



## Mite dhe realitete të Haremit

### Description

#### Leslie P. Pierce

Fragment i shkëputur nga libri i Leslie P. Pierce, Haremi Perandorak (Shtëpia botuese Logos-A, 2015).

Ne në Perëndim jemi trashëgimtarë të një tradite të lashtë por akoma të fuqishme të obsesionit me seksualitetin e shoqërisë islame. Haremi është pa dyshim simboli më mbizotërues në mitet perëndimore të sendërtuara përreth motivit të sensualitetit musliman. Njëra prej periudhave më pjellore për prodhimin e teksteve dhe imazheve që trajtojnë këtë motiv ka qenë fundi i shekullit të gjashtëmbëdhjetë dhe shekulli i shtatëmbëdhjetë dhe tema më e shpeshtë ka qenë oborri i sulltanit osman. E shqetësuar me format e saj të absolutizmit monarkik, Evropa përpunoi një mit të tiranisë orientale dhe e pozicionoi thelbin e saj në haremin e sulltanit, seksi orgjastik u bë një metaforë për pushtetin e kalbëzuar (Figura 1-1)[1].

Në fakt, evropianët nuk e kishin plotësisht gabim në fiksimin e haremit si një arenë qendrore e politikës, mirëpo nuk ishte seksi ai që ishte dinamika fundamentale e haremit, por ishte më saktë politika familjare. Kjo nuk do të thotë se seksi – dëshira seksuale, akti seksual – mungonte si një forcë gjallëruese brenda haremit perandorak, por ai ishte vetëm njëri prej forcave të ndryshme, dhe, për pjesën më të madhe të periudhës së shqyrtuar këtu, një forcë me një rëndësi relativisht të vogël.

Seksi për sulltanin osman, ashtu si për çdo monark në një dinasti trashëgimore, nuk mund të jetë kurrë pastërtisht kënaqësi sepse bartte një kuptim politik tejet domethënës. Rrjedhojat e tij – prodhimi i pasardhësve – ndikonte në pasimin në fron dhe ?'është e vërteta, edhe në vetë mbijetesën e dinastisë. Nuk ishte një aktivitet i rastësishëm. Seksi në haremin perandorak ishte domosdoshmërisht i rrethuar me rregulla dhe struktura e haremit kishte pjesërisht për qëllim që t'i jepte trajtë dhe, rrjedhimisht, të kontrollonte, rezultatin e aktivitetit seksual të sulltanit. Marrëdhëniet seksuale ndërmjet sulltanit dhe grave të zgjedhura të haremit ishin të rrënjësura në një politikë komplekse të riprodhimit të dinastisë. Ky fakt përgënjeshton nocionin semplist, por të paepur, se gratë e haremit përfitonin pushtet duke burgosur sulltanët në robërinë e ngashënjimit të tyre. Në fakt, pushteti i tyre kishte burime komplekse të cilat shtriheshin përtej mureve të shtratit perandorak.

## Haremi: Sakral, i Mbrojtur, i Ndaluar

Për një nënshtetas osman, termi “harem” nuk ka pasur konotacionin e një hapësire të përkufizuar ekskluzivisht nga seksualiteti. Fjala *harem* është prej një familjeje të rëndësishme fjalësh në fjalorin e Islamit që rrjedhin nga rrënja në gjuhën arabe *h-r-m*[2]. Këto fjalë marrin njërin ose dy kuptimet e përgjithshme –dhe sigurisht të ndërlidhura – të shoqëruara me rrënjën: të qenët e ndaluar apo e paligjshme, dhe të qenët sakrale, e padhunueshme, ose tabu[3]. Një harem është me përkufizim një strehë ose një hapësirë e së shenjtës, ose sakrale. Me nënkuptim, ai është një hapësirë në të cilin aksesit i përgjithshëm është i ndaluar apo i kontrolluar dhe në të cilin prania e individëve të caktuar apo mënyrave të caktuara të sjelljes janë të ndaluara. Që odat private në një rezidencë shtëpiake dhe më tutje banoret e tyre femra referohen gjithashtu si ‘harem’ vjen nga praktika islame e të kufizuarit të aksesit në këto oda, specifikisht aksesit nga meshkujt përtej një grade të caktuar të lidhjes së gjakut me femrat rezidente. Fjala *harem* është një term i respektit, që ka si fragrancë të tijën dëlirësinë dhe nderin fetar dhe është evokues i përndërimit të nevojshëm. Është specifikisht gjinor vetëm në referencë ndaj grave të një familjeje.

Vendet më sakrale apo të lartësuara në botën osmane të shekullit të gjashtëmbëdhjetë ishin haremet. Qytetet e shenjta të Mekës dhe Medinës dhe rrethinat e tyre kanë qenë dhe mbeten dy haremet më të përndëruara në Islam. Njëri prej titujve më të nderuar të mbajtur pas vitit 1517 nga sulltani osman, ashtu si dhe sulltanët e dinastive pararendëse përpara tij, ishte ‘shërbestari i dy faltoreve fisnike’ (*hadim ul-haremejn ul-sherifejn*), titull ky i përdorur sot me krenari nga sundimtarët e Arabisë Saudite. Kompleksi kryesor fetar musliman në Jerusalem, qyteti i tretë më i shenjtë i Islamit, njëhej gjithashtu si ‘faltarja fisnike’ (*harem-i sherif*). Në zakonin osman, oborri i brendshëm i një xhamie – faltarja e saj – ishte gjithashtu harem.

