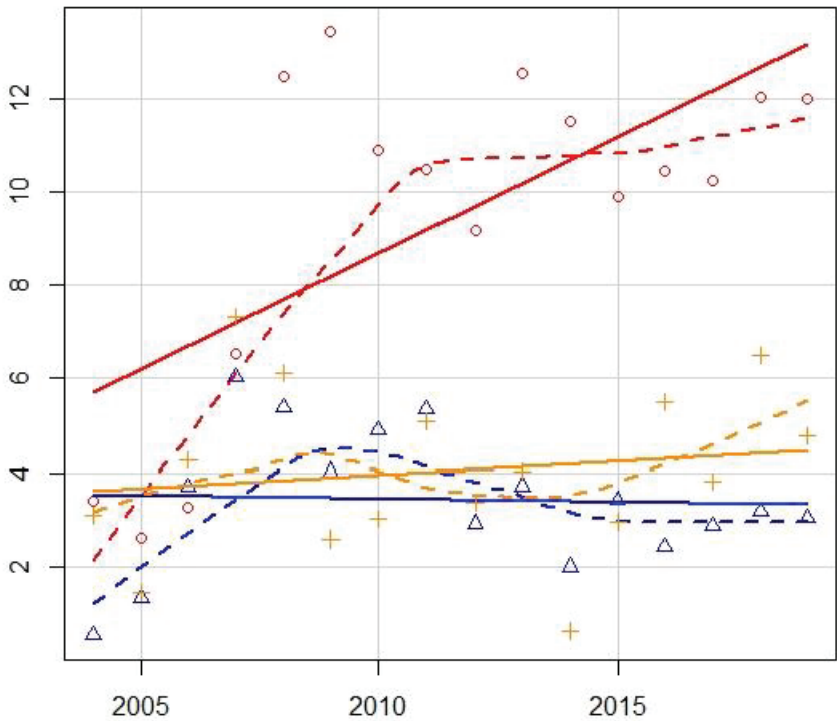
the last three decades, the Balkans experienced civil wars, the emergence of new countries and the dissolution of central planned economies. The shadow of a long troubled history of ethnic conflicts still bears the image of the region failing to fade the doubts and insecurity of potential investors (Estrin & Uvalic, 2014: 283). However, the region scored immense changes since the 2000s, witnessing a challenging transitional process, both economic and political. The beginning of a peaceful era, economic reforms and cooperation with the EU widened the horizon of positive changes. The increasing number of companies setting up their operations in the region is evidence of economic liberalization and increased economic growth. As the absorption of FDI inflows initially emerged in the midst of the 1990s, the average growth rate for the period 2009-2019 was 17.86% (World Bank, 2019).

Figure 1: FDI Inflows in Albania, Kosovo and North Macedonia



Source: World Bank, 2020

Figure 2: Trend of FDI Inflows in Albania, Kosovo and North Macedonia



- Albania; △ Kosovo; + North Macedonia

Source: World Bank, 2020

The move forward by the countries of the Western Balkans region marked a period of positive changes which were associated with the transitional process to the free market economy and deep reforms implemented by respective governments. This contributed to a robust growth rate of around 3% and a stable macroeconomic environment, whilst links with the EU added additional competitive advantages in terms of absorbing foreign investments. For a region that lacks developed financial markets, FDI remains one of the most important sources of capital. Hence, attracting FDI is one of the main pillars of economic growth and job creation. A positive and growing trend accompanied the level of FDI inflows in the countries. Albania makes the largest recipient country with an average of annual FDI inflows of \$943mln in the period 2004-

2019. Two other countries, Kosovo and North Macedonia remain far below in terms of attracting investments, with an annual average of \$343mln and \$403mln for the same time periods. The energy and mining sector was most appealing to investors in Kosovo and Albania whilst the real estate, banking and insurance sector appear to be preferred in all markets. In terms of FDI origins, the flows stem mainly from the EU and neighbor countries (IETL, 2019: 36). A growing volume of research papers explain the economic implications of FDI for the host and investing country. Considering the obstacles of operating in an often distant market, unfamiliar culture and high asymmetric information, only the most productive firms can bear the risks and challenges of managing multiple subsidiaries abroad. FDI consists of capital flows of firms with specific asset advantages such as: technology, managerial skills and trademarks. Multi-national firms happen to overpass obstacles of incomplete contracting problems when they sell or license these assets directly and to keep assets within the firm avoiding the risk of holdup by competitors (Pandya, 2010: 392). There are many theories about the main determinants of FDI inflows. While FDI is an important source of capital for developing and transitioning countries and there is a general perception that they bring positive effects to the country, there is a lot of research on what drives foreign companies to invest abroad. Research on the relationship between labor costs and FDI inflows in the Western Balkans economies is scarce. As far as we know, there is a lack of evidence to sum up how far labor costs lead flows of direct investments into the region. This study aspires to contribute to the debate on this matter. This paper will explore whether labor cost and foreign direct investment in three Western Balkans countries: Albania, Kosovo and North Macedonia have a positive relationship with each other. Following the introduction, the structure of this paper includes a total of three sections starting with a review of the literature on foreign investment theories. The second part includes a special section on elaborating the importance of labor cost for potential foreign investors. The third part includes the introduction of the study methodology, data collection and hypothesis. This final part also presents the results of the research and a discussion thereof. At the end there is a conclusion with the summary of the results.

Literature about the Determinants of Foreign Direct Investments

Globally, developing countries are promoting various policies to attract multinationals

to invest. Multinationals frequently enjoy a wide range of policies which include tax benefits and supportive economic regulations (Lashitew & Wall, 2018: 1). Throughout history, depending on national and ideological circumstances, countries have often tended to perceive FDI as a threat to their resources or state sovereignty. Even today, there are certain national security sectors where foreign investment is restricted or not allowed at all. It was only the 1980s when the movement of capital between countries became more visible and more significant in terms of importance and consequence that studies on this topic became more intensified. Hymer was one of the first to contribute to FDI in his dissertation topic, emphasizing that firms are motivated to move capital abroad to take control of new markets and increase profits. Firms are also looking to exploit their advantages and seek to take advantage of these advantages in markets other than the local market (Hymer, 1960: 25). Many theories have been constructed about FDI determinants with none of them dominating the other. But what is most mentioned in the literature and incorporates more elements into the study of FDI influencers is Dunning's "eclectic paradigm." The theory is attributed to three dimensions: ownership, which refers to the specific assets of the investment firm; location, which refers to the characteristics of specific markets that influence the chances of expanding activities there; and internalization, which refers to the value of retaining the advantages of ownership within the firm and entering the country, instead of exporting them to another country (Wilson & Baack, 2012: 97; Stoian & Filippaios, 2008:3). The eclectic paradigm of Dunning which provides the most decisive reasons on the motives of MNE to invest in other markets rather than the domestic market also provides a theoretical explanation about the types of FDI. Four are the types of MNE investing in a foreign market:

- a. MNE that target the local market and aim to use their competitive advantages to fulfill the needs of solely local consumers. Therefore, their focus commonly is: market size, domestic market structure and consumer preferences. The size of the market is measured through the population number and macroeconomic indicators, such as growth rate, level of GDP and income per capita. These kinds of investors are known as market-seeking investors.
- b. Resource-seeking FDI is another category of investors that make the decision to invest in a particular market based on the country's resource capacities. Resources include: natural resources, raw materials, low labor cost, abundant work force, and infrastructure quality.
- c. Efficiency seeking FDI involves investment firms that are seeking markets

with lower production costs and other advantages that would enable those firms to successfully compete in the international arena. These kinds of investments appear to be harder to attract: lower costs, efficiency of human capital, technology and infrastructure requirements. Being more than just a source of capital, efficiency seekers contribute to the creation of new jobs in a wider range of sectors in the economy, adding additional values to the host country.

d. Lastly, strategic asset seeking FDI is motivated by investor's goal to acquire new assets abroad that would add value and comparative advantages to the existing portfolio. Typically, these investments take the form of mergers & acquisitions and tend to lift up their competitiveness capabilities and reduce that of competitors by acquiring protection in the market, benefiting from trademarks, distribution channels and manpower (Franco et al., 2008: 5; Wadhwa & Reddy, 2011: 220).

