

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXVI (1)

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXVI (1)

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN

OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

LXVI

No. 1

Chief Editor:

Dragana Radojičić, PhD (Institute of Ethnography SASA)

Editor:

Srđan Radović, PhD (Institute of Ethnography SASA)

International editorial board:

Milica Bakić-Hayden, PhD (University of Pittsburgh), Ana Dragojlović, PhD (University of Melbourne), prof. Peter Finke, PhD (University of Zurich), prof. Karl Kaser, PhD (Karl-Franzens University, Graz), Gabriela Kilianova, PhD (Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava), prof. Kjell Magnusson, PhD (University of Uppsala), prof. Marina Martynova, PhD (Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences, Moscow), Ivanka Petrova, PhD (IEFEM – Bulgarian Academy of Sciences, Sofia), Tatiana Podolinska, PhD (Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava), Jana Pospišilova, PhD (Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences, Brno), Ines Prica, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Ingrid Slavec Gradišnik, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana).

Editorial board:

Gordana Blagojević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Ivan Đorđević, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Ildiko Erdei, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade), prof. Ljiljana Gavrilović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Jelena Jovanović, PhD (Institute of Musicology SASA, Belgrade), Aleksandra Pavićević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Lada Stevanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), academician Gojko Subotić, PhD (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade).

Advisory board:

Prof. Jelena Đorđević, PhD (Faculty of Political Sciences, Belgrade), prof. Maja Godina Golija, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), Renata Jambrešić Kirin, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Miroslava Lukić Krstanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Mladena Prelić, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Ljupčo Risteski, PhD (Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Skopje), prof. Lidija Vujačić, PhD (Faculty of Philosophy, Nikšić), prof. Bojan Žikić, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade).

Secretary:

Marija Đokić (Institute of Ethnography SASA)

BELGRADE 2018

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

LXVI

свеска 1

Главни и одговорни уредник:

Проф. др Драгана Радојичић (Етнографски институт САНУ)

Уредник:

Др Срђан Радовић (Етнографски институт САНУ)

Међународни уређивачки одбор:

Др Милица Бакић-Хејден (Универзитет у Питсбургу), др Ана Драгојловић (Универзитет у Мелбурну), проф. др Петер Финке (Универзитет у Цириху), проф. др Карл Казер (Karl-Franzens Universität, Грац), др Габриела Килианова (Етнолошки институт САВ, Братислава), проф. др Шел Магнусон (Универзитет у Упсали), проф. др Марина Мартинова (Институт етнологије и антропологије РАН, Москва), др Иванка Петрова (ИЕФЕМ – БАН, Софија), др Татиана Подолинска (Етнолошки институт САВ, Братислава), др Јана Поспишилова (Етнолошки институт АН ЧР, Брно), др Инес Прица (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Ингрид Славец Градишник (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана).

Уређивачки одбор:

Др Гордана Благојевић (Етнографски институт САНУ), др Иван Ђорђевић (Етнографски институт САНУ), проф. др Илдико Ердеи (Филозофски факултет у Београду), проф. др Љиљана Гавриловић (Етнографски институт САНУ), др Јелена Јовановић (Музиколошки институт САНУ, Београд), др Александра Павићевић (Етнографски институт САНУ), др Лада Стевановић (Етнографски институт САНУ), академик Гојко Суботић (Српска академија наука и уметности, Београд).

Издавачки савет:

Проф. др Јелена Ђорђевић (Факултет политичких наука, Београд), проф. др Маја Година Голија (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Рената Јамбрешић Кирић (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Мирослава Лукић Крстановић (Етнографски институт САНУ), др Младена Прелић (Етнографски институт САНУ), проф. др Љупчо Ристески (Природно-математички факултет, Скопље), проф. др Лидија Вујачић (Филозофски факултет у Никшићу), проф. др Бојан Жикић (Филозофски факултет у Београду).

Секретар уредништва:

Марија Ђокић (Етнографски институт САНУ)

БЕОГРАД 2018.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011–2636–804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Мрежна страница часописа: www.ei.sanu.ac.rs

Publisher:
INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA
Knez Mihailova 36/IV, Belgrade, phone: 011–2636–804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Journal's web page: www.ei.sanu.ac.rs

Лектор:
Ивана Башић

Превод:
аутори текстова

Дизајн корица:
Горан Витановић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања, Београд

Тираж:
300 примерака

Примљено на X. седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној X 2018. године
на основу реферата академика Димитрија Стефановића.

Accepted for publication at the X meeting of the Department of Social Sciences SASA
on X 2018, based on the report of academician Dimitrije Stefanovic.

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије
Printing of the journal was funded by the Ministry of Education, Science and Technological
Development of the Republic of Serbia

Гласник Етнографског института САНУ излази три пута годишње и доступан је и индексиран у
базама: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the
Humanities), SCIndeks (Српски цитатни индекс), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk
samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central
and Eastern European Library).

The Bulletin of the Institute of Ethnography SASA is issued three times a year and can
be accessed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference
Index for the Humanities), SCIndeks (Srpski citatni indeks), Ulrich's Periodicals Directory, NSD
(Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service),
CEEOL (Central and Eastern European Library).

Садржај
Summary

I
Научни радови
Scientific Papers

Тема броја –

Историјске ретроспективе етнологије и антропологије
(ур. Мирјана Павловић)

Topic of the Issue –

Historical Retrospectives of Ethnology and Anthropology
(ed. Mirjana Pavlović)

- Мирјана Павловић, *Ретроспективе српске етнологије* 7-9
Mirjana Pavlović, *Retrospectives of Serbian Ethnology*
- Мирослава Лукић Крстановић, *Научне политике и истраживачки ентитети у историјској ауторефлексији: Етнографски институт САНУ* 11-32
Miroslava Lukić Krstanović, *Scientific Policies and Research Entities in Historical Self-Reflection: Institute of Ethnography SASA*
- Младена Прелић, *Војислав Радовановић као етнолог* 33-52
Mladena Prelić, *Vojislav Radovanović as an Ethnologist*
- Милош Рашић, *Оливера Младеновић и народне игре у контексту српске етнологије* 53-72
Miloš Rašić, *Olivera Mladenović and Folk Dances in the Context of Serbian Ethnology*
- Катарина М. Митровић, *Сребрица Кнежевић: оквир научног и наставног бављења етнологијом и антропологијом* 73-88
Katarina M. Mitrović, *Srebrica Knežević: Academic and Pedagogical Framework in Ethnology and Anthropology*
- Мирослав Валка, Јана Поспишилова, *Антропозеографски метод и његово место у развоју чешке/чехословачке етнологије* 89-100
Miroslav Válka, Jana Pospíšilová, *The Anthropogeographic Method and Its Place in the Development of Czech/Czechoslovak Ethnology*
- Зоранчо Малинов, *Утицај српске етнолошке научне мисли на развој македонске етнологије* 101-116
Zorančo Malinov, *The Influence of Serbian Ethnological Scientific Thought on the Development of Macedonian Ethnology*