Ndërkohë jo vetë hyjnor, sulltani, ‘hija e Zotit mbi tokë’, krijonte një hapësirë sakrale me praninë e tij. Për shkak se sulltani jetonte atje, rrethimi i brendshëm i pallatit mbretëror, apo sarajeve të sulltanit, i banuar vetëm nga meshkuj, njëhej si ‘haremi perandorak’ (*harem-i humajun*). Kur aty nga fundi i shekullit të gjashtëmbëdhjetë sulltani themeloi një grup të dytë të odave private në rrethimin e pallatit për të sistemuar gratë dhe fëmijët e familjes mbretërore, kjo zonë e fundit gjithashtu filloi të cilësohej si ‘haremi perandorak’ për shkak të pranisë, jo të grave, por të sulltanit atje. Pashkelshmëria e rezidencës perandorake në mendjet e nënshtetasve të sulltanit shpaloset nga fakti se ai nuk mbrohej mirë e megjithatë sulmohej rrallëherë, madje edhe në shekullin e shtatëmbëdhjetë kur vetë sulltanët filluan të rrëzoheshin me forcë dhe madje edhe vriteshin. Reliket më të shenjta të Islamit ruheshin jo në njërën prej xhamive të mëdha publike të qytetit, por më saktë në rrethimin e brendshëm të pallatit kur ato u sollën në Stamboll mbas nënshtrimit të sulltanatit mamluk në vitin 1517. Në kohëra krizash, sulltani i manipulonte këto relike – veçanërisht xhyben dhe bajrakun e shenjtë të Profetit Muhamed – për të krijuar një aureolë publike të shenjtërisë së ngjashme me haremin në mënyrë që ai mund të evokonte standarde supranormale të besnikërisë nga nënshtetasit e tij.

Pavarësisht nga konotacionet e shumëfishta të termit *harem*, ky libër ka për ta kufizuar përdorimin e tij në dy kuptime që janë të njohura për një publik jomusliman: odat private të një familjeje dhe gratë e një familjeje. Këto kuptime sigurisht ekzistojnë në fjalorin e osmanëve bashkëkohës, por është e rëndësishme që të vëmë në dukje se ndërkohë që institucioni i haremit të familjes rrodhi tekefundit nga nocionet e sjelljes së rregullt seksuale – specifikisht, besimi se gratë dhe burrat e pamartuar që ligjërisht mund të hyjnë në një marrëdhënie seksuale duhet të mbahen ndaras – seksualiteti nuk ishte parimi dominant i rregullimit *brenda* vatrës familjare. Një vatrë familjare muslimane osmane e kamur përfshinte gratë e lidhura me mashkullin në krye të vatrës familjare dhe me njëra-tjetrën në atë që

mund të ishte një strukturë komplekse marrëdhëniesh, shumë prej të cilave nuk përmbanin një rol seksual. Haremi i një familjeje të begatë do të përmbante gruan ose gratë e mashkullit në krye të familjes dhe ndoshta një ose më shumë konkubina femra (një mashkull musliman mund të kishte katër bashkëshorte dhe një numër të pakufizuar robëreshash apo konkubinash)[4]; megjithatë, duket se poligamia ishte gjë e rrallë në gjirin e shtresave të mesme dhe të larta osmane në shekullin e gjashtëmbëdhjetë dhe shtatëmbëdhjetë[5]. Edhe fëmijët gjithashtu, si meshkujt dhe femrat, dhe ndoshta nëna vejane dhe motrat e pamartuara, të divorcuara apo të veja, të bashkëshortit jetonin në harem. Haremi përmbante gjithashtu shërbëtoresha, të cilat mund të ishin pronësi personale ose e grave ose e burrave të familjes.

Haremi perandorak ishte pak a shumë njësoj si haremi i vatrës familjare, vetëm se më i zgjeruar dhe me një strukturë më të artikuluar. Në periudhën që ne po studiojmë, kreu i haremit ishte nëna e sulltanit sundimtar. Nëna mbretëreshë ushtronte autoritet si mbi pjesëtarët e familjes – pasardhësit mbretërorë; bashkëshortet e sulltanit, të cilat vetë ato mund të siguronin një pushtet të konsiderueshëm; dhe princeshat e pamartuara apo të veja – ashtu edhe mbi hierarkinë administrative/të shërbimit të haremit. Gjatë gjysmës së dytë të shekullit të gjashtëmbëdhjetë, ky grup i fundit u rrit me shpejtësi në numër dhe në status, pa dyshim për shkak të pranisë së re të sulltanit[6]. Ofiqaret e rangut të lartë administrativ të haremit – të gjitha femra – merrnin paga të larta dhe gëzonin një prestigj të konsiderueshëm, sidomos kujdestarja e haremit, prijësja e hierarkisë administrative. Këto gra mbikëqyrnin numrin e lartë të shërbëtoreshave të cilat kryenin detyrat e mbajtjes së shtëpisë të haremit dhe ?është më e rëndësishmja, menaxhonin përgatitjen, apo trajnimin, e grave të reja të përzgjedhura të haremit, të cilat do t'i shërbenin vetë sulltanit ose nënës së tij. Me përjashtimin e sundimit të një apo dy sulltanëve që kanë gëzuar famë si të dhënë mbas një gruaje të vetme, të pakta ishin ato gra të vatrës familjare perandorake që zinin shtratin e sulltanit. Dhe me të vërtetë, ashtu si? kanë komentuar vëzhguesit evropianë më të mprehtë dhe më të mirëinformuar, haremi perandorak ishte më tepër si një manastir grash në organizimin e tij hierarkik dhe në papërlyerjen e imponuar të pjesës më të madhe të pjesëtareve të tij[7].