e. Dunning provides a taxonomy of micro and macro determinants that helps to explain the firm's ability and desire to carry FDI. Designed to account for the costs of running abroad, a firm should first identify some of its distinct features that would overcome the disadvantages of operating in a foreign market (Carstensen & Toubal, 2003). Other theories explain the determinants of FDI inflows by considering various economic and non-economic aspects (Dung et al., 2018: 4). Market size, natural resources, labor costs, inflation and return on investment are generally considered as economic determinants for attracting FDI inflows (Dung, et al., 2018: 4; Esiyok & Ugur, 2017: 462; Shah, 2016: 3). Market size which is mainly measured by the level of GDP, GDP per capita or population number is considered to have a positive impact on attracting foreign investments as it is associated with higher market demand and business opportunities (Ranjan & Agrawal, 2011: 257; Randelovic et al., 2017: 98). The enhanced attention of investors only in some industries, might deprive the host country of spillover effects, and this might be an adverse effect of natural resources which otherwise are considered to have a significant influence in terms of attracting foreign investors (Asiedu, 2013:3; Arshad, 2017: 5). Inflation movements as a macroeconomic indicator are closely monitored by investors as the inflation rate directly affects the profit of business activities. Too high or too low rates can erode profits, increase uncertainty and increase the cost of capital. For this reason, a stable rate is taken as an indicator of the healthy economy of the host country (Sayek, 2009: 420; Alshamsi et al., 2015: 139; M. Mustafa, 2019: 51). Return on investment is one of the main reasons for the decision to expand business activities. The flow of investment in the host country depends on the rate of return on investment and the certainty or uncertainty surrounding that return. The decision-making process to determine the location of the investment is complex and in most cases involves a wide range of factors. Therefore, in countries that are perceived to have a lower degree of security, investors tend to seek projects with higher rates of return to offset the risk undertaken and thus also limit project opportunities (Ahamed & Tanin, 2010: 15). Although higher labor costs tend to increase FDI outflows and decre-

ase FDI inflows, that might not be the case always. Labor costs may not, though, impede FDI inflows if both legal and economic environments are high market potentials in the host country. Actually, the labor quality is of higher importance for investments occurring in developed countries (Lai & Sarkar, 2011: 397).

Low Labor Cost and FDI Inflows

The growing role of foreign investment in the global economy has increased research and discussion on the factors influencing their attraction. In recent years, mobility of international capital has significantly improved. In the global labor division, the growth of FDI inflows has surpassed foreign trade and national production, and multinationals play an ever-increasing part. (Eckel, 2003: 20). Therefore, part of the literature focuses on analyzing the impact of labor costs on attracting investment. So is labor cost an important factor for FDI inflows? First, we need to explain what is meant by the cost of labor for which the terms are commonly used: “labor costs” and “wages”. If we analyze these two terms we see that they are not the same thing, with the first including: wages plus taxes and benefits determined by policy makers of the host country. The term “wages” is defined as the direct contribution paid for employers’ productivity. In the perspective of the job suppliers (firms), overall labor cost is the important index, but labor suppliers are primarily concerned about the salary/compensation aspect of the overall cost (Saglam & Boke, 2017: 2). Regarding the significance of low labor cost as a determinant of FDI inflows level, the results are ambiguous. Economic theory implies that holding all other factors constant, a higher cost of labor discourages potential investors by diminishing the other advantages the host country could offer. Cheap labor force can provide competitive advantages to countries possessing this kind of resource. Hence, regions with abundant cheap labor resources are prone to attract higher levels of FDI inflows (Lashitew & Wall, 2018: 10). Commonly, export-oriented firms and labor intensive sectors consider low labor costs as a factor of significant importance in the process of decision-making to invest abroad. Therefore, during the early stages of economic development, countries are prone to attract such FDI’s implying a positive relationship between low labor costs and FDI inflows (Donaobauer & Dreger, 2016: 12). Firms that distinct their production processes into several stages (vertical FDI), seek low labor cost countries to execute those stages of higher level of labor intensity. Firms exploiting their existing advantages by expanding activities abroad seek to benefit from economies of scale, therefore low labor costs are of significant importance

(Masso et al., 2007: 8). Further stages of development which are commonly associated with increased wages and society welfare tend to affect FDI negatively. Along with its relatively smaller magnitude as compared to the size and distance of the host country, the effects on FDI inflows are statically important. Therefore, prospective government policies should be used to significantly enhance labor productivity in order to offset for the soaring salary costs (Bellak et al., 2007: 33).

Labor Market in Kosovo, Albania and North Macedonia

For emerging and new market economies of South East Europe, the most critical competitive advantage is that of low labor costs. However, the evidences are limited about the extent to which labor costs drive FDI inflows to these economies. Labor costs are relatively low in the region compared to the rest of the continent. The region's job markets are characterized by significantly high levels of informal economy and persistent long-term unemployment (World Bank Group & Vienna Institute for International Economic Studies, 2019: 13). In these economies, using this cheaper labor is thus a key necessity. But, why this steady unemployment rate occurs? After the financial crisis of 2009, Western Balkans experienced an increased economic development which was followed up by a steady growth of employment too. Nevertheless, the structural problems and shortcomings like skill mismatches, weak entrepreneurship abilities and access to productive inputs as well, make a growth rate of 4% insufficient to fill the demands for labor (World Bank Group & Vienna Institute for International Economic Studies, 2019: 31). Hence, the cheap labor cost is an advantage stemming from disadvantages of the economic environment characterized mainly by private consumption and capital investments by governments. A negative trade balance and the lack of investment in sustainable employment sectors lead to fragile development which should be turned into growth and prosperity in the future (World Bank, 2019: 1-10). The unemployment rate of the region remains the highest in Europe, with an average of 21.49% during 2019-2020 and Kosovo at elevated levels in a rate of 29.88% (CEIC, 2019). The youth and women are particularly hit from unemployment and in the long-term. The governments are continuing to develop and explore different policies in the host countries to attract foreign investors, while companies around the world are shifting their ways of competitiveness. Even though the region seems to be on the right path of sustainable economic growth, FDI inflows remain to reach the much desired level. Skilled labor

force, higher quality of education and greater government incentives should be translated into increasingly attractive bundles for potential investors (Bruno et al., 2006: 3; Becker et al., 2020: 124).

Methodology

Our goal is to explore whether low labor cost drives foreign direct investment inflows. Considering the theoretical overview of FDI determinants and the characteristics of the region, our hypothesis implies that there is a positive relationship between FDI inflows and low labor cost for the countries of Western Balkans: Kosovo, Albania and North Macedonia.

Ho: There is a positive relationship between FDI inflows and Low Labor Cost in Kosovo, Albania and North Macedonia.

For the purpose of our research we have gathered data from the World Bank Dataset regarding the annual inflows of FDI for the countries included in the sample. The time series includes the period among 2004-2019. The average annual labor cost was estimated considering the monthly income for the same time series as for FDI inflows. Linear Regression Model was used for the data analysis.

Model Explanation

The Linear Regression Model is used to calculate the association of two or more variables. It is an approach in which a dependent variable on one or more separate variables is predicted. The notion of linear regression was first introduced by Sir Francis Galton in 1894, being the most commonly used method of statistical analysis. A distinctive feature of linear regression is that the influence of other characteristics that may affect the dependent and independent variable is taken into account (Kumari & Yadav, 2018: 33).

The econometric formula of the Linear Regression Model is as follows:

$$Y = \alpha + \beta_1 X_1 + e$$

Where:

- Y – is the dependent variable;

- α – is the constant (intercept) of the regression model;
- β_1 – is the coefficient of the independent variable;
- X_1 – is the input value or predictor variables;
- e – the error of the equation;

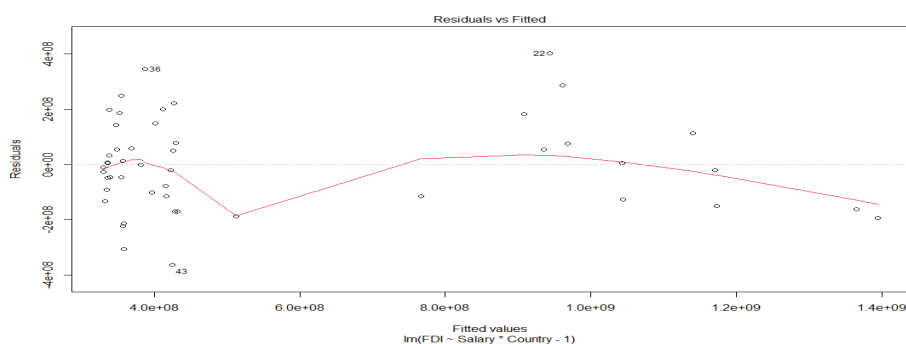
The dependent variable denoted by Y in the regression equation is the variable the model aims to explain. The α which is known as the constant of the regression model indicates the value of the dependent variable in case the value of independent variables is zero. The independent variable, denoted by X in the equation is the factor we assume has an impact in the dependent variable. The strength of the effect of each individual independent variable to the dependent variable is shown by the beta coefficient. Namely, a positive/negative coefficient determines the direction of the line's slope showing an increasing impact in one variable once the other (negative coefficient) is increased and vice versa. The “ e ” being the last element of the equation marks the error that is not explained by the regression line (Sarstedt & Mooi, 2014: 211-212).