Varia

- Драгана Амедоски, *Османска жена на Централном Балкану између стереотипа и стварности (16-18. век)* 119-137
- Dragana Amedoski, *Ottoman Woman in the Central Balkans: Between Stereotypes and Reality (16th-18th Century)*
- Милан Ранђеловић, *Захиде Баџи: један пример суфијске мистике из османског Ниша* 139-154
- Milan Randelović, *Zahide Bacı: An Example of Sufi Mysticism from Ottoman Niš*
- Ивана Башић, Александар Узелац, *Базилиск (змија-петао) и његова симболика у општем и јужнословенском контексту* 155-176
- Ivana Bašić, Aleksandar Uzelac, *Basilisk (Cockatrice) and its Symbolism in the General and South Slavic Context*
- Момир Самарџић, Миливој Бешлин, *Развој сточарске привреде на српском селу у 19. веку* 177-192
- Momir Samardžić, Milivoj Bešlin, *Development of Pastoral Economy in the 19th Century Serbian Village*
- Милина Ивановић Баришић, *Београдска околина: етнолошко-антрополошка истраживања* 193-205
- Milina Ivanović Barišić, *The Environs of Belgrade: Ethnological and Anthropological Research*
- Stojanche Kostov, *Dance Tradition of the Macedonian Diaspora in Serbia (Following the Research of Ethnochoreologist Mihailo Dimovski in Glogonj and Jabuka)* 207-216
- Стојанче Костов, *Плесна традиција македонске дијаспоре у Србији (по примерима истраживања етнокореолога Михаила Димовског у Глогоњу и Јабуци)*

II

Научна критика и полемика Discussion and Polemics

- Ђурђина Шијаковић, *Ретроспективе и перспективе етнологије и антропологије* 217-221
- Бојана Богдановић, *Мали лексикони српске културе – Етнологија и антропологија* 221-223
- Никола Крстовић, *Сећање на сећања* 223-225
- Sonja Žakula, Jadranka Đorđević Crnobrnja, *Art Practices and Urban* 226-227

*Promenades: Belgrade's Knez Mihailova Street vs. Dionysius
the Areopagite Promenade in Athens*

Нина Аксић, *Истраживања Новог Пазара и околине – некадашњи
и савремени изазови* 228-234

Драгана Амедоски

Историјски институт, Београд
dragana.amedoski@iib.ac.rs

Османска жена на Централном Балкану између стереотипа и стварности (16–18. век)*

Циљ овог рада јесте да прикаже жену на Централном Балкану у османско доба и њену улогу и положај у друштвеном животу. Најпре смо се осврнули на устаљене стереотипе, а затим на основу нових и досада некоришћених архивских извора, као и већ коришћених извора и литературе, показали каква је била реална ситуација. У раду ће бити представљена права која је жена имала, сходно шеријату и османским канунима, и колико су та права поштована у свакодневном животу. Сегменти из друштвеног живота жене на које ћемо посебно обратити пажњу јесу: поседовање покретне и непокретне имовине, економска улога жена као управитеља својом и имовином своје деце, жена у улози задужбинарке, право жене на рад.

Кључне речи: османска жена, Балкан, Османско царство, брак, развод

Ottoman Woman in the Central Balkans: Between Stereotypes and Reality (16th-18th Century)

The aim of this paper is to present the woman in the Central Balkans during the Ottoman period, as well as her role and position in the social life. First of all, we have discussed the established stereotypes and then, on the basis of some new and yet unused, as well as the already exploited archival sources and literature, we have shown the real situation. The paper presents the rights women had under the Sharia and Ottoman *Kanuns*, and the extent to which those rights were actually observed in the everyday life. We have paid special attention to the following segments of the social life of women: possession of movable and immovable property, the economic role of women as stewards of her own and her children's assets, women as endowers, women's right to work.

Key words: Ottoman woman, Balkans, Ottoman Empire, marriage, divorce

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете и науке Републике Србије *Од универзалних царстава ка националним државама. Друштвене и политичке промене у Србији и на Балкану* (Ев. бр. 177030). Ово је донекле измењен и допуњен текст истоименог предавања које је одржано 2016. године у Турском културном центру Јунус Емре у Београду у оквиру трибине „Срби и Турци у Османском царству и националним државама“.

У јавном мњењу и код најшире публике постоји негативна перцепција позиције жене у Османском царству и исламском свету уопште. Овакво виђење испуњено је предрасудама да је обична жена већи део времена проводила затворена у сопственој кући, да је била угњетавана, неинформисана, да није имала право поседовања имовине, била изузета из наследства, да није имала право гласа у избору брачног партнера, да је као ствар била продавана од стране својих родитеља, да није имала законска права (Kurt 1999, 434). Ово је подразумевало да је жени било забрањено учешће у јавном животу, као и приступ економским, финансијским и легалним сферама живота.

Чак и у научним круговима постоје таква мишљења, али захваљујући раду на архивској грађи и испитивању различитих конкретних аспеката положаја жене у исламском свету такви ставови се мењају¹.

Седамдесетих и осамдесетих година 20. века османистика је пионирским студијама Роналда Џенингса, посвећеним друштвеном положају жене у Кајсерију у раном 17. веку, кренула у правцу проучавања жене и родних студија (Jennings 1975, 53–114; Jennings 1978, 133–72; Jennings 1980, 559–82). Нови велики помак у истраживањима ове врсте направила је Лесли Пирс својим изванредним студијама о жени у османском Антепу у 16. веку (Peirce 1999, 269–300; Peirce 2005).

После њих, много истраживача се окренуло овој теми. Њихови радови у први план стављају улогу жене у политичком, економском, друштвеном и културном животу и настоје да промене постојеће стереотипе о њеном положају у различитим областима Османског царства и различитим периодима. Што се тиче извора на којима се радило, то су били судски протоколи, тзв. *сицили*. Откриће сицила, који представљају неисцрпан извор података о свим аспектима свакодневног живота, довело је до сазнања која су почела да руше уврежена мишљења обичних људи, па и научника (Gerber 1980, 231–44; Tucker 1985; Seng 1994, 184–206; Göçek, Baer 1997, 48–65; Roded 1999, 418–427; Kurt 1999, 434–448).

У свету је до сада урађено више зборника радова и пројеката на ову тему, а објављено је и на десетине самосталних радова. У балканској османистици било је спорадичних студија, док је на тему жена у османској Босни урађено и неколико већих пројеката². Што се тиче Србије, бављење овом темом је врло тешко, будући да су сицили за Србију изгубљени, па је потребно пронаћи алтернативне изворе. Ми смо се у истраживању

¹ Овде превасходно мислимо на положај жене у Османском царству, јер, без обзира на чињеницу да је то муслиманска земља, не може се упоредити са арапским и афричким земљама.

² Један од тих пројеката је зборник радова на тему жене, превасходно босанске, у османско доба: Buturović, Schick 2009. Нажалост, када говоримо о ситуацији у Србији, можемо закључити да истраживања у овој области нису много напредовала и да се могу свести на неколико радова, као што су на пример: Katić 2009, 209–229; Amedoski 2009, 43–55.