## **Dimensionet hapësinore të gjinisë dhe pushtetit**

Një mit i dytë sa i përket haremit – dhe një burim i të keqkuptuarit serioz në lidhje me natyrën e shoqërisë osmane, të paktën në rrafshin e elitës – është supozimi i gabuar se ve?imi i grave pengon ushtrimin nga ana e tyre të ndonjë ndikimi përtej kufijve fizikë të vetë haremit. Haremi konsiderohet gabimisht si bota e gruas – shtëpiake, private dhe mendjengushtë – dhe çdo përpjekje nga gratë për të ndikuar mbi ngjarjet përtej mureve të tij si 'përzjerje' në një arenë në të cilën femrat nuk kanë asnjë të drejtë legjitime për të hyrë. Një arsye për vijimësinë e këtij miti është dështimi ynë i shpeshtë, kur ne marrim në shqyrtim kulturat joperëndimore, që të vëmë në pikëpyetje relevancën ose vlefshmërinë e supozimeve që i kanë dhënë formë të menduarit perëndimor mbi politikën, ve?anërisht në lidhje me gjininë dhe politikën. Këtu mendoj ve?anërisht për nocionet perëndimore moderne (pas shekullit të shtatëmbëdhjetë) të një dikotomie publikja/privatja, në të cilën familja shihet si pushtuese e hapësirës private, jopolitike. Studimet e kohëve të fundit në feminizëm e kanë sfiduar këtë supozim, duke theksuar se nocioni i një dikotomie privatja/publikja ka qenë krijuar historikisht. Më tutje, studiueset nga sfera e feminizmit kanë argumentuar se familja është me të vërtetë politike, pra, se marrëdhëniet ndërmjet pjesëtarëve të saj duhet të përputhen me parimet e drejtësisë dhe mund të shtrëngohen nga autoritetet sociale dhe ligjore që të përputhen me to[8]. Njohja më sipërfaqësore e ligjit islam dhe evidenca e zbatimit të tij në periudhën moderne të hershme osmane tregojnë se familja shihej si qenësisht politike: pjesëtarët individualë të familjes, meshkujt dhe femrat, kanë pasur të drejta

shoqërisht të sanksionuara dhe ligjërisht të mbrojtura kundrejt njëri-tjetrit si edhe mekanizma të mbikëqyrur nga shteti për të përfutur korrigjim kur këto të drejta shkeleshin[9].

Në Perëndim ka një tendencë për të marrë si të mirëqenë se institucioni i haremit, me praktikën e tij të segregacionit gjinor, është një manifestim islam i konceptimit perëndimor të dikotomisë publikja/privatja. Ky supozim është një pengesë edhe më e thellë e të arriturit në një kuptimësi të strukturës dhe dinamikës së shoqërisë muslimane sesa miti më lehtësisht i njohur i haremit si vendi i shthurjes seksuale muslimane. Nyjëtimi i një dallimi politikisht të bazuar ndërmjet privates dhe publikes ka qenë produkt i mendimit liberal perëndimor të fundit të shekullit të shtatëmbëdhjetë dhe të tetëmbëdhjetë mbi atë se si të kufizohej autoriteti absolut – ku ‘privatja’ ishte një arenë që nuk mendohej se lipste mbrojtje nga autoriteti arbitrar (në kontrast me këndvështrimin musliman)[10]. Problemi i keqkuptimit perëndimor rreth institucionit të haremit gërshetohet me faktin se disa historianë të rëndësishëm modernë turq, të paktën mbi çështjen e marrë në shqyrtim në këtë libër, duket se kanë asimiluar traditat dominante politike perëndimore sa i përket gjinisë, hapësirës dhe politikës, të cilat nuk ishin të njëjta me homologët e tyre të shekullit të gjashtëmbëdhjetë dhe shtatëmbëdhjetë[11]. Njëri prej efekteve anësore të shtetndërtimit të hershëm republikan në Turqinë moderne ka qenë diskreditimi i të kaluarës osmane mbas periudhës së zgjerimit të saj, domethënë mbas sundimit të Sulejmanit. Në këtë këndvështrim, ‘përzjerja’ e grave në qeveri citohej si njëri prej shkaqeve të tatëpjetës osmane. Nuk është e vështirë të argumentohet, si? unë bëj sa më poshtë, që një dikotomi e publikes/shtetit/mashkullit dhe privates/shtëpiakes/femrës nuk funksionon për shoqërinë e hershme moderne osmane; një problem më sfidues dhe më relevant është të përcaktuarit pikërisht, pra, ?farë domethënieje mund të ketë pasur ideja e privates për një burrë apo grua osmane[12].

Kur shqyrtojmë vatrën familjare të hershme moderne osmane, ne shohim se segregacioni i gjinive krijoi për gratë një shoqëri që u zhvillua në një hierarki krejt të vetën të autoritetit. Sa më e madhe vatra familjare, aq më e artikuluar ishte struktura e pushtetit të haremit të saj. Gratë me status superior në këtë shoqëri femërore, urtaret matriarkale, kishin një autoritet të konsiderueshëm jo vetëm mbi gratë e tjera por edhe mbi meshkujt më të rinj në familje, pasi haremi ishte gjithashtu suaza për jetën private të burrave[13]. Ve? kësaj, rrjetet femërore që mbaheshin në këmbë nëpërmjet ritualeve të vizitave formale u jepnin grave informacion dhe burime pushteti të dobishme për të afërmit e tyre meshkuj[14]. Autoriteti i gëzuar nga urtaret, ose të moshuarat femra, tejkalonte, si në burimet e saj ashtu dhe në efektet e saj, caqet e familjes individuale. Në një organizim politik, si? ishte ai i osmanëve, ku perandoria konsiderohej domeni personale i familjes dinastike, ishte e natyrshme që gratë e rëndësishme brenda familjes së dinastisë – në ve?anti, nëna e sulltanit sundimtar – do të merrnin role legjitime të autoritetit jashtë familjes mbretërore.

Një burim i mëtejshëm i influencës së grave përtej familjes ishte pasuria e tyre dhe shfrytëzimi i pronës. Pavarësia ekonomike e një gruaje buronte nga të drejtat e saj sipas ligjit islam për prikën e ofruar nga bashkëshorti i saj dhe nga të drejtat e saj mbi pjesët e caktuara të pronave të një të afërmi të vdekur[15]. Si zotëuese të pronës dhe ndërgjyqëse në pronë, trashëgimi, divorc dhe tipe të tjera të proceseve ligjore, gratë – ose të paktën gratë e kamura – kishin akses në pushtetin ekonomik dhe shoqëror[16]. Duhet pranuar se aktualisht ne nuk e dimë masën në të cilën gratë e shtresave të ndryshme shoqërore ishin në gjendje që të shfrytëzonin këto të drejta teorike në avantazhin e tyre. Megjithatë, është e qartë se gratë e kamura përkrahnin trajtat e *noblesse oblige*, apo fisnikërisë muslimane, të cilat u kërkonin individëve të pasur dhe me status – meshkuj e femra pa dallim – që të kontribuonin në mirëqenien publike nëpërmjet financimit të fondacioneve fetare, lirimit të skllëvërve të tyre apo sipërmarrjes së formave të tjera të bamirësisë. Nga komplekset e xhamive të mëdha të financuara nga nënat e sulltanëve e deri te financimet modeste të mëhallave të krijuara nga individët e zakonshëm, gratë osmane kanë lënë shenjë e tyre mbi qytetet, qytezat dhe fshatrat e perandorisë.