Assumptions of the Linear Regression Model

In addition to the model formulating, fitting the model to data, the statistical modeling process also includes the process of checking the model. The checking process might lead to further analysis of the data or to an entire cycle of reformulation. Hence, in order for the regression model to provide valid results there are a few assumptions that should be met and which are presented below:

- Linearity – the relationship between the independent variable x and dependent variable y is linear.

Figure 3: Linearity Test

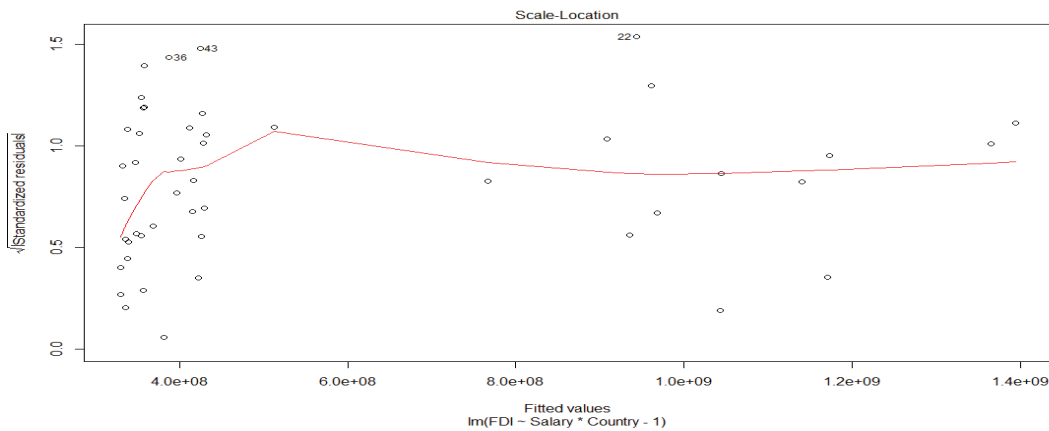


Source: Author's Data

Checking the linearity between X and Y variables can be done by plotting the independent variables against the dependent variable. The linear pattern can be assessed using a scatter plot and in our case the almost horizontal red line shows the fulfillment of the assumption.

- Homoscedasticity refers to a condition in which the variance of the residual, or error term, in a regression model is constant. That is, the error term does not vary much as the value of the predictor variable changes.

Figure 4: Homoscedasticity Test

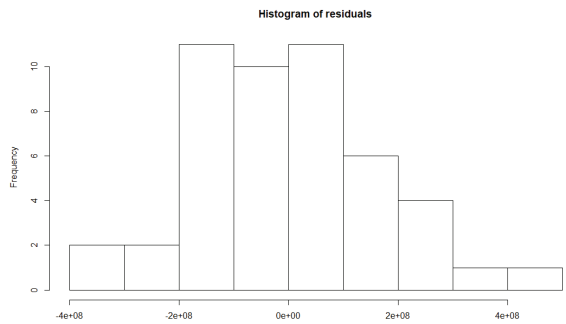


Source: Author`s Data

Checking the homoscedasticity in our regression model, we plot errors against the dependent variable Y. Using a scatter plot, the red line in an almost horizontal shape confirms that the assumption for our data is met.

- Error distribution –the assumption is that the regression model errors are approximately normally distributed.

Figure 5: Normality Test of Residuals



Source: Author`s Data

Fig 5 shows the normality test of residuals which marks errors in each data point. The histogram of errors shows that a normal curve can be plotted, indicating that the errors are normally distributed, thus fulfilling the assumption of the regression model.

Data Analysis

Table 1: Linear Regression Model – Results

Dependent Variable:	FDI			
Method:	Least Squared			
No of Observations:	48			
Variable	Coefficient	Std. Error	t-statistic	p-value
Salary	3148473	467491	6.735	0.000
Albania	-413419966	206200585	-2.005	0.051
Kosovo	376529169	152604317	2.467	0.018
North Macedonia	239645245	291006331	0.824	0.415
Salary: Kosovo	-3229414	586496	-5.506	0.000
Salary: North Macedonia	-2874630	671455	-4.281	0.000
Residual Standard Error	175400000			
Df	6, 42			
Multiple R Squared	0.9397			
Adjusted R Squared	0.9311			
F – Statistic	109.1			
Df	6 and 42			
p-value	0.000			

The linear regression model was implemented for the analysis of our data taking into account the heterogeneity across countries and years. The resulting variable is that FDI and wage is the only predictor. The regression output indicates that 93.97% of variation in annual FDI inflows is explained by the average labor cost per year. And only 6.03% of the variation is caused by factors other than labor cost. The model has a sufficiently high coefficient of determination, indicating a fairly high predictive quality of the resulting model. Hence, the F-statistic and indicates an established relationship between the labor cost and FDI inflows only by controlling country. Besides the fact that this relationship (under the control of country) exists, it does not mean that his relations-

hip is casual.

Hence, our regression equations are as follows:

Albania:

$$Y = -413419966 + 3148473 * \text{Salary}$$

In the case of Albania, the positive sign of slope coefficient in the regression equation and a p-value < 0.05 implies the positive relationship of labor cost and FDI inflows.

Kosovo:

$$Y = 376529169 + (-3229414 + 3148473) * \text{Salary} = 37652916 - 80941 * \text{Salary}$$

In the case of Kosovo, the negative sign of the coefficient in the regression equation and a p-value < 0.05 implies a significant relationship between labor cost and FDI inflows, intending that a reduction of labor costs may increase FDI inflows in the country, but this requires additional research, since in neighboring Albania it is the other way around.

North Macedonia:

$$Y = 239645245 + (-2874630 + 3148473) * \text{Salary} = 239645245 + 273843 * \text{Salary}$$

As in Albania, in North Macedonia, the positive sign of the coefficient in the regression equation and a p-value < 0.05 implies a significant positive relationship between labor cost and FDI inflows.

Based on the elaboration of the analyses above, the results imply the rejection of the hypothesis raised in this paper that low labor cost has a positive and significant impact on the level of FDI inflows in Kosovo, Albania and North Macedonia. The model shows that the cheap labor cost is of significant importance for attracting FDI inflows in Kosovo. In Albania and North Macedonia an increase in labor cost increases FDI inflows, and vice versa. Namely, the flows of investments are more significantly influenced by other factors explored in the theory of FDI.

Conclusion

This paper provides new evidence on the relationship between FDI inflows and low labor cost in Kosovo, Albania and North Macedonia. The linear regression model using

time series data shows a positive and significant relationship between low labor cost and FDI inflows for Kosovo while the relationship is negative for Albania and North Macedonia. However, the literature overview shows that the importance of low labor cost is more significant in terms of attracting foreign investors especially for those countries which might lack other important determinants of FDI inflows such as market size. Hence, extracting maximal benefits from the abundant workforce is vital. Even though our findings suggest a rejection of our hypothesis, the importance of low labor cost should not be undermined in the region. Still remaining at the bottom of European countries in terms of labor cost, these countries should make continuous endeavors to attract investors whose primary motive to invest abroad is cheap labor cost.