служили османским документима који до сада нису коришћени, као што су, на пример, документа из Књига жалби (*Şikâyet Defterleri*)³, али и већ познатим и коришћеним изворима попут пописних дефтера, пописа вакуфа, путописа. Овом приликом ћемо посебну пажњу обратити на правни положај османске жене и то у оквиру следећих тематских целина:

- жене на суду
- право на брак и развод
- имовинска права (стицање и располагање покретном и непокретном имовином)
- задужбинарство
- право на рад⁴.

Кур'ан

Према Кур'ану, примарна дужност жене подразумевала је биолошку репродукцију, подизање и одгајање деце, пружање подршке мужу. Жена није била присиљавана да напушта своју децу и породичне обавезе из економских разлога. Њена економска и социјална права била су одређена одредбама Кур'ана (Кур'ан 2001, 4:19; 4: 34)⁵. Ислам је подразумевао да жена креира живот унутар кућног простора, док у јавном животу, углавном, није требало да буде присутна⁶. У сфери изван приватног живота, покоравала се ауторитету персонификованом у супругу и другим старијим мушким члановима породице, док су они били дужни да јој пруже сигурну и угодну породичну атмосферу (Çar-Drnda 2007, 126)⁷.

Међутим, ове куранске одредбе донекле су модификоване у складу са световним правом (кануном), као и традицијом и обичајима. Оно што је за нашу тему битно јесте да у Кур'ану нема конкретних баријера или

³ За више информација о Књигама жалби (*Şikâyet Defterleri*) видети: İnalçık 2000, 49–50; Uzunçarşılı 1984, 79; Emecen 2005, 107–139.

⁴ Највише пажње смо посветили положају муслиманске жене, јер тренутно располажемо са највише грађе која се односи на овај део популације, али ћемо се осврнути и на положај хришћанки и Јеврејки.

⁵ Једна сура носи назив Жене (En-Nisâ').

⁶ И чувени шејхулислам из 16. века Ебуссууд Ефендија, својим фетвама које су биле широко прихваћене и имале великог утицаја на формирање друштвених норми, истиче да је према исламу недопустиво оставити жену без заштите, односно у окружењу где је могла да буде повређена на било који начин или наведена на неприлично понашање (Duzdağ 1972, 53–56).

⁷ У Кур'ану се жене помињу у различитим контекстима, у вези са њиховим правима и обавезама – тамо где се нешто прописује мушкарцима, прописује се и женама. Обећања, награде или казне које, у зависности од дела, подједнако обухватају мушкарце и жене.

рестрикција када се говори о ангажовању жене у друштву (Šeta et al. 2013, 14)⁸.

Са становишта верског закона, шеријата⁹, ангажман око породице није био једина улога жене као члана друштвене заједнице. Шеријат жену види као правни субјект, за разлику од жене у Европи, која тек у 19. веку почиње да се бори за свој правни третман (Offen 2000, 182–213; Blom, Hagemann and Hall 2000, 8–10). Дакле, жене су могле да заштите своја права пред судом. Записи из судских Књига жалби на врло живописан начин осликавају учешће жена у свакодневном животу, како су се бориле за своја права и на какве су проблеме најчешће наилазиле.

Путописац који је посетио османске земље још у годинама оснивања Османског царства, Ибн Батута, на путовањима у периоду између 1325. и 1349, у једном делу даје податке о османској жени и изражава своје чуђење када је упоредио османску жену са женама из Азије, Африке и арапских земаља (Tancsi 2014, 273–274).

Соломон Швајгер, немачки протестантски свештеник, који је први превео Кур'ан на модерни европски језик и који је крајем 16. века путовао по Османском царству и упознао његове друштвене прилике у својим мемоарима је записао следеће:

„Турци управљају светом, а њима управљају њихове жене. Нема никога ко хода и забавља се колико турске жене. Полигамије нема. Вероватно је било и оних који су то пробали и, видевши колико им то проблема и трошкова доноси, одустали. Нису чести ни разводи, јер је мушкарац обавезан да у случају развода жени да новац и ствари, а женско дете остаје уз мајку.” (Yedi yıldız 2004, 657).

Жене на суду

Жене би уласком у пубертет постајале пуноправне поданице Царства. Оне су се стога могле обратити кадији за сваку неправду која им је нанесена, а и њима се судило за грешке које су починиле. У градовима, где је било лако потражити правну заштиту, жене су често користиле своја права у борби против оних који су им задавали потешкоће у њиховом остваривању. Најчешћи разлози због којих су се све припаднице Царства обраћале судовима били су питања наслеђа, венчања, разводи, потраживања, купопродаја.

⁸ Исламски учењаци нуде различите интерпретације ајета и хадиса који говоре о позиционирању жене у исламском свету. Сходно томе, лепеза њиховог разумевања жене, њене улоге и места у свету је широка и разнобојна.

⁹ Оснивач Османског царства – Осман, почев од тренутка када је постао независан од анадолске државе Селџука, објавио је да ће у његовој држави бити примењиване одредбе шеријата у породичним односима (Karčić 2011, 270).

Отвореност османских судова за жене је позната чињеница, што је документовано бројним студијама. Међутим, већина тих студија не узима у обзир потешкоће са којима се жена суочавала када је износила свој случај судији. Док су и исламски и државни закони штитили различита права жена, у исто време подржавали су њихову подређеност мушкарцима у том хијерархијском друштву. Жене су морале више да се труде како би одбраниле и доказале своја права (Reitse 2003, 2).

Исламска правна пракса потврдила је идеал повучене жене, јер је, по дефиницији, било непримерено да жена јавно иступа и да на тај начин угрожава углед породице. Дакле, жена је могла да поседује имовину и да располаже њом јавно, али њена пословања су била скривена. Ипак, то није спречавало жене да покрећу судске поступке против самих кадија, мутевелија вакуфа, рођака, дужника, али и својих мужева. Оне су често себе представљале пред судом, обављале све формалности и слободно износиле свој случај. Додуше, многе су вероватно схватиле да су на суду у неповољном положају, па су прибегавале помоћи мушких сродника, који су често вршили на жене неформалан притисак (Faroqhi 2009, 135–159).

Иако је био исламска институција, кадијски суд био је отворен за жене свих вероисповести у Османском царству. Немуслимански поданици султана, односно зимије, појављивали су се пред кадијом у улози тужилаца, тужених и сведока. Према закону, долазак на кадијски суд био је обавезан само у случајевима парничења са муслиманима или због тешких кривичних дела. У осталим случајевима могли су да решавају спорове унутар своје заједнице.

Извори показују да су се хришћанке често обраћале шеријатским судовима. Берати патријарха и епископа одређују да се у њиховој надлежности налазе решавања спорова из области породичног права – склапање брака, развод и наследство. Ипак, подела надлежности није била тако оштра. Немуслимани су своје проблеме и спорове покушавали да разреше пред кадијом и када их закон на то није приморавао. Они су тако користили кадијски суд приликом спорења око наслеђа или развода, случајевима који су били под неоспорном јурисдикцијом црквених власти. Примери такве праксе били су бројни. Држава је гарантовала да ће одлука донета на кадијском суду бити спроведена, за разлику од договора постигнутих у оквиру локалних заједница (Jennings 1978, 347–412; Jennings 1979, 169–170; Gradeva 1997, 40–41, 57–62; Ivanova, 1999, 171–175; Al-Qattan, 1999, 432–436; Kermeli 2012, 347–351).