Një tipar interesant i bamirësisë publike të grave është se një pjesë domethënëse e saj kishte për synim të ndihmonte gratë e tjera: historitë bashkëkohëse dhe dokumentet testamentare tregojnë individë të pasur që sigurojnë jetesën jo vetëm për pjesëtarët femra të familjes dhe shërbyeset por gjithashtu për gratë më pak fatlume: jetimet, të vobektat, të burgosurat dhe prostitutat. Nëpërmjet praktikës së tyre të bamirësisë, një detyrim ky për muslimanet e kamura, gratë pohonin prerogativën e të pretenduarit dhe të organizuarit të një sektori të jetës publike për vetë mirëqenien e tyre.

Ne fillojmë të shohim se në rastin osman nocionet konvencionale perëndimore të publikes dhe të privates nuk janë në harmoni me gjininë. Në fakt, kur shqyrtojmë strukturën e shoqërisë mashkullore dhe ndërveprimin e rrjeteve mashkullore dhe femërore, ne shohim se, të paktën në sferat më të larta të shoqërisë, nocionet e publikes dhe të privates kanë prirjen që të humbasin fund e krye kuptimin. Në shumë mënyra, shoqëria mashkullore në botën osmane respektonte të njëjtat kritere të statusit dhe pronës si? bënte dhe shoqëria femërore. Grada e ve?imit nga vështrimi i përgjithshëm shërbente si një indeks i statusit të burrit si edhe të gruas së kamur. Gratë e varfra dhe burrat e varfër plekseshin në rrugët dhe pazaret e qytetit, pasi familjet e tyre të dendura dhe mungesa e shërbëtorëve dhe shërbëtorëve i pengonin ata që të imitonin sjelljen e të kamurve. Pikërisht ashtu si një grua me pozitë që shfaqej në publik në shekullin e gjashtëmbëdhjetë mund ta ruante reputacionin e saj për virtutet vetëm nëse rrethohej nga një kordon njerëzor shoqëruesh[17], po kështu asnjë mashkull osman i sërës nuk dilte nëpër rrugë ose në arenat publike të qytetit pa një shpurë. Sa më i pushtetshëm individi, aq më e madhe masa në të cilën shpura e saj apo e tij shoqëruese merrte pamjen e një kortezhi ceremonial. Në nivelet më të larta të qeverisë, asnjë ndërtesë publike nuk ishte vënë në dispozicion për administrimin e ?ështjeve të shtetit apo të njerëzve; më saktë, kompleksi i vatrës familjare ishte ai që shërbente si vatra e qeverisë. Organi më i lartë i qeverisë, këshilli perandorak, takohej brenda mureve të pallatit perandorak, që ishte shtëpia e sulltanit.

Shoqëria osmane e shekullit të gjashtëmbëdhjetë dhe të shtatëmbëdhjetë dikotomizohej në sfera të karakterizuara më pak nga nocionet e publikes/shtetit/mashkullit dhe privates/shtëpiakes/femrës sesa nga dallimet ndërmjet të privilegjuarve dhe vulgut, sakrales dhe profanes – dallime që i binin tërthor dikotomisë së gjinisë. Ne ndoshta mund të perceptojmë më mirë momentin e mbrapshtë të një dikotomie publikja-mashkull/privatja-femër nëse shqyrtojmë gjuhën që vetë osmanët përdornin për të përshkruar ndarjet në shoqërinë e tyre. Nga shekujt e muslimanëve përpara tyre, osmanët trashëguan termat *hass* dhe *amm*[18]. Faza karakteristike “*hass* dhe *amm*” kishte një nivel abstrakt të kuptimit – privatja, e ve?anta, ose e rralla kundrejt universales – por dhe një kuptim sociopolitik – elita kundrejt vulgut, klasa sunduese kundrejt të sunduarve[19]. Fjala *hass*, megjithatë, me gjasë ka zgjuar një gamë më të gjerë asosacionesh për shkak të kuptimit shtesë “ajo që është e lidhur me sunduesin apo që i përket atij,” domethënë, gjithçka mbretërore[20]. Shumë prej manifestimeve institucionale të pushtetit mbretëror paraqiteshin nëpërmjet fjalës *hass*: për shembull, dhoma e fshehtë e sulltanit, *hass oda*; shoqërueshit e privilegjuar të sulltanit, meshkuj dhe femra, të cilët mbartnin titullin *haseki*; dhe sundimet mbretërore, të njohura thjesht si “*hass*”[21]. Në leksikon osman të shekullit të shtatëmbëdhjetë, fjala *hass* duket se ka patur kuptimin shtesë të “shenjtërisë”[22].