References

- Ahamed, M, G., Tanin, F. (2010). Determinants of and the Relationship between FDI and Economic growth in Bangladesh, *Bonn Econ Discussion Papers, No.01/2010*, University of Bonn, Bonn Graduate School of Economics, Bonn, 1-32.
- Alshamsi, K, H., Hussin, M, R., Azam, M. (2019). The Impact of Inflation and GDP per Capital on Foreign Direct Investment: the case of United Arab Emirates, *Investment Management and Financial Innovations*, 12 (3-1), 132-141.
- Arshad, H. (2018). FDI and Economic Growth: the Role of Natural Resources? *Journal of Economic Studies*. Volume 44 (2), 1-21.
- Asiedu, E. (2013). Foreign Direct Investment, Natural Resources and Institutions. *International Growth Center*, 1-38.
- Asongu, S., Akpan, A, S., Isihak, R, S. (2018). Determinants of Foreign Direct Investment in Fast Growing Economies: Evidence from the BRICS and MINT Countries. *Financial Innovation* 4(26), 1-17
- Becker, B., Driffield, N., Lancheros, S., Love, J, H. (2020). FDI in hot labor markets: The implications of the war for talent, *Journal of International Business Policy*, 3, 107-133
- Bellak, Ch., Leibrecht, M., Riedl, Aleksandra. (2008). Labor cost and FDI inflows into Central and Eastern European Countries: A survey of the literature and empirical evidence, *Structural Change and Economic Dynamics* 19 (1), 17-37.
- Bruno, G, S, F., Crino, R., Falzoni, A, M. (2006). Foreign Direct Investment, Trade and Skilled Labor Demand in Eastern Europe, 1-43.
- Carstensen, K., Toubal, F (2004). Foreign Direct Investment in Central and Eastern European Countries: A Dynamic Panel Analysis, *Working Paper No.1443*, Kiel Institute

- for the World Economy, Kiel, 1-27.
- CEIC. (2019). Macroeconomic Database. Retrieved 15 March 2021, from <https://www.ceicdata.com/en>.
- Donaubauer, J., Dreger, Ch. (2016). The End of Cheap Labor: Are Foreign Investors Leaving China? *IZA Discussion Paper No. 10097*, 1-19.
- Dung, N., Bichthuy, D., & NgocThang, N. (2018). Economic and Non-Economic Determinants of FDI Inflows in Vietnam: A Sub-National Analysis of Post-Economic Economies. *Taylor & Francis Journals*, 30 (5), 693-712.
- Eckel, C. (2001). Fragmentation, Efficiency – seeking FDI, and Employment, *Foundation for Research in Economics and Business Administration*, 1-33.
- Esiyok, B., Ugur, M. (2017). A spatial regression approach to FDI in Vietnam: Province level evidence. *The Singapore Economic Review* Vol.62 (2), 459-481.
- Estrin, S., Uvalic, M (2014). FDI into Transition Economies: Are the Balkans different? *Economics of Transition* 22(2), 282-312.
- Franco C., Rentocchini F., Marzetti G.V., (2008). Why Do Firms Invest Abroad? An Analysis of the Motives Underlying Foreign Direct Investments, *Working Papers 0817*, Department of Economics, University of Trento, Italy, , 1-29
- Hymer, S. (1960). *The international operations of national firms: A study of direct foreign investment*. Massachusetts Institute of Technology, Department of Economics, 1-198.
- Instituti për Ekonomi të Tregut të Lirë (2019). Foreign Direct Investment in Kosovo: The Investment Climate, Potential and Barriers, 1-43.
- K,Wadhwa., S. Reddy. (2011). Foreign Direct Investment into Developing Asian Countries: The Role of Market Seeking, Resource Seeking and Efficiency Seeking Factors. *International Journal of Business and Management* 6 (11), 219-226.
- Kumari, K., Yadav, S. (2018). Linear Regression Analysis Study. *Journal of the Practice of Cardiovascular Sciences*. Official Publication of Society for Journal of Practice of Cardiovascular Sciences, 33-36
- Lai, C, Y., Sarkar, S. (2011). Labor cost and foreign direct investment: Evidence from India, *Indian Journal of Industrial Relations*, Vol. 46 (3), 396-411.
- Lashitew, A., Wall, R. (2018). Do Sub-Saharan African Cities with Lower Labor Cost Attract Greater FDI Inflow? In: *The State of African Cities: The Geography of African Investment*. Nairobi: United Nations Humans Settlement Program Pp.1-14, Retrieved 20 March 2021 from <https://ssrn.com/abstract=3231606>.
- Masso, J., Varblane, U., Vahter, P. (2007). The Impact of outward FDI on Home-Country Employment in a Low-Cost Transition Economy. *SSRN Electronic Journal*, 1-48.

- Mustafa, M, M, A. (2019). The relationship between Foreign Direct Investment and Inflation: Econometric Analysis in the Case of Sri Lanka. *Journal of Politics and Law*, Vol.12 (2), 44-52.
- P. Enderwick (2005). Attracting “desirable” FDI: Theory and Evidence. *Transitional Corporations* Vol. 14 (2), 94-119.
- Pandya, S, S. (2010). Labor Markets and the Demand for Foreign Direct Investment. *International Organization*, Volume 64, Issue 3, 389-409.
- Randelovic, M, P., Milic, V, J., Kostadinovic, I. (2017). Market Size as a Determinant of the Foreign Direct Investment Inflows in the Western Balkans Countries. *Facta Universitatis*, Vol.14 (2), 93-104.
- Ranjan, V., Agrawal, G. (2011). FDI Inflow Determinants in BRIC Countries: A Panel Data Analysis. *International Business Research* Vol.4 (4), 255-263.
- Saglam, B, B., Boke, S, S. (2017). Labor Costs and Foreign Direct Investment: A panel VAR Approach, *Economies*, MDPI, *Open Access Journal*, vol. 5(4), 1-23.
- Sakali, Ch (2014). Determinants of Foreign Direct Investment (FDI) in Bulgaria: An econometric analysis using panel data. *East West Journal of Economics and Business* Vol. XVI – 2013 (1), 73-97.
- Sarstedt, M., Mooi, E. (2014). *A Concise Guide to Market Research*, Springer Texts in Business and Economics. Springer-Verlag Berlin Heidelberg
- Sayel, S. (2009). Foreign Direct Investment and Inflation. *Southern Economic Journal* 76(2), 419-443.
- Shah, M, H., (2016). The Effect of Macroeconomic Stability on Inward FDI in African Developing Countries. *International Journal of Business Studies Review*, Vol. 1(1), 1-11.
- Stoian, C., Filippaios, F. (2008). Dunning`s Eclectic Paradigm: A Holistic, yet Context Specific Framework for Analyzing Determinants of Outward FDI: Evidence from International Greek Investments. *International Business Review* 17 (3): 349-367.
- Wilson, W, T., Baack, D, W. (2012). Attracting Foreign Direct Investment: Applying Dunning`s Location Advantages Framework to FDI Advertising. *Journal of International Marketing* Volume 20 (2), 96-115.
- World Bank (2019). *World Investment Report: Special Economic Zones*, 1-221. Retrieved 28 March 2021, from https://unctad.org/system/files/official-document/wir2019_en.pdf.
- World Bank Group, Vienna Institute for International Economic Studies. (2019). *Western Balkans Labor Market Trends*, World Bank, Vienna, 1-102.
- World Bank. (2019). *Western Balkans Regular Economic Report No.15: Reform Momentum Needed*, 1-94.

book reviews

Антал Молнар, Конфесионализација на границата: Балканските католици помеѓу римската реформа и османлиската реалност,

Рим, Виела, 2019, с.266.

Reviewer: Петар Тодоров

Улогата на религијата, поточно христијанската Црква во Османлиската Империја и историјата на 20. век, а особено во историјата на развојот на националните идеи и создавањето на нациите е прашање кое историчарите на Балканот го имаат опсервирано. Притоа, проучувањата за улогата на Црквата се разликуваат во зависност од пристапот на историчарот или историчарката применет во своите истражувања. И покрај разликите во пристапите, историчарите ја истакнуваат улогата на Црквата во создавањето и развојот на современите држави на Балканот. Во овие истражувања, во контекст на националните идеи и отпорот против Османлиската Империја, место наоѓа и улогата на Католичката црква и разните католички и протестантски мисии на територијата на Османлиската Империја, особено во текот на 19. век.

Што се однесува до историографијата во Западна Европа, улогата на Црквата во создавањето на современите држави и нации се толкува преку парадигмата на



Assist. Prof., Institute of National History, petartodorov@gmail.com



0000-0001-9395-8493



© Fethah Efendi Association

DOI:<http://doi.org/10.51331/B003>

Journal of Balkan Studies, 1 (2), 2021,

balkanjournal.org

конфесионализацијата, а оваа парадигма во последните децении се применува и за историските развои во централна и источна Европа.¹ Антал Молнар во неговата книга за историјата на католицизмот на османлискиот Балкан во 16. и 17. век опсервира неколку прашања од историјата на католичката заедница на Балканот токму преку парадигмата на конфесионализација. Имено, главно прашање на истражувањето е како се одвива процесот на католичката конфесионализација во Османлиската Империја, поточно на западните територии на Балканот. Следствено, главната теза во книгата на Молнар е дека основите на балканските католички национални идентитети се наоѓаат во католичките мисии контролирани од Рим, поточно од Католичката црква. До ова тврдење тој доаѓа преку анализа на одредени развои кај заедниците на Францисканците во Босна, Језуитите, влијанието на Венеција и Дубровник кај османлиските католици, балканските католички мисии во Албанија, како и обидите за унијатство на владици од Пеќката патријаршија во 16. век. Некои од темите допираат и до потесниот интерес на македонските историчари, поточно за односите на Католичката црква со православните заедници во Османлиската Империја, конкретно Охридската архиепископија, но и за улогата на Дубровник и дубровничките колонии во историјата на Османлиската Империја, вклучително и историјата на католичката заедница во Скопје во периодот на 16. и 17. век.