Хришћанка је могла да иде на суд, али уз знање мужа. Жена доброг гласа могла је и да сведочи на суду, али не и против свог мужа (Fostikov 2004, 333–334).

Хришћанке су могле да заступају себе на суду, али су исто, као и муслиманке, могле да имају заступника. То је могао да буде неки рођак или комшија, хришћанин или нови муслиман. Жене хришћанске вероисповести су се и саме јављале у улози заступника, на пример кад би браниле интересе своје деце (Çakır 2014, 45–46).

Јеврејке се нису обраћале шеријатском суду или је то било изузетно ретко, зато што су њихове заједнице биле затвореније и биле би осуђене због разоткривања ствари из приватног живота пред странцима. Јеврејске заједнице су углавном имале строгу друштвену контролу над својим припадницима, а рабини ауторитет који се није доводио у питање, тако да у судским документима нису регистроване Јеврејке које покушавају да себи обезбеде већа права од оних која су им обезбеђена јеврејским законом (Katić 2009, 210).

Оно што је занимљиво, јесте одсуство елите на судовима. Наиме, богати, образовани и други привилеговани чланови друштва држали су се по страни од локалних провинцијских судова. Жене припаднице елите нису се појављивале на суду.

Брак

У раном новом веку жене су, независно од вероисповести, врло младе ступале у брак¹⁰. И младићи и девојке били су ограничени по питању избора брачног партнера; брак између младенаца закључивли су родитељи. Сагласност оба супружника била је пука формалност. Они би били верени врло млади и све до брака остајали код куће. На овај начин онемогућаване су по друштво и породицу непожељне комбинације (Fostikov 2004, 337; Војанin 2012, 425). Данашњи појам љубави није прихватан, а брак је склапан из интереса (Janeković-Römer 1994, 67).

Политика османске државе била је таква да се брак склапао пред судом. У 16. веку било је могуће да се венчање обави и у махали пред имамом, уз овлашћење које је добио од кадије. Ова пракса је тек у 19. веку сасвим прихваћена (Ivanova 2009, 163–209).

Код хришћана брак је био у надлежности Цркве, тако да су хришћани за склапање брака морали да добију дозволу од Цркве и плате надокнаду чија је висина зависила од тога о ком браку по реду се ради (Gradeva 1997, 58). Многи хришћани су се одлучивали на склапање брака пред шеријатским судом, због процедуралних олакшица (Ivanova 2009, 184, 256; Laiou 2009, 253–280).

Кадије су често биле у стању да зажмуре на неке неправилности, трудећи се да привуку што више хришћана на османски суд, како би имали више прихода (Ivanova 2009, 177). Међутим, венчања и разводи хришћана пред кадијским судом некада су изазивали и проблеме. На пример, дешавало

¹⁰ По православном канонском правилу, жене су у брак могле да ступе најраније са 12 година, а мушкарци са 14 (Fostikov 2004, 338). Приликом склапања брака и муслимани и припадници других вера су плаћали порез (осм. *resm-i arûsâne* или *gerdek resmi*). Порез који су зимије плаћале био је упола мањи од пореза који је узиман од муслимана (Bozkurt 1989, 14; Ercan 2001, 206).

се да се Црква жали Порти да су неки њени поданици ово злоупотребљавали, па су се венчавали, иако су већ били у црквеном браку (Кепаноğlu 2012, 246).

Предуслов за склапање муслиманског брака био је брачни уговор¹¹. Жене на Балкану могле су до одређене границе да контролишу избор брачног партнера или да одбију брак који је уговорен без њиховог пристанка (Туђ 2012, 363).

Извори показују да је на Балкану, барем од 16. века, приликом ступања у брак било обавезно млади дати венчани дар – мехр (осм. *mehir*), без кога је брак био неважећи (Aydin, 2003, 389–391)¹². Други део мехра би жена добила приликом смрти мужа или развода (Ivanova 2009, 170)¹³. Неке жене су приликом склапања предбрачног уговора, преговарајући о својим брачним правима, одлучивале и о износу мехра или материјалне подршке (осм. *nafaka*) у случају развода (Pakalın 1993, 642)¹⁴. Оне су могле да се боре за услове у своју корист и обавезе које је муж морао да обавља у браку, као и за своје право да окончају брак уколико он не би испуњавао те дужности (мехр, издржавање, леп однос према жени, подучавање и одгајање) (Туђ 2012, 364). Друге су захтевале да се у уговор унесу одредбе о томе да муж не може једнострано да раскине брак или да добије развод у специфичним условима (Tucker 2008, 41–50, 61–63).¹⁵ Неке жене су тражиле од мужева да дају изјаву пред судом да ће њихов брак бити разведен уколико се не врате с пута или из војног похода одређено време. Мужеви који су нестајали и напуштене жене нису били необичан случај за Османско царство и судови су били спремни да прихвате бекство или напуштање као недостатак материјалне подршке и разлог за развод и поништење брака, упркос ханефијским правилима која су била против те праксе (Туђ 2012, 365). Ово се нарочито дешавало у 17. и 18. веку, када је због убрзаног економског развитка дошло и до веће покретљивости становништва, нарочито мушке популације, што је директно утицало на брачне везе. Такав је пример једне хришћанке која је дуго преклињала свог мужа, који је радио негде далеко, да се врати. Како се он

¹¹ Текст уговора је био врло једноставан. На пример, један уговор који је сачињен на арапском у Рушчуку 1715. г. гласи: „Градски кадија, Абдулах син Хаџи Ибрахима, у име Алаха и у складу са шеријатом, у присуству два сведока, регистровао је брак између Абдулфетаха и Хаве: мехр је био 100.000 акчи.“ (Ivanova 2009, 168).

¹² У случајевима када би хришћани склапали брак пред кадијским судом такође су морали да се договоре о мехру.

¹³ Судска пракса показује да је много жена покретало парнице против бивших мужева због тог што им нису исплатили преостали део мехра у време једностраног окончања брака (*talâk*).

¹⁴ Жене су се на суду бориле за своје брачно право на издржавање (*nafaka*), чак и када то није било дефинисано брачним уговором. Добијање дневног износа за издржавање од мужа било је законско право жене, без обзира на то колико је била богата и какав лични приход је имала (Туђ 2012, 363–364.)

¹⁵ Према ханефијском учењу, мехр се делио на (*mehr-i muaccel*), који се плаћао одмах и (*mehr-i müeccel*), који би се плаћао приликом окончања брака, услед смрти супружника или развода.

оглушио на њено инсистирање, она се 1638. године развела и удала за другога. Било је много таквих случајева и међу муслиманкама и међу хришћанкама (Ivanova 2009, 189).

Овакве законске привилегије одвајале су османску жену од жена у европским друштвима које нису имале та права, нарочито по питању имовине и развода¹⁶.

У исламском свету преудавање удовице било је уобичајено и пожељно. Сви људи у њеном окружењу трудили су се да јој што пре нађу другог мужа. За Цркву је оправдање за други брак била само жеља за потомством, а удовиштво је сматрано позитивним (Katić 2009, 212; Peirce 1993, 280).