Më prevalente në autopërshkrimin e osmanëve është dikotomia e së brendshmes dhe e së jashtmes, e interiores dhe eksteriores. Dy togje fjalësh, njëri turk dhe tjetri pers, përdoren zakonisht për të përshkruar këtë ndarje: *i?li?eri* në turqisht dhe *enderun* në persisht për të brendshmen apo interiore, dhe gjegjësisht *dishl dishart* (apo *tashra*) dhe *birun* për të jashtmen apo eksteriore. Bernard Lewis ka nxjerrë në pah se marrëdhëniet e pushtetit në shoqërinë islame përfaqësohen nga ndarja hapësinore më tepër horizontale sesa vertikale, në kontrast me metaforat perëndimore: në vend të lëvizjes *sipër*, një njeri lëviz *brenda* në drejtim të autoritetit më të madh[23]. Provincat e perandorisë referoheshin si “*tashra*” – ajo që shtrihet jashtë Stambollit, qendrës karizmatike. Në qeveri, “i?li?eri” i referohej secilit

vend ku gjendej sulltani, por dhe gjërave që i përkitnin atij personalisht, për shembull thesari i tij personal (*i? hazine*) apo pazhët që i shërbenin atij në odat e tij private (*i? oglans*, “të rinjtë e interioreve”). Në këtë përdorim, “i?” është mjaft e ngjashme me “hass” në faktin se ajo nënkupton thjesht mbretërore, por nëpërmjet kundërvënies ndaj plotësuesit të saj, administratës “së jashtme”, theksi mund të shikohet se është lehtësisht i ndryshëm: elementi pastërisht sulltanor apo dinastik në qeveri, pra familja e brendshme e sulltanit.

Të përkiturit pjesërisht ndërmjet koncepteve të *haremit*, *hassit* dhe *i?/i?eri* nuk është i vështirë për t’u parë. Secili përkufizohet nga e drejta për t’u zgjedhur dhe përjashtimi. Secili përfaqëson status dhe nder. Teksa një njeri ngjiste shkallën sociale/politike (për t’iu rikthyer një metafore perëndimore), autoriteti është përherë e më tepër një fenomen i së brendshmes, shpeshherë literalisht një hapësirë interiore, madje edhe rezidenciale, kufijtë e së cilës janë të ruajtura. Kjo është një përmbysje e nocioneve dominante moderne perëndimore të asaj që është politikisht domethënëse si ‘e jashtme’ apo publike, dhe politikisht margjinale si ‘e brendshme’ apo private dhe shtëpiake. *Haremi*, *hassi* dhe *i?/i?eri* konvergojnë duke e vendosur sulltanin dhe hapësirën ku ai rron në kulmin (ose, në idiomën osmane, vorbullën) e rendit social, moral dhe politik. Simbolizmi i ‘së brendshmes’ si rend dhe siguri dhe funksioni jetik i sundimitarit në sjelljen në jetë të këtij rendi është treguar nga Walter Andrews në studimin e tij rreth kuptimit dhe sintaksës së poezisë osmane të kësaj periudhe në marrëdhënien e saj me shoqërinë osmane, të marrë gjerësisht në konsideratë[24].

Rëndësia e kufijve hapësinorë në përcaktimin e sferave morale dhe politike në konceptin osman të shoqërisë së rregullt shpaloset në një pasazh në historinë e Mehmed Halifesë të mesit të shekullit të shtatëmbëdhjetë. Në vitet 1620, një periudhë kjo plot trazira politike kur jeta në kryeqytet prishej e shprishej shpeshherë nga trupat e pakënaqura dhe të padisiplinuara të pozicionuara atje, Mehmed Halifesë i ngjante se “bota kish humbur të gjithë rendin e koherencën e saj”. Ai citoi një listë të gjatë të krimeve që trupat kryenin: tërheqja zvarrë e grave të zhveshura nga banjat publike apo hamamet, tymosje në xhaminë e Mehmet Ngadhjimitarit, kryerja e përdhunimit dhe sodomisë haptazi nëpër rrugë, pushtimi i shtëpive dhe sarajeve dhe ftesat dërguar sulltanit dhe nënës sulltaneshë për t’iu bashkuar kremtimeve të një feste fetare në një qoshe rruge[25]. Secili prej këtyre veprimeve nëpërkëmbëse shkaktoi përmbysjen e së brendshmes dhe të jashtmes dhe dhunoi një kufi social, fetar dhe politik. A kanë ndodhur në të vërtetë të gjitha këto krime, kjo nuk është e rëndësishme; ajo që është domethënëse është se Mehmed Halifeja po argumentonte dobësinë politike dhe kaosin shoqëror të kohërave në termat më tronditës të mundshëm.

## **E brendshmja si burimi i pushtetit**

Ndryshe nga të gjithë osmanët, sulltani natyrisht përpiquej ta rrethonte veten me barrierat më të padepërtueshme për në praninë e tij. Kudo që ai gjendej – në fushëbetejë, në brendësinë e pallatit – hapësira që ai zinte veçohet dukshëm me anë të kufijve fizikë ose njerëzorë. Madje edhe në xhami, hapësira më thelbësisht egalitare në shoqërinë muslimane, ku sulltani teorikisht nuk ishte më i madh sesa çdonjëri prej nënshtetasve të tij, ai zinte një zonë strukturalisht të izoluar. Kjo këmbëngulje në shpërfaqjen publike të izolimit të shkëlqyer ka qenë një aspekt i traditave perandorake të Lindjes së Afërme. Osmanët ishin trashëgimtarët e këtyre traditave nëpërmjet dy kanaleve: monarkia islame si? ishte shtjelluar imtësisht nga kalifatet, sulltanatet dhe principatat e ndryshme të së kaluarës muslimane, dhe monarkia bizantine e krishterë, ku ajo vetë ishte trashëgimtare e traditave perandorake, si të Perandorisë Romake, ashtu edhe të perandrive të Lindjes së Afërme të lashtë.

Kontakti disashekullor i turqve të Anadollit me qytetërimin bizantin, që kulminoi me nënshtrimin e kryeqytetit bizantin të Kostandinopojës (Stambollit) në vitin 1453, pati një ndikim të pamohueshëm mbi qytetërimin osman, ndoshta veçanërisht mbi institucionet e tij perandorake[26]. Megjithatë, në legjendën historike osmane traditat imperiale u përfituan nga sundimtarët bashkëfetarë muslimanë: me gjasë, ndodhi kur atij iu tha nga një princ i një dinastie rivale se nuk i ka hije sundimtarëve të rrojnë në mesin e vulgut që sulltan Mehmeti II (“Ngadhënjimtari”) u shpërngul nga saraji që ai kishte ndërtuar në qendrën e qytetit të saponënshtuar në një pallat të ri të ndërtuar në një zonë më pak të aksesueshme [27]. Megjithatë, ia vlen të përmendet se pallati, apo saraji, i dytë – i njohur sot si Topkapi – ishte ndërtuar në vendndodhjen e një akropoli të lashtë bizantin dhe se sulltanët osmanë e mbajtën hipodromin bizantin aty ngjitur si arenë kryesore të ceremonive të tyre publike dhe bazilikën e afërt të Haja Sofia si xhaminë e tyre të parë sulltanore.