Во своите анализи, авторот се потпира на обемна изворска граѓа од архивите во Ватикан, Фиренца, Дубровник и во многу помала мера Унгарија, како и на историска литература релевантна за историјата на католицизмот и историјата на католиците на Балканот. Од друга страна, воочливо е отсуството на османлиските извори и историската литература. Исто така, се добива впечаток дека османлискиот контекст, поточно османлиската перспектива за темите обработени во книгата е потисната на сметка на католичкиот контекст, т.е. доминира перспективата на католичката заедница во Османлиската Империја.

Што се однесува до ова прашање, како и за други прашања од методолошки аспект, потребно е да се спомене и користењето на одредени концепти, терминологија, но и примена на теоријата за етничкото потекло на нациите. Со исклучок на една

1 Парадигмата на конфесионализација (*confessionalization*, *Konfessionalisierung*) е првично разработена од страна на германските историчари Волфганг Рајнхард и Хајнц Шилинг кои пратејќи ги паралелно развоите кај трите религии во Европа (католицизмот, протестантизмот и лутеранството). Рајнхард и Шилинг тврдат дека конфесионализацијата е почетната фаза на создавањето на модерните држави со што се поттикнало и создавањето на националните и/или територијални идентитети во Европа. Со тоа конфесионализацијата е составен дел од теоријата на модернизација.

глава (Борбата за Новопазарската капела, 1627-1630), географските термини кои се користат не се контекстуализирани. Имено, се користат современи географски претстави, претстави користени во католичките извори или пак претстави карактеристични за одредени национални историографии. На пример, терминот османлиска Унгарија се однесува на територии на средновековната унгарска држава на Балканот, кои во османлискиот контекст и светоглед не се познати како такви. Највпечатливо е користењето на термините Србија, Македонија, Албанија, Бугарија, иако во османлискиот контекст географските претстави се различни, а овие територии се познати под името Румелија, Босна, или ејалетите на Будим или Темишвар.

Исто така, потребно е да се спомене дека потпирајќи се на теоријата за етничко потекло на нациите, но и на парадигмата на конфесионализација, Молнар често го користи терминот нација за населението на одредени територии на Османлиската Империја. На пример, албанската нација се проектира во 17. век врз основа на неколку католички извори, поточно светогледи. Во овој, како и во случаите за Србија или Бугарија, каде се користат современи етноними (Срби, Бугари итн.) не се земени предвид другите идентитетски категории, доминантни во 16. и 17. век на Балканот, како што се религиските или социјалните категории.

Врз основа на ова треба да се спомене дека книгата и прашањата анализирани во неа даваат значаен придонес за неколку важни теми од историјата на католичката заедница во Османлиската Империја и односите со Венеција, Дубровник и Рим, како и за обидите за унијатство на православните христијани, прашање кое е доста експлоатирано од страна на балканските историчари во контекст на отпорот на христијаните против османлиската власт. На крај, без да навлегуваме во анализата и тврдењата на Молнар, вреди да се спомене последното поглавје кое се однесува на родовиот аспект и на прашањето за позицијата на жената во католичкото општество во Босна. Станува збор за прегледот на хагиографијата на Магдалена Переш-Вуксановиќ, девојка од Босна, за која Молнар тврди дека е пример на трансвестизам и прв познат пример на Виргини на Балканот, два века пред тие да бидат откриени од западните етнографи во северна Албанија. Ова прашање е особено интересно за оние во чиј интерес е етнографијата на племенските заедници на северот од Албанија и Црна Гора и родовите студии.

Enis Sulstarova, *Ligjërimi nacionalist në Shqipëri dhe Studime Tjera*,

Tiranë: Pika pa Sipërfaqe, 2015, fq. 233.

Reviewer: Murat M. Aliu

Nacionalizmi si një lëvizje apo ideologji politike paraqet njërën ndër temat më të diskutuara në fushën e shkencave sociale. Në këtë kontekst nuk ka munguar as debati dhe diskutimi mbi nacionalizmin shqiptar si në rrafshin shkencor, ashtu edhe në rrafshin e praktikave politike të shqiptarëve. Enis Sulstarova në këtë libër analizon diskursin nacionalist në Shqipëri duke filluar nga periudha e rilindjes kombëtare deri në vitet e pluralizmit politik. Libri në fjalë përbëhet nga dy pjesë. Në pjesën e parë autori analizon ligjërimin nacionalist duke e ndarë atë tri periudha: Periudha e Rilindjes Kombëtare nga viti 1978 deri në vitin 1912, periudha e komunizmit dhe periudha postkomuniste.¹

1 Ndërsa pjesa e dytë e librit përbëhet nga disa punime mbi nacionalizmin shqiptar, por të pavarura nga pjesa e parë dhe prandaj kjo pjesë nuk do të jetë pjesë e analizës sonë në këtë recension.

 Assist. Prof., Mother Teresa University, murat.aliu@unt.edu.mk

 0000-0003-4271-2412

 © Fettah Efendi Association
DOI: <http://doi.org/10.51331/B004>
Journal of Balkan Studies, 1 (2), 2021,
balkanjournal.org

Në pjesën e parë të librit, në të cilën shkurtazi analizohet kuadri teorik i nacionalizmit, autori përbrendëson qasje etno-simbolike si një kuadër më i përshtatshëm për të analizuar ligjërimin nacionalist shqiptar. Ndryshe nga ajo konstruktivsite, e cila kombin e sheh kryekëput si një fenomen modern, dhe ndryshe nga qasja primordialiste, e cila kombin e sheh si një fenomen antik, qasja etno-simbolike në thelb përbën një sintezë të këtyre dy qasjeve. Thënë ndryshe, për qasjen etno-simbolike dhe për themeluesin e kësaj qasjeje, Anthony Smith, kombi dhe nacionalizmi janë krijesa të vonshme; në këtë kuptim, janë moderne. Por kjo nuk nënkupton që kombet janë të privuar nga një bërthamë etnike e cila nuk mund të kufizohet me kohët moderne. Pra, çdo komb ndërtohet mbi një bërthamë etnike. Sepse, siç thekson edhe vetë autori, edhe nëse pranojmë argumentin e mbështetësve të teorisë konstruktiviste se traditat e kombeve në një masë të madhe janë të shpikuara nga elitat politike dhe kulturore, prapëseprapë, elitat në fjalë nuk janë të lira të zgjedhin çfarëdo të shkruar apo çfarëdo tradite dhe as që mund t'i shpikin ato *ex nihilo*.

Shkëndijat e para të nacionalizmit shqiptar u shfaqën në shekullin XIX nga intelektualët shqiptarë, të cilët, duke ndjekur shembullin e intelektualëve të vendeve tjera të Evropës Lindore, filluan ligjërimin nacionalist shqiptar. Intelektualët shqiptarë nën ndikimin e ligjëtimeve nacionaliste që lulëzonin në atë kohë në Evropë, nëpërmjet teksteve të ndryshme të karakterit gjuhësor, letrar, historik dhe publicistik, ua transmetonin masave të gjera të popullatës dhe publikut ndërkombëtar përfytyrimin e shqiptarëve si një komb i veçantë nga të tjerët. Autori thekson që nacionalizmi shqiptar si një diskurs dhe lëvizje politike u ndihmua nga: a) lindja e albanologjisë perëndimore, b) nga arbëreshët të cilët ishin në kërkim të identitetit të tyre, c) nga përhapja e shkrimeve kishtare në gjuhën shqipe nga ana e disa misionarëve protestatë dhe d) nga lëvizjet nacionaliste të popujve fqinj në Ballkan, të cilët realisht paraqisnin një rrezik për territoret shqiptare.