Став цркве био је да једна особа може највише три пута да заснује брачну заједницу, међутим ово правило је, као и друге одредбе по питању брака, кршено. На пример, забрана брака између зета и свастике, који је у пракси често примењиван, а православна црква га је забрањивала (Vojanin 2012, 434–435)¹⁷.

Упркос пропагираним хришћанским вредностима, људи су ступали у други брак, било из економских разлога, жеље за потомством или из неког другог разлога. Жене на Балкану које су биле разведене или удовице често су се преудавале, али било је и оних које су остајале саме. Разлоге за то треба тражити у томе што су биле доброг имовинског стања, па нису имале потребе да стварају нову брачну заједницу или у томе што су имале много деце, биле лошег имовинског стања и слично (Katić 2009, 213, 215).

Развод

Још један стереотип о исламској породици јесте да је мушкарац имао неограничено право на развод. Ово је тачно у смислу да жена није имала то реципрочено право, изузев изузетака попут импотенције, богохуљења или ако је муж напусти. Иако није могла као мушкарац да прогласи једнострану развод (*talâk*¹⁸, муслиманка је имала легална средства да тражи поништење брака (*tefrîk*). Право поништења имале су и хришћанке. Занимљив је један случај поништења брака у пиротском кадилуку који је забележен 1709. године. Отац Стојане из села Црни Дол, који је живео у Софији, дошао је са својом ћерком на суд и тужио извесног Митра из села Гојин Дол. По очевој тврдњи, Митар је оженио његову ћерку без његове дозволе. Он је извршио противзаконито дело тиме што је употребио силу и одвео Стојану у своју

¹⁶ Имовина и друга права у браку разликовала су се у реалности живота европских жена од стриктне интерпретације општег права. Видети: Erickson 1993.

¹⁷ С друге стране, сороратски брак је католичка црква одобравала (Fostikov 2004, 340).

¹⁸ Постојале су две врсте развода (*talâk*): дефинитивни (*bâin*) и привремени или онај после кога се разведени могу опет венчати (*selâse*). (Imber 1997, 197–207).

кућу. Тамо се према њој понашао као да јој је муж. Отац је тражио да суд поништи брак. Међутим, Митар је рекао да је она пунолетна и да је то својевољно урадила, да их је венчао свештеник из оближњег манастира, тако да је она сада његова венчана жена (осм. *zevce-i tenkuha*). Суд није прихватио Митрове аргументе, већ је одлучио да сам утврди чињенично стање, па је на суд позвао два муслимана у својству сведока. Они су потврдили изјаве Стојаниног оца. Брак је поништен, а девојка враћена оцу (Ivanova 2009, 174–175).

Најчешћи начин за окончање брака на женску иницијативу је био „женски развод“ (осм. *hul*), који је жена иницирала и добијала уз мужевљево сагласност, а у замену за компензацију плаћену мужу. Тако је она могла да иницира развод тиме што би купила брачна права свога мужа одрицањем од својих личних материјалних права, превасходно мехра (Tucker 2008, 98–99). Муж је законски добијао женину имовину, а жена доказ да је слободна. Жене су се често одрицале својих материјалних права да би добиле старатељство над децом (Reigse 2003, 231–232). Иначе, правило је било да приликом развода жена добија старатељство над ћеркама до девет година и синовима до седам година (Imber 1997, 175–178).

Иако је Црква изричита да се брак не може развести, развода је било у свакодневном животу код свих сталежа (Јирећек 1952, 414; Војанин 2012, 430–431). Због компликоване црквене процедуре, хришћанке су се најчешће обраћале шеријатском суду због развода, јер је османско-исламска легална пракса давала више могућности женама да иницирају развод под одређеним околностима него што су то чинили судови хришћанске и јеврејске заједнице. Хришћанке и муслиманке су се често обраћале шеријатском суду и ради поништавања брака због одсуства својих мужева (Туђ 2012, 365; Џакић 2014, 49).

Било је и случајева да се Јеврејке обраћају шеријатском суду и траже развод. Један такав случај је забележен у Софији у 17. веку (1684. г). Радило се о Јеврејки која је била удата за муслимана (Џакић 2014, 49).

Право на поседовање имовине

Жена у Османском царству имала је право на имовину коју је могла слободно да користи и да њом управља (Aydın 1996, 144)¹⁹. Исламска јуриспруденција је у имовинским правима жени давала пуна законска права, која се у одређеним областима уопште нису разликовала од права мушкараца. Жена је имала права да управља и располаже својом имовином исто као и мушкарац (Tucker 2008, 135–139).

¹⁹ Оне су, барем законски, и после венчања задржавале право располагања својим иметком, за разлику од већине удатих Европљанки, које су надзор над властитом имовином стекле тек у 19. или 20. веку.

Питање које је увек будило интересовање јесте како је жена стицала имовину и како је њоме располагала. У класичном периоду Османског царства жена је могла да стиче имовину на четири начина: наслеђем, поклоном, удајом у виду мехра или сопственим радом (Maудаг 2006, 366). Жене су имале права на део мужевљевих прихода или прихода својих очева и браће (Ћар-Дрнда 2004, 267–294).

Жена није била обавезна да својим финансијама учествује у породичном буџету, нити да се брине за материјалну ситуираност породице. Чак и онда када је располагала великим материјалним средствима, муж/отац имао је потпуну материјалну одговорност за збрињавање супруге, односно ћерке, а жена је својом имовином располагала како жели.

Сигурност и материјална основа жене муслиманке био је мехр, који је сматран неотуђивим и неприкосновеним. Хришћанке су добијале мираз, али не зна се ништа више о његовој врсти и количини. Најстарије податке о женској имовини налазимо у Жичкој повељи и они говоре да је жена могла имати „добитак“, личну својину, којом је располагала (Fostikov 2004, 344).

Жене које су имале богатство стечено путем наслеђа или на неки други начин без сумње су играле важну улогу у друштвеном животу. Један од начина да искористе свој иметак били су вакуфи, дакле у складу са етичким принципима ислама, за богоугодна дела, а у корист шире заједнице (Ваг 1983, 9–28; Yüksel 1999, 49–55; Fay 1997, 33–51; Jennings 1975, 53–114; Meriwether 1997, 128–152; Ћар-Дрнда 2004, 267–294; Ћар-Дрнда 2007, 124–153; Filan 2009, 109–136 итд.).

Женски вакуфи

Исламско право даје могућност и другим вероисповестима, уз нека ограничења, да оснивају задужбине, у складу са правилима која прописује њихова вера и пред њиховим верским представницима (Zirojević 1997, 131). Ова врста друштвене активности је укључивала и жене хришћанке, поготову оне из виших слојева, као што је, на пример, била Мара Бранковић²⁰. Било је жена хришћанки које су завештавале цркви поље или ливаду, или оних које су завештавале неке вредне предмете (Skarić 1985, 5–158).

Муслиманке задужбинарке долазиле су из различитих сфера живота, било их је богатих и сиромашних, жена из владајућих породица, али и обичних жена. Ипак, задужбине су углавном биле дело жена из виших друштвених слојева. У 16. веку на територији Балкана вакуфе су генерално оснивале жене које су биле повезане са важним личностима, као што су бегови, њихове жене или сестре. Било је ту и сасвим просечних жена, попут извесне Чичек, жене пекара Синана, једине жене вакифа у Нишу, или неких

²⁰ Пример хришћанске жене која је била вакиф (у смислу класичне вакуфнаме) у: Kotzageorgis 2004, 307–323.