Struktura e pallatit perandorak, apo sarajit të sulltanit, komunikonte identitetin e rezidencës së sovranit si arena qendrore politike e perandorisë, por edhe vështirësinë për të përfutur akses tek sovranit i cili gjendej brenda asaj arene. Kur kuptohet në kontekstin e rezonancave të shumëfishta të “së brendshmes”, ky nuk ishte paradoksi që mund të duket. Njëra pasojë e largësisë së sovranit ishte se potenciali për pushtet të paskajtë shtrihej në duart e atyre që ishin ndërmjetës, qoftë formalë qoftë informalë, ndërmjet sulltanit dhe atyre që qeverisnin në emrin e tij jashtë.

Oborri i parë i sarajit perandorak ishte i hapur për publikun[28]. Oborri dytë ishte një teatër gjysmëpublik i qeverisë, ku ambasadorët e huaj priteshin me ceremoni të stërholluara dhe ku ulej në diskutim këshilli perandorak, i kryesuar nga veziri i madh, apo kryeveziri, dhe, herë-herë, i vëzhguar fshehtas nga sulltani prej një odëze të fshehur. Ndërkohë që aksesit në këtë oborr ishte përgjithësisht i kufizuar për pjesëtarët e elitës qeverisëse, nënshtetasit e zakonshëm me lutje drejtuar sulltanit për drejtësi mund të hynin aty. Oborri i tretë, më i brendshmi prej tyre, ishte “haremi perandorak” (*haremi-i humayun*), i njohur gjithashtu si *enderun-i humayun*, “interiori perandorak”. Këtu jetonin qindra djem dhe djelmoha të përzgjedhur me kujdes të cilët trajnoheshin dhe përgatiteshin për shërbime qeveritare, tok me rojat dhe mësuesit e tyre të bardhë eunukë dhe deri në fundin e shekullit të gjashtëmbëdhjetë, edhe vetë sulltani. Oborri i tretë praktikisht nuk ishte i aksesueshëm prej askujt nga jashtë dhe banorëve të tij iu mohohet kalimi në botën e jashtme përveçse kur shoqëronin sulltanin. Vetëm sulltani mund të kapërcente lirisht kufirin që izolonte oborrin e brendshëm, por kur ai e bënte këtë, ai rrethohej nga eunukët dhe “të rinjtë e interiorit” dhe haremi perandorak transportohej bashkë me të.

Është e ditur fort mirë se në sistemin e sundimit personal të monarkisë absolute, afërsia me sundimtarin është një tregues i pushtetit[29]. Anasjelltas, një shprehje kryesore e pushtetit të një monarku absolut është kontrolli i aksesit ndaj personit të tij. Manipulimi i hierarkive politike dhe i

protokollit mbretëror ishte ndoshta mjete parësor nëpërmjet të cilit sulltani osman projektonte dhe mbronte pushtetin e tij. Me përjashtim të sulltanit, vetëm ata që nuk konsideroheshin se ishin meshkuj plotësisht adultë lejoheshin në mënyrë rutinë në botët e brendshme të pallatit: në vatrën e haremit mashkullor, djem dhe të rinj, eunukë, xhuxhë dhe memecë; dhe në vatrën e haremit të familjes, gra dhe fëmijë. Madje edhe burrat në pallat të cilët ishin plotësisht adultë sipas ligjit islam – pazhët më të përparuar në përgatitje dhe disa princër të dinastisë – mbaheshin në një gjendje të vartësisë adoleshenciale sepse atyre u ndalohej të mbanin mjekër apo të bëheshin baballarë. Ofiqarët më të lartë të perandorisë – veziri i lartë dhe kreu i hierarkisë fetare, *myftiu* (gjithashtu i njohur si *sheikh ul-Islam*) – mund të takoheshin personalisht me sulltanin, por vetëm me lejen e tij dhe në zona të ruajtura mirë pikërisht brenda portës që ndante oborrin e tretë të brendshëm nga oborri i dytë gjysmëpublik. Në rastin e rrallë kur sulltani dëshironte ose ishte i detyruar të takohej me pjesëtarët e qeverisë “së jashtme” ose nënshtetasit e zakonshëm, dëgjesa mbahej jashtë kësaj porte. Komunikimi rutinë ndërmjet botës së jashtme dhe pallatit të brendshëm sigurohej nga trupat e eunukëve të cilët ruanin dy haremet, eunukët e bardhë për haremin mashkullor dhe enukët e zinj për atë femëror. Rëndësia e këtyre figurave kufitare në ndërmjetësimin e kufijve, si fizikë ashtu dhe moralë, që kanë qëndruar përfund haremeve, është demonstruar nga Shaun Marmon në kontekstin e shoqërisë mamluke[30].