Në pjesën e dytë të librit, ku analizohet ligjërimi nacionalist nga periudha e Rilindjes Kombëtare deri në shpalljen e pavarësisë së Shqipërisë, autori ka përzgjedhur për analizë tekstet e Naim Frashërit, Sami Frashërit, Pashko Vasës dhe Jani Vretos. Në periudhën e Rilindjes Kombëtare, kombi nga ana e rilindasve imagjinohej si një bashkësi kulturore dhe burim i legjitimitetit të organizimit ligjor, politik dhe ekonomik. Në këtë kuptim, Sami Frashëri shkruante se njerëzit në tokë janë të ndarë në kombe dhe kombet e botës janë të shumtë. Kësisoj, rilindasit kombëtarë e konsideronin kombin shqiptar

si një bashkësi që ka të përbashkët origjinën, lidhjen e gjakut, kulturën (gjuhën, si baza e kulturës) dhe të ardhmen. Ndërkaq, gjuha shqipe nga rilindasit perceptohej si thelbi i kombit shqiptarë dhe karakterista veçuese e tij. Kështu, Naim Frashëri shkruante se të gjithë kombet posedojnë një gjuhë të veçantë dhe gjuha është ajo që i ndan njerëzit në kombe. Përveç origjinës dhe kulturës (gjuhës) së njëjtë, një përbërës tjetër i përfytyrimit të kombit është territori ku ai shtrihet. Jani Vreto shkruan: “*Vëndi ku lindetë dhe rritetë njeriu, thuhetë Mëmëdheth*” (fq: 34); ndërsa Sami Frashëri kur shkruante për kufijtë e Shqipërisë vepronte në bazë të dy kriterëve, atij etnik dhe atij historik. Pra, atdheu është territori ku jeton grupi etnik shqiptar, ndërsa aspekti historik më shumë shërbente për të përforcuar argumentin etnik, duke dëshmuar se shqiptarët nuk ishin të ardhur në këto treva, por ishin një komb autentik. Një element tjetër përbërës i kombit shqiptar ishte edhe religjioni dhe në këtë drejtim, sipas autorit, qëndrimi i rilindasve ndaj religjionit mund të përmbledhet në dy thënie: “*Fet e besëtë t’i kemi/ Po të ndarë të mos jemi*” nga Naim Frashëri; dhe parulla e njohur e Pashko Vasës: “*Feja e Shqiptarit është shiptaria*”. Në këtë kontekst, rilindasit kombin shqiptar e përfytyronin si një bashkësi ndërfetare e përmby ndarjet fetare. Si çdo komb tjetër, edhe kombi shqiptar duhej të përfytyronte “armiqtë” apo “tjetrin” ose “të tjerët”. Armiqtë apo “të tjerët” për kombin shqiptar u përfytyruan kombet fqinje si turqit, sllavët dhe grekët, sepse ata ishin kërcënuesit më të drejtpërdrejtë të kombit shqiptar. Mitet kombëtare si elemente konstituive të kombit gjithashtu ishin në qendër të vëmendjes së rilindasve. Në këtë drejtim, rilindasit kombëtarë krijuan një sërë mitesh me anë të të cilëve ata kërkonin t’i “zgjonin” shqiptarët ose t’i bënin të ndërgjegjshëm për origjinën dhe historinë e tyre. Ndër mitet më kryesore janë ato të prejardhjes, mitet për territorin, mitet për “kohën e artë” etj.

Në pjesën e tretë, ku autori analizon ligjërimin nacionalist në periudhën komuniste, është me rëndësi të theksohet se përfytyrimi i kombit shqiptar nga regjimi komunist kishte dy përmasa: etnike dhe klasore. Përmasa etnike ishte e njëjtë me përkufizimin e Rilindjes Kombëtare për kombin shqiptar që bazohej në prejardhje, histori, kulturë dhe fat të përbashkët. Ndërkaq, sipas përmasës së dytë, asaj klasore, kombi shqiptar përfytyrohej si një komb i cili historikisht kishte qenë i ndarë në klasa, por me revolucionin këto ndarje ishin shuar dhe brenda trungut kombëtar shqiptar nuk ekzistonin më antagonizmat klasore. Kësisoj, kombi shqiptar përfytyrohej si një bashkësi e përbërë nga dy klasa mike që kishin interes e njëjta ekonomike: klasa punëtore dhe fsha-

tarësia koopreativiste. Qëndrimi i regjimit ndaj identiteteve krahinore dhe fetare ishte skajshmërisht armiqësor. Kësisoj, enverizmi bëri përpjeket maksimale për të homogjenizuar kulturën kombëtare dhe në emër të proletariatit t'i shuante të gjitha identitetet krahinore dhe fetare. Sa i përket armiqve të popullit shqiptar, ata shpreheshin me terma ideologjikë. Në këtë periudhë, "të tjerët" ose armiqtë e shqiptarëve ndryshonin varësisht konjunkturave gjeopolitike. Për regjimin komunist, armiqtë e kombit shqiptar dallonin nga armiqtë e rilindasve kombëtarë, sepse për regjimin enverist popujt ballkanikë sllavë llogariteshin si miq të njëri-tjetrit, ndërsa ata të cilët duhej llogaritur si armiq janë elitat politike të tyre të cilët ndiqnin një politikë shoviniste. Rilindja Kombëtare nga regjimi komunist shihej si pasojë historike e evolucionit material e shoqëror të ndërthurur me traditën e luftërave shekullore të tyre për liri kundër pushtuesve të huaj dhe klasave shfrytëzuese vendase. Ndërkaq, sa u përket miteve kombëtare, enverizmi u jepte rëndësi të veçantë atyre miteve të cilët mund të interpretoheshin si shembuj të qëndrësës popullore ndaj të huajve dhe klasave shfrytëzuese. Këto "kohë të arta", siç thekson autori, ishin ajo e ilirëve, lufta e Skëndërbeut kundër osmanëve, Rilindja Kombëtare dhe lufta partizane.

Në pjesën e katërt, ku analizohet ligjërimi nacionalist në Shqipërinë paskomuniste, autori trajton analizat dhe qëndrimet e nacionalistëve bashkëkohorë, Abdi Baleta dhe Hysamedin Feraj. Që të dy autrët kombin e përcaktojnë në terma etnikë apo në lidhjen e gjakut. Për shembull, për Baletën, etnitë janë grupe shoqërizimi që krijohen brez pas brezi, etnitë si krijesa kulturore ekzistojnë para kombit dhe kombet krijohet prej etnive. Në këtë kontekst, kombi është një kategori historike, sepse zhvillohet përgjatë një procesi të gjatë historik (f. 88-91). Në raport me identitetet fetare e krahinore, Baleta, duke u nisur nga bashkëveprimi i identitetit kombëtar me identitetet e tjera, siç mund të jetë ai fetar, mendon se identitetet fetare, veçmas ai mysliman, ka luajtur një rol të rëndësishëm në mbijetesën e kombit shqiptar. Konvertimi i shqiptarëve në Islam ka ardhur si nevojë për t'i bërë ballë trysnisë asimiluese sllave dhe greke, që ushtrohej nëpërmjet kishave ortodokse. Në këtë kuptim, Islami ka luajtur një funksion të parandalimit të asimilimit. Sa u përket armiqve apo "të tjerëve" të kombit shqiptar, nacionalistët bashkëkohorë kërkojnë të risjellin qëndrimin e Rilindjes Kombëtare. Në këndvështrimin e tyre, kombi shqiptar është i rrethuar nga armiqtë sllavë dhe grekë të cilët ndjekin politika armiqësore ndaj vetë shtetit shqiptar. Nga ana tjetër, Turqia dhe turqit pas pavarësisë së Shqipërisë janë kthyer në një shtet dhe popull mik të shqiptarëve.

ve. Ndërkaq, çështja kombëtare akoma nuk është përmbyllur. Sipas Baletës, bashkimi kombëtar në një shtet të vetëm është detyrë historike për të gjithë shqiptarët dhe nuk mund të jetë diçka vullnetare (f. 98). Edhe Feraj, duke bërë një analogji me rilindasit të cilët synonin bashkimin e katër vilajeteve në një vilajet shqiptar, thotë se: Nëse atëherë detyra e parë e kombit shqiptar ishte bashkimi në një i vilajeteve, atëherë sot detyra kryesore e shqiptarëve është bashkimi i shteteve të Shqipërisë dhe Kosovës në një. (f. 101). Një tjetër temë të cilën e trajtojnë Baleta dhe Feraj është nacionalizmi dhe politika në Shqipëri. Që të dytë insistojnë në një rikthim të politikës shqiptare në nacionalizmin shqiptar dhe theksojnë mendimin se shqiptarët njëherë e përgjithmonë duhet të heqin dorë nga ideologjitë e ndryshme, siç mund të jenë ato të djatha apo të majta të cilat nuk kanë karakter kombëtar. Feraj shkruan: *“Çështja kombëtare shqiptare duhet të konsiderohet me përparësi ndaj çështjes së vendosjes së funksionimit të demokracisë në Shqipëri...”*. Thënë shkurt, për nacionalistët bashkëkohorë shqiptarë, ideologjia kozmopolite, demokratizimi, anëtarësimi në BE, që përbëjnë boshtin kryesor të politikës shqiptare paskomuniste, janë të pamundura për sa kohë që çështja shqiptare nuk mbyllet. Rilindja Kombëtare dhe Lidhja e Prizrenit paraqesin pikën kulmore në historinë shqiptare dhe në këtë kontekst, për shembull, Baleta, Lidhjen e Prizrenit nuk e sheh vetëm si një refleksion të frikës apo rrezikut të jashtëm që u kanosej shqiptarëve, por përtej kësaj, Baleta vlerëson se ideja për Lidhjen e Prizrenit ishte autentike shqiptare. Nacionalistët bashkëkohorë janë të mendimit se shqiptarët gjatë historisë kanë përjetuar mjaft periudha për të cilat duhet të jenë krenarë. Dhe kështu, përbrendësojnë të gjitha mitet të cilat i përbrendësuan edhe rilindasit kombëtarë. Për sa i përket kryemit, pra atij të Skënderbeut, Baleta kundërshton ashpër përfytyrimin e Skënderbeut si një “kalorës i krishterimit”. Ky përfytyrim, siç shprehet ai, është një mitologjizim banal i figurës së Skënderbeut. Ndërkaq, për Ferajn, epopeja e Skënderbeut ndërpret “mosqenien” subjekt historik të shqiptarëve në rrjedhën e deriatëhershme historike.