жена које су одређене само својим властитим именом (Katić 2010, 555; Војанић 1983, 120; Katić, Urošević 2015, 53). Отприлике око 10% женских вакуфа оснивале су жене из нижих друштвених слојева (Yüksel 1999, 52)²¹.

Жене из виших друштвених слојева, султаније и друге дворске даме, оснивале су вакуфе попут џамија, палата, летњиковца на Босфору²².

Озбиљнији грађевински подухвати нису били карактеристични за просечну жену, пре свега зато што је таква врста задужбине, подразумевала проналажење архитекте и праћење извођења радова (Faroqhi 2005, 133). Непокретна имовина коју су завештавале укључивала је стамбене јединице, куће, различите врсте продавница, млинове, дворишта, баште, пољопривредна земљишта (Fay 1997, 38). Ипак, жене су се најчешће одлучивале за утемељење новчаних вакуфа²³. Оне су обезбеђивале одређена средства за већ саграђене објекте. Ово може бити занимљив податак пошто су жене углавном завештавале износ од око 3.000 акчи, као што може да се види у пописима вакуфа Крушевачког санџака из 16. века, као и у пописима санџака у Босни и Херцеговини (Amedoski 2009, 48).

Жене су оснивале новчане вакуфе за плате имама, мујезина и других радника у џамији, а они су били дужни да уче Кур'ан, односно одређене цузеве за њихову душу, нарочито у време Рамазана, за време Бајрама или других светих дана и ноћи (Yüksel 1999, 54)²⁴. Овоме су давале предност, у односу на материјалне ствари (за наведену суму, могле су саградити мектеб, кућу, продавницу или неки сличан објекат) (Čar-Drnda 2007, 129).

Међу женским задужбинарима често се срећу жене без породице или удовице. Оне су путем верског завештања желеле да обезбеде да њихова имовина иде у хуманитарне сврхе, а не у државну ризницу. Уколико би се након пребацивања имовине у ризницу утврдило да ипак постоје неки наследници, њима би наслеђе било враћено²⁵.

Сматра се да су жене оснивале вакуфе како би заштитиле своју имовину и профит који су имале од ње од мешања мужева или мужевљеве

²¹ Највише задужбинarki било је у престоници Османског царства и оне су средином 16. века чиниле око 37% од укупног броја задужбинара у Истанбулу (Faroqhi 2005, 133, 153.).

²² У 16. веку посебно интересовање за задужбинарство показала је султанија Хурем. Мимар Синан је за њу саградио џамију, медресу и велики број других објеката. У њено име је саграђено много ханова и имарета у Меки, Медини и Јерусалиму. И жене других султана и њихове мајке такође су се истицале у овој активности (Faroqhi 2005, 133).

²³ О новчаним вакуфима видети: Çizakça 1995, 313-354; Mandaville 1979, 289-308.

²⁴ Наилазимо на неколико таквих примера у Призренском санџаку у другој половини 16. века и ради се о суми од око 2.000 акчи. Овај износ увакуфљен је за рецитовање цузева (Katić 2010, 555).

²⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnülemin Ensab (İE. ENB)*, 4/ 410. Ствари Хатице која је умрла у Пироту присвојила је држава, међутим касније се појавио њен наследник, извесни Мустафа, коме је исплаћен део наследства.

породице. С друге стране, имале су профит од завештане имовине током живота и могле су њоме да управљају по својој вољи (Ваег 1983, 27).

Још једна занимљива појава, о којој није писано у литератури, јесте да су жене оснивале и групне вакуфе. Две или више жена оснивало је заједничке вакуфе или су оснивале мешане вакуфе са мушкарцима-мужевима, браћом, синовима. Ретки су били вакуфи које су жене оснивале са мушкарцима и женама са којима нису у сродству (Fay 1997, 38)²⁶.

Поред тога што су оснивале и наслеђивале вакуфе, жене су добијале и различита задужења у вези са вакуфима, као што су функција назира и мутевелије вакуфа (Yüksel 1999, 51). Жена није морала да буде само писмена, већ је требало да поседује и образовање из математике, привреде и других наука да би могла активно да се носи са обавезама које је вакуф као кредитна и хуманитарна институција наметао. Заправо, вакуфи су били један од регуларних начина да се сачува породични иметак. Ајше, која је била мутевелија вакуфа госпође Атиле из Београда, отишла је на суд и тужила Кара Хасана који је отео вакуфу седам дућана и једно складиште. Она је захтевала да јој суд помогне да поврати вакуфску имовину²⁷.

Право жене на рад

У граду су најраспрострањенија женска занимања била ткање и вез. То не важи само за Балкан, већ и за Анадолију и друге делове Царства. Текстилна индустрија и трговина текстилним производима били су темељ османске економије. Значајан део текстилне производње покривале су жене, било у домаћој радиности или у специјализованим радионицама у градовима (Katić 2009, 225).

Жене које су биле ослобођене бриге за материјално осигурање себе и своје породице, могле су, уколико су имале дара, своје емоције да претварају у вез, шарене ћилиме, чипке и чевирме. У хабсбуршким деловима Угарске и на хришћанским дворовима југоисточне Европе такође су високо ценили везиљско умеће османских жена 16. и 17. века. Угледне хришћанке су се чак и дописивале с муслиманским дамама о узорцима за вез (Tunç Yaşar, 2004, 60). Жене из нижих сталежа су на локалним трговима и пазарима продавале своје рукотворине (ћилиме, прекриваче, кошуље, јелеке). На тај начин су доприносиле кућном буџету, а код удовица то је био практично једини извор прихода (Katić 2010, 225).

У сиромашнијим друштвеним слојевима, када мушкарац није могао својом зарадом егзистенцијално да осигура своју породицу, жена је могла да учествује у обезбеђивању средстава радом изван куће, али јој то није била

²⁶ Ауторка говори о примерима из Каира, али нема сумње да је ова пракса била прихваћена и у осталим областима Османског царства.

²⁷ BOA, *Asafl Divan-ı Hümayun Sicilleri Atik Şikayet Defterleri (A. DVNS. ŞKT. d.)*, d. 60, s. 147.

обавеза. Поред веза, ткања и предења, велики град је самохраним женама пружао прилику да раде и друге послове, као слушкиње, праље, пиљарице, пекарке, крчмарице и др. (Katić 2010, 225). На селу, она је учествовала у пољопривредним радовима.

Када би остала удовица, морала је бринути о егзистенцији, сама или уз помоћ шире породице. Према законима из времена Деспотовине, само су удовице могле да раде као пиљарке. Продавале су воће, поврће, рибу, сир. Турци се у то нису мешали, тако да је то њихово право задржано и у Османском царству (Fostikov 2004, 334).