Statusi i një njeriu shënjohej nga masa në të cilën ky njeri mund të depërtonte interiorin e vatrës familjare të dikujt tjetër, mbi të gjitha atë të sulltanit. Një shembull dramatik i dëshirueshmërisë së afërsisë ndaj burimit fundor të pushtetit është ai i Gazanfer Agait, i cili trodhi veten e tij në mënyrë që të qëndronte pranë sulltanit, mecenatit të tij. Gazanferi ishte një renegat hungarez i cili, i konvertuar në Islam dhe i asimiluar në klasën sunduese osmane, ishte ngjitur lart në shërbim të princit Selim, i biri i Sulejmanit të Madhërishëm. Kur Selimi u ngjit në fron në vitin 1566, ai e ftoi Gazanferin dhe të vëllanë e tij Xhafer që t'i bashkoheshin vatrës së brendshme të tij, gjë të cilën ata mund ta bënin vetëm si eunukë. Xhaferi nuk i mbijetoi operacionit, por Gazanferi vijoi të mbante dy ofiqet më të rëndësishme në shërbimin e brendshëm: krye eunuk i bardhë dhe kreu i odës së fshehtë. Ai ishte njëri nga personat më me ndikim në qeveri për një periudhë prej më shumë se tridhjetë vite, që përfshinte sundimin e Selimit, atë të bijve të tij, dhe të nipit të tij, një qëndrim në pushtet më i gjatë sesa ai i ?do veziri të lartë tjetër[31].



Sa më intim të ishte shërbimi i dikujt ndaj sulltanit në botën e brendshme, aq më e madhe ishte pozita e tij në botën e jashtme[32]. Ata pazhë meshkuj të oborrit të tretë që mbanin rangjet më të larta në odat e fshehta, mbas diplomimit nga pallati i brendshëm, ishin të destinuar që të mbanin ofiqet më të larta ushtarake/administrative në perandori[33]. Eunukët e bardhë mund gjithashtu të shfaqeshin si mbajtës të ofiqeve të larta; dhe me të vërtetë, në periudhën e hershme moderne pati disa kryevezirë eunukë. Kur, aty nga fundi i shekullit të gjashtëmbëdhjetë, sulltani krijoi odat private në mjedisin e grave, pjesëtarët me rang më të lartë aty u bënë nënshtetasit që ishin më të afërt me qendrën e pushtetit të perandorisë. Ky harem i ri u bë me shpejtësi, krahas rezidencës së vatrës familjare mbretërore, një institucion trajnimi i disiplinuar dhe lartësisht i strukturuar ku pjesëtarët femra të familjes mbretërore përgatiteshin nëpërmjet shërbimit personal ndaj sulltanit dhe ndaj nënës së tij për të marrë vendet e tyre në elitën sunduese osmane, pak a shumë si pazhët të trajnuar në oborrin e tretë. Ashtu si pazhët, shumica prej tyre do të largoheshin nga haremi mbas një afati shërbimi dhe, ?'është e vërteta, shpeshherë uadiseshin martesë ndërmjet produkteve të dy haremeve perandorake. Vetëm shumë pak gra do të mbeteshin pjesëtare të përhershme të vatrës dinastike, ato pak të talentuara dhe fatlume që bëheshin konkubina të sulltanit apo që promovoheshin në pozita të larta administrative. Ndonëse ato rrallëherë e kapërcenin kufirin e haremit për në botën e jashtme, këto gra në pozita të larta gëzonin një prestigj të madh dhe ushtronin një ndikim po aq të madh në atë botë.

Përktheu: Arjol Guni

[1] Shiko Kapitullin 5 për një shtjellim të mëtejshëm të kësaj teme.

[2] Për një shtjellim të termit “harem”, shiko Marmon, *Eunuchs of the Holy Cities*, kapitulli 1.

[3] Meninski, *Lexicon Arabico-Persico-Turcicum*, 2:464-65.

[4] Për statusin ligjor dhe social të konkubinave robëresha, shiko Marmon, “Concubinage, Islamic,” dhe Brunschvig, “Abd”.

[5] Barkan, “Edirne Askeri Kassami’na Ait Tereke Defsterleri (1545-1659),” 13-14; Gerber, “Social and Economic Position of Woman in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700,” 232.

[6] Përmasa e haremit perandorak ekzagjerohej nga udhëtarët dhe dijetarët perëndimorë: në mesin e shekullit të gjashtëmbëdhjetë ai përbëhej nga përafërsisht 150 gra dhe në mesin e shekullit të shtatëmbëdhjetë përafërsisht 4000 gra (BA: AE Kanuni 24; KK Saraj 7098; MM 774, 1509, 1692).

[7] Withers, “The Grand Signiors Serraglio,” 330ff.; Baudier, *Histoire generale de serrail*, 19; Tavernier, *Nouvelle Relation de l’interieur du serrail de grand seigneur*, 541.

[8] Mbi origjinat e një dikotomie gjinore publikja/privatja në mendimin politik perëndimor dhe vazhdimin e saj në teorinë dhe praktikën bashkëkohore, shiko Okin, *Women in Westren Political Thought dhe Justice, Gender, and the Family*; dhe Pateman, *The Sexual Contract*. Për një ide të përgjithshme rreth përqsasjeve evoluese – dhe gjithnjë e më tepër kritike – të studimeve feministe në Shtetet e Bashkuara karshi nocionit të dikotomisë publikja/privatja, shiko Helly dhe Reverby, editorë, *Gendered Domains: Rethinking Public and Private in Women’s History*, parathënia, 1-17.

Një shembull i vazhdimin të idesë së një ndarjeje apriori, universale dhe gjinore të publikes dhe private mund të gjendet në komentet e Georges Duby në Fjalë Hyrëse të vëllimit 1 *A History of Private Life*, editorë të përgjithshëm P.Ares dhe G. Duby: “Ne filluam nga fakti i qartë se në të gjitha kohërat dhe

në të gjitha vendet një dallim i qartë e i bazuar në bonsens ishte bërë ndërmjet publikes – asaj që është e hapur për komunitetin dhe i nënshtrohet autoritetit të magjistratëve të saj – dhe private. Me fjalë të tjera, një areal i përkufizuar qartë lihet mënjanë për atë pjesë të ekzistencës për të cilën çdo gjuhë ka një fjalë të njëjlershme me “privaten”, një zonë imuniteti.... Ky është vendi ku familja lulëzon, sfera e domesticitetit; ajo është gjitha një sferë e fshehtësisë.”

[9] Trajtimi i parë, dhe ende deri më sot më i detajuari, i kësaj çështjeje për këtë periudhë në historinë osmane është Jennings, “Women in Early Seventeenth Century Ottoman Judicial Records: the Sharia Court of Anatolian Kayseri.”