Në pjesën e pestë dhe të fundit të librit, autori bën një përmbledhje të karakteristikave të përbashkëta të ligjërimit nacionalist shqiptar në të tri periudhat: a) ligjërimi nacionalist vërtitet rreth përfytyrimit të kombit shqiptar; b) ka karakter integrues dhe homogjenizues; c) karakterizohet nga përfytyrime politike të atdheut; ç) i jep vetvetes një karakter mbrojtës; d) cilëson armiq të kombit shqiptarë; e) ka një qëndrim modernist. Duhet theksuar që këto tri ligjërime në periudha të ndryshme kanë ndryshuar në interpretimin e këtyre karakteristikave. Thënë ndryshe, ligjërimi nacionalit në periudhën

paskomuniste ngjason shumë me atë të periudhës së Rilindjes Kombëtare. Ndërkaq, ligjërimi nacionalist në periudhën komuniste jo vetëm që ndryshon nga kjo, por shpeshherë është gjendur edhe në pozita kundërthënëse.

Intenca kryesore e këtij punimi, siç pohon edhe vetë autori, është të vihet në pah vazhdimësia dhe variacionet të ligjëritimit nacionalist shqiptar nga intelektualët dhe politikanët shqiptarë që nga Lidhja e Prizrenit deri në ditët e sotme. Duke u nisur nga këtu, autori, duke mos bërë një përshkrim dhe analizë të detajuar, ka arritur të japë një pasqyrë të përgjithshme të vijimësisë së ligjëritimit nacionalist shqiptar përgjatë këtyre tri periudhave të cilat analizohen. Gjithashtu, autori arrin me sukses të përshtatë kuadrin teorik me të dhënat empirike dhe poashtu arrin të artikulojë ngjashmëritë dhe dallimet ndërmjet tri diskurseve nacionaliste në tri periudha të ndryshme.

Rëndësia e këtij libri qëndron në atë se ky libër lexuesit i mundëson në pika të shkurt-ra të kuptojë ligjërimin nacionalist shqiptar në tri periudhat kryesore të historisë së kombit shqiptar dhe në atë që ky libër hedh dritë mbi nacionalizmin shqiptar i cili gjatë historisë ka pësuar ndryshime, madje edhe kontradikta të shumta nga një periudhë në tjetrën. Kjo sepse ligjërimi nacionalist shqiptar nuk ka pasur një rrjedhë të “natyrshme” historike për faktin e thjeshtë që shqiptarët që nga Lidhja e Prizrenit, e cila konsiderohet si fillim i ligjëritimit nacionalist shqiptar, janë përballur me situata, ngjarje dhe regjime të ndryshme politike të cilët detyrimisht kanë ndikuar në ndryshimin e ligjëritimit nacionalist.

Bozhidar Jezernik, *Turku Imagjinar*,

Shkup: Logos-A, 2017, fq.376.

Reviewer: Berat Alili

Bozhidar Jezernik është autor dhe profesor i studimeve të antropologjisë dhe të “Tjetrit” në historiografinë ballkanike me veprat e tij si “Evropa e egër” dhe “Lufta për mbijetesë”. Kjo përmbledhje shkrimesh të autorëve të ndryshëm që kanë bërë studimin e Tjetrit të evropianëve dhe përfytyrimit të turkut, i jep një vend të veçantë në fushën e studimeve orientale. Objektivi i këtyre artikujve të përmbledhur është depërtimi në imazhet dhe përfytyrimet më të thella kolektive të popujve të Evropës, dhe ndikimi i këtyre konstrakteve imagjinare të trashëguara edhe sot e kësaj ditë në shoqëritë perëndimore. Artikujt në fjalë adresojnë arsyet e shfaqjes së debateve të shumta në Perëndim në lidhje me muslimanët, Turqinë, xhaminë, shaminë e deri te të drejtat dhe liritë fetare.



Bachelor Graduated Student, International Balkan University, berat_skupi@hotmail.com



0000-0002-3070-3423



© Fettah Efendi Association

DOI:<http://doi.org/10.51331/B005>

Journal of Balkan Studies, 1 (2), 2021,

balkanjournal.org

Edhe pse artikujt janë shkrime autoriale, ato përsëri kanë shfrytëzuar një bibliografi të pasur me referenca të besueshme nga shkrime të mëparshme që kanë nxitur debate të reja dhe ide sfiduese në fushat e shkencave sociale. Në libër janë paraqitur edhe ilustrime, figura dhe portrete të marra nga botimet e kohës, ku e kanë bërë më të qartë tekstin dhe kanë përçuar një ide më të hollësishme të përfytyrimeve simbolike dhe ndëvëprimeve politike e shoqërore të kohës me turqit.

Tjetri zë një vend shumë të rëndësishëm në konceptimin e vetes dhe ndërtimin e identitetit individual dhe kolektiv. Pra, tjetri si një objekt, si përfytyrim, si kërcënim është një element konstituiv i ndërtimit të “unit” apo “ne-së”. Sepse Vetja pa Tjetrin nuk mund të definohet, të qartësohet e të kuptimësohet. Edhe po të mos ketë një Tjetër, ai duhet të imagjinohet dhe të shpiket, me qëllim që të bëj të mundur krijimin e Vetes. Dhe i tërë ky ndërveprim ndërmjet Vetes dhe Tjetrit, buron nga reflektimi subjektiv që është simbolik, ku edhe kufiri ndërmjet Nesh dhe Tjetrit është simbolik. Evropianët nëpërmjet strategjisë së të konsideruarit të “Turkut” si Tjetri, dhe përmes përfytyrimit të Turqve ndryshe nga vetja, kanë arritur që të krijojnë baza për definimin e vetë Evropës në aspektin identitar, gjeografik, politik, dhe të tjera. Në krijimin e idesë për Tjetrin kanë luajtur rolluftërat, udhëpërshkrimet, të dhënat gojore, e më vonë letërsia përmes romanticizmit, pormë së shumti në periudhën moderne, kandikuar orientalizmi. Edhe pse vetë evropianët kanë arritur të pushtojnë deri në Indi, Azi e Mesme dhe Afrikë, përsëri, imazhet për tjetrin kërcënues i mbështesin në kujtesën historike për tartarët, mongolët, teutonët, sllavët e turqit (Jezernik, 2017: 42). Ideja e tjetrit për “turkun” në imagjinatën e shumë evropianëve, është e lidhur me nocionin e armikut që kërcënon me luftë, vdekje, rrëmbime, i frikshëm dhe i dhunshëm, pra me një imazh negative, imazh ky që u krijua për shkak të kërcënimit të vazhdueshëm të ushtrisë osmane në tokë, dhe piraterisë në det, përgjatë shekujve XVI-XVII. Megjithatë, duhet cekur edhe faktin se në krijimin e një imazhi të tillë të negativ, sigurisht luajtën një rol të madh edhe vetë osmanët. Sulltanët, oborri mbretëror, administratorët, shpeshherë përdorin edhe dhunën si mjet psikologjik për t’i frikësuar, tmerruar, përçudnuar perëndimorët dhe udhëheqësit evropianë. Një sjellje sa e ashpër dhe fyese, po aq edhe dinjitoze e përfaqësuesve të Shtetit Osman, bëri që të krijohet ideja tek evropianët se osmanët janë kokëtrashë, të pacivilizuar dhe adhurojnë vetëm luftën (Jezernik, 2017: 63).