Жене које су трговале на мало биле су уобичајена појава. Оне су опскрбљивале имућне госпође тканинама и накитом, а доносиле су им и најновије вести. Пописи оставштина жена из 18. века показују да су неке жене поседовале натпросечне количине скупих тканина. Неке од тих жена можда су једноставно волеле да их поседују. Ипак, можемо претпоставити да су се остале бавиле трговином, посебно оне које су поседовале много шалова и завежљаја (осм. *bohça*). Оне су биле познате као „жене са завежљајима” (осм. *bohçacı kadın*) (Çiçi 1982, 82).

Неке жене су се бавиле и трговином већих размера, али то су углавном биле жене из трговачких породица. Међутим, оне нису лично учествовале у трговачком животу. Обично су склапале уговор са неким трговцем, који се заснивао на релацији труд–капитал (осм. *mudârebe*) и на тај начин били у неком партнерству добити и губитка. Жене су биле у улози „тихог партнера” (Maydaer 2006, 377).

Имућније жене могле су своју имовину да користе за улагање у неке уносне послове и на тај начин су се укључивале у привреду. Врста имовине их је усмеравала у њиховим пословним подухватима. Будући да су најчешће наслеђивале новац, жене се често срећу као активни учесници у новчаним трансакцијама, односно зеленаштву. Ова врста делатности је често са собом носила проблеме, попут проблема са којим се сусрела жена по имену Сафија, која је 1704. године јаничару из Београда дала у аманет 2500 куруша, међутим он јој тај новац није вратио и стално је негирао да му је уопште позајмила новац. Госпођа Сафија је морала да преко јаничарског забита тражи решење за овај проблем²⁸.

Жене су најчешће право на управљање непокретном имовином уступале другим људима уз одређену надокнаду, а оне које нису успеле да се снађу у томе одлучивале су се на продају²⁹.

²⁸ BOA, *A. DVNS. ŞKT.* d. 42, s. 168.

²⁹ Од непокретне имовине наслеђивале су дућане или трговинске радње, плацеве, куће, млинове, баште, винограде, пекарне. Богатије грађанке бавиле су се давањем и узимањем непокретности у закуп.

Закључак

Позиција жене у османском друштву, било да се радило о домаћинству, рођењу детета, старатељству или другим активностима, била је регулисана религијом и законом. Жена је у својој породици и ширем друштву имала знатна права, која су у пракси примењивана. Права хришћанки била су регулисана и ограничена црквеним и обичајним правом, али јој је османска држава пружала могућност да их у многим случајевима прошири, обраћајући се кадијама. Наравно, нису све жене биле свесне својих права, нити су биле у прилици да их користе. Већина се покоравала традицији и обичајима средине.

Необјављени извори

Başbakanlık Osmanlı Arşivi:

İbnülemin Ensab: İE. ENB, 4/ 410.

Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Atik Şikayet Defterleri: A. DVNS. ŞKT. d., d. 60, s. 147; d. 42, s. 168.

Литература

Al-Qattan, Najwa. 1999. "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination." *International Journal of Middle East Studies* 31: 429–444.

Amedoski, Dragana. 2009. "Women waqfs in the sixteenth-century Sanjak of Kruševac (Alaca Hisar)." *Balkanica* 40: 43–55.

Aydın, Mehmet Âkif. 1996. U "Osmanlı Toplumunda Kadın ve Tanzimat Sonrası Gelişmeler." *Sosyal Hayatta Kadın*, 143–156. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Aydın, Mehmet Âkif. 2003. "Mehir." U *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 28, 389–391. İstanbul: İslam Araştırma Merkezi. Dostupno na <http://www.islamansiklopedisi.info/>

Baer, Gabriel. 1983. "Women and waqf: An Analysis of the Istanbul Tahrir 1546." *Studies in the Social History of the Middle East in Memory of Professor Gabriel Baer, Asian and African Studies* Vol. 17: 9–28.

Blom, Ida, Karen Hagemann, and Catherine Hall (eds.). 2000. *Gendered Nations: Nationalism and Gender Order in the Long Nineteenth Century*. Oxford: Berg.

Bojanić, Dušanka. 1983. „Niš u razdoblju turske vlasti.“ U *Istorija Niša I*, 143–152. Niš: Gradina i Prosveta.

Bojanin, Stanoje. 2012. „Bračne odredbe Žičke povelje između crkvenog i narodnog koncepta braka.“ U *Vizantijski svet na Balkanu II*, ur. B.

- Krsmanović, Lj. Maksimović, R. Radić, 425–442. Beograd: Vizantološki institut SANU.
- Bozkurt, Gülnihal. 1989. *Alman- İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839–1914)*. Ankara: TTKYay.
- Buturović, Amila, Irvin Cemil Schick. 2009. *Osmanlı döneminde Balkan kadınları. Toplumsal cinsiyet, kültür, tarih*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çakır, İbrahim Etem. 2014. “Zimmi kadınlar Kadı Mahkemesinde: Sofya XVII. Yüzyıl.” *Turkiyat araştırmaları*, Sayı 21, Güz: 45–46.
- Čar-Drnda, Hatidža. 2004. „Vakufski objekti u Bosanskom sandžaku.” *Prilozi za orijentalnu filologiju* 52–53: 267–294.
- Čar-Drnda, Hatidža. 2007. “Društveni i pravni položaj žene muslimanke u osmanskoj Bosni.” *Znakovi vremena* vol. 10 br. 37: 124–153.
- Çitçi, Oya. 1982. *Kadın Sorunu ve Türkiye’de Kamu Görevlileri Kadınlar*. Ankara: T.O.D.A.İ. E. Yayınları.
- Çizakça, Murat. 1995. “Cash Waqfs of Bursa, 1555-1823.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* Vol. 338, Part 3: 313–354.
- Duzdağ, Mehmet Ertuğrul. 1972. *Şeyhulislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Emecen, Feridun. 2005. “Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mirî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* c. 3 sayı: 107–139.
- İbn Battûta Tancî, Ebû Abdullah Muhammed. 2014. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev.: A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalcık, Halil. 2000. *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Ercan, Yavuz. 2001. *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler Kuruluştan Tanzimat’a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Erickson, Amy Louise. 1993. *Women and Property in Early Modern England*. London: Routledge.
- Faroqhi, Suraiya. 2009. *Sultanovi podanici. Kultura i svakodnevnica u Osmanskom carstvu*, prev. Tatjana Paić-Vukić. Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga.
- Fay, Mary Ann. 1997. „Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women’s Place in the Mamluk Household.” *International Journal of Middle East Studies* Vol. 29, No. 1: 33–51.
- Filan, Kerima. 2009. “Osmanlı Bosnasında Vakıf Kuran Kadınlar.” *Osmanlı döneminde Balkan kadınları. Toplumsal cinsiyet, kültür, tarih*, ed. Amila