[10] N. Z. Davis (“Women on Top”, *Society and Culture in Early Modern France*, 126) argumenton se roli publik dhe të drejtat ligjore të grave në Francë e Angli u pakësuan nga shekulli i gjashtëmbëdhjetë deri në atë të tetëmbëdhjetit.

[11] Ndër ata që kanë dhënë kontribute pozitive sa u përket roleve historike të grave mbretërore osmane, I. H. Uzunçarshili dhe M. Ç. Ulunçaj priren ta konsiderojnë influencën politike të grave si të paligjshme (sidomos në periudhën pas Sulejmanit); mirëpo, historianë të tjerë, ku më të spikaturit janë M. Cavid Baysun dhe Bekir Kutukoglu, nuk e shfaqin këtë prirje.

[12] Mbi familjen turke, shiko Duben, “Turkish Families and Households in Historical Perspectives.” Mbi influencën që gratë fisnore turke sot përftojnë nga organizimi i tyre social i ndarë, shiko Tapper, “Matrons and Mistresses: Women and Boundaries in Two Middle Eastern Tribal Societies.”

[13] Mbi familjen turke, shiko Duben, “Turkish Families and Households in Historical Perspectives.” Mbi influencën që gratë fisnore turke sot përftojnë nga organizimi i tyre social i ndarë, shiko Tapper, “Matrons and Mistresses: Women and Boundaries in Two Middle Eastern Tribal Societies.”

[14] Mbi temën e të vizituarit në mesin e elitës osmane të femrave, shiko Lady Mary Wortley Montagu, *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 1:374-52, 380-87; F. Davis, *The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918*, 131-55.

[15] For a brief exposition of the legal position of women, see Esposito, *Women in Muslim Family Law*, 13-48.

[16] Shiko Gerber, “Social and Economic Position of Women”; Jennings, “Women in Early Seventeenth Century Ottoman Judicial Records”; Marcus, “Men, Women, and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo”.

[17] Meninski, *Lexicon*, (4:428), s.v. “muhaddere”, def. 2. Shiko gjithashtu disa përgjigje përkatëse ndaj pyetjeve mbi pikat e ligjit islam (*fetva*) të krye *myftiut* të fundit të shekullit të gjashtëmbëdhjetë Ebussuud (*Ebussuud Efendi Fetvalari Isiginda 16. Asir Turk Hayati*, ed. M. E. Duzdag, 55).

[18] Mbi dallimin ndërmjet *hass* dhe *amm* (*khass* dhe ‘*amm* në transkriptimin arab), shiko Beg, “El-Khassa we’l-‘Amme”; Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, 115-29, 154-155. Shiko gjithashtu B. Lewis, *The Political Language of Islam*, 67.

[19] Për përkufizime të këtyre fjalëve, shiko Meninski, *Lexicon*, 2:530, 3:673; Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, 821, 1279. Leksikët e Meninski dhe Redhouse reflektojnë, respektivisht, përdorimet osmane të shekullit të shtatëmbëdhjetë dhe të nëntëmbëdhjetë.

[20] Meninski, *Lexicon*, (2:530), s.v. “hass”, def. 2: “quod princeps sibi domesticum aut familiare habet.”

[21] Shiko Pakalin, *Osmanlui Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 1:750 e më tutje, për emërtime të ngjashme.

[22] Meninski, *Lexicon*, (2:530), s.v. “hass”, def. 4: “sanctitas.”

[23] B. Lewis, *The Political Language of Islam*, 11-13, 22-23.

[24] Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song*, sidomos kapitulli 5.

[25] Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmani*, 13.

[26] Shiko Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, sidomos 463-475; Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, sidomos kapitulli 6. M. F. Koprulu ka argumentuar kundër një influence domethënëse bizantine mbi shtetin dhe shoqërinë osmane ndërkohë ka pranuar influencën bizantine mbi shoqërinë muslimane në shekujt e parë (“Bizans Muesseselerinin Osmanli Muesseseleri Uzerine Te'siri”). Cahen (216-17) bën disa vrojtime të dobishme mbi këtë polemikë historiografike.

[27] Mustafa Ali, *Kunh ul-Ahbar*, i cituar te Miller, *Beyond the Sublime Porte* (29-30). Princi ishte Ugurlu Mehmed, i cili, mbas rebelimit të tij të pasuksesshëm kundër babait të tij, sundimtarit akkojunlu Uzun Hasan, kërkoi strehë në oborrin osman; Mehmeti II fejoj njërën nga mbesat e tij me këtë princ.

[28] Mbi historinë dhe kuptimin e pallatit shiko Miller, *Beyond the Sublime Porte*; F. Davis, *The Palace of Topkapi in Istanbul*; Eldem dhe Akozan, *Topkapi Sarayi: Bir Mimari Arastirma*; C. G. Fisher dhe A. Fisher, “*Topkapi Sarayi in the mid-Seventeenth Century: Bobovi's Description*”, 5-16; Necipoglu, “*The Formation of an Ottoman Imperial Tradition: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*.”

[29] Shiko Ives, *Anne Boleyn*, 5-15, 122-124, për komente interesante mbi natyrën e monarkisë Turdor, të cilat për pjesën më të madhe janë me vend për rastin osman.

[30] Marmon, *Eunuchs of the Holy Cities*.

[31] Mustafa Ali, *Kunh ul-Ahbar*, 290a-b; Sureyya, *Sicill-i Osmani*, 3:619.

[32] Për konstelacione të ngjashme të pushtetit në një monarki evropiane, shiko Elias, *The Court Society*, mbi oborrin mbretëror francez të Luigjit XIV.

[33] Për shpjegim të marrëdhënieve të rrugëve të karrierës ndërmjet hierarkive të pallatit të brendshëm dhe të jashtëm dhe shërbimit ushtarak/administrativ, shiko Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, 79-84, dhe Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, kapitulli 4, sidomos diagrami mbi faqen 68.

**Date Created**

20/09/2017

**Author**

erasmusi