Bozhidar Jezernik thotë se “*perceptimet e udhëtarëve perëndimorë kanë ndryshuar ngaqë ka ndryshuar perceptimi ndaj fuqisë turke*”. Ai thekson se me depërtimin e osmanëve në

Evropë, përfytyrimi është krijuar varësisht prej fuqisë së vetë Shtetit Osman, që do të thotë se gjatë periudhës kur Shteti Osman ka qenë në kulmin e fuqisë së vet politike, ushtarake, ekonomike, përfytyrimi dhe përshkrimi për Shtetin Osman ka qenë pozitiv, si një vend përparimtar dhe progresist, dhe anasjelltas, me fillimin e dobësimit të shtetit, atëherë kanë filluar stereotipet negative për “*turkun*”.

Pra, në varësi të nevojave të një periudhe të caktuar, imazhi i turkut është përdorur për qëllime të ndryshme, herë si kërcënim e herë si respect, por më shumë si Tjetri, si i huaji prej ku mund të ndërtohen identitetet etnike, fetare, të sapolindura në Evropë. Për shembull, gjatë shek. XV, në dy karnevale “*Des Turken Festnachtsspel*” dhe “*Ein Lied von dem Turken*”, i kanë paraqitur turqit dhe Sulltan Mehmedin II si njerëz që vendosin drejtësi dhe si një mbret i fuqishëm e me përvojë. Por, me librat e shkruara më vonë, turqit paraqiten si të rrezikshëm, të sëmurë dhe dembelë që rrinë nëpër kafene. Në këtë drejtim mund të shihen edhe veprat e shkruara nga Martin Luteri, ku turqit konsiderohen si “demonë” apo “zemërim i Perëndisë”. Qëndrimet e Martin Luterit përballë turqve, mund të shihen si një tentativë e krijimit të identitetit, sepse ai u përpoq që të fuste një doktrinë të re fetare, dhe për këtë qëllim shfrytëzoi katolicizmin dhe turkun që përfaqësonte Islamin.

I ashtuquajturi “kërcënimi turk”, ka luajtur një rol të fuqishëm në konsolidimin e identitetit dhe autoritetit politik në Evropë, e veçmas në atë të Perandorisë Habsburge si dhe në tejkalimin e skizmave fetare ndërmjet katolikëve dhe protestantëve. Si “lufta ndaj të pafeve” ashtu edhe “kërcënimi turk”, ka bërë që kjo përballje të përjetohej si konfrontim mes Lindjes dhe Perëndimit, Orientit dhe Oksidentit, me çka shumë popuj si jugosllavët, shqiptarët, hungarezët etj., besojnë se misioni i tyre historik ka qenë mbrojtja e krishterimit dhe qytetërimit perëndimorë, apo duke u vetëperceptuar si “*antemurale christianitatis*” në kufij të kulturës perëndimore dhe atyre të pafeve orientale. Ky vetëperceptim u përvetësua dhe përforcua nga shumë popuj në periferi të kontinentit të Evropës, përmes orientalizimit të Lindjes dhe gjithçka që kishte të bënte me kulturën, traditën dhe qytetërimit lindore.

Një perceptim i tillë është vendosur edhe me veprat letrare të popujve të ndryshëm kufitar apo edhe vetë ato perëndimorë, autorët e të cilëve konsiderohen edhe themeluesit e vetëdijes kombëtare të këtyre popujve. Për shembull, në letërsinë slovene, përmes veprave të Anton Ashkercit zbulojmë një orientalizëm kufitar që përmban mite “ante-

murale christiniantatis” të popullit slloven, që pretendon se kanë pasur rolin mbrojtës të mureve të Krishterimit. Edhe në letërsinë shqiptare ekziston miti i “*antemurale christinitatis*” i popullit shqiptar kundër osmanëve barbarë, duke treguar luftën e pafund të filluar me Skënderbeun, e që ka vazhduar deri në çlirimin përfundimtar. Edhe gjatë Rilindjes Kombëtare Shqiptare si dhe në letërsinë e realizmit socialist, Tjetri ishte “turku” që mbahej si fajtor dhe përgjegjës për regresin e kombit më të lashtë evropian.

Nëse i shikojmë heronjtë dhe betejat popullore të shumë popujve, do të shohim se betejat më të rëndësishme janë ata të cilët kanë luftuar kundër osmanëve. I vetmi hero në këngët popullore polake është mbreti polak Jan III Sobieski, që paraqitet si i vetmi i cili mund t’i mposhtë osmanët, si shpëtimtar i vetëm i Vjenës, dhe një luftëtar që lufton në emër të Nënës Perëndi dhe për të mirën e ushtrisë dhe popullit të tij; - apo se datat më të rëndësishme të shtetit serb janë ato të luftës kundër osmanëve, duke filluar nga Beteja e Kosovës e deri në Kryengritjen e Parë. Madje, edhe lufta në Bosnjë, është përfytyruar si një përballje me osmanët, me çka i justifikonin masakrat dhe gjenocidet e tyre para syve të botës. Kjo shpërfaq idenë se turku imagjinar në shumë mjedise sociale, ka ndikim edhe në ditët e sotme në ndërtimin e imazhit për Vetën dhe identitetin kombëtar të popujve të Ballkanit (Jezernik, 2017: 291).

Imazhi i turkut si një Tjetër i popujve të Evropës, nuk është ndërtuar vetëm përmes letërsisë por edhe përmes historiografive zyrtare që u krijuan me lindjen e shteteve-kombe. Historiografitë zyrtare janë të mbushura me rrëfime dhe mite historike, ndërsa ideologjitë nacionaliste ndërtohen përmes lëndës së historisë e cila është një paraqitje objektive e realitetit. Por realiteti historik dhe kujtesa kolektive janë çështje të perspektivës brenda së cilës përfshihen shumë realitete e kontradikta dhe mundohen të ndërtojnë një realitet të përfytyruar në lidhje me të kaluarën e tyre të përbashkët.

Një mungesë që vërehet te libri është se nuk janë përfshirë edhe artikuj që kanë analizuar imazhin e turkut te popujt e tjerë të Ballkanit, si maqedonasit, bullgarët, boshnjakët, rumunët, që kanë pasur raport të drejtpërdrejtë me turqit. Në qoftë se do të ishte analizuar imazhi i turkut në veprat letrare dhe historiografinë zyrtare të këtyre popujve, atëherë libri do të merrte një përmasë më gjithëpërfshirëse që do ta shndërronte atë një libër burimor dhe enciklopedi në fushën e studimeve orientale.

Përmes analizimit të imazhit të turkut përgjatë mesjetës e deri në kohërat moderne, në fusha të ndryshme si ato sociale e psikologjike, por edhe në atë të letërsisë dhe histori-

ografisë, nxirret në pah e vërteta se edhe në kohën moderne të mbizotërimit të sjelljeve racionale të njeriut, evropianët janë ende të burgosur në imazhet e trashëguara si “*turku kërcënues*”. Tani është koha që të demistifikohet Lindja nga paraqitja e hiperbolizuar e konfliktit mes Gjysmëhënës dhe Kryqit, dhe se ka kaluar koha për krijimin e imazheve për të tjerët përmes strukturave orientaliste, apo ashtu siç shkruan Enis Sulstarova: “*Orientalizmi nuk mund të ofrojë përgjigje për sfidat e sotme botërore... Me një rrënjë në aventurat imperialiste të fuqive evropiane, orientalizmi nuk bën tjetër veçse i nxjerr pengesa projektit të ndërtimit të një shoqërie të lirë e demokratike, të bazuar mbi respektin e të drejtave të njeriut dhe të dinjitetit të të gjitha kulturave.*” (Jezernik, 2017: 307).

Bibliografia

- Jezernik, Bozhidar: “Stereotipizimi i turkut”, (ed) Bozidar Jezernik, **Turku Imagjinari**, Perktheu: Skënder Latifi, Logos A, Shkup.
- Kurumllar, Ozlem: “Krijimi i imazhit të “turkut” në Mesdhe”, (ed) Bozidar Jezernik, **Turku Imagjinari**, Skënder Latifi, Logos A, Shkup.
- Sulstarova, Enis: “Imazhi i “turkut” në letërsinë shqiptare gjatë komunizmit: rasti i romaneve të Kadaresë”, (ed) Bozidar Jezernik, **Turku Imagjinari**, Skënder Latifi, Logos A, Shkup.
- Shuica, Marko: “Perceptimi i Perandorisë Osmane në Serbi”, (ed) Bozidar Jezernik, **Turku Imagjinari**, Skënder Latifi, Logos A, Shkup.