- Buturović ve Irvin Cemil Schick, 109-136. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Fostikov, Aleksandra. 2004. „Žena – između vrline i greha.“ U *Privatni život u srpskim zemljama srednjeg veka*, priređivači: Smilja Marjanović-Dušanić i Danica Popović, 323–366. Beograd: Clio.
- Gerber, Haim. 1980. “Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700.” *International Journal of Middle East Studies* XII: 231–44;
- Göçek, Fatma Müge and Marc David Baer. 1997. “Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records.” *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed., M. Zilfi, 48–65. Leiden-New York-Köln: Brill.
- Gradeva, Rossitsa. 1997. “Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century.” *Islamic Law and Society* 4: 37–69.
- Imber, Colin. 1997. *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford: Stanford University Press.
- Ivanova, Svetlana. 1999. “Muslim and Christian Women before the Kadi Court in Eighteenth Century Rumeli: Marriage Problems.” *Oriente Moderno* no. 1, vol. 18: 161–176.
- Ivanova, Svetlana. 2009. “Hristijan Rumeli Kadınları, Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. Ve 18. Yüzyıllar).” *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları (Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih)*, 163–209. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Janeković-Römer, Zdenka. 1994. *Rod i grad: dubrovačka obitelj od XIII do XV stoljeća*. Dubrovnik: Hrvatska akademija znanosti i umetnosti, Zavod za povijesne znanosti u Dubrovniku.
- Jennings, Ronald. 1975. “Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XVIII: 53–114.
- Jennings, Ronald. 1978. “Kadi, Court and Legal Procedure in Seventeenth Century Ottoman Kayseri.” *Studia Islamica* 48: 133–172.
- Jennings, Ronald. 1978a. “Zimmis (Non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records. The Sharia Court of Ottoman Kayseri.” *Journal of Economic and Social History of the Orient* XXI: 225–293.
- Jennings, Ronald. 1979. „Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri.” *Studia Islamica* 50: 151–184.
- Jennings, Ronald. 1980. “The Legal Position of Women in Kayseri, a Large Ottoman City, 1590-1630.” *International Journal of Women's Studies* III: 559–582.

- Jireček, Konstantin. 1952. *Istorija Srba*, knj. II, preveo i dopunio J. Radonjić. Beograd: Naučna knjiga.
- Karčić, Fikret. 2011. *Studije o šeriatskom pravu i institucijama*, 2. dopunjeno izd. Sarajevo: El-Kalem: Centar za napredne studije.
- Katić, Srđan, Uroš Urošević. 2015. „Vakufi u sumarnom popisu Smederevskog sandžaka iz 1530. godine.“ *Mešovita građa (Miscellanea) XXXVI*: 37–72.
- Katić, Tatjana. 2009. „„Sirote kudeljnice“ i baštinice: dva tipa hrišćanskih udovičkih domaćinstava u osmanskom carstvu – na primeru Prizrenskog sandžaka u 16. veku.“ *Istorijski časopis* 58: 209–229.
- Katić, Tatjana. 2010. *Opširni popis Prizrenskog sandžaka iz 1571. godine*. Beograd: Čigoja štampa.
- Kenanoğlu, M. Macit. 2012. *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yay.
- Kermeli, Eugenia. 2012. “The Right to Choice. Ottoman, ecclesiastical and communal justice in Ottoman Greece.” In *The Ottoman World*, edited by Christine Woodhead, 347–351. London–New York: Routledge.
- Kotzageorgis, P. Phokion. 2004. “Two *wakfiyes* of Mara Branković.” *Hilandarski zbornik* 11: 307–323.
- Kur'an s prijevodom Besima Korkuta*. 2001. Sarajevo: El-Kalem.
- Kurt, Abdurrahman. 1999. “Osmanlı’da Kadının Sosyo Ekonomik Konumu.” U *Osmanlı V*, ed. Güler Eren, 434–449. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Laiou, Sophia. 2009. “Osmanlı Dünyasında Hıristiyan Kadınlar: Rum Cemaatinin Şer’iye Mahkemelerinde Açtığı Kişilerarası Davalar ve Aile Davaları (17. ve 18. Yüzyıllar).” U *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları (Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih)*, 253–280. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Mandaville, E. Jon. 1979. “Usurious piety: the cash waqf controversy in the Ottoman Empire.” *International Journal of Middle East Studies* 10: 289–308.
- Maydaer, Saadet. 2006. “Osmanlı Klasik Döneminde Kadınların Servet Edinme Yolları (Bursa Örneği).” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* cilt XV, sayı 2: 365–381.
- Meriwether, Margaret Lee. 1997. “Women and *Waqf* Revisited: the Case of Aleppo, 1770–1840.” In *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. M. C. Zilfi, 128–152. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Offen, Karen. 2000. *European Feminisms 1700–1950: A Political History*. Stanford: Stanford University Press.
- Pakalın, Mehmet Zeki. 1993. “Nafaka.” U *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II*, 642. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Peirce, Leslie. 1999. "She is trouble... and I will divorce her: morality, honor, and representation in the Ottoman court of Aintab." In *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*, ed. by Gavin R.G. Hambly, 269-300. New York: St. Martin's Press.
- Peirce, Leslie. 2003. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. London-Los Angeles: University of California Press.
- Peirce, Leslie. 2005. *Ahlak Oyunları 1540–1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Roded, R. Ruth. 1999. "Osmanlı Tarihine Cinsiyet Açısından Bakılması." U *Osmanlı V*, ed. Güler Eren, 418–427. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Seng, J. Yvonne. 1994. "Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early-Sixteenth Century Üsküdar, İstanbul." In *Contested States: Law, Hegemony and Resistance*, ed. Mindie Lazarus-Black and Susan F. Hirsch, 184–206. New York: Routledge.
- Skarić, Vladislav. 1985. „Srpski pravoslavni narod i crkva u Sarajevu u 17. i 18. vijeku.“ U *Izabrana djela*, knjiga II, izbor i redakcija dr Milorad Ekmečić. Sarajevo: V. Masleša.
- Šeta, Đermana, Božana Ivelić-Katava, Olivera Jovanović, Amela Melkić, Marija Čelam, Aleksandra Srdanović. 2013. *Istraživanje o poziciji i ulozi žena u tradicionalnim crkvama i vjerskim zajednicama*. Sarajevo: Centar za edukaciju i istraživanje „Nahla“.
- Tucker, Judith. 1985. *Women in 19th Century Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tucker, Judith. 2008. *Women, Family and Gender in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuğ, Başak. 2012. "Ottoman Women as Legal and Marital Subjects." In *The Ottoman World*, edited by Christine Woodhead, 362–377. London – New York: Routledge.
- Tunç Yaşar, Fatma. 2004. "Women in early modern İstanbul: The use of space", MA Thesis, Boğaziçi University.
- Uzunçarşılı, İsmail. 1984. *Hakkı Osmanlı Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yediyıldız, Bahaeddin. 2004. „Osmansko društvo.“ U *Historija Osmanske države i civilizacije*, ur. Ekmeleddin İhsanoğlu, prev. Kerima Filan, Enes Karić, Amina Šiljak-Jesenković, 595–692. Sarajevo: Orijentalni institut.
- Yüksel, Hasan. 1999. "Osmanlı Toplumunda Vakıflar ve Kadın (XVI.-XVII. yüzyıllar)." U *Osmanlı V*, ed. Güler Eren, 49–55. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

⇐ Д. Амедоски, *Османска жена на Централном Балкану између стереотипа и ...* ⇐

Zirojević, Olga. 1997. „Hrišćansko zadužbinarstvo u periodu osmanske uprave.”
Prilozi za orijentalnu filologiju 46: 131–139.

Примљено / Received: 05. 02. 2018.

Прихваћено / Accepted: 11. 04. 2018.